

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

שער המאה ועשרים  
**שיר המעלות**



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

ברוקלין, ניו-יארק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה  
קי"ט שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
וע"א שנה לנשיאותו

### **חברי המערכת:**

הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
הת' שמואל שי' דורון

### **סייע בהוצאה לאור:**

הת' דוד שי' אקסלרוד

יוצא לאור ע"י מערכת הערות התמימים  
ואנ"ש - תות"ל המרכזית, 770 בית משיח  
770 איסטערן פארקווי, ברוקלין נ.י.

דוא"ל: [heores770@gmail.com](mailto:heores770@gmail.com)

## 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 ובישיחותיו, ברבים וביחידות.

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

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

התעוררות מיוחדת בנושא זה ניכרת בשנה זו בישיבת תומכי תמימים המרכזית שב-770 בית משיח, אשר בס"ד רואים אור קבצים גדושים בחידושי תורה מידי חודש בחודשו, ועד כה נצברו בשנה זו מאות (!) עמודים מלאים בהערות וביאורים בעניני גאולה ומשיח, בתורתו של משיח ובכל מקצועות התורה.

\*\*\*

בין שאר קובצי הפלפולים והחידושים היוצאים לאור על ידי תלמידי ישיבות תורת"ל ברחבי העולם, תופסים מקום מכובד, קובצי הפלפולים של ישיבת תומכי תמימים המרכזית, 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 לזירונו התגלותו של כ"ק אדמו"ר שליט"א כמלך המשיח לעין כל. ספרים אלו יוצאים

(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.

לאור כ'מנחת עשיר' לנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ, לרוב – בקשר ובשייכות לימים בהירים במעגל השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי – "הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה"<sup>2</sup> כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור<sup>3</sup>. ובשבת והודי' להשי"ת זכינו להוציא בשנה זו לאור את ספר העשרים ושלושה מסדרת ספרים אלו.

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

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

ספר חגיגי זה יוצא לאור לרגל יום הבהיר, יום הולדת את מלכנו משיחנו שליט"א, י"א ניסן ה'תשפ"א, זמן זכאי בו נמלאו מאה ותשע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ובו מתחלת שנת המאה ועשרים להולדתו, ובו הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו – "שי-למורא"<sup>5</sup> – להוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, קובץ חידושי תורה – שער הקי"ט, אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לכבוד יום הולדתו.

את הקובץ קראנו בשם: "שיר המעלות", שבתבות אלו מתחיל פרק התהילים אותו מתחילים לומר בי"א ניסן השתא, אשר במזמור זה מודגש במיוחד ענין הגאולה, וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ:

"הסיום וחותרם של "שיר המעלות" הראשון (ש"הכל הולך אחר החיתום") הוא "אני שלום וכי אדבר המה למלחמה". . שבזה מודגש גודל העילוי שמגיע ע"י המלחמה.

והביאור בזה: אסור ליהודי להרשות אפילו להעמיד את עצמו במצב של נסיונות, ודרבא,

(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 וזוע לצדיק' (י"א ניסן תשנ"ח); 'הריעו לפני המלך' (י"א ניסן ה'תשנ"ט), 'עז למלך' (י"א ניסן ה'תש"ס); 'מזמור לתודה א' (י"א ניסן ה'תשס"א); 'מזמור לתודה ב' (כ"ח ניסן ה'תשס"א); 'אשכילה בדרך תמים א' (י"ד שבט ה'תשס"ב); 'אשכילה בדרך תמים ב' (י"א ניסן ה'תשס"ב); 'נראה בכבודו ב' (כ"ח סיון ה'תשס"ג); 'לשמוע בקול דבור' (י"א ניסן ה'תשס"ד); 'יערב עליו שיחי' (י"א ניסן ה'תשס"ה); 'בתוך רבים אהללנו א' (י"א ניסן ה'תש"ע); 'בתוך רבים אהללנו ב' (כ"ח סיון ה'תש"ע). 'הללו עבדי ה' א' (י"א ניסן ה'תשע"ד); 'הללו עבדי ה' ב' (כ' מנחם-אב ה'תשע"ד); 'בצאת ישראל ממצרים' (י"א ניסן תשע"ה); 'כי לשמך תן כבוד' (י"א ניסן תשע"ו); קובץ פלפולים - שבעים שנה ח"א (י"ד-י"א שבט תש"פ); קובץ פלפולים - שבעים שנה ח"ב (כ' מנחם אב תש"פ).

(4) ראה בכל זה קובץ 'קבוצה' (צפת, ה'תשנ"ט).

(5) תהלים עו, ב.

צריך הוא לבקש "אל תביאנו כו' ולא לידי נסיון". לכן אומר הוא "אני שלום", שהוא מחפש עבודה בדרך שלום (שאינה קשורה עם מלחמה ונסיונות).

אבל אעפ"כ, מצד העילי שנעשה דוקא ע"י מלחמה ונסיונות, עושה הקב"ה לפעמים ש"המה באים להלחם בי", שבין ה"המה" (לשון רבים – עוה"ז הגשמי כו' שנקרא רשות הרבים) – יהיו כאלה שבאים ללחום ולהפריע לעבודת ה'.

ועל כך אומר הוא "שיר המעלות": לא רק שהנסיונות אינם מונעים אותו מעבודת ה' ואינם פועלים שום חלישות בעבודתו, אלא אדרבא, הם מגלים אצלו תוספת כח ואומץ ביתר שאת ויתר עז, וזה מעמיד אותו במצב של "שיר".

ולומד מכך כ"ק אד"ש מה"מ הוראה נצחית, השייכת במיוחד להזמן דעקבתא דמשיחא, בו מתגבר חושך הגלות באופן מבהיל, וכפי הנראה במוחש, ויכולים רחמנא ליצלן ליפול ליאוש, הנה ע"ז באה ההוראה מהמבואר לעיל:

"מכיון שירידת בני בגלות . . היא בשביל העלי, כדי שיהי' "יתרון האור מן החושך" ו"יתרון לחכמה מן הסכלות" – צריך להיות ה"ישא עיני", צריכים להביט (ובאופן של אשא עיני) לתכלית המכוון של הגלות, העלי' שתהי' בגאולה העתידה – ואז הנה לא זו בלבד שלא מתפעלים מחושך הגלות, אלא אדרבא, עומדים במעמד ומצב של שמחה גלוי' – "שיר המעלות".

\*\*\*

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"ח, הננו מביאים כאן מאמר ד"ה "תפלה למשה", שנאמר בי"ג תמוז תשכ"ט.

מאמר זה יצא לאור לקראת י"א ניסן תנש"א, ובו מבואר ענין העשירות בעצם, שהוא הגילוי אלקות הנעלה ביותר, ועד לגילוי עצמו"ה ית', שגילוי זה יהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה.

ב. חלק משיחת כ"ק אד"ש מה"מ בכ' חשוון תש"מ, שאז החלה שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, ובה מבואר בארוכה מעלת שנת המאה ועשרים, והרמז במספר זה.

שיחה זו הוגהה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ ונדפסה בהוספות ללקו"ש ח"כ ע' 399 ואילך, ובאה כאן בקשר לשנה זו – בה מתחלת שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אד"ש מה"מ.

ג. שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חל"ד ע' 106 ואילך, המבארת ההבדל בין נפשו של אדם לממונו, והוא ענין המבואר במסכת הנלמדת בשנה זו בשיבות תות"ל – מסכת בבא מציעא.

לאחר מכן הבאנו שער "דובב שפתי ישנים", ובו ג' פלפולים: פלפול א' שכתב הרה"ג הרה"ח הרב אהרן יעקב ע"ה שווי, מרא דאתרא וחבר הבד"ץ דשכונת המלך – קראון הייטס,

על מסכת בבא מציעא, הנלמדת בשנה זו בישיבות תורת"ל ברחבי העולם; וב' פלפולים נוספים שנכתבו ע"י הרה"ג הרב חנני' יוסף ע"ה אייזנבך, מחבר ספר 'מחנה יוסף'.

ובהמשך לזה – פלפולי הרבנים והתלמידים שיחיו אשר נחלקו לה' שערים:

(א) **שער נגלה** – הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, ובמיוחד ממסכת בבא מציעא הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

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

(ג) **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 מה"מ בלימוד מספר זה, ועד ל"שיעור יומי" בספר זה.

(ד) **שער גאולה ומשיח** – ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, מיוסדים על תורתו של משיח, כלשון כ"ק אד"ש מה"מ<sup>9</sup>: "בפרט בתורתו – מאמרים ולקוטי שיחות – של נשיא דורנו".

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

ובמקום אחר מוסיף, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) 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".

(6) הל' מלכים פי"ב, ב.

(7) לשון הרמב"ם שם, ועד"ו בהל' תשובה פ"ט, ב.

(8) לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

(9) ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 501.

ה) שער תורתו 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 וכותב<sup>10</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.

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי שמות הכותבים, למעט משער הנגלה בו נסדרו הפלפולים לפי סדר הדפים – תחילה פלפולים ממס' בנא מציעא הנלמדת בשנה זו בישיבתנו כשאר ישיבות תות"ל ברחבי העולם, ולאחר מכן על סדר הש"ס.

\*\*\*

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה<sup>11</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>12</sup>, "א' הראוי מצדקות להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"<sup>13</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 הי' האר"י ז"ל<sup>14</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 בהרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם<sup>15</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>16</sup>:

כ"ק אד"ש מה"מ מרביץ תורה באופן חסר תקדים הן באמצעות ההתועדויות 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

10) היום יום ט' כ"ק אד"ש מה"מ.

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

12) פירוש הברטנורא על מגילת רות.

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

14) פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

15) הל' מלכים פי"א, ד.

16) משלי ט, ט.

וכו'), וערך "מפתחות" ומראי מקומות לספרים הקיימים, בחי' "אזנים לתורה" וכו' וכו', וכן באלפי קובצי תורה שנדפסו בכל קצוי תבל ע"י ההתעוררות של כ"ק אד"ש מה"מ, ורבבות שיעורי התורה שהוקמו בכל פנות העולם ע"י שלוחי כ"ק אד"ש מה"מ בכל העולם וכו' [הוגה בתורה כדוד אביו כפי תושב"כ ושבע"פ].

ומאידך, כ"ק אד"ש מה"מ מלמד כי "המעשה הוא העיקר", ואשר מכל ענין בתורה, אפי' מהענינים הכי עמוקים ומופשטים לכאורה, ניתן וצריך ללמוד הוראה בפועל בעבודת ה', בהוספה בקיום התורה והמצוות, בהידור ובחיות, בעזרה גשמית ורוחנית לזולת, נתינת צדקה בפועל וכו' (וכפי שגם בזה מראה כ"ק אד"ש מה"מ דוגמא חי' בעמדו בעצמו שעות רבות על רגליו הקדושות לחלק שטרות לצדקה בסיום כל 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 עדיין אינם שומרים תורה ומצוות, והקים עולה של תורה ותשובה, ועל ידו מתקרבים רבבות מישראל לאביהם שבשמים, ע"י עשרת המבצעים הידועים אותם יום 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" הפוזרים 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 חיוק 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" שהיה כתוב ברור "כהלכה" [וילחם מלחמות ה'].  
יש 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>17</sup> שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד

17) שיחות חורף ה'תנש"א ואילך.



על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה<sup>18</sup> ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו<sup>19</sup> "עשו כל אשר ביכלתכם . . להביא בפועל את משיח צדקנו כו" – הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ שכ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש – בכו"כ ענינים – ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עודד כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה – בהסכמתו – בכל רחבי תבל.

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

\*\*\*

ובעמדנו ביום זכאי, יום הולדתו של נשיא הדור השביעי, שעל פי ההודעה שכבר נסתיימה כל עבודת הבירורים בדורנו זה, ובהיותנו כבר למעלה עשרים שנה! מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא הי' מעודו כשאיננו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו – כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר לעת כזאת פורצת מלב כולנו הצעקה והזעקה: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו.

ויהי רצון שאע"פ אשר העולם מלא ב"שפת שקר" ו"לשון רמי", ומיום ליום מתרבים הנסיונות והמלחמות, מ"מ ע"י העמידה בביטחון גמור בדברי כ"ק אד"ש מה"מ אשר דורנו זה הוא דור האחרון לגלות ודור הראשון לגאולה, ואשר הוא שליט"א בא תיכף ומיד וגואל אותנו בתוך כלל ישראל, וע"י ה"קראתי" – בקשת ותביעת עם ישראל שבכל העולם כולו, הנה תיכף ומיד יתקיים חלקו השני דהפסוק – "ויענני", ונחזה תיכף ומיד בכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מוליכנו לגאולה האמיתית והשלימה, 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>20</sup> – יום הבהיר י"א ניסן – חודש הגאולה

ה' תהא שנת פלאות אראנו

יום הולדתו המאה ותשע עשרה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

וע"א שנה לנשיאותו

18) שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

19) שיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א.

20) לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 173; וכן בכמה מענות פרטיות, החל מי"א ניסן ה'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"לא לתר 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

31 ..... מאמר ד"ה 'תפלה למשה' תשי"ג

45 ..... הענין המיוחד במאה ועשרים שנה

מבאר שבכל שנה ביום ההולדת מתווסף ענין מיוחד ומביא המקור לזה / מביא שישנם זמנים מיוחדים בהם מתווסף ענין גדול יותר / מבאר זאת ע"פ דוגמא משנת השמיטה / מבאר שישנו ענין השנים ויום ההולדת גם כשהנשמה למעלה / מבאר הענין המיוחד בהתחלת שנת המאה ועשרים - שלימות בחיי האדם / מוסיף בגודל הענין - שיכול לבטל את גזירת המבול ולהביא ברכה / מקשר זאת למזמור בתהילים שמתחילים לומר - ק"כ / מבאר את הקשר שבין ענין כ' מרחשון - הפצת התורה, למזמור ק"כ - בו פותחים ט"ו 'שיר למעלות', ששניהם קשורים ליעקב אבינו / מוציא מכך הוראה לעבודת האדם - בשירה ותשבחות להשי"ת / מוסיף בזה - שט"ו המזמורים נק' שיר, שצריך לראות מלכתחילה את המכוון שבגלות - ואזי יהיה בשמחה / מוסיף ביאור ע"י הקשר בין ט"ו שיר המעלות ומעלות המקדש / מביא דברי החיד"א שט"ו שיר המעלות נאמרו כנגד חיי האבות יחד, וכנגד תיבות 'ויפגע . . אבן השתיה' / מקדים סדר 'התקפה' - הדרך לניצחון במלחמה, והלימוד לעבודת ה' / מבאר עפ"ז דברי החיד"א / מבאר ע"פ כהנ"ל את המעלה המיוחדת שבשנה זו / מבאר הקשר ד'ק"כ' לתורה ולשני משה / מבאר שהשלימות היא גם לאחר המיתה

56 ..... ההבדל בין נפשו של אדם לממונו והשקו"ט בזה

מביא דברי הרמב"ם שאדם מתחייב בהודאת פיו רק ממונו ולא מלקות / מביא טעם הרדב"ז - שנפש האדם היא קנין הקב"ה / מקשה על כך שהרי גם ממון האדם שייך לה' / מבאר שהנפש נמסרה לאדם רק כפקדון, ואילו הממון לבעלותו / מביא לכך ראיה מדין ברכות הנהנין המובן על פי יסוד הנ"ל / מקשה מדוע נמצא חילוק זה / מבאר ע"פ חילוק בהיכר הקדושה שבגופו וממונו / מבאר עפ"ז חילוק נוסף בין דיני ממונות לדיני נפשות / ממתיק פרט נוסף בדין ע"פ הביאור הנ"ל / מבאר ענין עדות בני ישראל כביכול על ה' בעולם - שמגלים מציאותו ית' בעניני העולם / מביא לכך דוגמא מהסיפור הידוע על ר' בנימין קלעצקער / מקדים קושיא אודות הסיפור ומבאר את עומקו

## שער דוכב שפתי ישנים

בסוגיא דרכוב ומנהיג

לבאר מהו קנין רכוב לשי' רש"י ותוס'..... 65

הרה"ג הרה"ח הרב אהרן יעקב שוויי ע"ה

מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

מבאר דעיקר הוכחת התוס' שפירוש תפיס היינו במוסירה הוא מסברא / מבאר בארוכה פלוגתת המהרש"א והמהר"ם שי"ף בביאור שיטת התוס' בקנין רכוב, דלמהרש"א ס"ד דעיקר הקנין הוא שני הדברים ביחד אזלא מעט מחמת' ותפיס בה, ועיקר הקנין שונה מקנין משיכה ע"י התפיסה, וסברת המקשן הי' דהראי' מיושב בקרון הי' ג"כ דתפיס בה. ואילו למהר"ם שי"ף ס"ד דעיקר הקנין הוא ע"י אזלא מחמת' פורתא, דהיינו משיכה, וסברת המקשן הי' דעיקר הקנין הוא משום דתפיס במוסירה. וע"כ לדבריו אין שום ראי' מיושב בקרון / מתרץ קושיית המהר"ם שי"ף דברי על המהרש"א הנ"ל / מבאר דמדברי הרמב"ן משמע יותר כפי' המהרש"א, וכן מתוס' ד"ה ונקני משמע דס"ל דעיקר קנין דרכוב אינו מטעם משיכה / ע"פ הנ"ל מבאר דלשי' התוס' בב' קנינים מטעם א' אין הם מבטלים זא"ז, ומיושב קושיית הפנ"י בתד"ה מושך ומנהיג / מבאר דאם נימא דרש"י ס"ל כדעת התוס', צ"ל שיסבור כדעת מהרש"א, דאם קנין רכוב הוא מטעם משיכה, ה"ה מאותו טעם דמנהיג, ואין סברא ששני קנינים מטעם א' יבטלו זה את זה / מבאר בארוכה דמסתבר דרש"י ס"ל דקנין דרכוב הוי ענין של השתמשות וחזקה דתפיס בה, ולא משום דאזלא מחמת' כלל / מביא דברי הקצוה"ח בסימן רס"ט, שמבאר בשי' רש"י דאיבעיא דר"י מיירי לענין חזקה, משא"כ בקנין ס"ל לרש"י שאין א' מבטל השני, ואילו לפי הנת"ל בשי' רש"י בקנין דרכוב, אפ"ל דרש"י מיירי גם לענין קנין / מבאר דמ"מ משמע מפירש"י דאיבעיא דר"י מיירי לענין חזקה, ורש"י אינו מחלק בין מוחזק לקנין, והא דלא קשה לשמואל ממתני', משום דמתני' מיירי ברכוב שמנהיג ברגליו. ולכן פירש"י שהא דפשיטא דמנהיג לחודי' קני הוא לא ממתני' אלא מסברא / מבאר המשך השקו"ט בגמ' לשיטת רש"י / מבאר דלשי' רש"י אפ"ל גם כמו משמעות הרי"ף והרמב"ם דפסקו דלא כשמואל, וכמו שהאריך בזה הפנ"י, ומבאר המשך השקו"ט בגמ' לפ"ז

למה לא מברכים הישראלים על שמיעת ברכת כהנים ..... 78

הרב חנני' יוסף אייזנבך ע"ה

מח"ס מחנה יוסף

מביא השאלה לפי השיטות שיש מצוה על הישראלים להתברך מהכהנים, מדוע לא תיקנו לזה ברכה / מבאר שכ"ה מצד הסברא / מביא שמפורש כן בשו"ת הרשב"א / מבאר שדין הברכה שקודם ברכת כהנים אינה כברכת המצוות / מביא דברי הרשב"א שנראה מהם שאין לכהנים לברך על ברכת כהנים / מבאר שבאמת אין לומר כןמביא דצ"ע מהא דאין מברכים על מתנות כהונה / מדייק מלשון הרמב"ם דיש קיום מצוה ברכת כהנים וממילא

צריך לברך / מבאר עפ"ז דברי הגמ' במגילה ודברי החדא"ג מהרש"א שם / מבאר דברי  
ה'עמק שאלה' / מסיק דאין מקום לישראלים לברך

**האיך מברכים הכהנים ברכה לפני ברכת כהנים**

והרי זו מצוה שתלוי' בדעת אחרים ..... 82

הרב חנני' יוסף אייזנבך ע"ה

מח"ס מחנה יוסף

מביא דברי הלבוש דעיקר ברכת כהנים היא ברכת הקב"ה / מביא המקור מהגמרא ומבאר  
דברי הגמ' / מביא דברי הפוסקים בזה ד"פנים כנגד פנים" אינו מעכב / מבאר שכן הוא  
דעת כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו / מביא הביאורים השונים בדעת כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו  
ומה שצ"ע בביאורים אלו / מוכיח כביאור ה'תפארת ציון' בשו"ע / מביא דברי הרמב"ם  
שמשמע שלא כהנ"ל ודברי האחרונים שפוסקים כהנ"ל / מביא דברי ה'אגרות משה'  
ומבאר החידוש שיוצא מדבריו

## שער נגלה

נאמנות עד אחד לפטור משבועה ..... 91

הרה"ג הרב שניאור זלמן שי' לאבקאווסקי

ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

מביא קושיית הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט" / מביא סימוכי רש"י לקושיא מן הברייתא  
/ מביא קושיית תוס' על רש"י / מביא מקור הסוגיא משבועות שעד א' מחייב / מביא  
שיטת ר"ת שעד א' גם פטור / מביא קושיית הר"ן על שיטה זו מהרמב"ן על שומר שמסר  
לשומר / מביא יישוב הרא"ש לקושיא זו / מביא מחלוקת הש"ך והקצות החושן בפירוש  
שיטת הרא"ש / מקשה לשיטת ה'קצות' / מקביל את מחלוקת הרא"ש והרמב"ן בעד אחד  
למחלוקתם בגלגול שבועה / חוקר בדין מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם / מבאר  
את מחלוקת הרמב"ן והרא"ש (לשיטת הש"ך) לפי ב' צדדי החקירה / מביא מדברי כ"ק  
אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון / מבאר לפי"ז את שיטת הקצות לשיטת הרא"ש / סיכום  
הדברים

שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דיחלוקה ..... 98

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן

ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא דברי רש"י ותוס' בדין יחלוקו / מחדד החילוק בין רש"י להתוס' לרש"י הפסק מצד  
הטענות ולהתוס' מצד המוחזקות ומדייק זאת בלשוניותיהם / מבאר ההשלכה ממחלוקת

זו לכללות הסוגיא / מבאר דהתוס' אזלי לשיטתיהו בדין 'מיגו להוציא לא אמרינן' ובענין 'אין ספק מוציא מידי ודאי' / מביא מחלוקת רש"י והתוס' בקושיית הגמרא 'ולחזי זוזי ממאן נקט' ומבאר לפי הנ"ל / מבאר דרש"י ותוס' לשיטתיהו אזלי בהשוואת משנתנו לרבנן דסומכוס / עפ"ז מבאר שיטת הרשב"א דס"ל כהתוס' / מסביר ע"פ הנ"ל את דברי התוס' בפירוש 'תרוויהו תפסי לה' / עפ"ז מבאר יסוד שיטות רש"י ותוס' בהגדרת דררא דממונא

110 .....ביאור שיטת רש"י בלימוד 'במה הצד'

הרב פנחס צבי שי' מרגליות

נו"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא את יסודות הסוגיא מהגמ' / מביא את שיטת רוב הראשונים בלימוד הצד השוה / מקדים את ההגיון בקל וחומר ופירכתו / מסביר עפ"ז את ההכרח לכך ואת שינוי הגירסא לשיטה זו / מביא את שיטת רש"י בלימוד הצד השוה / מבאר שיטת רש"י ע"פ 'קושיא' בדברי הרמב"ם ותירוצה / מקשה בשיטת רש"י בב' נקודות / מבאר את שיטת רש"י ע"י חילוק ב' אופנים בלימוד מגלגול שבועה דעד אחד / מבאר את שיטת שאר הראשונים בזה לעומת רש"י / מקשה ענין נוסף ברש"י / מנסה לתרץ, אך דוחה זאת מג' דיוקים בלשון רש"י / חוקר מה פועלת עדות ע"א / מיישב את המחלוקת לפי ב' צדי החקירה / מקשה על ביאור דברי רש"י מפירוש רש"י ב'עד המסייע' / חוקר בשבועת האדם כיצד פוטרת אותו / מיישב ע"פ א' מצדדי החקירה קושיא האחרונה על רש"י

121 .....שיטתיהו דרש"י ותוס' בגדר ספק

הת' חיים שלום שי' אביעד

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא דברי הגמרא אודות "שנים אוחזין בטלית" וההבדל בין רש"י לתוס' בביאור הפסק 'יחלוקו' / מבאר אפשרות להעמיד את שיטת מחלוקתם - האם פוחדים לפסוק יחלוקו / מביא אפשרות ב' - האם שבועה מספיקה להכריע את הספק / מביא שיסוד מחלוקתם - חפצא או גברא / עפ"ז מבאר שיטותיהם בשנים אוחזין, אני ארגתי' ודררא דממונא / מביא לשיטתיהו בכמה מקומות בש"ס

128 .....גדר 'מוחזקות'

א' התמימים

מקדים להביא נקודות הסוגיא / מסכם ג' שיטות להסברת דין חלוקה / מקשה בדברי רש"י / מקשה בדברי התוס' / מקדים דברי הגמ' בב"ב על חזקה רגילה / מקשה על מהות חזקה זו / מחלק ג' דרגות בבעלות ומתרץ הנ"ל עפ"ז / מחלק בין החזקה שבסוגיין לזו שבב"ב / מבאר עפ"ז נקודת השיטות של רש"י ותוס' ופרטים המסתעפים מכך / מיישב עפ"ז הקושיות על תוס' / מבאר פרט נוסף בדברי תוס' על פי 'מנה שלישי' / מבאר את



מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף על פי מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד / מבאר מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש המונח 'דררא דממונא' ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם

בשיטות הראשונים בעד אחד לאפטורי משבועה..... 139

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא שיטת ר"ת בדין עד אחד פוטר משבועה / מביא ג' שיטות בראשונים בהגדרת שיטתו / מסביר את מהלך הסוגיא לשיטות הריטב"א והרשב"א / מביא קושיית הרשב"א על שיטת הריטב"א בהסבר בסוגיא ומבאר בד"א ע"פ דברי המהר"ם / מחדד ומבאר שיטת הרא"ש בזה ע"פ דלשיטתי' אזיל במחלוקתו עם הרמב"ן בדין גלגול שבועה במחוייב שבועה ואינו יכול להישבע

בגדר פטור הילך..... 145

הנ"ל

מביא ב' אופנים בדברי הראשונים בהסברת ובהגדרת דין הילך ומחדד החילוק ביניהם / מבאר כמה נפק"מ בין השיטות ומבאר עפ"ז דברי כמה מן הראשונים כאן / מגדיר שיטת רש"י בהסברת דין הילך / מבאר לב' השיטות הטעם דשטר חשיב הילך / מביא דיש לקשר מחלוקת זו עם מחלוקת הראשונים במסקנת הצד השווה דר"ח קמייטא / דן בברי האחרונים במחלוקתם שם ומקשר ומבאר זאת ע"פ הנ"ל / מבאר מחלוקת כללית בראשונים בדין מודה במקצת ומקשר להנ"ל / מקשה ע"כ מדברי רש"י לקמן דבעי שהגזילה תהי' בפנינו / מקדים מחלוקת האחרונים בדין הילך בגזילה ומבאר עפ"ז שיטת רש"י / ע"פ כל הנ"ל מבאר בד"א שיטת רש"י בהילך בגזילה ובשנים אוחזין

ביאור שיטת רש"י בסוגיית 'הילך'..... 157

הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל  
הת' יחיאל אלתר שי' קדם  
'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא שיטת ר' חייא בהאומר מנה לי בידך והוא מכחיש הכל ויש עדים / מביא שיטת ר' חייא במודה במקצת ההלואה / מבאר כיצד מפרש"י את הסוגיא / מקשה על פירושו / מקדים ב' הגרסאות בגמ' / מביא שיטת התוס' ומקשה עלי' / מבאר שיטת בעל המאור והרשב"א ומקשה עליהם / מבאר שמפני כל הקושיות הנ"ל לא פירש כן רש"י / מבאר דכולם נתקשו באותה הקושיא / מבאר שיטת רש"י / מתרץ קושית התוס' על רש"י / מבאר כיצד עפ"ז מתורצות שאר הקושיות על פירש"י / מבאר למסקנא מדוע ה'תנא תונא' מהמשנה לא נאמר גם על הקמייטא

גדר חשיד 'אממונא לא חשיד אשבועתא' לשיטת התוס' ..... 168

הת' יוסף יצחק שמחה שי' ג'יאן

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא דברי ר' יוחנן 'דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא' וב' הסברי התוס' בטעם שגזלן איננו נשבע / מחדד החילוק בין ב' הסברי התוס' ומקשה על הסבר הב' / מביא מבאר ומקשה בדברי החכמת מנוח בביאור תיבת גזלן ודאי ומקביל לשיטת ר"ת בדין 'חשיד' / מחדד החילוק בין פסק מצד סברא לפסק מצד חזקה / עפ"ז מבאר מדוע התוס' נזקקו לשיטת ר"ת / ע"פ כל זה מבאר קושיית האחרונים בדברי התוס' לקמן דף ו'

בענין 'מחוי ר' אבהו והשאר בשבועה' ..... 173

הת' מנחם מענדל שי' הלוי סגל

הת' יחיאל אלתר שי' קדם

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא שיטת תוס' שהשבועה היא על כל מה שנוטל / מביא שיטת הרמב"ם שעל מה שאוחז לא נשבע / מביא קושיית הרא"ש על הרמב"ם / מביא תירוץ הנחלת דוד / מבאר שגם לרמב"ם יכול להשביעו על הכל בגלגול / מבאר ההבדל בין שבועה רגילה לגלגול / מביא דברי רעק"א שאם אינו רוצה להישבע אינו נשבע / מבאר גדר השבועה בסוגייתנו / מבאר החילוק בין שבועת הנפטרים או שבועת הנוטלים / מבאר ב' אופנים בחשש הגמרא "שלא יהא כל אחד הול ותוקף טליתו של חברו" / מבאר הנפק"מ בייניהם - אם אינו רוצה להישבע / מבאר החידוש של ר' אבהו לשיטת רעק"א / מבאר שהמשנה מדברת רק על שבועה של חצי ור' אבהו מדבר על שבועה לחלקים / מבאר ששיטת ה'קצות' כרש"י ורעק"א כתוס' / מביא תירוץ ה'תורת חיים' וביאור בדבריו

במחלוקת הרמב"ם ותוס' בדין 'מהדרין מן המהדרין' ..... 181

הת' מנחם מענדל שי' ווינטרוב

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא דברי התוס' והרמב"ם בהדלקת נרות חנוכה 'מהדרין מן המהדרין' / מבאר שיטת הרמב"ם באופן א' לפי 'מעלין בקודש' / מקשה בשיטת התוס' / מביא ביאור בהידור הראשון / מבאר על פי זה הידור הב' בגמ' / מיישב על פי זה הקושיא על התוס' / מקדים ב' אופנים להסביר את הטעם 'כנגד ימים היוצאין' והנפק"מ היוצאת מהם / מבאר את שיטת הרמב"ם והתוס' באופן ב' - גם לפי 'כנגד ימים היוצאין'

שיטת רש"י בעדיפות הלשון "פסולה" ..... 185

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן

שליח ביש"ק תות"ל בית שמש

מביא ב' ביאורי הגמרא אודות החילוק בין דין סוכה למבוי / מביא קושיית התוס' על פי'

רש"י בזה / מחדד שיטת רש"י ועפ"ז מתרץ הקושיא / מביא קושיא נוספת שמקשים  
התוס' בדברי הגמרא לקמן ומקשה עפ"ז דאין תירוצם עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י /  
מגדיר שיטת רש"י ומבאר שעפ"ז אין קושיית התוס' מתחילה כלל

## שער חסידות

"התלבשות"

עיון ב'שער היהוד והאמונה' פרק א - ג..... 193

הרה"ת מיכאל חנוך שי' גאלאמב  
משפיע בתורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

ביאור במאמרי באתי לגני תשכ"א..... 215

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

מביא ג' הביאורים במעלת השם צבאות ומקשה על כך / מביא ביאורים נוספים בתיווך  
ג' הביאורים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דפירוש אדה"ז הוא "פירוש הפשוט" ומבאר  
את חידוש בפירוש זה / מביא תמיהה בפירוש הבעש"ט ומבארה / מביא דברי כ"ק אד"ש  
מה"מ אודות ג' שלבים בעבודת הצבא / מבאר שג' שלבים אלו הם כנגד ג' הפירושים  
הנ"ל / מביא שישנו פירוש נעלה יותר מהפירוש דאדה"ז / מוכיח מדברי כ"ק אד"ש  
מה"מ במ"א שגם הפירוש הנעלה יותר שייך לענין ההמשכה למטה / מבאר החילוק שבין  
הענינים

בענין אחדות ה'..... 225

הת' דוד שי' מיכאלאשולי  
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

נקודות הדורשות ביאור באחדות ה' / המשל מהשמש - אור הוא ענינה וחושך הוא היפך  
מהשמש / זה הסיבה שאור דבוק למאור, וזה החילוק בין נבראים הדבוקים לנבראים  
שאינם דבוקים / הרגשת הפירוד של הנבראים היא מעצם ההשפעה / המשל דשמש אינו  
מחוור כ"כ שהרי החושך אינו תוצאה ישירה מהשמש / מציאות הבורא אינה כדמותינו  
ח"ו / המשל דחריטת אומן וכח הזריקה באדם, ענינו של כח הזריקה הוא לגלות את כח  
האדם יותר מיכולת החפץ / ההבדל בין כח הזריקה לכח השכל ואור - פנימי וחיצוני / עד"ז  
יובן בבריאה ע"י הקב"ה, שכחו הוא פנימי עד"מ / צריך להבין, שהרי לפי"ז כיצד אומרים  
ש'אני מלא' ו'לא שניתתי? / חיבור של אור וכח ביחד / המשל מאור השמש, שהאור  
בטל במהותו למאור, ולאידך המשל דכח - שיוצר מציאות ממשית / עפי"ז מובנים דברי  
אדה"ז שאי אפשר להבין את מדת גבורתו ית' / חיבור אחדות ה' והרגש מציאות הנברא

מתן תורה לפי כח כאו"א..... 236

הת' אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאגווי  
שליח בישיבת 'בית מנחם' - ווילקסברי

מביא שבמתן תורה הי' הדיבור לכאו"א לפי כח הגוף / מקשה על הסדר שבהמדרש  
בסיפור זה / מתרץ שיש לחלק בין הילקוט ובין המדרש / מקשה על הענין דהקדמת  
הנשים לאנשים בשעת מ"ת / מביא ביאור בענין ארץ יראה ושקטה / מתרץ שזהו מעין  
דלע"ל

התמימות והשפעתה בנפש..... 241

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בישיבת תות"ל 'דעת' ברחובות אה"ק

פתיחה / תמימות - ביטול / ביטחון מגיע מתמימות / האופן הראשון בביטחון / האופן  
השני בביטחון / השפעת התמימות בכל כחות הנפש / התמימות במוחין / התמימות בלב  
/ התמימות במעשה / ההקבלה במקיף

האור הינו במהותו באופן של 'השגת השלילה'..... 251

הרב רפאל שי' שוואב

רב בית כנסת 'משכן נתן', צפת

מביא ג' הענינים בהתבוננות והצריך ביאור בזה / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות בעל  
'נפש החיים' / מבאר שיטת בעל 'נפש החיים' בענין ממלא כל עלמין ו(המסתעף מזה)  
בענין הצמצום / מביא שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן / מבאר החילוק ביניהם / מבאר דברי כ"ק  
אדמו"ר הזקן / מבאר הענין בעבודת האדם / מבאר הענין ב"הן הן גבורותיו" / מבאר עוד  
כמה חילוקים בין שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן לשיטת בעל 'נפש החיים' / מבאר לפ"ז כמה  
דיוקים בתניא פ"ג / מביא מחלוקת הרמב"ם ובעל העיקרים / מתווך ומבאר שמדברים  
בב' סוגי התבוננות

## שער הלכה ומנהג

"ואין לנו רשות להשתמש" - גדר איסור השימוש בנרות חנוכה..... 265

הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאבקהאוסקי

ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

מביא מחלוקת רב הונא ורב חסדא / מחדד את נקודת המחלוקת / מביא שיטת רב זירא  
ויסוד דבריו / מביא דברי הגמ' על איסור השימוש מצד ביזוי מצוה / מביא המחלוקת בין  
ביזוי ואכזושי מצוה / מקשה עפ"ז על דברי ר"ה ור"ח / מביא דברי הר"ן בסוגיא ומקשה  
עליהם / מחלק בין ג' סוגי הנאות מהנר / מבאר כל הנ"ל ע"פ ג' הסוגים

הת' דוד שי' אקסלרוד

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / מביא כמה תמיהות בדבריו / מביא שיטת הרא"ש בזה שחולק על הרמב"ם / מביא שיטת הר"ן ורש"י / מבאר דבהשקפה ראשונה ב' סברות הרא"ש תלויות זב"ז / מביא דהב"ח ס"ל כך / דוחה ביאור זה מדברי הב"י / מביא שיטת הרמב"ם בעצם מצות קידושין / מקשה על סברתו / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ברמב"ם / מבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / מקשה על לשון הברכה ושייכות האשה לברכה זו / מבאר דע"י הקידושין נפעלת הן פעולה חיובית של "קידושין" והן פעולה השלילית ד"לא תהי' קדשה" / עפ"ז מבאר את לשון הרמב"ם / מבאר דבפעולת הקידושין נפעלים ב' ענינים / מקשר ב' הענינים לב' ההמשכות דחופה

הרה"ת שלום דובער שי' דיקשטיין

שו"ב במלבורן, אוסטרלי'

מביא מחלוקת הפוסקים בדין אי דיבור הוי כהפסק ואי יש לברך שוב אחר הפסק בשחיטה / מברר שדעת כ"ק אדה"ז היא שדיבור חשיב הפסק גמור / מברר דעת אדה"ז אי מותר להפסיק לכתחילה / מבאר שבאם ההפסק הוא חיוב עליו - מותר לכתחילה להפסיק ויברך אח"כ שוב / מבאר שיטת אדה"ז אי רוצה ומתאוה להפסיק שאסור לכתחילה / מבאר החילוק מברכות הנהנין שבהם מרבים בברכות / מביא המציאות דהשחיטה בימינו / מבאר שכאשר אין השוחט יכול לסיים כל השחיטות בחדא מחתא - מותר לו להפסיק / מבאר דבאם השוחט מוכרח להפסיק בין השחיטות - מותר לו להפסיק אפילו בדיבור ואין לחשוש משום הא דגורם ברכה שאינה צריכה / חוקר אי דיבור בעת ההפסקה הוי 'צורך השחיטה' ומסיק דהוא עכ"פ 'צורך השוחט'

## שער גאולה ומשיח

הת' מנחם מענדל שי' בלוך

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות מעלת הגילוי שיהי' לע"ל, והחידוש בו לגבי הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך / מקשה מהיעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים" / מביא תיווך כ"ק אד"ש מה"מ במארז"ל גבי מציאות הגויים לע"ל / מביא מארז"ל הסותרים באופן מציאות הגויים לע"ל / מבאר דבפשטות ס"ל להרמב"ם שיתגיירו הגויים לע"ל, אך מדברי כ"ק אד"ש מה"מ לא משמע כן / מבאר דלע"ל יהיו הגויים כ"גר תושב" / דוחה ביאור זה /

מבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח

סימני מלך המשיח ברמב"ם..... 301

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא הסברת כ"ק אד"ש מה"מ במקור סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו ההלכתי / מחדד ההוכחה מבן כוזיבא ע"פ המתבאר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ועפ"ז מקשה במקור הסימן 'יעמוד מלך' / מביא מקור הרמב"ם ללימוד מבן כוזיבא מדברי הירושלמי ומקשה ע"כ / מבאר ע"פ הנ"ל בגדרו של משיח טעמו ושיטתו של ר"ע בפירוש 'זהריחו' / עפ"ז מבאר גם טעם פסק הרמב"ם כר"ע דווקא

הטעם שבגאולה יוכלו לטלטל מוקצה בשבת..... 307

הת' טובי' שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות ביטול איסור מוקצה לעת"ל / מקשה ע"כ מדברי הרמב"ם ביסוד איסור מוקצה / מיישב ע"פ ביאורו הראשון של המגיד משנה בדברי הרמב"ם אך מקשה לביאור הב' / מדגיש שקושיא זו היא אף ללא פירוש המגיד משנה – מדברי הגמרא עצמם / מדייק דכן משמע גם מפסק אדה"ז

'על ענני שמיא'..... 313

הנ"ל

מביא היעוד בדניאל דלע"ל יסעו ישראל על ענני שמיא ודרז"ל המתאימים לזה, ומנגד היעוד בישעי' שהגאולה תהי' באופן טבעי, והקושי בזה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ / מבאר ש"על ענני שמיא" היינו מהר יותר מהעננים / מבאר שיהי' על עננים כפשוטו / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בזה

לשנה הבאה בירושלים..... 318

הת' שמואל שי' דורון

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא שיכול להיות כבר כעת / מביא שבת יבות אלו העיקר הוא ה'בפועל' / מביא שמשמעות העבר וההווה היא נתינת הכח על העתיד / מביא הביאור בדיוק הלשון 'בירושלים' / מביא הפירוש הפנימי - שלימות היראה / מביא מאגרות קודש שבזה מתאחדים הד' בנים כאחד ממש / מביא את הסדר במימוש תיבות אלו על פי הסדר דמחשבה דיבור ומעשה / מביא פסק אדמו"ר הזקן שנאמר פעם א' בלבד / מביא הטעם הפנימי לכך מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - שבלילה הסדר לא צריך 'חזקה' / מביא ביאור מדוע לא צריך חזקה / מביא הביאורים בקשר בין ב' הפעמים בשנה שתיבות

אלו נאמרות / מביא שאומרים זאת מצד גילוי העצם / מביא הביאורים בתיבת "הבאה"  
ע"ד "עולם הבא" / מביא שבתבות אלו הוא הגילוי דמשיח / מביא שרק לאחר אמירתו  
מתחילה העבודה האמתית

דור השביעי - דירה בתחתונים..... 329

הת' לוי שי' זלמנוב

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא דתכלית בריאת העולם היא להיות לו יתברך דירה בתחתונים / מבאר תוכן הענין  
בקצרה ע"פ חסידות / מבאר כיצד מתבטאת מטרה זו ב'מעשינו ועבודתינו' בהחדרת  
אלקות למח, ללב, למעשה ועד לכל הדברים הגשמיים / מבאר הדגשת תכלית זו בתורת  
(ומנהגי) חב"ד / מבאר התבטאות תכלית זו בעבודת דורנו - הדור הראשון לגאולה /  
מבאר הדגשת ענין זה בשיחות ומאמרי השנים האחרונות בפרט / מבאר השתקפות  
תכלית זו בפרטי הגאולה בעצמה

ב' הביאורים בה"א וה"ב בהלכות מלכים..... 337

הת' שלום שי' טל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא ג' ההוכחות דהרמב"ם אודות ביאת המשיח / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ  
שבחלקה השני דה"א מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה, וביאור כ"ק אד"ש מה"מ  
שרק בה"ב מדבר הרמב"ם אודות ענין זה / מביא ב' ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בסיבה  
שמביא הרמב"ם את ההוכחה דערי מקלט בהלכה בפ"ע / מבאר בעומק יותר החילוק בין  
ב' הביאורים, שהם ב' אופנים בלימוד דברי הרמב"ם / מבאר דב' הביאורים גבי המקום בו  
מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה תלויים בב' האופנים הנ"ל / מביא הביאורים  
בפירוש תיבת 'גאולה' ומבאר שתלויים ג"כ בב' האופנים הנ"ל / מקשר ב' האופנים הנ"ל  
לב' הביאורים בסיבת חתימת הרמב"ם את ספרו בהלכות מלך המשיח דוקא

תקופות ושלבים בגאולה האמיתית והשלימה..... 343

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן

'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ אודות ב' התקופות בימות המשיח / מביא מן המקורות  
שכל תקופה מהם מתחלקת לב' / מבאר הענין ע"פ הנתבאר במהות ואופן ביטול הגלות  
והפיכתה לגאולה / מבאר דד' שלבים בהפיכה זו / מבאר ענינם ע"פ פנימיות הענינים  
/ מבאר הצורך שיבוא בשלבים דווקא / עפ"ז מבאר חלוקת יעודי הגאולה המפורשים  
במקורות לפי תקופות הנ"ל

הלכות מלך המשיח - תכלית ושלימות הלכות התורה כולם ..... 351

הת' דוד שי' מיכאלאשווילי

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

**פרק י"א מהלכות מלכים:** מקשה מדוע מי שאינו מחכה לביאת משיח כופר בכל התורה כולה? / מקשה עוד מדוע בכלל נכנס הרמב"ם לנושא של מלך המשיח? אין זה נוגע במעשה בפועל? / מביא אפשרות לביאור, שהרמב"ם מדבר גם על עניני אמונות / מקשה עדיין לא מובן מדוע מי שאינו 'מחכה לביאתו' כופר בתורה / מבאר האמונה במשיח שונה מכל האמונות בתורה, וענינה הוא ממשי במיוחד / מבאר מטרת הרמב"ם בדבריו – הצפי' לביאת המשיח / מקשה דהתוכן בכללות הפרק לא מתאים / מבאר שבפרק זה יש ציוויים פרטיים שיוצרים ענין כללי / מבאר שהתורה והמצוות עצמם מחיבים את ביאת משיח – שלימותם / מבאר שבהלכה א' – משיח ממשיך את מלכות בית דוד, ובהלכה ב' ההוכחה לכך מהתורה / לאחרי הנ"ל שולל מחשבה טבעית שמשיח יעשה אותות ומופתים / מבאר שלכן מי שיודע את מהות התומ"צ ואינו מחכה למשיח – הרי הוא כופר

**פרק י"ב מהלכות מלכים:** מקשה כיצד מסתדר תחיית המתים עם הנהגה טבעית ומהי ההלכה בידיעת ענינים אלו? / מקשה עוד מדוע מפסיק הרמב"ם עם התאווה לימות המשיח באמצע פירוט הפרטים? / מבאר די שנים ב' תקופות ושליבים בביאת משיח / מבאר דגם התקופה השני' היא כחלק מביאת משיח בעצמו / מביא ב' דרגות ושליבים בשלימות קיום התורה והמצוות / מבאר דתפקיד המלך לדאוג לקיום התומ"צ / מבאר דבמלך המשיח יהי' זה בשלמות / מבאר דתורה ומצוות – מצוות והלכות / מביא דההשלמות היא לא רק בכמות אלא גם באיכות / מבאר שלע"ל העולם יהי' מאוחד עם רצונו ית' / מבאר שהלכות משיח מסכמות את תוכן כל ספר הי"ד / מבאר מהות גילוי הלכות התורה בעולם / מבאר דביאת משיח היא הפנימיות שחודרת בכל הפרטים.

עד עת קץ ..... 371

הת' יחי המלך משיח מנחם מענדל שי' עזאגווי

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא דברי הרמב"ם על משיח שעשה ולא הצליח / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ על הרמב"ם / מעיין במספר נקודות בלשון הרמב"ם / מברר היסוד לטעות בזיהוי מלך המשיח / מבאר על פי זה אריכות הלשון ברמב"ם / מעיין בשיחה על דברי הרמב"ם / מבאר על פי הביאור הקודם / מברר דיוק הכוונה ב'עד עת קץ' / מסכם כל הנ"ל בנוגע לימינו אנו

הגאולה וקירבתה בתורת רבינו (גליון) ..... 381

הת' יוסף יצחק שי' פיראהלדער

ביהמ"ד אהלי תורה

חלק א': מביא דברי הילקוט שמעוני ע"ד ההכרזה דמלך המשיח / מביא הביאור דההכרזה של מה"מ אינה חלה בשנת תנש"א וה'הוכחות' לכך / מתרץ כל הקושיות וההוכחות /



מבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחות דשנת תנש"א הם בפשטות / יביא תמיהה על ביאור זה וידחה אותה / ישלול כמה כללים בהבנת השיחות

חלק ב': מביא דברי החת"ס אודות משיח בכל דור / מביא הביאור שרבותינו נשיאנו אינם בכלל זה / מביא מה שצריך לדחוק כן בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב / דוחה ביאור זה ומבאר שדברי השיחה הנ"ל הם כפשוטם

חלק ג': מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנה כבר ההתגלות דמשיח / מביא הביאור דאין הדברים כפשוטם / מביא כמה ראיות לביאור זה / דוחה כל הראיות ומבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא כפשוטה

חלק ד': מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ תולדות תשנ"ב, וההבנה הנפוצה בזה / מביא הקושיא בזה מהדרן על הרמב"ם תשמ"ו והתיווך בזה / מקשה על תיווכו ודוחה / מבאר שב' השיחות מדברות בב' ענינים / מביא כמה קושיות בזה ומתרגם

אופן ההסתכלות על הרע בסיום זמן הגלות ..... 407

הת' שלום דוב בער שי' קיי  
'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא ומבאר בד"א יחס כ"ק אד"ש מה"מ לירידה בד"מ דש"פ כי תשא / מבאר היחס לרע בזמן הגאולה האמיתית והשלימה / מביא מקורות מתורת כ"ק אד"ש מה"מ שבתקופתינו מתחיל מעין והתחלת הארת הגאולה / עפ"ז מקשר הסתכלות הנ"ל עם תקופתינו / מחדד החילוק בין תקופתינו לשנים לפני זה / מבאר כיצד ניתן לראות ענין זה בשיחות רבות מתשנ"ב / מקשר כל הנ"ל עם דין חמץ לעת"ל

עיונים בדבר מלכות וישב ..... 415

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

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות הבירור דמדינת צרפת, והקושי בזה / מקשה כמה שאלות על דברי הרמב"ם בסדר הגאולה / מביא שאלות נוספות בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסדר הגאולה / מבאר הענין דנס וטבע לע"ל שישמשו יחד / מבאר המעלה דקיום תומ"צ בטבע העולם שזהו הענין דדירה בתחתונים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין הקצין / מבאר עפ"ז שכל שלבי הגאולה נמשכו כבר בתוך הגלות / מבאר עפ"ז העילוי בכיאת הגאולה בדורנו דוקא / מבאר עפ"ז היכן רואים בעולם שהוא מוכן לגאולה / מתאים את כהנ"ל לגדרי ההלכה

עיונים בדבר מלכות וישב ..... 427

הנ"ל

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות הבירור דמדינת צרפת, והקושי בזה / מקשה כמה שאלות על דברי הרמב"ם בסדר הגאולה / מביא שאלות נוספות בדברי כ"ק אד"ש מה"מ

בנוגע לסדר הגאולה / מבאר הענין דנס וטבע לע"ל שישמשו יחד / מבאר המעלה דקיום תומ"צ בטבע העולם שזהו הענין דדירה בתחתונים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין הקצין / מבאר עפ"ז שכל שלבי הגאולה נמשכו כבר בתוך הגלות / מבאר עפ"ז העילוי בביאת הגאולה בדורנו דוקא / מבאר עפ"ז היכן רואים בעולם שהוא מוכן לגאולה / מתאים את כהנ"ל לגדרי ההלכה

## תורתו של משיח

סיבת החורבן ותיקונו ..... 441

הת' חיים שי' הכהן ברנדלר  
ישי"ק חח"ל צפת עיה"ק

מביא הסתירה בגמ' אודות סיבת החורבן / מביא תיווך התוס' בזה והקושי בדבריו / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ אודות סיבת החורבן / מבאר עפ"ז שישנם ב' שלבים בחורבן וב' הסיבות הם בהתאם לב' שלבים אלו / מבאר מהותה הפנימית דאהבת ישראל / מבאר עפ"ז ב' דרגות בתיקון שנאת החינים והתאמתם לב' הגמ' הנ"ל / מבאר שהחורבן עצמו הוא ענין דהיפך האחדות, ועפ"ז יומתק הנ"ל / מבאר אופן אהבת ישראל הצריכה להיות בזמננו זה

כפל הראיות והשאלות

עיון במאמר ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה ..... 448

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

מביא המבואר בהמאמר ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש / מקשה מהו החילוק ביניהם / מעיין ומדייק בנקודות נוספות / מבהיר מטרת הראיות / מבאר מהי הראי' הב' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש / מבאר עפ"ז את חזרת השאלה / מתרצה ע"פ הדיוקים / מסכם דבריו

גדר הסתלקות נשיאי פנימיות התורה ..... 456

הת' מאיר שלמה שי' זלצמן  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא קושיא על "לא הי' יכול לשלוט בו - דלא פסיק פומי' מגירסא" / מביא ביאור בחילוק שבין ימי הסתלקות משה ורשב"י / מבאר ע"פ זה הקושיא / מקשה מהספד האריז"ל על גוף הביאור / מנסה לתרץ / דוחה את התירוץ / מבאר ע"פ חילוק בין לימוד שניהם סתם לאיחודם

הת' שלום שי' טל

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא מקור הסוגיא בפשוטו של מקרא / מגלה הסתירה שבדברים / מביא תירוץ המפרשים / דוחה את דבריהם / מביא דברי המדרש - בטעם ירושת יהושע / מרחיב באי התאמת בני משה להנהגה / מקשה עפ"ז כיצד ביקש משה שיירשוהו / מביא תירוץ בזה / דוחה אותם / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שבני משה יראי ה' היו / מתרץ על פי זה כיצד היו ראויים להנהגה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לנשיאות הצ"צ / מוציא מכך שלבני משה הי' ענין מיוחד בו היו הם צריכים לירש ההנהגה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכללות בקשת משה / מבאר עפ"ז הענין המיוחד בבני משה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במילות משה ליהושע בעת סמיכתו / ממתיק עפ"ז כל הענין ב'לשיטתיה' במנהיגות משה ויהושע

ביסוד דיני קנינים וזכי' ע"פ תורת כ"ק אד"ש מה"מ ..... 467

הת' דוד שי' מיכאלאשוילי

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא הגדרת 'קנין ד' אמות' לפי המתבאר בקונטרס ענינה של תורת החסידות / מחדד הוספת כ"ק אד"ש מה"מ בהגדרת קנין זה בהערה 131 בקונטרס / מקדים החקירה ביסוד דין ממון האם הוא איסור או זכי' / מבאר דבחירתו ושליתתו של האדם בממונו מתבטאת בעיקר בדין זכי' / מבאר שגדר הזכי' הוא דין בקבלת החפץ וע"ד דין מתנה / עפ"ז מבאר שיטות הראשונים בדין הנאה הבאה לאדם בע"כ באופן דפסיק רישי' / מבאר דהר"נ אזיל לשיטתו הנ"ל / מבאר דעיקר הצורך בכוונה שייך דווקא באיסורים / מחדד החילוק בין כוונה לרצון ומבאר שהוא ע"ד החילוק בין מ"ע למל"ת / מבאר ענין זה בעומק יותר ומקשר זאת עם המתבאר בתניא בחילוק בין מ"ע למל"ת / לפי כל הנ"ל מחדש דישנם ב' תנועות בגילוי רצון ה' בעולם המתבטאים בשני ההלכות המובאות בקונטרס / לפ"ז מחדד בעומק יותר את גדר הזכי' במתנה

"ביקש יעקב לישב בשלוה" ..... 478

הת' יוסף שי' הלוי סגל

תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירושו רש"י בענין "ביקש יעקב לשבת בשלוה" / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבמשך זמן ישב יעקב בשלוה, והקושי בזה / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבירור באופן דשלוה לא הי' שייך כלל בזמן יעקב אבינו, ועפ"ז מתחזרת הקושיא / מבאר דישנם ב' דרגות במנוחה, ועפ"ז מתווך כל הביאורים דלעיל





שער  
דבר מלכות



## בס"ד. י"ג תמוז ה'תשכ"ט\*

**תפלה** למשה איש האלקים גו', ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחתו הידועה<sup>2</sup> דמזמור זה שייך להגאולה די"ט כסלו [כידוע שאדמו"ר הזקן הי' אומר בכל יום שיעור תהלים כמו שנחלק לימי החודש<sup>3</sup>, וכיון שהמזמור תפלה למשה הוא התחלת שיעור תהלים החדשי דיום הי"ט לחודש, הרי אמר ביום גאולתו (י"ט כסלו) מזמור זה]. וממשיך בהשיחה, שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה<sup>4</sup> שמזמור זה חיברו משה, כדאיתא במדרש<sup>5</sup> אחד עשר מזמורים אמר משה כנגד אחד עשר שבטים. וממשיך בהשיחה, דהתחלת המזמור הוא אד' מעון אתה גו' וסיום המזמור<sup>6</sup> הוא ויהי נועם אד' גו', מעון ונועם הם אותם האותיות. וצריך להבין הקשר דג' הענינים (השייכות דהמזמור להגאולה די"ט כסלו, שמזמור זה חיברו משה והשייכות דמעון ונועם). גם צריך להבין מה שמביא רא' מהמדרש שמזמור זה חיברו משה, והרי בהמזמור עצמו נאמר שהוא תפלה למשה.

(ב) **ויש לבאר** ע"פ הידוע<sup>7</sup> שבהגאולה די"ט כסלו הותחל הענין דיפוצו מעינותיך חוצה, שהוא הכנה וכלי לאתי מר דא מלכא משיחא<sup>8</sup>. ועפ"ז, השייכות דמזמור זה להגאולה די"ט כסלו מורה (גם) על שייכותו לגאולה העתידה. וזהו שלאחרי שאומר בהשיחה שמזמור זה שייך להגאולה די"ט כסלו ממשיך שמזמור זה חיברו משה, דמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון<sup>9</sup>. [ומדייק שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה חיברו משה, שבזה מרמז, דענין משה שנוגע כאן הוא זה שמשה גאל את ישראל מגלות מצרים, שהגאולה ממצרים היא הקדמה להגאולה העתידה<sup>10</sup> ע"י דוד מלכא משיחא, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות<sup>11</sup>]. ומביא את מאמר המדרש אחד עשר מזמורים אמר משה, דבאחד עשר שני ענינים. אחד שלפני

\* מאמר זה הוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ ויצא לאור לקראת י"א ניסן תנש"א כ'קונטרס י"א ניסן ה'תנש"א. המו"ל.

(1) תהלים צד"ק\*, א.

(2) ליל כ' כסלו תרצ"ד (לקו"ד כרך א צו, א ואילך).

(3) לקו"ד שם. וכן נהגו הנשיאים שלאחרי, ממלאי מקומו – מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" שבסו"ט תהלים אהל יוסף יצחק (ע' 200). אגרות-קודש שלו ח"ג ע' תעג ואילך.

(4) וברד"ק עה"פ: תפלה זו מצאה דוד כתובה, והיתה קבלה אצלם שהיתה למשה רבינו, וכתבה בספרו זה.

(5) שוחר טוב עה"פ. הובא בפרש"י עה"פ.

(6) פסוק י"ז (בגימטריא טו"ב).

(7) ספר השיחות תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

(8) כמ"ש באגה"ק הידועה דהבעש"ט, נדפסה גם בכתר שם טוב בתחלתו.

(9) ראה שמור"ר פ"ב, ד. זח"א רגג, א. שעה"פ להאריז"ל פ' ויחי. תו"א ר"פ משפטים.

(10) וכידוע דבגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה ונפתח הצינור על כל הגאולות, גם על גאולה העתידה (ד"ה כימי צאתך ה'תש"ח פ"ב – סה"מ ה'תש"ח ע' 164).

(11) מיכה ז, טו.

<sup>8</sup> ע"פ המנהג לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים לשנות חיינו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" שבסו"ט תהלים אהל יוסף יצחק (ע' 214). אגרות-קודש שלו ח"א ע' לא. ח"י ע' נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא) – מתחילים ב"א ניסן שנה זו (תנש"א – שנת הדפסת המאמר) אמירת מזמור צד"ק שבתהלים.

(ולמעלה מ) עשר הוא אוא"ס שלמעלה מעשר ספירות, אנת<sup>1</sup> הוא ת"ד ולא בחושבן<sup>2</sup>, ואחד עשר הוא המשכת אחד (חד ולא בחושבן) בעשר, בכל העשר ספירות<sup>3</sup> ועד בספירת המלכות. ואדרבה, עיקר המשכת בחינת חד ולא בחושבן הוא במלכות, כי שורש המלכות הוא בפנימיות הכתר. דכל הספירות שרשם בחיצוניות הכתר שנמנה במנין עשר ספירות<sup>4</sup>, ושורש המלכות הוא בפנימיות הכתר שאינו נמנה במנין הספירות<sup>5</sup>, חד ולא בחושבן. אלא שבגילוי, המלכות היא למטה מכל הספירות, ועד שירדה להיות מקור להוות עולמות ב"ע<sup>6</sup>, עד לעוה"ז הגשמי. ולע"ל יהי גילוי שורש המלכות (חד ולא בחושבן) במלכות [ובפרט כמו שירדה בבי"ע<sup>6</sup>] ועי"ז – בעולמות ב"ע עד בעוה"ז הגשמי, ואדרבה, עיקר הגילוי יהי בעוה"ז הגשמי, ועי"ז תושלם הכוונה דדירה בתחתונים<sup>6</sup>, שעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו<sup>7</sup> יהי דירה לו ית, לו לעצמותו<sup>8</sup>.

**ועפ"ז יש לבאר מה שמביא בהשיחה מאמר המדרש אחד עשר מזמורים אמר משה,** שבוה מרמו השייכות דהמזמור תפלה למשה לגאולה העתידה, שענינו של מזמור זה [שהוא הראש והתחילה<sup>9</sup> דאחד עשר המזמורים] הוא המשכת אחד (חד ולא בחושבן) בעשר (בכל העשר ספירות, עד במלכות). ועפ"ז יש לבאר מה שממשיך בהשיחה דמעון הוא אותיות נועם<sup>10</sup>, דמבואר בהדרושים ד"ה תפלה למשה<sup>11</sup> דמעון הוא מלכות [ונקראת בשם מעון, מלשון דירה ובית ע"ד ביתו זו אשתו<sup>12</sup>] ונועם (תענוג) הוא עתיק, ומעון אותיות נועם הוא ששורש המלכות הוא בעתיק<sup>13</sup>. ויש לומר, דזה שמביא בהשיחה בהמשך להענין דאחד עשר שמעון

(1) תקו"ז בהקדמה (ז, א).

(2) אוה"ת דברים ע' יט. אוה"ת (יהל אור) לתהלים ע' מח. סה"מ עטר"ת ע' תקפז.

(3) ראה ע"ד אוה"ת דברים ויהל אור שם.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש במדרש (שמו"ר פמ"ב, ח, הובא בסה"מ עטר"ת שם) ש"אחד עשר" רומז על "מיוחד שבעשרה כו' אנכי ה' אלקיך" – דלכאורה, הרי גם "אנכי" הוא בכלל עשרת הדברות, ואיך זה מתאים עם הביאור שאחד עשר הוא בפנימיות הכתר שאינו נמנה במנין הספירות, חד ולא בחושבן, וגם במדרש נקרא "מיוחד שבעשרה"? וע"פ מ"ש בפנים יש לומר, דזה שגם אנכי (חד ולא בחושבן) נכלל בעשרת הדברות הוא, כי הכוונה דמתן תורה היא להמשיך "אחד" ב"עשר", ע"ד הפירוש ד"אחד עשר" שבפנים.

(4) ע"ח שער מב (שער דרושי אבי"ע) פ"א, הובא בסה"מ עטר"ת שם. לקו"ת בחוקותי מו, ג. ובכ"מ. ע"ח שער כג (שער מוחין דצלם) פ"ה, הובא בלקו"ת שה"ש י, ב. ובכ"מ.

(5) ראה לקמן הערה 24.

(6) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו.

(7) תניא פל"ו.

(8) המשך תרס"ו ס"ע ג. ובכ"מ. – נסמנו בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הע' 32.

(9) היינו שבעתיק עצמו הוא הראש והתחילה. ולכן, המשכתו בעשר (השתלשלות) היא בה"סיום" שלהם, ע"ד סוף מעשה במחשבה תחלה (ד"ה ביום השני גו' ה'תש"לב (סה"מ מלוקט ח"ה ע' רט ואילך). ובכ"מ).

(10) לקו"ת וס' הליקוטים להאריז"ל עה"פ.

(11) מאמרי אדה"ז – אתהלך לאזניא ע' קנו. סה"מ תר"ס ע' נט.

(12) משנה ריש מסכת יומא. וראה לקו"ת ברכה ק, ב.

(13) בסה"מ אתהלך לאזניא ובסה"מ תר"ס שם, דפירוש הכתוב "מעון אתה היית לנו בדור ודור" הוא המלכות כמו שירדה בבי"ע להוות הזמן. ולהעיר מלוקו"ת ברכה שם (ק, א-ב), דזה שהמלכות נקראת "בית" [הן מצד זה שהיא דרגא הכי תחתונה,

(\*) בסה"מ עטר"ת שם דב"אנכי" נכללים ב' הבחינות שבכתר. ובוה מבאר ב' הדיעות אם אנכי נמנה בתר"ג מצוות או שאינו נמנה – שפנימיות הכתר אינו נמנה, וחיצוניות הכתר נמנה. אבל לכאורה אין זה ביאור על הדיק שבפנים העברה, כי מפורש שם (ריש ע' תקפז) ד"מיוחד שבעשרה" הוא "חד ולא בחושבן", וצריך ביאור השייכות דבחינת "חד ולא בחושבן" ל"מיוחד שבעשרה". ואכ"מ.



הוא אותיות נועם, הוא לרמז, שהגילוי דאחד (חד ולא בחושבן) בעשר (עשר ספירות) יהי' בעיקר במלכות, כי שורש המלכות הוא בעתיק.

ג) **וביאור** הענין בפרטיות יותר, יובן ע"פ מ"ש אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע במאמר ד"ה זה<sup>14</sup>, דאיתא בזהר<sup>15</sup> שתפלה למשה היא תפלת עשיר<sup>16</sup>. דזהו החילוק בין תפלה לדוד<sup>17</sup> לתפלה למשה, דתפלה לדוד היא תפלת עני ותפלה למשה היא תפלת עשיר. ומדייק בהמאמר, הרי ענין התפלה הוא שמתפלל להקב"ה שימלא את מחסורו<sup>18</sup>, וכיון שהעשיר אינו חסר שום דבר<sup>19</sup>, מהו ענין תפלת עשיר. וביותר צריך ביאור ע"פ מה שארז"ל<sup>20</sup> עה"פ<sup>21</sup> די מחסורו אשר יחסר לו, די מחסורו ואי אתה מצווה לעשרו, אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. דמזה מובן שענין העשירות הוא לא רק שאינו חסר שום דבר (אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו) אלא שהוא מושפע בריבוי השפע<sup>22</sup>. ועפ"ז צריך להבין עוד יותר מהו ענין תפלת עשיר. ומבואר בכ"מ<sup>23</sup> וגם במאמר הנ"ל<sup>24</sup>, דתפלת עשיר היא לא בשביל עצמו. וכדאיתא במדרש<sup>25</sup> עה"פ תפלה למשה, משל למה הדבר דומה לשלשה שבאו ליטול כו' מאת המלך כו', בא השלישי, אמר לו המלך מה אתה מבקש, אמר לו, איני מבקש על עצמי דבר, אלא מדינה פלונית היא חרבה והיא שלך, גזור שתיבנה כו', כך משה לא ביקש לעצמו אלא בשביל ישראל. ולכאורה ביאור זה צריך לביאור נוסף. דכיון שתפלה היא עבודה שבלב<sup>26</sup>, הרי מובן, שגם כשמתפלל עבור אחרים התפלה שלו היא באופן שהחסרון שלהם נוגע ללבו (של האדם המתפלל) וכאילו שהוא עצמו הוא החסר (וכל שהחסרון שלהם נוגע לו יותר, תפלתו היא גדולה יותר), הרי, שגם התפלה עבור אחרים היא מצד זה שהוא חסר, ולמה נק' בשם תפלת עשיר.

**ונקודת** הביאור בזה הוא, דענין העשירות הוא לא רק שיש לו די צרכיו בהרחבה, ועוד יותר מדי צרכיו, אלא שהוא עשיר בעצם. והענין הוא, דעשיר ועני הוא משפיע ומקבל<sup>27</sup>. דמזה מובן, שגם כשיש לו שפע מרובה אבל השפע שיש לו הוא לא משל עצמו אלא שקיבל מאחרים, הוא עני, מקבל. וענין העשיר הוא, שצד עצמו יש לו הכל [ויש לקשר

כמו בית שעשוי מאבנים, דומם, והן מצד זה ששורש המלכות הוא בעתיק, כמו בית שהוא מקיף הרחוק] – הוא בעיקר בירידתו בבי"ע.

(14) דשנת תר"ס – נדפס בסה"מ תר"ס ע' מט ואילך.

(15) ראה זח"א קסח, ב.

(16) ראה גם נדרים לח, א שמושה הי' עשיר.

(17) תהלים פו, א.

(18) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב.

(19) ראה ד"ה זאת חוקת התורה ד"פ חו"ב י"ב תמוז שנה זו (תשכ"ט) (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שיח ואילך), דזה שמושה הי' עשיר בגשמיות הוא לפי שהי' עשיר ברוחניות.

(20) כתובות סז, ב.

(21) ראה טו, ח.

(22) כ"ה הלשון בסה"מ תר"ס ע' נד.

(23) המשך תער"ב ח"ב ס"פ שעה (ס"ע תשעא ואילך). ספר השיחות תורת שלום ע' 183.

(24) ע' נה.

(25) שוחר טוב ויל"ש עה"פ. מדרש תהלים באבער שם.

(26) תענית ב, א.

(27) ראה שמו"ר פלא"א, ה. תנחומא משפטים ט. וראה סה"מ תרכ"ז ע' שצט ואילך. קונטרסים ח"א (קיט, א ואילך).

זה עם מארוז<sup>28</sup> אין עני אלא בדעת ואין עשיר אלא בדעת, כי דעת הוא הכרה והרגשה<sup>29</sup>, ומהמעלות שבהכרה והרגשה על השכלה והשגה (חכמה ובינה), הוא, דכשאדם משכיל ומבין איזה דבר אין זה שהוא בעצמו יודע את הדבר<sup>30</sup> ורק שמקבל<sup>31</sup> את הידיעה מהשכל שהשפיע לו ידיעה זו. וענין ההכרה וההרגשה הוא, שהוא בעצמו מכיר ומרגיש את הדבר<sup>31</sup>. וזהו שענין העניות והעשירות הוא בעיקר בדעת, דכיון שהידיעה שמצד ההשכלה וההבנה היא כמו ידיעה נקנית אבל הוא בעצמו אינו יודע, לכן, גם לאחרי שיש לו השכלה והבנה הוא נשאר עני (חסר), וע"י הדעת דוקא הוא יוצא מעניותו ונעשה עשיר. והנה ידוע<sup>32</sup> דענין התוקף הוא בדעת. דכשאדם מחליט לעשות איזה דבר מפני שמכיר ומרגיש שכן צריך לעשות, ההחלטה היא בתוקף גדול הרבה יותר מההחלטה שמצד ההבנה וההשגה. והטעם על זה הוא, דהשגה היא בדרך שקו"ט, שנותנת מקום להשגה אחרת. ולכן ההחלטה שמצד ההשגה אינה בתוקף כ"כ<sup>33</sup>. וההכרה וההרגשה היא בעצם הסברא, דבעצם הסברא אין נתינת מקום לסברא הפכית, ולכן ההחלטה שמצד ההכרה אינה משתנית. ועפ"ז יש לומר, דזה שהח"ב עצמו (בלי דעת) הם בחינת עניות, הוא לא רק בנוגע להאדם [כי הידיעה שמצד חו"ב היא דבר נוסף על האדם והאדם עצמו הוא חסר הידיעה, עני], אלא גם בנוגע להשכלה וההשגה עצמו, כיון שבההשגה דחו"ב יש נתינת מקום להשגה הפכית]. וכיון שהוא עשיר בעצם, הרי מובן, שאין שייך בו חסרון<sup>34</sup>. ולכן, הגם שהחסרון של אלה שהתפלל עבורם נוגע לו ביותר, והתפלל שמתפלל עבורם היא כאילו שהוא עצמו ה' החסר, מ"מ, לא נעשה עי"ז חסרון בו, ותפלתו היא תפלת עשיר.

ד) **ויובן** זה בהקדים, דענין העשירות בפשטות הוא, כמובא לעיל (סעיף ג) מהמאמר, שהעשיר יש לו לא רק די צרכיו אלא שהוא מושפע בריבוי השפע. ועפ"ז, החילוק בין עני גם כשיש לו די מחסורו לעשיר הוא בשני ענינים. שגם באותם הדברים שישנם גם להעני, אינו דומה להעשיר. דהעני מצד עצמו הוא חסר גם דברים אלה (כנ"ל שם), ורק שבפועל ישנם לו דברים אלה. ושהעשיר הוא מושפע בריבוי השפע – ריבוי שפע שלא ישנו כלל לעני. ולכאורה צריך לומר, דברוחניות, שני הענינים תלויים זה בזה. שבכדי שהענינים שהוא מוכרח בהם (די מחסורו) יהיו אצלו לא באופן שמקבל אותם משל אחרים אלא מצד עצמו, הוא דוקא ע"י ריבוי השפע שלמעלה ממילוי החסרון. והענין בעבודה הוא, דכשהעבודה של האדם היא רק כפי השגת השכל שלו, אזי, נוסף לזה שהעבודה היא במדידה והגבלה (די מחסורו), הוא חסר (בפנימיות) גם עבודה זו, כיון שמצד ההשגה יש נתינת מקום להיפך. ובכדי שתהי' עבודתו את ה' באופן שלא ישאר בו שום נתינת מקום להיפך הוא

(28) ראה נדרים מא, א: אין עני אלא בדעה. כתובות סח, א: עני – עני בדעת; עשיר – עשיר בדעת.

(29) סה"מ עת"ר ע' קטו ואילך. (תרפ"ח ע' פג ואילך). ובכ"מ.

(30) כ"ה הלשון בהמשך תער"ב ח"ב פשמה"ה (ע' תשח), אלא ששם מבואר ענין זה בנוגע לבינה דוקא (משא"כ בחכמה).

(31) להעיר מסה"מ עת"ר שם (ע' קיד. שם ע' קטז), דענין הלימוד הוא בחכמה ובינה, משא"כ הדעת היא בכח עצמו דוקא.

אלא שבסה"מ עת"ר שם מדבר בענין לימוד שרב מלמד את תלמידו וכיו"ב. ויש לומר, שעד"ז הוא בהאדם עצמו, דבח"ב – הח"ב מלמדים את האדם עצמו, משא"כ הדעת.

(32) ראה סה"מ עת"ר ע' קיח (וראה שם ריש ע' קיט). תרפ"ח ע' פה.

(33) דנוסף לזה שמצד האדם אין ההחלטה בתוקף, לפי שהידיעה שמצד ההשגה היא כמו ידיעה נקנית (כנ"ל בפנים) – גם מצד

ההשגה אין ההחלטה בתוקף כ"כ, כפנים.

(34) ראה סה"מ תרצ"ט ע' 206, דענין העשירות הוא ש"אינו שייך ענין החסרון כלל".

דוקא ע"י העבודה שלמעלה ממדידה והגבלה – עשירות.

**ובכדי** לבאר ענין העשירות שלמעלה ממילוי החסרון, מקדים בהמאמר<sup>35</sup>, שגם במילוי החסרון יש שני ענינים, כמ"ש די מחסורו אשר יחסר לו ואמרו רז"ל אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. והיינו שדי מחסורו הוא שצריך לספק לו כל הדברים הנצרכים לכל אחד, ולאח"ז מוסיף אשר יחסר לו, שצריך לספק לו גם זה אשר יחסר לו (סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו) מצד זה שדרכו בכך<sup>36</sup>. ועשירות הוא ריבוי שפע, למעלה גם מאשר יחסר לו. ומבאר, דג' ענינים אלה [שני הענינים שבמילוי החסרון ועשירות] ישנם גם למעלה [וכידוע<sup>37</sup> שכל הענינים שלמטה משתלשלים מענינים למעלה]. והענין הוא, דבהגילויים שלמעלה יש ג' מדריגות בכללות. ממלא כל עלמין, סובב כל עלמין ועצמות אוא"ס שלמעלה מממלא וסובב. ממכ"ע הוא האור המתלבש בעולמות ובהנבראים להחיות אותם לפי ערכם. וכמרוז<sup>38</sup> מה הנפש ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם, דכמו שחיות הנפש המתלבש בהגוף הוא לפי אופן אברי הגוף, דבכל אבר החיות הוא לפי ערכו, עד"ז הוא בהחיות דממלא כל עלמין, שהוא מחי' כל עולם וכל נברא לפי ערכו<sup>39</sup>. וסוכ"ע הוא האור שלמעלה מהתלבשות בעולמות, שלכן הוא סובב ומקיף את העולמות בשוה, אבל שייך לעולמות (שלכן נקרא בשם סובב כל עלמין). והוא ע"ד חיות הנפש עצמה, מה שהנפש היא חי בעצם, דהגם שהוא למעלה באין ערוך מהחיות המתפשט ומתלבש בגוף, מ'מ הוא כמו מקור שממנו נמשך החיות המתפשט ומתלבש בהגוף. ובחינה זו נקראת בשם ח' עולמים (ח' בפתח). דהחילוק בין ח' (בפתח) לח' (בצירי) הוא, דבח' עולמים בצירי, תיבת ח' דבוקה לעולמים, היינו החיות של העולמות – ממלא, ובח' עולמים בפתח, תיבת ח' אינה דבוקה לעולמים, היינו בחינת חי בעצם – סובב. ויש לומר, דזה שגם בחינת חי בעצם (סובב) נק' חי עולמים הוא לפי שהוא כמו מקור שממנו נמשך החיות דהעולמות. ומוסיף בהמאמר<sup>40</sup>, דבחינת הסובב נק' גם בשם חיי החיים. דחיים הוא החיות המתפשט ומתלבש בעולמות (ממלא), ובחינת הסובב שממנו נמשך החיות דהעולמות נק' חיי החיים. וזהו שארוז<sup>41</sup> לחי חיים יתן לך חיים, דמחי' חיים (בחינת חי חיים) הוא המקור שמשם נמשכים חיים.

**וזהו** שארוז<sup>42</sup> ע"פ<sup>43</sup> מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחי העולמים, ח' העולמים בפתח<sup>44</sup> הוא בחינת הסובב, ולע"ל תהי'

(35) סה"מ תר"ס שם ס"ע נג ואילך.

(36) רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג.

(37) ראה תניא רפ"ג.

(38) מדרש תהלים מזמור קג. ובברכות י, א: מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף. וביק"ר פ"ד, ח: הנפש

הו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו.

(39) ראה בארוכה לקו"ת אמור לא, ב. ובכ"מ.

(40) סה"מ תר"ס שם ע' נה-ו.

(41) יומא עא, א.

(42) סוף מס' תמיד.

(43) תהלים צב, א.

(44) בסה"מ תר"ס שם (ע' נו) "ועי"ש בתויו"ט שצ"ל חי בפתח". וצ"ע דבתויו"ט שם מפורש שצ"ל חי בצירי. ואולי יש לומר

דבהמאמר מביא מתויו"ט "שצ"ל חי" (ולא חי), ולאח"ז מוסיף עוד ענין (לא מהתויו"ט) – "בפתח". אבל גם לפירוש זה צ"ע, כי גירסת התויו"ט שם היא "חיי" (בשני יודין) אלא שמקיים גם גירסת הרע"ב "חי" (ביו"ד אחד), והלשון בסה"מ תר"ס שם הוא "שצ"ל חי".

שבייתה ומנוחה גם מבחינת חי העולמים, כי אז יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות (למעלה גם מסובב). וכמ"ש<sup>45</sup> יחינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו, ואיתא בלקו"ת<sup>46</sup> דיומיים הם שני הגילויים דממכ"ע וסוכ"ע ויום השלישי הוא גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות. דזהו ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו – פנימיות ועצמות א"ס. [ולהעיר, דפירוש הפשוט ביומיים ויום השלישי הוא שהם ג' זמנים. יומיים הם עולם הזה וגן עדן או עולם הזה וימות המשיח ויום השלישי הוא תחיית המתים<sup>47</sup>. והקשר דשני הפירושים הוא<sup>48</sup>, שבשני הזמנים דיומיים הם הגילויים דממלא וסובב, ובתחה"מ יהי' גילוי העצמות].

**וג' ענינים הנ"ל** – שני הענינים שבמילוי החסרון (די מחסורו ואשר יחסר לו ועשירות – בהגילויים שלמעלה הם בג' מדריגות הנ"ל. שני הענינים דמילוי החסרון הם שני הגילויים דממלא וסובב. דכיון שגם אור הסובב שייך לעולמות, לכן, כשאור זה אינו מתגלה בעולם, העולם הוא חסר. וכמאמר רז"ל<sup>49</sup> עה"פ<sup>50</sup> ויכל אלקים ביום השביעי מה הי' העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה, מנוחה היא בחינת סובב שלמעלה מהאור המתלבש בעולם, ואעפ"כ כשלא הי' גילוי זה בעולם, הי' העולם חסר, וכשבא שבת ונמשך ונתגלה אור זה, נתמלא החסרון. ולכן גם הגילוי דסובב הוא מילוי החסרון. אלא שמילוי החסרון שע"י הגילוי דממלא הוא ע"ד די מחסורו, ומילוי החסרון שע"י גילוי הסובב הוא ע"ד אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. ועשירות הוא גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות.

(ה) **והנה** החילוק בין די מחסורו ואשר יחסר לו (בנוגע לעני כפשוטו) הוא לא רק בזה שהשפע דאשר יחסר לו הוא שפע גדול יותר (אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו), אלא גם שענין אשר יחסר לו הוא דוקא למי שדרכו בכך. וע"פ הידוע שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר, שהדמיון דשני הגילויים דממלא וסובב לשני הענינים דדי מחסורו ואשר יחסר לו הוא לא רק מפני שגילוי הסובב הוא גילוי נעלה יותר, אלא גם לפי שהענין דמילוי החסרון שע"י גילוי הסובב הוא דוקא למי שדרכו בכך. ויש לומר הביאור בזה ע"פ מ"ש בהמאמר<sup>51</sup>, דג' המדריגות שבאהבה – בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאדך – הם בג' מדריגות הנ"ל<sup>52</sup>. האהבה דבכל לבבך היא בבחינת ממכ"ע. דע"י שיתבונן שהחיות של כל דבר הוא אלקות, יבוא לאהבה את ה' בכל לבבך, בשני יצריך<sup>53</sup>. דכיון שהחיות דבחינת ממכ"ע הוא מלובש בהנבראים בפנימיותם, לכן, ע"י ההתבוננות נרגש חיות זה גם בנפש הבהמית.

(45) הושע ו, ב.

(46) דרושים לר"ה סד, א.

(47) ראה בארוכה אוה"ת נ"ך להושע שם ס"ג-ד (ע' תלג).

(48) ראה גם ד"ה יחינו מיומיים תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' טו-ז), תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קמז, א). בסה"מ תרנ"ט שם [ועד"ו בסה"מ קונטרסים שם] "יומיים שהם עוה"ז וג"ע. . בחי' ממכ"ע וסוכ"ע". אבל בכ"מ, שבג"ע הוא גילוי הממלא והגילוי דסובב יהי' בימות המשיח (ראה ד"ה לה"ע תחיית המתים ה'תשמ"ו ס"ד ואילך (סה"מ מלוקט ח"ג ע' לו ואילך). וש"נ).

(49) פרש"י עה"פ בראשית ב, ב. פרש"י ד"ה ויכל – מגילה ט, א (וראה ב"ר פ"י, ט). תוד"ה חצבה – סנהדרין לח, א.

(50) בראשית שם.

(51) סה"מ תר"ס שם ע' נד ואילך.

(52) ראה גם לעיל ח"א ע' צב ואילך. וש"נ.

(53) ואתחנן ו, ה. ברכות נד, א במשנה. ספרי (הובא בפרש"י) עה"פ.

והאהבה דבכל נפשך היא בבחינת טובב כל עלמין. דע"י ההתבוננות שהחיות האלקי שמתלבש בעולמות הוא הארה בלבד שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס (סובב), נרגש אצלו ההפלאה דאוא"ס, ועי"ז יבוא לאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש (אפילו נוטל את נפשך<sup>54</sup>), שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס. ואהבה זו היא רק בנפש האלקית. ושני טעמים לזה. כי ההשגה [באופן דהכרה והרגשה, שאז דוקא מביאה ההשגה לאהבה] בהפלאה דאוא"ס יכולה להיות רק בנפש האלקית, ששרשה הוא בשם הוי'<sup>55</sup>, סובב<sup>55</sup>. משא"כ הנבראים, כיון ששרשם הוא משם אלקים<sup>56</sup>, ממלא<sup>56</sup>, אי אפשר להיות בהם [אפילו במלאכים ומכ"ש בנה"ב] ההשגה (באופן דהכרה והרגשה) בהוי', סובב. וגם, לפי שנפש הבהמית ענינה הוא מציאות, והאהבה דבכל נפשך היא שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס, היפך ענין המציאות. דהאהבה דבכל לבבך, הבאה ע"י ההתבוננות וההכרה שהחיות של כל דבר הוא אלקות, שייכת למציאותו של האדם האוהב. [דכמו שהאדם אוהב את עצמו, היינו שהוא אוהב את החיות ורוצה בהתפשטות החיות בו, כמו"כ, כשמבין ומרגיש שהעיקר הוא החיות האלקי, הוא רוצה באלקות]. ולכן, אהבה זו שייכת גם לנפש הבהמית. משא"כ האהבה דבכל נפשך, שהיא הרצון לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס, היא רק בנפש האלקית. דכיון ששרשה היא בשם הוי' (סובב), וגם לאחר שירדה למטה היא חלק משם הוי' כמ"ש<sup>56</sup> כי חלק הוי' עמו, לכן יש לה הרצון לצאת ממציאותה וליכלל בשרשה, סובב. וע"פ הידוע<sup>57</sup> שירידת הנשמה למטה היא ירידה צורך עלי', היינו שע"י ירידתה למטה תתעלה למדריגה נעלית יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה, מובן, שהכוונה בירידת הנשמה למטה היא שתתעלה למעלה משרשה, והיא האהבה דבכל מאדך, המס"נ והכליון בעצמות אוא"ס שלמעלה גם מסובב. ועפ"ז יש לומר, דזה שמילוי החסרון שע"י גילוי הסובב הוא ע"ד אשר יחסר לו למי שהי' דרכו בכך, הוא, לפי שהנשמות היו רגילים (לפני ירידתם למטה) בגילוי הסובב.

(ו) **וצריך** להבין, דלפי ביאור הנ"ל, זה שגילוי הסובב הוא בכלל מילוי החסרון הוא דוקא בנוגע לנשמות, משא"כ בנוגע לנבראים אין שייך לומר לכאורה שגילוי הסובב הוא מילוי החסרון, כיון שאין דרכם בכך. ומזה שמביא בהמאמר מה שארו"ל מה הי' העולם חסר מנוחה כו', מובן דכשלא ישנו גילוי הסובב (מנוחה) הוא חסרון גם בעולם. ויש לומר, דכיון שעיקר הכוונה בירידת הנשמה למטה היא (לא בשביל העלי' דהנשמה, אלא) בכדי לתקן [ולהעלות<sup>58</sup>] את העולם<sup>59</sup>, לכן, ע"י האהבה דבכל נפשך של הנשמות כמו שירדו למטה בעולם, מתעלה העולם למדריגה נעלית יותר מכמו שהוא מצד עצמו, שנעשה שייך להדרגה דסובב (ע"ד השייכות דנשמות לסובב), ועד, שכשאינו מאיר גילוי הסובב, העולם הוא חסר.

(ז) **ויש** להוסיף ביאור בזה, ע"פ מ"ש בהמאמר<sup>60</sup> דשני העינים דסובב וממלא הם

54) אגה"ת פ"ד (צד, א).

55) ראה לקמן סעיף ז.

56) האזינו לב, ט. וראה אגה"ת שם (צג, סע"ב).

57) ראה בה"מ מלוקט ח"א ע' ערה-ו, ובהנסמן בהערות שם. ובכ"מ.

58) ראה תניא פל"א (מ, סע"ב).

59) תניא פל"ז (מח, ב).

60) סה"מ תר"ס שם ע' נה.

שני השמות דהוי' ואלקים. וכמבואר בכ"מ<sup>61</sup> דשם אלקים הוא לא רק המגן ונרתק שמעלים ומסתיר על האור דשם הוי'<sup>62</sup>, אלא שגם האור דשם הוי' כמו שנמשך ומתצמצם ע"י שם אלקים להיות מקור לנבראים, שבכללות הוא אור הממלא, נקרא אלקים. וע"פ מ"ש בתניא<sup>63</sup> שהתהוות העולם היא משם הוי' (הוי' לשון מהווה<sup>64</sup>), אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי' עצמו הוי' העולם בטל במציאות, ולכן ההתהוות בפועל היתה ע"י שם אלקים, יש לומר, שעד"ז הוא גם בהענין דסובב וממלא, שעיקר חיות העולם הוא מאור הסובב (הוי'), אלא שבכדי שהעולם יהי' מוגבל, המשכת החיות בעולם היא ע"י ממלא (אלקים). ושני ענינים בזה. שעצם חיות העולם הוא מסובב, אלא שבאם הוי' נמשך בו החיות מהסובב עצמו לא הוי' העולם מוגבל (כ"כ) וכל הנבראים היו בשוה [וע"ד המבואר בתניא<sup>65</sup>, דבאם התהוות העולם היתה משם הוי' עצמו לא הוי' בו ההתחלקות דזמן ומקום], וע"י שהחיות (שמהסובב) נמשך ע"י הממלא (שמתלבש בכל נברא לפי ערכו), נעשה בהם התחלקות. ועוד ענין בזה, שגם החיות דעולם (שבהגבלה ובהתחלקות) שנמשך מאור הממלא הוא (לא מצד עצמו, אלא) מצד הסובב.

**והענין** הוא, דמבואר בהמאמר (הובא לעיל סעיף ד), דממלא הוא דוגמת חיות הנפש המתפשט בהגוף וסובב הוא דוגמת חיות הנפש עצמה, חי בעצם. וע"פ המבואר במק"א<sup>66</sup> דזה שהחיות המתפשט מהנפש מחי' את הגוף הוא לפי שהוא דבוק בהנפש עצמה שהוא חי בעצם [כי הדרגא דהתפשטות החיות (מצד עצמו) אין בכחה להחיות דבר, וזה שהחיות המתפשט מהנפש מחי' את הגוף הוא לפי שהוא דבוק בהנפש שהיא חי בעצם], יש לומר, דכמו"כ הוא בהענין דממלא וסובב, דהכח שבאור הממלא (התפשטות החיות) להחיות את הנבראים הוא (לא מצד עצמו, אלא) מפני שהוא דבוק בהסובב, חי בעצם. [ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר (הובא לעיל סעיף ד) דבחינת הסובב נק' חיי החיים או חי עולמים (חי בפתח), דיש לומר, דשני השמות חיי החיים וחי עולמים מורים על שני ענינים. דזה שנק' חיי החיים הוא לפי שממנו נמשך החיות דממלא, וזה שנק' חי עולמים הוא לפי שממנו נמשך הכח בהחיות דממלא להחיות את העולמות]. ויש להוסיף, דזה שבהחיות המתפשט להחיות את הגוף מתגלה הענין דחי בעצם (בזה שביכלתו להחיות את הגוף), אף שעצם הוא למעלה מהתפשטות<sup>67</sup>, הוא, לפי שהענין דחי בעצם הוא (גם) העצם של החיות המתפשט<sup>68</sup>. [ועפ"ז י"ל הכוונה בזה שהסובב נק' חיי החיים, דהחיות (המהות<sup>69</sup> והעצם) של החיים (ממלא)

(61) המשך תרס"ו ע' רכב. ובכ"מ. וראה גם סהמ"צ להצ"צ סב, א דענין יחוד הוי' ואלקים הוא היחוד דסובב וממלא.

(62) כמ"ש (תהלים פד, יב) כי שמש ומגן הוי' אלקים - שעהיזה"א רפ"ד.

(63) שעהיזה"א שם.

(64) שעהיזה"א שם. וראה זח"ג רנו, סע"ב. פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט.

(65) שעהיזה"א פ"ז (פב, א).

(66) ד"ה בראשית ברא ה'תשי"ג. וראה גם המשך תרס"ו ע' קעז.

(67) דזה שאור הוא מעין המאור, הוא ע"ד כמו שהוא באור השמש דזה שהוא אור הוא לפי שהשמש היא בהירה (המשך תרס"ו שם. ובכ"מ), שעד"ז הוא בהתפשטות הנפש, דלפי שהנפש היא חי בעצם לכן ההתפשטות דהנפש הוא חיות. אבל אין זה ביאור לכאורה על זה שבהחיות המתפשט מתגלה הענין דחי בעצם. וראה הערה הבאה.

(68) לכאורה, עד"ז הוא באור, ש"מהותו הוא המאור" (סה"מ ה'תש"ג ע' 174. ובכ"מ). אבל יש לומר, דזה שאור מהותו הוא המאור הוא - שכל מהותו הוא גילוי המאור, היינו שישנם שני ענינים: המאור עצמו וגילוי המאור. משא"כ בחיות, באם מהותו של החיות המתפשט הוי' זה שהוא "גילוי הנפש", לא הוי' מתגלה בו הענין דחי בעצם. ולכן צ"ל שמהותו של החיות המתפשט הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי.

(69) ראה סה"מ ה"ש"ת ע' 12.

הוא הסובב]. ויש לומר, דע"י שני הענינים שבהחיות המלוּבש בהעולם – שבגילוי הוא חיות מוגבל, ושבפנימיות הוא בלתי מוגבל (שלכן ביכלתו להוות את הנבראים, כנ"ל) – ישנם דוגמת שני ענינים אלה בהעולם. דבחיצוניות, החיות שהעולם צריך אליו הוא רק חיות מצומצם ומועט [וגילוי הסובב הוא בכלל עשירות]. ובפנימיות העולם, נרגש הפנימיות של החיות שבו, דזה שיש בו הכח להחיות הוא לפי שהוא דבוק בהדרגא דחי בעצם. וע"י הדרגא דככל נפשך דהנשמות מתגלה הפנימיות דהעולם. ועי"ז, גם העולם חסר הגילוי דסובב, וע"י גילוי הסובב נתמלא החסרון דהעולם.

(ח) ועד"ז הוא בענין העשירות, גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מסובב, שע"י גילוי ענין זה בנש"י, יהי' לע"ל מעין גילוי זה גם בעולם<sup>70</sup>. ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר<sup>71</sup> בביאור מאמר המדרש שתפלת משה היתה לא בשביל עצמו אלא בשביל ישראל, שכנסת ישראל היא בחינת מלכות, ובקשת משה (תפלת עשיר) בשביל כנס"י היתה שיומשך במלכות גילוי עצמות אוא"ס (עשירות) [ועפ"ז מבאר שם מ"ש במדרש דבקשת משה עבור ישראל היא ע"ד הבקשה מדינה פלונית כו' גזור שתיבנה, דמדינה הוא מלכות והבקשה גזור שתיבנה היא שיומשך גילוי עצמות אוא"ס במלכות שע"י תיבנה בבחינת בנין עדי עד]. וצריך ביאור, דבקשת משה בשביל ישראל היתה בשביל ישראל כפשוטם כמבואר במדרש, ובהמאמר מבאר שבקשת משה בשביל כנס"י היא בשביל המלכות. ויש לומר, דע"י המשכת גילוי עצמות אוא"ס בישראל, עי"ז יהי' גילוי זה במלכות, השורש דעולם, ועי"ז – בהעולם. ולהוסיף, דכמו שנת"ל (סעיף ז) בענין גילוי הסובב שנמשך בעולם ע"י ישראל, שזהו ע"י שמגלים הפנימיות דהחיות של העולם, עד"ז הוא בנוגע להגילוי דאוא"ס שלמעלה מסובב שנמשך ע"י ישראל בעולם, שזהו ע"י שמגלים פנימיות ושורש המלכות. וכמבואר בהמאמר<sup>72</sup> בפירוש מדינה פלונית היא שלך, דשורש המלכות הוא בהעצמות.

**ויש** לומר, דמהטעמים על זה שמביא בהמאמר (הובא לעיל סעיף ד) מ"ש יחינו מיומיים ביום השלישי גו' ומבאר דיומיים הם ב' הגילויים דממלא וסובב ויום השלישי הוא גילוי עצמות אוא"ס, וג' גילויים אלו מתגלים בג' זמנים, הוא לרמוז, דהגם שזמן הוא מגדרי העולם והחיות דהעולם (המלוּבש בו בפנימיותו) הוא ממלא, מ"מ, שייך העולם גם לסובב וגם לאוא"ס שלמעלה מסובב. ולהעיר, שעד"ז הוא בנוגע למקום [שגדר העולם הוא מקום וזמן], דענין המקום שבעולם הוא שיש בו חילוקי דרגות מעלה ומטה<sup>73</sup>, דהגם שההתחלקות מעלה ומטה שבעולם הוא מצד החילוק בהחיות המלוּבש בו, ממלא [כמארז"ל<sup>74</sup> נטה ימינו וברא שמים נטה שמאלו וברא ארץ, דשמים (עולמות העליונים) הם מבחינת ימין וארץ (עולמות התחתונים) הם מבחינת שמאל, והחילוק דימין ושמאל הוא בהחיות דבחינת ממלא כמ"ש בהמשך ההילולא<sup>75</sup> ומובן גם בפשטות], מ"מ, כללות כל העולמות נחלקים לשלשה עולמות

(70) ראה תניא ספלו"ז (מו, ב).

(71) סה"מ תר"ס ע' נח.

(72) שם ע' סב.

(73) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ו.

(74) ראה פדר"א פי"ח. זהר ח"א ל, א. ח"ב כ, א. לו, א. א. פה, ב.

(75) באתי לגני השי"ת פ"א (סה"מ ה'תש"י ע' 111-112).

בריאה יצירה ועשי<sup>76</sup>, שהם דוגמת ג' גילויים הנ"ל. וכמבואר בכ"מ<sup>77</sup>, שחומר (בריאה), עצם המציאות שלמעלה מצורה וגילוי, הוא דוגמת העלם העצמי דעצמות אוא"ס, וצורה (יצירה), גילוי החומר, הוא דוגמת הסובב שהוא גילוי עצמות אוא"ס, ותיקון (עשי), ציור פרטי, הוא דוגמת הממלא שמתלבש בכל עולם ובכל נברא לפי ערכו. וזהו גם מ"ש בהמאמר<sup>78</sup> בפירוש נוסח ברכת בורא נפשות, דחסרון לשון רבים הם ב' הענינים דמילוי החסרון שמצד ממכ"ע וסוכ"ע, ועל כל מה שבראת להחיות בהם, דפירש בטור<sup>79</sup> שהם דברים הבאים לעידון ולתענוג, הו"ע ריבוי השפע דעשירות שמצד גילוי עצמות אוא"ס, דיש לומר, שמהטעמים שמביא פירוש זה בהמאמר, הוא לרמז, שגם בעולם העשי' (כולל גם עוה"ז הגשמי) ישנם ג' הענינים.

**אלא** שהחיות האלקי המלוּבש בעולם (ממלא) הוא בגילוי בהעולם, וזה שגם גילוי חיות זה הוא ע"י העבודה דישאל [וכמו שנתבאר בד"ה זאת חוקת התורה<sup>80</sup> שגילוי ג' הענינים דממלא סובב ועצמות אוא"ס הוא ע"י ג' האהבות דכלל לבכך ובכלל נפשך ובכלל מאדך], הוא, כי זה שהחיות דממלא הוא בגילוי בהעולם הוא שבהעולם נרגש שהוא חי, אבל אין נרגש בו שהחיות שבו הוא אלקות, וע"י העבודה דישאל נרגש בהעולם שהחיות שבו הוא אלקות. וגילוי זה הוא גם עכשיו, בעולם הזה. והחיות דסובב שאינו מלוּבש בעולם ורק סובב ומקיף עליו, ומכש"כ אוא"ס שלמעלה מסובב – המשכתם בעולם היא ע"י העבודה דישאל, והגילוי דהמשכות אלו יהי' לע"ל, בימות המשיח (גילוי הסובב) ותחיית המתים (גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מסובב), כנ"ל (סעיף ד).

**ט) ומבאר** בהמאמר<sup>81</sup>, דזה שמשוה נקרא עשיר [וכנ"ל סעיף ג שתפלה למשה היא תפלת עשיר] הוא לפי שמשוה הוא בחינת דעת עליון. והענין הוא, דדעת תחתון מקבל מחיצוניות הכתר, אריך, ודעת עליון מקבל מפנימיות הכתר, עתיק. והחילוק בין אריך לעתיק הוא, שאריך הוא שורש ומקור הנאצלים, בחי' סובב [וכנ"ל סעיף ד שסובב הוא כמו מקור לעולמות], ועתיק הוא בחינה תחתונה שבמאציל, עצמות אוא"ס שלמעלה מגדר עולמות. וכיון שגילוי הסובב (אריך) הוא בכלל מילוי החסרון וענין העשירות הוא דוקא בעצמות אוא"ס שלמעלה מסובב (עתיק), לכן, גם בדעת, ענין העשירות הוא דוקא בדעת עליון שמקבל מפנימיות הכתר.

**וע"פ** המבואר לעיל סעיף ד דשלילת העניות (חסרון) היא דוקא ע"י העשירות שלמעלה ממילוי החסרון, משא"כ כשהשפע הוא רק די מחסורו [כולל גם הענין דאשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו] נשאר (בפנימיות) חסרון גם בנוגע לשפע המצומצם, צריך לומר, דגם כשהעבודה היא מצד הדעת, הכרה והרגשה, אבל

(76) תניא פמ"ט (סט, א).

(77) הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח ע' יא ואילך.

(78) ס"ע נו ואילך.

(79) או"ח סימן רז. הובא גם בשו"ע אדה"ז שם ס"ב.

בטור שם מפרש גם חסרון. וי"ל, דזה שבהמאמר מביא פירוש הטור רק על "להחיות בהם" – כי לפי פירוש הטור "חסרון" הוא "צרכי סיפוקן כו' שהם הכרחיים לצורך קיום חיותם" (ב"י שם; שו"ע אדה"ז שם), ובהמאמר מבואר דב"חסרון" לשון רבים נכלל גם החסרון ד"אשר יחסר לו" לפי שהי' דרכו בכך.

(80) דש"פ חו"ב י"ב תמוז שנה זו (תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שטו)).

(81) ע' נח. וראה שם ע' נג.



רק דעת תחתון שמקבל מאריך, העבודה היא כמו דבר נוסף עליו, והאדם עצמו (בפנימיותו) חסר העבודה, היינו שנשאר מקום בהאדם ששם אין מאיר גילוי אלקות. דהגם שענין ההכרה וההרגשה (גם דדעת תחתון) הוא שהאדם עצמו מכיר ומרגיש (כנ"ל סעיף ג), מ"מ, כיון שענינו של האדם הוא מציאות (ולא שענינו הוא הרגשת אלקות), הרי ההכרה וההרגשה שלו באלקות היא כמו דבר נוסף עליו.

**ובעומק** יותר יש לומר, דזה שבהעבודה דדעת תחתון נשאר עדיין חסרון, הוא לא רק מפני שהאדם וההכרה שלו באלקות הם שני דברים, אלא שגם מצד ההכרה עצמה (ההכרה דדעת תחתון) יש נתינת מקום למציאות שמחוץ לאלקות<sup>82</sup>. דכיון שדעת תחתון מקבל מחיצוניות הכתר, אריך, דבכללות הוא בחינת סובב שהוא כמו מקור לעולמות, לכן, גם מצד הדעת עצמו יש נתינת מקום למציאות. וזה גופא הוא הסיבה לזה שע"י הגילוי דדרגא זו בהאדם נשאר הוא במציאותו, מציאות שמחוץ לאלקות. ובכדי שיתמלא החסרון לגמרי, היינו שלא יהי' שום מקום שאין מאיר בו גילוי אלקות, הוא ע"י העבודה דדעת עליון שמקבל מפנימיות הכתר, עתיק, דבכללות הוא עצמות אוא"ס. דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבה, אמיתית המצאו ית' היא היא אמיתית המציאות של כל הנמצאים<sup>83</sup>. ולכן ע"י הגילוי דדעת עליון, הכרת האדם באלקות היא באופן שזה (הכרת אלקות) היא כל מציאותו.

**ועפ"ז** יש לבאר מה שתפלת משה למלאות החסרון דכנסת ישראל נקראת בשם תפלת עשיר, אף שהחסרון דכנס"י הי' בודאי נוגע לו במאד, כי משה הוא בחינת דעת עליון (כנ"ל), ומצד דעת עליון, ענין העשירות, אין שייך ענין החסרון. היינו, דנוסף לזה שבמשה עצמו אין שייך שום חסרון ח"ו, אלא שלגבי משה, גם החסרון דכנס"י שהתפלל עליהם אינו חסרון, כי דעת עליון מקבל מעתיק, ולכן נרגש בו שאמיתית המצאו ית' הוא אמיתית המציאות של כל הנמצאים ואינם חסרים מאומה. והגם שמשה התפלל עליהם, דענין התפלה הוא למלאות החסרון – יש לומר, שהתפלה שלו היתה שענין זה (שהאמת היא שאינם חסרים מאומה) יהי' נרגש בגילוי גם אצלם. אבל במשה הי' נרגש זה (שאינם חסרים מאומה) בגילוי גם כשהיו במצב שהוצרך להתפלל עליהם, ולכן, התפלה שלו היא תפלת עשיר. ולהוסיף, דזה שתפלת משה נקראת תפלת עשיר הוא לא רק מפני שגם אז (בעת התפלה) הי' עשיר, אלא יתירה מזה, שהתפלה שלו היתה מפני שהוא עשיר. כי תפלת משה שיתמלא החסרון דכנס"י [דכנס"י כפשוטו, ועי"ז – החסרון דמלכות, ודהעולם] הוא שיתמלא החסרון לגמרי, שלא יהי' שום מקום שאין מאיר בו גילוי אלקות, ובכדי שיתמלא החסרון לגמרי הוא דוקא ע"י הגילוי דדעת עליון, כנ"ל.

**וי"ד** לומר, דע"י שדוד כתב המזמור תפלה למשה בספר תהלים שנאמר ע"י כל ישראל, גם ע"י אנשים פשוטים, ניתן הכח לכאו"א מישראל, לגלות בחינת העשירות שבו (מצד בחינת משה שבכ"א מישראל<sup>84</sup>), ועי"ז – למלאות החסרון דמלכות ודהעולם, מילוי החסרון לגמרי, שלא יהי' מקום בעולם שאין מאיר בו גילוי אלקות. ויש לקשר זה עם מאמר

82) ועי' המבואר לעיל ס"ג בענין השגה, שהיא נותנת מקום להשגה הפכית.

83) רמב"ם הל' יסוה"ת בתחלתו.

84) תניא רפמ"ב.

המדרש<sup>85</sup> בפירוש איש האלקים, בשעה שעלה לרקיע איש ובשעה שירד מן הרקיע אלקים, ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחה הנ"ל (שהובאה בתחילת המאמר)<sup>86</sup>, דאדם (מוחין<sup>87</sup>) הוא למעלה מאיש (מדות<sup>88</sup>), ומ"ש במדרש בשעה שעלה לרקיע איש הוא להורות שגם בעת התפלה, כשמתבונן בדרגות הכי נעלות ומשיג אותם בטוב, עולה לרקיע, צריך לזכור שהוא איש, שיש לו מדות שצריך לבררם ולזככם, ועי"ז, בשעה שירד מן הרקיע (לאחרי התפלה) הוא אלקים, אלקים מלשון דין<sup>88</sup> ואלקים מלשון כח וגבורה<sup>89</sup>, שהוא בעל כח וגבורה לעשות דין בעצמו שהנהגתו בפועל תהי' כדבעי.

**וע"פ** המבואר דענינו של משה (המודגש בתפלה למשה) הוא זה שמשה הי' עשיר, צריך לומר, שהעבודה דאיש האלקים שייכת לענין העשירות. והענין הוא, דג' הענינים שלמעלה (ממלא, סובב ואוא"ס שלמעלה מסובב) יש דוגמתם באדם. שהגילויים דהנשמה הם דוגמת הגילויים דממלא וסובב, ועצם הנשמה היא דוגמת עצמות אוא"ס. וכמו שלמעלה, מצד הגילויים דממלא וסובב יש נתינת מקום למציאות שמחוץ לאלקות וזה שאמיתית המציאות של כל הנמצאים הוא אלקות הוא דוקא מצד עצמות אוא"ס (כנ"ל סעיף ט), עד"ז הוא בעבודת האדם, שבכדי שההתבוננות שבתפלה תהי' באופן שתפעול על הנהגתו במשך כל היום, איש האלקים, הוא ע"י שהתפלה שלו קשורה עם עצם הנשמה, משה, עשירות.

**יא) ולהוסיף**, דמבואר בהמאמר<sup>90</sup>, שבתפלת משה על כנס"י, היא ספירת המלכות, שני ענינים. המשכת הארה מעצמות אוא"ס שע"ז אפשר להיות עליית המלכות (מלמטה למעלה) בעצמות אוא"ס, ועי"ז נעשה אח"כ המשכת העצמות במלכות (מלמעלה למטה). ויש לומר, דשני ענינים אלה (במלכות) הם ע"י שני הענינים באיש האלקים [בשעה שעלה לרקיע איש ובשעה שירד מן הרקיע אלקים] שבעבודת האדם. דע"י העבודה דבשעה שעלה לרקיע איש, שגם בההתבוננות דתפלה הוא זוכר שיש לו מדות שצריך לבררם ולזככם, דזה שהתפלה שלו היא באופן זה הוא ע"י שהתפלה שלו קשורה עם עצם הנשמה (כנ"ל סעיף יו"ד), הוא המשכת הארה מעצם הנשמה (מלמעלה ל"ט) שע"ז מתעלים ענינים התחתונים שבו להתפלה – עי"ז נמשך הארה מעצמות אוא"ס לרומם ולהעלות את המלכות לשרשה בהעצמות. וע"י העבודה דבשעה שירד מן הרקיע אלקים, דע"י שהתפלה קשורה עם עצם הנשמה היא פועלת על הנהגתו במשך כל היום, הוא המשכת וגילוי עצם הנשמה בענינים התחתונים שבו – עי"ז הוא המשכת וגילוי העצמות במלכות, גזור שתיבנה בבחינת בנין עדי עד.

85) דב"ר (פי"א, ד) עה"פ (ברכה לג, א) וזאת הברכה גו' איש האלקים. וראה גם מדרש תהלים כאן בשינוי לשון.

86) לקו"ד קי, ב ואילך.

87) לקו"ד שם קז, ב. ובכ"מ – ראה ספר הערכים-חב"ד ערך אדם ס"ט. וש"נ.

88) ראה ב"ר פל"ג, ד (בסופה). ועוד. פרש"י עה"פ נח ח, א. וראה בהנסמן ב"שערי זהר" לברכות ס, ב.

89) כמ"ש (יחזקאל יז, יג) ואת אילי הארץ לקח (סה"מ עטר"ת ע' שס. תרפ"ח ע' סט. קונטרסים ח"א צז, א. ועוד). ובסה"מ

תרפ"ח שם מובא (בהמשך לפסוק זה) גם מ"ש בשו"ע אדה"ז (או"ח ס"ה ס"ה ג): וכשמזכיר שם אלקים יכוין שהוא תקיף ואמין.

90) ס"ע נח ואילך. וראה שם ע' סב.

**ויש** לומר דזהו שהתחלת המזמור הוא אד' מעון אתה גו', וסיום המזמור הוא ויהי נועם אד' גו', דבתחלת המזמור מדבר בענין המלכות כמו שעולה בשרשה בעתיק, ולכן נאמר מעון שקאי על המלכות (כנ"ל סעיף ב) אלא שמעון הוא אותיות נועם שמורה על עליית המלכות בעתיק, ובסיום המזמור מדבר בענין עתיק (נועם) שנמשך במלכות, וע"י המלכות – בעולמות בי"ע עד בעוה"ז הגשמי. ונאמר ויהי נועם אד' אלקינו עלינו, כי עיקר הגילוי הוא לישראל, ועי"ז יומשך מעין גילוי זה בכל העולם, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו, בקרוב ממש.



## הענין המיוחד במאה ועשרים שנה

להוסיף בלימוד התורה, מצד הענין ד"מעלין בקודש", אך ישנה הוספה מיוחדת בשנה זו, שנת השמיטה, שבה צריך להוסיף בלימוד התורה באופן שהוא שלא בערך, משום שאז פנויים מעבודת האדמה.

וי"ל – שמכיון שמגיע זמן מיוחד שבו צריך להוסיף בלימוד התורה באופן שהוא שלא בערך – לכן ישנו הציווי "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור"<sup>4</sup>, כדי "שתהי' כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו"<sup>5</sup>.

[לא כפי שלומדים בכלל שהיות ובשנת השמיטה פנויים מעבודת האדמה, ויש זמן, במילא המסובב הוא שצריך אז להוסיף בלימוד התורה – אלא (ערב יותר "געשמאקער") לומר אשר) אדרבה: מכיון שצריך בשנה זו להוסיף בלימוד התורה, לכן אסור להתעסק בעבודת האדמה].

ועד"ז מובן בנוגע לענין של יום ההולדת: נוסף על ההוספה שמיתוספת בכל שנה ושנה, ישנן שנים ותקופות מיוחדות שבהן מיתוספת הוספה באופן שהוא שלא ע"ד הרגיל ועד – שלא בערך.

ולדוגמא: כל תקופה של עשר שנים היא ענין מיוחד, וכשעוברות עשר שנים מיתוספת הוספה מיוחדת – כמובן מזה שהמשנה בפרקי אבות<sup>6</sup> אומרת "בן עשרים לרדוף, בן שלושים לכח וכו'",

שכ"ה בגשמיות (שבכל תקופה של

. . כב. האמור לעיל עד"ז שבקביעות שנה זו חל כ' מרחשון ביום השבת, אינו ענין הקשור במיוחד עם ההולדת והגיל של כ"ק אדמו"ר [הרשב"ב] נ"ע.

אך ישנו גם ענין מיוחד בענין ההולדת בשנה זו, בשינוי (ובהוספה) לגבי יום ההולדת בשנים לפנ"ז:

החל מכך שבכל שנה ושנה "יורד אור חדש עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה"<sup>1</sup> [באופן ד"מעלין בקודש"<sup>2</sup> – שכן "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל"<sup>3</sup>, והיות שישנו הציווי "מעלין בקודש", הרי מובן שכמו"כ הוא למעלה, ומזה משתלשל הדבר גם למטה].

ומזה מובן, אשר בכל שנה ביום ההולדת (כולל בשנה זו) מיתוסף "אור חדש" לגבי השנים שלפנ"ז – ע"ד כפי שהוא בנוגע לכל העינים (שבכל שנה ושנה "יורד אור חדש עליון יותר"), ובפרט כשמדובר ע"ד ענין של נשיא בישראל.

כג. נוסף ע"ז שבכל שנה ושנה מיתוסף ביום ההולדת "אור חדש" שלא הי' בשנים שלפנ"ז – ישנם זמנים מיוחדים שבהם מיתוסף ענין שהוא גדול יותר, או אפילו שלא בערך לגבי ההוספה המיתוספת בכל שנה ושנה,

ובדוגמת כפי שהוא בנוגע לענין לימוד התורה, שאע"פ שבכל שנה ושנה צריך

(1) אגה"ק סוסי"ד.

(2) ברכות כח, א. ושו"נ.

(3) תהלים קמו, יט. וראה שמו"ד פ"ל, ט.

(4) בהר כה, ד.

(5) ספורנו עה"פ שם, ב.

(6) פ"ה מכ"ב. וראה לקו"ש ח"ב ע' 593 ובהע' 13 שם.

ישנה ההוספה דשנים וכו'.

כה. את הענין המיוחד שישנו במספר של מאה ועשרים שנה - יודע גם בן חמש למקרא, כיון שהוא כבר למד את הפסוק<sup>14</sup> "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", היינו שאז היא תכלית השלימות של חיי האדם<sup>15</sup>.

ובזה מיתוסף ענין נוסף:

על הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", אומר רש"י: "עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול".

היינו, שה"מאה ועשרים שנה" ניתנו כדי שיעשו תשובה, ועי"ז יבטלו את גזירת המבול.

וכפי שאומר רש"י<sup>16</sup> שבנוגע להתחלת המבול כתוב "ויהי הגשם", משום ש"כשהורידן הורידן ברחמים אם יחזרו יהיו גשמי ברכה, וכשלא חזרו היו למבול".

ומזה מובן, שאפילו כשהמבול כבר התחיל, עדיין יכלו לעשות תשובה, ואזי אדרבא - היו אלו "גשמי ברכה", ורק משום שלא עשו תשובה, לא היתה ברירה והי' המבול.

ועפ"ז מובן גודל הענין של "מאה ועשרים שנה" - שזהו ענין שיכול לבטל את גזירת המבול, ויתירה מזו להביא "גשמי ברכה"<sup>17</sup>.

כו. מכיון שבכ' מרחשון דשנה זו מתחילה שנת המאה ועשרים מיום ההולדת, הי"ז קשור גם עם מזמור ק"כ בתהילים [כידוע

עשר שנים מיתוסף ענין חדש) - משום ש"נשתלשלו מהן"<sup>7</sup>, מכיון שכ"ה בפנימיות העינים.

כד. עד"ז ישנו ענין מיוחד המיתוסף ביום הולדת הנ"ל דשנה זו:

בכ' מרחשון שנה זו מתחילה שנת המאה ועשרים מיום ההולדת של כ"ק אדנ"ע, שהולדתו היתה בכ' מרחשון שנת כתר"א (כידוע הסימן בזה<sup>8</sup>), ובכ' מרחשון תש"מ מתחילה שנת המאה ועשרים.

ידוע השקו"ט האם לאחרי ההסתלקות ישנו ענין הזמן (שגם כשהנשמה נמצאת למעלה, מחשבים את ההוספה ומספר השנים) - ובלשון הגמרא<sup>9</sup> "יש בגר בקבר", כמבואר בארוכה בדברי הרוגצ'ובי<sup>10</sup>.

ובזה ישנה רשימה (בירור) של כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>11</sup>, אשר בה כותב אשר אביו סיפר לו אשר "במעל"ע זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתו בעולם התחתון. . הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פ"ד", ומזה מובן, שגם לאחרי ההסתלקות ישנו (וגם למעלה) הענין דמספר השנים - ע"פ הזמן של ב"ד של מטה<sup>12</sup>,

נוסף על כללות הענין אשר "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים"<sup>13</sup>, שמצד זה שישנם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, הנה "אף הוא בחיים" (בעוה"ז ובזמן שלו) - מיתוסף בזה שגם כפי שהנשמה נמצאת לעצמה למעלה,

(7) ל' התניא רפ"ג

(8) היום יום ע' קו.

(9) כתובות לט, א.

(10) צפע"ו לרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ד.

(11) נדפסה בהקדמה לר"ה סמוכים לעד פר"ת (ברוקלין,

תשי"ב). הוספות לשה"מ פר"ת ע' שנו.

(12) ראה לקו"ש ח"ה ע' 103 ואילך והע' 45. דמ"ש בפנים

הוא גם להדעה דאין בגר בקבר. ע"ש.

(13) תענית ה. ב.

(14) בראשית ו, ג.

(15) ראה זח"א נח, א (ובדרך אמת ובנצו"א שם). ל"ת

להאריז"ל עה"פ.

(16) ע"פ נח ז, יב.

(17) ועאכו"כ לאחרי מ"ת - ראה לקמן [לקו"ש ח"כ] ע'

תשחת לדוד מכתם" – הפסוק הראשון  
דמזמור נ"ז בתהילים.

כז. במזמור ק"כ מתחיל ענין חדש  
בתהילים – ט"ו המזמורים של "שיר  
המעלות", שכל ט"ו המזמורים הם המשך  
אחד.

להענין ד"שיר המעלות" יש שייכות  
גם לכ' מרחשון – ובזה רואים דבר פלא,  
שכאשר "חיים עם הזמן"<sup>23</sup>, רואים את הקשר  
והשייכות בין הענינים בתורה לבין הענינים  
הקשורים עם זמן זה:

הענין דכ' מרחשון קשור עם הפצת  
התורה (כמדובר לעיל בארוכה), שלדבר זה  
יש שייכות מיוחדת עם יעקב אבינו, כנזכר  
לעיל (ס"ט) שיעקב הי' "יושב אהלים", עד  
שאומרים "ויקם עדות ביעקב ותורה שם  
בישראל".

ולדבר זה יש שייכות מיוחדת עם הענין  
ד"שיר המעלות" – מזמור ק"כ בתהילים,  
הקשור עם יום ההולדת דשנה זו:

על הפסוק<sup>24</sup> "וישכב במקום ההוא"  
הכתוב על יעקב אבינו, איתא במדרש<sup>25</sup> "כאן  
שכב, אבל כל י"ד שנה שהי' טמון בבית עבר  
לא שכב", ולאח"ז מובאת דעה שני' אשר  
"כאן שכב, אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של  
לבן לא שכב", כמו שכתוב<sup>26</sup> "ותדד שנתי  
מעיני".

ולאח"ז ממשיך במדרש<sup>27</sup> "ומה הי'  
אומר" –

[בנוגע ל"ד שנה שהי' בבית עבר, אין  
שום שאלה "מה הי' אומר", שכן אז הוא ישב

המנהג<sup>18</sup> "לאמר הקאפיטל תהילים המתאים  
למספר שנותיו"] – שבכ' מרחשון שנת  
כתר"א התחילה אמירת מזמור א', ועד"ז  
בשנים שלאח"ז, עד לכ' מרחשון שנה זו, שבו  
מתחילה אמירת מזמור ק"כ.

וכפי שמצינו בספר המאמרים תר"פ<sup>19</sup>  
(שנדפס לאחרונה), שבו ישנו מאמר<sup>20</sup> על  
מזמור ס' בתהילים (מכיון שאז היתה התחלת  
שנת הששים).

ועד"ז מצינו גם במאמרים דשנת עזר"ת  
(כפי שכ"ק אדנ"ע קרא לשנה זו) שנמצאים  
בדפוס כבר משך זמן, ומן הסתם הי' זה מוכן  
בימים הקרובים,

[רצו שזה הי' מוכן ליום ההולדת, שכבר  
אז יוכלו ללמוד בזה – אך בפועל הדבר לא  
יצא לפועל.

בנוגע להדפסת התניא הרי מספרים<sup>21</sup>  
שאדה"ז רצה שהספר הי' מוכן בתחילת  
כסלו כדי שיוכלו ללמוד בו בי"ט כסלו,  
ובפועל ההדפסה הסתיימה בכ' כסלו.

עכ"פ ידאגו שהוא הי' מוכן בימים  
הסמוכים לכ' מרחשון (ע"ד כפי שהתניא  
נדפס בכ' כסלו) – בכ"א מרחשון או כ"ב  
מרחשון וכו',

ומכיון שזהו דבר חדש, יימשכו אליו  
וילמדו זאת בתוספת חיות וכו', כפי שכותב<sup>22</sup>  
כ"ק אדמו"ר האמצעי שהדרך היא שכאשר  
מגיע דבר חדש, לומדים אותו ביתר חיות  
כו'].

שבהם ישנו מאמר עה"פ "למנצח אל

18) מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר מט' טבת תש"ט (נדפס בקובץ  
מכתבים לתהילים ע' 214).

19) ע' סד ואילך.

20) נאמר (חלקו) בכ' מ"ח דשנה ההיא ("היום יום" כ'  
מ"ח).

21) קצוה"ע לתניא ע' קיט ואילך.

22) בהקדמתו לדרך חיים.

23) ראה היום יום ע' קא. סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

24) ויצא כח, יא.

25) ב"ר פס"ח, יא.

26) ויצא לא, מ.

27) וראה גם ב"ר פע"ד, יא.

בנותי והבנים בני והצאן צאני וגו'<sup>34</sup>, שמכיון שטענה זו הובאה ב"תורת אמת" הרי היא ענין אמיתי, כפי שאדמו"ר האמצעי<sup>35</sup> מבאר, שהיו אלו הבריורים שיעקב ברר מהענינים של לבן, ולכן אומרים "הבנות בנותי" וגו', מכיון שהם הבריורים מעולמו של לבן.

וכפי שרואים גם בפשטות הענינים, שיעקב אמר "הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני"<sup>26</sup>, לא הי' לו לא יום ולא לילה, שדבר זה הי' קשור עם צער גדול ביותר, עד כפי שאדה"ז<sup>36</sup> אומר ש"צע"ג מיעקב אבינו שאכלו חורב וקרח", כיצד מתאים הדבר עם הדעה הסוברת שאסור לצער גופו אפילו לצורך ממון.

נשאלת השאלה: כיצד הוא עבר ועמד בענין הגלות – "ומה הי' אומר"?

ועל כך אומר המדרש, שזה הי' ע"י "ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים", או ע"י "כל ספר תהלים", שזה נתן לו את הכח שהוא יוכל לעבור את ענין הגלות.

כט. ההוראה מכך בעבודת האדם:

כאשר בני נמצאים בגלות, היינו שבנו יחידו של מלך מלכי המלכים הקב"ה נמצא בגלות, ובחושך כפול ומכופל, עד ל"צוק העתים" (כפי שאדה"ז מביא לשון זו באגה"ק בכ"מ<sup>37</sup>), נמצאים במעמד ומצב של מצוקה – נשאלת השאלה: כיצד ניתן לעבור ולעמוד בענין הגלות!?

עד שנשאלת השאלה: "מאין יבוא עזרי" (שפסוק זה כתוב באחד מ"ט"ו שיר המעלות

ולמד תורה, אך בנוגע לכ' שנה שהי' בבית לבן, נשאלת השאלה "ומה הי' אומר" –

"ר' יהושע בן לוי אמר ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים, מאי טעמי', שיר המעלות לדוד לולי ה' שהי' לנו יאמר נא ישראל<sup>28</sup>, ישראל סבא (יעקב אבינו). ר' שמואל בן נחמן אמר כל ספר תהלים הי' אומר, מה טעם, ואתה קדוש יושב תהלות ישראל<sup>29</sup>, ישראל סבא".

ועפ"ז יש לומר ולבאר הקשר והשייכות של "שיר המעלות" עם יום ההולדת דכ' מרחשון.

כח. הביאור במדרש הנ"ל:

בהיותו בבית לבן הרי הי' יעקב אבינו במעמד ומצב של גלות, הוא יצא מבית יצחק אביו והגיע לבית לבן,

ושם הוא התעסק בצאן לבן, ש"צאן" הוא מלשון יציאה<sup>30</sup>, זה מחוץ לתחום הקדושה.

עד שהמצאותו בבית לבן פעלה אצלו ירידה כביכול ממדרגתו<sup>31</sup>, כפי שרש"י<sup>32</sup> אומר שיעקב אמר "אם לרמאות הוא בא גם אני אחיו ברמאות", היינו שהי' אצלו ענין הרמאות בדוגמת הרמאות של לבן<sup>33</sup>.

וכאמור לעיל שבהיותו בבית לבן הוא התעסק עם בירורים בענינים שהם מחוץ לענין הקדושה – כפי שלבן אמר "הבנות

(28) תהלים קכד, א.

(29) שם כב, ד.

(30) תו"א ויצא כג, ג. תו"ח שם לח, ב. וישלח לט, ג ואילך.

(31) ע"ד מ"ש באברהם (לך לך יב, יא) ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה (ראה תורת הבעש"ט בזה – הובאה במאור עינים ס"פ שמות).

(32) עה"פ ויצא כט, יב.

(33) ראה סה"מ עת"ר ע"ג. ד"ה פדה בשלום תרס"ח,

תש"ג.

(34) ויצא לא, מג.

(35) ראה תו"ח ויצא ד"ה וישכם לבן. וישלח ד"ה וישלח

יעקב פ"א ד.

(36) שו"ע חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד בקו"א. וראה

לקו"ש ח"ו ע' 328.

(37) רסט"ו. ועוד.



תורת הבעש"ט בזה<sup>44</sup> אשר השי"ת מצ"ע הוא "ואתה קדוש", קדוש ומובדל מהעולמות, וכדי שיהי' "יושב", שהוא יימשך למטה (המשכה למטה עד לאופן הנקרא ישיבה<sup>45</sup>) – ה"ז נפעל ע"י "תהלות ישראל", עי"ז שבנ"י מודים להשי"ת באמרם ברוך השם ו"געלויבט דער אויבערשטער" [=השבח להשם]<sup>46</sup>,

[שכאשר אומרים "ברוך השם", הרי "השם" הוא כינוי בלה"ק של השמות הקדושים, אך כשאומרים "געלויבט דער אויבערשטער", הרי אין זה בכלל בלה"ק, זוהי מילה בלע"ז, ואעפ"כ נאמר שעיי"ז שבנ"י אומרים "געלויבט דער אויבערשטער" נפעל אשר "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל"].

ואזי ישנו המענה לשאלה "מאין יבוא עזרי" – שהעזר מגיע מ(הדרגא של) "אין", כמבואר בכ"מ<sup>47</sup> ש"אין" הוא למעלה מכל השמות הקדושים, ומשם ה"ז נמשך ויורד למטה, עד – אל "עזרי מעם ה' עושה) שמים וארץ"<sup>48</sup>.

לא. ובזה מיתוסף ענין נוסף:

"ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים" נקראים בשם "שיר", אשר "שיר" קשור עם ענין של שמחה גלוי', כמובן ממארו<sup>49</sup> "אין אומרים שירה אלא על היין".

ולכאורה אינו מובן: את "ט"ו שיר המעלות שבתהלים" אמר יעקב אבינו בהיותו בבית לבן, שאז הוא הי' במעמד ומצב של גלות –

שבספר תהלים<sup>38</sup>)!?

שזוהי הרי שאלה המובאת ב"תורת אמת" – ע"ד השאלה המובאת בתורה בנוגע לשנת השמיטה, "כי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית"<sup>39</sup>, ששאלה המובאת ב"תורת אמת" היא שאלה שיש לה מקום בתורה<sup>40</sup>.

לא שוללים שאין מה לשאול את השאלה "מה נאכל", משום שצריך לסמוך על הקב"ה – שכן "אין סומכים על הנס"<sup>41</sup>, הוא מאמין באמונה שלמה בהקב"ה, אך אעפ"כ יש לו את הציווי שעליו לעשות ענינים ע"פ דרך הטבע, ולכן ה"ז שאלה שיש לה מקום בתורה.

והתורה זקוקה לענות על שאלה זו – "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים"<sup>42</sup>, לא רק ענין של "וצויתי את ברכתי סתם", אלא "בשנה הששית" דוקא, שאז (ישנו הציווי של) "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך", בזה תהי' ברכת ה', עד אשר "ועשת את התבואה לשלש השנים".

ועד"ז בנדוד" – התורה שואלת בשמו של היהודי "מאין יבוא עזרי"?!

ל. על כך אומרים ליהודי, אשר כיצד ניתן לעבור ולסבול את ענין הגלות – ע"י "ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים", וע"י "כל ספר תהלים", ע"ד כפי שהי' אצל "יעקב אבינו"<sup>43</sup>.

ומביאים ראי' על זה (גם) ממה שכתוב "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל" – כידוע

44) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות אות מז. וש"נ.

45) לקו"ת קדושים כט, ג. ועוד.

46) ראה גם כש"ט שם אות קצו. וש"נ.

47) ראה לקו"ת שלח נא, א (מזח"ג קכט, א), דבחי' אין הוא למעלה משם הוי'. וראה לקו"ת שמע"צ צ, ב בענין מאין יבוא עזרי.

48) תהלים שם, ב. וראה ב"ר שם.

49) ברכות לה, א.

38) תהלים קכא. א. וראה ב"ר פס"ח. ב.

39) בהר כה. כ.

40) ראה – בענינו – לקו"ש ח"א ע' 107.

41) ראה פסחים סד. ב.

42) בהר שם, כא.

43) שבחי' האבות ישנה אצל כל אחד מישראל – תו"א

ר"פ וארא.

בגלות את תכלית המכוון שבזה<sup>55</sup>.

ובדוגמת מה שאמר<sup>56</sup> ר' יוסי "מימי לא קריתי לאשתי אשתי כו' אלא לאשתי ביתי" – דלכאורה אינו מובן: מהו גודל המעלה בזה שקרא לאשתו "ביתו" – הרי כל אחד יכול לקרוא לאשתו בשם "ביתו"!

וידוע הביאור בזה<sup>57</sup>, שר' יוסי עמד במעמד ומצב כזה שלא ראה באשתו שום דבר אחר מלבד השלימות שלה – תכלית המכוון – הענין ד"ביתו", ולכן כשהוא הי' צריך לקרוא לה, הי' לו רק את השם "ביתו".

ועד"ו בנדו"ד: כשיהודי מסתכל על כללות ענין הגלות, עליו לראות בזה את שלימות ותכלית המכוון שבזה, ואזי הוא יכול להיות בשמחה, עד שהוא אומר "שיר המעלות".

ודבר זה נפעל עי"ז אשר אצלו נפשו עיקר וגופו טפל", ולא זו בלבד שהגוף "טפל"<sup>58</sup>, אלא הוא בטל לגמרי, ואזי הוא אינו רואה בענין הגלות שום דבר אחר מלבד תכלית המכוון שבזה – ולכן הוא נמצא באופן של שמחה, עד שנעשה אצלו ענין של שירה – שיר המעלות".

לב. האמור לעיל ע"ד "ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים", קשור גם עם בית המקדש: המשנה<sup>59</sup> מספרת שהיו "חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לוי' עומדין בכלי שיר ואומרים שירה",

ומכיון שמדתו של יעקב היא מדת האמת<sup>50</sup> [ובפרט שנוסף לזה ישנו הענין של "תתן אמת ליעקב"<sup>51</sup>, כמבואר בדרושי הצ"צ<sup>52</sup> שנוסף ע"ז שיעקב מצ"ע הוא מידת האמת, מיתוסף הענין של "תתן אמת ליעקב", דרגא נעלית יותר במדת האמת], כיצד הי' יכול לומר "שיר המעלות", ענין של שירה, בהיותו במעמד ומצב של גלות!?

והביאור בזה: יעקב אבינו ראה בכללות ענין הגלות את תכלית הכוונה שבזה, שהכוונה של כללות הגלות היא, שיהי' "יתרון האור מן החושך" ו"יתרון החכמה מן הסכלות", ולכן היתה אצלו האמירה של "שיר המעלות", ענין של שירה, שקשורה עם שמחה גלוי'.

ח"ו לומר שמעמד ומצב הגלות הוא המעמד ומצב שבו בני צריכים להיות – הגלות היא ענין של "חושך" וענין של "סכלות" וכו', אלא הכוונה בזה היא, שיהי' "יתרון האור מן החושך" ו"יתרון החכמה מן הסכלות".

ומזה ישנה ההוראה לכאו"א מישראל, שכאשר הוא מסתכל על ענין הגלות, שיראה בזה את תכלית המכוון שבזה – שיהי' "יתרון האור מן החושך" ו"יתרון החכמה מן הסכלות", ואזי אינו מתפעל מחושך הגלות, ואדרבה, הוא נמצא באופן של שמחה, עד שאצלו בכלל ישנו ענין של שירה, "שיר המעלות".

ובשביל זה צ"ל "אשא עיני<sup>53</sup>" – צריך שיהיו "עיניים" והעיניים צ"ל ב"פנים" (לא ב"עורף" ולא ב"כיס"<sup>54</sup>) – ואזי ניתן לראות

55) להעיר מתנחומא ס"פ תולדות: אשא עיני אל ההרים . . זה משיח בן דוד.  
56) שבת ק"ח, ב.  
57) לקו"ש ח"ז ע' 174 ואילך.  
58) ראה תניא רפ"ב.  
59) סוכה נא, ב.

50) תניא פ"ג (יט, א).

51) מיכה ז. כ.

52) אוה"ת תשא ע' א'תתקנו ואילך.

53) תהלים שם, א.

54) וכל' הכתוב (שופטים מז, יט) "השוחד יעור עיני".

[בטור<sup>67</sup> מובא מ"חסידי אשכנז" ש"היו שוקלין וסופרים מספר מנין תיבות התפלות והברכות (של שמו"ע) וכנגד מה נתקנו" - וצריך בירור האם אלו אותם "רבני אשכנז" שהחיד"א מביא בפירושו.

אך עכ"פ, כיון שהחיד"א מביא בשם "רבני אשכנז הקדמונים", ניתן לסמוך ע"כ].

לד. והביאור בזה - ובהקדים:

מובא בחסידות<sup>68</sup> ביאור על הענין של "ונאספו שמה כל העדרים"<sup>69</sup>, ע"פ משל ממלחמה, שלמדו מהמלחמה שהיתה בזמן של האדמו"ר הזקן:

הסדר של "מערכות המלחמה" הוא, ש"מחלקין כל א' החיל שלו לג' חלקים, חלק א' באמצע. . ושתי ידות מימין ומשמאל, וכן מסדר גם הצד שכנגדו לג' חלקים כאלו, ונלחמים אלו מול אלו".

וההצלחה במלחמה נעשית ע"י זה שמעמידים "כל ג' מחנות שלו נגד מחנה וחלק א' של השונא, וזהו הנק' אטאקירען [-התקפה], כיון שכל ג' מחנות שלו מסבבים מחנה א' של השונא, ועי"ז יתגבר בודאי עלי', ואח"כ יעשה כן למחנה ב' של השונא וכן לג', עד כלותם".

ומזה לומדים בנוגע לעבודת ה' [כתורת הבעש"ט<sup>70</sup> שמכל ענין שרואים או שומעים, צריך לקחת הוראה בעבודת ה'] - כיצד יש לנהוג במלחמת היצר:

כדי שיוכלו לנצח במלחמת היצר, צריך לעורר "כל ג' מדות דקדושה (אהבה ויראה ורחמים) לעומת מדה אחת דקליפה, ועי"ז בודאי יפילו וינצחו אותה, וזהו כמשל

ו"חמש עשרה מעלות" של ביהמ"ק, מורות על ענין של עלי' מדרגא לדרגא בעבודת ה' גופא, אופן של "מעלין בקודש".

ויה"ר שבקרוב ממש נזכה לבנין ביהמ"ק השלישי, שבו יהיו ה"חמש עשרה מעלות וכו'", שזה יהי' בגאולה האמיתית והשלמה, באופן ד"מיד הן נגאלין"<sup>60</sup>, משום שמכיון ש"דעתם קצרה" (מפני ש"מרובים צרכי עמך"<sup>61</sup>), צריכה הגאולה להיות "מיד" כפשוטו, במדידה של הזמן כאן למטה,

בביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

לג. בנוגע לט"ו שיר המעלות, מובא בחיד"א<sup>62</sup> ש"ט"ו שיר המעלות אמר דוד ע"ה כנגד ט"ו שנים שחיו האבות ביחד",

[כיון שאברהם אבינו חי "מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים"<sup>63</sup>, ויצחק נולד כאשר אברהם הי' "בן מאת שנה"<sup>64</sup>, ויעקב נולד כאשר יצחק הי' "בן ששים שנה"<sup>65</sup> - יוצא שהם היו "ט"ו שנה שחיו האבות ביחד"].

לאחמ"כ מביא הוא פירוש שני - שט"ו שיר המעלות הם "כנגד ט"ו תיבות שבפ"66 ויפגע במקום ויקח מאבני המקום, שמהאבן ההיא נעשו שיתין, והיא אבן השתי".

והוא אומר שם שהפירושים נלקחו מ"רמזי רבני אשכנז הקדמונים".

60) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

61) פיוט בתפלת נעילה. ע"פ ברכות כט. ב. וראה תו"א וישלח כו, רע"ג. ד"ה מים רבים תרל"ו בתחלתו.

62) בפירושו "יוסף תהלות" לתהילים קאפיתל ק"ב.

63) חיי שרה כה, ז.

64) פרשתנו כא, ה.

65) תולדות כה, כו.

66) ויצא כה, יא.

67) או"ח סקי"ג.

68) דרוש הצ"צ - נעתק בהתמים חו' ג ע' ז [קכ, א].

69) ויצא כט, ג.

70) כש"ט הוספות אות קכו-קכט.

"ונאספו כל העדרים, שהם אהוי"ר ורחמנות דקדושה", מנצחים את הענינים של לעו"ז<sup>74</sup>.

לו. הענין של כינוס כל ג' מדות דקדושה ("ונאספו כל העדרים") - שע"ז עוברים את ענין הגלות, ומבטלים הענינים של לעו"ז - קשור עם מספר ט"ו "ט"ו שיר המעלות", ו"טו שנים שחיו האבות ביחד".

והביאור בזה:

מספר ט"ו מורה על אותיות י"ה משם הוי' ("י"ה בגימטריא ט"ו)<sup>75</sup>, שיו"ד זהו ענין של חכמה, וה"א זהו ענין הבינה<sup>76</sup>, שהינם "הנסתרות לה' אלקינו"<sup>77</sup>, הענין של מוחין והתבוננות, עבודת התפלה<sup>78</sup>.

ואח"כ יש את "והנגלות לנו ולבנינו"<sup>77</sup>, ו"ה נגלות"<sup>78</sup>, שזהו הענין של מדות ומעשה<sup>79</sup>.

וע"כ נאמר שכדי שיהי' החיבור של כל ג' המדות דקדושה, כל ג' הקוין, צריך לענין של י"ה (ט"ו), הענין של מוחין.

והביאור בזה:

המדות מצ"ע הינם שלוש מדות שונות, ג' קוין, וע"כ נאמר ש"זמן תורה לחוד" ו"זמן תפלה לחוד"<sup>80</sup>, ואח"כ ישנו הענין של "הנה בהן מנהג דרך ארץ"<sup>81</sup>.

שכל זה הוא כפי שהמדות הינם כבר בגלוי, ועד"ז כאשר זה משתלשל לאחמ"כ

האטאקירען [-התקפה] כו', וכמו"כ אח"כ יעירו ג' מדות דקדושה הנ"ל נגד מדה השנית דקליפה, עד כלותם".

ואח"כ הוא מסיים שזהו פירוש הפסוק "ונאספו כל העדרים, שהם אהוי"ר ורחמנות דקדושה כו".

לה. עפ"ז יובן גם בזה שהחיד"א מביא ש"ט"ו שיר המעלות אמר דוד המלך ע"ה כנגד ט"ו שנים שחיו האבות ביחד":

דובר לעיל בארוכה, שאת ט"ו שיר המעלות יעקב אבינו אמר בבית לבן, בהיותו במעמד ומצב של גלות, וע"י האמירה של ט"ו שיר המעלות הוא עבר ועמד בכל הענינים של הגלות.

שבנוגע לכללות ענין הגלות, יש שתי סוגים כלליים של גלות: גלות ישמעאל, וגלות אדום. שבכל אופן של גלות צריכים לאופן עבודה אחר<sup>71</sup>.

ועל כך נאמר שכדי שיוכלו לעבוד ולעמוד בענין הגלות, צריכים ל"ט"ו שיר המעלות" שהינם "כנגד ט"ו שנים שחיו האבות ביחד":

ג' האבות הם כנגד ג' מדות דקדושה, אהבה יראה ורחמים<sup>72</sup>, וכאשר יש את ג' האבות ביחד, נאספים ביחד כל ג' המדות דקדושה ביחד, אז<sup>73</sup> ישנה הנתינת כח שיוכלו לעמוד בכל נסיונות הגלות ולבטלם, ע"ד המדובר לעיל (ס"ב) שע"י הענין של

74 ראה לקו"ת שם: וע"ז נאמר ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן מע"פ הבאר כו', כל העדרים דייקא, היינו התכללות המדות, ואזי וגללו את לב האבן המטמטם הלב כו' (וראה לקמן ס"ז).

75 ראה אוה"ת ואתחנן ע' קטז: ט"ו שיר המעלות שאמר יעקב .. כדי להמשיך בחי' י"ה.

76 אגה"ת פ"ד (צד, ב ואילך).

77 ל' הכתוב - נצבים כט, כח.

78 לקו"ת ראה כט, א.

79 לקו"ת ואגה"ת שם.

80 שבת י, א.

81 ברכות לה, ב.

71 ראה לקו"ת ואתחנן, א: זה לעומת זה, אברהם חסד דקדושה וישמעאל חסד דלעומת זה .. יצחק גבורה דקדושה וכנגדו גבורה דקליפה (עשו - אדום).

72 לקו"ת אמור לה, ג. ובכ"מ.

73 בלקו"ת ואתחנן ה, סע"א, שיעקב הוא ת"ת שמחבר חו"ג "ולכן הוא בלבדו גלל האבן מע"פ הבאר". אבל אין סתירה מזה למ"ש בפנים, כי עיקר הנצחון הוא דוקא כשיש גם הקוין חו"ג כמו שהם בפני עצמם (ולא רק כמו שהם כלולים בת"ת), כדמוכח מדרוש הצ"צ שבהע' 170 שגם התעוררות הרחמים אינו מספיק וצריך גם לאהבה ויראה.

בהתבוננות (לפני שמתשלשות בגלוי), נמצאות הן כולן יחד].

ועפ"ז מובן, שכדי שיוכלו לקבץ את כל ג' המדות דקדושה, צריכים להגיע לענין המוחין, עבודת התפלה, וזהו הקשר עם מספר ט"ו (ט"ו שיר המעלות, ו"ט"ו שנים שחיו האבות ביחד) - הגימטריא של י"ה, הענין של מוחין.

לז. האמור לעיל קשור ג"כ עם הפירוש השני המובא בחיד"א, שט"ו שיר המעלות הינם "כנגד ט"ו תיבות שבפ' ויפגע במקום ויקח מאבני המקום, שמהאבן היא נעשו שיתין, והיא אבן השתי"ם".

והביאור בזה<sup>89</sup>:

בענין של "ונאספו כל העדרים", מבואר<sup>90</sup> גם שע"י הענין של "ונאספו כל העדרים", שהן ג' המדות דקדושה, "אהוי"ר ורחמנות דקדושה", נפעל ה"וגללו את האבן מע"פ הבאר".

ש"אבן" מראה על גשמיות וחומריות העולם<sup>91</sup>, כיון שמבין ד' הסוגים של דצח"מ זהו הסוג הכי תחתון, סוג הדומם -

וע"י הענין של "ונאספו כל העדרים, נפעל ה"וגללו את האבן", שזה מברר את החומריות והגשמיות של העולם, ומהפך זאת לקדושה.

וזהו ג"כ הענין של "ויפגע במקום וגו"<sup>92</sup> ויקח מאבני המקום":

במעשה בפועל, שאז זה נחלק למ"ע ומל"ע וכו'; אך כפי שהמדות נמצאים בשורשם, בהתבוננות במוחין, עבודת התפלה, שם נמצאות הן כולן יחד<sup>82</sup>.

[וע"ד הנמצא בענין של לימוד התורה, שאע"פ שלימוד התורה הוא אחד מרמ"ח מ"ע, אבל ישנו הענין של לימוד התורה כפי שהוא השורש ומקור של קיום כל המצוות (כולל גם - מצוות ת"ת), כיון ש"תלמוד מביא לידי מעשה"<sup>83</sup>.

ועד"ז בנוגע ללימוד פנימיות התורה, שאע"פ שזוהי מצוה פרטית של ידיעת הבורא וכו', שזוהי "מצוה רבה ונשאה"<sup>84</sup>, אך זה מכניס חיות וכו' בכללות התורה ומצוות.

ועד"ז בנוגע לעבודת התפלה, שאע"פ שזוהי מצוה פרטית, אבל זה ג"כ היסוד ושורש של כללות התורה ומצוות<sup>85</sup>.

ועד"ז הנמצא בנוגע לבנין ביהמ"ק [שזה ג"כ קשור עם ה"ט"ו שיר המעלות" כפי שהובא לעיל (ס"ל) שהם הינם "כנגד חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים"]. שאע"פ שזוהי מצוה פרטית, אבל זהו גם ענין כללי בכללות התומ"צ (והעולם), כיון ש"מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"<sup>86</sup>, עד שע"י ה"חלוני שקופים אטומים"<sup>87</sup> זה פעל בכל העולם כולו<sup>88</sup>.

ועד"ז בנדו"ד - שאע"פ שכפי שהמדות נמצאות בגלוי הם הינם שלושה מדות שונות, אעפ"כ, כפי שהן נמצאות בשורשם

82) אע"פ שבפרטיות - יש התבוננות (ותפלה) דאהבה, או דיראה כו'.

83) קידושין מ, ב.

84) קו"א קנו, ב.

85) ראה לקו"ת בלק ע, ד. ראה שם. ברכה צו, ב. ועוד.

86) ישע"י ב, ג.

87) מ"א ו, ד.

88) ראה פרש"י ד"ה שקופים - מנחות פו, ב. ירושלמי

ברכות פ"ד ה"ה.

89) בהבא לקמן עייג"כ צפע"נ עה"ת בראשית ב, ז.

90) דרוש הצי"צ שבהערה 170. לקו"ת שבהערה 176.

91) ראה לקו"ת ש"ש: ש"אבן" קאי על "לב האבן המטמטם הלב".

92) נוסף על האמור לעיל (סל"ו) שהצירוף והתכללות דהג' מדות דקדושה נעשה ע"י ענין המוחין, עבודת התפלה - שעפ"ז מובן הקשר שבין ה"ט"ו שנים שחיו האבות ביחד" לה"ט"ו תיבות שבפ' ויפגע במקום", מאחר ש"ויפגע במקום" הו"ע התפלה (ברכות בו, ב. פרש"י עה"פ).

של שם אלקים<sup>100</sup> - עושים בזה "בראשית ברא אלקים", זה מגלה את הכוונה הפנימית של שם אלקים, כתורת הבעש"ט<sup>101</sup> בזה.

לט. בנוגע למספר של ק"כ, הוזכר לעיל (סכ"ה) שכתוב "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", שמכך מובן, שהמספר של ק"כ מורה על שלימות חיי האדם.

השלימות של ק"כ שנה, קשורה גם עם תורה:

על הפסוק "לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" אומרת הגמרא<sup>102</sup> "משה מן התורה מנין בשגם הוא בשר" ש"בשגם" בגמטריא "משה"<sup>103</sup> - וענינו של משה רבינו זהו ענין התורה<sup>104</sup>.

וזה ג"כ קשור עם כך שמספר שני חייו של משה רבינו - ג"כ הי' מאה ועשרים שנה<sup>105</sup>.

מ. ובזה מתווסף ענין נוסף:

השלימות של ק"כ שנה היא לא רק בנוגע לחיי האדם עלי אדמות, אלא גם לאחר הסתלקותו ישנה השלימות של ק"כ שנה. והביאור בזה:

על הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" שואלת הגמרא בירושלמי<sup>106</sup>: "קרוב לאלף שנה חי' אדם הראשון, ואת אמר והיו

"אבני המקום" מראים על עניני עוה"ז, שכאו"א מהם תופס מקום לעצמו ("אבני המקום") ו"אבני (המקום)" זה בלשון רבים, ענין של פירוד -

וע"כ נאמר "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו"<sup>93</sup>, "אבן" לשון יחיד<sup>94</sup>, שזה מברר ומהפך את כל הענינים של עוה"ז לקדושה<sup>95</sup>.

עד כדי ש"מהאבן ההיא נעשו שיתין, והיא אבן שתי"<sup>96</sup>, שזה קשור עם בית המקדש,

ומכך זה נמשך בכל העולם - כמרז"ל<sup>96</sup> בנוגע ל"אבן השתי" ש"ממנה הושתת העולם", ועד"ז בנוגע לה"שיתין" ש"יורדין עד התהום"<sup>97</sup>, שה"תהום" זהו היסוד של כל העולם כולו.

לח. ויש לקשר האמור לעיל אודות ט"ו שיר המעלות, עם המספר של ק"כ (שההתחלה של "שיר המעלות" זה בפרק ק"כ בתהלים) - שזה גם הקשר עם יום ההולדת דשנה זו:

מבואר בפע"ח<sup>98</sup> [בנוגע לאמירת "א-ל עליון" בתפלת העמידה, הן בימות החול, והן בשבתות וימים טובים] שע"י ההכאה (הכפלה) של האות יו"ד (חכמה) באות ה"א (בינה) [כפי שהאותיות י"ה הינם יחד עם המילוי (מילוי אלפיני)], שכללות ענין המילוי קשור עם גילוי לזולת<sup>99</sup> [ז"א, עשרים (יו"ד) פעמים שש (ה"א) יוצא ק"כ, שאלו הם ק"כ האורות.

ומספר ק"כ קשור עם (ק"כ) הציורופים

100) לקו"ת ו, רע"ג. ועוד.

101) סה"מ תש"ה ע' 74.

102) חולין קלט, ב.

103) פרש"י שם ד"ה בשגם.

104) כמ"ש (מלאכי ג, כב) זכרו תורת משה עבדי. וראה הערה הבאה.

105) ברכה לד, ז. וראה ספרי עה"פ.

ולחעיר מחזק"ג מהר"ל לחולין שם: כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה הוא דבר מופלג בחכמה. וראה אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' שכד.

106) נזיר פ"ב ה"ב (לו, ב).

93) יוצא כח, יח.

94) ראה פרש"י עה"פ שם, יא. תנחומא ויצא א.

95) ראה תו"א ויצא כא, א-ב. ועוד.

96) יומא נד, ב.

97) סוכה מט, א.

98) שער העמידה פי"ב.

99) סידור קטו, ב. קנט, ב. ועוד.

רקב", כפי שהוא הי' בתחלת בריאתו.

מכך מובן, שהשלימות של ק"כ שנה היא (לא רק בנוגע לחיי האדם עלי אדמות, אלא) גם לאחר המיתה - כיון שקיומו של הגוף לאחר המיתה הוא עד ק"כ שנה [ע"ד כפי שהי' אצל משה רבינו, ובתכלית השלימות בעלמא דין, ש"לא כהתה עינו ולא נס ליחו"<sup>110</sup>] ואח"כ הוא "חוזר למלוא תרוד אחד רקב", הוא מגיע לשלימות של "ואל עפר תשוב" - ש"נטל הקב"ה ממקום המזבח".

(לקו"ש ח"כ ע' 411-399 - מתורגם ללה"ק)

ימיו מאה ועשרים שנה"!?)

[ויתירה מכך: אפילו בדורו של פלג, ש"בימיו נפלגה הארץ"<sup>107</sup>, "שעד פלג היו בני אדם חיים ארבע מאות שנה, אלא פלג לא חי' אלא ר' שנה ומעט"<sup>108</sup> - הרי שהי' זה עוד יותר מ"מאה ועשרים שנה"].

והגמרא עונה: "אלא לק"כ שנה (אחרי מותו) הוא חוזר למלוא תרוד אחד רקב" - כפי שהגמרא אומרת שם ש"מלא תרוד אחד"<sup>109</sup> נטל הקב"ה ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון" וכאשר חולפים ק"כ שנה לאחר מותו, הוא "חוזר למלוא תרוד אחד

(107) נח, י, כה.

(108) מדרש אגדה עה"פ. וראה דעת זקנים מבעלי

התוספות עה"פ. ספורנו עה"פ.

(109) שיעורו - ראה נזיר נ, ב.

(110) ברכה שם.

## ההבדל בין נפשו של אדם לממונו והשקו"ט בזה

"לה' הארץ ומלואה" – ובלשון החינוך<sup>8</sup> "הכל ברשות אדון הכל" – כולל ממונו של אדם, ובלשון הכתוב<sup>9</sup> "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'?"

ועכצ"ל, שהגם שכל העולם הוא בבעלותו של הקב"ה, מ"מ, ביחס לרשות האדם יש הבדל עיקרי בין נפשו וממונו<sup>10</sup>.

ב. וי"ל הביאור בזה:

נפשו וחיייו של אדם נמסרו מהקב"ה להאדם רק בתור פקדון, ולא לבעלותו שלו. וכפסק רבינו הזקן בשלחנו<sup>11</sup> ד"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו". ועפ"ז, זה שאדם מוזהר שלא להזיק את גופו אינו רק ענין של איסור, אלא זהו גם מדיני קנינים – שאין לו רשות (בעלות<sup>12</sup>) על גופו (כי הגוף קניינו של הקב"ה שנמצא אצל האדם בתור פקדון).

משא"כ ממונו של אדם, נמסר להאדם באופן שהוא נעשה בעליו של ממונו זה (וע"ד

א. כתב הרמב"ם!<sup>1</sup> גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים<sup>2</sup>. היינו, דאף שקיי"ל דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי<sup>3</sup>, ה"ז רק לחייבו ממון, אבל לא להתחייב (ע"י הודאת עצמו) במיתה או במלקות.

וברב"ז שם: ואפשר לתת קצת טעם<sup>4</sup> לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה<sup>5</sup> שנאמר הנפשות לי הנה הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגו<sup>6</sup> דמיתה הוא אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר.

ולכאורה יל"ע בדברי הרב"ז, דמאי שנא נפשות שהם קניינו של הקב"ה, מזה שכל העולם כולו הוי "קנין הקב"ה" כמ"ש<sup>7</sup>

(1) הל' סנהדרין ספ"ה.

(2) ל' הכתוב – פרשתנו (שופטים) יז, ו.

(3) גיטין מ, ב. וש"נ.

(4) ברמב"ם שם ממשך בטעם "שמא נטרפה דעתו כו' מן העמלין מרי נפש הוא כו'", אבל הרי מסיים "וכללו של דבר גזירת מלך היא". וראה רב"ז ד"הטעם שכתב רבינו לא שייך גבי מלקות ולפיכך כתב וכללו של דבר גזירת מלך היא.

ולהעיר מרש"י יבמות (כה, ב ד"ה ואין), דלא אמרינן הודאת בע"ד כו' "לקנסא ולעונש מלקות וליפסל" כי אין אדם משים עצמו רשע. ואכ"מ.

(5) ראה גם רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ד.

(6) יהזקאל יח, ד.

\*6. כ"ה בדפוס ווארשאוילנא (וצילום ממנו) – שם נדפס פ"י הרב"ז לראשונה. ולכאורה צ"ל "פלגי", או "פלגא" וכיו"ב.

(7) תהלים כד, א. וראה ברכות לה, סע"א (ולקמן בפנים סעיף ג).

(8) מצוה שכח. ועד"ז בכמה מצות.

(9) חגי ב, ח. וראה מפרשים שם.

(10) בפשטות יש לחלק, שע"י העברת ממון מרשות אדם אחד לשני אין זה חזק רכושו של הקב"ה (כי באיזה רשות שיהי' הממון, כל היכא דאיתא הוא ברשותו ית'), משא"כ ע"י מיתה או מלקות גורמים חזק בקניינו של הקב"ה.

אבל מפשטות ל' הרב"ז משמע, שיש חילוק בין נפשות וממון בבעלות האדם, ד"נפשו של אדם. . קנין הקב"ה. . אבל ממונו הוא שלו".

(11) חלק חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד.

(12) דלכאורה הול"ל בקיצור "כי אסור לאדם להכות את גופו כו", ומאריכות לשונו כי "אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו" מוכח, שזהו מפני שאין לו רשות ובעלות על גופו, כבפנים.



וכיון שיש לאדם בעלות בממונו – לכן הדין בו (בהממון) ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"; משא"כ בכל דבר הנוגע לגופו ונפשו, שנשארו לגמרי בבעלותו של הקב"ה ונמצאים אצל האדם רק בגדר פקדון – הרי אין האדם "בעל" עליהם ולכן אין מחייבים אותו על פיו מלקות וכיו"ב.

ג. ויש להביא ראי' לחילוק זה בין נפשו (וגופו) של אדם וממונו – מדין ברכות הנהנין:

אמרו חז"ל<sup>22</sup> (והובא להלכה<sup>23</sup>) "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל. כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר<sup>24</sup> לה' הארץ ומלואה",

אבל אין חייבין בברכת הנהנין אלא על דבר שגופו נהנה ממנו (אכילה שתי' וכו')<sup>25</sup>, משא"כ כשיש לאדם הנאת ממון (קבלת ממון וכו') לא תקנו ברכה ע"ז<sup>26</sup>.

ולכאורה אין זה מובן: מאי שנא הנאת הגוף מהנאת ממון – הרי בשניהם נהנה

(22 ברכות לה, סע"א.

(23 רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב. טאו"ח סמ"ז. שו"ע אדה"ו או"ח סקס"ז ס"א. סדר ברכת הנהנין לאדה"ו בתחלתו [ולהעיר, שהרמב"ם (והטור) מביא "מעל", ואדה"ו – "כאילו נהנה מקדשי שמים". וראה רש"י ברכות שם ד"ה מעל. צל"ח שם (הובא גם בעץ יוסף לע"י שם). לקו"ש חכ"ד ע' 67 הערה 8. ואכ"מ].

(24 תהלים כד, א.

(25 תוד"ה אין (פסחים נג, ב). וראה רמב"ן ברכות רפ"ח "שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף. וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסודע הוא וכאכילה ושת"י דמי". ועד"ז במג"א סרט"ז סק"א. וראה לקו"ש ח"ד ע' 149 הערה 8\*.

(26 ואף שחייב אדם לברך על כל טובה שהגיעה לו (ברכות נט, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"ה ה"ז. סדר ברה"ז לאדה"ו רפ"ב: כל שמחזק לבב כו') – הרי אין זו ברכת הנאה, להתיר לו הנאה זו, אלא רק מברכות הודאה "דרך שבח והודי' להקב"ה" (רמב"ם שם בריש הפרק. וראה שם פ"א ה"גד). וצע"ק בס' כד הקמח להבחי' (אות ז"י), דמשמע דגם ברכות הראי' כו' הן מטעם דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ע"ש. וראה לקמן הערה 64.

שנאמר<sup>13</sup> "והארץ נתן לבני אדם". וזה ש"צריך<sup>14</sup> להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו" אינו מפני שהממון אינו שלו<sup>15</sup>, אלא זהו איסור<sup>16</sup>, שעובר על לאו דבל תשחית.

ואין זה סתירה למש"נ "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'" (וכיו"ב) – כי בעלותו של הקב"ה, שהיא מסובכת מזה שהוא ית' ברא את העולם ומנהיגו כו', הרי היא בעלות כללית, וגם לאחרי שהממון ניתן להאדם אינו יוצא מבעלותו של הקב"ה<sup>17</sup>, ועד שיכול ליטלו ממנו<sup>18</sup>. [וע"ד ובלשון רש"י<sup>19</sup> (בנוגע לארץ, ולארץ ישראל בפרט) "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" – דאף שלכתחלה "נתנה להם" בנתינה גמורה<sup>20</sup>, הנה אח"כ "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"<sup>21</sup>].

(13 תהלים קטו, טז. אבל ראה לקמן סעיף ג (והערה 37).  
(14 ל' אדה"ו – שו"ע שם הל' שמירת גו"נ ובל תשחית סי"ד.

(15 להעיר מהתחלת ל' אדה"ו שם "כשם שצריך להזהר בגופו כו' כך צריך להזהר במאודו כו'", דמשמע ששוים הם. אבל י"ל שההשוואה היא רק בנוגע לאופן הזהירות. וראה לקו"ש ח"ה ע' 466 (חידושים וביאורים ברמב"ם הל' בית הבחירה ע' קד).

(16 אף ש"ל שטעם האיסור הוא מפני הבעלות הכללית שבו – ראה לקמן בפנים.

(17 ראה ראב"ע תהלים שם.

(18 כלשון הרד"ק חגי שם "וברשותו היא לנטלו מזה ולתתו לזה". וראה גם רש"י ברכות (לה, ריש ע"ב ד"ה בזמן).

(19 בראשית א, א.

(20 ראה לקו"ש ח"ה ע' 5 הערה 22.

(21 ולהעיר מבעלות המלך על מדינתו, דאף שכל הארץ היא ברשות המלך (ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. הל' עבדים פ"ט ה"ד. שו"ע אדה"ו חו"מ הל' הפקר ס"ג), ועד שבאופנים מסויימים מותר לו ליטול מרכושם של בני המדינה [ראה רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"א ואילך (ובסיוס הפרק שם, שצ"ל מלך" שהסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם כו"ו. וראה קו"א בשו"ע אדה"ו שם). הל' מלכים פ"ד] – מ"מ, אין בעלות (הכללית ד) המלך שוללת בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי. וראה לקו"ש ח"ל ע' 85.

ליהנות מהם בלא ברכה.

והא דאיתא בגמ'<sup>22</sup> שרק קודם הברכה הם "קדשי שמים", אבל לאחר הברכה ה"ה במצב ד"והארץ נתן לבני אדם"<sup>33</sup> ("הרי היא לבני אדם"<sup>34</sup>) — אין הכוונה בזה שע"י הברכה נשתנו להיות קניינו של האדם (שהרי גם אח"כ אומרים "ברוך שאכלנו משלו"<sup>35</sup>), אלא שע"י הברכה נפקע מהם דין "קדשי שמים" (שאסור בהנאה)<sup>36</sup> ומותר ליהנות מהם, אבל אין הוא נהנה משלו אלא משל הקב"ה<sup>37</sup>, והקב"ה נותנם לו באופן שיהי' שלו<sup>38</sup>, גם ע"מ שיאכלם (יאבדם) וכו'.

משא"כ נכסי האדם וממונו (מצד עצמם) מלכתחילה אינם בגדר "קדשי שמים", כי נמסרו לבעלותו של האדם, ולכן אין צריך ברכה להתיר הנאת ממון [אלא שכדי שהאדם יכיר שאין בעלותו מפקיעה ח"ו בעלות (הכללית של) הקב"ה על ממונו, ניתנו לו מצוות בממונו כו' "למען דעת שהכל שלו" (כנ"ל)].

האדם מן עוה"ז, עליו נאמר, כנ"ל "לה' הארץ ומלואה", ולמה אינו מועל ע"י ש"נהנה מקדשי שמים" כשהוא נהנה הנאת ממון בלא ברכה<sup>27</sup>?

[ועם היות שמצינו כו"כ מצוות הנעשות בנכסי האדם, ומטרתן היא (כמבואר בספרי טעמי המצוות) להחדיר בהאדם את ההכרה ד"לה' הארץ ומלואה" (וכמו מצוות שמיטה, שענינה "שיראה ממעשה האדם. . . כאילו אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל"<sup>28</sup>); וכן מתנות כהונה, מעשרות וכו' — שתוכנם "למען דעת שהכל שלו"<sup>29</sup>) — מ"מ מובן ופשוט שאין הענין דומה כלל לברכת הנהנין, שהרי המצוה היא שהאדם ברצונו יפקיר שדהו בשמיטה וכו'.

ולהעיר אשר מצוות אלו הן בנוגע חלק מנכסי האדם<sup>30</sup>, משא"כ דין ברכות הנהנין הוא — שאסור ליהנות שום הנאה (ואפילו כל שהוא<sup>31</sup>) בלא ברכה. ולכאורה אינו שייך לנדו"ד].

וע"פ משנת"ל — בההבדל בגדר בעלות האדם על ממונו או על נפשו וגופו — יש לומר:

בנוגע לנפשו וגופו של אדם, שהם "קנין הקב"ה" באופן שאין לאדם בעלות עליהם, הרי גם הנאות שלהם הן כמותם<sup>32</sup> — קניינו של הקב"ה, ולכן הן "קדשי שמים" שאסור

33 תהלים קטו, טז.  
34 רש"י ברכות שם (לה, סע"א). וראה בהערה 37.  
35 ברכות נ, א (וראה סוטה י, ריש ע"ב. ועוד). וראה חינוך שבהערה 37. עיין יעקב לע"י ברכות שם.  
ומ"ש בירושלמי (ברכות רפ"ו) שע"י הברכה "כביכול כאילו משלך אכלת" (ובפי' מבעל ס' חרדים שם "שקנית אותה בברכתך" — הרי מדייק "כביכול כאילו" [אלא שביל"ש תהלים (רמז תרסו — ממדרש ילמדנו) "משלך אכלת" — בלי "כביכול כאילו"].

36 ולהעיר גם מירושלמי שם "הנהנה כו' מעל עד שיתירו לו המצוות" (וראה פני משה שם), "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה" (וראה פירוש מבעל ס' חרדים שם).  
37 וי"ל שזוהי כוונת רש"י שם ד"ה לאחר ברכה "הרי היא לבני אדם" — דלכא' מאי קמ"ל, ומה מוסיף על ל' הש"ס? — אלא הדיוק, שאין הכוונה שע"י הברכה ניתן הדבר לבעלותו של האדם, אלא שע"י הברכה "הרי היא לבני אדם" — שמותרים ליהנות ממנו.

וראה חינוך מצוה תל "עשו הברכה עד"מ כנטילת רשות מן בעה"ב לאכול מן הנמצא בביתו".

38 ההדגשה כאן הוא לא ענין של בעלות, כ"א שהקב"ה נותנם שיהא שלו — בדוגמא שהאדון נותן להעבד מנכסי האדון לאבד (או להעשות דם ובשר העבד).

27 בפשטות י"ל הטעם שתיקנו ברכה רק על אכו"ש, מפני דכעין דאורייתא תיקנו — ברכת המזון (וראה ל' הרמב"ם ול' אדה"ז (בשו"ע וסדר ברה"ט) לדעיל הערה 23).

28 ל' החינוך מצוה שכח (ועד"ז בעוד מצוות השייכות לשמיטה).

29 ל' החינוך מצוה יח (בכור).

30 וראה לקו"ש ח"י"ע 230 ואילך. ח"י"ח ס"ע 221 ואילך.

31 ראה ברכות שם בתחלת הסוגיא: אסור. . . שיטעום כלום. רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב. טאו"ח ר"ס רי. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ח ס"י.

32 ראה רמב"ן ומג"א שבהערה 25, שההנאה צ"ל "דבר הנכנס לגוף".

קדושה<sup>42</sup>, ומכיון שנבראו באופן שבעלותו של הקב"ה ניכרת בהם, הרי לא יתכן שיהי' להאדם דין בעלות עליהם;

משא"כ ממונו הוא באופן שאין בו קדושה (זו) ולא ניכרת בו בעלותו של הקב"ה<sup>43</sup> — וכיון שהתורה ניתנה למטה בארץ דוקא<sup>44</sup> (במקום שבעלותו של הקב"ה בהנ"ל אינה ניכרת בו), לכן, בדיני התורה יש להאדם רשות ובעלות על ממונו ונכסיו [אלא שעליו לדעת ולהכיר, שבעלות זו גופא ניתנה לו משמים (הקב"ה) ד"לה' הארץ מלואה", כנ"ל].

ה. ע"פ זה יש לבאר עוד חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות:

"דבר<sup>45</sup> תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה . . . ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין" ("שימנעו מלהלוות שמא יכפור והעדים יטעו ולא תהא עדותם מכוונת ויפסיד"<sup>46</sup>).

והנה בפשטות — הטעם לזה שע"פ "דבר תורה" גם דיני ממונות בדרישה וחקירה ולא חששה תורה ל"תנעול דלת בפני לוויין"

ובכללות — הטעם לריבוי העניינים דעשו חכמים סייג לתורה, ולגזירות חכמים מפני שחששו למכשול וטעות וכו' ומדאורייתא ליכא חששא —

יש לומר, משום שדיני התורה הם ע"פ

42 ובפרט ע"פ המבואר בתניא (ספמ"ט) ד"ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי".

43 דאל"כ לא ה' ענין של בחירה. ותורה ניתנה בארץ דוקא ש"צה"ר יש ביניכם" (כבהערה הבאה).

44 ראה שבת (פט, רע"א) "משא ומתן. . . קנאה. . . יצר הרע יש ביניכם".

45 סנהדרין ב, סע"ב ואילן (וש"ג). רמב"ם הל' עדות רפ"ג.

46 רש"י סנהדרין ג, רע"א ד"ה שלא תנעול.

ד. אלא שלכאורה הא גופא טעמא בעי: מאי שנא ממונו של אדם שניתן לו באופן שיש לו בעלות עליו, ואילו נפשו וגופו נשארים "קנין הקב"ה", ועד "שאינ לאדם רשות עליהם כלל"?

לכאורה י"ל שזוהי כוונת הרדב"ז בסיום דבריו "ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר", כי ההבדל הנ"ל בין נפשו של אדם וממונו אינו ענין שכלי, אלא כך היא "גזירת מלכו של עולם" שנתן רשות ובעלות לאדם על ממונו ולא על נפשו וגופו.

אבל, בלשון הרדב"ז "אפשר לתת קצת טעם" גם לזה:

מצד הקב"ה אין חילוק כלל בין נפשו וגופו של אדם לממונו, כי כל העולם ומלואו של הקב"ה הוא בשווה ממש, אבל יש נפק"מ ביניהם מצד האדם:

בנוגע לגופו ונפשו — ניתנו לו באופן שניכרת בהם בעלותו של הקב"ה, כי בכל יום אומר "נשמה שנתת בי" מחדש<sup>39</sup>, מחוייב בתומ"צ<sup>40</sup> וכו' וכו' ונרגשת בגופו קדושתה של הנשמה, וגם בגופו<sup>41</sup> של איש ישראל יש

39 שנפשו היא "חלק אלקה ממעל ממש" (תניא רפ"ב).  
40 שזה תלוי בגמר כניסת נפש הקדושה בגוף (עיין שו"ע אדה"ו חאו"ח מהד"ת סוס"ד). והיינו, שחייב התומ"צ הוא לא מצד דגופם קדוש (ראה הערה הבאה), הקדושה שבהגוף מצ"ע [שמפני קדושה זו דהגוף גם תינוק מישראל (משא"כ גוי), מיד כשנולד מקבל טומאה כו' (רמב"ם הל' טומאת מת פ"א הי"ד). ועוד], כ"א מפני שהגוף הוא "כלי של קדש" (ל' אדה"ז בשו"ע שם) — כלי שנכנס בו קודש (נפש הקדושה).

לאידך י"ל דתלוי בהסברת פטור הקטן מתו"מ — אם זהו מפני תורה לדרדקי בתמי' — שלא ניתנה לקטן מעיקרא (ומושבע ועומד כו' מצד הנשמה, כמו שמשביעין אותו תהא צדיק כו' מלמדוין אותו אל כת התורה כולה כו') או שגם קודם המילה יש לו שייכות וקשר לתומ"צ. ולהעיר מדיני הנולד לאחרי שכלו לו חדשיו קודם מילתו ועוד. וכבר האריכו באחרונים. ואכ"מ.

41 וכמ"ש בוח"ג (ע, ריש ע"ב) "גופא דילהון קדישא". וראה שבת (פו, ב) החילוק בין גופי ישראל וגופי אוה"ע. ובכ"מ.

אצלו (כמו נפשו) בכדי שיוכל לקיים בו חפצי שמים. וע"ד ביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>54</sup> בנוגע לצדקה (ולכספי מלוה) "דזה מה שהעשיר חונן להעני הרי אין<sup>55</sup> שלו כלל והוא של ה' הנמצא אצלו בפקדון על עת וזמן קבוע".

ולכן אין מקום אז לחשש ד"תנעול דלת בפני לוויין" — כי כאשר באה לידו אפשרות של קיום מצות גמ"ח (ע"י הלוואה), בודאי יודרו לקיים את ציווי הקב"ה להלוות את העני, ולא ימנע א"ע מלהלוות משום חששא<sup>56</sup> ד"שמא יכפור", מאחר שהוא יודע ומכיר שאין הממון שלו כ"א של הקב"ה שציווהו להלוות לענים (וזימן לידו עני זה).

וי"ל שזהו הרמז בזה שאמרו "דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות כו": כאשר מעמדו של האדם הוא כדבעי ("דבר תורה"), ה"ה מרגיש שבאמת אין חילוק בין עניני נפשו וממונו, בידעו שגם הממון שניתן לרשותו הוא של הקב"ה.

אבל לאחרי ירידת הדורות כו' (שגם העולם "ירד" ונעשה חומרי יותר), נשתנה מצב האדם (והעולם) באופן שיש חילוק בין "דיני נפשות" ו"דיני ממונות", אינו מרגיש שממונו אינו שלו כ"א של הקב"ה, ולכן אז "אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין".

ו. עפ"ז יומתק עוד פרט בהלכה זו:

ההלכה שבדיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה היא, לכמה דיעות<sup>57</sup>, לא רק בהלוואות

54 סה"מ קונטרסים ח"א (ק"ט, א). וראה טור יו"ד ריש הל' צדקה

55 כ"ה בהנדרס. ולכאורה צ"ל "אינו" (או: אין זה).

56 ע"ד ציווי התורה (פ' ראה טו, ט ואל"ך) "השמר לך פן... ולא תתן לו... נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו" (אף שחושש שלא יקבל את ממונו בחזרה).

57 פ"י הא' בתוד"ה שלא — סנהדרין שם. וכ"כ הר"ן שם. וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך דרישה וחקירה (ע' תרג' וש"נ).

הכלל דכל ישראל בחזקת כשרות<sup>47</sup>, והנהגתם כמתאים לזה<sup>48</sup> ואין מקום לחשש וכו' ובנדו"ד לחשש "שמא יכפור" הלוה<sup>49</sup> ויצטרך המלוה לעדים;

אבל כשרבו<sup>50</sup> הרמאין כו', ויש חשש שמא יכפור הלוה כו', אז ראו חכמים צורך לתקן תקנות כדי "שלא תנעול דלת בפני לוויין". ועד"ז בכללות החששות והגזירות<sup>51</sup> — כשראו שהראשונים<sup>52</sup> כמלאכים ואחרונים כבנ"א ואם הראשונים כבנ"א אחרונים כו'.

וי"ל ששינוי המצב מחמת ירידת הדורות הוא (לא רק בזה שרבו הלוויין הרמאין כו', אלא) גם מצד המלוה — חשש שהמלוה ימנע מלהלוות כי ירא "שמא יכפור הלוה" וכו',

אבל מצד "דבר תורה" (המתייחס למצבו של איש ישראל כפי שהוא כדבעי, כמלאכים וכבנ"א) אין מקום לחשש זה.

וי"ל הסברת הענין:

מצד "דבר תורה" — אין כל ממונו של אדם ברשותו ובבעלותו לגמרי, אלא רק חלק זה שמשתמש בו לדברי רשות (בל' המשנה<sup>53</sup> "כל מעשיך"), דכיון שנמסר לו להשתמש בו כפי רצונו (לדברים המותרים ע"פ שו"ע) ה"ה ברשותו ובבעלותו; משא"כ הממון שבו צריך האדם לקיים מצוות, מלכתחילה לא ניתן לבעלותו של האדם והוא רק בתור פקדון

47 רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ב ה"ח (וראה נו"כ שם). השגות הראב"ד הל' גירושין פ"י ה"ט. ובכ"מ. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. וראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

48 באופן ד"עשה האלקים את האדם ישר" (קהלת ז, כט).

49 אף שהבחירה נתונה לכל אדם כו', ולכן אמרה תורה דיני גניבה וגזילה וכו'.

50 ב"מ כח, ב.

51 ראה לקו"ת (דרושים לר"ה נו, ג) "שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני". וראה אוה"ת בראשית (כרך ג' תקנא, א ואל"ך. תקעג, א) בנוגע למאה ברכות שהתקין דוד (במדב"ר פ"ח, כא). ועוד.

52 שבת ק"ב, ב.

53 אבות פ"א מ"ב.

הצריכה התורה עדות, אלא העדות הוא על "דבר הנעלם לגמרי".

וכן בעניננו: זה שבנ"י נק' "עדי" (של הקב"ה) הוא לפי שתפקידם הוא לגלות מציאות השם גם בעניני העולם, שגם ב"עולם" (לשון העלם<sup>63</sup>) המעלים ומסתיר על בעלותו של הקב"ה – ועד שע"פ תורה ניתנו עניניו לרשותו ובעלותו של האדם – צריך לגלות שהכל<sup>64</sup> נמצא רק "מאמיתת המצאו"<sup>65</sup>, ולכן באמת אין שום מציאות (אמיתית) זולתו יתברך, "אין עוד מלבדו"<sup>66</sup>.

וכידוע הסיפור מאחד מגדולי חסידי אדמו"ר הזקן (ר' בנימין קלעצקער), בעל עסקים במסחר עצים, שפעם כשעשה חשבון במו"מ הסחורות כו', הרי בהגיעו לכתביבת ה"סך הכל" של כל החשבון – כתב: "אין עוד מלבדו".

מובן וגם פשוט, דזה שהחסיד הנ"ל כתב כן הוא מפני שככה הרגיש באמת, שזהו ה"סה"כ של העסק שעשהו בפו"מ, והיינו,

שהענין ד"אין עוד מלבדו" הי' חדור בכל מציאותו ובכל עניניו, ולכן בשעה שהגיע לה"סך הכל" בעניני מסחרו – כתב האמת (לאמיתו) "אין עוד מלבדו".

ובעומק יותר – ובהקדם השאלה: מאחר שהענין ד"אין עוד מלבדו" הי' חקוק

והודאות (שבהן שייך החשש ד"תנעול דלת בפני לוויין", אלא גם "גזילות"<sup>58</sup> וחבלות וכתובת אשה וירושות ומתנות בכולהו נמי לא בעינן דרישה וחקירה, כדי שתנעול דלת בפני גזלנין" (שיגזלו על סמך שלא ימצאו עדים המכוונים עדותם<sup>59</sup>).

ולכאורה לדיעות אלו צע"ק: למה נקט הש"ס הטעם ד"לא תנעול דלת בפני לוויין" (השייך רק בהלוואות והודאות), ולא (גם) הטעם ד"תנעול דלת בפני גזלנין" (ובפרט שטעם זה שייך גם בהלוואות והודאות – לנעול דלת בפני הרוצה לכפור במלוה על סמך שלא ימצא עדות מכוונת)?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שבזה משמיענו חידוש בנוגע ל"דבר תורה" – שבהנהגה הדרושה מצד "דבר תורה" הנה לא זו בלבד שאז אין מקום לחשש של גזל וכפירה כו', אלא עוד זאת, שאין חילוק אצל האדם (המלוה) בין "דיני נפשות" ו"דיני ממונות", כי מכיר שממונו אינו שלו כ"א של הקב"ה,

וזה מודגש בהטעם ד"לא תנעול דלת בפני לוויין" (שאינו נועל דלת מפני הלוה מחמת חשש כו'), כנ"ל בארוכה.

ז. כתיב<sup>60</sup> "אתם עדי נאום ה'", שבנ"י מעידים, כביכול, על מציאותו יתברך שבעולם.

ענין<sup>61</sup> העדות הוא לגלות דבר הסתום. שהרי בדבר הנגלה לעין כל, אין צורך לעדות, וגם במילתא דבעתיד עבידא לגלויי<sup>62</sup> לא

(58) ל' התוס' שם.

(59) ראה ר"ן שם.

(60) ישע"י מג, י. שם, יב. וראה זח"ג פו, א. ביאורו" בהוספות (קלט, א ואילך). אוה"ת שמות ע' לט ואילך. ס' הליקוטיסד"ח צ"צ ערך עדות. וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 190 ואילך.

(61) ראה בכ"ז לקו"ת פקודי ד, סע"א ואילך. ד"ה ויקם

עדות הש"ת פ"א (סה"מ הש"ת ע' 51 ואילך).

(62) ר"ה כב, ב. וש"נ.

63 לקו"ת במדבר ה, ג (ע"פ קה"ר פ"ג, יא (ג)). שלח לו, ד. ועוד. וראה תקו"ז תמ"ב. ס' הבהיר ס"י (ח) הובא בשל"ה מס' שבועות קפה, סע"ב). ובביאורו"ז להצ"צ ע' שנה: עולם ל' העלם כמארו"ל (פסחים ג, א) ע"פ (שמות ג, טו) זה שמי לעלם (לשון העלם ש) לא כמו שנכתב כו'.

64 ולהעיר מתנחומא (ס"פ ברכה) "הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר שאוכלין ושותין ושרואין ושומעין" (ובתנחומא באבער שם סתם "על כל דבר ודבר"). וי"ל שוהו מפני שמרגישים שהכל הוא בבעלותו של הקב"ה, ועד"ה הנ"ל (סו"ס) בפירוש "דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות כו'".

65 רמב"ם ריש הל' יסוה"ת.

66 (אתתחנן ד, לה. וראה בארוכה תניא ח"ב פ"ג.

שכתב כל פרטי חשבונותיו בדיוק כו', היינו שעיסוקו אז לא הי' בעניני התבוננות בגדלות האל כו', אלא בעניני מסחר, אלא שלהיותו כולו חדור בהכרה ד"אין עוד מלבדו", הרי גם תוך עשיית חשבון זה באה ההכרה לגילוי גמור במסקנת החשבון, שה"סךהכל" וה-תכלית של כל מסחרו ועניניו הוא - "אין עוד מלבדו"<sup>69</sup>.

וע"י עבודה זו, לגלות בכל העולם כולו שיש מנהיג לבירה זו, עד להכרה ש"אין עוד מלבדו" - זוכים למעמד ומצב שלא יהי' צורך בענין של "עדות" האמורה, כי יקויים היעוד<sup>70</sup> ד"ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(לקו"ש חל"ד ע' 106 ואילך - משיחות י"ט אדר וש"פ ויק"פ תשמ"ה)

תמיד על לבו של החסיד הנ"ל - מדוע כתב זה רק בשורה האחרונה של החשבון, ואילו בשורות הקודמות רשם פרטי המספרים והסחורות כו' כרגיל? - הי' לו לכתוב זאת בכל שורה ושורה (במקום מספרי הסחורות כו')!

והביאור בזה<sup>67</sup> - דאדרבה, זהו החידוש (בסיפור הנ"ל):

ודאי הדבר שכאו"א מבנ"י (שבחזקת כשרות הם) ביכלתו להרגיש ש"אין עוד מלבדו", ע"י שיתבונן היטב איך ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"<sup>65</sup> וכיו"ב. אמנם להכרה זו יכול הוא להגיע בשעה שהוא מתבונן כו', בזמן התפלה והלימוד, בהיותו פרוש ומובדל מעניני העולם; אבל כאשר האדם עסוק בעניני מסחר כו', שע"פ טבע העולם הם מעלימים ומסתירים על מציאותו יתברך, קשה לו להרגיש אז את הענין ד"אין עוד מלבדו".

וזוהי ההדגשה בסיפור הנ"ל<sup>68</sup>, שהחסיד הי' אז, ע"פ הציווי להתעסק בפרנסתו, במצב

(67) נוסף על הביאור שע"פ תורה צ"ל (שבת לא, סע"א) נשאת ונתת באמונה (בפשוטות - הנהג בהם מנהג ד"א - ברכות לה, ב) אלא שהסה"כ והמסקנא צ"ל - (בכל דרכיך) דעהו וע"ד: שש שנים תזרע גו' ובשביעית - הסה"כ - שבת לה'.

(68) וזהו החידוש שבסיפור זה אודות ר"ב קלעצקער, לגבי המסופר אודותו במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (אגרות קודש

שלו ח"ו ע' שלג), שבאמצע עסקיו עמד כשבע שעות תפוס ברעיונותיו כו'. ע"ש.

(69) והיינו שהסךהכל של "חשבון" המסחר הוא - ש"אין עוד מלבדו".

(70) ישעי' מ, ה.



שער  
דובב שפתי יסננים





## בסוגיא דרכוב ומנהיג ~ לבאר מהו קנין רכוב לשי' רש"י ותוס' ~

מבאר דעיקר הוכחת התוס' שפירוש תפיס היינו במוסירה הוא מסברא / מבאר בארוכה פלוגת המהרש"א והמהר"ם שי"ף בביאור שיטת התוס' בקנין רכוב, דלמהרש"א ס"ד דעיקר הקנין הוא שני הדברים ביחד אזלא מעט מחמת' ותפיס בה, ועיקר הקנין שונה מקנין משיכה ע"י התפיסה, וסברת המקשן הי' דהראי' מיושב בקרון הי' ג"כ דתפיס בה. ואילו למהר"ם שי"ף ס"ד דעיקר הקנין הוא ע"י אזלא מחמת' פורתא, דהיינו משיכה, וסברת המקשן הי' דעיקר הקנין הוא משום דתפיס במוסירה. וע"כ לדבריו אין שום ראי' מיושב בקרון / מתרץ קושיית המהר"ם שי"ף דברי על המהרש"א הנ"ל / מבאר דמדברי הרמב"ן משמע יותר כפי' המהרש"א, וכן מתוס' ד"ה ונקני משמע דס"ל דעיקר קנין דרכוב אינו מטעם משיכה / ע"פ הנ"ל מבאר דלשי' התוס' בב' קנינים מטעם א' אין הם מבטלים זא"ז, ומיושב קושיית הפנ"י בתד"ה מושך ומנהיג / מבאר דאם נימא דרש"י ס"ל כדעת התוס', צ"ל שייסבור כדעת מהרש"א, דאם קנין רכוב הוא מטעם משיכה, ה"ה מאותו טעם דמנהיג, ואין סברא ששני קנינים מטעם א' יבטלו זה את זה / מבאר בארוכה דמסתבר דרש"י ס"ל דקנין דרכוב הוי ענין של השתמשות וחזקה דתפיס בה, ולא משום דאזלא מחמת' כלל / מביא דברי הקצוה"ח בסימן רס"ט, שמבאר בשי' רש"י דאיבעיא דר"י מיירי לענין חזקה, משא"כ בקנין ס"ל לרש"י שאין א' מבטל השני, ואילו לפי הנת"ל בשי' רש"י בקנין דרכוב, אפ"ל דרש"י מיירי גם לענין קנין / מבאר דמ"מ משמע מפירש"י דאיבעיא דר"י מיירי לענין חזקה, ורש"י אינו מחלק בין מוחזק לקנין, והא דלא קשה לשמואל ממתני', משום דמתני' מיירי ברכוב שמנהיג ברגליו. ולכן פירש"י שהא דפשיטא דמנהיג לחודי' קני הוא לא ממתני' אלא מסברא / מבאר המשך השקו"ט בגמ' לשיטת רש"י / מבאר דלשי' רש"י אפ"ל גם כמו משמעות הרי"ף והרמב"ם דפסקו דלא כשמואל, וכמו שהאריך בזה הפנ"י, ומבאר המשך השקו"ט בגמ' לפ"ז

הרה"ג הרה"ח הרב אהרן יעקב שוויי ע"ה<sup>1</sup>

מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

(1) תדפיס מהספר 'כתבי ר' אהרן יעקב שוויי' הנמצא כעת בשלבי ההכנה לדפוס לקראת היאצ"ט ביום ל' ניסן ה'תשפ"א. נערך ע"י (ועל אחריותו של) נכדו של הרב שוויי ע"ה - הת' מ"מ בוימגארטען, מצירוף שיעור שכתב הרב שוויי עבור תלמידיו בהיותו ר"מ בישיבת תומכי תמימים וי"ל אז ב'סטענסיל', ועוד כמה רשימות שרשם הרב שוויי לעצמו בענין זה.

## א

## מבאר הפירוש דתפיס לה לשיטת התוס'

לבאר הקנין דרכוב, כתבו התוס' (בד"ה רכוב עדיף דתפיס בה): "אין לפרש דתפיס ברגליו או במה שיושב עלי' דהאי לא מקרי תפיס בה". שמשמע שמצד הסברא לא מקרי תפוס בה כשהוא רכוב על הבהמה, כי אדרבה הבהמה נושאת אותו (ודוגמא לדבר: כמו כשנופל על המציאה לא מקרי שאוחזה). וכן כתב הרשב"א (מובא בש"מ) וז"ל: דמאי דתפוס בה ממש, כלומר שעומד עלי', לא מעלה ולא מוריד, עכ"ל.

[ומייתי התוס' ראי' מלקמן שלשון תפוס אפשר להשתמש בהנוגע למוסירה, אעפ"י שאינו אוחזה כולה בידו]:

"אלא במה שהוא תפוס במוסירה קרי תפיס בה, דהא בסמוך נקיט האי לישנא". והיינו דבמוסירה מצינו הלשון תפוס כדלקמן "תפוס במוסירה", וא"כ הראי' הוא שע"ז נופל הלשון תפוס - ולא שכל הראי' שצ"ל תפוס במוסירה הוא מלקמן מפני שצריך להיות הלשונות שווין, כי אדרבה ממה שאומר לקמן "תפוס במוסירה", ולא תפיס סתם כמו הכא "תפיס בה", ש"מ כי סתם תפיס הוא לא במוסירה. וע"י הקושיא הזאת דחה בספר נחלת דוד את פי' התוס'. ועיין בחכמת מנוח שתיריך דהגמ' ידעה מכאן דמיירי בתפיס במוסירה, דאל"כ מנא לי' להגמ' דמיירי בתפיס במוסירה דוקא. ותירוצו דחוק, דא"כ הו"ל למימר הכא במאי עסקינן אם אפשר בתפיס וגם בלא תפיס. אמנם ע"פ מה שפירשנו דהראי' היא מסברא אתי שפיר.

## ב

## קנין רכוב לשיטת התוס' לפי ביאור המהרש"א

וממשיכים התוס' לבאר, דצריך לומר דאזלא נמי מעט מחמתו', דאם לא כן איך פושט מיושב דפטור, דלענין כלאים אין תלוי אלא באזלא מחמתו'. והרמב"ן מפרש סברת המחלוקת בין ר' מאיר ורבנן בכלאים, שע"י כובד היושב בקרון הבהמה מהלכת, ופליגי אי חשיב זה אזלא מחמתו' או לא. ואעפ"י שדרכה להלך מחמת כובד היושב בקרון, מ"מ לפעמים הרי היא עומדת לגמרי, וא"כ גם כשהיא מהלכת אינה אלא לדעתה, והו"ל רוכב רק גורם להילוכה, ולא מכריח את הילוכה. ואידך סבירא לי' דגם זה חשוב הולכת מחמתו.

נמצא שלפי התוס' יש ברכוב ב' ענינים: תפוס במוסירה, וגם אזלא מחמתו' מעט, וע"י שניהם ביחד הוא הקנין, דאי קני משום תפיס במוסירה לחוד שהי' ס"ד דקני גם במציאה, א"כ ליפשוט בקיצור דבמוסירה לא קני.

אלא ודאי אף דס"ד דמוסירה לא קני במציאה, מ"מ יחד עם האזלא מחמתו' קני, והווה הקנין מטעם תפיס במוסירה ולא מטעם משיכה, כי אפי' לר"מ דחשיב ההילוך ע"י הרכוב לאזלא מחמתו', מ"מ אין זה מספיק להיות נקרא משיכה, אלא עוזר לקנין מוסירה, שאעפ"י שמוסירה לא קני במציאה, זהו דוקא בלי אזלא מחמתו', אך ביחד עם אזלא מחמתו', קני גם במציאה.

ומ"מ צ"ל דגם ההליכה בעצמה נחשבת היא במקום אחר, דהיינו ביושב דכלאים (דאל"כ לא הווה כלום דב' דברים שאינם כלום ביחד ג"כ לא הווה כלום), אך מ"מ לא הווה קנין טוב כ"כ כמו שאם היינו אומרים שרכוב לחוד יקנה, דאם קונה רכוב לחוד, א"כ בתפיס במוסירה יהי' במקום מנהיג יחלוקו, היינו שמנהיג או לא יהי' עדיף, אך באם ב' דברים אזיל וגם תפיס מהני דווקא ביחד, אז מנהיג יכול להיות עדיף.

ומבעי ל' לר"י רכוב במקום מנהיג איזה קנין עדיף, והיינו דאע"ג דבין ברכוב ובין במנהיג יש בהם משיכה, וזה פשיטא דאם שניהם מושכים שניהם קנו, וכן בשניהם מנהיגים ואפי' א' מושך וא' מנהיג, אין אפי' ס"ד למימרא דקנין א' יבטל את השני (כמו שכתבו התוס' בד"ה מושך ומנהיג), מ"מ הכא כיון שהקנין הוא רק ע"י תפיס במוסירה, הוי ל' קנין מטעם אחר מקנין מנהיג, לכן מיבעי ל' הי עדיף, אם ב' הענינים דרכוב עדיפי ממנהיג או לא (ומיושב קושית הפנ"י בתוס' ד"ה מושך ומנהיג, שהקשה למה כתבו התוס' שאין אפי' ס"ד למימר שמושך יבטל את קנין המנהיג או להיפך, אחרי שבגמ' איבעי ל' רכוב במקום מנהיג שקנין א' יבטל את השני, וכמשי"ת לקמן בעזה"ת).

ופשיט ל' מיושב בקרון, דכיון דסבירא ל' לשמואל דיושב בקרון פטור, הנה אעפ"י שע"י כובד היושב הבהמות מהלכות, מ"מ מקרי זה אזלא ממילא ופטור, והכי נמי דלא קני רכוב דהו"ל ג"כ אזלא ממילא ולא מחמת'. ועל זה הקשה אביי דלמ"ד מוסירה לחוד קני במציאה, יקנה מצד מוסירה דבודאי תפוס בה (מפני שכן צריך הרכוב להיות תפיס במוסירה, או בדבר אחר בעת שרוכב). ומשני ל' ר' יוסף מוסירה לא קני במציאה, וכיון שמוסירה לא קני ואזלא נמי ממילא ולא מחמת', ולא הווה כל א' קנין בפני עצמו, וא"כ גם ביחד לא מהני כלום.

והיינו שהמקשן (רב יוסף או אביי) הי' סבור ס"ד דמביא לו ראי' מיושב בקרון דמירי (לפי דעת הפושט) ג"כ בתפיס במוסירה, וע"ז מקשה דהרי התם ביושב בקרון רק הוי כרכוב בלי תפיס, עד שפשיט לו דמשם הביא לו ראי' רק על אזלא מחמת' דלא מהני, ודלא מהני תפיס הביא לו ראי' מהא דרב ושמואל, וב' דברים שכ"א אינו קנין, גם ביחד לא הווה קנין. ע"כ כפירוש המהרש"א.

## ג

### יישוב קושיות המהר"ם שי"ף על המהרש"א

והקשה ע"ז המהר"ם שי"ף, דאם כדמסיק כשכל א' לא מהני בפני עצמו גם ביחד לא מהני לקנות, א"כ מה הי' הס"ד דע"י שניהם ביחד יהי' הקנין, כיון דס"ד ג"כ דכל א' לבד לא מהני לקנות.

ולכן מפרש המהר"ם שי"ף (ועד"ז פירש הפנ"י) האיבעיא דר"י, דעיקר הקנין דרכוב ס"ד דהוא משום דאזלא מחמת', ורק כיון שג"כ תפוס במוסירה, אעפ"י שמוסירה אינו קנין, מ"מ עושה סברא להעדיף שיקנה במקום מנהיג (וא"א לומר דס"ל דעיקר קנין דרכוב הוא בדתפיס בו במוסירה, דא"כ לישני בקיצור הא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו מוסירה לא קני). או דילמא כיון דמנהיג אזלא מחמת' טובא, לכן קונה אפי' במקום רכוב.

ורב יוסף (או אביי ללישנא בתרא) הי' סבור דקנין דרכוב הוא להיפך, דעיקר הקנין הוא במוסירה, ואזלא מחמתי' רק עושה להעדיף על קנין מנהיג.

ולדברי המהר"ם שי"ף, מה שנוכר בגמ' דרכוב עדיף דהא תפוס בה, ונוכר הטפל ולא עיקר הקנין דאזלא מחמתי', צ"ל משום שבזה עדיף קנין רכוב על קנין מנהיג, ולא שזה גורם הקנין. והיינו דמתחלה הי' סבור דכיון דרכוב בעצם (היינו אזלא מחמתי' פורתא) הווה מהני, אלא משום דרכו של רכוב להיות תפיס במוסירה, א"כ הווה רק שלימות הקנין כדרך הרכוב. ובמקום שלא צריך למוסירה מספיק ג"כ אזלא מחמתי'. משא"כ כשמסיק מיושב דאזלא מחמתי' לבד לא נקרא מחמתי' אלא ממילא, ואין זה ענין כלל בשום מקום, ממילא לא מהני להיות קנין גם עם תפיס ביחד. משא"כ לפי' המהרש"א, תפיס במוסירה הוא מעיקר הקנין גם שלא במקום מנהיג, וא"ש פי' דברי הגמ' "רכוב עדיף דהא תפיס בה" כפשוטה.

ולפי' מהרש"א אפשר לחלק בין הס"ד להמסקנא, דבהס"ד סבירא לי' לר"י דהא דמצטרפי לקנין דרכוב ב' דברים, היינו משום דכל א' מהם מהני במקום אחר עכ"פ, דהיינו מוסירה מהני במו"מ, ומה שאזלא מחמתי' הווה הנהגה לענין כלאים, משא"כ כשפושט דבשום מקום לא מהני מה שאזלא קצת משום דלא הווה מחמתי', אלא חשוב אזלא ממילא, אז מסתבר דלא מהני ג"כ להצטרף.

## ד

### ההוכחות לפי' המהרש"א

והנה, מפי' הרמב"ן "וזה וזה גורם לו לקנותה יותר ממנהיג לחודי'" משמע דווקא כפי' המהרש"א בתוס', שהקנין הוא ע"י שניהם ביחד דווקא.

וכן מדברי התוס' עצמם (בד"ה ונקני - ט, א) משמע יותר כפי שפירשנו לשי' המהרש"א, דברכוב הווה הקנין מטעם מוסירה ולא מטעם משיכה. דהרי כתבו התוס' בהא דא' רכוב חמור וא' תפיס במוסירה זה קנה חמור וכו' ומסיק במנהיג ברגליו, ומקשה הגמ' אי הכי נקנה נמי רכוב במוסירה, ופי' התוס' דבשלמא אי איירי באין מנהיג ברגליו אתי שפיר דלא קני המוסירה, דבמטלטלין לא שייך קנין מוסירה אלא בהגבהה או משיכה. הרי מפורש שרכוב קונה מטעם מוסירה ולא מטעם משיכה.

ואף שכתבו המפרשים (הפנ"י, והמהר"ם שי"ף) דגם בתוס' זה הנה ס"ל להתוס' דעיקר קנין רכוב הוא מחמת דאזלה מחמתי', הנה זהו תימה גדולה, דהלא כל הלשון שבתוס' אינו סובל זה כלל וכלל, ובעיקר מש"כ התוס' דבמטלטלין לא שייך קנין של מוסירה אלא הגבהה או משיכה, משמע שרכוב אינו משיכה כמו שהוא לא הגבהה, אלא הוא קנין מוסירה.

והנה חוץ ממה שסותר להתוס' לעיל (ה, ב בד"ה רכוב), דשם משמע דעיקר קנינו של רכוב הוא מה דאזלה מחמתי', והמוסירה היא רק להעדיף קנין רכוב על קנין מנהיג, הנה עוד תקשה דהרי מוסירה לא קני בנכסי הפקר, ואיך אפשר לאמר דרכוב קני.

אם לא שנאמר דהת"ש הוא לפשוט כאביי נגד רב ושמואל וכל הנהו אמוראי, דרכוב יקנה בשביל המוסירה אפילו במציאה. והיינו, דכוונת התוס' ליישב מה שאמרו בגמ' "אי הכי",

שזהו לאו אליבא דכו"ע ולהלכה שאמרו לעיל שמוסירה לא קני, שהרי אז הנה רכוב סתם הוא ג"כ קנין משיכה, ולא שייך לאמר "אי הכי" שמנהיג ברגליו יקנה ג"כ את המוסירה, אלא הכוונה היא שאם נאמר רכוב סתם קני, אפשר ליישב עכ"פ לאביי דס"ל דמוסירה בהפקר ג"כ קני, אז אפשר לאמר דכיון דעיקר קנין רכוב הוא רק מאי דתפיס בה, דהיינו או במוסירה או בכל דבר שבבהמה (כמו שכתבו בגמ' קדושין כב, ב, כיצד במוסירה אחזה בטלפה בשערה ובאוכף וכו', ועיי' בס' נחלת משה מש"כ בזה, ועיי' בש"מ בשם גליון: דלעולם כל רוכב תפיס בשערה או בבי פאגי'), אבל לקנות המוסירה עצמה צריך משיכה, ולכן אתי שפיר דלא קני הרוכב את המוסירה, רק אי הכי שרכוב הוא מנהיג ברגליו, אז הוי הקנין מטעם משיכה, א"כ יקנה הרוכב ג"כ את המוסירה.

אמנם כ"ז דוחק, והמהר"ם שי"ף לשיטתו אכן נשאר בצ"ע בדברי התוס' אלו, ואילו לפי מהרש"א אתי שפיר, דרכוב הוא מטעם מוסירה, ואע"פ דמוסירה במציאה לא קני, אבל ביחד עם האזלא מחמתו הוה קנין אפילו במציאה, ולכן הקושיא דיקנה הרוכב גם במוסירה, הוא דוקא לפי מאי דמוקמינן דרכוב היינו מנהיג ברגליו והוה קנין מטעם משיכה, וא"כ יקנה ג"כ המוסירה, דמשיכה כבר שייך גם במטלטלין.

## ה

### קנינים מטעמים מחולקים

והנה בתוס' ד"ה מושך ומנהיג (ט, א) כתבו: פשיטא שאין אחד מבטל חברו משום דהאי אורחי' והאי לאו אורחי'. והיינו, דבמושך ומנהיג אי"צ התנא אפילו לחדש שא' לא יבטל השני. והקשה הפנ"י דהא לעיל מספקא לי' לר"י הי עדיף אי רכוב או מנהיג, והיינו שא' יבטל את השני? ותי' דעכשיו לאחרי שפושט ר"י רוכב מיושב, סברי התוס' דלקנין לא מבטלי הדדי רכוב ומנהיג, ושמואל אמר רק ברכוב לחודי' ומנהיג לחודי'.

ונ"ל דע"פ הנ"ל בדעת המהרש"א אפשר גם ליישב, דהתוס' סברי דאם הקנינים מטעמים מחולקים אז א' מבטל השני, כמו רכוב מטעם תפיס במוסירה (והגם דבשניהם ביחד הוה הקנין, מ"מ עיקר הקנין י"ל דהוה תפיס במוסירה, והגם דבמציאה לא מהני, הכא שאני דגם אזלא מחמתו. ולפי המהר"ם שי"ף י"ל דהכא מקשה כטעם אביי דהקנין יהי' רק מטעם תפיס במוסירה, ולפי"ז יהי' הקושיא לכל אלו שסברי דמוסירה במציאה לא קני), ומנהיג מטעם משיכה. משא"כ כששניהם מטעם משיכה, אם א' הוה קנין גם השני הוה קנין כמוהו, ואין א' מבטל השני.

וכן נראה מלשונם "שאינ מבטל רכוב ומנהיג ברגליו מנהיג לחודי'", דאין כאו"א ניכר בפ"ע, משא"כ אם א' תפס במוסירה ניכר יפוי כחו, ולכן א' מבטל השני. ומה שהביאו ראי' ממתני' ש"משמיענו שפיר שאין מבטל רכוב ומנהיג ברגליו מנהיג לחודי', לפי שיש ברכוב כל מה שיש במנהיג ועוד דתפיס בה", היינו דכיון דבמוחזקים א' אין יכול לבטל השני, מ"מ צריך להביא ראי' היינו משום דשם ענין א' יש בחבירו מה שאין בהשני (ובכלל הסברא לחלק בין מוחזקים לקנין, היינו משום דבקנין צריך להראות שהוא הבעה"ב היותר גדול מכולם, לכן סברא שמעכבים זה על זה, משא"כ במוחזקים אין צריך להראות זה, רק כיון שאוחז ומוחזק

בה באופן המועיל, קנין זה מספיק).

## ן

### ביאור דברי רש"י לפי שיטת התוס'

עד כאן נת' שנראה יותר כדברי המהרש"א בביאור שיטת התוס'. ובדעת רש"י, הנה ברש"י ד"ה אלא לאו רבנן כתב: ותיבתא לר"י וכו', ולכאור' צלה"ב במאי מסקינן דרכוב לחודי' קני, אם מצד תפיס במוסירה לחוד, א"כ הקושיא היא גם לרב ושמואל ולכולם שסוברים מוסירה לא קני, ואם מצד ההילוך פורתא לחוד, אם כן כיון שזה קנין לבד, הרי פירש"י לקמן בא' רכוב חמור וא' תפיס במוסירה, דכיון דרכוב לבד קונה א"כ במקום מנהיג יחלוקו, וא"כ מתני' דלא כשמואל כלל.

ולכאור' י"ל דס"ל לרש"י כשי' התוס' אליבא דמהר"ם שי"ף ופנ"י, והיינו דאם נאמר דהא דרכוב לחודי' קני הוא תיבתא לר"י, משמע שהוא רק תיבתא לר"י היכי פשיט מיושב דכלאים דרכוב לחודי' לא קני, והלא ברוכב י"ל דאזלא מחמת' טפי מיושב, אבל האבעיא נשאתר אי אמרינן שע"י תפיס הו"ל רכוב יותר טוב ממנהיג או לא.

והיינו דרש"י ס"ל כשי' התוס' דהקנין דרכוב הוא דווקא שניהם ביחד, אזלא קצת, וגם תפיס - ועיקר הקנין מטעם משיכה. משא"כ לקמן בא' רוכב וא' תפוס במוסירה, הקנין הוא רק משום הנהגה דאזלא מחמת', כיון דלא תפיס במוסירה, ולכן יחלוקו דמטעם א' הן, וא"א לאמר לא זה עדיף מזה ולא זה עדיף מזה, ופשיטא שרכוב במקום מנהיג (היינו רכוב כזה דלא תפיס) שניהם קנו ויחלוקו. אמנם כשהקנין דרכוב הוא שניהם ביחד, א"כ אפשר לחשוב עוד מה עדיף, אם הקנין של רכוב ב' דברים ביחד או מנהיג.

אך לכאור' א"כ קשה לשיטה זו, כיון שעיקר הקנין בהס"ד הי' ג"כ רק רכוב (וההעדפה הוא רק ע"י תפיס), והו"ל מטעם א' עם מנהיג, ואפ"ה ס"ד דמנהיג יהי' עדיף, א"כ גם לקמן נימא הכי, ולאידך אם רכוב הוא קנין, א"כ במקום מנהיג צ"ל או דמנהיג לגמרי לא קונה, דרכוב עדיף דהא תפיס בה, או דתרווייהו קנו?

ולכן נראה כפי' המהרש"א גם בדברי רש"י, דדווקא כששניהם ביחד הוא הקנין של רכוב, אז שייך שפיר להסתפק איזה קנין חמור רכוב או מנהיג, משא"כ לקמן דמיירי ברכוב דאזלא מחמת' לבד ולא בתפיס במוסירה, דהשני תפיס במוסירה, א"כ אנו רואים דאזלא מחמת' לבד ג"כ מהני, ושפיר פירש"י שיחלוקו, שהרי שניהם מטעם א' דאזלא מחמת'.

ואעפ"י שהמהרש"א פירש שם דברי רש"י לפי דרכו, אפשר לומר ג"כ דס"ל לרש"י דאם עיקר קנינים דומים הם זל"ז בסוג א', אז אין סברא לומר שא' יהי' חמור מהשני, ולכן מביא ראי' עכשיו דחולקים, משא"כ לעיל ממתני' דעיקר הקנין הוא מצד ב' דברים, א"כ במקום שא' מהני, עוד אפשר להסתפק אם חמור א' מהשני. ולפי"ז מיושב ג"כ מהו זה שאמרו בגמ' מתחלה רכוב עדיף כיון דתפיס בה, דאם זה רק להעדיף, למה אחזו את הטפל, אלא ודאי דווקא עי"ז ישתנה הדין שא' מהם יותר טוב מחבירו, כיון שהם באופנים שונים.

## ז

## קנין רכוב לשיטת רש"י

אך מדברי רש"י משמע שמפרש קנין רכוב באופן אחר, והוא מה שרש"י מפרש בד"ה מנהיג לחודי, וז"ל: אי ודאי אמר שמואל בחד מינייהו דלא קני, ברכוב הוא דקאמר, דקסבר משיכה בעינן שתעקר יד ורגל. עכ"ל.

משמע דברכוב אין אפי' עקירת יד ורגל (ואין לפרש דקאי על האדם שיעקר ידה ורגלה ע"י הנהגה ומשיכה, משא"כ ברכוב שאזלא ממילא, דא"כ הכי איבעי לי' לרש"י לומר בעינן שיעקר ולא שתעקר ממילא, מדקאמר בעינן שתעקר משמע דברכוב אין פה עקירת יד ורגל כלל).

ועוד יותר מפורש הוא בפירש"י לעיל (ח, א) בד"ה דרכוב קני וז"ל: ואע"ג דלא משיכה היא שאינה זזה ממקומה שאין מנהיגה ברגליו. עכ"ל. הרי מפורש שקנין רכוב בלא מנהיג ברגליו אינה זזה ממקומה (ודוחק לשבש הגירסא ובמקום אינה לגרוס אינו וזזה במפיק ה"א, עיין רש"י).

וכנראה שרש"י מפרש כפי' הריצב"ש (הובא בש"מ ט, א ד"ה א"ה רכוב, וכתב שזהו פי' לרמב"ן בשם הרב אב בית דין), וז"ל: והבהמה עומדת במקומה קונה, מפני שמשתמש בה כדרך שאדם משתמש בבהמתו והוי דומיא דחזקה. עכ"ל. דהיינו דקנין רכוב הוא מה שמשתמש בבהמה ע"י שרוכב עלי', והוה כמו קנין חזקה, ואין זה שייך כלל לקנין משיכה. [וכ"כ הגליון (הובא בש"מ ד"ה רכוב עדיף וחולק על התוס' ד"ה זה) דמביא ראי' דיושב פטור ש"מ דלא חשיב מעשה, היינו מה שרוכב].

ומה שהביאו התוס' ראי' מהא דיושב בקרון בכלאים דמדמה ר"י לקנין רכוב, ובכלאים אין תלוי כי אם באזלא מחמתי, א"כ ש"מ דברכוב ג"כ צ"ל אזלא מחמתי, וא"כ יוקשה זה לפירש"י איך מדמה זה לכלאים.

אמנם כתב הב"ח (ביו"ד סי' רצ"ז) דכמו בהנהגה בלי מלאכה חייב בכלאים (לדעת כמה ראשונים. משא"כ לשי' רש"י ותוס' – עיין בסמוך) כמו"כ במלאכה בלי הנהגה ג"כ חייב, וז"ל: והני תרתי שווין הנהגה בלי מלאכה ומלאכה בלי הנהגה, עכ"ל.

וכ"כ הרמב"ם בפירושו המשניות דהמחלוקת בין ר"מ לרבנן הוא, אם במעשה לבד שעוזר במלאכה ותיקון יש לחייב בכלאים, או דוקא בעוזר להנהיג<sup>2</sup>.

ומיהו הנהגה בלי מלאכה דעת התוס' הוא (בשבת נד, א. וכ"ה במכות כב, א) דבהנהגה לחוד אין מחייב אלא א"כ יש שם גם מלאכה, אלא מה שנושאים את החבלים ג"כ מקרי מלאכה. וכ"כ רש"י בפי' החומש דהנהגה חייב דוקא בעשיית מלאכה, אבל עשיית מלאכה לחוד אולי

(2) הערת נכד המחבר: כ"ה בפירושו המשניות הנפוך, ובערבית (מהדורת ר"ש באמבערגער): "ולו לם יען אלגאלס פי אלקרון בשי לאן גלוסה הנאך הי אלמעונה". ותרוממו הנפוך (וכ"ה בפיה"מ דפור'): "ואפילו לא יעשה כלום היושב בקרון, ששייבתו שם עוזר למלאכה ותקון". אמנם בתרגום הר"י קאפח תרגם: "ואפילו לא סייע זה היושב בקרון בשום דבר, לפי ששייבתו שם היא הסיוע". וכן ברור לפענ"ד מלשון הרמב"ם בספר היד (כלאים פ"ט ה"ט) "שישיבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה" דס"ל להרמב"ם דהחייב בכלאים, ובמילא הקנין דרכוב, הוא דאזלא מחמתי'.

גם רש"י מודה דחייב.

וא"כ י"ל דלפירש"י תו אין לנו הכרח לפרש דרוכב היינו דאזלא מחמת' פורתא (ואתי שפיר ג"כ שדבר כזה הי' לו לרש"י להזכיר, כיון שבזה תלוי עיקר סברת האיבעיא), רק קנין דרוכב הוא מפני דתפיס בה ברגליו. ומדמה קנין רכוב לאיסור כלאים, משום דאי חשוב מלאכה והשתמשות לענין איסור כלאים, הווה זה השתמשות ג"כ לקנין חזקה. ופשיט מהא דשמואל, דמדאפיך ותני וחכמים פוטרים ש"מ סבירא לי' לשמואל דבמה שיושב בקרון לא הווה מלאכה להשתמשות לענין איסור כלאים, וכמו"כ לא חשיב רכוב מלאכה להשתמשות לענין קנין חזקה.

ועפי"ז יש ליישב קושיית הקצה"ח בסי' רס"ט על פירש"י כדלקמן.

## ח

### תי' קושיית הקצה"ח על שיטת רש"י

דהנה שיטת התוס' הוא, דהאיבעיא דר"י ברכוב במקום מנהיג הוא רק לענין קנינים, דהיינו אם קנין א' יבטל את השני, ולא לענין מוחזקים, דהיינו אם שניהם באים לפנינו זה רכוב וזה מנהיג (אם רק פשיטא לן דכל א' לבדו קונה, פשיטא לן ג"כ דרכוב במקום מנהיג) שניהם מוחזקים בשוה.

והטעם שמחלקים התוס' בין קנינים למוחזקים, הוא כדי שלא תקשה ממתניתין דתנן או שהי' א' רוכב וא' מנהיג יחלוקו, ואיך אמר שמואל דחד קני וחד לא קני, דברכוב לחודי' בודאי א"א לומר דבזה אבעי' לי' לר"י הי' עדיף, דהא במתניתין תנן מנהיג קונה (כן מפרשים התוס' בד"ה מנהיג, דהקושיא מנהיג לחודי' מי איכא למ"ד דלא קני הוא מכח מתניתין), אלא גם ברכוב במקום מנהיג לענין מוחזקים ג"כ א"א להסתפק, דהרי מנהיג הווה מוחזק גם במקום רכוב גם כשמנהיג ברגליו, וכ"ש במקום רכוב סתם, לכן מפרשים התוס' דהאבעיא הוא רק לענין קנינים איזה קנין מבטל את השני.

ולפי' התוס', הקושיא מיתבי הוא לא לענין רכוב במקום מנהיג דרכוב קני, דהרי במתניתין לענין מוחזקים תנן, אלא מדייק כיון דהווה שניהם מוחזקים פשיטא דכל א' בפני עצמו הווה קנין, וקשיא לר"י דפשיט דרכוב לחודי' לא קני.

וע"ז הקשה הקצה"ח בסי' רס"ט, דאיך אפשר להיות שברכוב ומנהיג חד יקנה וחד לא יקנה, דכמו בשניהם מגביהים מציאה אמרינן לעיל דכשא' לא קנה גם השני לא קנה (דלגבי הראשון הווה לי' חציו של השני כמונח ע"ג קרקע), ולכן בחרש ופקח מתוך שלא קנה חרש לא קנה פקח, ומשמע בגמ' דלאו דווקא בקנין הגבהה אמרינן כן, אלא גם בקנין רכוב, דהרי בעי למילף זה מהא דהיו שנים רוכבים, וא"כ גם בהאזלא מחמת' של שניהם, אם א' לא קני הווה החצי שלו לגבי השני כמונח ע"ג קרקע, ולא קנה גם השני. וא"כ ברכוב ומנהיג, בשניהם יש הפעולה להוליך הבהמה וכל א' עושה חצי הנהגה, ואם א' אינו קונה הווה החצי שלו לגבי השני כמונח במקומו ע"ג קרקע, דכיון דאינו קונה בעצמו, אינו יכול להגבי' לחבירו, וגם השני לא יקנה כלום.



[ואגב יש להעיר על מש"כ בגמ' שם (ט, א): בשלמא רכוב קני דקמגבה לי' בן דעת, אלא תפוס במוסירה במאי קני. ולכאורה מאי קשיא לי' במאי קני, דבעל החמור קני גם בשבילו, וכמו שהמגבי' עוזר לבעל המשיכה, בעל המשיכה עוזר לבעל הגבהה.

ועיי' בס' נחלת משה דמפרש בב' אופנים, ולכאורה שניהם דחוקים מאוד (ואין הזמן גרמא להכנס להפלפול מה שכתב לחדש דבכלל הגבהה יש משיכה מלמטה למעלה, וזה לכאו' פלא גדול. וכן מש"כ שהתפוס במוסירה לא קני ע"י משיכת הבעל החמור, משום שלגבי התופס אין זה דרכו לקנות אלא בהגבהה, הרי עיקר חסר מן הספר, שמשמע בגמ' שהחסרון הוא משום שאין הרכוב עושה מעשה עבירו, ולא מפני שלא מהני מעשיו לגבי התפוס).

ונראה לפרש דהנה בהגבהה של התופס במוסירה, חסר מעשה הגבהה של צד השני, וזה לא יועיל לו הרכוב שהרי אינו מגבי', משא"כ הרכוב הרי מושך הכל גם המוסירה, אלא שהתפוס במוסירה מעכב ע"י מה שרוצה לקנות החצי לעצמו הווה לגבי הרכוב כמונח ע"ג קרקע, הנה מה שפוסל ע"י קנין שלו עוזר ע"י שקונה גם עביר הרכוב, ולא איכפת לן איך הוא הקנין, כי במה שגורע הוא רק ע"י קנינו (ולא ע"י מעשיו), הוא מתקן ע"י קנינו גם עביר הרכוב].

ולשי' התוס' מתרץ הקצוה"ח דס"ל כהריטב"א, דרק בהגבהה אמרינן אם א' לא קנה גם השני לא קנה, ולא בשאר קנינים. ומאי דבעי בגמ' למילף דין דמגבי' מציאה לחבירו מהא דשנים רוכבים, היינו דמייתי ממשנה יתירה, דכי היכי דבשניהם רוכבים חולקים משום שקנו שניהם ביחד ברכיבה, כמו"כ ברישא דשנים אוחזין, הדין דחולקים הוא משום שקנו שניהם יחד בהגבהה.

אך לפי' רש"י דמפרש על הראי' מהיו שנים רוכבים וכו' ממשנה יתירה וכו' כ' רש"י "כדפרישית", משמע דהלימוד הוא מזה גופא דחולקים, ש"מ המגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, דאם לא כן הווה לי' כמונח ע"ג קרקע וכו'. ומפרש הקצות, דלהכי מפרש רש"י דהאיבעיא דר"י הי עדיף אי רכוב במקום מנהיג או מנהיג במקום רכוב הוא לא לענין קנינים, דזה א"א שקנין א' יבטל את השני כנ"ל, אלא לענין מוחזקים, דאז אין חילוק אי הווה החצי של אידך כמונח ע"ג קרקע או לא, דמ"מ מוחזק הווה.

ומביא ראי' ע"ז מלשון רש"י בד"ה אלא רכוב במקום מנהיג "שניהם באים לפנינו זה רכוב וזה מנהיג זה אומר כולה שלי וכו'". דמשמע דהאיבעיא הוא לענין מוחזקים, ועי"ז מתרץ גם לשון רש"י בד"ה ש"מ רכוב קני (בדף ט, א), דמפרש דכיון שלא במקום מנהיג קני כולה, במקום מנהיג פלגי. והקשו המפרשים ע"ז, דהרי לעיל האיבעיא דר"י ברכוב במקום מנהיג, אעפ"י שרכוב לחודי' קני, ומ"מ איבעי לי' דאולי במקום מנהיג לא קני כלום או קני כולה, וא"כ מנא לי' לרש"י לומר דכיון דרכוב לחודי' קני א"כ במקום מנהיג פלגי, אך לפי מה שפי', דלרש"י יש חילוק בין קנין לחזקה, וא"כ הכא מיירי לענין קנין, דזה לא הי' ס"ד לומר דא' יבטל את השני, אלא אם רק כל אחד בפני עצמו קונה, אז גם ביחד שניהם קני, ולא איבעי לי' לעיל שאחד יבטל את השני, רק לענין מוחזק. ע"כ תוכן דבריו.

וע"ז הקשה בס' נחלת דוד, דא"כ לאיזה ענין מזכיר רש"י פה הדין דרכוב במקום מנהיג לענין קנין, כיון דהאיבעיא לא הי' כלל לענין קנין אלא לענין מוחזק.

ועפ"י מה שכתבנו בענין קנין רכוב לש"י רש"י, דאינה זזה ממקומה ואינה שייך כלל לקנין משיכה, עפ"י קושית הקצוה"ח לפירש"י מעיקרא ליתא, דאפי' אם בשנים רוכבין א"א לא לקנות אם לא קנה גם השני, היינו דוקא בשניהם עושים קנין א', וכמו בשניהם מגביהים, דאז הוה כאילו כל א' עושה פעולת הקנין שלו על חצי הדבר, משא"כ כשאחד עושה קנין משיכה, והשני קנין חזקה או קנין אחר, אז כל א' עושה קנינו בכל הדבר, וגם אם א' מהם לא יקנה לא יהי' החצי שלו חשוב לגבי השני כמונח ע"ג קרקע, ואין קנינו של הא' מהם תלוי בהשני. ובזה גם הקצוה"ח יודה, דכל הקושיא שלו הוא רק שיבטל המנהיג את האולא מחמתו של הרוכב אם א' מהם לא קני, ונשאר רק מוסירה שזה לא מהני במציאה, ולא הי' קשה לו שיבטל המנהיג גם את ענין המוסירה של הרוכב אם א' מהם לא קני, מפני שמוסירה הוא כבר ענין בפ"ע, שכל הפעולה הזאת עושה רק זה שתופס במוסירה, וכמו"כ הוא בקנין רכוב לפי הפי' הנ"ל, שכל ההשתמשות עושה רק א', וכל ההנהגה עושה השני.

## ט

### רש"י אינו מחלק בין מוחזק לקנין

אמנם גם בלאו האי קושיא של הקצוה"ח, הרי מ"מ משמע מלשון פי' רש"י דמיירי לענין מוחזקים, דהנה יש לדייק בשי' רש"י, דבמילתא דשמואל מפרש"י (ד"ה אלא רכוב) דשניהם באים לפנינו כו' זה אומר כולה שלי וכו', הרי זהו המעשה ממשנתינו אחד רכוב ואחד מנהיג זה אומר כולה שלי וכו', וזהו מפורש במשנתינו איך הדין לא כשמואל רק דשניהם קונים, ואיך שנעמיד משנתינו, הרי באותו לשון אמר שמואל דלא כמשנתינו. ועוד קשה, מה זה שחזור רש"י (שם) עוה"פ ומבעיא לי' לר"י היכא דאיתנהו לתרווייהו, הרי פירש כבר לעיל באותו רש"י שניהם באים לפנינו וכו'. ועוד, שמדברי שמואל כמו שפירש"י אין ראי' דרכוב במקום מנהיג או מנהיג במקום רכוב מבעי לי', אלא אפשר גם לפרש דכל א' טוען שהוא עשה הקנין שלו קודם.

וכבר כתב מהרש"א (ועוד מפרשים) דרש"י לא סבירא לי' סברת התוס' לחלק בין מוחזק לקנין, אלא ס"ל דאם רכוב במקום מנהיג לא קני גם מוחזק לא הוה, וא"כ גם האיבעי' אפשר לומר לפי' רש"י הוא בין לענין מוחזק ובין לענין קנין.

והא דלא תקשה ממתני' על שמואל, דהרי ממ"נ קשה בין אם רכוב עדיף בין אם מנהיג עדיף, הרי במשנתינו שניהם שווין ולכך יחלוקו, ואיך אמר שמואל חד קנה וחד לא קנה. הנה כבר תי' בזה בס' נחלת דוד, דמתחילה ר"י רוצה לפשוט מה אמר שמואל, ופשיט מיושב בקרון דשמואל סבירא לי' דרכוב לא קני, וכ"ש רכוב במקום מנהיג. וע"ז הקשה ממתני', דע"כ רכוב אינו דומה ליושב בקרון. ומשני דמתני' במנהיג ברגליו, ומעתה גם לשמואל לא קשה ממתני', דהא דאמר שמואל חד קני הוא במנהיג דקני גם במקום רכוב, ורכוב במקום מנהיג לא קני, ומתני' דתרווייהו קני מיירי במנהיג ברגליו.

ולפי"ז אתי שפיר מה שלא פירש רש"י כפי' התוס', על הא דמקשה בגמ' מנהיג לחודי' מי איכא למ"ד דלא קני, דהלימוד הוא ממתני', דמנהיג הוה קנין מיהא לחודי'. דא"כ גם כשמשני רכוב במקום מנהיג מבעי לי', עדיין יש להקשות ג"כ מנהיג במקום רכוב מי איכא למ"ד דלא

קני, דבשלמא לפי' התוס' א"א ללמוד ממתני' דקני מנהיג במקום רכוב, אולי זה דוקא לענין דחשוב מוחזק כנ"ל, משא"כ לפירש"י דלא שניא לי' בין מוחזק לקנין, יש ללמוד ממתני', דמנהיג במקום רכוב יקנה אפי' אי מיירי במנהיג ברגליו, מ"מ קני מנהיג במקום רכוב, כ"ש במקום רכוב סתם דמנהיג קונה, ולכן פירש"י דאין הקושיא מכח מתני' אלא מהא דפשיטא לן דמשיכה לחודי' קני [והגם דשמואל סבירא לי' בקדושין דבהמה גסה נקנית במסירה, ופירש"י שם דמ"ד במוסירה היינו לא במשיכה, כבר תירץ הפנ"י דהיינו דוקא היכא דשייך מוסירה, משא"כ במציאה דלא שייך מוסירה, כו"ע מודי דמשיכה קונה].

,

### המשך השקו"ט דהגמ' לפירש"י

ועדיין יש להקשות לפירש"י, מאי מקשה בגמ' אי נימא מתני' כר"מ השתא יושב קני רכוב מיבעי, ולכאורה טובא משמיענו מתני', דגם במקום מנהיג קני ונקרא מוחזק, (כקושית התוס' בד"ה מהו דתימא, ותירוצם שתירצו דאין צריך להשמיענו דפשיטא דלא חשיב רכוב לבטל את חזקת המנהיג, א"א לתרץ לפירש"י דהלא כל האיבעיא היא גם לענין מוחזק אם רכוב מבטל את חזקת המנהיג).

וי"ל דרש"י מפרש בד"ה רכוב מיבעי 'ולמה לו לאשמועינן בתרתי', ויש שהקשו ע"ז, דהרי בגמ' הלשון השתא יושב קני רכוב מיבעי, והיינו רק אם ס"ל דיושב קני, נוכל ללמוד מזה גם על רכוב וכ"ש הוא, אבל לא בהיפך דמרכוב שקונה א"א ללמוד מזה גם על יושב בקרון שקונה, דהרי רכוב חמור, וא"כ הוה לי' לרש"י לומר ולמה לו לאשמועינן ברכוב. ותירצו, דכוונת רש"י היא למה לי' לאשמועינן ב' מציאות - דין בקנין רכוב, ודין איסור כלאים ביושב, לאשמועינן בחדא מציאות דהיינו ביושב בקרון, בין לענין כלאים ובין לענין קנין.

ולפי מה שפירשנו בפירש"י, יש לתרץ דכוונת רש"י למה לו לאשמועינן בתרתי, היינו בשנים רוכבים, דבשלמא אם יש חידוש בזה גופא דרכוב קני, הנה מתחילה קמ"ל מתני' בשניהם רוכבים דרכוב קונה, ובאחד רוכב ובא' מנהיג, קמ"ל מתני' דלא זו בלבד דרוכב קונה, אלא גם במקום מנהיג קונה והוה מוחזק, והיינו בדרך לא זו אף זו (כמו שכ' מהרש"א על התוס' ד"ה מ"ד רכוב עדיף), אלא אי אמרת מתני' כר"מ, השתא יושב קני רכוב מיבעי, ובשלמא בא' רוכב וא' מנהיג אשמועינן דגם במקום מנהיג קונה והוה מוחזק, אלא שנים רוכבין למה לי למתני (ופי' זה ברש"י זו נמצא בס' מעייני החכמה). אלא לאו רבנן, ואשמועינן בשנים רוכבים דקנו, והוה מוחזקים אעפ"י שיושב בקרון פטור מכלאים, וסיפא אשמועינן דגם במקום מנהיג קני, וקשיא לר"י דמדמה רכוב ליושב. ומשני דמתני' ברכוב כשמנהיג ברגליו, אבל רכוב סתם שפיר מדמה ליושב בקרון דאפי' לחודי' לא קני.

ות"ש, הוא לפשוט הדין דרכוב במקום מנהיג, וכדמשמע פי' רש"י לקמן, דמתחילה פושט מא' מושך וא' מנהיג, משמע דא' רכוב וא' מנהיג לא קנה הרכוב, והמנהיג פשיטא דקונה גם במקום רכוב שמנהיג ברגליו, דהרי במתני' תני או שהי' א' רוכב וא' מנהיג יחלוקו, וכ"ש במקום רכוב. ואח"כ פושט מא' רכוב חמור וא' תפוס במוסירה, דרכוב קני, ומכיון דהו"א רכוב לחוד קני, א"כ הא דכתב במתניתין שנים רוכבים היינו אפי' ברכוב לחוד, וסיפא דא'

רוכב וא' מנהיג הווה דומה לרישא, וש"מ דגם ברוכב בלי מנהיג ברגליו פלגי, וא"כ הראי' הוא ממתני' דבמקום מנהיג יחלוקו (וכן פי' המהר"י אבוהב הובא בש"מ), ולכן שפיר מפרש רש"י דכ"מ שמביא ראי' דרוכב סתם קני, אחרי שהביא מתני', יש ממתני' ראי' דבמקום מנהיג יחלוקו, וכן בפירש"י לקמן (ד"ה רכוב בשדה) מסיק ג"כ ש"מ רכוב לחודי' קני כו', וכוונת רש"י הוא להוסיף בכולהו כמו לעיל, דהיינו דכיון דרוכב לחוד קני כולה, במקום מנהיג יחלוקו כדלעיל בפירש"י ד"ה ש"מ.

ולענין הלכה, מסקינן בגמ' דשמואל סבירא לי' דרוכב לא קני, ובמקום מנהיג לא הווה מוחזק וגם לא קני, ומתני' במנהיג ברגליו, וכן בכל מקום שהביאו בגמ' דרוכב קני תירצו במנהיג ברגליו, ולכן פסק הרא"ש דהלכה כשמואל, דרוכב אפי' לחודי' לא קני.

## יא

### לשיטת רש"י אפ"ל דשמואל פליג אתנא מתני'

אמנם מזה שגרס רש"י בגמ' (ד"ה ה"ג) ש"מ סבירא לי' לשמואל רכוב לחודי' לא קני, ולכאו' משמע מכל הגמ' שאין מחלוקת בזה, ול"ל למיגרס שזה לשמואל דווקא, ונראה דס"ל לרש"י דשמואל אמר דין כמו במתני' דרוכב במקום מנהיג, וסובר דאו רכוב או מנהיג לא מהני.

וכיון שזה דלא כמתני' (דהרי רואים גם במו"מ לא ס"ל כסתם מתני' בקידושין, א"כ לא רחוק כ"כ לומר כך), לכן חזר רש"י דלבד זה שלא ידע רב יהודה איזה קנין מהני ואיזה קנין לא מהני, עוד מספקא לי' לדידן ג"כ שניהם בב"א מי עדיף, אעפ"י ששניהם כ"א בפני עצמו קונים, ואם הי' יודע מה אמר שמואל מה קונה ומה אינו קונה, הי' נוח לו לפשוט מי הווה הקנין היותר חשוב גם לדידן, דמנהיג הווה קנין ידעינן זה מהמשנה, ורוכב לא ידעינן. וא"כ האבעיא דר"י הוא דמנהיג במקום רכוב אפשר לא הווה קנין, ורוכב לא ידעינן בכלל אי הווה קנין, ואי הווה קנין אז מנהיג במקום רכוב יחלוקו (והיינו ממש כפי' הראב"ד - הובא בש"מ, וז"ל: רכוב עדיף. פירוש עדיף כמנהיג וקונה מחצה, או דילמא מנהיג עדיף מיני' ולא קני רכוב ולא מידי).

ומתחלה מקשה רק על מה דפשיט לי' אודות שמואל מיושב בקרון, והאיבעיא דרב יהודה עדיין לא רצה לפשוט, ולכך אתי שפיר ג"כ מה שפירש ותיובתא לרב יהודה, ולא פשיט כדלקמן דיחלוקו, ולאחרי שמתרץ לשמואל גם לדידן דזהו אליבא דרבנן, ורוכב קני יש חידוש כמו שפי' בתוס' (ד"ה מהו דתימא) אליבא דר"מ. ולכן לאחר שמתרץ דמיירי דמנהיג ברגליו, א"א לו עוד לפשוט מהא דשניהם מודים דקני רכוב במקום מנהיג (דאולי בקנין אחר לא ס"ל כתוס', או דס"ל דאין לחלק בין קנין וחזקה) דמיירי במנהיג ברגליו, אבל מנהיג דקונה במקום רכוב זה פשיטא.

ולחכי נשארתי האיבעיא אם מנהיג קונה במקום רכוב כולה, או רכוב קונה ג"כ עם מנהיג (והראב"ד הנ"ל מפרש כן לכתחילה שזהו האבעיא דרב יהודה, ואין זה משמע כ"כ מפ"י רש"י שסובר כן, אך לכנ"ל אין שום סתירה ברש"י), ולחכי מת"ש מתחיל לפשוט האבעיא שלו, שעד כאן דיבר רק אודות איך ס"ל לשמואל, ומזה שסבר שמואל רכוב לא קני היינו אפשר משום דאפיך, אבל לדידן דלא מפכינן, א"כ נשארתי האיבעיא אם רכוב קונה או לא, ואפי' אם

קונה, אם קונה ג"כ במקום מנהיג לחצי' [והיינו ששמואל מדאפיך, ס"ל דשוויים הם רכוב ויושב בקרון, אבל לדידן אפשר דיש להסתפק יושב בקרון חייב, אבל רוכב אולי לא קני ולא דמי ליושב בקרון, דכל הראי' הוא רק לשמואל דאפיך ס"ל דשוויים הם].

וע"פ הנ"ל נמצא, דשמואל דס"ל דהיושב בקרון פטור, אמר זה אליבא דתנא אחר, ור"י מספקא לי' בשיטת תנא דמתני'. ובוזה אתי שפיר ג"כ דפסק הרמב"ם וכן הוא משמעות הרי"ף דלא כשמואל, דברכוב לחודי' קני, ובמקום מנהיג יחלוקו, ותמהו עליו הרי אין מי שיפלוג עליו, ולפירש"י ר"י הוא דפליג בפירוש, וכן כ' הרדב"ז על הרמב"ם (הל' כלאים פ"ט ה"ט), דמפי' רש"י משמע דלא כולם סוברים כשמואל, דגרס ש"מ סבירא לי' לשמואל רכוב לחודי' לא קני ולא גרס לרבנן, דר"י יסבור דלרבנן רכוב ויושב קני, רק רכוב במקום מנהיג קמבעי לן מי עדיף.

ועיינן ג"כ מה שכתב הפנ"י (ח, ב ד"ה שם בגמ' הכא), שהרמב"ם וכן הרי"ף פסקו דרכוב לחודי' קני, וברכוב במקום מנהיג יחלוקו, וכן פסק הרמב"ם (שם) שהיושב בקרון חייב. ולכאו' קשה דמשמע דליכא מאן דפליג ע"ז דשמואל דמפיך וס"ל לחכמים דפטור, וכן קשה קושית הגמ' דלפי"ז דרכוב לחודי' קני מיירי מתני' ברכוב לחודי', וכיון דביושב חייב כ"ש ברכוב, ומאי קמ"ל מתני', ונהי דסמתא דגמ' אמר לעיל דקמ"ל דהמגבי' וכו' דרכוב קנה, הא גופא קשיא.

ותי' דשמואל דמפיך הוא לשיטתו בקדושין דמסירה קני במו"מ, וא"כ מפ"ך הא דכלאים כדי לאוקמי מתניתין כחכמים, ואי ס"ל לחכ' דחייב, א"כ פשיטא דרכוב חייב ול"ל מתני', וליכא ליישב דקמ"ל דמנהיג ג"כ קונה, דלשי' רש"י ס"ל לשמואל מסירה ולא משיכה, ואפי' את"ל דמתני' מיירי במציאה ואז קונה משיכה, הא ג"כ פשיטא דאל"כ במה יקנה לא במסירה ולא במשיכה, וגם לשי' התוס' דמסירה וכ"ש משיכה ל"ל מתני' לאשמועינן זה. אלא ודאי ס"ל לחכמים דיושב פטור, ואפ"ה רכוב קמ"ל דקני.

משא"כ לדידן דקיי"ל כרב דמשיכה לחוד ולא במסירה וכמ"ש הרמב"ם, א"כ לא צריך להפוכי, דלעולם לחכמים חייב יושב, ואפ"ה איצטריך לאשמועינן דרכוב ומנהיג דווקא קני במו"מ ולא מסירה, ולאפוקי נמי מתני' דפ"ק דקדושין.

## למה לא מברכים הישראלים על שמיעת ברכת כהנים

מביא השאלה לפי השיטות שיש מצוה על הישראלים להתברך מהכהנים, מדוע לא תיקנו לזה ברכה / מבאר שכ"ה מצד הסברא / מביא שמפורש כן בשו"ת הרשב"א / מבאר שדין הברכה שקודם ברכת כהנים אינה כברכת המצוות / מביא דברי הרשב"א שנראה מהם שאין לכהנים לברך על ברכת כהנים / מבאר שבאמת אין לומר כן מביא דצ"ע מהא דאין מברכים על מתנות כהונה / מזייק מלשון הרמב"ם דיש קיום מצוה ברכת כהנים וממילא צריך לברך / מבאר עפ"ז דברי הגמ' במגילה ודברי החדא"ג מהרש"א שם / מבאר דברי העמק שאלה' / מסיק דאין מקום לישראלים לברך

הרב חנני' יוסף אייזנבך ע"ה

מח"ס מחנה יוסף<sup>1</sup>

מע"כ הואיל לשאלו: "לשיטות שיש מצוה על הישראלים להתברך מהכהנים, למה לא תיקנו ברכה לישראלים לשמוע ברכת כהנים, וכמו שמברכים לשמוע קול שופר".

וכמדומה שהענין פשוט:

א. ממה נפשך אם הישראל בכלל אותה מצוה, הרי יוצא בברכה שהכהן מברך, ובדיוק כמו שהוא בשופר, שאין כל שומע מברך, אלא התוקע מברך "לשמוע קול שופר" ומוציא את השומעים. שמה תאמר שאינו דומה, כי בשופר התוקע עצמו מתחייב באותה הברכה "לשמוע קול שופר" והוא מוציא ידי חובת אחרים, אבל כאן הישראל מצותו להתברך שלא כהכהן שמצותו לברך, ולמה לא יהא על הישראל חובת ברכה לעצמו - כבר הארכתי בשעתו למע"כ, שגם לדעת החרדים וההפלאה ז"ל, אין הפירוש שיש מלכתחילה מצוה על הישראל מצד עצמו להתברך, אלא שכיון שהמצוה היא על הכהן לברך את ישראל, ממילא גם הישראל הוא בכלל המצוה, והנפק"מ בשכבר קיים הכהן את המצוה, שאין חיוב מיוחד על הישראל להתברך מן הכהן, וברכת הכהנים של הכהן וקבלתו על ידי ישראל, אינן שתי מצוות נפרדות, אלא מצוה אחת היא, וכיון שעל המצוה הזו כבר בירך הכהן אין טעם עוד שהישראל יברך.

ב. ומלבד שהוא מתחייב מן הסברא, הרי הדבר מפורש בשו"ת הרשב"א סי' של"ח: "דבענין אחד התלוי בשנים, כגון זה שהאב פודה והכהן מקבל פדיונו, אין מברך אלא האחד" עי"ש, וממילא לא שייך לחייב גם את הישראל לברך על ברכת כהנים.

ג. עוד י"ל להסוברים שהברכה שלפני ברכת כהנים אינה ברכת המצוות ממש, וכמו שהביא דיעה זו ב"העמק שאלה" שאילתא קכ"ה סי' י"א בתוך דבריו "כמו שלא תיקנו אשר

(1) מתוך תשובה תורנית שכתב להרה"ג גמליאל הכהן שי' רבינוביץ', שמסר לידינו תשובה זו, וזכות הרבים תלוי בו.

קדשנו על קריאת שמע" עי"ש, ממילא אין דין ברכת הכהן על נשיאות כפים, מכריח כלל שגם על הישראל המתברך יש חיוב ברכה, שהרי סוג ברכה מיוחד הוא ואינו דומה לכל ברכת המצוות, ובפרט לדעת ביאור הגר"א סי' קכ"ח סק"ל שהוכיח ממגילה כ"ז ע"ב שאין הברכה על נשיא"כ מעיקר דינא. אבל עי' בשו"ע הרב סי' קכ"ח סעיף י"ז: "ולדברי הכל מברכים קודם שישאו ויפרסו כפיהם כו' וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן כו'", הנה דימה בפשטות ברכה זו לכל ברכות המצוות. שוב ראיתי שמפורש הוא בלבוש סי"א: "וכשמחזירין הכהנים פניהם כלפי העם מברכין על המצוה כמו שמברכין על כל מצות, ואומרים בא"י אמ"ה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה",

ד. לכאורה הי' מקום להרהר לפי מש"כ בשו"ת הרשב"א סי' י"ח [בשם הר"י אבן פלט ז"ל והובא באבודרהם סדר תפילות החול], ש"אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרחש בה חבירו, ונמצא מעשיו מתבטל כגון מתנות ענים והלוואת הדלים ונתינת צדקה והעניקה וכיוצא בהם" [ובודאי שגם כאשר ידוע לנו שהשני רוצה ומתרחש, אינו מברך, כי על מצוות כגון אלו מלכתחילה לא נתקנה ברכה], ואם כן ברכת כהנים הרי תלויה היא לכאורה בדעת הישראלים שצריכים לכוין אל הברכה, ובכה"ג לכאורה אין מקום לברך ברכת המצות, ובהכרח שאינה מברכות המצוות, וממילא הוא גם לעניננו שאין לדמות את הישראל לכהן המברך.

ה. אך באמת לא נראה לומר, שאם הישראל אינו מכוין לברכה (ואפילו מכוין ח"ו שלא להתברך) יש איזו גריעותא בברכת הכהן, ובביאור הדבר נראה דהנה ז"ל הרמב"ם בפי"ד מהל' תפילה וברכת כהנים ה"ז: "כשיהיו הכהנים מברכין את העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתן אלא יהיו עיניהם כנגד הארץ כעומד בתפילה כו' כל העם מתכוונין לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים כו'", והועתק גם בשו"ע שם, ועל מש"כ "כעומד בתפילה" כתב בשו"ע הרב שם סל"ו: "כמי שעומד בתפלה בכוונה, שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל כו'", ומקורו ב"בלבוש" סכ"ג: "כמי שעומד בתפילה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הש"י את כל ישראל". הרי שעיקר ברכת הכהנים היא שמתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל, אף שנאמר גם דין שמקבלי הברכה צריכים לכוין [ובמשנ"ב סקפ"ח העתיק דברי הלבוש והשמיט תיבות "בכוונה" ותיבת "כל" וצע"ק]. שלפי זה ברור שאין מצות ברכת הכהנים תלויה בכוונת המתברכים בבית הכנסת.

ו. ברם יש לעי' קצת, לפי מה שיסד הר"י בן פלאט ז"ל, והובא ברשב"א ובאבודרהם כנ"ל ז"ל: "וארבעה ועשרים מתנות כהונה נמי אין מברכין על נתינתן לכהן, משום דלא יהיב ל'י ישראל לכהן מדידי' כלום דליבריך לתת לכהן, אלא רחמנא הוא דיהיב לכהנים, דכהנים משולחן גבוה קא זכו כו'", וחזר על זה עוד שם, ואם כן כיון שנתבאר שברכת כהנים גדרה "שמתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל" הרי אין הברכה עצמה משלהם אלא משלו יתברך, וכמפורש ברמב"ם פט"ו שם ה"ז: "ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלויה בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך ישראל כחפצו", והוא מהירושלמי גיטין פ"ה ה"ט: "אמר הקב"ה: ומי מברכך, לא אני מברכך? שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" וכן עד"ז בספרי נשא עי"ש, ואם כן באופן כזה הרי לא נאמר דין ברכת המצוות, [ולהעיר מדברי רבינו בחיי ז"ל פר' נשא: "ועל דרך המדרש: כה תברכו, מסר להם הקב"ה

הברכות לכהנים במתנה שיהא כח בידם לברך את ישראל, ולפי שעתיד למסור להם ארבעה ועשרים מתנות כהונה ועם זו הם עשרים וחמשה, לכך הזכיר הלשון הזה "כה" תברכו, כלומר עם ברכת כהנים הם עשרים וחמשה" ועי' בחת"ס עה"ת פר' נשא], ולכאורה צ"ע,

ז. ואולם ידוייק בלשון הרמב"ם ששינה קצת מלשון הירושלמי, וכתב: "הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקדוש ברוך הוא מברך ישראל כחפצו", הרי הקדים וכתב שהכהנים "עושים מצוה שנצטוו בה", היינו שברכתו של הקב"ה תלוי' כביכול בקיום המצוה של הכהן, ועל קיום מצוה ודאי מברכים.

ח. ובוזה יש מקום לבאר דברי הגמ' במגילה כ"ז ע"ב (וסוטה ל"ט ע"א): "שאלו את תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים, אמר להם: מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת ולא פסעתי על ראשי עם קודש ולא נשאתי כפי בלא ברכה (לפי שהכהנים צריכים לברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, במס' סוטה, רש"י), וכבר הקשה הריטב"א ז"ל, מאי רבותא שלא בירך על נשיאות כפים ומה חסידות יש בזה, ותירץ שבא לומר שיש בענין זה משום סגולה לאריכת ימים עי"ש, ועי' בטורי אבן" ועוד אחרונים ז"ל שהקשו כן ותירצו בכמה אנפי (וב"גינת וורדים" חאו"ח סי' י"ג וי"ד, צויין ב"גליון מהרש"א" במגילה ובסוטה, ביאר הדברים בשלשה פנים עי"ש ועצ"ע, וב"ביאור הגר"א" כנ"ל הוכיח מזה באמת שאין הברכה מעיקר דינא, וזה קצ"ע, ועי' ב"ישועות יעקב" או"ח סי' קכ"ח סק"ט, וב"אשל אברהם" להגרא"י ניימרק ז"ל לסוטה שם ביאר: "דמטבע של הברכה הוא לברך את עמו ישראל באהבה, אם כן מי שמרגיש את עצמו שאינו אוהב עמו ישראל באמת אין צריך לברך, כי דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו, ולדעתי מענין זה הוא כל הסוגיא שהאריכו לדבר מטיבו של טוב עין, ושאינו טוב עין לא יברך גם בברכת המזון כו', ובוזה קמ"ל ר' אלעזר באמת דבר גדול, שכל כך היתה בלבו תקועה אהבת ישראל שלא קרה לו לברך ויהי' איזה בר ישראל שאינו אוהבו שהי' מונעו מברכה" עי"ש),

ט. ובחדא"ג מהרש"א מגילה שם כתב: "דהוי אמינא דאין הכהן צריך לברך כיון שאין זו המצוה אלא לטובתן של ישראל שתחול ברכת הקב"ה כמ"ש ואני אברכם", ויש לבאר דבריו ז"ל ע"פ הנ"ל, שהי' ס"ד שלא לברך כיון שאינו אלא להחיל ברכת ה', אבל רבי אלעזר בן שמוע חידש שצריך לברך, והוא כמוש"כ ברמב"ם כנ"ל שגם ברכת ה' תלוי' בזה שהכהנים "עושים מצוה שנצטוו בה",

י. או יש לומר, שבאמת עיקר הברכה היא על כך ש"קדשנו בקדושתו של אהרן" וכיון שכבר מברך, מזכיר גם "וציונו לברך את עמו ישראל באהבה", ולפי"ז יומתק המשך לשון הגמ' בסוטה שם, שלאחר שאמרו "ולא נשאתי כפי בלא ברכה", שאלו: "ומאי מברך" ותירצו: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לברך כו'", היינו שלכן ר"א בן שמוע בירך על נשיאות כפים כיון שעיקר הברכה היא "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן" [ולהעיר שבשאלות דרב אחאי גאון סי' קכ"ה שם וכן בסדר רב עמרם גאון דף י"א ע"ב גרסו: "מאי מברך, א"ר זירא א"ר חסדא בא"י אמ"ה אקב"ו לברך את עמו ישראל" ולא הזכירו כלל "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן"],

יא. והנה ב"העמק שאלה" שם, כתב לבאר: "על פי מה שכתב בעל המאור שלהי מס' ראש השנה בד"ה ומה שנהגו, שאין ברכה אשר קדשנו בציבור על תקיעת שופר מדינא דגמרא, לפי דעתו שאין צריך לברך מיושב לפני תפילת מוסף משום שאינו עיקר המצוה, ועל תקיעות



שעל סדר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות אין לברך כלל" עי"ש באורך, והיינו משום שברכת כהנים היא ברכה בעצמה, ועי' גם ב"ק"רן אורה" ובהגהות הרד"ל לסוטה שם, ולפי דבריו יומתק מאוד מה שכתב הר"י בן פלאט ז"ל: "אבל על ברכת כהנים ועל תקיעת שופר מברך", ובפשטות הדברים צע"ג: א. מאי שנא תקיעת שופר מכל המצוות שצריך לומר שמברכים עליהן ומה חידוש כאן. ב. מה חידוש יש בברכת כהנים, ג. מה הקשר ביניהם (והמהדירים לא עמדו ע"ז), ולדברי ההעמ"ש מובן מה שרצה בזה.

יב. ולמסקנא דמילתא נראה, לפי דברי הרשב"א שהובאו בתחילת דברינו: "דבענין אחד התלוי בשנים כו' אין מברך אלא האחד", וממילא אין מקום כלל לישראל המתברך לברך על המצוה.

## האיך מברכים הכהנים ברכה לפני ברכת כהנים והרי זו מצוה שתלוי' בדעת אחרים

מביא דברי הלבוש דעיקר ברכת כהנים היא ברכת הקב"ה / מביא המקור מהגמרא ומבאר דברי הגמ' / מביא דברי הפוסקים בזה ד"פנים כנגד פנים" אינו מעכב / מבאר שכן הוא דעת כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו / מביא הביאורים השונים בדעת כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו ומה שצ"ע בביאורים אלו / מוכיח כביאור ה'תפארת ציון' בשו"ע / מביא דברי הרמב"ם שמשמע שלא כהנ"ל ודברי האחרונים שפוסקים כהנ"ל / מביא דברי האגרות משה' ומבאר החידוש שיוצא מדבריו

הרב חנני' יוסף אייזנבך ע"ה'  
מח"ס מחנה יוסף

### פתיחה

האגרת השנית נתקבלה, ובו מציין שחקר פעם "לפי דברי הרשב"א בשו"ת ח"א סימן י"ח, שמצוה שתלוי' בידי אחרים אין מברכין עלי', אם כן האיך מברכים הכהנים ברכה לפני נשיאת כפים, אולי יצא הישראל מבית הכנסת ולא ישמע הברכה", ובתוך מכתבי הקודם גם שאלה זו מתורצת, וביקש להרחיב ביאור בזה.

### א

הנה הובא במכתבי הקודם לשון הלבוש ושו"ע הרב סל"ו: "כמי שעומד בתפלה בכוונה, שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל כו", ומקורו ב"לבוש" סכ"ג: "כמי שעומד בתפילה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הש"י את כל ישראל". הרי שעיקר ברכת הכהנים היא שמתפללים שיברך הקב"ה "את כל ישראל", אף שנאמר גם דין שמקבלי הברכה צריכים לכוין, ובמשנ"ב סקפ"ח העתיק דברי הלבוש והשמיט תיבות "בכוונה" ותיבת "כל",

ונראה דמקורם טהור בהא דסוטה ל"ח ע"ב: "אמר אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן, למי מברכין, א"ר זירא לאחיהם שבשדות (דאניסי במלאכתן ואין יכולין לבוא, רש"י), איני, והתני אבא ברי' דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה, לא קשיא, הא דאניסי הא דלא אניסי (העומדין בבית הכנסת אחורי הכהנים לא אניסי, אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבוא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת הלכך אינם בכלל ברכה, כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים, רש"י), וצ"ב

(1) מתוך תשובה תורנית (המשך לתשובה הראשונה דלעיל) שכתב להרה"ג גמליאל הכהן שי' רבינוביץ', שמסר לידינו תשובה זו, וזכות הרבים תלוי בו.

דהגמ' דנה בדין "פנים כנגד פנים" שאינו מתקיים בעם שבשדות, ולכאורה הרי גדולה מזו קשיא איך בכלל עם שנמצא בשדות ואינו בבית הכנסת ואינו שומע את ברכת הכהנים כלל, איך הוא בכלל ברכה, ומוכרח דזה לא הי' איכפת לן, שכן ברכת כהנים מתייחסת בעצם ל"כל ישראל", אלא שקשה לגמ' מצד הדין שצ"ל פנים כנגד פנים, ועל זה מתרצים הא דאניסי הא דלא אניסי, ושוב גם בתירוץ הגמרא הי' מקום לתמוה איך מטעם דאניסי הם בכלל ברכה, והרי בכה"ג לכו"ע אונסא כמאן דעביד לא אמרינן, ובע"כ שלולא הדין של "אמור להם" שצ"ל פנים כנגד פנים וצריך לכוון לברכתם, מצד עיקר דין ברכת כהנים לא איכפת לן, ואין הם צריכים לעשות כלום כדי שהברכה תחול עליהם. רק כשלא אניסי ומראים שאין הברכה חשובה עליהם אז אינם בכלל ברכה.

## ב

ואכן ב"דבר אברהם" ח"א סי' ל"א אות ג' העלה "דדרשא דפנים כנגד פנים אינה אלא אסמכתא מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בברכת כהנים אף על פי שאינו פנים כנגד פנים", והוכיח כן מהגמ' ופרש"י הנ"ל: "ואי אמרת דמדאורייתא בעינן דוקא פנים כנגד פנים לכאורה לא שייך לפלוגי כלל בין אניסי ללא אניסי" עי"ש, [ועי' בשו"ת הרד"ך בית כ"ב חדר ב': "דבדאורייתא אין לחלק בין מקום אונס לשלא במקום אונס"], ודבר זה שדין פנים כנגד פנים אינו אלא אסמכתא, כבר כתבוהו גדולי הפוסקים ז"ל,

דיעויין ב"פרי חדש" סקי"ד: "דע דאמרינן בגמרא רכה תברכו פנים כנגד פנים כו', ובס' "כנסת הגדולה" תמה על הטור אמאי השמיט הך בבא, וגם המחבר ז"ל השמיטו, ואולי י"ל שמאחר שכתבו שצריך לברך בקול רם, והיינו טעמא כאדם שאומר לחבירו, ממילא נפיק גם כן שיהי' פנים כנגד פנים כו', וסמכו עוד אמ"ש לקמן והעם יכונו לברכה ויהיו פניהם כנגד הכהנים, כנ"ל ליישב דעת הטור והמחבר ז"ל" ועי' גם ב"אליהו רבא" שהביא תמיהת הכנה"ג וכתבו רק מה שהוא אזהרה לכהנים עי"ש,

וב"פרי מגדים" משבצות זהב סק"ט הביא את דברי הפר"ח, וכתב דמ"מ עדיין קשה אמאי לא כללם כאן, ולכן כתב: "וי"ל הנך ד' עיכובא הוה בדיעבד לא יצא, משא"כ פנים לפנים אסמכתא בעלמא הוה ולא לעיכובא". גם ב"מעין החכמה" מ"ע קנ"ה סק"ד הביא תמיהת הכנה"ג על השמטת הטור, וכתב שאין ברייתא זו "ללא חולק" כמוש"כ הכנה"ג, אלא ברייתא יחידאה היא, מדאמרינן דעם שאחורי הכהנים אם הם אנוסים שאינם יכולים לבוא הם בכלל ברכה אף דליתנהו בפנים כנגד פנים, אלא ודאי דתליא בפלוגתא עי"ש מש"כ בזה.

וכן הוא מפורש בשו"ת "שבועת יעקב" (לבעמ"ס חק יעקב) ח"ב סי' א', שכתב כן בדעת הרמב"ם, שלא כל הדברים השנויים בברייתא מעכבים, וחילא דילי' הוא באמת מסוגיא דסוטה הנ"ל, דעם שבשדות דאניסי הם בכלל ברכה עי"ש [וב"נודע ביהודה" מהד"ק סי' ה', וס"ל דמדכללן הרמב"ם כאחד שמע מינה דמעכבין, ועי' בהגהות הגדול ממניסן ז"ל שם שהקשה על הנו"ב, ועי' גם ב"פנים מאירות" ח"ב סי' קפ"ו שחלק על השבועת יעקב לענין עמידה עי"ש,

ולעד"נ מלשון הרמב"ם יוצא לכאורה לא כן, דז"ל הרמב"ם פי"ד מהל' תפילה הי"א: "אין ברכת כהנים נאמרת בכל מקום אלא בלשון הקודש, שנאמר: כה תברכו את בני ישראל, כך

למדו שומעי שמועה ממשה רבינו: כה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאות כפים, כה תברכו בלשון הקודש, כה תברכו פנים כנגד פנים, כה תברכו בקול רם, כה תברכו בשם המפורש והוא שיהי' במקדש כמו שאמרנו", ולכאורה תמוה מאוד למה לא כתב שאין ברכת כהנים אלא בעמידה בנשיאות כפים בלשון הקודש וכו', אלא התחיל וכתב הלכה לענין לשון הקודש, שאין ברכת כהנים נאמרת "אלא בלשון הקודש", אלא שבראי' שמביא הוא מזכיר את כל לשון הברייתא, ומזה מוכח לכאורה דעתו שרק לגבי לשון הקודש הוא דיעבד, וזה יותר כדעת ה"שבות יעקב" וצ"ע בזה],

## ג

וזו היא גם דעת שו"ע הרב שדין "פנים כנגד פנים" אינו מעכב, שכתב להדיא בסעיף כ"ג: "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובקול רם ובנשיאת כפים, ואפילו בדיעבד לא יצאו אם שינו באחת מאלה: בלה"ק שנאמר כה תברכו עד שיאמרו בלשון הזה, בעמידה שנאמר לשרתו ולברך בשמו כו', אבל הציבור רשאי לישב, רק שיהי' נגד פני הכהנים, שנאמר אמור להם, כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים (אבל בדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים כמו שיתבאר), בקול רם שנאמר אמור להם כאדם האומר לחברו שאומר לו בקול כדי שישמע כו'".

גם בסעיף ל"ו כתב: "ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם, כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהי' דבר חוצץ בינו לעם, ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם כמו שיתבאר אלא כשיש ציבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם, אלא שבדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר".

ומה שכתב בסעיף י"ז: "ולדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם שנשיאת כפים היא עיקר מצות (התורה) וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה, אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה אע"פ שהיא מעכבת כמו שיתבאר", כוונתו למה שכתב בהמשך לענין העם בבית הכנסת שאחורי הכהנים שאינם בכלל ברכה, שאע"פ שבעיקר הדין אינו מעכב שהרי אין זה "מגוף המצוה", מכל מקום כיון שיכולים לבוא ולעמוד מול הכהנים ואין עושין כן לא עלתה להם הברכה.

## ד

והנה בשו"ע הרב סעיף מ' כתב: "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על הג' פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על כל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם)", ולכאורה מזה שהצריך גם החזרת פנים כמו נשיאת כפים משמע שפנים כנגד פנים מעכב, וכך למד בדעתו ז"ל ה"משנה ברורה", וז"ל ב"ביאור הלכה": "לכאורה נראה דדוקא אם גם זה הי' בפריסת כפים

וכה"ג כל הדברים המעכבין בנשיאות כפים, וכמו שכתבנו לעיל במ"ב בסעיף י"ד, זה מקרי הוספה על המצוה, משא"כ כשברוך בלא נשיאות כפים או שלא בהחזרת פנים וכה"ג, זה אין מקרי הוספה כי אם ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עי"ש, וכן מוכח בחידושי רשב"א (ריטב"א) סוכה ל"א דדוקא בפריסת כפים ע"ש, ומסתמא הוא הדין שארי הדברים המעכבין בנשיאות כפים דמאי שנא, אמנם מדברי הרמב"ם משמע שלא כדבריהם, שהרי כתב בפ"ד מהל' תפילה דין י"ב וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם וגו' וכיוצא בה, לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר וגו' עכ"ל, הרי דלדידי' עוברים על כל תוסף כשמברך בלחש, אע"ג דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל במ"ב ס"ד, ומסתמא לדידי' הוא הדין בלא פריסת כפים וכה"ג ג"כ עובר וצ"ע,

ואמנם ב"הר צבי" או"ח סי' ס"ב כתב: "שמדברי שו"ע הרב מוכח שאפילו הדברים שאינם לעיכובא בקיום המצוה של ברכת כהנים אלא לענין לכתחילה, מכל מקום מועיל לענין כל תוסף שלא יהא נקרא הוספה על המצוה, שהרי להגרש"ז לשיטתו אין פנים כנגד פנים מעכב בדיעבד לענין קיום המצוה, כמ"ש בסעיף כ"ג וז"ל: רק שיהי' פנים אל פנים, אבל בדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים אל פנים עכ"ל, ומכל מקום לענין כל תוסף כתב שאינו עובר כל שמחזיר פניו מהציבור," עי"ש שלפי זה אין זה סותר כלל לדברי הרמב"ם,

אבל גם לפי ה"ביאור הלכה" וגם לפי ה"הר צבי", עדיין צ"ע. א. ה"ביאור הלכה" הבין בדעת שו"ע"ר כי החזרת פנים הוא מהדברים המעכבים, ולכאורה מפורש בדבריו לא כן. ב. לפי הבנת ה"הר צבי" מה באמת הטעם שאע"פ שאינו מעכב מ"מ אם לא עשהו אינו עובר על כל תוסף. ג. מה טעם הזכיר הרב ז"ל דוקא שני אלו.

## ה

ומכל זה משמע ברור, כהבנת הגאון מוהרמ"ד ריבקינ ז"ל בספרו "תפארת ציון" סי' ג', שאין עוברים על כל תוסף רק אם מתכוין להוסיף את הברכה של עצמו על מצות ברכת הכהנים, ועל פי זה מבאר יפה את דברי שו"ע הרב, וז"ל: "ובא וראה דקדוק לשונו הזהב של רבינו הגדול בשו"ע שלו בסעיף מ', בהביאו דין זה דכהן המוסיף ברכה משלו עובר בכל תוסף, הוסיף: "אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים אל העם", שלא נמצא לשון זה לא ברמב"ם ולא וטוש"ע, והיינו משום דאינו עובר על כל תוסף רק בשעת הדוכן כשמקיים מצות ברכת כהנים שעליו, ומקשר ברכתו שמוסיף במצות התורה שעליו בשעת הדוכן, אבל שלא בשעת הדוכן שאינו מקשר ההוספה שלו עם מצות התורה, אינו עובר בכל תוסף, דכי יעלה על הדעת שאסור לכהן להביע ברכה לחבירו בעת שיחתו עמו, והוא ברור,"

ועי"ש שהביא את דברי ה"ביאור הלכה" הנ"ל וכתב עליו: "הנה השווה הגאון ענין פריסת כפים והחזרת פנים, לקול רם ושאר דברים המעכבים המצוה, והטעם זה מסברא "דמאי שנא", וממילא הוקשה לו מדברי הרמב"ם על הרשב"א ורבינו, והניח בצ"ע, ולי העני הי' נראה לאמר דשנא ושנא הוא, ובכוונה דייק רבינו (וכן הרשב"א) וזכר רק פריסת כפים והחזרת פנים,

ולא זכר שארי דברים המעכבים, וכן כוונה דייק הרמב"ם ותפס לדוגמא בקול לחש ולא תפס לדוגמא בלי פריסת כפים והחזרת פנים, דשונה הוא לדעתי גדר מעכב דפריסת כפים והחזרת פנים שמעכבים, שאין זה באמת מגדר מעכב, דאי"ז דין פרטי מיוחד באופן קיום מצות ברכת כהנים שמעכב, רק שבלי פריסת כפים והחזרת פנים דהיינו שלא בשעת הדוכן, אין זה שעת קיום המצוה כלל, שאינו מתעסק כלל בקיום המצוה, ואף אם אומר השלשה פסוקים דברכת כהנים, אינו אלא כקורא בתורה בעלמא, וממילא אם מוסיף אז בזה עוד פסוקים, לא שייך לומר שהוא מוסיף ומקשר ההוספה שלו להמצוה, דהא אינו שעת קיום המצוה כלל, ולא שייך בל תוסיף, וכדברינו שאם אינו מקשר ההוספה לאיזה מצוה פרטית לא שייך בל תוסיף. אבל שארי דברים המעכבים במצות ברכת כהנים הם דינים פרטים מיוחדים באופן קיום המצוה, דאף אם עומד על הדוכן לקיים המצוה דהיינו בפריסת כפים והחזרת פנים, לא יצא ידי המצוה רק אם אומר בקול רם ובלה"ק וכדומה מן הדברים המעכבים קיום המצוה, ובהנוגע לענין לעבור בבל תוסיף כשמוסיף ברכה, אינו נוגע לנו אם עושה גם ההוספה ככל פרטי דינים דברכת כהנים או לא, העיקר לנו אם מוסיף בשעת קיום המצוה, דהיינו שמקשר ההוספה שלו להמצוה דאז עובר הוא בכל תוסיף" [ועי' גם בספר הזכרון "פחד יצחק" שהגר"י הוטנר ז"ל במכתבו להגרמ"ד ריבקיין ז"ל הנ"ל הסכים לו והוסיף מיא וקימחא לסברתו].

והנה ביאורו של הגרמ"ד ז"ל מפורש הוא בדברי רבינו הרב ז"ל, שכתב בסוף הסעיף במוסגר: "ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם". ולכאורה היצ"ל מפני שאינם אומרים הברכה בפריסת כפים והחזרת פנים, ומזה שכתב "שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם" הרי מפורש ש"בל תוסיף" אינו אלא כשמברכים בהמשך אחד בעודם פורשים כפיהם ומחזירים פניהם.

ואמנם פליאני שתפס בדעת שועה"ר שהחזרת פנים הוא מן הדברים המעכבים, אלא שחילק בין שני אלו לשאר דברים, והרי דעת שועה"ר להדיא שאינו מעכב בדיעבד, ושמא רצה להשמיע חידושו אליבא דדעת ה"משנה ברורה" בשו"ע הרב.

[ובעיקר דברי הביאה"ל במש"כ הרמב"ם "בין בקול רם בין בלחש", עי' ב"צפנת פענח להל' תפילה שלפי דבריו לק"מ, ועי' גם ב"פחד יצחק" שם, ב"עמק ברכה" וב"מעשי חיי"א" לסוטה ואכ"מ].

שו"ר בספר "צביון העמודים" על הסמ"ק ח"ד סי' קי"ג שדיבר בסוגיא זו בארוכה, ובאות מ"ז כתב שיש בעצם ב' דינים בברכת כהנים: "אחד לברך את כלל עם ישראל בכל מקום שהם, מדכתיב כה תברכו את בני ישראל, ודין שני לברך את אלה העומדים לפניו, מדכתיב "אמור" לברך וכדדריש בברייתא בגמרא שם כאדם האומר לחבירו", עי"ש, ולכאורה בדברי הפוסקים ז"ל ל"מ כן, ואכ"מ עוד להאריך.

## ך

והנה ז"ל הרמב"ם בפט"ו מהל' תפילה ה"ט: "בית הכנסת שכולו כהנים כולן נושאים את כפיהן ולמי מברכין לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום, ומי עונה אחריהם אמן, הנשים והטף", והובא גם בשו"ע סכ"ה, ובשו"ע הרב סעיף ל"ח, ובהגהות הגרעק"א לשו"ע שם כתב:

"לענ"ד אפשר לפרש דאם ליכא נשים וטף לענות דמכל מקום אין מבטלין נשיאות כפים, אלא דאז אין כולם עולים אלא קצתם יעלו, כדי לענות אמן, אלא היכי דיש נשים וטף לענות אז כולם עולים, כיון דלא יהי' חשיבת יו"ד שיענו סגי בענית נשים וטף", ומדבריו ז"ל מוכח דס"ל דענית נשים וטף הוא בדוקא, וכן משמע לכאורה פשוטות לשון הרמב"ם והשו"ע, ואולם ב"פרי מגדים" משב"ז סקכ"ב כתב: "ואם אין שם כלל מי שיענה אמן יראה דאפילו הכי נושאים כפיהם דאמן לאו עיכובא, ומיהו חיובא ליכא דכד יימרון להון לישראל, הא כהן האומר לחבירו אינו עובר", וכן פסק כדבריו ב"משנה ברורה" סקצ"ט, ועי' בשער הציון שם,

ברם ב"אגרות משה" או"ח ח"ב סי' ל"א תמה על הפמ"ג שבירושלמי ורמב"ם וטושו"ע משמע שענית אמן לעיכובא, וכתב שם: "והטעם נראה משום דבלא ענית אמן ליכא כלל קבלה להברכה, ואין נחשב אמירת הנהנים כלום אף לאלו שבשדות דאניסי" עי"ש הוכחותיו ז"ל,

והנה לדעת הפמ"ג וה"דרך חיים" והמשנ"ב שענית אמן אינה מעכבת, משמע דסבירא להו בפשוטות שברכת הנהנים אינה תלוי' בשום קבלה מהישראלים המתברכים, ושוב הוי ראי' למש"כ בתחילת דברינו, שברכת הנהנים הוי בכל ענין.

## ז

ולדעת מרן ה"אגרות משה" ז"ל, שהוא כאמור פשוטות לשונות הרמב"ם והשו"ע, יוצא דבר חידוש שאם אין ענית אמן, גם העם שבשדות אין מתברכין, והיינו שברכת הנהנים לעם שבשדות תלוי' בעצם בברכת הנהנים בביהכנ"ס, וכבר ראיתי שכתבו כן גדולי האחרונים ז"ל ואינם בזכרוני כעת.

ועל דרך האגדה הי' נראה בזה, שזו היא תכונת ברכת שמים, שאין ההשפעה מתצמצמת ומתמקדת במקום אחד, אע"פ שנועדה לכתחילה לאותו ענין ומקום, כי טובו וחסדו ית' בלי גבול המה, וזהו שברכת הנהן שממשיכה ברכתו ית' על הישראלים המתברכים, פורצת ממילא גם לעם שבשדות,

וי"ל דוגמאות לדבר: ברש"י בראשית (כא,ו) מן המדרש: "הרבה עקרות נפקדו עמה הרבה חולים נתרפאו בו ביום הרבה תפילות נענו עמה ורב שחוק הי' בעולם"; וברש"י בשלח (יד, כא) מן המכילתא והמדרש: "ויבקעו המים, כל מים שבעולם"; ובהפטרות וירא: "לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכנייך"; ובמלבי"ם: "הנה הנס הי' רק בהאסוך שנעשה כמעין ומקור יזל שמן מדליו בשפע שובע רצון כו', ולכן הוסיף מאת כל שכנייך, שבזה הכין כלי כל השכנים אל קבלת הברכה"; ועי' גם במדרש שה"ש (ד, ב): "כך בשעה שהזקן יושב ודורש הרבה גרים מתגיירין באותה שעה כו'" עי"ש; ועי' רלב"ג מלכים-א ח' נ"ב: "לשמוע אליהם בכל קראם אליך, ר"ל מה שיבקשו ממך בהיותם בארץ שוביהם, ואע"פ שאינם מתפללים תוך הבית הזה, אחר שהם מתפללים לנכחו לפי מה שאפשר להם", ויש להאריך עוד ואכ"מ.







שער  
נגלה



## נאמנות עד אחד לפטור משבועה

מביא קושיית הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט" / מביא סימוכי רש"י לקושיא מן הברייתא / מביא קושיית תוס' על רש"י / מביא מקור הסוגיא משבועות שעד א' מחייב / מביא שיטת ר"ת שעד א' גם פוטר / מביא קושיית הר"ן על שיטה זו מהרמב"ן על שומר שמסר לשומר / מביא יישוב הרא"ש לקושיא זו / מביא מחלוקת הש"ך והקצות החושן בפירוש שיטת הרא"ש / מקשה לשיטת הקצות' / מקביל את מחלוקת הרא"ש והרמב"ן בעד אחד למחלוקתם בגלגול שבועה / חוקר בדין מחויב שבועה ואינו יכול ליטבע משלם / מבאר את מחלוקת הרמב"ן והרא"ש (לשיטת הש"ך) לפי ב' צדדי החקירה / מביא מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון / מבאר לפי"ז את שיטת הקצות לשיטת הרא"ש / סיכום הדברים

הרה"ג שניאור זלמן שי' לאבקהאוסקי  
ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

#### סימוכי רש"י לקושיית הגמ', וקושיית התוס' עליו

בריש מסכתין איתא "מתני'. שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתי, וזה אומר: אני מצאתי. זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, ויחלוקן".

ובגמ' על אתר מקשה מדוע שונה התנא את טענות בעלי הדין בנפרד - "למה לי למתנא זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי? ליתני חדא!", והביאור בזה למסקנת הגמ' הוא - "רישא במציאה וסיפא במקח וממכר", שהרישא ("זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתיה") מלמד על בעלי דין במציאה, והסיפא ("זה אומר כולה שלי וזה אמר כולה שלי") מלמד על בעלי דין במקח וממכר.

על מסקנה זו מקשה בגמ' (ב,ב) שמילא בשעת מציאת חפץ ייתכן ולא נכח אדם ולכן מתאפשרת מציאות שבעלי הדין יטענו טענות אלו, אבל במקח וממכר ניתן לברר אצל המוכר מי מבעלי הדין שילם עבור החפץ - "ולחזי זוזי ממאן נקט!".

רש"י על אתר נעמד על קושיא זו ומביא הוכחה לכך שהמוכר יכול להעיד מי נתן לו מעות עבור החפץ מברייתא במס' קידושין: "נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי".

- ולכאורה סיום הברייתא ("במה דברים אמורים שמקחו בידו, אבל אין מקחו בידו אינו

נאמן") מגביל את הנאמנות של בעל המקח לשעת המכירה בלבד, והמקרה שלנו איננו בשעת המכירה, וכיצד יכול בעל המקח להעיד ("ממאן נקט")?! -

מתרץ על כך רש"י עצמו שאיננו נאמן רק במקרה ששני בעלי הדין נתנו מעות "שלא נתן לב לדבר כל כך להיות זכור, מאחר ששניהם חזרו אחרינו בפסוק דמי' - הא אוקימנא התם בדנקט זווי מתרוייהו, מחד מדעת' ומחד בעל כרחי', דכיון דלא עלי' רמיא לאסהודי, לא דק כולי האי להיות נזהר, משהלכו מלפניו, הי מדעת' והי בעל כרחי', אבל היכא דלא קיבל דמים אלא מחד מידכר דכיר ליה". והיינו, שבמקרה בו רק אחד מבעלי הדין נתן מעות והמריבה היא מי נתן את המעות למוכר, נאמן המוכר להעיד מי הוא זה שנתן לו מעות, ואפילו כשאין זה "בשעת המקח", ונאמנות זו מקבל המוכר מדין הברייתא בקידושין - "נאמן בעל המקח".

תוס' מעתיק את דברי רש"י, ומקשה מדוע נצרך רש"י לדחוק ולפרש בברייתא בקידושין שמדברת רק כשלקח משניהם אבל כשלקח מא' יהי' המוכר נאמן אף שלא בשעת משא ומתן, שהרי ניתן לומר שהמוכר אינו נאמן שלא בשעת מו"מ גם כשלקח מעות רק מא' מבעלי הדין, אך המוכר יהי' נאמן לחייב שבועה מצד 'עד אחד המחייב שבועה': "דהכא פריך שפיר דאע"ג דאין מקחו בידו - נאמן הוא כעד אחד! ואמאי שניהם נשבעין? אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא!", והיינו, שהמוכר נאמן לחייב שבועה מצד עצם היותו עד (וכיון שהוא עד אחד בלבד מחייב (את מי שלטענתו לא נתן מעות) רק שבועה ולא ממון, אך עדיין יכול הוא לחייב אותו שבועה דאורייתא! ומדוע נדחק רש"י לפרש מצד הברייתא בקידושין.

## ב

### מחלוקת הראשונים האם עד א' פוטר משבועה

מקור הסוגיא - מהו היקף כחו של עד אחד - מונח במס' שבועות<sup>1</sup>, שם מוכח שעד אחד מחייב שבועה: "טענת מלוה והעדאת עד אחד, אפילו לא טענו אלא בפרוטה - חייב; מאי טעמא? דכתיב: לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת, לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה, ותניא: כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, עד אחד מחייבו שבועה".

הרא"ש<sup>2</sup> על הסוגיא מביא את שיטת ר"ת, ומוכיח שניתן לומר שעד אחד גם פוטר משבועה:

"מדברי ר"ת יש ללמוד דעד אחד פוטר מן השבועה. והביא ר"מ מרוטנבור"ק ז"ל ראי' לדבריו מדדרשינן שבועות "לכל עון ולכל חטאת הוא דאין קם אבל קם לענין שבועה", דלא מייעטי' קרא בין לחיוב שבועה בין ליפטר מן השבועה. ועוד, ק"ו הוא: איזה כח מרובה, כח המוחזק או כח שאין מוחזק? הוי אומר כח המוחזק. א"כ ק"ו הוא מה כשהעד מסייע למי שאין מוחזק זוקק את המוחזק לישבע. כשהעד מסייע למוחזק כל שכן שיפטרנו מן השבועה".

(1) מ, א.

(2) ס' ג.

וממשיך בראיותיו.

הר"ן על הסוגיא מביא את שיטת רמב"ן, המוכיח מדוע לא ניתן לומר שעד אחד פוטר משבועה (עפ"ז יובן מדוע דחק רש"י לפרש שהמוכר נאמן דוקא מצד היותו 'בעל המקח' ולא מצד היותו 'עד אחד):

"הרמב"ן בספר מלחמות שאין עד א' פוטר שבועה של תורה. והביא ראי' מדאמרינן בפ' המפקיד "שומר שמסר לשומר חייב, משום דא"ל את מהימנת לי בשבוע' האיך לא מהימן לי". ואמאי חייב? יפטרנו שומר שני בעדותו משבועה שהוא חייב!"<sup>3</sup>, ומכך שהשומר הראשון חייב בשבועה מוכח שעד אחד (השומר השני) אינו פוטר משבועה.

הרא"ש מביא קושיא זו, ומשיב עליה: "ולא קשה מידי, דחובי' דראשון בשביל דאין יכול לישבע הוא, והוא אין רוצה להאמין לשבועת השני, ונתחייב לו הראשון ממון ואין עד אחד פוטר מחיוב ממון", והיינו, שמכיון והוא לא יכול לישבע משלם – היינו חיוב תשלומין. ועד אחד אינו פוטר מתשלומין. אם הוא הי' חייב רק שבועה – בא עד אחד ופוטר אותו (כמו שמחייב אותו), אבל כעת שאם אינו יכול לישבע משלם – יש עליו חיוב ממון, עד אחד אינו יכול לפטור מתשלומין. "קם הוא לשבועה אבל אינו קם לממון".

## ג

### מחלוקת הש"ך והקצות החושן בפירוש דברי הרא"ש

המחבר מביא בשולחנו<sup>3</sup> את שתי הדעות: "הודה במקצת, ועד אחד מסייעו - פוטר משבועה, וי"א שאינו פוטר". ופוסק הרמ"א על אתר שעד אחד פוטר משבועה - "הגה: והעיקר כסברא הראשונה, וכן ראוי להורות".

הש"ך<sup>4</sup> מסייג פסיקה זו - "וכן ראוי להורות. מיהו היכא דהוה "מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם" אין עד מסייע פוטר", והיינו - שעד אחד פוטר משבועה רק במקרה שאיננה שבועה הפוטרת מממון, אך בכל מקום שהמדובר הוא בשבועה שאם לא יישבע יהי' חייב לשלם אין עד אחד פוטר משבועה זו ויהי' חייב לשלם אף אם יש עד המסייעו (ומדבריו למדים - כפי שנשמעים בפשטות דברי הרא"ש - שחייב שבועה זו הוא כמעט כחייב ממון, והיות שאין עד אחד פוטר ממון אינו פטור מהשבועה כשיש רק ע"א המסייעו).

הקצות החושן<sup>5</sup> מביא את דברי הש"ך, ומציין שהש"ך למד דין זה מדברי הרא"ש בסוגייתנו, אך חולק עליו נחרצות בכך שלומד כלל זה בכל מקום, ומקשה עליו, שאם העד פוטר אותו מן השבועה אינו חייב לשלם עוד:

"ולענ"ד נראה דזה לא הוי ממון, דהא היכא דטען איני יודע ועד אחד מעיד דצריך לשלם "משום מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם" לא אמרינן היכי קם עד אחד לממון, וכן

(3) שו"ע חו"מ הל' טוען ונטען, ספ"ז ס"ו.

(4) סקט"ז.

(5) סק"ט.

בחדש דצריך לשלם עפ"י העד. על כרחך צ"ל דעד אחד כי אתי לשבועה קאתי אלא דהוא ממילא חייב משום דאינו יכול לישבע, וא"כ ה"ה להיפך כי אתי עד מסייע לפוטרו משבועה וכי נפטר משבועה ממילא תו ליכא חיוב ממון עלי'. ועוד . . . ולכן נראה לענ"ד דכי היכי דעד מחייבו מדין מתוך, ה"נ יכול לפוטרו מדין מתוך, ומשום דחיובו לא הי' אלא משום שאינו יכול לישבע וכי אתי עד המסייע הרי הוא כנשבע".

ומביא טעם המיוחד למקרה זה של 'שומר שמסר לשומר' להסביר מדוע אין ע"א פוטר אותו מן השבועה והתשלומין:

ומבאר ה'קצות החושן' הטעם בכך ששומר שמסר לשומר חייב בשבועה ואין עד אחד המסייעו פוטרו משבועה זו: "אלא חיובא דשומר שמסר לשומר מלבד שאינו יכול לישבע ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, עוד נוסף עליו חיוב ממון משום דהוי לי' איני יודע אם פרעתיך, וכמ"ש בנימוקי יוסף פרק השואל דלמ"ד נכסי שומר משעת משיכה אשתעבד הו"ל איני יודע אם פרעתיך, וכן הכריע בש"ך סימן רצ"א . . . וא"כ לכולי עלמא חייב שומר שמסר לשומר אפילו מאן דלית לי' מתוך, ובה ודאי אין עד אחד פוטרו דהא ודאי האומר איני יודע אם פרעתיך דנתחייב לשלם והביא עד מסייע שפרע אין עד אחד פוטרו, ודוקא היכא דחיוב משום שאינו יכול לישבע א"כ עד אחד קם לשבועה והוי כנשבע, אבל בחיוב שנתחייב משום שאינו יודע אם פרעו - בזה ודאי אין עד אחד קם דהא לממון הוא ממש כיון דאין החיוב משום לתא דשבועה כלל".

ותוכן דבריו: שבמקרה של שומר שמסר לשומר ישנו חיוב מיוחד משעת קבלת הפקדון - חיוב ממוני ודאי להחזיר את הפקדון. ומכיון שאינו טוען שהוא כבר שילם או אינו חייב, אלא רק אינו יודע אם אכן הפקדון נעלם בדרך הפוטרת אותו מתשלום או שמא לא, והרי הוא כאומר "איני יודע אם פרעתיך". ובמקרה זה בודאי שאין עד אחד פוטר אותו מממון בו הוא חייב ולכן משלם (אך בשאר המקרים ע"א פוטר משבועה, ואפילו כש"אינו יכול לישבע משלם").

ולכאורה יש לעיין בדברי ה'קצות החושן', שהרי מדבריו משמע ששומר שמסר לשומר חייב לשלם מצד גדר שבועתו - שבועת השומרים, בה השומר מסופק - "איני יודע אם פרעתיך", ו"אין ספק מוציא מידי ודאי" - "משעת משיכה אשתעבד", ואילו בדברי הרא"ש אין התיירוץ על מקרה זה (שומר שמסר לשומר - אינו יכול לישבע, ומשלם) שמדובר בשבועת השומרים ואין ע"א פוטר בשבועה זו, אלא מצד "מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם - שהיות ואינו יכול לישבע משלם".

## ד

### לשיטתי' דהרא"ש והרמב"ן במחלוקתם בגלגול שבועה

במסכת שבועות<sup>6</sup> לומדת הגמ' מן הפסוק<sup>7</sup> "ואמרה האשה אמן אמן" (פעמיים "אמן")

(6) כו, ב.

(7) נשא ה, כב.

שאם אדם חייב לישבע מהתורה על ענין מסויים לחבירו, יכול חבירו לגלגל עליו בהזדמנות זו טענות נוספות ולהכריח אותו להישבע עליהן.

הרמב"ן והרא"ש חולקים מה הדין כשאחד מחויב שבועה ואינו יכול לישבע, האם יכולים לגלגל עליו שבועות אחרות. ולדוגמא כשאחד מודה במקצת הטענה ובחצי' השני אינו יודע ואינו יכול לישבע, הוא אינו נשבע כי אינו יכול (שאינו יודע), ומחויב לשלם – מפני שאינו נשבע. האם במקרה כזה ניתן לגלגל עליו שבועות נוספות?

הרמב"ן סובר שניתן לגלגל עליו שבועות נוספות כי הוא מחויב שבועה, וחייב זה לא סר ממנו.

הרא"ש סובר שלא ניתן לגלגל עליו שבועה, מכיון – כפי שסובר במחלוקת הקודמת – שאיננו מחויב כלל שבועה. החיוב עליו הוא תשלום ממון, וכיצד ניתן לגלגל על חיוב ממון חיוב שבועה?!

## ה

### יישוב מחלוקת הרמב"ן והרא"ש ע"פ חקירה

להבנת שורש המחלוקת בין הרמב"ן והרא"ש יש להקדים חקירה בגדר "מחויב ואינו יכול לישבע משלם" – השומר חייב לישבע, ואם אינו יכול לישבע חל עליו חיוב ממון. ניתן לבאר זאת ב' אופנים:

א. כאשר מחויב שבועה – הממון יוצא מחזקת המחזיק בו ותלוי בשבועה, עד שזוהי מציאות הממון: אם ישבע – יקבל חזרה את הכסף, ואם לא יכול לישבע – ישלם, כיון שהממון לא בחזקתו. התורה רוצה את השבועה, והכסף שהאדם צריך לשלם יוצא ונתלה בשבועה, ואומרים לו: אם תשבע תקבל את הכסף, אם לא תשלם. (ניתן להרחיב ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש – שחוקי התורה קובעים את מציאות גוף הבהמה כתשלום שור תם).

ב. התורה מחייבת שבועה. ועל כך אם האדם לא משלם הפסוק מחדש דין חדש – "שבועת ה' תהי' בין שניהם" – אם אינו יכול לישבע משלם. והיות שזהו חיוב חדש אין ע"א יכול לפטור. והיינו, הממון נשאר בחזקת האדם ועליו לישבע, ואם אינו נשבע חל עליו חיוב חדש לשלם.

לפי"ז יובן המחלוקת של הרמב"ן והרא"ש בגלגול שבועה:

הרמב"ן לשיטתו סובר לפי האופן הראשון שהגדר של השבועה הוא שהממון תלוי בה ואם לא ישבע נותנים את הכסף לשני, והיינו שכל חיוב הממון מוטל עליו מצד השבועה ולכן ניתן לגלגל עליו שבועה נוספת.

הרא"ש לשיטתו סובר לפי האופן השני שאם אינו יכול לישבע חיוב השבועה פורח ממנו וכעת יש עליו חיוב חדש לשלם, ומכיון שחיוב הממון הוא חיוב חדש לגמרי ללא קשר לחיוב השבועה – לא ניתן לגלגל שבועה על חיוב ממון.

ואכן בתשובות הרא"ש<sup>8</sup> אומר בפירושו "נעשה חיוב חדש על שבועת ה' תהי' בין שניהם".

ע"פ כל הנ"ל מובן בפשטות מה שהרמב"ן שואל משומר שמסר לשומר: מדוע השומר הראשון חייב - מצד שאינו יכול לישבע. אם כן - יבוא עד אחד ויפטור אותו מהשבועה, וממילא לא יצטרך לשלם!

ותשובת הרא"ש על קושייתו היא - וכך לומד הש"ך - שהיות והשומר אינו יכול לישבע נעשה חיוב חדש, ועל זה עד אחד לא יכול להעיד! ואתי שפיר.

הקצות סובר גם הוא כשיטת הרא"ש, אך לשיטתו הרי סוף כל סוף הסיבה שהתורה נתנה עליו חיוב חדש הוא מצד שאינו יכול לישבע, ואם כן יבוא עד אחד ויפקיע את הסיבה - שיהי' פטור משבועה - וממילא הוא פטור! (אמנם כעת חייב לשלם, אך הע"א יכול לפטור אותו מהסיבה, וממילא יהי' פטור מלשלם), וכפי שיתבאר להלן.

## ן

### ביאור שיטת קצות החושן ע"פ יסוד ב'קונטרס אחרון'

על מנת לבאר את דברי קצות החושן יש להקדים את דברי כ"ק אדה"ז בקונטרס אחרון בנוגע לחיוב השומרים:

בד"כ הלימוד הוא, שהשומר חייב מכיון שפשע בשמירתו, וברגע שפשע חייב להחזיר את שווי הדבר שהפקידו בידו, הוא התחייב להחזיר - ואם פשע משלם.

אך עומק הענין לאמיתתו הוא - כפי שמגדיר זאת אדמו"ר הזקן - ששומר מתחייב משעת קבלת הפקדון בכל ענין. ואפילו באונסין חייב, כי התחייב בשעת שמירה להחזיר את הבהמה. וכמו לווה. אלא שהתורה חסה על השומרים ופטרה אותם במקרים מסויימים באופן מיוחד (שומר שכר - בגניבה ואבידה וכדומ').

וא"כ מובן שבשעה ששומר לקח דבר בודאי ישנו עליו חיוב שהוא צריך להחזיר. השאלה היא האם התורה פטרה אותו או לא. ובשומר שמסר לשומר שהוא לא מחזיר את החפץ, צריך לבדוק האם התורה פטרה אותו באופן מיוחד או לא - האם הי' זה בגניבה ואבידה או לא. ועל כך התורה אומרת שאם תישבע שהי' זה בגניבה ואבידה תהי' פטור מהתשלום, אבל אם לא תישבע - לא נפטור אותך ותהי' חייב לשלם.

ולכן לפי דבריו לא צריכים לבוא לכלל של שבועת ה' תהי' בין שניהם שאם לא תישבע תהי' חייב לשלם, אלא כאן התורה פשוט לא פוטרת, וחייב.

ואלו הם דברי הרא"ש לשיטת ה'קצות החושן': שבאותו הרגע בו השומר הראשון מסר לשומר השני נעשה "שאינו יכול לישבע" - שהרי אינו יכול לדעת איך אבד הדבר, ובזה מוטל עליו ממילא חיוב גמור. ולכן לשיטת ה'קצות החושן' דוקא בשומר שמסר לשומר 'מחויב ואינו יכול לישבע משלם' הוא חיוב ממון גמור ו(לכן) ע"א לא יכול לפטור אותו, ולא בכל

(8) סי"ח סקי"ג.



מקום ש"מחויב ואינו יכול לישבע" (שלא כשיטת הש"ך שביאר את דברי הרא"ש שאין ע"א פוטר ב"מחויב שבועה אוינו יכול לישבע" – בכל מקום).

## ז

### סיכום הדברים

לסיכום: בסוגייתנו הוכיח הרא"ש שעד אחד נאמן גם לפטור משבועה, ודחה את קושיית הרמב"ן מ'שומר שמסר לשומר' בכך שזהו מקרה מיוחד - "דחיובי דראשון בשביל דאין יכול לישבע הוא, והוא אין רוצה להאמין לשבועת השני, ונתחייב לו הראשון ממון ואין עד אחד פוטר מחיוב ממון".

מחלוקת זו מקבילה למחלוקת נוספת שיש ביניהם בנוגע לגלגול שבועה.

מחקירה בגדר "מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם" מובנים ב' צדדים: א. הממון נעקר מחזקתו ונתלה בשבועה. ב. ישנו חיוב ממון חדש כשאינו נשבע. ע"פ זה מבוארים המחלוקות בין הרמב"ן והרא"ש.

אך עדיין בהסברת דברי הרא"ש גופא נחלקו הש"ך והקצות החושן: הש"ך סובר שבכל מקום בו 'אינו יכול לישבע' (ולאו דוקא בשומר שמסר לשומר גביו נאמר משפט זה) עד אחד פוטר מממון, ואילו הקצות החושן סובר שנאמר לגבי המקרה המיוחד של שומר שמסר לשומר בלבד.

חילוק זה נתבאר ע"פ בירור הגדר המיוחד היוצא לשיטת הקצות החושן בשומר שמסר לשומר – שכשמסר לשומר שני אז דוקא מוטל עליו החיוב החדש אותו למדנו לפי שיטת הרא"ש.

## שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דיחלוקו

מביא דברי רש"י ותוס' בדין יחלוקו / מחדד החילוק בין רש"י להתוס' לרש"י הפסק מצד הטענות ולהתוס' מצד המוחזקות ומדייק זאת בלשוניותיהם / מבאר ההשלכה ממחלוקת זו לכללות הסוגיא / מבאר דהתוס' אזלי לשיטתיהו בדין 'מיגו להוציא לא אמרינן' ובענין 'אין ספק מוציא מידי ודאי' / מביא מחלוקת רש"י והתוס' בקושיית הגמרא 'ולחזי זוזי ממאן נקט' ומבאר לפי הנ"ל / מבאר דרש"י ותוס' לשיטתיהו אזלי בהשוואת משנתינו לרבנן דסומכוס / עפ"ז מבאר שיטת הרשב"א דס"ל כהתוס' / מסביר ע"פ הנ"ל את דברי התוס' בפירושו 'תרוויהו תפסי לה' / עפ"ז מבאר יסוד שיטות רש"י ותוס' בהגדרת דריא דממונא

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן\*

ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### דברי רש"י ותוס' בדין יחלוקו

איתא במתניתין<sup>1</sup>: "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי" זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, ויחלוקו".

ופירש רש"י: "שנים אוחזין בטלית. דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה. שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא רא' בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה".

ובתוס': "ויחלוקו. תימה, דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאליים גבר פרק חזקת הבתים (ב"ב דף לז: ושם). וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא".

וכשמתבוננים ומדייקים בדבריהם מוצאים שנחלקו בגדר וטעם היחלוקו, כדלקמן.

\*מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נרשם ע"י א' התמימים ועל אחריותו בלבד.

(1) ב"ב, א.

## ב

## נקודת החילוק בין רש"י לתוס'

ונקודת הענין: דהנה ה'יזכח' על הטלית והכרעת הדין מורכב מב' פרטים: א. הטענות (זה אומר . . וזה אומר) שכוללים גם שבועה של כל אחד על טענתו. ב. המוחזקות (אוחזים).

הנה לרש"י עיקר דין יחלוקו הוא מצד הטענות, רק שהמוחזקות בחפץ מחזקת את הטענה ונותנת לה סוג של 'נאמנות' וע"כ הפסק יחלוקו.

משא"כ לתוס' עיקר דין יחלוקו הוא מצד המוחזקות רק ש"חזקה<sup>2</sup> שאין עמה טענה אינה חזקה" וע"כ צריך גם את הטענות בשביל לפסוק יחלוקו.

ומשתלשל מזה, דלרש"י כיון שעיקר החלוקה היא מצד הטענות ע"כ הטענות צריכות להיות חזקות וללא פגם, וע"כ השבועה שבמשנה לשיטתו היא מעצם דין החלוקה דבשביל שיהי' לטענה כח חזק חייב להישבע קודם.

משא"כ לתוס' שהטענה היא ענין טפל לחזקה גם טענה כלשהי מספיקה ואף טענה פגומה וכל דין השבועה במשנה הוא מצד ענין צדדי ולא מעצם דין ה'יחלוקו'.

ובעומק יותר החילוק בין רש"י לתוס' הוא בעצם גדר ה'יחלוקו':

דהנה גדר החזקה דמשנתינו אפשר להסביר בב' אופנים<sup>3</sup>, אופן הא': כשאדם מוחזק בחפץ **מסתבר** שהוא שלו ועד"ו אצלינו כיון ששניהם מוחזקים בחפץ מסתבר שהוא של שניהם ולכן הדין הוא יחלוקו.

אופן הב': כשאדם מוחזק בחפץ **הנחה השכלית** אומרת לא להוציא ממנו עד שיהי' ברור שאכן צריך להוציא וע"ד 'המוציא' מחבירו עליו הראיה'. כלומר, אין זה הסתברות שכלית גרידא אלא הנחה פשוטה ודאית שכשאדם מוחזק בחפץ הוא שלו (כל עוד לא יוכח אחרת).

ובסגנון אחר: לאופן הא' אין לדיין שום וודאות למי שייך החפץ רק שהנטי' השכלית אומרת ששייך למוחזק ועל כן מעמידים החפץ ברשותו מדין ספק. משא"כ לאופן הב' יש לדיין וודאות שהחפץ שייך למוחזק וע"כ כל עוד לא יוכח אחרת זה ישאר ברשותו מדין ודאי.

ונראה לומר, דרש"י ס"ל כאופן הא' (שהוא מדין ספק), ולתוס' ס"ל כאופן הב'.

דלרש"י כיון שהחלוקה היא מצד הטענות והחזקה רק נותנת לטענה תוקף (כנ"ל) א"כ כמה שהטענות לא יהיו חזקות (לא פגומות, בשבועה ועם חזקה) עדיין יש להם גדר של 'ספק', כלומר כאשר ב"ד פוסקים ע"פ טענה הוא משום שהטענה הגיונית ומסתברת (ע"פ השכל) כיון שהוא מוחזק וכו' אך עדיין אין לנו וודאות שכך באמת הי' ופסקנו כך רק מצד הספק.

משא"כ לתוס' שהחלוקה היא מצד המוחזקות ס"ל שהחזקה כאן היא מדין ודאי.

(2) ב"ב כה, ב.

(3) ראה צפע"נ הל' תרומות ע' 52 "יש לחקור בכל דבר חזקה דמהני אם ר"ל דודאי נעשה המעשה או דלענין דינא מהני כאילו נעשה" אך ישנו חילוק בין חקירה זו לחקירה שבפנים. ואכ"מ.

(4) ב"ק מו, א. וש"נ.

וכפי שיבואר באריכות לקמן.

ולסיכום לרש"י א. עיקר החלוקה היא מצד הטענות והחזקה טפלה להם. ב. לכן בשביל הפסק יחלוקו הטענות צ"ל חזקות – בשבועה. ג. החזקה היא מדין ספק. ד. הפסק הוא ע"פ 'עולם הטענות וההסתברות' – ספק<sup>5</sup>.

משא"כ לתוס' א. עיקר החלוקה היא מצד החזקה והטענות טפלים לה. ב. לכן בשביל הפסק יחלוקו די בטענות חלשות וללא שבועה (והיא רק ענין צדדי) ג. החזקה היא מדין ודאי. ד. הפסק הוא ע"פ 'עולם הדינים' (מוחזקות) – ודאי<sup>6</sup>.

## ג

### הדיוקים בלשוניותיהם

וכמדוייק בלשון רש"י:

א. "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה" – משמע דכל המוחזקות גרמה רק דאין לאחד יותר כח והסתברות שהחפץ שלו - מאשר השני ולא מדין ודאי שכל אחד ודאי שלו החצי.

ב. שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא רא' בעדים שהיא שלו – משמע דאם אכן רק אחד הי' תופס בחפץ היתה אז חזקה כאופן הא' הנ"ל אות ב' – מדין ודאי – ואז הי' עליו להביא רא' אך כעת ששניהם מוחזקים נפגמת החזקה והיא רק מדין ספק<sup>7</sup> (כאופן הב').

ג. ואינו נאמן זה ליטול בשבועה – משמע שכעת מה שנוטל הוא מצד השבועה כלומר שעצם דין החלוקה הוא מצד השבועה.

וכדמשמע גם מלשונו בעמוד ב' על דברי הגמרא בהשוואה בין משנתינו דחולקים בשבועה לשיטת חכמים ב'שור<sup>8</sup> שנגח את הפרה' המוציא מחבירו עליו הראי' ומסבירה הגמרא שהוא משום ששם לא 'תרוויהו תפסי לה' משא"כ אצלינו ד'תרוויהו תפסי לה'.

ומפרש רש"י: תרוויהו תפסי. ואין כאן מוציא מחבירו – משמע דכאן אין המוחזקות שלימה (דין ודאי) וע"כ אין כאן מוציא כנ"ל באורך. בשבועה פלגי לה.

ועד"ז בהמשך פירושו שם: "כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס [בכולה] לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמר' התם לרבנן דבעי רא' הצריכום שבועה" – משמע שהשבועה בחזקה הפגומה בתרוויהו תפסי לה היא כתחליף לרא' היינו כמו שהרא' היא בשביל עצם ההוצאה עד"ז כאן השבועה היא חלק מעצם דין

5) להעיר שבשכל יש תנינת מקום לשתי סברות הפכיות וע"ד 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' (ראה בארוכה סה"מ תרכ"ז ע' רצא ואילך. המשך תרס"ו ס"א תלא ואילך) וא"כ כל סברא היא עדיין 'ספק'. וראה הערה הבאה.

6) להעיר ד'דבר הוי' הוא הלכה' ושם לא שייך שינוי (ראה הנסמן הערה 5).

7) וכפי שיבואר לקמן שאכן לתוס' גם במשנתינו יש לכל אחד חזקה מעין 'המוציא מחבירו'.

8) ב"ק שם.

יחלוקו.

ועד"ז משמע מפירושו בתחילת הענין: "עליו הראי". בעדים ואי לא לא גבי מידי והכא חולקין [בשבועה] - ושוב משמע כנ"ל שתפקיד השבועה כאן הוא כתפקיד העדים בהמוציא מחבירו.

משא"כ בלשון התוס':

א. דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי חצוי - המוחזקות היא מדין ודאי.

ב. דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא - לכל אחד יש 'עדים' על החצוי שלו והוא הטעם שיכול להוציא מחבירו אף שחבירו מוחזק בשלימות בחפץ וכמוציא מחבירו שמביא ראי'.

ג. תימה, דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פרק חזקת הבתים<sup>9</sup> - דהנה בשל"ה<sup>10</sup> מבואר שכל מקום שהקשו בלשון תימה משמע שהקושיא מאוד חזקה ונשאת אף לאחרי התירוץ. וע"פ הנ"ל יומתק בנדו"ד דאכן מצד 'עולם הטענות' ההיגיון נותן לומר 'כל דאלים גבר' דהרי אין לנו כאן ודאות פסיקתית ולמה לנו להיכנס לדין זה?<sup>11</sup> ואכן שאלה זו נשאלת אף למסקנה מצד 'עולם הטענות וההיגיון' רק התשובה היא שכאן פסקנו ע"פ דין חזקה וכנ"ל וע"פ 'עולם הדינים והודאות'.

ולהעיר דאכן בפרק חזקת הבתים שם על הפסיקה כל דאלים מקשה תוס'<sup>12</sup> מדוע לא פוסקים יחלוקו כאצלינו, אך שם אין הוא משתמש בלשון 'תימה אלא בלשון ה'חלשה' יותר - 'ואם תאמר', וע"פ הנ"ל מובן בפשטות דשם אכן הפסק מובן בהיגיון. ודו"ק.

## ד

### השלכה כללית לסוגיא

ונפק"מ מרכזית<sup>13</sup> המשתלשלת מהנ"ל:

לרש"י שהחלוקה מתבססת על הטענות הם צריכות להיות חזקות וללא פגם כנ"ל ולכן אם מתוך טענותיהם אחד מהם 'ודאי רמאי' שוב אי אפשר לפסוק יחלוקו אלא יהא מונה<sup>14</sup>.

משא"כ לתוס' שבטענות כל שהם די להוציא החזקה מגדר 'חזקה שאין עימה טענה' א"כ,

(9) ב"ב לד, ב.

(10) ראה של"ה כלל כה, ג.

(11) המבואר בפנים הוא להשיטות שדין 'כל דאלים' הוא הסתלקות (ראה רא"ש כאן ובשיטות הנוספות שמביא). ואף להשיטות שהוא בירור (ראה שם) הנה פשוט שעדיף לברר האמת מאשר לפסוק יחלוקו בלתי ודאי - יחלוקו.

(12) ד"ה 'ההוא ארבא דהווי מינצו'.

(13) בהבא לקמן ראה מהרש"א מהר"ם רשב"א ועוד רבים שעמדו על מחלוקת זו.

(14) רש"י ד"ה 'במקח וממכר'.

גם אם אחד ודאי רמאי כל עוד 'החלוקה יכולה להיות אמת'<sup>15</sup> - הדין יכול להיות נכון - נפסוק יחלוקו.

ונפק"מ להלכה כאשר 'זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתיה' לרש"י היא מונח כי ודאי אחד רמאי<sup>16</sup>. משא"כ לתוס' - יחלוקו<sup>17</sup>. ועד"ז ב'זה אומר מצאתי' היום וזה אומר מצאתי' אתמול' דלתוס' - יחלוקו<sup>18</sup> ולרש"י בפשטות - היא מונח. ועוד חילוקים רבים<sup>19</sup> בפירושיהם בסוגיא נובעים ממחלוקת הנ"ל.

## ה

### תוס' לשיטתו בדין מיגו

משבאנו ליסוד זה אפשר לראות שבכמה מקומות בסוגיא תוס' (וכן רש"י) הולך לשיטתו הנ"ל ונבאר לקמן הדברים על הסדר.

#### תוס' ד"ה זה נוטל רביע:

על דברי המשנה בזה אומר כולה שלי וזה אומר חצי' שלי האומר חצי' שלי נוטל רביע מקשה תוס': "וא"ת יהא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי כדאמרי' בגמ' (לקמן דף ח.). האי מיגו גופי' לפטרו משבועה אי לא משום דאיערומי קמערים? ומפרש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרי' דבחציו השני מוחזק זה כמו זה".

היינו שהטעם שאין אומרים כאן מיגו הוא משום ד'מיגו להוציא לא אמרינן'.

וע"פ יסוד הנ"ל ניתן וכן לתת תוספת הסברה בכך שאכן מיגו להוציא לא אמרינן. דהנה מיגו בכללות תפקידו לחזק את הטענה<sup>20</sup> (לתת תוספת 'נאמנות' או כח 'הטענה') וא"כ מיגו יכול לעזור נגד טענה ואף נגד טענה חזקה אך כל זה כשמדובר ב'עולם הטענות' אך כאשר הפסיקה היא ע"פ 'דין ודאי' שוב אין לטענה - שעם כל עוצמתה היא עדיין ספק - להוציא מידי ודאי. וע"כ אין מיגו (ספק) מוציא מידי חזקה (דין ודאי).

וכמודגש גם בהמשך דברי התוס' דמביא מחזקת הבתים<sup>21</sup> דנחלקו רבה ורב יוסף במקרה שאחר שהציג התובע שטר והאמינוהו טען שהשטר מזוייף אך שטר כשר הי' לי ואבד - דרבה מאמינו במיגו ור' יוסף לא מאמינו במיגו. והנה שם בב"ב<sup>22</sup> מסביר תוס' סברות מחלוקתם דלרבה מיגו מוציא מיד המוחזק משא"כ לר' יוסף אין מיגו מוציא מיד המוחזק משא"כ תוס'

(15) לשון התוס' ד"ה יחלוקו.

(16) רש"י הנ"ל.

(17) כמפורש בתוס' ב' ע"ב ד"ה 'אי תנא'.

(18) תוס' ג' ע"א ד"ה 'אי נמי'.

(19) ראה לדוגמא רשב"א (ד"ה 'זמיהו תימה לי') שמפרש שממחלוקת זו נובעות שני הבנות שונות בהבנת מסקנת הצריכותא דר"פ ומשתלשל מזה גדר השבועה לשיטת סוגייתינו.

(20) עיין קובץ יסודות וחקירות בערכו ריבוי השיטות בזה.

(21) ב"ב לב, ב.

(22) ד"ה 'והלכתא'.

דין טורח להסביר דשניהם לא חולקים ד'אין מיגו מוציא מיד המוחזק' ולכאורה מה הטעם לחילוק.

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות דתוס' דידן דס"ל דחזקה היא מדין ודאי א"כ סברא פשוטה ש'אין מיגו מוציא מידי חזקה' ולא יתכן שבזה חולקים רבה ור' יוסף. ודו"ק.

והנה בראשונים כאן תירצו עוד כמה וכמה תירוצים על שאלה זו וחלקם ודאי מתאימים גם לשיטת התוס' <sup>23</sup> וע"פ הנ"ל ניתן להמתיק מדוע תוס' בחר בתירוץ זה דווקא – שמדגיש את שיטתו הכללית בטעם לפסק משנתנו.

## ן

### תוס' לשיטתי' בדין אין ספק מוציא מידי ודאי

הנה בהמשך תוס' הנ"ל מקשה:

"וא"ת ונימא דאין ספק מוציא מידי ודאי דהאומר כולה שלי יש לו בודאי חצי' והאומר חצי' שלי ספק אם יש לו בה כלום כדאמרינן בפרק החולץ (יבמות דף לח.) ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא ספק אמר אנא בר מתנא אנא ואית לי פלגא ויבם אמר את ברא דידי ולית לך ולא מידי הוה לי' יבם ודאי וספק ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי?".

ומתריך: "וי"ל דהתם יבם שהוא בנו של סבא הוי ודאי יורשו ולא יוציא הספק מספק ממנו אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחציו שיועיל לו לחציו השני".

ועמדו עליו רבים להסביר ולהגדיר – מה ההיגיון של חילוק ותירוץ התוס' ד'אין סברא' שיועיל ודאו בחצי האחד לחצי השני משא"כ ביורש נחשיבו כודאי על כל הירושה <sup>24</sup>.

ולכאורה ה' ניתן להסביר זאת <sup>25</sup> דחילוק גדול בין מוחזקים בטלית ליורשים ונקודת הענין: דשם הודאי הוא ודאי אמיתי והרבה יותר חזק מהודאי אצלנו שהוא רק ודאי מסברא אך לא במציאות.

הסברת הענין: אף שאצלנו בטלית לטוען כולה שלי ודאי יש חלק בטלית וא"כ הוא ודאי 'בעל דבר' אך עדיין אין ודאות זו מצד האמת אלא רק מצד הסברא שכיון שהוא טוען כן ואין מי שמכחיש אותו א"כ הסברא נותנת שודאי הוא בעל דבר.

(23) ראה לדוגמא נימוקי יוסף בתירוץ הראשון דכאן הוא 'מיגו דהעוה' והרי תוס' עצמו מסכים עם יסוד זב בדף ג' ע"א ד"ה 'מפני מה'.

(24) והנה רבים מהראשונים והאחרונים עמדו על שאלת התוס' ותירצו תירוצים שונים וכמו הרא"ש כאן שתיריך דכאן מכיון שהוא עצמו באמירתו 'חצי' שלי' נתן ודאות לטוען כולה שלי א"כ לא יתכן שהודאות שהוא נתן תעמוד לרעתו ותכניסוהו בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי. ועד"ז תירצו עוד מה הסיבה שכאן הספק מוציא מידי ודאי. אך המשותף לכל תירוצים אלו שאין הם עונים על עצם ההנחה בשאלה דאין ספק מוציא מידי ודאי רק מסבירים מדוע כאן הספק הוא יותר חזק וכיו"ב וא"כ לא ענינו על עצם ההנחה שבשאלה משא"כ לביאור דלקמן בפנים כאן אכן הספק יכול להוציא מידי ודאי כי אין מתיחסים כלל לודאי וספק ב'עולם הטענות'.

(25) וע"ד שהסבירו כמה אחרונים (ראה הנסמן בהערה הבאה).

משא"כ ביורש דהיורש עומד במקום המוריש<sup>26</sup> א"כ נחשב שהוא כבר ירש ויש לו כבר חלק ממשי בטלית ולא מצד הסברא בלבד.

וא"כ רק כאשר הודאות היא מציאותית אין ספק נכנס לחלוקה אך כאשר הודאות היא סברתית גרידא א"כ אין סברא שיועיל לחציו השני'.

והנה ביאור זה מתיישב היטב בלשון התוס' "דהתם יכס שהוא בנו של סבא הוי ודאי יורשו ולא יוציא הספק מספק ממונו אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחציו שיועיל לו לחציו השני".

אך קצת דוחק לומר כן מב' טעמים: א. חילוק הנ"ל בגדר הודאות אינו מוכרח (עכ"פ מסוגייתינו). ב. ועיקר כשם שהודאי ביורש הוא ודאי עם תוקף חזק ('ודאי במציאות') כך גם הספק שם הוא ספק חזק ('ספק במציאות') וא"כ אמנם תירצנו שהדיון כאן ושם קצת שונים אך עדיין לא ישבנו את עיקר הקושיא מה החילוק בין היחס שבין הודאי לספק אצלינו לעומת יחסם שם.

וע"פ יסוד הנ"ל ניתן להסביר זאת בפשטות דאכן אם מסתכלים מצד 'עולם הטענות' אכן יש כאן ספק בעל דין מול ודאי בעל דין אך ב'עולם המוחזקות' שעליו דן התוס' – לא מסתכלים מצד טענותיהם אלא מצד הטלית בעצמה (מוחזקותם בה) ו'היא' לא אומרת שאחד ספק ואחד ודאי וא"כ לא תועיל ודאותו הטענתית של הטוען כולה להוציא ממוחזקותו המציאותית של הטוען חצי'.

משא"כ ביורש – שם אין הדיון מצד המוחזקות בחפץ אלא מצד דין ירושה ומצד זה הרי – היורש במקום המוריש ובוזה הרי לא נוגע החפץ וא"כ אחד ודאי ואחד ספק.

משבאנו לביאור זה ניתן לומר שזהו עמק ביאורו של הריטב"א כאן שהוא משום שאצלינו הטוען חצי' מוחזק בחפץ וז"ל: "ולאו קושיא היא כלל, דהתם הוי משום דלית לי' לספק חזקת ממון כלל, אבל האי כיון דתפוס בה ודאי חולקא אית לי' בגוי' דאנן סהדי דמאי דתפיס דידי' הוא, הילכך לפוטרו בלא כלום לא איפשר".

## ז

### לשיטתיהו ב'ולחזי זוזי ממאן נקט'

והנה בהמשך הגמרא מעמידה את משנתנו גם ב'מקח וממכר' וזה טוען אני קניתי' וזה טוען אני קניתי' ומקשה הגמרא: ולחזי זוזי ממאן נקט – שישאלו המוכר ממי לקח הכסף.

ובהבנת הקושיא נחלקו רש"י ותוס':

רש"י פירש: "נשאל את המוכר ממי קיבל דמי' דתניא בקדושין (דף עג:): נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי". וכבר הקשו עליו רבים<sup>27</sup> דבקידושין משמע דכשאין

(26) ראה ב"ב קנט, א. ובצפ"נ שו"ת דווינסק ח"א סקי"ח. וראה בחידושי ר"ח כאן.

(27) ראה רא"ש כאן ועוד.



המקח בידו אין למוכר נאמנות.

ואילו תוס' מצטט את פירוש רש"י אך ממשיך "ובחנם דחק לפרש כן".

אלא מבארים שנאמנות המוכר כאן היא "אע"ג דאין מקחו בידו נאמן הוא כעד אחד ואמאי שניהם נשבעין אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

יוצא א"כ, דשני חילוקים עיקריים בין רש"י לתוס' כאן, א. לרש"י המוכר נאמן אף כשאין מקחו בידו ולתוס' לא נאמן. ב. לרש"י קושיית הגמרא היא על עצם דין 'חילוקו' דלכאורה נאמן למוכר למי שייכת הטלית משא"כ להתוס' הקושיא היא רק על השבועה.

וע"פ הנ"ל י"ל דלשיטתיהו אזלי:

דלרש"י שהחלוקה היא מדין ספק א"כ שפיר שייך לסמוך על נאמנותו הרעועה של המוכר גם כאשר אין מקחו בידו, וזה ישנה את עצם ה'חילוקו'. משא"כ לתוס' שהחלוקה היא מדין ודאי א"כ פשוט שלא שייך שנאמנותו הרעועה של המוכר תשנה את ה'חילוקו' (והרי אפי' נאמנות חזקה כמיגו לא מוציאה מידי חזקה כנ"ל). ולכן ה'עד אחד' ישנה רק לענין השבועה שהיא אכן רק בשביל לאמת את הטענות כדלקמן.

## ח

### לשיטתיהו בהשוואת משנתינו לרבנן דסומכוס

הנה בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה בהשוואת משנתינו לדין שור שנגח את הפרה וספק האם נגח הולד ששם פוסקים רבנן ה'מוציא מחבירו עליו הראיה' ואילו במשנתנו הפסק ב'ספק ממון' הוא 'חולקין', ומתרצת דכאן תרוויהו תפסי ושם רק אחד תפוס ובלשון הגמרא:

"ואלא מאי רבנן הא אמרי המע"ה? האי מאי אא"ב רבנן התם דלא תפסי תרוייהו אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה הכא דתרוייהו תפסי [פלגי] לה בשבועה".

ודרוש הסבר מה השתנה בין שאלת הגמרא לתירוץ, או במילים אחרות מה היתה ההו"א של המקשן והרי חילוק זה הוא פשוט?

וע"פ יסוד הנ"ל לשיטת רש"י הסבר מהלך הגמרא הוא פשוט – בתחילה הוקשה לנו על משנתנו דבשור שנגח מתייחסים למוחזק כ'ודאי' ומצריכים ראי' ממשית בכדי להוציא ממנו משא"כ במשנתנו מתייחסים אליו כספק ובשבועה כלשהי מוציאים ממנו.

ומתרצת הגמרא שאכן מדובר בשני סוגי חזקות – כאן תרוויהו תפסי לה ובמילא חזקת כל אחד נפגמת ונחשב מוחזק מדין ספק בלבד משא"כ בשור שנגח שאחד בלבד מוחזק א"כ שם החזקה מדין ודאי ומובן בפשטות החילוק ביניהם וכנ"ל באורך (אות ג) הדיוקים בלשון רש"י.

והנה תוס' לא מפרש על פיסקא זו בגמרא אך לפי דרכינו לכאורה נצטרך לפרש לשיטתנו<sup>28</sup>

28) ראה קונטרס עץ החיים פרק כח דכשלומדים סוגיא ונפגשים במחלוקת רש"י ותוס' עלינו לראות איך כל אחד מפרש כל שאר הסוגיא.

כך: בתחילה מקשה הגמרא דכיון שגם בשניים אוחזים וגם בשור שנגח יש כאן מוחזק בדיון ודאי מדוע שם חייבים ראי' (עדים) ע"מ להוציא ממנו משא"כ כאן - חולקים וכל אחד מוציא<sup>29</sup> מהשני ללא הבאת שום<sup>30</sup> ראי'?

וע"כ מתרצת הגמרא שחילוק גדול בין המקרים דכאן כיון דתרוויהו תפסי לה א"כ לכל אחד יש נגד מוחזקותו של השני 'אנן סהדי' ומשם הוא שואב את כחו להוציא מיד המוחזק.

## ט

### הסברת שיטת הרשב"א כאן דס"ל כהתוס'

ובזה יובנו היטב דברי הרשב"א כאן<sup>31</sup> וז"ל: "קשה לי ודקארי לה מאי קארי לה. ומאי שייכא [ל]מתניתין, התם ודאי מוציא הוא, אבל הכא תרוויהו תפסי לה".

ומתרץ 'ונראה לי דקא סלקא דעתי' דמקשה, דמתניתין נמי [אנן סהדי] מאי דתפסי האי דידי' ומאי דתפסי האי דידי' הוא, וכאלו נחלקה כבר, וכל אחד מוחזק ועומד במחציתו, ונמצא כל אחד בא להוציא מחברו אותו המחצית שתחת ידו, וכיון שכן זה צריך להביא ראי' במה שביד חברו, ועד שלא הביא ראי' אין חברו חייב לתת לו כלום, ועסק שבועה אין כאן כלל, וכן השני במה שביד חברו, ועיקר קושייתו גם כן לרבנן מחמת השבועה היא, ולא משום דקתני בה יחלוקו".

וביאור דבריו, הנה הרשב"א סובר כאן כשיטת התוס' - וכלשונו בתחילת הסוגיא<sup>32</sup> "תפיסה מהניא כאילו נחלקה הלכך יחלוקו" - החלוקה היא מדין ודאי מצד החזקה. וא"כ במבט ראשוני פירוש קושיית הגמרא כאן היא כנ"ל<sup>33</sup> בדברי התוס' שהקושיא כאן היא על עצם החלוקה ללא הבאת ראי' וע"כ הוקשה לו ודקארי לה מאי קארי לה - דפשוט שמוחזקותו הודאית תועיל לו אף להוציא.

והנה תורף תירוצו הוא שקושיית המקשן הכא היא מדוע אצלינו צריך בכלל שבועה והרי כיון שאצלינו כל אחד מוחזק - די בזה. - וכנ"ל שלשיטת התוס' אכן דין השבועה כאן אינו מעיקר דין היחלוקו.

ובביאור תירוץ הגמרא הסביר: "ופריק אי אמרת בשלמא רבנן היא, התם דלא תפסי לה תרוויהו, אלא כולה ביד האחד לגמרי, הוה לי' אידך המוציא מחברו ועליו הראי', אבל כאן תרוויהו תפסי לה ואיננה מוחלקת, ועדיין מתעצמין בה, זה אומר כולה שלי ובחזקתי, וזה אומר כולה שלי ובחזקתי, הילכך יחלוקו ובשבועה".

ולכאורה הנראה מתירוצו שאכן למסקנת הגמרא כאן ששניהם מוחזקים בה אין

(29) ראה הדיון בזה באחרונים כאן.

(30) ומה שנשבע הרי א. עדיין קשה דפשוט דשבועה פחותה מעדים ב. ועיקר השבועה כאן לשיטת התוס' היא רק לחזק ולאמת את הטענה שקיימת רק ב'דין ספק' 'עולם הטענות' ואין היא 'נלחמת' כלל במוחזקות מדין ודאי.

(31) ד"ה 'האי מא'.

(32) ב, א ד"ה 'זוה ישבע'.

(33) אות הקודמת.

מוחזקותם ודאית וע"כ צריך שבועה - בשביל עצם החזקה. וקשה לפירושינו הנ"ל דלשיטת התוס' החזקה אינה תלוי' ומוגבלת בטענות.

ויובן זה בהקדים דברי הצ"צ במשנתינו<sup>34</sup> וז"ל: "אע"ג דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא כו' והיינו משום דהגם דחזקה היא מ"מ יוכל להיות שאין האמת כן. . וע"כ לענין שבועה לא מהני חזקה זו וחייב להישבע בנקיטת חפץ. . וחזקה שכל מה שתחת ידו הוא שלו, אין זה בירור לענין שלא יצטרך להישבע".

וביאור דבריו: למרות שהחזקה במשנתינו היא מדין ודאי<sup>35</sup> אך הוא רק דין ודאי ולא ודאות אמיתית דמצד ההיגיון ניתן לומר גם אחרת ומה שהוא מוחזק בחפץ אין זה מוכיח במאת האחוזים שאכן הוא שלו.

ובמילים אחרות אף שב'עולם הדין והודאות' החפץ שייך למוחזק, הרי ב'עולם הטענות' עדיין שייך להסתפק וע"כ צריך להישבע כדי 'להסתדר' גם עם עולם הטענות<sup>36</sup>.

י

### שיטת התוס' בתרוויהו תפסי לה

יש לקשר זה עם דברי התוס' כאן ד"ה 'התם דלא תרוויהו תפסי לה' וז"ל: "כ"א האחד. ואע"ג דאפי' בעומדת באגם אית להו לרבנן המוציא מחבירו עליו הראי' מ"מ מיקרי האחד תפיס מחמת חזקת מרי' קמא. ואית דגרס התם דחד מינייהו הוא".

כלומר, תוס' מחדש ומבהיר שבלשון 'תפסי' אין הגמרא מתכוונת דווקא תופסים בחפץ כמשמעות הפשוטה אלא גם ל'חזקת מרא קמא' ועד שמביא גירסא שכלל לא גורסת הלשון תפסי אלא רק ששייך לאחד מהם.

ולפי דרכינו נאמר שתוס' אזיל לשיטתו בגדר החזקה כאן דהנה לשיטת רש"י יש חילוק עיקרי בין חזקת האוחזין ל'חזקת מרא קמא' שהרי חזקת מרא קמא היא מדין ודאי וע"ד המוציא מחבירו עליו הראי' משא"כ חזקת התופסים ונאוחזים לרש"י היא רק מדין ספק.

וע"כ נזקק להבהיר התוס' דחזקה זו דה'אחד תופס' אינה חזקה חיצונית בגלל תפיסה בלבד אלא חזקה מדין ודאי ששווה לחזקת מרא קמא ועד"ז אצלינו תפיסתם בחפץ היא בגדר חזקה גמורה. ודו"ק.

(34) שו"ת חו"מ סי' יב ס"ב.

(35) ואין לומר שמתכוון לומר שחזקת משנתנו היא מדין ספק וע"כ צריך שבועה דהנה בשו"ת אבה"ע סי' נח, ט כתב הצ"צ בפירוש שאף ש'חזקת מה שביד אדם שלו הוא מועילה לענין שלא מוציאים הממון מיד המוחזק אך אין היא מועילה לענינים אחרים שדורשים ודאות ממש (עיי"ש) - עכ"פ נמצא שגם בחזקה מדין ודאי עדיין מתחסיס לכך כספק לענינים מסוימים וכמבואר בפנים.

(36) ראה חידושי הרי"ם (ג, א) ועוד בביאור הטעם שאין מיגו פוטר משבועה דהוא משום דשניהם לברר הנאמנות (טענות מדין ספק).

## יא

## דררא דממונא

בהמשך הסוגיא בהשוואה בין דין משנתינו לשיטת סומכוס מקשה הגמרא דבשור שנגח בספק ממון פסק סומכוס יחלוקו בלא שבועה ואילו במשנתנו פוסקים יחלוקו בשבועה ומתרתצת הגמרא דישנו חילוק דבשור שנגח יש 'דררא דממונא' משא"כ במשנתנו אין 'דררא דממונא'. ובלשון הגמרא: "כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא".

ופירש רש"י "דררא דממונא. חסרון ממון. שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו.

היינו שהטעם שבשור שנגח לא חייב שבועה כשחולק הוא משום שיש חסרון ממון. ואילו אצלנו כיון שאין חסרון ממון<sup>37</sup> חייב להישבע דווקא.

וכבר הקשו עליו רבים<sup>38</sup> דלכאורה איפכא מסתברא כאשר יש חסרון ממון הגיוני יותר שיחייבוהו שבועה ולא שיפטרנהו?

עוד הקשו על עצם פירושו דררא דממונא – חסרון ממון. הרי בגמרא בחזקת הבתים<sup>39</sup> נאמר הביטוי ליכא דררא דממונא על מקרים שודאי ישנו חסרון ממון.

ומשום כך<sup>40</sup> ועוד טעמים אכן מפרש תוס' באופן שונה והוא: דררא דממונא – "ספק לבית דין בלא טענותיהם". ועפ"ז יהי' ביאור דברי הגמרא בפשטות: כאן בטלית ללא טענותיהם אין ספק לבית דין משא"כ בשור שנגח גם לולא הטענות נסתפק אנו מה הי' המקרה ולכן שם שלא מתייחסים לטענות יחלקו בלא שבועה וכאן שפוסקים ע"פ הטענות יחלקו בשבועה דווקא שתחזק את טענותיהם.

ועד"ז בר"ח בב"ב שם מפרש דררא דממונא – צד ממון.

והנראה לומר בביאור שיטת רש"י: פשוט שבב"ב גם הוא מפרש כתוס' 'ספק ממון' או כר"ח צד ממון אך כאן הוקשה לו דלכאורה כאן יש ספק לבית דין גם לולא הטענות שהרי רואים אותם מוחזקים בחפץ ולמה הגמרא מחשיבה זאת כאן כ"ליכא דררא דממונא"? וע"כ מחדש שישנו עוד תנאי ע"מ שב"ד יפסקו יחלוקו בדררא דממונא והוא שיהי' חסרון ממון.

וההסברה בזה כל מה שחכמים אומרים יחלוקו בדררא דממונא אף שאין לנו ודאות בכך הוא כמו בלית ברירה משום שהם לא רוצים שאחד שיש לו שייכות לחפץ (צד ממון) יפסיד וע"כ 'מוכרחים' לפסוק יחלוקו אך כאשר אין הפסד ממון שוב לא מוכרחים לפסוק בדין זה וא"כ הפסק יהי' כל דאליים וכיו"ב - הסתלקות. וא"כ הפסק מורכב משני דברים א. צד ממון.

37) ההסבר בזה הוא לכאורה (כפי שכמה אחרונים מבארים) ע"ד ה'הוראת היתר' בצריכותא בריש העמוד דבמציאה המוצא לא טרח להשיגה ובמכר הקונה לא מפסיד ממון.

38) מהר"ם על אתר ועוד.

39) ב"ב לד, ב.

40) ראה מהר"ם כאן.

ב. חסרון ממון. וכאן למרות שיש צד ממון כי מוחזקים אך חסרון ממון אינו וע"כ חכמים לא מכניסים עצמם לפסוק בנידון דידן ובשביל לחלוק יצטרכו הטוענים להישבע.

ועפ"ז תורצו שתי שאלות הנ"ל בדעת רש"י.

אך כל זה לשיטתו דרש"י דדין יחלוקו כאן הוא מצד הספק שיש לבית דין וא"כ לולא שכאן אין הפסד ממון יש כאן דררא דממונא. משא"כ לשיטת התוס' דכאן החלוקה היא מדין ודאי א"כ פשוט שכאן אין דררא דממונא שהרי כאן אין שום 'ספק לבית דין' שהרי המוחזקות נחשבת כודאית.

אך לכאורה לפי זה נדרשנו לבאר לאידך גיסא מה אכן הסברא לשיטת התוס' שכאשר החלוקה מדין ספק (דררא דממונא) אין מחייבים אותם שבועה ודווקא כאשר החלוקה מדין ודאי יתחייבו בשבועה דלכאורה איפכא מסתברא?

וי"ל הביאור בזה דהנה מה שלדעת סומכוס כאשר יש 'ספק לבית דין' פוסקים יחלוקו ללא שבועה י"ל שאין זה מדין 'הסתלקות' (וע"ד הנ"ל ברש"י) מחסרון ידיעה ובלית ברירה וכיו"ב אלא שלשיטתו זה גופא פסק התורה שכאשר לא יודעים למי שייך הממון הממון הוא אכן שייך לשניהם וא"כ אין שום סיבה שישבעו דכל ה'רווח' בשבועה הוא לברר את הספק שנוצר ע"פ הטענות שלהם אך ב'ספק ללא טענותיהם' שהתורה חידשה שהוא כבר כמבורר שיחלוקו שוב אין טעם להשביע אותם.

בסגנון אחר פסק התורה בביור הספק – יחלוקו בולע את הטענות שלהם ואין צורך לבררם כי גם הוא נמצא ב'עולם הטענות והבירור'.

משא"כ במשנתנו אמנם ב'עולם הדין והודאות' יש לנו פסיקה אף ללא שבועתם אך בכדי להסתדר גם אם 'עולם הטענות' צריכים להישבע וע"ד 'חזקה שאין עימה טענה אינה חזקה'<sup>41</sup> (וודאות על-שכלית שלא יורדת גם לשכל אינה ודאות) וכן"ל (אות ט) מדברי הצ"צ.

## יב

### סיכום כללי

נמצא א"כ שרש"י ותוס' לשיטתם א. בדיוקי לשונותיהם. ב. בדין ודאי איכא רמי. ג. בטעם הדין אין מיגו מוציא מחזקה. ד. לתוס' כאשר החלוקה היא בעולם הדין אין אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי בעולם הטענות. ה. בנאמנות המוכר לשלול דין יחלוקו. ו. בפירוש 'תפסי'. ז. בפירוש הקושיא מרבנן דסומכוס. ח. בפירוש דררא דממונא. ועוד. ותן לחכם ויחכם עוד.

## ביאור שיטת רש"י בלימוד 'במה הצד'

מביא את יסודות הסוגיא מהגמ' / מביא את שיטת רוב הראשונים בלימוד הצד השווה / מקדים את ההגיון בקל וחומר ופירכתו / מסביר עפ"ז את ההכרח לכך ואת שינוי הגירסא לשיטה זו / מביא את שיטת רש"י בלימוד הצד השווה / מבאר שיטת רש"י ע"פ 'קושיא' בדברי הרמב"ם ותירוצה / מקשה בשיטת רש"י בב' נקודות / מבאר את שיטת רש"י ע"י חילוק ב' אופנים בלימוד מגלגול שבועה דעד אחד / מבאר את שיטת שאר הראשונים בזה לעומת רש"י / מקשה ענין נוסף ברש"י / מנסה לתרץ, אך דוחה זאת מג' דיוקים בלשון רש"י / חוקר מה פועלת עדות ע"א / מיישב את המחלוקת לפי ב' צדי החקירה / מקשה על ביאור דברי רש"י מפירוש רש"י ב'עד המסייע' / חוקר בשבועת האדם כיצד פוטרת אותו / מיישב ע"פ א' מצדדי החקירה קושיא האחרונה על רש"י

הרב פנחס צבי שי' מרגליות

נו"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שלבי הגמ' בלימוד חיוב שבועה משני עדים

איתא בגמרא בריש מסכתין (ג, א): "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז נותן לו חמישים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר".

היינו שאם אדם תובע את חבירו שחייב לו חמישים זוז והנתבע טוען שהוא לא חייב כלום, ויש עדים המעידים שראו את המלווה נותן לו חמישים זוז, ועל החמישים השניים טוענים שהם לא יודעים [כגון שטוען שהלווה לחברו חמישים זוז בשני פעמים או בשתי שטרות, והעדים ראו רק פעם אחת של הנתינה<sup>1</sup>], טוען רבי חייא שהנתבע צריך לשלם חמישים ולהישבע על שאר הכסף.

דין זה אומר רבי חייא שהוא לומד מקל וחומר, אך הוא לא מפרט מהו ה'קל וחומר' ממנו ניתן ללמוד דין זה, ועל כך שואלת הגמרא בהמשך: "ומאי קל וחומר".

ובביאור קל וחומר זה מביאה הגמרא מספר ניסיונות לימוד, ולבסוף לומדת זאת מדין

(1) אבל באם טוען המלווה שהוא נתן שטר של מאה זוז בפעם אחת והעדים מעידים שהם ראו רק חמישים, ודאי שלא צריך להישבע על החמישים השניים, שהרי כשם שיש עדים למלווה על חמישים, כך יש עדים ללווה שפטור על חמישים.

'במה הצד'.

בתחילה מנסה ללמוד הגמרא דין זה מאדם המודה לחבירו על קנס, שהדין הוא שפטור מלשלם את הקנס: "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

אך הגמרא דוחה קל וחומר זה, שכן: "מה לפיו, שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה", היינו שבהודאת פיו של אדם אנו מוצאים שיש לה תקיפות מיוחדת - שלא ניתן להכחיש אותה, ולעומת זאת לעדות של שני עדים אין כזו תקיפות, ואם כן שמה דין שבועה במודה במקצת שייך רק בהודאת פיו ולא בהעדת עדים.

לאחר מכן הגמרא מנסה ללמוד זאת ממקום אחר: "אלא, אתיא מעד אחד. ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה". היינו שניתן ללמוד זאת מדין אחר. במקרה שאדם תובע את חברו שחייב לו סכום כסף והוא מביא עד אחד, העד אינו יכול לחייב את הנתבע לשלם, אך הוא יכול לחייבו להישבע. ואם כן גם כאשר שני עדים מעידים על אדם, הם מחייבים אותו שבועה על השאר.

אך הגמרא דוחה גם לימוד זה: "מה לעד אחד, שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע. תאמר בעדים, שעל מה שכפר הוא נשבע".

עוד מנסה הגמרא ללמוד זאת מדין גלגול שבועה שיש בעד אחד: "אלא אמר רב פפא אתי מגלגול שבועה דעד אחד". היינו שניתן ללמוד זאת מדין גלגול שבועה, שאם אדם צריך להישבע לחברו ניתן להוסיף ו'לגלגל' עליו עוד שבועות.

וגם לימוד זה דוחה הגמרא: מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבי".

ולכן לבסוף לומדת הגמרא דין זה בלימוד של 'במה הצד': "פיו יוכיח, מה לפיו שכן אינו בהכחשה? - עד אחד יוכיח - שישנו בהכחשה ומחייבו שבועה. מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע? - פיו יוכיח, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן - שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע, אף אני אביא עדים, שעל ידי טענה וכפירה הם באין - ונשבע".

'הצד השווה' היא מהמידות שהתורה נדרשת בהן, ונקראת בברייתא דרבי ישמעאל 'בנין אב משני כתובים'. ענין מדה זו היא, שכשמוצאים דין מסויים הנוהג בשני דברים שונים יש לנו לומר שהגורם לדין ההוא לנהוג בהם היא תכונה משותפת שיש בשניהם, ולא תכונות מיוחדות שיש בכל אחד מהם ואין בשני. בהתאם לכך, כאשר מוצאים את התכונה המשותפת לשני הדברים - "הצד השווה שבהן" - ניתן לבנות מהם 'אב', וללמוד מהם שכל דבר אחר שיש בו התכונה ההיא גם בו נוהג הדין המסויים - ואפילו אם אין בדבר ההוא מתכונותיהן המיוחדות של אף אחד מהדברים הראשונים.

כמו כן בענינינו: אנו מוצאים שחייב שבועה נוהג בהודאת פיו ובעד אחד, ורצוננו ללמוד מהם שחייב שבועה ינהג גם בשני עדים. אולם ללמוד כן מכל אחד מהם לבדו אי אפשר שכן בכל אחד ישנה מעלה שאינה קיימת בשני עדים (הודאת פיו כחה נסתת בהכחשת שני עדים,

ושבועת עד אחד היא על הממון שמעיד עליו ולא על ממון שאין עליו עדות, וכן"ל), אולם, מכיון שמעלות אלה אינן משותפות בין שני הדברים, יש לנו לומר שלא הן הגורמות שיחייבו שבועה, אלא הצד השווה שבהם הוא שגורם לכך; ובהתאם לכך, אם נמצא שצד זה קיים גם בשני עדים נוכל ללמוד שינהג שבועה גם בהם, ובוזה מבארת הגמ' שאכן כך הוא: הצד השווה שבהן - גם בשני עדים - שעל ידי כפירה וטענה הם באים ונשבע.

## ב

### אופן לימוד החיוב לרוב הראשונים ושינוי הגירסא

והנה מצינו מחלוקת גדולה בראשונים, כיצד לומדים את מסקנת הגמרא, מהם שני הדברים אותם חיברה הגמרא ולמדה מהם את הדין של רבי חייא. האם למדים זאת מ'הודאת פיו' ו'עד אחד' [האפשרות הראשונה והשני' שהגמרא הביאה], או שלמדים זאת מ'הודאת פיו' ו'גלגול שבועה דעד אחד' [האפשרות הראשונה והשלישית שיש בגמרא<sup>9</sup>].

נפקא מינה בכך תהי' למשל במקרה בו העידו שני עדים אך האדם הוא אחד כזה שאינו יכול להישבע [כגון שמוחזק לנו כשקרן וכדו']. באם הדין נלמד מ'פיו' ו'עד אחד' - אזי חל עליו הדין 'מתוך שאינו יכול להישבע משלם'. לעומת זאת באם הלימוד הוא מ'פיו' ו'גלגול שבועה דעד אחד', כיון שאין בגלגול שבועה את הדין של 'אינו יכול להישבע משלם' כך לא יהי' דין זה גם בהעדאת עדים<sup>2</sup>.

רוב הראשונים<sup>3</sup> לומדים שדברי הגמרא אודות הלימוד ב'במה הצד' הם המשך לתירוץ של רב פפא, והיינו שלאחר שהגמרא דחתה את דברי רב פפא ללימוד הקל וחומר מגלגול שבועה דעד אחד, מתבררת הגמרא דין זה עם 'הודאת פיו' ועושה במה הצד משניהם.

לימוד זה מוכח בפשטות לשון הגמרא שלאחר דחיית תירוץ של רב פפא לא נאמר 'אלא', אלא מיד המשיכה הגמרא ואמרה 'פיו יוכיח וכו'. ומוכח מכך שהחיבור של 'במה הצד' הינו על המשך דברי רב פפא.

ועל פי זה משנים הראשונים את הגירסא בגמרא [כפי שנמצא בנוסחאות עתיקות], וגורסים "מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה - עד אחד יוכיח, מה לעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה - (פיו יוכיח)" שזוהי הפירכא של הגמרא לגבי גלגול שבועה.

בכדי להבין את הסברת הדברים, מדוע גם למסקנה כאשר אנו לומדים 'במה הצד' לא ניתן לבנות זאת מ'פיו' ו'עד אחד' אלא רק על ידי 'גלגול שבועה דעד אחד', צריך להקדים:

ההגיון של דין קל וחומר טוען, שכאשר יש לנו שני דינים שהאחד מהם חמור יותר מחבירו, אזי כאשר נמצא פרט קל בדבר החמור ממילא אנו נלמד זאת גם בדין הקל, וכן לצד השני כאשר נמצא פרט חמור בדין הקל ממילא נלמד זאת גם בדין החמור.

והנה, כאשר אנו רוצים לפרוך את הדין של 'קל וחומר', ניתן לעשות זאת בשני אופנים:

(2) בית הלוי ח"ג סי' לח, אות ב.

(3) חידושי הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן ועוד.



א. על ידי שנוכיח שאין זה כלל דין קל ודין חמור, אלא שניהם חמורים במידה שווה [כפירכת הגמרא אצלנו "ופיו אין מחייבו ממון"].

ב. באם נמצא מקרה מיוחד שישנו ב'מלמד' [בפסוק בו נאמר הדין בתורה], ואין אותו ב'נלמד', אנו לא יכולים ללמוד את ה'קל וחומר' שמא דין זה הינו תוצאה של המקרה המיוחד שיש במלמד, ולא ניתן להעתיק אותו למקום אחר. וכן הוא דרך הרגיל בפריכת ק"ו.

לעומת זאת, כאשר אנו נמצא את הדין במקרה נוסף בתורה, ובמקרה השלישי אין את המקרה המיוחד שיש ב'מלמד' הראשון, כעת לא נוכל לטעון שהדין הוא תוצאה של המקרה המיוחד [שהרי הוא קיים גם במקום בו מקרה זה אינו], וממילא נוכל לחזור וללמוד ממנו בקל וחומר, ולימוד זה הוא הנקרה 'הצד השווה'.

והנה, כאן בגמרא שלנו, כאשר הגמרא פורכת את הק"ו מעד אחד הלשון הוא: "מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע", ולכאורה נראה שכאן פרכת הק"ו הוא באופן שלישי, וכפי שמסביר זאת הפני יהושע: "אין זה כמו שאר פרכות ק"ו שהוא מצד החומרא שמצינו בדבר המלמד אלא שבא לומר דלא שייך הק"ו כלל לענין השבועה כיון דלא דמי דהתם העד אחד מזקיקו לשבועה להכחישו ואיך נלמוד מזה להעדאת עדים שזיקיקוהו לישבע בדבר שאין מכחישינן אותו",

היינו שכאן אנו אכן מסכימים ללמוד את הקל וחומר במילואו, אבל הבעי' היא שהדין אותו אנחנו רוצים ללמוד הוא אינו קיים כלל במלמד [כיון שבעד אחד ישנה רק שבועה על מה שהעדים מעידים, אך אין כלל שבועה על דבר שהעדים לא מעידים אותו] וממילא פשוט שלא ניתן ללמוד אותו, וכלשון הידוע "דיו לבא מין הדין להיות כנידון".

ועל פי זה יובן מדוע הראשונים לא לומדים את הלימוד של 'במה הצד' מפיו ועד אחד, שכן כאן לא יעזור אפילו לימוד של במה הצד, כי בעד אחד אין כלל את סוג וסגנון השבועה אותה אנו רוצים ללמוד. [ובסגנון אחר: כאשר הגמרא שואלת 'מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה', לא ניתן לענות 'עד אחד יוכיח', שהרי בעד אחד זהו בכלל סוג אחר של שבועה וכיצד יכול להוכיח<sup>4</sup>].

ולכן כתבו הראשונים שיש ללמוד מ'גלגול שבועה של עד אחד' ששם דחיית הגמרא הינה "התם שבועה גוררת שבועה", שזהו פירכא רגילה של ק"ו, שמצינו חומרא [דין מיוחד] בדבר הקל וניתן לומר שהוא זה שגורר את הדין [שבועה גוררת שבועה ולא ממון גורם שבועה]. וממילא לאחר שהגמרא למדה את הדין מ'במה הצד' ניתן לחבר את גלגול שבועה להודאת פיו וללמוד את הדין בהעדאת עדים.

4) וכפי שמסביר זאת הפני יהושע' ביתר ביאור, ומסיים "חנני אלקים שמצאתי בריטב"א כדברי". וכן כותב הריטב"א: "דאלו מעד אחד גופי' לא אתא במה הצד שאינו מאותו המין כלל ואינו שוה להם הואיל ועל מה שמעיד הוא נשבע".

## ג

## לימוד החיוב לרש"י והקושיות בזה

אמנם, דעת רש"י שונה בזה<sup>5</sup>, ורש"י לומד את הסוגיא כפשט הגמרא המופיע אצלנו, שלימוד הצד השווה הינו מחיבור של פיו ועד אחד.

והיינו, שלאחר דחיית תירוצו של רב פפא המנסה ללמוד את הקל וחומר מ'גלגול שבועה דעד אחד', חוזרת הגמ' לאחור ומתרצת תירוץ חדש, שהלימוד הינו מהצד השווה של הודאת פיו ועד אחד, ולא למדים כלל מ'גלגול שבועה'<sup>6</sup>. וכיון שכעת הלימוד הוא לא רק מעד אחד, אלא מ'במה הצד' של פיו ועד אחד יחד, לא קשה הפירכות ששאלנו קודם בגמרא.

וע"ד הפירכות הראשונות שהגמרא ענתה אודות הלימוד מפיו: לאחר שנשאלה השאלה "מה לפיו שכן מחייבו קרבן . . . מה לפיו שכן מחייבו חומש" תורץ בגמ' "רבי חייא כרבי מאיר סבירא לי' דאמר עדים מחייבים אותו קרבן מקל וחומר".

ולכאורה קשה, שהרי נפסק ברמב"ם<sup>7</sup> כדעת חכמים: "מי שהעידו עליו עדים שחטא חטא שחייבין עליו חטאת קבועה ולא התרו בו אלא אמרו ראינוך שעשית מלאכה בשבת או שאכלת חלב והוא אומר אני יודע בודאי שלא עשיתי דבר זה, אינו חייב חטאת הואיל ואם יאמר מזיד הייתי יפטר מן הקרבן כשאמר להן לא אכלתי ולא עשיתי נעשה כאומר לא אכלתי בשגגה אלא בזדון שהוא פטור מן הקרבן ולא הכחיש את העדים".

ולאידך גיסא פסק הרמב"ם<sup>8</sup> מפורש כדעת רבי חייא: "מנה לי בידך אין לך בידי כלום והעדים מעדיין עליו שעדיין יש לו אצלו חמשים, פסקו כל הגאונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר שלא תהא הודיית פיו גדולה מהעדאת עדים". וכן נפסק להלכה<sup>9</sup>.

ולכאורה כיצד ניתן לפסוק כב' הדעות שהרי הגמרא אמרה מפורש "רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה"? אבל פשוט שאין זו שאלה, כיון שדברי גמרא זו נאמרו רק בהווא אמינא כאשר למדנו את דברי רבי חייא רק מקל וחומר של פיו, אמנם למסקנה שהלימוד הינו מ'במה הצד' אין צריך לומר שרבי חייא סובר כדעת רבי מאיר, אלא ניתן להסבירו גם כדעת חכמים, ועל שאלת הגמרא 'מה לפיו שכן מחייבו קרבן' נענה מיד 'עד אחד יוכיח'.

ועל דרך זה לומד רש"י גם בפירכא 'מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע', שאכן למסקנה הגמרא כאשר למדים זאת מ'במה הצד' אין מקום לפירכא זו.

ויש לעיין בדעת רש"י: (א) מדוע אינו רוצה ללמוד מהדין של גלגול שבועה, ו(ב) כיצד לומד זאת מהדין של עד אחד, והרי הם לא מאותו סוג, וכהסברו של הפני יהושע.

5 אמנם בדברי רש"י המפורשים לא מוזכר כלל בענין זה, אך ככל הנראה כן הי' מצוי בגירסת רש"י אצל הראשונים.

6 ועל פי זה מגי' הרש"ש בהגהותיו על לשון הגמרא שצריך לגרוס "אלא - פיו יוכיח".

7 הלכות שגגות פ"ג הל' א.

8 הלכות טוען ונטען פ"ד הל' י.

9 תוספות ד"ה אי איתא ה, ב. טושו"ע חושן משפט סימן ע"ה ס"ד.

## ד

## ב' האופנים ללימוד מגלגול שבועה ויישוב הקושיות

והנה מלבד ההסבר הפשוט כי רש"י מעדיף ללמוד זאת מ'עד אחד' ולא מ'גלגול שבועה דעד אחד' כיון שזהו לימוד טוב יותר, ובפרט שאנו רואים מפורש שהגמרא מביאה לימוד זה קודם לכן ורק מחמת שפרכנו אותו מביאים את דברי רב פפא, יש לומר שרש"י לומד את הגמרא באופן כזה שלא ניתן להוכיח וללמוד כלל מ'גלגול שבועה'.

דהנה ברור שניסיון הגמרא ללמוד מגלגול שבועה, אינו עומד על גלגול שבועה בפני עצמו והיינו לומר 'מה לשבועה אחת שיכולה להביא ולגלגל עמה שבועה אחרת, כך גם העדאת עדים וחיובם יכול ומביא עמו שבועה אחרת', אלא הלימוד של הגמרא הוא מ'גלגול שבועה דעד אחד' [וכדברי הגמרא המפורשים 'אתי מגלגול שבועה דעד אחד'].

ובזה גופא לכאורה ניתן להסביר בב' אופנים:

א. הלימוד הוא אכן מהדין הפרטי של גלגול שבועה - שכמו שלעד אחד יש כח שעל ידי שבועה אחת הוא מביא שבועה שני', כך נלמד גם להעדאת עדים שעל ידי הכח של העדים המחייבים אותו ממון האדם יתחייב על השאר בשבועה.

ב. הלימוד של הגמרא נשאר מעד אחד עצמו, בדיוק כפי שהגמרא רצתה ללמוד קודם לכן, אלא שהבאת דין 'גלגול שבועה' נועדה רק בשביל להוכיח שאכן עד אחד יכול לחייב גם על מה שהוא לא העיד.

[והנפק"מ בין שני ההסברים תהי' האם אומרים 'מתוך שאינו יכול להישבע משלם', כדאמרינן לעיל].

והנה על דברי רב פפא "אתי מגלגול שבועה דעד אחד" אומר רש"י: "אם נתחייב לו שבועה על ידי עד אחד כדאמרינן והיתה עליו טענה אחרת שלא היתה מוטלת עליו שבועה, מגלגלין אותה עם שבועה זאת ונשבע על שניהן . . . הרי שעל מה שלא העיד העד הוא נשבע".

ומדברי רש"י האחרונים ["הרי שעל מה שלא העיד העד הוא נשבע"] משמע שרש"י לומד כפי האפשרות השני', שהתירוץ של רב פפא לא בא לבנות את הקל וחומר על דין גלגול שבועה לחוד, אלא מדין עד אחד, והדין של גלגול שבועה הוא רק דין מפורש בו אנו רואים שגם בעד אחד ישנה מציאות של שבועה על מה שלא העיד<sup>10</sup>.

ועל דרך זה, על דחיית הלימוד בגמ' "מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה תאמר בעדים" אומר רש"י: "עד לא חייבו שבועה אלא על מה שהעיד, והשבועה גוררת שבועה". והיינו, שהשבועה השני' לא מגיעה מכח העדות של העד אלא רק מכח השבועה [ועל דרך שבועת מודה במקצת או שבועת הפקדון שגם הם מגלגלים על האדם שבועה],

10) ועפ"ז יומתק מה שלא מצינו בדברי הגמרא שתפרט כיצד לומדים את הקל וחומר מגלגול שבועה "ומה גלגול שבועה דעד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה וכו'". והדבר בולט במיוחד שהרי בדרך הקודם אפילו רק כאשר הגמרא משנה 'מאי ממון - קנס', היא חוזרת מיד ומפרטת מהו הקל וחומר "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה".  
[אמנם קצת קשה לפירוש זה מדוע נאמר בגמרא קודם דברי רב פפא 'אלא', ולכאורה ניתן הי' להסביר שזהו תירוץ לשאלה הקודמת של הגמרא 'מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע'].

ואם כן לא ניתן ללמוד מכך שעד אחד מחייב ממון על מה שלא מעיד, וחוזרת למקומה דחיית הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע".

לעומת זאת שאר הראשונים לומדים שהגמרא מביאה כאן דין חדש לגמרי, ורוצה ללמוד זאת מדין 'גלגול שבועה' לחוד וכדלעיל. ואת זה פורכת הגמרא בטענה "מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבו שבועה", והיינו שיש במלמד חומרא מיוחדת [שבועה] אותה אין בנלמד [שכן שם יש רק ממון], וממילא לא ניתן ללמוד משם להעדאת שני עדים.

ובלשון הפני יהושע: "אבל מגלגול שבועה דעד אחד שמזקיקו לישבע אף במה שאינו מכחישו ילפינן שפיר, אלא דאיכא למיפרך מה לגלגול שבועה שהיא חמורה שבאה מכח שבועה אחרת, והיינו כמו כל פירכות קל וחומר שבתורה, ואם כן משני שפיר פיו יוכיח וילפינן במה הצד".

ועל פי זה מובן היטב מדוע רש"י אינו לומד את הצד השווה מ'גלגול שבועה' והודאת פיו, שזהו לשיטתו, כיון שעל פי דחיית הגמרא שבגלגול שבועה אין שייכות כלל בין העד ובין השבועה הנוספת, ברור שלא ניתן ללמוד זאת - אפילו לא על ידי צד השווה.

ובמילים אחרות ניתן לומר, שלאחר שהגמרא פרכה 'שבועה גוררת שבועה' ממילא נשאר בעד אחד 'על מה שמעיד הוא נשבע' ולא על שום דבר אחר, ואין כלל שום מציאות של עד אחד שנשבע על דבר אחר.

## ה

### עיון באופן הלימוד של רש"י מצד השווה דע"א והודאת פיו

אחר כל הנ"ל עדיין יש להבין כיצד לדעת רש"י ניתן ללמוד את העדאת עדים מצד השווה של עד אחד והודאת פיו, והלא סוף כל סוף אין לו כלל את השבועה של 'מה שכפר' וממילא כיצד ניתן לומר 'מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה - עד אחד יוכיח', איך הוא יוכיח זאת והלא אין לו את השבועה.

או במילים אחרות: שמא הדין של שבועה על מה שכפר היא תוצאה של 'אינו בהכחשה', ואם כן בעדים שהם 'ישנם בהכחשה' לא ניתן להחיל דין זה. ועל דחי' זו כלל לא שייך לומר עד אחד יוכיח.

והנה אולי ניתן הי' לתרץ, שרש"י לומד את הדחי' של הגמרא 'מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע', לא באופן של 'דיו לבא מן הדין' וכדומה [כפי שהסברנו עד כה] אלא הוא ככל הדחיות של ק"ו.

ונאמר זאת כך: שהרי שבועה היא חיוב שהתורה מחילה על האדם כאשר ישנו ערעור ונראה יותר שהמקרה לא הי' כפי שהוא טוען [כאשר עד אחד מעיד שלא כדבריו או כאשר מודה במקצת ונראה כמשתמט וכהאי גוונא].

והנה כאשר ישנו אדם המעיד באופן ברור נגד טענתו של האדם, למרות שהוא רק אדם

אחד ולא שנים, ודאי שזהו ערעור חזק על הפרט עליו מעיד העד, הרבה יותר מאופן בו אנחנו מפרשים את המקרה שלפנינו ומנסים להסיק מכך שהאדם שיקר [כמו במודה במקצת או בשני עדים שהעידו במקצת, שאין לנו הוכחה ברורה שהאדם שיקר, ורק כך נראה מהמקרה הכללי].

וזוהי דחיית הגמרא: "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע", שכן בעד אחד ישנה חומרא מיוחדת, שהעד במפורש מעיד שלא כטענתו ולכן הוא נשבע. אך באם "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע", לא ניתן ללמוד מכך למקרים בהם אין לנו שום עדות, ורוצים לחייב את האדם רק בגלל שהוא כפר בזה ויש לנו חשדות נגדו.

וכיון שפירכא זו הינה ככל פירכות של ק"ו שבש"ס שישנה חומרא בדבר המלמד, ניתן ללמוד אחר כך על ידי 'במה הצד' מפיו, שחיוב השבועה הוא לא רק בטענה הנוכחית של האדם, אלא היא משפיעה גם על הנאמנות הכללית שלו ולכן צריך לישבע גם על מה שכפר.

אמנם כשמעיינים בדברי רש"י, קשה להכניס בדבריו פירוש כזה:

א. על המילים "מה לעד אחד" כותב רש"י: "כלומר, היכי ילפת שבועה דשנים משבועה דעד אחד, מה לעד אחד שכן על מה שהעד מעיד הוא נשבע להכחישו". ולכאורה במשך עמוד זה הגמרא מביאה מספר פעמים דחי' ללימוד קל וחומר, ורש"י אינו טורח להסביר לנו כלום [אפילו לא בפעם הראשונה]. ומדוע כאן הוא נעמד להסביר?

ב. רש"י פותח את המילים שלו במילה 'כלומר'. וכלל בידינו הוא שכל פעם שרש"י משתמש במילה 'כלומר', זהו כאשר הוא מפרש את המשפט בשונה מההבנה הפשוטה.

ג. ברש"י ד"ה 'תאמר' מסיים רש"י "ומניין לך להחמיר כל כך". ומשמע שפירכת הגמרא היא בדרך של 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון'.

ומכל הנ"ל נראה במפורש שרש"י לא לומד שפירכא זו היא ככל פירכות ק"ו שבש"ס, אלא היא פירכא מיוחדת וכפי שלומדים הראשונים שאמנם ניתן להעתיק את הדינים מעד אחד, אבל הרי זה כלל לא נמצא בו.

ואם כן חוזרת השאלה כיצד ניתן ללמוד לבסוף באופן של במה הצד, איך עד אחד יכול להוכיח לנו ששבועה זו אינו תלוי' ב'אינו בהכחשה'.

## 1

### ב' אופנים בפעולת עדות ע"א ולפ"ז יישוב המחלוקת

על מנת להבין את הנ"ל, יש להקדים חקירה בדין שבועת עד אחד, מה פועלת שבועת העד:

נאמר בפסוק<sup>11</sup> "לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת". ודרשו חז"ל<sup>12</sup>: למזון

(11) שופטים יט, טו.

(12) שבועות מ, א. כתובות פז, ב.

הוא דלא קם, אבל קם הוא לשבועה.

ובהסברת הדברים ניתן לומר בב' אופנים: באופן אחד ניתן לומר שבעצם גם עד אחד שמגיע ומעיד על חברו, יש לו כח ונאמנות להוציא מחברו את הממון, אלא שכיון שהוא רק עד אחד ולא שניים, התורה נתנה אפשרות לאדם להתגבר על העדות על ידי שבועה. והיינו שהשבועה פוטרת אותו מחיוב שהשית עליו העד אחד.

[ועל פי סברא זו מובן ביותר מדוע אנו אומרים ש'אינו יכול לישבע משלם' ואפילו אם הוא אנוס, כיון שכל עוד שהוא לא נשבע אין הוא נפטר מחיוב הממון שהתחייב בו בעדות [העד].

אמנם לאידך גיסא ניתן לומר שאין כח כלל בעד לחייב את האדם, אלא שכיון שהוא פוגע בנאמנות של האדם [שסוף כל סוף ישנו עד המעיד אחרת מטענתו], לכן חייבה אותו התורה להישבע, ועל ידי כך הוא מחזיק את הנאמנות שלו. וסברא זו נכנסת טוב יותר בלשון הגמרא "לממון הוא דלא קם", שהעד לא מחייב כלל ממון, אלא רק חיוב שבועה.

[אמנם לאחר שהתורה חייבה את האדם לחזק את הנאמנות שלו על ידי שבועה, באם הוא לא יכול להישבע עליו לשלם ממון, כיון שהנאמנות שלו נפגעה<sup>13</sup>].

והנה יש לומר שהראשונים לומדים כפי האופן הראשון שבשבועת עד אחד ישנו כח לעד לחייב את האדם ורק שלשבועה יש כח לפטור אותו, ועל פי זה ברור שיטתם שלא שייך ללמוד את דין העדאת עדים מדין עד אחד והודאת פיו, כיון שבעד אחד זהו גדר אחר של שבועה ולא שייך בכלל לדינים אלו.

וזהו לשון הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע" - היינו שבעד אחד השבועה היא 'להחזיר' את הממון שעליו העיד העד. "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע" - ששם אין כלל מי שמוציא זאת מיד הבעלים ומדוע ישבע.

וברור שגם על ידי 'במה הצד' לא ניתן ללמוד זאת, כיון שכאמור זהו סוג אחר של שבועה מ'הודאת פיו' וכן משבועת שני עדים.

לעומת זאת רש"י לומד כפי האופן השני, שגם בשבועת עד אחד כל ענין השבועה היא לחזק את הנאמנות של האדם שנפגעה על ידי העדות, וממילא יוצא לשיטת רש"י ששבועת עד אחד היא בדיוק אותה שבועה כמו בשני עדים שהעידו על חמישים.

אלא שעל כך פורכת הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע" - והיינו שאמנם אנחנו מוכנים ללמוד מעד אחד שנאמנות של האדם נפגעת, אבל בעד אחד מוכח רק על הפרטים שעליהם מעיד העד. "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע" - האם ניתן ללמוד מכך למקרה של שני עדים שהעידו במקצת, וכעת אנו רוצים לפגום את כל הנאמנות

13) ובסברות אלו ניתן לתלות הדינים: האם ניתן לגלגל שבועה במקרה שעל השבועה הראשונה 'אינו יכול לישבע ומשלם', [האם זהו רק חיוב ממון ולא שייך לגלגל, או שכל שבועה היא תוצאה של חיוב ממון וניתן לגלגל] וכן מה הדין במקרה שהאדם לא אמור לדעת, האם אומרים בזה 'אינו יכול לישבע ומשלם' ועוד מחלוקות בענין. וראה בחידושי רבי ראובן [סימן ג'] שמתפלפל בזה באריכות, ותולה זה במחלוקת רש"י והראשונים דלעיל, האם השבועה השני' היא חלק מעדות העד או שהיא תוצאה של השבועה הראשונה.

של האדם לגבי כל טענתו.

ובמילים אחרות: נכון אמנם שמעד אחד אני למד שנאמנותו של אדם בטענה זו נפגעת, אבל מי אמר לך שזה פוגע גם בשאר הטענות שלו שיצטרך להישבע גם עליהם?<sup>14</sup> [על מה שכפר].

ולהדגיש, שעפ"ז יוצא שגם לשיטת רש"י הפירכא של הגמרא היא לא מדין קולא וחומרא אלא בסגנון של 'דיו לבא מן הדין', אמנם בעד אחד זהו אותו סוג של שבועה כמו במודה במקצת ובעדות של שני עדים.

ועל פי הסבר זה מובן המשך הגמרא שאומרת אחר כך "פיו יוכיח". כיון שבהודאת פיו אנו מוצאים שעל ידי שהאדם מודה במקצת, זה מערער את כל הנאמנות שלו בכל הטענות שלו בדין<sup>15</sup> ולכן צריך להישבע על השאר ג"כ, ונלמד מכך שגם בשני עדים ברגע שהעידו על חמישים, הנאמנות של האדם כולה התערערה, ולכן צריך להישבע על השאר.

[ובלשון התוס' על אתר<sup>16</sup> "דבהצד השווה שבהן יש טענה חשובה דכשמודה במקצת או עד מכחישו נראה דמשקר, ולכן יש שבועה"].

## ז

### הסתירה מהנ"ל לפירש"י ב'עד המסייע'

אמנם עדיין צריך להבין:

דהנה בסוגיית (ב,ב) אודות שנים אוחזין בטלית וכל אחד טוען 'אני קניתי', שואלת הגמרא "ולחזי זוזא ממאן נקט", ומצינו מחלוקת גדולה בראשונים כיצד להסביר את שאלת הגמרא.

דהנה בגמרא במסכת קידושין<sup>17</sup> נאמר: "נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה אין מכרתי. במה דברים אמורים בזמן שמקחו בידו, אבל אין מקחו בידו אינו נאמן". וקשה מדוע שואלת הגמרא אצלנו שנשאל את המוכר, והרי כאן 'אין מקחו בידו' [שהרי הוא ביד שני האנשים שרבים על הטלית], ואם כן המוכר כבר אינו נאמן.

תוס' [ד"ה ולחזי זוזי] ורבים מהראשונים פירשו שאין כוונת הגמרא בשאלתה לומר שנוכל להאמין למוכר לגמרי ולתת לו את החפץ, אלא "נאמר הוא [המוכר] כעד אחד, ואמאי שניהם נשבעין, אותו שהמוכר מסייעו פטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

והיינו שלדעתם "עד המסייע פוטר משבועה" - דאם ישנו עד המעיד לטובתו של האדם הוא פוטר אותו משבועה, וממילא עדות המוכר יכולה להועיל לנו כאן כעד אחד, לפטור את אחד מהצדדים מהשבועה על הטלית.

14) ועל דרך זה שבשאר טענות של האדם בוויכחים אחרים לא אומרים לו להישבע כיון שפעם אחת יצא עליו עד לנגדו.

15) שהרי חיוב השבועה הוא רק בגלל ההודאה, שכיון שלא כפר בהכל נראה כמשתמט.

16) ד"ה הצד השווה.

17) עג, ב.

אמנם רש"י אינו רוצה לפרש כן, ובפשטות כיון שסובר שאין אומרים "עד המסייע פוטר משבועה", ולכן דוחק להסביר את הגמרא שבאם רק אחד מהאנשים חיזר אחר המוכר לקנותה, המוכר נאמן אפילו ב'אין מקחו בידו', ורק כאשר שניהם היו אצל המוכר, אין המוכר נאמן.

ולכאורה, באם אנו אומרים שלדעת רש"י כל שבועת עד אחד היא מדין נאמנות, שהעד הוא גרע את נאמנות הנתבע ולכן הוא צריך להישבע על מנת 'לבנות' ולהחזיר את הנאמנות שלו, קשה מדוע לא נאמר ש'עד המסייע פוטר משבועה', והרי ברגע שיש עד שמעיד בעדו והוא 'מחזיר' את הנאמנות של האדם למקומה, לכאורה לא צריך לישבע.

[ודווקא באם אנו סוברים ששבועת עד אחד היא תקנת התורה שהאדם יכול לפטור את עצמו מתשלומי החפץ על ידי שבועה, מובן מדוע לא אומרים 'עד המסייע פוטר' כיון שלא מצינו בתורה שיכול לפטור את עצמו על ידי עדות של עד].

## ח

### יישוב הסתירה ע"פ חקירה נוספת בפעולת שבועת האדם

ואולי יש להסביר זאת על ידי הקדמת חקירה נוספת בגדר השבועה של האדם<sup>18</sup> - מה פועלת השבועה של האדם שלכן היא פוטרת אותו.

באופן אחד ניתן לומר שעל ידי השבועה האדם מחזק את הנאמנות שלו, שלטענתו עד עכשיו לא היתה מספיק חזקה, ובפרט שיש לנו ערעור על הטענה שלו, אמנם על ידי שהוא נשבע התורה נתנה לשבועה נאמנות, ולכן האדם פטור.

ובאופן אחר ניתן לומר שבעצם טענתו של האדם הינה טובה וחזקה ואנו יכולים לסמוך עלי', אמנם אנו חוששים שמא טענה זו שהוא אומר היא אינה אמת, ושמא הוא משתמט וכדו', ועל כך משביעים אותו בכדי לוודאות שאכן זוהי טענתו.

ועל פי יסוד זה ניתן לומר שרש"י לומד כפי האופן הב', שטענתו של האדם היא זו שמספיקה על מנת לפטור אותו, אמנם תפקידה של השבועה היא על מנת לוודאות שאכן זוהי הטענה האמיתית אותה הוא טוען. וממילא, לא שייך לומר ש'עד המסייע יפטור משבועה', כיון שהשבועה היא רק בשביל לוודאות את טענתו, ועד אינו יכול להוכיח זאת.

ואתי שפיר דלדעת רש"י שבועת עד אחד הינה מגדר של נאמנות ולא 'לפטור' מהחיוב שהשית עליו העד, ולכן ניתן ללמוד 'במה הצד' מפיו ועד אחד, כיון שסוף כל סוף זהו אותו סוג שבועה. אמנם עדיין לדעת רש"י 'עד המסייע פוטר משבועה', כיון שאת הנאמנות האדם מקבל על ידי שהוא נשבע ומחזק את הטענה הבסיסית שלו, ולא שייך שעד יעשה זאת.

18) חקירה זו שמעתי מאת ראש הישיבה הרה"ג שניאור זלמן לאבאקאווסקי שליט"א, במהלך ה'שיעור כללי'.



## שיטתייהו דרש"י ותוס' בגדר ספק

מביא דברי הגמרא אודות "שנים אוחזין בטלית" וההבדל בין רש"י לתוס' בביאור הפסק 'יחלוקו' / מבאר אפשרות להעמיד את שיטת מחלוקתם - האם פוחזים לפסוק יחלוקו / מביא אפשרות ב' - האם שבועה מספיקה להכריע את הספק / מביא שיסוד מחלוקתם - חפצא או גברא / עפ"ז מבאר שיטותיהם בשנים אוחזין, אני ארגתי' ודררא דממונא / מביא לשיטתייהו בכמה מקומות בש"ס

הת' חיים שלום שי' אביעד  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שנים אוחזים בטלית - למי היא שייכת?

בריש מסכתין איתא': "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי", זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי' וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי', ויחלוקו".

וכתב רש"י<sup>2</sup>: "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה, שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא רא' בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה". היינו שלפי רש"י הדגש כאן הוא שכל אחד מהטוענים אוחו ומוחזק בטלית, ולכן פוסקים שיחלוקו, אך אם הי' מדובר במקרה שרק אחד מהם מוחזק - לא היו פוסקים 'יחלוקו'.

והנה בפשטות מובנת שיטת רש"י, שבכללות ספק ממון כשאחד מוחזק בחפץ אז פוסקים "המוציא מחבירו עליו הראי'", אך כששניהם מוחזקים בחפץ הדין הוא שחולקים גם בלא הכרע ודאי (ראי') אלא מצד הספק, וכפי שכתב במפורש - "דשניהם מוחזקים בה", ומוסיף "שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו, ועליו להביא רא'".

וכן משמע גם מהמשך דברי רש"י בנוגע למקרה שכל אחד טוען 'אני ארגתי', שה'יחלוקו' הוא לא פסיקה ודאית, אלא מתוך הכרח הספק, ובלשונו<sup>3</sup> "ודוקא מקח וממכר הוא דאמרינן יחלוקו בשבועה, דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר, אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי' לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא

(1) ב, א.

(2) שם ד"ה "שנים אוחזין".

(3) שם ד"ה "מקח וממכר".

אליהו" -

שזה ששניהם אוחזים בחפץ מביא אפשרות שיחלקו, וכן עצם הדין 'יחלקו' מגיע מכיון מחשבה שיכול להיות ("דאיכא למימר") שבאמת הטלית שייכת לשניהם, משא"כ במקרה שכ"א טוען 'אני ארגתי' שאז אין סברא לומר שהטלית שייכת לשניהם - אף ששניהם אוחזין, לא אומרים יחלקו.

ומזה שפוסקים יחלקו רק כשאינן 'מניע' או ספק אחר משמע שאין זה מצד עצם הדין, אלא כהכרע הספק. משא"כ כשיש עוד ספק - כגון במקרה של 'אני ארגתי', אזי לא פוסקים יחלקו, כי הספק לא מספיק שקול.

והנה תוס' נקט קצת אחרת מרש"י, ובלשונו<sup>4</sup> "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", היינו שאין זה רק הכרע הספק - אלא שממש נוקטים שכך הדין.

ולכן גם במקרה שכל אחד טוען "אני ארגתי" פסק תוס' שחולקים בשבועה<sup>5</sup>.

## ב

### ניסיון לחילוק בין רש"י ותוס' - ה'פחד' לפסוק יחלקו

והנה יש לחקור בהחילוק בין רש"י לתוס': בהשקפה ראשונה ניתן לומר שיסוד החילוק הוא - שרש"י כביכול "מפחד" לפסוק שיחלקו כשיש חסרון ממון בוודאות, אך כיון שאצלנו בטלית אין חסרון ממון לאחד מהצדדים אלא יתכן שהטלית של שניהם אז הדין הוא שיחלקו

ואפשר לדייק זאת קצת מדברי רש"י הנ"ל - "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה",

וניתן להבין מזה שכל ענין ה'יחלקו' (רק בשבועה) הוא אך ורק מפני ששניהם מוחזקים ואין לזה כח יותר מזה, ובמילא לא ממש מפחדים לפסוק יחלקו.

אך אם יש 'פחד' לפסוק יחלקו מכיון שהספק לא ממש שקול, אזי שבועה לבד לא מספיקה ומכריעים רק ע"י עדים או הוכחה ודאית, וא"כ משמע שלשיטת רש"י החילוק יש פחד לפסוק יחלקו או לא<sup>6</sup>.

ולאידך שיטת תוס' היא, שלא חוששים להשביע גם כשהספק לא ממש שקול, ולא

(4) שם ד"ה "ויחלקו".

(5) ב, ב, ד"ה "אי תנא".

(6) כעין זה - לאידך גיסא מצינו בדין "שור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצידה" שסומכוס פסק 'חולקים' ובלא שבועה. ועל כך העמידה הגמרא בסוגייתנו שסומכוס יפסוק כך רק כשיש 'דררא דממונא' - חסרון ממון לאחד משניהם (לפי רש"י), ורואים מזה קצת שלשיטתו ה'פחד' לפסוק לאחד הצדדים את כל הממון - מכריע לומר יחלקו שלא יהי' הפסד לגמרי.

מצריכים עדים. ובלשונו<sup>7</sup> "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כל אחד אני ארגתי' שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר התם פשיטא דיחלוקו בשבועה..."

והנה לא מצאתי לסברא זו יסוד מוצק, ולאידך לא מצאתי פירכא לענין זה. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה<sup>8</sup>.

## ג

### עוד ניסיון לחלק בין רש"י לתוס' - נאמנות בשבועה

באופן אחר ניתן לומר, שיסוד החילוק הוא עד כמה שבועה חזקה להכריע בספק<sup>9</sup>.

והנה יש לראות זאת קצת בדברי רש"י עצמו<sup>3</sup>: "ודוקא מקח וממכר הוא דאמרינן יחלוקו בשבועה דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי' לא יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו", שרואים מדבריו שכשיש רמאי אזי שבועה לבד לא מספיקה בשביל לפסוק יחלוקו, ובמקום זה פוסקים 'יהא מונח עד שיבוא אליהו'.

וכן ברש"י הראשון בסוגייתנו: "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראי' בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה",

ומשמע שבספק גדול מחייבים להביא ראי' בעדים אך שבועה גרידא לא מספיקה להכריע את הספק.

ולאידך מצינו את שיטת תוס' במקרה של "אני ארגתי'", שמטילים על הרמאי שבועה ע"מ שיחזור בו, בשונה מרש"י שלא אומר זאת<sup>10</sup>. וא"כ לשיטת תוס' השבועה היא כן פתרון למקרה של ספק (אמנם לא בתור נאמנות אלא בתור דרך לגילוי הרמאי).

ויש להרחיב בזה.

(7) ב, ב ד"ה "ומקח וממכר".

(8) לכאורה יש קצת דוחק לומר שזו נקודת המחלוקת ביניהם, שאין זה ענין יסודי אלא חשש חיצוני. אף שלא מופרך להעמיד זאת כך.

(9) האחרונים דנו בענין דומה, עד כמה שבועה נותנת לאדם נאמנות, ולא עלה בידי לעיין היטב ולכתוב הצדדים בזה.

(10) ע"ד שראינו בגמרא במקרה של מנה שלישי שיש סברא לגרום פסידא לרמאי ע"מ שיודה. ובפשטות הפסד ממש שונה קצת משבועה, ששבועה יתכן מאד שישבע לשקר, משא"כ כשמפסיד שאין גורמים שבועת שקר. ויש לעיין בזה עוד, בפרט ע"פ הסוגיא דלקמן ה, ב. ומחלוקת ר' יוחנן ואביי. וקצת תלוי האם אומרים "חשיד על ממונא חשיד על שבועתא" או לא.

## ד

## הנחת יסוד סופית - חפצא וגברא

ונראה לענ"ד שאולי יש להעמיד החילוק ביניהם, האם הולכים לפי החפצא או הגברא. ובהקדם, שכעין חילוק זה בין רש"י ותוס' מצינו בענין ביעור חמץ, שניתן לומר שלרש"י הולכים לפי הגברא ולתוס' לפי החפצא.

הנה לגבי ביעור חמץ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup> את המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים, האם ביעור חמץ הוא רק שריפה או שאפשר לאבדו בדרך אחרת, שר"י סובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה" מכיון שלשיטתו האיסור הוא בעצם המציאות של החמץ ורק ע"י שריפה אפשר להשמיד את עצם מציאות החמץ, משא"כ לחכמים שהאיסור הוא רק בתואר של החמץ ולא בעצם המציאות של החמץ, ולכן אפשר לפרר או לזרות לרוח, שע"ז תואר החמץ בטל.

ובהערה שם כותב "לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב) או שהוא מחמת הפקר (ראה תוס' שם) ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר, משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו".

והנה רואים מכאן שרש"י הולך לפי התואר – דהיינו שאפשר להשבית את החמץ בלב, ותוס' הולך לפי עצם הדבר, שלכן לשיטתו צריך להפקיר את החמץ ולא מספיק שיחשוב אותו לעפר – שהפקר נוגע לעצם החמץ עצמו שיוצא ממציאות האדם לגמרי.

והנה, חילוק זה בין 'עצם הדבר' ל'תואר הדבר' שווה להבדל בין חפצא וגברא – התואר של הדבר שווה לגברא דהיינו האדם עצמו, והחפצא שווה לעצם – עצם החפץ עצמו. וא"כ רש"י ותוס' חולקים האם הולכים לפי החפצא או הגברא.

וכן ניתן לומר בענינינו, בשנים אוחזים בטלית, האם מסתכלים מצד מציאות החפץ או מצד מצב וטענות האוחזים.

לרש"י העיקר הוא מצד האנשים וטענותיהם, שמצד מצב תפיסתם ורשותם פוסקים 'יחלוקו'. אך לתוס' מסתכלים מצד החפץ עצמו – מה מצבו ובאיזה רשות נמצא, ומצד הספק במציאות החפץ פוסקים 'יחלוקו'.

## ה

## לשוונותיהם בתחילת המסכת

ויש לראות זאת בלשוונותיהם בתחילת הסוגיא:

רש"י כתב "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו", ומשמע מדבריו שמסתכלים מצד האנשים, ולכן, כיון שרואים ש"אין לזה כח יותר מזה" אזי חולקים ביניהם. אך אם אחד תופס יותר מהשני אזי

(11) לקו"ש חלק טז שיחה ה' לפרשת בא. וראה שם הערה 41.

הדין הוא שלא מוציאים בלא ראי', כי מצד אחיזת האנשים יש צד יותר חזק.

וכן רואים לאידך בדברי תוס', "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", שוודאות של "אנן סהדי" אינה מצד תפיסת וטענות האנשים, אלא מצד זה שהמציאות (החפץ) מוכיח שהוא שייך לשניהם, ולכן פוסקים שיחלוקו.

וא"כ משמע מדברי תוס' שזה שיש לכל אחד חלק בגוף הטלית הוא מצד "אנן סהדי" שיש לכל אחד חלק בו, היינו שמסתכלים מצד עצם החפץ שיש לכל אחד מהם חלק בו.

וכן בנוגע לצד השני ספק שלא פוסקים בו יחלוקו, במקרה שכל אחד טוען "אני ארגתיה" מוצאים שמחולקים בלשונותיהם:

רש"י כתב "אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי' לא יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו", והיינו שהחשש והמניע לפסוק יחלוקו הוא מצד טענותיהם, שאחד מהם הוא רמאי.

משא"כ תוס', שגם במקרה זה פסק שיחלוקו, שהחשש מצד טענותיהם לא מונע את המציאות מצד החפץ. ובלשונו: "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כל אחד אני ארגתי' שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר דלקמן (ז ע"א) התם פשיטא דיחלוקו בשבועה"<sup>12</sup>.

או קצת באופן אחר, שמכיון שסבירא לי' לרש"י שמסתכלים מצד ה'גברא', הרי יש כאן ודאי רמאי וא"כ צריך לגרום לו שיודה, וזהו ע"י שמניחים את החפץ עד שיודה הרמאי או עד שיבוא אליהו, משא"כ לפי תוס' שמסתכלים מצד החפצא, אזי פוסקים שיחלוקו, ובשביל שהרמאי יודה מספיק לחייב אותו שבועה.

[ובמילים אחרות: לפי רש"י אנחנו מדברים על האדם (שיש אדם רמאי) ומזה מגיע שפוסקים "יהא מונח", משא"כ לפי תוס' מדברים מצד החפץ, ומצד החפץ אין בעי' לפסוק יחלוקו].

וכן בפירוש 'דררא דממונא' אנו מוצאים מעין חילוק זה:

רש"י פירש שדררא דממונא היינו "חסרון ממון שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו", שמסתכלים על חסרון האנשים, ופחות מצד החפץ עצמו.

משא"כ תוס' שכתב "פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם" שמדגיש שאין זה קשור לטענותיהם ולאנשים, אלא הספק הוא מצד ההסתכלות על החפץ.

וניתן לראות זאת גם בדברי ר' חייא בהחיוב שבועה בכופר הכל ועדים מעידים אותן

12) ואולי יש לדייק עוד יותר מלשונו - שביאר טעמו "דע"י שבועה ודאי יפרוש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא", ש"ל שבא להוציא מהצד השני - אף שמצד טענותיהם יש ספק מוחלט וכיצד פוסקים להם שיחלוקו, אעפ"כ אין חוששים לזה, משום דע"י השבועה יפרוש הרמאי.

על חצי, שרש"י פירש הסיבה<sup>13</sup>: "ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו", והיינו שמסתכלים על הגברא עצמו, שעצם זה שכופר הכל הרי הוא פטור.

משא"כ תוס"ה הסביר, "פי' יהא נאמן במגו דאי בעי כופר", שמדבר אודות טענות האדם, שהי' יכול לטעון אחרת, והיינו בשייכות לחפצא, ולא כרש"י שכתב שעצם הודאת האדם צריכה לפטור אותו.

## ך

### שיטותיהם במסכת ברכות - איזה קריאת שמע היא חיוב מהתורה

והנה מצינו חילוק זה בכו"כ מקומות בש"ס, ומהם:

א. בסוגיית מאימתי קוראים את שמע בערבית<sup>14</sup> – באיזה קריאת שמע היא עיקר החיוב מהתורה.

רש"י<sup>15</sup>: "אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי, ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא".

ותוס' כתב<sup>16</sup>: "מכאן אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית כנסת היא עיקר".

והנה אף כאן אנו רואים את החילוק שאמרנו לעיל – שלפי רש"י שהולך לפי הגברא, אנו מדברים אודות האדם (- "ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו") אך לפי תוס' שסובר שהולכים לפי החפצא מדבר אודות החפצא (- "דקריאת שמע של בית כנסת היא עיקר") דהיינו החפצא של המצווה.

## ך

### שיטותיהם במסכת בבא בתרא - פירוש המילה אספלידא

איתא בבבא בתרא<sup>17</sup>: "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי חד מטיי' אספלידא וחד מטיי' תרביצא אזל ההוא דמטיי' תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא א"ל קא מאפלת עלי א"ל בדידי קא בנינא אמר רב חמא בדין קאמר" [אותם שני אחים שחלקו את הירושה ביניהם – אחד לקח "אספלידא" (לקמן) ואחד לקח "תרביצא" (גינה), הלך ההוא שקיבל את הגינה ובנה מחיצה ליד ה"אספלידא". טען האח השני, "אתה מאפיל עלי", וענה לו בעל הגינה "הרי אני בונה בשטח שלי"].

(13) ג, ד"ה "מפני מה אמרה תורה".

(14) ברכות ב, א.

(15) שם ד"ה "עד סוף" בסופו.

(16) ד"ה "מאימתי" בסופו.

(17) ז, א.

ומסכמת הגמרא שבעל הגינה צודק שהרי "בדין קאמר".

והנה ראינו שתוס' ורש"י חולקים על פירוש המילה "אספילדא", רש"י פי' "טרקלין יפה", ותוס' פי' "אנסדרה שיש בה אורה גדולה שפרוצה ברוח אחד".

והנה אף כאן רואים את החילוק שאמרנו לעיל, שלפי רש"י שהולך לפי הגברא, מדבר אודות מקום שרק מצד האנשים לא מתאים שיהי' מוסתר ולכן תבע את אחיו, אך לפי תוס' שהולך לפי החפצא אומר שפירושו הוא מרפסת דהיינו שכל מציאותו הוא האור דהיינו החפצא ולא מצד האדם עצמו.

## ח

### בסוגיית מזונות היבמה

בנוגע ליבם ויבמה יש דין, שאם ברח היבם לפני שנשא את יבימתו, אזי היבמה ניזונת מנכסי היבם<sup>18</sup>.

והנה בנוגע לסיבת הבריחה ראינו חילוק בין רש"י לתוס':

רש"י כתב<sup>19</sup> שהוא ברח מכיון שהתחייב במזונותי, (ובפשטות לא רצה לזון אותה), משא"כ תוס'<sup>20</sup> כתב שהסיבה לא קשורה למזונותי של היבמה, אלא שחושש מפני רודפים, וז"ל: "לאו בברח בשבילה איירי שרוצה לעגנה ואין רוצה לא לייבם ולא לחלוץ. . . אלא בברח מחמת מרדין או מחמת ממון איירי".

והנה אף מכאן רואים את החילוק הנ"ל, שלפי רש"י שמסתכל על הגברא, הסיבה שברח היא בעי' ביבם עצמו – הוא לא רצה לזון אותה, אך לפי תוס' הסיבה היא לא בעי' בו אלא מצד ה'חפצא' (הבריחה עצמה) – סיבה חיצונית.

והנה בסוגיית זו רואים חילוק זה אף במקרה שהגיע הזמן של היבום, והיבם לא כנס אותה ורק אז היבם חלה:

לפי תוס' חייב לתת לה מזונות, ועל כך מסביר ב' סיבות: א. שהרי הי' ביכולתו לכנוס כשהגיע הזמן ולא כנס, וא"כ זו אשמתי, אזי לא נפטר עכשיו מלזון אותה אף שחלה. ב. שהרי כבר התחייב במזונותי. וז"ל: "שאני הכא שהי' לו לכנוס מיד אחר הגעת הזמן אחר שלשה חדשים".

ואף כאן רואים את שיטת תוס', שמסכל מצד החפצא – הזמן שזה קרה, שאע"פ שהיבם חלה וא"כ זאת לא בעי' שלו, אך מכיון שכבר הגיע הזמן – אזי היבם מחוייב לזון אותה ולא נפטר.

18) יבמות מא, ב.

19) נדרים עד, א. ד"ה עמד בדין.

20) על אתר, ד"ה "עמד בדין וברח".

## גדר 'מוחזקות'

מקדים להביא נקודות הסוגיא / מסכם ג' שיטות להסברת דין חלוקה / מקשה בדברי רש"י / מקשה בדברי התוס' / מקדים דברי הגמ' בב"ב על חזקה רגילה / מקשה על מהות חזקה זו / מחלק ג' דרגות בבעלות ומתרץ הנ"ל עפ"ז / מחלק בין החזקה שבסוגיין לזו שבב"ב / מבאר עפ"ז נקודת השיטות של רש"י ותוס' ופרטים המסתעפים מכך / מיישב עפ"ז הקושיות על תוס' / מבאר פרט נוסף בדברי תוס' על פי 'מנה שלישי' / מבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף על פי מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד / מבאר מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש המונח 'זררא דממונא' ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם

א' התמימים

### א

#### הקדמת דברי המשנה רש"י ותוס' והרא"ש

איתא בריש מסכתין "שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתי, וזה אומר: אני מצאתי". זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, ויחלוקו".

רש"י על אתר מפרש - "שנים אוחזין בטלית. דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה".

ועל המשך דברי הגמ' כתב רש"י<sup>1</sup> "כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס בכולה לא קים להו לרבנן להוציא ממון בכדי", כלומר, היות ושני הבעלי דין מוחזקים בטלית, אין לשני יותר כח בטלית להוציא מהבעל דין הראשון, היות ואין שום ראי' ממי לגבות (דמחסר גוביינא) ולכן עושים דין חלוקה ביניהם.

והתוס' כותב על המשנה: "תימה דמאי מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פרק חזקת הבתים, וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא . . אבל טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא . . דהחלוקה יכולה להיות אמת".

ובפשטות תוס' לא סובר כרש"י, ולשיטתו הדין של מוחזקות הוא מצד שכל אחד כאילו יש לו בודאי החצי ויש "אנן סהדי" שכל אחד מה שהוא תופס הוא שלו, וממילא מתבצע דין חלוקה.

(1) ב, ב. ד"ה 'בשבועה פלגי לה'.



ישנו תירוץ נוסף בראשונים על ההבדל בין סוגיית 'ההוא ארבא' לסוגייתנו שמביא הרא"ש על אתר, וז"ל: "דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקין בגוף הדבר - אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה, דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו".

ומדברים אלו של הרא"ש תצא לנו שיטה שלישית לדין חלוקה: דין חלוקה אינו "אנן סהדי", אלא היות ושניהם מוחזקים בטלית - ואנו מחשיבים שמה שתחת ידו של אדם שייך לו, וא"כ אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה בשביל כך, שכל אחד הוא גם מוחזק, יש בזה את החזקה מה שתחת יד אדם שהוא שלו.

ומנקודות קצרות הנ"ל יש לנו ללמוד מחלוקת ראשונים מדוע עושים במקרה זה דין חלוקה: לפי רש"י הסיבה היא שאין הוכחה לאף אחד מן הצדדים של מי החפץ, והרי החפץ מחוסר גביי', לפי תוס' הסיבה היא שיש לבעלי הדין 'עדים' - "אנן סהדי", ואילו לפי הרא"ש - מה שתחת יד אדם שלו הוא ולכן צריך לעשות להם דין חלוקה.

## ב

### קושיות על דברי רש"י

ויש לעיין בשיטת רש"י, שלכאורה אינו מובן בדבריו:

א. מה הוא הגדר של המוחזקות של כל אחד מהם (באופן פרטי) שלכן עושים ביניהם דין חלוקה? מדוע שלא יהיו שותפים?

ב. מדוע כאשר כל אחד טוען "אני ארגתיה" - כתב רש"י<sup>2</sup> "לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא, ותהא מונחת עד שיבוא אליהו", כלומר, ב"זה אומר אני ארגתיה" שיש ודאי רמאי - אינם חולקים, ומהי הסברא של רש"י?

## ג

### קושיות על דברי תוס'

כמו"כ יש לעיין בדברי התוס' במספר נקודות הדורשות ביאור:

א. בדיוק קל בדברי התוס' נראית לכאורה סתירה מיני' ובי' - "וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי": האם יש לכל אחד "כאילו" או "בודאי"? והרי לא מצינו באף 'מוחזקות' שיש כאילו בודאי למישהו! ממה נפשך: אם יש לו רק 'כאילו' מוחזקות - הרי אין החפץ שלו, ואם בודאי יש לו מוחזקות - החפץ שייך לו!

ב. מהו הכח של 'אנן סהדי' זה, עד כדי כך שחולקים על סמך זה את הממון?

ג. על המשך דברי הגמ' כתבו התוס'<sup>3</sup> "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין

(2) ב, א, ד"ה 'במקח וממכר'.

(3) ב, ב, ד"ה 'אי תנא מציאה'.

כל אחד אני ארגתי' שאחד מהן טוען שקר במזיד . . . התם פשיטא דיחלוקן בשבועה", והיינו, שאם טוענים שניהם "אני ארגתיה" - חולקים בשבועה, אפילו שברור שמישהו משקר. ואינו מובן כלל מדוע שיהי' דין חלוקה ב"אני ארגתיה"? הרי איכא רמאי! ולפי תוס' גם במקרה כזה קיים בכל זאת דין חלוקה!

## ד

### ביאור גדר המוחזקות

להבנת הגדר של מוחזקות בסוגייתנו - יש להקדים תחילה גדר של מוחזקות רגילה. ובהקדים, שישנו הבדל בין מקרה האמירה שהאדם מוחזק בחפץ, לבין האמירה שהחפץ הוא של האדם.

ובהבנת הדברים: איתא במתני' (בבא בתרא כה, א): "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות . . . וכל דבר שעושה פירות תדיר - חזקתן שלוש שנים מיום ליום".

ובמילים פשוטות: כאשר ראובן לקח את שדה שמעון, והחזיק בשדה זו שלוש שנים בלי ששמעון ימחה בדבר - השדה שייכת לראובן המחזיק, שהרי שמעון - האדון הראשון - לא מיחה בו. ובזה ישנו פרט נוסף פרט: גידולי שדה וכל דבר הזקוקים לטיפוח יום יומי באופן שלא ניתן לעזוב אותם אפילו ליום אחד אלא חייבים כל הזמן לטפל בהם - חזקתו היא שלוש שנים ממש, עד היום האחרון של השנה השלישית<sup>4</sup>. ע"כ תוכן דברי המשנה.

על דין המשנה נאמר בגמ': "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים? משור המועד. מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, הכא נמי, כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". שכשם ששור מועד רק בנגיחה השלישית הוא יוצא מחזקת תם לחזקת מועד, כך גם בחזקת שלוש שנים - הבית (וכיו"ב) יוצא מחזקת המוכר לחזקת הלוקח.

ולכאורה יש לעיין מהי החזקה הזו, והרי ממה נפשך: אם המרא קמא מביא ראי' - השדה חוזרת אליו, ואם אינו מביא ראי' שהשדה שלו - השדה נשארת בידי המחזיק<sup>5</sup>.

והנה, בבעלות קיימות ג' דרגות:

א. הבעלות החזקה ביותר, כאשר ראובן קונה שדה משמעון - השדה שייכת לראובן וגם אם מישהו ויביא ראי' - לא יוכל להוציא ממנו את השדה, שהרי קנאה בכסף<sup>6</sup>. כלומר, אם הוא קונה שדה - הבעלות מתבטאת בכל אופן שהוא בשדה שהיא שלו, שהרי אם מישהו יביא

4 יש להדגיש: דין חזקה מתקיים רק אם יש למחזיק טענה יחד עם חזקתו, דהיינו, שאחרי ג' שנים מגיע אדם ומערער ואומר שהשדה היא שלו, המחזיק צריך לומר לו טענה בנוסף לחזקת ה-ג' שנים דהיינו, שאומר לו: "קניתי ממך" או "נתת לי במתנה" וראה דברי המשנה שם דף מא, א).

5 וראה עוד בדברי הרא"ש על המשנה ביתר ביאור, שאם לא הביא המר"ק עדים - אפשר לסלקו במיגו כדברי הגמ' בכתובות טז, א.

6 שאפילו דינא דבר מצרא לא חל במכר, שאם יבוא בר מצרא - השדה לא תצא מהקונה, שהרי דינא דבר מצרא חל במתנה. וראה דברי הגמ' בקידושין דף כו, א כשאדם רוצה לתת לחבירו שדה במתנה כיצד לנהוג שלא יבוא הבר מצרא ויקח את השדה מהמקבל (מתנה)

ראי' שהשדה היא שלו - זה לא יעזור, שהרי הוא קנה את השדה מהמוכר (וזאת כמובן כאשר הוא מראה את שטר המכירה).

ב. מוחזק בשדה - השדה היא של המחזיק אך אינה שלו לגמרי, אלא, שאם אוכל את הפירות אינו עובר בזה על גזל ואינו צריך להחזירם אם החזיק ג' שנים (לדוגמא), ואם כן בעלותו על השדה אינה מתבטאת שהיא שלו בכל אופן, שהרי אם המרא קמא מביא ראי' שהשדה היא שלו - הדר שדה והדר פירי, וצריך לשלם על הפירות שאכל.

ג. השדה אינה שייכת לאף אחד. כלומר, אם מגיע ראובן ומחליט שהשדה שלו ומהיום והלאה ישהה בשדה, ויבוא שמעון ויערער ויאמר שהשדה שלו - יכול הוא לטעון שהשדה היא אינה שלו אבל השדה גם אינה של הטוען.

וא"כ, גדר של הבעלות בשדה אחרי ג' שנים - הינה גדר של מוחזקות בשדה. כלומר, שהמוחזקות היא שאם המרא קמא לא מביא ראי' שהשדה שלו - הכל שייך לבעלים הראשונים, והמחזיק צריך להחזיר להם את השדה. א"כ חזקת ג' שנים אינו קנין 'בעלותי' אלא הוא קנין 'חזקתי', שהמחזיק יכול לשהות בשדה מן הדין עד שיביא המרא קמא עדים והשדה תחזור לבעלותו.

## ה

### המוחזקות בסוגייתנו דלא כהמוחזקות בב"ב

והנה, הדין ד'חזקת הבתים' אינו דומה לסוגייתנו, ובסוגיא שלנו ציור המקרה והדין הוא באופן הבא: ראובן ושמעון מצאו טלית ושניהם באו לבית דין כשהם מחזיקים ומוחזקים בה, וכל אחד טוען שהכל שייך לו - וב"ד משביעים אותם וחולקים. לכאורה, יש לשאול - איזה גדר הוא הדין של מוחזק שהם צריכים לחלוק את הטלית, הרי כל אחד אוהז בזה!

ובהקדים, די ש להבין מהו הציור של המקרה: שני בני אדם מצאו טלית ברחוב (בין אם זה אבידה של גוי, שהרי אבידתו מותרת<sup>7</sup> או שזהו חפץ של יהודי והפקיר זאת) ושניהם רבים מי מצאה תחילה, והם הולכים לב"ד ופוסקים שיחלוקו. כשמעיינים במקרה זה, יוצא שכל אחד מהבעלי דינים אומר לחבירו שאין לו כח יותר ממנו, שכל "נקודה" שבעל דין א' נמצא - כן בעל דין הב' נמצא, וממילא, שניהם מוחזקים בה ולכן יחלוקו.

## ו

### ביאור שיטות רש"י ותוס'

ע"פ הנ"ל ניתן לבאר את מחלוקת רש"י ותוס':

לפי שיטת רש"י - הגדר של מוחזקות זו אינה כמוחזקות המוכרת בכל הש"ס, אלא מוחזקות זו הינה כמוחזקות חדשה וסברתית, שהיות וכל אחד מוחזק ואין ראי' לשני יותר מן

(7) ראה מסכתא ב"ק דף קיג, ב.

הראשון - צריכים לעשות פשרה ביניהם.

וממילא אינם יכולים להיות שותפים, היות וכל אחד מחזיק בכל, ומצד דין מוחזק זה שלו, ומצד שני גם השני מחזיק בכל היות וכל "נקודה" שבעל דין א' נמצא - כן בעל דין ב' נמצא, ולכן, אין אפשרות שתחול שותפות בדין של מוחזק אלא אם כן שניהם הסכימו לכך.

וממילא, גם ב"אני ארגתיה" - יהא מונח עד שיבוא אליהו, כי הם מתדיינים על עצם המציאות של הטלית ולא בדין הזכ"י בטלית. שכן מדובר במציאה של גוי או בהפקר, שהדין הוא שהמגבי זכה בה מיד, אבל, ב"אני ארגתיה" הם רבים על עצם מציאותה של הטלית למי היא שייכת מלכתחילה וזה לא אומרים יחלוקו, שבזה ודאי איכא רמאי ולא שייך בזה פשרה.

א"כ, הגדר של דין 'חלוקה' לפי רש"י הוא דין חדש, ולכן עושים פשרה ביניהם, וכל זה - כשטוענים על מציאה או הפקר, אבל כשטוענים על עצם מציאות הטלית מעיקרא, בטוח איכא רמאי ויהא מונח עד שיבוא אליהו, היות ובזה לא שייך דין מוחזקות.

אמנם, תוס' לא סבר כרש"י, וכפי שהובא לעיל כתב "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", כלומר, הגדר של המוחזקות הזו היא שכל נקודה שנמצא הבעל דין כן נמצא הבעל דין השני, אבל, לאו כל כמינייהו להיות צודקים, ולכן, יש כח של ב"ד שהם מעידים שהממון של כל אחד בחצי טלית, אבל עדיין אין זה חצי 'ודאי' (ב'מאה אחוז) היות וכל אחד מוחזק ואין ראי' לאף צד, אבל היות והם אוחזים יש לכל אחד בודאי החצי מדין "אנן סהדי" שזהו כח של ב"ד, וממילא יש לכל אחד כאילו בודאי החצי היות וזהו רק מצד דין "אנן סהדי".

ויש לומר בגדר של מוחזקות בסוגייתנו עוד בתוס' עפ"י דברי תוס' בתחילת המסכתא<sup>8</sup>:

"אידי דאיירי בהגוזל בתרא מחלוקת נסר נגר ובעל הבית . . תני הכא נמי דיני חלוקות".

נמצא מדברי תוס', שהחלוקה שעושים ביניהם זהו חלק מדיני חלוקה ואין זה פשרה שעושים ביניהם, שהרי מצד "אנן סהדי" שהוא כח של ב"ד - נעשים שניהם כאילו כל אחד מוחזק בחצי מהטלית, וממילא הם חולקים את הטלית.

## ז

### יישוב הקושיות על תוס'

ע"פ הנ"ל, ניתן לתרץ את הקושיות על תוס':

א. בקושיא הראשונה ניסינו לברר את הסתירה המזדקרת מל' התוס' "כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי", ובפשטות יש לתרץ, שהיות ויש לבית דין כח של "אנן סהדי" - אין אפשרות לומר שיש להם בודאי חצי, שהרי אין ראי' ברורה לאף אחד מה'בעלי דינים' שהטלית שייך למישהו מהם, אלא, היות ויש כח של ב"ד שמה שכל אחד תופס - דידי' הוא, ולכן הם חולקים, שהרי זה דין חלוקה, וזהו ההמשך מסוף דברי המשנה במס' בבא קמא שעוסקת בדיני חלוקה, וא"כ, דין חלוקה בסוגייתנו - הינו דין חלוקה ולא פשרה שעושים ביניהם.

(8) ד"ה 'שניים אוחזין בטלית'.

ב. לפי"ז יש לבאר מהו הכח של "אנן סהדי" שפוסקים דין חלוקה, ובהקדים ביאור בכח המיוחד של ב"ד: הרי ב"ד יש להם סמכות מן התורה לפסוק דינים ע"י הוכחות ולקבוע מציאות, ולדוגמא במקרה שלנו - שהתפתחה מריבה בין שני בעלי דין על טלית שנמצאה - לב"ד יש כח לקבוע באופן מציאותי למי שייך הממון ואין רשות לאף אחד מהבעלי דין לחלוק על הפסק של ב"ד, שהרי ב"ד קיבלו כח מן התורה לקבוע מציאות למי שייך ממון מסויים.

וא"כ, "אנן סהדי" הינו כח מיוחד של ב"ד לקבוע למי שייכת הטלית, והיות ואין אף אחד ראי' שהטלית שלו - ב"ד קובעים שמה שכל אחד תופס - דידי' הוא, וממילא, הרי זה כח חזק של ב"ד שקובע מציאות של דין, שמה שכל אחד תופס זה שלו, וממילא חולקים.

ג. עפ"ז אפשר להבין מדוע תוס' סובר שב"אני ארגתיה" יעשו דין חלוקה: כנ"ל - יש כח של ב"ד לעשות דין חלוקה, וא"כ ב"ד קובעים מציאות שהיות וכל אחד אוחד בטלית חצי' של הטלית היא שלו, ואע"פ שאיכא ודאי רמאי - אין התייחסות לטענה שלהם אלא על עצם המוחזקות שלהם שכל אחד אוחד בודאי בחצי, ואפילו שיש רמאי הם חולקים, היות ויש דין חלוקה ולא משנה הטענה.

ולסיכום, ניתן לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' - בגדר המוחזקות בטלית ודין חלוקה בזה - בג' אופנים:

א. האם דין חלוקה הינו פשרה שעושים בין שני הבעלי דין היות ושניהם מוחזקים בטלית (לשיטת רש"י), או שדין חלוקה הינה מדין "אנן סהדי" מצד הכח של הב"ד לפסוק שלכל אחד יש חצי (לשיטת תוס').

ב. האם מתייחסים לטענות שלהם או שעצם הדין קובע, ונפקא מינה במקרה ששניהם אוחזים בטלית וכל אחד טוען "אני ארגתיה": אם מתייחסים גם לטענותיהם (לשיטת רש"י) - אי אפשר לחלוק ויהי' מונח עד שיבוא אליהו. ב. אם מסתכלים על עצם הכח של הב"ד לחלוק ללא יחס לטענות שלהם (לשיטת תוס') - חולקים את הטלית אף כשטוענים "אני ארגתיה".

ג. האם מסתכלים על הגברא או על החפצא: לשיטת רש"י - דין חלוקה הינו דין שתלוי בגברא, שהרי שניהם מוחזקים והטלית היא בגדר של "מחוסר גוביינא" היות ושניים מוחזקים בה ולכן, עושים פשרה ביניהם שהטלית היא של שניהם, ולכן אם איכא ודאי רמאי - אין דין חלוקה ויהא מונח עד שיבוא אליהו שהרי תלוי גם מהו הגברא, או - לשיטת התוס' - דין חלוקה הינו דין שתלוי בחפצא, שהיות ושניהם מוחזקים בטלית יש להם כח של "אנן סהדי" לזכות בטלית ולכן ה"ז כאילו לכל אחד יש לו בודאי חצי. ולכן, גם אם איכא ודאי רמאי - קיים דין חלוקה, היות וזהו דין שתלוי בחפצא ולא משנה אם יש ודאי רמאי.

## ח

### ביאור שיטת תוס' בפרט נוסף ע"פ מנה שלישי

והנה, תוס' כותב בהמשך דבריו ב'דיבור המתחיל' הנ"ל: "וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא) וכן במנה שלישי דמדמי להו בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם. . . לכך משני דהתם

ודאי דחד מנייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך יהא מונח, אבל טלית איכא למימר דתרוייהו הוא יחלוקין".

ולכאורה אינו מובן בדברי התוס' כיצד ישנה אפשרות שהנפקד תופס בחזקת שניהם? הרי אין המנה כלל של שניהם ומדוע שייחשב הנפקד כתופס בחזקת שניהם?

ויש בפשטות לתרץ את תוס' עפ"י הביאור לעיל: תוס' לא מחלק בין איכא ודאי רמאי לליכא ודאי רמאי, שהרי יש דין חלוקה בטלית מצד זה שהם מוחזקים בטלית ויש "אנן סהדי" וחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי חצוי מכח זה של ב"ד, משא"כ ב'מנה שלישי' הנפקד חשוב כתופס בחזקת שניהם שאע"פ שיש רמאי המנה אמור להיות של שניהם שהרי הנפקד הינו "אמצעי" לשמור על ממון שמסרו לו וזהו כל תפקידו של הנפקד לשמור להם על ממון שמפקידים אצלו עד שהם יגיעו לקחת את הממון, ועד שהם לא לקחו את הממון יכול להיות שהמנה הוא שלו או שהמנה הוא שלו והנפקד קיבל על עצמו שמירה על הממון עד שהם יקחו את הממון נחשב שהוא מחזיק בממון מצד "אנן סהדי" שהוא מחזיק מנה זה עד שהם יקחו אותו, וממילא, שיחלקו אותו. עד כדי כך, שאם המנה נגנב או נגזל מהנפקד - הגנב צריך להחזיר מנה לזה ומנה לזה, היות ויש את הכח של הנפקד שנמצא במנה הזה.

ועל זה כתב תוס' שאין החלוקה יכולה להיות אמת, שהרי בודאי המנה של אחד מהם ואין בזה דין חלוקה כאשר החלוקה היא שקר ממש. מילא, אם יש רמאי או אין רמאי - יכול להיות שהחלוקה תהי' אמת בזה שמקנה לו את חצי הטלית ואפשר לעשות זאת, אבל במנה אין הדרך בכך היות ובמנה אין החלוקה יכולה להיות אמת וממילא, אין אפשרות לחלוק את המנה, אבל, בטלית - היות והחלוקה יכולה להיות אמת (שאפשר ששניהם הגביהו אותה) ויש דרך שיקנה לו החצי - חולקים את הטלית משא"כ במנה.

## ט

### ביאור מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד בענין מיגו להוציא

ויש לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף ע"פ ביאור מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד לגבי 'מיגו להוציא', ובהקדים המשך דברי המשנה דידן על מקרה שא' טוען שהטלית כולה שייכת לו ומולו עומד הבעל דין הטוען שיש לו בעלות על חצי' של הטלית: "שנים אוחזין בטלית. . . זה אומר שאין לו בה פחות משלושה חלקים וזה אומר שאין לו בה פחות מרביע. . . זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביע".

ובתוס' על אתר מקשה<sup>9</sup> - "וא"ת היא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי. . . ופירש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרינן<sup>10</sup>. שאלתו של תוס' היא שלאדם זה ישנו 'מיגו': מתוך שהי' ביכלתו לטעון שהטלית כולה בבעלותו ואז הי' מתחלק עם הבעל דין השני בשוה, ובכל זאת בחר לומר שרק חצי' שייך לו - נאמין לו לטענתו, כיון שטענה זו אמינה יותר מהטענה הקודמת! והתירוץ הוא, שאין אומרים מיגו במקרה שיגרום להוציא ממון מאדם שני (אלא רק

(9) ד"ה 'זה נוטל רביע'.

(10) וכן לשון תוס' בב"ב לב, ב, וכן ישנו ברא"ש שמביא את הריב"ם.

להחזיק את הקיים).

ולכאורה יש להבין מדוע במקרה שלנו נקראת טענה זו 'מיגו להוציא'? והרי אינו מוציא מאף אחד, שהרי הטלית אינה שייכת לאף אחד מהם, ובדיוק לכן הם חולקים בה!

ענין זה יובן ע"פ דיוק לשון התוס' "דבחי צי השני מוחזק זה כמו זה", ובוה אזיל תוס' לשיטתי' (ד"ה 'ויחלוקו'), "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", והיינו שלכל אחד יש לו חצי מצד אנן סהדי.

כלומר, היות ושניהם מוחזקים בטלית, א"כ כשטוען שחצי שלו ע"י מיגו, הרי זה להוציא מהראשון שמוחזק בחצי מחצי שהם מתווכחים עליו (דהיינו רבע מן הטלית). וממילא, מיגו להוציא לא אמרינן מחזקת תפוס, ובכח המיגו הוא רק להשאיר מומן בחזקת המחזיק.

אך ראה בתוס' רי"ד כאן שחלק ע"ז, וז"ל: "וראיתי מתרצים דלא אמרי' מיגו כי אם להחזיק בידו ולא להוציא מחבירו, ואינו נראה לי תירוץ זה שגם זה להחזיק הוא שכך הוא מחזיק בה כחבירו ואם הי' אומר כולה שלי הוה שקיל חצי אילולי מפני שהודה שחצי' אינה שלו", והיינו להיפך ממש מדברי התוס' שכתבו שכל אחד מהם מוחזק בחצי הטלית, אלא לומד שכל אחד מוחזק בכולה.

ולכאורה יש לומר בביאור מחלוקתם, שנחלקו האם כאשר שניים אוחזים בטלית ישנה לכל אחד מוחזקות בכל הטלית או שישנה לכל אחד מוחזקות בחצי מן הטלית<sup>11</sup>:

לדברי התוס' רי"ד - כיון שכל אחד מוחזק בכל הטלית אף אחד אינו מוציא מחבירו, אך התוס' למדו שכל אחד מוחזק בחצי מן הטלית (וכמבואר בתוס') הקודם ש"חשיב כאילו יש לכל אחד בה ודאי החצי", ולכן כל אחד מוציא מן השני את החצי שבידו, ולשיטתו גם מיגו זה הוא 'להוציא'.

וא"כ, יש לומר בהבנת דברי רש"י, שסובר כתוס' רי"ד, שהרי גם התוס' רי"ד סובר שכל אחד אוחז בכל הטלית וממילא אין לשני כח יותר מן הראשון, היות וגם הראשון מחזיק וא"כ כל אחד הינו בחזקת תפוס בכל הטלית והטלית הינה שלו, וממילא, אין כאן מיגו להוציא, כיון שהוא מוחזק בכל הטלית כבר.

ולמסקנת הענין יש לבאר ע"פ הנ"ל מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס': האם קיימת המציאות של 'מיגו להוציא' בסוגיא (תוס'), או שאין כלל מציאות של מיגו להוציא (רש"י עפ"י דברי התוס' רי"ד).

,

**ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש "דררא דמונא" ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם**

עפ"י הנ"ל יש לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' בהמשך דברי הגמ' (ב, ב), ובהקדים לשון הגמ': "ולרבה בר רב הונא, דאמר: אמר סומכוס אפילו ברי וברי, מאי איכא למימר? - אפילו

(11) ראה בדברי הרשב"א לקמן ב, ב בביאור דברי הגמ' "אלא מאי רבנן כו". עיי"ש.

תימא סומכוס, כי אמר סומכוס - היכא דאיכא דררא דממונא, אבל היכא דליכא דררא דממונא - לא".

כלומר, כאשר סומכוס אמר שממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה - דין זה הוא כאשר כל אחד טוען שמא ושמא, היות וכל אחד מסופק - יחלקו ללא שבועה, שאי אפשר להשביעם כאשר יש ספק, אבל בברי וברי - צריכים להישבע. ולדעת רבה בר רב הונא שאומר שדעת סומכוס הינה שחולקים בלא שבועה אפילו כשכל אחד טוען ברי וברי, ולשיטת רב הונא לכאורה הדין במשנה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת סומכוס שהרי במשנה צריך להישבע ואח"כ חולקים את הטלית, אע"פ שכל אחד טוען ברי וברי, שהרי כל אחד טוען שכל הטלית היא שלו באופן ברור ולא מצד ספק (וממילא, אינם טענות שמא), א"כ איך סומכוס יסתדר עם המשנה?

על כך מתרצת הגמ': כאשר סומכוס אמר שחולקים בלא שבועה - זהו כאשר אין 'דררא דממונא', אבל כשיש 'דררא דממונא' סומכוס לא הביע דעתו במקרה זה, וממילא, אין לומר שהמשנה אינה כדברי סומכוס, שהרי דעתו של סומכוס הינה אך ורק במקרה שאין 'דררא דממונא', אבל כשיש 'דררא דממונא' - לא מוכח שהמשנה אינה דברי סומכוס.

ובביאור מושג 'דררא דממונא' כתבו רש"י ותוס':

רש"י כתב לבאר בזו הלשון - "דררא דממונא. חסרון ממון, שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון". והיינו, שלשיטת רש"י אם הבעל דין לא נשבע על הטלית נמצא שמחסרים ממון מהבעל דין השני שמחזיק את הטלית, שהרי אין חלוקה כדין, ולכן, במקרה זה סומכוס לא יפטור משבועה, וממילא, אין הוכחה שסומכוס חולק על המשנה.

תוס' כתב גם הוא לבאר מושג זה, ובזו הלשון<sup>12</sup>: "פירוש, שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד". והיינו, אם יש לב"ד ספק ללא הטענות של הבעל דין, אלא הספק הוא מצד עצם זה שהדיינים רואים ששניהם מוחזקים בטלית ואין הוכחות מי הגבי' קודם את הטלית - בזה סומכוס לא פטר את הבעל דין משבועה, וממילא, אין הוכחה שסומכוס חולק על המשנה.

וא"כ, נחלקו רש"י ותוס' בפירוש 'דררא דממונא': לפי רש"י - "דררא דממונא" הינו חסרון ממון, ולפי תוס' - יש ספק לב"ד בלא טענותיהם, וצריך להבין במה נחלקו רש"י ותוס'.

ויש לבאר שמחלוקתם תלוי' בג' האופנים שהובאו לעיל:

א - גדר דין חלוקה: האם הינו כח "אנן סהדי" של ב"ד שיש להם כח לפסוק שלכל אחד יש חצי (וכפי שנתבאר שיש לב"ד סמכות מן התורה לקבוע מציאותיות עפ"י דיני התורה), וממילא, המציאות היא שיש לכל אחד חצי בגלל ה"אנן סהדי" שכל אחד מה שהיא תופס - החלק ההוא שלו (תוס'), או שדין חלוקה הינו גדר חדש שלא מצוי באף דין מוחזקות, שהרי לכל אחד יש לו את כל הטלית, והיות וכן - עושים פשרה ביניהם וחולקים את הטלית (רש"י).

וא"כ, לפי רש"י שהגדר של המוחזקות הינה דין חדש שלא מצוי באף מוחזקות וכל הטלית היא של כל אחד שתופס<sup>13</sup> ולכן אין אפשרות להוכיח מי הגבי' קודם, ולכן, ב"ד

<sup>12</sup> ד"ה 'היכא דאיכא דררא דממונא'.

<sup>13</sup> שהרי סוגיין הינה במקום הפקר או מציאה בעיר שרובה עובדי כוכבים וממילא, כאשר אחד מגבי' את הטלית מיד קנאה.



עושים פשרה בין הבעלי דין וחולקים בשבועה ואם יחלקו ללא שבועה - נמצא חסרון ממון מהשני שלא כדין, שהרי הם מוחזקים בכל הטלית והינה של המחזיק וה"ה לבעל דין השני. ונמצא שאם פוסקים דין חלוקה ללא שבועה - זהו חסרון ממון של אחד הבעלי דינים שלא כדין ואם פוסקים להם דין חלוקה ע"י שבועה, אם יש רמאי - יודה, ואם אין רמאי - כאשר נשבע הדין עם הנשבע השני כמו הנשבע הראשון ולא שייך לומר שאין חולקים כדין, שע"י שבועה מוציאים מהשני חצי כדין. וממילא, אתי שפיר פירוש זה בדררא דממונא לדעת רש"י, שפירושו הוא חסרון ממון.

אך לפי שיטת התוס' - דין חלוקה הינו דין של "אנן סהדי" שלבית דין יש כח לפסוק שע"י זה שב"ד רואים שהבעלי דין אוחזים בטלית, כל מה שתופס בעל דין א' - הכח של ב"ד קובע שיש לו חצי וממילא יש גם לבעל דין השני חצי היות וגם הוא אוחז בטלית וגם לבעל דין זה יש חצי, אבל אין לכל אחד מבעלי הדין את כל הטלית, שהרי אין כזה דין מוחזקות באף מוחזקות הנידונת בש"ס וחולקים בשבועה מצד ה"אנן סהדי". וממילא, אי אפשר לחלוק שלא בשבועה היות ויש "כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי" מול "כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי" היות וכל אחד מחזיק בטלית ויש ספק לב"ד גם ללא שיטענו, אלא, עצם זה שמגיעים לב"ד מוחזקים בטלית - ב"ד צריכים לפעול בדרך של "אנן סהדי" (שהרי אין לדיין אלא מה שענינו רואות) ולכל אחד יש חצי וצריך שבועה מצד הספק של הב"ד כדי שיהי' ודאי שלכל אחד יש חצי ולא "כאילו בודאי". א"כ אתי שפיר פירוש זה ב"דררא דממונא" לשיטת תוס', שפירושו הוא ספק של ב"ד ללא הטענות.

**ב - יחס לטענות בעלי הדין:** האם מתייחסים לטענות שלהם או שעצם מוחזקות באופן זה קובע שחולקים בשבועה, ונפקא מינה אם שניהם אוחזים בטלית וכל אחד טוען "אני ארגתיה" כנ"ל.

לפי רש"י - מתייחסים גם לטענות של הבעלי דינים היות ושניהם מוחזקים בטלית ומתייחסים לבעלי דין דוקא כשהם אוחזים, וממילא, אם יפסקו דין חלוקה ללא שבועה נמצא שמחסרים ממון מאחד מבעלי הדין שלא כדין, וזהו "דררא דממונא" - פירושו חסרון ממון.

לפי תוס' - איננו מתייחסים לטענות של הבעלי דינים, וממילא, יש ספק לב"ד ללא טענותיהם מעצם היותם מוחזקים בטלית, ועצם דין חלוקה אינו קשור לטענה שלהם, ובזה תלוי הדין חלוקה ע"י השבועה.

**ג - דין חלוקה בגברא או בחפצא:** ניתן לבאר ולומר שרש"י ותוס' חולקים גם כאן בהמשך להנ"ל האם מסתכלים על ה'גברא' או על ה'חפצא':

לפי רש"י - דין חלוקה הינו דין שתלוי בגברא, שהרי שניהם מוחזקים והטלית היא בגדר של "מחוסר גוביינא" היות ושניים מוחזקים בה, ולכן עושים פשרה ביניהם - שהטלית היא של שניהם, ולכן אם איכא ודאי רמאי אין דין חלוקה ויהא מונח עד שיבוא אליהו, שהרי תלוי מהו הגברא.

לפי תוס' - דין חלוקה הינו דין שתלוי בחפצא, שהיות ושניהם מוחזקים בטלית יש להם כח של "אנן סהדי" לזכות בטלית ולכן הרי זה כאילו לכל אחד יש לו בודאי החצי. ולכן, גם אם איכא ודאי רמאי - קיים דין חלוקה, היות וזהו דין שתלוי בחפצא ולא משנה אם יש ודאי רמאי.

וא"כ, לפי רש"י דין חלוקה הוא דין בגברא, ולכן ה"דררא דממונא" נקבע לפי החסרון ממון שיהי' לבעל דין, שזהו תלוי בגברא.

לפי תוס אין יחס לגברא אלא לחפצא - עצם ההחזקה שלהם בחצי הטלית, והדין הוא שהם צריכים לחלוק בשבועה. ומכא ה"אנן סהדי" והשבועה של כל אחד, חולקים חצי חצי. וממילא, הפירוש "דררא דממונא" הינו ספק לב"ד בלא טענותיהם, אין ספק מצד הגברא, אלא מצד החפצא (ב"ד).

## בשיטות הראשונים בעד אחד לאפטורי משבועה

מביא שיטת ר"ת בדין עד אחד פוטר משבועה / מביא ג' שיטות בראשונים בהגדרת שיטתו / מסביר את מהלך הסוגיא לשיטות הריטב"א והרשב"א / מביא קושיית הרשב"א על שיטת הריטב"א בהסבר בסוגיא ומבאר בד"א ע"פ דברי המהר"ם / מחדד ומבאר שיטת הרא"ש בזה ע"פ דלשיטתי אזיל במחלוקתו עם הרמב"ן בדין גלגול שבועה במחוייב שבועה ואינו יכול להישבע

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שיטת ר"ת בהסבר הסוגיא

איתא בריש מסכתין: "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי" זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה יושבע שאין לו בה פחות מחצי וזה יושבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו".

ובגמרא: "למה לי למתנא זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי" זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי ליתני חדא . . אמר רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ואמרי לה כדי רישא במציאה וסיפא במקח וממכר וצריכא דאי תנא מציאה הוה אמינא מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עלי' משום דמורי ואמר חבראי לאו מידי חסר בה איזל אתפיס ואתפליג בהדי' אבל מקח וממכר דליכא למימר הכי אימא לא ואי תנא מקח וממכר הוא דרמו רבנן שבועה עלי' משום דמורי ואמר חבראי דמי קא יהיב ואנא דמי קא יהיבנא השתא דצריכא לדידי אשקלי' אנא וחבראי ליזיל לטרח ליזבן אבל מציאה דליכא למימר הכי אימא לא צריכא".

ושואלת הגמרא: "מקח וממכר ולחזי זוזי ממאן נקט?"

ובהבנת קושיית הגמרא נאמרו כמה הסברים בדברי הראשונים - רש"י<sup>1</sup> פירש כוונת השאלה שבמקח וממכר אפשר לשאול את המוכר ויהי' לו נאמנות (למרות שהמקח כבר לא בידו) לומר מי שילם לו וכך הפסק לא יהי' יחלוקו בשבועה.

ויש שהסבירו<sup>2</sup> שאלת הגמרא שלכאורה אפשר לשאול את הקונים מי שילם ולא חוששים שישקרו בזה.

(1) ד"ה 'לחזי זוזי ממאן נקט'.

(2) ר"י בתוס' ד"ה 'לחזי זוזי ממאן נקט'.

ובתוס' <sup>3</sup> חלק על שיטת רש"י ופירש ר"ת וז"ל: "נאמן הוא כעד אחד ואמאי שניהם נשבעין אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

כלומר, אמנם למוכר אין נאמנות מוחלטת כשיטת רש"י אך יש לו נאמנות כעד אחד לפטור את מי שמעיד לטובתו משבועה ולחייב חבריו בשבועה דאורייתא - וממוצא דבר נשמע חידוש גדול והוא שהדין הידוע שעד אחד מחייב שבועה - הוא הן לחיוב והן לפטור וכמו שע"א מחייב שבועה למי שמעיד נגדו כך הוא פוטר משבועה לזה שמעיד לטובתו.

## ב

### שיטות הראשונים בהבנת ר"ת

ובהבנת שיטת ר"ת <sup>4</sup> נחלקו הראשונים ובכללות ניתן לחלק זאת לג' שיטות:

שיטת הרא"ש <sup>5</sup>: מאותו מקום בו נלמד בתורה שע"א מחייב שבועה כך גם נלמד משם שהוא פוטר משבועה - וע"כ עד אחד יכול לפטור אף משבועה דאורייתא.

שיטת הרשב"א <sup>6</sup> והרמב"ן <sup>7</sup>: מהתורה נלמד שעד אחד יכול רק לחייב, ומה שיכול לפטור הוא משבועה דרבנן בלבד כמו השבועה דמשנתינו שהיא מטעם דרבנן (שמא יתקוף או משום מלוה ישנה) וכאשר מעיד לטובתו עד אחד מסתבר שלא משקר ולא הצריכוהו חכמים שבועה.

שיטת הריטב"א <sup>8</sup>: עד אחד לא פוטר אפילו משבועה מדרבנן אלא רק משבועה קלה ביותר - כשבועת משנתינו שהיא משום חשש קלוש 'חשדא דמורי ואמר', וכנ"ל בצריכותא שבמשנתנו יש 'מורה היתר' וע"כ חושדים בו שמשקר, והוא חשש קלוש וע"כ גם עד אחד מוציאו מידי חשד זה אך בשאר שבועות ואפילו בשבועות היסט דרבנן אין עד אחד פוטר.

(3) שם.

(4) ראה הערות הבאות (4-5-6-7) שנחלקו אף בשיטת בעל המאור. והנה מזה שנחלקו בשיטת ר"ת מובן בפשטות שהרי הוא סותם דבריו וכותב שכאן "יפטר משבועה" ובוזה ישנם ג' הבנות כפנים אך בעל המאור שפירט דבריו נראה שכל אחד מהראשונים שבפנים דייק ממשפט אחר בדבריו דבתחילת דבריו כותב "במקום דאיכא שבועה דאורייתא לא תקון רבנן שבועת חכמים במשנתינו" - ומשמע שפוטר רק משבועה דרבנן כהבנת הרשב"א (ולהעיר שהטעם שמשמע מדבריו אלו אינו הטעם שכתב הרשב"א בפירושו, דהוא כתב - שפוטר משבועה משום דאיכא חד דמסייע לי' וכן משמע מהמשך דברי בעל המאור פה, ולא כדמשמע מבעל המאור כאן דהוא משום שהיכא דאיכא שבועה דאורייתא לא תקון רבנן. וצ"ע). והראיות שהביא לדבריו הם ממקומות שעוסקים בשבועה דאורייתא ומכך הבין הרמב"ן שסובר כך אף בדאורייתא. ומלשוננו "ומי שהעד עמו נוטל מחצה בלא שבועה דקא מסייע לי' עד אחד" אפשר להבין כהבנת הריטב"א.

(5) סי' ג' בשם ר"ת ובהסבר מהר"מ מ' מרוטנבור"ק וכן הביא משמו במרדכי כאן ועוד.

(6) ד"ה 'זהר"ו הלוי' בשמו (בעל המאור) וראה הערה 4.

(7) מלחמת ה' על הרי"ף כאן ועוד בשם ר"ת ושם הבין בשיטת בעל המאור שפוטר אף משבועה דאורייתא.

(8) ד"ה 'מקח וממכר' בשם ר"ת ובעל המאור.

## ג

## הסבר מהלך הסוגיא לשיטות הריטב"א והרשב"א

והנה ידוע<sup>9</sup> שכאשר ישנה מחלוקת בראשונים עלינו לדייק ולמצוא איך כל אחד יסביר מהלך הסוגיא.

הנה ממחלוקת הריטב"א והרשב"א הנ"ל יוצא חילוק כללי בהבנת רצף הסוגיא: דלשיטת הריטב"א הטעם לחיוב השבועה במשנתינו הוא משום חשדא כנ"ל וא"כ יוצא שלשיטתו חלוק רב פפא על ר' יוחנן ואביי<sup>10</sup> שמסבירים שבועת משנתינו באופנים אחרים.

וא"כ רצף הסוגיא הוא כך: בתחילה שאלנו מדוע המשנה כופלת דברי' ונראה כאילו עוסקת בשני מקרים וע"כ עונה רב פפא שאכן משנתינו עוסקת בשני מקרים, ובשביל להסביר הצריכותא מחדש שטעם שבועת משנתינו הוא משום 'חשדא דמורה היתר' ובכל אחד מהמקרים המורה היתר הוא מסוג שונה וע"כ נצרכים שני המקרים.

ותירוצו זה נשאר אף למסקנת הצריכותא. ומה שאומרת הגמרא קמ"ל, פירושו, דלא תאמר שרק סוג אחד ב'מורה היתר' חשיב מורה היתר אלא שניהם נחשבים וע"כ בשניהם חייב להישבע.

ועל כך שואלת הגמרא "ונחזי זווי ממאן נקט" - וכך יסור החשד הקלוש של 'מורה היתר' כנ"ל - וא"כ קושיא זו היא דווקא על הבנתו של ר"פ שטעם שבועת משנתינו הוא משום 'מורה היתר'.

משא"כ לשיטת הרשב"א לכאורה מהלך הסוגיא יהי' כך: לאחר ששאלנו לטעם הכפילות במשנה מתרץ ר"פ שלולא הכפילות היתה הו"א שטעם שבועת משנתינו הוא משום 'מורה היתר' וע"כ קמ"ל הצריכותא שאין הטעם משום מורה היתר אלא מטעם אחר (וכפי שמסבירים ר' יוחנן ואביי בהמשך).

וא"כ שאלת הגמרא "ולחזי זווי" היא לא על ההו"א ששבועת המשנה היא משום מורה היתר אלא על המסקנא שהיא שבועה דרבנן אך עדיין קשה דעד אחד לכאורה אמור לפטור גם משבועה דרבנן וכנ"ל.

וא"כ יוצא שנחלקו הריטב"א והרשב"א בהבנת הצריכותא ומכך נובע חילוק עיקרי גם למסקנא בשיטת ר"פ לריטב"א הוא טעם בפני עצמו לשבועת משנתינו - מורה היתר ולרשב"א אינו טעם בפני עצמו.

ואכן כשמעיינים בדברי הרשב"א<sup>11</sup> מוצאים שנחלק בפירוש על הבנת הריטב"א<sup>12</sup> במסקנת הצריכותא ומקשה ע"כ שלפי זה מדוע הגמרא בהמשך הסוגיא<sup>13</sup> שואלת "שבועה זו

(9) ראה קונטרס עץ החיים אות כח.

(10) ה, ב.

(11) ד"ה 'זמיהו תימה'.

(12) אמנם הוא מבין הבנה זו בדברי רש"י דפירש שבמשנתנו אין ודאי רמאי ומכך מסיק הרשב"א שסובר שהוכרח שכל אחד

'מורה היתר' דאל"כ הוא רמאי וראה הערה 14.

(13) ה, ב.

למה" והרי לפי פירוש זה ר' פפא כבר הסביר טעם לשבועת משנתינו.

## ד

### ביאור בד"א בתירוץ קושיית הרשב"א

והנראה להסביר בתירוץ קושיית הרשב"א לשיטת הריטב"א<sup>14</sup> - (ועפ"ז יצא שחלוקים אף בביאור המשך הסוגיא) ובהקדים: דהנה בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא בהשוואת פסק משנתינו - חולקין בשבועה לפסק סומכוס<sup>15</sup> - חולקין בלא שבועה ומתרצת שכאן חולקין בשבועה דווקא משום ד'ליכא דררא דממונא' משא"כ שם 'איכא דררא דממונא' ולכן חולקים בלא שבועה.

והנה בפירוש 'דררא דממונא' הסביר רש"י<sup>16</sup> חסרון ממון - וכאן אין חסרון ממון ממשי כנ"ל בצריכותא, ותוס'<sup>17</sup> פירש שהוא 'ספק לבי"ד בלא טענותיהם'.

ומהסיבות למחלוקת תוס' על רש"י מסביר המהר"ם<sup>18</sup> דלפי הסבר רש"י לא מובן מה הסברת התרצן שדווקא כאשר יש חסרון ממון לא יצטרכו להישבע וכאשר יש חסרון יטול ללא שבועה? וממשיך המהר"ם דלשיטת רש"י 'יש ליישב קצת' דסברתו היא כסברת הצריכותא שכאשר מפסיד ממון שוב אינו מורה היתר לעצמו ואין חשש כ"כ שישקר.

עכ"פ נמצא לפי הסברו של המהר"ם שסברת התרצן היא כסברת הצריכותא ששבועת המשנה היא שבועת 'מורה היתר' וא"כ כשהגמרא פורצת סברא זו נפרצת ממילא שיטה זו בהסברת שבועת המשנה.

וא"כ שפיר שייך להסביר כהריטב"א שקושיית הגמרא כאן 'ולחזי זוזי' היא מתוך הנחה ששבועת המשנה היא משום 'מורה היתר' אף שבהמשך הגמרא לא תתייחס לסברא זו ותקשה 'שבועה זו למה' כי אכן הגמרא למסקנא דוחה ביאור זה.

## ה

### הסבר בד"א בשיטות הרא"ש והרמב"ן

כעת נבאר את שיטת הרא"ש והיא שעד אחד פוטר אף משבועה דאורייתא משא"כ לשיטת הרמב"ן פוטר רק משבועה דרבנן.

14) דהנה קושייתו על רש"י תירץ בשיטמ"ק כאן דגם אם מסבירים שאין להיות ודאי רמאי אין זה מחייב שיהי' לכל אחד הוראת היתר כן אפשר לתרץ שכל זה שצריך הוראת היתר הוא על מנת שיהי' יכול להישבע ולא נאמר 'מיגו חשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא' אך אין זה טעם לכך שצריך להישבע וע"כ שפיר מקשה הגמרא שבועה זו למה - מדוע צריך להישבע. אך לשיטת הריטב"א שכתב להדיא שלשיטת ר"פ זה הוא טעם שבועת משנתינו שוב אין לתרץ כן והדרא קושיא לדוכתא.

15) ב"ק מו, א.

16) ד"ה 'דררא דממונא'.

17) ד"ה 'היכא דאיכא דררא דממונא'.

18) ד"ה 'היכא דאיכא דררא דממונא'.

והנה הרא"ש למד זאת מהפסוק ממנו לומדים<sup>19</sup> שע"א מחייב שבועה "לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת" - אבל קם הוא לשבועה - ש'קם הוא לשבועה' משמע בין לחיוב בין לפטור, ועוד שהוא ק"ו אם לחיוב קם שהוא להוציא כש"כ שיקום לפטור שהוא להחזיק הממון ביד בעליו. וצריך להבין כיצד ילמד הרמב"ן את הפסוק ומדוע אינו מתייחס לק"ו.

והנראה לומר בהסבר דבריו, ובהקדים, דהנה<sup>20</sup> בדין גלגול שבועה במחוייב שבועה ואינו יכול להישבע (שמשלם) נחלקו הרא"ש והרמב"ן, דהרמב"ן פסק שיכול אף לגלגל השבועה ואילו הרא"ש פסק שאינו יכול לגלגל.

ובסיבת מחלוקתם הסבירו באחרונים דנחלקו בעצם גדר התשלומין דמחוייב שבועה ואינו יכול להישבע, דלרמב"ן כשהעד מחייבו שבועה כלול בזה שכאשר לא ישבע ישלם וא"כ יוצא שהעד מחייבו תשלומין ולא רק שבועה (רק שבשביל להיפטר מחיוב התשלומין של העד השבועה תועיל) וע"כ כיון שאכן הואיל העד בעדותו שהרי חייב התשלומין שוב נאמר בו הדין הרגיל דיכול לגלגל השבועה.

משא"כ לרא"ש העד מחייבו שבועה ולא תשלומין ורק שאם לא נשבע התורה חייבה אותו חיוב חדש<sup>21</sup> והוא תשלומין אך אין זה העד המחייבו, וא"כ כאשר אינו יכול להישבע וחייב השבועה של העד לא תקף כאן שוב אי אפשר לגלגל השבועה (וחיוב התשלומין שישנו הרי הוא חיוב חדש לא מדין השבועה).

ועפ"ז נראה לבאר מחלוקת הנ"ל בדין הפטור משבועה דהנה כשמעיינים בחילוק הנ"ל נמצא שנחלקו בעצם גדר חיוב השבועה דעד אחד. לרמב"ן אין העד אחד מחייב שבועה אלא מחייב תשלומין, רק שאין חיוב התשלומין שלו ודאי ולכן השבועה תועיל לפטרו מכך<sup>22</sup>. משא"כ לשיטת הרא"ש העד מחייב שבועה בתור חיוב בפני עצמו.

ומשתלשל מכך דנחלקו בהיחס שבין שבועה לעד אחד דלרמב"ן השבועה יותר 'חזקה' מעד אחד שהרי את אותו הספק וההפקעה מרשות המוחזק שגרם העד החזירה השבועה לוודאות שהיא שלו. וא"כ ילמד את הפסוק כך: "לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת" - אין העד אחד נאמן באופן ודאי להוציא ממון לגמרי. אבל קם הוא לשבועה - לחייב ממון באופן דהטלת ספק אותה מיישבת השבועה שיותר חזקה מהעד.

משא"כ לרא"ש העד לא רק מטיל ספק על הממון אלא ממש מחייב שבועה וא"כ היחס בין העד לשבועה הוא שיש לעד כמו 'בעלות' על השבועה ופירושו הפסוק יהי' כך, לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת - אין לו בעלות על הממון אבל יש לו בעלות על השבועה.

19) שבועות מ, א.

20) בכל הבא לקמן ראה שו"ע חו"מ סי' עה סט"ו ובקצות שם סקט"ו. קצות סי' פ"ז סק"ט. קהילות יעקב ב"מ סי' ב'. ועוד.

21) ראה תשובות הרא"ש סי' ח' סקי"ג.

22) ולהעיר שכל שאר חיובי השבועה דאורייתא שהם שבועת השומרין ושבועת מודה במקצת לכאורה אינם חיוב שבועה כלומר אין זה חיוב תשלומין מצד שלא נשבע אלא מטעם אחר רק שהשבועה נותנת אפשרות להיות פטור. דמודה במקצת מעיקר הדין הרי' אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו' (ב"מ ג, א), רק שכאשר הודה במקצת נראה כמשקף (ראה תוס' ד' ד, א ד"ה 'הצד השווה שבהם') - וא"כ יהי' חייב, ורק שהשבועה תפוטרו ולא שאם לא ישבע יהי' חיוב חדש. ועד"ז בשומרין מעיקר הדין יש חיוב על כל שומר להחזיר תפוזן (שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג ס"ח ובקו"א שם סק"ב). וראה לקו"ש חל"א ע' 113) אפילו על שומר חנם ורק שכאשר יש לו סיבה יכול להיפטר ע"י שבועה ולא שיעקר החיוב מתחדש בהעדר השבועה.

וא"כ שפיר נלמד שכמו שמחייב שבועה כך הוא גם פוטר ממנה.

וא"כ יוצא שלשיטת הרמב"ן אכן אין לעד בעלות אף על חיוב שבועה רק שמטיל ספק בממון, ולספק זה יהי' תוקף רק לחייב שבועה ולא לפטור ודו"ק.



## בגדר פטור הילך

מביא ב' אופנים בדברי הראשונים בהסברת ובהגדרת דין הילך ומחדד החילוק ביניהם / מבאר כמה נפק"מ בין השיטות ומבאר עפ"ז דברי כמה מן הראשונים כאן / מגדיר שיטת רש"י בהסברת דין הילך / מבאר לב' השיטות הטעם דשטר חשיב הילך / מביא דיש לקשר מחלוקת זו עם מחלוקת הראשונים במסקנת הצד השווה דר"ח קמייטא / דן בברי האחרונים במחלוקתם שם ומקשר ומבאר זאת ע"פ הנ"ל / מבאר מחלוקת כללית בראשונים בדין מודה במקצת ומקשר להנ"ל / מקשה ע"כ מדברי רש"י לקמן דבעי שהגזילה תהי בפנינו / מקדים מחלוקת האחרונים בדין הילך בגזילה ומבאר עפ"ז שיטת רש"י / ע"פ כל הנ"ל מבאר בד"א שיטת רש"י בהילך בגזילה ובשנים אוזחין

הנ"ל

### א

#### ב' אופנים בהסברת פטור 'הילך'

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' זוז והילך חייב. מאי טעמא, הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי. ותנא תונא שנים אוזחין בטלית, והא הכא כיון דתפיס [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא וקתני ישבע. ורב ששת אמר הילך פטור. מ"ט, כיון דאמר לי' הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינך חמשים הא לא מודי, הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה".

ובהגדרת המושג 'הילך' מצאנו כמה ביאורים שונים בדברי הראשונים, ומהמרכזיים ביניהם:

אופן הא'<sup>2</sup>: הילך הוא רק כאשר ההודאה היא בפקדון או במלוה הדומה לפיקדון – כאשר הלוה עדיין לא לא הוציא את הכסף והוא עדיין שייך לבעליו. והחילוק בין 'הילך' למודה במקצת רגיל הוא<sup>3</sup>, שבכל מודה במקצת המודה יוצר התחייבות חדשה ע"י ההודאה שלו, משא"כ כאן בהילך שהחפץ הי' שייך (או שהמעות היו שייכים) לתובע עוד קודם ההלואה והמודה רק מודה שהחפץ הזה שייך לבעליו, וא"כ הודאתו לא יצרה חיוב חדש, וע"כ דין מודה במקצת לא נאמר פה ופטור משבועה.

כלומר, בהילך הפגם הוא בעצם ההודאה – שההודאה לא יצרה חיוב חדש שלא הי'

(1) ב"מ ד, א.

(2) ראה תוס' הרא"ש כאן ועד"ז הבינו רבים בדעת רש"י (ראה בזה הנסמך לקמן אות ג'). ועוד.

(3) ראה בסברא זו בשיעורי ר"ח מטעלו ועוד רבות באחרונים כאן.

מקודם, אלא היא רק על חיוב שהי' כבר קודם ההודאה.

אופן הב<sup>4</sup>: הילך הוא לאו דווקא בפיקדון אלא אף בהלוואה רגילה, והוא כאשר הלווה משלם מיד את הכסף שהוא מודה בו, ולא רק מודה שחייב לשלם.

והחילוק בינו לבין כל מודה במקצת הוא שבכל מודה במקצת נשאר עדיין חיוב ממון (שנוצר ע"י הודאתו) שמחייב שבועה על החצי השני, משא"כ בהילך שכבר שילם את החצי שהודה בו, שוב אין מה שיחייבו שבועה על החצי השני, ובאופן כזה לא נאמר דין מודה במקצת, שהרי על החלק ששילם לא נשאר כבר חיוב ממון ובחלק השני הרי הוא 'כופר הכל' ולכך פטור.

כלומר, בהילך אמנם עצם ההודאה (במקצת) היא בשלימות – שיוצרת משהו חדש, אך הפגם הוא בקשר בינה לשאר ממון הטענה, שכיון ששילמו כבר לא נחשב חיוב אחד עם השאר ולא מחיל עליו שבועה.

ובעומק יותר הסבירו באחרונים את החילוק בין ב' האופנים<sup>5</sup> דחולקים בחקירה הידועה בדין מודה במקצת, דיש לחקור מה מחייבו שבועה:

האם הודאתו מחייבתו בשבועה. או שחיוב ממון שנוצר מחייבו בשאר.

ועפ"ז מבארים שלאופן הא' ההודאה מחייבת את השבועה ולכן רק אם יש פגם בהודאה - חשיב הילך ופטור משבועה. ולאופן הב' חיוב הממון (שבא ע"י הודאתו) מחייבו שבועה וע"כ כאשר חיוב הממון כבר לא קיים (או שלא קשור כבר להודאתו) – חשיב הילך ונפטור משבועה.

## ב

### הנפק"מ בין ב' האופנים

ומהנפק"מ בין שני האופנים:

(א) כאשר יש בידו פיקדון אך אינו מקנהו לתובע כעת<sup>6</sup>.

לאופן הא' הוי הילך שהרי אמנם מודה לו בחוב אך אין זה חוב שנוצר ע"י הודאתו אלא הי' קיים תמיד. משא"כ לאופן הב' כל עוד החיוב קיים ולא שילמו בפועל הוא מחיל את השבועה על שאר הממון ולא הילך.

(ב) כאשר החיוב הוא מלוה שהוציאו, ובהודאה נתנו לתובע ממש.

לאופן הא' לא הוי הילך שהרי אמנם שילם החיוב אך סו"ס הודה לו (אפי' שכעת החיוב

4) ריטב"א כאן, דעת הגאונים ברשב"א. נימוק"י כאן, וכן יש שהסבירו בדעת הרמב"ם. הב"ח בדעת רש"י. מאירי. ועוד.

5) שיעורי ר"ח מטעלו שם.

6) ראה בזה בריטב"א כאן שהביא את שני הנפק"מ הבאות לקמן בדרך קושיא על רש"י ומשמע מדבריו שסובר כאופן הב'

בשני הדיונים הבאים לקמן, ובאמת אם לומדים שרש"י ס"ל כאופן הא' והריטב"א כאופן הב' כדלקמן בפנים (וראה בזה עוד לקמן בפנים דלשיטתיהו אולי בגדר מודה במקצת) מובן שפיר דלא קשיא מידי.

ממון לא קיים – שהרי שילמו, אך ההודאה שנותנת את התוקף לתובע להשביעו<sup>7</sup> בעינה עומדת ומחייבתו (שבועה) וא"כ לא הוה הילך. משא"כ לאופן הב' כיון שחיוב הממון כבר נסתלק שוב לא הוה מודה במקצת אלא הילך.

(ג) מדוע שטר חשיב הילך (כמפורש בדברי הגמרא בע"ב).

לאופן הא' חייבים להסביר<sup>8</sup> שהוא כיון ששטר הוא שיעבוד קרקעות, וקרקע היא הילך שהרי ישנו השיעבוד כל זמן החוב וא"כ בהודאתו לא יוצר חיוב חדש אלא הקרקע היתה כבר שייכת לתובע כל זמן החוב וע"כ הוא ע"ד פקדון והוה הילך.

משא"כ לאופן הב'<sup>9</sup> ניתן גם להסביר שפטר שטר הוא משום שכל עוד המודה לא הוה יכול לכפור בטענה (כבשטר או כשיש עדים נגדו<sup>10</sup>) חשיב הילך שהרי את חצי החיוב לא הוה יצר בהודאתו.

ליתר ביאור ובעומק יותר, הוסבר לעיל שלאופן הא' הודאתו היא המחייבת משא"כ לאופן הב' חיוב הממון הוא המחייב. וא"כ בנידון דידן שלחיוב הממון אינו יכול להתכחש שהרי יש שטר, א"כ חיוב הממון לא נוצר ע"י הודאתו שהרי דבריו לא מעלים ולא מורידים לענין חיוב הממון דאף אם יכפור לא יהו נאמן וע"כ חשיב הילך (אופן הב').

משא"כ אם חיוב השבועה הוא נוצר מעצם ההודאה א"כ שפיר ישנה גם כאן הודאת פיו שהרי הודאתו אינה 'מתבטלת' כאשר יש שטר או עדים שהרי הודאתו 'חזקה' יותר מהעדים (עד שישנם דברים<sup>11</sup> שדווקא הודאתו מחייבת ולא עדים) וא"כ שפיר הוה מודה במקצת אף בשטר.

(ד) כאשר כופר במקצת (מלוה) ובמקצת השני מודה אך טוען שפרעו או שמחל לו.

לאופן הא' לא שייך להחשיבו כהילך (אף אם נחשיבנו מודה במקצת שטוען שפרעו) שהרי סו"ס הודה בחוב ויהי' חייב שבועה.

(7) ראה תוס' ד, א ד"ה 'הצד השווה שבהם'.

(8) כפי שפירש רש"י שם.

(9) ראה קצוה"ח סי' פ"ז ס"ק שהאר"ך להסביר בדעת הב"י (בדה"ב חו"מ סי' פ"ז) - דס"ל כאופן הב' - מדוע לא מסביר הילך בשטר כהבא לקמן.

אך מובן מדבריו שם שהוא מטעם צדדי (לכאורה משום שבפעול לא ניתן המעות ולא הוה ב'ציר' הרגיל של הילך) אך מובן שבעיקרון הפטור - שווה דין זה להילך, כפי המובן גם ממהלך הגמרא שמשווה דין שטר להילך, וכפי שאכן מביא שם את הסבר הש"ך בדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' טוען ונטען הל' ד'. ועד"ז הבין בדבריו בריטב"א כאן ועוד) שמחשיב שטר כהילך כפי המוסבר בפנים (וראה לקמן עוד מקומות שמשמעו דהרמב"ם ס"ל כאופן הב'). וכן הביא הפילפולא חריפתא בדעת הרא"ש בפרקיננו (סי' ר'). ולהעיר מהריטב"א כאן דאף דס"ל כטעם הב' מסביר בדברי הגמרא כרש"י (ורק מביא שיטת הרמב"ם), וניתן להסביר זאת שנמנע מלפרש כפנים ע"ד הסבר הקצוה"ח בשיטת הב"י.

(10) ראה קצוה"ח שם.

(11) ראה באריכות בדף ג' ע"ב. וכמו חומש קרבן ואשם לדעת רבנן. ועד שיש סברא לומר (וכן הוא אף למסקנא לדעת החולקים על ר' חייא קמייטא) שדווקא פיו יחייבו שבועה בדין מודה במקצת ולא עדים (ובפרט לאופן זה דס"ל שדין מודה במקצת קשור עם חוזק ההודאה (כדלקמן אות 1) וא"כ יותר הוה הוכחה). והסבירו בזה באחרונים שדין מודה הוא ע"ד דין שקובע הנציאות באופן ודאי ולא רק כעדים שעדיין לא נותנים הפסיקה בפועל ורק נותנים מידע לדין שנתנו להכחשה והזמנה.

משא"כ לאופן הב'<sup>12</sup> (אם נחשיבנו מודה - במקצת שטוען שפרעו) הוי ככל הילך (ויהי' נתון למחלוקת ר' ששת ור"ח האם יפטר) שהרי בחצי שמודה טוען<sup>13</sup> שכבר שילמו - ככל הילך לפי אופן זה, שהרי שילם חלק ההודאה.

## ג

## שיטת רש"י בהסברת דין הילך

והנה רש"י פירש דין הילך וז"ל: "והילך - לא הוצאתים והן שלך בכ"מ שהם".

ומלשונו "לא הוצאתים" - שמשמע שדווקא אם לא הוציא כלל המעות חשיב הילך - הסיקו רבים<sup>14</sup> שרש"י סובר כאופן הא' שדווקא בפיקדון (או בהלוואה כעין פקדון) הוי הילך.

אך יש שהבינו בדבריו דס"ל כאופן הב'<sup>15</sup> ומה שכתב 'לא הוצאתים' הסבירו באופנים שונים.

והנה מלבד שנדחקו בלשונו הנ"ל דרש"י הנה ממקומות רבים בסוגיא ניתן להוכיח דרש"י ס"ל דווקא כאופן הא' וכדלקמן.

12) ראה מאירי בסוגייתו שכתב בדת הרמב"ם וז"ל: "גדולי המחברים (רמב"ם טוען ונטען פ"א ה"ג) כתבו שכל שהודה במקצת ואמר עליהן שמחלם לו או נתנם לו הרי זה בדין הילך ופטור". אך ממש"ך "ומכל מקום יותר נראה לכללו בדין כופר בכל שהוא פטור". והנה ברמב"ם שם ז"ל: "הטוען מטלטלין על חברו וכפר בכל ואמר לא היו דברים מעולם או שהודה במקצת ונתנו מיד ואמר אין לך בידי אלא זה והילך, או שאמר אמת שהיה לך אצלי אבל מחלת לי או נתת לי או מכרתי לי או החזרתי לך, או שטענו חיטים והודה לו בשעורים, בכל אלו פטו משבועת התורה". ובמ"מ שם אכן הבין בדעתו שדין זה נכלל בכלל כופר הכל ולא בדין הילך. ואף להבנת המאירי שהרמב"ם כוללו בדין הילך (ולכאורה מכריח כן מהסדר בדבריו שהביא זה לאחר דין הילך) יובן לפי המבואר בפנים.

ומ"ש המאירי ש"יותר נראה לכללו בדין כופר בכל" ניתן להסביר שסובר כאופן הא' וא"כ ההסבר יהי' כפנים. ויותר נראה לומר דאף אם מסבירים כאופן הב' (וכפי שמשמע משני הפירושים שמביא בסוגייתו דאנים כאופן הא') עדיין ניתן לדון האם כשטוען פרעתי נחשב ככופר - שהרי בפועל ממש לא הודה שחייב לשלם. או דהוי כמודה - שהרי סו"ס הודה שהי' כאן חיוב. והנה רש"י (ב"מ ה', ע"א ד"ה 'צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת') פירש 'כפירה לא הויא אלא בכופר ממש או לא היו דברים מעולם או החזרתי לך הודאה לא הויא אא"כ הודה ממש שיש לו בידו שחייב להחזיר לו". ולהדיא מדבריו שהחזרתי לך נחשב כפירה והודאה היא רק כאשר מודה שצריך לשלם ('הודאה ממש'). ולכאורה בזה נחלקו המ"מ והמאירי בשיטת הרמב"ם והמאירי מחשיבו כמודה והמ"מ ככופר.

והנה לפי הנ"ל בפנים שלאופן הב' חיוב המזון הוא המחייבו שבועה ואילו לאופן הא' הודאתו מחייבתו שבועה, וע"פ הנ"ל הערה הקודמת (ויבאר יותר לקמן אות ז) דלאופן הא' חיוב השבועה הוא ע"י חזוק הודאתו (ויותר מהחזוק המחייבו מזון - דו"ק שם). א"כ ההודאה צריכה להיות חזקה - 'הודה ממש' (להעיר דכל דבר שלא הגיע לפועל לא קיבל התוקף הדרוש (ראה בזה באריכות ב'המשן תשל"ח' ועוד)), וגם כאן הודאתו היא רק 'תיאורתית' ולא באה לפועל - לא הודאה ממש (להעיר מהביאור בלשון ממש מלשון ממשות. ודו"ק).

וא"כ מומתק דרש"י דס"ל כאופן הא' (כנ"ל) מסביר שבמודה במקצת בעי הודאה ממש בשביל להחשיבו כמודה במקצת, משא"כ להרמב"ם דס"ל כאופן הב' ניתן ללמוד דס"ל דלא בעי הודאה ממש ודי בהודאה 'תיאורתית' ע"מ להיחשב כמודה רק שכאן חשיב הילך.

13) ואף שבכל הילך אנו יודעים בוודאות ששילמו ואילו כאן הוא רק לפי טענתו אך הרי כאן יש לו נאמנות מלאה על הודאתו שהרי בנוגע לענין ההודאה (- לאו דווקא לענין פסק ההלכה הכללי בדין זה. והרי מה שנוגע לדיונינו כאן הוא ההשלכות מהודאתו. ודו"ק) הוא 'הפה שאסר' והודה והוא 'הפה שהיתיר' שאמר שפרע או שנמחל לו - וא"כ נחשיבנו (לענין ההודאה) כהודה ופרע ככל הילך רגיל.

14) רשב"א, ריטב"א, ר"ג, ב"י חו"מ סי' פ"ז. ועוד.

15) הגהות אשרי סי' ה', ריטב"א בשיטמ"ק ועוד.

## ד

## הטעם דשטר נחשב הילך

בהא דשטר חשיב הילך (כמפורש בדברי הגמרא בע"ב), מסביר רש"י<sup>16</sup> וז"ל: "וכל משמעות השטר הילך הוא שהרי הקרקעות משועבדים על כך".

והנה לעיל (אות ב') נתבאר באריכות דלפי אופן הב' ניתן להסביר את דברי הגמרא (כדמשמע מהרמב"ם<sup>17</sup>) בפשטות ששטר עצמו הוא הילך (ולא רק משום שמשעבד קרקעות) ואילו לאופן הא' הכרח להסביר כהסבר רש"י דווקא.

והנה לכאורה, בפשט הסוגיא יותר 'חלק' לפרש כהרמב"ם.

דנה מלבד מה שכך משמע מפשטות לשון הגמרא "והאי שטר דקמודי בי' הילך הוא" ולמה לנו להכניס בדברי הגמרא שזה מגיע משיעבוד קרקעות<sup>18</sup>. הנה גם מדברי הגמרא במסקנת הסוגיא "אי נמי משום דהוה לי' שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות". שאומרת זאת בלשון של חידוש ששטר הוי שעבוד קרקעות משמע קצת דבתחילת הסוגיא לא השתמשנו ביסוד זה ששטר משעבד קרקע<sup>19</sup>.

וכפי שמשמע קצת מתוס<sup>20</sup> ד"ה 'אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות' שמקשה מהיסוד שהנשבע על שיעבוד קרקעות פטור. ואם הי' מפרש בסוגיא כרש"י הי' יכול להקשות זאת כבר כשאמרה הגמרא ששטר הוי הילך דלהסבר רש"י כבר בשלב זה מובן שאין נשבעין על הקרקעות, ומכך שהקשה זאת רק במסקנת הגמרא<sup>21</sup> נראה שמפרש בשטר כהרמב"ם וע"כ קושיא זו מתעוררת רק במסקנת הסוגיא.

הנה ניתן להסביר<sup>22</sup> דמה רש"י פירש דווקא כך הוא משום דס"ל כאופן הא' וכנ"ל.

(16) ד"ה 'טעמא דאמר שלוש'.

(17) נסמן שם.

(18) אך מצד שני דוחק קצת לפרש כאופן הב' שהרי אין זה הילך ממש אלא רק כהילך דיש לו העיקרון של הילך וכפי שאכן מקשה הב"י על המפרשים כן בסוגיא אף דס"ל כאופן הב' (ראה לעיל בארוכה הערה 10).

ולכאורה זהו גם הטעם שביריטב"א כאן פירש כרש"י אף דס"ל כאופן הב' אך מכך שהביא גם פירוש הרמב"ם מוכח שבאופן עקרוני יכול לפרש כן משא"כ להסוברים כשיטה הא' שא"א לפרש כן בסוגיא.

(19) או בסגנון אחר: ע"ד לשון הגמרא בהמשך "משום דהוה לי' שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות" הי' צריך לומר גם כאן "משום דהוי שטר שעבוד קרקעות ושיעבוד קרקעות הוי הילך", ולא "והאי שטר... הילך הוא".

(20) וראה לקמן שנראה דהתוס' ס"ל כאופן הב'.

(21) אף שניתן לומר ש'חיכה' לכאן דאם הי' שואל שם הרי א. לא הי' מפורש בגמרא ורק לפי פירוש רש"י. ב. הקושיא היתה רק מדעת ר' ששת (אף דהלכה כדבריו, (כמפורש בתוס' (ד, א) ד"ה 'ור' ששת אמר הילך פטור). ומלבד זאת ניתן לומר דלא הקשה כן כי מסתפק בפירוש דברי הגמרא בשטר.

אך לפי המבואר בפנים מומתק שהי' מוכרח לשאול זאת דווקא כאן.

(22) אף דניתן גם לומר באופן אחר ראה הערות 10, 18.

## ה

## מחלוקת הראשונים במסקנת הצד השווה דר"ח קמייטא

והנה לעיל בתחילת הסוגיא<sup>23</sup>: "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו".

והנה במהלך השקו"ט הביאה הגמרא הו"א ללמוד זאת בק"ו מעד אחד, אך דחתה זאת, ד"מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע". (היכי ילפת שבועה דשנים משבועה דעד אחד, מה לעד אחד שכן על מה שהעד מעיד הוא נשבע להכחישו, תאמר בשבועה דעדים שאינו נשבע על מה שהעידו אלא על מה שלא העידו ועל כפירתו הוא נשבע ולא אהעדאתן ומנין לך להחמיר כל כך. רש"י).

עוד ניסתה הגמ' ללמוד דין זה מגלגול שבועה דעד אחד אך הקשתה ד"מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבי". (עד לא חייבו שבועה אלא על מה שהעיד והשבועה גוררת שבועה תאמר בעדים הללו שהחמשים שהעידוהו הם מחייבין אותו לשלם ואין כאן שבועה לגרור על ידה שבועה על השאר. רש"י).

ולמסקנת הגמרא דין זה נלמד מהצד השווה דהודאת פיו ועד אחד, ונחלקו בראשונים בהסברת מסקנת הגמרא ונקודת מחלוקתם:

לשיטת הריטב"א<sup>24</sup>: הלימוד הוא מהצד השווה דפיו וגלגול שבועה דע"א. אך מעד אחד גרידא לא ניתן ללמוד שהרי 'על מה שמעיד הוא נשבע' וא"כ א"א ללמוד ממנו אף מהצד השווה - דקושיא זו היא פירכא לגמרי 'דלא דמי כלל למודה במקצת'. משא"כ הקושיא על גלגול שבועה היא 'קושיא בעלמא', ועל' ניתן לומר 'פיו יוכיח' שגם כאשר אין שבועה ניתן לחייב שבועה.

ואילו לשיטת רש"י: נלמד מהצד השווה דפיו ועד אחד. אך מגלגול שבועה לא ניתן ללמוד אף בהצד השווה דהקושיא 'שכן שבועה גוררת שבועה' היא פירכא לגמרי דלא דמי כלל למודה במקצת. משא"כ הקושיא ד'על מה שמעיד הוא נשבע' היא פירכא בעלמא.

ונמצא דיש כאן ב' מחלוקות שבהשקפה ראשונה אין קשר בין אחת לשניה:

א. בנוגע ללימוד מגלגול שבועה. דלרש"י לא ניתן ללמוד אף מהצד השווה כי הפירכא היא פירכא גמורה כנ"ל. ואילו להריטב"א ניתן ללמוד משם ואין הפירכא גמורה ואפשר לומר לאחרי' 'פיו יוכיח'.

ב. בנוגע ללימוד מעד אחד. דלרש"י ניתן ללמוד מהצד השווה דהפירכא היא פירכא בעלמא. ואילו להריטב"א לא ניתן ללמוד ממנו אף בהצד השווה כי הפירכא היא פירכא גמורה.

23) ג, א.

24) וכן ברמב"ן, רשב"א, ר"נ. ועוד.

## ן

## ביאורי האחרונים ביסודות המחלוקת

והנה באחרונים<sup>25</sup> כאן ביארו יסוד המחלוקת הא', דלשיטתיהו אזלי בחקירה הנ"ל (אות א) ביסוד דין מודה במקצת. דהריטב"א ס"ל דחיוב הממון במקצת מחייבו בשבועה על השאר וע"כ כאשר מקשה הגמרא מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה – ומנין לומר שגם חיוב הממון דהעדים יחייב שבועה – ניתן לענות שפיר ד'פיו יוכיח' דאף בו חיוב הממון מחייבו שבועה על השאר.

משא"כ רש"י דס"ל דהודאתו היא המחייבתו ולא חיוב הממון א"כ כששואלים מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה לא ניתן לענות פיו יוכיח שהרי גם בפיו אין הממון מחייבו אלא הודאתו.

יש מן האחרונים<sup>26</sup> שהסבירו טעם מחלוקת הב', דהריטב"א ס"ל שכיון שע"א נשבע על מה שהוא מעיד, א"כ לא דומה כלל למודה במקצת. ואילו רש"י ס"ל דדין מודה במקצת הוא משום דכשמודה נראה כמשקר והופך את טענתו של הטוען לחשובה (וע"ד סברת התוס'<sup>27</sup>) וע"כ נשבע. וא"כ כש"כ שנראה כמשקר כשעד אחד מעיד נגדו, ופירכת הגמרא 'על מה שמעיד הוא נשבע' היא פירכא בעלמא.

## ז

## הסבר כללי בדין מודה במקצת ועפ"ז יסודות רבים ממחלוקותיהם

והנה במבט ראשוני שתי מחלוקות הנ"ל אינם קשורות אחת לשני', אך כד דייקת שפיר י"ל דשני ביאורים הנ"ל משתלשלים מנקודת יסוד אחת בעצם גדר מודה במקצת<sup>28</sup>.

ובהקדים, דלעיל בסוגיא בדברי רבה "מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע" פירש רש"י: "מפני מה אמרה תורה כו'. ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו".

ואילו בתוס'<sup>29</sup> פירשו: "פי' יהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל או נילף מהכא דלא נימא מגו בעלמא". ועד"ז ס"ל להריטב"א<sup>30</sup>.

והקשו רבים<sup>31</sup> על דעת רש"י והרי משיב אבידה פטור רק מתקנת חכמים<sup>32</sup> ומה מקשה רבה 'מפני מה אמרה תורה? כן הקשו<sup>33</sup> והרי רש"י ס"ל דלא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה

(25) חידושי ר"ח מטעלו.

(26) חידושי ר' ראובן ב"מ סי' ב'.

(27) ד, א, ד"ה 'הצד השווה שבהם'.

(28) ועפ"ז יומתק שכל הראשונים הנ"ל הערה 24 נחלקו על רש"י בב' המחלוקות.

(29) ד"ה 'מפני מה אמרה תורה'.

(30) וכן לר"ן ולרמב"ן ודו"ק דלפי המבואר לקמן לשיטתיהו אזלי (ראה הערה 24).

(31) שטמ"ק בשם הרמב"ן והר"ן. מהר"ם שיף. ועוד.

(32) גיטין מח, ב.

(33) כך שמעתי מפי הרב לבקאווסקי שליט"א בשיעור כללי.

וא"כ מדוע משיב אבידה יפטר משבועה.

וביארנו באחרונים<sup>34</sup> דפטור משיב אבידה אליו מתכוון רש"י כאן אינו רק מתקנת חכמים גרידא (שמא לא ישיב אבידה אם יפסיד מכך), ולא רק נאמנות של מיגו<sup>35</sup>, אלא דהוא ע"ד 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' דהרי כל מה שחייב שבועה ב'מודה במקצת' הוא משום שהודה ובכך נראה כמשקר ונתן כח חזק לטוען להשביעו<sup>36</sup> וא"כ לא יתכן שהוא יפגום בעצמו - דע"י שהוא הודה גרם להשביע עצמו.

נמצא א"כ, דלרש"י יסוד מודה במקצת הוא משום דע"י הודאתו החליש את כחו וחזק טענת משלחו.

וא"כ נמצא בגדר דין 'מודה במקצת': א. הוא דין התלוי בהודאתו ולא בחיוב הממון שיצר.

ב. אין זה גזירת הכתוב גרידא אלא מטעם שמחליש כחו, וא"כ שייך להשוות זאת לעד אחד שמעיד נגדו שגם מחליש כחו.

ג. לפי הסבר זה ניתן לומר שדווקא כאשר ההודאה היא חזקה ודאית<sup>37</sup> - כב'פיו' שיש לו התוקף ע"ד דיין הפוסק הדין<sup>38</sup> - מחלישה היא את כחו אך אם אינה חזקה כ"כ כבעדים שעדיין אינה ודאות מוחלטת יחסית להודאת פיו יתכן שלא יחייבוהו שבועה וע"כ צריך ללומדו מהצד השווה דפיו וע"א. משא"כ אם נסביר שהממון הוא המחייב שבועה שוב אין נפק"מ בחוזק הודאתו וכל שהיא מחייבת ממון (אף אם תהי' בתוקף של עדים בלבד) היא תחייבו שבועה.

כן מובן עפ"ז דב' שיטותיו של רש"י במחלוקות הנ"ל (אות ו) תלויות אחת בחבירתה.

משא"כ להריטב"א דהוסבר לעיל שטעם חיוב מודה במקצת הוא מצד חיוב הממון שיצר א"כ אולי י"ל דלשיטתו אין גדר השבועה מטעם שפירש רש"י אלא מצד גזירת הכתוב<sup>39</sup> שמודה במקצת (כשמחייב ממון בהודאתו) חייב שבועה וכופר הכל פטור דדוקא במקום שיש

(34) ראה שיעורי ר' ברוך בער ועד"ז בעוד אחרונים.

(35) שאינה פוטרת משבועה דהרי גם שבועה היא מטעם נאמנות וכל עוד ניתן להוסיף בנאמנותו מוסיפים.

(36) כנ"ל אות ו' בדעת רש"י.

(37) ועד"ז ניתן לומר שהוא רק כאשר 'הודה ממש' ששילם בפועל כנ"ל הערה 12.

(38) ראה הערה 11.

(39) וכדמשמע מלשון התוס' שם: 'דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה מקצת הטענה חייב ולא כופר הכל'. (אף שניתן לפרש זאת שגזירת הכתוב קאי רק על כופר הכל).

והנה בריטב"א כאן כתב במקור הפטור דכופר בכל "איכא למימר דקרא מוכח הכי דכיון דכתיב כי הוא זה דהיינו מודה במקצת שמעין דדוקא מודה מקצת שיש רגלים לדבר אבל כופר בכל פטור".

והנה ממה שכתב 'דוקא מודה מקצת שיש רגלים לדבר' משמע קצת שמפרש שטעם החיוב הוא משום הודאתו ולא מטעם חיוב ממון דהרי רגלים לדבר משמע שיש סברא לחייבו יותר ואם מפרש שהממון מחייבו אין סברא לכאורה דאם נתחייב בקצת הממון יתחייב בכולו?

אך באמת לא קשיא מידי, דניתן לפרש 'רגלים לדבר' בדין וע"ד גלגול שבועה שכיון שכבר יש שבועה נחייבו בעוד אחת (אמנם שם זה נלמד מהפסוקים אך יש גם מקומות שמצינו שחכמים כך למדו וכמו לדוגמא) ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ו הי"ג: "מי שנטמא במת והוזה עליו שלישי ושבועי ובשביעי שלו נטמא בקבר התהום ולא ידע ועשה פסח בחזקת שהוא טהור ואחר כך נודע לו שהוא טמא בטומאת התהום אינו חייב בפסח שני, שכיון שטבל בשביעי פסקה טומאה הראשונה. אבל אם נטמא בטומאת התהום בששי לטומאתו ולא ידע עד שעשה הפסח, הרי זה חייב בפסח שני שחזקת הטמא טמא עד שיהי' טהור ודאי שרגלים לדבר". דפירוש 'רגלים לדבר' הכא הוא שכיון שטמא כבר נחיל עליו מטומאה נוספת ולא נוציאנו מחזקת טומאתו, ואף



כבר חיוב ממון חידש הכתוב דחייב שבועה על השאר משום שכבר נתחייב במקצת הממון.

וא"כ:

א. הוא דין התלוי בחיוב הממון שיצר.

ב. אין להשוות זאת לדין עד אחד ששם אין את העיקרון שממון אחד גורר שבועה על ממון אחד.

ג. ניתן להשוות זאת לדין גלגול שבועה וכנ"ל.

ד. אין לומר שהוא 'משיב אבידה' כי אין טעם השבועה משום הכח שהוא נתן לטענה (כרש"י) אלא משום חיוב הממון וא"כ לא שייך להחשיבו כמשיב אבידה דהרי הוא רק 'גרם' השבת אבידה<sup>40</sup>. וע"כ מפרש דהוא מטעם מיגו. ודו"ק.

## ח

### קושיא על הנ"ל

והנה לכאורה קשה על יסוד הנ"ל דרש"י ס"ל כאופן הא'.

דהנה הגמרא מביאה הוכחה לשיטת ר"ח דהילך חייב ממשנתינו וז"ל: "ותנא תונא שנים אוחזין בטלית והא הכא כיון דתפיס [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא וקתני ישבע".

והנה לפי אופן הב' לכאורה הביאור בהקשר דמשנתינו לדין הילך דכיון שהטלית נמצאת כעת בבי"ד ובעת ההודאה הוא מקנה ומוסר חצי הטלית לחבירו א"כ לפי העיקרון של הילך שכשמוזמן לשלם כאילו שילם כבר ונסתלק החוב כששילם עד"ז כאן כבר נחלקה הטלית ואם הילך פטור אין טעם להשביעם<sup>41</sup>.

ולפי אופן הא' לכאורה הקשר בין משנתינו לדין הילך הוא פשוט דהרי יסוד הילך הוא כנ"ל כל עוד בהודאתו לא יצר חיוב חדש (לפי ההגדרה של האות הקודמת 'ביטול' של הנתבע לתובע שנותן לתובע כח להשביעו) אלא רק הודה בדבר שהי' מאז ומעולם ברשותו של התובע וכמו בפיקדון.

ועד"ז במשנתינו כאשר הוא 'מודה' לשני שחצי טלית שייכת לו אין הכוונה שכעת מתחייב לו בחצי טלית אלא שמודה שהשני תפס בחצי' ראשון וממילא שייכת מאז ומעולם לראשון וא"כ הוא דומה ממש לפיקדון שמאז ומעולם הוא של הנותן.

שבפסוק נאמר שטומאת התהום מותרת, במקרה זה כיון שכאן 'דגלים לדבר' א"כ אין לך בו אלא חידושו ודין טומאת התהום לא נאמר כאן. ועד"ז הכא דדין מודה מקצת נאמר היכן שרגלים לדבר שכבר חוייב בממון.

40 ועד"ז הסברא בהא דגרמא בנויקין (ממון - בין מאדם לחבירו). פטור ועד"ז מצינו לענין איסורין (דין דאורייתא כלפי שמיא) וכמו לדוגמא: (רמב"ם שם ה"ו) "טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת, אין מזין עליו אלא למחר, ואפילו חל שביעי שלו להיות בשלשה עשר בניסן והוא שבת - ידחה ליום ארבעה עשר. ומזין עליו ואין שוחטין עליו כמו שביארנו, אלא ידחה לפסח שני, והלא איסור הוי' ששבת משום שבות והפסח בכרת והאך יעמידו דבריהם במקום כרת. מפני שביום שהוא אסור בהזי' משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבין עליו כרת. לפיכך העמידו דבריהן במקומן אף על פי שהדבר גורם לעתידי לבוא לעמד במקום כרת".

41 ראה ריטב"א ורשב"א כאן.

וכך לכאורה הי' צריך רש"י לפרש. אך בפועל מפרש רש"י הטעם שבמשנתנו הוא הילך וו"ל: "והא הכא. דהך העדאת עדים אנן סהדי דמאי דתפיס האי הילך הוא שהרי בפנינו הוא".

וצריך להבין מדוע נצרך שיהי' בפנינו דווקא? והרי אמרנו לעיל<sup>42</sup> דרש"י כאשר מדובר בפיקדון הרי אף אם לא מקנה לו כלל חשיב הילך ודי בכך שהוא בעין<sup>43</sup>.

ואכן יש מהאחרונים<sup>44</sup> שפירשו בדבריו אלו שדווקא כאשר הוא בפנינו נחשב שמקנה לחבירו החצי בהודאתו – ולכאורה מפרשים כאופן הב' שכאשר מקנה לחבירו כבר נסתלק החיוב.

ובדוחק הי' ניתן לתרץ דרש"י בא לשלול מקרה שאחד חטף הטלית וכבר איננה בעולם ובמילא הוא כבר תשלום חוב ולא הילך. אך כפשוט דוחק גדול לומר כן דמלבד זאת שרש"י לא צריך לטרוח כדי להוציא מסברא מופרכת זו, הנה א"כ הי' צ"ל שהרי הטלית בעין וכיו"ב ולמה מדגיש בפנינו דווקא?

והנה עד"ז קשה על דברי רש"י לקמן בע"ב, דשם מקשה הגמרא על מ"ד הילך פטור "מתיב מר זוטרא ברי' דרב נחמן טענו כלים וקרקעות הודה בכלים וכפר בקרקעות הודה בקרקעות וכפר בכלים פטור הודה מקצת קרקעות פטור מקצת כלים חייב טעמא דכלים וקרקעות דקרקע לאו בת שבועה היא הא כלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות חייב היכי דמי לאו דאמר לי' הילך וש"מ הילך חייב".

ומפרש רש"י: "דומיא דכלים וקרקעות. שכלים שהודה עליהם מונחים לפנינו וא"ל הילך".

וגם כאן קשה ובשתיים א. רש"י מצריך בפנינו דווקא. ב. מלבד זאת צריך גם לומר לו הילך. ולכאורה לפי דרכינו הרי הפיקדון קנוי לטוען אף אם הוא במקום אחר ובלבד שיהי' בעין וכן הוא יהי' קנוי לו (הילך) אף אם לא יודה לו הנטען וכפי שהדגיש זאת רש"י לעיל<sup>45</sup> "דבלאו הודאתו נמי כל שטרי הילך הוא". ועד"ז כאן לכאורה כל פיקדון הילך<sup>46</sup> הוא אף בלי שיוודה ולמה מצריך רש"י שיאמר הילך.

## ט

### שיטות האחרונים בדין הילך בגזילה

יש לומר הביאור בזה ובהקדים דנחלקו האחרונים האם שייך לומר דין הילך בטענת גזילה:

(42) אות ב נפק"מ א וכפי שמבין בדברי רש"י הריטב"א ועוד.

(43) וכדמשמע גם מלשון רש"י (ד, א ד"ה 'חייב') "הני דקמודי לי' בגוייהו הואיל ואיתנהו בעינייהו כמאן דנקיט להו דמי" ולא כתב שצריך בפנינו.

(44) קונטרס ההזקות וזכרון אהרון סי' כא מחודש ג.

(45) ד"ה 'ה"ג'.

(46) ובפרט שכאן הוא 'דומיא דקרקעות' עליהם אמר רש"י הנ"ל 'דבלאו הודאתו נמי'.

יש הסוברים<sup>47</sup> שדין הילך נאמר אף בגזילה. ויש הסוברים<sup>48</sup> שאין דין הילך בטענת גזילה. והוכיחו שיטתם משאלת הגמרא על הסובר הילך פטור והרי משמע מהברייתא שבטענו 'כלים דומיא דרקעות' – היינו הילך – חייב. ומכך שאין הגמרא מתרצת שבברייתא החיוב הוא משום שמדבר בטענת גזילה שאין שם דין הילך מוכח שגם בטענת גזילה שייך פטור הילך.

וכבר דחו<sup>49</sup> הוכחתו דמה שאמרו אין הילך בגזילה הכוונה רק כאשר אין זה בפנינו אך כאשר הוא בפנינו גם בגזילה הוי דין הילך.

ועפ"ז, רש"י דידן שמצריך דווקא שיהי' לפנינו מעמיד הברייתא בטענת גזילה<sup>50</sup> וע"כ יהי' הילך רק כאשר הכלים לפנינו. ולפי זה ניתן לכאורה לתרץ קושיא הנ"ל דמה שדי שהממון יהי' בעין הוא רק בפקדון אך בגזילה חייבים שיהי' בפנינו וכן חייבים שיאמר הילך.

אך עפ"ז עדיין נדרשנו להבין: א. לפי הנ"ל מהו אכן ההסבר בכך שרק כאשר הוא בפנינו חשיב הילך בגזילה.

ב. מדוע גם במשנתנו אף דהוא לכאורה לא גזילה בעי שיהי' בפנינו<sup>51</sup>.

י

### ביאור בד"א בשיטת רש"י בהילך בגזילה ובשנים אוחזין

והנראה לומר בזה בדרך אפשר: הא דהילך בפקדון לא בעי שיהי' בפנינו ודי בכך שנמצא בעין הוא (כנ"ל<sup>52</sup>) משום שבעצם הוא תמיד של המפקיד בכל מקום שהוא ורק שנמצא ברשות הנפקד. דבכל פקדון כשמודה בהפקדה נחשב שגם נמצא ברשות המפקיד שהרי משאיל לו מקומו וא"כ הוא גם שלו (של המפקיד) וגם הוא ברשותו<sup>53</sup>.

אך כאשר הוא כופר בפקדון הוא נחשב כגזול, ואז למרות שהוא של המפקיד עדיין אך כבר אינו ברשותו – נחשב שלא משאיל לו המקום שהרי מתכוון לגזולו וא"כ החפץ איננו ברשותו וב'שליטתו' של המפקיד וכפי שרואים בהלכה<sup>54</sup> ש"הגזול את חברו ולא נתיאשו

(47) נתיבות המשפט סי פ"ז סק"א, סי' פ"ח סק"ב. וראה קצוה"ח סי' פ"ח סק"ד.

(48) נחל יצחק סי' פ"ז אות ב' ענף א'.

(49) אמרי בינה הל' טו"נ פכ"ז.

(50) וההכרח של רש"י להעמיד כך אף דלכאורה למה לי' להיכנס להעמדה דחוקה ושונה משאר הסוגיא וכו' י"ל שמדיוק הגמרא 'א כלים דומיא דרקעות' – חייב משמע שסתם כלים במשנה אינם 'כלים דומיא דרקעות' כלומר אינם כלים של הילך, וכיון שלשית רש"י כל כלים של פיקדון הוי הילך, הוא הוכרח לפרש שהמשנה כאן עוסקת בגזילה ששייך כלים שאינם הילך כאשר אין זה בפנינו או כשלא אמר הילך. ודו"ק.

(51) והנה במבט ראשוני ניתן עוד להקשות כאן שבנוגע למשנתנו מצריך רש"י רק 'בפנינו' ולא כותב שיאמר הילך ואילו כאן מצריך גם אמירה ומהו טעם החילוק, אך כד דייקת שפיר לא קשיא מידי דהרי במשנתנו הרי לא מדובר שהוא מודה אלא שיש 'אנן סהדי' לכל אחד.

(52) וכן הוא אף להסוברים כאופן הב' ראה רשב"א כאן נימוק"י ועוד.

(53) כפי שניתן לראות בהלכות פסח שכאשר מפקיד חמצו ביד אחר ולכאורה אינו ברשותו בכ"ז עובר על 'בל יראה' ובלשון אדה"ז: (שו"ע או"ח סי' ת"מ ס"א) "אע"פ שנאמר לא ימצא בבתים וחמץ זה אינו בביתו, מכל מקום כיון שהנפקד קיבל הפקדון מדעתו ונותן לו רשות להניחו בתוך ביתו הרי השאיל להמפקיד את המקום שהחמץ מונח עליו והרי מקום זה קנוי להמפקיד לפיכך עובר הוא על החמץ המונח".

(54) רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ו הכ"ד.

הבעלים שניהם אינן יכולים להקדיש. זה [הגזלן] לפי שאינו שלו וזה [הנגזל] לפי שאינו ברשותו".

וא"כ, כאשר מודה הנפקד למפקיד שהפקדון שלו יוצא שמעולם לא יצא הפיקדון לגמרי מרשות המפקיד וא"כ אין זה מודה כלל. אבל כאשר הי' זמן שהפקדון נגזל והנפקד כבר בו או שגזלו מלכתחילה, א"כ בזמן זה לא הי' החפץ ברשות הנגזל וכאשר מודה נחשב כמודה בחוב, ומובנת בטוב הסברא לומר שבגזילה אין דין אילך אלא נחשב ממש מודה.

אך כאשר הגזילה (או הפיקדון שבתחילה כבר וכעת מודה) בפנינו א"כ מדיני הקנאה כיון שכבר לא נמצא ברשות הגזלן אלא בפנינו והרי החפץ הי' תמיד 'שלו' של הנגזל ורק ש'רשותו' של הגזלן מנעה ממנו את הבעלות המוחלטת על החפץ<sup>55</sup> אך כאשר הגזלן כבר לא משתלט על החפץ אלא מניחו בפנינו, א"כ אף קודם ההודאה פוקעת רשותו מהחפץ וחוזרת לרשותו של הנגזל, וא"כ בשעת ההודאה לא מתחייב בשום חיוב חדש<sup>56</sup>.

ועפ"ז יובן גם מדוע בשנים אוחזים בטלית חייב להיות דווקא בפנינו אף שלא דובר כאן בגזילה, דהנה כאן הרי הפסק הוא שהחצי שייך לכל אחד משום מציאה או משום מקח וממכר והויכח ביניהם הוא דכ"א טוען בתחילה שהוא מצא או קנה כל החפץ ואח"כ 'מודה' לשני שחצי שייך לו.

יוצא א"כ, שכל עוד לא הודה בחלק שהחזיק בחפץ (והרי כל אחד החזיק בכולה) הוא הי' כגזלן בחצי זה – ועכ"פ ברשותו של בעל החצי טלית זה לא הי' בשלימות – וכעת מודה וא"כ אם זה לא הי' בפנינו חשיב כמודה בחוב כנ"ל. ורק משום דכעת הוא בפנינו נחשב ברשותו של בעל החצי טלית עוד קודם ההודאה.

ומה שבגזילה צריך לומר לו הילך ולא די בכך שהוא בפנינו, אולי י"ל דכיון שכבר בדיבורו צריך גם לחזור ולהודות לו בדיבורו<sup>57</sup> אך עדיין לא נחשב 'מודה' כי הודאתו לא היתה התחייבות של חפץ חדש אלא רק הסתלקות השתלטותו מהחפץ ובמילא זכה בו הנגזל שהרי הוא שלו.

(55) וכמתבטא בדין הנ"ל דאינו יכול להקדישו.

(56) לאח"ז ראינו שמעין זה מסביר בתניבות המשפט שם. והנה בנחל יצחק שם הקשה עליו מדברי הש"ך (סי' צ' סק"א) דמשמע להדיא דגם בגזילה אם היא בעין חשיב הילך וכפי שמסביר שם הטעם דכשאומר הילך אפי' שעדיין הוא ברשותו נחשב כאילו הוא בפקדון ברשותו וא"כ נמצא גם כעת ברשות הנגזל והוי הילך.

אך פשוט דסברא זו מתאימה רק לאופן הב' בהסברת הילך (דכל שנתנו לו כעת חשיב הילך). אך לאופן הא' (דהילך הוא רק כאשר עוד קודם ההודאה כבר הי' ברשות הנגזל) א"כ כאן שרק ההודאה החזירה החפץ לרשות הנגזל לא הוי הילך וסרה קושייתו. (57) וע"ד מצוות התשובה דעל התאוה ורצון בחטא – צריך לעקור רצונו מהחטא, ועל מעשה החטא – צריך להתוודות במעשה (עקמת שפתיו – ראה דרמ"צ מצוות יודי ותשובה באריכות) ועד"ז כאן כשגזל פעל שני ענינים א. הגזילה לא היתה ברשות ה'פיזית' של הנגזל – ואת זאת הוא מתקן ע"י שהגזילה 'בפנינו'. ב. כבר בבעלים והגזילה לא היתה ברשותו ושליטתו ה'טענתית' – ואת זאת מתקן הנגזל באומרו 'הילך'.

## ביאור שיטת רש"י בסוגיית 'הילך'

מביא שיטת ר' חייא בהאומר מנה לי בידך והוא מכחיש הכל ויש עדים / מביא שיטת ר' חייא במודה במקצת ההלואה / מבאר כיצד מפרש"י את הסוגיא / מקשה על פירושו / מקדים ב' הגרסאות בגמ' / מביא שיטת התוס' ומקשה עלי' / מבאר שיטת בעל המאור והרשב"א ומקשה עליהם / מבאר שמפני כל הקושיות הנ"ל לא פירש כן רש"י / מבאר דכולם נתקשו באותה הקושיא / מבאר שיטת רש"י / מתרץ קושיית התוס' על רש"י / מבאר כיצד עפ"ז מתורצות שאר הקושיות על פירש"י / מבאר למסקנא מדוע ה'תנא תונא' מהמשנה לא נאמר גם על הקמייתא

הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל  
הת' יחיאל אלתר שי' קדם  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שיטת ר' חייא במכחיש כל ההלואה ויש עדים

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "תני רבי חייא מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר".

היינו, שלשיטת ר"ח כאשר עדים מעידים שהנתבע חייב לשלם חלק מן הסכום שתבע הטוען, אזי בנוסף לתשלום על החלק שעליו העידו, הנתבע יצטרך להישבע על שאר הסכום שטען חבירו מדין מודה במקצת, על אף שלא הודה כלל. שהרי זה דומה לדין של 'מודה במקצת'.

ובהמשך דבריו הובא ראי', שאף משנתנינו סוברת כן. וז"ל: "ותנא תונא שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וכו', והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא, וקתני ישבע".

שבמשנתנינו בתחילת המסכת רואים מקרה ממש דומה למקרה שעליו דיבר ר' חייא, שהאחד טוען "כולה שלי" וחבירו טוען לעומתו "כולה שלי", והיינו שהוא כופר בכל מה שחבירו תובע ממנו, והדין במשנה הוא ש"יחלוקו בשבועה", מכיון שיש "אנן סהדי" שלכל אחד יש לו

בודאי החצי<sup>2</sup> ששייך לו, והיינו ממש כמו "העדאת עדים" במקרה דלעיל שמחייבים אותו שבועה, וכן הדין במשנה שנשבע, וזאת מדין "מודה במקצת" כנ"ל בר"ח.

ודוחה הגמרא את הראי' של ר"ח ממשנתנו "אלא . . כי אתמר ותנא תונא מי דמי, התם למלוה אית לי' סהדי ללוה לית לי' סהדי, דאי הווי לי' סהדי ללוה דלא מסיק לי' ולא מידי לא בעי רבי חייא לאשתבועי, הכא כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי".

לפי ההיגיון שהניח ר"ח, מכיון שיש עדים כנגד הלוה, אנו מחייבים אותו שבועה מדין מודה במקצת משום סברת השתמטות כנ"ל. אבל אם ללוה הי' עדים שהוא לא חייב חצי<sup>3</sup>, הלוה הי' נפטר מן השבועה מכיון שלא שייכת סברה שהוא מנסה להשתמט. ואילו במשנתנו אנו רואים שיש "אנן סהדי" לשני הצדדים, ועכ"ז המשנה מחייבת את שני בעלי הדין להישבע. ז"א שחייב השבועה במשנתנו אינו מגיע מדין מודה במקצת.

הגמרא מקבלת את הדחי' הזו ואומרת "אלא כי איתמר ותנא תונא אאיך דרבי חייא איתמר" והיינו שהראי' ממשנתנו לר"ח אינה אמורת על הדין הנ"ל של העדאת עדים אלא על דין של "הילך" וכדלקמן.

## ב

### שיטת רבי חייא במודה במקצת

ומביאה הגמרא את הדין השני של רבי חייא בסוגיא "דאמר רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים וזו והילך חייב מאי טעמא הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי".

שבמקרה זה למרות שהנתבע מודה במקצת ואם כן יש לחייבו שבועה דאורייתא מדין מודה במקצת, יש מקום לבוא ולומר שהוא יפטר משבועה. וזאת משום שהוא הודה באופן של "הילך". משמעות ההילך היא כלשון רש"י "לא הוצאתים והם שלך בכל מקום שהם". דהיינו שהנתבע מתייחס אל החצי שהוא הודה בו כאילו הוא כבר שולם למלוה. ואם כך יוצא שמתוך כל המנה שהמלוה תובע אותו, על חצי הוא כביכול כבר שילם, ועל החצי השני הוא כופר בכולו, ועל כן יש מקום לומר שהוא יפטר משבועת מודה במקצת ונעמיד אותו כ'כופר בכל' שפטור משבועה. על כך אומר רבי חייא שאין ה"הילך" מחשיבו ככופר בכל, אלא דינו כמודה במקצת לכל דבר וענין שחייב שבועה.

ועל כך מגיעה הראי' ממשנתנו "ותנא תונא שנים אוחזין בטלית והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס הילך הוא וקתני ישבע". דהיינו שבמשנתנו יש ממש את המקרה של הילך. שהרי ה"אנן סהדי" שכנ"ל מעיד שיש לכל אחד מבעלי הדין חצי מן הטלית, מעיד שהחצי הזה שייך לו ב"הילך"<sup>4</sup>, ולמרות זאת משנתנו מחייבת שבועה, הרי מכאן ראי' ניצחת שגם כאשר יש "הילך" אין לפטור את הנתבע מן השבועה שנתחייב בה מן התורה מדין מודה

(2) ע"פ רש"י על אתר.

(3) כגון שחמישים חייב וחמישים פרע, רש"י.

(4) וכלשון רש"י "שהרי בפנינו הוא".

במקצת.

לאחר מכן, מובאת דעת רב ששת החולק על רבי חייא, וטוען שכאשר יש "הילך" הנתבע פטור משבועה. וזאת כנ"ל משום שאנו מחשיבים אותו ככופר בכל. ומה יעשה רב ששת עם הראי' שהביא רבי חייא ממשנתינו? על כך עונה רב ששת "מתניתין תקנת חכמים היא". והיינו כמו שהוזכר בגמרתינו כבר<sup>5</sup> שחיוב השבועה במשנתנו אינו מגיע מדין דאורייתא של מודה במקצת אלא "תקנת חכמים שלא יהי' כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי היא". וא"כ אין להביא שום ראי' ממשנתנו ש"הילך" חייב, כי כאמור החיוב במשנתנו אינו שייך ואינו קשור להילך<sup>6</sup>.

ואז שואלת הגמרא על ר"ח "ואידך", מה הוא יענה לדברי רב ששת? על כך עונה ר"ח "אין תקנת חכמים היא ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא אלא אי אמרת הילך מדאורייתא פטור מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא". ביאור הדברים, למרות שחיוב השבועה במשנתנו מגיע מתקנת חכמים יש בכך ראי' שמדאורייתא "הילך" חייב, מכיון שכאשר חכמים מתקנים תקנה כל שהיא הם מסמיכים ומשעינים אותה על דין דומה לזה מן התורה. ולכן אם מן התורה הדין במקרה של "הילך" הוא שפטור, חכמים לא היו מתקנים שבועה במשנתנו שכנ"ל יש בה מקרה של הילך. ומכך שיש במשנתנו חיוב שבועה זו הראי' ש"הילך" מן התורה חייב שבועה.

## ג

### קושיות בפירוש רש"י

והנה בכללות שיטת רש"י בביאור הסוגיא יש לדייק כמה ענינים:

א. בסוף הקמייתא דר' חייא, כאשר הגמרא פורכת את הראי' שהביא רבי חייא ממשנתנו מפרש רש"י<sup>7</sup> "ש"מ טעמא לאו משום מודה מקצת הטענה הוא כרבי חייא ואינה שבועה דאורייתא אלא תקנת חכמים שלא יהא כל אחד הולך וכו'". ולכאורה לא מובן מדוע טורה רש"י להיכנס לבאר מדוע חכמים תקנו את השבועה במקרה כזה? הרי בשלב זה לא נאמר בגמרא שום אזכור מהי תקנת חכמים. ומדוע רש"י אומר זאת?

ב. שאלת תוס', על ד"ה "ותנא תונא כו'. קס"ד דלר' חייא טעמא דמתניתין משום דאנן סהדי דמאי דתפיס דילי' הוא והוי כמנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים, וכי אידך דרבי חייא דמחייב לי' שבועה דאורייתא".

במבט ראשון נראה שרש"י כאן בא להסביר מדוע ר"ח סובר שבהילך יהי' חייב. זהו משום ה"ר"ח קמייתא" שהובאה לעיל, שבה רואים שהאנן סהדי גורם לחיוב שבועה מן התורה.

(5) ג, א. וראה גם ה, ב.

(6) דהיינו, יש מקום לבוא ולומר שב"הילך" יהי' פטור רק כאשר יש הודאה במקצת. שאז כנ"ל יש מקום להחשיבו ככופר בכל. אבל כאשר כל החיוב במשנתנו אינו מגיע וחיוב קשור למודה במקצת, אין להביא מכאן שהוא ראי' לדין זה. אמנם ראה בהמשך שיש שיטות שטוענות שכן שייך.

(7) ד"ה אנן סהדי.

אבל על כך יש להקשות כמו שתוס' בעצמו מקשה. הרי אם החיוב של רבי חייא מתבסס על ה"קמייתא" הרי שהתנא תונא של משנתינו יכול להוות רא'י אף לקמייתא, ואת זאת הרי פרכנו כדלעיל. אז מדוע רש"י אומר שסיבת החיוב של רבי חייא מתבסס על הקמייתא לאחר שלפני מספר שורות בגמרא דחינו את זאת?

ג. לאחר שר' ששת אומר את דבריו שדין משנתינו הוא תקנת חכמים, שואלת הגמרא את רבי חייא "ואידך", ולכאורה לפי פרש"י מה קשה? הרי ר"ח לומד שחיוב השבועה במשנתינו הוא מדין דאורייתא ולא מתקנת חכמים. אז מדוע הגמרא שואלת את ר"ח "ואידך"?

ד. בד"ה 'תקנת חכמים היא' כותבים התוס': "ולא משום העדאת עדים וכדפרכינן לעיל, כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי". וקשה, הרי באם ידענו את הפירכא שפרכנו לעיל מדוע בתחילה הגמרא כאילו מתעלמת מפירכא זו?

## ד

### שיטות הראשונים בגרסת הגמ'

לבאר את שיטת רש"י יש להקדים:

ישנם כמה שיטות בראשונים<sup>8</sup> שמשנים את הגירסא בגמרא שלפנינו ולא גורסים בגמרא את המילים "אנן סהדי" והגירסא בגמרא לשיטתם היא "והא הכא כיון דתפיס הילך הוא". דהיינו שההילך במשנתינו אינו מגיע מכא האנן סהדי, אלא מכא תפיסתם<sup>9</sup> של בעלי הדין. שמכיון שכל אחד מוחזק בחצי טלית הרי היא כבר שלו וכאילו כבר נטלה<sup>10</sup>.

אמנם, רואים בדברי רש"י שהוא כן גורס בגמרא את המילים "אנן סהדי"<sup>11</sup>. אשר על כן, על מנת לנסות להבין את רש"י נביא את השיטות האחרות הראשונים שכן גורסים את המילים "אנן סהדי" וע"י כך נוכל להבין את דברי רש"י בסוגיא זו.

ובכללות יש בזה שתי שיטות מרכזיות. שיטת התוס', ושיטת בעה"מ והרשב"א.

ובהקדים שאלה על כללות הסוגיא. לאחר שהגענו למסקנת הגמרא שגם לשיטת רבי חייא חיוב השבועה במשנתינו הוא מדין תקנת חכמים על בסיס חיוב השבועה בדין "הילך" מן התורה, מדוע שלא נאמר את התנא תונא כעת אף על הקמייתא? מדוע שלא נאמר שאמנם מן התורה אין לחייב שבועה את בעלי הדין במשנה מן התורה מדין "מודה במקצת" מכיון שיש "אנן סהדי" לשני הצדדים. אבל חיוב השבועה שחכמים תיקנו במשנה הוא על נשען על חיוב השבועה מן התורה במקרה של העדאת עדים. ועל בסיס זה תיקנו חכמים שבועה במשנתינו<sup>12</sup>?

(8) תוס' הראש, תוס' רבינו פרץ ועוד.

(9) עיין רש"י ותוס' בריש מסכתנו, שכל האחיזה היא זו שמקנה להם הטלית.

(10) תוס' רבינו פרץ "שכל אחד וא' מוחזק בחצי ולא מיחסר גוביינא".

(11) ראה לעיל שאלה ב', וראה מהרש"ל על אתר.

(12) אמנם ה"שיטה מקובצת" מביא אחד "מן הגדולים" שלומד ברש"י שלפי המסקנה התנא תונא כן יכול ללכת על הקמייתא. השיטה פורך אותו בכך שרואים במפורש שהגמרא אומרת "אלא כי איתמר ותנא תונא אאידיך דרבי חייא איתמר"



והביאור בכל הנ"ל כדלקמן.

## ה

### שיטת התוס'

הנה לשיטת תוס' בשונה ממה שמשמע ברש"י, לא היתה לגמרא אף הו"א שחיוב השבועה במשנתנו הוא מדין דאורייתא. ובמשפט "אלא כי איתמר ותנא תנא אאידך דרבי חייא איתמר" הגמרא כביכול התכוונה למסקנת הסוגי' שחיוב השבועה הוא מדין תקנת חכמים ולא מדין תורה.

ולאחר מכן ב"תנא תנא" עצמו תוס' מפרש את הראי' ממשנתנו כך: במשנתנו אנו רואים שיש "הילך". (כנ"ל מכיון שיש אנן סהדי שכל אחד מוחזק בחצי טלית שנמצאת לפנינו) ויש גם "מודה במקצת", וכלשונו: "דאנן סהדי לאו דווקא דמאי דתפיס מחשבינן לי' השתא טפי מהעדאת עדים וחשיב כאילו מודה לי' דדידי' הוא" והיינו שלשיטת תוס' האנן סהדי הקיים במשנתנו מוגדר ממש כהודאה של בעלי הדין אחד לשני<sup>13</sup> שזה יותר מהעדאת עדים, וא"כ יוצא שבמשנתנו יש הודאה במקצת ולכן פוסקת המשנה שלמרות ששני בעלי הדין מודים ב"הילך" הם חייבים שבועה מדין מודה במקצת.

ולאחר מכן מגיע רב ששת ואומר את דבריו שב"הילך" פטור. ומשנתנו אינה קשה כלל לשיטתו מכיון שהחיוב במשנה מגיע מצד תקנת חכמים שאינה קשורה כלל למודה במקצת.

ומיד ממשיכה הגמרא שגם ר"ח מודה שאמנם חיוב השבועה במשנתנו הוא מדין תקנת חכמים אבל על בסיס ה"מודה במקצת" כנ"ל.

א"כ יוצא, שלשיטת תוס' המחלוקת בין ר"ח ור"ש היא, האם חיוב השבועה במשנתנו הוא תקנת חכמים על בסיס מודה במקצת או שזו תקנה נפרדת שאינה קשורה למודה במקצת אלא (בפשטות) שלא יהא כל אחד תוקף וכו'.

ועפ"ז יוצא שלשיטת תוס' התשובה לשאלה שנשאלה לעיל מדוע אי אפשר לומר שהתנא תנא למסקנה יהווה ראי' אף לקמייתא זהו משום ש'בתנא תנא' במשנתנו מדובר על הודאה

וכמובא בהמשך שלכל הדעות המשפט הזה אמור על מסקנת הסוגיא, ורואים במפורש שהגמרא למדה שגם למסקנה אין התנא תנא יכול להוות ראי' לרבי חייא קמייתא. כעת נשאלת השאלה רק מדוע באמת זה כך?

13 הראשונים שואלים על כך, מדוע שיחשבו כמודים במקצת? הרי כל אחד מהם כופר בכל מה שחבירו תובע אותו? הרמב"ן מתרץ על כך וז"ל: "ואף על פי שחבירו כופר הכל אנו רואים מחצה ביד זה ואין כפירתו של חבירו כלום בחצי' אבל בחצי האחר כפירתו כפירה". דהיינו שמה שהוא כופר בחצי שביד חבירו אינה מוגדרת ככפירה כלל מכיון שאנחנו רואים את החצי הזה כאילו כבר בידו וברשותו של זה. ומכיון שלא היתה כאן כפירה על כל הטלית אנו מחשיבים את זה כהודאה במקצת.

הר"ן מתרץ על כך, וז"ל: "לפי שזה שאומר כולה שלי הרי הוא כאילו תובע מנה לחבירו וזה שמשביב לו כולה שלי . . אינו ככופר הכל דעלמא דכופר בכל נשאר ברשותו כל מה שכופר בו וזה ע"כ נותן לתובע חצי תביעתו . . דהיינו שלמרות שכל אחד אומר בפיו שהוא כופר בכל, הם לא מוגדרים ככופר בכל מכיון שכופר בכל נשאר אצלו כל מה שחבירו תובע ממנו, ואצלינו הרי הוא משלם לחבירו חצי תביעתו על כן דינו דומה למודה במקצת.

אמנם, לא מודה במקצת ממש מן התורה שהרי "אנן סהדי להאי ואנן סהדי להאי" אבל זה בדומה למודה בקצת מן התורה ועל כן חכמים תקנו על בסיס זה את השבועה במשנתנו כנ"ל בפנים.

של הבעלי דין, שזה דומה לר' חייא בתרייתא, אך בר' חייא קמייתא מדובר על העדת עדים, כך שגם אם נוכיח שבהעדאת עדים פטור במשנתינו ישאר חייב מכיון שיש הודאה של בעלי הדין.

אמנם שיטת תוס' גם לא ממש חלקה, ובכמה נקודות:

א. השאלה שהוא בעצמו מקשה על שיטתו בסוף דבריו - שמהגמרא משמע שהסיבה שהתנא תונא לא יכול להוות ראי' לבתרייתא זהו משו ש"אנן סהדי להאי ואנן סהדי להאי" ולא משום שכאן מדובר בעדים וכאן מדובר בהודאה?

ב. קשה לומר שבמשנתנו מדובר ב"הודאה", הרי כל אחד מבעלי הדין כופר בכל במפורש<sup>14</sup>?

ג. ממהלך הגמרא לא משמע שמתחילת הסוגיא המקשן ידע שחיוב השבועה במשנתנו הוא משום תקנת חכמים. אדרבה, מזה שרב ששת אומר "מתניתין תקנת חכמים היא" משמע שלפני זה לא ידענו זאת, וזה התחדש רק כעת בדברי רב ששת.

## ן

### שיטת בעל המאור והרשב"א

גם לפי שיטה זו מתחילת הסוגיא ידע המקשן שמשנתנו זו תקנת חכמים ולא דין דאורייתא, אבל הם לומדים את התנא תונא אחרת מתוס'.

בשונה מתוס', שהראה שבמשנתנו יש גם הילך וגם מודה במקצת. בעה"מ והרשב"א סוברים שבמשנתנו אין שום קשר למודה במקצת והדבר היחיד שנלמד ממשנתנו הוא שהילך אינו סיבה מספיק חזקה לפטור את הנתבע משבועה.

אבל על כך קשה, הרי כל ההיגיון שהילך יכול לפטור משבועה זהו רק כאשר יש מודה במקצת? שהרי כנ"ל כאשר הנתבע מודה במקצת ואומר "הילך" "מחשיבים" את החצי שהודה בו כאילו הוא כבר שולם וממילא על החצי השני הוא מוגדר ככופר בכל שפטור מכלום. אז מדוע שנחשוב שההילך במשנתנו יהווה סיבה לפטור משבועה שאינה מדין מודה במקצת?

על כך מתרץ בעה"מ, שהראי' ממשנתנו היא על עצם הגדרת ההילך. ר"ח מוכיח מהמשנה שאי אפשר לומר ש"הילך" משמעו - "כמאן דחלקו דמי" - כאילו שהם חלקו כבר את הטלית, שהרי לו יצוייר שבעלי הדין היו חולקים את הטלית קודם בואם לבית דין הרי לא הי' שום מקום להשביע אותם, שהרי כל המקרה במשנה הוא "שנים אוחזין בטלית . . ואין האחד מוחזק בה יותר מחבירו" והשבועה נועדה לברר את מציאות הלא ברורה.

וכאן כשהם חלקו, המציאות ברורה שהחצי הזה שלו והחצי הזה שלו כן שלא שייך שבועה כלל, ובלשונו "אי ס"ד כיון דמזומנים לחלוק כמאן דפליגי דמו א"כ ליכא שבועה כלל

14) גם לפי התירושים שהובאו בשם הרמב"ן והר"ן, התירושים האלה מסבירים מדוע לאחר שחכמים פסקו את הדין שיחלוקו אנו מגדירים זאת כהודאה במקצת. אבל הרי למדנו בעמוד הקודם (ג, ב) שהסיבה שהתורה חייבה את המודה במקצת שבועה זהו משום שחוששים שהוא מנסה להשתמט מן החוב אבל כאשר הוא כופר בכל ליכא למימר הכי. וכאן הם הרי כופרים בכל כך שהדימוי למודה במקצת לכאורה לא מתחיל פה כלל.

דהא ודאי פשיטא לן דאילו פלגוה עד דאתו לקמן תו לא משבעינן להו . וכי היכי דהכא לא אמרינן הילך דמזומנים לחלוק כמאן דפליגי דמי ה"נ במודה במקצת". ולאור זה מסיק בעה"מ, שמכיון שבמשנתנו יש חיוב שבועה למרות שיש "הילך" זו ראי' שהילך לא מוגדר כמאן דנחלקו. ולכן גם במקרה של רבי חייא כאשר הנתבע טוען "הילך" אני לא מחשיב את זה כאילו שהוא שילם את החצי שהוא הודה בו אלא הוא מודה במקצת לכל דבר וענין.

וכ"כ הרשב"א, וז"ל: "אי אמרת דהילך כמאן דנקיט להו מלוה דמי . . א"כ מתנתין דאנן סהדי דכיון דתפיס האי ואי אפשר לחבירו לעכב בידו שלא ליטול מחציתו ומזומן הוא ליחלק נחשוב אותו כנחלק וכל שנחלק כבר לא מתקנו רבנן שבועה".

ולאחר מכן מובאת בגמרא דעת רב ששת שהילך פטור כנ"ל, ואז שואלת הגמרא "ולרב ששת קשיא מתנתין" היינו שרואים ממשנתנו שהילך לא מוגדר כמאן דנחלקו? על כך עונה רב ששת "מתנתין תקנת חכמים היא". ומסביר הרשב"א את דבריו, שבאמת הילך מוגדר כמאן דנחלקו, אמנם במשנתנו הדין שונה מכיון שלמרות שיש הילך הם הרי עדיין מתעצמים בטלית ומתווכחים למי היא שייכת אשר על כן לא שייך לומר כאן שהם כאילו כבר חלקו את הטלית ולכן יש תקנת חכמים שיתחייבו שבועה שלא יהא כל אחד וכו'. אבל כל מקרה אחר של הילך הרי זה כמאן דנחלקו ופטור משבועה.

יוצא איפה שלשיטה זו, המחלוקת של ר"ח ור"ש היא האם הילך זו מציאות של כמאן דנחלקו ממש (ובמשנתנו זה משהו חריג ויוצא דופן). או שזו רק סברא בעלמא של "הזמנה לחלוקה" אבל לא מציאות של כמאן דנחלקו ממש. ולזה מגיעה הראי' ממשנתנו שהילך לא מוגדר כמציאות של כמאן דנחלקו.

מה גם יוצא לפי שיטה זו, שהסיבה שה'תנא תנא' למסקנת הגמרא לא יכול להוות ראי' לקמייתא זהו משום שבמשנתנו לא מדובר ואין שום איזכור על מודה במקצת. הראי' משם היא רק שהילך זו לא סיבה לפטור ואינה קשורה לחיוב השבועה בקמייתא מדין מודה במקצת. ואם כן יוצא שלשיטת בעה"מ והרשב"א לא קשה שתי הקושיות הראשונות שהוקשו בשיטת תוס' לעיל, מכיון שלא מדובר כאן על הודאה כלל.

אמנם גם לפי שיטתם קשה השאלה השלישית שנשאלה על תוס', שהרי מלשון הגמרא משמע שכן היתה לנו הו"א שחיוב השבועה במשנה אינו מדין תקנת חכמים?

ועוד קשה לשיטה זו:

א. הרשב"א לעיל הסביר שר"ש עונה לר"ח שמכיון שבמשנה הם עדיין מתעצמים בטלית אין זה מוגדר ל"כמאן דנחלקו". ולכאורה, הרי מה שר"ש אומר לר"ח זה רק ש"מתנתין תקנת חכמים היא" וכיצד מה שהרשב"א אומר נכנס במילים "תקנת חכמים"<sup>15</sup>?

ב. מה בדיוק עונה רבי חייא לרב ששת "אין תקנת חכמים היא ומיהו אי אמרת וכו'?" הרי זה בדיוק מה שהוא אמר לעיל שזה שבמשנה יש חיוב שבועה זה ראי' שמן התורה הילך חייב

15) אמנם הרמב"ן (בשיטת בעה"מ) אומר ש"אע"ג דכמאן דפסיק דמי ישבע דשבועה זו תקנת חכמים היא וכל זמן שחולקין ומתעצמין בה חולקין בשבועה". זהו הסבר מדוע חכמים יכלו לחייבם שבועה למרות שיש כאן הילך (מכיון שכנ"ל זהו רק הילך מסברא) אבל מלשון הגמרא משמע שה'תקנת חכמים' גופא היא ההסבר מדוע ההילך במשנתנו פטור.

שבועה<sup>16</sup>?

## ז

## הביאור בשיטת רש"י

ואולי יש לומר שמפני כל השאלות דלעיל למד רש"י את הגמרא בדרכו כדלעיל – על אף הקושי שבדרך זו – והשאלות יתורצו מאליהן.

ובהקדים הברור ביסוד החילוק בשיטות הראשונים שהובאו לעיל, ומה הכריח אותם לבאר את הגמרא כך. ואולי יש לומר שלכל הדרכים שהובאו לעיל הוקשתה אותה שאלה, והיא:

לאחר שהגמרא מביאה ומבארת את ה'תנא תונא' כראי' לרבי חייא בתרייתא, אמנם ההשוואה מובנת שבשניהם מדובר במקרה של 'הילך', אך נשאר קשה. אם אמנם מדובר במקרה של 'הילך', מדוע א"כ מחייבים אותם שבועה? הרי כזכור 'הילך' זו סיבה לפטור את הנתבע משבועה, ורבי חייא והמשנה הרי מחייבים שבועה, אז מה היא נקודת החיוב? מדוע באמת במקרים האלה למרות שיש סברא של 'הילך' לפטור משבועה בכל זאת מחייבים אותה? ובוה נחלקו הראשונים הנ"ל:

תוס' ניסה לומר שכנראה התשובה טמונה במילים "אנן סהדי", שהרי כנ"ל הגמרא יכלה לוותר על המילים האלה והענין יהי' מובן גם כך (שעצם האחיזה שלהם בטלית היא ממש הילך כמו שאומרים שאר הראשונים שלא גורסים את המשפט הזה) ומזה שהגמרא לא 'זירתה' על הדין של 'אנן סהדי' למרות זה שהוא לכאורה מיותר, ניתן להבין שהדין של 'אנן סהדי' מבאר מה היא נקודת החיוב. ולכן תוס' הסביר שמכיון שבמשנה יש "אנן סהדי" שהוא ממש כמו הודאה<sup>17</sup> לכן על בסיס ההודאה הזו חכמים תיקנו את השבועה במשנתנו.

לעומת זאת בעה"מ והרשב"א הסיקו שאם הגמרא לא טרחה לכתוב במפורש מה היא נקודת החיוב במשנתנו כנראה שלא לומדים את הפרט הזה ממשנתנו ואינו נצרך להוכחה של ר"ח ממשנתנו, ולכן הם פירשו שהראי' מהמשנה היא רק שהילך זו לא סיבה לפטור, אבל נקודת החיוב במשנתנו שונה מנקודת החיוב מרבי חייא, אצל ר"ח זוהי כן שבועה מדין של מודה במקצת<sup>18</sup>, ואילו במשנתנו זו תקנת חכמים, ללא כל קשר למודה במקצת<sup>19</sup>.

רש"י לעומת זאת הסיק, שאם הגמרא מצד אחד לא טרחה לכתוב במפורש מה היא נקודת החיוב אבל לאידך היא כן השתמשה במילים "אנן סהדי", היא כנראה התכוונה שאנו נבין לבד שהכוונה היא על ה'אנן סהדי' שהוזכר לעיל ברבי חייא קמייתא. ששם נאמר שלמרות

16) בתוכן הענינים אולי אפשר לומר שר"ח סובר שההתעצמות בטלית אינה קשורה ואינה גורעת מההילך, אמנם בגמרא לא מופיע אף איזכור לרעיון זה.

17) עיין הערה 12.

18) כמו שר"ח בעצמו אומר "מאי טעמא הילך נמי כמודה במקצת הטענה דמי".

19) כמו שמשמע מפשטות לשון הגמרא, שכאשר רבי יוחנן אומר ש"שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו ואומר שלי היא" משמע שזו תקנת חכמים המגיעה בעקבות סיבה מיוחדת וללא כל קשר למודה במקצת.

שהנתבע כופר בכל הוא חייב שבועת מודה במקצת מכיון שיש עדים שהוא חייב חצי הוא מוגדר כמודה במקצת על השאר כמו שהוכיח ר"ח מ"במה הצד". וזו גם הסיבה לחיוב השבועה במשנתנו שהרי יש אנן סהדי על חצי ממה שחבירו תובע הגורם חיוב שבועה על החצי השני.

## ח

### תירוץ שאלת תוס' על רש"י

אמנם השאלה שתוס' שואל על רש"י קשה ביותר, הרי את התנא תונא מהקמייתא כבר דחינו?

על שאלה זו מתרץ הריטב"א ומדוייק בלשון רש"י.

וז"ל הריטב"א: "ורש"י ז"ל נשמר מזה ואמר דהשתא קא סלקא דעתין דאיתא לדרבי חייא קמייתא נמי סייעתא דמתניתין משום העדאת עדים הוא דמחייב שבועה דהווי כמודה במקצת מקל וחומר. ואף על גב דאיכא הילך נמי, ומאי דאיתמר לעיל דליתא לדרבי חייא קמייתא ממתניתין ואאידיך בתרייתא איתמר, ההוא לישנא אמרינן לי' אדעתא דאמסקנא, דפריך תלמודא בסמוך אבל השתא לא מסקינן אדעתא דהכי, וכאילו תאמר כי לא היינו בבית המדרש כשנדחת ההיא דלעיל".

היינו שכל הסוגיא של הילך מתחילתה ועד סופה נאמרה כביכול על ידי תלמיד שלא שמע את הפירכא על התנא תונא של הקמייתא. הוא רק שמע את הדין של רבי חייא קמייתא ואת זה שהוא הוכיח את הדין שלו בלימוד של במה הצד ואף הביא ראי' לכך מן המשנה אבל לא ידע שהראי' מן המשנה נדחתה.

והמשפט "אלא כי איתמר ותנא תונא אאידיך דרבי חייא איתמר" נאמר כביכול על פי מסקנת הגמרא שהתנא תונא באמת הולך על הבתרייתא ולא על הקמייתא. ואחר מסקנת הגמרא נאמרה הסוגיא על ר' חייא בתרייתא על ידי תלמיד שלא שמע את פירכת הגמרא על הקמייתא.

## ט

### עפ"ז תירוץ שאר הקושיות על רש"י

ויש לומר, שאת זאת מרמז רש"י בפירושו, בכך שבסוף הפירכא על הקמייתא הוא מסיים שמשנתנו "תקנת חכמים שלא יהא כל אחד הולך וכו'" כי באמת בשלב הזה של הגמרא כבר הגענו למסקנה שהמשנה היא מטעם תקנת חכמים. ואז מיד כשבאים לדבר על התנא תונא של הבתרייתא רש"י מתחיל את פירושו (שהחיוב מגיע מצד הקמייתא) במילים "קס"ד" דהיינו שזו כעת רק הו"א של מישוהו שלא שמע את המסקנה מהסוגי' הקודמת.

ועל פי כל האמור לעיל, אולי אפשר לתרץ בדרך אפשר מהי משמעות השאלה שהגמרא שואלת את רבי חייא "ואידיך". אמנם הו"א לפי ר' חייא בשלב זה היא שהוא סובר שחיוב

השבועה במשנתנו הוא דין דאורייתא, ולא מתקנת חכמים כרב ששת, אבל קשה הקושיא שהובאה לעיל ברבי חייה קמיייתא, ש"כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי", דהיינו שאם האנן סהדי גורם לחיוב שבועה מדין מודה במקצת הרי שבמשנתנו הדין הי' אמור להיות שפטורים משום שיש לכל אחד מבעלי הדין אנן סהדי לטובתו הפוטר אותו משבועה.

ועל כך עונה רבי חייה "אין, תקנת חכמים היא", באמת חיוב השבועה במשנתנו הוא מדין תקנת חכמים ולא דאורייתא, אלא שחייבים לומר כנ"ל שחכמים תיקנו שבועה במשנה על בסיס זה שמן התורה יש חיוב שבועה גם במקרה של הילך.

ומדויק בלשון רש"י, שבתשובה של ר"ח "אין, תקנת חכמים היא" הוא מפרש "ולא משום העדאת עדים וכדפרכינן לעיל - כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי", היינו שמכח אותה קושיא שהוקשתה בקמייתא ר"ח מודה שזו תקנת חכמים, והיינו כנ"ל משום שמדובר פה בתלמיד שלא שמע את הפירא על הקמייתא ורק כעת היא נשאלת לו לראשונה.

לפי כל האמור יוצא. שלשיטת רש"י מהלך הגמרא מובן ביותר, שבתחילת הסוגיא באמת היתה לנו הו"א שחיוב השבועה במשנה הוא מדין דאורייתא<sup>20</sup> (דלא כמו התוס' וכבעל המאור שלמדו שמתחילת הסוגיא ידענו שזו תקנת חכמים מה שלא משמע מהלך הסוגיא) מה גם שמובן ביותר מה בדיוק עונה ר"ש שמשנתנו זו תקנת חכמים ומה ר"ח עונה לו (מה שלא מובן כ"כ לפי הרשב"א ובעה"מ). מה גם מובן שבמשנתנו אין הודאה במקצת כלל, רק "אנן סהדי" המוגדר כמו העדאת עדים ע"ד הקמייתא<sup>21</sup> (ולא הודאה כמו תוס').

י

### הטעם למסקנה מדוע ה'תנא תונא' מהמשנה לא נאמר גם על הקמייתא

אלא שעדיין יש לשאול לדעת רש"י. מדוע אין לומר שהתנא תונא ממשנתנו יהווה כראי' אף לרבי חייה קמיייתא? מדוע שלא נאמר שבמשנתנו יש חיוב שבועה דרבנן (שלא יהא כל אחד הולך תוקף), על בסיס חיוב השבועה במקרה של העדאת עדים? לשיטת תוס' זהו משום שבמשנתנו מדובה בהודאה ולא בהעדאת עדים, ולשיטת בעה"מ אין מדובר במשנתנו במודה במקצת כלל (אף לא לשיטת רבי חייה) אמנם לרש"י קשיא<sup>22</sup>?

ונראה להביא מדברי תוס' הרא"ש על תירוץ שאלה זו שלכאורה מתאים לדעת רש"י.

אמנם תוס' הרא"ש לומד את הסוגיא אחרת לגמרי מכל הראשונים, ומרש"י בפרט. אבל כאשר הוא מגיע לשאלה הנ"ל הוא אומר: "אבל לדר' חייה קמיייתא ליכא למימר אי העדאת

20) וצ"ע לשיטת הרמב"ן שרש"י לומד שהתנא תונא ממשנתנו הוא כשיטת בעל המאור ז"ל. וזה קשה דהרי רש"י אומר במפורש שכעת לומדים שחיוב השבועה במשנה הוא מדין העדאת עדים ולא משום התקנה שלא יהא כל אחד הולך וכו'.

21) לא נמשך אותו חיוב כבקמייתא כנ"ל מפני שאז יוקשה שהרי יש אנן סהדי לשני הצדדים.

22) השיטה מקובצת מסביר שזהו משום שמכיון שיש אנן סהדי לשני הצדדים אז אחד מהשנים או שנסלק את שניהם ואז יוצא שאין העדאת עדים כלל או שנניח את שניהם כמו שהם הרי גם אז לא יהווה ראי' לרבי חייה שמדבר שיש עדים רק לאחד מן הצדדים. אבל לגבי הילך אם נסלק את האנן סהדי מה שיוצא הוא שהאחד תובע כולה וחבירו כופה בחצי שבידו שהרי בחצי שבידו חבירו אינו מוגדר ככופר כלל (עיין הערה 12 בשיטת הרמב"ן בלימוד תוס') והרי זה ממש הילך. אבל לפ"ז קשה שהרי מלשון הגמרא משמע שהאנן סהדי יוצר את ההילך ולא הכפירה (וההודאה) של בעלי הדין.

עדים מדאורייתא פטור היכי מתקני רבנן שבועה דליכא דכוותא בדאורייתא דאי מאי דתפיס כל אחד חשיב כהעדאת עדים א"כ איכא סהדי דאין בידו חמישים אחריני דקא תבע וא"כ למה ישבע, אלא ודאי מה שאנו רואים שהוא תפוס בחצי הטלית לא חשיב כעדים מעידיים שיש לו בידו חמישים דשמא שלא כדין תפס בו ואינם מעידיים שהוא שלו אבל מכל מקום כהילך חשיב אף על פי שחבירו אינו מודה שהיא שלו כיון שהיא בפנינו ועל כורחו נוטלו".

וביאור דבריו: לא שייך להחשיב את האנן סהדי במשנתינו להעדאת עדים וזאת מכיון שא"כ יוצא שיש לכל אחד מבעלי הדין עדים שהחצי שחבירו תובע ממנו אינו במציאות. ומדוע שישבע עליו? חייבים לומר שהאנן סהדי לא מוגדר כעדים. אבל כהילך כן מכיון ש"היא בפנינו ועל כורחו נוטלו".

ויש לומר שרש"י גם סובר כן.

ויש לומר שזה בדיוק מה שהגמרא פורכת "אנן סהדי להאי ואנן סהדי להאי" דהיינו שיש לכל אחד עדים המעידיים כנ"ל שהחצי שחבירו תובע ממנו לא קיים במציאות.

יוצא איפה לשיטת רש"י שבמסקנת הגמרא חיוב השבועה במשנתנו הוא תקנת חכמים שלא יהא כל אחד הולך ותוקף. אבל הוא על בסיס זה שמדאורייתא יש חיוב שבועה כאשר יש הילך.

ואם ישאל השואל הרי הילך קיים רק כאשר יש מודה במקצת? על זה עונה רש"י כנ"ל שזה בדומה לחיוב השבועה בקמייתא דין מודה במקצת. לא ממש אותו דבר אבל יש דימיון וזה מספיק לנו כדי להשעין על כך חיוב שבועה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף.

## גדר חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא לשיטת 'התוס'

מביא דברי ר' יוחנן 'דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא' וב' הסברי התוס' בטעם שגזלן איננו נשבע / מחדד החילוק בין ב' הסברי התוס' ומקשה על הסבר הב' / מביא מבאר ומקשה בדברי החכמת מנוח בביאור תיבת גזלן ודאי ומקביל לשיטת ר"ת בדין 'חשיד' / מחדד החילוק בין פסק מצד סברא לפסק מצד חזקה / ע"פ"ז מבאר מדוע התוס' נזקקו לשיטת ר"ת / ע"פ כל זה מבאר קושיית האחרונים בדברי התוס' לקמן דף ו'

הת' יוסף יצחק שמחה שי' ג'יאן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### הטעם דגזלן אינו נשבע

איתא במתניתין (בבא מציעא ב, א): "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו".

ובגמרא<sup>1</sup> "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה? אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא. ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".

יוצא א"כ מדברי הגמרא, שלמרות שהאוחזים חשודים בגזילת הטלית אין הם חשודים להישבע לשקר. וכפי שמסבירים זאת הראשונים שהוא משום ששבועה יותר חמורה מאיסור גזל (מצד עצם חומרתה<sup>2</sup> או עכ"פ חמורה יותר בעיני האנשים<sup>3</sup>).

ובתוס'<sup>4</sup> הקשה על הנחה זו שהחשוד על הממון אינו חשוד על שבועה: "וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה דאמר שכנגדו נשבע ונטול? ותיירץ ב' תירוצים: א. "וי"ל דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן ולעדות הוא דפסול מדאורייתא משום אל תשת רשע עד". ב. "וי"מ בשם ה"ר יהודה חסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום דשמא ע"י שבועה

(1) ה, ב.

(2) כדמשמע מתוס' כאן.

(3) רש"י.

(4) ד"ה 'דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא'.



יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה".

## ב

### חידוד החילוק בין ב' תירוצי התוס'

ויוצא א"כ חילוק מהותי בין ב' התירוצים בהגדרת 'חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא':

לתירוץ הראשון, אכן גם גזלן לא חשוד על השבועה מעיקר הדין, והוא רק גזירת וקנס חכמים. וההסבר בזה בפשטות כנ"ל ששבועה חמורה יותר, וגם יהודי שאיבד ה'חזקת כשרות' בנוגע לממון לא איבד את ה'חזקת כשרות' בנוגע לשבועה, א"כ, כלל זה פירושו כפשוטו - כל חשוד על ממון אינו חשוד על שבועה (אא"כ יש גזירה או סיבה מיוחדת).

ואילו לתירוץ הב', נראה מפשטות לשונו דגזלן אכן חשוד גם על שבועה. כלומר, כאשר חשוד על ממון באמת חשוד גם על שבועה, ומה שאצלינו מאמינים לאוחזים לענין שבועה הוא כי זה רק חשש ואינם גזלנים באופן ודאי. וא"כ יוצא, שפירוש כלל זה הוא רק כאשר חשוד בלבד על הממון הוא איננו חשוד על השבועה, אך לא כאשר יש לחששינו קיום - כשגזל באופן ודאי בעבר.

וצריך להבין לתירוץ הב', דלכאורה ממה נפשך, אם בגזלן ודאי חוששים לשבועתו א"כ גם בחשוד אממונא אמורים לחשוש. דהניחא לתירוץ הא' שחשד בממון לא משפיע על חשד לשבועה מובן מדוע משביעים אותו, אך לתירוץ זה שאכן יש קשר בין דין ממון לדין שבועה, ושחיתות ממונית (חשיד אממונא) משליכה לשחיתות בשבועה (שבועה לשקר), א"כ אותה סברא שאומרת שצריך להשביע אותו תאמר גם שאי אפשר להשביע אותו.

ובסגנון אחר: כאשר שנים אוחזים בטלית ואנו מסתפקים על כל אחד האם הוא אוחז כדין או שהוא גזלן, א"כ ממ"נ לא נשביעו, דמצד הסברא שהוא אוחז כדין - אין צורך להשביעו, ומצד הסברא שהוא גזלן - א"כ אי אפשר להשביע אותו (שהרי בגזלן ודאי אינו נשבע, וא"כ גם כאן לפי סברא והנחה זו שהוא גזלן, היא עצמה אומרת שאינו יכול להישבע).

## ג

### דברי החכמת מנוח והקבלתו לשיטת ר"ת בהגדרת 'חשיד'

והנה את תירוץ ר"י חסיד ניתן להבין בעוד אופן. דהנה בחכמת מנוח כאן הקשה מה כוונת התוס' בלשונו בדברי ר"י חסיד "אבל גזלן ודאי כמו שמממון". וביאר בב' אופנים: אופן א' שכוונת התוס' לחלק בין גזלן ודאי לחשש גזלן (וכנ"ל באריכות). ואופן נוסף (בביאורו הראשון שם) שאין מילת ודאי נמשכת אחר גזלן (גזלן-ודאי) אלא קאי על המשך המשפט, שכאשר הוא גזלן (סתם) אז - ודאי לא יפרוש משבועה.

והנה מלבד שדוחק קצת לפרש כך מצד לשון התוס', דקשה לומר שאם חשוד על הממון

ודאי ללא כל ספק שישבע לשקר. ועוד דלקמן בדף ו' כותב התוס'<sup>5</sup> במפורש "גזלן ודאי", ושם מוכרח שבתבית ודאי קאי על הגזלן.

נוסף על כך, לפי פירוש זה נזדקק להבין מהו אכן תירוץ רי"ח. דאין נראה שמחלק בין גזלן ודאי לספק, אלא בין גזלן שכבר גזל בעבר לבין גזלן שחשוד שכעת גזל.

והנה ידועה שיטת ר"ת<sup>6</sup> דאכן גם אדם שחשוד לגזול לא חשוד על שבועה ויפרוש כשנשביענו (דאינו רוצה לעבור ב' איסורים גזל ושבועת שקר ביחד), אך כל זה הוא כאשר יכול להשיב את הגזילה ובכך להימנע מב' האיסורים, אך אם כבר גזל בעבר באופן שקשה להשיב הגזילה (גזל הנאכל), א"כ שוב אינו יכול לפרוש מאיסור גזילה בשלימות, ולכן גם כעת לא יפרוש מגזל זה ואף יהי' מוכן להישבע לשקר (כי 'אין אדם עושה תשובה לחצאין'). וע"כ, גזלן בעבר יהי' חשוד על שבועה, אך גזלן בהווה יהי' נאמן.

וכתבו כמה אחרונים<sup>7</sup> בביאור תירוץ רי"ח בתוס' שהוא ע"ד שיטת ר"ת, וכפי שגם ניתן לדייק מלשונו "דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה", שהוא ממש ע"ד ביאור ר"ת דגם כאשר כבר גזל, הוא עשוי לפרוש מגזילתו אם נשביענו אא"כ הוא כבר 'גזלן' - גזל בעבר.

אך עדיין קשה כנ"ל מדוע ולמה מוסיף התוספות את מילת ודאי, דלפי ביאור ר"ת לכאורה אין כל נפקותא בין אם הוא גזל ודאי או ספק דהרי גם אם כבר גזל עשוי לפרוש<sup>8</sup>.

## ד

### החילוק בין חזקה לטענה

והנה לקמן בדף ו' חולק אביי על ר' יוחנן ומסביר שטעם שבועת משנתנו היא משום 'ספק מלוה ישנה'. כלומר, טעם שבועת המשנה הוא משום שחוששים שמא האוחז בטלית תופס בטלית של חברו כי מסתפק שמא הוא חייב לו את שווי' כתשלום על חוב, וא"כ אין הוא חשוד על ממון כי אין כוונתו לגזול. ולכאורה לפי זה צריך להבין מדוע גזלן חשוד על השבועה, והרי כל פעם שיגיעו עדים שגזל נאמר שנאמן כי שמא נטל מחברו חפץ זה משום 'מלוה ישנה'?

ובתוס'<sup>9</sup> עמד על ענין זה אך סתם "אבל בגזלן ודאי וכופר בפקדון אין להכשיר מטעם שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו". וצריך להבין משמעות דבריו, מדוע אכן ב'גזלן ודאי' לא נאמר ספק זה.

והנה בראשונים כאן<sup>10</sup> הגדירו דאין אמרים 'ספק מלוה ישנה' בכל מקום ש'הוחזק גזלן'.

(5) ע"א. ד"ה 'ספק מלוה ישנה'.

(6) הובא בנימוק"י כאן ועוד.

(7) חתן סופר ועוד.

(8) וכנ"ל דוחק לפרש שנמשך אחר המשך המשפט.

(9) ד"ה 'ספק מלוה ישנה'.

(10) ראה נימוק"י רשב"א ועוד.

היינו דכל מקום שאין רק חשש שגזל, אלא חזקה ממש, לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה' להכשירו.

וביאור הדברים, חזקה אין היא רק סברא (שכאשר חפץ נמצא ברשות אדם מסתבר שהוא שלו) אלא מהות אחרת לגמרי וכעין ודאות<sup>11</sup>. ובמילים פשוטות: ישנה פסיקה ע"פ 'עולם הטענות' בו סברות סותרות אחת לשני' ויכולות להטות הדין לכאן ולכאן, וישנה פסיקה ע"פ חזקה וב'עולמה' של חזקה אין לטענות וסברות תפיסת מקום כלל.

ולדוגמא, ב'עולם הטענות' כאשר יש טענת בריא לעומת טענת שמא, או רוב לעומת מיעוט – הסברא החזקה יותר תטה את הדין, ונלך אחר הרוב או הבריא. אך כאשר אחד מוחזק בחפץ, אף שמצד טענתו הוא שמא ואפילו כאשר לעומת מוחזקותו ישנו רוב, עדיין נאמר שאין טענות אלו מועילות להוציא מיד המוחזק אלא "המוציא מחבירו עליו הראיה"<sup>12</sup> – רק ראי' עם עדים שיש להם נאמנות (חזקה ע"פ תורה), תועיל להוציא מיד המוחזק.

וכמו שמבאר התוס'<sup>13</sup> בפשטות, ש"מיגו להוציא לא אמרינן" שהרי מיגו הוא רק 'טענה' ולא יכול להוציא מיד המוחזק. ובמילים אחרות, דין חזקה הוא 'דין ודאי' ואילו נטי' אחר טענות וסברות הוא מ'דין ספק', ו'אין ספק מוציא מידי ודאי'<sup>14</sup>. ויש להאריך בזה.

עפ"ז ניתן לומר שזהו הביאור בדברי התוס' דב'גזלן ודאי' לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה': כאשר יש עדים<sup>15</sup> שאדם לקח חפץ מחבירו אין זה רק סברא שהוא גזלן אלא 'הוחזק בגזלנות' 'גזלן ודאי'. וא"כ לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה' להוציא מידי גזלן ודאי. אך כאשר הוא רק חשש שמא גזול הטלית ואין ע"כ עדים, תועיל סברא זו נגד החשד ולא נחייבנו כ'חשיד אממונא'.

## ה

### יסודו של ר"ת בשיטת התוס'

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות כוונת דברי התוס' בדברי רי"ח 'גזלן ודאי'. דכאשר הוא בחזקת גזלנות הוא יהי' חשוד על השבועה, אך אם אין הוא מוחזק בגזלנות ורק שחוששים שגזל יהי' נאמן בשבועה. ומתאים עם שיטת ר"ת דכאשר הוא גזל כבר בעבר הרי 'הוחזק בגזלנות' משא"כ כאשר גזול בהווה.

והנה נתבאר לעיל (אות ג) שמשמע מדברי התוס' שס"ל כר"ת דכאשר גזל בעבר לא יפרוש מגזל ואילו כאשר גזול בהווה יפרוש. ולפי יסוד הנ"ל למה לנו להיכנס לפרישתו?

והביאור בזה בפשטות, גם כאשר ה'חשיד אממונא' אינו בחזקת גזלן ואפשר להשביע

11) כמובן שעדים יש להם נאמנות יותר 'ודאית' מוחזקה. וכמובן גם מכך שנאמנים להוציא מיד המוחזק. וכמו כן מה ש'מיגו במקום עדים לא אמרינן' הוא דין פשוט לכו"ע ואילו 'מיגו להוציא לא אמרינן' הוא דין שניתן לדיון בדברי הראשונים.

12) ראה בב"ק מו, א. וש"נ.

13) דף ב, א ד"ה 'זוה נוטל רביעי'.

14) יבמות לה, ב.

15) וראה הערה 10.

אותו, אך עדיין אפשרות יש אבל רצון אין. כנ"ל (אות ב) באריכות שאותה סברא שמצריכה להשביעו אומרת שלא תועיל<sup>16</sup> שבועתו? ולכך נצרכת סברת ר"ת שגם כאשר חשוד בגזלנות מקום לומר שיפרוש כאשר נחייבנו שבועה. וק"ל.

## ן

### ביאור קושיית האחרונים בדברי התוס'

על פי כל הנ"ל יומתק ענין נוסף, דהנה תוס' לקמן דף ו' כתב דב"גזלן ודאי וכופר בפקדון אין להכשיר מטעם שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו" היינו שכאשר יש עדים שכפר בפקדון הוי חשוד אשבועתא ואין אומרים שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו.

והנה לעיל דף ה' ע"ב מסיקה הגמרא בנוגע לכופר בפקדון דרק כאשר יש עדים שהפיקדון ברשותו ואין אפשרות לומר ש'אשתמוטי קא משתמיט' אז יחשב כגזלן. ומשמע שכאשר יש אפשרות לתלות בסברת 'אשתמוטי' יועיל להוציאו מחזקת רמאי.

ועפ"ז הקשו באחרונים<sup>17</sup> על דברי תוס' שלא תועיל סברת ספק מלוה ישנה בכופר בפקדון, דמה חילוק יש בין סברא זו לסברת אשתמוטי שנאמרת גם בכופר בפקדון?

ועפ"י הנ"ל הדברים מתישבים להפליא, דהנה קושיא זו נובעת מהבנה שהחילוק בין כשיש עדים על כפירתו בפקדון לבין כשאין עדים הוא הבדל 'טכני' בלבד (שכאשר יש עדים שהפיקדון בביתו לא שייך סברת אשתמוטי), אך לפי הנ"ל נ"ל שהוא ענין מהותי, היינו שכאשר יש עדים על כפירתו ובמילא 'הוחזק כפרן' (כנ"ל), שוב לא תועיל טענת אשתמוטי (גם לו יצוייר שאכן יהי' שייך לאומרה), ועד"ז בנידו"ד שגם במקום ששייך לומר 'ספק מלוה ישנה' טענה זו לא תועיל.

16) לחידוד הענין, אין הכוונה שלפי סברא זו אי אפשר להשביעו שהרי לא 'הוחזק בגזלנות', אלא שאינו רוצים להשביעו, דמה נרויח בזה והלא החשוד על הממון ישקר גם בשבועה, ולמה נשביענו לשוא.

17) פני יהושע. יד של שלמה, תולדות זאב. ועוד.

## בענין 'מחוי ר' אבהו והשאר בשבועה'

מביא שיטת תוס' שהשבועה היא על כל מה שנוטל / מביא שיטת הרמב"ם שעל מה שאוחז לא נשבע / מביא קושית הרא"ש על הרמב"ם / מביא תירוץ הנחלת דוד / מבאר שגם לרמב"ם יכול להשביעו על הכל בגלגול / מבאר ההבדל בין שבועה רגילה לגלגול / מביא דברי רעק"א שאם אינו רוצה להישבע אינו נשבע / מבאר גדר השבועה בסוגייתנו / מבאר החילוק בין שבועת הנפטרים או שבועת הנוטלים / מבאר 'ב' אופנים בחשש הגמרא "שלא יהא כל אחד הול ותוקף טליתו של חברו" / מבאר הנפק"מ בייניהם - אם אינו רוצה להישבע / מבאר החידוש של ר' אבהו לשיטת רעק"א / מבאר שהמשנה מדברת רק על שבועה של חצי ור' אבהו מדבר על שבועה לחלקים / מבאר ששיטת ה'קצות' כרש"י ורעק"א כתוס' / מביא תירוץ ה'תורת חיים' וביאור בדבריו

הת' מנחם מענדל שי' הלוי סגל

הת' יחיאל אלתר שי' קדם

'קבוצה' - 770 בית משיח

## א

### מחלוקת בהבנת 'תנועת' ר' אבהו

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "תני רב תחליפא בר מערבא קמי' דר' אבהו שניים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקים בשווה, מחוי לי' ר' אבהו ובשבועה".

והנה כתב התוס'<sup>2</sup> וז"ל: "נראה דלא גרסינן והשאר, דאף במה שידו מגעת ישבע. כיון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף<sup>3</sup> מטעם זה ישבע אף במה שהוא תופס". והיינו שישנם הגורסים בדברי ר' אבהו את המילה "והשאר", שרק על מה שלא אוחזים צריכים להישבע, ואת זה בא תוס' לשלול, כי על פי הסיבה העומדת מאחורי השבועה "שלא יהא כל אדם הולך ותוקף" אין הבדל בין מה שתופס למה שלא תופס.

והנה להלכה כתב הרמב"ם<sup>4</sup> וז"ל: "היו שניים אדוקין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה נוטל על מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין

(1) ז, א.

(2) ד"ה מחוי ר' אבהו.

(3) לעיל ה, ב.

(4) הלכות טוען ונטען פרק ט הלכה ט.

בשווה אחר שנשבעין". ומשמע מדבריו שהוא כן גורס בגמרא את המילה "והשאר" והיינו שהשבועה היא רק על השאר ולא על מה שבתוך ידו. ודלא כתנוס'.

והקשה התוס' הרא"ש<sup>5</sup> על הרמב"ם, אם חיוב השבועה הוא אך ורק על השאר, ולא על מה שתחת ידו, הרי זהו בדיוק חיוב השבועה המובא במשנתינו (שהרי במשנה מדובר שאוחזים ב'כרכשתא', שאין זה נחשב כאחיזה בחלק חשוב, ונשבעים על כל הטלית) אז מה בדיוק מחדש ר' אבהו בכך?

הנחלת דוד מתרץ על כך, וז"ל: "דהא גופא קמ"ל ר' אבהו דדווקא על השאר נשבעין אבל לא על מה שבידם".

היינו שלפי הנחלת דוד ר' אבהו לא בא לחדש דין חדש אלא רק להבהיר פרט על השבועה במשנה, שלא נשבעין אותה כאשר יש חלק ודאי שתחת ידו. ואת זה גופא בא ר' אבהו לחדש.

ויש לבאר את הדברים, מה נקודת החילוק בהסברת ר' אבהו, האם הוא מחדש דין חדש על המשנה או שבא רק להסביר את רב תחליפא?

## ב

### שבועה מעצם הדין או ע"י גלגול?

והנה מוסיף הרמב"ם בסוף ההלכה הנ"ל: "ויש לכל אחד לגלגל על חבירו שכל מה שנטל, בדין נטל". והיינו שכל אחד מבעלי הדין יכול לגלגל על חבירו שבועה גם על מה שתחת ידיו. וא"כ לפי זה צריך להבין, אם בסוף מעשה גם לפי הרמב"ם יש אפשרות להשביעו על כל הטלית, מה הנפקא מינא למעשה בין תוס' לרמב"ם?

והנה בפשטות יש לומר שלכאורה החילוק יהי,

[בנוסף לחילוק בעצם השבועה, שלרמב"ם השבועה היא מעצם הדין ולתוס' זה רק ע"י גלגול (שזה עצמו לא ממש נפק"מ לדינא)]

במקרה שאחד מבעלי הדין אינו רוצה להישבע ובכל זאת דורש את חלקו המגיע לו בטלית. לפי שיטת הרמב"ם שהשבועה היא רק על השאר ולא על מה שתחת ידיו, לכאורה אנחנו לא נוכל למנוע אותו מלקבל את החלק הנמצא תחת ידיו, מכיון שהוא מוחזק בו במוחזקות ודאית. אלא שאם אינו נשבע מקבל רק את מה שאוחז ולא את חלקו בשאר הטלית. ואילו לפי שיטת תוס' שהשבועה היא על כל הטלית, הוא לא יקבל שום חלק בטלית אם לא נשבע (ע"ד מנה שלישי, שאף שלכל אחד יש חלק ודאי, בכ"ז אינם מקבלים).

ועוד יש מקום לומר שגלגול שבועה הוא רק אם יש טענה שישבע, אך אם הצד השני שותק הרי שלא טוענים לו, משא"כ בשבועה מעיקר הדין אזי בי"ד משביעים אותו ללא קשר לטענת הצד השני.

ובכלל גלגול שבועה אינו החלטי בכל מקום, ויש מקרים שלא מגלגלים – ראה בהערה<sup>6</sup>.  
ועפ"ו ניתן לומר לפי שיטת הרמב"ם שזה חידושו של ר' אבהו על המשנה (ובזה תתורץ קושיית הרא"ש על הרמב"ם) שבמשנה מדובר על שבועה שהיא רק על החלק שלא אוחזים ולא על מה שתחת ידיו, ור' אבהו מדבר על מקרה שאוחזים חלק מהטלית, ולכן אם אחד מבעלי הדין לא ירצה להישבע אנחנו לא נוכל למנוע אותו מלקחת את החלק הנמצא תחת ידיו (שעל דין כזה המשנה לא דיברה).

## ג

## דברי רע"א והתימא על כך

והנה כתב רע"א<sup>7</sup> בנוגע לדין המובא במשנתנו "שנים אוחזין בטלית". בתחילת דבריו הוא דן בנוגע לדין המובא בשו"ע שהאחד יכול להפך את השבועה על חבירו ולומר לו "הישבע וטול". ולאחר מכן הוא אומר: "וביותר נראה לעניות דעתי לדון באם אמר איני נשבע ואיני מהפך די"ל דרק משמתינן לי' ומ"מ לא הפסיד חלקו כיון דאוחז בה הוא בכלל לא נחתינן לנכסי' בשבועה דרבנן וזה עדיין צ"ע לדינא".

ומבואר מדבריו, שבמידה ואחד מבעלי הדין אומר שהוא אינו רוצה להישבע, הוא מקבל את כל החלק שיש לו בטלית<sup>8</sup>, וזאת מכיון שהוא כבר מוחזק בה. אשר על כן אמנם משמתינן אותו שאינו נשבע כתקנת חכמים, אבל אי אפשר למנוע ממנו לגבות את חלקו.

אך ע"פ דברי רע"א אלו מתעוררת השאלה, מה בדיוק ר' אבהו מוסיף בדבריו על משנתנו? הרי את עצם הדין שצריך להישבע לפני שעושים חלוקם בטלית אנו יודעים כבר מן המשנה, וגם את זה שבמידה והוא אינו רוצה להישבע הוא מקבל את חלקו בטלית אנו כבר יודעים (כמו שלמד רע"א במשנתנו). אז מה בדיוק ר' אבהו מחדש?

יש לעיין קודם כמו מי בדיוק סובר רע"א, כמו תוס' או כמו הרמב"ם, ומהי סברת שיטתו. דלכאורה, אם הוא מקל כל כך, שאם אחד מהאוחזים 'מתעקש' לא להישבע אזי עדיין הוא מקבל חצי מהטלית, נראה שהוא סובר כהרמב"ם שעל מה שבתוך ידו הוא לא צריך להישבע, והוא עוד יותר מקל, שאם הוא לא רוצה להישבע הוא יקבל ללא שבועה. אבל לאידך לא משמע מהרמב"ם שאם הוא אינו רוצה להישבע הוא יקבל אפילו את השאר<sup>9</sup>?

(6) ראה לקמן צו, א תוס' ד"ה 'ביום שהיתה שאולה' באריכות. אף שעצם דין גלגול נלמד מהתורה – קידושין כז, ב.

(7) כתב וחותם סימן קל"ח ס"א.

(8) היינו, את כל החצי שהוא הי' מקבל ע"פ הדין באם הי' נשבע.

(9) שהרי "השאר" במקרה של ר' אבהו זהו בדיוק כמו כל הטלית של משנתנו.

## ד

## ביאור יסוד הענין

ולהבין את כל זה, נקדים לבאר קודם בכללות כמה יסודות בענין.

לפי רע"א, מה הסברא לומר שאם אינו רוצה להישבע אזי בכל זאת מקבל חצי מהטלית, מדוע? הרי הוא לא מוחזק על כל הטלית? ובעיקר לא מובן איך יתכן שהאדם יכול תוך רגע לבטל את השבועה?

ולפי הרמב"ם יש להבין, שהרי תוס' הסביר שמכיון שחייב השבועה הוא מטעם שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליות של חברו, אזי לפי"ז אין חילוק בין מה שבתוך ידו למה שלא בתוך ידו. וא"כ מה הרמב"ם יענה על כך? מדוע לפי שיטתו אין צריכים להישבע על כך<sup>10</sup>?

ונראה לישב כל זה על פי הסברת גדר השבועה בסוגייתנו.

הנה כמה מהאחרונים<sup>11</sup> הסבירו את המחלוקת בין תוס' לרמב"ם, שלפי תוס' השבועה כאן היא 'שבועת הנפטרים', היינו שאנחנו לא מניחים את בעלי הדין לצאת מבית הדין ללא שבועה, למרות שמן הדין הם אמורים לקבל את חלקם ללא שבועה. כלומר השבועה היא לא קשורה לעצם דין החלוקה, אלא רק בשביל לפתור בעי' צדדית שיכולה לקרות. משא"כ לפי הרמב"ם השבועה היא 'שבועת הנוטלים' שהיא מעצם דין החלוקה, היינו שבעלי הדין אינם יכולים כלל "ליטול" את חלקם ללא שבועה.

וא"כ לפי"ז ניתן להתחיל להבין, שלפי תוס' שהשבועה היא בשביל למעט ספק ומחלוקות, אזי לכן הם אמרו השבועה היא על כל הטלית ללא יוצא מן הכלל ואין הדיינים מניחים את בעלי הדין לצאת מן היכל הבית דין ללא שבועה. משא"כ לפי הרמב"ם השבועה היא רק על השאר ולא על מה שבתוך ידו, כי מה שתחת ידו הוא כבר נטל ואין הדיינים יכולים לחייב אותו שבועה על כך, היינו שמלכתחילה לא דנים על החלק שהוא אוחו בידו. ואילו על מה שהם מתווכחים על החלק הזה שייך לחייבם שבועה - "שבועת הנוטלים".

עוד הסבר שמופיע באחרונים<sup>12</sup>, שלפי הרמב"ם השבועה היא רק מתי שיש ספק ולכן הוא נשבע רק על החלק של הספק "השאר". ולפי תוס' השבועה היא גם מתי שהחלוקה היא מדין ודאי. ולכן היא על כל הטלית.

הסבר זה מתיישב ג"כ על פי דברי תוס' בתחילת המסכת, שהיחלוקו המופיע במשנתנו הוא מדין ודאי, ולרות זאת מתקנים אז שבועה, יוצא שהשבועה היא אף מתי שיש וודאות בדבר.

לפי הסברים אלו בשיטת הרמב"ם מובן רק איזה סוג שבועה רבנן תקנו, היינו אחרי שחכמים תיקנו שבועה, מה בדיוק הגדר שלה ומה כחה בפועל. אבל צריך להבין עדיין למה

10 הנחלת דוד מותרין על כך, שאין זו שאלה כלל מכיון שע"י גלגול שבועה אפשר לחייבו שבועה גם על מה שתחת ידו בזה ניתן החשש. אבל עדיין צ"ע, שהרי אם זהו רק ע"י גלגול הרי שמן הדין לא היו צריכים להישבע? וזה אינו מובן, שהרי מן הדין רבנן תקנו שבועה "שלא יהא" על כל חלקי הטלית ללא יוצא מן הכלל.

11 חידושי ר' ראובן סימן ו', חידושי ר' ארי' לייב סוף סימן פ"ד.

12 אבן האזל.



בכלל תיקנו רבנן כאן שבועה? ואם כל סיבת השבועה היא בשביל "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו", אז השבועה היתה אמורה להיות גם על דברים שהוא מוחזק בהם בודאי (כשיטת תוס')?

## ה

### גדר השבועה - לעתיד או לעבר

ויש לומר ההסבר בכל זה.

את דברי הגמרא "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חברו" ניתן להבין בשתי משמעויות. חשש על ההווה, או חשש לעתיד. האם זהו ממש חשש עכשווי שמישהו מבין שניהם תקף את הטלית ובאמת היא לא שלו, או שכאן אחנו לא חושדים בהם ממש, אבל מפני תיקון העולם בשביל לא לתת לזה אפשרות לקרות בעתיד, אזי רבנן תקנו שבועה בשביל שהגזלן ירתע מכך<sup>13</sup>.

וניתן לומר שלפי תוס' תקנת רבנן היא רק מפני חשש לעתיד, שלא יבואו ויטענו בשקר, ולכן השבועה היא אף במקרה של ודאי - במה שהוא אוחו בטלית, כי הרי לא חוששים שהוא משקר ולא משביעים אותו כדי להוכיח שהוא לא רמאי, אלא רק למען תיקון העולם<sup>14</sup>.

אבל לפי הרמב"ם זה חשש על הווה, שחוששים במקרה הזה גופא שאחד מהם משקר, ולכן השבועה היא רק מתי שיש חשש של רמאי או ספק, אבל בחלק של ודאי כמו אם הוא ממש אוחו בחלק מהטלית, אזי אין מה להשביע אותו.

ומזה מסתעף שלפי תוס' זה שבועת הנפטרים ולפי הרמב"ם זו שבועת הנוטלין. לפי הרמב"ם שהשבועה נתקנה על חשש עכשווי, הרי שללא השבועה הם לא יוכלו ליטול את חלקם הטלית, שהרי חוששים שהם רמאים. משא"כ לתוס' שאין חוששים שהם רמאים, אלא שמשביעים אותם על מנת לחסוך מקרים אחרים הרי שזה לא שבועה מעצם הענין אלא רק שבועת הנפטרים.

ולכן הרמב"ם סובר שנשבע רק על השאר ולא על מה שכבר בתוך ידו מכיון שבזה אין ספק, זה ודאי שלו מדין 'מוחזק'. משא"כ תוס' שלומד שזהו מצד תיקון העולם בעתיד אין שום הבדל בין החלק שתופס לבין החלק שבאמצע כי על זה גופא חכמים חייבו את השבועה - "שמא ילך".

ועפ"ז ניתן יהי' להסביר את שיטת רע"א. שלכאורה הוא סובר כשיטת תוס' שסיבת תקנת השבועה היא חשש עתיד. וממילא גדר השבועה הוא שבועת הנפטרים והיא חלה אף במקרה של ודאי. ודווקא לכן אין כח ביד הדיין למנוע ממנו מלקבל את חלקו שהוא מוחזק בו כאשר הוא אינו רוצה להישבע. כי כנ"ל השבועה נועדה רק למנוע בעיות בעתיד, ובשל כך

13) וכפי לשון הגמרא - "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף" בלשון חשש להבא.

14) מדוייק בלשון התוס' כאן שהשבועה היא "בשביל הטענה ומפני התקנה" והינו שהשבועה לא קשורה לעצם הדין של חלוקה, היא רק משהו צדדי על מנת לאמת את הטענות של בעלי הדין, וכל זה מפני התקנה שלא יהא כו".

אין כחה חזק לעצור אותו מלחלוק בטלית (אלא שכנ"ל יש רשות ביד הדיין 'לשמת' אותו על שמזלזל בתקנת חכמים).

ויוצא לפי זה, שבמקרה של ר' אבהו "שנים אדוקים בטלית". לפי הרמב"ם הוא יקבל רק את מה שתחת ידו כנ"ל. אבל לפי תוס' הוא יקבל גם את חלקו ב"שאר" של הטלית. כמו שאמר רע"א.

## ך

### הביאור בדברי ר' אבהו

אלא שע"פ הנ"ל מזדעקת יותר השאלה שנשאלה לעיל, מילא לשיטת הרמב"ם מובנים דברי ר' אבהו בדבריו כאן על משנתנו, (שבא להבהיר שהשבועה היא רק על מה שלא תחת ידו ולא על כל הטלית). אבל לפי תוס' (ורע"א) שכבר במשנה לומדים שהשבועה היא על כל הטלית, גם במקרה שהוא אוהז את חלקה, אזי לא מובן מה מחדש ר' אבהו בדבריו? שהרי אנו כבר יודעים ממשנתנו את דין השבועה ומה כחה, ושבעל הדין יכול לקבל את חלקו ללא שבועה?

ויש לתרץ על כך, על פי דברי פסקי הרא"ש בתחילת המסכת<sup>15</sup> לגבי הדין של "זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי, זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע" שנשבע על כל הג' חלקים, אף שלכאורה הוא לא צריך להישבע על חצי הטלית שחבירו מודה לו בה? אלא שזו מכיון "שלא יוכל לכוין שום רמאות בשבועתו הזקיקוהו לכלול כל ג' חלקים בשבועתו", "ואף על פי שנשבע על דעת ב"ד, מאי דאפשר לתקוני תקון שלא לבא לידי רמאות. מכאן ראי' שאם יראה לדיין שהנתבע טוען ברמאות יכול להחמיר ולפרש בשבועתו כל צד רמאות שיוכל לחשוב בלבו ולא מצי אידך למימר מאי איכפת לך והא אדעתא דידך קא משתבענא ובדעתך יהא שאשבע בלא רמאות, משום דטפי מסתפי איניש כשמזכירין לו צד השבועה שהוא עובר בה ממה שהי' נשבע סתם, אע"פ שלדעת הדיין הוא עובר בה גם כשהי' נשבע סתם".

מבואר מדבריו, שיש לדיין רשות לחייב את הנתבע לפרט בשבועתו כמה שאפשר. על מנת שלא יוכל לכוון שום רמאות בדבריו.

ויש לומר שאת זאת בא ר' אבהו לחדש, דהרי במשנה מדובר שהשנים חולקין את הטלית לחלקים שווים. ולכן נוסח השבועה הוא "שאינ לי בה פחות מחצייה". אבל פה יתכנו מקרים שבהם האחד יטול יותר מחבירו במידה הוא אוהז יותר חלק בטלית ממנו, וכאן מגיע ר' אבהו ומחדש שהוא צריך לכלול בשבועתו את כל מה שהוא אמור ליטול, גם את השאר וגם את מה שתחת ידו, על מנת שלא יוכל לכוון שום רמאות בשבועתו.

יוצא איפה, שלשיטת הרמב"ם ר' אבהו מחדש מה כוללת השבועה, ולשיטת תוס' ר' אבהו מחדש מה נוסח השבועה.

## ז

## עפ"ז ביאור דברי רש"י

ולפי זה ניתן יהי' להסביר עוד. דהנה לעיל<sup>16</sup> נאמר בגמרא: "בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו". ואומר על כך רש"י: "הוציאה מיד חבירו בחזקה והרי כולה בידו קודם שנשבעו".

וביאר ה"קצות<sup>17</sup> את הדיוק במילותיו של רש"י 'קודם שנשבעו' ש"ומדכתב קודם שנשבעו משמע דלא אמרינן שתיקה כהודאה אלא קודם שבועה דעדיין בספיקא הוא דמי יימר דמשתבע וה"ל כאומר איני נשבע דיכול לחזור. . אבל אחר שנשבע דאז כבר זכה בחציו תו לא אמרינו אודויי אודויי".

היינו שאחרי השבועה אם אחד מהם יתקוף את חלק חבירו והוא ישתוק, אין זה יתפרש כהודאה, אלא כ'אי יחס', שהרי כבר נשבע שחצי שלו. ורק לפני השבועה ניתן לפרש את שתיקתו כהודאה.

ומבואר מדבריו שלשיטת רש"י, כל ספק ההודאה הוא רק קודם שנשבעו, מכיון שלאחר השבועה הרי זה כאילו הדין נגמר ונחתם ולא תועיל שום תקיפה ושום שתיקה. רק לפני השבועה יש צד לומר ששתיקתו מתפרשת ש"איני רוצה להישבע" ולכן הוא לא יוכל להוציא את הטלית מיד התוקף אם הוא לא רוצה להישבע.

ומכאן משמע לכאורה דלא כרע"א. שהרי הקצות מסביר שבמידה והוא לא רוצה להישבע הוא לא יקבל כלום.

אלא שיש לומר לפי האמור לעיל, שרש"י לומד כשיטת הרמב"ם לעיל, שהשבועה היא שבועת הנוטלין והיחלוקו הוא מדין ספק, ולכן אנחנו לא נניח אותו לקבל ללא שבועה, אבל רע"א לומד כשיטת תוס', שהיחלוקו הוא מדין ודאי והשבועה היא שבועת הנוטלין, החשש שלא יהא כל אחד הולך ותוקף הוא חשש רק על העתיד מפני תיקון העולם ולא חשש על ההווה. ולכן הוא יכול ליטול את חלקו ללא שבועה.

ולכן לפי רש"י ברגע שהוא נשבע הסתיים הדין, כי מה שלפני השבועה הי' בספק עכשיו כבר הוא לא בשאלה כי נשבעו עליו. בשונה מתוס' שלשיטתו השבועה לא מוכיחה שהדין הסתיים, כי כבר לפני זה היחלוקו הי' מדין ודאי, ולכן הספק הודאה יכול להתעורר גם לפני השבועה וגם אחרי.

## ח

## הוספה, תירוץ שאלת התורת חיים על תוס'

דהנה בתורת חיים הקשה על תוס', "דאם כן מאי פריך אלא מתניתין דלא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת הכי משכחת לה אמאי לא משני כגון דתפיסי בי' תרווייהו שווה בשווה

16) ג. א.

17) סימן קל"ח סעיף קטן ב'.

וברייתא אתי לאשמעינן דאי אחד תופס יותר מחבירו כל אחד נוטל עד שידו מגעת".

והיינו שעל פי דברי תוס' לא מובן מדוע הגמרא שואלת מדוע הדין המובא כאן שונה ממה שמובא במשנה, אפשר לתרץ בפשטות שבמשנה מדובר ששניהם אדוקים בגוף הטלית בדיוק באמצעה ולכן חולקין בשווה את הטלית ואילו כאן אין מדובר שאדוקים באמצעה ולכן זה נוטל עד מקום שידו מגעת. (לפי שיטת הרמב"ם זה מאד מובן, מכיון שהשבועה היא רק על השאר שלא נמצא תחת ידם, הרי שאי אפשר להעמיד את משנתינו שאדוקין באמצע הטלית, שא"כ כיצד תיקנו אז שבועה? ולכן השאלה היא רק לשיטת התוס').

הש"ך<sup>18</sup> מתרץ על כך ש"דמ"מ קשה למה לי למתני יחלקו דמשמע משום ממון המוטל בספק חולקין לעולם בשווה דהא לא תלי חידו בהכי אלא מה שכל אחד אוחז בידו נוטל עד מקום שידו מחגעת וה"ל למתני זה נוטע עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת". והיינו שמדיוק לשון המשנה "יחלקו" משמע שהדין הזה מגיע בעקבות ספק אשר על כן אי אפשר להעמיד בתפיסה באמצע הטלית שאז החלוקה היא ודאי ולא ספק (שהרי לכל אחד יש חצי תחת ידו).

ונראה לתרץ עוד על שאלת התורת חיים, שאי אפשר לומר שבמשנה מדובר בתפיסה באמצע הטלית. כי א"כ לא מובן ההמשך "זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי". וזה נוטל רביע" ואם דובר כאן על תפיסה באמצע הטלית מדוע שיקבל רביע? הרי הוא מוחק בכל החצי הזה? חייבים לומר של אפשרות כזו הגמרא לא חשבה להעמיד את המשנה כך.

## במחלוקת הרמב"ם ותוס' בדין 'מהדרין מן המהדרין'

מביא דברי התוס' והרמב"ם בהדלקת נרות חנוכה 'מהדרין מן המהדרין' / מבאר שיטת הרמב"ם באופן א' לפי 'מעלין בקודש' / מקשה בשיטת התוס' / מביא ביאור בהידור הראשון / מבאר על פי זה הידור הב' בגמ' / מיישב על פי זה הקושיא על התוס' / מקדים ב' אופנים להסביר את הטעם 'כנגד ימים היוצאין' והנפק"מ היוצאת מהם / מבאר את שיטת הרמב"ם והתוס' באופן ב' - גם לפי 'כנגד ימים היוצאין'

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

### א

#### הצעת דברי התוס' והרמב"ם

איתא בשבת (כא, ב): "מצוות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד מבני הבית, והמהדרין מן המהדרין יום א' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך".

והנה, בדין מהדרין מן המהדרין נחלקו התוס' והרמב"ם:

בתוס' איתא<sup>1</sup> "נראה לר"י, דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא - שישברו שכן יש בני אדם בבית", והיינו ש'מהדרין מן המהדרין' "מכאן ואילך מוסיף והולך" רק באם מדליק נר אחד לכל בני הבית, אך אם כל אחד מבני הבית מדליק אין בזה היכר ש'מהדרין מן המהדרין", וידליקו כל בני הבית נר אחד בלבד בכל הימים.

אך הרמב"ם פסק בהלכות חנוכה שלו<sup>2</sup> "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא הי' בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

וכאמור, טעם התוס' מפורש להדיא בדבריו "דאם עושה נר לכ"א אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שישברו שכן יש בנ"א בבית".

(1) ד"ה 'המהדרין מן המהדרין'.

(2) ריש פ"ד.

## ב

## יסוד מחלוקתם - אופן א'

והנה, לאחר דברי התוס' אינה מובנת לכאורה סברת הרמב"ם, שהרי ליכא למימר דלא ס"ל להרמב"ם דבעי היכרא בנרות חנוכה, שהרי מפורש בהמשך הגמ' שם א' מהטעמים לזה שמוסיף והולך - "כנגד ימים היוצאין", וא"כ, הואיל ובעינן שנרות חנוכה יהיו כנגד ימים היוצאין, מן ההכרח לומר שבעי היכרא באיזה יום קאי, ומהי הסיבה בגללה פסק הרמב"ם שכל אחד ואחד מבני הבית מוסיף והולך, הרי בכגון דא ליכא היכרא באיזה יום קאי?

אמנם אולי יש לומר, דאכן לא סבירא לי' להרמב"ם טעם זה ד"כנגד ימים היוצאין" וסבר טעם הב' ד"מעלין בקדש ואין מורדין", וכהמשך הסוגיא שם בנוגע לזקנים שבציידן שהטעם דב"ה הוי רק מצד "מעלין בקדש" ולא "כנגד ימים היוצאין" (וכן הוא ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות<sup>3</sup> לאחרונים שביארו מחלוקת הרמב"ם והתוס' באופן זה).

אך אולי יש לבאר מחלוקת הרמב"ם והתוס' באופן אחר, דגם הרמב"ם סבר הטעם ד"כנגד ימים היוצאין"<sup>4</sup>, ואעפ"כ פסק שכל אחד מבני הבית מהדר מן המהדרין ו'מוסיף והולך', ואין בזה משום סתירה להיכר הנצרך לטעם 'ימים היוצאין', וכדלהלן.

## ג

## ביאור הצורך בהיכר לשיטת התוס'

ויש לבאר זה, ובהקדים תמיהה בדברי התוס':

הרמ"א פסק להלכה כשיטת הרמב"ם - שכל אחד מבני הבית מוסיף והולך, והוסיף על זה וכתב אשר כל אחד יניח נרותיו במקום מיוחד כדי שיהי' היכר. והנה לפי דברים אלו, דברי התוס' דרושים ביאור, דמאחר וישנה אפשרות לעשות היכר מדוע איפוא לא יסבור התוס' שמהדרין מן המהדרין היינו שכאו"א מבני הבית מוסיף והולך?

והנה בביאור תמיהה זו כתב בשו"ת גליא מסכת (ס"ו) שההידור הראשון ("מהדרין") בסוגיא דשבת - נר לכאו"א - הוא בהשקפה ראשונה הידור בזה שלא רק בעה"ב מדליק נר חנוכה ובוה מוציא י"ח את אנשי ביתו, אלא ההידור הוא בזה שכל אחד ואחד מאנשי הבית מדליק נ"ח בעצמו<sup>5</sup> (וזהו אכן הבנת הרמ"א בההידור דנ"ח).

ומחדש שם בשו"ת שלא זוהי ההבנה הנכונה בהידור דנ"ח, אלא ההידור הוא שבעל הבית מדליק נרות חנוכה כמנין אנשי ביתו (עיי"ש בארוכה שמדקדק דבר זה מלשונות הגמ', התוס' והרמב"ם).

ותוכן הידור זה הוא לא כהבנה הפשוטה שמצוות חנוכה תתקיים ע"י כאו"א בפני עצמו

(3) ח"כ שיחה לחנוכה.

(4) אף שלכאו"א נראה ממוסקנת הסוגי' שם ש'מעלין בקודש' הוא הטעם העיקרי לדברי ב"ה. וראה במ"ס פ"כ ה"ה, דכתב ב' הטעמים כאחד.

(5) ותוכן ההידור הוא ע"ד 'מצווה בו יותר מבשלוחו' והיינו שכ"א מבני הבית יקיים מצוות הדלקת נ"ח בעצמו.

(דהרי רק בעל הבית בלבד מדליק את הנרות), אלא כדי להוסיף בפרסום הנס, שמכיון ובני הבית מרובים לכן צריך הפרסום להיות באופן גדול יותר והיינו מספר נרות כמנין בני הבית. ולפי"ז יוצא שהחיוב דמהדרין מוטל על בעה"ב ולא על אנשי הבית.

והנה אחר שהובא בגמ' ההידור הא' בנר חנוכה, ממשיכה הגמ' בההידור הב' ד"מהדרין מן המהדרין" שמוסיף והולך, וסבר בזה התוס' שמוסיף והולך היינו בכל בית ובית (ואפי' בני הבית מרובין), דאם נאמר ש'מוסיף והולך' היינו כנגד כאו"א (וכהמשך להידור הא' שהוא הידור בענין ההוספה בפרסום הנס, והדלקת הנרות נעשית ע"י בעה"ב, והחיוב מוטל על בעה"ב) אזי אי אפשר שיתקיים הטעם ד"כנגד ימים היוצאין" שענינו הוא שיראו הרואים כמה ימים עברו בנס חנוכה ולכן ס"ל שבכל בית יהיו מוסיפין פ"א בלבד.<sup>6</sup>

וע"פ הנ"ל מתורצת שפיר תמיהה זו האחרונה על תוס':

דהנה כל התמיהה על תוס', יסודה בהא שישנם כמה בני בית שמדליקים, אך מ"מ אפשר לעשות היכר ביניהם, אך לדעת התוס' הואיל ובעה"ב מדליק את כל הנרות הנה אי אפשר עוד לעשות היכר בין הנרות, ולכן סובר דמהדרין מן המהדרין לא עבידי הידור הא' כדי שיהי' היכר. עכתו"ד הגליא מסכת'.

## ד

### ב' אופנים בהסברת הטעם "כנגד ימים היוצאין" והנפק"מ

וע"פ דבריו הנ"ל יש לבאר יסוד מחלוקת הרמב"ם והתוס', ובהקדים ענין נוסף:

את טעם בית הלל להדלקת נר חנוכה 'כנגד ימים היוצאין' ניתן להבין בב' אופנים: א. שהרואים את הנרות יוכלו לדעת ולהבין את מנין הימים שעברו מימי חנוכה. ב. כיון שכל יום מימי החנוכה הי' נס נוסף אזי מוסיפים בפרסום הנס ע"י הוספת נרות רבים.

והנה, ישנה נפקא מינה בין ב' האופנים: לפי האופן הא' צריך שיהי' ניכר מספר הנרות כמספר הימים היוצאין, אך לפי אופן הב' אין צורך בכך שיהי' ניכר מספר הימים שעברו מחנוכה, שהרי כל הענין הוא לפרסם הנס יותר.<sup>7</sup>

## ה

### יסוד מחלוקתם - אופן ב'

ואולי יש לומר שבב' אופנים הנ"ל נחלקו הרמב"ם והתוס':

6) ולכאן קשה קצת מהל' "מהדרין מן המהדרין" שמוזה משמע שגם בין המהדרין הא' הם מהדרין? וי"ל של' זה אפשר לפ' גם שמהדרין אלו הם מהדרין יותר מן המהדרין הא' וא"ש דברי התוס' בל' הגמ' (וראה בברכי יוסף ר"ס תרע"א).

7) ובסגנון אחר: לפי האופן הא' תוכן ההידור דמהדרין מן המהדרין הוא בתוכן הפרסום (ציון מספר הימים) - היינו לציון מספר הימים, ולפי האופן הב' תוכן ההידור הוא בדרגת הפרסום.

התוס' סובר כהאופן הא' שתוכן ההידור הוא שיהי' היכר למנין הימים, ולכן סובר דמהדרין הב' לא עבדי הידור הא' כיון שאם יעשו הידור הב' אזי לא יהי' ניכר מספר הימים (דהרי את כל הנרות מדליק בעה"ב ולא שייך לעשות היכר בזה), וכל תוכן ההידור - לציין מנין הימים - יסתלק.

משא"כ הרמב"ם סובר כאופן הב', והיינו שתוכן ההידור הב' הוא להוסיף בפרסום הנס, ולכן אדרבה אם מהדרין הב' לא יעשו הידור הא' יהי' פחות פרסום הנס, שהרי כמות הנרות תהי' מועטת, ולכן סובר הרמב"ם שיעשו גם הידור הא'.

ועפ"ז אתי שפיר לשיטת הרמב"ם - שגם מסתדרת עם הטעם דבית הלל 'כנגד ימים היוצאין', ומ"מ לא מצריך שיהי' היכר כיון שלא זהו תוכן ההידור כנ"ל<sup>8</sup>.

(8) והנה יש אפשרות נוספת לתלות מחלוקת הרמב"ם והתוס', והיינו שחולקים בגדר ההיכר הדרוש בין הנרות דבה"ב (ודלא כביאור ה'גליא מסכת בדברי הגמ' והראשונים) דלהתוס' אין שייך עשות היכר בפתח א' ולהרמב"ם שייך. וראה בזה בדברי ערוך השלחן. ותן לחכם ויחכם עוד.



## שיטת רש"י בעדיפות הלשון "פסולה"

מביא ב' ביאורי הגמרא אודות החילוק בין דין סוכה למבוי / מביא קושיית התוס' על פי' רש"י בזה / מחדד שיטת רש"י ועפ"ז מתרץ הקושיא / מביא קושיא נוספת שמקשים התוס' בדברי הגמרא לקמן ומקשה עפ"ז דאין תירוצם עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י / מגדיר שיטת רש"י ומבאר שעפ"ז אין קושיית התוס' מתחילה כלל

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
שליח ביש"ק תות"ל בית שמש

### א

#### מחלוקת רש"י והתוס' בחילוק בין סוכה למבוי

איתא במסכת עירובין<sup>1</sup>: "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט, רבי יהודה אומר אינו צריך". כלומר, מבוי – מקום שפתוחים אליו חצרות הרבה – שלפי גדרי התורה הרי הוא רשות היחיד כיון שאינו רחב ט"ז אמה או שסתום מראשו האחד וע"כ מדאורייתא מותר לבני החצרות (שהם רשות היחיד) להוציא ולהכניס למבוי, אך חכמים אסרו לטלטל אליו וממנו שמא יתחלף להם ויבואו להתיר אף רשות הרבים גמורה. אלא שיכול להתיר המבוי ע"י שיעשה לו לחי (עמו ליד המשקוף) או קורה (קורה שמונחת על הפתח מלמעלה) להיכר – שלא יתחלף ברשות הרבים.

וקורה זו צריכה שתהי' בתוך עשרים אמה, דלמעלה מעשרים אמה לא שולטת עינו של האדם ושוב אין היכר.

שואלת הגמרא: "תנן התם<sup>2</sup> סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר. מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה וגבי מבוי תני תקנתא".

כלומר, גם לגבי סוכה מצינו שסוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, אך ישנו שינוי בלשון התנא בב' המקומות, לגבי סוכה כתב הדין – "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה" – ואילו לגבי מבוי כתב התקנה – "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט – וצריך להבין את טעם השינוי בין ב' המקומות.

ומתרצת הגמרא: "סוכה דאורייתא תני פסולה, מבוי דרבנן תני תקנתא". ופירש רש"י: "סוכה. דטעמא דיד' מדאורייתא כדאמרי' התם מ"למען ידעו דורותיכם". תני פסולה. הואיל

(1) ב, א.

(2) סוכה ב, א.

וכבר מימות משה ניתנה מדה זו ובאו חכמים לפרש לך שאם לא עשה כן פסולה, שייך למיתני בה לשון פסלות ואף על גב דמהניא בה תקנתא כל כמה דלא מתקן לה איקריא פסולה".

"מבוי. דכל עיקרי דרבנן הוא לא שייך למימר בי' לשון פסלות, שהרי כאן התחיל להראותן עסקי מבוי ותורתיו ומאי פסול שייך למימר אכתי לא הודיעך שיעורי' בהכי דליתני אם לא עשה כן פסול".

והיינו, שההבדל בין ב' המקרים הוא שסוכה היא מצווה מדאורייתא ומדאורייתא למדנו שסוכה שלא שולטת בה העין פסולה וע"כ שייך בה הלשון פסולה, אך מבוי שהוא דרבנן לא שייך לכתוב בו לשון זה. דהנה, אדם שמצווה משהו בפעם הראשונה אינו אומר את התוצאה שתהי' ע"י שיעשה את המעשה, דלכל לראש צריך הוא לומר את עצם הענין – שלא לעשותו.

וכמו"כ בנדון דידן, סוכה כיון שהיא מדאורייתא הרי שעצם הדין פסולה למעלה מכ' אמה כבר ידוע לנו וע"כ התנא יכול להשמיע לנו שאם עשה כן פסול, אך במבוי שהוא מדרבנן הרי שמשנה זו היא הפעם הראשונה שמשמיענו התנא שמבוי שהוא מעל כ' אמה פסול וע"כ אינו משמיע לנו את דינו אלא הא גופא שלא יעשה כן ואם עשה כן – ימעט.

ומתרצת הגמרא תירוץ נוסף: "ואיבעית אימא דאורייתא נמי תני תקנתא, אלא סוכה דנפישין מילי' פסיק ותני פסולה, מבוי דלא נפישין מילי' תני תקנתא".

והיינו, שאין הכי נמי שגם בסוכה – אף שהיא מדאורייתא – הי' צריך התנא לכתוב את התקנה – ימעט, אלא שבסוכה כיון שבאותה המשנה כתובים דינים נוספים שפוסלים בסוכה – שאין לה שלוש דפנות ושחמתה מרובה מצילתה – הרי שאם התנא הי' משמיע לנו את תקנתו של כל פסול ופסול הי' מאריך בלשונו מאוד ולא רצה לעשות כן כיון ש"לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה"<sup>3</sup> ולכן כתב התנא "פסולה" שבוה נכללים כל הדינים יחד.

והקשו התוספות על פירוש רש"י: "סוכה דאורייתא תני פסולה. פרש"י דשייך למיתני בה לשון פסול הואיל ומימות משה ניתנה מדה זו. ולישנא דאיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא לא אתי שפיר לפירושו, כי גן ללשון ראשון תני בדאורייתא תקנתא ולא קאמר אלא דשייך למיתני בה לשון פסולה".

כלומר, דפירוש רש"י אינו מדוייק כל כך בלשון הגמרא, דכאשר הגמרא מביאה את התירוץ השני היא מקדימה "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" ומשמע שרק בתירוץ השני מתחדש הענין שאף בדיני דאורייתא אפשר לכתוב התקנה ולכאורה לפי פירוש רש"י הרי שגם לפי הפירוש הראשון אפשר לכתוב בלשון תקנה (וכל התירוץ הוא למה בדרבנן אי אפשר לומר לשון זו).

וע"כ מפרש התוספות פירוש אחר: "לכך נראה לפרש, סוכה דאורייתא תני פסולה דלשון ימעט משמע חומרא בעלמא ואתי למיטעי ולומר דדוקא לכתחלה אבל בדיעבד שפיר דמי, אבל במבוי דרבנן אין לחוש".

והיינו שלתירוץ הראשון אכן אי אפשר לכתוב בדאורייתא הלשון "ימעט" כיון שמשמע

שהוא חומרא בעלמא – לכתחלה – אבל בדיעבד יהי' כשר וע"כ כותב התנא לשון פסול בדווקא, משא"כ בדין דרבנן אין חוששים לזה. ולפי זה מובן לשון הגמרא "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" – שאכן לפי התירוץ השני מתחדש שאף בדאורייתא שייך לכתוב הלשון ימעט.

## ב

### ביאור שיטת רש"י

ואולי יש לומר בשיטת רש"י, שאין הכי נמי שגם לתירוץ הראשון אפשר לכתוב בדאורייתא בלשון תקנה, אך מה שמשנתה ומתחדש בתירוץ השני הוא מה ההעדפה, לשון של תקנה או פסול.

דהנה, הגמרא שואלת מה ההבדל בין ב' המקרים ואינה שואלת על מקום אחד שצריך להיות כמשנהו, וא"כ צריך לחשוב מה היא הלשון המועדפת שהי' התנא צריך לכתוב בב' המקומות? ובפשטות הלשון העדיפה היא הלשון של הדין – פסול, דמה ענינו של התנא להשמיענו מה צריך האדם לעשות בשביל שיהי' כשר, התנא אומר את הדין והאדם מעצמו צריך להבין מה לעשות בכדי שיהי' כשר.

וזוהי אכן תשובת הגמרא הראשונה – הלשון המועדפת היא לשון של פסול, אלא שבדין דרבנן אי אפשר להשתמש בלשון זה (כנ"ל) וע"כ מוכרח התנא לשנות ולכתוב בלשון של תקנה.

ועל זה באה התשובה השני' ואומרת "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" – היינו שהלשון המועדפת על התנא היא הלשון של תקנה וע"כ גם בדאורייתא הי' צריך להיות הלשון של תקנה (והיינו שהלשון "בדאורייתא נמי" לא בא לחדש שגם בדאורייתא אפשר לכתוב בלשון תקנה, אלא שגם בה צריך לכתוב בלשון זו ואין הכי נמי שזה חידוש אף בדין דרבנן, שגם בו הטעם לפי טעם זה הוא מפני שזו הלשון המועדפת אלא החידוש של התשובה השני' היא על דין דאורייתא בפרט).

והסברא שהלשון של תקנה עדיפה על לשון הדין מופיע בתוספות מסכת סוכה<sup>4</sup>: "ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא, כדאשכחן בריש פסחים<sup>5</sup> שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו". היינו, שהתנא מעדיף להשתמש בלשון "נקיה" ולא לכתוב "פסול" כשם שהתורה משנה בלשונה וכותבת<sup>6</sup> "ומן הבהמה אשר איננה טהורה" ולא כתבה "טמאה" בכדי לא להוציא דבר מגונה מפיו'.

(4) ב, א. ד"ה "דאורייתא תני פסולה".

(5) ג, א.

(6) בראשית ז, ח.

## ג

## קושיא על שיטת רש"י מ'במה מדליקין'

והנה בהמשך דבריו שואל התוספות: "והא דאמרינן בפ' במה מדליקין? נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי ואע"ג דנר חנוכה הוי דרבנן נקט פסולה אגב סוכה דבתריה". כלומר, לכאורה לפי מה שמשמע מהתירוץ הראשון בגמרא הרי שבדיני דרבנן לא כותבים הלשון של פסול וא"כ צריך להבין מדוע לגבי נר חנוכה שהוא דין דרבנן אומרת הגמרא "נר חנוכה . . פסולה כסוכה וכמבוי".

ומתרץ התוספות ששם הגמרא כתבה הלשון פסולה כיון שבאותו המשפט מוזכר גם סוכה שהיא דין דאורייתא ובה לא שייך הלשון ימעט אלא פסול דווקא ועל כן כתבה הגמרא גם בנר חנוכה באותו הלשון.

ויש לעיין האם גם לפירוש רש"י אפשר לתרץ תירוץ זה, דהנה, לפי התוספות התשובה הנ"ל מובנת היטב, שהרי לפירושו הלשון ימעט משמע חומרא בעלמא, וע"כ אם היתה הגמרא כותבת "נר חנוכה . . ימעט כסוכה וכמבוי" הייתי יכול לחשוב שאף סוכה היא חומרא בעלמא וע"כ מוכרחת הגמרא לשנות בלשונה ולכתוב לגבי נר חנוכה הלשון "פסולה".

אך לפירוש רש"י שהטעם שבדאורייתא כותבים הלשון פסולה הוא בסתם, הרי שאדרבא ה' לסוכה להיגרר אחר נר חנוכה ולכתוב הלשון דימעט.

ולהוסיף שלפירוש רש"י הקושיא הנ"ל קשה אף יותר, שהרי לפירושו אי אפשר לכתוב בדין דרבנן הלשון דפסול (שהרי כאן התחיל לבאר דינו כנ"ל) וא"כ ודאי היתה צריכה סוכה להיגרר אחר נר חנוכה.

## ד

## גדר הדין בנר חנוכה לשיטת רש"י וישוב הקושיות

ויש לומר הביאור בזה, דלפירוש רש"י קושיא זו דהתוספות כלל לא מתחילה, דהנה, כל הסיבה לפי התירוץ הראשון שבדין דרבנן אי אפשר לכתוב לשון פסול הוא כלשון רש"י: "שהרי כאן התחיל להראותך עסקי מבוי ותורותיו ומאי פסול שייך למימר אכתי לא הודיעך שיעורי' בהכי דליתני אם לא עשה כן פסול", כלומר, כיון שכאן הוא המקום הראשון שבו משמיענו התנא שצריך להיות בתוך כ' לא שייך לכתוב פסול, משא"כ בדין דאורייתא כיון שכבר מן התורה ידוע דין זה שייך לומר שאם לא עשה כן פסול.

ובביאור יותר: רש"י מסביר שבסוכה כבר ידוע הדין כיון ש"דטעמא דידי' מדאורייתא כדאמרי' התם מ"למען ידעו דורותיכם", והיינו שכבר מן התורה ישנו הדין שצריך שישלוט בו עין אדם. ויש לדייק בלשון רש"י "דטעמא דידי' מדאורייתא" והיינו שאין זה שמן התורה

ידענו כבר ששיעור הסוכה בכ' אמה<sup>8</sup>, אלא שידענו שצריך להיות היכר וע"כ כשהתנא נותן השיעור המדויק שהוא כ' אמה יכול הוא לכתוב הלשון פסול כיון שעיקר הדין כבר ידוע לנו.

משא"כ בדין דרבנן שבא התנא להשמיע לנו את עצם הדין שצריך להיות היכר עין אין הוא יכול לכתוב הלשון פסול אלא כיצד יש לעשות – "ימעט".

וע"פ זה יש לומר, דבדין נר חנוכה – אף שהוא מדרבנן שייך לכתוב הלשון "פסולה". דהנה, בגמרא שם<sup>9</sup> מופיעה מימרא זו בשם "אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי' דרבי תנחום נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי" והטעם הוא מפני שצריך להיות פירסומי ניסא וכאשר לא שולטת בו עין אדם אין פירסומי ניסא.

והנה עצם הדין שבנר חנוכה צ"ל באופן של פירסומי ניסא כבר ידוע לנו מהברייתא<sup>10</sup>: "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם הי' דר בעלי' מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר". ופירש רש"י: "מבחוץ. משום פרסומי ניסא". נמצא שאת דין פירסומי ניסא כבר למדנו<sup>11</sup>.

ויש לומר שע"כ כאשר בא האמורא ומשמיע לנו השיעור דפירסומי ניסא – עד כ' אמה הרי שאינו מחדש בדבריו את עצם הדין אלא רק את השיעור וא"כ שייך בו שפיר הלשון "פסולה" כיון שכבר ידוע לנו עצם הדין (ולפי פירוש רש"י בתירוץ זה הרי ש"פסולה" הוא הלשון העדיף כנ"ל).

[ולהוסיף שגם השיעור של שליטת העין כבר ידוע לנו מסוכה ומבוי וכפי שכותב שם רש"י: "כסוכה וכמבוי. דתנן בהו בהדיא בערובין ובמסכת סוכה דפסילי"].

8) שמצד הטעם שכתוב בתורה הרי שצריך שישלוט בו העין ובפשטות הוא תלוי בבני אדם, יש מי שראייתו חזקה ואף למעלה מכ' אמה שולטת עינו ויש מי שראייתו חלשה ואף בפחות מכ' אמה לא שולטת עינו. והתנא משמיע לנו השיעור ששווה בכלם (כמו בהרבה דיני תורה שקובעים שיעור קבוע לכל, ראה ראש השנה יג, א. ועוד).

9) כא, ב.

10) שם.

11) אף שלא ידוע לנו שע"י זה יהי הפסול.





שער  
**חסידות**





## "התלבשות"

### עיון ב'שער היחוד והאמונה' פרק א - ג

הרה"ת מיכאל חנוך שי' גאלאמב  
משפיע בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

#### א

זה לשון כ"ק אדמו"ר הזקן ריש 'שער היחוד והאמונה':

"הנה כתיב: 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', ופירש הבעל שם טוב ז"ל, כי דברך שאמרת "יהי רקיע בתוך המים" וגו', תיבות ואותיות אלו הן 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 אחר<sup>2</sup>), וזה לשונו:

"...על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרתי יהי רקיע בתוך המים, ויהי כן. וכתיב<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".

ומה שמייחס כ"ק אדמו"ר הזקן את פירוש זה להבעש"ט דוקא הוא מכמה טעמים<sup>6</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) ב'היום יום' לכ"ז תשרי: ביום השני ה' מאמר יהי רקיע – שהוא נצב בשמים – וזה יהי' לזכרון עולם כי ביום שני ח"י אלו' נולד הבעש"ט. וראה סה"ש ת"ש ע' 170. תש"ג ע' 146. ובהערה שם. לקו"ש ח"ט ע' 159. ובלקו"ש ח"ח ע' 354 הערה 21 מבואר "פירש" – "פארשפרייט". הבעש"ט הרחיב הפירוש והפיצו חוצה, והבליט איך שזוהו מיסודי האמונה הלשון הוא "פארשפרייט" (הפיץ). בד"ה וה' האמירך ח"י אלו' תש"ל (סה"מ מלוקט ח"ב ע' צג) הלשון הוא "פאנאנדערגעשפרייט". ואף כי בפשטות היינו הך, עכ"ז אולי יש לדייק שלשון "פירש" רומז גם משמעות של הפרדה לחלקים והפרשה (פאנאנדער), וכמו 'פרשת דרכים', שמדרך אחד מתחלק ומסתעף לכמה דרכים נוספים (או כמו 'הפרשת חלה', שעיסה אחת נחלק לכמה עיסות), וע"י זה הוא התפשטותו והפצתו. ובעניינינו: תורה זו (במדרש) נעשית יסוד לעוד כמה חידושים של הבעש"ט, כגון: שיטתו המיוחדת בענין "השגחה פרטית" (עיין באורך 'קונטרס השגחה פרטית' – לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך). ונמצא, איפא, ששיטתו זו (שהוא נושא לעצמו) ממנה "הופרשה" והתפשטה התורה בענין ההתהוות כל רגע. ועיג"כ ד"ה תקעו תשמ"ז קרוב לתחלתו (סה"מ מלוקט חלק א ע' תעה).

וביניהם – כי יש הוספה של חידוש בדברי הבעש"ט<sup>7</sup> שאינה מבוארת להדיא במדרש – והוא ענין ההתלבשות פנימית. והביאור (בלקו"ש)<sup>8</sup> הוא:

"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...".

"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 ראוי: 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...".

וענין זה הוא עיקר גדול, כי בזה מבהיר יותר אחדותו ית' איך ש'לית אתר פנוי מני<sup>9</sup>, שגם ב'מקום' הנברא גופא, נמצא שם אלקותו ית', שלימות הענין דאחדות ה'<sup>10</sup>.

קיצור: הגם שענין התהוות תמידית מפורש במדרש תילים, מ"מ כותבו אדמו"ר הזקן בשם הבעש"ט כי הבעש"ט גם חידש בו ענין ההתלבשות והוא ענין עיקרי.

## ב

אמנם יש לתמוה על ההמשך בפרק שלישי:

לאחרי אריכות הביאור בשני פרקים הראשונים אודות התלבשות אותיות הדיבור בכל נברא [לפי שמו בלה"ק], הנה כשמגיע לפרק שלישי משנה את טעמו מן הקצה אל הקצה: תמורת התלבשות הדיבור בתוך הנברא (כנפש המלובש בגוף), הנה נהפוך הוא – הנברא כלול במקורו המהווה, היפך ענין ההתלבשות לכאורה, וכפי שמביא על זה המשל של זיו הכלול בשמש – וזה לשונו (ריש פרק ג):

"והנה . . . כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש . . . כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו . . . והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו א"כ אפס בלעדו באמת.

והמשל לזה הוא אור השמש . . . כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס . . . וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלקי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם . . . הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו . .

(7) ולהעיר שזהו בהתאם להכלל בתניא שבמקום שאדמו"ר הזקן מביא פסוק או מארז"ל וכותב על זה "פירוש", הכוונה היא

הסתייגות מפירוש אחר – 'שיעורים בספר התניא' אגה"ק ריש סימן ו. וראה גם שם סימן ה.

(8) לקמן היא תרגום חפשי מלשון לקו"ש חלק כ"ה ע' 200 ואילך, ולקו"ש חלק כ"ט ע' 30.

(9) תקו"ז תיקון נו (צא, ב).

(10) לקו"ש שם באורך.

כל הברואים הם במקורם תמיד...".

הרי שפתח (בפרק א-ב) בהתלבשות החיות בתוך הנברא, ומסיים (בפרק ג) בהתכללות הנברא בתוך מקורו (החיות). ותמוה, הלא הם ענינים הפכיים ואיך תואמים יחדיו.

זאת אומרת שהתמי' היא בעצם המסקנא – התכללות הנברא בהחיות. דהלא בפרקים א-ב יודעים רק אודות חיות המצומצמת שיכולה להתלבש בתוך כל נברא לפי ערכו (וכמו שביאר בארוכה איך שישנם ריבוי צירופי וחילופי אותיות, רל"א שערים פנים ואחור וכו', כדי שהחיות תהי' בהתאם להערך ומדרגה של כל נברא פרטי עד למטה מטה), ופרק ג הוא המשך ישר לב' פרקים אלו, וכמ"ש בפתיחת הפרק: "והנה אחרי הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו". וא"כ תמוה, איך יובילו ב' פרקים אלו להבנה זו – שהנברא כלול בתוך החיות המצומצמת המתלבשת בו.

ובאמת, כשנדקדק בלשונו הזהב, אנו רואים שני ענינים הנ"ל בפרק שלישי גופא:

בתחילה כותב, "כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו" – שבו דייקא, משמע חיות המלוּבש בו, בפנימיותו; אח"כ כותב, "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה" – עליו דייקא, משמע למעלה ממנו שמסבבו מלמעלה ואינו מלוּבש בו<sup>11</sup>.

קיצור: לפי זה מוקשה מאד ההמשך לפרק ג שהנברא כלול במקורו, היפך התלבשות חיות בתוך הנברא. וגם בפ"ג הלשון מורה על ב' ההפכים מני' ובי'.

## ג

ויש לתרץ שהמבואר בפרק ג אינו בסתירה לענין ההתלבשות, כי המכוון בהבאת המשל דהתכללות הזיו בשמש, אינו כדי להסביר (להמחיש) איך שמציאות הנברא נמצא כלול בתוך ה'מקום' של מקורו – התכללות 'מקומית', דא"כ מדוע לא כתב כן להדיא כבר בתחילת הפרק

11 נראה לכאורה, שהענין נידון ע"י אדמו"ר הזקן בעצמו לקמן בפרק ז בביאור ענין יחו"ע ויחו"ת, שהם ב' אופנים ביחוד ושילוב ב' השמות הוי' ואדני-י: ע"י שילוב הוי' באדני-י, נעשה ההתלבשות (שילוב) של שם הוי' המהווה בתוך שם אד' שהוא מקור גדרי הנבראים (זמן ומקום, כמבואר שם), ושילוב אדני-י בהוי' הוא ההתכללות של שרש גדרי הנבראים במקורם. – ולכאורה ב' השילובים הם כמו ב' הענינים דהתלבשות והתכללות כמו שהם בשמותיו ית', מקור הנבראים, ומהו נעשה ב' הענינים דהתלבשות והתכללות בחיות הנבראים ובהנבראים עצמם. –

ולפ"ז י"ל שבב' פרקים הראשונים שמדבר על התלבשות, היינו מצד יחודא תתאה, שמצד התחתון ה"ה מציאות דבר ובו מתלבש דבר ה', ובפרק ג 'אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו' – יחודא עילאה, שמצדו ית' נהפוך הוא והנברא בטל במקורו. –

אמנם יש להשיב ע"ז שאינו נכון לדמות ב' ענינים הנ"ל (התלבשות החיות בהנברא והתכללות הנברא בהחיות) לב' השילובים, כי מה שמתלבש בהנברא הלא הוא חיות מצומצמת לפי ערך דרגת ומהות כל נברא, וכמ"ש בפרק א שלכן ישנם ריבוי צירופי אותיות בהתאם לכל פרטי הנבראים, כמבואר שם באורך. ואילו מ"ש בפרק ז ששם הוי' משתלב בתוך שם אדני-י, הנה אין זה ענין צמצום החיות כי אם להיפך – "שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בומן ומקום", עיי' שם (דף פב, ריש ע"ב).

ועד"ז בפרק ג, לא יהי' שייך לבוא ולהגיע להתכללות הנברא בהחיות, מכיון שבפרקים א-ב יודעים רק אודות חיות המתלבשת המצומצמת, ופרק ג הוא המשך ישר לב' פרקים אלו, כבפנים.

א"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך הולכים ב' הענינים – התלבשות המהווה בתוך הנברא והתכללות הנברא בתוך המהווה – יחדיו.

שהנברא כלול במקורו וממילא ה"ה בטל במציאות, ואח"כ להביא המשל להמחיש. ואנו רואים שנמנע מלכתוב הלשון התכללות ורק בהבאת המשל כתב כן.

ומזה יש להוכיח, לכאורה, שהמכוון של המשל הוא להסביר ענין הביטול, וכפי שמוכח מראשית דבריו: "והנה אחרי הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש, הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש".

ומה שמביא המשל מהתכללות הזיו במקורו, אינו אלא כדי לצייר אופן ואיכות הביטול. והיינו לפי שיש כמה מדריגות וסוגים בביטול (כגון ביטול דטפל לגבי העיקר; ביטול דשרגא בטיהרא, ועוד), והביטול המדובר כאן הוא – ש"הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו". – כלומר, 'מדידת' הביטול היא – כמו הביטול דהתכללות הזיו בשמש. – אבל לעולם אין כאן הוראה על התכללות מציאות הנברא במקורו.

ועפ"ז מובן שלא יסתור מ"ש בפרק א-ב שהחיות מלובשת בתוך הנברא, כי גם שהוא מתלבש בו, בכל זאת יתכן לומר שביטולו של הנברא לגבי מקורו, המהווה אותו מאין ליש, הוא כל כך עד שהוא כמו הביטול דזיו השמש בגוף כדור השמש, אין ואפס.

אמנם גם לפי זה עדיין ישאר לנו קושיא הנ"ל. כי הגם שכן הוא הענין בתחילת הפרק, והמשל בא רק לבאר דרגת הביטול, מ"מ הקושיא חוזרת בסיום הפרק, וז"ל:

"רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ כל הברואים הם במקורם תמיד". – הרי שגם אם כוונת המשל דזיו הכלול הוא רק לענין הביטול, עכ"ז לא הרווחנו "למעשה", שהרי מסיק שמציאת הנבראים הם אכן כלולים במקורם. והדרא קושיא לדוכתא.

ובאמת, הקושי שבזה הוא גם בגוף מסקנת הענין שהנבראים כלולים במקורם, שאינו מביא על זה שום הוכחה איך הגיע למסקנא זו, וא"כ צריך להבין – מנין לנו זאת<sup>12</sup>. ומזה שאינו מזכיר שום יסוד לזה, לא דבר ולא חצי דבר כלל, משמע שזוהי הנחה קיימת.

בפשטות הי' אפשר לומר שהוא פשוט ומוכח מצד עצמו, דמכיון ד"לית אתר פנוי מני"<sup>13</sup> (מעצמותו ית') הרי ממילא נמצא הכל כלול בו ית'.

אבל קשה לפרש כן כאן, כי א' – א"כ הול"ל הכי להדיא, וע"ד מה שכותב להלן (בפרק 14) בענין זה. וב' – מדיוק לשונו במ"ש ש"כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר", משמע בפשטות שקאי על "מקורם" הפרטי שאינו "נראה לעיני בשר" המדובר עליו מקודם בתחילת פרק זה – "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו", ולא על עצמותו ית'. וצ"ע.

**קיצור:** לכאורה המשל דהתכללות הזיו במאור אינו לבאר ('בהגשמה') שלא יצא הנברא

12) ראה גם בספר הערכים ח"ט ע' רא הע' 184.

13) תקו"ז ת' נו (צא, ב).

14) פג, ב. וכפי שמפורש בד"ה ת"ר נ"ח (פרק ב) ובד"ה האומנם (פרק ט) תרמ"ג.

ממקום המהווה, אלא להראות עד כמה בטל הוא למקורו. אבל ממ"ש בסוף הפרק ש"הם במקורם" משמע שכוונת המשל כפשוטו. ו"מקורם" כאן, היינו מקורם הפרטי.

## ד

הקושיא מתחזקת יותר לפי מה שנתבאר בכ"מ לחלק בין התהוות לחיות, שמה שמתלבש בהנברא הוא רק חיות אבל לא התהוות, לפי שלא שייך התלבשות האין הבורא ביש הנברא<sup>15</sup>.

והרי בפרק א מדבר על התהוות הנברא מאין ליש ע"י דיבורו ית', שהרי כל עיקר הפרק מבאר שבאם יסתלקו אותיות הדיבור, ישוב הנברא כרגע לאין ואפס וכמו קודם ששת ימי בראשית ממש. וכפי שמאריך גם בפרק השני להראות ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא רק יש מיש, למעשה ה' עושה שמים וארץ שהוא יש מאין. ומכיון שמדובר על התהוות יש מאין איך שייך התלבשות המהווה בהנברא (נוסף על קושיא הנ"ל שבפרק ג מבאר (הפכו) שהנברא כלול במקורו), וצ"ע.

קיצור: גם קשה, הלא התלבשות אינה שייכת כאן שהרי אי אפשר שהאין המהווה "יכנס" בפנימיות הדבר המתהווה ממנו מאין ליש (כמבואר ג' טעמים בד"ה אני ישינה).

## ה

חילוק זה (בין התהוות וחיות) מפורש עוד יותר בד"ה פתח אליהו תשט"ו<sup>16</sup>, סעיף ו, בביאור לשון 'טבע' – שהוא מלשון טביעה, כמו טובעו בים – שגם בזה יש חילוק בין התהוות וחיות, וז"ל:

"כי מהחילוקים בין חיות הנבראים להתהוות הנבראים הוא, דהחיות אלקי שמחי' את הנבראים חיות הוא בגילוי בהנבראים, שנרגש בהם שיש בהם חיות, וענין ההעלם הוא רק שאינו נרגש שהחיות שבהם הוא חיות אלקי. . כי החיות האלקי הוא מתלבש בהנבראים ע"י לבושים המעלימים. [וכיון שהוא מלובש בהנבראים לכן הוא נרגש בהם, אלא שמצד לבושים המעלימים אין נרגש בהם שהוא חיות אלקי]. והכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהנבראים ואינו מלובש בהם. [ולכן אין נרגש בהנבראים ההתהוות שלהם]." וממשיך:

"ועפ"ז יש לבאר שהענין דטבע מלשון טביעה הוא בעיקר בחיות הנבראים, כי ענין הטביעה הוא שהדבר הנטבע נמצא בהמים ועי"ז המים מכסים עליו, דבהנמשל הוא, שהחיות האלקי הוא מלובש בהנבראים ועי"ז הם מעלימים עליו. משא"כ ההעלם שבענין ההתהוות

15) בד"ה אני ישינה תרס"ד (סה"מ תרס"ד ע' עדר ואילך) מבואר באריכות ג' טעמים בזה: א. בכדי שיוכל להתלבש, צ"ל במה להתלבש תחלה, ונמצא התהוות המציאות קודמת להתלבשות בו, וזה הרי אינו אפשרי כשהתהוות היא על ידי התלבשות; ב. אין ויש הם באין ערוך, וא"כ א"א שיתלבש האין בהיש שזהו קירוב הערך (ולא אין-ערוך); ג. הנברא אינו בבחי' מציאות כלל, כמבואר בתניא שם, ולא שייך התלבשות בדבר שהוא בעצם אין. וכמו שלא שייך התלבשות עצם השמש בהאור וזו. דרק על חיות ניתן לומר התלבשות, כיון שכבר נתהווה מציאות (ענין הא'). ויש קירוב הערך בין החיות והנברא (ענין הב'), ולגבי חיות הנברא הוא בבחי' מציאות דבר ושפיר שייכת התלבשות בו.  
16) סה"מ מלוקט חלק ה ע' קה ואילך.

הוא מפני שהכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהם ואינו מלובש בהם. וענין טבע מלשון טביעה בנוגע לכח המהווה הוא (בעיקר) בענין ההעלם (ולא באופן ההעלם).

ולפ"ז צריך להבין, דהלא התלבשות הוא ענין עיקרי בתורת הבעש"ט כנ"ל, והיינו בנוגע התהוות הנבראים יש מאין כנ"ל – וכפי שבולט עוד יותר בהמשך לשון אדמו"ר הזקן:

"וזה"ש האר"י ז"ל, שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית..." –

הרי שמצדף ומשווה חיות והתהוות בענין זה ד"התלבשות אותיות הדבור", ואיך תואם זה עמ"ש בהמאמר שכח האלקי המהווה "מובדל מהם ואינו מלובש בהם".

קיצור: מפורש שרק חיות היא בדרך התלבשות, משא"כ התהוות היא בדרך הבדלה ואינו מלובש בנברא. ואיך שייך ענין ההתלבשות בהתהוות יש מאין, המדובר בתורת הבעש"ט.

\*

**סיכום:** ההדגשה וחיידוש שבתורת הבעש"ט היא – התלבשות דבר ה' בתוך הנברא. וצ"ל:

א. איך לתווך התלבשות החיות בתוך הנברא (שבפרקים א-ב) עם התכללות הנברא בתוך החיות (שבפרק ג); ב. הלא מבואר שכח המהווה מובדל מהנברא ולא שייך בו התלבשות (מכמה טעמים ואיך תואם זה עם חיידוש הבעש"ט שהוא דוקא באופן של התלבשות. ובפרט שכך מפורש (בד"ה פתח אליהו) שבזה החילוק בין חיות להתהוות, שרק בחיות שייכת התלבשות ולא בהתהוות, והרי אנו עוסקים כאן בהתהוות יש מאין.

## ך

### ענין ההתלבשות בכח המהווה

כדי לבאר זה יש לעיין תחלה בפירוש דבר זה שכח המהווה הוא "מובדל ואינו מלובש". כי כד דייקת שפיר, הנה מזה הלשון עצמו, וגם מההשוואה לחיות, מובן שאין הכוונה שהכח המהווה מובדל לגמרי מהנברא, דא"כ מה מקום לומר על דבר מובדל לגמרי ש"אינו מלובש" – פשיטא, ומאי קמ"ל. ועד"ז, מה מקום להשוות ה"אינו מלובש" שלו לחיות, כאשר לא קרוב זה אל זה לגמרי.

אלא ע"כ ה"מובדל ואינו מלובש" של כח המהווה הוא רק בהשוואה לחיות. זאת אומרת שיש לכח המהווה איזה ענין של התלבשות (דהלא הוא הוא המהווה נברא זה מאין ליש), רק שאינו כמו ההתלבשות של חיות.

ובאמת מפורש הכי בהמאמרים, שהתהוות יש בה ב' ענינים הפכיים – קירוב וריחוק, התלבשות והבדלה גם יחד (ושונה בזה מהתלבשות דחיות), וכדאיתא בד"ה ואלה שמות

"דזהו ב' ההפכים שבהתהוות, שהוא בדרך הבדלה דוקא ובדרך התלבשות דוקא . . דזהו ההפרש בין התהוות לחיות, דההתהוות הוא בהעלם לגמרי, שאין נרגש בהיש אשר נתהווה, משא"כ בענין החיות הרי נרגש בו חיותו, אלא שאין נרגש בו שחיותו הוא אלקות.

וטעם וסיבת הדבר הוא, לפי שהחיות בהיש נמשך על ידי . . לבוש המעלים, ולכן אין נרגש בו אשר החיות הוא אלקות. והיינו שאין זה ענין של ריחוק והבדלה, כי אם הוא בקירוב והתלבשות, אלא שההתלבשות הוא ע"י לבוש המעלים, אבל יש בזה כל האור כמו שהוא ולכן נרגש בו החיות אלא שאין נרגש מהו –

משא"כ בענין ההתהוות, אין זה שהוא על ידי לבוש המעלים, כי אם שהוא בדרך רוממות כנ"ל, לזאת כח המהווה לא נרגש לגמרי בהיש. דהגם שהוא בדרך התלבשות, מכל מקום הוא בדרך הבדלה, ע"ש באורך.

קיצור: מ"ש שכח המהווה הוא 'מובדל ואינו מלובש', היינו רק ביחס לחיות שמתלבשת ממשי, משא"כ כח המהווה הוא בהתלבשות וגם בהבדלה, קירוב וריחוק בבת אחת.

## ז

אלא שזה גופא צריך הבנה – איך היא התלבשות שהיא בדרך הבדלה, "אינו מלובש", והלא היא סתירה מנ"י ובי' – אם מלובש אינו מובדל ואם מובדל אינו מלובש.

ובהכרח לומר שיש חילוק בין המושג 'התלבשות' כמו שהוא בנוגע לכח המהווה לכמו שהוא בנוגע לחיות, ב' סוגים בהתלבשות.

וי"ל הענין בזה, שהמושג 'התלבשות' בכח המהווה קאי, לא על 'כניסת' הכח בהנברא (וכמו לעיל בפ"י טובעו בים), כי אם על אופן הפעולה של הכח. זאת אומרת שאופן פעולת הכח להוות הי' יכול להיות 'מרחוק', ועל כן מבהירים שכאן הכח הוא בדרך קירוב ו'התעסקות'.

והוא ע"ד הידוע ומבואר בכ"מ<sup>18</sup> בענין אור ביחס לשפע: המשכת האור מהמאור היא בדרך ממילא בלי התעסקות; שפע הוא בדרך פעולה והתעסקות, עד"מ כמו השפעת השכל מרב לתלמיד שאי אפשר להיות בדרך ממילא כי אם בדרך התעסקות, שהרב מצמצם שכלו ומכלכל דבריו באופן שיתקבלו היטב אצל התלמיד כדי שהתלמיד יוכל לתפוס ולהשיג ההשכלה היטב. – אשר פעולה הבאה בדרך זו (התעסקות) היא הנקראת 'התלבשות'.

17) סה"מ תשט"ז ע' 420 ואילך [בלתי מוגה], מיוסד על ד"ה זה העת"ר פרק שצו (המשך תער"ב ח"ב ע' תתטז ואילך), ע"ש. נסמן בד"ה פתח אלי' הנ"ל בהערה 33. וראה גם ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז סוף ע' קפח). קונטרס החלצו תרנ"ט פרק יב. ובאגרות קודש ח"י"ב ע' רלה, וזה"ק:

"מבואר בכ"מ וגם בהמאמר האמור שלשום ש"ק [הוא ד"ה ואלה שמות הנ"ל], אשר האלקות שבכל נברא יש שני הפכים בזה, היינו שהוא בהתנשאות וגם בקירוב (היינו הענין דתפיסת מקום) והתלבשות, כיון דסליק ברעותא לברוא אותו וגם התנשאות, וזהו שני ההפכים דספירת המלכות. מלך על עם – שאימתו עליך, ותופסים מקום (מאחר שרצונו למלוך עליהם ולגזור גזירות). עכלה"ק. וראה גם ד"ה וידבר גו' איש על דגלו תשט"ו שספי' המלכות פועלת בדרך ריחוק, כלומר שגם הקירוב דמלכות הוא בבחי' ריחוק והבדלה, ע"ש.

18) עי' ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תרס"ו. ריש המשך ר"ה תש"ו. ובכ"מ.

ועד"ז בנוגע להתהוות<sup>19</sup> הנבראים, שיש בזה ג"כ ב' אופנים הנ"ל<sup>20</sup>:

א. התהוות ע"ד אור, שאין המהווה מתקרב ומתעסק בהתהוות, כ"א הוא בהפלאה<sup>21</sup> (רחוק) מהנברא, והתהוות היא בדרך ממילא; ב. התהוות ע"ד שפע, בדרך קירוב להנברא<sup>22</sup>, ע"י התעסקות וצמצום.

וזהו מה שמבואר בהרבה מקומות<sup>23</sup> באופן ההתהוות שמצד שם הוי' ושמצד שם אלקים: ההתהוות משם הוי' היא בדרך ממילא – "הללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו"<sup>24</sup>, לשון ממילא; משם אלקים היא בדרך התלבשות – "בראשית ברא אלקים"<sup>25</sup>, לשון פעולה (כח הפועל בנפעל).

דלפ"ז מובן שההדגשה בתורת הבעש"ט היא בענין הקירוב שבהתהוות<sup>26</sup>, היינו שלא הי' ההתהוות בדרך ממילא 'מרחוק' (כנ"ל מלקו"ש ש"אין הפשט שהדבר ה' מהווה הנברא תמיד והנברא נעשה נבדל מדבר ה'"), כי אם בדרך ירידה והתעסקות ("כי אם שהדבר ה' מלוּבש בתוך הנברא גופא . . שהאור והחיות מתצמצם..."). –

וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן באריכות בפרק זה ובפרקים שלאחרי זה, איך שאותיות הדיבור יורדות מלמעלה למטה, ע"י חילופי אותיות (רל"א שערים וכו'), כדי "להתקרב" לפי ערך מהות הנברא. והוא הנקרא 'התלבשות', שהמהווה 'מתלבש' – "טוט זיך אן"<sup>27</sup> – בפעולה ההיא.

והתלבשות זו אינו סותרת לענין ההבדלה של כח המהווה ("מובדל ואינו מלוּבש"), מכיון שהמושג התלבשות כאן קאי (רק) על אופן ההתהוות, ע"י קירוב וצמצום, אבל לא שכח המהווה עצמו 'כנוס' ומלוּבש בפנימיות הנברא כנ"ל<sup>28</sup>. וע"ד במשל הנ"ל דרב ותלמיד,

19) להעיר ממאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תשצב. ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' קעט). ועוד.

20) עיין ד"ה גדול יהי' תשכ"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שלו). וש"נ עוד. ועיג"כ המשך ר"ה תש"ח פרק כד-ו.

21) עיין ד"ה גדול יהי' הנ"ל (ריש ע' שלח) ובהערה 47. ועי' בד"ה אדם כי יהי' תרס"ו שהתהוות בדרך זו מספיק ע"י רצון בלבד (בלי שום צמצום וקירוב), ע"ש.

22) בד"ה גדול יהי' הנ"ל מבואר שהתלבשות היא התהוות בבחי' הריחוק, ע"ש. הנה הכוונה ריחוק שם קאי על הנברא, היינו ריחוקו משם הוי' (מקור האמיתי של הנברא), כי התלבשות היא ירידה וצמצום להוות נברא שבבחי' יש ומציאות דבר (רחוק משם הוי'). כאן מדברים על הכח המתלבש ומתעסק להוות, שעצם ההתעסקות הו"ע של קירוב. (ועיג"כ ד"ה אדם כי יהי' הנ"ל ובהמוסגר, נסמן שם).

23) תו"א מג"א צו, ג. לקו"ת פר' ראה כ, ג. אוה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה עד שיפוח היום תרל"ג. אנכי עטר"ת. על כן יאמרו תרצ"א. גדול יהי' הנ"ל (ע' שלג ואילך ובהנסמן שם). ועוד.

24) תהלים קמח, ב.

25) בראשית א, א.

26) משם אלקים. וראה לקמן.

27) כ"ה הלשון בתער"ב שם.

28) והגם שהלשון כאן הוא ש"תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך ריקיע השמים ומלוּבשות בתוך כל הרקיעים", שמשמע התלבשות פנימית, אעפ"כ י"ל שתיבת "בתוך" אינה מחייבת התלבשות פנימית. והוא ממה שמצינו בתניא בחלק הראשון פרק מה בביאור ענין סובב כל עלמין, וז"ל:

"...הרי ידיעתו ית' מקפת כל עובי כדור הארץ וכל אשר בתוכו ותוך תוכו עד תחתיתו וכו' שהרי ידיעה זו היא חיות כל עובי כדור הארץ כולו והתהוותו מאין ליש . ידיעה זו מאחר שהיא בבחי' אין סוף אינה נקראת בשם מתלבשת בכדור הארץ שהוא בעל גבול ותכלית אלא מקפת וסובבת, אף שידיעה זו כוללת כל עביו ותוכו בפועל ממש ומהווה אותו על ידי זה מאין ליש" – הרי שגם על סובב כ"ע ניתן לומר "בתוך", א"כ כ"ש כאן שמדובר על ירידת כח המהווה להוות נברא פרטי, הנה למרות שאינו מלוּבש בהנברא בבחי' פנימיות ממש, מ"מ מאחר שיורד להוותו בכל תוכו ותוך תוכו, שפיר נקרא זה התלבשות בתוך הנברא.



שהתלבשותו והתקרבותו של הרב כדי ללמד אינו סותר לזה שהוא עצמו (גם בעת ירידתו להשפיע, ה"ה) עומד עדיין ברוממותו (מובדל) מעל לשכל התלמיד. דרך ההשכלה היא הנכנסת בשכל התלמיד, אבל לא הרב (עצמו), כמוכן.

**קיצור:** המושג התלבשות בכח המהווה קאי על דרך ההתהוות, וזה שונה מהמושג התלבשות בנוגע חיות שענינה אור בכלי וכנפש בגוף. ולכן אין התלבשות כח המהווה בסתירה לזה שהכח עומד בהבדלה מהנברא – קירוב וריחוק גם יחד.

## ח

אמנם, אם כן, מן ההכרח להוסיף ביאור. כי הלא חילקנו ענין ההתלבשות לב' סוגים: הא', הסוג השייך להתהוות – והיא אינה כהתלבשות אור בכלי, אלא רק התלבשות בתוכן של התעסקות וכו'; הב', הסוג השייך לחיות – והיא התלבשות כפשוטו, כאור בכלי וכנפש בגוף. ואי הכי, הנה כל הפרק נעשה מוקשה מאד:

הלא לשון אדמו"ר הזקן בהבאת תורת הבעש"ט הוא שהתלבשות זאת של אותיות הדיבור בהנבראים היא בכדי להחיותם – תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם". וקשה דהלא בהתהוות עסקינן לא חיות, וכפי שממשיך בטעם שצ"ל התלבשות הדיבור בנברא:

"כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום, וחוזרות למקורן . . . היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש". –

הרי שהתלבשות אותיות הדיבור הוא בשביל קיומו יש מאין ולא חיות בלבד. ומכיון שאינו דומה ענין ההתלבשות שבהתהוות לחיות, איך אפשר לערבן.

והקושי אינו רק מצד הלשון ("להחיותם") אלא גם מצד התוכן, שהרי מביא בהמשך לזה מכתבי האריז"ל<sup>29</sup>:

"וזהו שאמר האריז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית". – הרי שזהו נפשו של האבן עצמו, חיותו, כאור בכלי וכנפש בגוף, ולא רק כח עליון המובדל ממנו.

וכך הלשון המובא ב'כתר שם טוב'<sup>30</sup> מכתבי האריז"ל<sup>31</sup>: "ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימי להחיות הרקיע כל ימות עולם שיעמוד" – חיות פנימי דייקא.

ונמצא איפוא, שההתלבשות שבתורת הבעש"ט היא התלבשות מהסוג (הב') דחיות. והדרא קושיא לדוכתא – איך מתאים זה עם המבואר בכ"מ שכח המהווה הוא "מובדל מהם ואינו מלובש בהם" (סוג הא' דהתלבשות).

אמנם יש לדחות ולחלק בין "מלובשות בתוך" ל"מקפת" . . . בתוכו". וראה לקמן בפנים בסיום הענין.  
 (29) ע"ח שער (טל) מ"ן ומ"ד דרוש ג. ועוד – הערת כ"ק בהמשך מים רבים תרל"ו פרק כא (ע' כח).  
 (30) סימן קצד. והוא מקור דברי אדמו"ר הזקן כאן (כפי הנראה). וראה גם סימן נג, ובליקוטי פי' ומר"מ לשער היחוד והאמונה' פרק א.

ובאמת, שאלה הנ"ל (העירוב בין ב' סוגי התלבשות) מתבקשת גם מצד המשך דברי אדמו"ר הזקן שם במ"ש: "וזהו שאמר האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדיבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין...". – הרי שכייל ומצרף 'מחיות ומהוות' בחדא מחתא. ותמוה – בהתהוות עסקינן (התלבשות-התעסקות) או בחיות עסקינן (התלבשות כפשוטו, כאור בכלי).

ועל כרחק צריך לומר, שמזה גופא שמצרף כאן אדמו"ר הזקן את שני הענינים דחיות והתהוות יחד ומייחס את שניהם לאותיות הדיבור מעשרה מאמרות, הרי זו הוכחה גמורה שלמרות החילוקים בתוכנם ובענין ההתלבשות שבהם, הם גם קשורים זע"ז כל כך עד שאדמו"ר הזקן מצרף את שניהם, ביחד עם ההתלבשויות שבהם, כדבר אחד ממש.

וזהו גם שתוכן פרק זה ושל כל 'שער היחוד והאמונה', אף שהוא רק בנוגע להתהוות יש מאין דוקא, מ"מ מצרף לזה גם ענין החיות, כי חיות קשורה להתהוות, וכן לאידך – התהוות קשורה לחיות.

**קיצור:** מעתה צ"ע איך מצרף אדמו"ר הזקן את שני הענינים – של חיות ושל התהוות יש מאין – יחדיו, והלא אינו דומה כלל בענין ההתלבשות שלהם. ועכצ"ל שבאין כאחד.

## ט

### חיבור התהוות וחיות

וי"ל היסוד בזה, שהוא ע"ד המבואר בכ"מ<sup>32</sup> בנוגע החיבור שבין אור הסובב כ"ע ואור הממלא כ"ע, שממלא הוא הארה מסובב. עד"ז החיבור שבין חיות והתהוות הוא – חיות היא הארה (מצומצמת) מכח המהווה<sup>33</sup>.

וכפי שמוכח מזה גופא שמצרף אדמו"ר הזקן ומייחס את שני הענינים, הן חיות והן התהוות, לאותיות הדיבור שבעשרה מאמרות בהשוואה אחת. ועד"ז להלן פרק ב במ"ש: "ובזה יובן מ"ש<sup>34</sup> ואתה מחי' את כולם אל תקרי מחי' אלא מהווה"<sup>35</sup>. – הרי שניתן ללמוד התהוות מחיות. [וביאר בזה כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>36</sup> שהגם שהתהוות וחיות הן ב' מדריגות<sup>37</sup>, מ"מ, כל המתבונן בענין החיות שבנבראים, "בהכרח שישגיח כח המהווה"].

ובד"ה באתי לגני תשכ"ד מוסיף עוד בדרשה זו ("אל תקרי מחי' אלא מהווה"):

(32) ת"א מגילת אסתר צב, ב. הוספות לפ' ויקהל קיג, א ואילך. ועוד (נסמן בקובץ הנ"ל).  
 (33) כ"ה להדיא בריש המשך ר"ה תרס"ט (ראה סה"מ תרס"ט ע' ב). וכ"ה בקונטרס 'עץ החיים' פרק א. ועיג"כ בד"ה תפלה למשה תשכ"ט (ס"ז – סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכה) שמשווה בין חיות להתהוות. וראה בספר קובץ פלפולים 'שבעים שנה' [770 – ה'תש"פ] חלק ב ע' 211 ואילך, ש"ל גם כן בנוגע לכח המרכיב ד' היסודות שהוא ביטוי כח המהווה, וזוהו מרומו במ"ש אדמו"ר הזקן כאן 'נפש', ע"ש. וראה לקמן עוד. ועיג"כ שיעור הגה"ח מוהררי"א אופן שליט"א על 'שער היחוד והאמונה' פרק א.  
 (34) נחמ"י ט, ו.

(35) ע"פ פרס שער ו פרק ח, ראשית חכמה שער הקדושה סוף פרק ז, של"ה שער האותיות מאמר ג-ד ושם אות ס (ע, א).  
 (36) שמחת תורה תרס"ט, הנחת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע – סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

(37) מדריגות דייקא, היינו שהם ב' מדריגות בענין אחד, והיינו כנ"ל. ועיג"כ ד"ה ואלה שמות הנ"ל.

"ע"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>38</sup>, שהאור אלקי נמשך להוות ולהחיות, שהא"ס עושה את שני הענינים – שמהווה וגם מחי". עכ"ל.

ועוד יש לציין למ"ש (גם ב'שער היחוד והאמונה') להלן פרק ו (בפירוש 'זהשבות'):

"...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 וכה 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..." –

הרי להדיא שרק נשמה וגוף הם "נפרדים זה מזה בשרשם" ו"אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו", משא"כ בנמשל שרש המהווה ושרש המחי' מיוחדים זע"ז, וחיות נמשכת מכח המהווה. וי"ל בסגנון אחר: החיות הוא ביטוי מכח המהווה, אלא שהוא בצמצום לפי ערך מהות הנברא<sup>39</sup>.

ומכיון שכן, הנה מעתה ניתן להבין איך שישנם לב' אופני ההתלבשות גם יחד. כי זה שחילקנו ענין ההתלבשות לשני סוגים, הנה בעומק יותר יש לכנותם (גם) שני שלבים – משלב ההתהוות לשלב החיות. והסברה בזה בפשטות – דוגמת ענין ההשפעה:

ההתלבשות של המשפיע (ההתעסקות להביא ההשפעה) – סוג הא' של התלבשות – היא הגורמת<sup>40</sup> התלבשות השפעה עצמו בכלי המקבל בפנימיותו – סוג הב' של התלבשות.

או בסגנון אחר י"ל: התלבשות הא' היא מצד ה'גברא' – המשפיע, שבכדי להשפיע למקבל נדרש ממנו התעסקות וצמצום; התלבשות הב' היא התוצאה בה'חפצא' – דבר ההשפעה גופא, שמתקבלת ההשפעה בכלי המקבל. ושניהם – התעסקות המשפיע וקבלת המקבל – הם ענין והמשך אחד.

ובנידון דידן – התהוות וחיות: התלבשות הא' (ההתעסקות) היא מצד ה'גברא' – המהווה, היינו הירידה וצמצום להוות; התלבשות הב' ('כניסה בפנים') היא מצד ה'חפצא' – החיות פנימית הנמשכת מהמהווה ומתקבלת ונקלט בהנברא (ונרגש בו).

וזהו שנוקט אדמו"ר הזקן בפשיטות את ענין ההתלבשות של חיות ושל התהוות בחדא מחתא כיון שזוהי המשכה אחת: כח המהווה עצמו הוא אכן מובדל מהנברא, כי התלבשותו אינה אלא ענין ההתעסקות. ביחד עם זה, ממנו נמשכת החיות שמתלבשת (כפשוטה) בהנברא, כאור בכלי וכנפש בגוף.

38) היינו ד"ה באתי לגני תש"י פרק יד, עליו מיוסד המאמר דשנת תשכ"ד.

39) עיג"כ עד"ז בתניא פרק לח (ג, 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...". – הרי שמייחס החיות לשם הוי', אלא שהוא ע"י שם אלקים.

40) כמבואר בכ"מ בביאור ענין שפע ביחס לאור (נסמן לעיל הע' 18).

**קיצור:** מוכח מכ"מ שחיות היא המשכת הארה מכח המהווה. וההתלבשות של כח המהווה היא לא רק בשביל התהוות הנברא, אלא גם בשביל החיות הנתפסת בהנברא; החיות תלוי בהתלבשות של המהווה.

## י"ד

אמנם עדיין השאלה במקומה עומדת – בחיות עסקינן או בהתהוות עסקינן. כי כל הנת"ל מיישב ומבאר האיך הוא חיבור בין חיות והתהוות (וההתלבשות שבהן), אבל עדיין לא מתורץ – לאיזה צורך מובא כאן. דהלא כל ענינו של פרק זה, ושל כל 'שער היחוד והאמונה', הוא בענין התהוות יש מאין דוקא. וכפי שמאריך אדמו"ר הזקן לבאר איך כל נברא זקוק להתהוות תמידית, ובלעדה ישוב הנברא כרגע לאין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש – הרי בבריאת יש מאין משתעי, ולמאי נפ"מ כאן ענין החיות. – ומשמע מזה שגם ענין החיות נוגע לענין התהוות יש מאין.

וע"כ צריכים לומר שהקישור הוא ישר והפוך: כמו שיש חיבור בין חיות להתהוות בזה שהחיות זקוקה לכח המהווה כיון שממנו היא נמשכת (כמשנת"ל), כך יש גם חיבור לאיך – שהתהוות קשורה לחיות, כלומר – כח המהווה זקוק לחיות. ולכן נחוץ ביותר להביאו כאן כי בזה דוקא יתבאר ענין ואופן ההתהוות.

ונקודת הענין היא: כח המהווה יש מאין זקוק לענין החיות, כי התהוות הנבראים היא על ידי החיות (כדלהלן).

וזה מיישב גם מדוע לשון אדמו"ר הזקן בהבאת תורת הבעש"ט כאן, וכן בכל משך הפרק, הוא בלשון חיות ("להחיותם" וכדומה), ומשתמש בלשון זה הרבה יותר מאשר בלשון התהוות, בה בשעה שעיקר נושא הפרק – או אולי צריכים לומר כל נושא הפרק – הוא אודות התהוות, והלא דבר הוא. – אלא הוא לפי שהתהוות באה דרך החיות<sup>41</sup>.

**קיצור:** הגם שניתן לצרף ההתלבשות שבהתהוות ושבחיות, אבל הא גופא אינו מובן, חיות מאי בעי הכא אצל התהוות יש מאין. אלא עכצ"ל שגם כח המהווה זקוק לה ובאין כאחד.

## יא

### כח ההתהוות - גבול או בל"ג

ולבאר זה יש להקדים את המובא כמ"פ בכתבי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מספר 'חוקר

(41) ראה גם לעיל בקובץ הנ"ל שם. (ושם, איך שעפ"ז מתיישב כמה ענינים גם בד"ה פתח אלי' הנ"ל).

ומקובל<sup>42</sup> ושייך לכאן. וז"ל הצ"צ<sup>43</sup>:

"נקדים מ"ש בספר 'חוקר ומקובל' ואע"פ שאין דבריו מכוונים לגמרי ע"פ חסידות רק קצת דבריו אמת, וז"ל דף ד' סע"א וע"ב:

גם אתה מודה שהוא כל יכול בלי שום גבול ותכלית, ואעפ"כ מצאנו שעתה פועל פעולת תכלית ופועל פעולה מוגבלת. . . וכמו כן בריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת ולא לפי רוב יכולתו בלתי תכלית, כי אלמלא ברא בכל יכולתו היו הבריות גם כן בלתי תכלית. . . והשמות ששמו במקובלים לאלה ה' בחינות שזכרנו הם אין סוף. . . והוא בלתי סוף ותכלית, ומה שרצה ע"ד תכלית נקראים ספירות". ע"כ מספר הנ"ל.

ומביא הצ"צ סימוכין מעוד מקומות, ומוסיף:

"ובלשון החסידות נקרא ב' בחי' אלו טובב כל עלמין וממלא כל עלמין, היינו מה שמאיר ומשפיע בבחי' גבול ותכלית נקרא ממכ"ע. . . ומה שמאיר בלי תכלית נקרא סוכ"ע".

אך אח"כ מתקן הצ"צ:

"אך מ"ש ה'חוקר ומקובל' שבריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת – יש חסרון בדבריו<sup>44</sup>. כי ודאי העולמות והנבראים הם בעלי גבול ותכלית, ואעפ"כ כח הבריאה זהו ודאי בחי' כל יכול ובלתי תכלית, כנודע שענין ההתהוות יש מאין, אף שהיש הוא בעל גבול, עכ"ז כח בריאה זו הוא רק מא"ס ב"ה הכל יכול, וזהו"ע טובב כ"ע שמאיר בבחי' מקיף בממלא כ"ע. רק שהתפשטות החיות המלוכש בהעולמות בבחי' פנימיות הוא בגבול ותכלית". עכ"ל הצ"צ.

הרי מתבאר שרק החיות המתלבשת ממש בתוך הנברא בפנימיות היא בבחי' גבול, בחי' ממלא כ"ע, אבל כח המהווה יש מאין הוא בודאי כח אין סופי, בחי' טובב כ"ע. –

ביחד עם זה, הנה גם טובב כ"ע לבד אינו מספיק, כי הוא רק בלתי גבול. ובכדי לברוא נבראים מוגבלים זקוק הוא לממלא כ"ע, אור הגבול, ועל ידו פועל הסובב את ההתהוות.

ועד"ז נתבאר בכו"כ מקומות<sup>45</sup> – ש"הארת הסובב אינו מאיר בפני עצמו אלא הוא נמשך ומאיר בממלא כ"ע. ועיקר גילוי ההשפעה נמשך מבחי' ממלא כ"ע רק שאור הסובב נותן בו כח ועוז. . . שיתהווה הגשמיות...<sup>46</sup>.

(42) להרמח"ל ז"ל. [בעל המחבר ספר 'מסילת ישרים'. ולהעיר שספר 'מסילת ישרים' נזכר בהגהות כתי"ק מהצ"צ הוספות ללקו"ת על במדבר כ, סוף ע"ב שו"ה משארז"ל ליד הציון לר"ח (להעיר מסה"ש תורת שלום ע' 214). ובלקו"ש חלק לט ע' 243 במענה לא' שכתב על הרמח"ל כאיש המוסר, "בודאי ישלים דמותו גם בתור מקובל. שאע"פ שספר מסילת ישרים נתפשט יותר מספריו בקבלה, אבל בודאי שגם ספרי קבלה ראויים לתיאור מפורט...". ע"ש].

(43) באוה"ת-ענינים ע' שטו. נדפס גם בסה"מ תרל"ג ע' שטו ואילך (ראה שם ע' שכד-ה) מומארי חג שבועות תרט"ז (בכת"י עדיין). וכ"ה באוה"ת-מג"א ע' ער. נזכר בקיצור גם באוה"ת יתרו ע' תתמא. פנחס ע' א'פה.

(44) באוה"ת-מג"א שם הלשון הוא, "לא דק".

(45) ד"ה לכל תכלה תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' קב ואילך). מעתה צ"ל ענין השבועה (שמע"צ) תרס"ג (סה"מ תרס"ג ע' לא ואילך). לולב וערבה תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' כט). אמנם שם הוי' תרס"ט (סה"מ תרס"ט ע' נג ואילך. שם ע' נו בשוה"ג). ד"ה ביום השמע"צ עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' תרסז). בראשית תרצ"א (סה"מ תרצ"א ע' צה-ח). ועוד.

(46) תו"א מג"א צב, ד.

וזהו גם בהתאם עמ"ש בריבוי מקומות<sup>47</sup> שהתהוות יש מאין היא משם הוי' על ידי שם אלקים. כי הוי' ואלקים הוא סובב כ"ע וממלא כ"ע<sup>48</sup>.  
קיצור: כח המהווה אינו מהווה אלא דרך אור פנימי.

## יב

לפי זה מתבאר המושג הנ"ל ד'התלבשות' בהתהוות. כי לכאורה, דוקא ע"פ דברי הצ"צ יכולה להתעורר שאלה:

הלא הדגשת הצ"צ היא שכח ההתהוות הוא בלתי מוגבל לגמרי – "כח בריאה זו הוא רק מא"ס ב"ה הכל יכול" (ו"רק התפשטות החיות המלוּבש בהעולמות בבחי' פנימיות הוא בגבול ותכלית"). וא"כ איך שייך כלל 'התלבשות' בכח בלתי מוגבל. והלא עצם ה'התעסקות' ויחס של קירוב הוא גופא ענין של צמצום ומיעוט שאינו שייך בדבר שכולו בלתי מוגבל.

אלא ודאי שגם התהוות שבדרך התלבשות (סוג הב') אינו שום הגבלה בפעולת כח המהווה עצמו ח"ו, כי אם רק בהנבראים הנמצאים ממנו ית' (דאי לא תימא הכי, חזרנו לסברת ה'חוקר ומקובל' "שבריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת").

וזהו ענין חיבור סובב וממלא – שביחד עם זה שכח המהווה הוא בלתי מוגבל, הנה ע"י המשכתו דרך הממלא, פועל כח זה כפי אופן ממלא<sup>49</sup>.

ובסגנון דלעיל: כח המהווה פועל דרך החיות. כי בריאה יש מאין הוא רק בכח הבורא הבלתי מוגבל, אלא שהנברא המתהווה הוא על פי אופן ודרגת החיות (המוגבלת).

וזהו גם מ"ש לקמן ב'שער היחוד והאמונה' (בפרק ד - ו) שבריאה יש מאין היא משם הוי' לשון מהווה, אלא שפועל על ידי שם אלקים (הנרתק המגין בעד שמש הוי'), ע"ש.

וי"ל עד"מ כח הצמיחה שבאדמה שבכחו להצמיח יש מאין באופנים שונים עד אין שיעור. וזה שמצמיח עץ פרטי ומוגבל, הוא ע"י הגרעין הנטוע בה. אך גם כשמצמיח עץ זה כפי אופן הגרעין, הרי זה מ"מ מכח הא"ס שבארץ לחדש יש מאין.

אלא שביחד עם זה, מתלבש גם הארה מצומצמת (הנמשכת מכח המהווה) ונעשה בבחי' חיות פנימי הנרגש בהנברא – התלבשות ממש.

קיצור: גם כשכח המהווה בא ב'התלבשות', הוא בבחי' בל"ג שהרי בריאה יש מאין אינו אלא בכח הא"ס. רק שפועל לפי ציור דממלא.

(47) החל מ'שער היחוד והאמונה' פרק ד. ד"ה גדול יהי הנ"ל. תרצ"א שם. ועוד.  
(48) שערי אורה פת, ב (וש"נ עוד). סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפד הערה 25. וראה סעיף הבא.  
(49) עיין 'שער היחוד והאמונה' פרק ז בארוכה. ועי' תרנ"ז שם.

## יג

## חיות כוללת ב' מושגים

לפי כל זה י"ל שיצא לנו פירוש 'כפול' בתואר 'חיות':

התואר חיות כשלעצמה הוא כפשוטו – "התפשטות החיות המלוּבש בהעולמות בבחי' פנימיות", שהוא בבחי' "גבול ותכלית" (כנ"ל בלשון הצ"צ). אמנם בכלל תואר זה הוא גם כח המהווה כפי שהוא נמשך ע"י החיות. כי כשכח הא"ס מבחי' הסובב נמשך ופועל ע"י ממלא (וכלים), הרי הוא גם כן נקרא בשם חיות. – וכן איתא להדיא בד"ה מי העיר תש"ג, וז"ל<sup>50</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<sup>51</sup> שמגבילים . . . והגבלה זו של הכלים בענין זה הוא שהמהווה נעשה מחי'..."<sup>52</sup>.

ועד"ו לאידך – להיות שההתהוות היא ע"י החיות המתלבשת בהנברא, הנה גם החיות בכלל מהווה ייחשב. וכדאיתא בפרק ו:

"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 ומנהיגים כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה. אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי . . . אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו . . . מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו ית". – ובלשון כ"ק אדמו"ר מהר"ש<sup>53</sup>:

"...ופירוש ענין חיותם אינו כמו הנשמה שמחי' את הגוף שהגוף יש לו שרש בפני עצמו מאין נתהווה, כי אם שחיותו הוא המהווה אותו"<sup>54</sup>.

וזהו שנקט אדמו"ר הזקן בלשון "חיות" במשך כל הפרק, כשהכוונה היא, לא לחיות המוגבלת (המלוּבשת ממש, כנפש בגוף), אלא על התהוות יש מאין. והיינו לפי שענין ההתהוות המדובר כאן היא באופן דהתלבשות – ירידה וקירוב וכו' (ע"י ממלא כמבואר לעיל),

(50) סה"מ תש"ג ע' 141.

(51) אגרת הקודש סימן כ"ף (בענין התהוות ע"י אוא"ס הבל"ג): "...מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה וכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה נתלבש אור א"ס בכלים ד"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע".

יש להעיר שבקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' פרק טו מבואר שהטעם שהכח לחדש יש מאין הוא מעצמות אוא"ס הוא, כי הוא "למעלה מגדר שייכות לעולמות, ובמילא אינו בהגדרים ד"אין ו"יש", ולכן ביכלתו לעשות את ה"אינו" "ישנו"...". ובהערה 105 שם מציין לאגה"ק הנ"ל ומסיים: "אלא שהביאור שם באופן אחר". וצע"ק מד"ה ויולך תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' קסח) שמביא את שני הביאורים בהמשך (וכמו ענין) אחד.

(52) וראה גם סה"מ מלוקט ח"ג שם ע' רפו: "דשם אלקים הוא לא רק המגן ונרתיק שמעלים ומסתיר על האור דשם הוי', אלא גם האור דשם הוי' כמו שנמשך ומתצמצם ע"י שם אלקים להיות מקור לנבראים, שבכללותו הוא אור הממלא, נקרא אלקים".

(53) המשך מים רבים פרק כב.

(54) וכן מובן מ'שער היחוד והאמונה' גופא להלן פרק ו (פא, ע"א).

והיא הנקראת חיות – וכלשון כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע (הנ"ל): "המהווה נעשה מחי".

**קיצור:** ע"פ דברי הצ"צ במה שמתקן בס' 'חוקר ומקובל' בולט הצורך לבאר הקישור בין התהוות וחיות, כי טוב וממלא באין כא' להוות ולהחיות, עד שהמהווה עצמו נעשה מחי' וגם המח' בכלל מהווה – ההתלבשות של ההתהוות.

## יד

### התלבשות ביחד עם התכללות

ומעתה, ע"פ כל הנ"ל, אפשר ליישב שאלת הסתירה – התלבשות החיות בתוך הנברא או התכללות הנברא בתוך החיות, די"ל בזה:

מ"ש בפרק א שיש התלבשות של כח המהווה בהנברא, אינו עומד בסתירה לזה שהכח גם מובדל ואינו מלוּבש בנבראים. כי ההתלבשות שבתורת הבעש"ט הו"ע התלבשות מצד המשפיע (סוג הא'), היינו הירידה וצמצום בדבר ה' ל"התעסק" (כביכול) בהתהוות נברא זה – אבל לא ענין התלבשות חיות מוגבלת שמצד המקבל (סוג הב', כנפש בגוף<sup>55</sup>), כמבואר לעיל באורך.

– ואוי"ל שמונח ומרומז ענין זה בלשון הפסוק עליו קאי בתורת הבעש"ט (ואשר עליו יסד אדמו"ר הזקן את כל שער זה) – "דברך נצב בשמים":

"נצב" מורה על זקיפה בתוקף, כמו 'נצב מלך'<sup>56</sup> כידוע<sup>57</sup>. די"ל שזה מורה על הרוממות של הדיבור. שאע"פ שהדיבור יורד ל'התעסק' עם התהוות הנבראים, מ"מ אין זה באופן שנתפס ו'נטבע' בהנברא (כדלעיל בביאור לשון טבע), כ"א באופן של 'נצב מלך' בהבדלה ורוממות כנ"ל, וכמשל המלך שמתעסק עם עניני העם בה בשעה שהוא המלך המרומם מהם<sup>58</sup>.

וזהו שהתלבשות זו אינו עומד בסתירה להתכללות (שבפרק ג), כי רק התלבשות ממש (סוג הב'), כנפש בגוף, היא היפך התכללות. אבל מכיון שהתלבשות כאן היא רק לענין ההתקרבות וההתעסקות של כח המהווה, אבל הכח עצמו הוא בהבדלה ורוממות 'מעל' להנברא, אין זה סותר כלל ושפיר שייך לומר שהנברא כלול בו (מקורו). וההסברה ע"פ הנת"ל:

כח המהווה הרי הוא בחי' בלי גבול, וגם כשמהווה בדרך התלבשות (ע"י ממלא כ"ע), אין זה מפחית מענין הבלי גבול שבו, כמוכח לעיל מדברי הצ"צ. וא"כ נשאלת השאלה – באיזה אופן נמצא כח זה הבלתי מוגבל (המתלבש להוות נברא זה), כלומר –

בשלמא חיות המוגבלת, ניחא שיכול להיות בהתלבשות ממש באופן פנימי כנפש בגוף, מאחר שהיא "רק התפשטות החיות המלוּבש בהעלמות בבחי' פנימיות . . בגבול ותכלית"

55) וזהו כמבואר במאמרים הנ"ל שגם הקירוב שבהתהוות הוא באופן של הבדלה, כיון שהמקבל אינו תופס בהמהווה, ומצדו המהווה אינו נמצא, אלא מובדל ממנו. כי אילו הי' מלוּבש ממש, הי' נרגש התהוותו מאין ליש ולא הי' בבחי' יש ונברא כלל.

56) מלכים-א כב, מח.

57) עי' לקו"ת שה"ש ד"ה לסוסי הב'. יהל אור (עה"פ קיט, פט) תסז-ח. ד"ה אלה תולדות נח תשל"ז. ועוד.

58) כמבואר במאמר ד"ה ואלה שמות שם. ורק הארה ממנו הוא התלבש בפני' ונתפס בהנברא (כנ"ל בארוכה) – עי' ד"ה אני

ישינה תרס"ד.



(לשון הצ"צ). – אבל כח הבלתי מוגבל, מאי איכא למימר.

אלא על כרחך לומר שהוא נמצא שם באופן דמקיף, וכנעתק לעיל מלשון הצ"צ להדיא – "כח בריאה זו . . מא"ס ב"ה הכל יכול, וזהו"ע סובב כ"ע שמאיר בבחי' מקיף בממלא כ"ע". – והרי לגבי סובב כ"ע המקיף על הנברא והוא מקורו, ודאי ניתן לומר שהנברא בטל בו כהתכללות הזיו במקורו השמש.

**קיצור:** ההתלבשות שבתורת הבעש"ט קאי על הקירוב שבכח המהווה (ע"י החיות, ממלא), שכח זה הוא בלי גבול ועומד על הנברא בבחי' סובב ומקיף. וביחס למקור הבלתי מוגבל המסבב, הרי הנברא בטל בבחי' אין ואפס כזיו הכלול בשמש.

## טו

ובזה מבואר גם ההכרח על זה שהנברא כלול במקורו, עד שכותבו אדמו"ר הזקן כדבר הפשוט לגמרי. – די"ל שהוא מוסכם מצד המשך הענינים מפרק א. זאת אומרת:

שאלה הנ"ל – מנין לנו שהנברא כלול – נובעת מההנחה הקודמת, כפי שמשמע בהשקפה ראשונה, שההתלבשות המדובר עלי' בפרק א היא רק באופן של התלבשות ממש כנפש בגוף (בחי' ממלא, סוג הב') בלבד. והרי מצד חיות פנימית, אף שהנברא זקוק תמיד לחיות, מ"מ היא חיות מוגבלת (כנ"ל) ולא שייך לומר שהנברא כלול בחיות זו (המוגבלת) הנמצאת בתוכו. אבל לאחרי שנת"ל שענין ההתלבשות כאן (אינו התלבשות מסוג זה, כנפש בגוף, בחי' מוגבלת בלבד, אלא) כוללת ענין הירידה וקירוב של כח המהווה הבלתי מוגבל (סובב שבממלא), הרי מוכרח שהנברא כלול במקורו. כי:

בשלמא אם ההתהוות הי' בדרך ריחוק המהווה מהנתהווה, הי' מקום לחשוב שכל אחד במקומו מונח, ומהיכי תיתי שהוא כלול במקורו אחרי שנברא למציאות דבר.

אבל לאחרי שנתבאר באריכות (בפרק הראשון) מתורת הבעש"ט איך שההתהוות היא באופן דהתלבשות וקירוב – "שהדבר ה' מלוּבש בתוך הנברא גופא – ב"מקום" הנברא" (לקו"ש שם), הנה מעצמו מובן שלא שייך יציאה ל'מקום שני'. ומכיון שזהו כח הסובב, בחי' הבלתי מוגבלת הנמצא במקומו של הנברא ומהווה את הנברא מאין ליש, ומקור זה "עדיין נצב . . ומהווה אותם תמיד מאין ליש"<sup>59</sup>, הרי מוכרח שהנברא כלול בו ולא שייך שיהי' 'חוץ' ממנו אפילו לרגע (וראה להלן משל לזה).

ונמצא מובן מכל הנת"ל שמדובר בפרק זה (הא') אודות ב' בחינות בחיות הנברא ביחד:

א', בחי' סובב כ"ע ובל"ג, והוא המהווה את הנברא מאין ליש. וההתלבשותו היא שמקיפו, עד שהנברא בטל וכלול בו; ב', בחי' ממלא כ"ע, המלוּבש ממש בהנברא בפנימיותו כנפש בגוף, והיא חיות מוגבלת. והא תלוי בהא, כי פעולת המקיף היא דרך הפנימי<sup>60</sup>.

(59) לשון אדמו"ר הזקן לקמן פרק ו (פא, א).

(60) לפי זה יתכן לדמות ב' ענינים דהתלבשות והתכללות לב' השילובים שבפרק ז. כי זה שנסלל לעיל הוא לפי הקס"ד שבהנברא מלוּבשת חיות מצומצמת לבד בהתאם לדרגא הפרטית של כל נברא. אבל לפי מ"ש בפנים שיש בהנברא גם מבחי'

קיצור: ההכרח לומר שהנברא כלול במקורו.

## טז

להמחיש ענין זה – איך שכח המהווה מסבב הנברא כל רגע, גם ב'מקומו' של הנברא – יש להביא המשל המובא בכ"מ לענין זה, והוא מכח הזריקה<sup>61</sup>. וז"ל בד"ה הנה ישכיל עבדי תרס"ו<sup>62</sup>:

"כשזורק אבן מלמטה למעלה, הנה כל זמן שכח היד מקיפו ונושאו למעלה, הוא הולך למעלה, וכשמסתלק כח היד הוא נופל למטה. והיינו מפני שפעל בו התחדשות היפך טבעו, ולכן כל זמן שיש כח המחדש יש התחדשות, וכשנסתלק כח המחדש מתבטל ההתחדשות".

ויש לדייק במה שמגדיר שכח היד "מקיפו ונושאו"<sup>63</sup>. ולכאורה יש לשאול, הלא זריקה היא בדרך פעולה והתעסקות [יותר מכל המעשים] – ענין ההתלבשות, והול"ל שהכח נכנס בהאבן באופן פנימי.

אלא ודאי אין לערבב בין ב' הסוגים של התלבשות המדוברים לעיל:

הפעולה שבדרך התעסקות נקרא התלבשות דהמשפיע (סוג הא') וא"א לומר בו שנכנס בהאבן בפנימיות, שהרי ודאי לא נעשה זריקה זו חלק מגוף האבן [דאם הי' בבחי' פנימי, הוה אומר שהאבן נעשה בעצמו דבר שמעופף, וכמו אור, או כמו אש שעולה מלמטלמ"ע. והרי בסילוק הכח לא נשאר בהאבן מאומה מעלייתו למעלה, אלא מיד נופל למטה], ו"מקיף" זה הולך עם האבן ומסבבו תמיד כל רגע מעלייתו.

והיינו, שביחד עם זה שהכח פועל בהאבן כל זמן עלייתו (והיא פעולה הנוגעת בכל תוכיות האבן, שהרי כולו עולה למעלה), מ"מ הרי זה פעולה בדרך מקיף, ולא נקלט בפנימיות האבן. א"כ ניתן לומר בענין זה (של עלי' מלמטלמ"ע), שהאבן הוא כמו "כלול" בכח הזורק כל רגע של זמן עלייתו<sup>64</sup>.

ועפ"ז י"ל שכן הוא גם במשל שבפרק ב מקריעת ים-סוף ע"י הרוח קדים עזה:

הגם שהרוח פעל במים שישתנו להיות עומדים כנד וכחומה, מ"מ אין זה שהרוח "נכנס" בתוך המים באופן פנימי (כמובן), אלא הי' זה התגברות פעולה מבחוץ למים, ובכח זה נפעל שינוי גם בהמים עצמם שעמדו – א"כ הרי זה משל להתגברות כח מקיף (ע"ד כח הזורק

בל"ג, רק שהוא בבחי' מקיף (וכדברי הצ"צ), יתאים זה עם ענין שילוב הוי' באדני-י בחי' סובב שבממלא – "שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום". ומ"ש בסוף פרק ג שהנבראים כלולים במקורם, י"ל שהוא הקדמה להמושג של יהו"ע – ש"בחי' המקום והזמן בטילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי", כמבואר שם.

(61) ראה הנסמן בסה"מ תרס"ו-ז ע' פט הערה 33.

(62) סה"מ הנ"ל ע' פט – צ.

(63) וכן הוא (מקיף) בד"ה ת"ד נר חנוכה. האומנם תרמ"ג. אני ישינה הנ"ל.

(64) ואף שמבואר בד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (סה"מ תש"י ע' 292) שבעת מעשה האבן נעשה "מתנענע וקל", הנה פשוט שגם זה אינו מצד האבן (פנימיותו) אלא מצד כח הזורק המקיפו, וכמ"ש שם שהכח "מתגבר על טבע האבן". [ולאמחיש עוד יותר – כמשל אדם היושב במגדל הפורח באויר (כמו עראפלאן/ מטוס בלע"ז) שיושן במנוחה בעת העפיה].

המסבב את האבן מבחוץ וכנ"ל).

[והלשון שם בהמשך להמשל, "כח הפועל בנפעל", מורה על התלבשות פנימית של הכח, היינו הפעולה<sup>65</sup>, שהוא 'נכנס' ופועל בפנים<sup>66</sup>, אבל מקור הפעולה ("הפועל" עצמו), דהיינו עצמיות הכח<sup>67</sup>, הוא מבחוץ<sup>68</sup> (וכמו שהי' בהרוח קדים כנ"ל)].

קיצור: משל לפעולת המקיף בדרך קירוב, וי"ל שזהו המשל מקי"ס.

## יז

### מדוייק בלשון אדמו"ר הזקן

לפי כל הנ"ל יומתק מאד תמי' גדולה לכאורה, בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בפרקים אלו (נוסף על הנשאל בתחילה):

בפרק א מצינו הלשון "אותיות" ריבוי פעמים ועם אריכות הביאור איך שיש מערכת של אותיות (הר"א שערים וכו') ועל ידיהן נעשה התהוות וחיות כל הנבראים כולם. גם בפרק ב' בחלק השני מרחיב עוד בענין האותיות; מפרש הפסוק<sup>69</sup> "ואתה מחי' את כולם" ש"אתה" קאי על כל האותיות וכו', ומסיים עם הדוגמא מאותיות הנבואה.

אבל בהגיע פרק ג נעצר כל זה – הגם שמאריך אדמו"ר הזקן בענין רוח פיו, רוחניות וכו', אבל אין זכר כלל מענין האותיות ודיבור – הלא דבר הוא.

אך ע"פ הנת"ל י"ל שענין האותיות והחיות שבהן הוא בחי' ממלא המתלבש ממש בהנברא (כנפש בגוף). ולכן:

בפרק א' וב' שם עיקר הנושא הוא – חיות המתלבשת ממש, ולכן מופיע הלשון 'אותיות' כי ענין האותיות מורה על המשכה וגילוי<sup>70</sup> (מלשון אתא בוקר<sup>71</sup>) בכלים המדודים לפי ערך המקבל<sup>72</sup> עם החיות המצומצמת לפי ערך כל נברא, והיינו בחי' התלבשות של ממלא. שלכן בנבראים שהם במדריגה נמוכה יותר, התלבשות החיות היא על ידי גלגול אותיות פנים ואחור,

(65) וראה לשון כ"ק אדמו"ר האמצעי (מאמרי אדה"א במדבר ע' כא): "כח הפעולה בנפעל". ועוד שם: "שאי אפשר להביא לפעולה כל מה שיש בכח הפועל".

(66) שלכן המשל המובא לחיבור סובב וממלא הוא מהיולי שנותן כח ופועל על ידי כח הגלוי, היינו שהיולי מראה כחו ע"י הפנימי אבל הוא עצמו הוא היולי, מובדל מהגילוי הנמצא ממנו (עי' שערי אורה פד, ב. ד"ה הנ"ל תרס"ג ע' לה). והוא ע"ד לשון אדמו"ר הזקן בתניא סימן כ"ף (קלא, ב – קלב, א): "אוא"ס הסובב ומקיף . . מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים . . [ו]נתן בהם כח ועוז לברוא יש מאין . . מראה כחה ויכולתה" (שרק הכח פועל בפנים).

(67) וכמפורש בד"ה כי ישירים הנ"ל (ס"מ תרס"ד ע' קעו) שממלא הוא בחי' כח הפועל שבנפעל, וסובב הוא 'עצמיות כח הפועל'.

(68) ויש לבאר לשון זה 'כח הפועל בנפעל' בב' אופנים: [א] 'כח הפועל' (המהווה) נמצא 'בנפעל'. ולפ"ז 'כח הפועל' קאי על ממלא; [ב] 'הפועל' (עצמו) הוא עצם המהווה האינו מלוכש, ורק ה'כח' של 'הפועל' נמצא בנפעל. לפ"ז הפועל קאי על סובב והכח (המתלבש) קאי על ממלא.

(69) נחמ"י ט, ו.

(70) לקו"ש ח"ו ע' 114.

(71) ישע"י כא, יב. [וכנזכר גם בד"ה באתי לגני השייך לשנה זו – תשכ"א (הב' ס"ב)].

(72) ראה גם קונטרס 'סודות בשער היחוד והאמונה' סימן א.

צירופים, "חילופים דחילופים כו' ותמורות דתמורות וכו"<sup>73</sup>, כדי שיהי' אפשרי לנבא זה לקבל חיותו המצומצמת.

אבל בפרק ג', שם הנושא הוא ביטול הנבא ועד לביטול והתכללות במקורו כנ"ל. והרי אי אפשר שתהי' התכללות הנבא באותה הבחינה המתלבשת בתוכו (כהקושיא בתחילה), לכן אין מקום להזכיר ענין האותיות המתלבשות בו. – כי אם שההתכללות היא בהבחינה שאינה מלובשת ממש בהנבא (כמבואר לעיל), אלא היא בחי' סובב (שבממלא) ומקיף על הנבא (שממנה באה החיות המתלבשת ממש).

ולכן אנו מוצאים את שתי הלשונות המורים על השפעה בבחי' פנימיות ובבחי' מקיף בהמשך אחד כנעתק לעיל:

בתחילה כותב, "כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו" – בפנימיותו; אח"כ כותב, "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה'" – מלמעלה (ואינו מלובש). והיינו כי תרווייהו איתנהו בהנבא – ממלא, וסובב (שבממלא), וכנ"ל.

קיצור: ע"פ הנ"ל ניכר בעליל איך שנוזהר אדמו"ר הזקן מלכתוב אודות אותיות בפ"ג, שהוא שינוי עצום מפ"א וב'. לפי שאותיות מורות על בחי' התלבשות וחיות ולא שייך התכללות בהן, כי אם רק בבחי' הסובב שבהן.

## יח

וליתר דיוק ופירוט יש לדייק עוד:

השינוי בין הפרקים הוא לא רק בזה שנעדר הלשון 'אותיות' מפרק ג, אלא גם בזה שנתחדש לשון "מוצא פי הוי' ורוח פיו".

וי"ל בזה ע"פ המבואר בכ"מ<sup>74</sup> ש"פי הוי'<sup>75</sup> קאי על בחי' ממלא כ"ע<sup>76</sup>; מוצא פי הוי'<sup>77</sup> קאי על בחי' סובב כ"ע, המוצא ומקור לממלא<sup>78</sup>.

ומתאים זה עם הנת"ל שההתכללות היא (לא בהבחינה המתלבשת בו, אלא) בהבחינה המקיף עליו – סובב (שבממלא) המהווה מאין ליש.

ויש להוסיף גם בנוגע לשינויים נוספים בהלשונות:

בתחילה כותב: "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נבא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא הי' גשמיות הנבא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו". – כאן כותב "חיות ורוחניות", והן

(73) לשון אדמו"ר הזקן בסיום 'שער היחוד והאמונה'.

(74) ראה פלח הרימון לר"ה ע"ס שמות ע' רד.

(75) ע"פ לשון הכתוב (ישעי' מ, ה), "וראו גו' כי פי הוי' דיבר".

(76) ריש ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשכ"ב, ע"פ לקו"ת סוף פר' צו.

(77) ע"פ לשון הכתוב (עקב ח, ג), "כי על כל מוצא פי הוי' יחי' האדם".

(78) ד"ה הנני ממטיר תשל"ו ס"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' רלו. וש"ג).

נמצאין "בו".

אך אח"כ משנה וכותב: "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו". – משמיט "חיות" ונוקט רק "רוחניות", ושהרוחניות היא "עליו".

ונראה שכללות הענין ד"חיות" מורה על התלבשות ממש, כמו נפש המחי' את הגוף – בחי' ממלא. ואילו "רוחניות" מורה על יציאה מהגדרה כידוע<sup>79</sup>, וממילא, גם הפשטה מהתלבשות – בחי' סובב<sup>80</sup>.

דלפ"ז, הנה סדר הענינים הוא בסדר והדרגה, מלמטה למעלה:

בתחילה כשכותב, "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו", הרי מכוון בעיקר לממלא המלובשת "בו", והלשון "רוחניות" בא בהמשך לה"חיות" ("החיות ורוחניות"), די"ל שקאי על הסובב כפי שפועלת דרך בחי' ממלא (חיות). ועד"ז בנוגע למ"ש אח"כ: "הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו". וזהו שמוסיף גם המקור של "חיות והרוחניות שבו" – "ממוצא פי ה' ורוח פיו", להורות על המשכת כח בחי' סובב שבממלא (כנ"ל).

ולאחרי זה עולה מזה לדבר על עצם ענין הסובב: "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו". – כאן נוקט ענין ההתהוות מאין ליש (שמצד סובב), ונשמט לשון חיות (בחי' ממלא), וגם תיבת "הרוחניות" היא בפני עצמה, רוחניות ממש (שלמעלה מחיות), בחי' סובב, וגם משנה מלשון "שבו" ללשון "עליו", להיותו בחי' סובב המקיף על הנברא מלמעלה (עד שנמצא הנברא כלול בו).

קיצור: ויומתקו פרטי הלשונות שבפרק ג.

## יט

### מסקנא דמילתא - לשון התלבשות שבפרק א

ומעתה, לאחרי כל הנ"ל, יש לחזור ולפרש הלשון 'התלבשות' שבפרק א שהוא כפשוטו – התלבשות פנימית ממש. והביאור:

זה שנת"ל שהתלבשות בכח המהווה הוא ענין ההתעסקות (סוג הא'), היינו כח המהווה כשלעצמה שהוא בחי' סובב כ"ע, כח בלתי מוגבל, ולא שייך לאמר עליו מלובש ממש בנבראים – "מובדל ואינו מלובש". אמנם כל זה הוא בנוגע לעצם כח המהווה כפי שמבואר בכ"מ.

אבל נושא הענין של פרק א הוא, לא על עצם כח המהווה, אלא על אופן ו'צורת' ההתהוות בפועל –

(79) לקו"ש שם ע' 111.

(80) וראה בתניא פרק מח בביאור ענין סובב: "כי לא שייך כלל בחי' מקום ברוחניות". ועיין סה"מ מלוקט ח"ד ע' קעח (ובהערה 14).

[ולהוסיף: ע"פ כללי התניא אדמו"ר הזקן אינו מציין מראי מקומות מלבד כשהענין הובא בשינוי, או כשע"י הציון מיתוסף ביאור בהבנת הענין עכ"פ ברמז<sup>81</sup>. - עפ"ז י"ל שלכן מציין כאן למקור הענין ב'ספר יצירה', כי בפרק זה עיקרו לבאר איך הי' ה'יצירה' בפועל (לא שרש הכח וכו'), והיינו ע"י אותיות וצירופים וכו'] -

והיינו פעולת ההתהוות (על ידי החיות) מצד בחי' ממלא כ"ע, שזה נעשה בפועל על ידי האותיות המתלבשות ממש. ואף שהכח להוות בא מצד טוב, מ"מ פעולתו היא ע"י ממלא דוקא, ומצד ממלא הרי זה בחי' התלבשות ממש.

וזהו מ"ש שם ש"תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים" - התלבשות ממש<sup>82</sup>. ואפילו "בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרו' המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס . . והוא חיותו של האבן".

ועד"ז בכל המשך הפרק העוסק בענין התלבשות אותיות בתוך כל נברא ונברא לפי מדריגתו הפרטית - "לפי שאין פרטי הנבראים יכולים לקבל חיותם מעשרה מאמרות עצמן שבתורה . . אלא ע"י שיוורד החיות ומשתלשל ממדרגה למדרגה פחותה ממנה, ע"י חילופים ותמורות האותיות" - שכל ענין ההשתלשלות ומדריגות מעלה ומטה הוא מצד אור הממלא כ"ע דוקא<sup>83</sup>. ועד"ז ההמשך בפרק ב שמדבר על "כח הפועל בנפעל", היינו פעולת הכח בפנימיות הנפעל<sup>84</sup>.

אמנם "אחרי<sup>85</sup> הדברים והאמת האלה", ניתן לעלות לבוא ולהגיע להבנה עמוקה יותר - "להבין דבר מתוך דבר<sup>86</sup> - 'דבר', טוב כ"ע, 'מתוך דבר', ממלא כ"ע<sup>87</sup>. והיינו ביטול הנברא לעיקר<sup>88</sup> מקורו שנמצא ופועל בו באופן דסובב, וכנ"ל.

קיצור: ומעתה הפירוש התלבשות בפרק א' (וכן בפרק ב, כח הפועל בנפעל) הוא כפשוטו, ומ"מ אינו סותר לביטול דהתכללות שבפרק ג - "אחרי הדברים והאמת האלה".

(81) ראה 'שערי לימוד החסידות' ע' ז-צא. וש"נ.

(82) ראה לעיל הע' 28.

(83) דמצד טוב כ"ע מעלה ומטה שווין - ראה 'קיצור סדר השתלשלות' פרק יא (ע' נ). וש"נ.

(84) ראה לעיל סוסט"ו.

(85) שלשון 'אחרי' מורה על השגה בדרך אחוריים היינו מלמטה למעלה - ראה קונטרס 'למפרע' (תשורה בר-מצוה של בני

משה יוסף ארי-ה שי' - יב אייר תשע"ב) פרק א ס"ו.

(86) ראה חגיגה יד, א.

(87) עי' הגהת כ"ק אדמו"ר מהר"ש על תורה אור ריש פר' בראשית (נדפס בלקו"ת לג' פרשיות. ובסה"מ תרל"ח ע' רכב-ג).

(88) "בבחי' מקיף להחיותם עיקר חיותם, רק איזה הארה מתלבשת בתוכם מה שיכולים לסבול שלא יתבטלו במציאות לגמרי"

- תניא סוף פרק כג. וראה לעיל הע' 67. ד"ה תפלה למשה הנ"ל.

## ביאור במאמרי באתי לגני תשכ"א

מביא ג' הביאורים במעלת השם צבאות ומקשה על כך / מביא ביאורים נוספים בתיווך ג' הביאורים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דפירוש אדה"ז הוא "פירוש הפשוט" ומבאר את חידוש בפירוש זה / מביא תמיהה בפירוש הבעש"ט ומבארה / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות ג' שלבים בעבודת הצבא / מבאר שג' שלבים אלו הם כנגד ג' הפירושים הנ"ל / מביא שישנו פירוש נעלה יותר מהפירוש דאדה"ז / מוכיח מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שגם הפירוש הנעלה יותר שייך לענין ההמשכה למטה / מבאר החילוק שבין הענינים

הת' שלום שי' טל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### תוכן קצר מחלק הראשון שבמאמרי באתי לגני תשכ"א ושאלות בזה

מאמרי 'באתי לגני' השייכים לשנה זו מתעכבים על פרק הי"א מ"המשך באתי לגני השי"ת".

בהמשך המאמרים דשנת תשכ"א מתעכב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לבאר בארוכה מעלת מדת הנצח שבה ועל ידה מתגלה העצם, ולזאת מקדים לבאר את הפירוש השלישי (המובא בהמשך השי"ת הנ"ל) בשם צבאות - לשון מלחמה - אות הוא בצבא דילי, ומוסיף ביאור במעלת שם זה על פי הביאורים שבמאחז"ל "אליו ולא מדותיו", הפירוש דהפרדס שקאי על האור המתלבש בכלים, פי' הבעש"ט שקאי על שורש התהוות הכלים, ופירוש אדמו"ר הזקן שקאי על עצמותו יתברך, ובזה מבאר מעלת שם 'צבאות' שעל ידו ניכר גילוי העצם.

ומוכן שהיסוד לביאור במעלת שם צבאות הוא על פי פירושו של אדמו"ר הזקן שקאי על עצמותו יתברך, ואם כן צלה"ב מפני מה מביא גם הפירושים של הפרדס והבעש"ט? ובכללות הענין צלה"ב, הא גופא, מהו תוכן החילוק בין ג' פירושים אלו? ומהו הענין וההכרח לבאר באופן אחר?

### ב

#### ביאור התיווך בין ג' הפירושים

והנה במאמר הראשון דתשכ"א מביא שהחילוק בין ג' פירושים אלו מקביל לתוכן וענין

המקור ממנו באו, והיינו שהפירוש הראשון של הפרדס הוא כנגד 'קבלה'. הפירוש של הבעש"ט הוא כנגד ה'חסידות הכללית', והפירוש של אדמו"ר הזקן הוא כנגד חסידות חב"ד, וזלה"ק:

"דפירוש הפרדס שהוא כללות ענין הקבלה הוא שהשמות הם האורות. ותורת חסידות הכללית חידשה שקאי על חיות הכלים עצמם שהוא למעלה מהאורות, וכידוע שבחינת איהו שבגרמוהי הוא למעלה מבחינת איהו שבחיוהי שכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר. וחידוש אדמו"ר הזקן בחסידות חב"ד הוא שקאי על העצמות נמנע הנמנעות והוא המחבר את בחינת איהו עם בחינת גרמוהי".

גם בד"ה באתי לגני הב' לאחרי שמביא הצעת ב' הפירושים מביא את פירוש רבינו הזקן שאומר - "לא ח"ו כחולק על רבו אלא שזהו הפירוש הפשוט ופנימיות כל הפירושים" - שאליו קאי על עצמות.

והנה, בתורת כ"ק אד"ש מה"מ מצינו ביאורים נוספים בתיווך פירושים אלו:

בשיחת י"ב תמוז תשמ"ב אמר כ"ק אד"ש מה"מ כך: "עפ"ז יתבאר גם מה ששאלו מהמבואר בכ"מ בחסידות שהענין ד'אליו ולא למדותיו' קאי על דרגות פרטיות אורות שבכלים או אפילו אור שלמעלה מהתלבשות בכלים, דלכאורה כיצד יתאים הדבר עם פירוש אדמו"ר הזקן שאליו קאי על העצמות? והביאור בזה: 'אליו ולא למדותיו' נאמר ביחס לענין התפלה בכל קראנו אליו אליו ולא למדותיו ומאחר שענין התפלה הוא שמבקשים מהקב"ה עצמותו ית' שישפיע למטה בעוה"ז דברים מסויימים לרפאות חולים ולברך השנים וכיו"ב, הרי בהכרח לומר שיש כאן ב' ענינים: א) לפעול רצון חדש בעצמותו ית' להשפיע הדבר המבוקש. ב) מכיון שכל השפעה היא ע"י כל הדרגות דסדר השתלשלות אזי בהכרח שתהי' איזו פעולה גם בנוגע לדרגות דסדר השתלשלות. וזהו מה שיש עוד פירושים באליו ולא למדותיו, מלבד פירוש אדה"ז דקאי על העצמות. כי פירוש אדה"ז שאליו קאי על העצמות הרי זה בנוגע לעיקר ענין התפלה לפעול רצון חדש בעצמותו ית' אבל בכדי שההשפעה תומשך דרך כל ההשתלשלות הנה בענין זה ישנם פירושים נוספים באליו"ק. עכלה"ק.

על פי ביאור זה יובן היטב דברי כ"ק אד"ש מה"מ דלעיל שפירוש רבינו הזקן הוא "פנימיות כל הפירושים", כיון ששאר הפירושים מטרתם לבאר רק אופן ההמשכה ואילו פירוש רבינו הזקן שייך לעצם פעולת הרצון להשפיע ולהמשיך [ונ"ל שמצד זה קורא כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשרש מצות התפלה (סי"א), לפירוש זה "הפירוש העיקרי"].

ובשיחת יו"ד שבט תשמ"ב מצינו ביאור נוסף, דשם, הקשה כ"ק אד"ש מה"מ מהו הצורך וההדגשה להזכיר את ב' הפירושים של הפרדס והבעש"ט ורק לאח"ז להביא את פירוש אדה"ז, ומבאר בהקדים וזלה"ק: "דהנה כאשר יהודי פשוט מתפלל להקב"ה ואין לו ידיעה בכוונת התפלה בנוגע לענין הספירות כו' הרי תפלתו מכוונת לעצמות ומחות אליו, ואפילו כאשר מדובר אודות יחידי סגולה שיודעים לכווין את הכוונות בנוגע לספירות כו', הרי ידוע מה שאמר א' מגדולי ישראל אני מתפלל לדעת זה התינוק היינו שאמיתית ושלמיות ענין התפלה היא אליו לעצמות ומחות, והפירוש הפשוט הנ"ל שייך לכאו"א מישראל.

ועל פי זה . . . לכאורה הי' אפשר לומר שהפירוש הפשוט שייך רק לאלו שאינם יודעים לכווין בענין הספירות כו', שאין להם שייכות לפירוש הפרדס והבעש"ט. ולכן מדגיש אדמו"ר



הזקן שישנו פירוש הפרדס, ופירוש הבעש"ט, ולאח"ז מוסיף ואומר שהפירוש הפשוט הוא שאליו קאי על עצמות ומהות, כדי להדגיש שגם אלו השייכים ויודעים לכווין בענין הספירות כו' פירוש הפרדס והבעש"ט, הנה לאחרי ההתבוננות ע"פ תורת חסידות חב"ד בפירוש הפרדס והבעש"ט בתכלית השלימות, באים גם הם לדרגא הכי נעלית - אמייתית הפשיטות - עצמות ומהות, שזהו הפירוש הפשוט ש'אליו' קאי על עצמות ומהות". עכלה"ק<sup>1</sup>.

ומביאור זה מובן היטב דברי כ"ק אד"ש מה"מ דלעיל שפירוש זה הוא "הפירוש הפשוט", שלכן שייך לכל אחד ואחד מישראל, והחידוש הוא ששייך גם לגדול בישראל והיינו שגם לאחרי הפירושים דהפרדס והבעש"ט גם אז שייך פירוש זה.

[ויש להוסיף, שפירוש זה הוא פשוט היא לא רק מצד תוכנו שמתאים לכל אחד (כנ"ל), אלא גם מצד זה שפירוש זה מתאים עם לשון הכתוב שאומר "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו" והיינו שיש כאן ב' פעמים "אליו" ומשמעותו שעל ידי ה'אליו' של יהודי עצם הנשמה, מגיע "אליו" אל עצמותו יתברך, כמבואר בלוח היום יום לי"א תשרי אד"ר וש"נ (וראה גם בהיום יום לי"א אדר ראשון)].

ולחידוד הדברים, ביאורים אלו מראים כיצד פירוש רבינו הזקן הוא חידוש בב' מישורים:

**מלמעלה למטה;** שבאמצעות הקדמת היסוד - נמנע הנמנעות - פירוש אדה"ז, יובן כיצד נמשך "איהו ומתייחד עם גרמוהו" - פירוש הבעש"ט, ועי"ז נמשך האור ומתלבש בכלי - פירוש הפרדס. וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בשיחת י"ב תמוז תשמ"ב שעל ידי שפועלים רצון חדש בעצמות הנה עי"ז באים גם לב' הפירושים הנוספים המבארים אופן המשכת רצון זה למטה.

**ומלמטה למעלה;** שגם לאחרי לימוד פירוש הפרדס ופירוש הבעש"ט ובאופן דהבנה והשגה דחב"ד, הנה גם אז יכול להתעלות ולהגיע לדרגה הכי נעלית, ולקבל גם המעלה של איש פשוט שקורא ומתפלל לעצמות ומהות. וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בשיחת יו"ד שבט תשמ"ב<sup>2</sup>.

## ג

### תמיהה בפירוש הבעש"ט ותירוצה

והנה פירוש הבעש"ט ש'אליו' קאי על שרש התהוות הכלים, לכאורה תמוה ביותר, שהרי מוסכם בכ"מ שאור הוא למעלה מכלי.

וגם מה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה ויהי בשלח, ומאריך ומרחיב בזה בד"ה באתי לגני הב', על פי דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שבכדי שלא יסתרו דברי האריז"ל עם

(1) וראה עוד בהמשך לזה בשיחת ש"פ בשלח ס"ה, ס"ח ובסל"ו.

(2) ולהעיר עוד מהמבואר בשיחת ש"פ ויגש תנש"א שם נכנס לבאר הקשר בין ג' הפירושים שבהגשת יהודה ליוסף כשהפירוש השלישי שם תוכנו הוא ההגשה וההתקרבות של יהודי "אליו" - אל הקב"ה וכפירוש רבינו הזקן (עיין שם בהע' 17, 18, 30) ולאח"ז מכריח שיש לתווכך כל הפירושים יחד. ועד"ז גם כן בנדו"ד, וכבפנים.

דברי הבעש"ט (שהאריז"ל אומר ששם הוי' זה האורות ושאר הז' שמות הן בכלים, והבעש"ט אומר שכל השמות הן באורות ולתווך הדברים מכריח הצ"צ שכוונת הבעש"ט היא לאור המתלבש בכלים), הנה מכל מקום, הרי זה רק הוכחה שכן הוא דעת הבעש"ט, וכפי שאומר שם במפורש "דבהכרח לומר שכוונת הבעש"ט היא לחיות הכלים עצמן, וההכרח לזה הוא כמ"ש אדמו"ר הצ"צ",

אבל, הא גופא תמוה, שהרי בודאי ששם הוי' הוא למעלה מהז' שמות, וא"כ איך נבין פירוש הבעש"ט ש"אליו" קאי על חיות הכלים ולא על הוי' (שזהו 'אליו' ממש לכאורה).

ובסגנון אחר: מביאור זה במאמר - בתיווך דברי הבעש"ט והאריז"ל - מובן שמה שאמר הבעש"ט שגם שאר הז' השמות הן באורות הכוונה היא להאור שהוא חיות הכלי עצמו, משא"כ שם הוי' הוא באורות כפשוטו וכפי שאומר האריז"ל, ומזה משמע שעם כל מעלת שאר השמות (שענינם הוא חיות הכלים), הרי שמעלת שם הוי' נעלית יותר כיון שהוא באורות. וא"כ אין מובן מהו תוכן הביאור והחידוש שבפירוש הבעש"ט על פירוש הפרדס ש"אליו ולא למדותיו" קאי על חיות הכלים ולא על האור עצמו?

אלא, יש לומר ההסברה בזה, על פי הנזכר לעיל, שמה שכתב הצ"צ אינו הכרח ויסוד לעצם הפירוש, כי אם רק ההכרח לפרש שזוהי כוונת הבעש"ט, אבל היסוד לפירוש זה עצמו הוא כפי שמבאר במאמר על פי הכלל ש"כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה ביותר", שלכן מוכרח לומר שאף שענין הכלי נחות מענין האור (שלכן הפרדס פי' שבא לשלול את הכלים - "ולא למידותיו" שענינם מדידה והגבלה) מכל מקום דווקא בהם נמשך ממקום גבוה ונעלה יותר מענין האורות עצמם.

ואם כן מובן בפשטות שהחידוש של פירוש הבעש"ט על פירוש הפרדס הוא רק מצד הענין והכלל הנ"ל, ש"כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר", אך בלא כלל זה, הרי שבפשטות מעלת האור נעלית יותר ממעלת חיות הכלי, וכמעלת שם הוי' על שאר השמות. ופשוט.

וכדמוכח גם מכך שבמאמר באתי לגני הא' לא נכנס כלל לדברי הצ"צ בביאור כוונת הבעש"ט, ורק מביא הכלל הנ"ל שכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר, ותו לא.

## ד

### תוכן כללי מהחלק השני שבמאמרי באתי לגני תשכ"א

בחלק השני במאמרים אלו, ממושיך כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ שליט"א לבאר ענינו של שם צבאות, ומבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ הצ"צ שבעבודת הצבא יש ג' ענינים.

**שלב הא':** שאינו מציאות לעצמו כלל, וכפי שהי' בימי משה רבינו שאז נקראו בני ישראל בשם צבאות ה' שמרמוזו שיש רק הוי' והצבא הרי הוא רק טפל ובטל אליו, ובלשון החסידות העבודה שמצד עולם האצילות.

**שלב הב':** שישנם מיצרים וגבולים (דקדושה, ומיצר וגבול דשכל) כך שאי אפשר לבוא לביטול אמיתי, שהרי סוכ"ס הוא מציאות ובלשון החסידות העבודה מצד עולמות בי"ע -

(וכדרך המבואר שגם בעבודה של יחודא תתאה צ"ל ההמשכה דיחודא עילאה), ועל ידי שם הוי' צבאות שגילתה חנה והנביאים שלאחרי' התאפשר שיהי' הקב"ה עוזרו ונעשית המציאות בטלה אליו.

**שלב הג':** שבמלחמה הנ"ל (דשלב ב') לבטל היש, נעשה בזכו האוצרות שאז הניצוח הוא שלא בערך, וכהחידוש דאתהפכא (כמו צדיק) על אתכפיא (כמו בינוני), שאז מגיעים גם למעלת צבאות הוי' שהיתה בימי משה שאין שום מנגד כלל אין שום מציאות והכל טפל להוי', שענין זה הוא "בעיקר בגמר הבירורים"<sup>3</sup> (שע"י המלחמה נגד אלו אשר חרפו עקבות משיחך" מגיעים ל"ברוך ה' לעולם" ובאופן ד"אמן ואמן").

אך שלב זה נעלה יותר מהמעלה שהיתה בימי משה, כיון שאף שהעבודה היא למטה יותר מאצי' ואף למטה מהעבודה שהיתה בימי הנביאים (שבפשטות אלו הם ב' עבודות בהוי' צבאות גופא, זה למטה מזה), הנה מכל מקום עובדים את ה' ובאופן דמסירות נפש שעל זה ישנו בזכו כל האוצרות, וענינו בעבודה שמגיע למצב של "איך וויל זע גארנישט, איך וויל ניט דיין ג"ע איך וויל ניט דיין עוה"ב איך וויל מער ניט אז דיך אליין", שלזאת אפילו משה רבינו הי' עניו כלפי דור זה.

והיינו כיון שנעשה בזכו אוצרות המלך ואף אוצרות אבותיו מתבזבים וזה גופא באופן דמסירת נפשו (בגשמיות וברוחניות) ע"כ זה פועל גם על הלוחמים במלחמה שעבודתם ונצחונם הוא באופן זה, שלכן גם אין נוגע מיהו המנגד ועל מה הוא מנגד (ענין עיקרי או דקדוק קל של ד"ס).

וכפי שמסיים בהמאמר (הב') שהאוצרות המתבזבים "מגיעים עד לאנשי החיל על ידי פקידי החיל שעל ידם היא ההמשכה, ובכללות הוא על ידי האנכי עומד בין הוי' ובינכם, שזהו נשיא הדור בעל ההילולא שהוא הפותח הראשון ועל ידו באים האוצרות היקרים עד למטה מטה ביותר עד לאנשי החיל שזה נותן להם את הכח והעוז לנהל את המלחמה עד לסיומה - שיתבטל המנגד.. ושנשי החיל יעמדו במלחמה זו במסירת נפש בשלימות עד להעמיד חיי נפשו - דלאחרי שביזבו כבר כל האוצרות אזי אם אין זה מספיק עדיין הוא מעמיד גם חיי נפשו עד נפשו האלקית, שעל ידי זה מנצחים את המלחמה".

## ה

### ביאור בדרך אפשר בהקבלת ב' החלקים שבמאמר

ונראה לומר בד"א, שג' השלבים הנ"ל בגילוי שם צבאות המבוארים בחלק השני במאמרים, מיוסדים ובאים בהמשך לג' הפירושים ב"אליו ולא למדותיו" שבחלק ראשון שבמאמר.

3) ויש להעיר משיחת ש"פ שמות תשנ"ב, שם, נתבאר שלאחרי שבעים שנות נשיאותו של נשיא דורנו המרמזות שלימות בבירור הו' מידות (כפי שכלולות מי'), נעשית שלימות הנשיאות. ובמק"א (שיחת ח"י אלול תשל"ג) נתבאר שבשלימות הנשיאות מתגלה ענין הרוממות והתנשאות עצמית של הנשיא וגם זה הוא פועל באנשי דורו. וכיון דאתינן להכי, יש לקשר זאת גם עם הנאמר בהתוועדות יו"ד שבט תש"כ בקשר עם סיום לימוד י' הסעיפים הראשונים בהמשך ההילולא - העשירי יהי' קודש (נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1267) (וראה עוד בהמשך לזה בשיחת ש"פ שמות תשנ"ג), וכן עם הנאמר בהתוועדות שלאח"ז בחמשה עשר בשבט תש"כ בנוגע לענין התנשאות עצמית בכל א' מישראל. ואכ"מ.

והיינו, בחלק הראשון של המאמר בא לבאר מעלת השמות של הקב"ה ולזאת נכנס לבאר תוכן ענין השמות עד להפירוש דרבינו הזקן שקאי על עצמות, שענין זה ניכר דווקא בשם צבאות (כמבואר במאמר), אלא שאינו מובן מדוע יש צורך ליכנס ולהביא גם ב' הביאורים שלפנ"ז של הפרדס והבעש"ט, והיינו שאם מטרת הביאור היא רק להראות ששם צבאות קאי על עצמות מדוע נזקק להביא לזה גם פירוש הפרדס והבעש"ט?

אלא שעל פי הנ"ל יובן, כיון שגם בשם צבאות גופא יש ג' שלבים בהתגלותו וכפי שמונה ומבאר בהמשך (כנ"ל) וכיון שג' שלבים אלו מקבילים ומיוסדים על ג' הפירושים, על כן יש צורך בהבאתם.

וההסברה בזה: פירוש הפרדס שאליו ולא למידותיו קאי על האורות המתלבשים בכלים היינו שם הוי' המאיר בכלים של עולם האצילות, מקביל להגילוי דשם צבאות שהי' בימי משה רבינו, שאז הי' הגילוי דאור האצילות ובזה היתה העבודה.

פירוש הבעש"ט שאליו ולא למדותיו קאי על חיות הכלים עצמם שהיא למעלה מאור המתלבש בכלים מצד הענין של כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר (וכנ"ל בארוכה), מקביל להגילוי דשם צבאות שהי' בימי הנביאים שגם במעמד ומצב דמיצרים וגבולים פועלים ביטול המציאות.

ופירוש רבינו הזקן שאליו ולא למידותיו קאי על עצמותו יתברך, מקביל להגילוי שפועלים עכשיו באמצעות בזבוז האוצרות - גילוי העצמות בתכלית השלימות.

## ך

### למעלה גם מפירוש אדמו"ר הזקן

והנה מצינו בד"ה דרשו תשל"א שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ שגם פירוש אדה"ז ב'אליו ולא למדותיו' שקאי על עצמות א"ס, עדיין אינו מספיק. וצריך לומר עוד יותר למעלה מזה, שהפירוש ב'אליו' הוא עצמות שלמעלה אף משלילת ענין המידות.

וזלה"ק: "ואפילו לפי פירוש רבינו הזקן במאמר דמוצאי יוהכ"פ ש'אליו' קאי על עצמות אוא"ס הרי זה עדיין אליו, ששייך אצלו גם הענין דמדותיו, אלא שעתה היא הקריאה אליו ולא למדותיו".

והיינו שבכאן נראה שגם ה'אליו' על פי פירוש רבינו הזקן הרי זה "אליו ולא למדותיו" שבגדר ובערך לסדר השתלשלות שלכן צריך לשלול זאת ממנו, ולמעלה מזה ישנו ענין "התנשאות עצמית" שאין צורך בכלל לשלול סדר השתלשלות כיון שאינו בגדר כלל.

## ז

### נסיון לומר שביאור זה אינו שייך למבואר כאן

ואף שלכאורה ניתן לומר בפשטות שאי"ז דומה לכאן, שהרי הפירושים הנ"ל נאמרו

בקשר עם תפילת שמונה עשרה שאז ישנם ב' ענינים (כנ"ל בשיחת י"ב תמוז תשמ"ב) לפעול רצון חדש בעצמותו יתברך, ולהמשיכו למטה בכל סדר ההשתלשלות, ואם כן, כיון שהמבוקש הוא בב' הענינים, על כן אין מקום להביא ביאור שאינו בערך ובשייכות כלל לסדר השתלשלות.

וכפי שאומר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשרש מצות התפלה (סי"א), שהפירוש העיקרי באליו ולא למדותיו – פירוש רבינו הזקן – שייך לקריאת שמע שאז פועלים הרצון חדש בעצמותו יתברך, ולאחרי זה בתפילת שמונה עשרה ממשיכים זאת בסדר השתלשלות.

ואילו הפירוש הנ"ל ב"אליו" שלמעלה גם מפירוש רבינו הזקן, אינו שייך לכאורה להמשכה למטה, כי אם רק בנוגע לתשובה ופני' אל הקב"ה שלכן "דרשו הוי' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב", אך אינו נוגע להמשכה למטה.

[ואף שבשרש מצות התפלה (סוס"ז) מביא "ואפשר שגם בתפילה יש לכוון כן", והיינו כפירוש רבינו הזקן, וכך גם נתבאר בהרחבה באמרי בינה (פתח השער פי"ז-י"ח ט, א-ב)] שגם הקריאה דשמו"ע היא לעצמות אוא"ס. מכל מקום, הרי גם לפי ביאור זה, פירוש זה של רבינו הזקן שייך בעיקר לקריאת שמע (ראה גם ס' הערכים ח"ח ע' תנ"ז ובהע' 435. שם ע' תרג ובהע' 272 ובשוה"ג].

## ח

### הכרח בשייכות ביאור זה למבואר כאן

אלא, שמדברי כ"ק אד"ש מה"מ במק"א, מוכרח, שאין לומר שביאור זה אינו שייך לענין ההמשכה למטה, וכל ענינו הוא רק הפני' וההתקרבות לקב"ה.

דהנה, מצינו ביאור נוסף של כ"ק אד"ש מה"מ בענין זה (בהמשך השיחה דלעיל מי"ב תמוז תשמ"ב) ושם מכריח שחידוש זה נוגע לא רק לפני' לעצמות אלא גם להמשכת השפע. וזלה"ק:

"והנה אמיתית הענין דאליו ולא למדותיו נרגש אצל אנשים פשוטים דוקא כי מאחר שאין הם להם ידיעה בעניני ספירות וכו' הרי תפלתם קשורה עם עצמות ומהות בלבד. והביאור בזה כאשר מדובר אודות בעלי דרגא שידועים ומכוונים בעניני הספירות הנה אע"פ שגם אצלם מודגש הענין ד'אליו ולא למדותיו', שהרי עיקר ענין התפלה הוא להמשיך רצון חדש מעצמות ומהות, אע"כ בנוגע להמשכה בפועל למטה הרי הכוונה באליו אצלם היא לדרגות ההשתלשלות שהם בהגבלה.. אבל כאשר מדובר אודות אנשים פשוטים שאין להם ידיעה בעניני ספירות הרי גם בנוגע להמשכה והשפעה בפועל למטה כוונתם היא אליו לעצמות ומהות, וכפתגם הידוע שהפשיטות דאיש פשוט קשורה עם פשיטות העצמות..

כאשר מדובר אודות אנשים פשוטים הנה מאחר שאין להם שום מושג בסדר ההשתלשלות הרי גם בנוגע לירידת השפעה בפועל ממש מכוונים הם לעצמותו ית', ובפשטות כאשר יהודי פשוט מברך שהכל נהי' בדרו הרי כוונתו היא שהמים ששותה בפועל ממש נתהוו מעצמותו ית', זאת אומרת למרות שבפועל ממש רואה שהמים באים מהצינורות הגשמיים ע"י פתיחת הברז כו' יודע הוא "אז עס הויבט זיך ניט אן און עס לאזט זיך ניט אויס" שהמים באים מהברז

וכו'. אלא הוא מאמין באמונה פשוטה שהמים מתהווים ובאים מעצמותו ית' וכשם שאינו חושב אודות הצינורות הגשמיים כמו כן אינו חושב אודות הצינורות ודרכי ההשפעה דסדר ההשתלשלות אלא כוונתו היא לעצמותו ית'.

והנה חילוק זה מתבטא גם בנוגע להשפעה בפועל: כאשר הכוונה היא לענין של ספירות כו' הצינורות דסדר ההשתלשלות שעל ידם יורדת ההשפעה למטה הרי בהכרח שהם פועלים ענין של הגבלה בהמשכת ההשפעה, כי אפילו כאשר ההמשכה היא באופן דעד מהרה ירוץ דברו הרי גם אז יורד השפע דרך כל המדריגות דסדר ההשתלשלות, אלא שההמשכה היא באופן של מהירות וללא כל עיכוב כמבואר בלקו"ת ס"פ קרח, אבל מאחר שזהו בדרך מעבר עכ"פ יש כאן איזו הגבלה. אבל כאשר גם הכוונה בירידת ההמשכה למטה ממש קשורה עם עצמותו ית' כמודגש אצל אנשים פשוטים כנ"ל אזי ההשפעה היא באופן בלתי מוגבל לגמרי מזוני רוחי". עכלה"ק.

וא"כ מכאן מוכרח שבאמצעות הפני' להקב"ה באופן דאמיתית הענין ד"אליו", אזי גם הקריאה וגם ההמשכה היא שלא בערך<sup>4</sup>.

## ט

### הסברת החילוק בין ב' הענינים

תוכן ענין זה - החילוק בין הקריאה לעצמותו ית' שבערך לסדר השתלשלות והקריאה לעצמותו ית' כפי שאינה בערך וגדר סדר ההשתלשלות - נתבאר בהרחבה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, וזלה"ק:

"יש מעלה בתינוק כפשוטו לגבי גדול בישראל שמתפלל לדעת זה התינוק: גדול בישראל - כיון שידוע ומבין ומשיג בעניני הספירות כו', צריך לשלול כל הדרגות והתוארים, "אליו ולא למדותיו", עי"ז שמתבונן שכל הדרגות והתוארים שמבין ומשיג הם רק תוארי השלילה.. וכיון שמגיע לזה ע"י שלילת כל הדרגות והתוארים, הרי, גם כשכוונתו לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא ותואר ומעלה ("לדעת זה התינוק"), נרגש אצלו בזה גופא עילוי והפלאה, ולא עוד אלא שרגש העילוי הוא מההפלאה דשלילת דרגות ותוארים.

משא"כ תינוק - כיון שאין לו מושג בדרגות ותוארים, ואינו צריך לשלול דרגות ותוארים, כוונתו היא להקב"ה בעצמו שאינו בגדר דרגא ותואר ומעלה - עצמות ומהות, ועד שאינו קורא להקב"ה בשם "עצמות ומהות" (שהרי אינו מבין הפירוש ד"עצמות" והפירוש ד"מהות" [ובעומק יותר: גם "עצמות ומהות" הוא תואר וגדר מסויים, וכיון שכונתו להקב"ה בעצמו (כפי שאינו שייך לתואר וגדר כלל), אינו קורא לו בשם "עצמות ומהות"], אלא "השם" (סתם), שאינו בגדר דרגא ותואר ומעלה. וגם כפי שנקרא (בלשון אידיש) "דער אויבערשטער", שפירושו "עליון", אין כוונת התינוק לתאר העילוי (הפלאה) דמציאותו ית'.. כי אם, שנמצא למעלה [דאף שידוע שהקב"ה נמצא למטה כמו למעלה, הרי, למטה נמצא גם הוא (התינוק)

(4) ולהעיר מהלשון בד"ה שקויו עמודי שש בסה"מ קונטרסים ח"ב (ע' 662) וזלה"ק: "אך גם לפי פשטות הענין, דאליו הוא בחי' אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, הנה זהו גם כן בבחי' השייך אל העולמות והמדות".

וכל חפציו וכל שאר הנמצאים שבעולם, ולמעלה נמצא רק הקב"ה], ומלבד זה שנמצא למעלה אינו יודע מהי מציאותו, כי אם שישנה מציאות.

ולאמיתו של דבר, אי אפשר לומר עליו "מציאות", "ענין" או "דבר", כיון שגם בתיבות אלו יש תוכן וגדר מסויים, ורק מפני שמוכרחים להשתמש בביטוי מסויים (כיון שרוצים לדבר אודותיו) משתמשים בלשון "מצוי", ובלשון רבינו הזקן: "המאור הוא בהתגלות" ("נמצא למטה כמו למעלה") ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלקה מצוי.

וכתוצאה מזה – מתבטא החילוק ביניהם גם ביחס לדרגת ומציאות האדם שמתקשר עם אלקות:

אצל גדול בישראל שיודע ומבין ההפלאה דאלקות ע"י שלילת כל הדרגות והתוארים – גם ההתקשרות להקב"ה בשלימותה היא באופן של הפשטה ושליילת מציאותו, שלילת ההבנה וההשגה כו', ועד לשליילת מציאותו ע"י כח המסירת-נפש, ביטול במציאות, אבל גם אז ה"ז מוסר נפשו (רצונו). משא"כ 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'.

ובסגנון דתורת החסידות: אצל גדול בישראל מתגלה ההתקשרות להקב"ה (בעיקר) מצד דרגת הגילויים (ולא "כ"כ) מצד עצם הנשמה) – שההתקשרות להקב"ה היא ע"י ולפי-ערך ההבנה וההשגה בשכל והמדות שבלב, ולמעלה מזה, רצון ותענוג, ועד לשלימות ההתקשרות להקב"ה ע"י בחי' היחידה, שלאחרי כל העילויים ה"ה רק מ"חמשה שמות שנקראו לה" (לנשמה עצמה), "שם" שמורה על תואר וגדר מסויים, "יחידה לייחדך", שכל רצונה וחפצה לצאת ממציאותה ולהתאחד עם הקב"ה.

משא"כ אצל תינוק – ההתקשרות להקב"ה היא מצד עצם הנשמה, למעלה מכל החמשה שמות שנקראו לה, למעלה גם מבחי' "חלק אלקה ממעל ממש". עכלה"ק.

ומסיים שם, שעתה העבודה הנדרשת היא באופן זה, ומוסיף לבאר כיצד ניתן לראות זאת בחיי היום יום של כל אחד מישראל.

כן, בשיחה הבלתי מוגה, נאמר ענין זה באותיות ברורות, וזלה"ק:

"כאמור לעיל, בעמדנו עתה בהתוועדות זו, צריך כל אחד לגלות את היחידה שבו, ע"י קבלת החלטה תקיפה בעבודתו, ועי"ז תתגלה היחידה הכללית, נשמת משיח צדקנו. ובמיוחד, בעמדנו ביום השבת, שקודם (גם במעלה) ליום ראשון הנקרא בכתוב" בשם "יום אחד", וממילא מובן ששבת, שהיא למעלה ממנו, היא בבחי' "יום יחיד", כך שאז ישנה נתינת כח מיוחדת לגילוי היחידה שבכאו"א.

אלא שלכאורה, יכול כל א' לשאול, מנין יש לו את הכח לגלות מיד ברגע זה את בחי' היחידה שבו, עבודה נעלית ביותר?! והמענה לזה הוא, ע"פ הפתגם הידוע "אני מתפלל לדעת זה התינוק", שמעבודת ה' של "התינוק" צריך כאו"א ללמוד בנוגע לעבודתו. אלא שעפ"ז מדובר בענין נעלה עוד יותר מסתם גילוי היחידה! וכנראה בפשטות, שכשידברו עם "התינוק" אודות גילוי היחידה, אינו יודע כלל על מה מדובר... אינו יודע מהו החילוק בין "אחד" ל"יחיד"

וכו'; הענין היחידי שהוא יודע הוא – הקב"ה בעצמו, עצמות-ומהות! שכן, זהו הענין הראשון ש"התינוק" יודע ומרגיש, לפני כל שאר הענינים... וזהו תוכן הענין ד"אני מתפלל לדעת זה התינוק" – שכל אחד צריך ללמוד מעבודתו של התינוק, שכל עניניו וכל מציאותו חדורה בגלוי כאמיתית מציאותו, עצמות-ומהות אין-סוף ב"ה". עכלה"ק.

וכפי שמבאר שם שהיסוד לדרישה זו שכך תהי' עבודתו של כל אחד מישראל היא מכיון שהענינים דלעת"ל תלויים במעשינו ועבודתנו עכשיו, שלכן כבר עכשיו צריך להיות התגלות "עצם הנשמה ממש" בכל אחד מישראל.

שענין זה, הוא בעצם בהמשך ועל יסוד הנאמר לפני"ז, בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב: "ישנה לא רק המציאות דמשיח אלא גם ההתגלות דמשיח ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

י

### שייכות ביאור זה עם מאמר דידן

אלא, שאף שזהו אמנם חידוש נעלה יותר (וכנ"ל בארוכה), מכל מקום, נראה לומר שגם ביאור זה, שייך להמבואר במאמרים דידן. והיינו, שאף שלא הוזכר ענין זה בפירוש במאמר, מכל מקום נראה לומר שכשמביא כאן פירוש רבינו הזקן כולל גם ענין זה.

שלכן, גם הסיבה להבאת ג' הפירושים ב"אליו ולא למדותיו" בתחילת המאמר דידן, אינה (רק) כהביאורים דלעיל שבא בהמשך וכחלק מהפירושים שלפני זה, והיינו, שבא להראות שגם לאחרי הלימוד בפירוש הפרדס ופירוש הבעש"ט שייך גם פירוש אדה"ז, או שבא לבאר מקור השפע – פירוש אדה"ז ואופן השפעתו – פירוש הבעש"ט והפרדס. כיון שלפי זה, הרי שפירושו של רבינו הזקן קאי על עצמות ששייך ובערך לסדר ההשתלשלות, וכנ"ל.

כי אם (גם) כנזכר בארוכה, לבאר ג' השלבים בגילוי של שם צבאות, המיוסדים ומקבילים לג' פירושים אלו. שלפי זה, אפשר לומר שנכלל בפירוש רבינו הזקן גם ענין זה שקאי על עצמות שאינו בערך כלל אל סדר השתלשלות ולכן גם ההמשכה היא שלא בערך. [וכאילו שנאמר שיש את פירוש רבינו הזקן כפי שהוא בערך ובשייכות לשאר הפירושים, ויש את פירוש רבינו הזקן כשלעצמו].

ויש להאריך עוד בביאור כ"ז, ועוד חזון למועד.



## בענין אחדות ה'

נקודות הדורשות ביאור באחדות ה' / המשל מהשמש - אור הוא ענינה וחושך הוא היפך מהשמש / זה הסיבה שאור דבוק למאור, וזה החילוק בין נבראים הדבוקים לנבראים שאינם דבוקים / הרגשת הפירוד של הנבראים היא מעצם ההשפעה / המשל דשמש אינו מחזור כ"כ שהרי החושך אינו תוצאה ישירה מהשמש / מציאות הבורא אינה כדמותינו ח"ו / המשל דחריטת אומן וכח הזריקה באדם, ענינו של כח הזריקה הוא לגלות את כח האדם יותר מיכולת החפץ / ההבדל בין כח הזריקה לכח השכל ואור - פנימי וחיצוני / עד"ז יובן בבריאה ע"י הקב"ה, שכחו הוא פנימי עד"מ / צריך להבין, שהרי לפי"ז כיצד אומרים ש'אני מלא' ולא שניתי? / חיבור של אור וכח ביחד / המשל מאור השמש, שהאור בטל במהותו למאור, ולאידך המשל דכח - שיוצר מציאות ממשיית / עפי"ז מובנים דברי אדה"ז שאי אפשר להבין את מדת גבורתו ית' / חיבור אחדות ה' והרגש מציאות הנברא

הת' דוד שי' מיכאלאשוולי

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

## א

### יסודות בענין אחדות ה'

שאלה: מבואר בחסידות שהכל הוא חלק מהבורא יתברך. ו"אין עוד מלבדו" בפשטות גמורה (לא רק אין עוד "אלקים" מלבדו אלא אין עוד "מציאות" מלבדו), וא"כ, כיצד שייך לומר שיש הבדל בין יהודי לגוי, ומציאות אמיתית של שכר ועונש - הרי אין עוד מציאות אמיתית מלבדו<sup>1</sup>. וע"ד סגנון שאלה הידועה כיצד שייך "בחירה חופשית" ואמיתית, והלא הכל מאתו ית' ובידיעתו יודע כל הנמצאים?<sup>2</sup>

ולאידך גיסא, כאשר אנו מאמינים במציאות התורה ובאמיתותה בה מסופר על ירידת ה' יתברך על הר סיני - "וירד הוי' על הר סיני" ואין שייך בו יתברך "לרדת" ולצאת ממקום אחד למציאות אחרת - הרי הוא מלא כל המציאות כולה (ומקרא מלא דיבר הכתוב "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא").

(1) ואי-אפשר לומר, שתוקף מציאות הנבראים הוא מציאותו יתברך, והיינו שמציאות הנבראים היא מציאותו ית' - דנמצא, שמציאות הבורא ח"ו מתחלק לכמה חלקים ח"ו, וזה ודאי אינו.  
(2) וראה לקו"ש ח"ז בחוקותי בהוספות.

וכמו"כ צריכים להבין מאמר הזהר "אורייתא וקב"ה כולא חד". דבפשטות מה בא לחדש? והלא כל הדברים ומציאות עולם בכללם - מאוחדים ובטלים אליו יתברך<sup>3</sup>?

## ב

### המשל מהשמש - אור וחושך

ובכדי להבין את זה נקדים לבאר משל ממציאות השמש:

אור וחושך - ניתן ליחסם לשמש. ובכ"ז אין צורך לומר שרב ההבדל ביניהם וכפי שיוסבר להלן:

האור מגיע מהשמש שלא ע"י פעולה. השמש אינה "מתעסקת" להאיר. היא אינה מוגדרת להאיר למקום מסויים. ועל-כן מאירה למקום האשפה וארמון המלך בשווה ממש<sup>4</sup>.

משא"כ החושך - מגיע מהשמש ע"י פעולה דווקא: דע"י שהשמש זזה ממקומה נתהווה<sup>5</sup> החושך בחלל שהיתה השמש מצוי' בו לפני"כ.

חילוק זה נובע מחילוק נוסף שקיים בין "אור" ל"חושך":

זה שהשמש אינה "מתעסקת" להאיר, זהו כיון שהאור הינו כביכול 'חלק' ממציאותה. הוא אינו נפרד ממציאות השמש, שהרי גם בשמש ישנו האור<sup>6</sup>, וגם האור המתפשט ממנה הוא דבוק בהשמש, וכאילו שנאמר שהאור הינו המשך של השמש ("התפשטות" השמש) וע"כ אינה צריכה לחדש פעולה נוספת על המציאות שקיימת לפני"כ ממילא.

משא"כ החושך - כיון שאינו מענין השמש ומציאותה, ואדרבה, החושך סותר למציאות השמש, ע"כ צריכה השמש לחדשו ע"י פעולה. וגם פעולה זו אינה "בקירוב" (המשך) למציאות השמש אלא ע"י ריחוק וסילוק דווקא, וככל שתתרחק ותסתלק השמש ממקומה - כן יגבר מציאות החושך.

ונמצא, שאע"פ שהחושך "מגיע" מהשמש, מ"מ ה"ז בדרך "חידוש גמור" (שאינ ניכר שום דמיון והשוואה בין השמש לחושך). וע"כ בפשטות איננו רואים קשר ישיר בין השמש להעדד האור - ה"חושך", משא"כ האור שמחויב ממציאותה ממילא<sup>7</sup>, וממילא הקשר הבולט והישיר הוא של השמש הוא עם האור ולא של החושך.

(3) כמזכר מהפס' הנ"ל.

(4) ראה ד"ה ויולך תרס"ו ואילך באריכות.

(5) בפשטות, אין השמש מהוה את החושך, אלא החושך קיים בחלל קודם מציאות השמש, ורק שהשמש דוחה אותו, וע"י שמסתלקת - שב החושך להופיע באותו המקום. אך מ"מ, זה גופא שהשמש יכולה "לשלוט" במציאות החושך - זו הוכחה קצת שיש יחס ביניהם ועד כדי כך שיכולה לגרום להופעתו במקום החלל ע"י סילוקה ממקום החלל. וכמו שיתבאר בפנים.

(6) ראה תניא שער היחוד והאמונה פ"ג ובמפרשי התניא שם בארוכה.

(7) זוהי הסיבה שבפשטות, איננו מייחסים את החושך לשמש - דהוא לא מגיע ממנה (ממציאותה ומהותה). ורק מגיע ע"י סילוק מציאותה וע"י חלל פנוי. (ואולי זוהי הסיבה לחקירה האם חושך מציאות בפ"ע, דנראה שקשור עם החלל כשלעצמו ולא ע"י השמש. כלומר שבפשטות השמש מחדשת בחלל את מציאות האור ולא מציאות החושך). ומ"מ ראה בד"ה החדש תשמ"ז אות ד' ובהע' 28 שם - סה"מ מלוט ב' ע' רפה ואילך, מקום להבהנה הראשונה שהשמש מחדשת מציאות החושך בחלל, וזהו כעין "אור" שלמעלה מ"מאור" המצויין שם. ואכמ"ל.

## ג

## העולם והתורה - הארה ופעולה

ולפ"ז ניתן להסביר את ההבדל הקיצוני בין "פעולה" ל"הארה", אע"פ שמגיעים מעצם וגוף אחד. שה"פעולה" הינה מחודשת ואינה המשך ישיר למקור הפועל אותה. ולכן גם היא מחוץ למקור ה"פועל" אותה. משא"כ ה"אור" הוא דבוק במקורו – כביכול המשך ישיר של המקור ובמילא לא מחודש. וזוהי הסיבה לעובדה שאינו 'יוצא' (נפרד) מחוץ למציאות ה"מקור".

ובזה יובן ההבדל שקיים בין התורה למציאות העולמות בנוגע לאחדותו ית' – שאכן הכל ממנו יתברך, ומ"מ יש נבראים הדבוקים בו ית' וניכרת בהם קדושתו (תורה וישראל) כדוגמת ה'אור' שמגיע בהמשך ישיר למקורו ויש נבראים (מציאות העולמות) המחודשים כבי' כחו של הבורא כדוגמת פעולה המתחדשת ממקורה<sup>8</sup>.

## ד

## הרגש המציאות בנבראים מגיע גם מהאור

וכ"ז הוא משל בלבד ע"ד חיות הנשפעת מהבורא ית' להעולמות והתורה.

התורה היא חד עם הבורא יתברך בדוגמת "אור" הדבוק במאור כנ"ל. משא"כ העולמות ובפרט עולמנו הגשמי והחומרי אינו דבוק במקורו ואדרבה "מלא קליפות וסט"א והרשעים גוברים בו"<sup>9</sup> - נגד רצונו יתברך ועד כדי הכפירה במציאות הבורא, וכיון שהכל ממנו ית' גם מציאות זו, על-כן מוכרח שיהא לה מקור בחיות האלקית השופעת בהם וה"ז בדוגמת פעולה המתחדשת ואינה מגיעה ממילא מהמקור.

ובעומק יותר: זה גופא שהעולמות נפרדים כבי' ממנו יתברך ה"ז מצד החיות שהטביע בהם הבורא – כיון שהחיות מגיע בדרך פעולה וחידוש וריחוק מהמקור ("בדרך סילוק" כנ"ל ממשל השמש), ע"כ קיים אצל הנבראים שנתהוו מחיות זו – הרגשת הריחוק והפירוד.

כלומר, הי' ניתן לחשוב שהרגשת הפירוד בנבראים אינה מיוחסת לאלקות, אלא למוגבלותם של הנבראים להכיל את השפע האלקי השופע בהם. ועל-כך באים ומסבירים – שכל הרגשה ומציאות זו הינה המשך ישיר של אלקות, זוהי חיות אלקית בדוגמת פעולה, כשם שהפעולה מגיעה ממקורה המחודשה ועל כן היא מופיעה מחוץ למקורה על-דרך-זה ענין חיות הנבראים, שכל מציאותם והרגשתם מגיעה ממקור המחודש בדרך סילוק – מציאות מחודשת שאן ניכר בה הקשר למקור המחודש אותה, כיון שהתהוותה הוא בדרך סילוק וחידוש גמור<sup>10</sup>.

(8) באריכות, קצת באופן אחר, ראה דרך מצוותיך מצוות מילה (ובפרק ד' וה' בעיקר).

(9) תניא, לקו"א פרק ו.

(10) ממש כעין זה כנ"ל בדרך מצוותיך שם.

## ה

## כיצד ניתן לומר שהעולם אינו 'קרוב' לקב"ה?

אמנם, עדיין אין הענין נהיר כל-צרכו.

אע"פ שהוסבר לעיל (אות ג') ההבדל בין מציאות התורה לעולמות. עדיין אין המשל מכוון כל צרכו.

במשל של העדר האור המגיע בדרך סילוק מהשמש, מודגש שהמקור אינו מצוי בחלל. ואדרבה כל מציאות החושך היא אינה הסילוק (פעולת השמש) אלא מגיע לאחמ"כ וכתוצאה מהסילוק. ומזה מוכח, שמציאות החושך אינה מגיעה מהשמש ואינה פעולת השמש לבדה (ובפשטות מציאות החושך קשור לחלל העולם). דאע"פ שרק ע"י סילוק השמש מופיע החושך, מ"מ פעולת השמש היא רק בנוגע לעצמה ולא למציאות החושך<sup>11</sup>. ונמצא, שהחושך אינו מגיע מהשמש לבדה אלא גם ובעיקר ע"י מציאות החלל, ובנמשל לבד שאי-אפשר לומר, שהעולמות אינם מגיעים מהבורא (ה"מאור") אלא ממציאות אחרת ה"ו ("חלל").

עוד זאת ועיקר, הרי מצינו מפורש בתורה שהקב"ה התעסק כביכול<sup>12</sup> בבריאת העולם - "בראשית ברא אלקים" ו"ביום עשות הוי' אלקים ארץ ושמים".

שמכ"ז משמע, א' - שהקב"ה התעסק בבריאת העולמות ולא רק ע"י "סילוק", והיינו, שיש קשר ישיר בין הבריאה (מציאות העולמות) לבין החיות האלקית המהווה אותם. ב'. שפעולה זו היתה בקירוב כביכול. שהרי כל "התעסקות" משמעה שהפועל "נכנס" כבי' בדבר שמתעסק איתו. ומלבד שבעת ההתעסקות הפועל אינו יכול להתעסק בדבר אחר מפני שמוטרד בפעולה זו, הנה עוד זאת בהתעסקות גמורה הרי ניכר מציאות הפועל בנפעל. והסיבה לכך היא מצד שהפועל השקיע את כל כחותיו בדבר שעושה. עד שהדבר משתנה להיות כפי הכחות שלו. ובנמשל (לגבי אופן הבריאה ומציאות העולמות) ה"ז פעולה בקירוב. והיינו, שצריך להיות ניכר במציאות הבריאה מציאותו ית' בה הוא "התעסק" כבי'. ושוב אינו מובן - מדוע אין רואים האלקות בהבריאה? ויתרה מזו: לפ"ז אינו מובן כלל מדוע ישנו הבדל בין מציאות התורה למציאות העולמות!?

## ו

## ההבדל בין 'כח' ל'אומן' ופעולת הכח על החפץ

ונראה להסביר שאכן מהתורה נתגלה לנו שהקב"ה ברא את העולם בדרך פעולה. שכ"ז מורה על ריחוק ויציאה כבי' מעצמו, עד כדי ריחוק וסילוק.

11) דגם אם השמש תאיר בחלל לנצח, אי"ז הופך את החלל מצד-עצמו ל"מאור" בעצם.

12) ענין זה שבריאת העולם היתה באופן של התעסקות מודגש במאמר רו"ל "נטל צרורות וזרקן". ואע"פ "שלא בעמל ולא בכח ברא הקב"ה את עולמו", הכוונה בזה היא רק להורות - שהבריאה לא תפסה מקום אצל הבורא כלל, וכל תוארי ההתעסקות הוא בנוגע להבריאה עצמה באיזה אופן נמצאת מציאותה והיינו, מהי המזיגה במציאות הבריאה גופא - עד כמה ניכר בה מציאות האלקות.

אמנם, מבואר בחז"ל ועי"ז מונח הדבר בשכל – שמציאות הבורא אינה כדמותינו וצלמנו ח"ו, ואינו מוגבל בטבע הנבראים, וא"כ כשהתורה מייחסת לו ית' התואר ד"פעולה" לגבי בריאת העולם, ה"ז, רק לענין המעלה ולא החסרון.

ולפ"ז זה שהעולמות נבראו בדרך פעולה, אין הכוונה לומר שהחיות והכח האלקי יצא כביכול ממקורו – שזהו אכן חיסרון. אלא הכוונה לומר שמצד הנבראים מורגש שנתחדש כאן כביכול מציאות נוספת<sup>13</sup>.

והמשל לזה מבואר בחסידות<sup>14</sup> מזריקת אבן כלפי מעלה. בדברך כלל, מציאות "כח" ענינו לפעול דבר מה בחומר שמחוץ להאדם, וענינו לגלות טבע או צורה נעלמת בחומר. וכמו למשל אומן שהעושה כלי כסף, וחורט צורות עדינות ומפתח פיתוחים בחתיכת הכסף, כל פעולתו וחיידושו – לגלות צורות נעלמות שיכולות להופיע בחומר זה. אמנם, ודאי הדבר שללא חתיכת כסף אי-אפשר לאומן לגלות שום צורה, דגילוי הצורה הוא בחומר דווקא. וא"כ מובן שאי-אפשר לפעולה שתיעשה בניגוד לחומר.

ולפ"ז באם אדם אינו מצליח להוציא כלי מחתיכת כסף אין החיסרון במציאות וחומר החתיכה אלא בכח האדם. אדם זה אינו אומן, דכל ענין הכח הוא לגלות ולחדש מחוץ למציאות האדם.

ובסגנון אחר: אדם בעל כח – שמביא חומר לגילוי צורתו. ולפ"ז, אדם שלא יכול להזיז חפץ המיטלטל, אי"ז חסרון בחפץ שאינו יכול לבוא לידי תזוזה (שהרי הוא 'צורת' החפץ היא טלטול), אלא החיסרון הוא בהאדם – שאין לו הכח להזיזו. דכל ענין ה"כח" הוא לפעול ולשנות ובאם לא מצליח מורה הדבר על הגבלה והסתר שקיים על הכח עצמו הקיים באדם.

ובכל-זה נתווסף במשל מזריקת אבן לגובה, שהשינוי באבן מצד אחד לא "מתחשב" במציאותה וכובדה. ועל כן אין הכח מתייחס אלי' (וע"כ אינו נקנה בה. שהרי ע"י העפת האבן באויר – אינה נהפכת להיות אבן "מעופפת").

ומצד שני, דווקא בגלל כך, ניכר בכח הזריקה כחו ומציאותו של הפועל. כלומר אין ענין כח זה להכשיר ולגלות צורה בחפץ שמחוץ להאדם אלא כל ענינו להראות ולגלות את יכולת האדם וגבורתו.

ובסגנון אחר: מציאות כח מורכבת מב' פרטים א' – עיקר (לשנות החפץ) וב' – טפל בתור תנאי מוכרח (שהאדם הוא המשנה). ובכח הזריקה משתנים הדברים: העיקר הוא האדם וגבורתו והשינוי בחפץ ענינו רק לגלות את גבורתו של האדם<sup>15</sup>.

13) ע"ד המבואר בפ"כ – כ"א בתניא על דיבורו ית'.

14) ראה לדוגמא ד"ה האומנם תרמ"ג. וענין כח הזריקה – מבואר בד"ה ולקחתם תרס"א. וראה "קובץ הארבעים" קריית גת, תש"נ ע' תלא ואילך מה שביאר בזה אמור"ד, ושם שחוקר האם ענין זה קיים דווקא בכח הזריקה או שנמצא בהעלם בכל הכחות. ראה שם הביאור בארוכה. ואכמ"ל.

15) ובקיצור: כח ע"ד הרגיל ענינו הוא לפעול החפץ ויפיו. ובזריקה העיקר הוא האדם וגבורתו. וע"כ אין ענינו לשנות ולהתלבש בחפץ בפנימיות. דהוא לא העיקר.

## ז

## כח התנועה - חיצוני. כח השכל - פנימי

ולכאורה אינו מובן: מנין נובע ההבדל בין כח התנועה שהאומן מפעיל בידו לבין כח הזריקה – שהרי ב' כחות אלו הינם מתלבשים ביד. ובפשטות שניהם בכללות הינם אותו כח – כח התנועה. ולכאורה זוהי רק שאלה של כמות (דבוריקה יש יותר כח התנועה) ומדוע הזריקה הינה כח נפרד?

וההסבר בזה: הסיבה להבדל בין כח התנועה ביד לבין הזריקה שע"י היד הוא: שככל שהכח הוא יותר ממקום פנימי בנפש, ניכר בפעולה שעל-ידו מציאות האדם – מציאות הפועל.

משא"כ כאשר מציאות הכח הינה חיצונית הרי היא יותר קשורה לחפץ ופחות להאדם. וע"כ בפעולה שמגיעה מכח חיצוני אין ניכר שהאדם הוא הפועל אותה. ולדוגמה "כוס מים" שכעת מונחת על השולחן בצד ימין ולאחר זמן הכוס מונחת בצד שמאל. מצד הכוס לא ניכר מי הוא שהזיז את הכוס לצד השמאלי של השולחן – האם הי' זה האדם או בעל-חי. כיון שפעולת ההבאה נעשית ע"י כח חיצוני – כח התנועה שלא קשור לנפשו של האדם ומעלתה, אלא לחיות הטבעה בכל יצור חי, ע"כ אין ניכר בנפעל מיהו הפועל. משא"כ בפעולה שכלית – שמגיעה רק מנפש האדם ומעלתה ניכר מציאותו של ה"פועל" – שהוא האדם. ועל כן, דף שכתוב בו דברי חכמה – מוכח שהאדם כתבם ולא בעל-חי.

ולפי כל הנ"ל בארוכה, יובן שענין ה"פעולה" אצלו ית', אין זה ככל פעולה אצל האדם – דבר נפרד מהמקור ומותאם לפי מציאות שמחוץ למקור אלא כל ענינו לגלות על מציאות וגבורת הפועל.

וא"כ נמצא, שיש אכן הבדל בין העולמות שבאו מפעולת הבריאה לבין התורה. שאע"פ שאינם נמצאו ע"י סילוק ונתינת מקום לדבר אחר (כמשל שהחושך שורר בהחלל, וע"י הסתלקות השמש נתגלה) אלא זהו ע"י פעולת ויצירת הבורא, ומ"מ אין זה נפרד אלא מחובר בו ית' כמשל הזריקה שנראה מציאות הכח בדבר אחר (האבן), ומכל-מקום אין החפץ תופס מקום לגביו אלא כל ענינו לגלות שלימות וגבורת הפועל. וזה שניכר הכח בדבר אחר אינו חסרון במקור הכח, אלא אדרבה מגיע ממקום גבוה יותר בנפש – שמראה מציאות האדם וגבורתו שאפילו דבר אחר אינו תופס מקום לגביו. ועד"ז, בנמשל שהבריאה וכל מציאותה אינה נפרדת מהבורא אלא מצביעה על גבורתו יתברך.

## ח

## הזריקה אינה מגלה את מהות הזורק, ולאידך האור מגלה את מהות המאור

וליתר ביאור: לפי משל הזריקה יובן מדוע אכן אין רואים האלקות בגלוי ורק ע"י השכל: כנ"ל באורך, ענין הכח הוא לפעול בדבר אחר. משא"כ האור שהוא דבוק בהמאור. ולפ"ז יובן שאע"פ שכח הזריקה הרי הוא כח נעלה. סוף-סוף נשאר הוא במסגרת ה'כח'. כלומר, אינו המשך מה'מאור' ממילא כ'האור', אלא הוא ע"י שינוי המקור. ובמילא אע"פ שהכח הוא נעלה

ביותר, הרי הדבר שיוכר להעין הוא פעולתו בהחפץ. וכמו במשל הזריקה: בעין אין מבחינים בזורק אלא באבן. בעין רואים את האבן עצמה עפה. ורק מצד שהאדם מכיר את טבע האבן ורואה שכעת האבן פועלת היפך טבעה הכבד לנוע לכיון מטה, ה"ז מכריח אצל הרואה שיש מציאות הזורק.

אך מיהו הזורק, איך הוא נראה, מה הם תכונותיו וכל יכולתו, זה אי אפשר להכיר גם ע"י הכח הנעלה ביותר. כיון שכל ענין הכח הוא לפעול על החפץ. ואפי' בכח שלא 'מתלבש' בחפץ, הרי כל מה שניכר על-ידו הוא שישנו מציאות המקור. ובמשל הזריקה היינו, שהפועל התגבר על מציאות האבן לבטלה (שלא תנהג בטבע הכבידה שבה אלא לפי מציאות הכח שנתלבש בה – וע"כ היא מתעופפת).

והסיבה לכך היא – דהכח מגלה על מציאות המקור ולא על המהות. כיון שהוא שייך רק לחיצוניות המקור ולא לפנימיותו. ובמילא 'מונח' ב'כח' רק חיצוניות הנפש – שהיא קיימת אך כל פנימיותה ומהותה אינו 'מונח' ב'כח' ועל-כן הנפעל אינו מרגיש מהות הפועל ורק חיצוניותו – מציאותו. ובה גופא חיצוניותה.

ובזה יובן מה שתיראה התורה את פעולת הבריאה כ'כח' ממנו יתברך, שכוונתה לומר, שאכן אין מציאות הבריאה מאוחדת עם מהותו יתברך ועל-כן לא ניכר בה האלקות. ורק שע"י השכל ניתן להבחין במציאות השולטת ומארגנת את מציאות העולם אך בשום אופן אי-אפשר להכיר מיהו אותו כח. ובטח לא ניתן להכיר את מהותו ומציאותו יתברך ע"י ההתבוננות בעולם. ורק שע"י ההתבוננות אפשר להכיר בגדולתו ובכחותיו העצומים.

ואפילו הניסים, כיון שנעשים ע"י כח, הרי נתפסים כ'שינוי' מציאות העולם ולא כגילוי המראה מהות המקור שפועלים. וכמשל הנ"ל דהזריקה, שרואים את האבן משתנית ונעה לכיון מעלה היפך טבעה אך לא ניכר בזה הזורק. ומי שאינו בעל שכל המבחין בטבע האבן לנוע מטה אינו מבין ה'חידוש' שנפעל בהאבן שנעה כעת למעלה. וזהו נתינת מקום לטעות ה"כופרים" ומקצת מחוכמים בעיניהם, שבעיני רוחם אינם מבחינים בהנהגת העולם. כיון שאינם בעלי שכל להבחין בשינויים היפך "טבע" העולם. שזהו ה"ניסים".

## ט

### העולם נברא ע"י כח – או ש'אני מלא'? אני ה' שניתני או לא?

אמנם, עדיין אין הענין מחוור כל צרכו, דאכן אף שנתבאר שמציאות העולם הינה מחודשת ונפעלת על-ידי 'כח' ומחמת זה אין ניכר מציאות הבורא בעולם, איך זה מתאים עם הפסוק<sup>16</sup> "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא" שמשמע שאין זה רק שמציאות העולם מגיעה ממנו יתברך אלא הוא עצמו ממלא את חלל העולם וכמאמר חז"ל 'לית אתר פנוי מיניה' ו"מה<sup>17</sup> הנפש ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם".

וכן צריך לברר, דע"י משל ד"כח" נמצא, שיש שינוי ח"ו בו יתברך. לפני התחדשות הכח

16 (רמ"ז כג, כד.

17 (ברכות י, ב.

ולאחריו. וזה אי-אפשר לומר בשום אופן על הקב"ה דהרי "אתה הוא קודם משנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם" ומקרא מלא אמר הכתוב<sup>18</sup> "אני הוי' לא שניתני", וכיצד איפוא אומרים שיחס הבורא להבריאה הרי הוא כיחס ה'כח' לפועל?

,

### ה'אור' משלים את ה'כח'

ועל-כן מבואר בחסידות<sup>19</sup> שאכן ענין הבריאה (- ה"יחס" שלה לה"בורא") אינה כענין הכח לבד אלא גם כדוגמת האור. שהוא כלא חשיב ("הארה" בלבד) לגבי המאור וע"כ נמצא ממילא - ללא שום התעסקות כלל - מהמאור.

וקודם שנבאר ענין זה, חשוב לציין כבר כעת, שגם ענין האור אינו מבטא את יחס הבורא לבריאה. דסוף סוף, גם האור הוא מחוץ למציאות המאור, ואין דבר נפרד ממנו יתברך שהרי כנ"ל מהכתוב נאמר "אני מלא" ו"לית אתר פנוי מיני" כנ"ל, וע"כ מבואר בחסידות<sup>20</sup> שהמשל על הבריאה הוא מנפש האדם. וכפי שיתבאר להלן.

## יא

### הנבראים מציאות - הכלולה בבורא ולאידך בריאה ממש

בפרק ג' שער היחוד והאמונה - מבאר אדה"ז משל למציאות הנבראים מאור השמש קודם שיצא ממקורו. דכמו שאור השמש קודם שיצא ממקורו אינו מציאות לעצמו כלל ומאוחד עם המאור לגמרי, כך הנבראים אינם מציאות נוספת על מקורם אלא מאוחדים בו יתברך.

יתירה מזו: דבקונו של האור במקורו ניכרת רק כאשר יוצא מחוץ למקורו - אך כשהוא בתוך מקורו "אינו עולה בשם כלל". והיינו, שהתאחדותו עם השמש אינה כב' דברים מצטרפים שנקשרו יחד, אלא מציאות האור בטלה ונכללת במאור. וכך הנבראים - לגבי מקורם נכללים ובטלים במקור המהווה אותם.

ענין זה שהאור נכלל במקורו - עוזר מאוד להבין את ענין היחוד של הנבראים עם מקור חיותם. דהנה במשל הכח בנפש האדם - הרי גם לפני שהתגלה הכח ונפרד ממציאות האדם הרי הוא כלול במקורו, ומהו ההבדל בין ה'כח' ל'אור'?

הסבר הדבר הוא: דה'כח' כבר שהוא במקורו אינו מאוחד לגמרי עם מציאות האדם. וכמו

18) מלאכי ג, ו.

19) ד"ה תקעו תרס"ד ובהמשך המאמרים שלאחריו באורך. וראה ההפלאה בד"ה גדול יהי' תשכ"ב אות ה' (סה"מ מלוקט ד' ע' שלו ואילך). וראה ד"ה ויולך הנ"ל.

20) ד"ה 'כי עמך מקור חיים' תרס"ו.



למשל כח הדיבור<sup>21</sup>, שכל ענינו – עוד לפני שיצא ממקורו – לדבר אל הזולת, והאדם מצד עצמו אינו צריך לדיבור כלל. שהרי כשהאדם לבדו אינו נזקק לבאר את רצונו. שהרי את הרצון מרגיש האדם היטב. יתירה מזו: לכאורה הרצון כמו שהוא לעצמו אינו יכול להתגלות בדיבור ובטעמים חיצוניים. ונמצא א"כ שה'דיבור' לא רק שמגלה על מציאות הנפש אלא מסתיר על רצונה ומגבילה.

ולפ"ז מובן העילוי שבמשל האור – שכיון שבמקורו הינו מציאות בטלה שנכללת במקורה – הרי גם שיוצא ומתגלה ממציאות המאור הרי-הוא נשאר דבוק במקורו, וכל ענינו הוא גילוי המאור<sup>22</sup>.

אמנם, בסוף הפרק מקשה אדה"ז – הרי לאחר שיצא האור ממקורו – נראה הוא דבר נפרד ואכן הוא כנ"ל – מציאות נפרדת מה'מאור'. וא"כ כיצד מדמים את מציאות הנבראים ביחס למקורם ליחס הקיים בין האור לשמש?

וע"כ מבואר בחסידות שמציאות הנבראים היא כהאור הכלול במאור – שבטל ומאוחד לגמרי ואינו דבר נוסף על מקורו – ה'מאור'. אמנם, אעפ"כ – גם משל זה אינו מכוון, שהרי ח"ו לומר שהבורא הוא כדוגמת ה'מאור', דהרי המאור מוכרח להאיר, וזה אי-אפשר לומר כך כלפי הבורא – שאינו מוכרח כלל בבריאת העולמות.

וע"כ מבואר בחסידות<sup>23</sup> שהמשל דאור ומאור הוא רק כלפי הנבראים – שהם בטלים למקורם כיחס האור למקורו בתוך מקורו "שאינו עולה בשם כלל"<sup>24</sup>, וממשל הכח – למדים שמציאות הנבראים תוכם ומהותם מגיע מהחיות האלקות.

דהרי במשל 'האור' – לבד החיסרון הקיים בו מצד המאור (שמוכרח להאיר) דבנמשל כלפי הבורא אינו שייך כלל, הנה קיים חיסרון נוסף במציאות האור מצד עצמו – שאינו דבר ממשי ורק 'הארה' בלבד. משא"כ הנבראים מציאותם אינה מורגשת כהארה בלבד, ויתירה מזו נכתב בתורה<sup>25</sup> שהקב"ה ברא מציאות ממשית – "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". ומובן מזה, שאי"ז הארה בעלמא, וע"כ מביאים המשל דכח שענינו להביא מציאות ממשית לידי גילוי. ומ"מ אין בזה החסרון שהכח תופס מקום ויצא מחוץ למקורו. עיי"ש הדברים בארוכה.

## יב

### ההשוואה של החסד והגבורה

ובזה ניתן להסביר האריכות בפרק ד' שער היחוד והאמונה, ששם מבאר אדה"ז אופן

(21) ראה תניא לקו"א פכ"א. ובכמה מהמאמרים מצרפים את ענינו של כח הדיבור עם שאר כחות הנפש. ראה בכ"ז – סה"מ מלוקט ח"ו ע' פ' ואילך ובהנסמן שם. ועוד.

(22) זוהי גם הסיבה שאי-אפשר 'לכלוא' ולהכניס קרן שמש לתוך החדר. דברגע שייסגר החלון – שוב לא תאיר ה'שמש' בחדר, כיון שהאור מאוחד במקורו ואי אפשר לנתקו ממקורו.

(23) המשך 'תקעו' תרס"ד הנ"ל.

(24) תניא, שער היחוד והאמונה פ"ג. וראה על אתר במפרשי התניא באריכות.

(25) בראשית א, א.

בריאת העולם ממידותיו יתברך<sup>26</sup>, שמציאות הנבראים הגיעה ממדת חסדו ית', וההסתרה על מציאות המקור המהווים היא ממדת גבורתו ית'. וסדר תוכן דבריו הקדושים הוא כך: בדיוק כמו שאת מדת חסדו שהיא בלי גבול אין הנבראים יכולים להבין (שהרי ממדת חסדו נבראו הנבראים מאין ליש – דלא רק שאינו בחיק הנבראים לפעול מאין ליש כלל, עוד זאת, אפילו להבין פעולה כזאת – אין ביכולת הנבראים. שהרי השכל יכול למצוא סיבה מציאותית לכל דבר ולא סיבה בלתי מציאותית ("אין"))

כך בדיוק – אין הנבראים יכולים לצייר את הצמצום שפעל הקב"ה בחיות הנבראים – לצמצמה ולהעלימה.

ולכאורה אינו מובן:

מילא את החיות הבלתי-מוגבלת אכן אי-אפשר להבין והיא למעלה מהשגתינו. אך מדוע א"א להבין כיצד פועל הצמצום וההעלם על חיות אלקית?

דהנה בגשמיות אפשר למצוא לכך דוגמה מ"מתן בסתר"<sup>27</sup>: הנותן מביא את החפץ למקום מבלי שהמקבל רואהו. ומדוע שלא נאמר שה"צמצום" ממידת גבורתו הוא אכן כך – שהבורא נתן את החיות ומעלימה מהנבראים.

והביאור בזה<sup>28</sup>: הצמצום בחיות האלקי אינו דבר נוסף הבא לאחר החיות האלקית. והיינו מניעת ההשפעה. אלא תוכנו הוא נתינת חיות נעלמת. ודבר זה אי אפשר לצייר בשכלנו. וכאילו שנאמר מתן בסתר לתוך ידי של העני – שהנתינה עצמה היא בסתר וזה אי-אפשר לצייר כלל.

וזהו דיוק דברי אדה"ז שם: "הן גבורותיו של הקדוש ברוך הוא אשר כל יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו. . וזה אין בשכל שום נברא להשיג – מהות הצמצום וההסתר ושיהי' אעפ"כ גוף הנברא מאין ליש".

והיינו, בדיוק כמו שהחיות היא בלי גבול ואינה כמציאות יש השופעת להחיות מציאות שני' ("יש מיש") אלא כמציאות בלי גבול של מציאות (יש מ"אין") – דבר שאי-אפשר לדמיין כלל, כך בדיוק הוא מהות ההעלם והצמצום – שהינו השפעה מציאות נעלמת (בלתי מציאות במציאות).

## יג

### הרגשת המציאות דהנבראים - ולאידך אחדות ה'

ולאחר כל הנ"ל יש לבאר בפשטות דמציאות התורה אכן מאוחדת בו יתברך בה ניכר

26 על-הפסוק "ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (שמות כ, יא) מבואר בחסידות שכאן נרמז שהעולם נמשך ממידותיו ית' – "ששת ימים" רמזו לששת המידות העליונות ("חסד" עד "יסוד") ובוה מוסבר הדיוק "ששת ימים" ולא "בששת ימים". שאי"ז תיאור הנבראה בששה ימים אלא תיאור המידות שמהם הגיעה בריאת העולם (ראה תו"א פ, ג ועוד).

27 אופן מעולה בנתינת צדקה ראה: רמב"ם מתנות עניים פ"י, ה"ט.

28 כן שמעתי מהרה"ח ר' מיכאל חנוך שי' גאלמב – משפיע בתות"ל המרכזית.

בגלוי שבאה האור והחיות האלקי – כמבואר בפ"ה בשער היחוד עיי"ש היטב.

והיינו, שמציאות הנבראים הינה מציאות ורק מכך שעלה ברצונו ית' וכלפיהם נרגש מציאותם מצד ענין ה'כח' שיש בחיות הנבראים, ולאידך גיסא – ביחס למקורם הרי הם כ'האור' שהרי הוא נכלל במקורו ובטל לגמרי. וב' ענינים אלו – הקיימים בחיות האלקי המחי' את הנבראים, הם המקור לאופן מציאות הנבראים. שמחד יש בהם הרגשת היש ולאידך – אינם תופסים מקום כלל, ואי-אפשר להצביע על מקורם וחומר הראשון שמהם נבראו – הוא 'אין', וכיון שהנבראים מחודשים ממקורם שהוא אין נמצא שתמיד הינם בגדר 'אין' כדוגמת האור והיינו שמציאותם היא כהארה בעלמא ולא ממשית<sup>29</sup>.

ע"כ. ויש להאריך, ועוד חזון למועד.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה<sup>30</sup>.

29) וראה ד"ה גדול יהי הנ"ל, שבתוך הצמצום עצמו מאיר שם הוי' ושם משל מרב ותלמיד וחיודוד המשלים שהובאו בחסידות לענין אחדות ה' והתלבשות החיות בנבראים. עיי"ש באורך ואכמ"ל.  
30) ורק אעיר את לב המעיין לפרקים בתניא המדברים מענין אחדות ה' בצורות שונות: בנוגע למציאות הנבראים פכ"א, מביא משל הדיבור הבטל לעצם הנפש, ובפ"ג שעהיחודה"א – מביא המשל מאור השמש הכלול במקורו. בנוגע להשגח"פ וגם אחדות ה' – פל"ג מביא משל מאדם המתקרב למלך בשר ודם עד ש"מתאכסן ודר עימו בביתו", וכך בנמשל שהאדם (ולא מציאות הנבראים בכללם והתהוותם) קרוב למציאות הבורא, וכך יכול "לגשת אליי" – אל הקב"ה. וראה שם בפמ"ו שמביא משל ממלך המקרב אדם הדיוט ושפל אנשים. ומזה משמע שזוהי מעלה הקיימת דווקא ביהודי. ובפ"ד שם בסופו מביא משל מחיבוק המלך ושם שזוהו דווקא בלימוד התורה, ולא במציאות הרגילה. ויש לחלק. ואכ"מ.

## מתן תורה לפי כח כאו"א

מביא שבמתן תורה הי' הדיבור לכאו"א לפי כח הגוף / מקשה על הסדר שבהמדרש בסיפור זה / מתרץ שיש לחלק בין הילקוט ובין המדרש / מקשה על הענין דהקדמת הנשים לאנשים בשעת מ"ת / מביא ביאור בענין ארץ יראה ושקטה / מתרץ שזהו מעין דלע"ל

הת' אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאנווי  
שליח בישיבת 'בית מנחם' - ווילקסברי

### א

#### החילוק בהגילוי שהי' במתן תורה

גבי הגילוי שהי' במתן תורה, איתא במדרש<sup>1</sup>:

"אנכי ה' אלקיך, הדא הוא דכתיב: השמע עם קול אלקים, המינין שאלו את רבי שמלאי אמרו לו אלהות הרבה יש בעולם, אמר להם, למה, אמרו לו, שהרי כתיב: השמע עם קול אלקים, אמר להם, שמא כתוב מדברים, אלא "מדבר". אמרו לו תלמידיו, רבי, לאלו דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב, חזר רבי לוי ופרשה, אמר להם: השמע עם קול אלקים, כיצד, אלו הי' כתוב קול ה' בכחו, לא הי' העולם יכול לעמד, אלא "קול ה' בכח", בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחן והזקנים לפי כחן והקטנים לפי כחן. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, לא בשביל ששמעתם קולות הרבה תהיו סבורין שמא אלהות הרבה יש בשמים, אלא תהיו יודעים שאני הוא ה' אלקיך, שנאמר אנכי ה' אלקיך".

וכעין זה איתא גם בילקוט שמעוני (עה"פ), וז"ל:

"אמר ר' יוסי בר חנינא לפי כחו של כאו"א הי' הדיבור מדבר עמו, ואל תתמה – המן שהי' יורד לישראל כל אחד ואחד הי' טועמו לפי כחו, התינוקות לפי כחן . . . הבחורים לפי כחן . . . והזקנים לפי כחן . . . ומה אם המן כאו"א הי' טועם לפי כחו, הדיבור על אחת כמה וכמה. אמר דוד: "קול ה' בכח", "בכחו" אין כתיב כאן אלא "בכח", בכחו של כל אחד".

ובד"ה וידבר אלקים<sup>2</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש ע"ז, וזלה"ק:

"והנה בהמאמר של אדמו"ר מהר"ש ד"ה זה . . . מביא מ"ש בילקוט, כשהי' הקב"ה מדבר הי' כל אחד מישראל אומר עמי הדיבור מדבר, שנאמר אנכי הוי' אלקיך לשון יחיד. ומבאר,

(1) שמו"ר רפכ"ט.

(2) ספה"מ מילקוט ח"ד ע' רעא.

דזהו מה דאיתא במדרש עה"פ אנכי הוי' אלקיך שהקול ששמע מעשרת הדברות הי' לפי כחו של כל אחד, הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הטעם לכך שכ"ק אדמו"ר מהר"ש מביא גם את דברי המדרש, ולא מסתפק בדברי הילקוט: "ויש לומר דמהטעמים על זה שמביא גם מאמר המדרש, הוא, לפי שעיי"ז מובן שהענין דעמי הדיבור מדבר (לכאו"א בפ"ע) היא לא רק בנוגע להנשמה, אלא גם בנוגע להגוף. שהרי החילוק דבחורים זקנים וקטנים הוא מצד הגוף". עכלה"ק.

והנה בסדר הדברים במדרש לכאורה יש לדייק, מדוע כתב ראשית כל "בחורים", לאחר מכן "זקנים", ולבסוף "ילדים", ולא כתב בסדר דמלמעלה למטה ("זקנים בחורים וילדים"), או בסדר דמלמטה למעלה ("ילדים בחורים וזקנים")?

וביותר יוקשה שבילקוט כותב אכן בסדר דמלמטה למעלה ("תינוקות . . בחורים . . זקנים"), ומדוע במדרש משנה וכותב בסדר אחר?

והעירני ח"א שהמדרש מדבר הרי על כחן של בני" בשעת מתן תורה, ומבאר שכאו"א קיבל את הגילוי לפי כחו, ולכן כותב "בחורים זקנים וילדים" כיון שבגשמיות הגוף הנה כחם של הבחורים הוא החזק ביותר, ולאחריהם ישנם הזקנים שיש להם פחות כח מהבחורים, ולבסוף מביא המדרש את הילדים, שהכח שלהם פחות מכולם.

ומדויק גם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהמאמר הנ"ל ש"החילוק דבחורים זקנים וקטנים הוא מצד הגוף", שמדויק בזה שהחילוק ביניהם הוא כחם הגשמי שמצד הגוף, ולא כחם הרוחני (שאז בפשטות הזקנים – שזקן היינו "זה שקנה חכמה" – היו קודמים לבחורים, ואולי אפילו הילדים הי' קודמים שהרי אין בהם חטא).

## ב

### הקדמת הנשים לאנשים במ"ת

והנה, בענין הנ"ל שהדיבור הי' לפי כל אחד ואחת, יש לומר עוד דיוק בזה, ובהקדים:

במאמר ד"ה אתה הראת לדעת<sup>3</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק:

"והנה התורה היא נצחית, והיינו שהיא הוראה נצחית לכל ישראל, ואינו מבקש אלא לפי כחן, שלכל אחד ואחת [שהרי גם לנשים היתה נתינת התורה וקבלת התורה, ואדרבה, כתיב בתחילה כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים, ובאופן דאמירה רכה] ניתן הכח שיהי' לימוד בחי' טל שבתורה, ובאופן דהבנה והשגה". ע"ש.

ולכאורה יש לדייק, שבאם נתינת הכח הי' קודם כל לנשים ואח"כ לאנשים<sup>4</sup>, והרי התורה היא נצחית, וכל פרט בה הוא הוראה למעשה בכל הדורות, הנה מדוע כותב כ"ק אד"ש מה"מ "כל אחד ואחת" (שמקדים "אחד" ל"אחת")?

(3) ספה"מ מילוקט ח"א ע' תסג-ד.

(4) ראה לקו"ש ח"ב ע' 573. ועוד.

ואולי יש לבאר בזה שהסדר באופן כללי הוא לדבר תחילה להאנשים ורק לאחמ"כ להנשים, אלא שבמ"ת שינה הסדר, וכפי שיתבאר להלן.

והנה, מבואר בריבוי מקומות בתורת החסידות, שהחידוש דמ"ת הי' החיבור דעליונים ותחתונים, שקודם מ"ת היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ובמ"ת נתבטלה הגזירה שיוכל להיות חיבור דעליונים ותחתונים.

ועד כדי כך שהעולם הי' מפחד שמא לא יתקיים, ובמ"ת הי' "ארץ יראה ושקטה".

ויש לבאר בעומק יותר הענין ד"ארץ יראה ושקטה, וכדלקמן.

## ג

### הביאור ב"ארץ יראה ושקטה"

והנה, המקור להענין ד"ארץ יראה ושקטה" הוא בגמ' שבת (פח, א), וז"ל: "אמר ר' חזקי, מאי דכתיב, משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה. אם יראה, למה שקטה. ואם שקטה, למה יראה. אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, מאי דכתיב, ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי. ה' יתירה למה לי. מלמד, שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימים, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

ויש להבין ענין זה, מהו הענין שהקב"ה התנה עם מעשה בראשית שבאם ישראל מקיימים התורה יתקיימו, ובאם לא הוא יחזירם לתוהו ובוהו.

ובכדי להבין זה יש להקדים תחילה מהו ענין מעשה בראשית, שאנו רואים, שקוראים לכל מעשה בראשית בשם "ארץ" - "ארץ יראה ושקטה", ויש להבין מדוע נקרא הכל בשם "ארץ" דוקא (שהרי לשון הכתוב היא "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", היינו שרק הארץ נקראת "ארץ" ולא השמיים, וצ"ל מדוע כאן נקרא כל מעשה בראשית בשם "ארץ").

ויש לפרש ש'מעשה בראשית" אין הכוונה לנבראים, אלא לתחילת המחשבה על בריאת העולמות. וכדברי רז"ל: "מטרת הבריאה היתה מטעם שרצונו להיטיב לברואיו". ולפ"ז פירוש התיבות "מעשה בראשית" היינו המטרה והתכלית של כל הבריאה, שהיא כנ"ל שהנבראים יקבלו טוב ועונג.

אולם בכדי שהתענוג שהם יקבלו יהי' בשלימות, היינו שלא ירגישו בעת קבלת התענוגים בחינת בושה, נעשה תיקון, הנקרא "צמצום". שאין האור מאיר במקום שיש רצון לקבל לתועלת עצמו, ששם לא מגיע האור התענוג. אלא דוקא לאחר שהנבראים יתקנו עצמם, שיהי' להם כוונה בע"מ להשפיע.

נמצא, דאם אין הכוונה דע"מ להשפיע, לא יהי' להם שפע (כיון שזהו מטרת בריאתם). וממילא כל מעשה בראשית, היינו המטרת הבריאה "להטיב", לא יהי' מי שיוכל לקבל את זה, ממילא מתבטל את כל המטרה של מעשה בראשית, כנ"ל. ולפי זה מובן לנו, שאם לא יהי' מי שיהי' לו הכוונה בע"מ להשפיע, זה נקרא "חזרת מעשה בראשית לתוהו ובוהו".

## ד

## דוקא ע"י ישראל מתקיים מעשה בראשית

אולם יש להבין, מה הוא הקשר של ישראל לכל זה, שמצינו כנ"ל שאם ישראל יקבלו את התורה, יתקיים מעשה בראשית. ואם לא, יתבטל. ולפי האמור, שהבורא רוצה לתת להם טוב ועונג, וגם צריכים תיקון להרצון לקבל שלהם, שיהי' בע"מ להשפיע. אבל מהו הקשר התיקון דע"מ להשפיע, שבגלל זה צריכים לקבל את התורה.

והביאור בזה, על דרך שאמרו חז"ל "אמר הקב"ה, בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין. שעל ידי התורה, המאור שבה מחזירו למוטב", היינו שע"י התורה יבוא הכוונה דע"מ להשפיע. נמצא שבלי תורה, שורה על הבריאה, הנקרא "יש מאין", שהוא הכלים דקבלה, צמצום והסתר. שאין אור ה' יכול לבוא לתוך הכלים דקבלה.

נמצא, שמעשה בראשית, שהוא ענין להטיב לנבראיו, מתבטל, אם אין הכלים שיוכלו לקבל את מטרת הבריאה, שהיא הטוב ועונג מחמת תיקון הצמצום. ותיקון הזה בא על ידי קיום התורה. שאז במקום צמצום שוב מתגלה השפע.

## ה

## התורה והמצוות בעבודת האדם

אולם לפי זה משמע, שאם האדם כבר הגיע לתיקון הכלים שלו, היינו שכבר יש לו כלים, הנקראים "מקבל בעמ"נ להשפיע", בשביל מה הוא צריך אז התורה. הלא כבר קיבל כל העצות, איך לעשות הכל לשם שמים.

והביאור הוא, כידוע, שתרי"ג מצות נקראים בזה"ק (ח"א רמב, א) בשם "תרי"ג עיטין", ובשם "תרי"ג פקודין", שהם עצות איך להגיע לבחינת תיקון הבריאה, שהוא להשיג את הרצון להשפיע, שעל ידי זה קונים השתוות הצורה, והצמצום וההסתר מסתלק. שזה הוא התיקון, מה שאמרו חז"ל "בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין".

ולאחר שכבר השיג את התבלין, אז התרי"ג מצות נקראים בשם "תרי"ג פקודין", שבכל מצוה יש שם אור מיוחד בתור פקדון, שמחכה עד שיהי' לאדם את הכלי המוכשר לזה. אז נותנים להאדם את מה שהי' שם בתור פקדון, ולא הי' יכול להוציא את הפקדון, מטעם שהי' שולט על זה הצמצום וההסתר.

ובהאמור יוצא, שמטרת הבריאה היא בחינת תרי"ג פקודין. שנפקד שם, עד שיהי' להנבראים את תיקון הבריאה, שרק אז יקבלו את מטרת הבריאה. ואיך להגיע לבחינת תיקון הבריאה, היינו שיהי' לכולם כלים שיוכלו לכוון בע"מ להשפיע. הוא על ידי התרי"ג מצות, שהם בבחינת עיטין, היינו עצות.

ומה הן העצות. זהו כמו שכתוב "המאור שבתורה מחזירו למוטב". ויש לדעת, שבתרי"ג מצות, הנקראים "עצות". זהו נותן עצה, בזמן שיש לאדם איזה רצון להשיג משהו, והוא לא

יודע איך להשיג, האדם הזה מחפש עצות איך להשיג את הדבר.

לכן כשהאדם, בזמן שמקיים תו"מ, שואל הגוף להאדם, בגלל מה אתה מקיים תו"מ. אז האדם עונה לו, שהוא מאמין בשכר ועונש, לכן, בכדי לקבל שכר ולא יקבל עונש, לכן הוא מקיים תורה ומצוות. אולם שכר ועונש לא יכולים לקוראם בתור עצה. כי עצה היא בחינת אמצעי איך להשיג את הדבר. נמצא, שעצות הוא דבר אחד, ומה שמקבל על ידי העצות זהו דבר שני.

נמצא, מי שמקיים תו"מ בכדי לקבל שכר, לא שייך לומר, שהם עצות לקבל שכר, אלא העבודה נקראת בשם "יגיעה", והשכר נקרא בשם "תמורה". ולא שאומרים, שהעבודה היא העצה על השכר. אלא שזהו כמו חליפין, הפועל נותן לבעל הבית את העבודה, ותמורת זה הבעל בית נותן לו שכר.

אם כן מהו הפירוש של תרי"ג עיטין. אלא שענין "עצות" יש לפרש, שזה נוהג בזמן שהאדם רוצה לזכות לדביקות ה'. היינו שהוא רוצה, שכל מעשיו יהיו בע"מ להשפיע נחת רוח ליוצרו, ולא לעבוד לתועלת עצמו. והיות שהאדם נולד עם טבע, שאין אדם יכול להבין לעשות משהו אלא רק לתועלת עצמו, והאדם רוצה לצאת משליטת הטבע, והאדם רואה, שלפי מה שהוא רוצה לעשות משהו לא לתועלת עצמו, אין זה באפשרותו, אז האדם מחפש עצות בכדי להשיג את הרצון הזה.

היות שהגוף טוען, שמדרך העולם הוא, מי שעושה משהו עבור השני, הוא מקבל שכר. וכאן, כשהאדם מתחיל לעבוד לתועלת ה', ולא לתועלת עצמו, אז הגוף, כל פעם הוא נעשה מתנגד יותר לעבודה, היות שהאדם רוצה, עם קיום תו"מ, לבטל את התועלת עצמו, היינו שלא יעבוד לתועלת הגוף. איך הגוף יכול לתת לו כחות עבודה שיבטלו.

וזה דומה, שהאדם מסייע להשני, למי שרוצה להורגו. האם זה מדרך העולם, שמיישהו יעזור להרוצח שיהרוג אותו. אלא כל כמה כחות שיש להאדם, הוא מתנגד לו.

לכן כשהאדם בא ואומר להגוף "אני רוצה להרוג אותך", כמובן שהגוף מתנגד. וזהו כמו שאמרו חז"ל על הכתוב, שדוד אמר "ולבי חלל בקרבי, שהרגו את היצה"ר בתענית".

ואז האדם מחפש עצות, איך לצאת משליטת היצה"ר, הנקרא "רצון לקבל לעצמו". נמצא, שרק במצב הזה, שרוצה לעבוד בע"מ להשפיע, אז הוא צריך לעצות. על זה אמרו, שתרי"ג מצוות הם "תרי"ג עיטין", היינו עצות איך לצאת משליטת הרע.

אז כשהאדם לומד תורה, האדם צריך לכוון, שהתו"מ, מה שהוא עושה, יעזרו לו לצאת משליטת הרע. ויהי בידו הכח לעשות הכל על הכוונה בע"מ להשפיע. כי אז, כשהוא לומד תורה, הוא רוצה, שהמאור שבתורה יחזירו למוטב. ואז הוא צריך למה שאמרו, שאמר הקב"ה "בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין". נמצא, שהתו"מ, שהוא עוסק, הם אצלו במצב הזה רק כמו עצות.



## התמימות והשפעתה בנפש<sup>1</sup>

פתיחה / תמימות - ביטול / ביטחון מגיע מתמימות / האופן הראשון בביטחון / האופן השני בביטחון / השפעת התמימות בכל כחות הנפש / התמימות במוחין / התמימות בלב / התמימות במעשה / ההקבלה במקיף

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בישיבת תות"ל 'דעת' ברחובות אה"ק

### א

#### פתיחה

בכללות, ענין התמימות הוא דוקא בעצמיות הנפש ולא בהתפשטות הכחות הפנימיות. וההסברה בכך: המושג תמימות הוא שלימות, והשלימות היא רק בדבר שהוא עצמי. עצמיות פירושו הדבר כפי שהוא.

התפשטות פירושה, המשכיות מהדבר עצמו, שיש כבר ענין של ביטוי באופן כזה או אחר. ולכן ענין התמימות שייך דוקא בעצמיות הנפש ולא בהתפשטות שלה, שבהתפשטות ישנה כבר גדר וציר מסויים, וממילא מאבד את תמימותו.

נטיי' לכיון כזה או אחר הרי זה מראה על חוסר שלימות, שהרי כשנמצא במקום מסויים לא נמצא במקום האחר. תנועת התפשטות היא תנועה של חיפוש לכאן ולכאן, וממילא אין בזה ענין של יציבות של עצמיות. כל תנועה היא רק חלק מהדבר ולא כולו, וכפי שבפשטות הדברים, כשאומרים 'תנועה' מסוימת, הכוונה שיש איזה נטיי' לכיון מסויים דוקא.

אבל עצם פירושו השלימות כפי שהיא, לא התחלקות, ללא נטי' לצד כזה או אחר.

ולכן התמימות והשלימות הוא בעצמיות שבכל דבר, כי רק העצם יכול להיות שלם, וכל המושג של אור והתפשטות זה תנועה לכיון מסויים, ובהכרח שיש בזה ענין של התחלקות.

### ב

#### תמימות - ביטול

בעבודת האדם, אדם שהולך בתמימות הוא זה שיש בו את טבע הביטול, שהוא ביטוי

(1) סיכום וביאור בדרך אפשר של המשך תע"ר"ב פרק פ"ב (על בסיס סדרת הספרים "שיעורים בהמשך המאמרים תע"ר"ב").

שלימות הנפש.

יהודי תמים, פירושו שהוא שלם בדרכו ולא מתנענע לכל מיני כיוונים. והסיבה לשלימות זו, בגלל שיש בו את תכונת הביטול והנחת עצמותו. לעומת זאת מי שהוא 'יש' ו'מציאות' הוא לא יכול להיות 'שלם' אלא בהכרח הוא שייך למשהו חלקי בלבד.

וההסברה בזה: הישות ענינה ניתוק מהבורא, וכיון שהבורא הוא שלימות הכל, כשיש ניתוק מהבורא, השייכות היא למקום חלקי בלבד, שהרי ההבנה השכלית והחוויה הרגשית מוגבלת מצד עצמה. אבל כשבטל לקדוש ברוך הוא, מוסר את מציאותו אל הבורא השלם, ולכן מקבל אף הוא את שלימות הבורא.

יש אנשים שהם עסוקים בלממש את עצמם, כל חייהם הם נעים 'אנה ואנה' - כלומר עסוקים בחיפוש תמידי, פעם מתעסקים בזה ופעם בזה. הם אולי חושבים שהם מצליחים להשיג ולתפוס 'מכל העולמות', אבל האמת היא שהם כל הזמן נעים במקום של התפשטות והארה בלבד, שהיא בהכרח מקום של חלקיות, ואין להם נגיעה בעצמיות ממש.

שכל הוא מוגבל, ולכן ביטול מגיע בעקבות ההבנה השכלית, הוא מוגבל לפי הכרת השכל. רק כאשר מתגלה הרצון להתבטל, שהרצון הוא הטיית העצם ואין לה גבולות, הרי הביטול הוא שלם. וכיון שהבורא הוא שלם, על ידי ההתבטלות אליו, וההתמסרות לשליחות האלקית, מקבלים את העצמיות והשלימות של הבורא.

וכפי שרואים בפשטות, שיש אחד ששייך יותר מצד טבעו לקו התורה ואחד לקו התפילה והשלישי לקו הגמילות חסדים וכו', ואז קשה לעסוק בתחומים שאינם מתאימים לטבעו, אבל כשיש התבטלות והנחה עצמית, הרי מצד הביטול הוא מקיים את רצון ה' בשלימות בכל הפרטים, בתחומים השונים אף שהם סותרים לכאורה מצד עצמם, כי מצד שלימות הבורא, יש רצון עצמי אחד שכולל את כל הפרטים.

## ג

### ביטחון מגיע מתמימות

מידת התמימות באה לידי ביטוי מיוחד בענין הביטחון בה'.

נאמר: <sup>2</sup> "תמים תהי' עם ה' אלקיך", ודרשו רבותינו ז"ל<sup>3</sup>: מנין שאין שואלים עתידות בכלדיים (חוזים בכוכבים<sup>4</sup>), שנאמר "תמים תהיה", ופרש רש"י: להיות בוטח בו בכל קורות (כל מה שיקרה) ונולדות הבאות לך.

נמצא אם כן, שהגמרא מפרשת את ענין התמימות שבפסוק "תמים תהיה", על ענין הביטחון בה' בכל המאורעות שקורין ובאים לאדם.

(2) דברים יח, ג.

(3) פסחים קיג, ב.

(4) רש"י. וראה ספר המאמרים תרל"ב חלק ב עמוד תנא.

ההליכה ל"כלדיים" מסמלת התחכמות יתרה לדעת מה יקרה בעתיד, והציווי "תמים תהיה" פירושו ללכת בתמימות ללא חקירות ותחבולות מיותרות. ובפרטיות יותר, במידת הביטחון בה' ישנן שני אופנים ודרגות.

## ד

### האופן הראשון בביטחון

האופן הראשון: שיעשה כלי לברכת ה', וכמו ציווי התורה<sup>5</sup> "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה", שמשמעותו, שאמנם הברכה מגיעה מלמעלה, אבל היא נמשכת דוקא "בכל אשר תעשה" - שעושה כלי בדרך הטבע. אלא שיש להתייחס לכלי בצורה הנכונה, שהוא לא העיקר אלא רק כלי בלבד לברכה, אך הברכה והשפע עצמו נמשך מלמעלה, ולא להתמסר אליו יותר מידי במוח וליבו.

וכל שכן שלא יתנהג בעניני העסק בהתחכמות יתירה מעבר למידה, שזו השתמשות עם השכל על דברים מיותרים שאינם מועילים אלא רק מזיקים, אלא לבטוח בה' ש"ברכת ה' היא תעשיר<sup>6</sup>" והוא הנותן לך כח לעשות חיל<sup>7</sup>.

וכאשר יהי' בביטחון שלם ממילא לא יהי' לו מניעה ועיכוב בתורה ותפלה, שהרי גם בעלי עסקים מחוייבים בלימוד התורה (אמנם לא כמו 'יושבי אהל' שעיקר עסקיהם בלימוד תורה, אבל לפחות "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", ותפלה בזמנה וכו'), וכאשר הבעל עסק בוטח בה' ש"הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ויודע ומכיר שהברכה מגיעה מה', וכלי הפרנסה הוא רק כלי בדרך הטבע, אך לא מקור השפע, לא יהי' שייך אצלו לוותר על עניינים של עבודת ה', שזה מקור השפע, בשביל עניני פרנסה שהם רק כלי לשפע<sup>8</sup>.

(5) דברים טו, יח.

(6) משלי י, כב.

(7) דברים ח, יח. וכמו שנתבאר בלקוטי תורה דבור המתחיל כי תצא דרוש הב' (לו, ב) בענין "וגלחה את ראשה".

(8) ראה לקוטי שיחות חלק לא, שיחה א' לפורים, אות ד: "ידוע מה שאמרו חז"ל דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה "וברכך ה'" אלא בכל אשר תעשה" דוקא — דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר", מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל", אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק "כלי" לברכתו של הקדוש ברוך הוא, שבו משפיע לו הקדוש ברוך הוא מזונו ופרנסתו. כלומר: הקדוש ברוך הוא רצה שמוזנו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע — הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר: זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמוזנו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקדוש ברוך הוא (מנהיג הטבע) — אלא עוד זאת, ועיקר — שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע, והיינו שהוא ית' משיגה ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע.

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקדוש ברוך הוא שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הליבש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע — "בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

הביטחון שהברכה מגיעה רק מה' וההתעסקות בעניני העולם רק באופן של כלי, היא מצד הביטול והנחת עצמותו למעלה מטעם ודעת, כי השכל הגשמי מחייב לחשוב שזהו מקור פרנסתו וצריך לעסוק בזה במוחו ולבו, ולכן בשביל לבטוח בה' בשלימות, צריך להתבטל מעל חישובים שכליים.

ולפעמים מנסה הקדוש ברוך הוא את האדם, שנראה לו על פי השכל שבהכרח לעשות כך וכך בדרך הטבע גם בדרכי תחבולה והתחכמות נגד ציווי התורה בהונאה וכדומה, והוא מונע את עצמו מזה, למרות שכך שכלו מחייב ונראה שהוא מפסיד אם לא יעשה כך, מפני הבטחון שה' הוא המפרנס.

וכן הקדוש ברוך הוא לפעמים מנסה את האדם, שדוקא בזמן תפילה או קביעות עיתים בתורה, נראה שיש הזדמנות להרוויח הרבה בעסק, אבל באמת זהו ניסיון, לראות האם יודע שהברכה מגיעה רק ממנו יתברך, ואם כן לא יתכן לעשות כלי באופן שממעיט מעבודת ה' בתפילה או תורה.

ובשביל לא ליפול בניסיון ולא להתפתות ללכת למסחר בזמן ההתעסקות בתורה או תפילה ולא להביט על זה כלל, למרות שנראה כאילו מפסיד כאן צריך ביטחון חזק בה'.

עד כאן האופן הראשון של הביטחון - שמצד אחד עושה כלים לברכת ה' אך סמוך ובטוח שהכל מאת ה', ולכן לא יתעסק בכלי יותר מידי, ובודאי לא באופן שמגרע מרצון ה' בעבודה בתפילה או בתורה.

## ה

### האופן השני בביטחון

האופן השני, הוא כאשר ישנם מצבים שנדרש מהאדם לא לעשות כלי בכלל.

או באופן אחר: לא למנוע עשיית הכלי לגמרי, אלא שאין ענין הכלי עש' בדרך הטבע (כבאופן הראשון) אלא סומך על שפע וישועה שתימשך מלמעלה, והכלי הוא רק כסיבה צדדית שדרך זה השפע נמשך<sup>9</sup>.

וביאור הענין:

נאמר<sup>10</sup> "טוב (עדיף) לחסות בה' מבטוח באדם", ולכאורה פסוק זה צריך ביאור, שמשמע ממנו שאין זה מושלל לבטוח באדם, רק שיותר טוב לבטוח בה' מאשר באדם, ואינו מובן איך טוב לבטוח באדם חס ושלום, הרי הביטחון צריך להיות רק על ה' לבדו?

וההסבר, ש"באדם" - אין הכוונה על האדם הגשמי, אלא על הגילוי האלקי המכונה

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" - למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...].

(9) ועיין מה שכתוב בהקדמת דרך חיים לכ"ק אדמו"ר האמצעי.

(10) תהילים קיח, ח.

"אדם העליון", כדברי הפסוק<sup>11</sup> "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה"<sup>12</sup>, והיינו האור שמצטייר בציוור עשר ספירות, בחינת ציוור אדם, שהוא אור ממלא כל עלמין. ועל זה אומר הפסוק, שאף שיש מקום לבטוח באדם, היינו בגילוי האלקי כפי שהוא בהתלבשות בהנהגת הטבע - אור הממלא כל עלמין, הרי שטוב יותר לבטוח בה', היינו בשם הוי', אור הסובב כל עלמין.

ועל כן אומר רק "טוב לחסות" בה' - בסובב כל עלמין, שלשון זו משמעה שזה ענין של עדיפות, אך לא חובה גמורה, מפני שצריך להיות גם הביטחון באדם העליון - בהנהגה האלקית של הממלא כל עלמין<sup>13</sup>, והכוונה היא שצריך האדם להתנהג על פי הטבע (אור הממלא כל עלמין - בחינת אדם), אבל יותר טוב - מדריגה גבוהה יותר - הוא לחסות בה', כלומר לבטוח באור הסובב כל עלמין.

מהי המשמעות בפועל לבטוח ב'סובב כל עלמין', הרי לכאורה עשיית כלים בדרך הטבע היא רצון ה'?

והביאור:

ידוע שיש שתי מיני הנהגות מלמעלה, כנגד שתי הלשונויות: א. עילת העילות. ב. סיבת הסיבות.

עילת העילות - הוא בחינת ממלא כל עלמין, ומשם נמשכים הדברים שהולכין כסדרן על פי הטבע, שדרגה אחת משתלשלת מהדרגה שמעלי' בסדר מסודר. והיינו, שלכל דבר וענין יש עילה (מקור) הקודמת לו, ולעילה יש עילה שמעליו, עד הגילוי האלקי של הממלא כל עלמין שהוא עילת כל העילות. וזהו מה שהטבע בגימטרי' אלקים (86), המרמז על ההנהגה האלקית בלבושי הטבע.

סיבת הסיבות - הוא ההנהגה של סובב כל עלמין. משמעות המושג 'סיבה' היא שאמנם זה נגרם על ידי משהו מסויים, אך לא באופן שכך הי' צריך להיות על פי הטבע, אלא בדרך 'סיבה' בלבד, היינו ענין צדדי, שלא על פי הטבע.

וכמו המסופר על רחבעם המלך שכאשר באו אליו העם וביקשו שיקל מעליהם את עול אביו לא שמע אליהם, ואדרבה אמר שיכביד עליהם יותר, ועל זה אומר הפסוק<sup>14</sup> "כי היתה סיבה מעם ה' למען הקים את דברו אשר דבר ה' ביד אחי' השילני אל ירבעם בן נבט", וכפי שמפרש המצודת דוד שם: "רצה לומר: לא בעבור גודל סכלתו השיב מה שהשיב, כי אם מה' היתה" - על מנת שירבעם ימלוך. ובמצודת ציון שם: "סבה - ענין הקפת הדבר והגורם לה".

ומכאן רואים שמשמעות המושג 'סיבה' היא שאין זה בדרך המחויבת להיות, על פי סדר של הנהגה, אלא מחמת רצון ה' שיעשה הדבר כך, היפך הסדר הרגיל.

(11) יחזקאל א, כו.

(12) כמו שנתבאר בלקוטי תורה דרושים לשמיני עצרת (צא, ב).

(13) וכמו שנתבאר בלקוטי תורה שבהערה הקודמת, הענין בעבודה הרוחנית - שלבטוח באדם היינו לימוד תורה (חכמה), ענין של טעם ודעת וציוור אדם), ולבטוח בה' היינו מסירות נפש בפסוק ראשון בקריאת שמע שלמעלה מבחינת התורה.

(14) מלכים א יב, טו.

נמצא אם כן, שגם ההנהגה של הסובב כל עלמין עוברת דרך עניני העולם, אלא שזה לא באופן שמאורע טבעי גורם לזה באופן ישיר, אלא ניכר שזה דבר שלא אמור להיות לפי הסדר והטבע, וזה שהדבר קורה הוא כי היתה סיבה מאת ה'.

וכן הוא בהנהגת האדם, ישנם מצבים שהאדם צריך למסור את עצמו על הנהגת ה' לבדו, לא לעשות כלי טבעי שמובן בטבע כיצד הכלי ימשיך את הברכה מאת ה', אלא לבטוח בה' שבדרך סיבה כל שהיא ימשיך את הישועה.

ולכאורה, כיצד זה מתיישב עם הכלל<sup>15</sup> ש"אין סומכין על הנס"? שמשמע שאסור לאדם לסמוך לגמרי על הקב"ה ללא עשית כלים בדרך הטבע?

אלא הענין הוא, שכשהמצב מראה<sup>16</sup> שככה צריכה להיות ההנהגה, שלא צריכה להיות הנהגה טבעית, אין זה בכלל "אין סומכין על הנס" ואז נדרשת מהאדם שיסמוך לגמרי על הקב"ה.

ועל זה נאמר "תמים תהיה" בפירוש השני, שלזה צריך תמימות יתרה, ביטול לגמרי למעלה ממה שנראה לעין השכל האנושי, שהרי השכל של האדם לא מסוגל לתפוס כיצד יש מצבים שאין לעשות כלי כלל, וצריך להיות לזה ביטול גדול ביותר שלא לעשות שום דבר ורק לבטוח בה'.

ולכן תמים נעלה מצדיק, וכמו שכתב רש"י פרשת נח על פסוק<sup>17</sup> "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה", וזה לשונו: "ולא נאמר צדיק תמים, מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו". והיינו שכאשר הקדוש ברוך הוא דיבר עם נח ישירות, לא אמר לו 'תמים', כיון שאומרים לאדם רק מקצת שבחו בפניו<sup>18</sup>.

וההבדל ביניהם על פי פנימיות הענינים: צדיק הוא האור הנמשך לעולם בדרך הרגילה מלמעלה למטה, שהוא בחינת ממלא כל עלמין, וכאמור שמצד דרגה זו יש לעשות כלי בדרך

(15) ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב. וזהו חלק א קיא, ב. קיב, ב. ועוד.

(16) להעיר מספר המאמרים תרנ"ז ע' ריד, וזה לשונו: ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו'.

ובשיחת י"ג תמוז תשי"ב, מביא ציטוט זה, ועל זה אומר: וענין זה מתאים להמבואר לעיל (בהמאמר דיום הש"ק), שבענין הבטחון יש כמה מדריגות, ואמיתית ענין הבטחון הוא כמ"ש "בטחו בהו' עדי עד", שהבטחון הוא "עדי" (היינו עד) בחינת "עד", "עד ולא עד בכלל", שזוהי בחינת סובב כל עלמין, אשר, מצד בחינה זו בטוח הוא שישפיעו לו מלמעלה, כי, מצד אהבה העצמית ד"אהבת אתכם אמר הוי" (שזוהי האהבה שמצד בחינת סוכ"ע) לא יכולים להיות שום מניעות ועיכובים על ההשפעה. אמנם, כיצד מגיע האדם למדריגה זו בבטחון?

והמענה לזה - ע"פ הפתגם שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם רבינו הזקן, שיהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות ("א' איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין א' נפרד פון געטלעכקייט"), שענין זה הוא מצד התקשרות העצמית בין הקדוש ברוך הוא ובנ"י, ובדרגת הספירות - ה"ז ספירת הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

ולכן, כאשר יהודי מחליט ("נעמט זיך") עם תוקף דקבלת-עול, שבכל זמן ובכל מקום לא יה' נפרד ח"ו מאלקות, היינו, שמגלה את אהבתו והתקשרותו העצמית אל הקדוש ברוך הוא (שמצד אהבה והתקשרות זו אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות) - אזי מתגלית גם אהבתו והתקשרותו העצמית של הקדוש ברוך הוא אליו (שזוהי"ע ההמשכה והגילוי דספירת הכתר), ומצד אהבה עצמית זו, מובטח הוא - ואינו צריך אפילו לומר תהלים - שהקדוש ברוך הוא יוציאנו מה מיצר אל המרחב. וראה גם לקוטי שיחות חלק טז שיחת ג' לפרשת בשלה.

(17) בראשית ז, א.

(18) ופירוש רש"י זה מקורו מהגמרא עירובין דף י"ח עמוד ב.

הטבע, ותמים שלמעלה ממנו הוא בחינת טוב כל עלמין<sup>19</sup>.

ובמדרש רבה שמות הובא על הפסוק "תמים תהיה" שהוא שבחם של ישראל שנתממו עמו (כלומר, שהיו עם הקדוש ברוך הוא תמימים) בהר סיני במתן תורה, ואמרו "כל אשר דבר ה' נעשה"<sup>20</sup>. נמצא מהמדרש, שהקדמת נעשה לנשמה היא ענין התמימות, וידוע שזהו ביטול שלמעלה מטעם ודעת, שהרי על פי השכל צריך קודם לשמוע ולהבין ואחר כך להסכים לעשות.

ונמצא<sup>21</sup> שענין התמימות באדם הוא בעצם נקודת רצון הנפש, בביטול שלמעלה מטעם ודעת.

## ן

### השפעת התמימות בכל כחות הנפש

והנה, למרות שהתמימות ענינה רצון עצמי שלמעלה מהשכל, היא נמשכת ומשפיעה בכל חלקי הנפש ויש ענין התמימות בכל ציור קומתו של האדם: בשכל, במידות וכן במעשה.

#### התמימות במוחין:

ענינה שהשכלתו והשגתו תמיד היא לטוב, ולהשתמש בשכלו באופן שלילי כענין<sup>22</sup> "חכמים המה להרע" לא עולה בדעתו כלל,

וכמו הלימוד עצמו שצריך להיות מתוך סברות ישרות, וללא עיקום שכלו (על דרך ענין השוחד שמעוור עיני חכמים), כך התמימות שבמוחין פירושו, שכשהוא משכיל ומנסה להבין ענין מסויים, הוא נתון ומסור אליו, והנתינה והמסירה מתבטאת בזה שהוא מנסה למצוא רק את הטוב והמעלה שבענין, כפי שהוא קיים בפנימיות ובאמת של הדבר, ולא עולה בדעתו להשתמש בשכלו באופן שיכול למצוא דבר לא טוב וחיובי בענין.

[וכדוגמת אדם שלומד תורה שלא בתמימות, הרי כשלא מבין משהו עולה לו בדעתו אולי הדבר לא נכתב מספיק ברור, או חלילה נפלה טעות וכדומה. ואילו אדם שלומד תורה מתוך תמימות הוא מסור ללימוד ומבטל את שכלו לתורה, וממילא גם כשלא מבין משהו, יודע שהחסרון הוא בהבנתו ולא עולה לו בדעתו איזה מחשבה שלילית על הענין]

ועוד, אדם שהנהגתו בעולם שלא בתמימות, הרי כשמבין בשכלו שצריך להיות באופן כך והדבר לא קורה לפי ציפיותיו, הרי הוא מתלונן. אך התמים בשכלו שיש בו את תכונת הביטול, הרי גם שקורה דבר שלא על פי שכלו, לא מתלונן לעולם, כי מצד התמימות הוא יודע שכל מה שקורה הוא הכי טוב, ובכל דבר שקורה ימצא את הטוב הטמון בו.

19 וראה במעלת תמים על צדיק וכו' בתורת שלום ע' קעח ואילך.

20 שמות כד, ז.

21 ראה גם לקוטי שיחות כרך ל, שיחה ב' לפרשת לך לך, ענין התמימות באריכות, ובהנסמן שם.

22 ירמיהו ד, כב.

וזהו שהתמימות היא שלימות פנימית, ולכן גם כשיש חסרונות, בכח הביטול של התמימות, להתעלות מעליהם ולהגיע אל השלימות הפנימית.

ענין זה לא מגיע מהשכל עצמו, אלא מהביטול שמעל השכל, והיא השפעת התמימות והביטול גם על השכל. כי השכל מצד עצמו, למרות שהוא אובייקטיבי, הרי כיון שהוא מנתח את המציאות הגלוי, הרי ההיסמכות על השכל בלבד מובילה את האדם לראות את המציאות גם על מגרעותי, והיכולת להגיע ל'תמימות' ושלימות, היא על ידי ההנחה והמסירה וההתעלות מעל השכל. אז מבין גם בשכלו באופן זה ומסתכל בעין טובה ורואה רק את המעלות במאורעות העולם. וכן בלימוד התורה, כשישנו ענין התמימות הוא לומד באופן טוב וישר מתוך הנחה פנימית.

## ז

### התמימות בלב:

התמימות מצד הרצון העצמי משפיעה גם על המידות שבלב, שיהיו מתוך 'רצינות', הפנים שלו הוא כמו בחוץ, לבו שלם בדבר, ולא יהי' בו שינויים לעולם או נטי' לימין ושמאל. כאשר הלב מתפעל מתוך מקום של הגבלה, זה יכול להשתנות. ורק כאשר ההתפעלות היא מתוך תמימות היא נצחית.

[וכמו שמסביר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ<sup>23</sup>: "והיינו שהוא אמיתי בעצם ואינו משתנה לעולם, ולא כמו ההתפעלות שבלב שיכול להשתנות, כמו שאנו רואים במוחש במי שמתעורר פתאום ומתלהב לבו בתנועה דתשובה או שמתלהב באחת התנועות דאהבה או יראה ומתלהט בלהבת שלהבת בהתפעלות גדולה ובמעט זמן יכול להשתנות בשינוי גמור, והיינו שאין זה מה שמתקרב מהתלהבותו הקודמת בלבד אלא שהוא מתקרב ומשתנה, אבל התמימות בלב, אף שהוא בלי התפעלות אבל הוא אמת כי לבבו שלם בדבר שהוא עושה או מדבר כמו שהוא ממש מבלי יטה ימין ושמאל ולא ישונה מכל מונע, כי לא יטה לבבו לעולם להיותו תמים בעצם מהותו.."]

אמנם יכולה להיות גם התפעלות פנימית ללא שינויים, כאשר מתגלה הרצון הפנימי והעצמי שבנפש, אך כאשר ההתפעלות נובעת ממקום שאינו אמיתי, ודאי שהיא לא תחזיק מעמד, וכן התפעלות שיש לזה בסיס מסויים של שכל (אף שאינו חיצוני ושקרי לגמרי) היא גם כן משתנה.

תכונת התמימות היא הנחה אל משהו שמעבר, שגורם לו לא להתפעל, כלומר לא להתלהב ולהתרגש מדבר כזה או אחר, אלא הוא תמים ושלם ורציני, מה שהוא שווה - שווה, ומה שאינו שווה - לא שווה, ואין בו רמאות לא לעצמו ולא לזולתו, ולא משתנה הרגש שבלב, לפי שהוא מצד עצם נקודת הרצון שאינו משתנה לעולם.



גם כאן, ענין התמימות הוא הנחה שמעבר לכחות הפנימיים, ולכן גם כשזה משפיע על הלב, זה משפיע בו יציבות פנימית, ויכולת להישאר במקום (מבלי להתנענע 'אנה ואנה') באופן של שלימות פנימית.

## ח

### התמימות במעשה:

השפעת התמימות על רובד המעשה, נקראת<sup>24</sup> "תמים במעשיו", וכמו שכתוב<sup>25</sup> על איוב "איש תם וישר". התמימות מתבטאת שהוא "סור מרע ועשה טוב" בפועל ממש, בתמימות ללא שינויים לעולם. וכאמור, שהתמימות נותנת את היציבות הפנימית ללא שינויים, והוא מקיים את מה שצריך לקיים בכל נקודת זמן ובכל מקום שנמצא, מפני תוקף הדבר והתמימות שבנפשו שכך צריך לעשות ולא שייך אצלו כלל באופן אחר.

גם כאשר יש המנסה להסיתו ולהדיחו ממעשיו, אינו חש אליו כלל, כי התמימות הפנימית נותנת לו תוקף נפשי<sup>26</sup> ויציבות פנימית, עד שגם אין זה נחשב אצלו לנסיון כלל. המושג ניסיון הוא כאשר יש לו שני אפשרויות והוא בוחר באחת מהם, אך כאשר זה בשבילו כלל לא אופציוני, אין זה נחשב עבורו אפילו כניסיון.

ואין זה בגלל שהוא אדם עקשן ולכן לא ניתן להניע אותו, שהרי ישנם בני אדם 'עקשנים' ובכל זאת אינם מצליחים לעמוד בניסיון קשה, אלא סיבת התוקף הוא מצד התמימות, ששורשה בביטול הפנימי שלמעלה מטעם ודעת, ולכן אינו מתפעל משום דבר.

למרות שהתמימות משפיעה על כל חלקי הנפש כנ"ל, עיקר השפעתה על החלק התחתון - רובד המעשה, כידוע ש"נעוץ תחלתן בסופן"<sup>27</sup> - המעשה הוא סוף הכחות בנפש ושרשו בראש ותחלת הכל שהוא נקודת הרצון. ולכן הביטוי השלם של מידת התמימות והאמת שבה ששורשה ברצון העצמי, הוא דוקא במעשה בפועל, מבלי לנטות כלל.

וכידוע ש'אמת' הוא כנגד: א' ראש האותיות, מ' תוך - אמצע האותיות, ת' סוף האותיות, והוא ענין הרצון שזהו ראש הכל (כנגד האות א'), והתמימות במוח ולב שנקרא תוך (כנגד האות מ') והתמימות במעשה שנקרא סוף (כנגד האות ת'), והכל אמת, כיון שזה נמשך מעצם נקודת הרצון בכל הכחות עד סוף המעשה.

ועוד אפשר לומר, שלגבי הרצון - שהוא מעל הכחות הפנימיים וללא ערך אליהם, גם התמימות של המוח והלב נחשבים כמעשה.

וזהו פירוש הפסוק<sup>28</sup> "אז אתם", "אתם" מורכב מ - א' תם, והוא רומז דשרש ומקור

24) נוסח הקפות שמחת תורה.

25) איוב א, א.

26) ראה לקוטי שיחות שם, הערה \*64.

27) ספר יצירה פרק א משנה ז.

28) תהילים יט, יד.

התמימות הוא ברצון שלמעלה מהדעת (שהוא בחינת הא' כאמור), שבלתי נוטה כלל מנקודת רצונו הפשוט ותמים, ותוקף התמימות הזאת הוא בכל הכחות עד העשי' בפועל ממש.

## ט

### ההקבלה במקיף

כל האריכות בענין התמימות היתה להמחיש את מה שנתבאר במאמר לפני זה, כי באור המקיף - שהמשל אליו הוא כח הרצון, יכול להיות תוקף במיעוט כמו בריבוי.

כפי שבמשל - ברצון אין התחלקות מדריגות של מיעוט וריבוי, אלא גם כח המעשה שהוא הנמוך ביותר מכחות הנפש, ובו לכאורה מיעוט האור באופן הכי גדול, שהרי אין שם כל כך גילוי הנפש (שלא ככחות השכל והרגש), ואין שם התפעלות והתגלות הרצון כלל, הנה בכל אופן: הרצון משפיע בו בתוקף רב, כמו בעצמיותו ללא שום שינוי.

כך בנמשל למעלה, מה שיש באור מקיף חילוקים של עליון ותחתון, אין זה התחלקות אמיתית כלל, לפי שבמיעוט טמון הריבוי ומאיר בו בכל התוקף, שלא ככחות הפנימיים, שבהם יש חילוק מהותי בין המעלה והמטה והמטה לא יכול להיות לעולם כדרגת המעלה.

אמנם בדרך כלל, אין הרצון העצמי מתגלה אצל האדם, וכיון שאינו מתגלה הוא בודאי בכל הכחות בשווה, שכפי שאינו מתגלה בשכל כך אינו מתגלה במידות וכו', וכאשר יש התגלות הרצון העצמי, אין התגלותו באופן של התחלקות בין כחות הנפש השונים, אלא אופן התגלותו היא בשווה בכולם,

וכמו במסירות נפש בנסיון של קידוש השם, שאז מתגלה הרצון העצמי שלמעלה מטעם ודעת, ההתגלות היא בסוף מעשה בתוקף ההתגלות, במסירות נפש בפועל ממש על קידוש השם, וזה שיכולה להיות התגלות שווה בכל הכחות גם בסוף מעשה, הוא רק מצד עצם נקודת הרצון, שמתגלה בסוף מעשה בפועל ממש.

### לסיכום

ענין זה שבמקיף אין התחלקות בעבודת ה' מתבטא בענין התמימות שהיא מגלה את העצמיות, והוא ענין הביטול לה' ללא התחכמויות ותחבולות בביטחון בה' (ובזה גופא בשני דרגות), וענין התמימות הוא בכל כחות הנפש, בשכל, במידות ובמעשה - במיעוט כמו בריבוי.

## האור הינו במהותו באופן של 'השגת השלילה'

**'צמצום שלא כפשוטו' 'הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמיו וכולא קמי' כלא חשיב'**

מביא ג' הענינים בהתבוננות והצריך ביאור בזה / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות בעל 'נפש החיים' / מבאר שיטת בעל 'נפש החיים' בענין ממלא כל עלמין ו(המסתעף מזה) בענין הצמצום / מביא שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן / מבאר החילוק ביניהם / מבאר דברי כ"ק אדמו"ר הזקן / מבאר הענין בעבודת האדם / מבאר הענין ב"הן הן גבורותיו" / מבאר עוד כמה חילוקים בין שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן לשיטת בעל 'נפש החיים' / מבאר לפ"ז כמה דיוקים בתניא פ"ג / מביא מחלוקת הרמב"ם ובעל העיקרים / מתווך ומבאר שמדברים בב' סוגי התבוננות

הרב רפאל שי' שוואב

רב בית כנסת 'משכן נתן', צפת

### א

#### ג' הענינים בהתבוננות

יסוד ההתבוננות בחסידות הינה, כמבואר בפרק ג' בתניא, להתבונן ולהעמיק מאד בגדולת ה' איך "הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמי' כלא חשיב". היינו שמזכיר ג' ענינים שצריכים להתבונן בהם: א. "ממלא כל עלמין", ב. "סובב כל עלמין", ג. "כולא קמי' כלא חשיב".

והנה ב' הענינים הראשונים (ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין), מוזכרים ביחד בזהר ח"ג<sup>1</sup>, אבל הענין בג' ד"כולא קמי' כלא חשיב" אינו מוזכר שם, ומוזכר רק בזהר ח"א<sup>2</sup>. וכ"ק אדמו"ר הזקן מחברם, וגם משמיט תיבת 'הוא' שכתוב בזהר, הן לגבי 'ממלא' והן לגבי 'סובב'. ויש להבין טעם הדבר.

(1) רכה, א.

(2) יא, ב (ע"פ דניאל ד, לב).

## ב

## דברי 'נפש החיים' שהצמצום לאו כפשוטו

והנה, בספר 'המלך במסיבו' (ח"ב), בסיום הנאמר בליל שמיני עצרת תשל"א בענין ש'הצמצום אינו כפשוטו', מובאים דברי כ"ק אד"ש מה"מ:

"נחל אדמו"ר הזקן נצחון, שבענין עיקרי (ויסודי ביותר בתורת הנסתר שנתגלה בכתבי האריז"ל כהנ"ל) קיבל תלמידו המובהק של הגר"א - הר"ר חיים וואלוז'ינער - בספרו 'נפש החיים'<sup>3</sup> את דעת אדמו"ר הזקן, וכתב שהצמצום אינו כפשוטו!".

ועל הדברים אלו שאל הרש"ג: "עד עתה לא ראיתי חסידים שילמדו את 'נפש החיים' וכו', אבל לאחר מה ששמענו מכ"ק אדמו"ר שליט"א (שדעתו כדעת אדה"ז) אולי צריך ללומדו?".

וענה כ"ק אד"ש מה"מ: "אם בגללי - אינכם מחוייבים להתחיל... אומרים שחיבר את ספרו נגד התפשטות ספר התניא, כדי 'לקרר' את הרעש וההתלהבות שעשתה הופעת הספר.

[ובענין 'ממלא כל עלמין' לומד שלא כשיטת אדמו"ר הזקן]."

ע"כ מספר 'המלך במסיבו'.

## ג

## שיטת בעל 'נפש החיים' בענין הצמצום

והנה, שיטת ר' חיים מוואלוז'ין, לגבי גדר 'ממלא כל עלמין', מבוארת שם<sup>4</sup>: "מצדו יתברך נקרא בבחינת ממלא כל עלמין, ומצדנו, כפי אשר נצטוינו בתורתנו הקדושה בענין הנהגותינו בתורה ומצות, וכפי השגתנו בחוש, נקרא יתברך שמו בבחינת סובב כל עלמין, שבחינת ממלא כל עלמין הוא כבוד אלקים הסתר דבר מצדנו. והענין, כי ודאי האמת שמצדו יתברך גם עתה אחר שברא וחדש העולמות ברצונו הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כולם בשיווי גמור ואחדות פשוט, ואין עוד מלבדו כמשמעו ממש... אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם".

וממשיך בפ"ה: "אבל עם כל זה הן גבורותיו ונוראותיו יתברך שאף על פי כן צמצם כביכול כבודו יתברך שיוכל להמצא ענין מציאות עולמות וכחות ובריות נבראים ומחודשים. ומצד זאת הבחינה הוא שדימוהו רז"ל, כביכול, כענין הנשמה אל הגוף... ושהוא יתברך שמו מתפשט ומסתתר כביכול בפנימיות כולם להחיותם ולקיימם". (ובהמשך בפרק ז' ממשיך לבאר את שיטתו בענין הצמצום, שהוא צמצום כפשוטו באור, דהיינו שלא יאיר אור 'אחדותו' (ועצמותו) למטה).

והביאור בזה, שלפי 'נפש החיים', 'סובב כל עלמין' אינו בחינת אור שאינו בא בהתלבשות, כמו שמבואר בחסידות, אלא הוא כינוי לאופן שהנברא רואה את הבורא אחרי שנברא.

3 שער ג פ"ו.

4 שער ג פ"ד.

ולפי זה, גם האור של בריאת העולמות, גם הגבוה ביותר, הינו חלק מן העולמות, שמתהווים על ידי הצמצום הראשון (שמבאר שם סוף פרק ז'), שהוא הסתרת גילוי עצמותו - דהיינו צמצום כפשוטו באור (שה'אור' הינו גילוי עצמותו ואחדותו).

ו'ממלא כל עלמין' אינו בספר 'נפש החיים' האור המחי' את העולמות כמו שמבואר בחסידות, אלא הוא ביטוי המבטא שהבריאה אינה פועלת שום שינוי כלל, מצד הבורא, "אתה הוא עד שנברא העולם אתה הוא משנברא" [והרי שפירוש זה ב"ממלא כל עלמין" הוא שאין הצמצום כפשוטו במאור, שלא כדעת רבן].

[אלא שלפי 'נפש החיים' מהו 'סובב', אינו מובן מאיפה באה ונמשכת ההכרה של האדם שהקב"ה 'סובב', דהיינו שהוא 'מצוי', כי הרי יש 'מחסום' בגילוי של הקב"ה על ידי הצמצום (ודוחק לומר שהוא רק בגלל שכך כתוב בתורה). גם אינו מובן מאיפה באה ונמשכת ההכרה, אצל האדם, שהקב"ה, מצד עצמו, 'ממלא' ושואין שינוי בו בין 'לפני בריאת העולם' לבין 'אחרי בריאת העולם', שהגם שהאמת היא שהוא נמצא למטה בלי שום שינוי כלל, הרי זהו רק מצדו יתברך, אבל האדם לא הי' צריך לדעת את זה כלל, כיון שהצמצום כפשוטו באור של גילוי עצמותו ו'אחדותו', והצמצום 'חוסם' את ההכרה הזאת.

אבל על דברי כ"ק אדמו"ר הזקן בתורה אור, פרשת וירא<sup>5</sup>, שכותב: "אבל במאור, שהוא אין סוף עצמו, לא שייך צמצום ח"ו, ולא העלם, ואדרבה, המאור הוא בהתגלות, ולכן אפילו תינוקות [ואנשים פשוטים] יודעים שיש שם אלקה מצוי אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה, לפי שאין בהם גילוי האור, שמכל מקום המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה", אין להקשות, כי כיון שאדמו"ר הזקן מבאר שגם ב'אור' אין הצמצום כפשוטו, לא ב'אור הסובב' ולא ב'אור הממלא', כדלקמן, והרי מן ההכרח לומר שגם התינוקות קשורות ל'אור (הממלא)' מצד עצם מציאותם ולצורך גדילתן (בנוסף ל'לבוש' מאביו ואמו, שהיא ענין הנפש השכלית שלהם, כמבואר בסוף פרק ב'), לכן ה'אור' המועט שמאיר בהם בבחינת 'ממלא', מאפשר שיהי' אצלם 'התגלות' ה'מאור', למרות שאינו 'גילוי' על פי שכל, כי 'אור' זה נמשך על ידי צמצום שאינו כפשוטו. ומה ש'קצת' אור מאפשר 'התגלות' והכרה' בענין ה'מאור' כולו, זהו בגלל שב'מאור' לא שייך צמצום, ולכן הוא נמצא כולו גם במעט האור שבטבע האנשים הפשוטים, והם יודעים שיש שם אלקה מצוי גם בלי השגה של ממש.

ויש לתרץ את דברי 'נפש החיים', על פי דברי כ"ק אד"ש מה"מ באגרות קודש<sup>6</sup>, שכשחזר והאיר אור הקו, גם התבטל הצמצום ב'מאור' [לפי הגאון] - ולפי 'נפש החיים' יש לומר שהתבטל הצמצום כפשוטו ב'אור', ולכן יכולה להיות הכרה בהקב"ה מצד הנבראים (ה'סובב' של 'נפש החיים'). ומה שכ"ק אד"ש מה"מ מדגיש שם שענין זה אינו, לשיטתם, בעולם הגשמי [הכוונה שם לשיטת הגר"א (שסובר שהצמצום כפשוטו במאור)], ולכן המאור אינו נמצא כלל בעולם הגשמי אחרי שחזר להאיר האור' (כי אינו נמצא במקום הטינופת). אלא שאותו דבר נכון גם לגבי שיטת 'נפש החיים', כי אותו אור אינו יכול להתגלות חזרה בעולם הגשמי שהוא 'נפרד' מאלקות לצורך עבודת האדם], ולפי זה שוב קשה איך יש הכרה, אצל האדם, שהקב"ה 'סובב' (כהבנת 'נפש החיים'. ודוחק לבאר שהוא רק מצד מה שהתורה מגלה זאת). ויש לבאר

(5) יד, ב.

(6) ח"ג ע' קלה אות ב.

שבאמת 'הכרה' זו באה מצד 'אור' השכל שיש לאדם, שהוא מבחינת ה'אור' שחזר והאיר על ידי הקו [ואז, מצד ההכרה באלקות של האדם, שבאה לו מהאור שחזר והאיר, אסור לאדם להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים ולהמשיך שם מגילוי ה'אור' שחזר והאיר; ראה 'נפש החיים' שם, בתחילת פרק ו'].

הרי שלפי 'נפש החיים' ה'הכרה' באלקות אפשרית רק מצד בחינת ה'שכל' שהוא מבחינת ה'אור' שחזר והאיר, כאמור. אבל לפי אדמו"ר הזקן, בכל הנבראים כולם - שכולם קשורים ל'ממלא', ה'מאור' בהתגלות].

## ד

### שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן והחילוק בינה לשיטת בעל 'נפש החיים'

והנה, כ"ק אדמו"ר הזקן מבאר שאין הצמצום כפשוטו גם באור.

יש להגדיר את נקודת המחלוקת בקצרה כדלקמן:

לפי 'נפש החיים', ה'אור' והגילוי מוגדרים כמושגים של ידיעת החיוב, כמו שאר הנבראים, 'כפי השגתנו בחוש' (לשונו שם), ולפי זה אי אפשר ש'אור' מסוג זה יגלה את עצמות הבורא ואחדותו הפשוטה ושגם יהיו עולמות (שזהו נוגד את אחדותו), לכן הי' צמצום באור כפשוטו.

אבל אדמו"ר הזקן מבאר שמהות ה'אור' אינו באופן ובגדר של ידיעת החיוב אלא הוא באופן ובגדר של השגת השלילה.

לפי זה, מה שה'אור' מגלה את עצמותו ואחדותו יתברך, אינו באופן של חיוב - שאינו נותן מקום לשום מציאות אחרת, אלא באופן של שלילה, שאין מציאותו מהסוג של הדברים המוכרים לנו בנבראים בידיעת החיוב. ולפי זה אין ישות הנברא מתנגשת בגילוי עצמותו כלל, ואין 'צורך' שהצמצום יהי' כפשוטו.

אלא שלמרות שיכול להיות גילוי הבורא יחד עם מציאות הנברא, אך אינו מובן ענין אחר: איך הנברא יכול להרגיש את עצמו למציאות יש, כאשר יש גילוי של אחדות הבורא.

ועל זה מבאר אדמו"ר הזקן שאין הצמצום כפשוטו, שהכוונה בזה הינה שצריך להיות 'צמצום', אך לא בגלל שלולא הצמצום אי אפשר להיות גילוי של הקב"ה יחד עם מציאות העולמות, אלא כדי שהנברא ירגיש את המציאות של עצמו, שהנברא יוכל להרגיש את הישות של מציאותו.

אלא שזו נקודה שקשה להבין בדברי אדמו"ר הזקן: מהי מהות הצמצום שמאפשר דבר זה (ועל זה אומר אדמו"ר הזקן, בשער היחוד והאמונה<sup>7</sup> שהן הן גבורותיו של הקב"ה (וראה גם בתניא פרק מ"ח)).

(7) פ"ד (עט, א). פ"ו (פא, א).

## ה

## ביאור דברי כ"ק אדמו"ר הזקן

יש להבין את הענין לפרטיו: כיצד 'פועל' הצמצום שאינו כפשוטו, ואיך הוא ענין של 'הן הן גבורותיו', כדלקמן:

כאמור, מהות האור הוא בבחינת ובאופן של מושג של השגת השלילה, ולכן ענין הגילוי שבו אינו באופן של הרגשת מציאות היש והחיוב של הדבר שמתגלה, אלא באופן של הרגשה של ההפלאה של הדבר שמתגלה. וזהו שביחס למאור, האור מגלה את מה שהמאור אינו בערך כלל, עד שהוא מושלל מעצם המושג של גילוי, ובוהן מובן שאפשר להיות מציאות נברא יחד עם הגילוי הזה, כיון שאינם מאותו הסוג, אלא שמשללת מהנברא ההרגשה שהוא מציאות יש. וכדי שיהי' נברא הרגשת ישות, יש לשלול את אותו הגילוי - שבבחינת 'שלילה'. וזהו הענין של הצמצום ראשון.

ומה שצמצום זה הינו שלא כפשוטו, פירושו שאין הצמצום מבטל את הגילוי של האור (אור שגדרו 'שלילה') כפשוטו, דהיינו שלא יאיר כלל, אלא אדרבה, הוא עצמו בחינת המשכה וגילוי 'אור' [כדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>8</sup> 'שמאיר בבחינת העלם' (אבל בתניא, פרק מ"ח, הלשון הוא השפעה שאינה בגילוי. ועד"ז בשער היחוד והאמונה פרק ד)].

ובאיזה אופן הרי הוא גילוי 'בבחינת העלם'? בזה שגם הוא, גילוי של שלילה, דהיינו שהוא מגלה את השלא בערך של האור. הרי שהאור הראשון, שמהותו שלילה כדי לגלות את הלא בערך של הבורא - אור הסובב, מאיר בעצמו ממהותו של שלילה, כדי לגלות גם את השלא בערך של עצמו, וגילוי זה השני - שהוא הענין של הצמצום שלא כפשוטו - היינו: שגם הסובב עצמו, הרי הוא באופן של 'שלא בערך' ביחס למה שלמטה ממנו. וכשמתגלה ה'שלא בערך' של הסובב, אז גם גילוי ה'שלא בערך' של המאור, שהוא זה שלא מאפשר הרגשת יש אצל הנברא, מתגלה באופן 'מרוחק' יותר, ובוהן ניתן מקום לנבראים להרגיש את עצמם לבחינת יש.

[ויש לומר באופן קצת שונה: שכיון שהצמצום ראשון הוא גילוי של 'שלילה', לכן הוא מגלה את בחינת ההעדר של גדר של 'חיוב' של האור' עצמו, וכיון שאין ל'אור' גדר של 'חיוב', הרי גם 'הגילוי' של המאור', בדרך של 'שלילה', שמתגלה על ידי האור', אינו ענין של 'חיוב' שמפריע לנבראים להרגיש באופן של 'חיוב' את הישות של מציאותם; ובאמת זהו הגדר של ידיעת החיוב' (בחשיבה מלמעלה למטה): בחינת 'שלילה' של האור' שהינה רק הכרה בהשגת השלילה' של המאור, והוא הארת הקו, בחינת 'ממלא'].

או בסגנון קצת שונה: כשהאור', שגדרו 'שלילה', מתגלה באופן של 'שלילה', הוא בעצם מגלה שמה שהוא בעצמו בגדר של 'לא', זה עצמו 'אינו', וזהו כאילו האור אומר: 'אני לא לא'. וכשמתבוננים מה התוכן והמשמעות של האמירה 'אני לא לא' אצלנו, מובן שתוכנה הינה: 'אני כן', וזהו ענין הממלא והעולמות: להיות לא 'לא', ורק באופן כזה הם 'כן' לעינינו, כך שבעצם הכל בטל לאלקות.

(8) בספר טעמי המצוות (דרך מצוותיך) מצות אחדות ה'.

עוד יש להוסיף, מזוית אחרת: לגבי מציאות וקיום העולם, מובן שאפשר לומר שהעולם קיים. אבל אפשר לומר שהעולם הוא ההיפך מ'לא קיים'. וההבדל בין הגישות הוא שמה שאומרים שהעולם 'לא קיים', זהו בגלל שהוא בטל וכלול במציאותו של הקב"ה. וכשהוא ההיפך מ'לא קיים' - והרי אי אפשר שיפסיק להיות בטל וכלול במציאותו של הקב"ה, זה אומר שהוא רק מרגיש שהוא קיים. ולפי זה כל מהות הבריאה אינה אלא הרגשה זו (ובכל זאת אין לומר שמציאות העולם הינה רק 'דמיון', כי כיון שכך הקב"ה רוצה שיברא העולם, וכך הוא כותב בתורה שישנו עולם, הרי מובן שהדמיון הזה אמיתי מצד התורה, והאמת שלו הוא הרצון של הקב"ה שתהי' עבודת האדם על פי המצות הכתובות בתורה, וזהו רצון ומציאות אמיתיים, שענינם גלות שבאמת העולם בטל וכלול במציאותו של הקב"ה שהוא האמת המוחלט).

## ן

### הנ"ל בעבודת האדם

ויש לומר שהמשמעות של הדברים בעבודת האדם הינה כדלקמן:

האדם לא צריך לרצות שיהי' טוב, כי הרי רצון הוא מקיף ו'סובב', כמבואר בחסידות, ומהות אור הסובב אינו חיוב אלא שלילה, כנ"ל. לכן מי שרוצה שיהי' טוב, חוטא למהות גדר הרצון. ואם כך, הרצון צריך להיות ש'לא רוצים', שזהו בחינת השלילה של אור הסובב. אבל כיון שמזה לא יכול להיות הרגשת טוב נגלה והמשכה בנבראים, כאמור [והקב"ה רוצה שיהי' בחינת 'שוב', 'דירה בתחתונים'], לכן הרצון צריך להיות 'שלא יהי' היפך הטוב'. ענין זה 'שלא יהי' היפך הטוב' הוא בבחינת 'צמצום ראשון' שהוא 'גילוי' 'שלילה' נוספת, שבזה ניתן מקם לגלות בחינת 'אור הממלא', שנראה כאילו מהותו 'חיוב', אך באמת הינו בבחינת 'שלילה של שלילה'.

ועל ידי שהאדם 'לא רוצה שיהי' היפך הטוב', אזי, דרך 'צנור' הרצון (שהם אותן אותיות; פירוש: שהרצון הוא 'צנור' כיון שהוא 'חלול' ומוגדר כמהות של שלילה), מתגלה הטוב האמיתי של היש האמיתי, עצמותו יתברך, גם למטה מעשרה טפחים, להיות בעולם הגשמי טוב הנראה והנגלה, כיון שניכר בו שהטוב של היש הנברא הינו באמת הטוב של היש האמיתי שנמצא בכל מקום (ואז הטוב למטה הוא מושלם וגדול ועשיר בעצם, כיון שאינו לפי ערך הגבול של הנברא, אלא לפי הבלי גבול של הבורא, והבורא מתגלה על ידי המשכת 'אור הסובב' שאינו מגביל את הבורא כיון שהוא במהותו 'שלילה', ואחר כך, ההמשכה מהבורא נמשכת להיות נברא, שגם הוא אינו מוגבל כיון שהשפע נמשך למטה על ידי 'צמצום שלא כפשוטו', כך שהטוב למטה אינו מוגבל, וממילא הוא בתכלית הטוב של המשכת הבורא).

ואם מתחילים ממצב 'לא טוב' למטה, תכליתו לעורר אצל האדם רצון, וגם כאן יש להמנע מלרצות שיהי' 'טוב', כי זהו 'טוב' של נברא שהוא מוגבל. אלא צריך לרצות 'שלא יהי' לא טוב'. כי המצב הלא טוב למטה הוא גילוי הסובב, שמצד עצמו לא נותן לעולם להרגיש את הטוב של עצמו, ועל ידי הרצון שלא יהי' לא טוב אומרים שלא רוצים להסתפק ב'סובב', אלא רוצים את הקב"ה בעצמו, את המשכת הבורא שנמשך בעולמות על ידי 'הארה דהארה' שהוא 'שלילה' פעמיים, כנ"ל. ואז הטוב של הנברא קיים ביחד עם הבורא, כיון שהבורא אינו



בערך כלל, ולכן גם ההרגשה שהעולם מרגיש את עצמו אינו מגבילה אותו, ואדרבה, הטוב למטה הוא עצמו הטוב של מעלה. אלא שבדרך זו, במקום שהטוב הנראה והנגלה יהי' באופן של ישות וניתוק מהבורא, הרי הוא טוב למטה, ביחד עם ביטול פנימי וגילוי עצמות הבורא יתברך וטובו העצמי.

ולפי זה, העשי' למטה - שכל עשי' הינה באופן של 'חיוב' - הינה רק עשי' של קיום תרי"ג מצות הבורא (במשמעות הרחבה של קיומם - 'הרבה להם תורה ומצות' שמקיפות את כל פרטי החיים ועשיית האדם), כי זו מהות המצוה: לאפשר לנברא, שחושב וחי 'חיוב', שלא להיות מוגבל מהחיוב של עצמו. ואז עושים פעולות טובות בדרך של 'חיוב', אלט שמחמת היותן רצון הבורא, הקב"ה 'לוקח על עצמו את האחריות' שהם אינם ישות וחיוב אלא 'צינור' המשכה, כיון שהינם 'רצונו'.

וזה מה שאדמו"ר הזקן כותב בתניא פרק נ"ב שהמשכה האלקית 'נתלבשה בדברים גשמיים שהן תרי"ג מצות התורה', כי מציאות החיוב' הנראית בעולם אינה אלא אמצעי ופרט של קיום מצות התורה שהם 'רצון' של הקב"ה, לפי החשבון הנ"ל (של 'שליחה' של השליחה).

ולגבי ההתמודדות עם הלא טוב למטה (או כדי להוסיף המשכה אלקית למטה), אפשר גם לומר שמצב 'לא טוב' למטה (או כל מגבלה שיש ב'טוב' למטה) הוא העדר המשכת הבורא על ידי המצות - כי המצות הן הנה המציאות של העולם למטה שנראה לנו בידיעת החיוב'. אבל כדי שהמצות ימשיכו את הבורא, הם צריכות להיות מתוך רצון של 'סובב', שזהו רצון שמוגדר באופן של 'שליחה'. אך זה עצמו כולל שני דברים: א. שלא לרצות שהעולם ירגיש את עצמו ל'יש' - שזהו רצון שיהי' הסובב' בגילוי, כי הסובב' מבטל את הרגשת היש'. ב. שלא לרצות גם שיהי' 'רק' גילוי של הסובב', שהוא 'רצוא', אלא שיהי' 'לא סובב' ['סובב' של הסובב'], דהיינו 'לא רצוא' [שזה מה שנקרא 'שוב']. וב'רצון' כזה יש מצד אחד התעלות לעצמות (שליחת הסובב בדרך של עלי'), ומצד שני שוב (שליחת הסובב בדרך של ירידה).

וזהו שהיש הנברא נמשך מהיש האמיתי [כי דרך העלי' ודרך הירידה מחוברים באותו תנועה של 'שליחה' של השליחה'], ואז נמשך (תוספת) טוב אמיתי גלוי למטה. הרי אמיתית המשכה שעל ידי המצות תלוי' גם ב'רצוא' - בחינת יראה, וגם ב'לא רצוא', שהוא בחינת 'שוב' - בחינת אהבה, ולכן, על ידי שניהם ביחד, מעשה המצוות עולה למעלה ונהי' ל'צינור' המשכה של הטוב למטה.

(עוד יש להוסיף, שלפי דברי אדמו"ר הזקן, מובן שתוקף הרצון' (גם אצל האדם) הוא גם עוצמה של 'ביטול' ו'שליחה' שמאפשר גילוי אלקות (אלא שכדי לאפשר 'עבודה' צריך להיות 'צמצום שאינו כפשוטו'). ומכלל הן אתה שומע לאו, שלפי שאר השיטות, תוקף הרצון (שהוא 'אור' של 'חיוב') הינו (ממילא) תוקף של ישות (ושתלטנות, שזקוקה לשיטה של 'צמצום כפשוטו', כדי לחסמה; ותן לחכם ויחכם עוד (שהרי המדות, שורשן בכתר, ורק התגלותן הינה באמצעות השכל, וגם המלכות הינה בבחינת כתר מלכות, וד"ל)].

ובזה ניכר היטב את הקושי השכלי בהבנת האור ופעולתו, שמצד אחד אין לו כלל מהות של 'ידיעת החיוב', אך מאידך, יש גם באור בחינה של המשכה, שבראשיתו הוא מגלה את המאור - שזהו האור הנקרא 'סובב כל עלמין', ובסופו הוא מגלה את עצמו [אלא שכיון שבמהותו הוא

אינו 'אור' שיש לו אופי של 'חיוב', לכן הגילוי של עצמו הינו באופן של 'שלילה'. שזהו מה שהצמצום ראשון, שאינו כפשוטו, 'פועל' העדר גילוי המאור, ומאפשר מצב שהנברא ירגיש את ישות עצמו, שזה נקרא 'ממלא כל עלמין', וכל זה בלי לפעול 'באמת' העדר גילוי (באופן של 'שלילה') של האור ושל המאור, כיון שההסתרה הינה רק מצד השלילה של האור שאין בו צד של 'חיוב'.

וזהו הענין של 'הן הן גבורותיו': מה שלמרות שגדר 'אור הסובב' 'שלילה', שהוא מושלל לגמרי מגדר של 'חיוב', עד שגם הגילוי שלו הוא באופן של 'שלילה' ב'צמצום ראשון' (שאינו כפשוטו), בכל זאת הוא אינו גורם של 'העדר', אלא להיפך, הוא מאפשר, הרגשת ישות אצל הנבראים, שזהו בחינת 'אור' של 'חיוב', בחינת 'ממלא' [ואולי יש לבאר שהכפילות 'הן הן' מכוונת כנגד ב' הבחינות שלל 'שלילה' הנ"ל].

## ז

### כמה פרטים בחילוק בין דברי כ"ק אדה"ז לדברי בעל 'נפש החיים', ועפ"ז ביאור בדברי אדה"ז

ויש להעיר בזה:

א. התהוות 'אור' שמגלה את המאור (עצמותו יתברך) גם הוא חידוש גדול, כי עצמותו יתברך אינו 'מוכרח' להתגלות וגילוי, גם כשהותו 'שלילה', כנ"ל, הוא צמצום עבורו, שמגביל את עצמו, כביכול, להיות בבחינת 'גילוי'. ואכן מבואר בחסידות שיש בחינת צמצום לפני הצמצום הראשון<sup>9</sup>.

ב. כיון שכל ענין האור, עד לאור המהווה את העולמות אינו אלא בבחינת 'שלילה', מובן שענין החיוב המורגש בעולם קשור באופן הדוק לעצמותו יתברך. וזהו שמבואר בדברי אדמו"ר האמצעי שהיש הנברא נמשך מהיש האמיתי [שזהו ענין הקו' ('ממלא') שאחרי הצמצום, דהיינו גילוי בחינת היש האמיתי, בהתאם לתכלית הכוונה של עבודת האדם בקיום המצות, אלא שזה נעשה באמצעות האור' שגדרו 'שלילה', כך שביחס לנבראים, האור המחי' את הנבראים (הקו) נראה כמו 'חיוב' [בדומה לנבראים עצמם], אלא שאין זה מצד מהותו, אלא מצד סדר המשכתו באופן של 'הארה דהארה', הארה שנראית כמו 'אור' של 'חיוב' שנמשכת מהארת האור הסובב, כנ"ל (באופן של 'שלילה').

ו. ומכל זה מבואר היטב איך ג' הבחינות הינם אחת, ש"הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמי' כלא חשיב" (שלכן אדמו"ר הזקן כתב כאן 'הוא' רק פעם אחת, שלא כמו בזהר עצמו), כי הן 'סובב' והן 'ממלא' [וכל הנבראים כולם – 'כולא (קמי)'] אינם אלא פרטים בו יתברך, כביכול, כי מצד גדר השלילה של מהות האור, אין מציאות נוספת עליו יתברך, ח"ו, גם מצד הנבראים.

ומובן בזה מה שאדמו"ר הזקן מחבר את הנאמר בזהר בשני מקומות שונים, כי על ידי

(9) ראה מאמר ד"ה החודש הזה לכם תשמ"ז, וש"נ.

שהוא כותב 'כולא קמי' כלא חשיב' יחד עם 'ממלא כל עלמין כו', מובן שהפירוש של 'ממלא כל עלמין' אינו בחינת 'כולא קמי' כלא חשיב, דהיינו הקב"ה כמו שהוא מצד עצמו (כפירוש 'נפש החיים'), אלא בחינת ההמשכה שלפי ערך הנבראים, כנ"ל (ולכן היא נראית כאילו גדרה 'חיוב'). ומובן ש'סובב כל עלמין' אינו הקב"ה עצמו, אך כמו שהוא נראה מצד הנבראים (כפירוש 'נפש החיים'), אלא הוא בחינת אור של המשכה, וגילוי שהינו במהותו שלילה.

וצריך להדגיש שפירוש 'סובב' ו'ממלא' באופן זה אינו רק לשם הגדרה לשונית בלבד, אלא הוא ענין מהותי - שהצמצום הוא שלא כפשוטו גם באור, כנ"ל, שפירוש הדבר שמהות האור' הוא גדר של 'שלילה'.

ומענין להעיר שההבדל בין 'שתיים' [סובב וממלא] ל'שלש' [ממלא, סובב, כולא קמי] הוא גם ההבדל בין 'תהו' ל'תיקון'.

וזהו שבנפש החיים, ממלא - שעל פי האמת הוא ענין העולמות - הוא כמו 'כולא קמיה', של אדמו"ר הזקן. הרי שלפי 'נפש החיים', מה שהוא, על פי האמת, 'עולם', נקרא אצלו 'אלקות', וניכר בזה בחינת 'שבירת הכלים' (שתיקונו הוא ההכרה שהיש הגשמי קשור ליש האמיתי).

גם 'סובב', לפי נפש החיים - שעל פי האמת הוא ענין האור, אור אין סוף שמגלה, בדרך של שלילה, את המאור, ומביא להעדר הרגשת ישות אצל הנבראים, כנ"ל - הוא, בנפש החיים, ההכרה במה שהקב"ה נותן מקום לעולמות ולרגש הישות שלהם, כי אופן ההכרה בו הינה בבחינת 'גנבא אפום מחתרא רחמנא קריא', ובבחינת "רם על כל גוים ה", שהו 'סובב' מלמעלה. הרי שלפי 'נפש החיים', מה שמביא, על פי האמת, לביטול רגש הישות, מתפרש כמייצר ישות, וגם בזה ניכר בחינת התהו'.

ולסיכומו של דבר: לפי 'נפש החיים' העולם עצמו הוא בבחינת 'תהו' ונפרד מאלקות, רק שהתורה וקיום מצותי' הוא התיקון (וגם השכל שהינו בבחינת חזר להאיר, כנ"ל ממכתב של הרבי). ולפי ביאור אדמו"ר הזקן, גם העולם, מצד עצמו, בנוי במהותו באופן של 'תיקון', רק שצריך עבודת האדם כדי לגלות את זה (וראה באגרות קודש<sup>10</sup>: 'המאור נמצא עתה פה ממש כמו שהוא נמצא בקודש הקדשים דעולם העשי', ברגע מתן תורה על הר סיני, בעולם האצילות, בעולמות אין סוף כמו שהוא לפני הצמצום ראשון כשהי' אור אין סוף ממלא את כל המציאות').

(ומדברי אדמו"ר הזקן אלו יש השלכה יסודית גם בענין הבנת מהו 'אור חוזר', כי כיון שהוא יתברך למטה כמו למעלה, וכמו כן האור', כנ"ל, הרי שאין הכרח שההמשכה (והצמצום) לצורך עבודת האדם בעולמות, תהי' מלמעלה למטה, והיא יכולה להיות גם כן מלמטה למעלה, וזהו בחינת 'אור חוזר'. אלא שאין העולם יכול להתקיים במדת הדין לכן שיטף בה מדת הרחמים (ראה גם) בשיעור תניא של ט"ז כסלו), ומכל מקום, גילוי כח הצומח הינו מלמטה למעלה<sup>11</sup>, וכן הוא התפתחות הולד, ועוד; ואין כאן מקומו).

ויש לזה נפקא מינה לגבי מהות הקבלת עול:

(10) ח"א ע' קכו

(11) כמבואר באגרת הקודש סימן כ', ע' 262 למטה, ואילך.

שלפי אדמו"ר הזקן 'קבלת עול' (ועבודה) הוא הטבע האמיתי של האדם, שכלו וגופו, ולכן יש בה שמחה ותענוג (על ידי 'האמונה הטהורה והנאמנה ביחודו ואחדותו יתברך ויתעלה' - סוף 'חינוך קטן'). [וזהו גם הביאור ש'המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו' (תניא פרק י"ב, דף י"ז ע"א), שאין הכוונה רק שאחרי שיש לו 'רצון במוחו', (בעיקר) אחרי גיל בר מצוה, אז הוא 'יכול להתאפק ולמשול ברוח תאותו שבלבו', אלא שכך הוא טבע הלב מתחילת בריאתו ותולדתו, כי הרצון והאור' שבבחינת 'סובב' בעצמו, נמצא שם בפנימיותו, כדי להולידו ולייצרו כפי טבע גדילתו, כנ"ל].

אבל לפי 'נפש החיים' 'קבלת עול' הוא דבר שנמשך מצד מה ש'חזר והאיר', כך שהוא אמנם טבעי מבחינת השכל, אבל לא (כל כך) מבחינת גופו הגשמי (ששם רק טבעי האמונה, הקשר הישיר עם 'עצמות ומהות', כי אין הצמצום כפשוטו במאור, אך אין מזה (כל כך) גילוי של שמחה ותענוג בגופו ממש).

## ח

### ביאור מחלוקת הרמב"ם וספר העיקרים

ומענין לענין באותו ענין (של חשיבות ההשגה העצמית בדרך השלילה, שזו אמיתת ענין האור, כמו שאדמו"ר הזקן מבאר), יש להוסיף כאן:

הרמב"ם כותב במורה נבוכים<sup>12</sup>: 'היתרונות [המעלות וההבדלים] בין המשיגים גדולים מאד, לפי ש[כמו שבהשכלה רגילה, בדרך החיוב] כל מה שאתה מוסיף בתארי המתואר הוא מתיחד יותר [מובן יותר], והמתאר [הלומד] מתקרב להשגת האמת, כך [בהשכלה אלקית המושתתת על לימוד בדרך השלילה] כל מה שתוסיף לשלול ממנו יתעלה - אתה מתקרב להשגה, ותהי' קרוב אליו יותר ממי שלא שלל מה שהוכח לך אתה, שלילתו. ע"כ.

אבל בספר העיקרים<sup>13</sup> רבי יוסף אלבו כותב על כך: "[אך] נשאל [על הרב המורה] ונאמר, כי המאמין שכל השלילות צודקות עליו, כבר ייחדו מכל הנמצאים [ויבדיל את השי"ת באמונה זו מכל הנמצאים זולתו], ומה יתרון לחכם עליו כשידע בפרט שאינו לא דומם ולא צומח ויתר השלילות הפרטיות [מה לי שידוע דרך פרט ומה לי שידוע דרך כלל]". ע"כ.

והוא עונה שם על השאלה של הרמב"ם: "ובזה יהי' יתרון על החכמים זה על זה בידיעת אופני השלילות כיצד הן, אחר שאין כל השלילות נאמרות בו יתברך על אופן אחד, כי אף על פי שכל השלילות צודקות עליו יתברך, אי אפשר לשום חכם לשלול ממנו דבר עד שידע וישכיל תואר החיוב איך יכול על המתואר, וצד השלמות אשר בתואר ההוא, וצד החסרון אשר בו, ואם יהי' התואר ההוא חסרון יושלל ממנו על אופן אחד, ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו, יושלל ממנו על אופן אחר, כלומר מצד החסרון אשר בו, לא ששלילת כל דבר מבלי ידיעה והשכל יהי' שלמות בחקו יתברך". ע"כ.

ויש לומר שספר העיקרים מדבר בענין ההתבוננות בממלא כל עלמין - הקשור לידיעת

12 (ח"א פנ"ט).

13 (מאמר שני פרק ל).

החיוב, אלא שהיא מביאה גם להשגת השלילה. אבל הרמב"ם, מדבר בענין ההתבוננות בסובב כל עלמין - בחינת 'השגת השלילה', שאינה רק נובעת מ'ידיעת החיוב', אלא יש בה גם עומק מצד עצמה, מצד ההתבוננות במהות העצמית של 'השגת השלילה', כנ"ל בענין ההתבוננות במהות האור, שיש בזה עומק גדול מצד עצמו.

עוד יש להוסיף שהתוצאה המעשית והרגשית, אצל האדם המתבונן ומפנים את המשמעות של הנ"ל, הינה שעבודתו ספוגה תמיד באמונה ובאחדות ה'<sup>14</sup>, ומצבו הרגשי הוא של 'מנוחת הנפש', שנובע ממה שמאיר אצלו בגילוי מה ש'נבראתי לשמש את קוני'<sup>15</sup>, כי מורגש אצלו שכל דבר מאוחד בו יתברך בתכלית היחוד, רק שנראה נפרד לצורך עבודת האדם, וכשהאדם ממלא את תפקידו, הרי הוא משתלב בתכנית הבורא בשלימות, והרי הוא חי בשלוה ובמנוחה פנימית בחיק הבורא.

<sup>14</sup> וראה היום יום י"ד כסלו.

<sup>15</sup> וראה התוועדויות תנש"א שיחת שבת ערב חג השבועות ויום ב' דשבועות.







שער  
**הלכה ומנהג**





## "ואין לנו רשות להשתמש" – גדר איסור השימוש בנרות חנוכה

מביא מחלוקת רב הונא ורב חסדא / מחדד את נקודת המחלוקת / מביא  
שיטת רב זירא ויסוד דבריו / מביא דברי הגמ' על איסור השימוש מצד ביזוי  
מצוה / מביא המחלוקת בין ביזוי ואכחושי מצוה / מקשה עפ"ז על דברי ר"ה  
ור"ח / מביא דברי הר"ן בסוגיא ומקשה עליהם / מחלק בין ג' סוגי הנאות מהנר  
/ מבאר כל הנ"ל ע"פ ג' הסוגים

הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאבקאווסקי  
ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח\*

### א

#### שיטות רב הונא, רב חסדא, רבי זירא ויסודן

הגמ' בריש פרק שני במסכת שבת מונה סוגי שמנים המותרים להדלקה בשבת, וסוגים הפסולים להדלקת נר שבת.

ובהמשך הסוגיא<sup>1</sup> מבררת האם מותר להדליק בשמנים אלו נר חנוכה - בכלל (בחול) ובשבת חנוכה:

"אמר רב הונא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא? קסבר כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה" (ומפרש רש"י: "כבתה. נר חנוכה. זקוק לה. לתקנה, הלכך צריך לכתחלה לעשות יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה. ומותר להשתמש לאורה. הלכך בשבת אסור, שמא יטה לצורך תשמיש").

"ורב חסדא אמר, מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת, קסבר כבתה אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה" (וממשיך רש"י ע"פ ביאורו הקודם - "אין זקוק לה. הלכך בחול שרי").

ונקודת המחלוקת: שניהם מסכימים ש"מותר להשתמש לאורה" ולכן בשבת אסור להדליק בשמנים אלו שאינם מאירים יפה כיון שבאם ירצה להשתמש בהם (שהרי מותר) יבוא להטות את הנר כדי לראות בצורה טובה יותר - פעולה האסורה בשבת, אך חולקים האם במקרה שהחנוכי' כבתה - 'זקוק' לה להדליקה מחדש, או לא? לשיטת רב הונא זקוק לה, ולכן אף בחול אסור להדליק בשמנים אלו שאינם דולקים יפה שמא תכבה ולא יחזור וידליק אותה

\*מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"א' התמימים ועל אחריותו בלבד.

שוב, ולשיטת רב חסדא אינו זקוק לה, ולכן בחול מותר להשתמש בשמנים אלו – שגם אם תכבה ולא יחזור וידליק אותה שוב אין בכך כלום.

ממשיכה הגמ' ומביא בזה שיטה שלישית המקילה אף יותר מרב חסדא: "אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמי', מאי טעמא דרב? קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה" (ואסור להשתמש לאורה. שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וליכא למיחש להטיי').

לשיטה זו האחרונה אסור להשתמש לאור נרות החנוכה ולכן ניתן להשתמש בשמנים שאינם משובחים בשבת – כי אין חשש שיטה ויקרא לאור הנר, וכן אינו זקוק לה להדליקה מחדש ולכן ניתן להשתמש בשמנים הנ"ל אף בחול – כי אין חשש שלא יחזור וידליק.

## ב

### צ"ע בדברי ר"ה ר"ח והר"ן ע"פ המשך הגמ'

לאחר סוגיא זו נכתבו מספר סוגיות נוספות בענין נרות חנוכה (וכן דרשת רב נתן בר מניומי על הפסוק 'והבור ריק אין בו מים', וסוגיית 'נר חנוכה איש וביתו', וכפי שיתבאר להלן) ולאחריהן חזרת הגמ' לדון בענין השימוש בנרות חנוכה, ומבארת טעם נוסף לאיסור השימוש בנרות חנוכה – משום ביזוי מצוה:

"אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב): אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמי' דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה! מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: ושפך וכסה – במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי – שלא יהו מצות בזויות עליו", וכפי שמסיימת הגמ' – "אלא אמר רב יוסף אבוהון דכולהו דם", ועפ"ז אסור השימוש בנר חנוכה היות שהוא מצוה.

וממשיכה הגמ' מיד במחלוקת רב ושמואל בנוגע להדלקת נר חנוכה אחד ממשנהו: "איתמר – רב אמר אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין", ומביאה הגמ' ב' טעמים לשיטת רב האם היא משום 'ביזוי מצוה' או 'אכחושי מצוה' אך ודאי שהשימוש אסור.

ולכאורה על פי דברי הגמ' המפורשים – שגר חנוכה הוא מצוה (כמצות כיסוי הדם עכ"פ), ולכן אסור להשתמש בנרות חנוכה משום ביזוי מצוה – כיצד רב הונא ורב חסדא חולקים על דברי רב ואומרים ש"מותר להשתמש לאורה"!

הר"ן<sup>2</sup> מבאר שהסיבה לכך שאסור להשתמש בנר חנוכה היא מכיון שהחנוכי' 'עשוי' כמנורת המקדש' – "והאי אסור להשתמש לאורה כל תשמישין במשמע ואפילו תשמיש של מצוה, וטעמא דמילתא, דכיון דע"י נס שנעשה במנורה תקנוה – עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל", והיינו, שכיון ונר חנוכה נתתקן לזכר הנס שנעשה במנורת המקדש אסור להשתמש בנר זה כפי שאסור להשתמש בנרות המקדש, ולכאורה אינו מובן כיצד נתן הר"ן

(2) כא, א, ד"ה 'קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה'.

טעם אחר לגמרי מהטעם שנאמר בגמ' לאיסור שימוש בנרות חנוכה!

## ג

### ג' סוגי הנאה מהנר

להבין זאת יש להקדים ג' חלוקות בהנאות שמנר חנוכה:

א. שימוש בעצם האש.

ב. שימוש ממרחק.

ג. שימוש בקירבה הגדולה ביותר.

ההבדל שבין ב' החלוקות הראשונות ברור, ויובן בבירור יתר ע"פ הלכות מעילה:

המדליק אש מעצם אש המנורה או מעצם האש שעל גבי המזבח – מעל, וחייב קרבן מעילה! לעומת זאת – על הנאה מריח הקטורת או ממראה ההיכל אינו חייב קרבן, אף שאסור לכוון להינות, וכפסק דין הרמב"ם – "קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין".

האופן השלישי יובן בהקדים דיוק הל' בדברי רב יהודה אמר רב אסי אמר רב – "אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה", ולכאורה ניתן לכתוב באופן פשוט יותר "לאור הנר", "מהנר" וכדומ'?

אלא שישנו אופן נוסף בשימוש לאור הנרות – שימוש קרוב ביותר מאור הנרות, כדוגמת שימוש זה של ספירת או מיון מעות, בו ניכר במוחש שימושו של האדם בנר בצורה קרובה ביותר.

וכך הוא גם בנרות חנוכה, וכפי שיתבאר להלן.

## ד

### מבאר כל הנ"ל ע"פ ג' הסוגים

החילוקים באופן השימוש מסודרים בסוגייתנו – מן הקל אל הכבד:

תחילת הסוגיא היא בנוגע לענין הקל – שימוש ממרחק, ולדוגמא – כשהאדם אוכל ובבית מאירים נרות חנוכה ואור הנרות מוסיף לו להנאתו, ואף שהנרות מאירים לו בפשטות אין בזה איסור, שהרי המנורה אינה 'קודש' ואין איסור להשתמש בה משום מעילה, ובמקרה כזה אין בסיס – אף לא 'ביזוי מצוה' – לאסור את השימוש לאור הנר, כיון שכלל לא מוכח שהאדם משתמש לאורו! האדם אוכל, ובמילא משתמש באור! הוא לא עושה שום פעולה לבזות את המצוה!

ולכל השיטות מוסכם ששימוש בעצם האש אסור משום ביזוי מצוה – "שלא יהו מצוות בזויות עליו". וזוהי הלשון שנקבעה לשיטת כולם "ואין לנו רשות להשתמש בהם" – באש

הנרות עצמן. ולפי זה הפירוש בנוסח 'ועל הניסים' – "הנרות הללו קודש הם" איננו מל' 'הקדש' (כפי שנבאר לפי הר"ג שהמנורה היא כמנורת המקדש ולכן אסור להשתמש בנרות), אלא מל' הבדלה ('קדוש' מל' מופרש ומובדל), שרק שימוש בהם אסור, ולכן נכלל בזה רק שימוש בעצם האש.

[ולכן נפסק<sup>3</sup> להלכה "מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה, ודוקא להדליק מזה לזה בלא אמצעי, אבל להדליק מזה על ידי נר של חול, אסור", מכיון שנר קדוש מנר קדוש אינו מבזה את המצווה, משא"כ נר של חולין המהווה 'ביזוי מצווה'].

ובנוגע לשימוש בעת קירבה לנר רב אוסר – וניתן לבאר זאת ע"פ דברי הר"ג – כיון שעל הנס שנעשה במנורה תקנוה – "עשאוה כמנורה", שנר חנוכה לא נעשה רק לעצם האש אלא להאיר, וגם התפשטות האור היא מצווה, וכפי המנורה בבית המקדש שנעשה להאיר לכל העולם כך גם נר חנוכה ענינו להאיר. ובמילים פשוטות – האור גם הוא חלק מהמצווה, ואור זה קדוש הוא – "כמנורה".

אך לא כולם מסכימים בענין זה עם רב, והדבר נשאר במחלוקת – האם העובדה שתקנו נר חנוכה על נס שנעשה במנורת המקדש קובע את מצוות נר חנוכה על האור שבו.

ולפי"ז ניתן אולי לבאר על דרך הדרש מה שמצינו גם מה שהגמ' מפסיקה באמצע עם ענין "נר חנוכה איש וביתו" – כיון שענין נרות החנוכה הוא להאיר חוצה, שהבית היהודי יאיר, ומכיון ש"עשאוה כמנורה", כל בית יהודי צריך להאיר חוצה ע"י מנורה משלו – נר חנוכה איש וביתו (ולכן, אף שזוהי חובה על כל אחד ואחד, אשתו יכולה להדליק עליו, וכשנמצא באכסניא משתתף עם בעל הבית – ובפעולות אלו משלים את חובתו<sup>4</sup>).

(3) שו"ע אורח חיים הל' חנוכה, סתרע"ד.

(4) שם, סתרע"ז, ס"א.

## ברכת אירוסין לשיטת הרמב"ם

מביא שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / מביא כמה תמיהות בדבריו / מביא שיטת הרא"ש בזה שחולק על הרמב"ם / מביא שיטת הר"ן ורש"י / מבאר דבהשקפה ראשונה ב' סברות הרא"ש תלויות זב"ז / מביא דהב"ח ס"ל כך / זוחה ביאור זה מדברי הב"י / מביא שיטת הרמב"ם בעצם מצות קידושין / מקשה על סברתו / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ברמב"ם / מבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / מקשה על לשון הברכה ושייכות האשה לברכה זו / מבאר דע"י הקידושין נפעלת הן פעולה חיובית של "קידושין" והן פעולה השלילית ד"לא תהי' קדשה" / עפ"ז מבאר את לשון הרמב"ם / מבאר דבפעולת הקידושין נפעלים ב' ענינים / מקשר ב' הענינים לב' ההמשכות דחופה

הת' דוד שי' אקסלרוד

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין דהוי "ברכת המצוות" והתמיהה בזה

איתא ברמב"ם בהלכות אישות<sup>5</sup>: "כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוהו כדרך שמברכין על כל המצות ואחר כך מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה".

ובהלכה שלאחרי זה, מביא את נוסח הברכה: "כיצד מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל".

והנה בדברי הרמב"ם אלו צריך ביאור: איזו מצווה קיים האדם על ידי הקידושין, והלא המצווה המוטלת על האדם, היא, כלשון הרמב"ם בפתחת ההלכות: "לישא אשה בכתובה וקידושין", וא"כ הקידושין לכאורה הם רק הקדמה לענין הנישואין, ומדוע מגדיר זאת הרמב"ם כמצווה שלימה, ועד שהברכה על הקידושין היא "כדרך שמברכין על כל המצוות"?

ועד כדי כך שמוסיף, שאם לא בירך "לא יברך אחר הקידושין. . מה שנעשה כבר נעשה", ולכאורה מה שנעשה הוא רק השלב הראשון של מצוות הנישואין, ואי"ז עדיין שלימות המצוה, ומדוע לא יברך?

## ב

## הרא"ש חולק על הרמב"ם וס"ל דהוי ברכת השבח, והר"ן לקח את שיטת רש"י בזה

והנה, בענין ברכה זו, כבר נעמדו הראשונים לברר מהותה:

כתב הרא"ש בריש מסכת כתובות, וז"ל: "ויש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן. ויש שכתבו שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה האשה והויא לה ברכה לבטלה. ועוד לפי שבכל המצוות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן".

והיינו, שמביא דברי הרמב"ם בענין ברכת האירוסין שצריכה להיות לפני הקידושין, ואת דברי וסברת החולקים עליו<sup>6</sup> שסוברים שאין לברך ברכת אירוסין אלא לאחר הקידושין.

ומוסיף הרא"ש, ומביא דברי המקשים על נוסח הברכה ותוכנה: "יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה, ועוד היכן מציינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן?"

ועל כן לומד הרא"ש שאין תוכן ברכה זו "ברכת המצוות" כלל: "ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פרי' ורבי' אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה. . . מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי', והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו".

אלא מסיק דענינה של ברכה זו היא ברכת השבח: "וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות".

והיינו שהרא"ש סובר בפירוש דלא כשיטת הרמב"ם, הסובר שברכה זו היא "ברכת המצוות" (כפי שאומר בפירוש בדבריו "צריך לברך קודם הקידושין. . . כדרך שמברכין על כל המצוות"), והרא"ש חולק ולומד שזוהי ברכת השבח ולא ברכת המצוות<sup>7</sup>.

והנה הר"ן גם תמה מענין נוסח ברכה זו ע"ד שתמה הרא"ש, אך בשונה מהרא"ש (המבאר שאין זה ברכת המצוות אלא ברכת השבח), הנה הר"ן מבאר באופן שונה קצת:

"י"ל דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש שא"ל לברך כפי מה שראוי בברכת המצוות שאין לברך בשעת קידושין אשר קדשנו וצונו על הקידושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרא מסירה לחופה". עיי"ש.

והיינו שהר"ן מצד אחד ס"ל כהרא"ש שאין זה "ברכת המצוות" ממש, אך מצד שני לא

6) הראב"ד, ועיין בנו"כ הרמב"ם שהביאו שהקו"ט בזה.

7) עיין בריטב"א (כתובות ז, א) שמוכיח דאין זה ברכת המצוות, מאה דאין החתן מברך – "ועוד אם כברכת המצוות היא היאך אין [הארוס] מברך אותה לא מציינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה עושה ברכה בשבילו אלא ע"כ ברכה זו אינו אלא בענין קדושה על שקדשנו הקב"ה יותר מעכו"ם בענין פו"ד".

הזכיר כלל לטענת הרא"ש שהמצווה היא פו"ר<sup>8</sup>, ושמצד זה לא שייך ענין הקידושין למצות פו"ר, כפי שהובא לעיל, אלא הביא טעם אחר, שמצד שאין כאן "גמר מלאכתה" של המצווה שהרי לא הכניסה לחופה, הנה מצד זה א"א לברך ברכת המצוות רגילה.

ובפשטות, דברי הר"ן מיוסדים על דברי רש"י<sup>9</sup> שאותם הביא בריש דבריו: "ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנוי' ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה והתיר לנו את נשותינו הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין". עכ"ל.

היינו שרצונו לומר, שהברכה היא על המצווה דרבנן, שאסור לישא את הארוסות ללא חופה וברכה, ומבאר שגם במצוות דרבנן אמרינן "וצונו", "ואסר לנו" וכו'.

## ג

### בהשקפה ראשונה ב' סברות הרא"ש תלויות זב"ז וכן הבין הב"ח, אבל מהב"י משמע להדיא דאינו

והנה הי' ניתן להבין בהשקפה ראשונה, דב' הענינים שכתב הרא"ש, אי צריך לברך קודם הקידושין או לאחריהן, ואודות מהות ברכת האירוסין, תלויים זה בזה, דכיון שסובר שענינה של ברכת חתנים היא "ברכת השבח" ולא ברכת המצוות, ממילא אין צורך להיות "עובר לעשייתן", וגם לאחר הקידושין ניתן לברך (ולאידך, אי ס"ל שענינה של הברכה היא ברכת המצוות – צ"ל "עובר לעשייתן", וכפי שיטת הרמב"ם הנ"ל).

אמנם לכאורה זה אינו מוכרח, דלהלכה מביא הב"ח<sup>10</sup> וז"ל: "אבל הרא"ש כתב בתשובה בתחלת כלל כ"ו ששאלת שמצאת בתשובה על שם הרי"ף שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין ודאי כן הוא כמו שכתבת והמברך אחר הקידושין טועה הוא עכ"ל, וכבר נתבאר בסמוך שכן דעת הרמב"ם וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן וכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל ומלכות מצרים".

והיינו שהב"ח יוסף לומד, שהרא"ש פוסק שאם לא בירך ברכת אירוסין קודם הקידושין, לא יברך עוד לאחר הקידושין.

והב"ח (על אתר) הביא דברי הרא"ש בפסקיו בריש מסכת כתובות הנ"ל, ומסיק משם: "ומשמע דהכי ס"ל לברך אחר אירוסין כאשר כתב במסקנת דבריו", והיינו, דהב"ח הבין בדעת הרא"ש: "דלכתחילה המברך לאחר קידושין טועה כמ"ש בתשובה אבל ודאי אם לא בירך קודם הקידושין יברך אותה אח"כ עם ברכת נישואין כמ"ש הר"ן".

8) עיין בשו"ת באר שבע ס' מ"ט, שהבין דברי הר"ן שסובר כדברי הרא"ש, שהמצווה המדוברת כאן שעלי' מברך היא מצות פרי' ורבי', וביאר דבריו באופן זה – "ולפי דהקידושין אינן אלא הכשר מצות קיום פרי' ורבי' נמצא שאין הקידושין גמר מלאכתה של המצווה", ותמה שם על הרא"ש שלא הלך בסברת הר"ן, ולכאוף בפשטות אין דברי הרא"ש והר"ן עולים בקנה אחד, דהר"ן ס"ל כרש"י שמברך על איסור דרבנן, כדלקמן.

9) כתובות ז, א.

10) אה"ע סל"ד.



ולכאור' דברי הב"ח צריכים ביאור, דהלא דברי הרא"ש מפורשים, שסומך ידיו על תשובת הרי"ף "שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין", ומהלשון "אין . . אלא" משמע להדיא שהוא לעיכובא!?

ובפשטות נראה לומר, שדברי הב"ח מתיישבים ע"פ הסברא דלעיל, דהיות שהרא"ש ס"ל שכל ענין ברכה זו היא ברכת השבח, הנה בפשטות ניתן לכרכה גם לאחר הקידושין. אבל עדיין לא אתי שפיר עם דיוק לשון הרא"ש הנ"ל, כדלעיל.

## ד

### שיטת הרמב"ם דמעשה הקידושין הוי מצוה דאורייתא ולא רק הכשר מצוה

והנה בדעת הרמב"ם, שס"ל בפשטות שהיא "ברכת המצוות", וע"כ צריך להיות עובר לעשייתה, נראה לבאר, ובהקדים:

דהנה בריש הל' אישות כתב הרמב"ם כו"כ פעמים הלשון מצוה אודות מעשה הקידושין לבד: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה"<sup>11</sup>, "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם"<sup>12</sup>.

ובספר המצוות (מצוה ריג) כתב, וז"ל: "שצונו לבעול בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קידושין. והרמז עליו אמרו כי יקח איש אשה ובעלה וגו' הורה שהוא יקנה בבעילה. ואמר ויצאה והיתה וכמו שהיציאה בשטר כן ההוי' בשטר וכן למדנו שהיא נקנית בכסף . . אבל קידושין דאורייתא אמנם הם מבוארים בביאה . . ובבאר אמרו<sup>13</sup> קדושי ביאה שהם דאורייתא. הנה כבר התבאר שמצות קידושין דאורייתא".

והיינו בפשטות שהרמב"ם ס"ל להדיא, שישנה מצווה מהתורה שנקראת "קידושין", ומפשטות לשון הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", מובן דקידושי התורה הוא ע"י ביאה, ורק שאנו יודעים מפירוש הפסוקים שישנם הדרכים של כסף ושטר, שגם על ידם נקנית האשה לכל דבר.

ועל כרחק דברי הרמב"ם בריש הל' אישות, שהגדיר המצוה "לישא אשה בכתובה וקידושין", משמעותם שעל ידי הקידושין עושה מצוה דאורייתא, אלא ששלימות מצוה זו, הוא הנישואין.

ויתירה מזו מצינו במוני המצוות, שמשמע מדבריהם בפשיטות, שיש מצוה "לקדש אשה", ובלשון הסמ"ג (מ"ע מז): "מצות עשה לקדש אשה בכסף או בשטר או בביאה"<sup>14</sup>.

ו"החינוך" כתב: "שנצטוינו לקנות אשה באחת משלש דרכים קודם הנישואין . . מרשי המצוה. שתצונו התורה לעשות מעשה באשה, יורה ענין זוגם טרם ישכב עמה, ולא יבוא עלי'

(11) פ"א ה"א.

(12) שם ה"ב.

(13) קידושין ט, א.

(14) וכן בסמ"ק מצוה קפג: "לקדש האשה דכתיב כי יקח איש אשה".

כבוא על הזונה, מבלי מעשה אחר קודם ביניהם. וגם נאמר שהוא כדי שתתן אל לבה לעולם, שהיא קנוי' לאותו האיש".

ואם נרצה לבאר דבריהם שיתאימו ללשון הרמב"ם, נאמר שודאי אם רק קידש ולא נשא לא קיים המצוה, אבל הקידושין עצמם הווי חלק מגוף פעולת המצווה ולא רק "הכשר מצוה".

[ובזה יתבאר לנו, פשיטות דברי הגמ' בקידושין "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מקדשת בה ובשלוחה", "מצוה בו יותר מבשלוחו . . מצוה בה יותר מבשלוחה", דלכאורה איזה מצוה יש כאן? וכפי שמקשה הר"ן: "דאשה אינה מצוה בפרי' ורביה"? וע"ז צריך לדחוק ולתרוץ: "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

אבל לפי דרכנו ברמב"ם שיש מצווה לקדש – "לישא אשה ע"י כתובה וקידושין", הנה אין צורך לדחוק בזה דהאשה מסייעת לבעל למצותו (של פו"ר), אלא זוהי מצוותה ג"כ שיהיו הנישואין כראוי ע"י קידושין, כדת משה וישראל, וכדלקמן ס"ח].

## ה

### סיכום ג' שיטות בראשונים, מאי המצוה דברכת אירוסין

היוצא לנו ע"ע שבענין המצווה עלי' מברכים ברכת אירוסין, ישנם ג' שיטות בראשונים:

א. שיטת הרא"ש: המצוה היא מצוות פרי' ורבי', ועל כן כל מעשה הקידושין אינו קשור כלל למצוה זו, וכפי שמאריך שם שניתן לקיים פו"ר ללא קידושין, ועל כן לומד שכל ענינה של ברכת אירוסין, היא "ברכת השבח" בלבד.

ב. שיטת רש"י: מדובר כאן על מצוה מדרבנן של "גזרו על הייחוד של פנוי' ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה", ועל כן לומד שזוהי ברכה כעין ברכת המצוות, אבל לא ממש, היות שלא הגיע ל"גמר מלאכתה".

ג. שיטת הרמב"ם: מדובר כאן על המצוה "לישא אשה בכתובה וקידושין", שעיקר ענינה הוא מעשה הקידושין בפועל, ולכן בפשטות לשונו משמע, שהוא "ברכת המצוות" ממש, ועל כן הברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, כפשוטו<sup>15</sup>.

[ובנוגע לכתובה ("לשא אשה בכתובה"), יש להעיר מלשונו של הרמב"ם בנוגע לכתובה וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהי' מותר באשתו", דהיינו שהכתובה היא רק הסרת המניע לכנוס אשתו, ולא כמו בקידושין שכתב "נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה . . וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", והיינו שזוהי פעולה חיובית שצריך לעשות. ודו"ק].

15) הנצי"ב, ב"העמק שאלה" לשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא קסה, אות א), מבאר שניתן לומר שדעת הרמב"ם היא כפי שכתב הר"ן. ולמרות שמעשה הקידושין זה מצות עשה, כיון שהמצוה אינה נגמרת בזה לכן אין מברכים אקב"ו לקדש אשה או על הקידושין. ועל דרך זו מבאר רבינו אברהם בן הרמב"ם (הובא בכס"מ פ"א מהל' אישות סוף ה"ב) את דברי הגמרא במועד קטן (יח, ב), האומרת שפשוט שאין לארס אשה במועד כיון דלא קעביד מצוה ולכאו' קשה על שיטת הרמב"ם? ותיריך, שכיון שאין הקידושין מהווים את גמור המצוה עד שיבעול, לכן אומרת הגמרא שחשיב שלא קעביד מצוה. אך ודאי שצריך לומר, שעצם הקידושין הם מצוה.

## ו

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ברמב"ם

ועדיין צריך להבין סברת הרמב"ם, למה יהיו הקידושין עיקר המצווה של "לישא אשה בכתובה וקידושין", והלא לכאור' דברי הר"ן נכחים בזה שאין זה "גמר מלאכתה" של המצווה, שהרי עדיין לא נשאה?

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שמצטט דברי ר' אברהם בן הרמב"ם: "קידושין היא (רק) תחילת מצות הנישואין. אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין" (וכדויק לשון הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין). "וא"כ מדוע מברכים על הקידושין, כביכול היא המצווה עצמה, עד כדי כך שאומר הרמב"ם שלאחר שקידש "מה שנעשה כבר נעשה"!!

ויובן בהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>16</sup> בענין דברי הרמב"ם בריש הל' אישות, וזלה"ק:

"כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אלי".

וממשיך בהלכות שלאח"ז ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'?"

ומביא בזה כ"ק אד"ש מה"מ את דבריו במ"א שכל הגדר של קידושין – שהם ליקוחין שפועלים שם של "אשת איש" – שייך רק לאחרי מ"ת, ואילו לפני מ"ת לא שייכת מציאות זו. אך עדיין אין בזה נפק"מ לפועל באישות של ישראל, ומדוע פותח בזה הרמב"ם את הל' אישות?

ומבאר בזה וזלה"ק: "ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישאל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה")

גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)". עכלה"ק.

כלומר, שסבירא לי' לרמב"ם שכל חידושה של התורה הוא בגדר "קידושין", אך בענין "נישואין", הנה ענין זה נשאר כפי שהי' קודם מ"ת - "מכניסה לתוך ביתו כו". ובסגנון אחר: נישואין היא "מציאות" קיימת בעולם, ואילו כל חידושה של התורה הוא בענין קידושין, שקודם הנישואין צריך להיות "ליקוחין" כו'.

## ז

**ע"פ השיחה הנ"ל יובן שיטת הרמב"ם דהקידושין פועלים כל חידוש התורה בענין זה, ועצ"ע בלשון הברכה ושייכות האשה לברכה זו**

ועפ"ז אתי שפיר ביותר דעת הרמב"ם, שס"ל שברכת אירוסין היא על הקידושין, ולאחר הקידושין הוי ברכה לבטלה, היות שהברכה היא, על מה שחידשה התורה במעשה מצווה זו והוא "מעשה הקידושין", דאילו על מעשה הנישואין, עם היות שהוא גמר המצוה, הנה מ"מ מצד מעשה האדם - הנה ה'גברא' לא עשה כאן מעשה מיוחד מפני ציווי התורה<sup>17</sup>.

וע"כ לדעת הרמב"ם הוי כברכת המצוות ממש, שהרי במעשה הקידושין עשה האדם כל מה שצריך בשביל ציווי התורה בזה, דהרי כל המשך מעשה הנישואין הוא "מציאות" הקיימת בעולם עוד לפני מ"ת, ואינה שייכת לציווי התורה. ומצד סברת הרמב"ם זו, הוי ברכת אירוסין כאילו מברך ממש (כלשונו של הרא"ש) "אשר קדשנו לקדש האשה".

ויומתק בדיוק לשון הרמב"ם, "מה שנעשה כבר נעשה", דהיות שמדובר על העשיי' מצד האדם ע"פ תורה, הנה מצד זה מה שראי להעשות על ידו בקידושין וליקוחין אלו "כבר נעשה" (ואילו המשך הענינים הוא מעשה קיים כבר מצד המציאות בעולם כבי').

אלא שעדיין צריך ביאור:

א. מדוע אכן נוסח הברכה אינו ככל ברכת המצוות ("לקדש את האשה"), אלא בנוסח מיוחד המדבר על כללות קדושת ישראל "שצונו על העריות . . . מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין"?

ב. ביותר אינו מובן, דהנה כתבו האחרונים<sup>18</sup> שצריך המברך ברכה זו להוציא ידי חובה גם האשה - "טוב להזהיר גם להכלה שתכוין דעתה ותשמע הברכה ויתכוין המברך גם עליה"<sup>19</sup>, ולפי זה משמע שברכה זו שייכת אף לאשה, ולכאורה הלא גם לפי הרמב"ם המצוה היא על

17) ולהעיר מהלשון הרגיל, הובא בנו"כ הרמב"ם על אתר "כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן", דיש לומר דיוק הלשון "עובר לעשייתן" ולא לקיומן או לעשייתן וכיו"ב, דזהו עיקר הברכה במצוות על ה"עשייה" של האדם בזה. וק"ל.

18) עזר מקודש סי' ל"ד, ברכת הבית שער ס"ב אות א' ושארית יעקב אה"ע סי' ח"י, נסמן בנטעי גבריאל הלכות נישואין ח"א סכ"ב, הערות טו-ז.

19) בן איש חי פר' שופטים, אבל דבריו שכתב שם בתחילה: "כמו דמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה קודם שנהנה, כן מברכין על הנאה של האשה קודם אירוסין, לכך תקנו חז"ל ברכת אירוסין", לא זכיתי להבין כלל, דלא מצינו בראשונים שיקרא לברכה זו "ברכת הנהנין", ואף בסברא לא מובן, דאיו הנאה יש כאן במעשה הקידושין? וצ"ע.

האיש "לישא אשה בכתובה וקידושין", ומה שייך כאן להוציא האשה?

## ח

### ע"י הקידושין נפעלת הן פעולה חיובית של "קידושין" והן פעולה השלילית ד"לא תהי' קדשה"

ואולי יש לומר, דהנה הרמב"ם ז"ל מונה במניין המצוות בתחילת הלכות אישות, ב' מצוות בענין זה של קידושין (לבד מצוות פו"ר, ושלא לבטל עונה): א. מצות עשה – לישא אשה בכתובה וקידושין (כנ"ל). ב. מצות ל"ת – שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין.

ובפירוש מצוות ל"ת זו כתב הרמב"ם בספר המצוות<sup>20</sup>: "הזהיר שלא לבא על אשה בלא כתובה וקידושין והוא אמרו "לא תהי' קדשה מבנות ישראל". זה המוסר בתו פנוי' שלא לשם אישות, וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות".

ובהלכותיו כתב הרמב"ם בריש הל' אישות (פ"א ה"ד): "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך והולך. וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל. לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה".

והיינו, שהתורה אוסרת מצב כזה של היפך הקידושין, דנוסף על ה"עשה" לקנות אשה ע"י קידושין, הנה כופלת התורה גם "לאו" שלא יהי' מצב כזה של היפך הקידושין. ובפעולה זו נראה, שהתורה מקשרת את זה גם לפעולת האשה<sup>21</sup> – "לא תהי' קדשה מבנות ישראל", ובלשון הרמב"ם "המוסרת עצמה שלא לשם אישות".

והיוצא לנו מכל זה, דע"י הקידושין לא זו בלבד, שנפעל ענין חיובי – מצות עשה "לישא אשה בקידושין", אלא יתירה מזו שמקיים כאן הענין השלילי, שמקיים את הלאו של "שלא תבעל אשה בלא קידושין".

ונראה לומר שזה מה שבא להדגיש הרמב"ם בלשונו שחוזר שוב בה"ד על דרך לשונו שבה"א – "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה" כו', ויש לתמוה בזה (כתמיהת כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל), מדוע חוזר ומדגיש כיצד הי' לפני מ"ת, אלא דבפשטות רצונו לומר, דבמעשה הקידושין עושה רצון התורה שלא יהי' מצב של היפך הקידושין – "שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין".

ולפי הנ"ל אתי שפיר לשון הרמב"ם בהלכות אלו:

דהנה הכס"מ (על אתר) ביאר ייתור דברי הרמב"ם "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה" וכו'. ומבאר בזה, ד"הקדים זה כדי לתת טעם למה מגדין למקדש בשוק או בלא שידוכים", ולכאן הוא טעם דחוק, שהלא דינים אלו כותב הרמב"ם רק בפ"ג מהלכות אלו<sup>22</sup>, ולמה יקדים

(20) מל"ת שנה.

(21) אלא שודאי שאם עשה כן, לוקה האיש דהא הוא עביד המעשה.

(22) הכ"א-ב.

דין זה כ"כ אם רצונו לתת טעם כו'?

אלא דהרמב"ם רצונו לומר כנ"ל, דבענין הקידושין יש פעולה של "שלילה" נוסף על פעולת ה"חיוב", והיא, שלא יהי' מצב של "קדשה", שהוא היפך ענין ה"קידושין". וק"ל.

ויומתק ע"פ המבואר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' על הרמב"ם תשל"ה<sup>23</sup>, וזלה"ק: "שתוכן כל הלכה הוא כפול: פעולה חיובית - שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה. . . פעולה שלילית - שלא יהיו באותו האופן כמו שהם מצד עצמם".

ומביא דוגמא לזה מכללות ההלכות - מצוות, שמצות עשה ענינם "פעולה חיובית" - שמציאות האדם והעולם תהי' כהוראות התורה. לעומת מצוות לא תעשה שענינם "פעולה שלילית" - שלא יהי' מציאות בניגוד להוראות התורה<sup>24</sup>.

וגם לגבי מ"ע גופא, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "והנה שני ענינים הנ"ל ד"עשה ו"לא תעשה" יש דוגמתם גם במצות עשה גופא. דמכיון שהדברים שבעולם (שצריכים לקיים בהם את המצות) ישנם במציאות טרם קיום המצוה בהם, ואז הם במצב וצורה שאינה מתאימה ובמילא (בדקות) היא מנוגדת להמצוה - הרי שבפעולת המצוה בהם, יש גם פעולה שלילית - שלא תהי' אותה הצורה שבניגוד להמצוה".

והנה כאן במצוות הקידושין רואים זאת להדיא, דבפעולת הקידושין נפעל הן ענין חיובי והן הענין השלילי, דלכאוו' זהו רצונו של הרמב"ם להדגיש בריש הלכות אישות, דמה שנפעל "לאחר מ"ת" הוא ביטול המצב של "קדשה" ופעולת מצב של "קידושין"<sup>25</sup>.

## ט

**ע"פ הנ"ל אתי שפיר שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה ושייכות האשה בברכה זו**

**וע"פ כל הנ"ל יש לבאר שיטת הרמב"ם במצוות הקידושין וברכת אירוסין:**

(23) ס"ה. ס"ו ואילך.

(24) והנה בהערה 21 ב'הדרן' שם, מקשר ענין זה שבכל הלכה ישנו תוכן כפול, עם דברי הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה וסיום ספר זמנים "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם". ומבאר בזה וז"ל: "כי מציאות העולם (כמו שהיא מצד עצמה) היא בצורה כזו שאינה "מתאימה" להוראת ה' - כי נאמר עליו אשר ברא אלקים לעשות לתקן, למלאות החסר ולתקן. . . וע"י התורה נעשה שלום (ושלימות) בעולם. ולהעיר, שמלשון הרמב"ם ש"כל התורה ניתנה לעשות שלום כו'", מוכח, שגם ענינים של מצות עשה הוא לעשות שלום - כי גם בהם יש הענין דשלילת (הגדר דמחלוקת -) צורה המנגדת".

ובשיחה הנ"ל שהובאה מלקו"ש ח"ט, בענין שיטת הרמב"ם בריש הל' אישות, מקשר כ"ק אד"ש מה"מ את סוף הל' חנוכה וסיום ספר זמנים, עם תחילת הל' אישות, עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר בפנים, הנה ניתן לראות הקשר הגלוי והבולט, בין סיום ספר זמנים לתחילת ספר נשים: דבסיום ספר זמנים, מדובר אודות "מטרת" התורה לפעול 'שלום' בעולם, שמצד עצמו הוא באופן של היפך השלום וכו', ובתחילת ספר נשים, מיד בפתחת ההלכות מדבר הרמב"ם אודות פעולת הקידושין, המבטאת באופן גלוי ענין זה שבהלכות, שתוכן כל הלכה הוא כפול - פעולה חיובית ושלילית, לשלול מצב העולם שאינו כדבעי, ולפעול שלום בעולם.

(25) ואולי יש לקשר זה עם לשון התוס' בקידושין (ב, ב) ד"ה דאסר, וז"ל: "והרי את מקודשת לי כלומר להיות מקודשת לעולם שבבילי. . . ופשיטא דמילתא מיוחדת לי ומוזמנת לי ומיהו אם הי' אומר "טלית זו מקודשת ליי" אין נראה שיועיל, דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל, אבל בכבר וטלית לא שייך למימר הכי". דבקידושין ישנה הדגשה, על פעולה 'חיוב' ו'שלילה' כאחד, שבבית אחת מתייחדת לו ונאסרת לכל. וק"ל.

נוסף על מה שנתבאר לעיל, דכאשר מקדש את האשה, הנה עשה כל מה שצריך לעשות ע"פ תורה, הנה כאשר פועל מעשה הקידושין, נפעלה הפעולה השלילית, אותה רוצה התורה ש"לא תהי' קדשה בבנות ישראל". דהרי התורה רצתה שלא ייקח איש אשה שלא ע"י קידושין, הנה הוא בפעולתו זו במעשה הקידושין, שלל את הענין של "קדשה" – בעילה שלא ע"י קידושין.

וזוהי שייכותה של האשה – הכלה לברכת אירוסין, דאמנם המעשה החיובי יותר מתייחס אחר האיש ("לישא אשה . . בקידושין"), אמנם המעשה השלילי, נמשך גם אחר האשה, ואדרבה, לשון התורה מדבר אודות האשה – "לא תהי' קדשה בבנות ישראל"<sup>26</sup>.

ועל כן גם בנוסח הברכה תקנו שיאמר: "והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין", ולא "אקב"ו לקדש את האשה". מכיון, שלשון "לקדש את האשה" מורה רק על חיוב האיש לישא האשה בקידושין. אמנם אנחנו רוצים להדגיש, שבפעולת קידושין זו נפעל עיקר ציווי התורה לאחר מ"ת ובשתיים:

א. רצון התורה שלפני הנישואין יהי' "ליקוחין" שהם מעשה הקידושין, ולא יכניסה מיד לתוך ביתו כו', שזה מודגש בנוסח הברכה "והבדילנו . . ואסר לנו . . והתיר לנו", דבנוסח הברכה גופא מודגש כבי' ענין ותוכן הקידושין ע"פ שיטת הרמב"ם, שהם עיקר החידוש לאחרי מ"ת (שע"כ ראוי לברך עליהם ברכת המצוות).

ב. נוסח הברכה מורה הן על ענין ה'חיובי', והן על ענין ה'שלילי' – "שאסר לנו . . שהתיר לנו", שזה מורה הן על שייכות האשה לדבר, שהיא שייכת יותר בענין השלילי, והן על "תוקף" מעשה ופעולת הקידושין, שפועלים את שלילת הענין ד"קדשה", וע"כ ראוי לברך עליהם כו'.

## י

### קישור בדא"פ (בפנימיות הענינים) של ב' הפעולות הנ"ל דמעשה הקידושין עם ב' ההמשכות דחופה

ואולי יש להוסיף בזה, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות, אשר כל הפרטים בנגלה קשורים ומשתלשלים ממקורם בפנימיות התורה:

דהנה ידוע ההפרש בין מל"ת למ"ע<sup>27</sup>, שמצוות ל"ת קשורים עם השפעה אלקית נעלית בדרך מקיף, ועל כן "אין להם כלים למטה רק ע"י שב ואל תעשה"<sup>28</sup>, ואילו מ"ע קשורים עם השפעה אלקית החודרת בגדרי העולם באופן פנימי, ועל כן הם מתבטאים בעשי' בפועל.

והנה ידוע ב"דרושי חתונה" מרבתינו נשיאינו, ובראשם במאמר הידוע "לכה דודי" תשי"ד מכ"ק אד"ש מה"מ, אשר בחתונה ישנם ב' המשכות מהחתן לכלה, בתחילה המשכה חיצונית, שלאחרי' ובכחה באה ההמשכה פנימית.

(26) ולהעיר, דהאשה חייבת במל"ת.

(27) ראה סה"ש תנש"א ע' 304 ואילך. וש"נ.

(28) לקו"ת פקודי ג, ב.

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל, דמצד אחד הרי "השפעה חיצונית היא דרגא נעלית ביותר ועד שיש בה עילוי לגבי ההשפעה פנימית, כי ההשפעה חיצונית, שהיא בחי' מקיף, היא למעלה מכלי המקבל". אמנם מצד שני "דוקא ע"י ההשפעה פנימית מגיעים לעילוי נעלה ביותר (שלמעלה מבחי' המקיף)".

ויש לקשר כ"ז, עם המבואר לעיל, שע"י מעשה הקידושין נפעלים ב' פעולות "פעולה חיובית" ו"פעולה שלילית":

דהפעולה השלילית הקשורה עם הלאו ד"לא תהי' קדשה", קשורה עם המשכה חיצונית, שהיא בחי' מקיף, שעל כן אינה באה ע"י מעשה כי אם ע"י העדר העשיי'. והפעולה החיובית של "יקח איש אשה", קשורה עם המשכה פנימית, עם מעשה בפועל. וק"ל.



## דין המפסיק בדיבור בין השחיתות לענין ברכה

מביא מחלוקת הפוסקים בדין אי דיבור הוי כהפסק ואי יש לברך שוב אחר הפסק בשחיטה / מברר שדעת כ"ק אדה"ז היא שדיבור חשיב הפסק גמור / מברר דעת אדה"ז אי מותר להפסיק לכתחילה / מבאר שבאם ההפסק הוא חיוב עליו - מותר לכתחילה להפסיק ויברך אח"כ שוב / מבאר שיטת אדה"ז אי רוצה ומתאווה להפסיק שאסור לכתחילה / מבאר החילוק מברכות הנהנין שבהם מרבים בברכות / מביא המציאות דהשחיטה בימינו / מבאר שכאשר אין השוחט יכול לסיים כל השחיתות בחדא מחתא - מותר לו להפסיק / מבאר דבאם השוחט מוכרח להפסיק בין השחיתות - מותר לו להפסיק אפילו בדיבור ואין לחשוש משום הא דגורם ברכה שאינה צריכה / חוקר אי דיבור בעת ההפסקה הוי 'צורך השחיטה' ומסיק דהוא עכ"פ 'צורך השוחט'

הרה"ת שלום דובער שי' דיקשטיין  
שו"ב במלבורן, אוסטרלי'

### א

#### דעת הפוסקים בהפסק בשחיטה

איתא בשו"ע (יו"ד סי"ט ס"ה): אם רוצה לשחוט הרבה צריך ליזהר שלא ידבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה. ואם דיבר, צריך לכסות דם שחיטה ראשונה ולברך פעם אחרת על השחיטה. . . ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק". עכ"ל.

והט"ז (סק"ט) פוסק למעשה שאין צורך לברך, היות ויש אומרים ששיחה אינה הפסק, וספק ברכות להקל. אך הש"ך (סק"ז) מביא בשם פוסקים רבים שהעיקר כסברא הראשונה, ודיבור הוי הפסק - ועל כן יש לברך שוב כשחוזר לשחוט אחר שדיבר.

והנה, השמ"ח (שם ס"ט) פוסק הלכה למעשה, וז"ל:

"שח בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, אפילו מילה אחת - יש מחלוקת בין הפוסקים אי צריך ברכה אחרת או לא. ולכן צריך ליזהר שלא ישיח כלל בין שחיטה לשחיטה. ואם אירע ששח - נראה לי, כדי להוציא נפשו מפלוגתא, יסיח דעתו מהשחיטה ע"י שיעקור ממקומו ויעסוק בדברים אחרים כאינו רוצה לשחוט עד אחר זמן הרבה, שאז כשיחזור לשחוט יהי' חייב מדינא לברך. ואם אי אפשר להסיח דעתו - ישחט בלא ברכה אחרת, דספק ברכות להקל". עכ"ל.

והיוצא למעשה משיטתו: א. אין להפסיק בדיבור שאינו מעניני השחיטה בין השחיתות.

ב. אם הפסיק, ישתדל להסיח דעת מהשחיטה ככל שאפשר, כדי שיוכל לברך על השחיטה הבאה ללא פקפוק. ג. אם אי אפשר לו להפסיק כך, יוסיף לשחוט בלי לברך שוב.

ובתבו"ש (ס"ק יז, יט) הוא מנתח את שרשי הפסק: א. לכתחילה אין להפסיק (הפסק גמור) בין השחיטות, משום חשש גרם ברכה שאינה צריכה כשיחזור לשחוט, אך בדיעבד, אם הפסיק הפסק גמור – יברך שנית. ב. ישנו ספק, האם הפסק בשיחה שמו הפסק. לכן, עדיף לא להפסיק כלל, אך אם הפסיק הפסק גמור – יברך שנית כדלעיל, ואם הפסיק בדיבור – נכנס כאן לשאלה האם מוטל עליו לברך שוב, ולכן – היכן שאפשר, יפסיק באופן מוחלט ויברך, והיכן שאי אפשר, ימשיך לשחוט בלא ברכה (מהטעמים שכתב הט"ז).

סיכום דעת השמ"ח: א. אין להפסיק הפסק גמור בין השחיטות. ב. אם עבר והפסיק, עליו לברך שוב כשחזור לשחוט. ג. הפסק בדיבור הוא ספק הפסק, ולכן יש להימנע ממנו. אמנם אם דיבר (דיבור שאינו מצרכי השחיטה) – ינסה להפסיק הפסק גמור. ואם לא עשה כן – ישחט ללא ברכה נוספת.

## ב

### דעת אדה"ז בדיבור אי הוי הפסק

והנה, יש לברר מהי דעת כ"ק אדה"ז בדין זה, ובהקדים, דעל אף שלא זכינו לאורו הבהיר בסימן זה (יו"ד סי"ט), הנה דעתו בענין זה כתובה במקומות אחרים, וכדלהלן:

גבי עצם ההפסק בדיבור (האם חשוב הפסק ודורש ברכה לאחרי, או שיש ספק בזה ואינו צריך לברך), מצינו דברי כ"ק אדה"ז בשו"ע או"ח<sup>1</sup>, וז"ל: "אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית. . . ואם לובשן כולם זה אחר זה בלי הפסק שיחה בינתיים והי' דעתו מתחילה בשעת הברכה ללבשם כולם מיד, לא יברך אלא ברכה אחת לכולם. . . אבל אם הפסיק ביניהם בשיחה או בדברים אחרים, צריך לברך על כל אחד ואחד, ודווקא שהפסיק שלא לצורך לבישה אבל לצורך לבישה כגון שאמר תנו לי הבגד אין צריך לברך". עכ"ל.

ובקו"א (סק"ג) מגלה אדה"ז את דעתו שדין זה שווה גם לברכת השחיטה, וז"ל: "כן כתבו הרא"ש והטור והשו"ע, ואחריהם נמשכו כל האחרונים לבד המגן אברהם, שכתב וז"ל: לפי מה שהכריעו האחרונים ביורה דעה סימן יט שאין לברך, הוא הדין כאן עכ"ל, ולא עיין שם בש"ך שכתב בשם כל האחרונים דצריך לברך, זולת הט"ז שמספק עצמו בכך וכבר השיג עליו בנקודות הכסף (ובספרים אחרים הגי' במגן אברהם דיש לברך, וכן צריך להיות)". עכ"ל.

העולה מכאן, שלדעת אדה"ז – דיבור (הן בין לבישת הציציות והן בין השחיטות) הרי הוא כהפסק גמור. כלומר, לשיטתו – מי שהפסיק בין השחיטות בדיבור, חשוב כהפסק גמור ועליו לברך שוב אם ממשיך בשחיטה (היינו, שגם לשיטת השמ"ח אם הפסיק הפסק גמור צריך לחזור ולברך כשחזור לשחוט, ומחלוקתם היא רק בשאלה אם הפסק בדיבור הוא הפסק גמור: לדעת השמ"ח לא, לדעת אדה"ז – כן).

(1) הל' ציצית ס"ח סכ"א.

## ג

## דעת אדה"ז אי מותר להפסיק

ולאחר שביירנו דעת כ"ק אדה"ז בנוגע לעצם הדיבור, שהוי הפסק גמור, הנה יש לברר האם מותר לכתחילה להפסיק באמצע השחיטה ולברך שוב אח"כ, או שיש בזה חשש דברכה שאינה צריכה, ואסור להפסיק באמצע.

ובשו"ע באו"ח מפרט אדה"ז את חומר גרם ברכה שאינה צריכה במספר מקומות:

בסכ"ה סי"ג כותב אדה"ז: "תפילין של יד ותפילין של ראש אינן מצווה אחת, אלא הן ב' מצוות שאינן מעכבות זו את זו. . ומפני שאסור לברך ברכה שאינה צריכה אם אפשר לפטור את עצמו בברכה אחת אין לברך ב' ברכות, לפיכך תיקנו חכמים שיסמוך הנחת תש"ר לתש"י בלי שום הפסק דיבור בינתיים כדי שתעלה הברכה שיברך על של יד גם לתפילין של ראש". עכ"ל.

ובפסקי הסידור, בדיני תפילין, כתב אדה"ז: "אעפ"כ אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש מותר להפסיק ולענות עם הציבור. ואע"פ שגורם ברכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה – לפי שיש אומרים שמברכים לעולם על של ראש על מצוות תפילין אף אם לא שח בינתיים, ואף שאין לנהוג כן לכתחילה, דספק ברכות להקל – מ"מ לענין איסור גרם ברכה שאינה צריכה כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מענית דבר שבקדושה". עכ"ל.

היינו – כל הסיבה שהתירו להפסיק בין תש"י לתש"ר לענית דבר שבקדושה היא בגלל שיש דעה שכך צריך לברך מלכתחילה, אמנם באם לא היתה דעה זו – הי' אסור להפסיק ביניהם, כיון שמביא לידי ברכה שאינה צריכה.

אך הנה בסימן רמט בקו"א סק"ד, מפלפל אדה"ז בשאלה מהי הגדרת ברכה שאינה צריכה (שהיא איסור חמור, שחוזרים עליו מעורכי המלחמה, כמבואר שם), ומבואר שם חילוק יסודי בין ההפסק בין תפילין ש"י לש"ר, לשאר הפסק בין ברכות:

למסקנתו, אם הברכה נגרמת כתוצאה מרצון האדם ותאוותו (לדוגמא, אכילת פרפרת קודם הסעודה – שטבע האדם שרוצה בכך דוקא לפני שאוכל לחם), הרי זו ברכה שנצרכת (על אף שלכאורה יכול הי' להמתין באכילת פרפרת זו עד אחר תחילת הסעודה, ואז לא הי' צריך לברך עליו' בנפרד). אך אם רוצה להרבות בברכות וזו מגמתו – הרי זו ברכה שאינה צריכה (על אף שבסופו של דבר אוכל הכל). אמנם אם כוונתו לצאת ידי חובת מצווה, כמו אכילת שלש סעודות בשבת או אמירת ק' ברכות ביום – פוסק אדה"ז שאין כאן משום ברכה שאינה צריכה.

וכאן מוסיף אדה"ז ומחלק בין מצוות התפילין למצוות אחרות. וז"ל:

"ומשום הכי למדו מכאן (בנוגע לקריאת הכהן הגדול ביום כיפור, שקורא בס"ת אחד מענין היום ולאחר מכן ממשיך לקרוא בע"פ מפרשה אחרת, ולא מתוך ס"ת נוסף – כדי שלא יצטרך לברך גם עליו, שהרי זה ברכה שאינה צריכה – המלקט) לענין שח בין תפלה לתפילה דאין לענות אפילו איש"ר וקדושה משום דמחוייב הוא לתוכפן זו אחר זו בלאו הכי", ומסיים

"ולפי זה איכא נפק"מ לדינא, דבין שחיטה לשחיטה מותר לענות איש"ר וקדושה לדברי הכל".  
עכ"ל.

היינו, שהכל תלוי ברצונו של האדם: כשמדובר על דברים שיש חובה לעשותם בזה אחר זה, כתפילין (וקריאת הכה"ג ביו"כ) – אין לאדם בחירה בזה, והוא מחוייב שלא להפסיק. וממילא, כל הפסק גורם ברכה שאינה צריכה. לאידך, בברכות הנהנין, שהם רשות ולא חובה, שהרי אם אינו חפץ לאכול כעת אינו חייב לברך ולאכול – אין ענין ברכה שאינה צריכה אם יברך שוב כשירצה לאכול.

ומזה נלמוד גם לענין שחיטה: על אף שכיון לשחוט כל מה שהי' לפניו, ובאופן הרגיל הי' לו לשחוט את כולם בלא הפסק (כסברת התוס' דלהלן) – הרי אם ההפסק הוא חובה עליו (כענית איש"ר וברכו), יכול ואף צריך להפסיק, אלא שצריך לברך אח"כ כשחוזר לשחיטתו (ואין כאן משום ברכה שאינה צריכה).

## ד

### שיטת אדה"ז אי רוצה ומתאוה להפסיק

ולאחר שביארנו שבאם ההפסק הוא חובה עליו – מותר לו להפסיק, יש לדון שוב מהו הדין במקרה בו אין ההפסק חיוב עליו, אלא שהוא רוצה ומעונין בהפסק זה.

ובהקדים, שכפי שהוזכר לעיל (מסרמ"ט קו"א סק"ד), האיסור המוחלט להפסיק בין המצוות הוא רק במצוות שהאדם מחוייב לתוכפן ככל האפשר (כתפילין וקריאת התורה של הכה"ג ביו"כ). אך בברכות הנהנין, אם רוצה ומתאוה לעשות דבר מסויים דווקא בזמן מסויים, הרי שגם אם בשל רצון זה עליו לברך ברכה נוספת, אין כאן משום ברכה שאינה צריכה.

אמנם בנוגע לברכת השחיטה – נדמה שהמענה הפשוט לשאלה זו הוא שאסור לו להפסיק גם אם רוצה ומתאוה לכך. ויש להוכיח כן ממה שבתחילת הקו"א הנ"ל מביא אדה"ז את דברי התוס' במנחות (לו, א ד"ה סח), וז"ל:

"מכאן מדקדקים כשאדם שוחט עופות או בהמות הרבה וסח בין עוף לעוף, שחוזר ומברך – ומ"מ עבירה היא בידו כדאמרינן הכא שחוזר עליהן מעורכי המלחמה. ושמא שאני תפילין שמצווה אחת הן, אבל התם, שאם ירצה ישחוט ואם ירצה לא ישחוט. ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה". עכ"ל לענינו.

היינו, שעל אף ההבדל המהותי בין ברכת השחיטה להנחת תפילין, סובר התוס' שאין להפסיק בדיבור, היות ויכול להסתפק בברכה אחת – ומלשונו משמע שאין כלל נפק"מ אם רוצה להפסיק או לא: תמיד צריך להשתדל לא להפסיק (על אף שאולי אפשר לומר שלא עובר עבירה חמורה שחוזרין עלי' מעורכי המלחמה). וכן פוסק הרא"ש ועוד ראשונים.

והיוצא מזה הוא שלפי דברי השו"ע סי"ט שהוזכר לעיל, ש"אם רוצה לשחוט הרבה צריך ליזהר שלא ידבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה. ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק", כלומר – האופן היחיד להתיר שיחה בעלמא הוא לדעת

האומרים שדיבור אינו כהפסק. ואם כך – לפי שיטת אדה"ז, שדיבור הוא הפסק גמור – אין להפסיק בדיבור גם אם רוצה בכך.

ועל אף שלכאורה הי' ניתן ללמוד משם, שהיות והדין הוא שאם חפץ האדם ומתאווה לאכול דבר מה בזמן ספציפי דווקא, ובשל כך יצטרך לברך ברכה נפרדת – אין כאן משום ברכה שאינה צריכה, כך גם לעניננו – ברכת השחיטה: אם השוחט חפץ ומתאווה לעשות דבר מה שבגללו יצטרך לברך שוב על השחיטה, הרשות נתונה בידו – הנה מפורש בתוס' דלעיל שאסור להפסיק בין השחיטות, ואדה"ז מביאו, וכותב במפורש שיש להקל בשחיטה רק בדבר שמחויב בו, ולא בשום דבר אחר אף אם רוצה בכך.

וי"ל יתירה מזו:

באו"ח סימן רטו ס"ד כותב אדה"ז במפורש: "אסור לגרום ברכה שאינה צריכה . . . במה דברים אמורים, כשיכול לפטור שני דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד, אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפלה – טוב יותר להרבות בברכות". עכ"ל.

והרי לנו חילוק מפורש: בנוגע לברכות הנהנין דלעיל, שם מדובר על ברכות שונות (וראה להלן התייחסות לשיטת אדה"ז בקו"א שם לענין ברכות נפרדות על פירות שברכתן שווה), מותר ורצוי להרבות בברכות (כלשון אדה"ז בסימן ריב ס"ח: "לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות וימעט באינם צריכות"), אך בנוגע לדברים שברכתם שווה (כברכת השחיטה) – אין להרבות בברכות כלל.

ולכן, למרות שאולי יש אפשרות ללמוד קולא מדין ברכות הנהנין לענין שחיטה – לא נוכל להקל יותר ממה שאדה"ז מיקל במפורש לענין הפסק בדבר שמחוייב להפסיק בו, כענית קדושה ואיש"ר.

## ה

### מציאות השחיטה כיום והנפק"מ למעשה

אמנם נראה שמציאות השחיטה היום השתנתה, ולאור זאת יש צדדים נוספים להקל. וכדלהלן:

מלשון כל הפוסקים הדנים בכך, החל מהתוס' ועד לשמ"ח ואדה"ז, משמע שלפני השוחט מזומנים כל הבע"ח שאותם הוא רוצה לשחוט, ומשעה שבירך והחל בשחיטה הברירה נתונה לחלוטין בידי, אם לשחוט עד גמירא או להפסיק (וראה פירוט בענין זה להלן). אמנם המציאות כיום היא (בשחיטת עופות) שהשוחט מתחיל בעבודה וממשיך לפרק זמן מסויים, ולאחר מכן חובה עליו להפסיק לשחוט ולצאת להפסקה ממושכת (בדרך כלל כמחצית השעה) ואז הוא חוזר שוב ל"ליין" וממשיך לשחוט. שחיטה במצב כזה יוצרת מציאות הלכתית מעניינת, שלה כמה נפק"מ למעשה בפועל:

א. מכיון שגם אם ירצה, לא יוכל השוחט להשלים את כל השחיטות בחדא מחתא – דבר

שעליו לא דיברו הפוסקים - אולי י"ל שבמציאות כזו יקל אדה"ז, ויתיר להפסיק לכתחילה בין השחיתות, וכדלהלן:

ראשית כל, עיקר לימוד דין ההפסק בין השחיתות נלמד מהמובא בהלכות ציצית (ס"ח סכ"א) דלעיל והשוואת אדה"ז דין זה לדין ברכת השחיתות בקו"א. ושם, בגוף הסעיף, כותב אדה"ז, וז"ל: "אם לובשן כולם זה אחר זה בלי הפסק שיחה בינתיים והי' דעתו מתחילה בשעת הברכה ללבושם כולם מיד, לא יברך אלא ברכה אחת לכולם. . . וכן אם לא הי' בדעתו מתחילה בשעת ברכה ללבשם כולם מיד. . . הוה כמפסיק וצריך לברך". עכ"ל לענינו.

היינו, כל עיקרו של דין זה הוא אם הבגדים מונחים לפניו והוא רוצה ללבשם כולם כעת, מיד. אך אם אין בדעתו ללבשם כולם בזה אחר זה מיד, עליו לברך ברכה נוספת כשמתחיל ללבשם שוב. היינו - אם אינו יכול להשלים כל המצווה מאיזו סיבה שתהי' - עליו לברך שוב (ולא רק שמוטר לברך מצד ברכה שאינה צריכה - אלא צריך לעשות כן).

שנית, בשו"ע אדה"ז מוזכר ענין אי ההפסקה בדיבור כדי שתחול הברכה על כל הפעולות גם במצווה נוספת - הפרשת חלה ממצת מצווה, וז"ל (סתנ"ז ס"ד): ועכשיו שנהגו העולם ללוש עיסות גדולות משיעור חלה. . . הן מפרישין חלה מכל עיסה ועיסה בפני עצמה. . . אבל אם אדם א' מפריש מכל העיסות - די בברכה אחת לכולן אם אינו נמלך, שאם בשעת ברכה הי' בדעתו לפטור בברכה זו כל החלות שיפריש, אע"פ שלא הי' יודע אז כמה חלות יפריש - אין זה נמלך אא"כ הפסיק בינתיים בשיחה שאין בה צורך להפרשת חלה". עכ"ל לענינו.

ויש לדייק בלשון אדה"ז: בדין ציצית (סימן ח סכ"א דלעיל) כתוב "לא יברך אלא ברכה אחת לכולם" (ולא "די בברכה אחת לכולם"), היינו - שישנו איסור להפסיק ולברך, אך כאן, הלשון הוא פחות מחייב: "די בברכה אחת לכולן. . . אא"כ הפסיק".

וי"ל שהבדל זה קשור לשאלה על מצב זמינות המצוות: בהלכות ציציות מדובר במקרה שכל בגדי הט"ק ערוכים ומוכנים לפניו ובדעתו ללבשם מיד, ואם כן - אין לו להפסיק; אבל בהלכות חלה, בהכרח לומר שאין המצב כן - לבד מהעובדה שמדובר בערב פסח, שבו אין להניח לעיסה להמתין להפרשתה, הרי אדה"ז כותב שם שאינו יודע מכמה עיסות יפריש, היינו - שאינן מוכנות להפרשה בזמן הברכה. ועל כן, אפשרות ההפסק מקובלת יותר. ולהעיר, שבסימן ריג ס"ז מזכיר (ושולל) אדה"ז מציאות שהרבה אנשים מפרישים בברכה נפרדה חלה מכמה עיסות השייכות לאותו אדם - באותה שעה! והרי לנו מקור נוסף לקשר בין הזמינות וגרם ברכה שאינה צריכה<sup>2</sup>.

ועוד יש להעיר, שבסימן רמט קו"א סק"ד שהוזכר לעיל, מביא אדה"ז חילוק מענין בברכה ואכילת כמה פירות שברכתם שווה, ומנסה לברר את דעת המג"א בענין זה, שמביא שתי דעות דומות: את האחת שולל - והשני' נותרת על כנה, וכדלהלן:

הר"מ גלאנטי כותב שאם רוצה להרבות בברכות על פירות שברכתם שווה, יכול להביא לפניו פרי אחד ולברך עליו, ואז להביא פרי נוסף (מאותו מין) ולברך גם עליו וכן הלאה. והשל"ה חולק עליו ואומר שאם הפירות מונחים לפניו על השולחן, והוא באמצע הסעודה

(2) דיוקים אלו, והסברא הנלמדת מהם, למד הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה, ופרסמם במאמר בקובץ "אהלי שם" שנה ד חלק ז.

– מותר לו להותיר פירות לאכילה אחרי ברכת המזון, ולברך עליהם שוב אז. המג"א לא מקבל את דעת השל"ה, ואילו את דעת הר"מ הוא מצטט ללא עוררין. ואדה"ז מיישב מדוע, וז"ל: "כשחפץ לאכול כל הפירות היום אף בלא ריבוי הברכות – דבכהאי גוונא מיירי בשל"ה, דסתמא דמילתא כשהביאום לפניו מצידו לא ייבצר לאכול כולם מיד אלא שמניחם בשביל לברך עוד – הרי זה גורם ברכה שאינה צריכה. לאפוקי כשאם לא ריבוי הברכות לא הי' אוכל כלל פירות אלו היום". עכ"ל לעניננו, עיי"ש בהרחבה.

והעיקרון העולה מדבריו זהה למה שהובא לעיל:

אם יכול לבצע את כל הדברים שעליהם בירך מיד – הם לפניו, מוכנים ומזומנים ("מצידו לא ייבצר לאכול כולם מיד") – מוטלת עליו החובה לא להפסיק עד גמירא, כדי להימנע מהצורך לברך ברכה נוספת. אך אם אין באפשרותו להתמיד ברציפות (כבשחיטה כיום) – הרי שאין זו "ברכה שאינה צריכה".

ואף שכאמור, ניתן למצוא סיבות רבות לחלק בין ברכות הנהנין לברכת השחיטה (ולדוגמא: א. ברכות הנהנין נתקנו מתחילה להנאת האדם, ולכן אם מדובר בהנאתו מתחשבים בכך רבות, משא"כ בשחיטה. ב. בברכות הנהנין הרשות מסורה לאדם לחלוטין – ביכולתו להחליט אם רוצה לאכול, אם לא רוצה אך יאכל כדי לברך או אם לא רוצה לאכול כלל – משא"כ בשחיטה בימינו, שבה האדם מחוייב לשחוט הכל, אלא שמחייבים אותו לפרק זמן של מנוחה בין השחיטות וכו').

מ"מ נראה שהעיקרון השזור כחוט השני בכל המובאות דלעיל שומר על אחידותו: דין ברכה שאינה צריכה, שממנו נגזר החיוב לא להפסיק בין השחיטות הוא רק אם הכל מזומן לפניו ובידו לסיים את מלאכתו ברציפות. אך אם עליו להפסיק לפרק זמן מסויים, מסיבות שאינן בשליטתו – שוב אין כאן גרם ברכה שאינה צריכה, ויכול להפסיק.

ולכן, בנוגע לשחיטה, נראה לענ"ד להציע:

אם מדובר במציאות בה כל הבע"ח עומדים ומוכנים לפניו, והוא מברך ובדעתו להתחיל ולסיים את כל השחיטות בחדא מחתא – אין לו להפסיק כלל (אלא לדבר שחובה עליו, כענינת איש"ר וברכו). אך אם מדובר במקרה בו יצטרך להמתין בלאו הכי, לא על כך אסרו כשפסקו שאין להפסיק.

(ולכשתדייק בדברי התוס' דלעיל תראה שכן אפשר ללמוד מלשונו: הוא כתב "ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה": היינו – כל סיבת הזהירות כאן היא משום שיש באפשרותו לשחוט הכל בברכה אחת – ומדוע להפסיק? אך אם מדובר על מקרה שמבחינה מעשית כמעט אין אפשרות שלא יפסיק, מסיבות אובייקטיביות (כמצב כיום בשחיטת עופות דלעיל. וראה להלן התייחסות – של אדה"ז – לקושי הנובע מהימנעות מדיבור במשך זמן ארוך), במצב כזה סברא זו אינה קיימת וממילא אין סיבה להתאמץ כדי להימנע מהפסקו. ובחילוק זה ניתן גם להעמיד את כל דברי הראשונים, ועד לפסק השו"ע: אסור להפסיק בין השחיטות – אם כולם עומדים ומזומנים לפניו, ויכול לפטרם בברכה אחת. אך אם לא – אין איסור).

## ך

**במציאות בה השוחט חייב להפסיק - יכול להפסיק לכתחילה**

ב. ברוב המקרים, בשעת ההפסקה לא יימלט שיהי' הפסק בין אם השוחט רוצה ובכך ובין אם לאו. לדוגמא: מקום המנוחה נמצא בנפרד ממקום השחיטה, באופן שעל מנת להגיע לשם על השוחט לצאת "מבית לבית" או "מחצר לבית", דבר שלפי אדה"ז (בריבוי מקומות, ולדוגמא - או"ח סימן קעח ס"א, רעג ס"ב ועוד) מהווה הפסק בלאו הכי, וכאמור - לשוחט אין בחירה בזה (ובעיקר - הרי לדברי אדה"ז בסימן רמט דלעיל אמירת איש"ר וברכו היא בגדר הפסק - ואם כן, בודאי שברכות הנהנין נכנסו לגדר זה, והאומנם נגזור תענית על השוחט עד גמר השחיטה?).

ויש להעיר שיתכן שעצם העובדה שפוסקים מלשחוט במשך זמן - הרי זה הפסק<sup>3</sup>. ולענין כמות הזמן הנחשבת להפסק בין השחיטות לענין ברכה - ולדוגמא: בסימן יח ס"ק יז כותב אדה"ז שבדיקת הסכין בין השחיטות אינה נחשבת להפסק בין השחיטות לענין ברכה - והגע עצמך: אפילו בדבר כזה, שהזמן שנצרך לעשותו הוא מינימלי כידוע, ישנה הו"א לומר שמפסיק, עד שמוצא אדה"ז לנכון להבהיר שאינו הפסק - ואנן, הרגילים להפסקות ממושכות בין השחיטות כדלעיל, מה נעני אבתרי' (וראה להלן ס"ח דיוק נוסף הנלמד מפסק זה).

לכן, היות והתוס' שמצטט אדה"ז בנוגע לברכה שאינה צריכה בשחיטה נשען על דעת השוחט - שביכלתו להחליט אם לסיים את השחיטה או אם לעשות הפסק (וכלשונו: "ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה"), אבל במקרה שדבר כזה (כמעט) אינו ביכולתו, והיות שגם בנוגע לברכות הנהנין דלעיל מייחס אדה"ז חשיבות יתירה ליכולת האדם עצמו להשלים מעשיו ("מצידו לא יבצר לאכול כולם מיד"), ובעיקר - גם בדין הציצית, שאדה"ז משווה דיני ההפסקה בברכתה להפסקה בין השחיטות, ושם מפורש ש"הי' דעתו מתחילה ללבשם כולם מיד" - נראה לומר שבמציאות שבה הזמן בו חייב השוחט לעצור ממלאכת השחיטה אינו תלוי כלל בדעתו וברצונו - גם אם יפסיק בפועל בדיבור שהי' יכול להימנע ממנו, אינו בגדר גורם ברכה שאינה צריכה.

(והרי אפילו לדעת השמ"ח המחמירה דלעיל, כדאי להפסיק בהפסק גמור אם דיבר, היינו - אם האפשרות שלא להפסיק רחוקה, עדיף להפסיק באופן מלא ולברך אח"כ מאשר להשתדל שלא להפסיק ולהיכנס לחשש הפסק).

## ז

**דיבור בעת ההפסקה**

ג. במשך ההפסקה קשה עד מאד להימנע מכל דיבור שהוא.

ובנוגע למציאות זו, בה שוחטים שעות ארוכות (עם הפסקות רבות במהלכן), מצאנו שאדה"ז מתחשב בקושי שלא לשוח (שיחה שאינה מענייני השחיטה) במשך זמן ארוך:

(3) וראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ג ע' תקמד ביאור בנוגע לחישוב זמן ההפסק בהתאם למצווה בה מדובר, עיי"ש.



באו"ח סימן תעה (סי"ח) כותב אדה"ז: "ולכן צריך לזהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו (כלומר, אכילת הכורך) כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו. ויש נזהרין בזה שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל האפיקומן כדי שתעלה ברכה זו גם לאכילת אפיקומן, וחומרא יתירה היא", עכ"ל.

ומקור דין זה הוא בחק יעקב סקי"ד, ושם נכתב: "והוא חומרא יתירה נגד משמעות הפוסקים והוא ממש דבר שאי אפשר לזהר כלל בכל הסעודה". עכ"ל. ולאחר מכן מאריך לבאר שגם מצד עצם הדין אין בזה צורך כל כך.

ובנוגע לענינינו: אם הימנעות מדיבור במשך שעת הסעודה היא כמעט בלתי אפשרית, ועל כן מקילים - בודאי שנוכל לקבוע שהימנעות מדיבור במשך שעות עבודה כה רבות אינה בגדר "גזירה שרוב הציבור יכול לעמוד בה", ועל כן - עצם הימצאות הפסקות ארוכות שכאלה יוצר מציאות שבה השוחט אינו יכול לשחוט מתחילה עד סוף בברכה אחת, ומשכך - מותר לו לשחוט לדבר במהלך יום עבודתו הנמשך כמה וכמה פעמים ככה (אלא שבניגוד להנ"ל - לענין שחיטה, כאשר חוזר לעבודתו - עליו לברך, וכבפנים).

## ח

### הדיבור בהפסקה אי חשיב "לצרכי שחיטה"

ד. מזקני השוחטים שמעתי שלדעתם - שוחט שעובד כל היום כנ"ל, צריך הרי לשמור על צלילות דעתו ועירנותו, ועל כן, שיחה זו ששח, שאינה קשורה ישירות לשחיטה - נחשבת "לצרכי שחיטה" בשל הסיוע הנפשי שנותנת לשוחט, למען יוכל להתרכז במלאכת הקודש, וממילא אין זה הפסק.

אך הנה מלבד שקשה להעמיד זאת בפועל, שכל שיחה בטלה "לצורך שחיטה" תיחשב, נראה שאין זו דעת אדה"ז:

לעיל הובאה דוגמא מדיני בדיקת הסכין (שו"ע אדה"ז יו"ד סימן יח ס"ק יז) שבנוגע אלי' הבהיר אדה"ז שאינה הפסק - והגע עצמך: אפילו בדבר כזה, צורך שחיטה מובהק, ישנה הו"א לומר שנחשב הפסק עד שמוצא אדה"ז לנכון להבהיר שאינו כן, עאכו"כ בדבר ששייכותו לשחיטה היא כה רחוקה (ולהעיר, שבסימן ח מביא אדה"ז דוגמאות לדיבור "לצורך" (לבישת הציצית): "כגון שאמר תנו לי הבגד" - ומובן שרק דיבור כזה, השייך ישירות לענין, נחשב "לצורך").

והנה, על אף שאין שיחה זו נחשבת "לצורך שחיטה", הנה בהחלט ניתן לשייך אותה ל"צורך השוחט": היינו, יש לומר שגדרה שונה, היות ואין מטרתה "להרבות בברכות", אין כאן חוסר שימת לב ואי איכפתיות, ואפילו לא "שחפץ ומתאווה": צורך אמיתי יש בדבר, והוא הוא המסייע לשוחט להתמיד במלאכת הקודש בדעה צלולה ודריכות ראוי.

לסיכום הדברים:

מדברי אדה"ו (בסימן רמט קו"א סק"ד) ניתן להבין בדרך אפשר שלא גרע דיבור הנצרך לשוחט מ"חפץ ומתאווה" בברכות הנהנין (כשברכתם שווה), שלגביו אין גרם ברכה שאינה צריכה, אך מ"מ, מצאנו היתר מפורש בדעת אדה"ו להפסיק בין השחיטות רק במקום שבו מחוייב להפסיק (כאיש"ר וקדושה).

אמנם נראה לומר בדעתו שבמציאות כהיום (על כל צדדי ההיתר שלה: א. השחיטה מופסקת שלא ברצון השוחט ואין לו שליטה על כך. ב. ברוב המקרים, הפסק (גם אך לא רק בדיבור) הוא כמעט בלתי נמנע. ג. הימנעות מדיבור למשך שעות כה רבות קשה עד מאד וכמעט בלתי אפשרית. ד. שחרור המתח בהפסקות, הכולל דיבור, הוא צורך חיוני לשמירת ערנות ודריכות השוחט) ניתן להתיר לשוחט לדבר בין השחיטות, ובלבד שכאשר חוזר למלאכת הזביחה יברך שוב – ואין כאן משום גרם ברכה שאינה צריכה.

לסיום אציין שעקב חשיבות ענין זה והנפק"מ הגדולה למעשה שיש לו לשוחטים ובודקים בכל אתר ואתר, הצעתי הדברים לפני כמה רבנים מורי הוראה מאנ"ש, ורק לאחר שסמכו ידיהם על הנכתב – הבאתיו כאן.



שער  
גאולה ומשיח



## "ונהרו אליו כל הגויים"

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות מעלת הגילוי שיהי' לע"ל, והחידוש בו לגבי הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך / מקשה מהייעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים" / מביא תיווך כ"ק אד"ש מה"מ במארז"ל גבי מציאות הגויים לע"ל / מביא מארז"ל הסותרים באופן מציאות הגויים לע"ל / מבאר דבפשטות ס"ל להרמב"ם שיתגירו הגויים לע"ל, אך מדברי כ"ק אד"ש מה"מ לא משמע כן / מבאר דלע"ל יהיו הגויים כ"גר תושב" / דוחה ביאור זה / מבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח

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

### א

#### "הקושי ב'ונהרו אליו כל הגויים"

בתחילת נבואתו של ישעי' על הגאולה העתידה איתא<sup>1</sup>: "והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים". וממשיך בפסוק שלאח"ז: "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

וביארו המפרשים<sup>2</sup> את כוונת הפסוק, שלאחרי שיבנה ביהמ"ק בגאולה האמיתית והשלימה, אזי יקבצו וימשכו לבית המקדש כל עמי הארץ. והפסוק נוקט הלשון "נהרו" שהוא משורש תיבת "נהר", היינו שהגויים ימשכו לירושלים "כנהר המושך"<sup>3</sup>.

והנה, בריבוי מקומות בחסידות מבואר העילוי שביעוד זה ד"ונהרו אליו כל הגויים", שלע"ל יהי' הגילוי אלקות באופן נעלה ביותר, עד שכל הגויים ינהרו מעצמם לביהמ"ק ברצונם לקבל את הגילוי אלקות<sup>4</sup>.

ובד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו<sup>5</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת הגילוי אלקות שהי' בזמן שלמה המלך, ומקשר זה עם היעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים", וזלה"ק:  
"זידוע, דזה שכל הגויים היו בטלים לשלמה [שלכן הי' בימיו מנוחה ושלום] הוא שהיו

(1) ישעי' ב, ב.

(2) רש"י, מצו"ד ומצו"צ על אתר.

(3) לשון המלבי"ם שם.

(4) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפא.

(5) סה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך.

בטלים להגילוי דאוא"ס שהאיר על ידו. ועד"ז הוא בנוגע לזה שבאו אליו מכל העמים לשמוע את חכמתו, דהטעם האמיתי על זה שבאו אליו הוא מפני שנמשכו לאלקות (וע"ד מ"ש במשיח ונהרו אליו כל הגויים, דזה שכולם יהיו נמשכים אליו הוא שיהיו נמשכים לאלקות). כי הגילוי אור שהאיר אז, משך אליו את הניצוצות שבהעמים, בדוגמת אבוקה שמושכת אלי' כל הניצוצות. וכיון שהגילוי שהאיר אז הי' גילוי נעלה ביותר, לכן גם הניצוצות שבמקומות הרחוקים נמשכו להגילוי שהאיר ע"י שלמה".

וממשיך שם ומבאר שעיקר הפעולה על העמים בתקופת שלמה היתה ע"י ביהמ"ק, ומבאר שביהמ"ק שונה הוא מהמשכן, שבהמשכן הי' צ"ל פעולה בדרך מלחמה, שהמשכן הי' הולך במדבר ומבטל את הקליפות שהיו במדבר, שזהו ע"ד מלך שיוצא למלחמה; ובביהמ"ק הי' הפעולה בדרך מנוחה ושלוה, שהניצוצות נתבררו בדרך ממילא, שלכן נקרא "שלמה" מלשון מנוחה ושלוה, שכל העמים נמשכו אליו מעצמם בלא שיצטרך איזה פעולה של מלחמה<sup>6</sup>.

והנה מה שמבאר שם שבזמן שלמה הי' הענין ד"ונהרו אליו כל הגויים" רק "על דרך" מה שיהי' לע"ל – מובן ע"פ מה שמבאר בהמשך המאמר, שבזמן שלמה הי' שלימות הגילויים, אמנם לע"ל יהי' גילוי העצם שלמעלה מגילויים (ובלשון החסידות הוא התגלות א"ס שברדל"א - פנימיות עתיק, ולא רק חיצוניות עתיק שזה הי' אצל שלמה).

ועפ"ז מובן שמכיון שהגילוי דלעתידי יהי' נעלה יותר מהגילוי שהי' אצל שלמה, הנה גם המשיכה של הגויים תהי' גדולה יותר ופנימית יותר, שלכן בפשטות לע"ל יבואו "כל הגויים" כפשוטו (ולא רק מקצתם כפי שהי' אצל שלמה).

והנה, לאחר שמבאר במאמר הנ"ל את ענין הגילוי שהי' אצל שלמה המלך, מבאר את מעלת הגילוי דלעתידי. ומביא את דברי הע"ח שבעליית המלכות ישו' מדריגות – בזמן שלמה הי' מדריגה הה', ולע"ל תהי' מדריגה הו'. ומבאר החילוק ביניהם, שבמדריגה הה' הגילוי הוא בכל המדריגות שבמלכות ועד ליסוד שבמלכות, אבל לא במלכות שבמלכות; ובמדריגה הו' הגילוי יהי' גם במלכות שבמלכות, שהכוונה בזה היא שגם במלכות שבמלכות כמו שהיא במקומה יהי' גילוי אוא"ס.

ומבאר שזוהי מעלת הגילוי דלע"ל, שיפעל על כל העולם כולו – גם על הענינים שנעשו כמו רע ממש, שגם הם – כמו שהם במקומם - ייהפכו לאלקות.

ולפי זה לכאורה צריך להבין, מדוע לע"ל יהי' הענין ד"ונהרו אליו כל הגויים", שמשמעו הוא שכל העמים ילכו וינהרו לביהמ"ק בשביל להיות בטלים לה', והרי לכאורה כל מעלת הגילוי דלעתידי הוא שכל העולם (והעמים בכללם) יתבטלו ויכללו באלקות כפי שהוא במקומו (שזהו החילוק בין הביטול בזמן שלמה להביטול דלעתידי כנ"ל), ומדוע לשון הייעוד דלע"ל הוא "ונהרו אליו גו"?

ובדוחק הי' אפשר לבאר שזוהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ שכותב שהענין ד"ונהרו אליו כל

6) ומבאר שם בעומק יותר, שאף שגם המשכן פעל את פעולתו באופן דבדוך ממילא, וכל הקליפות נתבטלו מלפניו בלא צורך בשום פעולה, הנה, המשכן הי' צריך לבוא למקום המתברר בכדי לבררו, וזה מורה שהי' איזה תפיסת מקום להמתברר. משא"כ אצל שלמה שלא הי' שום תפיסת מקום להמתברר והוא נתברר בדרך ממילא לגמרי, בלי שהמתברר (ביהמ"ק) הי' צריך לצאת ממקומו כלל.

הגויים" שהי' בזמן שלמה הי' רק "על דרך" מה שיהי' לע"ל, היינו, שבזמן שלמה באת בכדי להתברר הי' צריך המתברר להגיע למקום המברר, ולא הי' יכולת להתברר במקומו, אמנם לע"ל יתברר כפי שהוא במקומו, וזהו ההבדל בין הגילוי בזמן שלמה להגילוי דלעתיד.

אמנם ביאור זה דחוק ומושלל לגמרי, כפשוט, שהרי לע"ל הגילוי לא יהי' כלל באופן ד"ונהרו" אלא באופן שכולם יתבררו במקומם, והדרא קושיא לדוכתא.

## ב

### מציאות הגויים לע"ל

והנה, לכל לראש יש להקדים ולבאר ענינם של הגויים לע"ל, ובהקדים:

בלקו"ש מביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' פירושים סותרים עה"פ נבואת בלעם<sup>8</sup> וקרקר כל בני שת": פירוש התרגום אונקלוס שתירגם "וישלוט בכל בני אנשא" – היינו שמלך המשיח ישלוט על כל אומות העולם; ופירוש האבן עזרא שפירש "כמו מקרקר קיר והטעם הרס" – היינו שמלך המשיח ישמיד את כל האומות לע"ל, וישארו רק ישראל.

ומקשה שם על שיטת האב"ע, שהרי מצינו כו"כ נבואות המדברות בפירוש אודות מציאות אוה"ע לע"ל, וכמו הנבואה הנ"ל ד"נהרו אליו כל הגויים", וכן בדברי הנביא צפני': "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' גו'", וא"כ מפורש שאוה"ע יהיו מציאות לע"ל, ולא שיכרתו ויאבדו.

ומבאר שם, שבמציאות האומות לע"ל ב' אופנים: א. כפרט בגאולת ישראל, היינו שנרגש באומות ובעולם שהם קיימים כפרט בגאולת ישראל. ולפי אופן זה כל הגאולה היא רק בשביל ישראל. ב. נרגש בהם הגאולה שלהם עצמם. ולפי אופן זה הגאולה היא גם בשביל לברר ולזכך את העולם והאומות.

ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהאב"ע סובר כהאופן הא', שמכיון שהאומות יישארו רק כפרט בגאולת ישראל, הנה מציאותם כדבר בפ"ע תיבטל; ואילו אונקלוס סובר כהאופן הב' שהגאולה היא גם בשביל האומות, וגם לע"ל תישאר מציאותם כענין בפ"ע.

## ג

### מארז"ל סותרים באופן מציאות הגויים לע"ל

והנה, לאחר שנתברר לנו שלע"ל יהיו מציאות אומות העולם לכו"ע, יש לדון באיזה אופן זה יהי'. ובהקדים, דהנה מצינו מארז"ל סותרים בענין אוה"ע לע"ל:

איתא בגמ' (ע"ז כד, א): "יתיב ר' אמי ורבי יצחק נפחא אקלעא דר' יצחק נפחא . . . פתח

(7) חכ"ג ע' 172 ואילך.

(8) בלק כד, יז.

איך מינייהו ואמר מאי אותיבו לי' חברוהי לר"א "כל צאן קדר יקבצו לך וגו'"<sup>9</sup>, אמר להן ר"א כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא. אמר רב יוסף מאי קרא "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו'"<sup>10</sup> אמר לי' אביי ודלמא מעבודת כוכבים הוא דהדור בהו? אמר לי' רב יוסף "לעבדו שכם אחד" כתיב".

היינו שלדעת ר"א כל הגויים עתידים להתגייר לע"ל, ויעבדו את ה' בדיוק כמו עם ישראל. ובפשטות היינו שיקיימו כל המצוות כישראל.

וכן מצינו במקום נוסף (ברכות נו, ב): "הרואה . . . מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובחור"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה".

ומשמע בבירור שלשיטת רשב"א הנה לע"ל כל הגויים יתגיירו ויקיימו כל המצוות כישראל (שלכן מברכים גם בחור"ל "והשב לב עובדיהם לעבדך", כיון שגם הגויים עובדי ע"ז היום עתידים להתגייר ולעבוד את ה' כישראל).

[ואף שהרשב"א הינו דעת יחיד, הנה כתב הדברי חמודות על הרא"ש (ברכות נו סכ"ה): "ופסק הרמב"ם כרשב"א, דת"ק נמי לא אסר שיאמר כן, אבל אם רצה לומר אין בכך כלום". כלומר, שלכו"ע יתגיירו הגויים לע"ל, ורק שת"ק ורשב"א חולקים האם יש חובה לברך בנוסח הנ"ל].

ובראשונים מצינו ג"כ שפוסקים כן, וכמ"ש הר"ן (דרשות הר"ן ס"ז): "כבר נתבאר שכל האומות ישוּבו לאמונתנו בכל פרטי המצוות ודקדוקיהן".

אך לאידך מצינו מפורש בגמ' שאוה"ע אינם עתידים להתגייר לע"ל (ע"ז ג, ב): "תניא רבי יוסי אומר לעתיד לבא באין עובדי כוכבים ומתגיירין. ומי מקבלינן מינייהו והתניא אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, אלא שנעשו גרים גרורים ומניחין תפילין בראשיהן תפילין בזרועותיהם ציצית בבגדיהם מזוזה בפתחיהם כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם אומרים לו על ה' ועל משיחו . . . וכל אחד מנתק מצותו והולך . . . והקב"ה יושב ומשחק שנאמר יושב בשמים ישחק".

ומפרש"י: "גרים גרורים - מאיליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן דמשום גדולתן דישראל קא עבדי". היינו שהגויים ירצו להתגייר, אלא שלא יתקבלו, ולכסוף גם הם עתידים לזנוח את קיום המצוות.

(9) ישעי' ס, ז.

(10) צפני' ג, ט.



## ד

## דעת הרמב"ם

והנה, מכמה מקומות בדברי הרמב"ם נראה שסובר כפי האופן הא' הנ"ל – שהגויים לע"ל יתגיירו ויקיימו מצוות כישראל:

בהל' ברכות פוסק הרמב"ם כשיטת הרשב"א הנ"ל, שגם בחו"ל צריך לומר "והשב לב עובדיהם לעבדך". היינו שלשיטתו הגויים לע"ל עתידים להתגייר ולעבוד את ה'.

וכן מצינו בהל' מלכים שכותב הרמב"ם<sup>11</sup> שלע"ל "יחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל". והיינו בפשטות שלע"ל יתגיירו הגויים ויקיימו כל המצוות כישראל.

אך הנה בלקו"ש הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שדעת הרמב"ם היא באמת שהגויים לא יתגיירו לע"ל, ומה שכותב "יחזרו כולם לדת האמת", הנה הפירוש בזה הוא באופן אחר, וזלה"ק<sup>12</sup>:

"דמהמשך לשון הרמב"ם בהלכות מלכים שם משמע דאין כוונתו שיתגיירו ויקבלו דת ישראל . . אף שבכ"מ ברמב"ם . . מוכח שדת האמת היינו דת ישראל". והיינו שברמב"ם כאן ודאי שאין הכוונה ב"דת האמת" ל"דת ישראל", ולע"ל אין הגויים עתידים להתגייר ולקיים המצוות כישראל.

והנה, מה שמפורש לעיל בגמ' שכל הגויים "גרים גרורים הם לע"ל", הנה ניתן לבאר (כפי שביארו בריבוי מקומות), שהרמב"ם יסבור כשיטת המהרש"א שם, שמבאר שאין הכוונה ב"גרים גרורים" שיקיימו המצוות כישראל, ורק יקיימו הז' מצוות שלהם (ודלא כרש"י שפירש ש"גרים" היינו כפשוטו שיתגיירו ויהיו כישראל).

אמנם צריך להבין כיצד פסק הרמב"ם כדברי רשב"א שגם בחו"ל במוקם שנעקרה ממנו ע"ז צריך לברך "והשב לב עובדיהם לעבדך", שמוזה משמע שעתידיים הגויים להתגייר?

## ה

## הביאור שיהיו כ"גר תושב" והקושי בזה

והנה, יש שביארו בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהענין ד"גר תושב", שכאשר אינו-יהודי מקיים הז' מצוות שלו מפני שכך ציוה ה' בתורה, הנה בזה הוא יוצא מגדר 'גוי' ונכנס תחת כנפי השכינה (אף שאינו נהי' יהודי לגמרי, כפשוטו), וכפי שמביא שם כ"ק אד"ש מה"מ את לשון רבינו גרשום<sup>13</sup>, שבגר תושב יש "קצת גירות".

ועפ"ז ביארו שלע"ל יהיו כל הגויים "גרים תושבים", כיון שיקיימו כל המצוות מפני שכן

(11) פי"ב ה"א.

(12) הערה 76.

(13) כריתות ט, א.

ציוה ה' בתורה. ולכן אומרת הגמ' שהם יתגיירו לע"ל, ולכן פסק הרמב"ם כרשב"א ש"עתידים להתגייר", כיון שיעשו גרים תושבים שזהו "קצת גירות".

אמנם ביאור זה הוא דוחק קצת, כיון שאף שבגר תושב ישנו קצת ענין הגירות, מכל מקום, אין זה ענין הגירות לגמרי<sup>14</sup>, ואין משמע כן מלשו רשב"א בברייתא שעתידים "להתגייר", שמפשטות הלשון משמע שיתגיירו לגמרי.

וכמובן בפשטות שהלשון "גר" מורה על מי שנתגייר ונהי' ישראל גמור, והלשון "קצת גירות" כוונתה שבגר תושב ישנו גירות לגבי הז' מצוות שלו, ואי"ז גירות גמורה (וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם שה"קצת גירות" היא רק "ביחס לז' מצוות" שלו)<sup>15</sup>.

## ך

### החילוק בין תקופה הא' לתקופה הב'

ואולי יש לבאר בזה, ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדעת הרמב"ם<sup>16</sup>, שבימות המשיח ישנם ב' תקופות: תקופה הא' שבה "לא יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא יהי' שינוי במעשה בראשית, ותקופה הב' יש בה שינוי מנהגו של עולם, כתחיית המתים כו'.

ויש לומר שגם בנידון דידן – אופן מציאות הגויים לע"ל – ישנו חילוק בין תקופה הא' בימות המשיח לתקופה הב':

בתקופה הא' לא יתגיירו הגויים, ויישארו גויים גמורים. וזהו מה שכותב הרמב"ם ש"יחזרו כולם לדת האמת", שמדבר כאן בתקופה הא' (שעלי' מדבר ב(כמעט) כל הלכות מלכים); ובתקופה הב' יתגיירו ויקיימו מצוות כישראל. וזהו שפסק הרמב"ם כרשב"א שהגויים עתידים להתגייר לע"ל.

[ואף שהרמב"ם אינו מדבר אודות תקופה הב' בספרו בפירוש – הנה גם כאן אינו כותב בפירוש שעתידים הגויים להתגייר, אלא רק פוסק כרשב"א שמברכים "והשב לב עובדיהם גו", כיון שאכן עתידים להתגייר ולעבוד את ה' בתקופה הב'.]

ועפ"ז אפשר לבאר (לשיטת הרמב"ם) שאין חילוק בין המארו"ל הנ"ל: הגמ' בע"ז ובברכות שאומרת שעתידים הגויים להתגייר – מדברת בתקופה הב'; והברייתא בע"ז ש"אין מקבלים גרים לימות המשיח" – מדברת בתקופה הא'.

ולפ"ז אין צריך לומר שהרמב"ם חולק על פירש"י בגמ' שם (שמפרש ש"גרים גרורים" היינו כפשוטו שיתגיירו), כיון שגם הוא ס"ל שבתקופה הא' אין עתידים להתגייר, ועל תקופה זו מדובר בגמ' שם.

הטעם לזה שבתקופה הא' לא יקבלו את הרוצים להתגייר, הוא משום שאז תהי' יד

14) וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ שם בהערה 52 שמה שמוסיף הרמב"ם התיבות "והוא מחסידי אומות העולם" הוא כדי להדגיש שאין הגר תושב נעשה גר אלא נשאר מחסידי אומות העולם.

15) ועוד יש לדחות זה מהמבואר לקמן ס"ז. עיי"ש.

16) לקו"ש חכ"ז ע' 207 ואילך.

ישראל תקיפה, וכל הגויים ירצו להתגייר ולהסתפח על נחלת עם ה', ולכן אין מקבלים אותם כיון שאין מקבלים את מי שרוצה להתגייר בשביל טובת עצמו. אמנם בתקופה הב' הרצון להתגייר לא יהי' בשביל הטובה, אלא שמכיון שיהי' גילוי אלקות נעלה ביותר בעולם, הנגה כל האומות יראו שאלקי ישראל אמת, ורק מטעם זה ירצו לבוא ולהתגייר, ומקבלים אותם.

## ז

### לע"ל יהיו הגויים עבדים לישראל

והנה, איתא בפירוש בגמ' שלע"ל "הכל עבדים הם לישראל", ו"כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים"<sup>17</sup>. וכמפורש בקרא<sup>18</sup>: "והיו מלכים אומניך ושרתיהם מיניקותיך, אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו, וידעת כי אני ה'".

וכן איתא במדרש<sup>19</sup>: "בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם. . באותה שעה מבהיק הקב"ה אורו של מלך המשיח ושל ישראל והולכים כלם לאורן של מלך המשיח ושל ישראל שנאמר והלכיו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך, ובאים ומלחכים עפר מתחת רגליו של מלך המשיח שנאמר ועפר רגליך ילחכו, ובאים כלם ונופלים על פניהם לפני משיח ולפני ישראל ואומרים נהי' לך ולישראל לעבדים, וכל אחד מישראל אלפים ותת עבדים יהיו לו".

וצריך ביאור כיצד זה מתווך עם המבואר לעיל.

יש לבאר זה, ובהקדים, שברור הדבר שגם בתקופה הב' לא יהיו אומות העולם באותה מדריגה ממש כישראל, אלא יהיו במדריגה פחותה מהם. וי"ל שיהיו עבדים לישראל, שהעבדים יש בהם דין גירות, שמתגיירים ומקיימים המצוות כנשים.

ובאמת מפורש כן בדברי כ"ק אדה"ז בלקו"ת<sup>20</sup>, וזלה"ק: "אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' שיהיו טפלים לישראל שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו' ויוכלו לעלות גם הם כו' רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה".

וע"פ המבואר לעיל מובן שענין זה יהי' בהתקופה הב', שאז יהיו הגויים עבדים לישראל, משא"כ בתקופה הא' שיישארו במצבם כפי שהיו בזמן הגלות (אף שבודאי יסייעו לישראל ולא יחטאו).

ועפ"ז ניתן לבאר דבר נוסף, והוא – מדוע לא מצינו בכל ספר הי"ד, שיזכיר הרמב"ם הא דלע"ל יהיו הגויים עבדים לישראל, שהוא גמ' מפורשת (ולכאורה יש בזה נפק"מ להלכה מה יהי' דינם בימות המשיח)?

וע"פ הנ"ל הביאור בזה פשוט, שמכיון שהגויים יהיו עבדים לישראל רק בתקופה הב' –

17) שבת לב, ב.

18) ישעי' מט, כג.

19) ילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט.

20) שלח מג, א.

לכן לא מזכיר זאת הרמב"ם (ויש לומר שדבר זה שכל הגויים יהפכו להיות עבדים לישראל הוא "שינוי מנהגו של עולם", ולכן יהי' רק בתקופה הב').

## ח

### מצבם הרוחני דהאומות לע"ל ועפ"ז הביאור בהנ"ל

ויש לומר, שהחילוק הנ"ל בין אופן מציאות הגויים בתקופה הא' ותקופה הב', הינו גם בנוגע למצב הרוחני דאומות העולם באותו הזמן:

בד"ה פדה בשלום תשמ"א<sup>21</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החילוק בין הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך, להגילוי שיהי' לע"ל – שבזמן שלמה הי' הגילוי באופן שהי' המתברר צריך לבוא להמברר, ובדוגמת מלכת שבא שבאה לירושלים אל שלמה, ולע"ל יהי' הגילוי באופן שהאור עצמו יאיר בכל מקום בעולם.

וממשיך ומבאר שגם בימות המשיח גופא יש בזה ב' אופנים, וזלה"ק:

"אלא שבזה גופא יש חילוק בין תקופה ראשונה לתקופה השני', דבתקופה הראשונה לא יהי' חידוש במע"ב, הגילוי אלקות שיהי' בעולם יהי' מצד גילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום, אבל לא מצד העולם גופא, מכיון שעולם כמנהגו נוהג. ולכן יהי' אז הגילוי דהנבראים (והביטול שלהם) כמו דבר נוסף על מציאותם. . משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח שיהי' שינוי וחידוש במע"ב, יש לומר, שהגילוי בעולם (והביטול בהנבראים) יהי' גם מצד טבע וגדר העולם גופא".

וחילוק זה הינו גם בנוגע לאומות העולם, דבתקופה הא' יהי' הביטול דהאומות כמו דבר נוסף על מציאותם, ולכן לא יתגיירו ולא יקבלו אותם כגרים, ובתקופה הב' יהיו בטלים מצד עצם מציאותם, ואז יקבלו אותם ויהיו עבדים לישראל כנ"ל.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ הענין ד"ונהרו אליו כל הגויים" שיהי' לע"ל, דיש לומר שייעוד זה יתקיים בתקופה הא' דימות המשיח, שאז הביטול דהאומות לא יהי' מצד עצם מציאותם, ולכן יהי' בהם אז הענין ד"ונהרו" (היינו שירצו להתקרב יותר לאלקות מכיון שמצד עצמם יהיו עדיין רחוקים ומציאות לעצמם). אמנם בתקופה הב' יהיו הגויים בטלים לגמרי לאלקות, ולא יצטרכו "לנהור" להקב"ה, כיון שבהם עצמם יהי' גילוי אוא"ס.

(21) סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפא ואילך.

## סימני מלך המשיח ברמב"ם

מביא הסברת כ"ק אד"ש מה"מ במקור סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו ההלכתי / מחדד ההוכחה מבן כוזיבא ע"פ המתבאר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ועפ"ז מקשה במקור הסימן 'יעמוד מלך' / מביא מקור הרמב"ם ללימוד מבן כוזיבא מדברי הירושלמי ומקשה ע"כ / מבאר ע"פ הנ"ל בגדרו של משיח טעמו ושיטתו של ר"ע בפירושו 'והריחו' / עפ"ז מבאר גם טעם פסק הרמב"ם כר"ע דווקא

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו בתורת כ"ק אד"ש מה"מ

בהלכות מלכים פי"א ה"ד כתב הרמב"ם וז"ל: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצלית, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח ודאי".

ובמקורו של הרמב"ם לסימנים אלו, מבואר בלקו"ש חח"י<sup>1</sup> שזהו כחלק מגדרו הכללי של משיח, חזרת שלימות התומ"צ, היינו קיום כל התרי"ג מצוות בפועל ע"י כל בני" כמבואר שם בארוכה.

ומה שסימנים אלו דווקא הם שמעידים על היותו משיח, הוא מפני שכל דבר הצריך בדיקה, הבדיקה הכי מתאימה היא ע"פ הפעולות שנעשות כחלק מתפקידו והגדרתו, לכן הסימנים על משיח, הם לא מה שהוא חכם גדול ונביא גדול וכו', כפי שמתארו הרמב"ם בהלכות תשובה, אלא מה שעושה כחלק מתפקידו העיקרי, שהוא להחזיר שלימות התומ"צ.

והדרך לכך היא, מה שהוא בעצמו "מלך מבית דוד", שע"ז חוזרת מלכות בית דוד ליושנה, וממשיך שהוא בעצמו הינו הוגה בתורה ועוסק במצוות, היינו שהתומ"צ נוגעים לו והוא בעצמו חפץ בקיומם בשלימות, וענין זה של קיום התומ"צ נוגע לו, עד כדי כך שהוא לא מסתפק בכך שהוא מקיים תומ"צ, אלא פועל בזה אצל כל בני" שבדורו, ע"י שכופה את כל ישראל לילך בדרך התומ"צ, ואף לוחם מלחמות ה' כנגד אלו שמפריעים לקיום התומ"צ אצל בני".

(1) שיחה ב' לפרשת בלק (ע' 271 ואילך).

עכ"פ יוצא, שהמכוון בכל סימנים אלו הוא, שכאשר נראה יהודי שמטרתו ומגמתו הוא שיהי' קיום התומ"צ כדבעי אצל כל בני"י, הרי הוא מוחזק אצלנו כמשיח, כיון שנוגע לו ועד כדי כך שהוא פועל אצל כל ישראל שלימות בקיום התומ"צ, שזהו ענינו של משיח. אך עדיין גם כאשר פועל בכל זה איננו המלך המשיח (בשלימות התגלותו) בפועל, כ"א שמוחזק אצלנו כמשיח שהרי כך נראות דמותו ופעולותיו של הגואל.

אך אם אכן יבוא אותו א', ויפעל על כל בני"י בקיום התומ"צ, ובנוסף לכך יבנה את ביהמ"ק, שעיי"ז מתווספים וחוזרים כל המצוות הקשורות עם ביהמ"ק, כגון קרבנות, כהונה, יובל וכו' וכו', ולאחר מכן יוסיף ויקבץ את נדחי ישראל, שעיי"ז מקיימים המצוות התלויות בארץ, שהרי קיומם תלוי ב'כל יושבי' עליה', הרי שהוא הצליח בתפקידו כמשיח – להחזיר מצב שיהי' אצל כל ישראל קיום כל התומ"צ, וא"כ הרי הוא משיח ודאי, שהרי כעת יכולים ומקיימים בני"י את כל התומ"צ.

## ב

### חידוד הוכחת הרמב"ם מבן כוזיבא וקושיא במקור 'יעמוד מלך'

והנה, בלקו"ש ח"ח<sup>2</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסימן דמשיח ברמב"ם "יעמוד מלך", שעל כרחק אין הכוונה למלך ע"פ ביי"ד ונביא וכו', שהרי אצל בן כוזיבא שעליו אמר ר"ע שהוא משיח, ודאי שלא הי' מלוכה ע"פ ביי"ד של ע' ונביא, ואעפ"כ כתב הרמב"ם<sup>3</sup> בן כוזיבא המלך.

ונראה, שאין כוונת כ"ק אד"ש מה"מ להביא ראי' רק מלשון הרמב"ם, שנקט לשון מלך אצל בן כוזיבא אע"פ שלא הי' מלך ע"פ הלכה, אלא מנהיג בישראל שלחם מלחמות, אלא ודאי הכוונה היא, שהרמב"ם לומד את סימני המשיח מבן כוזיבא, שהרי רע"ק אמר עליו שהוא משיח, ולכן מובן שכך צריכה להיות דמותו של משיח, וע"פ דמותו של בן כוזיבא כתב הרמב"ם את סימניו של משיח, ולכן כשם שבן כוזיבא בעצמו לא הי' מלך ע"פ הלכה, כך גם המשיח אינו צריך להיות מלך ע"פ הלכה.

שהרי, הראי' מבן כוזיבא היא על הסימן "יעמוד מלך" דהלכה ד', ואם אין שייכות בין אישיותו של בן כוזיבא לסימנים בה"ד, אינו מובן מדוע מושללת לחלוטין האמירה מלך כפשוטו ע"פ הלכה, וכי בגלל שישנה לשון כזו אודות בן כוזיבא, מוכרח שגם בסימן אודות משיח שזהו ענין הכי כללי ונוגע<sup>4</sup> יהי' הלשון כך? (מלך בפירוש מנהיג ולא כפשט המושג ההלכתי).

אלא ודאי משום שאכן לומד הרמב"ם את הסימן מבן כוזיבא, וכשם שאצלו לא היתה המלוכה כפשוטה ע"פ הלכה, ואעפ"כ הכריז עליו ר"ע כמשיח, כך גם מלך המשיח אינו צריך להיות מלך ע"פ הלכה אלא מנהיג בישראל כבן כוזיבא.

(2) ע' 361.

(3) שם ה"ג.

(4) כפי שראו במהלך הדורות האסון שהביאו משיחי השקר רח"ל.

ואכן כך מצאנו בפירושו בלקו"ש ח"ט<sup>5</sup>, שם כותב כ"ק אד"ש מה"מ בקשר להא דמשיח נכסה ונגלה, שאי אפשר להכריח, שהרמב"ם סובר שזהו מדרש שאינו להלכה, ובאמת אצל משיח לא יהי' כיסוי לאחר התגלותו, שהרי בן כוזיבא הסתתר במערות משך זמן בתקופת המלחמה, שהיתה לאחר שהכריזו עליו כמשיח, שזה הרי הי' התגלותו.

וכיון שהרמב"ם לומד את סימני המשיח מבן כוזיבא, כפי שכתב בה"ג שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כשם שבן כוזיבא לא עשה אותות ומופתים, ואעפ"כ הכריזו עליו כמשיח, הרי מובן ששיטת הרמב"ם היא כר"ע שאכן בן כוזיבא הי' משיח עד שנהרג בעוונות.

ומכיון שדמותו של המשיח הינה כדמותו של בן כוזיבא, הרי שייתכן שגם הרמב"ם סובר שמשיח נכסה ונגלה, כפי שהי אצל בן כוזיבא שהסתתר במערות לאחר התגלותו. ובלשונו הק': "אין להכריח דהרמב"ם ס"ל דש"ס דידן לא ס"ל דמשיח יתגלה ויסתר אח"כ וע"ד ראייתו (הל' מלכים פי"א, ג) ואל יעלה על דעתך כו' שהרי רע"ק כו' אומר עליו (על בן כוזיבא) שהוא המלך המשיח - כי בן כוזיבא נסתתר משך זמן (במערות) במשך מלחמתו".

[ודוחק לומר שאין זה שייך לסימני המשיח, אלא רק ע"ד מה שלמד שמשיח לא יעשה אותות ומופתים, דמאי שנא כולי' האי? ופשוט שהרמב"ם לומדו כדוגמא לדמותו של משיח בכל הענינים כנ"ל].

וע"פ כהנ"ל צריך ביאור, מהו מקור הרמב"ם לסימני מלך המשיח "ואם יעמוד וכו'" בהלכה ד', האם משום שכך היו דרכו, פעולותיו ומעשיו של בן כוזיבא, ועל פיהם כתב את סימני המשיח, כמ"ש בשיחות הנ"ל דח"ח בנוגע ל"יעמוד מלך" וח"ט בענין "נגלה ונכסה". או דלמא משום שסימנים אלו מהווים את הדרך להחזרת שלימות התומ"צ אצל כל ישראל, שזהו גדרו וממילא הסימנים שעל ידם נעשה המשיח, כמבואר לעיל בשיחה דחח"י?

## ג

### מקור הרמב"ם להוכחתו מבן כוזיבא וקושיא עפ"ז

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים דמקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי<sup>6</sup>, ושם איתא דר"ע אמר על בן כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא", ולא ביקש ממנו אות ומופת, אלא כיון שראה שנלחם ברומאים ומצליח, הכריזו עליו כמשיח<sup>7</sup>.

אמנם בבבלי איתא<sup>8</sup>, דבן כוזיבא הכריז על עצמו כמשיח, אך חכמים ביקשו ממנו שיהי'

(5) ע' 105 בשוה"ג הב' להע' 74.

(6) מסכת תענית פ"ד הלכה ה'.

(7) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 199 הע' 69, שר"ע אמר על בן כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא", והפי' הוא "לא רק בחזקת משיח", והביאור בזה נראה, שכאשר ראה ר"ע את בן כוזיבא ופעולותיו, הבין שהוא המשיח ובודאי יסייע בידו הקב"ה להצליח. אמנם לאחר שנהרג, נתחדש שישנו אחד שפועל פעולות שהם פעולות של משיח ממש, אך אעפ"כ כל עוד לא הצליח הרי אינו ודאי אמנם בזמנו של ר"ע לא התחדש דין זה, אלא רק לאחר מיתת בן כוזיבא.

(8) סנהדרין צג, ב.

מורח ודאין, וכיון שראו שאינו, הרי לא רק שלא החזיקו ממנו משיח, כ"א הרגוהו. וכהשגת הראב"ד על הרמב"ם בהלכה ג', בהא דמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, וז"ל: "א"א והלא בן כוזיבא ה' אומר אנא מלכא משיחא, ושלחו חכמים לבודקו אי מורח ודאין או לא, וכיון דלא עביד הכי קטלוהו".

ובלקו"ש חכ"ז<sup>9</sup> מחבר כ"ק אד"ש מה"מ את גירסאות הבבלי והירושלמי, כך שאכן ר"ע הכריז עליו כמשיח, אמנם היו כמה מחכמי הדור שטענו שאינו, והם ביקשו ממנו שיהי' מורח ודאין, ואחר שראו שאינו אזי הם הניחו ידיהם ממנו והגויים הרגוהו<sup>10</sup>, משא"כ ר"ע שאחזו תמיד שבן כוזיבא הוא משיח, עד שנהרג בעוונות.

ולפ"ז הרי הרמב"ם פסק כר"ע, שאכן משיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כפי שהי' אצל בן כוזיבא שנהרג בעוונות, אמנם הראב"ד סובר כחכמים, שמשיח צריך להיות מורח ודאין וכו', וזוהי הבחינה על אמיתתו.

אך לפ"ז קשה על פסק הרמב"ם, מדוע אכן פסק רבני עקיבא כאשר:

א. זהו נגד שיטת חכמים<sup>11</sup> והרי יחיד ורבים הלכה כרבים<sup>12</sup>?

ב. פסק כשיטת הירושלמי נגד שיטת הבבלי, דבירושלמי מופיעה שיטת ר"ע, אך בבבלי מופיע בפשיטות השיטה דחכמים שאינו משיח, ור"ע לא מוזכר כלל!

ג. ועוד ועיקר, הרמב"ם פוסק שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, נגד פשט הפסוקים!?

ואעפ"כ פסק הרמב"ם כרבי עקיבא, שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כפי שיטת ר"ע בירושלמי אצל בן כוזיבא והיפך פשט הכתובים!?

## ד

### הבנת ר"ע ב'והריחו' ע"פ גדרו של מלך המשיח

אך באמת י"ל בכהנ"ל, בהקדים סברות המחלוקת דר"ע וחכמים, דלכאורה חכמים דרשו מן כוזיבא להראות שהוא מורח ודאין בעקבות הפסוק "לא למראה עיניו ישפוט, ולא למשמע אזניו יוכיח, ושפט בצדק דלים וגו'" המופיע בסוגיא קודם לכן, וכלשון הגמ' "במשיח כתיב דמורח ודאין", היינו שלמדו זאת מהפסוק, וא"כ מדוע ר"ע לא סבר כמותם, אלא (כפי שלומד הרמב"ם בשיטת ר"ע) שאינו צריך לעשות אות ומופת כלל, היפך פשט הפסוקים?

והביאור בזה: דהנה בלקו"ש חח"י כותב כ"ק אד"ש מה"מ, שהסיבה לכך שמשיח אינו נדרש לעשות אותות ומופתים, היא מפני שתפקידו הוא להחזיר שלימות התומ"צ, ולכן אם כחלק מתפקידו נדרוש ממנו לעשות אות ומופת, הרי זה בסתירה לכך "שהתורה הזו חוקי'

(9) ע' 199-200 הע' 69\*.

(10) אך גברא קטילא הרגו', וראה שם עוד.

(11) אך ברמב"ם שם: "אמר עליו ר"ע וכל חכמי דורו" ומשמע שר' יוחנן בן תורתא הי' דעת יחיד (ועכ"פ מיעוט).

(12) ברכות ט, א. וש"נ.



ומשפטי' לעולם", שהרי התומ"צ ניתנו להתקיים בעולם כפי שהוא, ואם נאמר שמשיח זקוק לאותות ומופתים בכדי להביא למצב של שלימות התומ"צ, משמע שהעולם כפי שהוא לא אפשרי לקיום התומ"צ.

ועפ"ז י"ל, שאכן ר"ע עצמו סבר שענינו של משיח הוא להחזיר קיום התומ"צ, ולכן כאשר ראה כיצד בן כוזיבא פועל לסלק שלטון הרומאים, ועי"ז להחזיר את מצב בני"י לקדמותם, באופן שיוכלו לקיים כל התרי"ג מצוות בשלימות, לא דרש מבן כוזיבא לעשות את ומופת, אע"פ שישנם פסוקים מפורשים הדורשים ממשיח את ומופת, כיון שלא הם הסימנים אודות משיח, כ"א פעולותיו הנעשות בקשר עם גדרו, החזרת שלימות התומ"צ, השוללת אפשרות של עשיית ניסים כחלק מזה.

כמבואר בלקו"ש חכ"ז<sup>13</sup> שהרמב"ם מפרש כל היעודים הקשורים למשיח בדרך משל, כיון שכל יעוד הכולל שינוי מנהגו של עולם שמגיע בקשר למשיח, חייב להתפרש שלא כפשוטו, כיון שמשיח אינו יכול לעשות את ומופת כחלק מביאתו כנ"ל, וכך גם בענינינו היעוד דמורה ודאין בנוגע למשיח יתפרש בדרך משל ולא כפשוטו<sup>14</sup>, או שיתקיים בתקופה מאוחרת יותר<sup>15</sup>.

## ה

### הטעם שפסק הרמב"ם כר"ע דווקא

אך עדיין ניתן לשאול בעומק יותר, מדוע באמת סובר רבי עקיבא שהגדר דמשיח הינו חזרת שלימות התורה והמצוות, והרי לכאורה יותר 'חלק' לומר כחכמים שזהו כפשט הפסוקים?

ובפרט לשיטת הרמב"ם שפוסק כר"ע, הרי עדיין אין מתורץ היטב מדוע אכן פוסק כר"ע, היפך דעת הרוב בבבלי וכפשט הפסוקים?

אלא כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>16</sup>, שהטעם שהכניס הרמב"ם את האמונה בביאת המשיח כחלק מי"ג עיקרים, זהו מפני שחלק מהיסוד של נצחיות התורה, היא האמונה שבסופו של דבר יהי' זמן, שבו אכן יקיימו בפועל את כל תרי"ג מצוות, כלומר שנצחיות התורה אינה רק בציווי הבורא שהמצוות נצחיים, אלא גם בקיומם בפועל, שיבוא זמן שיקיימו באופן נצחי את מצוות התורה, וזהו כוונת הרמב"ם בדבריו "ועיקר הדברים כך הן, שהתורה הזו חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים, אין בהם לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת".

[ואלי עפ"ז י"ל בעומק עוד יותר מחלוקת חכמים ור"ע, דחולקים האם נצחיות התורה היא אכן שהמצוות יתקיימו גם בפועל, או רק שהמצוות נצחיים מצד הציווי, אך זה שיש מניעה טכנית לקיומם אינו סתירה לנצחיותם, ולשיטת חכמים שהפי' בנצחיות התורה הוא

13) פרשת בחוקתי שיחה א'.

14) ראה לחם משנה כאן דהרמב"ם פירש 'הריחו' כפירוש ר' אלכסנדר ב' חלק' – מלשון ריחיים שטוענים מצוות ויסורים כריחיים.

15) ראה שיחת ש"פ שמיני תשמ"ב.

16) בהערה 63 בשיחה דחח".

שהציוויים נצחיים, הרי אין הענין דשלימות קיום התורה ומצוות מכריע פשט הפסוקים, משא"כ לר"ע דנצחיות התורה כוללת נצחיות קיום התומ"צ בפועל, הרי זה חזק יותר כנ"ל].

ועפ"ז מובן מדוע היסוד דשלימות התומ"צ אכן ידחה כל הכללים דלעיל, מכיון שהוא קשור עם היסוד הכי גדול דנצחיות התורה, ודאי שיפסוק כך רבי עקיבא נגד חכמים, וכן הרמב"ם כרבי עקיבא, וכן בפ"ב שיפרש כל הפסוקים דשינוי מנהגו של עולם בדרך משל מפני כהנ"ל.

וע"פ כהנ"ל אתי שפיר היטב, מהיכן למד הרמב"ם את הסימנים דמשיח בהלכה ד'. דבפועל למד זאת מבן כוזיבא, שכך פעל ונהג בן כוזיבא וממילא כך משיח יעשה. אך לגבי מהו הטעם שהסימנים נלמדו דווקא מבן כוזיבא (ולא מהפסוקים כשיטת הראב"ד), זהו משום היסוד דהרמב"ם, שגדרו ותפקידו של משיח הוא החזרת שלימות קיום התומ"צ. וק"ל.

## הטעם שבגאולה יוכלו לטלטל מוקצה בשבת

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות ביטול איסור מוקצה לעת"ל / מקשה ע"כ מדברי הרמב"ם ביסוד איסור מוקצה / מיישב ע"פ ביאורו הראשון של המגיד משנה בדברי הרמב"ם אך מקשה לביאור הב' / מדגיש שקושיא זו היא אף ללא פירוש המגיד משנה - מדברי הגמרא עצמם / מזייק דכן משמע גם מפסק אדה"ז

הת' טובי' שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביטול איסור מוקצה לעת"ל

בשיחת ש"פ נצבים תשמ"ח אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהנחה הבלתי-מוגה<sup>1</sup>): "ההוראה בפועל בנוגע למעשה הצדקה . . כדאי להתחיל בזה תיכף ומיד - ביום השבת עצמו באופן המותר בשבת, ע"י צדקה דמאכל ומשקה או ע"י צדקה רוחנית".

וממשיך (ההדגשות אינם במקור<sup>2</sup>): "ויש לומר דבר חידוש (וכשיבוא אליהו הנביא יתברר הדבר לאשורו): שלעתיד לבוא יוכלו לקיים מצות הצדקה ביום השבת גם ע"י מזון - שהרי הגזירות שגזרו חכמים משום שבות, איסור טלטול מוקצה וכיו"ב, כולל טלטול מעות - הן מפני ירידת הדורות והתגברות הלעו"ז. ונמצא שלעתיד לבוא, כשיתבטלו כל הענינים הבלתי רצויים ו"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וממילא יתבטלו כל החששות, ולא יהי' צורך לגזירות וסייגים דרבנן - יוכלו לתת צדקה (במעות) בשבת".

הנה בענין טלטול מוקצה בשבת, כתב הרמב"ם וז"ל (הלכות שבת פכ"ד הי"ב): "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה:

"אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהי' הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר 'ודבר דבר' - קל וחומר שלא יהי' טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהי' כיום חול בעיניו ויבוא להגבי' ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'.

(וממשיך בהלכה הבאה): "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק

(1) התוועדות תשמ"ח ח"ד ע' 376.

(2) קטע זה מפורט יותר (מהתוועדות הנ"ל) - מתוך קונטרס 'דברי משיח' שיצא-לאור לש"פ נצבים תש"פ.

בהן מעט ויבא לידי מלאכה.

"ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה, ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת. לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השוה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר".

ונמצא א"כ שלשה טעמים באיסור המוקצה: א. שיבוא להזיז סתם דברים בביתו, ונמצא שלא שבת ובטל 'למען ינוח'. ב. בכלים שמלאכתם לאיסור אפשר שיבוא למלאכה. ג. בכדי שיהי' שבייתה ניכרת השווה בכל אדם.

ועפ"ז לכאורה צריך להבין: דמילא לטעם הב' באיסור המוקצה – מובן מדוע יתבטל זה לעתיד-לבוא, שהרי אז לא יבואו לעשיית מלאכה בהחזקת 'כלי שמלאכתו לאיסור'<sup>3</sup>.

אך לטעם הא' – שאין בו ענין של מלאכה, אלא רק שטלטול המוקצה גורם שהאדם פחות ינוח – מדוע בגאולה יוכלו לטלטל מעות וכדומה, והרי זה יגרום לביטול מנוחת השבת?

ויתירה מזו אינו מובן לטעם הג' – שהרי מכיון שהגאולה היא 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים', הרי נמצא שכל ישראל בגאולה 'כל ימיהן הן שובתים ממלאכה', והעבודה תהי' ע"י אומות העולם שנאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם'. וא"כ בודאי שיצטרכו לחידוש ב'שבייתה הניכרת'. ומדוע שבגאולה נוכל לטלטל המוקצה?

## ב

### מקור וגדר דין מוקצה

והנה איתא בגמ' מסכת שבת (קכד, ב): "טלטול גופי' לאו משום הוצאה היא" (בתמי'). כלומר, שכל גזרת טלטול מוקצה היא - מפני החשש שכאשר האדם יטלטל חפצים בתוך ביתו, יבוא להוציאם לרשות הרבים.

וכן איתא בגמ' מסכת ביצה (לז, א): "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא". ופירש רש"י (ד"ה אטו): "כל מה שגזרו – אינו אלא משום הוצאה". וכן פירש רש"י עוד (ביצה יב, א. ד"ה ליפלגו): "שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה".

ומובא בשו"ע אדה"ז (סי' תקט"ו סוף ס"ד): "עיקר איסור המוקצה בשבת הוא . . משום גדר להוצאה". וכן בקונטרס אחרון (סי' תקז - סק"ד ד"ה כתב): "מוקצה שאין בו אלא משום גדר מלאכה, כמ"ש בפרק י"ז דשבת אטו טלטול לאו צורך הוצאה כו".

ובגמרא שבת (קכג, ב) פירש רש"י (ד"ה ג' כלים): "בימי נחמי' בן חכלי' בבית שני, גזרו

3) ראה גם לקוטי שיחות חכ"ה (ע' 263, בתרגום חפשי): "לעתיד לבוא ידעו את ה'מעשה אשר יעשון' לפני התלמוד: והביאור בזה - לעתיד לבוא הרי יהי' 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ' ובמליא 'אעביר' את האפשרות ד'יצרו אנסו', 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר', עד שתאנה תזעק שלא יעשו בה מלאכה, שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך לתלמוד הלכות שבת בכדי למנוע זאת. על דרך שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

על טלטול כל הכלים - כדי לגדור גדר להחמיר באיסורי שבת מפני שהיו מקלים בה".

והיינו שעם ישראל בזמן 'נחמיה' (שהי' בזמן הנביאים חגי זכרי' ומלאכי, ובתקופת אנשי כנסת הגדולה יחד עם עזרא הסופר) היו מקילים באיסורי שבת, כולל איסור ההוצאה מרשות לרשות - וע"כ גזרו חכמים את איסור ה'מוקצה' כסייג וגדר לתורה, שיגרום לאנשים להיזהר יותר בטלטול דברים ולא יבואו להוציאם לרשות הרבים.

ועפ"ז הי' אפשר לכאורה לבאר מה שהתחדש בשיחה הנ"ל שלעתיד לבוא יוכלו לטלטל מוקצה (וממילא לתת צדקה בממון גשמי): מכיון שאכן כל עיקר טעם איסור המוקצה הוא סייג לאיסור דאורייתא של הוצאה. ומאחר שלעתיד לבוא 'את רוח הטומאה אעביר מן הארץ' - לא יזלזלו ח"ו באיסור זה ואדרבה וכו', וע"כ לא יהי' בעי' לטלטל מוקצה.

## ג

### קושיא ע"פ טעמי הרמב"ם וישוב ע"פ ביאור הב' במגיד משנה

אמנם לפי זה יש לתמוה ביותר מדוע חידש הרמב"ם שלשה טעמים חדשים על איסור המוקצה, ולא כתב בפשטות את ביאור הגמ' הפשוט שזהו 'גדר לאיסור הוצאה'?

וכן הקשה הראב"ד על הרמב"ם (שם): "עוד אמרו: אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ועוד בימי נחמי' בן חכלי' נשנית משנה זו . . נמצא כי מפני חיוב ההוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה".

ובמגיד משנה כתב: "רבינו כתב בכאן טעמים נכונים מאד באיסור הטלטול ולא נזכרו בגמרא, ובהשגות הזכיר הראב"ד ז"ל טעם אחר שהוא מפני גדר ההוצאה, כמ"ש בגמרא בכל הכלים 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא' - בתמי', ולא הזכיר רבינו טעם זה". ומתוך שם בתירוץ השני: "ואפשר שרבינו הזכיר טעמים אלו שחדש הוא ז"ל, ולא לומר שאין שם טעם אחר - וזה נראה יותר".

כלומר שתירוץ הנראה לו יותר לומר: שאכן הרמב"ם מסכים עם הטעם הנזכר בגמ', אלא שהוסיף עוד שלשה טעמים שחידש מעצמו - לתוספת הסברה וטעם לאיסור המוקצה.

ועפ"ז ניתן לומר שהיתר טלטול מוקצה בגאולה מתיישב גם לשיטת הרמב"ם - שהרי הטעמים הנוספים שכתב שטלטול המוקצה - הינם רק תוספת הסברה.

## ד

### קושיא ע"פ ביאור הא' במגיד משנה

אמנם הנה ה'מגיד משנה' שם כתב בתירוץ הראשון: "ולא הזכיר רבינו טעם זה - לפי שאע"פ שבתחלה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמי' בן חכלי' שלא היו נוהרין

בהוצאה, אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא, ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו. ומ"ש (-הגמרא) 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא' - רצו לומר כי סבה ראשונה לאיסור הטלטול מפני גדר ההוצאה, ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה גזרה".

והיינו שלדעת הרמב"ם טעם המוקצה כגדר לאיסור הוצאה, הי' רק בהתחלה בזמן נחמי'. אך לאחר זמנו שעם-ישראל התחזק בשמירת התורה והמצוות, החלו חכמים להתיר חלק מאיסורי המוקצה (והתירו בשלבים יותר ויותר כמובא בגמ' שם). וזה שלמעשה נשאר איסור המוקצה אינו מפני 'סייג' להוצאה - אלא דווקא מפני ג' הטעמים שחידש.

ועפ"ז שוב צריך ביאור בטעם היתר המוקצה לעתיד לבוא - מאחר שטעמי הרמב"ם הנוספים (כמבטל 'מנוחת השבת', או שגורם ל'שביתה הניכרת') הם עצמם הטעמים לאיסור מוקצה כיום, ומדוע לעתיד יתבטלו?

ואף שהמגיד משנה כתב שהתירוץ האחר נראה יותר. הנה לפי פירוש ה'מגדל עז' אדרבה - נראים טעמי הרמב"ם יותר מוכחים, שכתב (שם):

"ואני אומר מ"ש הראב"ד ז"ל הוא בהלכה ראשונה דריש פרק כל הכלים, והוא דרך משא ומתן דסוגיא בעלמא. אמנם מה שכתב רמב"ם ז"ל הוא מוסכם מדעת רבותינו בעלי התוספות ז"ל, והוא מוטעם ליתן טעם לאיסור כל הדברים שאינו צריך להם דשייכי בהן הני טעמי, כמו שמפורשים לפנינו בשאר הפרקים כמו שהוא רומז בעצמו ז"ל סוף זאת הפיסקא וכ"כ הר"מ מקוצי ז"ל.

"וכי מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד "אטו טלטול לאו צורך הוצאה" - הוא הטעם האחד שכתב רמב"ם ז"ל: 'שכשיטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה'. וטעם נחמי' בן חכלי' - הוא הטעם שני שכתב ז"ל 'שמא יבא להסיע אבנים וכיוצא בהן'. והטעם השלישי 'כדי שיהא היכר בין שבת לחול' - משכחת לה פרק כלל גדול: גבי הי' מהלך במדבר - דשקיל וטרי עד דשאל 'במאי מינכר' ומהדר 'בקדושא ואבדלא' אלמא היכר בעינן".

והיינו ששלשת ביאורי הרמב"ם אינם חידושים, אלא ממש מיוסדים על דברי הגמ' בעצמה (ומובא כאן ע"פ סדר הרמב"ם): הטעם הא' שיבוא להזיז סתם דברים בביתו - מפני תקנת נחמי' שנתפרשה בגמ'<sup>4</sup>. הטעם הב' בכלים שמלאכתם לאיסור שאפשר שיבוא למלאכה - מצד סייג לאיסור הוצאה בגמרא כנ"ל. הטעם הג': בכדי שיהי' ניכרת שביתת השבת - מיוסד על דברי הגמ' לגבי המהלך במדבר.

ועפ"ז שוב מוכרח שטעמי הרמב"ם למוקצה - שמבטל 'מנוחת השבת', או שגורם ל'שביתה הניכרת' - הינם ממש עיקר בגזירת האיסור. וא"כ מדוע יהי' מותר לטלטל המוקצה בגאולה, כשנדרש עדיין מנוחה ושביתה הניכרת?

4) ולכאורה צריך עיון: דהרי הרמב"ם כתב הענין שלא יבוא להזיז סתם דברים בביתו - בשביל שישבות וינוח, ולא יבטל טעם התורה 'למען ינוח'. והאיך זה שייך לגזרת נחמי' בן חכלי' שבא לגדור את ישראל שזולזלו באיסורי שבת?

## ה

## קושיא על הנ"ל מדברי הגמרא

והנה אף כשנחקור בשורש תקנת המוקצה בגמ' עצמה, לפני פירוש הרמב"ם עם הג' טעמים (או שנקבל את התירוץ העיקרי של המגיד משנה) – עדיין לא יסתדר כלל ענין זה. שאף שמוכח מפשטות הגמ' במסכתות שבת וביצה ופירושי רש"י הנ"ל, ש"כל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה", "שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה". וכבשו"ע אדה"ז וקונטרס אחרון הנ"ל –

הנה עוד איתא בגמ' שבת (ל, ב): "שלח שלמה לבי מדרשא 'אבא מת ומוטל בחמה' . . . שלחו לי' . . . הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו". כלומר שדוד המלך נפטר באמצע יום השבת והי' מונח בשמש, ותלמידי החכמים בבית המדרש אמרו לשלמה המלך – שאסור לו לטלטל את אביו, אלא ע"י שיניח עליו כיכר או תינוק (ראה בארוכה שו"ע או"ח סי' שי"א).

ומזה מוכרח לומר שכבר בימי דוד ושלמה המלך הי' איסור מוקצה, ובאחרונים הביאו כמקור לכך את שו"ע אדה"ז (סי' שח, סי"ז): "דבר שאינו ראוי בשבת – הי' אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן".

ונמצא שטעם איסור המוקצה כגדר וסייג לאיסור הוצאה – נוסף מאוחר יותר מזמן איסור המוקצה בימי נחמ' . וכדכתב אדה"ז במפורש (סט"ז שם): "בימי נחמ' בן חכלי' שהיו העם מזלזלים באיסורי שבת, כמ"ש "בימים ההם ראיתי ביהודה דורכי[ם] גתות בשבת ומביאים הערימות וגו'", עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה וגזרו על כל הכלים".

(אלא שלאחרי זמן "שראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת – חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו. ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר – חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו וכו").

ונמצא שמפשט הגמ' ישנם הטעמים נוספים לאיסור המוקצה – שלכן הי' האיסור אף בזמן דוד ושלמה (או לפניהם), וכן לאחרי שהתירו הרבה מתקנת נחמ' (שהיתה עקב זלזול במלאכות ובהוצאה) נשאר איסור המוקצה. [והחילק הכללי מובן מלשון אדה"ז: ש'דבר שאינו ראוי הי' אסור תמיד, והגזירה היתה על 'כלים' (עיי"ש), ובזה התירו חכמים כשראו שהתחזקו העם במצוות].

## ו

## טעמים הנ"ל בשו"ע אדה"ז

וכן מובן מלשוננו הזהב של רבינו הזקן בשולחנו בטעמי איסורי המוקצה, וזה לשונו (סימן ש"ח ס"א): "אסור חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה:

"אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת

כשיחת החול, שנאמר 'ודבר דבר' - קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו, ויבא להגב' ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע ולהסיע אבנים וכיוצא בהן - שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'.

"ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה: שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים, והי' מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הצבור יותר מדאי.

"ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה, ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם, ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים שצריך להם כמו שיתבאר".

הרי שהכליל את טעמי הראב"ד והרמב"ם יחדיו<sup>5</sup> - שכולם הם הטעמים לאיסור המוקצה כיום, ומדוע א"כ יתבטל איסור המוקצה בגאולה - ולא יתקיים 'למען ינוח', ולא תהי' 'שביתה הניכרת'?

ויש להאריך ולבאר בכ"ז ועוד חזון למועד.

5) להעיר שבטעם הראשון והשלישי ציטט את לשון הרמב"ם (כמעט במדויק), אך בטעם השני החליף מטעם הרמב"ם שכתב "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה" - לטעם הראב"ד שכתב "מפני חייב ההוצאה אסרו בטלטול מזה שאסרו, שהוא גדר ההוצאה".

וע"פ המגדל-עוז הנ"ל ש"כי מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה', הוא הטעם האחד שכתב רמב"ם ז"ל: 'שכשיטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה' - אפשר לבאר שבעצם טעם הרמב"ם וטעם הראב"ד הם מצטרפים לטעם אחד: שלא ישתמש בכלים ויבוא לעשות בהם איסור (כפטיש לחצוב עצים, אך גם) כגון לטלטל כלים ולהוציא אותם לרשות הרבים.

לאח"ז ראיתי בספר מ"מ וציונים להרב אשכנזי (ע' 183): "ומסידור לשון רבנו שלא הביא טעם האמצעי ברמב"ם שם אלא הכניס טעם הראב"ד כנראה שדעתו שגם טעם הרמב"ם כעין זה". והנה פירוש המגדל-עוז הנ"ל מהוה לכך הוכחה חזקה.



## 'על ענני שמיא'

מביא היעוד בדניאל דלע"ל יסעו ישראל על ענני שמיא ודרז"ל המתאימים לזה, ומנגד היעוד בישע"י שהגאולה תהי' באופן טבעי, והקושי בזה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ / מבאר ש"על ענני שמיא" היינו מהר יותר מהעננים / מבאר שיהי' על עננים כפשוטו / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בזה

הנ"ל

### א

#### אופן ביאת הגאולה "על ענני שמיא"

נאמר בספר דניאל<sup>1</sup>: "חזה הוית בחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא, ועד עתיק יומיא מטה וקדמוהי הקרבוהי". והמשך הפסוקים הוא - שניתן לאותו אדם שלטון ומלכות, ויעבדוהו כל העמים.

ופירש הרס"ג: "זהו משיח צדקנו". וכן בפירוש רש"י: "כבר אנש אתה - הוא מלך המשיח". "ועד עתיק יומיא - שהי' יושב במשפט ודן את האומות". וכן פירש במצודות דוד: "חזה - רואה הייתי במראות שינת הלילה, והנה עם ענני השמים הי' בא כדמות בן אדם - על מלך המשיח ירמוז".

ובגמ' סנהדרין<sup>2</sup>: "אמר רבי אלכסנדר, רבי יהושע בן לוי רמי: כתיב 'וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה' וכתיב 'עני ורוכב על חמור' - זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור".

והנה בפשטות הפסוק בנביא ודברי הגמ', מדובר רק אודות ביאת מלך המשיח עצמו - היינו שמלך המשיח הבא לגאול את ישראל, יבוא 'עם ענני השמים'. אך על קיבוץ הגלויות של בני ישראל וביאתם לירושלים ולבית המקדש, לא מדובר כלל בענין זה.

ואדרבה בנביא ישעיה<sup>3</sup> מתואר קיבוץ גלויות ע"י הגויים בדרך טבעית: "והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה', בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובמרכרות על הר קדשי ירושלים". ועד"ז בעוד הרבה פסוקים ומדרשי חז"ל. ולא מוזכר כלל לכאורה על דבר הגעת בני" לגאולה על גבי 'ענני שמיא' -

שלא כידוע וזכור מכמעט כל שיחה משיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשנות

(1) ז, יג.

(2) צח, א.

(3) סו, כ.

הממיי"ם והנוני"ם<sup>4</sup>, שהנסיעה של כל ישראל תהי' על ענני שמיא לירושלים ולבית המקדש?

## ב

### הגעת בני"י לא תהי' על העננים ממש - אלא במהירות רבה יותר

הנה באחד מייעודי הגאולה בספר ישעיה<sup>5</sup>, לגבי בני ישראל החוזרים לירושלים מכל הגלויות נאמר: "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבותיהם".

ופירש המצודות דוד: "מי אלה - כאלו הבריות ישאלו על בני הגולה: מי אלה אשר ממהרים לשוב כעפיפת הענן, וכיונים הממהרים לעוף אל ארבותיהם הם חלונות השובך".

ובפירוש הרד"ק: "לעתיד לבוא . . . תבואנה מהרה קל כמו העב, והמשיל מרוצת הקלות לעופפות - כי היא התנועה הקלה שבתנועות. וכיונים אל ארבותיהם - כי יותר יעופו מהרה בשובם".

ומכך משמע שגם 'כעב תעופינה' אינו במשמעות הפשוטה שהנסיעה תהי' על עננים, אלא 'כעב' בכ"ף הדימיון - שכמו שהענן נוסע ופורח מהר 'התנועה הקלה שבתנועות', כך יגיעו עם ישראל במהירות לירושלים. וכדמוכח גם מהמשך הפסוק 'וכיונים אל ארבותיהם' - שיש בהגעתם המהירה עוד דמיון ליונה הפורחת במהירות לחלון השובך.

ועד"ז מובן מדברי הגמ' במסכת בבא בתרא<sup>6</sup> לגבי הייעוד שעתיד הקב"ה להגבי' את ירושלים שלשה פרסאות (כ.ע. 11.5 קילומטר). וממשיכה: "ושמא תאמר יש צער לעלות - תלמוד לומר 'מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבותיהם' . . . אמר רב פפא שמע מינה האי עיבה, תלתא פרסה מידלי".

כלומר שרב פפא מוכיח בגמ', שענן אינו גבוה מעל הארץ יותר משלשה פרסאות - מכך שהכתוב דימה את העולים לירושלים לענן המעופף, הרי כמו שירושלים גבוהה שלשה פרסאות, כן הוא גובה הענן.

ומכך לכאורה מובן ברור שאין ההגעה של ישראל על העננים ממש - אלא במהירות רבה ביותר כמו ענן (שע"כ הוכיח שגובה הענן הוא כעליית בני"י לירושלים).

## ג

### הגאולה תהי' על עננים כפשוטו

אמנם הנה איתא בפסיקתא רבתי<sup>7</sup>: "כשיגיע הקץ אני בונה אותו, ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה, אלא כל חודש וחודש ובכל שבת . . . והיאך אפשר שיבוא כל בשר בירושלים בכל

(4) הובאו ונסמנו (חלקם) לקמן סעיף ה.

(5) ס, ת.

(6) עה, ב.

(7) פ' שבת ור"ח - פ"א (ב' ג'). והובא בילקוט שמעוני ישעי' רמז תקג, ד.

חודש ובכל שבת . . העבים באין וטוענין אותם ומביאין אותם לירושלים, והם מתפללים שם בבוקר, והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופנה וגו'.

"דבר אחר - והי' מדי חדש, והרי שאירע ראש חודש להיות בשבת . . באים שני פעמים: אחד של שבת ואחד של ר"ח, והעבים טוענין אותן בהשכמה ומביאין אותן לירושלים, והם מתפללין שם בבקר, והן טוענין אותן לבתיהן: "מי אלה כעב תעופינה' הרי של בוקר, וכיונים אל ארבותיהן' הרי של מנחה".

ומוכח ממדרש זה שהפסוק 'מי אלה כעב תעופינה' מתפרש - ש'העבים באים וטוענים אותם', היינו שאכן עם ישראל יעלו בגשמיות על 'ענני שמיא', שהם יקחו אותם לבית המקדש ויחזירו אותם חזרה לבתיהם.

ובמאמר מטות-מסעי תשל"ז הוסיף כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הערה בכת"ק (ונדפסה בכוכבית על גוף האמר), ומבאר שם (ע"פ המפרשים<sup>8</sup>) שיש במדרש זה ג' דעות בקשר להגעת בני לירושלים:

דאם נאמר ש'יש תחומין למעלה מעשרה'<sup>9</sup> הרי בשבת קודש אסורה הנסיעה על עננים - וע"כ דעה אחת סוברת שהעננים יביאום בערב שבת לבית המקדש, ודעה שני' סוברת ש'אין תחומין למעלה מעשרה' - וע"כ העננים יביאום בבוקר השבת עצמה לתפילת שחרית בירושלים, ודעה שלישית סוברת יתירה מזו - שהעננים יביאום לשחרית ויחזירו לבתיהם, ואח"כ יביאום שוב למנחה.

ומסיים שם: "ועוד ועיקר: למאן דאמר שבאים בבוקר שבת כו"כ הלכות חדשות ומסובכות בזה - מצד חילוקי זמני התחלת הש"ק במקום שבו הי' בתחלתו לגבי המשך שלו, ועאכו"כ למאן דאמר שבין בוקר ומנחה הולכים וחוזרים".

עכ"פ נראה בבירור ובמוחש, שמדובר במדרש כאן על נסיעה של כל עם ישראל על עננים כפשוטם<sup>10</sup>.

והנה כשמתבוננים בעוד ענין כדוגמתו, נמצא בתורה בפ' יתרו<sup>11</sup> "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, ואשא אתכם על כנפי נשרים, ואביא אתכם אלי".

אך בפירוש 'על כנפי נשרים' ביאורו פשטני המקרא, שזהו לשון מליצית לרמוז על משהו: ברש"י - "כנשר הנושא גזוליו על כנפיו . . אומר מוטב יכנס החץ בי ולא בבני". ברשב"ם - "שבעברתי אתכם את הים ביבשה כנשרים שעוברים ימים דרך פריחה, וגם שלא הוזקתם". בראב"ע - "כאלו הייתם נשואים על כנפי נשרים, כי הנשר יגבי' באויר למעלה מכל עוף".

אמנם בזהר הקדוש<sup>12</sup> פירש: "ואשא אתכם על כנפי נשרים - דאינון ענני כבוד". וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל כאן: "וטענית יתכון על עננין הי כעל גדפי נשרין". וכן בתרגום

(8) זית רענן לילקוט. זרע אפרים ופירוש הרד"ל לפסיקתא.

(9) ראה עירובין מה, ב.

(10) וראה בשיחת חג הפסח תנש"א הערה 63.

(11) יט, ה.

(12) ח"ג קכח, א.

ירושלמי: "וסבלית יתכון על עננין קלילין היך על כנפי נשרין". ובאור החיים "על כנפי נשרים – פירוש ענני כבוד היו ממוצעים תחתם".

ועוד נמצא ישיבה ונסיעה על עננים - בפרשת ויקרא<sup>13</sup>: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". ובגמ' סוכה<sup>14</sup>: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל – ענני כבוד היו דברי רבי אליעזר". ועד"ז פירשו כאן ברש"י ורמב"ן (וריבוי מדרשים). ובתרגום יונתן בן עוזיאל "במטלת ענני יקרא" – בסוכות ענני כבוד.

ועד"ז בפרשת שמות<sup>15</sup>: "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה" – ובפירוש רש"י: "מאה ועשרים מיל היו ובאו שם לפי שעה, שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים". (ובמכילתא שם פירשו על דבר נסיעה בעננים 'כהרף עין'). ובתרגום יונתן בן עוזיאל פירט על דבר אופן נסיעת ענני הכבוד (בתרגום ללשון הקודש): "שם נתכסו שבעת ענני הכבוד: ארבעה מארבעה צידיהם, ואחד מעליהם ואחד מתחתם ואחד הולך לפניהם"<sup>16</sup>.

הרי נמצא עד"ז בתורה עצמה ע"ד נסיעת עם ישראל במדבר, שלפי פירושי המדרשים ומשמע גם מרש"י וכו' – נסעו ב'ענני הכבוד' היינו ענני שמיא' שכיסו אותם מכל צידהם וכו'<sup>17</sup>.

## ה

### הביטויים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ על הנסיעה בענני שמיא

והנה כמעט בכל שיחה משיחות הקודש משנות הממ"ם והנוני"ם נזכר אודות הנסיעה בענני שמיא, וישנם כו"כ ביטויים מיוחדים בזה, ראיתי ללקט כמה נקודות מתוכם:

עצם הנסיעה מובאת לפעמים כהליכה או כנסיעה או כקפיצה או כטיסה או כהתעופפות (שיחת יו"ד אלול תשמ"ח). בכמה מקומות מדגיש שהנסיעה יחד עם משיח צדקנו (מבנין 770).

ע"ד שנוסעי באוירון אבל יותר מהר (כו ניסן תנש"א). באין ערוך לגמרי למצב העכשווי (ערב ר"ה תשמ"ג). לא יהי' באופן 'לאט לאט' כדי שיתרגלו (פקודי תשד"מ). לפתע פתאום (מאמר שבועות תשמ"ח). בשעתא חדא וברגע חדא (פורים תשמ"ו). ברגע כמימרא (שבעה עשר בתמוז תשמ"ה). לא ישארו לרחף בעננים, אלא מיד יבאו לביהמ"ק (תשא תשמ"ז).

בודאי שאין זקוקים לנסיעה ע"ג עגלה אוירון וכו"ב (כ"ה אייר תשמ"ג). ללא טירחא כלל (ב' דשבועות תשמ"ג). ללא צורך תשלום למטוס (ט"ז תמוז תשמ"ז).

כשמביטים סביב רואים שכבר נמצאים בירושלים (ערב ר"ה תשד"מ). שפתאום פותחים

13) כג, מג.

14) יא, ב.

15) יב, לו.

16) וראה גם שמות יג, כ.

17) וראה בשיחת י"א ניסן תשד"מ שאכן מדמה ה'ענני שמיא' ל'ואשא אתכם', ובמאמר לפ' מצורע תש"נ מדמה לענני

הכבוד.

את העינים ומגלים שנמצאים כבר בארצנו הקדושה (כ"ו ניסן נ"א). קיבוץ מכל קצויה תבל לפי האמצעים של הקב"ה בהעברת אנשים ממקום למקום באופן הכי מהיר והכי קל ללא טירחא וקושי כלל (כ"ו כסלו תשנ"ב).

ומה שישנם כאלו שישנים באמצע ההתוועדות - יושיבום באמצע השינה על ענני שמיא, וכשיתעוררו משנתם יראו שנמצאים בירושלים עיר הקודש ואז יטלו ידיהם (שמות תשמ"ו). ואלו שיושנים וחולמים על ענינים אחרים יטלום ענני שמיא עם מיטותיהם כך שיוכלו להמשיך ולישון במנוחה על ענני שמיא וכשיתעוררו משנתם יתפסו שעוסקים כענין אחר לגמרי לא בענינים שחולמים אודותם שעומדים בארצנו הקדושה בירושלים עיר הקודש ובבית המקדש (ויקהל-פקודי תשמ"ח).

ובענני שמיא גופא ישנם כמה דרגות - ע"ד המבואר באנה"ק שיש כמה וכמה מעלות גן עדן זה למעלה מזה עד רום המעלות (ש"פ ראה תשמ"א ס"ח). ועד באופן שלמעלה גם מההגבלה דעננים וההגבלה דשמיא ולמעלה גם מההגבלה דזמן פחות משיעור זמן דהרף עין תיכף ומיד ממש (יז תמוז תש"נ). ולמעלה גם מההגבלה ד"ענני שמיא" - "ואד יעלה מן הארץ גו", שמוגבל גם במדת ארכו ורחבו כו' (ויחי תנש"א).

בימות המשיח לא יצטרכו כלל למכוניות כיון שנוסעים בענני שמיא (קדושים תשמ"ו - בקשר למכונית חדשה שקנו לכ"ק אד"ש מה"מ). אין צורך לדבר על סידור תחבורה למקום סיום הס"ת, באם סומכים על ענני שמיא (וארא מ"ג).

בנ"י הם למעלה מהם ונוסעים עליהם (בשלח תשמ"ג). ענני שמיא זקוקים לבני"י, ולא ח"ו להיפך (ויגש תשמ"ו). הנסיעה על דרך 'מלכתחילה אריבער' (סיום מכתב רח מנ"א תשמ"ג). אחשינה שבאחשינה (ערב ר"ה תשמ"ה ועוד).

כל ישראל "ארו עם ענני שמיא" - יחד עם כל מעשינו ועבודתינו, יחד עם כל הרכושים הגשמיים ("כספם וזהבם אתם"), ביחד עם הבתי "מקדש מעט", וכן הבתים הפרטיים (במילא ילכו כולם בודאי ברצונם הטוב...) - אשר נעשו חדורים לגמרי באור החסידות וקדושת הנשמה (ויצא, ט' כסלו תשנ"ב - מוגה).

"בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", אנשים ונשים וטף, ו"כספם וזהבם אתם", עם כל הנכסים והבתים הפרטיים, ועאכו"כ בתי-כנסיות ובתי-מדרשות, עם הספסלים, ועאכו"כ הסידורים והספרים [וללא טירחא - כיון שהמלאכים נושאים חפציהם של כאו"א מישראל]. באים יחד עם משיח צדקנו - על גבי "ענני שמיא" (משיחת כה אייר תש"ז - מוגה).

וגם המכונית של ההצלה (פקודי תשד"מ). יחד עם הסוכות והסכך (ליל ד' דחגהס תש"ז).

העלי' לארץ ישראל יכולה להיות בכמה אופנים: "קמעא קמעא" - לאט לאט, עלי' ע"ד הרגיל, עלי' באופן דהליכה, ועד לאופן דריצה - "לך לך", ועד לשלימות בריצה גופא, שנעשית ע"י ההליכה עם "ענני שמיא", שאזי מובן מאליו שזה באופן דריצה, אלא שאז גם הטירחא שבריצה נעשית ע"י העננים. ובאופן ד"ענני שמיא" דוקא - שגם כפי שהעננים הם בעולם הזה התחתון שאין תחתון למטה הימנו, ניכר בהם שהם "ענני שמיא" (ש"פ נח תשנ"ב בלתי מוגה).

## לשנה הבאה בירושלים

מביא שיכול להיות כבר כעת / מביא שבתיבות אלו העיקר הוא ה'בפועל' /  
 מביא שמשמעות העבר וההווה היא נתינת הכח על העתיד / מביא הביאור  
 בדיוק הלשון 'בירושלים' / מביא הפירוש הפנימי - שלימות היראה / מביא  
 מאגרות קודש שבזה מתאחדים הד' בנים כאחד ממש / מביא את הסדר  
 במימוש תיבות אלו על פי הסדר דמחשבה דיבור ומעשה / מביא פסק  
 אדמו"ר הזקן שנאמר פעם א' בלבד / מביא הטעם הפנימי לכך מכ"ק אדמו"ר  
 מלך המשיח שליט"א - שבליהל הסדר לא צריך 'חזקה' / מביא ביאור מדוע  
 לא צריך חזקה / מביא הביאורים בקשר בין ב' הפעמים בשנה שתיבות אלו  
 נאמרות / מביא שאומרים זאת מצד גילוי העצם / מביא הביאורים בתיבת  
 "הבאה" ע"ד "עולם הבא" / מביא שבתיבות אלו הוא הגילוי דמשיח / מביא  
 שרק לאחר אמירתו מתחילה העבודה האמתית

הת' שמואל שי' דורון

'קבוצה' - 770 בית משיח

### פתיחה

סיומה של 'הגדה של פסח' היא בתיבות "לשנה הבאה בירושלים", בבקשה מקרב לב  
 שבשנה הבאה נהי' כבר בירושלים בגאולה האמתית והשלימה.

איחול זה מהווה את ה'סך הכל' וסיכום הגדה של פסח ועבודת הקודש של ליל הסדר,  
 ובתורת רבותינו נשיאנו בכלל ובתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרט נמצאים  
 ביאורים רבים במשפט קצר זה. בשורות הבאות נעשה נסיון לכנס לפונדק אחד את הפנינים  
 היקרות, אך זאת למודעי, שהיות ו"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" נלקטו המקומות  
 שבהם ניכר חידוש מיוחד בביאור תיבות הנ"ל על פני שאר המקומות, ולא באתי חלילה לומר  
 "שמועה זו נאה שמועה זו כו".

### א

#### "הבאה" - לאו דוקא

בעת ליל הסדר תש"ח לראשונה מדגיש כ"ק אדמו"ר הריי"צ על תיבות אלו גופא  
 שב'לשנה הבאה' אין הכוונה שיגיע רק לקראת שנה הבאה, אלא יכול להגיע כבר עכשיו, ואז  
 ממילא נהי' לשנה הבאה בירושלים:

"מען האָט שוין אַמאָל געזאָגט לשנה הבאה מיינט ניט וואַרטען ביז איבער אַ יאָר; נאָר די

כוונה איז, אַז משיח זאָל קומען גלייך און פירען די אידען קיין ארץ ישראל באַלד, איז איבער אַ יאָר וועט מען ממילא זיין אין ירושלים".

ועל תיבות "מען האט שוין אמאל גאזאגט" מצוין לרשימת הדברים מליל הסדר תש"ה: "השתא הכא לשנה הבאה בני חורין. עס איז לאו דוקא לשנה הבאה, מען דארף ניט ווארטן ביז איבער א יאר ערב פסח, נאר עס קען זיין פון מארגן, וועט ממילא זיין לשנה הבאה" (לא צריכים להמתין עד לערב פסח לשנה הבאה, אלא יכול להיות מחר וממילא יהי' לשנה הבאה).

## ב

### "הבאה" - בכללי הדקדוק, ושלא על פיהם

בליל ב' דחג הפסח תש"ט<sup>2</sup> אמר כ"ק אדמו"ר הריי"צ:

"אין דעם אופן פון זאָגען די הגדה איז ביי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק געווען בדיוק אפילו אין דעם דגש. דעם ערשטען לשנה הבאה וכו' פלעגט ער זאָגען דעם דגש אויף דעם בית (מתבת הבאה) און ביים צווייטען לשנה הבאה איז געווען דער דגש אויף דעם אלף: לשנה הבאה בני חורין".

ותוכן הדברים הוא, שאופן אמירת ההגדה אצל הוד כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע - הי' 'בדיוק' אפילו על ה'דגש': באמירת "לשנה הבאה בארעא דישראל" (לשנה הבאה הראשון) נהג לומר עם דגש על ה'ב' בתיבת "הבאה"<sup>3</sup>, ואילו באמירת "לשנה הבאה בני חורין" הדגש הי' על ה'א' בתיבת "הבאה".

והנה בהוספות לחלק ב' בלקוטי שיחות<sup>4</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את תיבות 'לשנה הבאה בירושלים' לעומת פתגם הנ"ל:

"פעם בעת עריכת הסדר סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע אמר בתחלת ההגדה בפסיקא הא לחמא עניא את הבאה הראשונה (לשנה הבאה בארעא דישראל) בהדגשת מלעיל ואת השני' (לשנה הבאה בני חורין) בהדגשת מלרע. ברם כ"לשנה הבאה בירושלים" אין דיוקים של מלעיל ומלרע משום שהעיקר כאן הוא לשנה הבאה בירושלים. כלומר, אין הדבר צריך להתחיל לשנה הבאה כי אם מיד וממילא יהי' לשנה הבאה בירושלים. וייתן ה' שיהי' הדבר בקרוב בעגלא דידן למטה מעשרה טפחים ייערך הפסח בירושלים עם משיח צדקנו".

(1) סעיף א', לכאורה הדבר הראשון שנאמר בסעודה.

(2) וכן בשנת תש"י. בשתי פעמים אלו, אחר אמירת ההגדה - כשגמרו "לשנה הבאה בירושלים" - סיים כ"ק אדמו"ר שליט"א: מיט משיח'ן.

(3) פירש"י לך לך טו, יז: "באה. טעמו למעלה - לכך הוא מבואר שבא כבר, ואם הי' טעמו למטה באל"ף - הי' מבואר כשהיא שוקעת, ואי אפשר לומר כן, שהרי כבר כתוב יהי השמש לבא, והעברת תנור עשן לאחר מכאן היתה, נמצא שכבר שקעה. וזה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות, כמו בא, קם, שב, כשהטעם למעלה לשון עבר הוא, כגון זה, וכגון רחל באה, קמה אלומתי, הנה שבה יבמתך (רות א, טו), וכשהטעם למטה הוא לשון הווה, דבר שנעשה עכשיו והולך, כמו באה עם הצאן, בערב היא באה ובבקר היא שבה (אסתר ב, יד)".

(4) ע' 543. משיחת ליל ב' דחגה"פ תשט"ו.

## ג

## הבאה - עבר הווה ועתיד

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ב ביאר כ"ק אד"ש מה"מ תיבת "הבאה" באותו ענין, אך באופן אחר:

"זיש להוסיף בביאור הלשון "לשנה הבאה בירושלים":

תיבת "הבאה" יש לפרשה בב' אופנים: (א) "הבאה" בהדגשת האות ב' - שבאה עכשיו (בהוה), או שכבר באה (בעבר), (ב) "הבאה" בהדגשת האות א' - שתבוא בעתיד (ולהעיר מפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שיהודים בתפלתם אינם מקפידים על כללי הדקדוק מלעיל ומלרע וכיו"ב, ועבודת המלאכים היא לסדר את צירופי האותיות בדיוק כו').

ועפ"ז יש לומר הפירוש ד"לשנה הבאה בירושלים" - בשתי האופנים גם יחד: "לשנה הבאה בירושלים" (בהוה ובעבר) - שבלילה הזו נמצאים כבר במעמד ומצב ד"ירושלים", למעלה משייכות לענין של חטא כו'. וזוהי הנתינת-כח שתבוא הגאולה העתידה - "לשנה הבאה בירושלים".

(וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א): "לשנה הבאה בירושלים" - ע"י משיח צדקנו".

## ד

## דיוק הלשון 'בירושלים' ולא 'בארץ ישראל'

בשיחת ליל א' דחג הפסח תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הדיוק בתיבת "בירושלים" (אף שבתחילת הסדר נאמר "לשנה הבאה בארעא דישראל" באופן כללי), כיון שבתוכן תיבת ירושלים מרומז כללות העבודה והסיכום של "הלילה הזה":

"הפירוש ד"לשנה הבאה בירושלים" - בפשטות - שמתפללים ומתברכים שלשנה הבאה תהי' כבר הגאולה העתידה, ובמילא כבר יהיו אז בירושלים.

אבל, עפ"ז אינו מובן הדיוק "לשנה הבאה" בירושלים" דוקא, ולא "בארץ ישראל" (שהרי בביאת משיח צדקנו לא יהיו כל בני" בירושלים דוקא, אלא גם בכל הערים שבארץ ישראל), כמו שאומרים בהתחלת ההגדה "השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל" (ולא "בירושלים")?

בפשטות יש לומר שהדיוק "בירושלים" הוא מפני שבפסח יהיו כל בני" בירושלים בגלל החיוב דעלי' לרגל. אבל, תירוץ זה אינו מספיק, כי (נוסף לכך שעפ"ז נשאלת השאלה על הפיסקא שבהתחלת ההגדה, "לשנה הבאה בארעא דישראל", ולא בירושלים), גם בסיום וחותם יוהכ"פ אומרים "לשנה הבאה בירושלים", אף שיוהכ"פ אינו משלש רגלים שבהם ישנו החיוב דעלי' לרגל.

יש לומר, שסיום וחותם ליל הסדר בפיסקא "לשנה הבאה בירושלים" הוא לא רק תפלה וברכה על הגאולה העתידה, אלא גם הסך-הכל ד"הלילה הזה", שנוגע גם לעבודה בזמן הזה



שמביאה את הגאולה העתידה - עבודה הקשורה עם המעמד ומצב ד"ירושלים" דוקא.

אודות "ירושלים" מצינו (בשייכות לנדו"ד) ב' ענינים: (א) "אין מלינין בה את המת" (ב) "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים".

וענינם בעבודת האדם: מיתה, היפך החיות, מורה על מעמד ומצב דהיפך הקדושה, כי קדושה היא חיות. ולכן "אין מלינין בה את המת", כי, בירושלים לא יתכן ענין של היפך הקדושה (מת) באופן של קביעות (מלינין). ונוסף על שלילת היפך הקדושה, מודגש בירושלים גם שלימות הקדושה באופן שלמעלה ממדידה והגבלה - "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", כיון שירושלים היא למעלה מהגבלת המקום.

ועפ"ז מובן שסיום וחותרם הסדר בהענין דירושלים הוא הסך-הכל דכללות עבודת "הלילה הזה" - שלילה בתכלית דכל הענינים הבלתי-רצויים דחטא ומיתה ("אין מלינין בה את המת"), שע"ז יוצאים מהגלות ובאים להגאולה העתידה באופן שלמעלה מהגבלות דזמן ומקום ("לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים").

## ה

### 'בירושלים' - שלימות היראה

ביאור תיבת 'ירושלים' נמצא כבר בלקוטי תורה לכ"ק אדמו"ר הזקן<sup>5</sup>: "ירושלים פי' יראה שלם ונודע שיש יראה תתאה ויראה עילאה וגם ב' בחי' שלום כמ"ש שלום שלום לרחוק ולקרוב שהן ב' בחי' יחודים והמשכות הנ"ל דבחי' י"ה הנמשך ע"י קיום מצות ל"ת ובחי' ו"ה הנמשך ע"י קיום מ"ע כנ"ל. וזהו ענין יראה שלם שלמטה שבבחי' ו"ה ויראה שלם שלמעלה בבחי' י"ה ועל זה נאמר ששם עלו שבטים כו' שבעלותם בירושלים של מטה על ידי קיום מ"ע עלו בשניהם וכמשי"ת אי"ה. ועל ירושלים של מעלה על זה נאמר שבטי י"ה עדות לישראל שירושלים שלמעלה זהו חיבור ויחוד י"ה ואזי נקראו ג"כ נש"י שבטי י' עדות לישראל".

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ז מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א את נקודת הדברים בהקשר לתיבות 'לשנה הבאה בירושלים המוות את חותם וסיום ה'סדר' (בביאור התיבות "רבי אליעזר אומר מנין . . רבי עקיבא אומר מנין"): "וזהו ג"כ מה שמצינו בהגדה כמה ענינים במספר ד': ד' כוסות, ד' בנים, ד' קושיות; (וכללות ההגדה היא בחי' "חומר היולי"). ומד' דברים אלו באים להענין ד"לכפר על כל עוונותינו", ועי"ז - להענין ד"לשנה הבאה בירושלים", בחי' "יראה שלם", וגם בגשמיות כפשוטו - "לשנה הבאה בירושלים הבנוי".

(5) פקודי ד, א. ובספר השיחות תש"ט מצוין בהקשר זה גם לב"ר פנ"ז, י. תוד"ה הר - תענית טז, א. ר"ה ס, ב. שה"ש ו, ג. סה"מ תרפ"ט ע' 122. לקו"ש חט"ו ע' 234. ובכ"מ.

## ך

## נאמר ע"י כל הד' סוגים "בפה אחד"

באגרות קודש מאת כ"ק אד"ש מה"מ, הפתגם 'לשנה הבאה בירושלים' מובא באופן קבוע לאחר הענין שאחת הנקודות בסדר פסח היא קיבוץ הד' בנים - ד' סוגים - שבעם ישראל לפונדק אחד, ובסיום הסדר כל הד' סוגים מתאחדים יחד "ואומרים פה אחד" - לשנה הבאה בירושלים:

אגרת ב'תקעט': "שלום וברכה! במענה על מכתבו מר"ח ניסן בו כותב אודות התעסקותו בשדה חינוך הכשר על טהרת הקדש, ונוסף על התעסקותו בתור מלמד בת"ת עץ חיים הרי ערך ג"כ חוברות עזר ללימוד ספר ויקרא מיוסד על הנסיונות שהיו לו בעבודתו בקדש הנ"ל. והשי"ת יזכהו ויצליחו לקרב לבן של בני ישראל לאבינו שבשמים ברוח ישראל סבא לימוד התורה וקיום המצות מיוסדים על אהבת השם ויראת השם, וגדול זכות זה להמשיך ברכות השי"ת לו ולב"ב שיחיו בהמצטרך להם.

ומסוגלים להנ"ל ימים אלו דקודם חג המצות וימי חג המצות שהתחלתם הוא בהענין ד'והגדת לבנך' כל הארבעה בנים שכנגדם דברה תורה, אשר סו"ס מקבצים אותם אל הסדר המתחיל בהא לחמא עניא ומסיימים בלשנה הבאה בירושלים (ירא[ה] שלם שלימות היראה כמבואר בכ"מ) ת"ו במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה. בברכה לחג הפסח כשר ושמח".

ו'קפג': "זהרי זוהי ג"כ אחת הנקודות של סדר פסח, שהתחלתו לקבץ כל הארבעה בנים, אשר אם בהתחלת הסדר מהווים ארבעה סוגים שונים, אבל בסופו כולם עונים ואומרים פה אחד ובהתלהבות הראוי' - לשנה הבאה בירושלים. וידוע, אשר ענין "ירושלם" הוא שלימות היראה, כמובא במד"ר בראשית (פ' נו, י) וכמבואר בארוכה על ידי אדמו"ר הזקן בעל התניא בספרו לקוטי-תורה, חלק דברים, על הכתוב ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים - שהם רובא דרובא של ארבעה בנים הנ"ל - והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים".

ח'תשצג': "בתמהון גדול, ובצער גדול עוד יותר, קראתי מכתבו מתמול, בו כותב הטעמים, כביכול, להצדיק התנגדותו לתכנית חנוך דתי ע"י חוגים מסויימים, ואפילו כמו שהמצב הוא בנידון דידן, שאין עתה לחוג אחר כל אפשריות לחזור לסביבה ולמקומות אודותם מדובר. זאת אומרת - שהנוער שם יהא מופקר לחנוך הפכני, ולא רק נייטראלי, כפי שהורה הנסיון בעבר הקרוב . . .

והלואי ונזכה שלחג הפסח הבע"ל יהיו כל הארבעה בנים שבכל בתי בני ישראל, שבכל החוגים ובכל המקומות, בסוג דבן חכם, ועל ידי זה יחישו היציאה משעבוד לגאולה, יציאה מגלות המרה חושך כפול ומכופל בו נמצאים בני ישראל שבארצות הברית שבאה"ק ת"ו ושכל מושבותיהם, על ידי הגאולה האמתית והשלמה, ועד לסיום סדר פסח כהלכתו

(6) להרה"ח וכו' חיים יהודא יעקובון.

(7) להרה"ח וכו' רא"ד פעלעד.

(8) לא' מאנשי המפלגות הדתיות.

- לשנה הבאה בירושלים".

## ז

### מחשבה דיבור ומעשה

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ג, מבאר את התיבות על פי הסדר המדויק שבלשון 'מחשבה דיבור ומעשה' – קודם מחשבה, לאחמ"כ דיבור ורק אז מעשה:

"לשנה הבאה בירושלים": בנוגע להסדר דמחשבה דיבור ומעשה – הרי הפירוש בזה הוא שכאשר ישנה המחשבה, דהיינו כוונה [וגם אם ישנם כאלה שאינם יודעים לכוין, הרי מסתמא ישנו מי שיכול להוציאם ידי חובתם], וישנו גם הדיבור – אזי בא גם המעשה, "לשנה הבאה בירושלים", בפועל ממש<sup>9</sup>.

## ח

### לא צריך חזקת 'ג' פעמים

ב'הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "לשנה הבאה בירושלים – רק פעם אחת (סי' האריז"ל, יעב"ץ. ולא כמ"ש בסי' של"ה – ג"פ)".

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ג מבאר מדוע כ"ק אדה"ז לא הכניס כך בסידורו: "בסידור של"ה איתא שצריכים לומר "לשנה הבאה בירושלים" ג' פעמים, דבתלתא זימני הוי חזקה. אבל אדמו"ר הזקן אינו מביא זה בסידורו, דס"ל שאין צורך בענין של חזקה, וגם לולי החזקה יש בכחו ובבעלותו של יהודי לומר ולפעול שיהי' "לשנה הבאה בירושלים"<sup>10</sup>.

## ט

### בליל הסדר אין מזיקים ולכן יהודי בעל הבית לומר זאת

בהמשך השיחה דליל ב' דחג הפסח תשי"ג (לאחר ההכרזה ע"י כל הנוכחים) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לא צריך חזקה:

"לשנה הבאה בירושלים" מכריזים שתי פעמים בשנה: בסיום וחותרם יוהכ"פ, ובליל פסח. והנה, ליל הפסח הוא נעלה יותר ממוצאי יוהכ"פ, כיון שפסח נקרא "ליל שימורים", שאז אין שליטה להשטן כו'. ואע"פ שגם ביוהכ"פ אין שליטה להשטן, כדאיתא בגמרא "השטן בגימ' טריא תלת מאה ושתין וארבעה הוי, תלת מאה ושתין וארבעה יומי אית לי' רשותא לאסטוני, ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני", אבל אעפ"כ, אין זה באופן ד"שימורים", ורק בפסח

9) מיד לאחר מכן ציווה כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן "אני מאמין". ואחרי שניגנו, אמר, שנוסף על ענין האמונה, צריך להיות גם ענין של מעשה, ולכן ינגנו "ממצרים גאלתנו", שזוהו ענין שכבר הי' במעשה בפועל, וענין זה ימשיך גם את הגאולה העתידה – בפועל ממש].

10) כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה שכולם יכריזו "לשנה הבאה בירושלים".

נאמר "ליל שימורים".

והענין בזה, שגם כאשר ישנים, ולא רק שינה דשמחת בית השואבה שהיא באופן ד"מנמנמי אכתפא דהדדי", "נים ולא נים", אלא שינה של ממש, ראש ורגל בהשוואה, הנה גם אז אין להתיירא מפני מזיקים כו', כיון שזהו "ליל שימורים".

ומובן שבשעה שאין מציאות של שטן ומזיקים כו' – אזי יהודי הוא בעה"ב לומר ולפעול שיהי' "לשנה הבאה בירושלים"!

י

### אותו ענין הנאמר ביום הכיפורים

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשט"ו:

אותם ענינים שלא השלימום כדבעי בר"ה, אפשר להשלימם בחה"פ. וזהו תוכן הענין דאכילת מרור בפסח, שקשור עם העבודה דר"ה באופן של מרירות. והיינו, שכשם שבערב יוהכ"פ נוהגים לבקש "לעקאח", כדי שאם נגזר עליו מלמעלה לבקש מתנת בשר ודם, יתקיים הדבר בבקשה זו – כן הוא גם בחה"פ, שאוכלים מרור ומרגישים את טעם המרירות (שהרי "בלע מרור לא יצא", כיון שלא הרגיש טעם המרירות), ובזה יוצאים י"ח ונפטרים ממרירות במשך כל השנה.

וזהו גם הטעם לכך שאומרים "לשנה הבאה בירושלים" ב' פעמים בשנה – במוצאי יוהכ"פ ובליל פסח: כשם שחג הפסח קשור לר"ה (כנ"ל), קשור הוא גם ליוהכ"פ, שבו היא החתימה על כל הענינים דר"ה, ובפרט בנעילת יוהכ"פ, שאז הוא עיקר החתימה. וכיון שבסיום תפלת נעילה אומרים "לשנה הבאה בירושלים" – יש צורך להמשיך ענין זה גם בשרשו, ולכן, גם בליל פסח אומרים ופועלים את הענין ד"לשנה הבאה בירושלים".

שנה לאחר מכן, בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשט"ז:

אמירת "לשנה הבאה בירושלים" היא ב' פעמים בשנה – בפסח (בשני הלילות) ובמוצאי יום-הכיפורים. ומזה מובן, שאפשר ללמוד אחד מחבירו.

ענינו של יום-הכיפורים הוא – עבודת התשובה. ההתחלה בזה – היא משקדש היום, ולכן אומרים וידוי מיד עם כניסת יום-הכיפורים; אלא שכיון שאפשר שהתשובה לא היתה מספקת עדיין, תקנו וידוי גם בתפלות ערבית, שחרית, מוסף ומנחה. וכיון שאפשר שגם בתפלות אלו לא הספיקה עדיין התשובה – ישנו ענין התשובה גם בתפלת נעילה.

והביאור בזה: חמש התפלות שביום-הכיפורים הם כנגד חמש המדרגות שבנשמה – נפש רוח נשמה חי' יחידה. והרי האפשרות שהתשובה לא תהי' עדיין כדבעי – היא רק בד' התפלות שכנגד ד' מדרגות נרנ"ה, אבל בתפלת נעילה שכנגד יחידה – ענין התשובה הוא תמיד בשלימות, כיון שבחי' היחידה היא תמיד בשלימות, והיא קשורה באופן תמידי עם בחי' יחיד, ולעולם אינה בשבי' (דלא כמו בחי' נרנ"ה, שאפשר שיהיו בשבי').

בחי' היחידה יכולה אמנם להיות בהעלם (כנ"ל סכ"ג), אבל היא לעולם בשלימותה. ולא עוד אלא שגם ענין ההעלם פירושו – ע"ד המבואר בתניא בענין אור הסובב, ש"אין הפי' סובב ומקיף מלמעלה בבחי' מקום ח"ו" שאינו נמצא בנבראים (ואדרבה: עיקר החיות הוא מצד אור הסובב דוקא), ומה שנקרא בשם סובב, "ר"ל סובב ומקיף מלמעלה לענין בחי' גילוי השפעה . . שאינה בבחי' גילוי אלא בהסתר והעלם ואין העולמות משיגים אותה", אבל באמת גם אור הסובב נמצא בכל מקום בפנימיות.

ועד"ז הוא גם בנוגע לבחי' היחידה, שישנה בכאו"א מישראל בפנימיות, והיינו שכל המדריגות שבו חדורות בפנימיותם בבחי' היחידה, אלא שאין זה נרגש בו. וכיון שבחי' היחידה ישנה בכאו"א מישראל, יכול להיות אצלו התעוררות בחי' היחידה, ואז מתבטלים כל המנגדים כו'.

ולכן בתפלת נעילה – שהיא כנגד מדריגת היחידה – ענין התשובה הוא תמיד בשלימות, וכמ"ש אדמו"ר האמצעי שבשעת תפלת נעילה אפילו קל שבקלים שב בתשובה שלימה, כיון שמצד ענין היחידה כל בני ישראל הם בשוה.

וזהו גם מה שתפלה זו נקראת בשם "נעילה", מלשון נעילת שערים – שאז נועלים את כל השערים ואין מניחים לאף אחד להכנס פנימה, והיינו שאין נתינת מקום לשום מקטרגים ושום טענות ומענות, אלא הקב"ה וישראל סגורים לבדם (ד"אָרטן איז פֿאַרשפּאַרט דער אויבערשטער מיט אידן"), בחי' יחיד עם בחי' יחידה, שהם תמיד מיוחדים.

ולאחרי תפלת נעילה, שענינה התעוררות היחידה שהיא בשלימות בכאו"א מישראל – מכריזים "לשנה הבאה בירושלים".

ומזה יש ללמוד גם לגבי אמירת "לשנה הבאה בירושלים" בליל פסח:

ענין זה בא לאחרי העבודה בכל הבחינות נר"נ ח"י: ד' כוסות – הם כנגד ד' בחי' נר"נ, וכוסו של אלי', השייך לגאולה העתידה – הוא כנגד בחי' יחידה, שהיא בשלימות בכאו"א מישראל.

וזהו ג"כ הטעם שבלייל פסח תובעים להביא את כל בני ישראל, מ"אחד חכם" ועד "אחד רשע", ולהכניסם אל הסדר (כנ"ל ס"ט) – כי מצד בחי' היחידה שניהם בשוה. וכמ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר בפירוש הלשון "אחד חכם ואחד רשע", שהענין ד"אחד" ישנו הן ב"חכם" והן ב"רשע".

ולאחרי עבודה זו – אפשר לומר "לשנה הבאה בירושלים".

## יב

### לשנה הבאה בירושלים - מצד העצם

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ח<sup>11</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהעבודה

11) הנחה. הוגהה על ידי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ונדפסה בהוספות ללקוטי שיחות ח"ג ע' 1016, ח.

דפסח צריכה להיות עם עצם הנפש ולא רק בכחות הגלויים, ודוקא כך זוכים 'לשנה הבאה בירושלים':

כשאוכלים את האפיקומן שהוא זכר לפסח – שזהו הכנה לגאולה העתידה, צריך מקודם לתקן גם את רע הנעלם. ואין מספיק כל עבודת ה"סדר" שעד "צפון", כי צריכה להיות העבודה גם עם 'צפון' ועצם הנפש. ועי"ז זוכים – "לשנה הבאה בירושלים", שלימות דוקא, "ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים", בבנין ביהמ"ק השלישי, שכבר בנוי למעלה, ויומשך למטה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו.

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תש"כ:

"ובאותיות פשוטים: גם כאשר נמצאים בעוה"ז ועוסקים בדברים גשמיים, הנה בשעת מעשה יכול להיות לא רק סתם גילוי אלקות, אלא גם גילוי העצמות.

– יש אופן שאלקות הוא בהעלם והסתר, כמ"ש "אכן אתה א-ל מסתתר", שלכן, גם כאשר ישנם נסים, אזי "בעל הנס אינו מכיר בנסו", ועז"נ "לעושה נפלאות גדולות לבדו", שרק הוא לבדו יודע אודותם;

אבל, גם בגילוי אלקות ישנם כו"כ חילוקי דרגות, וכפי שרואים בעבודת האדם שיש כו"כ חילוקים בקדושה גופא, שהרי אינו דומה המעמד ומצב דכל היום לשעת התפלה ובפרט תפלת שמונה-עשרה, ובפרט תפלת העמידה בשבת, ובפרט בימים נוראים ועד לתפלת נעילה, וכפי שרואים גם אצל איש פשוט, שבזמנים אלו מתמעטת הגשמיות והחומריות, והקירוב לאלקות הוא בגילוי יותר.

וזהו החידוש בליל הפסח – שאז יכול להיות לא רק סתם גילוי אלקות, אלא גילוי העצמות, וכאמור, גילוי זה יכול להיות גם בשעה שעוסק בדברים הגשמיים, כמו אכילה ושת' וכו'.

וזהו הטעם שבלייל הפסח (ובחוף-לארץ גם בליל שני) אומר כל אחד מישראל "לשנה הבאה בירושלים" – כי, מצד גילוי העצמות שמאיר בכל אחד מישראל, הרי הוא מצדו מוכן כבר שיהי' "לשנה הבאה בירושלים",

– כפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר שאין צורך להמתין לשנה הבאה, אלא הגאולה תהי' מיד, ובדרך ממילא, לשנה הבאה נהי' כבר בירושלים –

היינו, שהוא מוכן להגילוי דירושלים דלעתיד ובית המקדש דלעתיד, ביהמ"ק השלישי, שאף שיש בו כל המדידות שנימנו בספר יחזקאל, הרי הוא עומד בנוי למעלה".

## יג

### הענין כבר ישנו "עומד ומשכולל"

משיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ח ישנה גם 'הנחה' בלתי מוגה, ושם מבואר שישנו כבר אלא שצריך להמשיכו למטה: "לשנה הבאה בירושלים". ויש לומר הפירוש בזה: בפירוש

"עולם הבא" – כתב הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ח) "זה שקראו אותו חכמים העולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה . . אלא הרי הוא מצוי ועומד . . ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה כו".

ועד"ז יש לומר הפירוש ב"לשנה הבאה בירושלים" – שהוא מצוי ועומד, אלא שבא לאחרי העבודה ד"צפון", שעל ידה באים להגילויים דלעת"ל. אלא שכל זה הוא בעבודה הרוחנית, ונוסף לכך צריך להיות "לשנה הבאה בירושלים" גם בגשמיות כפשוטו.

ענין זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ גם בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ז:

"לשנה הבאה בירושלים":

הפירוש ד"לשנה הבאה" הוא – ע"ד פירוש הרמב"ם בענין "עולם הבא", ש"הרי הוא מצוי ועומד" (כנ"ל סי"ז), וכן הוא בהענינים ד"לשנה הבאה", שכל הענינים כבר עומדים ומוכנים, אלא שצריך להמשיכם למטה כך שהכל יוכלו לראותם.

וזהו גם "לשנה הבאה בירושלים" – "בירושלים" ברוחניות, שלימות היראה, ובמילא גם בירושלים בגשמיות, למטה מעשרה טפחים, בעגלא דידן, במהרה בימינו.

## יד

### לשנה הבאה בירושלים - הגילוי דמשיח

מתוך השיטין בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ב, ניתן למצוא את הענין המיוחד שבאמירת מילים אלו:

וזהו הביאור בדברי האריז"ל שבלילות הפסח צריכים להיות בשמחה רבה מפני שהזיווג הוא גם בעולם העשי' – דכיון שהגילויי שבלילות הפסח הוא בדוגמת ימות המשיח, הרי כשם שלעת"ל נאמר "אז ימלא שחוק פינו" (משא"כ בזמן הזה, ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה"), כמו"כ בלילות הפסח צריכים להיות בשמחה רבה.

ואע"פ שהגילוי דמשיח הוא בסיום ההגדה, כשאומרים "לשנה הבאה בירושלים", מ"מ, אומר האריז"ל שהשמחה רבה צריכה להתחיל מיד בבואו מבית הכנסת.

ויובן ע"פ המשל, שכאשר נותנים לאדם רכוש ששונה הון עצום, הנה אע"פ שעדיין לא מכר אותו ומנה את הכסף שקיבל עבורו, הרי עצם הידיעה שיש לו הון עצום גורמת לו שמחה רבה.

## טו

### כעת מתחילה העבודה

בהמשך שיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ב מבאר שמוזיגת כוסו של אליהו לבקבוק נעשית רק לאחר אמירת לשנה הבאה בירושלים – כיון שרק אז מתחילה העבודה בענינו של אליהו:

"לשנה הבאה בירושלים": אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר הי' הסדר שמזיגת כוסו של אליהו להבקבוק היתה לאחר אמירת "לשנה הבאה בירושלים".

ולכאורה אינו מובן: הרי אליהו יבוא קודם ביאת משיח? וא"כ, גם אם כוסו של אליהו קשורה עם אמירת הלל וכוס רביעי (כנגד לשון רביעי של גאולה, שקאי על הגאולה מהגלות האחרון), שלכן צריכים להמתין עם מזיגתו להבקבוק עד לאחר ברכת "על הגפן" – אין צורך להמתין עד לאחר אמירת "לשנה הבאה בירושלים"?

אך הענין הוא – ע"ד האמור לעיל (ס"ד) שיכול להיות מצב ש"לשנה הבאה בארעא דישראל", שנמצאים בארעא דישראל באופן הרצוי, ואעפ"כ צריכים עדיין לפעול שיהיו "בני חורין", וכמו"כ יכול להיות מצב ש"לשנה הבאה בירושלים", שנמצאים בירושלים באופן הרצוי, ואעפ"כ צריכה להיות עדיין ביאת אליהו הנביא:

ענינו של אליהו הנביא הוא – בירור וזיכוך הגשמיות מלמטה למעלה, כידוע שאלהו הוא בחי' ב"ן, והי' בעיבור י"ב חודש, וזיכך את גופו הגשמי עד שעלה בסערה השמימה.

וזהו ענינו של אליהו גם לאחר ביאת משיח – שאז תצטרך להיות העבודה בזיכוך הגשמי, היינו, שהגילויים דלעת"ל לא יהיו רק מצד הנשמה, אלא גם מצד הגוף (ע"ד משנת"ל בהוספה ד"בני חורין" לגבי "ארעא דישראל"), עד ש"ראו כל בשר", ועי"ז תהי' שלימות ההמשכה מלמעלה למטה. . .

וזהו ההוראה אשר לא כדעת אלו החושבים שכאשר יבוא משיח אזי יהי' אפשר לישכב לישון... אלא אז תתחיל עיקר העבודה בבירור וזיכוך הגשמיות עד למעמד ומצב ד"ראו כל בשר", שזהו שאמיתית ענין הקרבנות יהי' לעת"ל, שדוקא אז יהי' "כמצות רצונך".



## דור השביעי – דירה בתחתונים

מביא דתכלית בריאת העולם היא להיות לו יתברך דירה בתחתונים / מבאר תוכן הענין בקצרה ע"פ חסידות / מבאר כיצד מתבטאת מטרה זו במעשינו ועבודתינו' בהחדרת אלקות למח, ללב, למעשה ועד לכל הדברים הגשמיים / מבאר הדגשת תכלית זו בתורת (ומנהגי) חב"ד / מבאר התבטאות תכלית זו בעבודת דורנו - הדור הראשון לגאולה / מבאר הדגשת ענין זה בשיחות ומאמרי השנים האחרונות בפרט / מבאר השתקפות תכלית זו בפרטי הגאולה בעצמה

הת' לוי שי' זלמנוב

'קבוצה' - 770 בית משיח

### פתיחה

ידוע ומפורסם<sup>1</sup> שתכלית בריאת העולם היא "נתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"<sup>2</sup>. והנה תכלית זו אמנם מגיעה לשלימותה רק בגאולה האמיתית והשלימה שיאיר אור ה' את כל הארץ ללא כנף ולבוש, אך מתבצעת דווקא ע"י עבודתינו בגלות<sup>3</sup>. וידועה גם הודעת כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות<sup>4</sup>, שדורנו הוא הדור האחרון לגלות ודור הראשון לגאולה הדור שמסיים את כל עבודת הגלות ובדורנו דווקא הפצת היהדות בכלל והחסידות בפרט הגיעה עד למקומות הכי תחתונים.

בשורות דלקמן ננסה להתחקות אחר תכלית זו, בתחילה נעסוק בהבנת הענין לכשעצמו, אח"כ נראה כיצד זה מתבטא במעשינו ועבודתינו' בכלל, ובדגש מיוחד במעשינו ועבודתינו' בדורנו זה – הדור שמביא הגאולה בפועל.

## א

### התכלית - דירה בתחתונים

כאשר ניגשים לעסוק בסוגיא כה רחבה כמו 'דירה בתחתונים בדור השביעי', שומה עלינו לתת הקדמה קצרה על כללות מטרת בריאת עולמות התחתונים<sup>5</sup>. קודם בריאת העולם הי' גילוי אלקות 'מושלם'. לא הי' זמן ומקום בו לא אלקות. בלשון

(1) תניא פל"ו. ועוד.

(2) מדרש תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

(3) ראה בזה באריכות תניא פרק ל"ז.

(4) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 302. ועוד.

(5) בכללות ענין זה ראה באריכות המשך תרס"ו בתחילתו. ובכ"מ – נסמנו בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.

הקבלה 'הי' אור אין סוף מלא כל החלל<sup>6</sup>, ואז הקדוש ברוך הוא החליט 'לצמצם' את הגילוי שלו ולברוא עולמות. המשמעות של 'עולם' הוא 'העלם' והסתר על מציאות האלקות<sup>7</sup>. ככל שנבראו עולמות תחתונים יותר, גילוי הבורא ירד בהתאם. עד למציאות עולמנו הגשמי ש'הקליפות גוברים בו'<sup>8</sup>, עד כדי כך שניתן לעשות היפך רצון העליון.

נשאלת השאלה הפשוטה: מדוע הקדוש ברוך הוא גרם לכזה חושך והסתר על גילוי האלקות? מה המטרה שיש בכזה מצב נורא?

לשאלה זו קיימים מספר הסברים בחסידות, אך כללות ההסבר הינו, שהקדוש ברוך הוא בחר לברוא עולם בו הוא לא יהי' גלוי, שם יקיים ויוציא תחת ידיו נבראים גשמיים, שהם יוכלו ויצטרכו לגלות אותו, חרף העובדה שהוא נעלם.

דוגמא לרעיון<sup>9</sup>. כאשר אדם מדבר עם חבירו, זהו דבר טבעי שאינו מעורר אצל אף אדם מן הישוב התפעלות מיוחדת. לעומת זאת, כאשר אדם רואה ושומע ציפור שמדברת כבן אדם, יתפעם מאוד מכך.

מה ההסבר לכך? לכאורה שניהם מדברים את אותם דיבורים? ויותר מכך, האדם 'ממציא' את תוכן הדיבור ואילו הציפור רק 'מחקה' את דיבור האדם?

הביאור לכך הוא שאימתי שהאדם מדבר, זהו דבר שבשגרה, ואין בכך שום חידוש. אבל לשמוע ציפור (שאינה מן סוג ה'מדבר' אלא מסוג ה'חי', שאינם מדברים בשפת האדם) שמדברת כאחד האדם, זה גורם לרגש התפעלות, מאחר שיש כאן דבר לא שגרתי ומחודש. רגש ההתפעלות מגיע ממקום מאוד פנימי ועמוק בנפש, של תענוג עצמי.

כך גם בהקשר לבריאת העולם. הבורא מתענג כאשר הנבראים הגשמיים בעולם הזה, ממלאים את רצונו ולומדים תורה ומקיימים מצוות, על אף הקשיים והניסיונות הרבים. דווקא כאשר אדם מתאמץ יותר מרגילותו למען רצון העליון, זה גורם לקדוש ברוך הוא תענוג עצמי, ובכך בעצם הוא גורם להתגלות גדולה יותר של הבורא עצמו כביכול, יותר מהגילוי האלקי הראשון שהי' קודם בריאת העולם.

זוהי בעצם משמעותה של ה'גאולה'. הגילוי הגדול ביותר של הבורא, שהגיע לאחר וע"י עבודת הנבראים בזמן הגלות והקושי<sup>10</sup>. בשביל הגילוי הנפלא הזה, יצר הקדוש ברוך הוא את כל סדר ההשתלשלות עד לעולמנו הגשמי.

[יש להדגיש שכללות הביאור כאן וביאורים נוספים במטרת בריאת העולם, הינם הסברים אמיתיים ונכונים לחלוטין. אך ברובד העמוק ביותר – לא ניתן להסביר בשכל אנושי את העובדה שהבורא החליט לברוא את העולם. אין אפשרות שנבראים מוגבלים בעלי שכל מצומצם, יבינו את רצונו הפנימי של הבורא. על זה התבטאו חכמינו זיכרונם לברכה 'נתאוהו

(6) ראה עץ חיים שער א' ענף ב'.

(7) לקו"ת שמיני עזרת פג, א. ועוד.

(8) תניא פ"ו.

(9) בהבא לקמן ראה או"ת להה"מ פג, רע"א. וראה גם תו"א ויצא כא, ג. ובכ"מ.

(10) ראה בזה באריכות בשו"ת דש"פ אה"ק ואמור תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 490 ואילך).

הקדוש ברוך הוא להיות לו (יתברך) דירה בתחתונים' ועל כך ביאר רבינו הזקן<sup>11</sup> ש'על תאוהו לא ניתן לשאול שאלות'.

קצת בעומק יותר<sup>12</sup>, העובדה שדווקא בעולם הזה יכולה להיות מציאות של 'נברא' בעל ישות והרגשה, היא מכיון שהבורא בעצמו ('עצמותו ומהותו') יצר וברא את העולם שלנו. מאחר שהמציאות והישות האמיתית הבלעדית שקיימת, היא הבורא עצמו, וכל הנבראים שמרגישים את עצמם כאילו הם ישות ומציאות נפרדת חלילה מהבורא, זה מכיון שהם נבראו ישירות מהמציאות האמיתית – הבורא עצמו.

על ידי זה שהנבראים בטלים לרצון העליון, על ידי לימוד התורה וקיום מצוותיו, הם מעדנים ומזככים את עצמם מן הגשמיות והחומריות שמכסה על האמת האלקית, ומגלים את מציאותם האמיתית – עצמות ומהות הבורא.

## ב

### תורה ומצוות בעבודת האדם

לאחר שהבנו את תכלית כוונת הבריאה כעת נוכל לראות כיצד כוונה זו מתבטאת במצוות ה' שניתנו לנו להלן נמנה מספר פרטים המשתלשלים מכוונה זו:

א. שכל אנושי:

מפני תכלית וכוונה זו<sup>13</sup> יש צורך והכרח ללמוד תורה ולהבין היטב בשכל האנושי את הדברים. הסבר הדברים, שכל האדם הוא מגושם ומצומצם מאוד הוא מוגבל לכללי העולם. במילא כאשר משתמשים בהסברים ודוגמאות שכליים וגשמיים, שגם השכל הגשמי מבין ומתחבר לדברים, מגלים את הבורא בשכל ה'תחתון'.

לדוגמא במצוות 'ידעת השם', יש לא רק להאמין במציאות הבורא (שזה כמובן היסוד וההתחלה), אלא גם להבין בצורה טובה בשכל את עובדת קיומו. ללמוד על הבורא ולחשוב ולהתבונן בו, עד כדי להגיע למצב בו ההבנה מאירה בשכל. ועד"ז בלימוד התורה, לא די בביטול ואמונה באמיתת הדין אלא ישנו ציווי להבין גם בשכל.

ב. רגש הלב:

אך החסידות לא מסתפקת בהבנת הדברים בשכל בלבד<sup>14</sup>. כמו שנראה במוחש, שישנם ענינים רבים שהאדם מסכים להגיון שבדברים, אך במעשה בפועל הוא מבצע מעשים מגונים ולא אנושיים. והסיבה לכך היא מאחר שהלב והמידות שלו לא התחברו להבנה השכלית הקרה. ולכן דורשת החסידות שימשיך את גילוי הבורא גם ב'תחתון' הנמוך יותר – הלב.

(11) הובא בהמשך תרס"ו בתחילתו.

(12) ראה ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד (ס"מ מלוקט ח"א ע' 1) ועוד.

(13) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 895 ואילך שחלק מחיבור עליונים ותחתונים במ"ת מתבטא גם בכך שהמצוות שלמעלה משכל חודרות ונרגשות גם בשכל, וראה לקו"ש ח"ד ע' 1054 שחלק מכוונת דירה בתחתונים הוא גם בכוונת המצוות כדי שתהי' 'דירה מאירה'.

(14) בהבא לקמן ראה קונטרס התפילה אות ד ואילך. ועוד.

המהלך הזה של חיבור השכל לרגש הלב, זהו בעצם שינוי פנימי של מציאות האדם. זה בעצם גורם שה'אני' של האדם, הרגילות וההנאה שלו ובמילא המעשים, מנווטים על פי השכל המקושר וחדור באלקות, וכלשון הידוע 'מוח שליט על הלב'.

והנה מוסבר בחסידות<sup>15</sup> שתהליך זה של חיבור רגש הלב עם אלקות מתבצע בזמן 'עבודת התפילה'. זמן התפילה זהו זמן סגולי ועת רצון, שמקל על האדם לחבר את השכל לרגשות, על ידי מחשבה והתבוננות מעמיקה ('דעת' והתחברות) בהסברים ההגיוניים שלמד והבין. כשחושבים בחזקה בענין שמבינים היטב בשכל, אט אט זה חודר ללב.

ונראה לומר, שלכן החסידות מדגישה את החשיבות של השמחה בעבודת ה' בכלל<sup>16</sup> ובפרט בזמן התפילה, מאחר שהשמחה היא חלק בלתי נפרד מהחיים. לכן כאשר אדם מתבונן בזמן התפילה ומשתכנע שעליו לשנות הנהגה מסויימת לטובה, לאחר התפילה יהי' לו קל יותר לממש את ההחלטה. הוא אף פעם לא 'יצא מהעולם' ובמילא ההחלטות שלו הם 'קרות' והגיוניות וקלות לביצוע יותר בחיי היום יום – דירה בתחתונים.

לעומת זאת כאשר מתפללים במרירות, קשה יותר לממש את ההחלטות. מאחר שרגש המרירות אינו מחובר לחיים השגורתיים, והוא בתנועה של 'יציאה מהעולם'. על אף שהוא יותר לוחט ומרגש, אך דווקא בגלל החמימות שבו, הוא רחוק יותר מהחיים הרגילים והקרים.

ועפ"ז ניתן אולי גם להסביר מדוע ניתן דגש מיוחד בענין זה דווקא בדור השביעי<sup>17</sup>, מאחר שדורנו הוא דור הגאולה (כנ"ל) ועלינו לפעול את החיבור הסופי של 'דירה בתחתונים', במילא עיקר הדגש הינו על עבודת התפילה מתוך שמחה, מאחר שעל ידה ניתן לחבר בקלות יותר את האהבה ויראה שבתפילה להמשך היום.

[כפשוט שיש להתעסק בעבודת התפילה גם מתוך מרירות. כמו שכתוב בתניא<sup>18</sup> שללא מרירות לא ניתן להגיע כלל לשמחה אמיתית<sup>19</sup>. אך עיקר הדגש הוא על העבודה מתוך שמחה כמבואר קודם].

### ג. מעשה בפועל

על ידי החיבור הפנימי שקורה בעבודת התפילה, יש לרדת לרובד הנמוך ביותר של ה'תחתון' אצל האדם – כח העשיי', עשיי' יכולה להיות ללא הבנה ונטולת רגש וחיבור למעשה. לכן יש צורך לקיים את המצוות דווקא מדברים גשמיים<sup>20</sup>, כגון מצוות 'תפילין' מעור בהמה, מצוות 'צדקה' ממטבעות כסף וכן הלאה. מאחר שזוהי כל מטרת הבריאה, לגלות את הבורא דווקא במקומות בהם הוא הכי לא נראה וגלוי.

15) ראה שם. תניא פרק י"ב. ועוד.

16) ראה תניא פרקים כו – לד. ועוד.

17) ראה באריכות בשיחת הדבר מלכות דש"פ בשלח תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 320). עיי"ש.

18) פרק כו. אגה"ת פרק י.

19) וראה דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בזה בשיחת 'בשלח' וט"ו שבט תשנ"ב (סה"ש שם), מאמר 'אשה אחת' תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד ע' מג ואילך). ועוד.

20) תניא פרק לו.

## ג

## 'בכל דרכיך דעהו'

יותר מכך, לא ניתן להסתפק בזמנים הקדושים של האדם<sup>21</sup> (כמו לימוד התורה, עבודת התפילה וקיום המצוות). על האדם יש לנצל את הכחות והכישרונות שקיבל מהבורא, למעשים ורעיונות של טוב וקדושה. לגלות את האלקות בזמנים והמקומות שהכי 'מכוסים' ורחוקים מגילוי האלקות. בזמני האכילה והשינה, זה המקום הכי טוב לגלות ולחשוב על הבורא.

ובזה גופא מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>22</sup> שישנם שני דרגות: בתחילה כל עניני החולין בטלים ומשמשים את עניני אלקות וכמאמר רז"ל<sup>23</sup> "כל מעשיך לשם שמים", ולאחר מכן מגיעים לדרגא נעלית יותר שבעניני החולין עצמם מגלים את האלקות<sup>24</sup> וכמאמר רז"ל<sup>25</sup> "בכל דרכיך דעהו".

## ד

## 'דירה בתחתונים' בחסידות חב"ד ליובאוויטש

יש לקשר מטרה זו של דירה בתחתונים עם אחד הדגשים הגדולים של חסידות חב"ד החל מעת היווסדה. אשר ניתן לומר שנקודה מרכזית זו של 'דירה בתחתונים' היא יסוד החסידות והיא עוברת ומתחברת לדרישות רבותינו נשיאנו בכל הדורות לעבודה פנימית.

לימוד חסידות והתבוננות עמוקה אליבא דנפשי' (שכל אנושי), עבודת התפילה וחשבון נפש בקריאת שמע שעל המיטה (רגש הלב), אתכפיא, מרירות וכו'. עד לדרישות הנוספות שהחלו בזמן כ"ק אדמו"ר הריי"צ בהפצת המעיינות ושליחת שלוחים ברחבי העולם, שקיבלו מימד חדש ורחב בדורנו על ידי כ"ק אד"ש מה"מ, בבתי חב"ד ועשרת המבצעים. כל אלו עוברים כחוט השני סביב נקודה אחת ויחידה – דירה בתחתונים. זה מתחיל מדירה בתחתונים באדם (כנ"ל אות ב' הביאור בזה) ועד לדירה בתחתונים בעולם.

ונראה שמסיבה זו גם מדגישה חסידות<sup>26</sup> את החשיבות שה'התבודדות' – הדביקות עם הבורא, תהי' דווקא בין בני אדם ולא לברוח למקום מרוחק מאנשים, 'טובה הפרישות עם הבריות והפרישות בתוך בני אדם'. כלומר לגלות את ה'עליון' בעולם הזה דווקא, לא לברוח ולהתעלות למעלה.

ואולי יש לומר שלכן פחות הושם דגש בדורות קודמים על הפצה בעולם כולו כבדורנו זה, אלא יותר על העבודה הפנימית, מאחר שאלו הם היסודות עמם ניתן להגיע להפצת החסידות

21) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 932, 907. וראה גם לקו"ש ח"י ע' 104. ובכ"מ.

22) שם.

23) אבות פ"ב מי"ב.

24) וכמו לדוגמא יחס כ"ק אד"ש מה"מ אודות הטכנולוגי' שצריך לנצלה לעניני קדושה (ראה לקו"ש חט"ו שיחה לפ' נח).

25) משלי ג, ו.

26) בענין זה ראה סה"מ תרפ"א ע' רנג בשוה"ג. לקו"ד ח"א קמ"ד, סע"ב. סה"ש תרצ"ט ע' 310. תש"ג ריש ע' 191.

בצורה אמיתית בעולם. ובמילים של חסידות<sup>27</sup>: מוכרחים דבר ראשון את ה'חב"ד' (מוחין, לימוד חסידות), לאחר מכן צריכים להוריד זאת ל'חג"ת' (מדות, עבודת התפילה) ועד שזה יורד למעשה בפועל (נהי"מ). שדורנו הוא ספירת המלכות מאדמו"ר הזקן<sup>28</sup>.

במילא מובן שחידושי דורנו לא רק שלא באו לפחות מהדרישות בדורות עברו, אלא הם רק מתחזקים ביתר שאת ועוז, מאחר שכל הדרישות הללו נועדו בשביל מטרת הבריאה אותה אנו מבצעים בדורנו – דירה בתחתונים בצורה סופית ומוחלטת. ובמילים פשוטות: דווקא ורק על ידי עבודה פנימית<sup>29</sup> – ניתן לבצע כיאות את דרישותיו של כ"ק אד"ש מה"מ בדור השביעי לעשות דירה בתחתונים גם בחיצוניות העולם<sup>30</sup>.

## ה

### 'דירה בתחתונים' בדור השביעי

והנה ע"י חידוד תכלית זו מובן ענין נוסף שחידשה חסידות, והוא חשיבות הפצת מעיינות היהדות והחסידות בכל מקום<sup>31</sup>. שגילוי האלקות יחדור במקומות הכי נחותים וחשוכים. שם דווקא מתבטאת התאוה של הבורא. וכפי שרואים בדור השביעי בפרט ש"ק אד"ש מה"מ שולח אלפי שלוחים לפתוח בתי חב"ד בכל העולם, ועל ידי כך לחבר את התחתון בגילוי העליון.

ויש לומר, שלכן גם דווקא בדורנו כ"ק אד"ש מה"מ נותן חשיבות מיוחדת להתנהגות חיצונית אף אם עדיין לא חדרו בענין בפנימיות וכמו במאמר הידוע 'ולא יכנף תשכ"א'<sup>32</sup> מאריך כ"ק אד"ש מה"מ במעלת העבודה למרות שהיא באופן זה עד שזה מביא אותו לעבודה פנימית, גם אם אין בה הרגשה פנימית ואמיתית<sup>33</sup>. בכדי שגם במקום הנחות הזה של החיצוניות, יתגלה הבורא ואדרכא שם הוא מתגלה בשיא התוקף. (כפשוט שלכתחילה יש לוודא שהכל יהי' בפנימיות 'חב"ד מאנט פנימיות'<sup>34</sup>).

ויש לקשר זאת גם עם העובדה שבחסידות בכלל ובדורנו בפרט ניתן מעמד מיוחד לנשים ובנות<sup>35</sup>. מאחר שהם במעמד ומצב של 'מקבל' וכביכול נחותים יותר – תחתונים, אז דווקא אצלם מתאוה הבורא להתגלות יותר.

(27) ראה נביא פ"ג, קונטרס התפילה פ"ה ואילך. ועוד.

(28) ראה ד"מ כח סיוון הערה 73.

(29) לימוד חסידות, התבוננות ואריכות בעבודת התפילה, עיסוק באתכפיא וחשבון נפש, ביטול וקבלת ההדרכה מזקני החסידים והמשפיעים, מרירות וכו'.

(30) ולהעיר מביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"כ ע' 165 הערה 69) בכך שפעולתו של משיח תהי' קודם כל על ישראל – 'כוף כל ישראל' ורק לאחר מכן 'יתקן כל העולם כולו'. ועד"ז בתניא פל"ז ומיתרון ההארה לישראל יגיהה חושך האומות גם כן.

(31) ראה כתר ש"ט בתחילתו.

(32) סה"מ תשכ"א ע' 3-202. וראה גם ד"ה וישלח יהושוע תשל"ו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' שיא ואילך). ועוד.

(33) וראה גם דבר מלכות דש"פ ראה תנש"א דצריך להשפיע על הזולת גם אם הוא עצמו לא חדר בכך עדיין בפנימיות (וזה גופא ישפיע גם עליו) ויש לקשר זאת עם מה שנתבאר בד"ה 'ולא יכנף' שבפנים. ויש לקשר נקודה זו עם עוד רבים מהתייחסויות כ"ק אד"ש מה"מ שיכולות להיראות כחיצוניות כריקודים בשמחת בית השואבה וכיו"ב. ויש להאריך בזה.

(34) ראה לקו"ש ח"ג ע' 800.

(35) ראה בארוכה שיחה ע"ד מעלת נשי ובנות ישראל (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 299 ואילך).

ועד"ז ניתן לראות גם בשיחותיו (ואפילו במאמריו) של כ"ק אד"ש מה"מ שמחבר בתוכם נגלה וחסידות ומסביר ענינים בנגלה ע"פ חסידות, ועד"ז מסביר הנהגות חסידיות ע"פ נגלה – כפי שניתן לראות במקומות רבים וכמו הסבר ההנהגה לישון מחוץ לסוכה<sup>36</sup>, הסבר המנהג לא לאכול סעודה ממש בזמן סעודה שלישית<sup>37</sup>. וגם ענין זה קשור לחיבור עליונים ותחתונים כידוע שחסידות<sup>38</sup> היא 'יחידה' – עליון שבתורה ונגלה הוא גופא דאורייתא, וחיבור שניהם יחדיו מורה על חיבור עליון ותחתון בתורה עצמה. וכפי שניתן לראות גם בכך שבדורנו ישנו דגש עיקרי בדורנו על נתינת הצדקה בשופי – כמבואר בתניא<sup>39</sup> שהיא עיקר המצוות מעשיות. וכן כדי לחיות גאולה, יש לעבור את כל שאר השלבים דחב"ד חג"ת נה"י – החל מלימוד מעמיק בתורת הגאולה, התבוננות ורגש<sup>40</sup> (דעת, תפילה) ובמילא כך לחיות במעשה (כנ"ל אות ב' השלבים בכדי להוריד למעשה בפועל).

## ן

### הדגשת 'דירה בתחתונים' בשיחות השנים האחרונות

עפ"ז ניתן גם להסביר את דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בשנים האחרונות לפקוח את העיניים ולראות שגילויי הגאולה כבר בעולם<sup>41</sup>, שהירידה היא העליי' בעצמה<sup>42</sup>, שגם התחתון ביותר שבעבר נרתעו ממנו התהפך לקדושה<sup>43</sup>, ועוד הרבה כיו"ב. שהמשותף לכל הנ"ל הוא שבדורנו שהעולם כבר מוכן לגאולה ניתן כבר לראות בירידה – התחתון ביותר את העליון ביותר עד לעצמו ומהותו יתברך.

ועד"ז מודגש במאמרי התקופה<sup>44</sup> בנוגע לאהבת ישראל שצריכה להיות לא רק מצד הנשמה אלא גם מצד הגוף שענין זה הוא מצד הרגש עצם הנשמה ממש שהוא נמצא גם בגוף והכחות הגלויים של האדם – גילוי העליון (עצם הנשמה) גם בתחתון<sup>45</sup> (גוף וכחות הגלויים). ויש להאריך בכ"ז.

(36) לקו"ש חכ"ט ע' 211 ואילך.

(37) לקו"ש חכ"א ע' 84 ואילך.

(38) ראה בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות'.  
(39) פל"ז.

(40) ראה ד"מ דש"פ בלק תנש"א.

(41) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152. ועוד.

(42) ראה באריכות ד"מ דש"פ כי תשא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 423 ואילך).

(43) ראה ד"מ דש"פ וישב תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 147 ואילך).

(44) ד"ה 'ואתה תצוה' תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלו).

(45) וכמו לדוגמה בתפילה שע"י התבוננות שכלית מגיע לרעותא דליבא' אהבה עצמית (ראה ד"ב לך לך תרס"ו בתחילתו). (ועוד).

## ז

## מטרת הכל - גאולה

לפי כל המבואר, ברור ומחוויר מדוע הגאולה תופסת את המקום הכי מרכזי ביהדות. בעצם כל עבודת השם סובבת סביב נקודה אחת ויחידה - 'דירה בתחתונים'. שהגילוי המושלם של זה יקרה בגאולה האמיתית והשלימה. אז יתגלה הבורא בכל פרט ופינה, בכל עת וזמן. אז תתגלה מהותו הפנימית של העולם, גילויו העצמי של עצמותו ומהות הבורא.

וזהו גם הביאור בפסק הרמב"ם<sup>46</sup> שמלך המשיח צריך להיות אדם גשמי דווקא. מאחר שהמטרה שלו היא לגרום לחיבור המוחלט של הרוחניות עם הגשמיות - דירה בתחתונים. לכן הוא צריך לשלב זאת בעצמו, בהיותו מצד אחד שליח הבורא ומצד שני אדם גשמי<sup>47</sup>.

[במילא גם מובן ופשוט החשיבות של ההכרה בעובדה שכ"ק אד"ש מה"מ חי וקיים בגוף גשמי כפשוטו<sup>48</sup>, מאחר שכל נקודת היהדות והחסידות סובבות סביב הנקודה המרכזית של החיבור של העליון והתחתון, חיבור האלקות ה'לא מוגבלת' עם המקום והנפח ה'מוגבל'].

עפ"ז אולי אפשר גם להסביר את פסיקת החסידות כדעת הרמב"ן<sup>49</sup>, שהעולם הזה יישאר גשמי לעד ונמשיך לחיות בגוף גשמי, עם בית המקדש גשמי וכו', מאחר שזוהי הנקודה התיכונה שסביבה הכל סובב - דירה בתחתונים. שהבורא כמו שהוא יתגלה דווקא בעולם גשמי ונמוך.

ובכך מוסבר גם מאמר הזהר<sup>50</sup> ש'משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא' [=משיח יחזיר את הצדיקים בתשובה], מכיון שהנקודה המרכזית שכולם יכניעו את ה'תחתון' (תשובה) ויעלו אותו ל'עליון' 'אתהפכא חשוכא לנהורא'. להפוך ולגלות שהחושך עצמו הוא האור.

46) הלכות מלכים פי"א ה"א.

47) ראה בענין זה באריכות (בסגנון אחר קצת אך אותו הענין) דבר מלכות דש"פ חיי שרה תשנ"ב (סה"ש שם ע' 97).

48) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 7 ועוד.

49) שער הגמול בסופו.

50) זח"ג קנג, ב.



## ב' הביאורים בה"א וה"ב בהלכות מלכים

מביא ג' ההוכחות דהרמב"ם אודות ביאת המשיח / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שבחלקה השני דה"א מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה, וביאור כ"ק אד"ש מה"מ שרק בה"ב מדבר הרמב"ם אודות ענין זה / מביא ב' ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בסיבה שמביא הרמב"ם את ההוכחה דערי מקלט בהלכה בפ"ע / מבאר בעומק יותר החילוק בין ב' הביאורים, שהם ב' אופנים בלימוד דברי הרמב"ם / מבאר דב' הביאורים גבי המקום בו מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה תלויים בב' האופנים הנ"ל / מביא הביאורים בפירוש תיבת 'גאולה' ומבאר שתלויים ג"כ בב' האופנים הנ"ל / מקשר ב' האופנים הנ"ל לב' הביאורים בסיבת חתימת הרמב"ם את ספרו בהלכות מלך המשיח דוקא

הת' שלום שי' טל'

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ב' הביאורים היכן מבואר ברמב"ם ענין הגאולה לכשעצמה

כתב הרמב"ם בסוף הל' מלכים (רפי"א):

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו שנאמר: "ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך". . ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים".

וממשיך ומביא הוכחה נוספת לביאת המשיח: "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים. במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם. ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל". ומבאר שם בארוכה כיצד הפסוקים דנבואת בלעם מדברים אודות דוד ומלך המשיח.

וממשיך שם בה"ב ומביא הוכחה נוספת לביאת המשיח, מערי מקלט: "אף בערי מקלט הוא אומר: "אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך גו' ויספת לך עוד שלש ערים' וגו'" ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראיי' שכל הספרים

מלאים בדבר זה".

ובדבר מלכות ש"פ בלק תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את החילוק בין חלקה הראשון של ה"א (ההוכחה מפסוקי התורה לביאת הגאולה), ובין חלקה השני (ההוכחה מפרשת בלעם), וזלה"ק:

"כשהרמב"ם מבאר ש"התורה העידה עליו", מקדים תחילה "שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'", ואח"כ מוסיף "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים".

ומהחילוקים שביניהם - שבפסוק ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'" מודגשת בעיקר הגאולה מן הגלות, ואילו בפרשת בלעם מודגשת מעלת ושלימות הגאולה כשלעצמה, מלכות דוד (משיח הראשון), ושלימותה במלכות משיח האחרון שעומד מבניו (גם ללא גלות), שהרי בנבואת בלעם לא נזכר ע"ד מעמד ומצב של גלות, אלא אדרבה, מעמד ומצב של חירות ועד לשלטון על כל העמים - "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף גו'", "וירם מאגג מלכו ותנשא מלכותו", ועד ל"אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל וגו'", ש"נבא בשני המשיחים" - שהולך ומוסיף במעלתם ושבתם של ישראל בעילוי אחר עילוי". עכלה"ק.

היינו, שבחלקה הראשון של ה"א מדבר הרמב"ם אודות הגאולה כפי שהיא בשייכות להגלות ("גאולה מן הגלות"), ובחלקה השני מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה.

והנה, ב'הדרן' על הרמב"ם תנש"א מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדומה להנ"ל - שהרמב"ם מדבר גם אודות הגאולה מן הגלות וגם אודות הגאולה לכשעצמה, אלא שמבאר שהרמז לב' ענינים אלו אינו בב' החלקים דה"א, אלא בהחילוק בין ה"א לה"ב. וזלה"ק:

בהלכה א' מודגשת שלימות העולם שנעשית בהשיבה מן הגלות (שיכולים לקיים הלכות התורה בתכלית השלימות) שהיא לפי ערך הגלות (ועד שהשם "גאולה" מדגיש שיש מציאות של גלות) - כמודגש בכתוב "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך גו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'" - השבה וקבוץ מן הגלות, וכן בפרשת בלעם ש"נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון . . שמושיע את ישראל [באחרונה]" - ישועה מן הגלות.

ובהלכה ב' מרומזת השלימות דימות המשיח שאינה לפי ערך הגלות (שלימות שלמעלה מהעולם) - כמרומז בכתוב "ירחיבה' אלקיך את גבולך ויספת גו'", הוספה והרחבה יותר מכפי המוכרח לצורך קיום הלכות התורה בשלימות". עכלה"ק.

וצריך להבין א"כ כיצד יתווכו ב' שיחות אלו, וכדלקמן.

## ב

**ב' הביאורים בסיבת הבאת ההוכחה מערי מקלט בהלכה בפ"ע**

ובכדי להבין הנ"ל יש להקדים שאלה נוספת:

בלקו"ש חח"י, בהשיחה הידועה אודות החזרת שלימות התורה והמצוות ע"י משיח בגאולה<sup>2</sup>, מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל, מדוע מביא ב' ההוכחות הראשונות בהלכה אחת, ואת ההוכחה האחרונה מביא בהלכה נפרדת. וממה נפשך: באם כל הוכחה צריכה להיות בהלכה בפ"ע – ה' צריך הרמב"ם להביא גם ההוכחה מפרשת בלעם בהלכה בפ"ע, ובאם לא – הוה ל' להביא את כל ג' ההוכחות בהלכה אחת.

ומבאר שם, שענינו של משיח הוא שמחזיר שלימות התורה והמצוות, וזה מוכח מהמצוה דערי מקלט, שהיא מצוה שלא נתקיימה אף פעם, ותתקיים רק לעתיד לבוא, ומזה מוכח עוד יותר שתכלית ענינו של משיח הוא להחזיר שלימות התורה והמצוות. ומכיון שהוכחה זו מוכיחה את ענינו של משיח (ולא רק את עצם ביאת הגאולה כההוכחות הקודמות) – לכן מביאה הרמב"ם בהלכה בפ"ע.

והנה בלקו"ש חל"ד<sup>3</sup> שואל כ"ק אד"ש מה"מ את אותה השאלה – מדוע מביא הרמב"ם ההוכחה מערי מקלט בהלכה נפרדת, ומבאר שבאמת א"א לומר הביאור הנ"ל, וזלה"ק<sup>4</sup>:

"בלקו"ש שם נת' שכוונת הרמב"ם בראי' זו היא להוכיח עוד יותר שגדרו של משיח הוא שאז יהי' קיום התומ"צ בשלימותו, שהרי מצוה זו תהי' בשלימות רק אז . . אבל פשטות לשון הרמב"ם היא, שכוונתו להביא ראי' מתושב"כ על עצם ביאת המשיח, כהמשך לשונו "ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

היינו שמפשטות לשון הרמב"ם משמע שרצונו להביא ראי' לעצם ביאת המשיח, ולא לענינו של משיח, ולכן אפ"ל שכוונת הרמב"ם בהוכחה זו להביא ראי' שענינו של משיח הוא החזרת שלימות התומ"צ כנ"ל.

ולכן מבאר שבהוכחה דערי מקלט ישנו חידוש מיוחד שאין בב' ההוכחות הראשונות – שבהוכחה זו הענין דביאת המשיח הוא חלק ממצוה בתורה. ומבאר שם באריכות התוקף והחוזק דמצוות שלא שייך בהם שינוי וכו', ובוה שהגאולה היא תנאי וחלק ממצוה שבתורה – הנה יש בה תוקף מיוחד, ולכן מביאה הרמב"ם בהלכה נפרדת.

## ג

### ביאור החילוק בין ב' הביאורים הנ"ל

ויש לבאר בעומק יותר החילוק בין ב' הביאורים הנ"ל, ובהקדים:

בלקו"ש חח"י, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שענינו של משיח הוא החזרת שלימות התורה והמצוות, ומבאר כיצד ענין זה משתקף בכל פרט מדברי הרמב"ם אודות משיח: בהתחלת הפרק מדבר הרמב"ם אודות משיח ש"עתידי לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה

(2) ע' 271 ואילך.

(3) ע' 114 ואילך.

(4) הערה 12.

הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" – שזהו ענינו של משיח, החזרת שלימות המלכות והתורה והמצוות.

ומבאר שזהו מה שהרמב"ם מדגיש ש משיח אינו עושה אותות ומופתים, כיון שענינו הוא החזרת שלימות התורה והמצוות ולא לעשות מופתים, ולכן בסימני מלך המשיח מונה הרמב"ם רק ענינים השייכים לענינו של משיח (ולא שיהי' חכם ונביא כו' – שזה אינו נוגע לענינו שמחזיר שלימות התורה והמצוות). ולכן גם מביא הרמב"ם כל הלכות אלו בסיום ספרו דוקא – שבוזה מדגיש שענינו של משיח הוא החזרת השלימות של כל מה שמבואר בספר הרמב"ם – התורה והמצוות.

ומכיון שזה מה שהרמב"ם רוצה להדגיש בכל הפרק כולו – מובן שזהו גם מה שמדגיש בהוכחה מערי מקלט כנ"ל.

ומה שבתחילת הפרק מביא הרמב"ם ב' הוכחות אחרות לביאת המשיח – הנה אי"ז כחלק מענינו של משיח, אלא שמכיון שצריך איזה הוכחות על הגאולה בכלל – לכן מביא גם הוכחות אלו, אבל אי"ז חלק מעיקר דברי הרמב"ם בפרק זה, שהוא – ענינו של משיח, החזרת שלימות התומ"צ.

ובחל"ד הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את כל דברי הרמב"ם באופן אחר – שבפרקים האחרונים דספרו מדבר הרמב"ם אודות הגאולה בכלל (ולאו דוקא אודות ענינו של משיח), ולכן מבאר שבהוכחה מערי מקלט רוצה הרמב"ם להוסיף עוד חיזוק להוכחות שלפניו אודות ביאת המשיח בכלל.

ובסגנון אחר: בשיחה בחח"י מדבר ב'הסתכלות' של הלכה א' ברמב"ם – שבה מבואר שעיקר ענינו של משיח הוא החזרת שלימות התומ"צ, ולכן מבאר את כל המשך דברי הרמב"ם לפי קו זה; ובחל"ד מדבר ב'הסתכלות' של הלכה ב' ברמב"ם – בה מובאת ההוכחה מערי מקלט, שהיא הוכחה חזקה לביאת המשיח בכלל. ולפי זה מבאר גם את ה"א<sup>5</sup>.

והיוצא מזה, שלפי הביאור בחח"י – הנה ה"א היא עיקר דברי הרמב"ם, שמבאר בה מהו ענינו של משיח, וה"ב היא 'טפילה' לה"א – שמביא בה הוכחה למה שכבר ביאר קודם לכן שענינו של משיח הוא החזרת שלימות התורה והמצוות;

ולפי הביאור בחל"ד, הנה ה"ב היא עיקר דברי הרמב"ם, שבה מובאת ההוכחה החזקה ביותר לביאת המשיח – ממצוה בתורה של ערי מקלט, וה"א – שבה מובאים עוד הוכחות לביאת המשיח – הינה 'טפילה' לה"ב.

## ד

### תיווך ב' הביאורים בהוכחה דערי מקלט לב' הביאורים הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר, שהשיחה בחח"י מתאימה עם דבר מלכות ש"פ בלק הנ"ל, והשיחה

(5) שלפי הביאור בחל"ד אין כוונת הרמב"ם בדבריו בה"א לבאר שענינו של משיח הוא החזרת שלימות התומ"צ כו', ודוק.

בחל"ד מתאימה ל'הדרן' על הרמב"ם הנ"ל. ובהקדים:

ב'הדרן' על הרמב"ם הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבה"ב מדובר אודות הגאולה לכשעצמה (ללא קשר להגלות), ומבאר שהגאולה לכשעצמה הינה נעלית יותר מהענין דשלימות התורה והמצוות, וכפי שכותב מפורש, שבהלכה א' מודגש שלימות הגאולה לפי ערך הגלות, ושלימות זו היא "שיכולים לקיים הלכות התורה בתכלית השלימות".

ויוצא א"כ, שהענין דהחזרת שלימות התורה והמצוות, נכלל בגאולה כפי שהיא לפי ערך הגלות, ואינה הגאולה לכשעצמה.

וביאר זה הוא מתאים להמבואר בחל"ד הנ"ל שבה"ב מדובר אודות עצם ביאת הגאולה – שעיקר ענין הגאולה הוא הגאולה לכשעצמה (שזהו למעלה משלימות התורה והמצוות).

ובדבר מלכות ש"פ בלק הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבה"א עצמה (בחלק השני שלה – ההוכחה מנבואת בלעם), מדבר הרמב"ם אודות הגאולה לכשעצמה. וזה מתאים להמבואר בחח"י שבה"א מדובר אודות מלך המשיח וענינו, ודוקא בה"א מבואר עיקר ענינו של משיח.

ובסגנון אחר: בד"מ ש"פ בלק מדובר על השלימות דהגאולה מצד פעולתו של מלך המשיח, ששלימות זו היא החזרת שלימות התורה והמצוות, ושלימות זו נקראת 'הגאולה לכשעצמה'; וב'הדרן' הנ"ל מדובר על השלימות דהגאולה לפי ענינה האמיתי, שהוא למעלה משלימות התורה והמצוות.

ולפי זה יוצא, שבד"מ ש"פ בלק מדבר כ"ק אד"ש מה"מ ב'הסתכלות' של ה"א כמבואר לעיל, ולכן מבאר שבה"א עצמה כבר מבואר ענין הגאולה לכשעצמה; וב'הדרן' הנ"ל מדבר כ"ק אד"ש מה"מ ב'הסתכלות' של ה"ב כמבואר לעיל, ולכן מבאר שדוקא בה"ב מבואר ענין הגאולה לכשעצמה.

ובעומק יותר יש לומר, שאין אלו ב' ביאורים שונים בדברי הרמב"ם, אלא שאפשר ללמוד דברי הרמב"ם בב' אופנים – ב'הסתכלות' שמצד ה"א, וב'הסתכלות' שמצד ה"ב:

בה"א מדובר אודות המשיח עצמו, שענינו הוא החזרת שלימות התומ"צ כנ"ל, וכשמסתכלים על ה"א, הנה בה גופא ישנו ענין הגאולה לכשעצמו, שזה יהי' ע"י ביאת המשיח; אמנם כשמסתכלים על ה"ב, שבה מבואר אודות הגאולה עצמה, הנה דוקא בה מודגשת הגאולה לכשעצמה.

## ה

### התאמת הנ"ל לביאורים בתיבת גאולה

ויש לקשר זה עם מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בביאור התיבה 'גאולה':

בדבר מלכות ש"פ אחו"ק תנש"א מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב' ענינים בתיבת 'גאולה', שהינה 'גולה' בתוספת אל"ף: א. הגאולה 'משחררת' את כל עניני הגלות, כלומר, שהגאולה אינה שוללת כל הענינים של הגלות אלא היא מעלה את הגלות ומגלה בתוך הגולה שהקב"ה

הוא הבעה"ב האמיתי כו'. ב. הגאולה נעשית ע"י הגלות, שדוקא ע"י העבודה בגלות נעשית ובאה הגאולה.

ובד"מ ש"פ אמור מקשה כ"ק אד"ש מה"מ שמכיון שענינה של הגאולה הוא שיהי' אז גילוי אלקות נעלה ביותר, וכלשון הרמב"ם ש"לא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד", הנה הי' צריך להיות שגם ענין זה ירומז בתיבת 'גאולה'.

ומבאר, שבאמת גם ענין זה מרומז בתיבת 'גאולה' – כיון שגם ענינה הנעלה ביותר של הגאולה – נפעל ע"י העבודה בגלות דוקא.

וי"ל שהביאור בד"מ ש"פ אחו"ק מתאים ב'הסתכלות' של ה"א ברמב"ם הנ"ל, והיינו שב' הפירושים בגאולה מתאימים למבואר בה"א, שמדברת אודות מלך המשיח וענינו, ושבוה גופא ישנו ענין הגאולה לכשעצמה כנ"ל.

והביאור שבד"מ ש"פ אמור מתאים ל'הסתכלות' מצד ה"ב ברמב"ם, שמדברת אודות שלימות הגאולה לכשעצמה, שהיא הגילוי אלקות הכי נעלה וכו'.

## ך

### התאמת הנ"ל לב' ביאורים בסיבת חתימת הרמב"ם את ספרו בהל' מלך המשיח

ויש לקשר זה גם עם ב' הביאורים שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בסיבת חתימת הרמב"ם את ספרו בהלכות מלכים דוקא:

בשיחה דחח"י הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהטעם לכך שחתם הרמב"ם את ספרו בהלכות מלך המשיח דוקא, הוא מפני שעיקר ענינו של משיח הוא החזרת שלימות התורה והמצוות, ולכן מתאים לסיים את ספר ההלכות בהלכות מלך המשיח – שיביא את שלימות ההלכות.

וב'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ט (סי"ד) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באופן אחר, שענין ההלכות (והמצוות) הוא גילוי הרצון העצמי דהקב"ה, והיום אי"ז בגילוי (ומה שישנו בגילוי הוא רק שהמצוות הם ציווי הקב"ה אלינו), ולע"ל יתגלה שלימות הלכות התורה – שהם רצונו העצמי ית'. ומכיון ששלימות ההלכות יתגלו רק לע"ל – לכן מסיים הרמב"ם את ספרו בהלכות מלך המשיח והגאולה העתידה.

ויש לקשר זה עם המבואר לעיל:

הביאור בחח"י הנ"ל מתאים עם הביאור הכללי בשיחה זו – שהיא ב'הסתכלות' דה"א כנ"ל, שהעיקר הוא ענינו של משיח שמחזיר שלימות התומ"צ, וזו היא הסיבה גם לחתימת הספר בהלכות אלו; והביאור ב'הדרן' הנ"ל מתאים עם ה'הסתכלות' דה"ב, שהשלימות הוא בגאולה עצמה, וזה מתבטא בנצחיות המצוות דוקא (שזהו הענין דערי מקלט).

## תקופות ושלבים בגאולה האמיתית והשלימה

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ אודות ב' התקופות בימות המשיח / מביא מן המקורות שכל תקופה מהם מתחלקת לב' / מבאר הענין ע"פ הנתבאר במהות ואופן ביטול הגלות והפיכתה לגאולה / מבאר דד' שלבים בהפיכה זו / מבאר ענינם ע"פ פנימיות הענינים / מבאר הצורך שיבוא בשלבים דווקא / עפ"ז מבאר חלוקת יעודי הגאולה המפורשים במקורות לפי תקופות הנ"ל

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ב' תקופות בימות המשיח

כתב הרמב"ם רפי"ב מהלכות מלכים: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן". ובה"ב: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד".

הרי, שלשיטתו לא יהי' שינוי מנהגו של עולם לעת"ל.

יודוע הקושיות בזה<sup>1</sup> דממקומות אחרים מפירושו משמע שאכן ישתנה ממנהגו של עולם וכדמשמע א. מפסקו כדעת חכמים ש'אסור לצאת בכלי זיין בשבת כיון שיבטלו לעת"ל'. ב. ועד"ז פסק כדעת החולק על שמואל ש'אין בין עולם הזה לעולם הבא אלא שיעבוד מלכויות בלבד'. וכן ג. יסוד מוסד בתורתנו (ועד שהכופר בזה אין לו חלק בעולם הבא) שהמתים עתידים לחיות לעת"ל – תחיית המתים, והרי אין לנו שינוי ממנהגו של עולם גדול מזה.

ומבאר בכך כ"ק אד"ש מה"מ<sup>2</sup> דישנם שתי תקופות בימות המשיח: ישנה התקופה השייכת לביאת המשיח שבה אכן לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם. ואח"כ תבוא תקופה נוספת בימות המשיח גופא שבה יהי' שינוי מנהגו של עולם ותחיית המתים.

ובהמשך השיחה<sup>3</sup> מקשר זאת כ"ק אד"ש מה"מ עם התיווך הידוע באופן ביאת המשיח, שבביאת המשיח ישנם שני אופנים 'זכו' ו'לא זכו'. ומבאר, שכאשר 'לא זכו' לא יהי' שינוי

(1) בכל הבא לקמן ראה לקו"ש חכ"ז שיחה לפרשת בחוקותי (ע' 191 ואילך). וש"נ.

(2) שם ס"ט.

(3) ס"ז.

ממנהגו של עולם. וכאשר<sup>4</sup> יגיעו למצב של 'זכו' יראה הקב"ה את תוספת החביבות של בנ"י (גם) ע"י שינוי ממנהגו של עולם.

ועפ"ז מבאר גם מה שהרמב"ם בספרו ההלכתי<sup>5</sup> תיאר את ימוה"מ דווקא במצב שאין שינוי מנהגו של עולם – כפי שמוכרח שיהי' בלי תלותיות באופן הנהגת בנ"י בפועל, ובעומק יותר שלעצם ביאת המשיח (וגדרו של משיח' ע"פ הלכה<sup>7</sup>) לא נוגע שינוי מנהגו של עולם, אלא רק שיעבוד מלכויות שיועיל (להחזרת מלכות דוד בשלימות ו) לשלימות לימוד התורה וקיום המצוות כדבעי<sup>8</sup>.

עכ"פ יוצא, בימות המשיח שתי תקופות: תקופה א' בה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם בה יהודים עדיין 'לא זכו'. ולאחר מכן כשיתעלו היהודים למצב של 'זכו' תבוא תקופה הב', בה יהי' שינוי מנהגו של עולם, תחיית המתים, וכל שאר היעודים שבדברי הנביאים<sup>9</sup>.

## ב

### ד' תקופות בימות המשיח

והנה בפשטות נראה לקשר ב' תקופות הנ"ל עם המבואר בריבוי מקומות<sup>10</sup> (ובפרט בתורת הקבלה ובחסידות) שישנם שני שלבים בגאולה האמיתית והשלימה: ימות המשיח, ותחיית המתים.

אך כשמעיינים במקורות מוצאים שאין הקבלה זו מדויקת שהרי מצינו בכ"מ שכבר בימות המשיח – עוד קודם זמן התחי' – יתגלה 'אור הסובב כל עלמין'<sup>11</sup> ומצדו יהי' שינוי מנהגו של עולם וכמו 'עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת'<sup>12</sup> ועוד יעודים כיו"ב.

נמצא א"כ, שבימות המשיח גופא ישנם ב' תקופות: בתחילה לא ישתנה ממנהגו של עולם ולאחר מכן ישתנו דברים בעולם אך כל זה עדיין קודם זמן התחי'.

עוד מצינו דישנם שני ענינים ותקופות<sup>13</sup> בתחיית המתים גופא וכמו בהמשך תרס"ו<sup>14</sup>

(4) בהכרח, ראה שיחת שבת פרשת שמיני תשמ"ב (התוועדות תשמ"ב ח"ג ע' 1330).

(5) משא"כ בשאר ספריו ואגרותיו. ראה פיה"מ בהקדמתו לפרק 'חלק' ד"ה 'ועתה', אגרת תימן פ"ג, אגרת תחיית המתים ריש פ"ו.

(6) ראה בארוכה לקו"ש חז"י ע' 271 ואילך.

(7) אך פשוט שכל זה לפי חלק ההלכה וה'גלה' שבגדרו של משיח, אך ע"פ פנימיות הענינים פשוט שחלק מעינו של משיח מתבטא גם בשינוי מנהגו של עולם (ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א ס"ט – סה"ש תנש"א ח"א ע' 108 ועוד) וכפי שיבואר לקמן. (8) ראה לקו"ש שם בארוכה. ועוד.

(9) וראה בספר 'דבר מלכות חידושים וביאורים' סי' טז שגם יעודים אלו מאודותם כתב הרמב"ם שאינם אלא משל וחידה יתקיימו בתקופה הב' (גם לשיטתו) בפשטות.

(10) ראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב ע' צב ואילך ובהנסמן שם. ועוד.

(11) ראה תניא פמ"ח.

(12) שבת ל, סע"ב וש"נ. ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' לו.

(13) בסה"מ מלוקט ח"ג הנ"ל הלשון 'דרגות' ומציין שם להמשך תרס"ו (הערה 22 – 28) ושם כתב 'דלאחר גילוי.. ובלקו"ש חכ"א שיחה לפרשת בשלח (ע' 87 הערה 33) על ענין זה בתרס"ו כתב 'שני זמנים'.

(14) ע' קה-ו.



בתייווך מאמרי רו"ל "העולם הבא אין בו אכילה ושתייה"<sup>15</sup>. ולעומת זאת ידוע שישנה "סעודת שור הבר והלויתן"<sup>16</sup>. ומבאר בארוכה דהם שתי תקופות בתחיית המתים גופא: בתקופה הא' יתגלה חיצוניות עתיק – תענוג הפשוט המורגש ומצידו תהי' אכילה ושתי' – סעודת שור הבר. ובתקופה הב' תתגלה פנימיות עתיק – 'תענוג הפשוט הבלתי מורגש' ומצידו אין בו אכילה ושתי'.

ועד"ז<sup>17</sup> על הפסוק<sup>18</sup> "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>19</sup> שעוסק בשתי תקופות<sup>20</sup> בתחיית המתים גופא תקופה בה 'צדיקים . . ירשו ארץ' – שכר המצוות, ותקופה בה תתגלה מעלתם העצמית של ישראל שלמעלה מהמצוות ושכרם – 'נצר מטעי . . להתפאר'.

ולסיכום נמצא, דישנם ד' שלבים ותקופות בגאולה האמיתית והשלימה, ב' תקופות בימות המשיח וב' תקופות בתחיה"מ.

## ג

### ביטול הגלות והפיכתה לגאולה

ולבאר עניני תקופות אלו בפרטיות יותר, המאורעות שיקרו בכל תקופה, ענינם הפנימי של תקופות אלו, והטעם שאכן צריך לבוא בשלבים ותקופות שונות, ובסדר זה דווקא, יש להקדים ולבאר מהות הגאולה האמיתית והשלימה ויחסה עם הגלות:

הנה בדבר מלכות דש"פ אח"ק<sup>21</sup> והמשכו<sup>22</sup> בדבר מלכות דש"פ אמור<sup>23</sup>, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ענינה של הגאולה ע"פ שמה (שמורה על מהותה) – אותיות גולה בתוספת א'. ומבאר שאכן ענין הגאולה מגיע לאחרי ועל ידי הגלות דווקא – ע"י הכנסת הא' ד'אלופו של עולם' ב'גולה'.

ויתירה מזו, הגאולה אינה שוללת את הגולה אלא הופכת את הגלות עצמה לגאולה – כלומר מגלית (גאולה מלשון גילוי) את המהות הפנימית הטמונה בגולה עצמה ובמילא כל הענינים הטובים שהיו בגלות ישארו בגאולה וכו'. רק שבזמן הגלות הטוב שטמון בגולה נמצא בהעלם והסתר וע"י גילוי הא' – אלקות – בגולה היא מתבררת ומזדככת עד שמתגלה ענינה הנעלה מצד עצמה עד שנאמר 'אודך ה' כי אנפת בי' על הגלות בעצמה.

(15) ברכות יז, א.

(16) ויק"ר פי"ג, ג.

(17) וכנ"ל הערה 12 שמציין במאמר זה לנתבאר בהמשך תרס"ו.

(18) ישע"י ס, כא.

(19) סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

(20) ראה הערה 12.

(21) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 504 ואילך.

(22) הערה 1 שם.

(23) שם ע' 520 ואילך.

ובמקום אחר<sup>24</sup> נתבאר ביתר ביאור<sup>25</sup> דשתי תקופות ושלבים בזה (בכללות) בשלב הראשוני צריך לשלול ולבטל העלם והסתר הגולה. ולאחר שנשלם הבירור והזיכוך מגיעים לשלב השני בו מתגלה המעלה העצמית (כולל גם מלשון 'עצמות' – כח העצמות שבתחתון דווקא) של הדברים התחתונים גופא.

ובסגנון דעבודת ה' מבואר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>26</sup>: בתחילה הגוף 'מנגד' להנפש ולכן היחס אליו הוא באופן דכפי' וביטול – אתכפיא. ואחר כך מתעלים למדריגה נעלית יותר בה אין הגוף מנגד כלל – אתהפכא. ובה גופא ב' שלבים, בתחילה מבטלים הרע מכל וכל באופן ד'וליבי חלל בקירבי'<sup>27</sup>, ולאחר מכן גם היצר הרע נהפך לטוב בדוגמת 'זדונות נעשו לו זכויות'<sup>28</sup> עד זכויות ממש.

ולחידוד הענין ניתן משל<sup>29</sup>, כאשר מדליקים עצים באש יש בכך שני שלבים: בתחילה צריך העץ 'להתבטל' לאש בכדי שהאש תתפס בו 'תשתלט' עליו ותדליק אותו ובשלב זה אכן ככל שהעץ יותר גדול הוא יותר 'נלחם' עם האש ונדרש יותר זמן ואש על מנת 'לנצחו' ולהדליקו.

אך לאחר שהעץ כבר 'התבטל' לאש ונדלק הרי לא זו בלבד שאין הוא מתנגד לאש אלא אדרבא הוא עצמו נעשה מקור לאש. ואדרבא, בשלב זה ככל שהעץ גדול יותר (ובתחילה התנגד ונלחם כנ"ל) הרי הוא עושה את האש גדולה ועוצמתית יותר ולאורך זמן. וככל המשל הזה כן הוא בגלות וגאולה וכנ"ל.

לסיכום הענין, בהפיכת הגלות לגאולה שני שלבים בכללות. שלב א' בו הגלות עדיין מנגדת לגאולה וצריך להאיר באור אלקי ('עליון') שיבטל אותה, ושלב ב' בו האלקות מאירה ומתגלית בקול צעקה<sup>30</sup> מהתחתון גופא.

## ד

### ד' שלבים בהפיכה זו

והנה ככל הנ"ל (ביחס יצר טוב עם יצר הרע, תחתון עם עליון, גלות לעומת גאולה), כן הוא גם ביחס מלך המשיח עם אומות העולם<sup>31</sup>.

וכפי שנתבאר בארוכה במאמרי חודש כסלו<sup>32</sup> על הפסוק<sup>33</sup> 'פדה בשלום נפשי' שפדיית

(24) במקומות רבים, וכמו ד"מ דש"פ ויצא תשנ"ב סי"ג (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 6-145).

(25) וכמובן שלמענין ניתן לראות זאת בשיחות אלו גופא וכל תורת כ"ק אד"ש מה"מ מלאה בדבר זה.

(26) סה"מ מלוקט ח"ב ע' מ, עיי"ש. וש"נ.

(27) תהילים קב, כט.

(28) יומא פו, ב.

(29) ע"פ דבר מלכות דש"פ בהעלותך (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 598 ואילך) – 'שלהבת עולה מאיליה' עם קיום עצמאי ע"ש.

(30) ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות דש"פ ויצא הנ"ל.

(31) הבא לקמן מבוסס בעיקר על ד"ה 'פדה בשלום' תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך) וראה גם ד"ה ב' בסה"מ מלוקט

ח"ב ע' קפא ואילך) שם ד"ה 'שלום רב' (ע' קצט). ובד"ה 'פדה בשלום' בסה"מ מלוקט ח"ג ע' כה ואילך). ועוד.

(32) נסמנו בהערה הקודמת.

(33) תהילים נה, יט.

מלך המשיח תהי' באופן של שלום ללא מלחמה כלל<sup>34</sup>. ומבואר שביחסי הכובש עם הנכבש כמה אופנים, ובכללות מתחלק לד' אופנים (ושלבים).

א. הנכבש נלחם עם הכובש אך נכנע אליו בעל כורחו (כי הכובש חזק ממנו), וכתוצאה מכך ביטולו חיצוני בלבד, ועד שכאשר תהי' לו האפשרות הוא ימרוד בכובשו – ומקביל לניצחון דוד המלך במלחמותיו. ובלשון החסידות<sup>35</sup> ביטול היש בלבד – נשאר יש ומציאות לעצמו אך בטל.

ב. הנכבש מגיע לביטול פנימי ע"י הכרת גדולתו של הכובש, ובמילא ביטולו הוא פנימי ואמיתי ועד (בלשון החסידות) 'ביטול במציאות', אך סו"ס כיון שיש ערך כלשהו בין הכובש לנכבש, אין הוא בטל בתכלית מכל וכל.

ג. כאשר הנכבש מכיר בגדולתו של הכובש, שאין הוא בערכו כלל ואין שום שייכות (גם רחוקה) ביניהם, הוא מגיע לביטול במציאות לגמרי ולא נשאר לו שמץ של מציאות שאינה בטילה בתכלית לכובש, וא"כ בדרגה זו אין 'מציאות' לנכבש כלל – ביטול במציאות.

ד. כאשר הכובש לא רק שנעלה שלא בערך וכו', אלא מגלה בנכבש שמציאותו הפנימית שלו גופא אינה אלא הכובש, א"כ לא רק שהוא בטל במציאות אלא מציאותו גופא מבטאת את הכובש.

## ה

### הגורם לד' שלבים אלו ע"פ פנימיות הענינים

ומבואר, שכל אחד מארבעה סוגי ביטול הנ"ל נובעים מגילוי<sup>36</sup> דרגא שונה באלקות:

א. כאשר מאיר אור ה'ממלא כל עלמין' – חיות הנבראים שאמנם הוא נעלה מהם ו'כובש ומנצח' אותם. אך כיון שכל ענינו הוא להחיות ולהתלבש בנבראים והוא נותן מקום ומחשיבים למציאות, א"כ, ביטול הנבראים כשמתגלית דרגא זו הוא ביטול חיצוני (ביטול היש) בלבד.

ב. כאשר מתגלה ה'סובב כל עלמין' (אריך – חיצוניות הכתר) – הדרגא הנמצאת בכל הנבראים בשווה באופן נעלם ובלתי מורגש (מקיף), ואין היא מתלבשת מתחלקת ונותנת מקום למציאות הנבראים, א"כ, ביטול הנבראים כשמתגלית דרגא זו הוא ביטול במציאות. אך כיון שסו"ס גם דרגא זו 'שייכת'<sup>37</sup> לנבראים וסובבת ומקיפה 'עליהם', א"כ, אין ביטול הנבראים מכל וכל, ונשאר איזה 'שמץ' למציאותם<sup>38</sup>.

ג. כאשר ישנו גילוי 'עתיק' (פנימיות הכתר) – שאינו שייך כלל לנבראים, אלא נעתק

34) ואין זה סותר כמובן עם פסק הרמב"ם (הלכות מלכים רפ"א) שמלך המשיח 'לחם מלחמות ה'" וכפי שיבואר לקמן.

35) כמובן שאין זה מקביל בדיוק לדוגמא הנ"ל ורק בכללות.

36) כמובן שמצד אמיתית הענינים דרגות וביטולים אלו קיימים תמיד, רק שלענינו אין זה מתגלה.

37) וכמו על דרך משל בגד שאף שהוא 'מקיף' על האדם (ולא מתאחד איתו כבאוכל) עדיין הוא מתייחס ומתאים בכללות לגודלו וכו'.

38) וע"ד שנתבאר בד"ה 'בלע המוות' (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעט) שדרגא זו מקבילה לביטול הרע בצדיק שאינו גמור.

עיי"ש.

ונבדל מהם ולא נותן כלל מקום למציאותם, הביטול הוא בתכלית.

ד. כאשר מתגלה פנימיות אוא"ס – כח העצמות, אזי היות והוא העצם גם של כל הברואים, לכן מצידו נרגש שאין הם דבר נפרד כלל, אלא הם עצמם מבטאים את העצמות.

## ן

### סדר הפיכת הגלות לגאולה

נמצא עכ"פ בנוגע לעניינינו, דישנם ד' שלבים אלו בביטול הגלות והפיכתה לגאולה<sup>39</sup> (ג') שלבים ודרגות בביטול שמביאים לשלב הרביעי – ההפיכה).

והנה הסדר בכל עניני קדושה הוא מן הקל אל הכבד<sup>40</sup>, וכמו בעבודת ה' (כנ"ל אות ג): בתחילה מגיעים לביטול ד'אתכפיא' בלבד ורק לאחר מכן מתעלים למדריגות נעלות יותר. וכן הוא בארבעת שלבים אלו, בתחילה משיח יצטרך להילחם עם האומות כדוד המלך ויתבטלו אליו באופן חיצוני בלבד<sup>41</sup>, אח"כ יבטלו באופן פנימי יותר, עד להפיכתם לגמרי כיעוד<sup>42</sup> "אז אהפוך אל עמים".

ושלבים אלו יבואו כתוצאה מגילוי אלקי שיאיר על ידו<sup>43</sup>, וכרמת הגילוי כן רמת הביטול אליו (וכנ"ל אות ה בארוכה).

## ז

### חלוקת יעודי הגאולה לפי תקופות הנ"ל

ומשבאנו ליסוד זה נמצא דישנם ד' תקופות בימות המשיח. כעת ננסה לראות<sup>44</sup> איזה מאורעות יארעו בכל תקופה. נתחיל עם הענינים המפורשים או המובנים מהמקורות, ולאחר מכן ננסה ללמוד ע"פ הכללים היוצאים מהמקורות גם על עוד יעודים שלא נתפרשו באיזה תקופה יהיו.

(39) להעיר מ'קונטרס ענינה של תורת החסידות' המובא בהערה 40.

(40) ראה סה"מ מלוקט ח"ג שם הערה 46 ובמקומות אליהם מציין שם.

(41) ראה לקו"ש חח"י (ע' 281 הערה 66) בהסבר הטעם שהביא הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"א) הפסוקים אודות דוד המלך בהוכחתו על מלך המשיח, שהוא משום שבתקופה הראשונה בביאת המשיח משיח יה' בדוד המלך (וראה גם יחס כ"ק אד"ש מה"מ לקו"ש חל"ה ע' 7-206 ובהערה 6 שם. סה"ש תש"נ ע' 222 הערה 107) לשתי הבחינות במשיח דוד ומשיח 'קיסר' ו'פלגי דיסר' כבחינת דוד ומשיח שבמשיח גופא וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הרשב"ב המציינות בלקו"ש שם אודות דוד ובן דוד שמקביל לשתי בחינות אלו) ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

(42) צפני' ג, ט. הובא בסה"מ מלוקט ו' שם אודות מדריגה הד'. ומה שהובא גם ברמב"ם שם אודות התקופה בה משיח יתקן כל העולם כולו לעבוד ה' ביחד' אף שהתקופה בה הוא עוסק שם היא (לפי המתבאר בפנים) רק (שלימות) תקופה הא' דפנים הוא משום שבקיום יעוד זה גופא ישנם שלבים ותקופות וכפי שיבואר לקמן.

(43) ולהעיר שפשוט שמושיח הוא נקודה אחת (ראה בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות' ס"ד) רק שממנה מסתעפים פרטים רבים שנחלקים (גם) לתקופות שונות (ראה בקונטרס הנ"ל שמביא רמות שונות ודרגה למעלה מדרגה בענינים שיפעלו ע"י משיח (ושם מחלק זאת לג' דרגות א. גאולת ישראל מהגלות. ב. יהיו ישראל חכמים גדולים. ג. גילוי בחי' האלקות שלמעלה מהטבע)).

(44) הבהרה כללית חלק מהבא לקמן הוא ע"פ סברת הכותב בלבד ופשוט שאין לקבוע בזה מסמרות וכו'.

## תקופה הא':

א. בחזקת משיח - מאורעות - משיח יבטל ויהפוך חומר גופו<sup>45</sup> (הוגה בתורה ועוסק במצוות<sup>46</sup>), לאחר מכן יכוף כל ישראל, ועד שיפעל גם על אומות העולם (אך כנ"ל יחס מלך המשיח עם האומות יהי' באופן דמלחמה ו'ביטול היש' בלבד).

ב. משיח בודאי - מאורעות - (בזמן מאוחר יותר) - יבנה המקדש ויחזיר מלכות דוד לממשלתה הראשונה, ואז תהי' גם ביטול האומות באופן פנימי יותר<sup>47</sup> - 'ויתקן כל עולם כולו לעבוד ה' ביחד שנאמר 'או אהפוך אל עמים" - אומות העולם יכירו באמת מלכות המשיח<sup>48</sup> (אך עדיין לא יבואו ל'ביטול במציאות'<sup>49</sup>).

ג. יעודים ומאמחז"ל - וגר זאב עם כבש, הארץ תוציא גלוסקאות וכלי מילת - כמשל וחידה. בית המקדש יבנה בידי אדם. לא יבטל דבר ממנהגו של עולם אלא שיעבוד מלכויות בלבד.

ד. דרגת הגילוי - ממלא כל עלמין.

## תקופה הב':

יאיר בכל העולם 'אור הסובב כל עלמין' - שורש הניסים ולמעלה מן הטבע - שם הוי' ובמילא ישתנה ממנהג העולם ודרך הטבע הרגילה<sup>50</sup> והארץ תוציא גלוסקאות וכלי מילת<sup>51</sup> בפשטות ועד"ז קיום היעוד וגר זאב עם כבש כפשוטו<sup>52</sup>. בנ"י יגיעו למצב של 'זכו' (ע"י תקופה הא') ובית המקדש ירד מן השמים.

כיון שיתגלה ה'סובב כל עלמין' - מקור ושורש המצוות יתחיל להתגלות שכר המצוות<sup>53</sup> (רק כיון שיתגלה אז רק חיצוניות הכתר אין שכר המצוות בתקופה זו בשלימות ורק ההתחלה).

## תקופה הג':

יתגלה (חיצוניות) 'עתיק' שמיצידו אין תפיסת מקום לרע ולאומות העולם כלל ובטלים

45) ראה שיחת אחש"פ תשכ"ט שמושיח יהי' הוגה בתורה ועסק במצוות כהקדמה (קודם) ל'כוף כל ישראל' ועד"ז נתבאר (ראה שיחת אחש"פ תשמ"ח ועוד) שתיקון העולם הוא לאחמ"כ. יוצא א"כ, שבפעולת המשיח בתקופה זו גופא שלבים ותקופות בתחילה הפוך עצמו (וע"ד 'קשוע עצמן תחילה') לאחר מכן יפעל על כל ישראל ואח"כ וע"י גם בכל העולם ובוה גופא נתבאר בלקו"ש חח"י שתי תקופות ביטול כפיית והפיכת האומות (כמובן באופן חיצוני עדיין ראה מה שכתבתי בקובץ 'איינמען די וועלט' גליון כט) ונמצא א"כ דד' שלבים (ותקופות) בתקופה זו גופא.

46) רמב"ם הלכות מלכים שם.

47) וניתן להגדיר זאת כשלימות גילוי ה'ממלא כל עלמין' בעולם.

48) ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חח"י שם.

49) ראה הנסמן בהערה 42.

50) אך ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפד שגם על תקופה זו עדיין שייך לומר אין שינוי מנהגו של עולם כיון שאין שינוי זה מצד העולם גופא אלא מצד הגילוי אלקות.

51) כמפורש בסה"מ מלוקט ח"ג שם.

52) כמובן מהמצויין בהערה הקודמת אודות גלוסקאות וכלי מילת שבכ"מ הוזכרו ביחד ובהנסמן בהערה 9 שבתקופה הב' גם לדעת הרמב"ם שתי מאורעות אלו יארעו כפשוטם (אלא ששם מדבר בכללות ולא כותב במפורש שמדובר בתקופה המדוברת בפנים אף שמסביר פשוטה זו הכוונה).

53) סה"מ מלוקט שם.

במציאות וכתוצאה מכך<sup>54</sup> תהי' תחיית המתים – כיון שכל הטעם למציאות המוות בעולם הוא משום מציאות הרע ולכן כשמתבטל בתכלית בטילה מציאותו ויהיו חיים נצחיים<sup>55</sup>. ולכן גם אז יהי' עיקר שכר המצוות<sup>56</sup> – גילוי ענינם הפנימי והעצמי. אז תהי' סעודת שור הבר והלוינתן ויין המשומר – אכילה שמורה על תענוג – 'עתיק' אך 'תענוג המורגש' חיצוניות עתיק<sup>57</sup>.

### תקופה הד':

יתגלה פנימיות עתיק (ולמעלה מזה) עצמות ומהות. ובמילא העולם והאומות יהפכו לטוב ויתגלה הטוב הפנימי שבהם גופא ככתוב "אז אהפוך אל עמים וגו'". ובמילא כשיתגלה מעלת התחתון גופא יתעלה עוד למעלה מהעליון<sup>58</sup> ואז<sup>59</sup> נשמה ניונת מן הגוף<sup>60</sup>, אבן מקיר תזעק<sup>61</sup>, נקבה תסובב גבר<sup>62</sup> – שהנקודה המשותפת בכל אלו היא שתתגלה מעלת התחתון עצמו.

ועל תקופה זו<sup>63</sup> נאמר שאין בה אכילה ושת' כיון שאין שייכות כלל להרגשת הנבראים (תענוג הפשוט הבלתי מורגש – פנימיות עתיק).

יש להאריך בכל זה ולהשוות היעודים שאינם מפורשים בהנ"ל לאיזה תקופה הם שייכים. וכמו"כ מצאנו ביאורים שונים<sup>64</sup> על אותם יעודים בתקופות שונות וזה שופך אור חדש על כל הדיון. כמו כן דרוש עדיין לברר באיזה שלב אנו נמצאים, והאם סדר זה הכרחי. ועוד חזון למועד.

(54) ראה בארוכה ד"ה 'זבלע המוות' תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעז ואילך).

(55) וראה קונטרס ענינה שם (ס"ה) עוד ביאור בכך שאז דווקא יהיו חיים נצחיים שהוא משום ש'כל עצמי בלתי משתנה' (ואפשר שטעם זה שייך דווקא לתקופה הד' בה יתגלה העצמות ממש).

(56) סה"מ מלוקט ח"ג שם.

(57) ראה המשך תרס"ו שם באריכות.

(58) ראה בארוכה ד"ה 'לכה דודי' תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' מג ואילך) וש"נ.

(59) ראה ד"מ דש"פ ויצא הנ"ל.

(60) המשך 'וככה' תרל"ז פצ"א-ב.

(61) חבקוק ב, יא.

(62) ירמ' לא, כא.

(63) והנה בלקו"ש חכ"א שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבסעודה שלישית מאיר מעין לעת"ל ולכן אין אוכלים וע"ד שעוה"ב אין בו אכילה ושת'. ואח"כ מוסיף שבכך שכן טועמים משהו נרמזת שלימות נעלית יותר שבגשמיות גופא מאיר העצמות (ונראה שהוא ע"ד במתבאר בפנים) ובהערה 33 שם מעיר שבתרס"ו משמע שתקופה זו והתקופה בה אין אכילה ושת' הם שתי תקופות שונות (וכנ"ל) אך בלקו"ת משמע שבאותה תקופה בה לא יהי' אכילה ושת' יאכלו וישתו כו'. והנראה בזה בד"א, שבתרס"ו מדבר אמנם מצד פנימיות עתיק שמציידו אין כלל נתינת מקום וכו' אך לא מצד כח העצמות (וכידוע שאמנם לעיתים בכינוי 'פנימיות עתיק' הכוונה לעצמות ממש אך לא תמיד ראה לדוגמא סה"מ מלוקט ח"ז ע' נב דרגות בפנימיות עתיק גופא), ועפ"ז נמצא שאמנם דרגא זו היא למעלה מדרגא ג' הנ"ל (שלכן אין דרגא זו יכולה להיות מורגשת לנבראים כלל) אך לדרגא ד' לא הגיעה. ולהעיר גם מלקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך אודות מחלוקת ר"י ור"ש האם החיות הרעות יכרתו לגמרי או שיהפכו לטבע טוב ושם משמע מצד אחד שר"י נעלה יותר מר"ש שלכן עוסק בתקופה מאוחרת יותר (והרי פשוט שמעלין בקדושה וכו'), ואעפ"כ מבאר בהמשך השיחה שר"ש דווקא הכלה כמותו כי העצם חודר בגילויים עיי"ש. ויש לקשר עם מה שנתבאר בד"ה 'זאתה תצווה' תשמ"א ס"י (סה"מ מלוקט ח"ז ע' קלו-1) שתי דרגות בגילוי עצם הנשמה (ולהעיר שבתרס"ו שם משווה תקופה זו עם הגילוי דיוה"כ וראה ד"ה 'על כן קראו תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קפט-קצ) בהחילוק בין יוה"כ לפורים שבפורים דווקא חודר בגשמיות מצד מעלתו העצמית. ע"ש). ויש להאריך.

(64) חלקם נסמנו להלן הערות 47, 60. ועוד.

## הלכות מלך המשיח – תכלית ושלימות הלכות התורה כולם

פרק י"א מהלכות מלכים: מקשה מדוע מי שאינו מחכה לביאת משיח כופר בכל התורה כולה? / מקשה עוד מדוע בכלל נכנס הרמב"ם לנושא של מלך המשיח? אין זה נוגע במעשה בפועל? / מביא אפשרות לביאור, שהרמב"ם מדבר גם על ענייני אמונות / מקשה עדיין לא מובן מדוע מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה / מבאר האמונה במשיח שונה מכל האמונות בתורה, וענינה הוא ממשי במיוחד / מבאר מטרת הרמב"ם בדבריו – הצפי' לביאת המשיח / מקשה דהתוכן בכללות הפרק לא מתאים / מבאר שבפרק זה יש ציוויים פרטיים שיוצרים ענין כללי / מבאר שהתורה והמצוות עצמם מחייבים את ביאת משיח – שלימותם / מבאר שבהלכה א' – משיח ממשיך את מלכות בית דוד, ובהלכה ב' ההוכחה לכך מהתורה / לאחר ה"ל שולל מחשבה טבעית שמשיח יעשה אותות ומופתים / מבאר שלכן מי שיודע את מהות התומ"צ ואינו מחכה למשיח – הרי הוא כופר

פרק י"ב מהלכות מלכים: מקשה כיצד מסתדר תחיית המתים עם הנהגה טבעית ומהי ההלכה בידיעת ענינים אלו? / מקשה עוד מדוע מפסיק הרמב"ם עם התאווה לימות המשיח באמצע פירוט הפרטים? / מבאר דישינו ב' תקופות ושלבים בביאת משיח / מבאר דגם התקופה השני' היא כחלק מביאת משיח בעצמו / מביא ב' דרגות ושלבים בשלימות קיום התורה והמצוות / מבאר דתפקיד המלך לדאוג לקיום התומ"צ / מבאר דבמלך המשיח יהי' זה בשלמות / מבאר דתורה ומצוות – מצוות והלכות / מביא דההשלימות היא לא רק בכמות אלא גם באיכות / מבאר שלע"ל העולם יהי' מאוחד עם רצונו ית' / מבאר שהלכות משיח מסכמות את תוכן כל ספר הי"ד / מבאר מהות גילוי הלכות התורה בעולם / מבאר דביאת משיח היא הפנימיות שחודרת בכל הפרטים.

הת' דוד שי' מיכאלאשווילי

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### פתיחה

בשבת ש"פ תזריע-מצורע תנש"א, הורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר "הדרך הישרה הקלה והמהירה מבין כל דרכי התורה לפעול התגלות וביאת משיח" הינה לימוד עניני גאולה ומשיח. מאז ועד היום נכתבו מאות (!) ביאורים בשיחות הק' בעניני גאולה ומשיח, עשרות ספרים וחוברות הוצאו-לאור, ושיעורים רבים נפתחו בנושא.

דא עקא, שישנם רבים וטובים מלומדי השיחות שאינם מכירים את 'התמונה כולה' העולה מביאוריו הרבים של כ"ק אדמו"ר שליט"א בהלכות מלך המשיח ברמב"ם.

להלן נעשה נסיון ראשוני לבאר את פשט ההלכות על הסדר. כשבתוך הביאור שולבו ביאוריו היסודיים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בהלכות מלך המשיח על סדר ההלכות ברמב"ם. בכך ניתן להקל את ההבנה והחידוש המיוחד העולה מהדברים לגבי "הלכות מלך המשיח" ברמב"ם – מהי מהותו של כל פרק וכיצד מיושבים סדר ההלכות הנשקפת מביאוריו היסודיים של כ"ק אדמו"ר שליט"א בנושא.

כמובן, רוב הביאור מיוסד כנ"ל על המובא בשיחות הקודש, ומה שלא – מצויין על אתר. מיותר להדגיש שכל הנכתב הוא כפי הבנתו התלמיד בשיחות הרב ולא חלילה לקבוע מסמרות בדברים.

## א

### הלכתא למשיחא

בתחילת הל' מלך המשיח<sup>1</sup> לאחר שמביא הרמב"ם את סדר והתחלת פעולתו של משיח להבאת הגאולה, אומר הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו – לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר; אלא בתורה ובמשה רבינו".

במילים אלו, מתמצת הרמב"ם את חשיבות האמונה בביאת המשיח. האמונה בביאת המשיח אינה פרט כזה או אחר חשוב ונעלה ככל שיהי', אלא הכופר בו – ככופר בכל התורה כולה.

ומשמע מכך, ש"ביאת המשיח" ה"ז אחד מיסודות הדת, שלכן הכופר בזה נחשב ככופר בכל התורה כולה. ולא רק מי שאינו מאמין "בביאת המשיח" גרידא, אלא אף המאמין בביאת המשיח ורק שאינו 'מצפה ומחכה' לביאתו בכל יום – הרי שלא יצא עדיין מגדר "כופר".

רבים ממפרשי הרמב"ם, וביניהם גדולי ישראל מראשי הפוסקים האחרונים תמהו על ענין זה; מדוע מי שאינו מחכה לביאת המשיח נחשב כ"כופר" בתורה ובמשה רבינו? רחמנא ליצלן!

## ב

### הקושי בכללות הלכות מלך המשיח

בנוגע למשמעותם של הלכות "מלך המשיח" ברמב"ם קיימת בכלל תמיהה גדולה: למי מיועדות "הלכות" אלו? ברור שאינם שייכים לכל אחד מישראל אלא רק למלך המשיח, ומדוע הכניסם הרמב"ם לספרו?

(1) הל' מלכים פי"א, ה"א.



יתירה מזו:

מצינו, שהרמב"ם כלל בספרו את כל דיני התורה, ואף דינים מיוחדים הנוהגים רק ביחיד מבני ישראל – כגון בכוהן הגדול או דינים השייכים למלך בלבד אף אותם הכניס הרמב"ם בספרו.

אמנם, הנקודה המשותפת לכל הדינים המפורטים בספר "יד החזקה" הינה אחת: ציווים מעשיים לאדם הגשמי. הם ציווים לאדם גשמי.

אך מלך המשיח שיפעל להבאת הגאולה, לא יפעל זאת מכחו הגשמי הפרטי, אלא בשליחותו של הקב"ה, וע"כ לכל פעולותיו כ'ניצוח האומות' וכפיית כל ישראל לדרך התורה – תתלווה הצלחה אלקית שלמעלה מדרך הטבע, כיון שפעולות אלו בעצם אינם שלו, אלא של הקב"ה<sup>2</sup>. ובמילים אחרות: אלו "מעשי ניסים", ולא ציווי לפעולת האדם.

ולפי"ז לא שייך לכאורה להכניס את דרכי פעולותיו לספר הלכה, שהרי אינם כלל מענין ה"הלכות" שענינם כנ"ל – רצון התורה וציווי לפעול בכחות הגשמיים דווקא של האדם.

[ליתר ביאור: בדיוק כמו שאין מקום להכניס את נס קריעת ים-סוף שעשה הקב"ה לעם ישראל ע"י משה רבינו, בתור "הלכות משה רבינו" או "הלכות קריעת ים סוף", כך אין מקום להכניס בספר הלכה את סדר פעולותיו הניסיים להבאת הגאולה, שאי"ז אלא רק תיאור כיצד יגאל אותנו הקב"ה ע"י שליחו – מלך המשיח. וא"כ מדוע הכניס הרמב"ם את סדר פעולותיו של מלך-המשיח שאינם "ציווים" כלל, לספר ההלכות?]

## ג

### אמונה במשיח

לכאורה ניתן להסביר זאת כך: הלכות מלך המשיח אינם הוראות למשיח מה עליו לעשות (שהרי כנ"ל את ההוראות כיצד לגאול את עם ישראל יקבל מהקב"ה בתור שליחו להבאת הגאולה), אלא "שיעור" וחובת האמונה של היהודי המאמין בביאת המשיח. כלומר, במה עליו להאמין.

יהודי מחויב לא רק לקיים את ציווי התורה אלא אף להאמין ביסודותי, ובכללם להאמין בתורה שהיא נצחית, וכל אחד מדברי' לא ישוב ריקם. וכיון שכך, הרי באם התורה העידה והבטיחה שיבוא משיח – מחויב האדם להאמין בכך. ובזה עוסק הרמב"ם בהלכות אלו – לבאר מהי חובת האמונה בהבטחת התורה אודות מלך המשיח.

וכיון שדיני התורה ככלל, כוללים בתוכם – חוץ מציווים מעשיים, גם "חובת הלבבות" ואף את האמונה בכלל,

ע"כ כלל הרמב"ם בספרו אף את סוגי ההלכות המבארים מהם שיעורי החיוב בענינים

(2) ובוה שונה מלך המשיח מכל מלך אחר. כידוע, מלך המשיח אינו "מלך" במובן הרגיל של המילה, – כזה שעם ישראל מינהו לנהל את חייהם בארצם. זהו מלך שעיקר מינויו, מגיע מאת ה' יתברך. וממליא נמצא שכל פעולותיו אינם שייכים ל"דין היחיד" והמיוחד שבעם, אלא למעלה לגמרי מגדרי ומציאות הנבאיים.

מסויימים הנובעים כתוצאה מאמונה בתורה. וכמו שמצינו שמביא בריש ספר היד<sup>3</sup> תיאור נרחב, מה הוא "מעשה מרכבה ומעשה בראשית", שבידיעת ענינים אלו, מקיים היהודי את חובת האמונה במציאות ה' ואחדותו ית' במציאות הנבראים כמבואר שם בהרחבה.

וכך ניתן להסביר אף כאן. הרמב"ם מבאר ליהודי באלו פרטים בביאת המשיח הוא חייב להאמין, אי"ז תיאור ההתרחשות הניסית שתפקוד את עולמנו בקרוב ע"י ההתגלות המיוחדת, אלא תיאור במה נדרש כל יהודי להאמין; מהי חובת האמונה במשיח.

כיון שענין הגאולה וביאת המשיח נכתבו בתורה שכל דברי' אינם ניתנים לשינוי, ובמילא נצחיים, (כמודגש בהלכות א' וב' ברמב"ם בארוכה), על כן כל יהודי מחוייב להאמין בהם. וע"כ מבאר הרמב"ם לכל יהודי מהו ה"שיעור" ובמה חייב הוא להאמין על-פי הלכה, במלך המשיח.

וכעת מובן היטב מובן מדוע יהודי שאינו מאמין בביאת המשיח נק' "כופר" – כיון שמוטלת עליו החובה להאמין בכל דברי התורה, וכחלק מהם בביאת המשיח המפורשת בתורה, ואף כל "ספרי הנביאים מלאים מדבר זה".

## ד

### ביאת המשיח ומציאות האדם

אמנם, ביאור זה אינו מיישב את הקושי העיקרי בו פתחנו: מדוע מי שאינו "מחכה לביאתו" – נק' כופר בכל התורה; מדוע נדרש לחכות למשיח<sup>4</sup>?

יתירה מזו: "להאמין" ו"לחכות" הם שני דברים נבדלים. אמונה היא דבר הקשור לידיעת ומחשבת האדם. ו"לחכות" קשור לרגש האדם ומציאותו האישית. מדוע מי שמאמין שמשיח יבוא אך לא מחכה לביאתו נקרא "כופר" – תואר של מי שחסר לו באמונה (דבר שקשור לשכל ולא לרגש)?

ומשאלות אלו משמע – שיש ענין מיוחד ויסודי בביאת המשיח – שעל-כן נחשב מי ש"אינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו" כ"כופר".

## ה

### האמונה במשיח - מוחשית ביותר

את התשובה לכך, ניתן למצוא בראיות שהביא הרמב"ם מהתורה על ביאת המשיח. בראיותיו מהתורה רוצה הרמב"ם להראות שביאת המשיח אכן אינה עוד 'ענין' שהתורה

(3) בהל' יסודי התורה.

(4) יתירה מזו:

כל האמונה בביאת המשיח נובעת מהאמונה בנצחיות התורה. ביאת המשיח אינה אלא פרט הכתוב בתורה. וברור א"כ שהכפירה בביאת המשיח אינה אלא כפירה בפרט מתוך הכלל ומדוע מדגיש הרמב"ם את ענין זה כאן? כשם שב"הלכות תרומות" למשל, אין מדגיש הרמב"ם שהכופר בהלכה פלונית הרי הוא כופר בכל התורה, כך גם כאן לא ה' צריך להדגיש ענין זה, ומדוע מדגיש זאת הרמב"ם, ועוד בלשון כזו שמי שאינו ו"מחכה לביאתו" נחשב ככופר.

הבטיחה עליו, אלא ענין הנוגע לעצם מציאות האדם המקיים את התורה ומצוות.

וההסבר בזה:

בתור הראי' הראשונה בוחר הרמב"ם להביא את הפסוק מספר דברים<sup>5</sup> "ושב הוי' אלקיך את שבותך". התורה אומרת שביאת המשיח מתייחסת למציאות האדם – הקב"ה בעצמו כביכול, יתעסק ללקט את בני ישראל – דבר שאכן יותר מפורש בדברי הנביא<sup>6</sup> "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל".

כוונת הרמב"ם להורות שאי"ז עוד 'ענין' תיאורטי שנדרש להאמין בו מצד התורה, אלא הרבה יותר מכך – היהודי נדרש להאמין בו כדבר ממשי השייך אליו באופן אישי; משל שלח אליו ה' נביא לבשר לו שמישיח הולך לגאול את עם ישראל<sup>7</sup>.

כאן האמונה הופכת כבר לרגש פעיל; אי"ז אמונה בדבר נכון ואמיתי שעתידי להתקיים בחלל כלשהו המנותק ממציאות האדם, אלא הרבה יותר מכך – האדם מאמין ומצפה ומייחל בכל ליבו לחזות בהתגשמות "נבואה" זו. היא קשורה למציאותו האישית.

ובסגנון אחר: האמונה בביאת המשיח אינה שזהו דבר נכון יתרחש בעולם, אלא שמישיח יגאל את האדם מיסורי הגלות. ובמילא אדם שאינו מחכה לביאתו מראה שאינו מאמין בביאת המשיח. דאם ה' מאמין – ה' מוכרח לחכות "מתי כבר משיח יבוא"? שהרי זה נוגע לכל מציאותו.

ולפי זה מתורצות כל השאלות אחת לאחת: מטרת הרמב"ם בהלכות אלו היא להדגיש לא רק את הצורך להאמין במשיח כפרט מדיני התורה,

אלא בעיקר את הציפי' לביאת והתגלות מלך המשיח. וזוהי הדגשתו בדבריו ש"כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו – לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו: שהרי התורה העידה עליו . . . אף בפרשת בלעם<sup>8</sup> נאמר, ושם ניבא בשני המשיחים".

כלומר, שהאמונה בדבר זה (ביאת המשיח) שונה מהאמונה בשאר דברי התורה, נוסף כאן החיוב לצפות להתגשמותה כעת. ולחכות לביאת המשיח בכל רגע.

(5) דברים ל, ג.

(6) ישעי' כז, יב. וזוהי כוונת הרמב"ם בדבריו בסוף ההלכה ש"כל ספרי הנביאים מלאים מדבר זה" הנביאים הוסיפו וביארו את הבטחת התורה בביאת המשיח.

(7) וי"ל שזה המשך דבריו של הרמב"ם בהביאו ראי' מ"נבואת בלעם" דבכך בא להטיל חומר נוסף על מי שאינו מאמין בביאת המשיח. את החומר של "דברי נבואה" שחמור יותר מדברי התורה.

שהעובר על אחד מציווי התורה, לאו דווקא שיקבל ע"כ עונש מיתה, משא"כ העובר על כל ציווי מדברי הנביא – העונש ע"כ הינו מיתה בידי שמים בכל מקרה. אף באם עבר על ציווי קל.

וההסבר פשוט: ההבדל בין תורה ונבואה הוא כמו ההבדל בין אדם הנמצא במדינת המלך ועובר על אחד החוקים שהמלך חקק, לאדם המקבל ציווי ישירות מהמלך ואינו מקיימו. שכמובן במקרה השני האדם נקרא מורד במלכות ומתחייב בנפשו, ללא הבט על ערכו של הציווי כשלעצמו. כך גם הנבואה הואיל והיא "מדע המגיע מהבורא לב בני האדם", מסר וציווי ישיר מהקב"ה לאדם שאיליו הנבואה מופנית, לכן העבירה על דברי הנביא חמורה יותר. ראה בכל הנ"ל בלקו"ש חל"ד שיחה ג' לפר' שופטים אות ו' ובהערות שם. הובאה לקמן בתור השיחה השני' בחוברת.

(8) ראה הערה הקודמת.

## ך

**'אמונה' וציפי' לביאת המשיח - או ידיעה בסדר התנהגות?**

כעת בידנו ביאור מענין אודות מטרת הרמב"ם בהלכות מלך המשיח, מדובר בקביעת הפרטים במה נדרש האדם להאמין, אך לא רק. הבאת פרטים אלו היא בעיקר להורות לאדם לחכות להתגשמותם. הרי-זה כמו נבואה שממתינה ובכל דור יכולה להתגשם. ועל-כן היהודי נצרך לצפות למשיח, זה היסוד.

אך כשמתבוננים בהמשך ההלכות בפרק י"א - שוב אינו מובן; בהלכה ב' מוסיף הרמב"ם ראי' נוספת מ"ערי מקלט". וכאן שבה התמיהה לרחף במוח הלומד: "למה" -

הלכה א' מספיק ארוכה ובה טורח הרמב"ם להביא כמעט את כל (!) הציטוטים מהתורה אודות דמותו<sup>9</sup> של מלך המשיח, ומדוע נצרך להביא ראי' נוספת? ולאידך מדוע לא כללה הרמב"ם בהלכה הקודמת והחילקה בהלכה נפרדת?

ובכלל, פרק זה נראה כסותר מתחילתו לסופו; בתחילתו מתעסק הרמב"ם לבאר את החובה של היהודי להאמין במלך המשיח. כמבואר בב' ההלכות הראשונות. ואילו בסופו מתעסק הרמב"ם בסדר הנהגתו של מלך המשיח עצמו; כיצד יתנהג בהרמת קרן ישראל והבאת הגאולה.

ולכאורה אינו מובן: הרי ביאת המשיח תלוי' ברצונו של הקב"ה, ומה נוגע ליהודי להאמין ולדעת כיצד מתחילה התגלותו של משיח? האדם נדרש להאמין בביאת המשיח, שיבוא מלך שיוציא את עם-ישראל מהגלות; אך כיצד יבחר בדיוק הקב"ה שמלך המשיח יפעל אי"ז נוגע לעצם ביאתו.

ושוב חוזרת הקושי' ששאלנו לעיל מה ההלכה ב"סדר" הפעולות בהתגלות המשיח? ובעיקר<sup>10</sup> אינו מובן:

בהלכה האחרונה מאריך הרמב"ם ומתעסק ב"חשבונות שמיים"... - מה היהדות "הרוויחה" מכל הענין של "אותו האיש" ימ"ש, שעכשיו נתפשט ענין המשיח אפילו באיי הים הרחוקים אצל הגויים,

מה החובה לדעת ענין זה? ובסגנון אחר: מהי ההלכה בזה? לכאורה הרי זה הסבר בהסטוריית העמים ולא מעבר לכך, וכיצד ידיעת ענין זה קשורה לחיוב המוטל להאדם להאמין בביאת המשיח?

וא"כ יוצא שכללות פרק זה אינו מובן: באם רוצה הרמב"ם לבאר את חובת ושיעור האמונה בביאת המשיח, מדוע הוא מוסיף את כל שאר הפרטים שאינם נוגעים לעצם ביאת משיח באחרית הימים, ובאם רוצה לפרט ולהסביר מאורעות שונים בקשר להנהגת מלך

(9) ובוה גם קיים קושי: עיקר עיסוקו של הרמב"ם כאן הוא לבאר את חיוב האמונה בביאת המשיח והציפי' לביאתו. ומדוע מאריך להביא ראיות על דמותו של מלך המשיח והעיסוק בהשוואתו לדוד המלך?! אי"ז נוגע כלל לכאורה לביאתו ופעולתו של משיח להבאת הגאולה. זהו השוואה היסטורית לכל היותר ותו לא!

(10) על השאלה הקודמת ניתן עוד לתרץ, שהרמב"ם מתאר לאדם את סדר התגלותו בכדי שדע לזהות את מלך המשיח, ולהתרחק ממשיח שקר, וכמו שמביא בהלכה ד' אודות רבי עקיבא ו"בן כוזיבא", וראה לקמן בפנים אות' ו' ואילך.

המשיח וסדר התגלותו, אין מקומם של ענינים אלו בספר הלכות!<sup>11</sup>!!

## ז

### תפקידו ההלכתי של משיח: החזרת שלימות התורה ומצוות

והביאור בזה<sup>12</sup>:

כנ"ל ספרו של הרמב"ם הינו ספר הלכה. היסוד המשותף לכל דיני וציווי התורה הוא אחד: לגרום לשינוי במציאות כלשהי ולהתאימה לרצון התורה. כל החילוק בין סוגי הציוויים וההלכות, הוא רק היכן יתבטא השינוי;

יש ציווי השייך למציאות האדם, ויש ציווי שמתבטא דווקא במציאות בעל חי וכן על-זה הדרך. כל סוגים אלו נכללים תחת השם: "מצוות מעשיות".

האדם נדרש לבצע אותם ולפעול שאותה מציאות עלי' מדברת המצווה תתאים לרצון ה'. אפילו מצוות כגון אהבת ה' ויראתו או אמונה בה' אינם מצוות מופשטות ו"רוחניות" אלא ציוויים מעשיים: האדם נדרש לפעול שינוי ממשי בליבו ודעתו שיהיו בהתאם לרצון התורה.

אמנם, ישנו סוג נוסף בציוויי התורה: "ציוויים כוללים".

ציווי כולל, אינו מתבטא במעשה כלשהו, הוא נק' "כולל" על שום שכולל בתוכו את כל המצוות. למשל: "את חוקתי תשמרו" הוא אינו ציווי על מעשה פרטי, אך מחייב את כל המעשים אותם נדרש האדם לעשות בהתאם לרצון התורה.

אכן גם ציווי כולל נק' "ציווי" (למרות שאינו מחייב מעשה ספציפי כנ"ל), כיון שגורם לשינוי בכל מציאות האדם. ציווי כולל אינו גורם לאדם לשנות משהו אחר אלא גורם לאדם עצמו להשתנות. ציווי שכזה מחייב את האדם להעמיד את כל מציאותו שתתאים לרצון ה' וממילא מתחייב מכך שהאדם יקיים את שאר הציוויים הפרטיים.

ובכל זאת, הרמב"ם בהקדמתו לספר "יד החזקה" מודיע, שאת הציוויים הכוללים לא הכניס בספרו כלל. הם אינם שייכים למטרת החיבור. בספר זה כלל הרמב"ם את כל ההלכות שמחייבים מעשה ושינוי ספציפי, וע"כ ה"ציוויים הכלליים" שהם חובה כללית יותר, לא הכניסם הרמב"ם בספרו.

ולפ"ז ניתן לומר בזהירות, שבסוף ספרו מביא הרמב"ם דין מיוחד. יותר נכון הלכות מיוחדות. סדרה של ציוויים פרטיים, אך בד בבד, נוגעים לכללות כל התורה והמצוות. בדוגמת "ציווי כולל" אך לא ממש.

וכיון שהלכות אלו מיוחדות מאוד, ע"כ סגנון הכתיבה של הלכות אלו שונה משאר כתיבת

11) הקושי מתגבר לנוכח העובדה שאכן הרמב"ם עוסק בענין זה בפירושו למשנה, מלמד שהחובה בעניני אמונה קבע להם הרמב"ם את מקומם בריש ספרו – בהל' יסודי התורה שבספר המדע. ומדוע מביא זאת הרמב"ם בהל' מלכים שאי"ז מקומם.

12) הביאור לקמן מיוסד על תמצית הביאור בלקו"ש חי"ח שיחה ד' לפר' בלק והע' 63 שם. וראה בשיחה בהרחבה אותיות ט'-יג. ובהערות שם בהרחבה. וראה הדין על הרמב"ם תשל"ה.

ההלכות. זוהי הסיבה לסגנונם המיוחד של הלכות מלך המשיח שבסוף ספר הרמב"ם. וכדלהלן.

## ח

### משיח הוא חלק מכללות ענין התורה והמצוות

הלכות מלך המשיח אינם עוד 'ציווי' שענינו לשנות מציאות כלשהי ולהתאימה אל רצון התורה, אלא רצון ה' בשביל מציאות וענינה של התורה עצמה.

הסבר הדברים:

כמוסבר לעיל, כל הציוויים ענינם לגרום למציאות שבעוה"ז (שהוא מחוץ לעולמה של התורה כביכול) להשתנות ולהיות בהתאם לרצון התורה. אפילו "ציווי כולל" ענינו שהאדם עצמו ישתנה ויתאים לרצון התורה.

הלכות מלך המשיח, אכן גם חלים על אדם פרטי (מלך המשיח), אך אין ענינם לשנות את המציאות אלא לגרום שהתורה תהי' שלמה. כלומר, בדיוק כמו שציווי כללי ענינו שמציאות האדם תהי' שלמה בתכלית כרצון ה', כך ענינו של מלך המשיח – לגרום שקיום התורה יהי' שלם<sup>13</sup>.

זהו גדרו ההלכתי של משיח. משיח אינו עוד הבטחה פרטית הכתובה בתורה ועתידה להתקיים, משיח הוא זה שישלים את התורה עצמה.

כעת, בזמן הגלות – לא ניתן לקיים את כל מצוות התורה. משיח – בתור מלך יחזיר את "מלכות בית דוד ליושנה" – לאותו זמן בהם התאפשר קיום המצוות כולם.

בסגנון אחר: כאילו שנאמר שמשיח לא בא להציל את בני" מהגלות, אלא "להציל" את התורה והמצוות מהגלות. הוא מגלה את מהותה הנצחית של התורה והמצוות.

## ט

### משיח עצמו ממשיך את מלכות בית דוד - והראי' לכך מהתורה

כעת מובן כל הפרק. בתחילה (הלכה א') מגדיר הרמב"ם את ענינו של מלך המשיח: משיח ישיב את האפשרות לקיים חיי תורה ומצוות במילואם. לאחר-מכן מביא את דברי התורה בפרשת בלעם שם מציינת את "שני המשיחים", הם דוד המלך ומשיח האחרון ש"עומד מבניו שמושיע את ישראל באחרונה" –

בזה מראה הרמב"ם שמשיח אינו יחדש ויוסיף דברים חדשים אלא ענינו "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" בה התאפשר קיום כל התורה והמצוות.

13) השתמשנו בדוגמה של "ציווי כולל" בנוגע לתורה אף שציווי כולל במובנו הפשוט הוא בנוגע לאדם, רק בכדי לחדד את הענין. וראה בהע' 63 בלקו"ש חי"ח הנ"ל ע"ז. ושם: ש"ביאת המשיח היא ע"ד (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים במניין המצוות".

והשוואה זו אינה רק בנוגע למצב אליו יביא מלך המשיח אלא גם באותו הסדר והענינים שהיו אצל דוד, כמתוארת ההשוואה בארוכה בהלכה א'<sup>14</sup>.

לאחר שהגדיר הרמב"ם ש"ביאת המשיח" ענינה – החזרת שלימות התורה והמצוות. ממשיך הרמב"ם בהלכה ב' ומביא רא' נוספת מ"ערי מקלט", ובוה מודגש שמשיח יביא לשלימות בקיום התורה והמצוות, ולא רק שלימות בקיום המצוות לאדם שחי בגלות, אלא אף ליהודים שחיו בזמן הבית. ("שלימות במצוה גופא"):

התורה אומרת שישנה מצווה שתתקיים רק לאחר שיבוא משיח. רק לאחר ש"ירחיב ה' את גבולך" ובגאולה נקבל את ארצות ה"קניני קניזי וקדמוני" נוכל להניח ג' ערים נוספות לערי מקלט<sup>15</sup>.

•

### שלימות התורה והמצוות - בדרך טבעית

לאחר שאנו כבר יודעים שגדרו של משיח הוא החזרת שלימות התורה והמצוות, עלולים לטעות ולחשוב שמשיח שיביא לענינים כאלו נפלאים – יצטרך לחולל ניסים למעלה מדרך הטבע בכדי להביא לשלימות נעלית שכזו,

וע"כ מודגש הרמב"ם מיד בתחילת הלכה ג'<sup>16</sup>: "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח, צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם". והסיבה לכך היא, כיון שענינו להביא שלימות התורה ומצוות. והרי כל ענינם הוא שהאדם יקיימם בגשמיות לפי כחותיו, הרי הבאה לשלימותם בדרך נס שלמעלה מהטבע, זה בסתירה לענינם – קיומם בדרך הטבע.

לאחמ"כ מראה הרמב"ם שפעולותיו של משיח, יהיו חדות בדרכי הטבע כל-כך שיצליח לשכנע ולתקן את כל העולם כולו לעבודת ה', אפילו את האומות<sup>17</sup>. וכל זה מגדר התורה עצמה, כיון שענינה שרצון ה' יתאחד עם העולם, וזהו עומק דבריו בביאור ענין "התפשטות המשיח בעולם", שמראה כיצד פעולותיו של משיח חודרות את כל העולם עד לחלק הכי-נמוך שבאומות גופא<sup>18</sup>.

14) וחובה להדגיש שסדר התגלות מלך המשיח, אינה סתמית "כמו אצל דוד אביו" אלא מבטאת את ענינו וגדרו ע"פ הלכה (ובמילא מהו החיוב "להאמין בו"):

מלך המשיח יחזיר את כל משפטי התורה והמצוות שחסרו בזמן הגלות. הוא יפעל להסיר את כל הענינים שמנעו זאת. הוא יבנה בית המקדש, הוא ילחם ויסלק את שיעבוד האומות ובכך יוכלו בני ישראל לשקוד על התורה ועל העבודה באין מפריע.

15) הביאור בהכרח של רא' זו, מבוארת בכמה מהשיחות; לקו"ש חי"ח וחל"ד הנ"ל. חכ"ד ע' 109 ואילך. ועוד.

16) לאחר הלכות א' וב' בהם נתבאר ענינו וגדרו הלכתי של משיח שיביא לשלימות התורה והמצוות בצורה הנעלית ביותר.

17) וזה גופא מהבטחת התורה בפרשת בלעם. בזה שונה מלך המשיח מדוד אביו. ששליטת מלך המשיח באומות הינה באפו מוחלט כל כך שיצליח לתקנם. ראה לקו"ש חי"ח הנ"ל אות י"ד ואילך.

18) וזהו עומק ההבדל הקיים בין דוד המלך למלך המשיח (המתואר בהלכה הראשונה ברמב"ם) ששליטתו של דוד על האומות מצויינת בלשון "ותהי אדום לדוד לעבדים" ואילו בנוגע למלך המשיח נאמר: "והי' ירשה שיער אויביו".

כלומר, לגבי המשיח נאמר בלשון "ירושה". שבוה מודגש ששליטתו תהי' מלאה (לא רק שיהיו לו "עבדים" שבהפקיא נחא ליה). וגם שתהי' בסוג הכי נמוך – "שעיר אויביו" הפחותים שבאדם.

שמכל זה מובן, עד כמה פעולתו של מלך המשיח תקיף ותחדור את כל מציאות הנבראים גופא – עד לבחי' הכי נמוכה שבהם. ראה לקו"ש חי"ח הנ"ל אות י"ד.

ובזה ניתן להבין מדוע בתחילת הפרק לאחר שמבאר את גדרו של מלך המשיח בקצרה אומר הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו . לא בשאר נביאים . הוא כופר" – דלא בא לבאר מיהו כופר<sup>19</sup>, אלא להדגיש בעיקר מהי ביאת המשיח. ביאת משיח אין ענינה עוד הבטחה פרטית הכתובה בתורה עבורנו, אלא ציווי הנוגע לקיום ושלימות כל התורה עצמם. זה נוגע "בתורה ובמשה רבינו"<sup>20</sup>.

ובמילא האמונה בדבר זה הינה יסוד בדת; לולא ביאת המשיח – חסר במהות וכללות התורה והמצוות. וא"כ אדם שיודע מהי משמעות ביאת המשיח ע"פ הלכה, ולא מאמין בכך הרי שכופר בכל התורה והמצוות! ראה הערה<sup>21</sup>.

ובזה מובן עוד ענין: הרמב"ם הכניס את ההלכות הללו דווקא בסיום ספרו, כיון שבזה רוצה הרמב"ם להדגיש – שהלכות אלו זה מהווה חותם ושלימות לכל החיבור. אימתי יהיו ההלכות בשלימות, או בסגנון אחר – איזה דין חותם ומשלים את כל ההלכות הווי אומר – דיני מלך המשיח שגדרו ופעולותיו – ישלימו את מציאות וקיום ההלכות כולם.

## יא

### לא רק מהי ביאת משיח וחובת האמונה, אלא ענינו של משיח

ולסיכום: בלעדי ביאוריו של כ"ק אד"ש מה"מ, נראה שהרמב"ם רוצה לבאר מהי ביאת המשיח ולכאורה מתכוון גם לבאר מהי חובת האמונה בביאתו, ולפ"ז לא מובן מהי האריכות וקשר הענינים בפרק, שנראים כסותרים ומיותרים לחיוב להאמין בביאת המשיח כחלק מבטחת התורה שמשיח יגאל את ישראל באחרית הימים;

רק לאחר ביאוריו הק', מובן שבפרק זה מבאר הרמב"ם את ענינו של משיח – החזרת שלימות התורה ומצוות בגשמיות העולם כחלק מגדר נצחיות התורה והמצוות עצמם. וממשיך לתאר את סדר פעולתו בהתאם לענינו – לפעול החזרת שלימות התורה ומצוות בעולם הזה. וממילא מובן, במה מתבטא החיוב להאמין בו (כמבואר בארוכה לעיל).

(19) בזה מתעסק הרמב"ם בהלכות תשובה.

(20) וההוכחה לכך היא פשוטה: הרמב"ם מנסח את המשפט בלשון שלילית "וכל מי שאינו מאמין בו . לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר", אין הרמב"ם מדבר על האמונה שלנו במשיח כענין לעצמו, שא"כ הי' צריך לומר בצורה ישירה: צריך להאמין במשיח! ואז את הסיבה: כיון שהתורה הבטיחה. ובפועל מנסח זאת הרמב"ם בצורה הפוכה, וא"כ מובן שבא לבאר את חומר הענין של משיח – שהוא יסוד המביא לשלימותה של כל התורה כולה! ודו"ק. (וזה שנוקט שאף מי שאינו "מחכה" הרי הוא מכלל ה"כופר", זה מראה שאמונות במלך המשיח אינה נכונה. דהאמונה במשיח נוגעת רק אינה ענין אמיתי, אלא מחייבת וגורמת לקיום המצוות. היא יסוד בדת וראה ביאור ענין זה בהרחבה בביאור פרק י"ב לקמן).

(21) ואמנם אדם שבתמימותו אינו יודע מהי ביאת המשיח ומקוה שיבוא לגאול את ישראל, לא ייחשב ככופר רח"ל, אך לא יצא ידי-חובתו בחובת האמונה בביאת המשיח. דבר זה מובן מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכמה מקומות ואכ"מ. ראה בכ"ז ספר הפלפולים קובץ היובל ח"א (770 ברוקלין תש"ס) בביאורו של הרה"ח ר' שמעון שי' ויצהנדהר בארוכה.



## פרק י"ב; מצב העולם - בטל או מאוחד; והקשר למלך המשיח

### א

#### סדר הענינים בפרק והשאלות

בתחילת פרק י"ב המדבר אודות מצב העולם בימות המשיח (הלכה א') מדגיש הרמב"ם שוב, שכל הפעולות שיתרחשו בימים הללו הינם בדרך הטבע בלבד. וכל תהליכי הגאולה הינם טבעיים בלבד. כיון שתהליכים אלו קשורים לענינו של משיח הפועל להחזרת שלימות התורה והמצוות בדרך הטבע, כנ"ל בארוכה.

התמיהה שמזדעקת היא כמובן – הרמב"ם הרי בעצמו מתאר<sup>22</sup> את החידוש הכי גדול שיקרה אז: תחיית המתים שאין לך חידוש גדול מזה. זה היפך הטבע לגמרי!?

יתירה מזו: בהלכה האחרונה מתאר הרמב"ם את מצב העולם שיהי' "באותו הזמן" בו "לא יהי' עסק כל עולם אלא לדעת את ה' בלבד שנאמר ומלאה הארץ דעה את ה'". שבוה מודגש שאדרבה: לא רק שמנהגו של עולם יתבטל אלא כל גדר העולם יתבטל לגמרי.

ועוד צריך להבין:

בב' ההלכות האחרונות מתאר הרמב"ם את מעלתם של ימות המשיח. אז יהי' עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד וכו'. וגם כאן שבה ועולה השאלה: איזה דין יש כאן, מהי ההלכה בידיעת מצב הענינים שיהיו בימות המשיח? הגדת עתידות, או סיפור דברים העתידיים יש כאן?

### ב

#### מדוע מחלק הרמב"ם את הפרטים ל2 חלקים?

לכאורה ניתן לבאר זאת בהקדמת מספר דיוקים, שעל-ידי שימת הלב אליהם ניתן לבאר ענין יסודי בפרק זה ובהקדים:

ההלכה האחרונה בפרק זה נראית כהמשך ישיר להלכה שלפניה: בשתייהם מתאר הרמב"ם את המצב שישרור ב"אותו הזמן" ומדוע חילק זאת הרמב"ם ל2 חלקים?

יתירה מזו: את הלכה ד' כותב הרמב"ם בסגנון של סיומו של תיאור אותם הימים; שהרי לאחר שמתאר מה יהי' בימות המשיח בהלכות הקודמות, חותם בהלכה זו "לא נתאוו חכמים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה . . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו

22) ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג, ה"ז. הקדמתו בפ"י המשנה לפרק חלק בסנהדרין שם מתאר את "תחיית המתים" כיסוד בדת, והכוּפּר בזה אין לו חלק לעוה"ב. וראה הלכות תשובה פ"ח, ה"ז. ובקושיית הלח"מ שם. בכ"ז ראה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ"ר בחוקותי אות ח' ואילך ובנסמן בהערות שם.

שביארנו בהלכות תשובה",

ולאחרי שמסכם שזוהי הסיבה שנתאוו החכמים לימות המשיח, פותח בהלכה חדשה – ההלכה האחרונה (הלכה ה') בה שב לתאר מחדש את המצב בימות המשיח: "ובאותו הזמן לא יהי' רעב . והטובה תהי' מושפעת הרבה . . "

ולפ"ז צריך להבין היטב: א' – מאחר שגם בהלכה ה' מוסיף לתאר את אותו הזמן – מדוע לא כללה הרמב"ם בהלכה הקודמת (בלכה ד')? וב' – מה מוסיף התיאור בתוכנו על התיאור הקודם, בשניהם התוכן שווה, שבימות המשיח יסורו כל המניעות ויוכלו לעבוד את ה'. ומה מוסיפה הלכה האחרונה על ההלכה שלפני?

## ג

### תקופה שני' בימות המשיח

ונראה לומר הביאור בזה<sup>23</sup>:

מוכרחים לומר שגם לדעת הרמב"ם לעת"ל יהי' שינוי במנהגו של עולם, ועד לשינוי של תחיית המתים וכו'. וכפי שפוסק הוא עצמו בהל' תשובה שהכופר בתחיית המתים אין חלק לעולם הבא ונק' 'כופר' וכו'.

ורק שכל השינויים הללו שיתחוללו בעולם לא ייעשו מחמת גדרו של משיח שהרי (כנ"ל בביאור פי"א) – ענינו של משיח היא החזרת שלימות תורה ומצוות ע"פ דרך הטבע דווקא<sup>24</sup>.

כל השינויים שיבטלו את מנהגו של עולם, יחולל הקב"ה מצד חביבותם של ישראל וכיו"ב, כגון הנאמר בגמ'<sup>25</sup> "זכו" – וארו עם ענני שמיא "לא זכו" – עני רוכב על חמור".

כלומר, כל השינויים שיעשו בדרך נס – אינם קשורים לביאת המשיח ע"פ הלכה.

יתירה מזו<sup>26</sup>: גם מצד ענין החזרת שלימות תורה ומצוות הקיים במשיח – ניתן לומר שמוכרחת להיות תקופה שני' וניסית לדעת הרמב"ם. כיון שמשיח יביא לכך שבנ"י יקיימו כל המצוות וממילא יעמדו במצב של "זכו" דבר שיגרום ללא ספק ל"ביטול מנהגו של עולם". רק שענין זה יבוא לאחר ביאת משיח, אך אי"ז חלק ב"ביאתו" שכנ"ל ענינה להביא שלימות בקיום התומ"צ אצל בני".

ולפ"ז ניתן לבאר את הסתירה הקיימת לכאורה בפרק זה מתחילתו לסופו. זה שהרמב"ם אומר בסוף הפרק ש"מלאה הארץ דיעה את ה"ה" ה"ז בתקופה הב' בימות המשיח – אז יתעלה מצב העולם ויתבטל מגדרו, אך בתחילת ביאת המשיח – מציאות העולם עדיין לא תתבטל וכנ"ל בתחילת הפרק – שאין זה מגדרו של משיח לעשות מופתים.

23) ראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל.

24) ואדרבה, באם יפעל למעלה מדרך הטבע – יהי' זה בסתירה לגדר קיום התורה ומצוותי', שהוא בדרך הטבע דווקא. ראה

הדרן תנש"א הע' 26.

25) סנהדרין צח, א.

26) ראה לקו"ש הנ"ל.

## ד

## חלוקת ההלכות בהתאם לתקופות

ולפ"ז ניתן לומר שזהו ההבדל בין הלכה ד' בפרק להלכה האחרונה:

בה"ד חותם הרמב"ם את תיאור ימות המשיח כפי שהוא בתקופה הראשונה, כזו ששייכת עדיין למציאות הנבראים כפי שהם בגדרם, וע"כ כותב שרק החכמים נתאוו לימות המשיח "בכדי שיהיו פנויין בתורה". משא"כ בהלכה האחרונה שמתאר שינוי קיצוני: שלא יהי' הבדל ומעמדות, וכל הארץ (אפילו הגויים<sup>27</sup>) תעסוק ב"לדעת את ה' בלבד" – כאן כבר מדבר הרמב"ם בגדרה של התקופה השני'.

וכעת מובן היטב מדוע חילק הרמב"ם את התיאור אותו הזמן בסוף הפרק לב' הלכות. כיון שבהלכה האחרונה מדבר בגדרה של התקופה השני'.

## ה

## השלימות בתורה לא רק מצד עצמה אלא גם מצד העולם

בעומק יותר ניתן לומר שהתקופה הב' היא מפעולתו של מלך המשיח<sup>28</sup>. ובהקדם שאלה נוספת:

בפי"א מצינו דיוק מענין. בתחילה מביא הרמב"ם את הגדר של ביאת משיח "החזרת שלימות התורה והמצוות" ולאחמ"כ בסוף הפרק מתאר הרמב"ם את פעולתו של מלך המשיח בתיקון העולם כולו. כיצד ישפיע על האומות, ועד כמה תגדל כח השפעתו עליהם.

ולכאורה ניתן לומר, שאף פעולה זו הינה חלק מגדרו וענינו להחזיר את שלימות קיום התורה ומצוות. כיון שקיום תורה ומצוות תלוי בכך שבני ישראל ינחו ממלכויות שמפריעות להם לעסוק בקיום התורה ומצוות, וזהו ע"י שמשיח ישלוט על האומות ובכך תתאפשר קיום התומ"צ ע"י בני'.

אך לאחר התבוננות בדבריו של הרמב"ם נראה לומר יותר מכך: בסוף פרק י"א מציין הרמב"ם שמלך המשיח יתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה'. ואילו בפרק י"ב מוסיף הרמב"ם (בהלכה האחרונה) ש"הטובה תהי' מושפעת הרבה".

ונראה לומר, ששינויים אלו בעולם נובעים כתוצאה משלימות בקיום התורה ומצוות שיביא מלך המשיח.

ובמילים אחרות: שלימות התורה ומצוות ניתן לבאר בשני אופנים: א. מצד בני': מלך המשיח יגרום שבנ"י יוכלו לקיים את כל המצוות (ואף יוסיף להם מצווה חדשה – ב"ערי מקלט"). ב. מצד התורה: שרצון התורה יתקיים ללא הפסק.

(27) שזהו הדיוק "מלאה הארץ", ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ה אות יג – לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך.

(28) אך לא מענינו וגדרו ע"פ הלכה. וראה לקמן באריכות.

ונראה לומר שפעולתו של מלך המשיח אינה רק שבני-ישראל יוכלו לקיים בעולם את מצוות התורה באין מפריע (כהאופן הא'), אלא אף יותר מכך:

משיח יגלה את מהותה של התורה עצמה (כהאופן הב'). וכתוצאה מכך – תהי' שלימות בתורה במצוותי' (הוספה במצוות ערי מקלט), וגם אצל מקיימי התורה שיוכלו מצידם הם, לקיים את כל ציווי התורה באין מפריע ומעכב כלל.

הטעם לכך הוא – מצד מהותה של התורה, העולם לא רק שאינו יכול לנגד לקיום רצון ה' אלא יתירה מזו: מציאותו האמיתית של העולם הם המצוות גופא.

כעת, בזמן הגלות, ענין זה שרוי בהעלם, ומלך המשיח – יגלה זאת. וכשיתגלה ענין זה הרי שכל העולם כולו יבטא במציאותו ויסייע ואף אומות העולם יסייעו לבני ישראל בעבודתם – כי זהו כל המציאות גופא – שרצונו של הקב"ה יתגלה בעולם הזה.

גדר זה במלך המשיח קשור פחות ל"מלך" שבו ויותר ל"משיח" שבו כדלקמן<sup>29</sup>.

## ן

### גילוי מהותה של התורה

הסבר הדברים:

תפקידו של מלך בישראל בכלל, הוא לדאוג שבני-ישראל יוכלו לקיים את התורה ומצוות, הן בהסרת המניעה משאר האומות שמסביבם, והן מצד בני-ישראל גופא: לעוררם ולחזקם בעבודתו ית'. ובלשון הרמב"ם: "לחזק דת האמת". ואכן בכל הדורות מצינו שמלכי ישראל הכשרים התעסקו בכך. אך לא מצינו בשום דור מלך שהביא את את כל בני-ישראל לרמה כזו שלא יחטאו כלל, ויעסקו רק בלימוד התורה וקיום המצוות.

מלך המשיח בתור 'מלך' יפעל גם בכיוון זה, והחילוק בינו לבין שאר מלכי ישראל, שלא רק שינסה וידאג שחלק גדול מבני-ישראל יקיים את התומ"צ, אלא יביא לכך ש(א) כל בני-י קיימו בפועל את (ב) כל מצוות התורה (ואף יוסיף מצווה נוספת). ומובן, שענין זה אינו רק הבדל ב"כמות"<sup>30</sup>, אלא ב"איכות".

## ז

### ההבדל בין "ציווים" ל"הלכות" והשלמות בזה

בתורה נתבארו כל המצוות שחייב האדם לקיים. ובכל זאת קיים הבדל בין ה"תורה" לבין ה"מצוות". התורה במהותה הינה חכמתו ית' וגם לאחר שירדה לעולם נשארה במהותה דבר ה' הנעלה מהעולם. משא"כ המצוות ענינם הוא ציווים לאדם. זהו ענינם. וע"כ אף קודם שירדו

(29) ראה לקמן ס"ח.

(30) שנאמר שאר מלכי ישראל הכשרים, ניסו והצליחו להביא רק חלק מבני-י לקיום התומ"צ, ומלך המשיח – יביא את כל ישראל לקיים בפועל את כל המצוות כולם.

לעולם, מתייחסים הם למציאות האדם, בלעדיו אין להם שום תוכן כביכול – ענינם הבלעדי הוא רצונו ית' שהאדם ייעשה מעשה באופן מסויים דווקא.

אמנם, כיון שהציוויים נכתבו בתורה, מובן שאף את מעלת התורה יש בהם אלא שכעת דבר זה הוא בהעלם ולעת"ל זה יתגלה.

כלומר, מצד הציוויים הפרטיים שבתורה, הרי שיש ב' דברים: מציאות העולם והציווי עצמו שמחייב לפעול שינוי. אמנם מצד מהותה של התורה הקשורה ומאוחדת עם נותן התורה בגלוי, ולגבי' אין נתינת מקום לעולם כלל מובן הרי, שאין מציאות מבלעדי רצונו של הקב"ה, ואם רצונו של הקב"ה שיד של יהודי תניח תפילין אין הפירוש שהמצווה הינה מציאות אחת והיד הינה מציאות שני' ונפרדת, אלא מצד התורה כל מציאותה של היד נובע ומשתלשל מצד מצוות התפילין; לולא המצווה אין נתינת מקום למציאות אחרת, רק רצונו של הקב"ה קיים.

ענין זה נרמז גם בהבדל בין "מצוות" ל"הלכות":

"מצווה" מלשון ציווי מורה שיש כאן ב' דברים נפדים מְצווה הציווי ומקיים הציווי. משא"כ "הלכה" הוא מלשון "הליכות עולם לו" כלומר שמציאותו של העולם גופא הוא רצונו של הקב"ה. אין כאן שני דברים נפרדים אלא דבר אחד: גילוי רצונו של הקב"ה.

זהו גם ההסבר לסתירה במאמרי חז"ל בנוגע למצוות לעת"ל שמצד אחד נאמר ש"מצוות בטלות לעת"ל" ולאידך מצינו ש"הלכות התורה אינן בטלים לעולם". והביאור הוא כנ"ל שאכן לעת"ל יתגלה מהות רצונו של הקב"ה ובמילא כל גדר הציווי למציאות אחרת יתבטל, אך רצונו של הקב"ה אדרבה יאיר יותר בתוקף – כל מציאות העולם תהי' מאוחדת לגמרי – לא יהי' שום מקום שאינו כפי רצונו של הקב"ה.

## ח

### השלימות לא רק בכמות אלא גם באיכות

והנה אף גבי לימוד התורה מצד האדם<sup>31</sup> יתרחש שינוי לעת"ל:

בנוגע ללימוד התורה בזמן הזה פסק הרמב"ם שאף מי ש"תורתו אומנותו", עליו לעסוק בעסק מועט כדי חייו, ועסק זה שנעשה לשם שמים נחשב בזמן הזה כעבודה למקום, אך לעת"ל בגלל ריבוי השפע שישרור בעולם, עסק זה יושלל אף הוא וכל העסק יהי' רק לימוד התורה – לדעת את ה'. וזהו דיוק לשונו של הרמב"ם בהלכה האחרונה "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". שלא יהי' מקום למשהו אחר, מלבד עסק זה.

ואף הגויים יתעסקו בכך.

יותר מכך: החתימה של ההלכה האחרונה היא בפסוק: "כמים לים מכסים" – דבר המרמז שהעולם אז יתבטל מגדרו בתור דבר בפני עצמו, אלא כל כולו יהי' מכוסה ובטל (ויתירה מזו):

(31) ראה הדרן על המב"ם תשמ"ה הנ"ל ס"ד ואילך.

מאוחד<sup>32</sup> עם רצונו ית'. כל המציאות של הנבראים תהי' מכוסה לגמרי באופן שלא תישאר מציאות זרה ונפרדת מרצונו ית'!

ולפ"ז מובן ששלימות בקיום התורה ומצוות שתשרור לעת"ל אינה רק בכמות אף באיכות.

כלומר, קיום התורה ומצוות כיום אצל האדם הוא מתוך הנחה שרצון ה' נבדל מהעולם וצריך לשנותו שיהי' מהתאים לרצונו ית'. ואף לאחר שהצליח ובענינים מוסיימים רצון ה' התקיים, עדיין נשאר העולם ורצונו ית' כשני דברים, ולכך יש עדיין מקומות בעולם שמצד-עצמם מנגדים לרצונו ית'. משא"כ לעת"ל מהותה של התורה תתגלה והשלימות שיתווסף בהלכות התורה אינו רק בהוספת מצווה נוספת אלא בגילוי המציאות האמיתית – שחוץ מרצונו של הבורא אין שום דבר.

הסיבה לכך שכל עם ישראל ואף העולם כולו יגיע למצב כזה נעלה ע"י ביאת המשיח דווקא, היא כיון שמלך המשיח הוא בחיר ה' שיביא לגילוי מלכותו ית' מצד העולם. וע"כ יצליח בפועל להביא את התורה ומצוות לשלימות נעלית שכזו (כהדגשת הרמב"ם). דווקא הוא שיגלה את מהותה של התורה עצמה, יביא לכך שגשמיות העולם תתאחד עם אלקות.

## ט

### העולם מאוחד עם רצונו ית'

ולפ"ז ניתן להסביר את מהלך הפרק כך:

הרמב"ם אכן מחלק את הפרק לב' חלקים. החלק הראשון עד ההלכה האחרונה בו מדבר הרמב"ם על פעולתו של משיח ע"פ טבע, כחלק מהחזרת שלימות המצוות בדרגה הא'.

לאחמ"כ בהלכה האחרונה מציין הרמב"ם שלימות נעלית שתשרור בעולם – אז "יתבטל מנהגו וגדרו של העולם" עד למצב של "כמים לים מכסים". או אז תתגלה מהות התורה שתגרום לנבראים כולם לגלות את מציאותם האמיתית שאינה אלא גילוי רצונו ית'.

## י

### הלכות משיח מסכמות את כל ספר הי"ד

הסבר זה גם נותן תוספת עומק מדוע סידר הרמב"ם את הלכות מלך המשיח דווקא בסוף ספרו. אי"ז רק מצד ענינו של מלך המשיח שיביא לשלימות בקיום מצוות התורה (כמבואר לעיל בפ"א באריכות); אלא זהו בעיקר ענינם של הלכות התורה עצמם. שלימות של כל דיני התורה הינה כאשר תתגלה מהותם האמיתית: שכל מציאות העולם אינה אלא גילוי רצונו של הקב"ה. זוהי מהות הלכות התורה "שאינן בטלים לעולם".

(32) ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א הנ"ל בנוגע הדיוק בענינו ומציאותו של ה"ים" לגבי המים.

בהצבת הלכות אלו בסוף החיבור מרמז הרמב"ם אל מהותו של החיבור כולו. אי"ז עוד י"ד ספרים נפרדים שכל כרך עוסק בדינים שונים, אלא חיבור אחד ארוך המסכם את כל הלכות התורה. ולכן את תחילת החיבור פותח הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. שם, מבאר הרמב"ם את אותם יסודות הנדרשים מצד האדם מקיים המצוות בכדי לקיים את הלכות התורה. ובסוף ספרו מתאר הרמב"ם את ההלכות מלך המשיח אז תגלה מהותם של ההלכות עצמם (כנרמז בהלכה האחרונה בחיבור) – "כמים לים מכסים"

ובסגנון אחר: חיבורו של הרמב"ם נחלק לשלושה חלקים: פתיחה – יסודות המצוות כפי שהן מצד האדם. כל החיבור ובו הלכות התורה. חותם: הלכות שיביאו לשלימות כל ההלכות וגילוי מהותם. הלכות מלך המשיח.

## יא

### גילוי הלכות התורה בעולם

לפי הנ"ל יוצא שבפרק י"ב נתחדש ענין עיקרי – שמציאות העולם עצמו – מוכן ומוכשר לקיום ההלכות. את זה יגלה מלך המשיח, ע"י גילוי מהותה של התורה שענינה שמציאות העולם עצמו בטל ומאוחד לגמרי עם רצונו של הבורא ית'.

ולפ"ז כשמתבוננים בפרק זה, ניתן לגלות שהרמב"ם רמז מהלך וענין זה בפרק י"א בדברו אודות ענינו של מלך המשיח.

פרק י"א מתחלק לב' חלקים כנ"ל: החלק הראשון: ב' ההלכות הראשונות בהם מבאר הרמב"ם את ענינו של מלך המשיח – בהחזרת שלימות התורה ומצוות. החלק השני: שתי ההלכות האחרונות ובעיקר בהלכה האחרונה בה מתאר הרמב"ם את סדר פעולתו של מלך המשיח על העמים ותיקון העולם.

וגם כאן ניתן למצוא את הנקודה הנ"ל – ש"ויתקן את העולם" במידה כזו שהעולם מצד עצמו מוכן לשלימות זו<sup>33</sup> לכאורה מדוע הרמב"ם מתאר את פעולתו של מלך המשיח על העמים ועד ל"ויתקן את העולם כולו", מה זה נוגע להחזרת שלימות התורה ומצוותי'?

אלא שכנ"ל בזה מרמז הרמב"ם את השלב הבא והנעלה של משיח בגילוי מהותה של התורה – שאז מתגלה מהותו של העולם כבטל ומאוחד לגמרי עם רצונו ית' מצד ענינו הוא. עד כדי שלא יכול לנגד ולא רק שמסייע את כל מציאותו נעשה מאוחדת איתו ית' – כמבואר בבבירות יותר בהלכה האחרונה ברמב"ם.

לפי כל זה נראה לבאר<sup>34</sup> מדוע קורא הרמב"ם לב' הפרקים יחד "הלכות מלך המשיח" שבזה כוונתו לתאר חותמו של החיבור כולו – שענינו של מלך המשיח – הוא בהחזרת שלימות "הלכות התורה" (שאינן בטלין לעולם). ולא רק החזרת קיום ה"מצוות" ודיני'. כלומר, שמתגלה שהעולם מצד עצמו מאוחד בתכלית ומכוסה ברצונו ית'. וזהו הדיוק "כמים

33) ראה בארוכה בלקו"ח ח"ח הנ"ל אות טז. וראה גם הדרן על הרמב"ם תשמ"ה הנ"ל אות י"ג.

34) ראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל. קונט' הלכות תושבע"פ הנ"ל.

לים מכסים" שמבאר הרמב"ם בסוף ספרו.

## יב

### ביאת משיח - פנימיות היהדות וחודרת בכל הפרטים

ומיסוד זה מתקבל עומק נוסף בחובת הציפי' לביאת המשיח (שעד כדי כך מי שאינו מחכה נק' "כופר")<sup>35</sup>:

ביאת המשיח אינה ענין נוסף על מציאות הנבראים – אלא תוך ופנימיות החיים כולם. וע"כ אדם שאומר שחיינו כרגע יכולים "להמשיך כרגיל" הרי הפך את משיח 'לענין' נעלה שיפעל מבחוץ על מציאות העולם. גם אדם שאומר שמאמין שמשיח יביא לשלמות קיום התורה והמצוות רק שאינו מחכה, סימן שאינו יודע מהי "ביאת המשיח"<sup>36</sup>.

כיון שמשיח לא יפעל שהאדם יוכל לעשות מעשים נוספים ו'לכוון' לרצונו של ה', אלא ישנה את התמונה כולה. הוא ישנה את החיים שלנו בתור נבראים נפרדים. זוהי שאלה של גלות וגאולה. כשם שאדם האומר שסיבת הגלות הינה יציאת יהודים מארצם אינו מבין כלל מהי גלות; כך האומר שביאת משיח היא שהנבראים יוכלו לעשות יותר נחת רוח – טועה בכללות הענין.

ובסגנון אחר: אמונה בדרך כלל הינה בדברים שמעל ורחוקים ממציאות האדם.

משא"כ משיח הרי כל ענינו הוא גילוי מציאותם האמיתית של הנבראים גופא, וא"כ האמונה בו – אינה להאמין בדבר שחוץ ומעל למציאות הנברא, לא שזוהי כל המציאות גופא.

ובזה יובן מדוע מסגנון הרמב"ם את המשפט אודות מי שאינו מצפה בלשון שלילית (מי שאינו מאמין בו). ולכאורה ה' לו לרמב"ם לכתוב – הכופר במשיח הוא הטועה בדעתו הכוזבת לומר שאין משיח לישראל או שהוא מלאך וכו'<sup>37</sup>.

אלא אכן אין בכוונת הרמב"ם ללמדנו מיהו הכופר אלא להדגיש מה משמעותה של אי-הציפי' למשיח שאינה מצד ענין צדדי כזה או אחר אלא נוגע בכל ענין התורה והנבואות שהגיעו לישראל אחרי'.

בסגנון אחר: אין ענין הרמב"ם להגדיר הכופר בביאת המשיח אלא לתת שיעור וגדר

(35) בנוסף למה שנת"ל, שהחזרת שלימות תורה ומצוות נוגע ליסוד בדת – קיום כלל התורה והמצוות.

(36) ע"ד החילוק בין אמונה לביטחון. שהאמונה יכולה להישאר במקיף. האמונה מחייבת את האדם להכיר במציאות ה' אך מציאות האדם לא דבקה בו יתברך ועדיין יש נתינת מקום למציאות האדם. והדוגמה לזה מאמר הגמ' 'גנבא אפוס מחתרתא – רחמנא קריא' – שאי"ז שאינו מאמין בכחו של הבורא יתברך, דבאם לא ה' מאמין – לא ה' פונה לבקש עזרה ממנו ית'. ורק כיון שהאמונה היא במקיף – ע"כ מבקש את עזרת הבורא כפי שנראה מתאים למציאותו הוא. הוא מבקש ברכה לפרנסה כפי שפי שהוא מבין שצריך להרוויח את כספו (אע"פ שה"ז היפך הוראת התורה כפשוטו וזהו איסור גמור כפשוטו).

משא"כ ביטחון – ה"ז כשהאדם כל מציאותו ועניניו מסורים לה' יתברך ובמילא מסדר עסקיו רק ע"פ רצון ה'.

וכמאמר הרמב"ן – לא כל המאמין בוטח, וכל הבוטח – מאמין. ויש להאריך.

(37) וכפי שמצינו שמגדיר מיהו הנכנס בגדר ד'כופר' בהל' תשובה וכדומה.



למהות הציפי' – שנוגעת לעצם התורה ושלמותה<sup>38</sup>.

## יג

### ולסיכום:

מהתבוננות שטחית נראה שבפרק זה מתאר הרמב"ם את המצב של העולם בימות המשיח. ונראה שקיימים סתירות מסוימות בין ההלכות

אמנם לאחר ביאוריו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מובן, שב' ענינים ותקופות יש כאן, ואף מגיעם להבנת הדיוקים בסיום וחותם החיבור בהלכה דווקא, וכיצד זה קשור לכל החיבור כולו שהינו מקבץ "להלכות התורה" דווקא<sup>39</sup>.

38) ושוב נדגיש שמדובר רק באדם שיודע מהי מהותה וענינה של ביאת המשיח, ובכ"ז כופר. ובאם אינו יודע, הרי שנק' שוגג, ראה בנסמן לעיל בהע' 19.

39) הוספה לאחר זמן: בהלכה הראשונה בפרק י"ב מתייחס הרמב"ם לביאת אליהו בקשר לביאת המשיח. ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ז – מבואר שענין

## עד עת קץ

מביא דברי הרמב"ם על משיח שעשה ולא הצליח / מביא דברי כ"ק אד"ש  
מה"מ על הרמב"ם / מעיין במספר נקודות בלשון הרמב"ם / מברר היסוד  
לטעות בזיהוי מלך המשיח / מבאר על פי זה אריכות הלשון ברמב"ם / מעיין  
בשיחה על דברי הרמב"ם / מבאר על פי הביאור הקודם / מברר דיוק הכוונה  
ב'עד עת קץ' / מסכם כל הנ"ל בנוגע לימינו אנו

הת' יחי המלך משיח מנחם מענדל שי' עזאגווי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

## א

### לא הצליח - כשר, אך לא הגיע הזמן וזהו נסיון

בהלכה העוסקת במעשיו של מלך המשיח לפני הגאולה – האם הוא צריך לעשות אותות  
ומופתים, כתב<sup>1</sup> הרמב"ם בהלכות מלכים<sup>2</sup> שלו<sup>3</sup>: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו  
זה שהבטיחה עליו תורה. והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו. ולא העמידו  
הקדוש ברוך הוא אלא לנסות בו רבים, שנאמר ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן  
עד עת קץ כי [עוד] [עת] למועד".

ומובא בזה מדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א עליהם משיחת מוצש"ק פ' בלק תשל"ח<sup>4</sup>:

"ישנו גלות עם חושך כפול ומכופל, ואח"כ הסדר הוא "יקום מלך מבית דוד כו' ויכוף  
כל ישראל כו' ויחזק בדקה, וילחום מלחמת הוי", ואח"כ כתוב (בחלק קודם) שנשמט ע"י  
הצנזור) שעדיין אינו דבר ברור שזהו משיח. מתי הוא דבר ברור שזהו משיח, הוא כאשר  
"ילחום מלחמות ה' וינצח, ובנה בית המקדש במקומו . . הרי זה משיח ודאי".

"דיכול להיות שהוא איש כשר (כמ"ש הרמב"ם בחלק שנשמט ע"י הצנזור [הרי הוא  
ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים]) והקב"ה העמידו בכדי לעשות נסיון [ולא העמידו  
הקב"ה אלא לנסות בו רבים] כדי לנסות בו את ישראל שלא ירגישו ירודים ברוחם, והוא  
מכיון שהי' זה קודם זמן הקץ, ולכן הי' לאחרי זה .

1) לזכות התמים ברוך שמחה ניסים בן לאה שליט"א בקשר עם יום הולדתו השלושים, ויקויימו בו בקרוב ממש ברכת כ"ק  
אד"ש מה"מ "יגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים . . מתוך הרחבה".

2) פי"א ה"ד.

3) חלק זה נשמט ע"י הצנזור.

4) (נעתק מהדטיפ מילה במילה מפי קדשו, ונתרגם ללה"ק [עם כמה הוספות בחצא"ר], ונדפס בכו"כ שינויים בשיחוק'  
הוצאה חדרשה) ע' 76 ואילך).

"וזהו הביאור על מה שהרמב"ם הביא בעצמו "קץ" באגרות הרמב"ם, שזה הי' בערך בזמן הרמב"ם, ומאז עבר כל כך הרבה זמן? הנה הרמב"ם בעצמו הבהיר את זאת: אפילו כאשר יהיו למשיח הסימנים הראשונים – "עוסק בתורה כדוד אביו" וכו', עם כל הפרטים שלאחריו, אעפ"כ אינו ברור שזהו המשיח שיגאל את ישראל, דיכול להיות שהוא איש כשר מזרע דוד המלך, אבל עדיין לא הגיע הזמן על הגאולה, עאכו"כ הזמן לקיבוץ גליות.

"ולכן כאשר כתב הקץ באגרת שלו, הי' זה לפי המצב והמעמד שעמדו בו ישראל בזמנו, ולולי שהתערבו הענינים שלאחרי זה, הי' הקץ בזמנו של הרמב"ם. ועד"ז הקץ של ר' סעדי' גאון, ועד"ז כמה קיצים מגדולי ישראל (כפי שנקבצו בספר "מגלה הקיצים" של ר' משה זכות, שכבר נדפס), ועד הקץ של אדה"ז שישנו, אלא שלאחרי זה, מצד סיבות שונות ומשונות, עדיין לא הגיע הזמן.

"משא"כ עכשיו, כמדובר כמה פעמים, שכל אלו הסימנים שלא היו, אפילו בזמנו של אדה"ז, שהובאו בסוף מסכת סוטה (אז בזמנו של אדה"ז זה הי' בדקות דדקות, ועכ"פ ההתחלה בזה) אז בזמנו של אדה"ז, בשנת תר"ג או [תר"ח? ] (כפי החשבון שבזה כמ"ש באגרת, ואין כאן המקום להאריך בזה) והיו גם סימנים אלו.

"אבל עכשיו רואים בעיני בשר הסימנים בפועל, ודבר ברור שעכשיו "כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ובנוגע לתשובה (כמדובר כמה פעמים, ו) הובא גם הפס"ד של הרוגצ'ובר בזה, וכ"ק אד"ש מה"מ הסכים לזה, שכאשר יהודים עושים אנחה, זהו ענין של תשובה שלימה, ואזי "מיד הן נגאלין" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו". עכלה"ק.

ויש להעיר ששיחה זו מאירה לנו את דברי הרמב"ם, וכתוצאה מכך יש לה השלכה על מצבינו כעת, לימינו אנו.

## ב

### דיוקים בלשון הרמב"ם

והביאור בזה – ובהקדים כמה דיוקים בל' הרמב"ם הנ"ל:

א. הרמב"ם מעתיק את הפסוק<sup>5</sup> "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד", ופי' המפרשים שפסוק זה קאי בבירור זמן הגאולה (שזוהי ה'סוגיא' בדניאל שם – "קץ הימין" וכו'), וכפי שפירש"י<sup>6</sup> "יכשלו בחשבון הקיצים שיתנו לב לצרפן וללבנם לדעת אותם ויטעו בהם".

וכן פי' המצודות דוד<sup>7</sup>: "ואז רבים מן החכמים יכשלו בחשבון בעת ישכילו לצרוף בחשבון זמן הגאולה ולדעת ברור הדבר ולבון חשבונו ר"ל יהיו תועים מדרך האמת בחשבון הגאולה . .

(5) דניאל יא, לה.

(6) ד"ה 'כשלו לצרוף בהם'.

(7) ד"ה 'ומן המשכילים ובד"ה עד עת קץ ובד"ה כי עוד למועד'.

רצונו לומר, וכן מאז בכל דור ודור עד עת הקץ רבים יחשבו ויטעו בה, אבל בעת הקץ יופקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה. . כי עוד זמן רב למועד הגאולה ונטיית דעת המחשבים היא לזמן קרוב כי השכל נוטה אחר התאוה, והם יתאוו לקרב ולא לרחק ולזה יטעו בחשבון".

ולכאורה על פי זה צריך להבין מדוע מביא הרמב"ם פסוק שלא שייך לענינינו, שהרי בהלכה זו מדובר על כישלון בבירור זהותו של מלך המשיח, ובפסוק מדובר (כפי שמוצאים במפרשים) על כישלון בבירור זמן הגאולה?

ואף שלפי פירוש הרלב"ג מדובר בכישלון בבירור זהותו של משיח ("ומן המשכילים יכשלו אז - כמו רבי עקיבא וחביריו"), הנה מ"מ עדיין יוקשה, כי גם לפירושו פשטות המשך הפסוק הוא בענין זמן הגאולה "עד עת קץ כי עוד למועד" ומפרש הרלב"ג "זוה הרע יתמיד למשכילי עם, עד עת קץ, כי עוד זמן למועד גאולת ישראל", וא"כ, גם לפירושו הווה לי' להרמב"ם להעתיק רק את תחילת הפסוק שכתוב בו "ומן המשכילים יכשלו", ולא את סיום הפסוק שמדבר על בירור זמן הגאולה?

ב. כבר ידוע בשער בת רבים גודל הדיוק של הרמב"ם בכל מלה ומלה בספרו, וכמ"ש בהקדמתו - "בלשון קצרה", וכפי הכלל שמציין כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות<sup>8</sup> "דרכו של הרמב"ם ב'ד החזקה' היא להביא רק את ההלכה עצמה ולא המקור שממנו נלמד ההלכה, (משא"כ במקום שהמקור מוסיף הסברה בההלכה)<sup>9</sup>, וא"כ יש להבין מדוע בכלל מצא הרמב"ם לנכון להעתיק את הפסוק, הרי העיקר הוא רק ההלכה שמי ש"לא הצליח עד כה. . . בידוע שאינו זה וכו'", ולא מקור ההלכה?

והנה, אפי' במקום שהרמב"ם כן מביא את הפסוק שהוא המקור להלכה אינו מסיים את הפסוק כולו ומסתפק רק בכתיבת "וגו'", ואפי' כאשר מקור ההלכה הוא בהמשך הפסוק, אינו מעתיקו<sup>10</sup>.

וא"כ צריך להבין מדוע מאריך הרמב"ם כאן באריכות גדולה בהבאת כל הפסוק בשלימותו "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי [עוד] (עת) למועד".

דאפי' אם נאמר שהפסוק מדבר בכישלון בירור משיח, גם אז אין מקום להעתיק את הפסוק, וכ"ש להעתיק גם סיום הכתוב שבודאי מדובר על זמן הגאולה - "עד עת קץ כי עת (עוד) מועד"?

(8) ח"ג, ע' 765. לקו"ש ח"כ ע' 305, בהע'.

(9) וראה בס' דבר מלכות חידושים וביאורים בהל' מלכים פרקים יא יב סימן א בארוכה, ששואל אמאי מעתיק הרמב"ם בשלימות את כל אריכות הפסוקים מפ' בלעם "אראנו ולא עתה... והי' ירשה שעיר" כראי' על ביאת המשיח, ואינו מסתפק רק בכתיבת התחלת וסוף הפסוקים אלא מעתיקים בשלימות, ומבאר שם איך שכל הפסוקים מוסיפים ביאור בביאור גדרו ההלכתי של משיח, היינו שכל הפסוקים נוגעים להלכה.

(10) ראה לקו"ש ח"ה ע' 56 הערה 33. וראה בכ"ז בארוכה ס' כללי הרמב"ם (קה"ת, תנש"א) פרק יא. וש"נ. וראה בשיחת מוצש"ק פ' בלק תשל"ח, וז"ל: "זה שבהמשך כותב 'שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'', ואינו מביא סיום הפסוק 'לשפוט את הר עשיו', מובן, כי שם הוא אריכות גדולה של ארבעה מילים נוספים 'לשפוט, את, הר, עשיו', לכן קיצר וכתב רק וגו'. ועוד. וכן ראה הדרן תשמ"ח באריכות נפלא בביאור הדיוק מה שהרמב"ם בהל' תשובה מביא הפסוק 'מלאה הארץ דעה את ה'' ואינו מוסיף את סיום הכתוב 'כמים לים מכסים', ורק בהל' מלכים כן מסיים את הפסוק, וביאר למעלה מ30 ביאורים בהחילוק שבין הל' תשובה ששם לא שייך שיסיים הפסוק, ורק בהל' מלכים כן מתאים שיסיים. ועיי"ש בארוכה. וכל זה הוא דיוק של הוספת של שלש מילים. וד"ל.

## ג

## היסוד ל'טעות' בזיהוי מלך המשיח

ואולי י"ל הביאור בזה:

בנבואות דניאל מובן באופן ברור שישנו זמן ה'בעתה'<sup>11</sup> - שהקב"ה קבע שבו תבוא הגאולה הנקרא 'קץ הימין'<sup>12</sup>, וקץ זה ניסו לגלותו, החל מיעקב אבינו ש'ביקש לגלות לבניו קץ הימין'<sup>13</sup>, ועד'ז במשך כל הדורות 'המשכילים' שהם 'החכמים' (כנ"ל מהמצודות) ניסו לגלות את זמן הקץ, מכיון שהתאוו שהם עצמם יראו את הקץ, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה<sup>14</sup> ובהל' מלכים<sup>15</sup> ש'התאוו החכמים והנביאים ימות המשיח', אבל מצד תאוותם לגאולה הם קירבו את זמנו שיהי' קרוב לחייהם.

וביחד עם זמן הגאולה, הנה מעיקרי הדת הוא שגאולה זו תבוא דוקא ע"י המלך המשיח, כמו שהאר"י הרמב"ם שזוהו עיקר האמונה, וכמ"ש בריש פרק י"א 'וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו (כופר . . בתורה ובמשה רבינו)', ולא כתב על כללות גאולת ישראל, ועד'ז בהל' תשובה<sup>16</sup> 'הכופרים בביאת הגואל' ולא כתב 'הכופרים בגאולת ישראל'<sup>17</sup>, ועד'ז ביסוד הי"ב 'להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר' (וכל ההמשך שם מדבר על מלך המשיח עצמו) והרמב"ם מדגיש שהמלך המשיח לא רק יבוא ברגע הגאולה לגאול את עם ישראל, אלא כבר בשנים שלפני הגאולה יגיע המלך המשיח<sup>18</sup> ויעשה את פעולותיו בהכנת בני ישראל להגאולה עד שיצליח להביא הגאולה האמיתית והשלימה עי"ז ש'בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל' (שזוהו הגאולה).

ומזה מובן שיחד עם תאוותם שגאולת ישראל תהי' בזמנם ע"י שגילו קץ שיהי' בזמן

(11) ישעי' ס, כב. ראה סנהדרין צח, א.

(12) דניאל יב, יג.

(13) פרש"י ויחי מט, א מפסחים נו, א.

(14) פ"ט, ה"ב.

(15) פי"ב, ה"ד.

(16) פ"ג, ה"ז.

(17) וי"ל שזוהו מכיון שכל הסיבה לגאולה תלוי' בביאת המלך המשיח - שהוא זה שיביא את הגאולה, ואם חסר הסיבה או ממילא חסר המסובב, וע"ד המבואר בדבר מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב ש'עיקר החידוש וביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו . . 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".

(18) כפשטות לשון הרמב"ם הג"ל 'ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה וכו' ויכופף כל ישראל וילחום מלחמות ה'" שכ"ז הוא בזמן הגלות, ואח"כ 'עשה והצליח' וכו'.

וראה באג"ק מ"ח ניסן תשכ"ה 'שמע מרב דביה"כ, שבכמה דורות, כולל גם דורנו, חי איש המתאים ע"פ התכונה שלו, להיות משיח צדקנו וכו', משא"כ לדעתו ולדעת עוד כמה בסביבתו, משיח אינו יכול להיות כלל ילוד אשה.

'לפלא גדול דעתו האמורה, שהוא היפך המבואר בכ"מ ועד בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ ועד לפס"ד ברור בזה, בדברי המורה הגדול הוא הרמב"ם, ובסגנונו הכי מדוייק, וז"ל 'יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו וכו' ויכופף כל ישראל לילך בה' . . וחלק הראשון שבשאלתו האמורה, אשר בכמה דורות ובפרט בדורנו האחרון ישנו איש אשר ע"פ תכונת נפשו וכו', מוכרח הדבר גם מנוסח האני מאמין, הנקרא ג"כ יג' עיקרים, ובעיקר הי"ב 'אחכה לו בכל יום שיבוא', שזוהו אפשרי רק באם כבר כמה שנים לפני זה נולד ונתגדל'. עכ"ל ק.

וראה לקו"ש חל"ה ע' 206 הערה 6, וז"ל שם: 'תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד)'. ועיי' שם.

הקרוב, יחד עם זאת (ואולי יתירה מזה - כיון שכנ"ל זהו עיקר היסוד של ביאת המשיח ולא הגאולה, אף שזהו אכן תכלית המכוון של ביאת המלך המשיח - שיביא את הגאולה, הנה אמרו) וגילו שיש גם מלך המשיח בזמנם שיביא גאולה זו. כי מלך המשיח אינו מגיע ברגע הגאולה אלא בשנים שקודם הגאולה כנ"ל, כמבואר בש"ס<sup>19</sup> ובתולדות ישראל<sup>20</sup>, וכמ"ש הרד"ק<sup>21</sup> "בכל דור ודור יתאוה מי מזרע דוד שתהי' בימיו הישועה ויהי' הוא מלך המשיח".

אולם, מכיון שלפי האמת לא הי' זה זמן הגאולה האמיתי, ועבר הזמן, מובן גם שה"איש מבית דוד" הוא לא הי' המשיח האמיתי, ולכן "לא הצליח עד כה" ונתברר "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה". אבל עיקר ההדגשה היא שהסיבה לכך הוא, כי כל היסוד שעליו בנו שהוא המלך המשיח, הוא מכיון שהתאוו שיהי' הקץ בזמנם, היינו שחשבו שזמנם הוא זמן הגאולה, ולכן גם אמרו על גדול הדור ונשיא הדור של זמנם שהוא המלך המשיח, אבל מכיון שזה לא הי' זמן הגאולה באמת, מובן גם שהמלך שעמד אינו המלך המשיח באמת, כי זה לא הי' בשנים שקודם הגאולה, כי הגאולה באמת יגיע ב"עוד זמן רב למועד הגאולה" האמיתי.

## ד

### ביאור אריכות הלשון ברמב"ם

ועפ"ז מבואר הטעם שהרמב"ם אכן מעתיק את כל הפסוק בדניאל בשלימותו - גם את סיום הכתוב - "עד עת קץ כי [עוד] (עת) למועד" - כיון שזה נוגע להלכה:

הרמב"ם בא להשמיענו שכל הסיבה לכשלון מלך המשיח ובבירור זהותו, אינו מצד חסרון במלך עצמו (הגברא), אלא כל החסרון הוא בדברים שמחוץ לו, היינו, שאינו זמן הגאולה "כי עוד למועד".

היינו, דכל היסוד שעליו בנו שהוא המשיח, הוא שהגיע זמן הקץ - הגאולה, אבל באמת זהו טעות - "יכשלו" - כי "נטיית דעת המחשבים היא לזמן קרוב כי השכל נוטה אחר התאוה והם יתאוו לקרב ולא לרחק" ("נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות המלך המשיח<sup>22</sup>"), "ולזה יטעו בחשבון", ואם היסוד הוא טעות, במילא גם ה"מלך מבית דוד" הזה אינו המשיח שיגאל את ישראל.

ועל זה ממשיך הרמב"ם בהחלק שנשמט ע"י הצנזור ש"ואם לא הצליח עד כה או נהרג - בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" ואין זה שום חסרון בו, אלא אדרבה "הרי הוא ככל מלכי

19) ראה סנהדרין (צח, א) "דבי רבי שילא אמרי שילה שמו . . דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו . . דבי רבי חנינה אמר חנינה שמו . . אמר רב נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא . . אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש".

20) שדי חמד (פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע') ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא . . רבינו הקדוש . . בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן . . ועל פי זה כתבו גם כן תלמידי האריז"ל שבימיו הי' האריז"ל. וכל זה הוא פשוט".

וראה בארוכה בקונטרס "משיח שבכל דור" (נחלת הר חב"ד, תשנ"ב) ליקוט מכל אלו שאמרו על רבם שהוא המשיח (של הדור).

21) בפירושו לתהלים פט, מח.

22) כל' הרמב"ם בהל' תשובה הל' מלכים שם.

בית דוד השלמים והכשרים<sup>23</sup> שמתו", היינו דברצונו להדגיש שאין זה שאינו משיח חסרון בהאי (הגברא), אלא אדרבה "הרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים".

וכל הסיבה למה אינו משיח בפועל הוא "כי עוד למועד" "כי עוד זמן רב למועד הגאולה", שכל החסרון הוא בזמן בלבד, מכיון שאינו זמן הגאולה באמת, ועפ"ז אינו המלך המשיח כי "המשכילים יכשלו" מצד התאוה לימות המשיח "לקרב ולא לרחק".

ובמילים פשוטות, הרמב"ם מביא את כל הפסוק על אף אריכותו, על מנת להדגיש שהדבר שבו תלוי אם הוא מלך המשיח או לא, הוא: זמן הגאולה, דאם הוא זמן הגאולה אזי בודאי יהי' משיח.

ולכן במשך הדורות שהי' קודם זמן הגאולה באמת, ואחרי שגילו קץ, ואח"כ עבר הקץ, וראו שלא הצליח עד כה, הנה הטעם לזה הוא מכיון שמעיקרא אינו זמן הגאולה באמת, לכן גם מובן למה "אינו זה שהבטיחה עליו תורה".

## ה

### ביאור בשיחה הנ"ל על דברי הרמב"ם

ע"פ כל זה ניתן לתת תוספת ביאור באריכות השיחה המובאת לעיל ממוצש"ק בלק תשל"ח: "יקום מלך מבית דוד כו". . עדיין אינו דבר ברור שזהו משיח, מתי הוא דבר ברור שזהו משיח, הוא כאשר "ילחום מלחמות ה' וינצח, ובנה בית המקדש במקומו, הרי זה משיח ודאי" (וראה לעיל (ס"א) את המשך האריכות בשיחה).

דיכול להיות שהוא איש כשר (כמ"ש הרמב"ם בחלק שנשמט ע"י הצנזור) והקב"ה העמידו בכדי לעשות נסיון ["ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים"] כדי לנסות בו את ישראל שלא ירגישו ירודים ברוחם, והוא מכיון שהי' זה קודם זמן הקץ, ולכן הי' לאחרי זה ["וימות"<sup>24</sup>].

ואח"כ ממשיך לבאר שמה שכתב הרמב"ם כאן בהל' מלכים ששייך ש"יעמוד מלך מבית דוד" ויעשה פעולות, אבל לא יצליח להביא הגאולה בפועל ממש, הוא הוא הביאור על כך שהרמב"ם הביא קץ ומאז עבר כל הרבה זמן ולא בא הגאולה.

ולכאורה, הי' אפשר לשאול: הרי הרמב"ם מדבר בבידור זהותו של משיח ולא על זמן הגאולה, ואיך מבואר ברמב"ם על כשולן בירור זמן הגאולה?

אלא ע"פ הנ"ל מבואר היטב, דהרמב"ם אכן אומר במפורש ובאריכות, והוא מהפסוק בדניאל ("ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן לברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד") ששייך שיאמרו על זמן מסויים שזהו זמן הקץ, אבל הגאולה לא תבוא בפועל, כי זהו קודם זמן הקץ באמת, והקץ שנאמר היא תוצאה מהתאוה של החכמים והנביאים לימות המשיח, לכן אמרו קץ על זמנם, אבל אם עבר הקץ והגאולה לא באה, אל האדם להיות ירוד ברוחו, כי זה לא הי'

23 ואינו כבן כוזיבא שהחסרון הי' בו בעצמו "שנהרג בעוונות".

24 מילה זו אינו כ"כ ברור בטייפ.

זמן הקץ באמת<sup>25</sup>.

וכמו שהוא בנוגע למה שנאמר בדניאל על בירור זמן הקץ, הוא הוא מה שכתוב בהל' מלכים, וזהו כל היסוד גם בנוגע לבירור זהותו של משיח, שזה שאמרו על "מלך מבית דוד" בדורם שהוא משיח, ולבסוף לא הצליח הוא, כי חשבו שזמנם הוא זמן הגאולה אבל האמת הוא שזהו קודם זמן הגאולה באמת<sup>26</sup>.

## ך

### 'עד עת קץ' - קרוב לגאולה

והנה הכוונה ב"עד עת קץ" אינו עד שיגיע הקץ עצמו (הגאולה עצמה), אלא "עת קץ" היינו "זמן הקץ" (זמן הגאולה) וכמ"ש במצודות עה"פ בד"ה 'עד עת קץ' - "ר"ל וכן מאז בכל דור ודור עד עת הקץ רבים יחשבו ויטעו בה אבל בעת הקץ יופקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה".

והעירני הרה"ג איסר זלמן ווייסברג, שכן מפורש בפרש"י עה"פ<sup>27</sup> "ויאמר לך דניאל כי סתמים וחתמים הדברים עד עת קץ", ופירש"י: "עד עת קץ. עד אשר תקרב הגאולה". והיינו, לא ממש הקץ, כ"א קרוב להגאולה. והנביא דניאל אומר, והרמב"ם מעתיקו כפס"ד בספרו, שכל האפשריות ש"עמוד מלך" ולבסוף יתברר ש"אינו זה שהבטיחה עליו תורה" הוא רק "עד (שיגיע) עת קץ", אבל כאשר יגיע עת קץ - "תקרב הגאולה" אז מוכרח להיות מלך המשיח בפועל ממש, ולא משנה מה יארע לו, או לעם ישראל, או בעולם. והוא ע"ד שהוא כבר "משיח בודאי" (מצד הגברא, ולא מצד פעולותיו של משיח ודאי "בנה מקדש וכו").

(25) ולהעיר מנ"ש הרא"י שי' וואלפסן לכ"ק אד"ש מה"מ ממ"ש בספרים שהרמב"ם רצה להיות בעצמו מלך המשיח, על זה ענה לו שהוא צודק והרא"י מכך הוא שאמר שזמנו הוא זמן הגאולה, וזהו ק': "ולהעיר מאגרת תימן להרמב"ם ע"ד קבלתו בזמן החזרת הנבואה "והיא הקדמת המשיח" - ד"א תתק"ע (ה' שנים לאחורי פטירתו) - וזה הקץ היותר נכון - ועפ"ז ה"ז בעתה ואחישנה צ"ל לפני זה. ומתייחס לרבנו הקדוש שהוא מועד דהמע"ה להעיר מאגרת תימן לרמב"ם". עכ"ל ק'. ויש לדייק בזה, שכמו"כ כאן מקשר כ"ק אד"ש מה"מ הענין שהרמב"ם בעצמו משיח כי עשה קץ על זמנו, היינו דמכיון שהאמין שזמנו הוא זמן הגאולה לכן האמין שגם הוא בעצמו המשיח.

אלא מכיון שזה לא הי' זמן הגאולה באמת (כי "והמשכילים יכשלו") לכן מובן למה הוא גם לא הי' המשיח בפועל. (26) ועד"ז ראה שיחש ש"פ ראה תשל"ה (שיח"ק ח"ב ע' 434 בסופו ואילך): און אויף דעם איז ממשך דער רמב"ם אז דער סימן פון משיח איז "ויבנה המקדש במקומו", פאר דערויף איז נאך אלץ ניט קיין ראי' אז דאס איז משיח און ס'קומט די גאולה, ווארום ס'קען זיין ס'זאל בלייבן נאר בא די הצלה פון אידן, און ער וועט לעבן ביין לעבן אלס מנהיג בישראל וכו', אבער אויב ס'וועט זיין דער עת רצון, וועט דאס ניט הלייבן דערמיט נאר ס'וועט זיין דער "ויבנה מקדש במקומו". ועד"ז כאן כמו בהשיחה בתשל"ח אומר דכל הסיבה למה לא יהי' מצליח להיות "משיח ודאי" הוא כי "לא הגיע העת רצון", משא"כ כאשר יבוא העת רצון אזי בודאי יצליח.

וי"ל שהל' "עת רצון" הוא ע"ד לשון הרמב"ם "עת קץ" היינו זמן הגאולה, ומכיון שכבר הגיע זמן הגאולה כדלקמן לכן ברור קודם למעשה "שבחכרח לומר שמשית כבר נולד וכבר הוגה התורה" מהרה ממש יגלה אכ"ר. (27) דניאל יב, ט.



## ז

## ההשלכה מכל הנ"ל לזמנינו

ובנוגע לעניינינו:

במאמרו הראשון<sup>28</sup> קבע באופן ברור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א<sup>29</sup> שדורנו הוא דור הגאולה, וזלה"ק: "עמדו ז' צדיקים והורידו את השכינה למטה, אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לו' כו' (ומקצר בזה ומסיים) עד כי משה שהוא השביעי (וכל השביעין חביבין) הורידו למטה בארץ. . וזהו החביבות דהשביעי שהוא הממשיך השכינה, ולא עוד אלא שממשיך עיקר השכינה. ועוד יותר ממשיך בתחתונים... והנה זה תובעים מכאו"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין... שנמצאים אנחנו בעיקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא".

ובמילים פשוטות, קבע לא ענין של קץ וכיו"ב, אלא אומר לנו שהמציאות היא שהמשיכו כבר את השכינה עד לרקיעה הראשון, ואנו נמשיך את השכינה למטה בארץ, בגאולה האמיתית והשלימה, בדורנו זה.

ואח"כ במשך כל השנים הודיע והעיד שוב ושוב ש"דורנו הוא דור האחרון של הגלות והוא הוא דור הראשון של הגאולה"<sup>30</sup>, ו"כבר נסתיימו ונשלמו כל מעשינו ועבודתינו בכל זמן משך הגלות"<sup>31</sup>, וכבר "כלו כל הקיצין" כפשוטו ממש<sup>32</sup>, ובני ישראל כבר עשו תשובה, ובמילא משיח חייב לבוא יחד עם הגאולה השלימה תיכף ומיד ממש, ושלפי כל הסימנים כבר הגיע זמן הגאולה.

וכפי שממשיך שם בשיחה מתשל"ח גופא, אחרי שמביא שהסיבה למה לא הגיע הקץ בזמן אדה"ז וכו' הוא כי "לא הגיע הזמן של הגאולה", הנה בהמשך לזה ממש ממשיך "אבל משא"כ עכשיו, כמדובר כמה פעמים, שכל אלו הסימנים שלא היו, אפילו בזמנו של אדה"ז, שהובאו בסוף מסכת סוטה. . אבל עכשיו רואים בעיני בשר הסימנים בפועל, ודבר ברור שעכשיו "כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ובנוגע לתשובה (כמדובר כמה פעמים, ו) הובא גם הפס"ד של הרוגצבי בזה, וכ"ק אד"ש מה"מ הסכים לזה, שכאשר יהודים עושים אנחה, זהו ענין של תשובה שלימה, ואזי "מיד הן נגאלין" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו". ובשנת תנש"א קובע את העובדה עלי' חוזר בשיחות ש"ז שוב ושוב - שהיא השנה "שמלך המשיח נגלה בו", ו"המלך המשיח עומד (מכבר) על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם.

ובדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א<sup>33</sup> מחדד שכל מה שנאמר על הגאולה שמגיעה בקרוב

(28) היינו ביום הראשון של דור הגאולה.

(29) סה"מ מלוקט א ע' ה.

(30) לקו"ש ח"י ע' 219. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 240. ועוד.

(31) ראה סה"ש תשנ"ג ע' 269. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 497. ועוד ריבוי פעמים, ונלקטו בספר "בשורת הגאולה" (בהוצאת קה"ת, ברוקלין, תשנ"ג).

(32) דבר מלכות ש"פ תוריע מצורע תנש"א בתחילתו.

(33) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 792.

ממש ("אט אט קומט די גאולה"), היא לא ענין של קץ וכו' אלא "נבואה", ובלה"ק: "ביז - די נבואה העיקרית - די נבואה אז "לאלתר לגאולה" און תיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא"<sup>34</sup>,

ועל המילים "די נבואה העיקרית" מציין "ראה מאמרי אדה"ו הקצרים ע' שנה-ו" ששם כתוב: "ענין חכם עדיף מנביא. פי' החכם האמתי בחכמת האמת יכול להשיג בחכמה עילאה בעולמות עליונים עד שישגי בחכמה עילאה העתידות. אבל בהשתלשלות העולמות יכול להיות שיתהפך הדבר כי הוא רואה הענין בחכמה עילאה ואמת הוא שכן הדברים שם אבל הענין ישנו גם בכל העולמות שלמטה עד שישתלשל הדבר לזה העולם השפל ויכול להיות שלא יקויים דברי החכם מפני כמה מניעות שיתהוו בזה העולם ואעפ"כ אמת הי' במקום שראה הוא וכו' וד"ל. משא"כ בחי' נביא נבי שפתים הוא בחי' דיבור והוא אמר ויהי כי ברוח פיו כל צבאם כו'. ולכן אם בא הענין בהשתלשלות עד שהגיעו לבחי' דבור נביא בודאי יקויים כי כבר נעשה וד"ל, ויובן בזה ענין מה שכתוב בזהר שהי' ראוי להיות הקץ בשנת ת"ח ובודאי ראה האמת אבל הענין הוא כנ"ל שהוא ראה בחי' משיח בחכמה עילאה (כי בחי' משיח ישנו בכל עולם) ועד שיהי' בחי' משיח בכאן נשתנה מפני כמה מניעות שנתהוו. אבל אם הי' הדבר בא לפיו של נביא בודאי יקויים בלי שום שנוי כי בחי' אלקות שמתגלה למטה לבחי' דיבור שהוא זה העולם הוא חיות זה העולם וקיומו וברוח פיו כל צבאם כו', ע"כ כל דברי ה' ביד הנביאים לא נפל דבר ארצה אפי' קש"י. אבל מה שהשיגו החכמים הי' בהם שינוי אף כי הם במעלה יותר נכבדים שמישיגים שורש הדבר למעלה אעפ"כ לא לחכמי' לחם, וד"ל".

מכל זה ברור ופשוט שמכיון שישנו נבואה מהקב"ה שאנו נמצאים לא רק בדור הגאולה וזמן הגאולה בוודאות, אלא יתירה מזה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש הזה זה משיח בא", אזי ע"פ פס"ד הרמב"ם בהכרח לומר שישנו כבר המלך המשיח בפועל ממש, וה"מלך מבית דוד" שעומד בדור האחרון בודאי יצליח לבנות את בית המקדש השלישי במקומו ולקבץ נדחי ישראל, ואין אפי' אפשריות לומר שיהי' הפסק בנוגע לגדרו המשיחי ("ואם לא הצליח" וכו') ח"ו, דא"כ זהו היפך הנבואה וכל סימני התורה וכו' שכבר הגיע זמן הגאולה שכולל שיש כבר מלך המשיח, וא"כ בהכרח לומר שיש כבר מלך המשיח בפועל ממש.

וכמפורש בסיום שיחת ש"פ וישב תשמ"ט<sup>35</sup> "ע"פ פס"ד הרמב"ם שמישיח הוא מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כו', ומכיון שלפי כל הסימנים כבר הגיע זמן הגאולה"<sup>36</sup>, מוכרח לומר שמישיח כבר נולד וכבר הוגה בתורה כו'".

וכדיוק לשונו "משיח כבר נולד" ולא איש שראוי להיות משיח, אלא שישנו כבר מלך המשיח בפועל ממש כי לפי כל הסימנים "כבר הגיע זמן הגאולה", היינו דזמן הגאולה מכריח

34) בעצם הי' אפשר לומר דע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ט ה"ג: "למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה... שמע לו (חוץ מע"ז), והוא שיהי' הדבר לפי שעה".

שי"ל שבהגיע זמן הגאולה, ואז בודאי כבר נולד המשיח, ויש נבואה שזוהי המציאות, אולי י"ל שחייבים להאמין בדברי הנביא אף אם יראה שיסתור זה להלכה, מכיון שזוהי הוראת שעה לזמן הגאולה מנביא.

אבל ע"פ המבואר בפנים, הרמב"ם כתב במפורש שכל מה שכתוב הוא עד שיגיע "דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה" שאז כבר נולד המשיח בהכרח.

35) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 123 הע' 79.

36) להעיר מדיוק הל' ש"כבר הגיע זמן הגאולה", שזהו ממש המילים שמתמש המצודות לביאור המילים "עד עת קץ", (הנ"ל) "בעת הקץ יופקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה".

"(בהכרח) שישנו כבר "משיח כבר נולד".

וכל' החת"ס<sup>37</sup> שהביא כ"ק אד"ש מה"מ כמ"פ<sup>38</sup> "בכל דור ישנו א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", היינו דאומר ברור שהדבר הגורם שיהי' משיח בפועל ולא רק "ראוי להיות גואל" הוא "כשיגיע הזמן", דכאשר "הגיע זמן גאולתכם" אזי "יגלה אליו השי"ת וישלחו".

והקב"ה - שיודע עתידות, ולמעלה מהזמן וכו', כאשר מתגלה אל מלך המשיח וממנה אותו דבר פשוט וברור שלא שייך בזה שום שינוי. דמכ"ש ש"מעשה ידי משה נצחיים", אזי לאין קץ פעמים יותר מזה (וא"א אפי' לומר לאין קץ שגם זה הוא הגבלה, ע"ד מ"ש בתניא<sup>39</sup> שהאומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים, שכל שומע יצחק לו) שלא שייך שום שינוי כלל במינוי זה.

ולכן כאשר כ"ק אד"ש מה"מ אמר ש"המינוי דדוד מלכא משיחא כבר הי"ו ו"ישנה כבר ההתגלות דמשיח"<sup>40</sup>, והשליחות של משיח כבר התחילה<sup>41</sup>, הרי המשמעות הפשוטה היא שהקב"ה כבר נתגלה למלך המשיח ומינה אותו ושלחו לגאול את ישראל מהגלות (כמ"ש בהמשך דברי החת"ס שם, שזהו כמו שגילה הקב"ה למשה בסנה ושלחו לגאול את ישראל מגלות מצרים).

(37) שו"ת חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח).

(38) דבר מלכות ש"פ וירא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 95), דבר מלכות חיי שרה תשנ"ב (שם ע' 111), דבר מלכות ויצא תשנ"ב (שם ע' 152). קונטרס בית רבנו שבבבל (ס"ה).

(39) שעהייה"א פ"ט (פו, ב).

(40) ראה דבר מלכות ש"פ וירא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 95): "קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) - כידוע ש"בכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "אחד הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש.

"ועל-פי 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 אלה נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

(41) "איז פארשטאנדיק אז ס'הויבט דיך אן מקויים ווערן דער "שלה נא ביד תשלח", די שליחות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר" - ל' הק' של כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב, וזהו ע"ד ל' החת"ס המובא בפנים "וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו".

## הגאולה וקירבתה בתורת רבינו (גליון)

חלק א': מביא דברי הילקוט שמעוני ע"ד ההכרזה דמלך המשיח / מביא הביאור דההכרזה של מה"מ אינה חלה בשנת תנש"א וה'הוכחות' לכך / מתרץ כל הקושיות וההוכחות / מבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחות דשנת תנש"א הם בפשטות / יביא תמיהה על ביאור זה וידחה אותה / ישלול כמה כללים בהבנת השיחות

חלק ב': מביא דברי החת"ס אודות משיח בכל דור / מביא הביאור שרבותינו נשיאנו אינם בכלל זה / מביא מה שצריך לדחוק כן בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב / דוחה ביאור זה ומבאר שדברי השיחה הנ"ל הם כפשוטם

חלק ג': מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנה כבר ההתגלות דמשיח / מביא הביאור דאין הדברים כפשוטם / מביא כמה ראיות לביאור זה / דוחה כל הראיות ומבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא כפשוטה

חלק ד': מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ תולדות תשנ"ב, וההבנה הנפוצה בזה / מביא הקושיא בזה מהדרך על הרמב"ם תשמ"ו והתיווך בזה / מקשה על תיווכו ודוחה / מבאר שב' השיחות מדברות בב' ענינים / מביא כמה קושיות בזה ומתמצם

הת' יוסף יצחק שי' פיראהלדער  
ביהמ"ד אהלי תורה

### פתיחה

בא' הקובצים שיצאו לאחרונה, כתב הת' א. וו. סקירה על תקופת הגאולה בתורת רבינו ובפרט בהשיחות דבשורת הגאולה מתנש"א-תשנ"ב. אלא שהוסיף על העיקר בפירושים שונים ומשונים בכוונת השיחות, דלא כפי שפירשו גדולים וטובים ממנו. ובכדי שלא יבוא לידי עיוות ח"ו, באנו בזה לדון על ביאוריו ולבארם.

(יש לציין, שאף שעשינו כמיטב יכולתנו לצטט מהשיחות כלשונם, לפעמים הוספנו הדגשות שאינן במקור בכדי להוציא לאור כוונתנו).

וכלל הדבר אשר מפני ביטול הזמן לא נשיב על משלים שהביא בלי מקור, או סברות עצמו שהביא בהוספת - "ופשוט לפענ"ד שזוהי כוונתו של הרבי בדבריו", "שהרי הרבי לא אמר" וכיוצא בזה. כי אין ביטויים כאלו מוסיפין או גורעין כלל באמיתיות הסברא שבביאוריו,

כפשוט.

## חלק א

מביא דברי הילקוט שמעוני ע"ה הכרזה דמלך המשיח / מביא הביאור דההכרזה של מה"מ אינה חלה בשנת תנש"א וה'הוכחות' לכך / מתרץ כל הקושיות וההוכחות / מבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחות דשנת תנש"א הם בפשטות / יביא תמיהה על ביאור זה וידחה אותה / ישלול כמה כללים בהבנת השיחות

## א

### ההבנה הפשוטה לעומת הצעת הנ"ל

הנה משלהי שנת תש"נ (בפרשת ראה) ובמשך כו"כ פעמים במשך שנת התנש"א ציטט כ"ק אד"ש מה"מ דברי המדרש בילקוט שמעוני (ישעי' רמז תצט):

"א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם וחוזר מלך פרס ומחריב את כל העולם וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם, ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים, ואומר להיכן נבוא ונלך ואומר להם: בני, אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. מפני מה אתם מתיראים? אל תיראו הגיע זמן גאולתכם, ולא כגאולה ראשונה גאולה אחרונה, כי גאולה ראשונה הי' לכם צער ושעבוד מלכויות אחרי', אבל גאולה אחרונה אין לכם צער ושעבוד מלכויות אחרי'. שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ההבנה הפשוטה והנפוצה בתוככי חסידי חב"ד בשיחות אלו כבר מזמן אמירתם היא<sup>2</sup>, שחזרת כ"ק אד"ש מה"מ על דברי המדרש "ענוים הגיע זמן גאולתכם" עצמו מהווה ההכרזה דמה"מ על גג בהמ"ק – וכמבואר בכ"מ (ראה לדוגמה ש"פ חיי שרה תשנ"א בשוה"ג) שהכוונה בזה לחו"ל שלא נתקדש.

א' מהשיחות הבולטות ביותר שמהם משמע שאי"ז רק בבחינת "יה"ר" אלא הכרזה ממש הוא משיחת ש"פ חיי"ש תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 138), שאחרי ציטוט המדרש הנ"ל מסיים וז"ל: "שנה שמה"מ נגלה בו. . . שעה שמלך המשיח. . . משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם. . . כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה".

ונמצא ששנת תנש"א היא היא ה"שנה שמה"מ נגלה בו" המבואר בילקוט שמעוני. והיינו, שנתקיים עוד לפני הגאולה ענין של התגלות המשיח והכרזתו שהגיע זמן גאולתכם.

והנה הת' הנ"ל שלל הבנה זו<sup>3</sup>, ונביא כאן תמצית טעמיו ונימוקיו:

(2) בכמה ענינים דלהלן: עיין הערת הרב ש. ח. שי' בלומינג בקובץ אהלי תורה' חל"ד ע' עט ואילך. ובקובץ 'התקופה והגאולה'. (3) ולפני ששוללה, שולל גם את דברי האומרים ששיחות אלו נאמרו בשייכות למאורעות 'רוחניים או גשמיים' שאירעו אז. ולא הבנתי כלל את כוונתו, אבל אם כוונתו לשלול קישור שבין מלחמת המפרץ לשיחות אלו, הנה מפורש בכו"כ שיחות שהכוונה

א. לאחר תנש"א לא התייחס אלי' כ"ק אד"ש מה"מ כאל שנה שמה"מ נגלה בה, ומוכרחים לומר שזהו מפני שלצערינו לא זכינו לכך.

ב. כ"ק אד"ש מה"מ ציטט מדרש זה גם לגבי השנים תש"נ<sup>4</sup> ותשנ"ב<sup>5</sup>.

ג. בשיחת ש"פ נשא תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 595) שנאמר זמן מרובה לאחר ש"פ חיי"ש הנ"ל, כתוב וז"ל:

"וענין זה מודגש ביותר בשנה זו – שנת ה'תנש"א . . והר"ת שלה "הי' תהי' שנת אראנו נפלאות . . מתחיל מהנפלאות שכבר ראו . בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בש"ז, שבהם נתקיימו דברי הילקו"ש "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה . ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמה"מ בא ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ומסיק מזה, שא"א לומר שבש"פ חיי"ש תנש"א התרחשה ההכרזה – דמשמע שלכה"פ עד חודש ניסן לא התרחש המאורע המבואר במדרש, ומאז כבר לא שמענו אותיות כאלו.

ד. מעולם לא אמר כ"ק אד"ש מה"מ תאריך מסויים בו היתה ההכרזה. וכדמוכח מלשון הנ"ל "ובפרט מחודש ניסן" ולא לזמן מסויים.

ומסיק ש"מתמיהות אלו די להכריח" שהנאמר בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א הנ"ל - "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה" – אין הכוונה שכבר הי' אותה ההכרזה המדוברת במדרש, אלא שהוא תוכן זהה ואולי אף 'מעין' ההכרזה של המדרש. וזהו דיוק הלשון "כפי שהכריזו", ולא שזהו מה שהכריזו.

ועפ"ו הסיק שכ"ק אד"ש מה"מ חיכה וקיווה לההכרזה, אלא שלצערינו לא זכינו לכך, ועדיין אנו מצפים להתגלות דמה"מ ולהכרזתו. עד כאן תוכ"ד.

## ב

### יישוב שאלותיו

והנה נראה לתרץ שאלותיו בפשטות דחדא מתורצת בחבירתה:

לגבי זה שכ"ק אד"ש מה"מ הביא דברי המדרש גם בשנת תשנ"ב, הנה הכותב לא ציטט אותה כראוי, דהשמיט איך שבחדא מחתא באותה שיחה נתבאר איך שתוכן הנפלאות דשנת תשנ"ב היא המשך ובהוספה על הנפלאות דתנש"א (וכמבואר יותר בהנחה בלתי מוגהת

בהבאת המדרש היא למלחמת המפרץ, הנה עיין שיחת ש"פ צו תנש"א, מכתב כ"ה אדר תנש"א, ועוד.  
 (4) בסה"ש תנש"א ח"א ע' 161: מהפכות העולם הם מהסימנים שהובאו במדרשי חז"ל על התקופה דעקבתא דמשיחא (ובהערה 87 שם: ולדוגמא . . שנה שמה"מ נגלה בו כל מלכי או"ה מתגרים זב"ז), וכשרואים מהפכות גדולות בימינו אלה, ה"ז סימן נוסף שנמצאים אנו ברגעים אחרונים דעקבתא דמשיחא.  
 (5) שיחת ש"פ חיי"ש (התועדויות תנש"א ע' 297): "כפי שרואים זאת גם בכך שבמאורעות העולם נתקיימו כבר סימנים על הגאולה. . כפי שנראה בזה שמלכיות מתגרות זב"ז".

שענין הנפלאות דתשנ"ב הוא שהנפלאות דתנש"א יומשכו בפנימיות יותר<sup>6</sup>). אלמא דעיקר דברי המדרש התייחסו כלפי שנת תנש"א (אלא שלאחמ"כ צריכין שיחדרו יותר בהעולם).

[ולהעיר שבדברי הת' הנ"ל ישנם כמה סתירות באופן ההוכחות שלו מהנחות בלתי מוגהות: כשההנחה הבלתי מוגהת דחיי שרה תנש"א אותה דבריו, אומר ש"אבל לענ"ד קשה לדייק במילות ה'הנחה', ומוטב לדייק במילות השיחה שהוגהה ע"י הרבי, שבה הביטוי מתאים יותר עם מה שנתבאר בפנים", ואילו כשהבלתי מוגה דחיי שרה תשנ"ב מסייע (לפי הקס"ד שלו) לדבריו, אומר "מענין לציין את הרחבת הביאור בהנושא שלא הובאה בהשיחה המוגהת"...].

ולגבי זה שהובאו דברי המדרש בשיחת ש"פ תולדות תש"נ (הרבה לפני שנת תנש"א) – יש ליישב דשם לא צויין כלל להילקו"ש אלא להפסיקתא רבתי, וכמו שביאר בארוכה הת' י.י.ס. בקובץ פלפולים 'שבעים שנה' ח"א ע' 318 החילוק שביניהם, עיי"ש בארוכה.

ולגבי השיחה דש"פ ראה תש"נ - נראה לבאר כדלקמן.

וכן לגבי הקושיות ג-ד לעיל: לפלא קושייתו מש"פ נשא תנש"א<sup>7</sup>, שם איתא שנתקיימו דברי הילקו"ש "ומאז (ובפרט מחודש ניסן) עומדים כבר בשנה שמה"מ כו" היינו שנתקיימה מאז-לפני כן, ומהו התמי' אם "ומאז" הוא בתקופת ש"פ חיי שרה תנש"א?

ונראה שתמוה לו מהו ההבנה בזה שהדגשת דברי המדרש מובאים בקשר לחודש ניסן, ונראה שנעלמה מעיניו השיחה המוגהת דיחידות כ"ו ניסן תנש"א, ששם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ע"ד הנס דפורים תנש"א, שלא הי' ידוע מה יהי' ההמשך וכו', וז"ל: "דערנאך בימי חודש ניסן, בימי הפסח, זיינען ארויס מיט א נזיפה חזקה ווי סאדאם דארף זיך אויספירן . . . ובהמשך ימי החודש . . . האט ער דערצו מסכים געווען".

ועפ"ז שפיר יובן לשון כ"ק אד"ש מה"מ: "ומאז (ובפרט מחודש ניסן)".

(6) וז"ל בסה"ש שם (ע' 110): "זוי מ'זעט דאס אויך (כמדובר כמ"פ) אין דעם וואס . . . עס ווערן מקויים כמה סימנים אויף דער גאולה אנהויבענדיק פון דעם סימן (אין ילקוט שמעוני) אז הגיע זמן גאולתכם פון דעם וואס מלכיות מתגרות זו בזו בפרט אין די מדינות הערביים [כולל - וואס מ'האט געזען בימים אלו, אז די וועידת השלום האבן זיי מודיע געווען אז מ'איז גרייט מוותר זיין אויף כל הענינים צוליב שלום כביכול. . .].

און עס איז שוין מקויים געווארן דעם סימן פון שנה שעברה התנש"א ר"ת הי' תהא נפלאות אראינו און בהוספה בשנה זו והולך ונמשך הי' תהא שנת נפלאות בה ובתוכה אז דאס נפלאות ווערן דער מהות ותוכן ונשמה פון דעם יאר".

ובהנחה בלתי מוגה (שיחוי"ק ע' 316) וז"ל: "ישנה הדגשה מיוחדת בזמנינו זה, כשהעולם נמצא במעמד ומצב (הקשור עם הילקוט שמעוני הידוע) דמלכי אוה"ע מתגרים זה בזה . . . ובזה מיתוסף עוד יותר גם מצד מעלת השנה: ה'תשנ"ב ר"ת תהא שנת נפלאות בה . . . כלומר לא רק כהנפלאות שהיו בשנה שעברה (שגם הם, עם היותם בבחינת נפלאות הם היו קשורים עם שמה וסימנה של השנה, היינו שנמשכו וחדרו גם בענין הזמן (בשנה) ועד"ז בנוגע למקום . . . אלא יתירה מזו, שהנפלאות נמשכים בה, בתוכיותה של השנה".

(7) וז"ל השיחה: "וענין זה מודגש ביותר בשנה זו - שנת ה'תנש"א . . . והר"ת שלה "הי' תהי' שנת אראנו נפלאות . . . מתחיל מהנפלאות שכבר ראו . . . בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בש"ז, שבהם נתקיימו דברי הילקו"ש "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה . . . ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמה"מ בא ומשמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם".

## ג

## ביאור המקורות בדחז"ל

ולאחרי שדחינו שאלותיו, נפרש את הדברים כפי הנראה לענ"ד (ובדא"ג יתורצו כמה פרטי פרטים שהקשה הכותב ולא נכנסנו בדבריו):

לכל לראש יש להקדים, שהמשמעות הפשוטה בהשיחות הוא שההכרזה דמה"מ התרחשה בשייכות לשנת תנש"א, ולא שהוא בבחינת "יה"ר" ו"זמן מסוגל" (וכדלקמן ס"ה).

ונראה לבאר, שדברי המדרש שהרבה כ"ק א"ש מה"מ לצטט במשך שנת תנש"א (וכדברי המדרש "ומכריז ואומר" די"ל הכוונה בזה ש"ער האלט אין איין מכריז זיין"<sup>8</sup>) (היינו שהוא מכריז ללא הפסקה)) הוא המשך ובנין אחד של קיום דברי המדרש. ומכללות השיחות נמצא שעד ש"פ חיי שרה תנש"א התייחס אלי' בלשון הווה-עתיד, ובסוף השנה בלשון עבר.<sup>9</sup>

דהנה הפעם הראשונה בו ציטט כ"ק אד"ש מה"מ דברי המדרש הוא בשיחת ש"פ ראה תש"נ (סה"ש תש"נ ח"ב ע' 640) ושם הוא בלשון עתיד, וז"ל:

"ובפרט אז עס זיינען שוין מקויים געווארן<sup>10</sup> די סימנים אין חז"ל אויף סוף זמן הגלות און זמן הגאולה, כולל דעם סימן אין ילקוט שמעוני: "א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה... [און דערנאך איז ער ממשיך אין ילקוט: שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם". כן תהי' לנו, אז מ'האט מלכתחלה ניט וואס צו שרעקן ווארום מ'האט שוין די הבטחה אז "אל תיראו (גם מלשון הבטחה), הגיע זמן גאולתכם",

וכן תהי' לנו, אז משיח צדקנו זאל בפועל קומען שוין און שוין שטיין על גג בית המקדש און מכריז ומשמיע זיין, אז משיח איז שוין געקומען! אמן כן יהי רצון". עכלה"ק.

ובכ"מ במשך השנה מודגש שעיקר "השנה שמה"מ נגלה" בו הוא בשנת תנש"א (ראה

(8) ובזה יתיישב למה לא מצינו שכ"ק אד"ש מה"מ קבע תאריך מסויים לזה. ועיין להלן ס"ד.  
 (9) חוץ משיחת ש"פ ואתחנן תנש"א שם איתא וז"ל: "שנה שמה"מ יתגלה בו" בלשון עתיד, אבל ניתן לכנות ע"ז ע"ד מש"כ הרא"ש ריש ב"מ סימן ג: "ונ"ל דלאו פירכא היא לסתור דין זה מכל אלו הראיות שהבאנו עליו" וניתן לומר דיתגלה ל' עתיד קאי על המשך הקטע "ובפרט שבמשך השנה ראו בפועל (ויראו עוד) כו"כ מאורעות שהם נפלאות".  
 (10) בביאור היפוך הלשון "עס ווערן מקויים" "זאל שוין קומען . . און מכריז זיין", אוי"ל: א) מתחיל להתקיים הבלבול הדאומות, ועדיין לא ההכרזה. ב) התחיל קיום הסימנים בתש"נ, אלא באופן טפל, והעיקר בתנש"א, כדמוכח בשיחת נצו"י תש"נ וז"ל: "ועוד ועיקר, אין דער שנה שלאחרי זה תנש"א . . .", וכדלעיל (ביאור באו"א-ראה הערת הרש"ח בלומינג בקובץ אה"ת הנ"ל הע' 4 ע' פד).



לדוג' בשיחת ש"פ נצו"י תש"נ<sup>11</sup>, ז' תשרי תנש"א<sup>12</sup>, ש"פ בראשית תנש"א<sup>13</sup>).

אמנם בשיחת ש"פ חיי שרה התנש"א (סה"ש שם ע' 138) כבר משתנה הסגנון ללשון עבר/הווה:

"ובפרט כשרואים המאורעות שבתקופה האחרונה בנוגע ל"תולדות ישמאל" . . אשר נוסף לכך שכללות הענין ד"מלכיות מתגרות זו בזו" הוא מסימני הגאולה, כמארז"ל "אם ראית מלכיות מתגרות זו בזו צפה לרגליו של משיח", הר"ז בהדגשה יתירה בנוגע לתולדות ישמאל, כדאיאתא בילקוט שמעוני "שנה שמה"מ נגלה בו . . בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם. כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה".

וכן יש לדייק מסיום השיחה שם: "כן תהי' לנו – שכל בני' יוצאים מהגלות". ולא כדלעיל ש"פ ראה תש"נ - "וכן תהי' לנו, אז משיח צדקנו זאל בפועל קומען . . מכריז ומשמיע זיין". הרי מוכח שענין זה כבר הי'.

ובהנחה בלתי-מוגה דאותה שיחה (נעתקה בה'פתח דבר' לספר 'בשורת הגאולה') מודגש הדבר ביותר וז"ל:

"בתקופתנו זו – כאשר ישנו ענין של מבול ובלבול בלתי רצוי בעולם, כנראה בחוש ד"מלכיות מתגרות זו"י...אמנם המצב אצל בני' הוא, שאין מה להתרעש ולהתבלבל מהמבול בעולם - אדרבה ואדרבה...מלך המשיח עומד (מכבר) על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם, וכידוע דגין לא נתקדשו, וה"ז בדוגמת חו"ל שלא נתקדש (עכ"פ לא כמו א"י),

ולזה באה ההכרזה (כפי שהכריזו גם בתוועדיות שלפנ"ז) "הגיע זמן גאולתכם", תיכף ומיד ממש, ממש ממש ממש".

ומכאן ואילך הבאת המדרש הוא בל' הווה/עבר:

בשיחת ש"פ משפטים תנש"א (סה"ש ע' 330) וזלה"ק:

"און דער מינוי פון דוד מלכא משיחא איז שוין געווען וכמ"ש "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו", עס דארף נאר זיין קבלת מלכותו ע"י העם און די התקשרות צווישן דעם מלך

11) סה"ש תש"נ ע' 692: "ויה"ר אז די ניסים פון "הי' תהא שנת ניסים" זאל נמשך ווערן ביז סוף שנה זו, ועוד ועיקר – אין דער שנה שלאחרי זה, התנש"א . . ובפרט אז מ'זעט (בשנת נסים) ווי עס ווערן מקייים די סימנים אויף דעם אין חו"ל כולל – דעם סימן וואס שטייט אין ילקוט שמעוני (וועלכער מ'האט דערמאנט לאחרונה כמה פעמים) "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה וכו'".

12) סה"ש תנש"א ע' 38: "און אין דערויף קומט צו א ספעציעלע הדגשה אין היינטיקן יאר . . ובפרט נאך דעם וואס מאיז שוין אריין (ושבעה ימים) אין שנת הנ"א (ה'תנש"א) וואס אידן האבן איר אנגערופן (און מפיץ געווען) מיטן ר"ת אראנו נפלאות. וכן תהי' לנו – מ'זאל זען בפועל ממש דעם (כימי צאתך מארץ מצרים) אראנו נפלאות" אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומיד ממש".

13) סה"ש תנש"א ע' 72: "בהאמור לעיל יש גם לימוד והוראה בשייכות לתקופתנו זו – לאחר סיום שנת תש"נ "תהא שנת ניסים" ובהתחלת שנת תנש"א תהא שנת אראנו נפלאות: בתקופתנו זו מתרחשים בחבי העולם ניסים ונפלאות . . באופן גלוי לעין כל – מעין ודוגמת והכנה לניסים ונפלאות דגאולה העתידה לבוא תיכף ומיד, על"י נאמור "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

מיט דעם עם בשלימות הגילוי - בגאולה האמיתית והשלימה<sup>14</sup>.

(ועד"ז בהשיחות דויצא ויתרו תנש"א, שהן בלשון הווה).

ובשיחת ש"פ נשא תנש"א וזלה"ק:

"וענין זה מודגש ביותר בשנה זו - שנת ה'תנש"א . . והר"ת שלה 'הי' תהי' שנת אראנו נפלאות . . מתחיל מהנפלאות שכבר ראו . . בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בש"ז, שבהם נתקיימו דברי הילקו"ש "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה . ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתייראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמה"מ בא ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

עכ"פ מכהנ"ל מוכח איך שלפני ש"פ חיי"ש תנש"א מופיע דרך כלל ההכרזה בלשון עתיד, ומש"פ חיי שרה בלשון הווה, "ומאז" - בלשון הווה/עבר. וברור הדבר שבש"פ חיי שרה, ובשבועות הקרובים אליו<sup>15</sup>, הכריז מה"מ "ענויים אל תתייראו הגיע זמן גאולתכם".

## ד

### "שנה" שמה"מ נגלה בו

והנה אף הת' הנ"ל הביא תירוץ מעין זו, ושללו בטעם שלפי דברינו יוצא שדברי המדרש "שנה" קאי על י"ב חדשים (וחלילה לומר פחות או יותר). ואם נאמר שכוונת המדרש הוא לאלול תש"נ-אלול תנש"א, הלא משיחת ש"פ תצא תנש"א (סה"ש ע' 806) מובן דאז"ל כן וצ"ל יב"ח דשנת תנש"א דוקא.

כן הקשה לפי"ז ממה שאחרי שהביא כ"ק אד"ש מה"מ דברי הילקו"ש, מסיים וזלה"ק: "וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה, אי אפשר לדחות ח"ו וח"ו קיומה של הבטחה זו, וצריכה להתקיים תו"מ". ולכאורה אם המדרש אינו צריך להיות שנה תמימה מיום ליום, א"כ מהו ההכרח שצריכה להתקיים תיכף?

ואוי"ל הביאור בזה: בסעיף זה דן על גודל העילוי דשנת תנש"א, ואיך שהוא קרוב לזמן סיום השנה, והוא בהמשך ישיר לשיחת ש"פ ראה<sup>16</sup> וש"פ עקב (שם ע' 761) שבו מתאר איך שהשנה מסתיימת ויש לזעוק עד מתי שעדיין לא בא, עיי"ש.

ואם כן זה שהביא כאן ש"צריכה להתקיים" מכיון ש"נמצאים בחודש האחרון של השנה", קאי על ריש הקטע. וזלה"ק בהשיחה:

14) ומובן הגיחון לפרש דכוונתו לימי דוד המלך ולא כדבר ההווה עתה - דמאי קמ"ל הכא להביא פסוקים מתהילים וזיל קרי דבי רב הוא).

15) וכן"ל מל' המדרש: והוא משמיע להם לישראל ואומר-כו"כ פעמים. ובמכתב כללי דכ"ה אדר תנש"א: "במשך פון דעם יאר, אויף וועלכען אידן גיבן דעם נאמען און סימן: ה' תהא שנת נפלאות אראינו, און נאך פאר דעם, ביים סוף פון פאראנגענעם יאר, באצייכענט פון אידן מיטן סימן ה' תהא שנת תנש"א, איז פיל מאל באטאנט געווארן בנוגע וואס חז"ל האבן פאראויס געזאגט, (אין ילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט)."

16) ובלשונו הק' (שם ע' 776): "היתכן שבסימנם של י"א חדשים דשנת 'נפלאות אראנו' משיח צדקינו עדיין לא בא?".

"והדגשה מיוחדת בכהנ"ל ב(חודש אלול ד) שנת תנש"א - תנשא בלשון ציווי - הן בנוגע להתגלות וביאת המשיח ש"נשא גו' מאוד", והן בנוגע להנישואין דכנ"י והקב"ה שבימות המשיח, ובלשון הילקוט שמעוני: שנה שמלך המשיח נגלה בו . . . עומד על גג ביהמ"ק . . . ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם, וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה, א"א לדחות ח"ו וח"ו קיומה של הבטחה זו".

והנה, זה שהובאו דברי המדרש באמצע הקטע, אין זה אלא בכדי לפרש השייכות של שנת תנש"א לענין הנישואין, כמו שמפרש בהע' 93 השייכות ביניהם ("ע"ד ובדוגמת מ"ש בפרשת השבוע, ושבית שביו גו' ולקחת לך לאשה"<sup>17</sup>, שכתוצאה ממלחמה של ב' אומות בינם לבין עצמם . . . נעשה אצל בני" זמן הגאולה . . . שרומז על הנישואין דהקב"ה עם כנס"י"), ולאח"ז ממשיך במה שהתחיל מתחילה<sup>18</sup> - ההדגשה דשנת תנש"א, ועל זה מסיק שנמצאים בחודש האחרון של השנה.

ויוצא מזה שההכרח לזה שא"א לדחות קיומה של הבטחה זו, הוא מפני שנמצאים בסוף השנה המיוחדת דתנש"א, ולא שההכרח שתתקיים הוא מפני שלשון המדרש "שנה" מכריח שצ"ל י"ב חודש לא פחות ולא יותר.

וע"כ שאין לפרש שאי אפשר שההכרזה תיאמר ליותר מיב"ח, דא"כ הרי שיחה זו עומדת בסתירה להמכתב כללי דכ"ה אדר תנש"א, (הועתק לעיל הע' 19) שהזכרת דברי המדרש דשנת תנש"א הם בחדא מחתא עם ההזכרה דסוף שנת תש"נ.

ויוצא מזה דאין הכרח משיחה זו שמשמעות דברי המדרש "שנה" היא שא"א להיות לקצת יותר משנה (וכדרך טפל). וכדמצינו גבי שנת השמיטה שכמה דינים מתחילין מלפני כו'. ודו"ק.

## ה

### 'כללים' שונים ופריכתם

והנה בדבר עיקומו בהבנת שיחת ש"פ חיי שרה תנש"א, שלפירושו לא היתה הכוונה אלא כ"מעין" או 'בתוכן זהה' להמדרש, הנה יש לדמותו למש"כ הרמב"ם<sup>19</sup> אודות ע"ה שנדר ואמר "לא ה' בליבי אלא . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים שמשמען לכל העם . . . והוא אומר לא נתכוונתי אלא לכך ולכך", וק"ל.

עוד כלל כייל דאיתא בשיחת ש"פ מקץ תנש"א (ע' 204): "בשעת א מענטש ליגט שטארק אין א געוויסע זאך, איז דער טבע בן אדם, אז בשעת עס קומען נאך זאכן נוצט ער און ער געפינט..די נקודה משותפת..וויבאלד אז אידן קאכן זיך אין ביאת המשיח-איז פארשטאנדיק, אז אין יעדער זאך זוכט מען לכל לראש די שייכות מיט אחכה לו בכל יום שיבוא". עיי"ש

17) וכנ"ל מההנחה הבלתי מוגהת דחיי שרה תשנ"ב: (שגם הם, עם היותם בבחינת נפלאות הם היו קשורים עם שמה וסימנה של השנה, היינו שנמשכו וחדרו גם בענין הזמן (בשנה) ועד"ו בנוגע למקום).

18) והו' שלא הובאו דברי המדרש בסוגריים, לכאו' כיון שקאי עלי' בסוף הקטע "קיומה של הבטחה זו" דהמדרש. 19) נדרים פ"ב הי"א.

בארוכה.

המשיך הוא להוסיף ולהדגיש ד'מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות' ונלמוד מזה בנוגע להכרזה דענויים הגיע זמן גאולתכם – שכ"ק אד"ש מה"מ לא קבע שההכרזה נעשית בפועל, אלא מכיון שהי' כ"כ להוט בביאת המשיח, לכך הראה איך שהדברים באותה שנה מתאימים לקיום דברי המדרש אף שבפועל לא נתקיימה.

ולא הבנתיו, האם לדבריו שיחה זו היא היא ה'יסוד' של כל השיחות של אותה שנה!!  
האם זאת אומרת שכל תוכן דהשיחות היו בדרך הרמז ע"ד מה שרואים שם הרמז של מקץ, מספר רביעי, ימי החנוכה, למשיח!?

אי הכי איך הכריח הנ"ל דכל הענינים הרוחניים של תקופתנו קיימות בכל תוקפן, הלא גם זה שדורנו הוא דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה אינו קובע עובדא, כיון דניתן לומר (ח"ו) שכ"ק אד"ש מה"מ רק קישר המצב של דורנו לדור הגאולה ע"ד הרמז להראות השייכות להגאולה מכיון שהי' מונח כ"כ בהענין, ועד"ז בשאר הענינים (רח"ל).

ומובן לכל משכיל, שכוונת השיחה הנ"ל הוא ע"ד המשל המובא בדא"ח מחבית מלא המתפשט על כל גדותיו, היינו שמכיון שכ"כ עסוקים בענין המשיח עד שמתפרצים בזה שגם בענינים שאין להם לכל לראש קשר גלוי להגאולה, הנה ענין עיקרי הוא שגם בהם, "אין יעדער מצוה ויו"ט", מוצאים רמזים לראש ולראשונה על הגאולה.

ופשוט שאין לזה כל שייכות להבטחות, קביעת עובדות, והנבואות דשיחות של השנים ההם.

## ן

### הלשונות בשיחות אודות הגאולה - האם כולם לשון עתיד

עוד הניח הת' הנ"ל יסוד, שבהרבה מקומות בהשיחות דאיתא הלשון "כבר וכו'" שהוא ענין שהי' בעתיד ולא בל' הווה ועבר.

ולדוגמא, הביא מ"ש בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א<sup>20</sup> דשם איתא לשונות חזקים כלשון הווה, אף שלא נתקיימו אז.

ועל יסוד זה ניתן לעקם הרבה מהשיחות לומר שהן בלשון עתיד, ולא בל' הווה ועבר

(20) וזלה"ק (סה"ע ע' 749): "ובפרט שבשנת "נפלאות אראנו" עצמה הולכים ומתקרבים לסיימה של השנה – שנמצאים כבר לאחרי חודש העשירי מחודש תשרי, התחלת וראש השנה (בחודש הי"א, שקשור עם "אחד עשר יום מחורב", בחי' שלמעלה ממדידה והגבלה דעשר, וסדר ההשתלשלות. וגם לפי מנין החדשים מחודש ניסן – שאילו זכו היתה באה הגאולה בחודש ניסן, שבו נגאלו ובו עתידין להגאל, ועכ"פ בחודש אייר, ר"ת אברהם יצחק יעקב ורחל), ד' רגלי המרכבה (ש"מבכה על בני' מאנה להנחם" עד שהקב"ה מבטיחה ש"שבו בנים לגבולם", ועכ"פ בחודש תמוז, חודש הגאולה – נמצאים כבר בחודש החמישי, בחי' "החמישית לפרעה", דאיתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין", חודש מנחם-אב שמוזלו ארי') כנ"ל ס"ח (ובחודש זה עצמו – בשבת נחמו, שבו מתחילה ה"נחמה בכפלים") "כפלים לתושי" (ד"שבע דנחמתא"), ובחציו השני של החודש, שבו מתחילה ההכנה לחודש שלאח"ז, חודש אלול, חודש האחרון דשנת "נפלאות אראנו". הרי בודאי ובודאי שצריכה להיות הגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", בפועל ממש, ותיכף ומיד, בעיצומו של שבת נחמו שלמחרת ט"ו באב, שבו מודגש הבל-גבול דהגאולה האמיתית והשלימה".

(וכדלקמן שהוא משנה המשמעות ד"מתחיל להתקיים" לפי זה.

אמנם מובן שאין להביא מזה ראי' לשיחת ש"פ חיי שרה ולשאר השיחות שמובא בהם לשון "כבר", הן מצד התוכן - שמוכן שבנדון דידן (בהשיחה דש"פ ואתחנן) א"א לפרשו כהווה, ובעיקר מצד לשון השיחה גופא מוכח שהוא ל' עתיד, שהרי התחלת הענין הוא "ויהי רצון"<sup>21</sup>!

## חלק ב

מביא דברי החת"ס אודות משיח בכל דור / מביא הביאור שרבותינו נשיאנו אינם בכלל זה / מביא מה שצריך לדחוק כן בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב / זוהר ביאור זה ומבאר שדברי השיחה הנ"ל הם כפשוטם

## א

### הצעת דבריו בדבר המינוי דמה"מ

בחלקו השני של ההערה, מניח הת' הנ"ל כמה יסודות (חלקם ללא מקור כלל) שעליהם בונה בנינו לומר שקודם הגאולה השלימה אי אפשר להיות איזה "התגלות" או "התעוררות רוח ממרום" במלך המשיח. ועל פי זה שולל (ובתוקף גדול) אלו האומרים שעכשיו נמצאים אנו בזמן של 'התגלות' או של 'מינוי' דמלך המשיח<sup>22</sup>.

וזוהו תמצית דבריו:

במה שכתב בעל החתם סופר אודות הגואל וז'<sup>23</sup>: "ואז יערה עליו רוחו של משיח הטמון

(21) וכדאי להעיר, שהוא עצמו כותב נימוק דומה לסייע לדבריו - בקובץ שיצא לאחמ"כ.

(22) קודם שנכנס בגוף הענין, הוא מתנצל על עצם הדבר שנכנס בהענין דנשיא הדור-משיח שבדור, בנמוק:

"ראוי לציין שנקודה זו כמעט לא הודגשה לאורך השנים; ואפילו בשנים האחרונות, בהן עסק כ"ק אד"ש מה"מ רבות בנושא המשיח והגאולה (כמבואר לעיל בארוכה) - למרות זאת, לא מצינו שפרט זה יודגש בשיחות הקודש. הנקודה המרכזית בה עוסק כ"ק אד"ש מה"מ בשיחות היא חשיבותה של הגאולה בחיי היהודי, וביאור מעלתה של תקופתנו, כאשר אנו עומדים בסמיכות לגאולה".

ומסיף: "מה שנזכר בשיחה (ליל משמח"ת תשמ"ו): "לא תהי' שום תרעומת אם יפרשו "משיח" כפשוטו, משיח צדקנו" - מתייחס להבנה של השיחה לכשעצמה, ולא להפצה של הבנה זו ברבים, כמובן. ואכ"מ".

והנה סוגיא זו די סבוכה היא והרבה יש מה לשקו"ט בה, אך זאת לא אבין האיך נטל הוא את השם לבוא ולפסוק בהענין ושהוא כ"כ בוודאות? ואף אם מצינו סיבה שתהי' הגיע למסקנא זו, עדיין אין מקום כלל להדפיס מסקנות כאלו בלי להיכנס לעומק הסוגיא ולבארה.

ומזה-לענין נוסף: כאשר ניגשים לאיזה ענין ביהדות לבררו ולדעת מהו הפשט בו, ובנדו"ד כאשר ניגשים לדעת פשט בהשיחות של תנש"א-נ"ב, הדרך הראוי' בכדי לעמוד על ההבנה הנכונה הוא "שמפני יודע שהדבר בעצם הוא אמת ע"פ יסוד האמונה החזקה שבו, אינו ירא לנפשו להעמיק בזה ביותר ואינו מגביל את כח שכלו לעיין ולחפש ולישקול כל דבר עד שיבוא על אמינות הדבר". ובנדו"ד, ניגשים עם האמונה שכל מה שאומר כ"ק אד"ש מה"מ הוא אמת לאמיתו ודבר ה' דיבר בו, ואז נכון הוא אם משתמשים בשכל הישר כו', ויכולים לשקו"ט עם אחרים בזה להגדיל תורה ולהאדירה כו'.

אבל אם כאשר ההגשה להשיחות מיוסדת על ענינים אחרים, והיינו שרוצים לרומם איזו "שיטה" או "מפלגה", אזי מכיין ששכלו משוחד, אזי התוצאה מפורשת בתורה - "כי השוחד יעורר עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים". ואז (כלשון כ"ק א"ש מה"מ): אין אם מי לדבר'.

(23) שו"ת חת"ס חו"מ סי' צ"ח.

וגנוז למעלה עד בוא . . והצדיק הזה בעצמו אינו יודע . . אולם כשיגיע אי"ה, יגלה אליו ה' כמו למשה בסנה וישלחהו" – אינו ענין כלל לרבותינו נשיאנו נשיאי הדור, שה"ה בבחינת משיח שבכל דור ולא רק שהם ראויים.

במילים פשוטות, רבותינו נשיאנו אינם בדיוק בהגדר ד"הצדיק הזה בעצמו אינו יודע<sup>24</sup>. וא"כ, לגבם ישנו כבר הענין ד"יערה עליו רוחו של משיח", ולכאורה אין שום שלב הבא לאחרי זה, אלא הגאולה בפועל ממש. ומבאר (ללא שום הוכחה מוצקת, כאמור), שזוהי "שיטתו של הרבי" בדברי החת"ס.

ואף שבשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב אומר בפירושו וז"ל<sup>25</sup>: "אז ס'הויבט זיך אהן מקויים ווערן דער שלח נא ביד תשלח, די שליחות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר" (שקאי אדלפניו כמלך המשיח), שמזה משמע שיש ענין (של מינוי) נוסף על עצם היותו משיח שבדור עוד קודם הגאולה בפועל - לזה מבאר שע"כ צריכין לפרש שהכוונה "אז ס'הויבט זיך אהן מקויים ווערן" הוא בעיקר בלשון (הוה ו)עתידי, וכפי שמצינו כמ"פ בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ שמכנה הגאולה בלשון עבר והוה (כפי שנתבאר וכבר הופרך לעיל ח"א סוס"ה עיי"ש).

ומבאר שמוכרחים לדחוק כך בהשיחה, ומב' טעמים:

א. מהשיחה משמע שהקב"ה עדיין לא שלח את משיח צדקנו, ממה שכתוב בסיום ש"פ חיי שרה הנ"ל, וכן בשיחת ש"פ בא תשנ"ב (יובא ויבוא לקמן ס"ב).

ב. מובן בפשטות מדברי החתם סופר, שברגע שהקב"ה יתגלה למשיח וישלח אותו, הוא יקיים מיד את שליחותו ויגאל את ישראל<sup>26</sup>.

24 ולהעיר משיחת חוה"מ פסח תשמ"ח (אודות הדיבורים בתביעת הגאולה) "גם אני לא שמעתי זאת מאבי . . ואף ממני לא שמעתי זאת לפני בואי לארה"ב (אינני יודע הטעם לזה, אבל כך היא המציאות)", [ולאידך מפורסמת האיגרת ד"מיום הלכי לחדר ועוד קודם לזה, התחיל להתרקם בדמיוני ציור גאולה העתידה"] ואכ"מ.  
25 סה"ש ע' 111.

26 עוד הקשה כמה שאלות, שהתירוץ עליהם פשוט כ"כ עד שאין מובן מה ה' הקס"ד שלו, ובלשונו: א. "עצם הרעיון אינו מובן, דאם כבר שלח אותו לגאול את ישראל, הרי הבקשה "אנו רוצים משיח עכשיו" צריך להיות מופנית כלפי מלך המשיח, שהרי הקב"ה כבר עשה את שלו". והמענה ע"ז: מובן דלא שייך לומר שהקב"ה כבר נתן למה"מ שליחותו וח"ו מתעצל בזה וממתין שהעם יבקשו ממנו ווי וואנט משיח נא, והלא צ"ל נתינת כח על זה. וכדאיתא בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב - "ועוד ועיקר, דעדיין לא נתקבלה ההוראה והציווי ונתינת כח ד'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" . . בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי!" ועד"ו בשיחת ש"פ עקב (ע' 762) - "און די איינציקע זאך וואס איז געבליבען איז די תנועה אחת פון דעם אויבערשטן ער זאל ארוינעמען די אידן פון גלות און זיי ברענגען אין ארץ הקודש". ולהעיר מפרש" (במדבר י, יג) - "אמר לו (המלאך) הנח לי לעשות שליחותי, אמר לו, משה צוני לעכב על ירך, אמר לו אני שלוחו של מקום ואתה שלוחו של משה, אמר לו אין משה אומר כלום מלבד אלא מפי הגבורה". ועד"ו בנדוד"ד, דח"ו לומר דמשיח צדקינו יש לו היכולת לגאול את בני ישראל בבחירתו מבלי צורך בציווי מהקב"ה והוא מתעצל בזה.

ב. הרי מובן בפשטות מלשון החת"ס, שברגע שה' יתגלה למשיח וישלח אותו, הוא יקיים מיד את שליחותו ויגאל את ישראל. וכמתואר בגמרא שהמשיח שבדור מחכה לגאולה כל כך, עד שמחליף את התחבושות לפצעי באופן שלא יעכב אותו מלגאול את ישראל ברגע שה' יורה לו לעשות כך. ומדוע משיח שבדורנו אינו נוהג כך? והמענה ע"ז: מה שהביא רא' דא"א להיות גילוי המשיח בשלבים מהסיפור ד"תיבי בני מצורע" - הלא הרבה מדרשות חלוקות בזה ואיזה רא' היא זו באם הרמב"ם לא הביאם (ואדרבה הפוסק מאגדה זו, ויוסיף להגדיל שלא יתכן אחרת ויאמר "מדוע משיח שבדורנו אינו נוהג כך?" עובר על אזהרת הרמב"ם ש"לא ידע אדם איך שיהיו עד שיהיו" . . לא יתעסק אדם בדברי ההגדות"). ומה שהרמב"ם הביא הוא להיפוך! דכתב גבי משיח שהוא בחזקת כו' בודאי, ואיתא בלקו"ש ח"ט ע' 381 (וכמו שהביא

ואין להביא ראי' ממשה רבינו, ששהה זמן מה מהזמן שה' שלחו – שכן ברור שלאחר מינויו של משה אין מקום לבקש מה' שישלח את הגואל אלא שנבקש שה' יסייע להגואל להביא את הגאולה בפועל.

וכן מצינו בריבוי שיחות מאותה תקופה שאף לאחר 'ההתגלות דמשיח' ממשיך לתבוע את שליחתו של משיח צדקנו. ומכך מובן שהקב"ה עדיין לא שלח את המשיח שבדור לגאול את ישראל. עכתו"ד.

ומכך מובן, שאמנם שליחותו של משיח עוד לא החלה להתקיים בעבר – אך אנו מאמינים שברגע זה ממש כבר מתחילה להתקיים שליחות זו, ומשיח צדקנו יבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו בגאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.

## ב

### הביאור בכל הנ"ל

וי"ל הביאור בנוגע למ"ש שאין "שלב ביניים" בין "משיח שבדור" לבין הגאולה בפועל:

גם אם צדקו דבריו שא"א לומר על המשיח היחיד של דורנו התואר "יערה עליו", אבל השלב הראשון, והוא השליחות דמשיח צדקינו לגאול את ישראל, אכן התחילה, ושייך לומר כן על נשיא דורנו.

בסגנון אחר: לא נכנס בשקו"ט בדברי החת"ס והשד"ח, שבקונטרס בית רבינו שבבבל מובא הציטוט – "ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו" – אלא אפי' אם צודק בשלילת הא ד"יערה עליו רוח ממרום", – עדיין יתכן שלבים בהשליחות דמשיח צדקינו שהתחילה מכבר.

וכדמצינו גבי משה רבינו, דאיתא במדרש רבה (שמות פ"ב, ד): "ומשה הי' – כל מי שכתוב בו הי' מתוקן לכך. . ומשה לגאולה. . מתחילת בריאתם נבראו לכך", מתאים לשיטתו, דנשיא הדור הוא המשיח שבדור מתחילתו.<sup>27</sup> ואעפ"כ השליחות דמשה התקיימה בשלבים<sup>28</sup>,

הוא גם כן) שהוא כמו נגלה ונכסה כו'. היינו שיתכן שלא התקיים מיד (ולהעיר מסה"ש ה'תשמ"ח ע' 4-573 דהסיפור דיתבי ביני מצורעי מורה על ההשתוקקות דמשיח צדקינו לבוא ולגאול את ישראל כו' ואכ"מ).

27) אלא שהחתם סופר מחדש שענין זה שייך גם בכל דור.

28) ואהרן הי' יושב במצרים ואותה שעה החזיר משה (עיין שמו"ר פ"ה, יט) ויצאו נוגשי העם ושוטרי – כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה ששה חדשים איתנו ובניו למדין עכ"ל.

ובסדר עולם (פרק ה) איתא דשליחות משה התחילה בניסן של שנה שלימה לפני יציאת מצרים (וכבר שקו"ט המפרשים בזה אם המכות התחילו לפני י"ב חודש או רק מתשרי ואכ"מ).

ועיין עוד בשו"ג להערה 37 בהדרן על הרמב"ם תשמ"ח: "משא"כ בפרשת שמות-שאף שכבר נולד מושיען של ישראל, וה' שלחו להוציא את בני" ממצרים- אדרבה, חותמה שהורע קושי השעבוד. וכטענת משה ומאז באתי לדבר אל פרעה הרע לעם הזה".

[וביאר הרבה את המשמעות של ההליכה למדין ו' חדשים, שהוא בכדי שהגואל יהי' נכסה מהם, וז"ל הגבורות ה' למהר"ל מפראג (פרק ל):

"והנה זה הטעם עצמו מה שלא ציוה הקדוש ברוך הוא לעשות האותות מיד כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה ואחר כך יחזור להגלות וכ ה לענין מופלא ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאחר פקדתי ולכן הי' כאן שתי פקידות ולעתידי

ועד"ז ניתן לומר במשיח צדקיננו.<sup>29</sup> וכמ"ש בלקו"ש<sup>30</sup> שמ"ש הרמב"ם בחזקת כו' בודאי שהוא כמו נגלה ונכסה כו'.

וא"כ שפיר ניתן לומר שדברי החת"ס שכ"ק אד"ש מה"מציטט: "ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו", לא גרע מהשליחות של גואל ראשון<sup>31</sup>, שהתקיימה בשלבים. ומנא לי' הא<sup>32</sup> ששאני השליחות דהחת"ס שאי אפשר שלא תתקיים מיד?

ואם כן אין צורך לעקם מה שמפורש בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב: "אז ס'הויבט זיך אָן מקויים ווערן דער שלח נא ביד תשלח, די שליחות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר" ולומר שהוא בלשון עתיד - שמוכן לכל בר בר רב גודל הדוחק בזה, וכנ"ל (ח"א סוס"ה) הכללים בזה<sup>33</sup>.

ומה שכ"ק אד"ש מה"מ ממשיך בהשיחות לתבוע מה' שישלח את משיח צדקיננו, והביא ראייתו ממה שהובאה בסיום שיחת חיי שרה הנ"ל:

"ועוד ועיקר, וויבאלד אַז מ'האַט שוין פאַרענדיקט די עבודת השליחות - קומט צוגיין יעדער שליח צו דעם משלח האמיתי, דער אויבערשטער, און איז מודיע עשיתי את שליחותי, און איצטער איז געקומען די צייט אַז דו זאָלסט טאָן דיין שליחות [וואָס אויך דער אויבערשטער איז אַ שליח (מגיד דבריו ליעקב גו') און צוזאמען מיט די עשר ספירות - איז עצמות ומהות אַליין כביכול משיח צדקיננו] שלח נא ביד תשלח - שיק אונז משיח צדקיננו בפועל ממש<sup>34</sup>".

גם כן יהיו נגאלים בצד"י כפולה דכתיב איש צמח ומתחתיו יצמח יש כאן שני צמיחות וכל זה להעלות הגאולה שאי אפשר שתבא הגאולה שהיא מעלה עליונה בפעם אחת.  
ועד"ז פירש בביאור מהרי"פ למד"ר הנ"ל "כדי שיהי' נכסה מישראל כדרך גואל האחרון שיהי' ג"כ נכסה מישראל כדי להטעות את העכו"ם.

ובאור התורה: (ויקרא ע' עב) וכן בהגאולה וביאת משיח שנק' לידה וילדה זכר איתא שיהי' נכסה הגואל איזה זמן ודוגמת מ"ש ברבות ס"פ שמות גבי משה הלך למדין ועשה שם ששה חדשים. (ובפירוש תפארת ציון למדרש הנ"ל ביאר הטעם כדי לעשות בירור האמיתי מי לה' ומי לעזאזל. דעי"ז מתבררים הצדיקים והרשעים עיי"ש.)  
(29) עוד עורר בזה שלא יתכן לומר שהי' מינוי דמה"מ באמצע הנשיאות (שנתב' בלקו"ש ח"ל ע' 97) כיון שזה היתה בשנת תשי"א. וכבר האריכו אחרים בזה ובארוכה בספר 'יחי המלך' (להרד"ב וולפא שי'), דאה"נ שזה התחיל בתשי"א אלא דיש צורך שיצא טבע בעולם' כדמצינו גבי דוד המלך, עיי"ש ותמצא נחת. ולהעיר שמפורש בקו' בך יכרך ישראל תשנ"ב שיתכנו תקופות שונות במשך הנשיאות. ואכמ"ל.  
(30) ח"ט ע' 381.

(31) ולהעיר מסיים דברי החת"ס סופר: "אולם כשיגיע אי"ה יגלה אליו כמו למשה בסנה".  
(32) ועיין בהערה הבאה דיש לומר שנרמזה בכל תוכן שיחת ש"פ חיי שרה שלא כדבריו [-שמוכרח שהכל תתקיים מיד].  
(33) ע"פ המבואר בפנים י"ל (לענ"ד, ולחדודי בלבד):

ע"פ מש"כ בפנים יומתק מאוד מה שכל אורך השיחה עוסק בהתאחדות דמשה גואל ראשון, למשיח גואל אחרון, וממשיך (ע' 107) [-ג' ההדגשות הראשונות- אינם במקור-] "עפ"ז וועט מען פארשטיין דעם ענין פון משיח אלס שליח" ויש בו גדר השליחות כו' וממשיך ש"ע"פ הודעת כ"ק מו"ח נשיא דורינו, דער איינציקער שליח שבדורינו, דער איינציקער משיח שבדורינו, או מ'האט שוין אלץ פארענדיקט, איז פארשטאנדיק אז ס'הויבט זיך אהן מקויים ווערן דער שלח נא ביד תשלח, די שליחות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר. און דערפון איז מוכן אז די איינציקע זאך וואס איז געבליבן אין דער עבודת השליחות איז צו מקבל זיין פני משיח צדקיננו בפועל ממש בכדי ער זאל קענען מקיים זיין שליחותו בפועל און ארוינעמען אלע אידן פון גלות.  
די"ל שאחרי שמסיבה בלתי מובנת נתאחרה ה"בפועל ממש" של השליחות, האט דער רבי אלץ באווארענט בזה שדימה המשיח למשה גם בזה שהשליחות הוא באופן של שלבים דחור ונגלה.

(ואף שבשעת אמירת השיחה לא היינו מפרשין כן, אך גדולה מזו מצינו ש"לפני מיתת רבי אמרו כל מי שאומר רבי מת ידקר בחרב כו"ו ואכמ"ל).

(34) דמזה משמע שהשליחות עוד לא החלה, ומזה מסיק הת' הנ"ל דהנאמר לעיל "אז ס'הויבט זיך אָן מקויים ווערן דער שלח נא ביד תשלח" אינו אלא לשון עתיד.



הנה ע"פ הנ"ל שיש כמה שלבים בשליחות דמה"מ, יש לתרץ בפשטות – דלעולם י"ל שכבר הי' ההתחלה (ובלשון הרב לעיל בהשיחה: "עס הויבט זיך אן"), אלא שמבקשים מהקב"ה שיהי' סיום השליחות, כלומר שמה"מ יגאל אותנו מהגלות בפועל ממש (ובלשון הרב: "שיק אונז משיח צדקינז בפועל ממש").

[וביאור בעומק יותר – דזהו מה שמדגיש בסוגריים – דמדברים על הקב"ה כפי שהוא עצמו בחינת משיח כביכול, ומבקשים ממנו שיקיים את שליחותו, דהיינו לשלוח משיח צדקינז בפועל ממש. ואכ"מ].

וכמבואר בשיחת ש"פ בא תשנ"ב, וז"ל השיחה: "און דער תיקון ומילוי הדבר בתכלית השלימות ווערט אויפגעטאן בכחו פון דעם בעל ההילולא דורך די נשמות בגופים... ביז אז דער דור איז דער דור ווען עס ווערט מקויים – ותיכף ומיד ממש – שלח נא ביד תשלח, וואס דורך משיח צדקנו פירט זיך דורך בשלימות דער גילוי האורות בכלי הדיבור".

היינו דהמילוי דהדבר בתכלית השלימות הוא כשנתקיים (ולא רק מתחיל) ה"שלח נא ביד תשלח", בזה שנמשכת גילוי האורות בשלימות בכלי הדיבור שזה עדיין לא נתקיים<sup>35</sup>.

## חלק ג

### "התגלות המשיח"

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנה כבר ההתגלות דמשיח / מביא הביאור דאין הדברים כפשוטם / מביא כמה ראיות לביאור זה / דוחה כל הראיות ומבאר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא כפשוטה

## א

### ההבנה בהתגלות המשיח דש"פ וירא

בשיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב (סה"ש ע' 95) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ומכיון שכן (שכבר נשלמה כל הבירורים) ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקינז בפועל ממש". ובד"כ ההבנה בשיחה זו היא שמכיון שכבר נשלמה עבודת הבירורים (כפי שמובא כבר מהשיחות דסוף שנות המ"מ<sup>36</sup>), הנה בש"פ וירא תשנ"ב אירע שלב נוסף, ענין של "התגלות משיח".

והנה הת' הנ"ל שולל זאת באמרו "פירוש זה אינו אפשרי", אלא מבאר שעצם זה שנסתיימה עבודת הבירורים הוא הוא הענין ד"התגלות המשיח". וכפי שיתבאר.

ומביא "ראי" לדבריו:

(35) ובאם יימצא עוד שיחות בסגנון שיתנו מקום לפירוש, עיין לקמן ח"ד ס"ד מה שכתבנו בזה.

(36) ראה לדוגמה שיחת ה' טבת תשמ"ט. ועוד.

א. מהמבואר בשיחת ש"פ ואתחנן ה'תנש"א (סה"ש ע' 744, ובהערה 93) בפירוש דברי המדרש שבשעת החורבן "נולד מושיען של ישראל" "שאינן הכוונה להיציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו מושיען של ישראל, אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש, ומזה מסיק, ובלשונו:

"אלמא שהרבי משתמש בהביטוי "התגלות המשיח" במוכן של "ראוי ומוכן", ומזה נלמד להכוונה בשיחת ש"פ וירא הנ"ל שאינו אלא שבדורות הקודמים, מכיון שהעבודה עדיין לא הסתיימה, עדיין לא היתה "ההתגלות דמשיח", אלא המשיח שבדור הי' במצב של 'העלם'. . . אולם בדורנו, לאחר שנסתיימה העבודה, הרי "נתבטלו כל המניעות ועיכובים", ולכן מציאותו של המשיח שבדור כגואל כבר קיימת בגילוי, והוא ראוי ומוכן לגאול את ישראל!

והביאור בזה: מובן ופשוט שאין שום שייכות בין הביאור שבהשיחה דואתחנן הנ"ל ל"התגלות משיח" שבש"פ וירא תשנ"ב.<sup>37</sup>

דהאם נאמר שמזמן ש"געתה פרתו" בשעת החורבן [שהוא כלשון השיחה דש"פ ואתחנן "משך זמן, ועד למשך זמן הכי ארוך". ולפלא שהשמיט הת' הנ"ל זאת] לא השתנה כלום אחר ריבוי מעשינו ועבודתנו וצחצוח הכפתורים וכו' שבמשך זמן הגלות? האם מסתבר לומר ש"התגלות המשיח" שבתשנ"ב יש לו משמעות אחידה כב"התגלות" שבזמן החורבן שהו"ע ה"יכולת"?

ובפרט שבלקו"ש ח"ה (ע' 149) מבואר שעיקר הגלות החלה אחר אתחלתא דגאולה זו.

והעיקר, דמפורש בשיחה דש"פ וירא "כבר נסתיימו ונשלמו כל עניני עבודה ונשלמו ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו. . . וכיון שכן ישנה לא רק המציאות שמשיח אלא גם ההתגלות". ולכאורה לדבריו הרי בלא"ה נמי מזמן החורבן ישנו כבר ענין ההתגלות!

אשר מזה מובן, דעכצ"ל שהביטוי "התגלות המשיח" סובל כמה פירושים ודרגות, בכל זמן ותקופה כפי ענינו. ולא ראי ה'ראוי ומוכן" דמאז, כראי ה"התגלות" דעתה".

והמשיך הת' הנ"ל:

"בשיחת יו"ד אלול ה'תנש"א<sup>38</sup>, התבטא הרבי אודות הרבי הריי"צ שהי' המשיח של דורנו, "והוא נתגלה בכל התוקף".

מהדברים מובן שכבר בדור הקודם (הדור השמיני מהבעש"ט) התגלה המשיח שבדור

(37) ואף הת' הנ"ל רמז לזה בשוה"ג 98 "אך מובן שהכוונה לשני ענינים שונים" ומי יגלה עפר מעיניו שיראה ששתי ה'התגלויות' האלו הם כרוחוק מזרח ממערב. [אבל להעיר דגם בזמן משרע"ה הורע קושי השעבוד לאחר התחלת שליחותו, ועדיין יש לחלק בין הפסק איזה זמן, להפסק של 1900+ שנה...!].

(38) וז"ל בהשיחה: "וביאור תוכן שמו השני של נשיא דורנו – "צחקק": יצחק – הוא על שם הצחוק והשמחה, ועד לשלימות השמחה, כמ"ש "אז ימלא שחוק פינו". וכאשר טוענים, היתכן, הרי אמרו חז"ל "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו?" – הרי נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא "אז" (שמספרו שמונה), כפי שהכריז בעצמו ש"לאתר לגאולה", ואמר וחזר וצויה לפרסם ש"הנה זה בא", היינו, לא רק "הנה זה עומד אחר כתלנו", ואפשר לראותו ע"י סדק בהכותל, אלא "הנה זה בא", עד ש"מראה באצבעו ואומר זה". . . 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".

"בכל התוקף".

שלכן כ"ק אד"ש מה"ממדגיש שהכוונה לדור השמיני, בגימטריא "אז", ומוסיף שזוהי הסיבה שנשיא דורנו תבע מהחסידיים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, על אף שהי' במאסר וכו'.

ומזה מובן בפשטות שכ"ק אד"ש מה"מבש"פ וירא תשנ"ב אינו מציין לתאריך מסויים בו אירעה התגלות דמשיח, אלא זהו ענין שהחל כבר בדור הקודם (כנ"ל) ונמצא בהדגשה יתירה בדורנו זה, ובמיוחד בשנה זו, ובמיוחד ביום הספציפי שבו נאמרה השיחה".

היינו, שענין זה הנזכר בשיחה דש"פ וירא נ"ב ד"התגלות משיח" היתה מכבר בזמן אדמו"ר הריי"ץ, ובעצם לא התשנה כלום מאז, אלא שהענין הוא "בהדגשה יתירה" בדורינו זה. עד כאן דבריו.

## ב

### פריכת דבריו

והנה, כל הוכחתו שכ"ק אד"ש מה"מ התכוון לאדמו"ר מוהריי"ץ ולא לעצמו, הוא: "מזה שהרבי מדגיש שהכוונה לדור השמיני, בגימטריא "אז", ומוסיף שזוהי הסיבה שנשיא דורנו תבע מהחסידיים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, על אף שהי' במאסר וכו'".

אבל ע"פ ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ במקומות אחרים, יוצא שאין הדברים כ"כ ברורים כמ"ש הת' הנ"ל, דנראה שנתעלם מעיניו שיחת ש"פ תרומה תשנ"ב (ע' 392), דשם איתא:

"וועט זיין "ימלא שחוק פינו ולשונו רנה" – ובפרט דורך דעם וואס מ'האט דערצו געמאכט די הכנה וכלי דורך דער שמחה בזמן הזה מעין פון "ימלא שחוק פינו" . . . ובפרט זייענדיק אין דעם דור פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד, וואס שמו "יוסף יצחק" איז מרמז אויף הוספה אין (יצחק מלשון) צחוק ושחוק-שמחה".

ובהקדים: כ"ק אד"ש מה"מ הקדים כו"כ פעמים שאין לעשות חילוקים בין רבותינו נשיאנו (אא"כ הו"ע הנוגע לעבודה וכו') ועד"ז כאן דקשה להיכנס בעובי הקורה ולקבוע הענין במסמרות, אבל לנחיצות הדברים נאריך קצת בזה.

דהנה, יכולים למצוא כו"כ "סתירות" בהשיחות על דורינו, אם הוא המשך וחלק מהדור דאדמו"ר הריי"ץ, או ענין לעצמו, ולדוגמא:

בש"פ וארא תשנ"ב (סה"ש ע' 266): "ותקופה השלישית – המשך הנשיאות לאחרי הסתלקותו (מיום עשתי עשר לחודש עשתי עשר (תשי"א) שניתוסף ביתת שאת וביתר עוז".

ובולט יותר בש"פ וארא תשנ"ב (סה"ש ע' 255): "בעשירי לעשתי עשר חודש השתא ימלאו ארבעים שנה להנשיאות דכ"ק מו"ח אדמו"ר כנשיא התשיעי" (ובהערה 94 שם: "נוסף על השלימות דארבעים שנה בכל עניני עבודתו במשך נשיאותו (שלישים שנה) בחיים חיותו בעלמא דין כנשיא השמיני) שאז נעשית שלימות העבודה דדור התשיעי)".

דמזה משמע שדורינו זה אינו אלא המשך מהדור דאדמו"ר הריי"ץ.

ואילו בש"פ בא תשנ"ב (שם ע' 294): "דערפון איז מובן דער חידוש פון אונזער דור – דער דור התשיעי לגבי כל הדורות שלפנ"ו, ביז אויך דור שלפנ"ו (דור השמיני).".

ועד"ו בקונטרס "בך יברך ישראל" תשנ"ב (שם ע' 349) עיי"ש. ובכ"מ.

והביאור בזה בפשטות (וכנ"ל שאין ענין לעשות ביאורים בזה, אבל לנחיצות הענין י"ל) שהוא ע"ד מה דאיתא בשיחת ש"פ ויצא תש"מ (שיח"ק תש"מ ח"א ע' 486):

"ביים מיטעלן רבי'ן האט זיך ניט גערהערט אז אין זיינע מאמרים זיינען דא צוויי ענינים: די ווערטער פון דעם אלטן רבי'ן, און זיינע ביאורים אויף דערויף – ביי אים האט זיך געהערט אז דאס זיינען דברי דברי אאמו"ר (וויבאלד אז דאס איז די ביאור פון דברי אאמו"ר).

נאר בשעת דאס איז אראפגעקומען צו די מקבלים (שלמטה ממנו), האבן זיי אין דערויף געהערט אז עס זיינען דא די ווערטער פון דעם אלטן רבי'ן, און עס זיינען דא די ביאורים דעראויף פון דעם מיטלן רבי'ן".

וכן אוי"ל בנוגע לענינו, שפשוט שאין לחלק בין שני הדורות – דכולא חד, אלא שלפעמים ירדו סגנון השיחות להיות לגבינו שהם כשני ענינים נפרדים.

בפרטיות יותר בהנוגע לענינו אוי"ל, דבשיחה הנ"ל דיו"ד אלול בו נאמר ש"כ"ק מו"ח אדמו"ר נתגלה בכל התוקף" – כוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא על עצמו, שבשנת תנש"א נתגלה בכל התוקף (ולא כפשוטו כפי שהציע הת' הנ"ל, לדבריו לא השתנה כלום מאז באופן עקרוני), אלא שהאותיות ירדו ב"צירור" דאדמו"ר הריי"ץ. ובשאר מקומות שציינו לעיל (כגון ש"פ תרומה תשנ"ב הנ"ל) מבואר בפירוש כמו שהוא לגבינו, דהימלא שחוק פינו הוא בדורנו זה.

וזאת ע"פ מש"נ בשיחת כ"ח סיון תנש"א (סה"ש ע' 645), וזלה"ק:

"ועוד והוא העיקר, פון דעם דיבור בכל ענינים אלו וועכלער איז פארבונדען מיט דיבורו של הקב"ה – איז דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה, ווערט די מעשה של הקב"ה."

ועפ"ז י"ל בנדו"ד שזה עצמו שביטא כ"ק אד"ש מה"מבדיבור בשיחת יו"ד אלול הנ"ל "והוא נתגלה בכל התוקף" – פעל שיהי' כן בפשטות. וכיון ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הנה אפילו אם נאמר שכבר בדור ששי היתה ענין של "התגלות המשיח", מובן שבדור שביעי ענין זה הוא עוד יותר, ובאי"ע.

ומובן זה מכ"מ, הן מתוכן השיחה דש"פ וירא הנ"ל (סי"ג), אשר בו מדובר על סיום מעשינו ועבודתינו כהדגשה של דור השלישי דאדמו"ר נ"ע. ועאכו"כ לאחרי המשך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה עיי"ש<sup>39</sup>.

39 בסגנון אחר: לדברי הכותב, המילים בסי"ד דש"פ חיי"ש "וכיון שכן ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח", קאי לעיל על סעיף י"ג דהשיחה. ולכאורה אין שום הכרח בזה, ואדרבה, הפירוש הפשוט הוא שתיבות "וכיון שכן", קאי בעיקר על התיבות "וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה" וח"ו לא כ"כ על התיבות: "דור השלישי לאדמו"ר נ"ע ולתלמידיו חייילי בית דוד, "ועאכו"כ לאחרי המשך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת

וכן נראה מריבוי המקומות (כמו בש"פ ויצא תשנ"ב<sup>40</sup>) האותיות נפלאים המתארים איך שעומדים מוכנים והשולחן ערוך עם הליתן ושור הבר וכו' וכו', אשר לא שמענו אותיות כאלו מכ"ק אדמו"ר הריי"ץ מעולם.

ומובן מכ"ז שהעילוי דדורינו זה הוא עילוי שלא בערך, ששונה באי"ע ממה שהי' בדור הקודם.

ועד"ז מובן בנדו"ד בענין שיחת ש"פ וירא דאיתא הלשון "שיש לא רק "המציאות" דמשיח אלא גם "התגלות" המשיח" – שבודאי הוא ענין שבאי"ע דדורנו החל מתשנ"ב.

והגם שמצינו אותיות אלו בנוגע דכ"ק אדמו"ר הריי"ץ – הנה מוכח מכהנ"ל שישנו עילוי מיוחד בדורינו.

ונסיים במש"כ בשיחת ש"פ בלק תנש"א [שבזה תשובתו, שדור ששי ודור השביעי הם התחלה וסיום של ענין אחד]:

"אשר, אם בהתחלת תקופה זו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו – בהכרזה לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה", והעיד שכבר סיימו כל עניני העבודה וצריכים רק לצחצח הכפתורים", ויתירה מזה, שכבר סיימו גם צחצוח הכפתורים, וצריכים רק לעמוד – עמדו הכן כולכם – ולקבל פני משיח צדקנו, הרי בסיומה של תקופה זו, בודאי ובודאי ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה".

---

המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה", ובאם נקרא את הקטע כראוי, יוצא שה"מכיון שכן ישנה גם ההתגלות דמשיח" דסי"ד קאי על כל סי"ג, אשר עיקר הדגש כאן הוא על דורינו זה.

וזה"ק: "בהדגשה יתירה בדורנו זה – דור השלישי לאדמו"ר נ"ע ולתלמידיו חיילי בית דוד, שבו מסתיימת 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 שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועאכו"כ לאחרי המשך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה, באופן ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע". ובדורנו זה נמצאים כבר בשנת הצדי"ק. . ובשנת הצדי"ק נמצאים כבר בשנת ה'תשנ"ב. . ובשנת ה'תשנ"ב נמצאים כבר בשנת פ' וירא".

ומניין באה לו לפרש שבעיקר החילה בדור הקודם אלא שהודגש בדורינו. דאדרבה מסגנון השיחה משמע שלא כפירושו, שה"הודעה דכ"ק מו"ח אדמו"ר" נשלבה בהשיחה בחדא מחתא כשעוסק בביאור עבודת דורינו זה. (שבאה בהמשך להתייחסות ישיבת תו"ת ע"י אדנ"ע כמ"ש בסוסי"ב, ולדבריו הו"ל להמשיך מיד בסי"ב בעבודת כ"ק מו"ח אדמו"ר ורק לאחמ"כ להמשיך בסי"ג לההדגשה של דורינו).

## חלק ד

## ההבנה ב'התגלות מציאותו של משיח צדקינו'

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ תולדות תשנ"ב, וההבנה הנפוצה בזה /  
מביא הקושיא בזה מהדרן על הרמב"ם תשמ"ו והתיווך בזה / מקשה על תיווכו  
ודוחהו / מבאר שב' השיחות מדברות בב' ענינים / מביא כמה קושיות בזה  
ומתרצם

## א

## ביאור השיחה ע"פ ביאורו

ועדיין נותר לנו לבאר מהו ההבנה הנכונה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ וירא תשנ"ב  
הנ"ל, דישנה כבר ההתגלות דמשיח, ובהקדים, דיש שמבארים אותה ע"פ מש"כ בשיחת שבת  
פר' תולדות<sup>1</sup>, וזלה"ק:

"ויש לומר שאויר (רוח) של משיח, הוא למעלה גם מאורו של משיח, כי אור של משיח  
מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו ילחום מלחמות ה' עד שנצח וכיו"ב) משא"כ  
אויר של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר התגלות מציאותו (אויר שבאין ערוך  
מאורו של משיח) מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אורו של משיח)

"ועפ"ז מובן שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו (מציאותו דדוד  
עבדי), כי כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל  
הענינים דימזוה"מ) באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה כשם שמולד  
הלבנה כולל התגלות אורה באופן של הוספה מרגע לרגע עד לשלימות הלבנה".

ובהמשך הענין – "ההפטרה דשבוע שעבר מסתיימת בהכרזת יחי אדוני המלך דוד לעולם  
– נצחיות מלכות דוד שנמשכה במלכות שלמה . . שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו  
דמלך המשיח. ועי"ז ולאח"ז באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו כו". עכ"ל.

והנה כנ"ל בארוכה, בש"פ וירא תשנ"ב קבע כ"ק אד"ש מה"מ שכבר ישנה "לא רק  
המציאות דמשיח אלא התגלות המשיח". ובפשטות ההבנה היא שמדובר באותו דבר, היינו,  
שמ"ש בש"פ תולדות אודות "התגלות מציאותו של משיח" הוא מה שאירע בש"פ וירא  
שלפניו.

אמנם הת' הנ"ל שולל זאת בהחלט, באמרו ש"חידוש כה גדול זקוק ליסודות מוצקים  
שיתמכו בו, ולענ"ד לא די שאין לפירוש זה ראיות ברורות, אלא שאין לה כל יסוד והוא מנוגד  
למשמעות הפשוטות של השיחות".

1) ולכאן' כמה ביאורים בזה, ואו"ל שיובן ע"פ שיחת חיי"ש תשנ"ב הנ"ל שהחלה השליחות, ובכמה ענינים כבר נצח כו'.

והקשה על הבנה זו, ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו, ששם מבואר דההתגלות דענינו של משיח יהי' רק לאחרי פעולותיו כמשיח ודאי.

וזלה"ק שם: "כמו שבידיעת השם הנקודה הראשונה והעיקרית שהיא הסיבה והשרש למצוות ידיעת השם היא האמונה הכללית שיש אלקה. . . עד"ו הוא בענין ימוה"מ, מה שב"אותו הזמן" יהי' העולם במצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות. . . בתכלית השלימות – הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח, כלומר ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע – מלך מבית דוד, וענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן כל העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את השם כמים לים מכסים". ולכאורה מוכח מכאן דהא שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (ענינו של משיח) יהי' לאחרי פעולותיו ד"בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", עכלה"ק.

ולכן מסיק הת' הנ"ל: "ואולי י"ל הביאור בזה (בדוחק עכ"פ), שהכוונה בקונטרס ובשיחת ש"פ תולדות היא לקדימה במעלה. כלומר, על אף שמבחינת סדר הזמנים – בתחילה תתרחש גאולת ישראל והשכינה בקיבוץ גלויות, ורק לאחר מכן "יומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח" (כמפורש בהדרן על הרמב"ם) – מכל מקום, מכיון שענין זה מהוה תוצאה והסתעפות מהתגלות. העצם, לכן נאמר בשיחות אלו שהתגלות העצם תתרחש בתחילה.

"ומביא דוגמא (לא ראי', כי אם דוגמא שיתכן לומר פירוש עד"ז כאן) לדבריו, דבלקו"ש ח"ט (ע' 183) איתא דרש"י הביא הא דלע"ל אוחז בידיו איש איש ממקומו, קודם הא דכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, כיון שבמעלה הגאולת כלל ישראל תביא לגאולת הקב"ה. אף שבסדר הזמנים יהי' הפוך<sup>2</sup>". עכ"ד.

## ב

### הקושי בתיווכו

והנה לא רק שהתיווך שלו דחוק הוא ואינה מרומו כלל בלשון השיחות, אלא עוד זאת שביאורו גורם לקושי כללי בכללות מהלך השיחות, הן בההדרן הנ"ל והן בהשיחה דש"פ תולדות, ועל הסדר:

נקודת הביאור דההדרן הוא דכמו שבנוגע לידיעת ה', הנקודה הראשונה והעיקרית שהיא השרש למצוות ידיעת ה', היא האמונה הכללית שיש אלקה. ולאח"ז בא הפרטים של (1) הציווי שיש מצוי ראשון. (2) ידיעה נעלית יותר שה' אינו מוגדר בגדר השכל, כמו שנתבאר בפנים השיחה בארוכה, הנה כמו"כ הוא בימוה"מ, שמעצם הענין דביאת המשיח נבוא להפרטים שהעולם יהי' בתכלית השלימות.

ולדבריו שרק לאחרי הפעולות דמה"מ יתגלה עצם ענינו, מהו הדמיון בכלל לידיעת

(2) ויש להוסיף עוד דוגמא: הערת כ"ק אד"ש מה"מעל ההגדה של פסח בהסדר דהט"ו דינו. עיי"ש.

מציאות הבורא?! וכי לדבריו, הסדר האמיתי הוא, שמזה שישנה מצוה שיש אלקה מצוי, יגיע היהודי להכיר שישנו מציאות אלקה בעולם? הלא א"כ הדרא קושיית האברבנאל לדוכתה, ש"כאשר נניח אמונת מציאות הא-ל מצוה, כבר נניח אמונת מציאות הא-ל קודמת לאמונת מציאות הק-ל?"

ופשוט שהמצוה דידיעת השם יתכן רק לאחרי שידועים אודות מציאות הק-ל, אשר כמו"כ הוא במלך המשיח שיתכנו פעולותיו רק אחרי שנתגלה עצם מציאותו. [ואלא שלאחרי זה הנה העצם דמשיח יומשך ויתגלה בעולם ש"ידעו שהוא "משיח בודאי", ודוגמתו בנוגע לידיעת ה', (שאחרי הידיעה במציאות אלקה שמצד הציווי והשכל) שכל האדם יכיר שהקב"ה הוא למעלה מהשגה וכללי השכל].

וכן בהשיחה דתולדות לא נראה כן:

(א) בתחילת השיחה דש"פ תולדות, (אחרי שהביא בסדר דהלבנה) דן בארוכה אודות מעלת התינוק, ובכללות יותר הפשיטות עצם נשמת היהודי, לעומת קטן שהגדיל, או גדול בישראל.

ומבאר, שהסדר דגדול בישראל, הוא ששולל מלמטה למעלה כל הגילויים והדרגות עד שמגיע לעצמותו, וכיון שבו נרגש אצלו המעלה וההפלאה של הקב"ה ה"ז דבר נוסף על מציאותו (ובסגנון דתורת החסידות - 'יחידה שבנפש') ומעלת התינוק הוא, שהידיעה ש"המאור הוא בהתגלות", חודר בכל עניניו, כיון שזהו מציאותו (ובסגנון דתורת החסידות - עצם הנשמה).

ודוגמתו בכל יום, שיהודי מתחיל בזה ש"ניעור משינתו" שהו"ע התגלות מציאותו, והוא נעשה היסוד לכל עניני העבודה שלאחרי זה, מודה אני, נט"י, ברכה"ש, תפילה, ודרך ארץ.

וממשיך בארוכה ומקשר זה עם הנקודה דהסדר דמולד הלבנה, ודמלך המשיח, שמתחילה מתגלית מציאותם (מולד הלבנה, מצאתי דוד עבדי) ולאחרי זה הגילויים שלהם (אור הלבנה, פעולות דמה"מ). עיי"ש.

והנה לדברי הכותב שהגילוי דמשיח המבואר כאן אינו אלא מפני שנמשל להלבנה, אבל באמת הסדר האמיתי הפוך כלפי המשיח. האיך השמיט זה שצ"ל כן גם בסדר דגילוי נשמת יהודי, ובכל יום, שרק בשיחת תולדות תשנ"ב נמשלה הסדר הזה להלבנה<sup>3</sup>, אבל באמיתית סדר הזמנים הדברים הפוכים בעבודת כל יום: שלכל לראש היהודי עוסק בדרך ארץ, ולאח"ז מתפלל, ונוטל ידי, וכך עולה בדרגה עד שמגיע סוף סוף להעצם כשייעור משינתו!.

(ב) לפי סברתו שהוא קדימה במעלה ולא בסדר הגילוי, דחוקים ביותר הלשוניות דסוף השיחה "ולאחרי התגלות מציאותו", "שלאחרי זה", "ועי"ז ולאח"ז באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו" [ולשיטתו הו"ל להסתפק ב'ועי"ז' שהוא קדימה במעלה (סיבה ומסובב), ואמאי באה ההוספה 'ולאח"ז?'] וכמו כן לעיל בנוגע למודה אני איתא "וקודם לזה ולמעלה מזה"-הן

(3) אשר כל הענין דנשמת יהודי הוא חלק מ"יובן זה בהקדים" לבאר הסדר דהלבנה.



בזמן והן במעלה.<sup>4</sup>

## ג

### ביאור ישר בהסתירה שהציע

ואחרי שדחינו דבריו, נבוא לתרץ את הסתירה שהביא בין שיחת תולדות תשנ"ב והדרן תשמ"ו.

ונקודת הביאור בזה, שלא רק שאין שתי השיחות סותרים זה את זה, אלא שכל שיחה מדבר בפרט אחר במה"מ והאחד משלים את השני.

ובהקדים כמה חילוקים בין השיחות, שהכותב לא שם לבו אליהם:

א. ההדרן עוסק במלך המשיח כפי שהוא משיח ודאי, וכלשון השיחה, שלאחרי הפעולות דבנה מקדש במקומו כו' "שאו הוא משיח בודאי". ואילו בש"פ תולדות מדובר על "מצאתי דוד עבדי", "התגלות מציאותו" ("מציאות שקיימת גם לפני"ז למלכות"). ובהערה 94: "מאותן הבאים מבני דוד ועדיין הי' להם ממשלה גם בגלות . . כגון רבינו הקדוש".

ב. ההדרן מדבר במלך המשיח כפי שהוא בדרגת היחידה, כמ"ש בהערה 36: "להעיר מהידוע, שמשיח יזכה לבחינת יחידה"<sup>5</sup>, ואילו בש"פ תולדות המדובר הוא אודות "עצם הנשמה, למעלה מכל החמישה שמות שנקראו לה"<sup>6</sup>, או כסגנון השיחה ה"ניעור משנתו" שקודם ה"מודה אני"<sup>7</sup>.

ג. בהדרן איתא "עד"ז הוא בענין ימות המשיח", ש"כ"ז הוא תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח"<sup>8</sup>, ובש"פ תולדות עוסק במה"מ בעצמו – "מצאתי דוד עבדי" (אלא שמוסיף שזהו עיקר החידוש דביאת המשיח, וכדלקמן<sup>9</sup>).

(4) ועוד קשה, שדוחק לומר שכ"ק אד"ש מה"מ למד הוראה מעשית בנוגע ההכנה למשיח בסי"ב דהשיחה, בעבודת כאו"א מישראל, באם ענין המשיח אינו אלא "סדר טכני" אבל אינה סדר מעשית בעולם הזה הגשמי.

(5) וזה שכתוב בההדרן בהערה 37 אודות "מלך מבית דוד" שהוא "מלך בעצם" י"ל דקאי ג"כ על יחידה, וכמ"ש לקמן שברוב המקומות לא נפרט החילוק שבין יחידה להעצם, ועד"ז כאן דמדבר בכללות ולא נחית לפרט. ודו"ק.

(6) והפלא שלא שת לב הכותב לזה וצירפם יחד, ובלשונו (בא' מהמקומות): "כלומר: כמבואר לעיל, המשיח שבדור (שהוא מאלו ש"עדיין הי' להם ממשלה גם בגלות") הוא ה"יחידה הכללית" שבדור. ולכן, הפירוש ב"התגלות מציאותו" הוא התגלות עצם הנשמה דישראל.

(7) ועפ"ז משנת" בקונטרס ענינה של תורת החסידות על מודה אני, והשייכות לסדר גילוי המשיח, מתאים עם דרך ההדרן. וכמשי"ת לקמן.

(8) ובכלל כל תוכן ההדרן הוא על פרק י"ב מהלכות מלכים, שהנושא שם הוא ביאת המשיח בעולם, משא"כ בפ"א שהנושא הוא ההלכות של מה"מ בעצמו. כמפורש שם הערה 1.

(9) ולהעיר שהת' הנ"ל הציע חילוק זה שבהשיחות, ובלשונו: "ניתן הי' לחלק ולומר, שבקונטרס ובהדרן הכוונה להתגלות בחינה זו בעולם, משא"כ בשיחה זו מדובר אודות התגלות שעדיין אינה נראית לעיני כל, אלא היא הארה מסוימת בנשמתו של מלך המשיח. אלא שביאור זה מיוסד על ההנחה שלפני הגאולה תתרחש 'התגלות' מסוימת של בחינת היחידה הכללית בנשמתו של המשיח שבדור, וע"ד לשון החת"ס "יערה עליו רוחו של משיח" – אך כבר נתבאר לעיל פרק ח שהנחה זו אינה מתאימה עם המבואר בחסידות". עיי"ש עוד.

אך ראה לעיל ח"ג ולקמן סעיף ד' שדחינו כלל דבריו. ובבטל היסוד בטל הבנין.

ד. להעיר מחילוק הלשונות, בהדרן: "עיקר ענינו של משיח", ובתולדות: "עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו"<sup>10</sup>.

והביאור בכ"ז, ובהקדים:

לא מצינו בתורת החסידות כ"כ שיודגש החילוק שבין דרגת היחידה להעצם הנשמה, וברוב המקומות<sup>11</sup> הובאו עם כוונה אחת. אמנם בשיחת ש"פ תולדות מדגיש וכמ"פ שמדובר על עצם נשמת יהודי, כפי שהיא למעלה וענין אחרת מיחידה, אלא שלאחמ"כ היא חודרת בכל האדם.

וזאת בהתאם לכללות השיחה שבא לתרץ מה שהקשה בסעיף ד', שהשייכות דר"ח להגאולה הי' צריך להיות מודגש ב"ד וט"ו בחודש, כשקיימא סיהרה באשלמותא.

ולכן כל השיחה עוסקת במעלת העצם (וזה שונה מהסגנון הרגיל בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ<sup>12</sup> שעיקר הימים טובים חלים ב"ד וט"ו בחודש, וההדגשה על הגילויים של היהודי-התומ"צ שבו<sup>13</sup>).

ומזה מובן גם למה שממשיך אודות משיח, שאינו מדבר על היחידה של משיח - המבואר בההדרן, אלא על עצם מציאותו של משיח. ואוי"ל שהו"ע חזקת משיח, המתרחש בזמן הגלות, לפני הגאולה (כמ"ש בהע' 94). [ולהעיר מהשייכות של העצם לדבר של רשות ובלתי ודאי דוקא, כמ"ש בלקו"ת בנוגע להקפות בשמח"ת ובכ"מ].

ויוצא מכ"ז, שאין סתירה בין שתי השיחות, אלא שמדברים בב' אופני הסתכלות על מלך המשיח: בהתחלת התגלותו, כשעדיין הוא בגלות (בחזקת משיח), ה"ז מבטא עצם מציאותו שלו. ומוסיף על זה ההדרן, שלאחמ"כ כשיתגלה משיח כמשיח ודאי, שזהו ענינו של משיח, בחינת היחידה<sup>14</sup>, אז הרי הוא עדיין למעלה מביאת המשיח שבעולם<sup>15</sup>, ששלימותו תהי' כשיתקן את העולם כולו, שידעו שהוא משיח בודאי.

[ומובן שיתכן פעולות שהם גילוי המציאות המשיח גם לפני התגלותו כמשיח ודאי, והם הפעולות דחזקת משיח<sup>16</sup>, וכדאיתא בש"פ חיי"ש תשנ"ב (ע' 112): 'און מ'זעט בפועל ווי עס איז געווארן און עס ווערט דער ילחום מלחמת ה' וינצח בכו"כ ענינים, ודוקא מתוך מלחמה

10) ועיין לעיל הע' 46 שמ"ש בקונטרס ענינה הנ"ל ג"כ הלשון "עיקר החידוש בביאת המשיח הוא התגלות בחינת היחידה" הוא דלא נחית לפרט החילוק - שהובאה רק במקומות ספורים בדא"ח-שבין עצם הנשמה והיחידה. (וע"ד שמצינו בכמה ענינים, וכמו הא דבכל ממושיך לש"ש, ובכל דרכיך דעיהו, שהובאו בריבוי מקומות בחדא מחתא, אף שבכ"מ נת' החילוק שבניהן (עיין לדוגמה ד"ה השם נפשינו בחיים דבסה"מ מלוקט ח"ג))

11) ולדוגמה: בקונטרס ענינה שביאר שמודה אני היא העצם ולא הזכיר העינין של "ניעור משנתו" שלפני'.

12) ולדוגמה בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב סעיף ב' (סה"ש ע' 155).

13) ראה לקו"ש ח"ח ע' 408 ובכ"מ. וראה שיחת ויקרא תש"נ, תבוא תנש"א, שהעצם שלמע' מתומ"צ מתגלה באלו שבגדר "תינוקות שנשבו". ומובן שמצב זה א"א לקרותה "רגילה".

14) ובמצב זה העצם דמה"מ כבר התחילה לחזור בהגילויים דמה"מ, בחינת היחידה, שכלפי העצם נק' גילוי, וכלפי פעולותיו שלאח"ד בהעולם, נקראת העצם שלמעלה מפעולות. וק"ל.

15) בסגנון אחר: המעיין בלשון ההדרן שהובאה לעיל, יראה שלא כתוב שם כלל שעצם ענינו של מלך המשיח יבוא אך ורק לאחר פעולותיו, (כפי שפירשה ה' הנ"ל), אלא מה שכתוב שם שעיקר ביאת המשיח בעולם, יקרה רק אחרי סיום כל הפעולות דמלך המשיח.

16) בלשון שיחת ש"פ תולדות: "התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל".

של שלום].

ונמצא שהאזיר של משיח שלמעלה מפעולותיו לחוד, וענין היחידה של משיח שלמעלה מפעולותיו כמשיח ודאי לחוד, ושלמות התיקון של העולם - ביאת המשיח - לחוד.

[ולפי דרכינו דווקא יובן השייכות דימות המשיח לאחדות ה', דכמו שבאחדות ה' יתכן הידיעה שה' הוא למעלה מכללי השכל תהי' רק לאחרי המצוה ידיעת ה', עד"ז בימות המשיח שרק לאחרי שיומשך בעולם הענין דביאת המשיח כמתואר בתורה (ה"ציווי" אודות משיח) שכולם יכירו שמשח הוא למעלה מתיקון העולם].

אלא, שבזה הוא מה ש"יוצא דופן" בשיחת תולדות, שהתגלות מציאותו של מלך המשיח - אף שלא המשיך עדיין בכל פעולותיו - בכל זאת ניתן לקרותה "עיקר החידוש דביאת המשיח". ובדברים אלו נשתמש הת' הנ"ל להוכיח ההיפך מהמבואר לעיל, ובלשונו:

"ולפי זה נמצא חידוש עצום: שעוד בזמן הגלות, לפני ש"הרי זה משיח בודאי" - כבר ישנו "עיקר החידוש דביאת המשיח", "המעלה העיקרית דהגאולה"! מובן שחידוש כה גדול זקוק ליסודות מוצקים שיתמכו בו. ולענ"ד, לא די שאין לפירוש זה ראיות ברורות, אלא אין לו כל יסוד והוא אף מנוגד למשמעות הפשוטה של השיחות...".

אך אל לא להתירא, ולא עלינו תלונותיו, כי לעניות דעתי, מובן ופשוט שאין הכוונה שאנחנו נמצאים בימות המשיח על פי הלכה, וענין זה נשלל ע"י רבותינו נשיאינו, וביאור המשמעות של מילים אלו מובנים ע"פ מה שממשיך מיד בהשיחה: "שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו... כי פרטי הענינים שלאחר זה... באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה, כשם שמולד הלבנה כולל התגלות אורה באופן של הוספה מרגע לרגע עד דמילוי ושלמות הלבנה".

וכשם שלא יאמר אדם כשנמצאים בראש חודש, שרואה עכשיו את אור הלבנה במילואה. כמו"כ במלך המשיח, שאין פירושינו אומרת כלל שבעת כתיבת שורות אלו יש לנו את הביהמ"ק השלישי וקיבוץ גלויות, אבל זאת אפשר לומר, והיא היא מש"כ בהשיחה, שעיקר ענין המשיח יש לנו כבר, כי כל מה שיקרה לאח"ז כלול כבר (בהעלם) במה שיש לנו עכשיו. מאותן שהם מבני דוד ועדיין יש להם ממשלה גם בגלות.

## ד

### קושיות על הביאור

והנה הוסיף הת' הנ"ל להקשות עוד על הפירוש הנ"ל מסברה, ובלשונו:

"אילו היתה כוונתו של הרבי ב"התגלות מציאותו" שהיא למאורע שכבר התרחש - ברור שהדבר הי' מודגש שוב ושוב בשיחות המבארות את מעלתה של תקופתנו, שעיקר החידוש דביאת המשיח כבר קרה, ועתה אנו מצפים רק לענינים הבאים כתוצאה והסתעפות ממנו!"

והמענה לזה, ובשתיים:

א. נעלם מעיניו שכן רואים סגנון כזה לאחמ"כ - ב שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (ע' 151): "אז דער גוף הגשמי און גשמיות העולם איז שוין נתברר ונודרך געווארן און איז א כלי מוכן אויף אלא אורות וענינים רוחניים (ובסדר דמלמטה למעלה), כולל ובעיקר אורו של משיח צדקינו . . ביז אויך אויף גילוי פשיטות העצמות פון עצמות ומהות ווי ער ווערט נתגלה אין פשיטות העצמות פון משיח צדקינו (שלמעלה מבחינת יחידה ומכל השמות ודרגות והשפעות כו)".

היינו דאכן היא היא מה שתבע כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ ויצא תשנ"ב שמצב העולם הוא מוכן וכלי להגילוי דעצם ענינו של משיח שלמעלה מבחינת היחידה, וצריכים רק לפתוח העיניים, "עין לדעת ועיניים לראות" וכו'.

ב. מובן הדבר שזה שכ"ק אד"ש מה"מ ידבר על עצמו ולו פעם אחת באותיות כאלו אודות העצם שלמעלה מיחידה - זהו חידוש עצום! ומובן שלא ידגיש דבר זה בכל פעם וזמן.

[וי"ל משל למה דבריו דומים למי שטוען שלפני כל שיחה צריך כ"ק אד"ש מה"מ להקדים שמכיון שהוא המנהיג דתנועת חב"ד לכן הוא מתוועד עתה. ומפורסמות השיחות דפורים תשי"א וי"א ניסן תשמ"ה ועוד שהיו דלא בסגנון כזו ואדרבה].

והנה, מפורש במכתבו של אדמו"ר הרש"ב נ"ע שהגילויים שבגאולה השלימה יתרחשו רק לאחר קיבוץ גלויות.

וזו לשונו הק': "ומ"ש בסידור . . דקיבוץ גלויות יהי' קודם לביאת משיח, היינו לפי שהגילויים דמשיח למטה יהי' לאחר שיתקבצו הגלויות . . וכן הוא עפ"י פשוט, דמלכות שייך לאחר שיתקבצו הגלויות דוקא, אף שהקיבוץ יהי' על ידו, מ"מ קודם שיתקבצו הרי אינו שייך מלוכה, דאין מלך בלא עם, כ"א אחר שיתקבצו על ידו, אז תהי' מלכות עליהם ועל כל העולם. וכמו כן הוא ברוחניות, דמאחר שיתעלו ניצוצי החסדים והגבורות שנבררו, אז יהי' הגילויים של משיח. . . ולא יסתור דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח ועל ידו תהי' קיבוץ גלויות, [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות דוד".

כלומר: בודאי ש(מינויו ו)ביאתו הראשונה של משיח תהי' קודם לבנין בית המקדש וקיבוץ גלויות, אלא ש(למינוי זה ו)לביאה זו אין כל משמעות רוחנית, ולכן כשנוכר בחסידות המושג "ביאת משיח" - הכוונה לביאתו השני', אחרי קיבוץ גלויות, שאז יהיו הגילויים הרוחניים של הגאולה, וכנ"ל שהעיקר שבהם הוא גילוי בחינת היחידה, "מלך בעצם".

וכל זה הי' לפי טעות הכותב שעירבב המושגים ה'גילויים דמשיח' ו'ביאת המשיח' שהם חד עם 'עצם מציאותו' וד'מינוי מלך המשיח', ולפי דברינו שהם שני ענינים, הנה היא הנותנת לסייע לדברינו, כי המעיין בהמכתב יראה ברור שכוונתו להגילוי שבעולם וכסגנון ההדרן דתשמ"ו [וכהלשון בהמכתב 'הגילויים דמשיח למטה' אחר שיתקבצו ע"י אז תהי' מלכות עליהם ועל כל העולם' אבל זה ודאי דקיבוץ גלויות יהי' ע"י משיח ולאחר קיבוץ גלויות יהי' הגילויים דמשיח וזהו"ע מלכות בית דוד'] ולא כמו שטען הכותב שקאי על הגילוי דהעצם דמלך המשיח.

וח"ו להגזים ולומר שבענין הראשונה שלפני קיבוץ גלויות "אין כל משמעות רוחנית"

אלא שיש לתקן ולומר שאין זה סגנון רגילה המבוארת בהלכה ובדא"ח.

## ה

### ענין 'ההתגלות'

אחרי שקבענו שמציאות הדברים המשתמעים בהשיחות היא שההבנה בש"פ וירא תשנ"ב - שעכשיו ישנה לא רק המציאות של משיח, אלא גם ההתגלות דמשיח - תואמים להמבואר בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, עדיין צריכין לבאר ההבנה של משמעות זו<sup>17</sup>, כי הכותב הנ"ל חוזר ומדגיש שקשה להבין המשמעות של התגלות המשיח אם עדיין אין רואים את פעולותיו וכו' לעין כל ומצד המקבלים כו'.

וניתן לומר כמה ביאורים בזה<sup>18</sup>, ואחד מהם העירני חכם אחד, ובהקדים, דתיבת 'התגלות' יכולה להתפרש לכו"כ פירושים, וכל מקום לפי ענינו. ובנדו"ד אוי"ל דקאי על הגילוי באופן שהובאה באמצע שיחת תולדות הנ"ל (ס"ה) וכן בההדרן הנ"ל (הע' 25) ש"המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים כו"ו.

ויעויין בארוכה בזה בד"ה באתי לגני תשכ"ט והע' 51 שם דזה שהמאור הוא בהתגלות הוא שהוא "בהתגלות כמו שהוא בעצמותו, שלכן הידיעה שיש אלק מצוי אינו באופן דתפיסה, ובמילא אין זה ענין הגילוי", אלמא דיתכן התואר 'התגלות', אף שאיננה התגלות אלא כלולה בעצמותו (ודוגמתה בפרשת תולדות, שהגילויים / פעולות דמשיח כלולה בעצם מציאותו).

והגילוי שבעולם שבזה הוא שמכירים שישנה מציאות של המאור - הקב"ה, גם אצל התינוקות ועמי הארץ.

ובנוגע לענינו, הנה עצם הידיעה שהחלה בקנה מידה עולמי בשנת תנש"א והתפשט בכל העולם (ובפרט ביו"ד שבט תשנ"ג ששמעו בזה כל קצוי תבל דרך הלוויין כו'), ועד עצם היום הזה ("באופן של הוספה מרגע לרגע"<sup>19</sup>) וגם להנשים והטף, שישנם אלו המאמינים [ואף אם לא מדברים ע"ז ואדרבה מנסים להסתירה בכל דרך, מ"מ אף הם מודים בנקודת לבבם] במציאות דחזקת משיח הקיימת עתה, הנה זה גופא הוא הגילוי דמה"מ, דהמאור הוא בהתגלות!

ויהי רצון אשר בזכות האמונה התקיפה - "ואמונתך בלילות" - בכל הגה שיצא מפי קדשו דכ"ק אדמו"ר מה"מ ביחד עם מעשינו ועבודתינו - "אלץ וואס איר קענט", נסיים חשכת הגלות דהשמים לאור חושך ולחושך אור וישובו אלו אשר חרפו עקבות משיחך (וכפירוש אדמו"ר מהורש"ב בזה, שהובאה ונתבאר בארוכה בה'באתי לגני' השייכים להאי שתא<sup>20</sup>) בהתגלות השלימה דמלכינו משיחינו - "חוזר ונגלה" - לעין כל ויוליכנו קוממיות לארצינו ויבנה ביהמ"ק

17) וכמובן שהעדר ההבנה בענין זה אינו גורע כלל באמיתיות הדברים, ולאידך אין להסתפק בזה וצריכין לבאר הכל לפי דלות שכלינו כו'.

18) וכמו שהובא לעיל הע' 35 מפרשת חיי שרה תשנ"ב שבכמה ענינים כבר נתגלה המשיח.

19) לשון שיחת ש"פ תולדות בנוגע להלבנה.

20) ויעויין בזה ג"כ שיחת כ"ף חשון תשמ"ה שיחה ב'.

---

השלישי במקומו ותיכף ומי"ד ממ"ש.

## אופן ההסתכלות על הרע בסיום זמן הגלות

מביא ומבאר בד"א יחס כ"ק אד"ש מה"מ לירידה בד"מ דש"פ כי תשא / מבאר היחס לרע בזמן הגאולה האמיתית והשלימה / מביא מקורות מתורת כ"ק אד"ש מה"מ שבתקופתינו מתחיל מעין והתחלת הארת הגאולה / עפ"ז מקשר הסתכלות הנ"ל עם תקופתינו / מחדד החילוק בין תקופתינו לשנים לפני זה / מבאר כיצד ניתן לראות ענין זה בשיחות רבות מתשנ"ב / מקשר כל הנ"ל עם דין חמץ לעת"ל

הת' שלום דוב בער שי' קיי  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### אופן ההסתכלות על הרע בד"מ כי תשא

בדבר מלכות דש"פ כי תשא<sup>1</sup> (ס"ז) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד גם כאשר ישנם חטאים הנראים כירידה באמת הם חלק מהעלי' ובפנימיות אינם ירידה ורע כלל ורק למראה עיניים ולפי שעה נראים כירידה וכן הוא בנוגע לגלות שאינה ירידה אמיתית לבנ"י, ועד"ז בנוגע לצמצום ועוד. עיי"ש באריכות גדולה.

ואם נעמיק יוצא לנו משיחה זו הסתכלות שונה לגמרי על כל המציאות של רע, דניתן להסתכל עליו כדבר שלילי שצריך לברוח ממנו – וכפי שאכן נתבאר במקומות רבים<sup>2</sup> שבכל דבר בעולמינו מעורב טוב ורע וצריך להתמקד בעיקר בטוב ולא להתרשם מהרע – ולפי הסתכלות זו סו"ס נותנים לו נתינת מקום ורק שלא מתמקדים בו. אך לפי המבואר כאן אין לו כל מציאות אמיתית והוא רק למראה עיניים אך מצד אמיתת הדברים מלכתחילה יש רק עלי' וטוב גמור.

והנה ענין זה שלרע אין מקום כלל וכל ירידה היא מלכתחילה טוב גמור הוא רק כאשר מסתכלים מצד פנימיות הדברים וכוונת<sup>3</sup> הירידה, שהרי בחיצוניות הירידה עצמה היא אכן ירידה ורק שיש בה חלק טוב שמביא לעלי' אח"כ, וע"ד שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ח"ה<sup>4</sup> שמה שאומרים שהירידה עצמה היא העלי' גם בנוגע לחטאים – המדובר הוא בנוגע לתוצאות מהחטא ולא לחטא עצמו שהוא מצד גדרו רע – היפך

(1) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 423 ואילך.

(2) ראה לדוגמא אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב ע' מא.

(3) ראה בענין זה באריכות בד"ה 'באתי לגני' תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קמט ואילך). וש"נ.

(4) שיחה א' לפרשת לך.

רצון ה'. ומה שמבואר כאן שלרע אין כלל מציאות והוא רק למראה עיניים היא מצד פנימיות הדברים וכוונת הירידה שמצידה מלכתחילה הוא חלק מהעלי'.

וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חח"י<sup>5</sup> דניתן להסתכל על הירידה כמציאות בפני עצמה שמביאה אח"כ עלי', ואילו כשמתגלית כוונת הירידה ההסתכלות עלי' היא כחלק מהעלי'. עיי"ש.

יש להמתיק ולקשר הסתכלות זו על הרע עם כללות התקופה בה אנו נמצאים. כדלקמן.

## ב

### היחס לרע בגאולה האמיתית והשלימה

דהנה אחד מיעודי הגאולה המרכזיים הוא שלעת"ל לא תהי' כלל מציאות של רע, קליפות, מוות וטומאה. וכמו שאומר הפסוק "ואת' רוח הטומאה אעביר מן הארץ" "ובלע' המוות לנצח". ובמאמרי כ"ק אד"ש מה"מ נתבאר בהרחבה<sup>8</sup> שקיום יעוד זה דביטול הרע בתכלית הוא ע"י שמתגלה בעולם אור אלקי שמצידו אין נתינת מקום כלל לרע ובמילא הוא בטל בתכלית.

ויתירה מזו, נתבאר במקומות רבים שלא רק שבגאולה לא יהי' רע מכאן ולהבא אלא שיתגלה שהוא מעולם לא הי' מציאות אמיתית וע"ד הידוע בפירוש הפסוק<sup>9</sup> 'היינו כחולמים' שלעת"ל תהי' ההסתכלות על הגלות (ומובן שכן הוא גם בנוגע לכל הענינים השלייים שנובעים ממנה) כחלום שאין הוא מציאות אמיתית אלא רק כדמיון ומראה עינים.

ויתירה מזו ובעומק יותר, נתבאר בכ"מ<sup>10</sup> שלא רק שלא יתייחסו לרע שבגלות כמציאות לעצמו אלא אדרבה יגלו את הטוב שבו<sup>11</sup>. ובסגנון אחר: לא רק שיתבטל הרע אלא אף יהפך לטוב כייעוד הגאולה<sup>12</sup> "או אהפוך אל עמים" ולא רק שהרע יהפך מכאן ולהבא אלא יתגלה שמתחילתו (בפנימיות) הוא הי' טוב ולכן נודה אז גם על הדברים שנראו רעים בזמן הגלות וכמ"ש "אודך ה' כי אנפת ב"י" שההודאה היא על ה'אנפת ב'י' עצמו.

וביאור הדברים, ביטול הרע הוא ע"י המשכה אלקית שמגלה איך שהגשמי והרע אינו מציאות אמיתית. ואילו הפיכת הרע היא ע"י גילוי כח העצמות שבגשמי גופא ובמילא הוא

(5) ע' 390 ואילך.

(6) זכרי' יג, ב.

(7) וראה הביאור בזה בד"ה זה במלוקט ח"ג.

(8) ראה שם באריכות.

(9) תהילים קכו, א.

(10) ראה לקו"ש חי"ח שם וש"נ.

(11) להעיר שגם בדורות הקודמים זו היתה ההסתכלות הנכונה והאמיתית על הרע וע"ד שנתבאר בתניא פכ"ו דהוא מעלמא

דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא ובאגה"ק סימן יא שבאמת אין רע יורד מלמעלה והכל טוב רק שאינו נגלה לגודלו ורב טובו. אך עדיין נראה שאין זה דומה ממש כי גם לפי הנתבאר שם עדיין אין הרע טוב הנראה והנגלה. משא"כ בגאולה האמיתית והשלימה הרע יהפך לטוב גמור.

(12) צפני' ג, ט.



אינו נהפך להעדר המציאות אלא אדרבא מציאותו גופא מגלה את העצמות<sup>13</sup>.

## ג

### התחלת הארת הגאולה בתקופתנו

הנה ידוע ומבואר בארוכה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שעוד קודם הגאולה מתחילים לטעום מיעודי הגאולה ע"ד ההלכה שצריך לטעום ממאכלי השבת עוד קודם השבת. ויתירה מזו, ידוע חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בשנים האחרונות ובפרט בשנת ה'תשנ"ב שעניני הגאולה מתחילים כבר להתרחש בפועל.

וכמו לדוגמא בד"מ דש"פ משפטים<sup>14</sup> (ס"ב) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהתחיל להתקיים היעוד ד'וכתתו חרבותם לעיתים' ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ: "וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו – תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם" – ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ליתר ביאור:

כיון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו)התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" – עי"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאווה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד'וכתתו חרבותם לאתים".

ועד"ז בשיחת ליל ה' דפרשת כי תשא תשנ"ב<sup>15</sup> "רואים במוחש שכבר התחיל (משך זמן לפני זה) בפועל ובפשטות קיום ההבטחה ד"יוסיף אדני-י שנית ידו וגו' ואסף נדחי ישראל... מארבע כנפות הארץ" בהקיבוץ גלויות דרבים מבנ"י ממדינות שונות בעולם לארצינו הקדושה בחסד וברחמים". ועוד.

וידועים גם ביטויי כ"ק אד"ש מה"מ אודות סעודת שור הבר והלוויתן שכבר קיימים וצריך רק לפקוח העיניים ולראותם כמ"ש בד"מ דש"פ ויצא<sup>16</sup> "והדבר היחיד שחסר הוא – שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר

13) ראה בכ"ז באריכות בד"ה 'פדה בשלום' תשכ"ו סי"א ואילך (סה"מ מלוקט ח"ו ע' נג ואילך).

14) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 362 ואילך. וראה שם (ס"ג) שעוד קודם הגאולה נעשה מעמד ומצב כמו בגאולה וע"ד שבת ש'מתפשטת' גם בימי החול, ומציין למבואר בלקו"ש חט"ו (ע' 231 ואילך) בנוגע להתפשטות של שבת ביום ששי דזה גדר של שבת ממש. ויש להאריך בכ"ז.

15) התוועדויות תשנ"ב ע' 371. בלתי מוגה.

16) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152.

את הלויִתן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן – "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו".

ובפרט בנוגע לשנת תשנ"ב ביאר כ"ק אד"ש מה"מ במספר מקומות שבה במיוחד מתחילים לטעום מהגאולה וכמו בד"מ דש"פ ויחי<sup>17</sup> (ס"י) וזלה"ק "ובהדגשה יתירה בשנה זו:

שנה זו שייכת במיוחד לקץ הגאולה ולהגאולה (כי כבר כלו כל הקיצין) – "הי' תהא שנת נפלאות בה", "בכל מכל כל" – שקאי על הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו ("כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"), שאז יהיו כל הענינים ("בכל מכל כל") באופן של "נפלאות".

ועוד ועיקר, "בכל מכל כל" היא דרגת האבות שהטעימן הקב"ה מעין עוה"ב, והשלימות שבזה (אצל האבות דכל בני" ובמילא גם אצל כל אחד ואחת דבני" תהי' לעתיד לבוא. .

ולכן, בדורנו זה ובשנה זו מודגש ביותר ובעיקר החיזוק שבהדגשת הכוונה והתכלית בהגאולה שישנה בהתחלת זמן הגלות, ועאכו"כ לאחרי השלימות דמעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, ותיכף ומיד ממש באה הגאולה הנצחית וביהמ"ק הנצחי בפועל ובגלוי".

## ד

### הסבר היחס לרע בתקופתנו

וע"פ כל הנ"ל נראה לומר, שהסתכלות הנ"ל של כ"ק אד"ש מה"מ על הרע שבחטא כדבר שאינו אמיתי נובעת מזה שאנו נמצאים בתקופה בה מתחיל להאיר (מעין והתחלת) גילויי הגאולה<sup>18</sup> ובמילא נרגש כבר איך שלרע אין מציאות אמיתית והוא רק דמיון (למראה עיניים) וע"ד הנאמר בנוגע לגאולה שאז נתייחס לגלות (והרע) כחלום "היינו כחולמים" (כנ"ל). ויתירה מזו שנרגש כבר הטוב שבירידה גופא.

או בסגנון אחר, נתבאר בכ"מ בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שדווקא כאשר נשלמת התכלית נרגשת המעלה שבירידה עצמה וכמו השיחה הידועה אודות המסעות<sup>19</sup> שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות שכאשר נמצאים בירידה עצמה אין נרגש כ"כ העלי'

17) שם ע' 240 וראה גם ד"מ דש"פ וישלח בסופו, ד"מ דש"פ בלק בנוגע לשנת תנש"א (ויש להאריך בהבדל בין השנים לפי המבואר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ואכ"מ). ועוד.

18) ולהעיר מהמבואר בחסידות (לקו"ת בחוקותי מח, ד) אודות רשב"י שפירש לבנו את הקללות כברכות (מו"ק ט, א) שהוא מעין גילויי הגאולה. ומה שניתן לו רשות לגלות זאת הוא לפי שהי' מנשמות שענינם לגלות פנימיות התורה ע"כ האיר לו כבר עכשיו מעין לעת"ל (פלא הרימון שמות ע, ז בשם אדה"ז).

19) לקו"ש חי"ח ע' 390 ואילך.

שבה ורק שמביאה אח"כ לעלי' אך כאשר מגיעים לשלימות נרגש גם בירידה שהיא בפנימיות חלק מהעלי' וכמו שנאמר לעת"ל "אודך<sup>20</sup> ה' כי אנת בי" שההודאה תהי' על הירידה בעצמה.

וע"ד שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה זו (הערה 81) שהטעם שהקב"ה אמר למשה 'יישר כחך ששיברת' על ה'ירידה' בשבירת הלוחות דווקא בפ' ברכה הוא משום שדווקא אז הראה לו 'עד היום האחרון' שאז תתגלה המעלה שבלוחות שניות.

ובד"מ דש"פ בלק<sup>21</sup> שכאשר מתקרבים לגאולה פוחת והולך רגש הצער ושלילת הרע ומודגש יותר תכלית הכוונה בו וראה שם שמדגיש שככל שמתקרבים לגאולה מתגבר הרגש זה ושם שענין זה הוא בפרט בשנה זו (ה'תנש"א).

ועד"ז ניתן לומר שבתשנ"ב כשמתקרבים לגאולה מתחילים להרגיש את מעלת הירידה וכפי שיבואר לקמן שבשיחות רבות מתקופה זו רואים ענין זה בהדגשה יתירה.

## ה

### המיוחדות בשנת תשנ"ב

ולהעיר, שפשוט שאין הכוונה שהסתכלות זו התחדשה בתשנ"ב. וכפי שצוטט גם לעיל מלקו"ש חי"ח ועוד מקומות רבים שענינים מעין אלו בוארו עוד הרבה לפני תקופה זו אך אעפ"כ כנראה לכל מעיין בשיחות ומאמרי תקופה זו, דכללות הדיבור אודות עניני הגאולה קיבל משנה תוקף, הרבה יותר מבזמנים לפני זה, ועד"ז בענין זה גופא הסתכלות זו על הרע חוזרת ונשנית פעמים רבות בשיחות ומאמרי תקופה זו (וכפי שנביא מעט מהם לקמן) וא"כ מובן שאף שענין זה הי' כבר קודם אך לא באותו תוקף כפי שהוא בשנה זו.

וכפי שנתבאר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ כמה פעמים שישנם דברים שקיבלו משנה תוקף בדור זה ובפרט בשנה זו וכפי שצוטט לעיל מד"מ ויחי ועד"ז בד"מ בלק שככל שמתקרבים לגאולה מתגבר יותר הרגש הטוב שבצומות, ושם שהוא בכללות בדורנו זה ובפרטיות יותר בשנה זו. ועוד<sup>22</sup>.

[ואולי יש לקשר זאת עם המבואר בד"ה 'ואתה תצוה' תשמ"א<sup>23</sup> שכאשר יש גילוי

(20) ישעי' יב, א.

(21) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 689 ואילך.

(22) ואולי יש לקשר זאת עם המבואר בד"ה 'ואתה תצוה' תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלה) שכאשר יש גילוי אלקות והוא אינון בכל מקום זוהי הוכחה שאין זה גילוי עצמות כי בעצמות אין הגבלות וכמו שהוא במקום ניתן לומר שעד"ז הוא בומן שכאשר הגילוי מתגלה רק לעיתים זוהי ההוכחה שאין הוא שלם.

ועד"ז נאמר בנדו"ד שמה שרואים שהסתכלות זו חוזרת ונשנית בכל פעם מורה על תוקפה המיוחד והעדר ה'הגבלה' שלה.

(23) סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלה.

אלקות והוא אינו בכל מקום זוהי הוכחה שאין זה גילוי עצמות כי בעצמות אין הגבלות וכמו שהוא במקום ניתן לומר שעד"ז הוא בזמן שכאשר הגילוי קיים רק לעיתים זוהי ההוכחה שאין הוא שלם.

ועד"ז נאמר בנדו"ד שמה שרואי שהסתכלות זו חוזרת ונשנית בכל פעם, זה מורה על תוקפה המיוחד והעדר ה'הגבלה' שלה<sup>24</sup>].

## ך

### הסתכלות גאולתית בשיחות התקופה

והנה את הסתכלות הנ"ל ניתן לראות בכמה וכמה שיחות שנאמרו בתקופה זו וניתן כאן מספר דוגמאות מהשבועות הסמוכים לאמירת שיחה זו דד"מ כי תשא:

**דבר מלכות דש"פ ויחי<sup>25</sup>:** שם מאריך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר אודות עשרה בטבת שאף שבחיצוניות זו ירידה גדולה ביותר ופתיחת כל עניני החורבן (שע"כ צמים גם אם חל בשבת<sup>26</sup>) אעפ"כ פנימיות היום הוא יום רצון והכוונה שבמצור מתחילתו הוא רק העלי' שתהי' עי"ז – התשובה.

ויתירה מזו מבאר<sup>27</sup> שם שגם החורבן עצמו (משום שלא עשו תשובה) מטרתו להוסיף עילוי על מה שהי' קודם וכן הוא גם בנוגע למבטא החורבן (בנבואת יחזקאל<sup>28</sup>) – ברזל – שאף שבחיצוניות הוא ענין שלילי אך לעת"ל לא זו בלבד שיחדל להיות שלילי אלא אף יתהפך לקדושה ועד שבבית המקדש השלישי ישתמשו בו כחלק מבנין המקדש.

**דבר מלכות דש"פ שמות<sup>29</sup>:** שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות ירידת בני' למצריים שאף שבחיצוניות היא ירידה גדולה בפנימיות היא עלי' עצומה.

וכלשונו הק' (ס"ב): "כל הענין ד"הבאים מצרימה" הוא לאמיתתו – "גאולת ישראל". וזה שבינתיים ישנה ירידה ה"ז בחיצוניות, אבל בפנימיות, הירידה גופא היא (לא רק בשביל ועל מנת העלי' שבגאולת מצרים, אלא יתירה מזו -) חלק מהעלי' והגאולה עצמה, עד – העלי' דהגאולה האמיתית והשלימה. ומשום כך אומר המדרש על "ואלה שמות בני' הבאים מצרימה" – "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", שכוונתו גם על הגאולה העתידה לבוא".

24) ואולי יש לקשר זה עם ביטויי כ"ק אד"ש מה"מ הנפלאים אודות התגלות המשיח באותה השנה. וראה הערה 18.

25) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 228 ואילך.

26) ראה הנסמן שם הערה 32.

27) ס"ד ואילך.

28) ד, ג.

29) שם ע' 244 ואילך.

ובהמשך השיחה מבאר באריכות איך כבר בתוך הגלות צריך לגלות את הפנימיות – גאולה ולהחדיר זאת לחיינו.

**דבר מלכות דש"פ בא<sup>30</sup>:** שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הזוהר<sup>31</sup> ע"כ שמושה 'פחד' להיכנס אל פרעה שבפשטות הסיבה היא משום תוקף הקליפה. ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה למעליותא שהוא דווקא משום מעלתו העצומה והעצמית ד'אתפריעו כל נהורין<sup>32</sup> שגם בגבול מאיר הבלי גבול וע"ד 'מקום הארון אינו מן המידה<sup>33</sup> עיי"ש באריכות.

עכ"פ נמצא שענין שבחיזונויות הוא שלילי ביארו כ"ק אד"ש מה"מ באופן חיובי – הטוב העצום שבתוך הרע.

**דבר מלכות דש"פ בשלח<sup>34</sup>:** שם מביא כ"ק אד"ש מה"מ דברי המדרש<sup>35</sup> אודות כך שהקב"ה הולך את בני ארבעים שנה במדבר יותר מהנצרך ע"פ סדר הרגיל – אחד עשר יום, שבחיזונויות הוא ענין שלילי ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד הוא למעליותא בשביל להחדיר בחי' 'אחד עשר' שלמעלה מהשתלשלות בפנימיות.

**קונטרס 'בך יברך ישראל'<sup>36</sup>:** שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות הסתלקות הרבנית שאף שבחיזונויות הוא ענין שלילי אך כיון שאנו בדור הגאולה ברור שהוא רק בשביל להביא לעלי' הכי גדולה – גאולה האמיתית והשלימה.

**דבר מלכות דש"פ תרומה<sup>37</sup>:** שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד כל הירידה שבחודש אב היא רק בשביל העלי' שבחודש אדר וכלשונו הק' (ס"א): "לשון חז"ל "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה" בא ללמד, שמיעוט השמחה בחודש אב נכנס באותו תוכן של ריבוי השמחה בחודש אדר ("כשם . . כך"). שכן כוונת ותכלית מיעוט השמחה בחודש אב היא רק בכדי להפכו מחשוכא לנהורא וממרירו למיתקו".

## ז

### התבטאות ענין זה בדין חמץ לעת"ל

והנה מלבד זאת שיתגלה לעת"ל שכוונת הירידה היא עלי' נתבאר בכ"מ שגם הרע בעצמו

(30) שם ע' 280 ואילך.

(31) ויחי לד, ג.

(32) זח"א רי, א.

(33) יומא כא, א. וש"נ.

(34) שם ע' 308 ואילך.

(35) שמו"ר פ"כ, יג.

(36) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 344 ואילך.

(37) שם ע' 380.

יהפך לקדושה וכמ"ש 'אז אהפוך אל עמים'.

וממקומות אחדים משמע שיהי' לזה התבטאות למעשה בפועל. וכמו בד"מ דש"פ ויחי הנ"ל דהברזל שכעת מורה על ענין שלילי - לעת"ל יהפך ויהי' ניתן לבנות ממנו בביהמ"ק. ונראה שעד"ז הוא בנוגע לשאר איסורים שכל איסורם הוא משום הרע שבהם ולעת"ל שיתבטל הרע בתכלית יהיו מותרים<sup>1</sup>.

וכמו לדוגמא: בנוגע לאיסור חמץ כתב המהרש"א<sup>2</sup> וז"ל "טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא היצר הרע הוא כחו של הס"א שרו של עשו שיכרת בזמן הגאולה". ועד"ז כתב הרדב"ז<sup>3</sup> דזהו הטעם העיקרי על השבתת החמץ.

ונמצא א"כ שלעת"ל ש"מביאו הקב"ה ליצה"ר ושוחטו"<sup>4</sup> ויבטל כל ענין הקליפות והרע - וכלשון המהרש"א "שרו של עשיו שיכרת בזמן הגאולה" שוב לא יהי' איסור באכילת חמץ<sup>5</sup>. וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ<sup>6</sup> במנהג לאכול מצה 'שרויה' בסעודות אחש"פ שהוא משום שאז מתגלה הארת המשיח ולא שייך כ"כ החשש מחמץ<sup>7</sup>.

1) וע"ד שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ יום ב' דחה"ש תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566) שבי"ד הגדול יפסקו אז ע"פ שכלם כך.

2) פסחים ה, ב ד"ה 'בשכר שלשה ראשון'.

3) שו"ת ח"ג סי' תתקעז. וראה שם ששולל כל שאר הטעמים ומקבל רק טעם זה.

4) סוכה נב, א.

5) כפשוט שאין בזה לקבוע הלכה ורק כנראה לעניות דעתי.

6) לקו"ש חכ"ב ע' 30 ואילך עיי"ש באורך.

7) אך כמובן שיש לחלק דהרי שם מדובר רק אודות חשש חמץ.

## עיונים בדבר מלכות וישב

/ מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות הבירור דמדינת צרפת, והקושי בזה /  
 מקשה כמה שאלות על דברי הרמב"ם בסדר הגאולה / מביא שאלות נוספות  
 בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסדר הגאולה / מבאר הענין דנס וטבע לע"ל  
 שישמשו יחד / מבאר המעלה דקיום תומ"צ בטבע העולם שזהו הענין דדירה  
 בתחתונים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין הקצין / מבאר עפ"ז שכל  
 שלבי הגאולה נמשכו כבר בתוך הגלות / מבאר עפ"ז העילוי בביאת הגאולה  
 בדורנו דוקא / מבאר עפ"ז היכן רואים בעולם שהוא מוכן לגאולה / מתאים  
 את כהנ"ל לגדרי ההלכה

הרב נחום שי' שטראקס

מאנ"ש שכונת המלך - קראון הייטס

### א

#### הקושי בדברי כ"ק אד"ש מה"מ לגבי צרפת

בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב פותח כ"ק אד"ש מה"מ עם שאלה על ה"מדובר פעמים רבות .  
 . שכבר עומדים מוכנים לגאולה האמיתית והשלימה" – ש"היכן רואים . . שהעולם כיום מוכן  
 יותר לגאולה מאשר בדורות הקודמים!?"

ומתרץ בס"ג:

"העילוי של דורנו זה לגבי הדורות שלפנ"ז. בדורות הקודמים לא היו בני ישראל מפוזרים  
 כ"כ בכל קצווי תבל כפי שהוא בדורנו זה. לא מיבעי בזמן שבית המקדש הי' קיים כשבני  
 ישראל היו בארץ ישראל (וסביבתה), אלא אפילו בדורות הראשונים של הגלות, התגוררו  
 יהודים רק במדינות מסוימות, על כל פנים רק בחצי כדור העליון; משא"כ בדורות שלאח"ז  
 – התפזרו בנ"י במדינות רבות יותר, עד גם בחצי הכדור התחתון (באמריקה וכו'), ובכל דור  
 ודור נתוסף בזה עוד יותר, עד לדורנו אנו – אשר בו יהודים מצויים בכל קצוי תבל ממש,  
 והם מקיימים שם תומ"צ, ובאופן של התלבשות לפי מנהגי המקום, ועד שהקימו וממשיכים  
 להקים, מוסדות של תורה ומצוות בכל מקום ומקום לפי ענינו".<sup>8</sup>

כשמתבוננים בזאת – אפילו לרגע קל – רואים את העילוי שבדורנו אנו לגבי הדורות  
 שלפנינו, בזה שישנו הבירור והזיכוכ של כל מדינה ומדינה<sup>9</sup> שבעולם.

(8) ובלשון השיחה בס"ב: "לפי תכונות המקום ותכונות אנשי המקום", 'הלך בנימוסי' כו'.

(9) ואף שיש מדינות ערביות בימינו שאין בהם מוסדות תורה כו', י"ל שהכוונה היא על מדינות ריבוניות ולא מדינות שפלות  
 ש'מעולם השלישי' [ועי' תורת שלום ע' 204 ואילך (מובא במגדל עוז ע' תנח), שלא דוקא שכל מדינה יש להם שר בפני עצמה,

וע"פ המדובר לעיל (וכמה פעמים), שלפי כל הסימנים, כבר סיימו את כל הברורים<sup>10</sup>, הרי מובן מדוע אווזים כבר בשלב הגאולה". עכלה"ק.

ויש לעיין בדברים: ביאור זה מבאר את השינוי בין ימינו לדורות שעברו. אבל עדיין לא מוסבר בזה לכאורה, איפה רואים ש"אווזים כבר בשלב הגאולה" (ובפרט ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup>, שישנה כבר הגאולה וצריכים רק לפתוח העיניים וכו'<sup>12</sup>).

והנה בהמשך השיחה (מס"ד ואילך) מבאר מעלת הברור דמדינת צרפת. אבל לכאורה גם בזה לכאורה לא מתבאר איפה רואים – גם במדינת צרפת – ש"אווזים כבר בשלב הגאולה כו'.

## ב

### כמה שאלות בסדר הגאולה

ויש לבאר הדברים בהקדמת איזו שאלות:

(א) לפי סדר הרמב"ם, היעוד ש'שיגו דעת בוראם' (בסוף ספרו), יתקיים הרי, אחרי בנין המקדש וקבוץ נדחי ישראל (ספי"א), ואחרי גם ההשפעה דישראל על האומות בקיום ז' המצוות (ספי"א ורפי"ב), שאחרי כ"ז, הרי אז 'באותו הזמן לא יהי' לא רעב ולא מלחמה כו' וממילא 'יהיו חכמים גדולים כו' וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם'.

הרי, ש'השגת דעת בוראם' תתקיים בשלב האחרון דימיה"מ – ב'אותו הזמן'.

ואעפ"כ, תורת החסידות גילתה ענין ההשגה באלקות עוד בזמן הגלות, עד שישנה גם הודעת כ"ק אד"ש מה"מ, שבימינו כבר נשלמה העבודה בזה וצריך רק לפתוח העיניים כו'<sup>13</sup>.

וא"כ לכאורה אי"מ: איך מתאימים דברים אלו עם סדר הרמב"ם<sup>14</sup>, שההשגה באלקות תתקיים רק בזמן הגאולה, ובשלימות הגאולה דוקא.

והרי יש מדינות ערביות שיש בהם מוסדות תורה].

ועוד זאת ועיקר – ע"פ פשטות הדברים – ההתנגדות של מדינות אלו בימינו הוא לא נגד קיום התומ"צ, אלא נגד אלו הדברים באה"ק, אשר ממילא מובן, שאילו היו אלו באה"ק מצייתים להוראות כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ שו"ע סי' שכ"ט לא היתה קיימת התנגדות זו, ואכ"מ.

10) או"ל הכוונה, שלא רק שישנו הברור והזיכור של כל מדינה ומדינה' אלא שהברור והזיכור הוא בשלימות (עי' שיחת ויצא אות י"ח, ובשיחת ויגש אות י"ב, שלא רק שאפשר להתנהג בכל ההרחבה בקיום התומ"צ, אלא שאפשר גם לפעול על האומות בקיום המצוות שלהם).

11) עי' שיחת ש"פ בשלח וי"ט כסלו תשנ"ב. ובשיחת ש"פ שמות תשנ"ב אות י"ג: "צריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני" שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת ליתן ושרו הבר וכו' וכו'".

ובשיחת ש"פ בא תשנ"ב אות י"ד: "כעת צריך רק לפתוח את העיניים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני בשר בזמן הזה".

12) לכאורה י"ל, שע"ז אומר בהמשך ש"מדובר לעיל כמ"פ שלפי כל הסימנים כבר סיימו את כל הברורים", ברם אפילו אתל"כ, עדיין אי"מ מאחר שבזה הוא עיקר השאלה, מדוע סומך על המבואר במ"א ואינו מבארו כאן.

13) עי' שיחת ויצא אות י"ח: "כעת צריך רק... ללמוד תורתו של משיח (פנימיות התורה) באופן של ראי', שכל זה כבר ישנו מן המוכן, צריך רק לפתוח את העיניים ואז יראו זאת!"

14) עי' לקו"ש ח"ל, י"ט כסלו.



(ב) לפי סדר הרמב"ם (כנ"ל מספ"א ופי"ב), הרי תחילת הכל, ינצח משיח את האומות במלחמה, אח"כ יבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, ורק אח"כ<sup>15</sup> תתקיים השפעתו על האומות בקיום ז' המצוות.

ברם כ"ק אד"ש מה"מ הרי הכריז על מבצע ז' המצוות עוד בזמן הגלות (מתחילת שנות הממ"ם), ועד שישנה הודעת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>16</sup> שעשו כבר נתברר לגמרי, וא"כ אי"מ שוב, איך מתאימים הדברים עם סדר הרמב"ם.

(ג) בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ שכבר התחיל קיום היעוד ד'זכותו חרבותם לאתים'.

והנה מפורש בגמ' שהיעוד ד'זכותו חרבותם לאתים' הוא הנהגה נסית, ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>17</sup>, שלפי שיטת הרמב"ם יעוד זה יתקיים בתקופה הב' של ימיה"מ.

וא"כ, איך אומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ משפטים שיעוד זה כבר התחיל להתקיים, כאשר אנחנו עדיין בגלות – עוד לפני תקופה הא'.

(ד) מאז שנת תש"נ מרבה כ"ק אד"ש מה"מ לדבר על שנים אלו שהם שנים של נסים ונפלאות.

והנה ידוע המבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ<sup>18</sup>, שלפי סדר הגאולה שכתב הרמב"ם, הנהגה הנסית תתקיים רק בתקופה הב' של ימיה"מ. וא"כ, איך ניתן לומר שיש לנו בימינו, כאשר אנחנו עדיין בגלות, שנים כאלה שענינם הוא נסים ונפלאות.

## ג

### נס וטבע לע"ל

ויש לבאר בזה:

במכתב מכ"ק אד"ש מה"מ עוד מלפני הנשיאות<sup>19</sup>, מביא מדרושי חסידות, שבימיה"מ יחזור העולם למצבו הראשון כמו שהי' לפני החטא, דהיינו שיחזור למצב ד'גן עדן מקדם'.

ובפרטיות יותר מבואר<sup>20</sup>, שימיה"מ יהיו עוד למעלה מגן עדן, כי ג"ע הוא רק בחינת ממכ"ע ובימיה"מ יתגלה בחינת סוכ"ע.

והנה עם כל המעלה הנפלאה הזו דימיה"מ, מביא גם במכתב הנ"ל, שלפי שיטת החסידות, ימיה"מ הן עיקר זמן העבודה של 'היום לעשותם', וז"ל:

15) לקו"ש חכ"ג ע' 174, חי"ח ע' 283, והגש"פ ח"ב ע' תרל"ז (ועי' לקו"ש חי"ח ע' 276 הע' 37, וחכ"ה ע' 127 הע' 4).

16) שיחת ויצא תשנ"ב, אות יח.

17) עי' לקו"ש חכ"ז ע' 202 הע' 78.

18) לקו"ש חכ"ז ע' שם, הדרן על הרמב"ם תנש"א, ובכ"מ.

19) אג"ק ח"ב ע' ע', וכ"ה בביאור יותר בד"ה להבין עני תחה"מ (סה"מ מלוקט ח"ד).

20) ע"פ נוסח התפלה: 'אין ערוך לך בעוה"ז אין זולתך לחיי העוה"ב (גן עדן) אפס בלתך לימיה"מ ואין דומה לך לתחה"מ'.

"ימוה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלמותו<sup>21</sup>".

והנה כדברים האלו מצאנו גם בענין נס וטבע:

מבואר במכתב הנ"ל<sup>22</sup>, שלפי שיטת החסידות – בימוה"מ תהי' הנהגה נסית. ואעפ"כ מבואר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ<sup>23</sup>, שגם לפי שיטת החסידות, לא תתבטל אז הנהגת הטבע.

נמצאנו למדים מזה, שאפילו לפי שיטת החסידות שבימוה"מ תהי' הנהגה נסית וגם גילויים הכי נפלאים באלקות, אעפ"כ, לא תתבטל אז העבודה בקיום התומ"צ בהנהגת הטבע של העולם.

והנה כל הנ"ל – הוא לפי שיטת החסידות, ברם, את אותם הדברים מוצאים אנו גם בשיטת הרמב"ם:

שיטת הרמב"ם היא שבימוה"מ יהי' 'עולם כמנהגו נוהג', והחידוש של ימוה"מ יהי' רק בזה, שיתבטל אז שעבוד האומות וממילא יוכלו ישראל לקיים תומ"צ בשלימות לגמרי.

ברם ידועים דברי כ"ק אד"ש מה"מ (כנ"ל<sup>24</sup>) שלפי שיטת הרמב"ם יהיו ב' תקופות, תקופה א' של הנהגה טבעית ותקופה ב' של הנהגה נסית (דהיינו תחיית המתים ושאר נסים ונפלאות).

והנה יש לשים לב: כאשר כ"ק אד"ש מה"מ מבאר<sup>25</sup> ענין הנהגה הנסית שבתקופה הב', הוא מדגיש, שהנהגה נסית זו תהי' בהוספה על הנהגה הטבע (ולא שהטבע יתבטל אז). וכך מבואר גם בהדרן על הרמב"ם תנש"א (בסגנון אחר קצת), שהנהגה הנסית דתקופה הב', תהי' בהתאמה עם הנהגה הטבע.

והענין הוא, כי ע"פ ההלכה של הרמב"ם, שלימות קיום התומ"צ הוא דוקא בהנהגה הטבע<sup>26</sup>. לכן אם יש לחדש בדעת הרמב"ם שתהי' גם תקופה ב' דהנהגה נסית, בהכרח לחדש שהנהגה נסית זו תהי' בהוספה או בהתאמה עם הנהגת הטבע.

(21) ובהע' שם: ראה בזה באריכות בתנ"א ד"ה אוסרי לגפן. ד"ה וככה תרל"ז פרק ד' ואילך.

(22) הע' 8, ובפרטיות יותר בשיחת אחש"פ תשמ"ח ע' 19.

(23) כ"ה בכ"מ. ועי' שיחת י"א ניסן תנש"א, הע' 97.

"שהרי גם לע"ל תהי' הנהגה טבעית והנהגה נסית\* (וגם בתקופה הב' כשיהי' שינוי במעשה בראשית (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 198. ועוד), לא יתבטלו כל חוקי הטבע לגמרי, כפשוטו), ויהי' אז גם החילוק בין ימי החול ויום השבת\* (ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים גופא), וכמ"ש (ישעי' סו, כג) והי' גו' מדי שבת בשבתו גו', וכי"ב – ובכל א' מהם יהי' הגילוי ד'כוננהו" ע"י הקב"ה עצמו באופן של "נפלאות".

\* (שוה"ג שם): ששרשם הוא משם הוי' ומשם אלקים, ולע"ל יהי' גם הגילוי דשם אלקים (ועד שהוי' דעכשיו יהי' אלקים לע"ל, והי' הוי' לי לאלקים (ויצא כח, כא), ויהי' גילוי שם הוי' נעלה יותר – תו"א ואוה"ת ר"פ ויצא. ועוד)."

(24) לקו"ש חכ"ז שם.

(25) לקו"ש שם אות י"ה.

(26) עי' לקו"ש ח"י"ח ע' 280 אות י"ג שהנהגה נסית היא סתירה לתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם, ובלקו"ש חכ"ז ע' 201

סוף אות י"א שעיקר בקיום התומ"צ שתהי' ב'עולם כמנהגו נוהג' וכ"ה שם סוף אות ט"ו. ועי' בארוכה בלקו"ש ח"ה ע' 80 (וכ"מ) ע"פ הסיפור דאדה"ז כשעצר הספינה כו'.

והנה ע"פ מהלך זה של שילוב ב' הנהגות יחד, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ גם<sup>27</sup>, שבמצב ד'זכו', הרי גם לפי שיטת הרמב"ם תתקיים הנהגה נסית מיד בתחילת ימיה"מ<sup>28</sup>. ובשיחת אחש"פ תשמ"ח<sup>29</sup> מבטא הדברים בסגנון כזה: שאחרי הפס"ד של תורת החסידות שבימיה"מ תהי' הנהגה נסית (במלים אחרות: אחרי שתורת החסידות פסקה שבפועל יהי' מצב של זכו'), הרי גם הרמב"ם מודה לשיטת החסידות בזה.

והנקודה שלמדים מזה היא, שבין מנקודת מבט החסידות ובין מנקודת מבט הרמב"ם, הרי בימיה"מ – ב' הנהגות דנס וטבע ישמשו בתפקידם וישתלבו יחד, אשר ממילא מובן מזה – בנוגע לענייננו, שודאי יקיימו אז את התומ"צ – גם כפי דרישת וחויב ההלכה, דהיינו גם בהנהגה דטבע.

## ד

### מעלת קיום המצוות בדרך הטבע דוקא

והנה בתניא פל"ו מבואר, שעיקר החידוש דימיה"מ יהי', שאז תושלם הכוונה ד'דירה בתחתונים' (שלמעלה מכל הגילויים).

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בזה, שעיקר הכוונה ב'דירה בתחתונים', היא כפשוטו בקיום התומ"צ ע"פ הנהגת הטבע של העולם.

וכמ"ש בשיחת ש"פ עקב תשמ"ט אות ג' (סה"ש ע' 643), וז"ל:

"בכמה מקומות מבואר, שלעת"ל יתגלה ה"נחת רוח לפני" הרצון והתענוג של השם במצוות, לכן זה שכר אמיתי על קיום המצוות.

אבל ביאור זה אינו מספיק לגמרי (בנידון דידן) – כי: א) גילוי הנחת רוח למקיים המצוה אינו תוקף ועצם הנח"ר שנפעל ע"י קיום המצוה בפועל בעוה"ז; ב) רוב היעודים בתורה אינם מדברים (ואפילו לא ברמז) אודות גילוי הנחת רוח להקב"ה, אלא על ברכות והמשכות לבנ"י בעניניהם הגשמיים.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ המשנה – "שכר מצוה מצוה": השכר האמתי עבור קיום מצוה – הוא המצוה עצמה, שמקשרים אותו עם הקב"ה (מצוה מלשון צוותא וחיבור).

וממשיך (שם ע' 644): "ויש לומר שזהו גם התוכן של שכר המצוה כפי שהוא ביעודים גשמיים שבתורה, ש"יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשות כו' וישפיע לנו כל הטובות כו' כדי שלא נעסוק כל ימינו כו' אלא נשב פנויין ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כו'" (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה). זאת אומרת, ששכר המצוות של היעודים הגשמיים הוא (לא

27 עי' לקו"ש שם בסוף השיחה, לקו"ש חכ"ד ע' 19 הע' 58 הדרן על הרמב"ם תשמ"ז בסופו, ועוד.

28 ועי"ש, שהנהגה הטבעית תהי' משולבת בתוך הנהגה הנסית באופן ד'בכלל מאתיים מנה'.

ובד"ה פדה בשלום תשמ"א אות ו' (מלוקט ב') בשיטת הרמב"ם, שבתקופה הא' דימיה"מ תהי' גילוי אוא"ס הבל"ג (שהוא כנ"ל מחסידות גילוי דסוכ"ע), ובתקופה הב' יהי' חידוש נוסף דשינוי במעש"ב.

(29 ע' 392 הע' 76.

בשביל הטובה הגשמית שבזה, שהרי אין לזה ערך ביחס למצוה, אלא) – האפשרות שהמנוחה, מנוחת הנפש והגוף (שבאה כתוצאה מיעודים הגשמיים) נותנת ללמוד תורה ולקיים מצוות, עם הוספה ביתר שאת וביתר עז – בכמות ואיכות.

ועאכו"כ בנוגע לשכר דימוה"מ ועוה"ב (שם ע' 644/5): "בימוה"מ תהי' השלימות של שכר מצוה מצוה – לא שכר צדדי, אלא שכר ושלימות ב"מצוה" עצמה (הקיום דתורה ומצוות בזמן הזה) – אזי תיתוסף שלימות (בכמות ואיכות) בקיום המצוות. ושם נעשה לפניך **כמצוות רצונך**, "עיקר היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהי' בימות המשיח". עכלה"ק.

הרי מבואר בזה, ששלימות השכר על קיום מצוה, הוא בזה שמגיעים על ידה לקיום עוד מצוה, ושכר זה – שזוכים לקיום עוד מצוה – הוא עוד למעלה מהשכר ד'תענוג הבורא הוא תענוג נברא'.

ויש לבאר הדברים ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב<sup>30</sup>, שעצם הנשמה מתגלה בתנועה של הודאה כלפי הקב"ה ('מודה'), באופן שההודאה שלו כלפי הקב"ה – הוא לפני מציאות ה'אני' שלו.

והנה מובן שדברים אלו אומרים בעצם<sup>31</sup>, שעצם הנשמה מתגלה בזה שהאדם מקדים את מילוי רצון הבורא ('מודה') לפני מציאות ה'אני' שלו.

ומובן גם, שבמצב זה שהאדם מקדים את מילוי רצון הבורא לפני מציאות ה'אני' שלו, הרי גם התענוג שלו (אפילו אם הוא תענוג הבורא) אינו תופס מקום אצלו, מאחר שכל מציאות ה'אני' שלו – כולל גם התענוג שלו – אינו תופס מקום אצלו.

ולכן במצב כזה, השכר על קיום מצוה הוא רק בענין ה'מודה' גופא, דהיינו בזה שביכולתו למלאות רצון הבורא – ולקיים עוד מצוה.

והרי כמבואר לעיל (ומובן גם משיחה זו דשכר מצוה מצוה), שלימות קיום המצוה, היא כחיוב ההלכה דוקא, דהיינו בקיום המצוה בהנהגת הטבע של העולם.

א"כ יוצא, שבקיום מצוה בהנהגת הטבע של העולם – מתקיים שלימות הכוונה של דירה בתחתונים שלמעלה מכל הגילויים, שלמעלה גם מגילוי העצמי דתענוג הבורא הוא תענוג נברא'.

## ה

### כל שלבי הגאולה נמשכו כבר במציאות הגלות

והנה ידועים דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבימינו 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש'<sup>32</sup>.

(30) שיחה ב' אות ח'.

(31) עי' שיחת קרח אות י"א בענין ה'הפצה' לפני ה'מעין', ולכאורה הם הדברים המבוארים בשיחת תולדות בענין ה'מודה' לפני 'אני'.

(32) ריש שיחת ש"פ תור"מ תנש"א.

והנה בלקו"ש חכ"ט<sup>33</sup> מבאר בענין הקצים, שהם בעצם שלבים של גאולה שמתגלים בתוך זמן הגלות. וז"ל:

"הסיפור במדרש, שכששמע ערבי (בשעת חורבן הבית) איך ש"צעקה פרתו" של יהודי, אמר לו שהביהמ"ק נחרב; ותיכף ממש לאח"ז כש"הפרה צועקת פעם אחרת" – אמר לו, ש"נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל",

די"ל שבפנימיות הכוונה היא לא רק שנולד אז משיח, אלא יתירה מזו, שחורבן הבית והגאולה ובנין ביהמ"ק אינם בהפסק זמן, בהפסק רגע ביניהם, אלא תיכף ממש לחורבן הי' בעוה"ז למטה בארץ ישראל עצמה – התחלת הגאולה, נולד מושיען,

(ושם ע' 15): זה לא רק בענין החורבן והגלות כמו שהם מצד למעלה, מצד הקב"ה, אלא גם בעבודה של יהודי. עד – צעקה פרתו אפילו בהמה, כאן למטה,

ויתירה מזו, בלשון אדה"ז "תכלית השלימות הזו של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". וכיון שהגילויים ועניני הגאולה באים ע"י "מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", מובן, שהגילויים וענינים הם מן המוכן, הם "כאן" במעשינו ועבודתנו.

בעיני בשר לא רואים את זה, אבל צדיקים ונשיאי ישראל שיש להם עיניים בהירות רואים הם בגלות גופא (בין בירידה וחושך הגלות ובין במעשינו ועבודתנו) ענין הגאולה שבזה.

(שם אות ט'): ע"פ הנ"ל יש לבאר דבר תמוה בנוגע לענין הקצין . .

. . מאחר שהצדיקים רואים בכל זמן משך הגלות איך שהעבודה בכל יום ורגע דהגלות כוללת בתוכה ומביאה את עניני הגאולה, ולאחר כל יום וכו' בגלות רואים הם את ההוספה בהגילויים והעליות של הגאולה (רכוש גדול), עד שההוספות מתקבצות יחד ונעשה מצב של שלימות בההוספה – לכן גילו זמן השלימות – שנת הקץ, שאוחזים בההוספה ומתקרבים להשלימות דההוספה, דהגילוי הנעלה יותר". עכ"ל"ק.

והנה ע"פ דברים אלו שקצים הם שלבים של גאולה שמתגלים בתוך זמן הגלות, מובן, שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ על ימינו – ש'כלו כל הקצין כפשוטו ממש', נאמר בעצם, שבימינו, כבר נמשכו כל השלבים של הגאולה בתוך מציאות הגלות.

## ן

### העילוי בביאת הגאולה בדורנו דוקא

ע"פ כל הדברים האלו, יש לנו לצייר לעצמנו את החילוק בין ביאת הגאולה – אילו היא היתה באה בזמנו של הרמב"ם, לביאתה כמו שהיא בימינו כאשר 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש' וכבר נמשכו כל שלבי הגאולה בתוך זמן הגלות.

כי הנה אילו היתה הגאולה באה אז בזמנו של הרמב"ם, הרי מובן שראשית פעולתו של

משיח על האומות – היתה אמורה להיות ביציאה למלחמה נגדם, ואז אחרי ניצחון המלחמה נגדם, ה' בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל – כדי לקבוע הנהגה של שלימות קיום התומ"צ אצל בני", ואז מתוך שפע הברכה וההצלחה שהי' מגיע לישראל כשכר על שלימות קיום התומ"צ שלהם, ה' מתחיל עם פעולתיו על האומות כדי לפעול עליהם שיקיימו הם את ז' המצוות שלהם,

ואז ע"י קיום ז' המצוות שאצל האומות, ה' העולם מגיע למצב דביטול המלחמות, עד שהיו מגיעים לשלימות המצב ד'לא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' . . וישגו דעת בוראם'.

ברם בהשגת דעת בוראם גופא ישנם הרבה מדרגות, ולכן, תחילת הכול היו מגיעים להשגה דממכ"ע ('ומלאה הארץ דעה') ואח"כ היו מגיעים להשגה דסוכ"ע ('כמים לים מכסים'), ואז אחרי כל העבודה הזו, היו מגיעים לגילוי העצמות – המבואר בחסידות (שלמעלה מגילוי דממכ"ע וסוכ"ע) – שע"י מילוי הכוונה דדירה בתחתונים. ובזה גופא היו מגיעים אח"כ לשלימות בענין הדירה גופא – ע"י קיום תומ"צ בטבע העולם באופן ד'שכר מצוה מצוה' המבואר לעיל מדברי כ"ק אד"ש מה"מ.

והנה כל הציור שלעיל, הוא תהליך הגאולה עד להשגת שלימות הכוונה דדירה בתחתונים – אילו היתה הגאולה באה אז בזמנו של הרמב"ם.

אך הנה, עם כל העליות העצומות שבתהליך זו, לעולם לא הי' מגיעים לדירה זו שיש לנו בימינו ע"י ההתיישבות דבנ"י בכל מדינות העולם – המבואר בשיחה שלפנינו.

והענין הוא, כי בכל התהליך שלעיל, הרי הפעולה שעל התחתון בעשיית הדירה, היא כולה מתוך מצב של גאולה – כדלהלן – וממילא תפיסת מקומו של התחתון בכל התהליך, היא רק בבחינת מקבל לכד.

כי הנה (כמ"ש לעיל), בתהליך זו, הרי תחילת פעולתו של משיח על האומות – היא מתוך ניצחון המלחמה נגדם, דהיינו מתוך התגברות עליהם ולא מתוך שיתוף פעולה עמהם,

וגם אח"כ, ההשפעה על האומות בקיום ז' המצוות – היא מתוך מצב העילאי וברוך של ישראל (בעשירות מופלגה כו') שלמעלה מהאומות, והרי דוקא משום כך יהיו האומות נשמעים אליהם לקיים את ז' המצוות – משום המצב העילאי של ישראל שמעליהם,

וכשיטה הזו – הוא גם בכל המשך העליות שאח"ז.

משא"כ הדירה שיש לנו בימינו [כאשר 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש' וכבר נמשכו כל עניני הגאולה בתוך זמן הגלות], הרי הפעולה שעל האומות, דהיינו ראשית הכול – זה שבנ"י מקיימים תומ"צ בכל מקום לפי מנהגי המקום (כמבואר בשיחה זו), וכן עד"ז – זה שפועלים על האומות בקיום ז' המצוות שלהם (המבואר בפרטיות בשיחת ויגש ובכ"מ), הוא בהכרח מצד ענינו ותכונותיו של המקום והאומות גופא.

כי המציאות הוא שאנו נמצאים עדיין בגלות תחת שעבוד האומות (ולא מעליהם), א"כ בהכרח שהפעולה על המקום ועל האומות היא מצד ענינו ותכונותיו של המקום והאומות גופא ולא מצד הפעולה שלנו עליהם.

א"כ יוצא, שבימינו מתקיים הדירה בשלימותה ובאופן דחיבור ההופכים שאין למעלה ממנו, שהתחתון מצד ענינו גופא מתואם לגמרי עם שלימות הכוונה של הדירה.

וזהו"ע המבואר בשיחה (סוף אות ב'):

"בעבודה בכל מקום בעולם יש בכללות שני ענינים ושלבים – (א) הפעולה הפנימית עם התחתון, שמכניסים קדושה אפילו במקום התחתון, לפי גדרי. אבל דבר זה יכול להיות באופן שהתחתון נשאר תחתון, והוא רק מקבל מהעליון המשפיע. לאחר מכן צריכה להיות אופן עבודה נעלה יותר: (ב) – הבריר והזיכוכ הוא עד כדי כך, שהמקום (התחתון) עצמו (בתכונותיו המיוחדות) נעשה מקום תורה ומצוות, ע"י שמקיימים שם מוסדות של תורה ותפילה וגמילות חסדים, בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו', כך שהמקום נעשה כאילו עצמאי, ואינו זקוק להשפעה (של קדושה) ממקום (שני) עליון יותר<sup>34</sup>. ויתירה מזו – לא "כאילו", אלא באופן שמגלים את המעלה שבתחתון עצמו, שהמקום נעשה כמו העצם עצמו (דירה לעצמותו יתברך). ואדרבה: אנשי המקום פועלים בתורה ומצוות מיוזמתם העצמית, בהתאם למנהגים והדרכים המיוחדים ("הלך בנימוסי") של המקום, שבהם מתייחד מקום זה ממקומות אחרים."

34) וכן הוא להלן ס"ח. ועי' המבואר בזה בשיחה דש"פ ויצא (בענין אבן מקיר תועק) ובשיחת וישלח (בענין ישראל שדומים ללבנה – נעשים משפיע), ובשיחת בהעלותך (בענין עולה מאל"י).

ועי' ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מלוקט ר) סי"א (וכ"ה בארוכה בשיחת ויצא):  
 "לע"ל שהגילוי יהי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכה הפועל שבנפעל... 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".  
 ועי' ד"ה להבין נר חנוכה תשכ"ו ס"י, ובפרטיות יותר בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפר' ויהי ס"ו:

"ידוע מ"ש בספרים, שכוונת ירידת הנשמה (ובפרט דהגלות) היא – כדי שישאל יבררו את ניצוצות הקדושה שנפלו ונתפורו ככל קצוי תבל, ולכן "פיזרן לבין האומות", כדי שכאו"א יברר את ניצוצות הקדושה שנמצאים במקומו.

אמנם, אי משום "בירור הניצוצות" לחוד, אין הכרח שהאדם העוסק בתומ"צ יבוא בעצמו למקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה, כי גם בהיותו "במקומו", בארץ הקודש (ובירושלים עיר הקודש) – אפשר שתושג מטרה זו ע"ז שעבודתו היא באופן של ריבוי עצום באור הקדושה, בדוגמת אבוקה גדולה שמתקבצים אלי' כל ניצוצי אור, גם הרחוקים.

ועי' ד"ה שמצינו אצל שלמה המלך – דכאשר "וישב שלמה על כסא ה'", הי' וישב במקומו ומשם פעל את בירור העולם כולו, וזוהו שמלכת שבא באה ממקומה לשלמה והביאה אליו מתנות כו' (ניצוצות קדושה).

ומכיון שהירידה למטה היא צורך עלי' (היינו עלי' גם לגבי המצב שהי' לפני הירידה למטה) – עכצ"ל שעי' ירידה זו בעבודת הבירורים יש בה הישג ושלימות יותר אפילו לגבי בירור הניצוצות בזמן שלמה.

ויש לומר הביאור בזה: על ידי הירידה למטה ובגלות בפרט, "אחד מכם גולה לברברי" ואחד מכם גולה לסרמטיא" ועובד עבודתו שם – הרי נוסף על [בהע' 34 כאן: "להעיר מהמשך תער"ב ח"ב ע' תשסט", והוא מאמר ד"ה פדה בשלום העת"ר הנ"ל] שמוציאים את ניצוצות הקדושה שנתפורו בעולם, הנה עוד זאת, שגם המקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה (כל העולם כולו) יתהפך לקדושה, היינו, שהעולם כולו נעשה "ארץ ישראל", "לתת להם נחלת גוים".

וזהו גם היעוד "עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות" – כי לאחר השלמת "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", כשכל העולם נכשב ונתהפך לקדושה, הרי קדושת א"י תתפשט בכל הארצות – "לתת להם נחלת גוים" כפשוטו, שכל העולם כולו יכנס לגבול ישראל".

שלפ"ז, מעלת העבודה שמצד המקבל המבואר כאן בשיחה, ענינה היא ההכרה באלקות מצד מציאות הגשמי ולא מצד ניצוץ האלקי שבו.

## ז

## היכן רואים בעולם שמוכן לגאולה

אחרי דברים אלו, יש לחזור לשאלה שלעיל בתחילת דברינו, שהיא:

במה רואים – ע"פ הביאור של השיחה – שהעולם בימינו מוכן לגאולה יותר מדורות שעברו, עד ש'אוחזים כבר בשלב הגאולה'.

שאחרי כל המבואר לעיל, מובן שראוי לשאול השאלה דוקא באופן הפוך, דהיינו, שבימינו שיש האפשרות לקיים תומ"צ (של זמן הגלות) גם מצד ענינו של התחתון (ענינם של האומות כו'), מה מעכב בעדינו מלפתוח את עינינו כדי להכיר איך שצריכים רק להוסיף בקיום התומ"צ כדי להביא את הגאולה בפועל!?

ואין לומר שבימינו יש רק הסיוע ושיתוף הפעולה של התחתון – האומות – על קיום תומ"צ של זמן הגלות, אך לא על שלימות קיום התומ"צ של זמן הגאולה, ושממילא למעשה אין בידינו להביא הגאולה,

כי היות (א) שהגאולה תבוא רק ע"י קיום התומ"צ ('מעשינו ועבודתנו') של זמן הגלות, ו(ב) למעשה יש בימינו מלוא הסיוע מצד ענינו של התחתון על קיום התומ"צ דזמן הגלות – א"כ על כורחך, שצריך רק להוסיף בקיום התומ"צ של זמן הגלות – כדי להביא הגאולה בפועל.

ובסגנון דשיחת קרח את י"ב:

"העולם כבר מוכן, מושלם! כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלוּבש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו.

.. כבר הגיע הזמן, שהגם שצריך להיות ענין שלמעלה ממדידה והגבלה – נסים ונפלאות, עד לנסים ונפלאות דגאולה האמיתית והשלימה – ה"ז חודר גם בטבע העולם, שהעולם עצמו מסייע לצמיחת הגאולה".

## ח

## התאמת הנ"ל לגדרי ההלכה

לתוספת חידוד והבהרה בענין החידוש של ימינו, יש להתאים הדברים עם גדרי ההלכה.

והוא עפמ"ש בשיחת ש"פ ויגש תשנ"ב סי"ב בחילוק שבין דורנו לדורת שעברו, וז"ל:

"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 הבלבולים 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 בכו"כ מקומות, עם כל התוקף וה"ברייתקייט" (רחבות), ואדרבה: לא זו בלבד שבנ"י חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו – הממשלות של אוה"ע מסייעות בזה!"

מבואר בזה, שבדורות שעברו היו מניעות ועיכובים מצד האמות שלא איפשרו תמיד לישראל להתנהג בכל התוקף בעניני יהדות<sup>35</sup>, משא"כ בימינו.

הנהגה בענין מס"נ על קדה"ש בשאר מצוות התורה שאינם מג' העבירות, מבואר בלקו"ש חכ"ה, וז"ל:

"בכל העבירות שבתורה, חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים . . . אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג – נחלקו הראשונים בדבר: לדעת הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו"; אבל י"א (תוס' ע"ז כז, ב, ד"ה יכול) דמ"ש יעבור ואל יהרג, היינו, שה"רשות בידו – לעבור כדי שלא יהרג" אך "אם נהרג ולא עבר – צדקה תחשב לו" (לשון הכס"מ על הרמב"ם שם).

ומביא שם בהמשך את דברי הפוסקים (כס"מ שם), וז"ל:

"שגם לדעת הרמב"ם שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג פי' שאסור ליהרג כדי שלא יעבור, הנה "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו".

וע"פ דברי הפוסקים האלו, מסיק שם בשיחה (אות ו') – אשר:

"אדם גדול וחסיד ירא שמים" . . . מוסר נפשו בכל זמן ובכל אופן שהוא, גם כשאין זה על פי חיובי מס"נ ע"פ תורה".

ברם מובן, שאפילו לפי דברי פוסקים האלו שאדם גדול מוסר נפשו על כל מצוות התורה (וכן גם לפי שיטת התוס' הנ"ל שמלכתחילה מורשה לכל אחד למסור נפשו על כל מצוות התורה), הרי פשוט שאין מובטחות שיזדמן נס לההוא שמוסר את נפשו ושינצל בפועל מסכנתו, כי זה ודאי שאינו, שהרי אדרבה, מפורש בתו"כ: "כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס – אין עושים לו נס". וההיתר למסור נפשו הוא מתוך מודעות שאמנם יתכן שיהרג בפועל (יתירה מזו, שיטת הרמב"ם היא<sup>36</sup>, שעיקר המצוה היא שיהרג בפועל).

א"כ מובן, שאפילו לפי זה שמורשה לאדם למסור נפשו על כל מצוות התורה, הרי בדורות שעברו כש'היו הגבלות מבחוץ ושלא תמיד איפשרו לבנ"י להתנהג עם כל התוקף והבעה"ב'תיות' הרי לא הי' מקום ולא הי' שייך שידרשו מכל אחד שיתנהג בהנהגה שלמעלה מכל המדוה"ג ושלא ייכנע כלל אל ההגבלות של הגלות, כי אי אפשר לדרוש מכל אחד שימסור

35) אף שבשיחה שם מדובר על ענינים של רשות (כל מעשיך ובכל דרכיך) ולא עניני קיום התנומ"צ, הרי גם לשיטות אלו שמותר למסו"נ על כל מצוות התורה, הרי ענין המס"נ בזה הוא רשות ולא חיוב.

36) עיי' לקי"ש חכ"ז ע' 170 ואילך.

את נפשו בפועל על כל מצוות של התורה<sup>1</sup>,

אבל בימינו כאשר 'לא קיימים הבלבולים שבעבר, ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם', הרי (כמ"ש לעיל) אף שמצד חיוב ההלכה לבד (כמו שהיא לעצמה) אי-אפשר לחייב כל אחד להתנהג בהנהגה דלפנים משורת הדין ומס"נ שלמעלה ממדוה"ג –

אבל לאור הנתונים בפועל של ימינו – ש'כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלובש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו" –

ולאור גם המבואר לעיל, שכל מציאות הגאולה באה ע"י מעשינו ועבודתנו של זמן הגלות –

הרי יש לעורר כל אחד בכל דרך שאפשר, שיפתח את עיניו להכיר במצב זה העולם של ימינו, שמתוך כך ודאי 'יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה' בפועל<sup>2</sup>, שע"ז יפעיל את הסיוע של האומות בפועל, ובדרך ממילא יביא את הגאולה בפועל (וכמבואר לעיל).

(1) ועאכו"כ שלא על ענייני רשות שמדוברת בשיחת ויגש שם.

(2) ע"ד הנהגתו של יעקב (שלמעלה מהנהגת השבטים) בהריגת אנשי שכם, שדרש מהשבטים שיתנהגו (אמנם בכלים דטבע – להרוג את אנשי שכם, אבל) באופן שלמעלה ממדוה"ג, דהיינו – ללא התחשבות כלל עם ההגבלות של הטבע, וכמבואר בלקו"ש ח"ו וישלח (א' אות ב'), וו"ל:  
"יעקב סבר שאכן יש להורגם, אך לא באמצעות 'מרמה' . . . אלא בריש גלי, שהרי הם נחשבים לפני הקב"ה 'כאיש אחד', ואין לחשוש מפניהם".

ברם עם החילוק בזה, שבימינו אין צורך לשימוש בדרכי מלחמה (הריגה וכיו"ב) כלל, כי (כמ"ש בשיחת קרח) בימינו 'כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלובש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו" (וע"ד המבואר בשיחה קרח שם בחידוש של ימינו על הסיפור של אותו חסיד שאמר 'ביטול הולך', ע"ש).

## עיונים בדבר מלכות וישב

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות הבירור דמדינת צרפת, והקושי בזה / מקשה כמה שאלות על דברי הרמב"ם בסדר הגאולה / מביא שאלות נוספות בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסדר הגאולה / מבאר הענין דנס וטבע לע"ל שישמשו יחד / מבאר המעלה דקיום תומ"צ בטבע העולם שזהו הענין דדירה בתחתונים / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין הקצין / מבאר עפ"ז שכל שלבי הגאולה נמשכו כבר בתוך הגלות / מבאר עפ"ז העילוי בביאת הגאולה בדורנו דוקא / מבאר עפ"ז היכן רואים בעולם שהוא מוכן לגאולה / מתאים את כהנ"ל לגדרי ההלכה

הנ"ל

### א

#### הקושי בדברי כ"ק אד"ש מה"מ לגבי צרפת

בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב פותח כ"ק אד"ש מה"מ עם שאלה על ה"מדובר פעמים רבות . ש. שכבר עומדים מוכנים לגאולה האמיתית והשלימה" – ש"היכן רואים . . . שהעולם כיום מוכן יותר לגאולה מאשר בדורות הקודמים?!"

ומתרץ בס"ג:

"העילוי של דורנו זה לגבי הדורות שלפנ"ז. בדורות הקודמים לא היו בני ישראל מפוזרים כ"כ בכל קצווי תבל כפי שהוא בדורנו זה. לא מיבעי בזמן שבית המקדש הי' קיים כשבני ישראל היו בארץ ישראל (וסביבתה), אלא אפילו בדורות הראשונים של הגלות, התגוררו יהודים רק במדינות מסוימות, על כל פנים רק בחצי כדור העליון; משא"כ בדורות שלאח"ז – התפזרו בני" במדינות רבות יותר, עד גם בחצי הכדור התחתון (באמריקה וכו'), ובכל דור ודור נתוסף בזה עוד יותר, עד לדורנו אנו – אשר בו יהודים מצויים בכל קצווי תבל ממש, והם מקיימים שם תומ"צ, ובאופן של התלבשות לפי מנהגי המקום, ועד שהקימו וממשיכים להקים, מוסדות של תורה ומצוות בכל מקום ומקום לפי ענינו<sup>3</sup>.

כשמתבוננים בזאת – אפילו לרגע קל – רואים את העילוי שבדורנו אנו לגבי הדורות שלפנינו, בזה שישנו הבירור והזיכוך של כל מדינה ומדינה<sup>4</sup> שבעולם.

(3) ובלשון השיחה בס"ב: "לפי תכונות המקום ותכונות אנשי המקום", 'הלך בנימוסי' כו'.

(4) ואף שיש מדינות ערביות בימינו שאין בהם מוסדות תורה כו', י"ל שהכוונה היא על מדינות ריבוניות ולא מדינות שפלות ש'מעולם השלישי' [ועי' תורת שלום ע' 204 ואילך (מובא במגדל עוז ע' תנח), שלא דוקא שכל מדינה יש להם שר בפני עצמה, והרי יש מדינות ערביות שיש בהם מוסדות תורה].

וע"פ המדובר לעיל (וכמה פעמים), שלפי כל הסימנים, כבר סיימו את כל הבידורים<sup>5</sup>, הרי מובן מדוע אוחזים כבר בשלב הגאולה". עכלה"ק.

ויש לעיין בדברים: ביאור זה מבאר את השינוי בין ימינו לדורות שעברו. אבל עדיין לא מוסבר בזה לכאורה, איפה רואים ש"אוחזים כבר בשלב הגאולה" (ובפרט ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>6</sup>, שישנה כבר הגאולה וצריכים רק לפתוח העיניים וכו').

והנה בהמשך השיחה (מס"ד ואילך) מבאר מעלת הבידור דמדינת צרפת. אבל לכאורה גם בזה לכאורה לא מתבאר איפה רואים – גם במדינת צרפת – ש"אוחזים כבר בשלב הגאולה כו'.

## ב

### כמה שאלות בסדר הגאולה

ויש לבאר הדברים בהקדמת איזו שאלות:

(א) לפי סדר הרמב"ם, היעוד ש'שיגו דעת בוראם' (בסוף ספרו), יתקיים הרי, אחרי בנין המקדש וקיומן נדחי ישראל (ספי"א), ואחרי גם ההשפעה דישראל על האומות בקיום ז' המצוות (ספי"א ורפי"ב), שאחרי כ"ז, הרי אז 'באותו הזמן לא יהי' לא רעב ולא מלחמה כו' וממילא 'יהיו חכמים גדולים כו' וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם'.

הרי, ש'השגת דעת בוראם' תתקיים בשלב האחרון דימיה"מ – ב'אותו הזמן'.

ואעפ"כ, תורת החסידות גילתה ענין ההשגה באלקות עוד בזמן הגלות, עד שישנה גם הודעת כ"ק אד"ש מה"מ, שבימינו כבר נשלמה העבודה בזה וצריך רק לפתוח העיניים כו'<sup>8</sup>.

וא"כ לכאורה אי"מ: איך מתאימים דברים אלו עם סדר הרמב"ם<sup>9</sup>, שההשגה באלקות תתקיים רק בזמן הגאולה, ובשלימות הגאולה דוקא.

(ב) לפי סדר הרמב"ם (כנ"ל מספי"א ופי"ב), הרי תחילת הכל, ינצח משיח את האומות

ועוד זאת ועיקר – ע"פ פשוט הדברים – ההתנגדות של מדינות אלו בימינו הוא לא נגד קיום התומ"צ, אלא נגד אלו הדברים באה"ק, אשר ממילא מובן, שאילו היו אלו באה"ק מציינים להוראות כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ שו"ע סי' שכ"ט לא היתה קיימת התנגדות זו, ואכ"מ.

(5) או"ל הכוונה, שלא רק שישנו הבידור והזיוכך של כל מדינה ומדינה' אלא שהבידור והזיוכך הוא בשלימות (עי' שיחת ויצא אות י"ח, ובשיחת ויגש אות י"ב, שלא רק שאפשר להתנהג בכל ההרחבה בקיום התומ"צ, אלא שאפשר גם לפעול על האומות בקיום המצוות שלהם).

(6) עי' שיחת ש"פ בשלח וי"ט כסלו תשנ"ב. ובשיחת ש"פ שמות תשנ"ב אות י"ג: "צריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני' שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת ליתן ושור הבר וכו' וכו'".

ובשיחת ש"פ בא תשנ"ב אות י"ד: "כעת צריך רק לפתוח את העיניים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני בשר בזמן הזה".

(7) לכאורה י"ל, שע"ז אומר בהמשך ש"מדובר לעיל כמ"פ שלפי כל הסימנים כבר סיימו את כל הבידורים", ברם אפילו אתל"כ, עדיין אי"מ מאחר שבזה הוא עיקר השאלה, מדוע סומך על המבואר במ"א ואינו מבארו כאן.

(8) עי' שיחת ויצא אות י"ח: "כעת צריך רק . . . ללמוד תורתו של משיח (פנימיות התורה) באופן של ראי', שכל זה כבר ישנו

מן המוכן, צריך רק לפתוח את העיניים ואז יראו זאת!"

(9) עי' לקו"ש ח"ל, י"ט כסלו.

במלחמה, אח"כ יבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, ורק אח"כ<sup>10</sup> תתקיים השפעתו על האומות בקיום ז' המצוות.

ברם כ"ק אד"ש מה"מ הרי הכריז על מבצע ז' המצוות עוד בזמן הגלות (מתחילת שנות הממ"ם), ועד שישנה הודעת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup> שעשו כבר נתברר לגמרי, וא"כ אי"מ שוב, איך מתאימים הדברים עם סדר הרמב"ם.

ג) בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ שכבר התחיל קיום היעוד ד'וכתתו חרבותם לאתים'.

והנה מפורש בגמ' שהיעוד ד'וכתתו חרבותם לאתים' הוא הנהגה נסית, ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>12</sup>, שלפי שיטת הרמב"ם יעוד זה יתקיים בתקופה הב' של ימיה"מ.

וא"כ, איך אומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ משפטים שיעוד זה כבר התחיל להתקיים, כאשר אנחנו עדיין בגלות – עוד לפני תקופה הא'.

ד) מאז שנת תש"נ מרבה כ"ק אד"ש מה"מ לדבר על שנים אלו שהם שנים של נסים ונפלאות.

והנה ידוע המבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ<sup>13</sup>, שלפי סדר הגאולה שכתב הרמב"ם, הנהגה הנסית תתקיים רק בתקופה הב' של ימיה"מ. וא"כ, איך ניתן לומר שיש לנו בימינו, כאשר אנחנו עדיין בגלות, שנים כאלה שענינם הוא נסים ונפלאות.

## ג

### נס וטבע לע"ל

ויש לבאר בזה:

במכתב מכ"ק אד"ש מה"מ עוד מלפני הנשיאות<sup>14</sup>, מביא מדרושי חסידות, שבימיה"מ יחזור העולם למצבו הראשון כמו שהי' לפני החטא, דהיינו שיחזור למצב ד'גן עדן מקדם'.

ובפרטיות יותר מבואר<sup>15</sup>, שימיה"מ יהיו עוד למעלה מגן עדן, כי ג"ע הוא רק בחינת ממכ"ע ובימיה"מ יתגלה בחינת סוכ"ע.

והנה עם כל המעלה הנפלאה הזו דימיה"מ, מביא גם במכתב הנ"ל, שלפי שיטת החסידות, ימיה"מ הן עיקר זמן העבודה של 'היום לעשותם', וז"ל:

"ימיה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית

10) לקו"ש חכ"ג ע' 174, חי"ח ע' 283, והגש"פ ח"ב ע' תרל"ז (ועי' לקו"ש חי"ח ע' 276 הע' 37, וחכ"ה ע' 127 הע' 47).

11) שיחת ויצא תשנ"ב, אות יח.

12) עי' לקו"ש חכ"ז ע' 202 הע' 78.

13) לקו"ש חכ"ז שם, הדרן על הרמב"ם תנש"א, ובכ"מ.

14) אג"ק ח"ב ע' ע', וכ"ה בביאור יותר בד"ה להבין עני תחה"מ (סה"מ מלוקט ח"ד).

15) ע"פ נוסח התפלה: 'אין ערוך לך בעוה"ז אין זולתך לחיי העוה"ב (גן עדן) אפס בלתך לימיה"מ ואין דומה לך לתחה"מ".

שלמותו<sup>16</sup>."

והנה כדברים האלו מצאנו גם בענין נס וטבע:

מבואר במכתב הנ"ל<sup>17</sup>, שלפי שיטת החסידות - בימוה"מ תהי' הנהגה נסית. ואעפ"כ מבואר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ<sup>18</sup>, שגם לפי שיטת החסידות, לא תתבטל אז הנהגת הטבע.

נמצאנו למדים מזה, שאפילו לפי שיטת החסידות שבימוה"מ תהי' הנהגה נסית וגם גילויים הכי נפלאים באלקות, אעפ"כ, לא תתבטל אז העבודה בקיום התומ"צ בהנהגת הטבע של העולם.

והנה כל הנ"ל - הוא לפי שיטת החסידות, ברם, את אותם הדברים מוצאים אנו גם בשיטת הרמב"ם:

שיטת הרמב"ם היא שבימוה"מ יהי' 'עולם כמנהגו נוהג', והחידוש של ימוה"מ יהי' רק בזה, שיתבטל אז שעבוד האומות וממילא יוכלו ישראל לקיים תומ"צ בשלימות לגמרי.

ברם ידועים דברי כ"ק אד"ש מה"מ (כנ"ל<sup>19</sup>) שלפי שיטת הרמב"ם יהיו ב' תקופות, תקופה א' של הנהגה טבעית ותקופה ב' של הנהגה נסית (דהיינו תחיית המתים ושאר נסים ונפלאות).

והנה יש לשים לב: כאשר כ"ק אד"ש מה"מ מבאר<sup>20</sup> ענין הנהגה הנסית שבתקופה הב', הוא מדגיש, שהנהגה נסית זו תהי' בהוספה על הנהגה הטבע (ולא שהטבע יתבטל אז). וכך מבואר גם בהדרן על הרמב"ם תנש"א (בסגנון אחר קצת), שהנהגה הנסית דתקופה הב', תהי' בהתאמה עם הנהגה הטבע.

והענין הוא, כי ע"פ ההלכה של הרמב"ם, שלימות קיום התומ"צ הוא דוקא בהנהגה הטבע<sup>21</sup>. לכן אם יש לחדש בדעת הרמב"ם שתהי' גם תקופה ב' דהנהגה נסית, בהכרח לחדש שהנהגה נסית זו תהי' בהוספה או בהתאמה עם הנהגת הטבע.

16) ובהע' שם: ראה בזה באריכות בתנ"א ד"ה אוסרי לגפן. ד"ה וככה תרל"ז פרק ד' ואילך.

17) הע' 8, ובפרטיות יותר בשיחת אחש"פ תשמ"ח ע' 19.

18) כ"ה בכ"מ. ועי' שיחת י"א ניסן תנש"א, הע' 97:

"שהרי גם לע"ל תהי' הנהגה טבעית והנהגה נסית\* (וגם בתקופה הב' כשיהי' שינוי במעשה בראשית (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 198. ועוד), לא יתבטלו כל חוקי הטבע לגמרי, כפשוטו), ויהי' אז גם החילוק בין ימי החול ויום השבת\* (ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים גופא), וכמ"ש (ישעי' סו, כג) והי' גו' מדי שבת בשבתו גו', וכיו"ב - ובכל א' מהם יהי' הגילוי ד'כוננהו" ע"י הקב"ה עצמו באופן של "נפלאות".

\* (שוה"ג שם): ששרשם הוא משם הוי' ומשם אלקים, ולע"ל יהי' גם הגילוי דשם אלקים (ועד שהוי' דעכשיו יהי' אלקים לע"ל, והי' הוי' לי לאלקים (ויצא כח, כא), ויהי' גילוי שם הוי' נעלה יותר - תו"א ואוה"ת ר"פ ויצא. ועוד)."

19) לקו"ש חכ"ז שם.

20) לקו"ש שם אות י"ח.

21) עי' לקו"ש ח"י"ח ע' 280 אות י"ג שהנהגה נסית היא סתירה לתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם, ובלקו"ש חכ"ז ע' 201 סוף אות י"א שעיקר בקיום התומ"צ שתהי' ב'עולם כמנהגו נוהג' וכ"ה שם סוף אות ט"ו. ועי' בארוכה בלקו"ש ח"ה ע' 80 (וכ"מ) ע"פ הסיפור דאדה"ז כשעצר הספינה כו'.

והנה ע"פ מהלך זה של שילוב ב' הנהגות יחד, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ גס<sup>22</sup>, שבמצב ד'זכו', הרי גם לפי שיטת הרמב"ם תתקיים הנהגה נסית מיד בתחילת ימיה"מ<sup>23</sup>. ובשיחת אחש"פ תשמ"ח<sup>24</sup> מבטא הדברים בסגנון כזה: שאחרי הפס"ד של תורת החסידות שבימיה"מ תהי' הנהגה נסית (במלים אחרות: אחרי שתורת החסידות פסקה שבפועל יהי' מצב של זכו'), הרי גם הרמב"ם מודה לשיטת החסידות בזה.

והנקודה שלמידים מזה היא, שבין מנקודת מבט החסידות ובין מנקודת מבט הרמב"ם, הרי בימיה"מ – ב' הנהגות דנס וטבע ישמשו בתפקידם וישתלבו יחד, אשר ממילא מובן מזה – בנוגע לענייננו, שודאי יקיימו אז את התומ"צ – גם כפי דרישת וחויב ההלכה, דהיינו גם בהנהגה דטבע.

## ד

### מעלת קיום המצוות בדרך הטבע דוקא

והנה בתניא פל"ו מבואר, שעיקר החידוש דימיה"מ יהי', שאז תושלם הכוונה ד'דירה בתחתונים' (שלמעלה מכל הגילויים).

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בזה, שעיקר הכוונה ב'דירה בתחתונים', היא כפשוטו בקיום התומ"צ ע"פ הנהגת הטבע של העולם.

וכמ"ש בשיחת ש"פ עקב תשמ"ט אות ג' (סה"ש ע' 643), וז"ל:

"בכמה מקומות מבואר, שלעת"ל יתגלה ה"נחת רוח לפני" הרצון והתענוג של השם במצוות, לכן זה שכר אמיתי על קיום המצוות.

אבל ביאור זה אינו מספיק לגמרי (בנידון דידן) – כי: א) גילוי הנחת רוח למקיים המצוה אינו תוקף ועצם הנח"ר שנפעל ע"י קיום המצוה בפועל בעוה"ז; ב) רוב היעודים בתורה אינם מדברים (ואפילו לא ברמז) אודות גילוי הנחת רוח להקב"ה, אלא על ברכות והמשכות לבנ"י בעניניהם הגשמיים.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ המשנה – "שכר מצוה מצוה": השכר האמתי עבור קיום מצוה – הוא המצוה עצמה, שמקשרים אותו עם הקב"ה (מצוה מלשון צוותא וחיבור).

וממשיך (שם ע' 644): "ויש לומר שזהו גם התוכן של שכר המצוה כפי שהוא ביעודים גשמיים שבתורה, ש"יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשות כו' וישפיע לנו כל הטובות כו' כדי שלא נעסוק כל ימינו כו' אלא נשב פנויין ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כו'" (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה). זאת אומרת, ששכר המצוות של היעודים הגשמיים הוא (לא

22 עי' לקו"ש שם בסוף השיחה, לקו"ש חכ"ד ע' 19 הע' 58 הדרן על הרמב"ם תשמ"ז בסופו, ועוד.

23 ועי"ש, שהנהגה הטבעית תהי' משולבת בתוך הנהגה הנסית באופן ד'בכלל מאתיים מנה'.

ובד"ה פדה בשלום תשמ"א אות ו' (מלוקט ב') בשיטת הרמב"ם, שבתקופה הא' דימיה"מ תהי' גילוי אוא"ס הבל"ג (שהוא כנ"ל מחסידות גילוי דסוכ"ע), ובתקופה הב' יהי' חידוש נוסף דשינוי במעש"ב.

24 ע' 392 הע' 76.

בשביל הטובה הגשמית שבזה, שהרי אין לזה ערך ביחס למצוה, אלא) – האפשרות שהמנוחה, מנוחת הנפש והגוף (שבאה כתוצאה מיעודים הגשמיים) נותנת ללמוד תורה ולקיים מצוות, עם הוספה ביתר שאת וביתר עז – בכמות ואיכות.

ועאכו"כ בנוגע לשכר דימוה"מ ועוה"ב (שם ע' 644/5): "בימוה"מ תהי' השלימות של שכר מצוה מצוה – לא שכר צדדי, אלא שכר ושלימות ב"מצוה" עצמה (הקיום דתורה ומצוות בזמן הזה) – אזי תיתוסף שלימות (בכמות ואיכות) בקיום המצוות. ושם נעשה לפניך **כמצוות רצונך**, "עיקר היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהי' בימות המשיח". עכלה"ק.

הרי מבואר בזה, ששלימות השכר על קיום מצוה, הוא בזה שמגיעים על ידה לקיום עוד **מצוה**, ושכר זה – שזוכים לקיום עוד **מצוה** – הוא עוד למעלה מהשכר ד'תענוג הבורא הוא **תענוג נברא'**.

ויש לבאר הדברים ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב<sup>25</sup>, שעצם הנשמה מתגלה בתנועה של הודאה כלפי הקב"ה ('מודה'), באופן שההודאה שלו כלפי הקב"ה – הוא לפני מציאות ה'אני' שלו.

והנה מובן שדברים אלו אומרים בעצם<sup>26</sup>, שעצם הנשמה מתגלה בזה שהאדם מקדים את **מילוי רצון הבורא ('מודה')** לפני מציאות ה'אני' שלו.

ומובן גם, שבמצב זה שהאדם מקדים את מילוי רצון הבורא לפני מציאות ה'אני' שלו, הרי גם התענוג שלו (אפילו אם הוא תענוג הבורא) אינו תופס מקום אצלו, מאחר שכל מציאות ה'אני' שלו – כולל גם התענוג שלו – אינו תופס מקום אצלו.

ולכן במצב כזה, השכר על קיום מצוה הוא רק בענין ה'מודה' גופא, דהיינו בזה שביכולתו למלאות רצון הבורא – ולקיים עוד מצוה.

והרי כמבואר לעיל (ומובן גם משיחה זו דשכר מצוה מצוה), שלימות קיום המצוה, היא כחיוב ההלכה דוקא, דהיינו בקיום המצוה בהנהגת הטבע של העולם.

א"כ יוצא, שבקיום מצוה בהנהגת הטבע של העולם – מתקיים שלימות הכוונה של דירה בתחתונים שלמעלה מכל הגילויים, שלמעלה גם מגילוי העצמי דתענוג הבורא הוא תענוג נברא.

## ה

### כל שלבי הגאולה נמשכו כבר במציאות הגלות

והנה ידועים דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבימינו 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש'<sup>27</sup>.

(25) שיחה ב' אות ח'.

(26) עי' שיחת קרח אות י"א בענין ה'הפצה' לפני ה'מעין', ולכאורה הם הדברים המבוארים בשיחת תולדות בענין ה'מודה' לפני 'אני'.

(27) ריש שיחת ש"פ תור"מ תנש"א.



והנה בלקו"ש חכ"ט<sup>28</sup> מבאר בענין הקצים, שהם בעצם שלבים של גאולה שמתגלים בתוך זמן הגלות. וז"ל:

"הסיפור במדרש, שכששמע ערבי (בשעת חורבן הבית) איך ש"צעקה פרתו" של יהודי, אמר לו שהביהמ"ק נחרב; ותיכף ממש לאח"ז כש"הפרה צועקת פעם אחרת" – אמר לו, ש"נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל",

די"ל שבפנימיות הכוונה היא לא רק שנולד אז משיח, אלא יתירה מזו, שחורבן הבית והגאולה ובנין ביהמ"ק אינם בהפסק זמן, בהפסק רגע ביניהם, אלא תיכף ממש לחורבן הי' בעוה"ז למטה בארץ ישראל עצמה – התחלת הגאולה, נולד מושיען,

(ושם ע' 15): זה לא רק בענין החורבן והגלות כמו שהם מצד למעלה, מצד הקב"ה, אלא גם בעבודה של יהודי. עד – צעקה פרתו אפילו בהמה, כאן למטה,

ויתירה מזו, בלשון אדה"ז "תכלית השלימות הזו של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". וכיון שהגילויים ועניני הגאולה באים ע"י "מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", מובן, שהגילויים וענינים הם מן המוכן, הם "כאן" במעשינו ועבודתנו.

בעיני בשר לא רואים את זה, אבל צדיקים ונשיאי ישראל שיש להם עיניים בהירות רואים הם בגלות גופא (בין ברידה וחושך הגלות ובין במעשינו ועבודתנו) ענין הגאולה שבזה.

(שם אות ט'): ע"פ הנ"ל יש לבאר דבר תמוה בנוגע לענין הקצין . .

. . מאחר שהצדיקים רואים בכל זמן משך הגלות איך שהעבודה בכל יום ורגע דהגלות כוללת בתוכה ומביאה את עניני הגאולה, ולאחר כל יום וכו' בגלות רואים הם את ההוספה בהגילויים והעליות של הגאולה (רכוש גדול), עד שההוספות מתקבצות יחד ונעשה מצב של שלימות בההוספה – לכן גילו זמן השלימות – שנת הקץ, שאוחזים בההוספה ומתקרבים להשלימות דההוספה, דהגילוי הנעלה יותר". עכ"ל"ק.

והנה ע"פ דברים אלו שקצים הם שלבים של גאולה שמתגלים בתוך זמן הגלות, מובן, שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ על ימינו – ש'כלו כל הקצין כפשוטו ממש', נאמר בעצם, שבימינו, כבר נמשכו כל השלבים של הגאולה בתוך מציאות הגלות.

## ן

### העילוי בביאת הגאולה בדורנו דוקא

ע"פ כל הדברים האלו, יש לנו לצייר לעצמנו את החילוק בין ביאת הגאולה – אילו היא היתה באה בזמנו של הרמב"ם, לביאתה כמו שהיא בימינו כאשר 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש' וכבר נמשכו כל שלבי הגאולה בתוך זמן הגלות.

כי הנה אילו היתה הגאולה באה אז בזמנו של הרמב"ם, הרי מובן שראשית פעולתו של

משיח על האומות – היתה אמורה להיות ביציאה למלחמה נגדם, ואז אחרי ניצחון המלחמה נגדם, ה' בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל – כדי לקבוע הנהגה של שלימות קיום התומ"צ אצל בני", ואז מתוך שפע הברכה וההצלחה שהי' מגיע לישראל כשכר על שלימות קיום התומ"צ שלהם, ה' מתחיל עם פעולתיו על האומות כדי לפעול עליהם שיקיימו הם את ז' המצוות שלהם,

ואז ע"י קיום ז' המצוות שאצל האומות, ה' העולם מגיע למצב דביטול המלחמות, עד שהיו מגיעים לשלימות המצב ד'לא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה'. . וישיגו דעת בוראם'.

ברם בהשגת דעת בוראם גופא ישנם הרבה מדרגות, ולכן, תחילת הכול היו מגיעים להשגה דממכ"ע ('ומלאה הארץ דעה') ואח"כ היו מגיעים להשגה דסוכ"ע ('כמים לים מכסים'), ואז אחרי כל העבודה הזו, היו מגיעים לגילוי העצמות – המבואר בחסידות (שלמעלה מגילוי דממכ"ע וסוכ"ע) – שע"י מילוי הכוונה דדירה בתחתונים. ובזה גופא היו מגיעים אח"כ לשלימות בענין הדירה גופא – ע"י קיום תומ"צ בטבע העולם באופן ד'שכר מצוה מצוה' המבואר לעיל מדברי כ"ק אד"ש מה"מ.

והנה כל הציור שלעיל, הוא תהליך הגאולה עד להשגת שלימות הכוונה דדירה בתחתונים – אילו היתה הגאולה באה אז בזמנו של הרמב"ם.

אך הנה, עם כל העליות העצומות שבתהליך זו, לעולם לא הי' מגיעים לדירה זו שיש לנו בימינו ע"י ההתיישבות דבנ"י בכל מדינות העולם – המבואר בשיחה שלפנינו.

והענין הוא, כי בכל התהליך שלעיל, הרי הפעולה שעל התחתון בעשיית הדירה, היא כולה מתוך מצב של גאולה – כדלהלן – וממילא תפיסת מקומו של התחתון בכל התהליך, היא רק בבחינת מקבל לבד.

כי הנה (כמ"ש לעיל), בתהליך זו, הרי תחילת פעולתו של משיח על האומות – היא מתוך ניצחון המלחמה נגדם, דהיינו מתוך התגברות עליהם ולא מתוך שיתוף פעולה עמהם,

וגם אח"כ, ההשפעה על האומות בקיום ז' המצוות – היא מתוך מצב העילאי וברוך של ישראל (בעשירות מופלגה כו') שלמעלה מהאומות, והרי דוקא משום כך יהיו האומות נשמעים אליהם לקיים את ז' המצוות – משום המצב העילאי של ישראל שמעליהם, וכשיטה הזו – הוא גם בכל המשך העליות שאח"ז.

משא"כ הדירה שיש לנו בימינו [כאשר 'כלו כל הקצין כפשוטו ממש' וכבר נמשכו כל עניני הגאולה בתוך זמן הגלות], הרי הפעולה שעל האומות, דהיינו ראשית הכול – זה שבנ"י מקיימים תומ"צ בכל מקום לפי מנהגי המקום (כמבואר בשיחה זו), וכן עד"ז – זה שפועלים על האומות בקיום ז' המצוות שלהם (המבואר בפרטיות בשיחה ויגש ובכ"מ), הוא בהכרח מצד ענינו ותכונותיו של המקום והאומות גופא.

כי המציאות הוא שאנו נמצאים עדיין בגלות תחת שעבוד האומות (ולא מעליהם), א"כ בהכרח שהפעולה על המקום ועל האומות היא מצד ענינו ותכונותיו של המקום והאומות גופא ולא מצד הפעולה שלנו עליהם.

א"כ יוצא, שבימינו מתקיים הדירה בשלימותה ובאופן דחיבור ההופכים שאין למעלה ממנו, שהתחתון מצד ענינו גופא מתואם לגמרי עם שלימות הכוונה של הדירה.

וזהו"ע המבואר בשיחה (סוף אות ב'):

"בעבודה בכל מקום בעולם יש בכללות שני ענינים ושלבים – (א) הפעולה הפנימית עם התחתון, שמכניסים קדושה אפילו במקום התחתון, לפי גדריו. אבל דבר זה יכול להיות באופן שהתחתון נשאר תחתון, והוא רק מקבל מהעליון המשפיע. לאחר מכן צריכה להיות אופן עבודה נעלה יותר: (ב) – הברור והזיכוכ הוא עד כדי כך, שהמקום (התחתון) עצמו (בתכונותיו המיוחדות) נעשה מקום תורה ומצוות, ע"י שמקמים שם מוסדות של תורה ותפילה וגמילות חסדים, בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו', כך שהמקום נעשה כאילו עצמאי, ואינו זקוק להשפעה (של קדושה) ממקום (שני) ועליון יותר<sup>29</sup>. ויתירה מזו – לא "כאילו", אלא באופן שמגלים את המעלה שבתחתון עצמו, שהמקום נעשה כמו העצם עצמו (דירה לעצמותו יתברך). ואדרבה: אנשי המקום פועלים בתורה ומצוות מיוזמתם העצמית, בהתאם למנהגים והדרכים המיוחדים ("הלך בנימוסי") של המקום, שבהם מתייחד מקום זה ממקומות אחרים."

29) וכן הוא להלן ס"ח. ועי' המבואר בזה בשיחה דש"פ ויצא (בענין אבן מקיר תועק) ובשיחת וישלח (בענין ישראל שדומים ללבנה – נעשים משפיע), ובשיחת בהעלותך (בענין עולה מאלי').

ועי' ד"ה פדה בשלום תשכ"ז (מלוקט ו') סי"א (וכ"ה בארוכה בשיחת ויצא):  
 "לע"ל שהגילוי יהי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכת הפועל שבנפעל . . . ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי' או בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאו יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות."

ועי' ד"ה להבין נר חנוכה תשכ"ו ס"י, ובפרטיות יותר בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפר' ויהי ס"ו:  
 "ידוע מ"ש בספרים, שכוונת ירידת הנשמה (ובפרט דהגלות) היא – כדי שישאל יבררו את ניצוצות הקדושה שנפלו ונתפורו ככל קצוי תבל, ולכן "פיזון לבין האומות", כדי שכאו"א יברר את ניצוצות הקדושה שנמצאים במקומו.

אמנם, אי משום "בירור הניצוצות" לחוד, אין הכרח שהאדם העוסק בתומ"צ יבוא בעצמו למקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה, כי גם בהיותו "במקומו", בארץ הקודש (ובירושלים עיר הקודש) – אפשר שתושג מטרה זו עי"ז שעבודתו היא באופן של ריבוי עצום באור הקדושה, בדוגמת אבוקה גדולה שמתקבצים אלי' כל ניצוצי אור, גם הרחוקים.

ועי' ד"ה שמצינו אצל שלמה המלך – דכאשר "וישב שלמה על כסא ה'", הי' וישב במקומו ומשם פעל את בירור העולם כולו, שוהו שמלכת שבה באה ממקומה לשלמה והביאה אליו מתנות כו' (ניצוצות קדושה).

ומכיון שהירידה למטה היא צורך עלי' (היינו עלי' גם לגבי המצב שהי' לפני הירידה למטה) – עכצ"ל שעי' ירידה זו בעבודת הבירורים יש בה הישג ושלימות יותר אפילו לגבי בירור הניצוצות בזמן שלמה.

ויש לומר הביאור בזה: על ידי הירידה למטה ובגלות בפרט, "אחד מכם גולה לברברי' ואחד מכם גולה לסרמטיא" ועובד עבודתו שם – הרי נוסף על [בהע' 34 כאן: "להעיר מהמשך תער"ב ח"ב ע' תשסט", והוא מאמר ד"ה פדה בשלום העת"ר הנ"ל] שמוציאים את ניצוצות הקדושה שנתפורו בעולם, הנה עוד זאת, שגם המקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה (כל העולם כולו) יתהפך לקדושה, היינו, שהעולם כולו נעשה "ארץ ישראל", "לתת להם נחלת גוים".

וזהו גם היעוד "עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות" – כי לאחר השלמת "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", כשכל העולם נכשב ונתהפך לקדושה, הרי קדושת א"י תתפשט בכל הארצות – "לתת להם נחלת גוים" כפשוטו, שכל העולם כולו יכנס לגבול ישראל".

שלפ"ז, מעלת העבודה שמצד המקבל המבואר כאן בשיחה, ענינה היא ההכרה באלקות מצד מציאות הגשמי ולא מצד ניצוץ האלקי שבו.

## ז

## היכן רואים בעולם שמוכן לגאולה

אחרי דברים אלו, יש לחזור לשאלה שלעיל בתחילת דברינו, שהיא:

במה רואים – ע"פ הביאור של השיחה – שהעולם בימינו מוכן לגאולה יותר מדורות שעברו, עד ש'אוחזים כבר בשלב הגאולה'.

שאחרי כל המבואר לעיל, מובן שראוי לשאול השאלה דוקא באופן הפוך, דהיינו, שבימינו שיש האפשרות לקיים תומ"צ (של זמן הגלות) גם מצד ענינו של התחתון (ענינם של האומות כו'), מה מעכב בעדינו מלפתוח את עינינו כדי להכיר איך שצריכים רק להוסיף בקיום התומ"צ כדי להביא את הגאולה בפועל!?

ואין לומר שבימינו יש רק הסיוע ושיתוף הפעולה של התחתון – האומות – על קיום תומ"צ של זמן הגלות, אך לא על שלימות קיום התומ"צ של זמן הגאולה, ושממילא למעשה אין בידינו להביא הגאולה,

כי היות (א) שהגאולה תבוא רק ע"י קיום התומ"צ ('מעשינו ועבודתנו') של זמן הגלות, ו(ב) למעשה יש בימינו מלוא הסיוע מצד ענינו של התחתון על קיום התומ"צ דזמן הגלות –

א"כ על כורחך, שצריך רק להוסיף בקיום התומ"צ של זמן הגלות – כדי להביא הגאולה בפועל.

ובסגנון דשיחת קרח את י"ב:

"העולם כבר מוכן, מושלם! כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלוּבש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו.

.. כבר הגיע הזמן, שהגם שצריך להיות ענין שלמעלה ממדידה והגבלה – נסים ונפלאות, עד לנסים ונפלאות דגאולה האמיתית והשלימה – ה"ז חודר גם בטבע העולם, שהעולם עצמו מסייע לצמיחת הגאולה".

## ח

## התאמת הנ"ל לגדרי ההלכה

לתוספת חידוד והבהרה בענין החידוש של ימינו, יש להתאים הדברים עם גדרי ההלכה.

והוא עפמ"ש בשיחת ש"פ ויגש תשנ"ב סי"ב בחילוק שבין דורנו לדורת שעברו, וז"ל:

"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 הבלבולים 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 בכו"כ מקומות, עם כל התוקף וה"ברייתקייט" (רחבות), ואדרבה: לא זו בלבד שבנ"י חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו – הממשלות של אוה"ע מסייעות בזה!"

מבואר בזה, שבדורות שעברו היו מניעות ועיכובים מצד האמות שלא איפשרו תמיד לישראל להתנהג בכל התוקף בעניני יהדות<sup>30</sup>, משא"כ בימינו.

הנהגה בענין מס"נ על קדה"ש בשאר מצוות התורה שאינם מג' העבירות, מבואר בלקו"ש חכ"ה, וז"ל:

"בכל העבירות שבתורה, חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים . . אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג – נחלקו הראשונים בדבר: לדעת הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו"; אבל י"א (תוס' ע"ז כז, ב, ד"ה יכול) דמ"ש יעבור ואל יהרג, היינו, שה"רשות בידו – לעבור כדי שלא יהרג" אך "אם נהרג ולא עבר – צדקה תחשב לו" (לשון הכס"מ על הרמב"ם שם)."

ומביא שם בהמשך את דברי הפוסקים (כס"מ שם), וז"ל:

"שגם לדעת הרמב"ם שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג פי' שאסור ליהרג כדי שלא יעבור, הנה "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו".

וע"פ דברי הפוסקים האלו, מסיק שם בשיחה (אות ו') – אשר:

"אדם גדול וחסיד ירא שמים" . . מוסר נפשו בכל זמן ובכל אופן שהוא, גם כשאין זה על פי חיובי מס"נ ע"פ תורה".

ברם מובן, שאפילו לפי דברי פוסקים האלו שאדם גדול מוסר נפש על כל מצוות התורה (וכן גם לפי שיטת התוס' הנ"ל שמלכתחילה מורשה לכל אחד למסור נפשו על כל מצוות התורה), הרי פשוט שאין מובטחות שיזדמן נס לההוא שמוסר את נפשו ושינצל בפועל מסכנתו, כי זה ודאי שאינו, שהרי אדרבה, מפורש בתו"כ: "כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס – אין עושים לו נס". וההיתר למסור נפשו הוא מתוך מודעות שאמנם יתכן שיהרג בפועל (יתירה מזו, שיטת הרמב"ם היא<sup>31</sup>, שעיקר המצוה היא שיהרג בפועל).

א"כ מובן, שאפילו לפי זה שמורשה לאדם למסור נפשו על כל מצוות התורה, הרי בדורות שעברו כש'היו הגבלות מבחוץ ושלא תמיד איפשרו לבנ"י להתנהג עם כל התוקף והבעה"ב'תיות' הרי לא הי' מקום ולא הי' שייך שידרשו מכל אחד שיתנהג בהנהגה שלמעלה מכל המדוה"ג ושלא ייכנע כלל אל ההגבלות של הגלות, כי אי אפשר לדרוש מכל אחד שימסור

30) אף שבשיחה שם מדובר על ענינים של רשות (כל מעשיך ובכל דרכיך) ולא עניני קיום התנומ"צ, הרי גם לשיטות אלו שמותר למסו"נ על כל מצוות התורה, הרי ענין המס"נ בזה הוא רשות ולא חיוב.

31) עיי' לקי"ש חכ"ז ע' 170 ואילך.

את נפשו בפועל על כל מצוות של התורה<sup>32</sup>,

אבל בימינו כאשר 'לא קיימים הבלבולים שבעבר, ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם', הרי (כמ"ש לעיל) אף שמצד חיוב ההלכה לבד (כמו שהיא לעצמה) אי-אפשר לחייב כל אחד להתנהג בהנהגה דלפנים משורת הדין ומס"נ שלמעלה ממדוה"ג –

אבל לאור הנתונים בפועל של ימינו – ש'כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלובש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו" –

ולאור גם המבואר לעיל, שכל מציאות הגאולה באה ע"י מעשינו ועבודתנו של זמן הגלות – הרי יש לעורר כל אחד בכל דרך שאפשר, שיפתח את עיניו להכיר במצב זה העולם של ימינו, שמתוך כך ודאי 'יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה' בפועל<sup>33</sup>, שע"ז יפעיל את הסיוע של האומות בפועל, ובדרך ממילא יביא את הגאולה בפועל (וכמבואר לעיל).

(32) ועאכו"כ שלא על ענייני רשות שמדוברת בשיחת ויגש שם.

(33) ע"ד הנהגתו של יעקב (שלמעלה מהנהגת השבטים) בהריגת אנשי שכם, שדרש מהשבטים שיתנהגו (אמנם בכלים דטבע – להרוג את אנשי שכם, אבל) באופן שלמעלה ממדוה"ג, דהיינו – ללא התחשבות כלל עם ההגבלות של הטבע, וכמבואר בלקו"ש ח"ו וישלח (א' אות ב'), וו"ל:  
"יעקב סבר שאכן יש להורגם, אך לא באמצעות 'מרמה'... אלא בריש גלי, שהרי הם נחשבים לפני הקב"ה 'כאיש אחד', ואין לחשוש מפניהם".

ברם עם החילוק בזה, שבימינו אין צורך לשימוש בדרכי מלחמה (הריגה וכיו"ב) כלל, כי (כמ"ש בשיחת קרח) בימינו 'כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלובש בכלים דלבושי הטבע – הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו" (וע"ד המבואר בשיחה קרח שם בחידוש של ימינו על הסיפור של אותו חסיד שאמר 'ביטול הולך', ע"ש).



שער  
תורתו של  
משׁיח





## סיבת החורבן ותיקונו

מביא הסתירה בגמ' אודות סיבת החורבן / מביא תיווך התוס' בזה והקושי בדבריו / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ אודות סיבת החורבן / מבאר עפ"ז שישנם ב' שלבים בחורבן וב' הסיבות הם בהתאם לב' שלבים אלו / מבאר מהותה הפנימית דאהבת ישראל / מבאר עפ"ז ב' דרגות בתיקון שנאת החינם והתאמתם לב' הגמ' הנ"ל / מבאר שהחורבן עצמו הוא ענין דהיפך האחדות, ועפ"ז יומתק הנ"ל / מבאר אופן אהבת ישראל הצריכה להיות בזמננו זה

הת' חיים שי' הכהן ברנדלר  
ישי"ק חח"ל צפת עיה"ק

### א

#### תיווך התוס' בסתירת הגמ' והקושי בזה

איתא בגמרא במסכת יומא<sup>1</sup>: "בית מקדש שני . . . מפני מה חרב, מפני שנאת חינם". ולאידך, במסכתין<sup>2</sup> איתא "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דיני תורה", ומסבירה הגמרא "על שלא עבדו לפני משורת הדין", שזו הסיבה שבגינה חרבה ירושלים.

ובתוס' על אתר (ד"ה לא חרבה) מביא הגמ' ביומא הנ"ל ועומד על הסתירה בדברים, ומתריך "דהא והא גרמא". כלומר, חורבן ירושלים נבעה גם משנאת חינם וגם משום שלא נהגו לפני משורת הדין.

ולכאורה עדיין יש לעיין: אמנם תירוץ בסגנון "הא והא גרמא" מובא כו"כ פעמים בש"ס, אך בנדו"ד קשה לומר כן לכאורה, שהרי הלשון אצלנו היא "לא חרבה ירושלים אלא על שלא עבדו לפני משורת הדין", היינו שאין שום סיבה אחרת מלבד עניין זה<sup>3</sup>. ואם כן לא ניתן לומר לכאורה "הא והא גרמא" – גם שנאת חינם וגם שלא נהגו לפני משורת הדין?

(1) ט, ב.

(2) ב"מ, ל, ב.

(3) דוגמא לדיוק הלשון "לא . . . אלא", שמורה על שלילת דבר אחר, ניתן למצוא בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים בהלכה האחרונה: "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את השם בלבד", ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ (בריבוי מקומות ב'הדרנים' על הרמב"ם, ושי"ג), שהפשט בלשון "לא . . . אלא" הוא, שהעסק היחידי יהיה בידיעת השם אפילו לא בענייני הפרנסה.

וכן "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" (משנה וברייתא סוף 'קידושין' כגירסת ה'מלאכת שלמה' למשנה שם), ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ שזה מה שנדרש מיהודי, שיחוש וירגיש בכל ענייניו, גם הגשמיים, שכולם רק אלוקות, שדווקא זה הכנה לגאולה שיתגלה בשלימות בעולם ש"אין עוד מלבדו".

## ב

## ב' שלבים בסיבת החורבן

ואולי יש לומר, שעל פי ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיית סיבת החורבן יובן עניין זה בבהירות נפלאה, ובהקדים:

בלקו"ש<sup>4</sup> בשיחה על עשרה בטבת, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שכיוון שישנו כלל בתורה שהקב"ה מקדים רפואה למכה, והיינו שכאשר ישנו דבר בלתי רצוי הקב"ה נותן כוח לפעול שמלכתחילה יתבטל, עוד לפני שהתחיל; צריך לומר שכמו"כ בעניין הגלות, שהקב"ה הקדים כוח לבטלה עוד לפני שהתחילה.

והענין: סיבת הגלות היא עוון שנאת חנם "ועפ"ז פשוט שהרפואה (גאולה) על הגלות היא ההיפך – "אהבת חנם", אהבת ישראל, ובשלימותה – אחדות ישראל".

וזוהי הסיבה (הפנימית והאמיתית) למצור – הקב"ה רצה לפעול אחדות בעם ישראל. כי מצור עניינו – "אין יוצא ואין בא", כולם נמצאים יחד בעיר אחת, בפרט בירושלים שעניינה לחבר ולאחד את עם ישראל – "עיר שחבורה לה יחדיו", וכך יתקנו את השנאת חנם ולא יתבצע החורבן.

אמנם כיוון שיש לבני" בחירה חופשית, לא הביא המצור לאחדות (אמיתית) ולכן קרה החורבן. ע"כ הביאור בשיחה.

וע"פ זה י"ל, שישנם שני עניינים ודרגות בתהליך החורבן, הקשורים לשני עניינים ודרגות במצב של אחדות ישראל, וכל אחת מהגמ' הנ"ל מדברת על עניין ודרגא אחרת, וכדלקמן.

והביאור: בגמ' ביומא (שם) מבאר המהרש"א<sup>5</sup> שהשנאת חנם שגרמה לחורבן היא הסיפור עם קמצא ובר קמצא<sup>6</sup> שבגלל השנאה לבר קמצא הלך והלשין לקיסר – "מרדו בך יהודאי", דבר שגם לכך שהקיסר הביא את ירושלים במצור (ואז אחרי תקופה ארוכה של מצור הובקעה העיר בי"ז תמוז).

א"כ יוצא שתחילת כל העניין של החורבן הוא – שנאת חנם (וכמובן גם בפשטות שזה מה שגרם להלשנה, שהביאה לחורבן. וגם באופן כללי יותר, עוון שנאת חנם שהי' אז בעם ישראל בכלל<sup>7</sup>), ולכן הקב"ה רצה להחריב את ביהמ"ק, וכלשון הגמ' ביומא "בית מקדש שני מפני מה חרב? מפני שנאת חנם", והיינו שזו סיבת החורבן העיקרית והראשונה, שממנה הכל התחיל.

ואמנם, אף שה"שנאת חנם" הייתה הגורם והסיבה הראשונה לחורבן, עדיין החורבן עצמו היה יכול להימנע אם היו מנצלים את ההזדמנות של המצור – לתקן את מצבם ולהגיע להנהגה של "אהבת חנם", ולכך מתייחסת הגמרא בב"מ – החמצת הזדמנות התיקון למצבם

(4) חלק כ"ה ע' 267 ואילך.

(5) בחדא"ג שלו.

(6) גיטין נו, ב.

(7) ואולי י"ל, שהסיפור דקמצא ובר קמצא ביטא את המצב שהיה בעם ישראל בכללותו באותה תקופה.

במצור, שזה מה שהביא לחורבן בפועל.

ויש לומר, שזו משמעות דברי הגמ' שם, שסיבת החורבן היא משום "שלא נהגו לפני משורת הדין", שהנהגה זו של "לפנים משורת הדין" נובעת ומבטאת את העניין של אהבת חנם, שאינה מתחייבת לפי שורת הדין<sup>8</sup>. ובאם הנהגתם הייתה באופן זה (של אהבת חנם, לפנים משורת הדין), היה החורבן נמנע.

נמצא שישנם ב' שלבים המובאים בב' הגמרות הנ"ל:

הגמ' ביומא מדברת על שורש סיבת החורבן, ואילו הגמ' בב"מ מדברת על סיבת החורבן בפועל (החמצת הזדמנות התיקון). ובהתאם לכך ניתן להבין טוב את תירוץ התוס' "הא והא גרמא", והיינו שב' סיבות אלו שבב' הגמרות היו ב' שלבים<sup>9</sup> בסיבת החורבן (כנ"ל), ולא קשה הלשון "לא . . אלא" (שמשמעה כנ"ל, שרק זה גרם), כי אין אלו ב' סיבות שונות אלא ב' שלבים, ולאחר שניתנה האפשרות לתקן את המאורע הראשון, הרי הסיבה היחידה לחורבן בפועל היא אי התיקון ע"י אהבת חנם - "לפנים משורת הדין".

במילים אחרות: בשלב השני (שבב"מ), לאחר שכבר החל המצור, באמת יש רק סיבה אחת לחורבן - העדר הנהגה של לפני משורת הדין, והעובדה שכללות העניין החל ונגרם מצד שנאת חנם (שביומא), היא כמו 'מחויץ' לעניין זה, כי היא בבחינת שורש וסיבה ראשונה שעדיין לא הכריכה שיהיה החורבן בפועל.

[ואוי"ל שעניין זה נרמז גם בחילוקי הלשונות בין ב' הגמ' הנ"ל: ביומא הלשון: "בית המקדש מפני מה חרב, מפני שנאת חנם", ובב"מ הלשון היא: "לא חרבה ירושלים אלא שלא עבדו לפני משורת הדין". ויש לומר, שביומא מבוארת סיבת רצון הקב"ה להחריב הבית, שהיא היא סיבת החורבן; ובב"מ מדובר אודות חורבן ירושלים, היינו הבקעת העיר<sup>10</sup> לאחר המצור, שסיבה זו אינה סיבת החורבן העיקרית של בית המקדש (כביומא) אלא סיבה צדדית לבקעת העיר (המצור), משום שהחמיצו את התיקון בגלל שלא עשו לפני משורת הדין].

## ג

### הנ"ל יומתק לפי המשמעות הפנימית דאהבת ישראל

ויומתק הביאור הנ"ל ע"פ משמעותה של אהבת ישראל כפי שמבוארת ומוארת בפנימיות

8) ההנהגה של "לפנים משורת הדין" היא בעיקר בנוגע לעניינים של "בן אדם לחברו", כמשמעות הגמרא שם. וכן מובן גם מכך שלפי דרשת רז"ל בגמ' שם, הפסוק ממנו נלמד העניין של "לפנים משורת הדין", "והודעת להם את הדרך ילכו בה וגו'", עוסק בעיקרו בהנהגות שבין אדם לחברו, ובלשון הגמרא: "והודעת להם", זה בית חייהם, "את הדרך", זו גמילות חסדים, "אשר) ילכו", זה ביקור חולים, "בה", זו קבורה, "ואת המעשה", זה הדין, "אשר יעשון", זו לפני משורת הדין.

9) ולהעיר שכ"ה בכ"מ בגמ' שמופיע התירוץ "הא והא גרמא" משמעו ב' שלבים, ולדוגמא - הסיפור בגמ' במגילה כ"ב סע"ב (ועוד), אודות לוי שנהיה צולע מחמת שהדגים בגופו איך עושים קידה ומקשה הרי ר"א אמר שסיבת צליעתו היא שהטיח דברים כלפי מעלה! ותירצה - הא והא גרמא ליה וכפירש"י - "לפי שהטיח (לפני"ו), לכך נתקלקל בשעת הסכנה", היינו שב' הסיבות (כשמתרצים "הא והא גרמא") הם ב' שלבים. ודו"ק.

10) וכהלשון בכ"מ: "בי"ז תמוז הובקעה העיר" והיינו שאז נפרץ המצור.

התורה<sup>11</sup>: אהבת ישראל אמתית היא הנובעת מצד "חלק אלוקה ממעל ממש" שבכל ישראל בשווה, "ולכן כל ישראל נקראים אחים ממש - מצד שרש נפשם בהוי' אחד".

והנה, בכדי לתקן את סיבת החורבן לא הספיקה סתם אי שנאת חינם (שאינן מריבות ומחלוקות), אלא נדרשה גם אהבת חינם, והיינו אחדות אמיתית מצד עצם הנשמה, וזה מה שהי' חסר בזמן המצור (הן אמת, שלא מוכרח שהיו בעם ישראל עדיין מריבות ומחלוקות בזמן המצור, אך עכ"ז) כיוון שלא הייתה אהבה ואחדות אמיתית<sup>12</sup>, אין זה תיקון מספיק, כיוון שהתשובה על העוון צריכה להיות באופן נעלה יותר מהמעמד ומצב דלפנ"ז, בבחינת ירידה צורך עליה, "וכמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו, שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל"<sup>13</sup>.

וזהו החילוק בין הגמ' ביומא - "מפני שנאת חינם", שזו סיבת החורבן, לבין הגמ' בב"מ - "שלא עשו לפני משורת הדין", שזו הייתה אפשרות התיקון, שאינה רק העדר וביטול השנאה, אלא אהבה אמיתית, אהבת חינם.

ואהבה זו גורמת שלמרות חטאי חברו כנגדו, בכל זאת אין כועס עליו כלל "ואדרבא מתנהג עם חברו במידת חסד וחיבה יתירה מודעת לו"<sup>14</sup>, דכיוון שאהבתו לחברו היא כאהבת עצמו, הנה כשם שמחמת האהבה הגדולה שאדם אוהב את עצמו אין הוא מרגיש בחסרונותיו ופשעיו, בבחינת "על כל פשעים תכסה אהבה", הנה כמו"כ צריכה להיות האהבה לחברו, שהרי כל ישראל מציאות אחת ממש, ואז גם כשרואה את פשעי חברו אליו, אינו מתפעל מהם כלל וכלל מגודל אהבתו אליו<sup>15</sup>.

וזהו עניין "לפנים משורת הדין" - הן בסור מרע, ש"על כל פשעים תכסה אהבה" (כנ"ל), ו"מרובה מידה טובה" שנותן ועוזר לחברו גם שלא מחוייב בכך ע"פ דין, אלא "לפנים משורת הדין", בגלל ה"אהבת חינם" ששוררת ביניהם.

נמצא מובן מכל הנ"ל: בגמרא ביומא שמדברת על העוון, מדובר על הדרגה הנמוכה והמינימלית באחדות, והיינו שלילת מצב של "שנאת חינם", ובגלל שלא היו אפילו בדרגה זו נגזר החורבן. ואילו בב"מ שמדברת על התיקון (שצריך להביא לדרגה גבוהה ונעלית יותר כנ"ל) מדובר על "לפנים משורת הדין", שהיא הדרגה הגבוהה של אהבת ואחדות ישראל, הנובעת מצד עצם הנשמה.

## ד

### חורבן הבית קשור בתוכנו לסיבתו

ואולי יש להוסיף בכל זה, והוא: ע"פ הכלל ידוע בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שכל עניין בתורה הוא בתכלית הדיק, וכאשר בגלל עניין מסוים בא עונש מובן שיש קשר ביניהם, עפ"ז צריך לומר שהעונש של חורבן הבית קשור בתוכנו למה שגרם אותו - שנאת חינם.

11) תניא פרק לב, מצוות אהבת ישראל בסהמ"צ להצ"צ, ובכ"מ.

12) וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הנ"ל, "לא הביא המצור לאחדות אמיתית"

13) תניא, אגה"ת ספ"ט.

14) לשון התניא ספ"ב.

15) וכמבואר בארוכה בדרמ"צ מצוות אהבת ישראל פ"ב.

והעניין: ענינו של בית המקדש הוא גילוי שכינה בבני ישראל, "ושכנתי בתוכם"<sup>16</sup>, וגילוי זה קורה דווקא כאשר עם ישראל הם באחדות:

הן בפשטות, שזהו מקום בו מתקבצים כל עם ישראל יחד, שדווקא לכן שורה בו השכינה כמ"ש "בבוא כל ישראל לראות את פני השם אלוקיך במקום אשר יבחר"<sup>17</sup>;

והן מצד עצם עניין גילוי שכינה שיכול להיות רק כאשר יש אחדות בעם ישראל כמ"ש<sup>18</sup> "ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך", שדווקא כאשר "כולנו כאחד" אזי יש "ברכנו אבינו" ובאופן של "אור פניך" ("למהוי אחד באחד", גילוי הפנימיות של הקב"ה עלינו<sup>19</sup>).

עפ"ז מובן שכיוון שכאשר לא הייתה אחדות אצל בני"ה הרי באופן ממילא נגרם חורבן בית המקדש רח"ל, כי חסר להם את גילוי השכינה, שזה כל ענינו של בית המקדש.

אמנם עבור התיקון לא הספיק רק מה שאין שנאת חינם, אלא צריך אהבת חינם שמצד עצם הנשמה.

וי"ל הטעם בזה (נוסף על המבואר לעיל בפשטות שבשביל התיקון צריך דרגה גבוהה יותר):

כל מה שעם ישראל חטאו בעוון שנאת חינם היה זה (מצד פנימיות הענינים וכו') רק כדי<sup>20</sup> להגיע לעלייה יותר גדולה ("ירידה לצורך עלייה"), והיינו לא רק לאהבה ואחדות רגילה, ועזרה אחד לשני בלי שנאה ומריבה, אלא גם לאחדות והאהבה העמוקה שמצד עצם הנשמות "שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה", שזה ע"י התיקון באופן של "לפנים משורת הדין", שמבטא אהבה זו- כנ"ל. ולכן בשלב התיקון היה צריך להיות לפני משורת הדין, ולא הספיק הא דלא הייתה עוד שנאת חינם, כי זו הייתה מלכתחילה המטרה הפנימית של הירידה – העלייה לדרגה זו באחדות ישראל.

אמנם, עם ישראל לא תיקנו זאת (ברמה הגבוהה של האחדות הנ"ל) ובפועל נחרב הבית וירדו לגלות.

וי"ל שגם החמצת הזדמנות התיקון הייתה בהשגח"פ ולצורך תכלית. והוא ע"פ המבואר בכ"מ<sup>21</sup> שכוונת הגלות (כבר מתחילתה) היא העלייה שאחר כך, לכן מובן שהקב"ה גרם לזה שלא יתקנו זאת (בבחינת "נורא עלייה"<sup>22</sup>) כי רצה שיצאו לגלות, ודווקא על ידי העבודה בגלות יגיעו לדרגה גבוהה הרבה יותר: לא רק לעלייה של "אהבת חינם", (שהייתה יכולה להיות עוד בזמן הבית על ידי המצור), אלא גם לעלייה באין ערוך שתהיה בגאולה בבית

(16) ראה קונטרס בעניין בית רבינו שבבבל תשנ"ב, ס"ה ובהנסמן שם.

(17) ראה באריכות בקונטרס שם.

(18) נוסח ברכת שים שלום בשמו"ע.

(19) ראה תניא פרק לב. דרך מצותיך שם. וראה בלקו"ש חי"א ע' 115 ובהערה 62 שזו הסיבה שמשם הקהיל ואיחד את בני", כי רק כך היה אפשר לצוותם על בניית המשכן כי כדי שתשרה שכינה צריך את האחדות.

(20) וכמ"ש "נורא עלייה על בני אדם" וכמבואר באריכות בד"מ "כי תשא" ה'תשנ"ב ס"ז. וש"נ.

(21) בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ ובפרט בשיחות הדבר מלכות. ולודגמא - ד"מ ויחי התשנ"ב ס"ח : "התחלת החורבן והגלות היא התחלת הגאולה, ע"ד ובדוגמת הזריעה שכוללת וממהוה התחלת הצמיחה כידוע שהגלות נמשל לזריעה... שע"ז נעשית הצמיחה שבאין ערוך". עיי"ש בארוכה.

(22) ראה לעיל הערה 22.

המקדש השלישי, שבו תהיה שלימות ואמיתת גילוי העצמות, ובשביל זה צריך שתהיה שלימות ואמיתת אחדות ישראל שמצד עצם הנשמה ממש כמו שמושרשת בעצמות, שדרגה זו תתגלה בגאולה.

[ב' דרגות אלו בגילוי עצם הנשמה, וכתוצאה מכך ב' דרגות באחדות ישראל, מבוארות במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א (קונטרס פורים קטן תשנ"ב) סעיפים י' - י"א<sup>23</sup>, ונקודת הדברים: א. עצם הנשמה שמוגדרת בכך שהיא למעלה מ'ציור' הכוחות הגלויים, ומצד זה האחדות הינה כמו דבר נוסף על מציאות היהודי, ולכן אחדות זו היא ע"י שעושים "נפשם עיקר וגופם טפל"<sup>24</sup> (היינו שזו יציאה מהמציאות הרגילה של היהודי, ואחדות רק מצד הנשמה). ב. עצם הנשמה כמו שמושרשת בעצמות, שהיא העצם גם של הכוחות הגלויים וציורם, ואז האחדות דישראל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים לגוף].

## ה

### ההדגשה בזה בזמננו זה

ויש לומר שזהו מה שמחדש כ"ק אד"ש מה"מ<sup>25</sup> שעיקר ההדגשה עכשיו היא אהבת ישראל, לא רק כדי לתקן את סיבת הגלות (שבאה כתוצאה משנאת חינם), כי אחרי אריכות הגלות סיבת הגלות נתקנה והושלמה, אלא צריך גם ובעיקר אהבת ישראל כדי להתחיל לחיות את הגאולה, שתתגלה אז נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות.

כלומר: לא רק לחיות בשלום בלי "שנאת חינם" (הדרגה הראשונה שהייתה חסרה בשלב הראשון שלפני המצור), וגם לא רק להיות ב"אהבת חינם" שהיא רק ברמה של תיקון סיבת הגלות (הדרגה השנייה שהייתה חסרה בשלב השני, במצור), אלא להתחיל כבר עכשיו את האחדות המושלמת של הגאולה שמצד עצם הנשמה ממש, "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות"<sup>26</sup>, שכיוון שאנחנו כ"כ קרובים לגאולה יכולים אנו (יותר מתמיד) לגלות את עצם הנשמה ממש ולחיות ממש כמו בגאולה.

ובמילים פשוטות בנוגע למעשה בפועל<sup>27</sup>:

גילוי עצם הנשמה מגיע ע"י משה שבדור, ובדורנו כ"ק אד"ש מה"מ. הוא מגלה אצלנו את ההתקשרות לקב"ה שמצד עצם הנשמה, כמ"ש "ואתה תצווה (תחבר ותקשר) את בני ישראל (לאוא"ס)".

אומנם אח"כ צריך להיות את הפעולה שלנו "ויקחו אליך", לפעול שההתקשרות העצמית

(23) ספר המאמרים מלוקט ע' קלו - קלו. עיי"ש בארוכה.

(24) תניא פרק לב.

(25) ד"מ מטו"מ תנש"א. סעיף לב בבשורת הגאולה.

(26) להעיר שבתניא פרק לב הלשון "רק שהגופים מחולקים" ופה בשיחה הלשון "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות" די"ל שכולל גם ההתחלקות דהגופים, שבנקודת אחדות זו אין גם ההתחלקות דהגופים כמבואר במאמר "ואתה תצווה" הנ"ל שמצד עצם הנשמה ממש האחדות היא "גם בענינים השייכים להגוף" והיינו יותר מבתניא פרק לב כמבואר שם בהדיא. ונמצא שהמבואר ב"ואתה תצווה" והמבואר בד"מ מטו"מ זה אותה דרגה בנשמה ואותה רמה של אחדות.

(27) בהבא לקמן ראה בארוכה במאמר הנ"ל ובהנסמן בהערות שם.

לקב"ה תאיר אצלינו בגלוי ותחדור גם בכוחות הגלויים,

הן בשכל ומדות, וזאת על ידי שאנחנו נרגיש מזועזעים, שבורים ונדכאים ("כתית") מזה שאין גילוי העצמות בעולם, ושזה יהיה הרצון היחיד שלנו, כיוון שגילוי העצמות הוא כל מציאותנו, עצם הנשמה ("למאור", עצם הנשמה, "מאור" שלמעלה מאור)<sup>28</sup>;

והן ב"לבושי הנפש" מחשבה דיבור ומעשה, והיינו שעצם הנשמה תפעל גם בחיים היומיומיים שלנו ("נר תמיד"), במחשבה, דיבור ומעשה, שיהיו מתאימים לעצם הנשמה ולחיבור עם הקב"ה, שלא יכנס שום דבר שאינו אלוקות, ונהיה מסורים לרבי שליט"א מלך המשיח בתכלית.

דווקא ע"י העבודה שלנו להתאים את הכוחות הרגילים לעצם הנשמה מתגלית עצם הנשמה האמיתית, כי רק מצידה עצם הנשמה והכוחות הגלויים הם דבר אחד.

ודווקא ע"י שאנחנו חיים כך (בהתאחדות עם הקב"ה) אפשר לחיות באחדות ישראל אמיתית<sup>29</sup>, "ואתה תצווה (תקשר ותחבר) את בני ישראל", חיבור של בני ישראל עצמם, שיתקשרו ויתאחדו ביניהם באמת ובשלימות מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות כבגאולה.

וכל זה ע"י "ההתקשרות והביטול לנשיא הדור, הנשיא הוא הכל, שמציאותו וכל עניניו נעשים קודש לנשיא הדור (גילוי עצם הנשמה בכל הכוחות והפרטים), ע"י שמלאים וחדורים בקיום שליחותו של נשיא הדור, שענינו העיקרי להביא לימות המשיח"<sup>30</sup>.

ודווקא ע"י ההוספה באהבת ואחדות ישראל אמיתית בכל הענינים, גם הענינים השייכים לגוף, מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות - עצם הנשמה ממש, מביאים את הגאולה האמיתית והשלימה<sup>31</sup> שהרי כל הירידה לגלות הייתה (כנ"ל) כדי להגיע לאחדות זו.

(28) וזה כמובן ע"י שלומדים ומתבוננים בענין ההתקשרות העצמית לקב"ה, שע"ז נסוב כל המשך הד"מ ה'תשנ"א - תשנ"ב, ומתפללים עם זה, שזה כל הכוונה, ובלעדי זה הלימוד אינו פועל.

(29) ראה ד"מ ויקהל התשנ"ב: שדווקא ע"י שיהודי מרגיש את זה שהוא והקב"ה ב' חצאים (בעיקר בתחילת היום "מודה אני" ושם - "תחילת העבודה שידע שהוא "חד ממש" עם עצמות ומהות). ע"י דווקא יכול להרגיש שהוא ויהודי אחר גם כן ב' חצאים שהרי גם השני חלק אלוקה ממעל ממש.

(30) ד"מ ש"פ וארא סי"א.

(31) וע"פ המבואר כאן אולי יש לתרץ הא דגם לאחר החידוש של כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה של מטו"מ ה'תנש"א שסיבת הגלות (בענין אהבת ישראל) נתקנה והושלמה, מצינו כמה פעמים התבטאויות של כ"ק אד"ש מה"מ על הוספה באהבת ישראל כי ע"י ביטול סיבת הגלות בטלה הגלות ובאה הגאולה, ומשמע שעדיין יש באהבת ישראל בשביל תיקון סיבת הגלות. אלא שכנ"ל ב' דרגות יש באהבת ישראל: א. אהבת חיים שנדרשת בשביל התיקון לסיבת החורבן (שכנ"ל לא מספיק אי שנת חיים אלא צריך אהבת חיים - לפני משורת הדין). ב. אהבה ואחדות מצד עצם הנשמה ממש שהיא הרבה יותר מתיקון השנאה, אלא כדי להגיע לעילוי שבאין ערוך שיהיה בגאולה, שזה מה שמבואר בד"מ מטו"מ שעכשיו אין צורך לתקן את סיבת הגלות (דרגא א') אלא להתחיל את הגאולה (דרגא ב'),

והא שבשיחות אח"כ מצינו אהבת ישראל של ביטול סיבת הגלות - כי גם הדרגא הב' (בפן מסויים) היא תיקון סיבת הגלות - כנ"ל בפנים שהסיבה הפנימית לאי התיקון בזמן המצור, והירידה לגלות, היא כדי להגיע לדרגה זו, ונמצא שכשחיים באהבת ישראל כזו מתקנים את סיבת הגלות (לא הסיבה הראשונית לחורבן אלא הסיבה המשנית לגלות הארוכה, ולא לתיקון המהיר כבר בשלב המצור) אלא שמצד שני זה עדיין אהבת ישראל כטעימה והתחלה של הגאולה כי סיבת הגלות הזו אינה בעיה שצריך לתקן (שזה כבר תיקון), אלא סיבת הגלות כדי להגיע לעילוי באין ערוך שיהיה בגאולה. ונמצא שזה גם בשביל לחיות גאולה וזה גופא הוא תיקון סיבת הגלות.

## כפל הראיות והשאלות - עיון במאמר ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה -

מביא המבואר בהמאמר ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש / מקשה מהו החילוק ביניהם / מעיין ומדייק בנקודות נוספות / מבהיר מטרת הראיות / מבאר מהי הראי' הב' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש / מבאר עפ"ז את חזרת השאלה / מתרצה ע"פ הדיוקים / מסכם דבריו

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

### א

#### ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש

בד"ה וארא אל אברהם תשל"ה<sup>1</sup> בסעיף ב' במאמר מברר מהו הגילוי שהי' לאברהם, ומביא שתי ראיות להגדרת דרגת הגילוי. וזה לשונו הקדושה (ס"ב):

"והנה זה שוארא אל אברהם בק-ל שד-י הוא מה שאמר הקב"ה לאברהם (במצות מילה) אני ק-ל שד-י התהלך לפני והי' תמים, דהגילוי שהי' לאברהם במצות מילה הי' בודאי גילוי נעלה ביותר, וצריך להבין (כמו שמדייק בהמאמר) הרי שם שד-י הי' גם בבריאת העולם, כדאיתא בגמרא מאי דכתיב אני ק-ל שד-י אני הוא שאמרתי לעולמי די שהי' הרקיע מתמתח והולך עד שגער בו הקב"ה ואמר לו די, ומהו החידוש בזה שאמר הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד-י.

"ולכאורה הי' אפשר לומר, דבריאת העולם היא בדרך העלם והסתור הבורא מהנברא, וע"י שאמר הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד-י, האיר לו שם זה בגילוי. אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד-י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם. ומזה מוכח, שהגילוי דשם שד-י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די (כדלקמן סעיף ג').

"ועוד ראי' על זה, דאיתא בגמרא בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, וברמב"ם איתא בן ארבעים שנה הכיר את בוראו, ועוד דיעה (במדרש) שבן מ"ח שנה הכיר את בוראו, ומבואר במק"א שאין זה פלוגתא במציאות כי כמה וכמה דרגות בזה. ועפ"ז, באם נאמר שבאמירת הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד-י נתגלה לו לו רק האלקות שבהבריאה (שאמרתי לעולמי די), צריך לומר, דזה שאמר הקב"ה לאברהם (בהיותו בן צ"ט שנה) אני ק-ל שד-י, אף שכו"כ שנים

(1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קלו ואילך.



לפנ"ז הכיר את בוראו, הוא, שמקודם הכיר את בוראו ע"פ הכרח השכל וכו', ואין זה דומה להידיעה וההכרה ע"י שמגלים מלמעלה. אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם".

## ב

### הקושי העקרי בזה ודיוקים נוספים

לכאורה אינו מובן מהי הראי' הנוספת, עלי' אומר כ"ק אד"ש מה"מ "ועוד ראי' על זה". הרי הראי' הראשונה היתה מזה שהפסוק נאמר בלשון חידוש, וגם הראי' השני' היא מלשון החידוש שבפסוק, ועד ששתי הראיות מופיעות כמעט באותם המילים, וזלה"ק בראשונה: "אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד-י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם." ובשניה: "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם.

והנה, קודם שנבוא לבאר מהן שתי הראיות, יש להוסיף כמה דיוקים ושאלות בסעיף זה:

דנה, לא רק ששתי הראיות אחת הן, אלא לכאורה גם שתי אפשרויות התירוץ (שלפני הראי' הראשונה והשני') אחת הן: בשתיהן ניסיון התירוץ ולומר ששם שד-י שהתגלה לאברהם הי' אותו שד-י שהי' בבריאה, רק בדרגה נעלית יותר. רק שההבדל הוא שבאפשרות הראשונה הוצע שבבריאה הי' שם זה בהעלם ועתה נתגלה בעולם. ובאפשרות השני' אברהם הכיר שם זה עפ"י הכרח השכל ועתה נתגלה מלמעלה. וא"כ יש לדייק, מאחר ששתי השאלות ושתי הראיות הם אותו הענין (ואין בהם חידוש זה על זה), מדוע מחלקם לשתי חלקים?

ויתירה מזו יש להקשות: מכיון שדחה ניסיון התירוץ הראשון, מכך ש"אני ק-ל שד-י" זהו לשון חידוש, א"כ, לאחרי שידועים שגילוי זה צריך להיות חדש, מה מקום לנסות לתרץ שוב באותו אופן - שנתגלה אותו השם בדרגה נעלית יותר?

ויתירה מזו, הלא דברים ק"ו: אם שלל באפשרות הראשונה שהעילוי ב"אני ק-ל שד-י" הוא שבא מהעלם אל הגילוי, כי מלשון הפסוק משמע שזהו ענין חדש, כ"ש שהצעת התירוץ השני מושללת מלשון החידוש שבפסוק. שכן בתירוץ השני החידוש בגילוי זה - שעד עתה הי' בהכרח השכל, ועתה נתגלה מלמעלה - היינו שלא רק ששד-י לא הי' בהעלם, אלא הי' בגילוי, ולא סתם בגילוי בעולם, אלא בגילוי אצל אברהם, ולא רק זה אלא בכמה דרגות ידיעה, (אלא שהי' רק בהכרח השכל). והנה, אחרי שנדחה התירוץ הראשון מפני שגילוי זה הי' כבר בהעלם, כ"ש בתירוץ השני שמסביר ששד-י הי' בגילוי, באברהם, ובכמה דרגות, פשוט שתירוץ זה אינו מסתדר עם לשון הפסוק אני ק-ל שד-י, לשון חידוש. ומה צורך הי' להביאו ולדחותו.

גם יש לדייק בשינוי המילים שבין ההוכחה הראשונה לשני'. שבשני' מאריך יותר מבראשונה. שבשני' מחליף את המילים "מלשון הפסוק" למילים "מזה שאמר לו הקב"ה". ולכאורה הי' מתאים שיקצר בשניהם ל"מלשון הפסוק", ובאם ננסה לתרץ שהלשון "מזה שאמר לו הקב"ה" היא ברורה יותר, לכאורה מתאים להסביר ולהאריך יותר בראי' הראשונה, ואילו בשני', לאחר שנתבהר, יש לקצר. וא"כ בשני הי' צ"ל הלשון "מלשון הפסוק". ועוד,

אף בסגנון שהובא בראי' השני' אפשר לקצר, עכ"פ, "מאמירת הקב"ה" ויחסוך תיבת "מזה".

ובהמשך לכך עוד יש לדייק במילים אלו, מדוע לאחר שאומר "מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל-שד-י" מציינ שוב "שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש" ולכאורה, מאחר שכבר אמר שהקב"ה אמר זאת, מדוע מציינ זאת שוב, ובפרט שלשון זו כבר נאמרה בראי' הראשונה?<sup>2</sup>

גם אינו מובן כפל הלשון בראי' הראשונה "אבל מלשון הפסוק אני ק-ל-שד-י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם." וממשיך "ומזה מוכח, שהגילוי דשם שד-י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרת לעולמי די". לכאורה, במקום "ומזה מוכח" והמשכו הי' צריך להיות כתוב בקיצור "היינו נעלה יותר משאמרת לעולמי די". ולכה"פ, במקום "ומזה מוכח" הי' צ"ל היינו. (גם, לכאורה לא היתה צריכה להופיע נקודה לפני ומזה מוכח).

גם צריך לדייק בשינויי הלשונות "משמע" ו"מוכח" שבראיות. שבתחילה אומר: "מלשון הפסוק . . . משמע ש . . . גילה . . . ענין חדש", ואילו לאחמ"כ אומר: "ומזה מוכח . . . שהגילוי הוא נעלה יותר מזה שאמרת לעולמי די" ובראי' השני' שוב אומר "אבל . . . משמע . . . ענין חדש שלא ידע מקודם". והרי משמע ומוכח הם שני לשונות שונים בתוכנם. הלשון מוכח היא ודאית וחזקה, ופירושו "מזה מוכח" הוא שחייבים לומר כך וכך, בניגוד ל"משמע" שפירושו - כך עולה ומובן מהפסוק, אך אין זה מוחלט ודאי, זאת הבנה אחת בפסוק, ולעיתים אף ניתן להבין אחרת. איך, א"כ, ראי' שרק "משמע" מהפסוק, הופכת להיות "מוכח". ולאידך, מדוע לאחרי שאמר שזה "מוכח" חוזר בראי' השני' לומר "משמע".

## ג

### הראי' השני'

יש לבאר מהי הראי' הנוספת<sup>3</sup>, ובהקדים הבהרה במגמת הראיות, שמטרת הראיות היא

(2) ולהעיר שבראי' הראשונה לא נאמר בתחילה שזה הקב"ה, אלא רק אמר "מלשון הפסוק . . . משמע". וא"כ מובן ההמשך "משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה". ודיוק זה הוא רק על הראי' השני', שם כבר הוזכר "שאמר לו הקב"ה".

(3) על השאלה מהם שתי הראיות מנבאר הגר"כ שי' שאכן זוהי ראי' אחת, שמלשון הפסוק "אני ק-ל-שד-י" משמע שזה הי' דבר חדש, וא"כ אין לומר שזהו גילוי שד-י שאמרת לעולמי די, כי גילוי זה כבר הי'. אלא שב"ועוד ראי' על זה" מתחוקת הראי': בתחילה היתה ההוכחה שכיון שהגילוי הי' בעולם, הרי מלשון החידוש משמע שהגילוי הי' נעלה יותר ממה שהי' בבריאת העולם, ו"בועוד ראי' מוסיף שלא רק בעולם הי' גילוי שאמרת לעולמי די, אלא גם אברהם כבר הכיר זאת, וא"כ ודאי מדובר בגילוי חדש לחלוטין.

ו"ל (בשיעורי, תמלול מהקלטה): "זה פשוט מוכרח - הכל מלשון הפסוק. מסתמא אצלי, אם לא מלשון הפסוקים, מצד ההגיון, גם כאן אפשר להגיד. צריך להיות קודם העלם והסתר אחר כך הכיר, אבל הכל הכרה עפ"י שכל ואח"כ הכרה יותר חזקה של גילוי מלמעלה". עכ"ל.

אכן הביאור שבראי' הראשונה הוכח רק שגילוי זה לא הי' בעולם, ואילו בראי' השני' נתחדש שגם אברהם לא הכיר זאת, הוא ביאור טוב, אך מדבריו עולה שמדובר בראי' אחת (אלא חזקה יותר). ובמחכ"ת, ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח "עוד ראי' על זה", קשה לפרש שזוהי ראי' מאותו מקום שנוכר. שכן מהמילים "עוד ראי'", מוכח שמדובר בראי' חדשה. ולפירושו שזוהי אותה ראי', לכל הפחות הי' צריך להיות "עוד בראי' על זה" או "ועוד ראי' מזה (-מהפסוק)".

גם אינו מובן, הרי ההור"א שהביא כ"ק אד"ש מה"מ שהגילוי הוא באותו שם שחוכר אברהם, רק בדרגה נעלית יותר, אינה חלק מהראי', אלא חלק מנסיון תירוץ (שאינו מסתדר עם הראי'). וכן נראה (גם) מלשון הסיום [אבל -] שפירושו באמת או ברם (רש"י, בראשית, מב, כא) מזה שאמר לו הקב"ה אני אל שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש

הוכחה לכך שהגילוי שהי' לאברהם אינו שם שד-י ע"ש שד-י לאלקותי לכל ברי', אלא גילוי נעלה יותר.

הראי' הראשונה היא מכך שהגילוי הי' בלשון חידוש "אני ק-ל שד-י", ובודאי שגילוי הנאמר בלשון חידוש לא הי' כבר בבריאת העולם (וכדלקמן).

אח"כ מוסיף ראי' שני', "ועוד ראי' על זה", מכך שיש כמה דעות באיזה גיל הכיר אברהם את בוראו, ובחסידות מוסבר שכל הדעות נכונות, וכל דעה מדברת על דרגה אחרת של הכרה. וזוהי הוכחה נוספת שאברהם כבר הכיר שם זה, ובודאי שגילוי "אני ק-ל שד-י" הי' גבוה משם שד-י ע"ש שאמרתי לעולמי די<sup>4</sup>.

ומזה נתבאר שהראי' השני' כלל אינה מהפסוק "אני ק-ל שד-י", אלא מהדעות מתי אברהם הכיר את בוראו ותיווכם בחסידות, וממילא אתי שפיר מ"ש "ועוד ראי' על זה", שכן מדובר בראי' חדשה.

ומה שבסוף קטע "ועוד ראי' על זה" אומר שוב "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם" אין זה בכדי להוכיח מהפסוק שזהו גילוי חדש, שהרי כבר מקודם הוכיח מהפסוק שאין לומר שהתגלה לאברהם שם שד-י שכבר הי' בעולם, אלא רק בכדי להסיר השאלה: אפשר שהתגלה לאברהם שם שד-י ע"ש שאמרתי לעולמי די רק בדרגה נעלית יותר, שעד אז הכירו אברהם בשכל בלבד, ועתה נתגלה מלמעלה.

שלא ידע מקודם" ומלשון "אבל" מובן שהפסוק רק מסיר את אפשרות התירוץ שהתגלה שם שד-י ורק בדרגה נעלית יותר, אך אינה מוכיחה דבר.

ועוד קשה לשי' (שגם הראי' הב' היא מהפסוק), דלכאורה הי' לו לסיים כפעם הראשונה שהביא הראי' "ומזה מוכח שהגילוי שהי' לאברהם הי' נעלה וכו'". ומזה שלא סיים כך, נראה שהראי' אינה מהפסוק. (והי' אפשר לתרץ שלא סיים "ומזה מוכח שהי' נעלה וכו'" מפני שכבר בראש הקטע כתוב שמדובר בראי'. אך לכאורה מראש הקטע ועד הפסוק הי' הפסק בשקו"ט המצריך הכוונה מהי הראי'.

עוד יש לנסות לתרץ שלא נאמר "ומזה מוכח" מפני שכתבו בראי' הראשונה ואין רוצה לכופלו בראי' שני'. אך אין לומר כן משתי טעמים. ראשית, גם הלשון "אבל וכו'" כתובה כמעט באותם מילים בראי' ראשונה. שנית, "ומזה מוכח" והמשכו קצר יותר מ"אבל וכו'" ומאחר שכבר כתב הראי' פעם אחת הרי בפעם שני' הי' מתאים שייכתב "ומזה מוכח", לשון קצרה שהיא גם ברורה.) ור' שלום חריטונוב פירש (בשיעוריו) שהראי' הראשונה היא מלשון החידוש שבפסוק, אני ק-ל שד-י, והראי' השני' היא מזה שהקב"ה אמר בלשון של חידוש (וירא הי' אל אברם ויאמר אליו אני ק-ל שד-י). ומדייק הביאור מלשון "ק"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח שבראי' הראשונה נאמר "אבל מלשון הפסוק" ובראי' השני' נאמר "אבל מזה שאמר לו הקב"ה".

וגם דבריו צריכים עיון. דאמנם, בכל דבר אמירה ישנם ב' פרטים: הנאמר והאומר. אך גם ב' פרטים בענין אחד, וכפשוט שאי-אפשר לאמירה בלא אומר. וא"כ לשון החידוש "אני ק-ל שד-י" וזה שהקב"ה אמר את לשון החידוש, אינם שני ענינים נפרדים אלא ב' פרטים בענין אחד, ובפרט באמירה זו שהאומר עצמו מתגלה בו ואומר את שמו "אני ק-ל שד-י", היינו שכבר בראי' הראשונה מלשון החידוש שבפסוק, נכלל בגלוי (אך לא הודגש) שהקב"ה אמר זאת. ומאחר שהם ב' פרטים באותו ראי', אין שייך לחלקם לב' ראיות נפרדות. והול"ל שבראי' מ"אני ק-ל שד-י" ב' פרטים לשון חידוש, וזה שהקב"ה אמר את לשון החידוש. גם אין זה מתאים עם הלשון "ועוד ראי' על זה", שמשמע שזוהי ראי' חדשה שלא דובר אודותי' קודם לכן, ואם הראי' הב' היא מכך שהקב"ה אמר "אני ק-ל שד-י" (ב' פרטים באותו ענין) הול"ל "ועוד בראי' על זה" או "ועוד ראי' מזה". ומהלשון "ועוד ראי' על זה" מוכח שזו ראי' חדשה שלא נאמרה מקודם כלל, וכדלקמן בביאור בפנים. (הדיוק בשינוי הלשונות "אבל מלשון הפסוק" ל"אבל מזה שאמר לו הקב"ה" יתבאר על נכון בעז"ה בפנים).

וע"פ כהנ"ל צ"ל שהראי' השני' אינה מהפסוק, כדלקמן בפנים.

(4) השאלה הנשאלת על ביאור הרי"כ מדוע לא נכתב בסיום ה"עוד ראי'" "ומזה מוכח", מעיקרא אינה נשאלת כאן, שהרי מיד לאחר שאומר "ועוד ראי'" מביאה על אתר, ואין טעם לכפול אחריו "ומזה מוכח".

[לכאורה ניתן להקשות שגם ראי' זו מהדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ותיווכם, מבוססת על הפסוק. שכן לולא הפסוק "אני ק-ל שד-י" שמלשונו מוכח שהתגלה ענין חדש, הדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ותיווכם היו הופכות לשאלה: מהו החידוש בגילוי שהי' לאברהם בברית מילה הלא הוא כבר הכיר שם זה? על-דרך שלפני הבאת הראי' הביא הגמרא ששם שד-י הי' בבריאת העולם ומגמרא זו הקשה מאחר ששם שד-י הי' בבריאה מהו א"כ החידוש בגילוי לאברהם. וא"כ גם הראי' השני' מבוססת על הפסוק שהובא בראי' הראשונה ומסתעפת ממנה, ולפ"ז תוקשה מעט הלשון "ועוד ראי' על זה" שכן ראי' זו היא חלק ופרט הנגזר מהפסוק שבראי' הראשונה, (ועכ"פ היו צריכים להיות בקטע אחד, ולא להתחלק לשני קטעים).

ויש לומר בפשטות שהראי' השני' אינה מבוססת על הפסוק אלא על הנחה פשוטה, ובלשון הרב "בודאי", שהגילוי שהי' לאברהם ע"י מצות מילה הוא נעלה מאוד. וא"כ כשישנם כבר כמה דרגות בהכרת אברהם את הקב"ה הרי בודאי שם שד-י שהתגלה לו הי' יותר נעלה. על הנחה פשוטה זו מקשה (כמו שמדייק אדמו"ר מהר"ש במאמר) מהו העילוי המיוחד, הרי שם שד-י הי' כבר בבריאת העולם? ע"כ מביא נסיון לתירוץ אולי התגלה לאברהם אותו שם שד-י, רק באופן נעלה יותר, בבריאה הי' בהעלם וכעת בגילוי, ודוחה ניסיון התירוץ מלשון החידוש שבפסוק<sup>5</sup>].

## ד

### הטעם לחזרת השאלה

הביאור בכך ששאלה זו התעוררה שוב - לאחר שכבר דחה פעם אחת את האפשרות שנתגלה אותו שם שד-י רק באופן נעלה יותר, מהעלם אל הגילוי, שלכאורה מה מקום לשאלה זו עוד הפעם<sup>6</sup> -

צריך לומר שיש חידוש בהצעת הביאור השני' (שאברהם הכיר שם שד-י בהכרח שכלו ואילו במילה נתגלה השם מלמעלה), על הצעת הביאור הראשונה (ששם זה הי' בבריאה בהעלם אך לאברהם נתגלה).

ונקודת הביאור בזה, שכתוצאה מהראי' השני' התעוררה השאלה שוב.

ויובן זה בהקדים ביאור לשון "הכיר את בוראו". הדגה משמעות לשון הכיר את בוראו פירושה שקודם לכן לא ידעו ולא הכירו, ואילו עתה נתחדש לו הענין, הכיר את בוראו. ובסגנון

(5) ובזה יובן שאין כפילות ב"אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד-י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם. וזוהו מוכח, שהגילוי דשם שד-י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתיו לעולמי די". שכן כל אחד מהם הובא לצורך ענין אחר. בתחילה הובא הפסוק בכדי לדחות את אפשרות התירוץ שנתגלה לאברהם אותו שם שד-י שהי' בבריאת העולם רק באופן נעלה יותר. לכן גם נקט בלשון שלילית המכחישה את התירוץ: "ענין חדש) שלפני זה לא הי' בהעולם". ואילו ב"ומזה מוכח" מביא הפסוק בכדי להוכיח שהגילוי לאברהם הי' שד-י נעלה יותר, והלשון היא חיובית "ומזה מוכח שהגילוי דשם שד-י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתיו לעולמי די".

(6) וכנ"ל שאחר שנשלל הביאור ששם שד-י כבר הי' בבריאה והחידוש בגילוי הוא שעד אז הי' בהעלם ואילו עתה התגלה, כי מלשון הפסוק משמע שהגילוי הי' חדש, הרי ביאור ששם שד-י כבר הי' בגילוי אצל אברהם, כ"ש וק"ו שמושלל מלשון החידוש שבפסוק.

אחר: "הכיר לשון חידוש".

והנה בראי' השני' הוכח מהדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ומתיווך החסידות שכל דעה מדברת בגילוי נעלה יותר - שאברהם כבר הכיר את שם שד-י. אך מתיווך החסידות שכל הדעות הן אמת רק שמדברות על דרגות שונות בהכרה דשם שד-י, יוצא שגילוי אותו השם באופן נעלה יותר ראוי להקרא חידוש, שכן על כל אחת מהדרגות שנתגלו נאמר "הכיר", לשון חידוש, למרות שכולן היו בשם שד-י.

- מיילא בהכרה בפעם הראשונה, שאז הי' בבית תרח ולא ידע כלל ממציאאות הבורא, שייך לשון הכיר, שכן כלל לא ידעה מקודם, אך כשהתגלו לאברהם הדרגות הנעלות יותר בשם שד-י, מה מקום לומר על גילויים לשון "הכיר", היינו שעד עתה לא ידע משם זה, והלא כבר הכיר שם שד-י, רק בדרגה נמוכה יותר, ומדוע נאמר ע"ז הכיר, שמשמע שלא ידע משם זה, לשון חידוש.

נמצא איפוא, שניתן לומר לשון חידוש גם על מה שנתגלה באופן נעלה יותר. עפ"ז הדרא אפשרות התירוץ לדוכתא: אפשר שגם בברית מילה התגלה לאברהם אותו שם שד-י שאמרתי לעולמי די רק באופן נעלה יותר, גילוי מלמעלה<sup>7</sup>, וגילוי כזה הוא חידוש.

ויש לומר שהצעת הביאור השני' דוחה לא רק את הראי' השני', אלא גם את הראי' הראשונה. הראי' הראשונה היתה מלשון הפסוק "אני ק-ל שד-י", שמשמע שזהו גילוי נעלה יותר ממה שהי' בבריאת העולם. וע"פ העולה מתיווך הדעות אפשר שגם גילוי אותה דרגה באופן נעלה יותר יקרא בשם חידוש. וא"כ מהי ההוכחה לכך שהגילוי לאברהם לא הי' כבר בבריאת העולם מלשון החידוש שבפסוק, הרי יתכן שלשון החידוש שבפסוק מלמדת על גילוי אותו שם שד-י רק באופן נעלה יותר.

גם קושיא זו מסיר כ"ק אד"ש מה"מ, אך לא מהפסוק, אלא מאמירת הקב"ה. שכן, כנ"ל בניסיון התירוץ כאן, שמדובר בגילוי אותו שם רק בדרגה נעלית יותר ובכ"ז זהו ענין חדש, אפשר להסביר גם את לשון החידוש שבפסוק באותו שם רק באופן נעלה יותר.

אלא הפירוש הוא שכשמדובר על בשר ודם אכן מתאימה הלשון הכיר (חידוש) גם על גילוי באופן נעלה בדרגה שכבר הכיר, אך כשהקב"ה מתגלה בלשון של חידוש, הרי שזהו חידוש אמיתי שלפנ"ז לא ידע האדם כלל. ובלשון הרב: "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל

(7) ובזה יומתק דיוק הלשון "ועפ"ז" המופיעה אחר תיווך הדעות. דוהו לשון המאמר: "ועוד ראי' על זה . . . בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו . . . בן ארבעים שנה הכיר את בוראו . . . בן מ"ח שנה הכיר את בוראו . . . אין זה פלוגתא במציאות כי כמה וכמה דרגות בזה. ועפ"ז, באם נאמר שבאמירת הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד-י נתגלה לו לו רק האלקות שבהבריאה (שאמרתי לעולמי די) דלכאורה מהו הקשר בין תיווך הדעות שאברהם כבר הכיר את בוראו ובכמה דרגות, להסברה שנתגלתה לאברהם האלקות שבהבריאה, שלכן אומר "עפ"ז". דאדרבה, ע"פ תיווך הדעות נמצא שהכיר את שם שד-י טובא, ומצטמצמת האפשרות לומר שנתגלתה אותה דרגה אלא באופן נעלה יותר. ויותר הי' מתאים שיופיע "עפ"ז" לפני "צריך לומר": "עפ"ז צריך לומר, דוה שאמר הקב"ה לאברהם (בהיותו בן צ"ט שנה) אני ק-ל שד-י, אף שכ"כ שנים לפני"ז הכיר את בוראו, הוא, שמקודם הכיר את בוראו ע"פ הכרח השכל וכו', ואין זה דומה להידיעה וההכרה ע"י שמגלים מלמעלה. (אכן בהקלטה מוסיף הגרי"כ את המילים "עפ"ז" לפני "צריך לומר". אך לאו דווקא שלזה היתה לוונה).

אמנם, גם ע"פ הנתבאר בפנים ה'צריך לומר" שייך לדעות ותיוכם, אך לא נאמר שוב עפ"ז לפני "צריך לומר" כי לא הוצרך לכפלו.

שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם<sup>8</sup>.

ועפ"ז סרה אפשרות התירוץ שנתגלתה לאברהם אותו שם בדרגא נעלית יותר, כיון שלשון החידוש כאן אינה לשון חידוש של בשר ודם (ששייך לאמרה באיזה ענין ישן שנתוספה בו דרגא), אלא לשון החידוש של הקב"ה שהיא חידוש אמיתי, ומזה מוכח שהגילוי לאברהם הי' חדש לחלוטין.

וכמה דיוקים מתבארים בזה: ראשית, דיוק מילת "מזה שאמר לו הקב"ה", שבמקומה יכול לומר מאמירת הקב"ה. שכן, כנ"ל, הסרת התירוץ היא רק מכך שהקב"ה אמר בלשון חידוש, ובכדי להבהיר שזהו התירוץ האריך ונקט "מזה שאמר לו הקב"ה" ("מראה באצבעו ואומר זה"). כמו"כ יובן זה שבהמשך ל"מזה שאמר לו הקב"ה" מציין שוב שהקב"ה גילה לו "באמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש", כדי להדגיש את תוכן התירוץ שלשון החידוש כאן היא של הקב"ה.

ובזה יובן גם שינוי הלשונות בין הנאמר בחלק הראי' הראשונה לנאמר בחלק הראי' השני', ומה שלשון הראי' השני' ארוכה יותר, שבראי' הראשונה נאמר "אבל מלשון הפסוק", ובראי' השני' "אבל מזה שאמר לו הקב"ה". שכן, כנ"ל, בשני' מתרץ קושיא מכך שלמוד החידוש ב"אני ק-ל שד-י" הוא מכך שהקב"ה אמר זאת, משא"כ בראי' הראשונה נלמד שהגילוי לאברהם הי' חדש רק מלשון הפסוק, ולא נצרך להאריך בלשונו ולכתוב "מזה שאמר לו הקב"ה"<sup>9</sup>.

## ה

### סיכום התוכן דסעיף ב' על פי הנתבאר לעיל

מביא הנחה פשוטה שהגילוי שהי' לאברהם בברית מילה ("אני ק-ל שד-י"), בודאי הי' מאוד נעלה. ומקשה: מה מיוחד בשד-י? הרי הוא הי' כבר בבריאת העולם, שהרקיע הלך וגדל עד שהי' אמר לו די ולכן נקרא שד-י! - והציע תירוץ שאפשר שייחודיות הגילוי הנעלה שאחר המילה הוא ששם זה הי' בגלוי, בשונה מבריאת העולם שאז הי' בהעלם, ודחה התירוץ מלשון "אני ק-ל שד-י" שמשמע שזה חדש, גם לעולם. והוכיח מלשון החידוש (בנוסף לכך שהסיר את התירוץ מהפסוק) שהגילוי לאברהם הי' נעלה יותר משאמרת לעולמי די.

והביא ראי' שני' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש, מזה שאברהם הכיר את שם שד-י (שאמרת לעולמי די) בשלוש דרגות. בגיל 3, 40, ו-48. ובחסידות מוסבר שכולם אמת וכל

8) ואין ביאור זה דומה לביאור הרש"ח הלשון "אבל מזה שאמר לו הקב"ה" (לעיל הערה 3), שכן בביאורו דייק שזו הראי' השני', ואילו עפ"י המתבאר כאן זוהי רק דחית אפשרות שנתגלתה אותו שם שד-י רק באופן נעלה יותר, ותו לא.  
9) ושינוי הלשון ממשמע למוכח, שבתחילה נוקט "אבל מלשון הפסוק משמע", ולאחמ"כ "ומזה מוכח" ובהמשך "אבל מזה שאמר לו הקב"ה משמע", והרי מוכח זו לשון ודאית, ואילו משמע הוא רק הבנה (ולא הכרח) ואיך תלמד הוכחה ממה שהוא משמע בלבד. יש לבאר אשר באמת מלשון הפסוק רק משמע שהי' ענין חדש, אך במאמר, גם מה שמשמע מפסוק זה הוא הוכחה. (ע"ד שבלשון אפשר, אולי י"ל, המופיע במאמרים, הנה "אף שיש בו לשון של חסרון הודאות וכו' מ"מ בנוגע אלינו אינו כן והוא בודאי."). (שערי לימוד החסידות, פרק ו, סעיף ג, ובהסמך שם) ולכן עובר ללשון מוכח.

אך לאחמ"כ, בסוף הקטע השני, שרק מסיר השאלה ולא בא להוכיח, וממילא אין צורך להשתמש בלשון "מוכח", לכן נאמר לשון משמע.

דעה מדברת בגילוי נעלה יותר דשם שד-י. ומכיון שהכיר שם שד-י, בגילוי ובכמה דרגות, זו ראי' נוספת שהגילוי שאחרי המילה אינו שאמרת לעולמי די. ומכח ראי' זו מציע שוב התירוץ: מכאן רואים שהתגלו כמה דרגות, וכולן היו באותו שם, ואעפ"כ בכל דרגא נאמר 'הכיר', ולשון חידוש, וא"כ גם לשון החידוש בפסוק יתכן שהיתה באותו שם רק בדרגא נעלית יותר, וא"כ שוב אפשר לתרץ שהגילוי לאחרי המילה גם הוא שד-י, ומיוחדתו שכעת נגלה לו מלמעלה, אך עד אז הכירו רק בהכרח שכלו. ודוחה התירוץ שמכיון שה' אמר לו "אני ק-ל שד-י", ולשון החידוש של הקב"ה מורה על חידוש אמיתי, מדובר בגילוי חדש לגמרי שגם אברהם לא הכיר.

## גזר הסתלקות נשיאי פנימיות התורה

מביא קושיא על "לא הי' יכול לשלוט בו - דלא פסיק פומי' מגירסא" / מביא  
ביאור בחילוק שבין ימי הסתלקות משה ורשב"י / מבאר ע"פ זה הקושיא /  
מקשה מהספד האריז"ל על גוף הביאור / מנסה לתרץ / דוחה את התירוץ /  
מבאר ע"פ חילוק בין לימוד שניהם סתם לאיחודם

הת' מאיר שלמה שי' זלצמן  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### כיצד הסתלקו אלו שלא פסיק פומי' מגירסא

בספר "אוצר הפירושים על ספר התניא" להרה"ח אליהו מטוסוב שי'<sup>1</sup> מובאת<sup>2</sup> שאלת  
הרה"ח חיים ארי' לייב שי' הילדעסהיים על מאמר הגמרא<sup>3</sup> המובא בתניא<sup>4</sup> אודות רבה "דלא  
פסיק פומי' מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו" שלכאורה אינו מובן,  
והרי מצינו אצל כ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>5</sup> ועד"ז אצל רשב"י<sup>6</sup> שנסתלקו באמצע אמירת תורה,  
ולכאורה איך הי' מלאך המות יכול לשלוט בהם?

ואולי יש לומר הביאור בזה בדרך אפשר, ובהקדמה:

בהתועדות יו"ד שבט תשט"ו<sup>7</sup> שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהי סיבת  
החילוק בין יום הסתלקותו של משה רבינו ליום הסתלקותו של רשב"י - שיום הסתלקות משה  
רבינו נקבע ליום תענית ויום הסתלקות הרשב"י נקבע ליום שמחה?

ומבאר, שמשנה רבינו השתדל בכל האופנים<sup>8</sup> שישאר בעלמא דין, עד שהקב"ה הוצרך

(1) ע' ס.

(2) מקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה, תשמ"ז.

(3) בבא מציעא פו, א. וידוע (הגהות והערות קצרות - תניא פרק א) הצ"ע של כ"ק אד"ש מה"מ על הראי' משם שתמיד לא  
פסיק פומי' מגירסא, דהרי אפשר שזה הי' רק אז כשבא מלאך המות. ואולי י"ל, שהיא הנותנת, שאכן אין משם ראי' מוכחת, וזהו  
הסיבה שאדמו"ר אינו מביא מראה מקום לדבריו (שלא כדרכו ובפרט כאן בפרק א שמביא ריבוי מראה מקומות), ורק כותב בלשון  
"ונודע". אבל ראה חסידות מבוררת על תניא בה"עיונים" על פרק זה, וראה גם קובץ הערות וביאורים - אהלי תורה ש"פ מסעי  
תשע"א (גליון אלף-כא).

(4) לקו"א פ"א - ה, א.

(5) הקדמה לתו"ח בראשית. "בית רבי" ח"ב פ"ו.

(6) זח"ג רצו, ב.

(7) שיחו"ק תשט"ו ע' כג ואילך. תו"מ התועדויות ח"ג ע' 218 ואילך.

(8) כמסופר בספרי ר"פ ואתחנן, ובאריכות יותר ב"מדרש פטירת משה" [נדפס באוצר מדרשים (אייזנשטיין) ע' 361 ואילך],

ובילקוט שמעוני ר"פ ואתחנן ור"פ וילך.



לומר לו "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה"<sup>9</sup>, במילא יום הסתלקותו נקבע ליום תענית שמראה על ענין בלתי רצוי, ואילו אצל רשב"י שהיתה תנועה הפכית - כמסופר<sup>10</sup> שבעת ההסתלקות הי' בפנים צהובות, נקבע יום הסתלקותו ליום שמחה. וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר סיבת החילוק ע"פ פנימיות הענינים, ומבאר שבעצם רשב"י אינו שייך לענין המיתה, שהרי ענין המיתה אינה אלא מצד "עץ הדעת"<sup>10</sup>, ורשב"י שהי' שייך לפנימיות התורה שהו"ע "עץ החיים"<sup>11</sup> יש אצלו ה"וחי לעולם"<sup>12</sup>, והסתלקותו אינה ענין של מיתה, אלא אדרבה, ענין הסתלקותו היא להמשיך הענין ד"וחי לעולם" גם במקום המיתה ("עץ הדעת"). ראה שם הביאור באריכות. וממשיך, שכן הוא ענין ההסתלקות אצל כל הצדיקים והנשיאים המגלים פנימיות התורה<sup>13</sup>.

ועפ"ז י"ל בנוגע לעניננו: ענין הסתלקות אדמו"ר האמצעי והרשב"י אינה ענין של שליטת המלאך המות בהם, שהרי הם שייכים לפנימיות התורה "עץ החיים" שפועל ש"וחי לעולם", ואדרבה, הסתלקותם ממשכת "חיים" במקום המיתה (ובדרך הצחות, הסתלקותם היא שליטתם בהמלאך המות). ובמילא אין כל שאלה בזה שנסתלקו באמצע אמירת תורה, ואדרבה, זה מתאים ביותר, שהרי ענין הסתלקותם היא כנ"ל להמשיך "עץ החיים" גם במקום המיתה. ועפ"ז יומתק ג"כ הענין ששניהם נסתלקו באמירת תיבת "חיים".

## ב

### אי שייכות לעה"ד - בחיבור נגלה ונסתר דוקא

והנה יש לעיין בגוף תוכן התוועדות יו"ד שבט הנ"ל:

האריז"ל הספיד<sup>14</sup> את הרמ"ק עם הפסוק<sup>15</sup> "וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת, ותלית אותו על עץ", ופירש האריז"ל, "וכי יהי' באיש חטא משפט מות, פי' שיחסר (חטא מלשון חסרון) טעם מות. . ותלית אותו על עץ, מחמת עץ הדעת שגזר מיתה, בשביל כך מת". נמצא שהרמ"ק, אע"פ שהי' צדיק שגילה ענינים בפנימיות התורה, אמרינן שהוא מת בגלל עץ הדעת. ויתרה מזו: בשיחת ה' מנ"א תנש"א<sup>16</sup> אומר כ"ק אד"ש מה"מ "אודות הסתלקותו של האריז"ל התקבל כבר אצל כמה וכמה להמליץ את דברי האריז"ל עצמו בהספדו על הסתלקות ר' משה קורדובירו. . בהספד הנ"ל שאמר האריז"ל על הרמ"ק - אמר הספד גם על עצמו". וצ"ע, שהרי לפי התוועדות הנ"ל הרי צדיקים שמגלים פנימיות התורה, אין להם שייכות ל"עץ הדעת"?

(9) ואתחנן ג, כו.

(10) כמ"ש בראשית ב, יז. "כי ביום אכלך ממנו מות תמות".

(11) זח"ג קכד, ב. אגה"ק סימן כו.

(12) בראשית ג, כב.

(13) ויש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בתורת שלום (ע' 36) וז"ל: דער בע"ש האט גיזאגט אז ער האט בכח עולה זיין בסערה השמימה כמו אליהו, רק איך וויל דורכגיין דעם כי עפר אתה ואל עפר תשוב. עכ"ל. ואולי י"ל שהכתוב בפנים הוא אחד מהביאורים בזה. אבל ראה לקמן הערה 23.

(14) יערות דבש ח"ב (דרשות בק"ק אה"ו דרשה ב' בסופה קכו, ג).

(15) תצא כא, כב.

(16) התוועדות תנש"א ח"ד, ע' 81.

ולכאורה הי' אפשר לומר, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד<sup>17</sup>, שענין המיתה בסיבת "ותלית אותו על עץ" אינו מיתה ע"ד ה"ארבעה שמתו בעטיו של נחש"<sup>18</sup>, שהרי "עטיו של נחש" פירושו "זוהמת הנחש"<sup>19</sup>, היינו מיתה בגלל ה'זוהמא' של מעשה חטא אדה"ר, משא"כ "ותלית אותו על עץ" פירושו, מיתה בסיבת 'עץ הדעת' שנברא ע"י הקב"ה. ועפ"ז אפשר לומר שבהתוועדות הנ"ל כ"ק אד"ש מה"מ שולל מהצדיקים שמגלים פנימיות התורה, רק את ענין 'עטיו של נחש' שב'עץ הדעת'.

אבל ביאור זה דחוק הוא, שהרי, המשמעות הפשוטה של השיחה בהתוועדות הנ"ל היא שהעדר ענין המיתה אצלם אינו רק העדר המיתה מחמת "זוהמא", אלא שלילת ענין המיתה כליל (ולא שיש להם שייכות ל'עץ הדעת' בהאופן ש'עץ הדעת' נברא ע"י הקב"ה), ואדרבה - בכחם לברר ולהפוך את 'עץ הדעת'.

ואולי י"ל באופן אחר, ובהקדים:

בהתוועדות הנ"ל מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שענין המשכת ה"וחי לעולם" במקום המיתה "עץ הדעת", קשור לענינם של צדיקים אלו שהיא המשכת פנימיות התורה בנגלה בתורה. ונמצא, שענין נעלה זה של הסתלקות, אינה בכל הצדיקים שמגלים פנימיות התורה, אלא דוקא בצדיקים שמקשרים נגלה בתורה עם פנימיות התורה, וכידוע<sup>20</sup> גודל החידוש דרשב"י בענין "מחצתי ואני ארפא" שעל ידו "נתרפאה" ונתבטלה המחיצה - "מחצתי" - בין נגלה ונסתר. משא"כ שאר הצדיקים שמגלים פנימיות התורה, אבל לא חיברו נגלה ונסתר<sup>21</sup>, אין להם ענין נעלה זה בהסתלקות.

ועפ"ז אולי יש ליישב ובדוחק, שהאריז"ל לא התעסק בחיבור נגלה ונסתר. כלומר אף שהאריז"ל הרי התעסק בנגלה (ובריבוי) כידוע<sup>22</sup> עדות הרח"ו עליו, אבל אולי התעסקותו הי' כמו של שאר המקובלים, שהתעסקו בו כענין בפ"ע, ולא חיבר ביניהם, ובמילא לא הי' אצלו בחי' הסתלקות זו. והסתלקות זו היתה דוקא אצל רשב"י וכ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>23</sup> ובפשטות גם אצל שאר נשיאי חב"ד, שענינם הי' לחבר פנימיות התורה עם נגלה בתורה.

(17) ע' 132 ואילך.

(18) שבת מה, ב. ב"ב יז, א.

(19) תו"א ס"פ משפטים.

(20) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ה.

(21) לדוגמא: ר' נחוניא בן הקנה, ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' שג.

(22) ראה לקו"ת (טעהמ"צ) להאריז"ל פ' ואתחנן. שער המצוות שם. פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד.

(23) ועפ"ז יומתק מאמר הצ"צ על הסתלקות אדה"א ("בית רבי" שם קב, ב הערה ב), ש"הסתלקות כו לא מצינו מיום פטירת

רשב"י". וצ"ע בנוגע אדה"ז.

## מנהיגות משה ויהושע

- עיון בסוגיא ובחידוש כ"ק אד"ש מה"מ בזה -

מביא מקור הסוגיא בפשוטו של מקרא / מגלה הסתירה שבדברים / מביא תירוץ המפרשים / זוחה את דבריהם / מביא דברי המדרש - בטעם ירושת יהושע / מרחיב באי התאמת בני משה להנהגה / מקשה עפ"ז כיצד ביקש משה שיירשוהו / מביא תירוצים בזה / זוחה אותם / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שבני משה יראי ה' היו / מתרץ על פי זה כיצד היו ראויים להנהגה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לנשיאות הצ"צ / מוציא מכך שלבני משה הי' ענין מיוחד בו היו הם צריכים לירש ההנהגה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכללות בקשת משה / מבאר עפ"ז הענין המיוחד בבני משה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במילות משה ליהושע בעת סמיכתו / ממתיק עפ"ז כל הענין ב'לשיטתיה' במנהיגות משה ויהושע

הת' שלום שי' טל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### 'צרכי ציבור' או 'צרכי'?

אודות העברת המנהיגות ממשה רבינו למנהיג הדור הבא נאמר בתורה<sup>1</sup> 'וידבר משה אל ה' לאמר; יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה; אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה; ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו . . ונתתה מהודך עליו . . ויעש משה כאשר צוה ה' אותו ויקח את יהושע . . ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו".

רש"י על הכתובים מבאר: "וידבר משה אל ה' וגו'. להודיע שבחן של צדיקים שכשנפטרינן מן העולם מניחין צרכן ועוסקין בצרכי צבור: לאמר. אמר לו השיבני אם אתה ממנה להם פרנס אם לאו".

ועל הפסוק הבא מפרש: "יפקד ה'". כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי. אמר לו הקדוש ברוך הוא לא כך עלתה במחשבה לפני, כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל. וזהו שאמר שלמה נוצר תאנה יאכל פריה".

ויש לעיין בסתירה הזועקת מפירוש א' של רש"י למשנהו: על הפסוק הראשון מפרש רש"י שבבקשת משה מתבטא 'שבחן של צדיקים' – שברגעים האחרונים בחייהם נוטשים את רצונותם הפרטיים וצרכיהם האישיים ומתפנין לעסוק "בצרכי ציבור", ואילו על הפסוק השני מפרש רש"י שמשה רבינו מבקש ברגעים אלו את צרכיו האישיים – "צרכי", "אמר הגיע שעה שאתבע את צרכי - שיירשו בני את גדולתי"!

## ב

### תירוץ המפרשים והקושי שבדבריהם

והנה, פרשני רש"י מתייחסים לשאלה זו, ומבארים שכוונתו של משה על מנהיגות בניו היתה בקשה בדרך אגב – תוך כדי הבקשה והדאגה העיקרית למנהיג מעולה לעם ישראל<sup>2</sup>: "באמת לא קשיא, דאגב שעסק בצרכי צבור למנות להם מנהיג עסק גם בצרכי בניו, תדע דאי ס"ד דכוונתו היתה בעד בניו לחוד לא הול"ל שיהיו בהמנהיג כל פרטים ותוארים הללו שיהי' סובל דעת כל אחד ואחד ושיביאם ויוציאם בזכותיו כי אולי אין כל המדות הללו בבניו, וגם הול"ל בפירוש שימנה בניו אלא ודאי שעיקר העסק הי' בצרכי ציבור ואגב ביקש שאם כל המדות הללו בבניו שיהיו הם קודמין כמו שהוא ע"פ הדין, והקב"ה השיבו - אעפ"כ יהושע קודם". ובמילים פשוטות: משה ביקש למען הציבור והוסיף לאחמ"כ בקשה עבור בניו.

ויישובם אינו מובן כלל, שהרי: מפרש"י על הפסוקים מובן שמשה חיזר אחר המנהיג הטוב ביותר לעם ישראל - "אלקי הרוחות. למה נאמר, אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו. אשר יצא לפניהם. לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה, אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג, שנאמר אל תירא אותו", והיות שיהושע נבחר מובן שהוא הי' האיש הראוי ביותר להנהיג את עם ישראל, ואם כן מובן שבני משה לא היו מושלמים ומתאימים להנהגה כמו יהושע, ומדוע אם כן ביקש משה "שיירשו בני את גדולתי"?!<sup>3</sup>

## ג

### מדוע בני משה לא התאימו להנהגה

והנה, בסיבה והטעם לכך שבקשת משה לא נתמלאה ובניו לא הנהיגו את עם ישראל נמצא מפורש במדרש: "וידבר משה אל ה' לאמר יפקד ה' אלהי הרוחות, מה ראה לבקש הדבר הזה אחר סדר נחלות? אלא כיון שירשו בנות צלפחד אביהן אמר משה הרי השעה שאתבע בה צרכי אם הבנות יורשות - בדין הוא שירשו בני את כבודי! אמר לו הקדוש ברוך הוא "נוצר תאנה יאכל פריה": בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה, יהושע הרבה שרתך והרבה חלק לך כבוד, והוא הי' משכים ומעריב בבית הועד שלך הוא הי' מסדר את הספסלים והוא פורס את

(2) נחלת יעקב על הפסוק, וכן הוא בקיצור בשפתי חכמים על רש"י.

המחצלאות, הואיל והוא שרתך בכל כחו כדאי הוא שישמש את ישראל שאינו מאבד שכרו. קח לך את יהושע בן נון לקיים מה שנאמר נוצר תאנה יאכל פריה".

וכעת נוכל להבין מדוע אכן לא נתקבלה בקשתו של משה, היות שלבניו הי' חסרון 'משמעותי' – "ישבו להם ולא עסקו בתורה".

[ויש לעיין בפרש"י שהשמיט משפט זה לגמרי, ומשפיט לכאורה את עיקר ה'טענה' נגד בניו של משה! ואדרבה: רש"י משמיט את התיבות "בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה", וכותב במקומן "כך עלתה במחשבה לפני!" ובלקוטי שיחות חכ"ג שיחה ב' לפרשת פינחס בהע' 20 מציין על כך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א – "במדבר רבה. ובתנחומא ופירש"י בשינוי לשון"].

ויש לציין שבני משה הוזכרו בכל חמשה חומשי תורה ג' פעמים בלבד! בפעם הראשונה נזכר (גרשום בלבד) מיד לאחר נישואי משה וצפורה<sup>3</sup> ("ויאל משה לשבת . . . ויתן את צפורה בתו למשה ותלד בן ויקרא את שמו גרשום"), בפעם השני' הוזכרו שניהם בתחילת הדרך ממדין למצרים לגאול את עם ישראל ואז נערכה גם כן ברית לא' מהם<sup>4</sup> (ויקח משה את אשתו ואת בניו . . . וישב ארצה מצרים . . . ויהי' בדרך במלון . . . ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה"), ובפעם השלישית והאחרונה לאחר יציאת מצרים – "וישמע יתרו כהן מדין חתן משה . . . כי הוציא ה' את ישראל ממצרים ויקח את צפורה אשת משה ואת שני בני' אשר שם האחד גרשום כי אמר גר הייתי בארץ נכרי' ושם האחד אליעזר כי אלקי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה, ויבא חותם משה ובניו ואשתו אל משה"<sup>5</sup>), ואילו בציוני הדרך הכי משמעותיים, ואפילו במפקד שבט לוי – שם פותחת התורה ואומרת "ואלה תולדות משה"<sup>6</sup> – לא נמנו!

ובאמת בהתוועדות ליל י"ג ניסן תשמ"ג<sup>7</sup> מציין כ"ק אד"ש מה"מ את הענין בדרך אגב ומגדיר זאת 'דבר פלא': "דרך אגב . . . זה שבניו של אהרון נק' תולדות משה הוא משום ש"המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". וכאן אנו רואים דבר פלא: הדגשה זו היא כל כך בתוקף, עד שאין הפסוק מביא כלל את בניו של משה עצמו, ורק את בני אהרון, ולא עוד אלא שרש"י כלל לא מתעכב על השאלה מדוע לא הובאו כאן בנו של משה!".

ומכל הנ"ל מסתמן בהתסכלות חיצונית כי בניו של משה לא זו בלבד שלא היו ראויים להנהיג את עם ישראל, אלא יותר מכך: בניו "לא עסקו בתורה", ועד שבני אהרון נקראים 'תולדות משה' (מכיון שלימדם תורה) אך בני משה לא נמנו במפקד בני לוי אחר משה ובכלל.

ועפ"ז מתחזקת הקושיא שבעתיים: כיצד 'תבע' משה שבניו יירשו אותו, בעוד הוא מחפש את המנהיג המושלם לבני ישראל!

(3) שמות ב, כא-ב.

(4) שמות ד, כד-ה. במפרשים נחלקו האם הכונה לגרשום או לאליעזר. בתרגום המיוחס ליונתן נאמר "וגזרת ית עורלת גרשום ברה", אולם באבן עזרא משמע שהי' זה אליעזר.

(5) יתרו יח, א-ה.

(6) במדבר ג, א-ב: "ואלה תולדות אהרון ומשה ואלה שמות בני אהרון נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר".

(7) התוועדויות 1284.

## ד

## תירוצים ודחייתם

בדור האחרון רצו לבאר בזה מספר תירוצים, ומהם:

א. בני משה לא זכו לקבל את המנהיגות לידיהם משום שלא סבלו בשעבוד מצרים על מנת לקבל את התורה<sup>8</sup>, שכאשר משה הגיע למצרים עם אשתו ובניו שלח אותם בחזרה למדין (והיות שלא השתעבדו בקושי הגלות גם לא זכו להשתתף במ"ת), ועפ"ז מבארים שלע"ל לפני הגאולה הגרים ישתעבדו כדי לקבל חלק בא"י<sup>9</sup>.

ב. איתא בנדרים<sup>10</sup> "ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן? אמר רב יוסף: שלא יאמרו תורה ירושה היא להם", ועל פי זה רצו לבאר שבני משה לא קיבלו את התורה וההנהגה בירושה (אף לא בעבודתם מצד היותם של משה), כיון שאז יאמרו בני ישראל שהתורה היא 'ירושה' ו'משפחתית'<sup>11</sup>.

אך העיקר חסר מן הספר בביאורים אלו: הסיבה מדוע בני משה לא התאימו איננה נוגעת כל כך. עיקר השאלה היא, שאם בני משה לא התאימו - מאיזו סיבה שתהי' - כיצד תבע משה שהם יירשו את הנהגת בני ישראל?!

## ה

## בני משה - יראי שמים

יש לבאר חלק מהנ"ל על פי ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>12</sup> ביסוד הסוגיא - מדרש הנ"ל על דברי משה - "יפקוד ה' וכו'", וזלה"ק:

"ולכאורה אינו מובן: אם בני משה ישבו להם ולא עסקו בתורה, כיצד ייתכן שמשה סבר מלכתחילה שירשו בני את כבודי"?

ובהע' 21 (על שאלה זו) מביא את תירוץ החתם סופר לשאלה זו: "בשו"ת חת"ס או"ח סי' יב בסופו, שבניו היו ראויים לכך והקב"ה אמר שיהושע יותר הגון כו', אלא שבכתר תורה לא שייך כלל דין ירושה", ומיד מביא את הדחיי' על זה "וכבר הקשו ע"ז שבמדרש מפורש שבניו לא עסקו בתורה".

ובגוף השיחה מתחיל ביישוב הקושיא "בפשטות ניתן הי' להשיב, שבבקשתו "יפקוד ה'

8) יש להקשות בעצם ביאורו: שהרי, לא רק בני משה לא השתעבדו בגלות מצרים אלא כל בני לוי, ואהרון ומשה גם כן כידוע וכמפורסם, ומדוע דוקא הם לא זכו בגלל שלא היו בשעבוד?  
ואולי יש לומר הביאור בזה, ששבט לוי אמנם לא השתעבד בעבודה קשה בחומר ובלבנים, אך גם לא הי' לו הרשות והיכולת לצאת ממצרים, זכות ואפשרות שעמדה לבניו של משה.

9) בד קודש ח"ב לר' ברוך דב פוברסקי, ע' קנו-ז.

10) פא, א.

11) הרה"ח ר' שניאור אשכנזי בשיעור לשבוע פרשת במדבר, תש"פ.

12) לקוטי שיחות חכ"ג, שיחה ב' לפרשת פנחס, ע' 191 ואילך.

. . איש על העדה" לא התכוון משה ל'איש' אשר ילמד את ישראל תורה, אלא הוא התכוון, כמפורש בבקשתו, רק למלך "אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם" – למלחמה. ולכן חשב משה ש"ירשו בני את כבודי", למרות שלא עסקו בתורה, כי לפי ההלכה המלכות ירושה", ומוכן אם כן בבירור – שבקשתו של משה היתה בנוגע להנהגת העם בכלל (מלחמה) ולא להנהגה בתורה.

ובהע' 23 נעמד כ"ק אד"ש מה"מ לבאר כיצד המלוכה שייכת לבני משה בירושה לפי ההלכה, שהרי "צריך להיות הבן "ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה" – הרי אף אם "הי' ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו", והוא הדין בנדון דידן דבני משה "לא עסקו בתורה", אבל לא נאמר שלא היו ממלאי מקום ביראה" (אלא אחר כך מבאר שבכל זאת הכח למלכות (מלחמה) – הנהגה – מגיע מהתורה).

ומכל הנ"ל עולה תמונה ברורה, כי בני משה היו שלמים ביראת ה', ורק בחכמת התורה לא היו שלמים – עובדה שניתן להתגבר עלי' בכך ש"מלמדין אותו", וממילא מובנת תביעתו ובקשתו של משה שבניו יירשו את מקומו.

אך עדיין יש להבין מדוע ביקש משה שבניו יירשו אותו כשהוא מחפש את המנהיג המושלם לבני ישראל, וגם לאחר הביאור הנ"ל עדיין לא מובן מהי מעלתם של בני משה שבגללם ביקש משה שהם יירשו אותו.

## ך

### יש ענין בבני משה - בו הם דוקא צריכים ליירש הנהגה

על מנת לתת תוספת ביאור בהנ"ל יש להקדים תוספת ביאור בחילוק ירושת הנהגה למספר ממלאי מקום:

דהנה, בהתועדות דש"פ וארא תשמ"ג<sup>13</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לאחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר האמצעי מילא את מקום הנשיאות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק ולא הרב ר' חיים אברהם בנו של כ"ק אדמו"ר הזקן:

"אמנם בנוגע לענינים מסוימים הי' הר"ר חיים אברהם ראוי למלא מקום אבותיו [וכמדובר פעם אודות השינויים בתוארי אדמו"ר הזקן שנכתבו ע"י בניו בהסכמתם לספר התניא שכל א' מהם כתב את התוארים שבהם הי' הוא ראוי למלא מקום אבותיו כו'] וכמו כן היו בני בניו של אדמו"ר הזקן שהיו ראויים בכמה ענינים למלא מקום אבותיהם אבל אעפ"כ אצל אדמו"ר הצ"צ הי' ענין מיוחד שמשום זה הי' הוא ראוי ביותר למלא את מקומו של אדמו"ר הזקן - "נוצר תאנה יאכל פרי", ולכן נתמנה אדמו"ר הצ"צ לנשיא, ובאופן שגם אלו שהיו ראויים למלא מקום אבותיהם קיבלו עליהם את מרותו של אדמו"ר הצ"צ".

ומוכן אם כן, שיכולים להיות כמה ראויים למלאות את מקום אביהם – כל אחד לפי ענינו הוא, ואצל כ"ק אדמו"ר הצ"צ הי' ענין מיוחד מצדו הי' ראוי ביותר.

(13) התועדות תשמ"ג ח"ב, ע' 841.

עפ"ז נבין יותר את החילוק הנ"ל בשיחה: משה רבינו חשב שבניו ראויים לירש ענינים מסוימים – ובענינים אלו הם דוקא צריכים להיות יורשי ההנהגה ולא יהושע, ועל כך השיב לו הקב"ה שעל אף כל זאת – יש ענין מיוחד במלכותו שמגיע דוקא ליהושע, ולכן גם בשאר הענינים יהושע ינהיג את בני ישראל ולא בניו.

## ז

### הביאור בכל הנ"ל - אך ורק טובת עם ישראל

ואולי יש לומר הביאור בכל הנ"ל על פי ביאור כללי של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בבקשת משה למנות מנהיג לישראל:

בהתוועדות דש"פ פנחס תשמ"ג<sup>14</sup> מקשה קושיא כללית בכל הנושא: "משה רבינו מוצא לנכון שיש צורך לבקש מהקב"ה שימנה במקומו "איש על העדה", ולא עוד אלא שצריך לומר להקב"ה מה הם התכונות שעליו לחפש כדי למצוא מנהיג ישראל – "אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניהם. . . כמו שעשיתי אני כו", ועד כדי כך, שצריך להסביר להקב"ה את הנחיצות שבדבר – "ולא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה".

"ובכן, דברים אלו תמוהים ביותר: וכי הקב"ה בעצמו אינו יודע שיש צורך למנות "איש על העדה"? וכי הקב"ה בעצמו אינו יודע ש"איש על העדה" צריך להיות בעל תכונות מיוחדות?!", ומאריך בגודל ה'שינוי' בבקשה זו.

ובהמשך ההתוועדות מבאר זאת על פי מאמר הקב"ה למשה "ועתה הניחה לי" ש"ישנם ענינים שהקב"ה מצד עצמו הי' מתנהג באופן מסויים, ואעפ"כ כאשר משה מבקש ומתפלל כו' – מקבל הקב"ה את בקשתו להתנהג כרצונו של משה. ובנוגע לענינינו: משה ידע אמנם שכאשר הקב"ה הוציא את בני" ממצרים העמיד להם מנהיג "אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניהם", וכל שאר המעלות הראויות לרועה נאמן – אבל אעפ"כ, מכיון שבינתיים הי' חטא העגל יש מקום לספק וחשש באיזה אופן תהי' ההנהגה עם בני" לאחרי פטירתו כו".

"וא"כ הדברים ק"ו: ומה אם לאחרי תפלת ובקשת משה ולאחרי שנתרצה לו ש"פני ילכו", מ"מ, לאחרי פטירתו של משה נשתנה אופן הנהגת בני", שבמקום "פני ילכו" (הנהגה ע"י הקב"ה עצמו) בא "שר צבא ה'" – הרי עאכו"כ שלולי תפלת משה "יפקוד ה' גו' איש על העדה אשר יצא לפניו גו'", יתכן שלאחרי פטירתו של משה יהי' שינוי ביחס למנהיג של בני".

והיינו, משה רבינו חשש שמא דרך ההנהגה של המנהיג שהקב"ה יעמיד לאחר פטירתו לא תהי' כמו דרך ההנהגה שלו, וייתכן מצב לדוגמא שאותו מנהיג ילך לפי האמת ולא לטובת עם ישראל לגמרי, ונקודת הענין שעצם המצב שיייתכן שינוי באופן ההנהגה העלה חשש אצל משה, ולכן ביקש שמינוי המנהיג יהי' באותו האופן כפי שהי' אצלו.

ועפ"ז ניתן לומר הביאור – ובבהירות – מדוע ביקש משה שבניו ימלאו את מקומו: מול

14 ( התוועדויות תשמ"ה ח"ה, ע' 2643 ואילך.



עיניו של משה רבינו לא עמדה טובת בניו שיקבלו עם שרביט ההנהגה שררה וממשלה על הציבור, אלא אדרבה – אך ורק "צרכי ציבור" של בני ישראל! זו היתה כל בקשתו! ומובן שגם פירש"י "אתבע צרכי" היא טובת בני ישראל, כיון שמול עיניו של משה רבינו עומדת אך ורק טובתם האישית של בני ישראל.

וניתן לומר שלכן רצה שבניו דוקא יירשו את הנהגת העם, כיון שבניו ירשו ממנו את תכונותיו, והם ינהיגו את העם ללא "שינוי ביחס ההנהגה אל בני ישראל" ממנו חשש משה.

ומובן גם כן ביתר ביאור החילוק בשיחה הנ"ל, שמשה ביקש שבניו יירשו את הנהגת העם – מלחמה, ולא את הנהגת התורה.

ועל פי זה ברור שמיד לאחר שהקב"ה משיב לו שיהושע הוא המתאים להנהיג את העם משה ממנה את יהושע – כיון שדאג אך ורק לטובת העם.

## ח

### כהנ"ל - שיטה כללית במנהיגות משה ויהושע

ויש להמתיק כל הנ"ל, ולומר שזהו 'לשיטתיה' דמשה ויהושע, ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>15</sup> על המילים שאמר משה ליהושע בעת סמיכתו אותו: "חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' ואתה תנחילנה אותם".

ב' הקצוות שמבטאות המילים "העם" – המכוונת לפחותים שבישראל, ו"הזה" – המכוונת לזקני ישראל, מגלות סוג מיוחד של נשיאות שבה הנשיא עדיין שווה מדריגה בענין מסויים לפחותים שבעם (שלכאורה אינו דבר אפשרי), ואת זה מסביר רש"י במילים "הכל לפי דעתן ועצתן", היינו שלזקנים תימסר כל הדעה והעצה, ובענין הדעה והעצה יהו יהושע יהי' שוה לזקנים.

ועפ"ז מבאר בליקוט את פירש"י דידן שמבאר את בקשת משה רק בנוגע למנהיג למלחמות<sup>16</sup> "לא כדרך מלכי אומות העולם שיושבים בבתיהם ומשלחין חילותיהם למלחמה" כיון שבזה יכול להיות מנהיג אחד בלבד, אך לגבי "משא העם" רצה ששבעים הזקנים ימשיכו בעבודתם (וברור הדבר שאצל שבעים זקנים מתאפשר יותר להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד).

וממשיך לבאר "שאת הנאמר "תבוא את העם הזה" – ש"זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן" אמר רק משה, "אבל הקדוש ברוך הוא אמר ליהושע . . תביא על כרחם" – שהוא ינהיג גם את 'משא העם'.

וממשיך ומבאר מאמר הקב"ה ליהושע שישלוט גם על הזקנים, ולא זו בלבד "שלא כאצל

15) לקו"ש חי"ט, שיחה ב' לפרשת וילך, ע' 307 ואילך.

16) אין הדבר סותר למה שאמרנו לעיל שמשה הבין שבניו אינם מתאימים להנהגת התורה – אותה ביקש למסור ליהושע – וביקש רק שיהיו מנהיגי המלחמה, כיון שלעיל דובר באופן כללי בין הנהגת התורה להנהגת העם, ואילו כעת מבואר החילוק בבקשתו בין הנהגת העם למלחמה להנהגת העם בענייניהם הפרטיים "משא העם".

משה כשהזקנים נשאו אתך במשא העם", אלא אף יותר מכך – "טול מקל והך על קדקדן": יהושע ימשול על הזקנים כמו על שאר ישראל, ולזקנים לא תהי' כלל דעה ועצה במשא העם!".  
 [ובנוגע לחששו של משה – אמר הקב"ה "קח לך את יהושע איש אשר רוח בו" ומפרש רש"י "אשר רוח בו. כאשר שאלת שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד", וכנ"ל – שמיד כששמע זאת משה שיהושע ינהיג את העם כנגד רוחו של כל אחד ואחד מיד במך עליו את ידיו].

ומכך יוצא לנו ביאור נפלא בחילוק שבין מנהיגות משה ליהושע: משה רבינו כל מהות הנהגתו היא לטובת עם ישראל, שיהי' איש לוך נגד רוחו של כל אחד ואחד ויגן על עם ישראל בשעות הקשות, ואילו יהושע הנהגתו היא – אמנם להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד – אך בשליטה מוחלטת על כולם, ובאופן של שליטה דוקא "טול מקל והך על קדקדן" (ואדרבה כפי המשך הביאור בשיחה שם – אבשעת מנהיגות יהושע אין מקום כלל לסגנון הנהגתו של משה רבינו, כיון שאז יהי' זה "שני דברים לדור").

וע"פ חילוק זה 'לשיטתיה'<sup>17</sup> יובן ביתר שאת מדוע משה רבינו ביקש ותבע שבניו יירשו את הנהגתו כי זוהי טובת עם ישראל, כאלו שיירשו את תכונותיו.

17 (17) וראה לתוספת ביאור והרחבה בכל זה: לקו"ש חל"ג ע' 131. שם ע' 111. שיחת י"ג תשרי תשד"מ. לקו"ש חי"א ע' 173. שיחת י"ב תמוז תשל"א. שיחת ש"פ מטו"מ תשל"ז. שיחת י"א תשמ"א איחול לנשיא ארה"ב בנושא זה. ובכ"מ.

## ביסוד דיני קנינים וזכי' ע"פ תורת כ"ק אד"ש מה"מ

מביא הגדרת 'קנין ד' אמות' לפי המתבאר בקונטרס ענינה של תורת החסידות / מחדד הוספת כ"ק אד"ש מה"מ בהגדרת קנין זה בהערה 131 בקונטרס / מקדים החקירה ביסוד דין ממון האם הוא איסור או זכי' / מבאר דבחירתו ושליטתו של האדם בממונו מתבטאת בעיקר בדין זכי' / מבאר שגדר הזכי' הוא דין בקבלת החפץ וע"ד דין מתנה / עפ"ז מבאר שיטות הראשונים בדין הנאה הבאה לאדם בע"כ באופן דפסיק רישי' / מבאר דהר"נ אזיל לשליטתו הנ"ל / מבאר דעיקר הצורך בכוונה שייך דווקא באיסורים / מחדד החילוק בין כוונה לרצון ומבאר שהוא ע"ד החילוק בין מ"ע למל"ת / מבאר ענין זה בעומק יותר ומקשר זאת עם המתבאר בתניא בחילוק בין מ"ע למל"ת / לפי כל הנ"ל מחדש דישנם ב' תנועות בגילוי רצון ה' בעולם המתבטאים בשני ההלכות המובאות בקונטרס / לפ"ז מחדד בעומק יותר את גדר הזכי' במתנה

הת' דוד שי' מיכאלאשוילי

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### הגדרת 'קנין ד' אמות' בקונטרס ענינה של תורת החסידות

בקונטרס ענינה של תורת החסידות<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ב' הלכות בנגלה דתורה ומבטא בהם את חידושה ודרך מהותה של תורת החסידות (שענינה להביא אור חדש מעצמות אוא"ס בתורה ועי"ז בעולם).

אחת היא כבר באמצעו של הקונטרס – מהלכות השבת פיקדון. שיש ענין בהשבה עצמה. כלומר השבת החפץ עצמו ול"בעליו" זהו פרט נוסף. עוד נשוב לבירור עומקה של הלכה זו.

אך יש הלכה נוספת – תקנת חכמים "ד' אמות של אדם קונות שלא מדעתו – בכל מקום"<sup>2</sup>. ה'קנין' שבזה הוא כחצר, אך יותר מעולה מ'חצר' (שהרי ב'חצר' צריך להאמירה ד"זכתה לי שדי" משא"כ בקנין ד' אמות אין צריך לומר זכתה לי שדי ועד שקונות שלא מדעתו ורצונו כלל).

ובזה מקשה הרשב"א<sup>3</sup> – כיצד יתכן שמועיל יותר מקנין חצר, הרי תיקנו חכמים קנין זה כ'חצר' וכדוגמתו דוקא.

(1) לקו"ש ח"מ מילואים א' ע' 1 ואילך.

(2) לכללות פיסקא זו והבאה אחרי' עיי"ש אות כ' ובהערות 121 – 127. וש"נ.

(3) נסמן שם הערה 128.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שקנין ד' אמות שונה לגמרי מקנין חצר. מהות קנין חצר הוא – דעת האדם, וע"כ במקום שצריך לברר את דעתו ושכלו נצריך אמירה שתגלה את דעתו "זכתה לי שדי" וכיו"ב. לעומתו קנין ד' אמות אינו נובע מצד דעת האדם אלא מצד 'היחידה'.

ומצד היחידה לא נוגע השכל והדעת שבקנין, אלא רק תועלת הכנסת חפץ לרשותו (בשביל בירוורו ע"י ש(מסתמא) ישתמש בו לשם-שמים). ובפשטות הביאור בזה הוא, כיון שיחידה ענינה למלאות רצון הקב"ה – "לעשות לו ית' דירה בתחתונים"<sup>4</sup> והיינו להכשיר את עוה"ז לדירה לו ית' – וזהו ע"י פעולת ועבודת האדם – בהשתמשותו בחפצי העולם לשם שמים.

אמנם, אין היחידה קונה מצד עצמה בלבד, אלא דוקא ע"י ובאמצעות ה'ד' אמות וכחות האדם.<sup>5</sup>

## ב

### ההוספה בהגדרת הקנין בהערה 131

ובהערה 131 מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ דבר נפלא:

מצינו מחלוקת בראשונים באופן פעולת קנין ד' אמות, לרמב"ן לא הקנו חכמים את מקום הד' אמות עצמם לאדם. ואילו לדעת הר"ן אכן הקנו חכמים אף את הד' אמות עצמם.

והנה בשיטת הר"ן (ודעימי') נדרש תוספת ביאור, הרי בפשטות, מצד דעת האדם – אין כאן שום פעולת קנין כ'משיכה' המבטאת את רצונו של האדם לזכות בחפץ, ואעפ"כ – חידשו חכמים את מושג "קנין ד' אמות". וא"כ לא מובן, מדוע נצרכו להקנות את מקום הד' אמות עצמם ולא די שיתקנו שהחפץ הנמצא בד' אמותיו יקנה לו? ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 121 – שזהו בכדי שלא יהא זה כ"הלכתא בלא טעמא".

כלומר, חכמים בתקנתם לא רצו לחדש קנין שייראה 'תלוש' מדרכי הקניינים הרווחים במציאות. ועל-כן תיקנו שאף הד' אמות יהיו קנויות לאדם כחצרו ועל-ידם יקנה האדם. ובדוגמת קנין חצר, כשם שחצרו קנוי' לאדם ועל ידה זוכה בכל הדברים הנכנסים לרשותה שהיא רשותו, אף הד' אמות כן, שתיקנו חכמים להחשיבם כחצירו ומכחם יקנה האדם חפצים הנכנסים לרשותם שהיא רשותו.

נמצא א"כ, שסיבת התקנה לר"ן שד' אמות דהאדם יהיו קנויות לו (ולא החפץ בלבד), היא מצד דרך הקנין. שפעולת הקנין תהי' ניכרת – שתראה כדרכי הקניינים הרגילות. ועל-כך מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 131 עומק חדש לגמרי: זה שהד' אמות קנויות להאדם אי"ז ענין צדדי שייראה פעולת ודרך הקנין (שעל-ידי הד"א נקנה החפץ לרשותו), אלא ה"ז נוגע בעצם ומהות הקנין שחידשו חכמים.

(4) תניא פל"ו. ובנסמן במפרשי התניא על אתר.

(5) ולפ"ז מובן, שאכן אין קנין זה מגיע רק מצד ה"יחידה" אלא אף מעורב בו צד של דעת האדם. יש שם גם שכל אך לא מצד הגבלת השכל. וכפי שיתבאר באורך לקמן.

דהנה כנ"ל סיבת קנין ד' אמות הוא מצד ה'יחידה' וממילא מציאותו (ולא רק פעולתו) שונה משאר הקנינים, ענין קנין זה אינו לרבות רכוש להאדם (מצד מציאותו העצמית – בדרגות הנפש בהם נרגשת מציאותו הוא) אלא נועד לביורר החפץ. שיתברר עוד חפץ ויזדכך ע"י הכנסתו לרשות האדם (מצד רצון הבורא לדירה בתחתונים כנ"ל – מצד דרגת הנפש הדבוקה בבורא 'יחידה ליחדך').

וכיון שפעולת היחידה היא ע"י כחות ומציאות האדם (ד"א), על-כן פועלת היא רק על-ידי מציאות הד' אמות דווקא.

ואם כן נמצא, דלפי הע' 121 קנין ד' אמות באופן שהם עצמם קנויות להאדם הרי זה רק כדי שפעולת הקנין לא תראה כ"הלכתא בלא טעמא". אך לפי המתבאר בהע' 131 זה שמציאות הד' אמות עצמם קנויות לו, זה שהד' אמות קנויות להאדם זהו מתחייב מצד מהות הקנין עצמו (גילוי היחידה המתעורר בביורר חפץ שמחוץ להאדם, אך מתגלה דוקא ע"י מציאות הכחות וד' אמות גופא).

## ג

### חקירה ביסוד דין ממון

ונראה לבאר בהקדים החקירה הענפה מהו יסוד דין ממון:

ישנה הדעה הידועה<sup>6</sup> שבעצם הוא איסור – לאו דלא תגזול, והיינו למנוע ספק איסור דלא תגזול. ועפ"ז, כל יסוד "המוציא מחברו עליו הראי"<sup>7</sup> בפשטות הוא סייג ל"לא תגזול"<sup>8</sup>, וע"י הבאת הראי' הותר האיסור.

וא"כ לשיטה זו, כאשר יש לפנינו ספק בממון (ממון המוטל לפנינו) האיסור יהי' איסור 'הפקעת איסור'. כלומר, ישנו דין<sup>9</sup> ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" – גם כאשר יש רק ספק איסור אסור לבטלו. ובנידון דידן באם ניתן הממון המוטל לפנינו לראובן עד"מ – הרי עברנו על ספק איסור תורה ד"לא תגזול". דשמא הי' שייך להאידיך. ועל-כן נפסק בתלמוד<sup>10</sup> ובפוסקים ד"המוציא מחברו עליו הראי'". ויוצא א"כ, דלהפקיע איסור – הוא עיקר האיסור ב'ממון המוטל בספק', וממנו מסתעפים שאר הדינים (שמחמתו הננו מזקיקים שבועה, ומוציאים ממון בראיות ברורות וכו') בממון המוטל לפנינו.

אמנם, יש עוד גדר דין בממון והוא זכיה. ובפשטות הוא יסוד דין ממון. והיינו, עיקר דין הממון אינו מה שהאדם יכול להוציא מחברו. אלא בעיקר מה שראוי לו לקבל ומגיע לו על-פי שורת הדין. ולפ"ז הרי אין כחו ובעלותו של האדם בעיקר מתבטאת בזה שיכול להוציא את החפץ מרשות כלשהי ולהכניסו לרשותו (וכמו בדין "המוציא מחברו" הנ"ל), אלא הרבה יותר

(6) קונט' הספקות בתחילתו (נדפס בסוף חלק א' דשו"ע חו"מ) ועוד.

(7) בב"ק מו, א. וש"נ.

(8) דבאם נוציא ממון – כל עוד לא הוחזק הנתבע כגזול מחברו נמצאנו מחייבים ו"גזולים" הנתבע שלא כדין! וראה רש"י גיטין

מח, א. ונתיבות המשפט בחידושיו כד, א. וכן או"ת שם. וראה שיטת הראשונים בב"ק מו, ב. בהסבר דברי הגמ'.

(9) ביצה ד, ב. וראה שדי חמד בתחילתו (א-ה) שמביא ריבוי הדעות בזה.

(10) בב"ק מו, ב. וש"נ.

מזה, הממון בעצם הינו שייך לבעליו. הממון ראוי לו – ושייך לו. זוהי המשמעות שהאדם "זכה" בחפץ כלשהו. וכמו בדין בהפקר, אין העיקר מה שהאדם הוציא את החפץ מרשות הרבים והכניסו לרשותו, אלא העיקר מה שהאדם קיבל החפץ. ומזה מסתעפים דינים חדשים.

ולפ"ז יוצא לנו נפקותא בסוגי ספקות בממון. כאשר באים לפנינו ב' אנשים ואחד טוען שמוחזק בחפץ והשני רוצה להוציא ממנו, אזי נראה לומר שאכן השני צריך להביא רא'י, שהרי הספק הוא על הוצאת החפץ. וא"כ על המוציא להביא רא'י.

משא"כ כאשר הספק אינו בהוצאת החפץ אלא בזכיית החפץ, היינו, האם בכלל החפץ נכנס לרשותו, אזי לא יועיל ההחזקה, דמי יאמר שנכנס החפץ לרשות המחזיק.

וזהו עומק דברי המשנה בריש בבא-מציעא, שנים אוחזין בטלית. ושניהם תובעים ע"י טענת זכ"ה. כלומר, כל אחד מעכב על הכנסת החפץ לרשות חברו. ורק שכל אחד טוען שהחפץ נכנס לרשותו הוא. וא"כ עיקר הנידון הוא על הכנסת החפץ ולא הוצאת החפץ מרשות חברו. דעיקר הטענה שהחפץ לא נכנס כלל לרשות חברו.

ועל-כן לא שייך הדין ד"הא מונח עד שיבא אליהו"<sup>11</sup>, מצד שאי-אפשר לגבור בראיות, ולכאז' ה"ז מוציא ממון וספק איסור תורה - לחומרא. וכיצד מוציאים ממון? אלא דאין זו הוצאת ממון, אלא ספק בעצם הממון. לאיפה הממון הזדכה ולא ממי אנו מוציאים הממון. דיש שאלה על עצם הממון – האם הוא שייך, ולא למי הוא שייך.

## ד

### בחירתו ובעלותו של האדם בממונו מתבטאת בדין זכיה

הסברת הדברים:

ובהקדים, שלכאורה אין אדם מחדש ומשנה בשום דבר בעולם שינוי מהותי אלא רק שינוי חיצוני ו'טכני'. וכמו לדוגמא בדיני ממון - הכנסת חפצים לרשותו ע"י קנין - הרי אין הקנין פועל ומשנה דבר במציאות החפץ. וכל שנשתנה הוא רק "העברת רשות", דכעת ע"י הקנין נכנס החפץ לרשותו, אך בחפץ עצמו לא נשתנה דבר<sup>12</sup>.

יתירה מזו:

גם בפעולה בה החפץ משתנה מחול לקודש, כ"הקדש", הרי א. שינוי זה אינו מצד האדם אלא מצד דין הקדש, - דין התורה. וב. גם שינוי זה אי"ז שינוי מוחלט. וכמתבטא בכך שהאדם יכול להשאל על הקדשו ולהתירו למפרע - כלומר, להחזיר את המצב לקדמותו - כאילו לא חל ההקדש כלל<sup>13</sup>. וגם בהפקר (בו החפץ יוצא מרשות הבעלים לגמרי) הרי ישנם תנאים ואופנים

11) ב"מ, ג, א. ועוד. וראה בתוס' ב"ב לד, א. ותוס' הרא"ש בריש בב"מ.

12) ראה בארוכה ד"ה 'החודש' תרס"ו (המשך תרס"ו ע' קסא). ועוד.

13) ראה נדרים יב, ב. וש"נ.

מסויימים בהם יכול הבעלים להחזיר החפץ לרשותו ולזכות שוב בחפץ<sup>14</sup>, שמורה שאינו יצירת ניתוק לגמרי, וכגון הפקר החפץ לפלוני דוקא ועוד הרבה כיו"ב.

והיסוד והטעם הפנימי בכך, נראה לומר שהוא ע"פ מה שכתוב<sup>15</sup> "לה' הארץ ומלואה" – ה'בעלות' ורשות השינוי האמיתיים בברואי הארץ הוא ביד הקב"ה בלבד. ואע"פ שכתוב<sup>16</sup> "והארץ נתן לבני אדם" אין הכוונה שהיא בבעלותו המוחלטת של האדם, אלא ברשותו של הקב"ה היא, ונתן להאדם להשתמש בה ולהנות ממנה<sup>17</sup>. וכהסבר הידוע<sup>18</sup> בנוגע לדברי הגמ' בברכות<sup>19</sup>, כל הנהנה מן עוה"ז בלא ברכה – מעל. שמדברי הגמ' מוכח, שכל החפצים הם בעצם קדשי שמים (שלכן בלא רשות הרי זה "מעל"), ומזה מובן, שאין פעולתו של האדם בחפץ אמיתית ויסודית<sup>20</sup>. כל שביכלתו לעשות היא האפשרות להשתמש בדיני התורה ולהחיל מכחם חלויות.

ולדוגמה בברכות הנהנין, ע"י הברכה מותרת השימוש. ובדיני ממון, ניתנה הארץ לסחור בה ולהאחז בה ע"י התנאים והמשפטים שנתבארו בתורה. וכן על-זה הדרך.

הפעולה היחידה שנתונה לבחירתו של האדם, והיא באה מכחו כבי' הינה 'זכיה'. כיון שגדר הזכי' כל ענינה היא הקבלה. היא תלוי' במקבל ובבחירתו. וכדלהלן.

## ה

### עיקר דין זכי' - קבלת החפץ

ונראה לומר ההסברה בזה:

כל ההתרחשויות בממון (דינים שעוברים ומשתנים על החפץ וכגון) – כבעלות והנאה וכו' איתנהו בבע"ח ג"כ שלכן מצינו ש"מוזהרות" על גזל. ורק שהציווי<sup>21</sup> בזה הוא על בעליהן<sup>22</sup> שכיון שהם בעלי-בחירה להנהיגם, גם היפך רצונם, הרי הציווי חל על בעליהן מצד שהם ברשותו<sup>23</sup>. ובמהות הפקר שאינן בישוב – מונהגים ע"י הבורא. וגם בהם יש סדר ו"שכר

14) ראה רמב"ם הל' זכי' ומתנה פ"ג ה"י: האומר לחבירו שור זה אני נותן לך במתנה על מנת שתחזירהו. הקדישו והחזירו. הרי זה מוקדש ומוחזר".

15) תהילים כד, א.

16) שם קטו, טז.

17) וראה דברי רש"י בריש פ' בראשית: אמר ר' יצחק . . ברצונו נתן להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. והיינו שגם לאחר נתינת הארץ לבעלותם הממונית של הגוים ("נתנה להם") עכ"ז עדיין הארץ בבעלותו של הקב"ה – וע"כ ברצונו "נטלה מהם ונתנה לנו".

18) ראה גם לקו"ש חל"ד שיחה ב' לפר' שופטים (ע' 106 ואילך).

19) לה, סע"א.

20) עיין לקו"ש שם בדין הנאה וברכות הנהנין והיסוד בענין לה' הארץ ומלואה. שם מבואר בארוכה כל החילוק בין בעלות האדם בגופו ונפשו לבעלותו בממונו.

21) שאסור לאדם לרעות בהמותיו בשדות זרים.

22) וע"י קטן המחויב ורק שאביו מלמדו (קידושין כט, ב ובהל' ת"ת לאדה"ז), או יותר מזה שהאב ממנה בנו לפסחו וכעין שליחות הבן קא עביד. עיין לקו"ש בהעלותך ח"ח. ואחרי (וקדושים) ח"ז.

23) בכלל לדין החל על בהמה, והציווי שבזה באחריות בעלי', מצינו בכמה דינים: בהמה שהזיקה, ועד ל"כופר" – "בעל השור יומת" ראה ב"ק כב, א. ובדעת רע"ק שם. ובראשונים על אתר. ראה חידושו של אדה"ז בהוספות לשו"ע שלו – מהדורה בתרא

ועונש" לפי ערכם [וזהו עומק דברי רש"י בפ' נח על הפס' 24 "קץ כל בשר בא לפני": "שהיו חיות וכו' חומסין וגוזלין"]. וכמפורש בענין 'משפטיך תהום רבה'.

ועד"ו הדין דלא תחסום שור בדישו. וכן הדין דמשפטיך תהום רבה<sup>25</sup> – מזונותיו של הבע"ח קצובין לו מר"ה וכידוע חידוש הבעש"ט ואדה"ז בזה<sup>26</sup>. וראה ג"כ המבאר בנוגע לכך שכל הבריאה עוברת למשפט לפני הקב"ה ככני מרון<sup>27</sup>, וגם מזונותיהם קצובים להם.

שמכ"ז משמע ששייך אצל בע"ח (במידה מסויימת) דיני ממון כ'תקיפה' ויכולת לאכול לעצמם. והחידוש אצל האדם הוא שיש לו דין זכי, וזכי' היינו לקבל מעשה הקב"ה שזהו שיא הבחירה.

וביאור הענין:

זכי' גדרה קבלת ותפיסת החפץ, ובמילא נוגע בה בעיקר (לא דעת האדם אלא) תפיסת האדם בגוף החפץ כ'הגבהה' או 'משיכה'. וזהו דיוק הל' ברמב"ם "הל' זכי' ומתנה", דכל ענין המתנה הוא בקבלתה, ולולא הקבלה לא חל כלל דין מתנה ולא רק שחסר מעשה או זמן אלא לא הוי מעשה כלל.

והכלל הוא, קבלת האדם לרשותו. דאינה החלטת החפץ (פעולת הגברא המתייחסת לחפץ ורשותו) אלא 'קבלת האדם' (מעשה הנעשה בתוך ליבו של האדם – האם הוא מסכים לקבל, כי הרי קנין המתנה מנותן כלשהו עשה כבר הנותן והיינו המקנה, אך בכדי שהמתנה תחול – צריך להסכמתו דהמקבל). וזהו יסוד דין מתנה מאדם חשוב<sup>28</sup> ד'ממון' אין כאן אך קבלה וזכי' לנפשי' יש כאן.

והנפק"מ בין זכי' לקנין, דאין זכי' מן ההפקר ורק קנין, כיון שהנידון הוא החפץ ורשותו, וא"כ צריך לקנין שיעבירו רשות ויכניסו לרשות הקונה. משא"כ זכי' הוי קבלת מתנה מנותן, דעיקר הזכי' הוא בקבלה ולא בלקיחה.

בסגנון אחר, יש לחקור בנוגע ל'מתנה' איפה מתבטא בעיקר ה'זכייה'; ב'נתינה' או ב'קבלה'. ונראה לומר, דהוא דווקא ב'קבלת החפץ', דכל מהות המתנה היא קבלת הלוקח, ולולא לקיחתו והסכמתו לא הוי נתינה כלל. דזהו דין המבטא בחירתו של המקבל לקבל, בחירה מתבטא ביכולת לסרב. והשפעה ונתינה ל'אינו במציאות', לא תיתכן.

כלומר, לתת לאדם שאינו יכול לקבל – הרי זו נתינה לרוח ואינה נתינה כלל, דבכדי להעניק – היינו שיתקבל החפץ אצל מישהו מוכרח להסכמת ומציאות המקבל, ובאם הזולת מסרב לקבל הרי שההשפעה היא אל הרוח – דאין אף אחד שהתקבל אצלו ההשפעה וא"כ אין זו נתינה.

לאו"ח סי' דש. ובלקו"ש חל"א ליקוט ב' לפר' משפטים – שם ע' 119 ואילך.

(24) בראשית ו, יג.

(25) תהילים לו, ז.

(26) עיין רשימת השגח"פ בהוספות לחגה"ש לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. ראה גם לקו"ש שיחה ב' לפר' קרח ח"ח ע' 196

ואילך. וש"נ.

(27) ר"ה טו, ע"א.

(28) קידושין ז, א.



ובעומק יותר:

'השפעה' משמעה, הוצאת דבר מה המקור אל מציאות הזולת. וגם באם לא תוקלט ההשפעה, הרי אע"פ שלא חל ע"ז שם נתינה מ"מ, יש כאן 'השפעה' – כיון שיצא מרשות האדם. וזהו ע"ד קנין. שעיקרו הוא דעת המקנה והנותן. כל הסכמה הקונה היא טכנית וצדדית. בכדי שיוחלט החפץ אצלו דווקא ולא אצל אדם אחר. ובאם לא ירצה חסר רק בצד אחד של הקנין – של הכנסת החפץ. אך מצדו של המקנה – הוצאת החפץ מרשותו – שפיר יש כאן ולא חסר כלום. ועל-כן בהפקר שצריך רק צד אחד – צדו של המקנה – שפיר מתקיים הקנין וזכי בי' לכולי עלמא.

משא"כ נתינה משמעה – התקבלות החפץ אצל המקבל, כאן נהפוך הוא, צדו של הנותן היא טכנית וכל עיקר פעולת הנתינה היא מצד המקבל. וכלשון הרמב"ם בהל' זכי' ומתנה<sup>29</sup>: "המקבל את המתנה . . אבל אם ה' ציווח מעיקרו – לא קנה המקבל וחוזרת לבעלים ראשונים". ונמצא א"כ, דבכל קנין (מצד הקונה) יש צד זכי' אך בזכי' לאו דוקא יש פעולת קנין (שהרי במתנה הנותן עושה את הקנין, והמקבל צריך רק לגמור בליבו ולהסכים לקנין שעשה עבורו הנותן).

## ך

### ביאור שיטת הר"נ בהנאה הבאה לאדם בע"כ בפסיק רישיה

ולפ"ז ניתן לבאר סוגיא במס' פסחים:

בגמ' פסחים<sup>30</sup> מובאת מחלוקת בין אביי לרבא בדין "הנאה הבאה לו לאדם בעל-כרחו, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה". ומבהירה הגמ' את כוונתה: "אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקמיכוין – כולי עלמא לא פליגי דאסור. לא אפשר ולא מיכוין – כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי דאפשר ולא מיכוין".

ונחלקו הראשונים, מהו הגדר ד"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו". דבאם היא בעל-כרחו כיצד היא הנאה? ועל-כן מוכרחים לומר ש'בעל-כרחו' הכוונה לדבר הבא לו לאדם ללא עשייתו הישירה. הדוגמא שנותן לכך רש"י שם היא: מקרה בו אדם מהלך בדרך ומריח ריח של עבודה זרה. הנאה זו מהריח, איננה צריכה לפעולה ומאמץ מצד האדם. אלא להיפך, האדם זקוק למאמץ בכדי למנוע את ההנאה ולהדפה מפניו.

ובמקרה כזה נאמרה מחלוקתם של רבא ואביי. לאביי, מותר לו לעבור ואע"פ שיש לו דרך אחרת לא נזקיק אותו להתאמץ ולטרוח, כיון שאינו רוצה וחפץ בכך מצד עצמו. משא"כ לרבא – שמחמיר להצריך את האדם ללכת בדרך אחרת באם יש לו.

ישנה מחלוקת דומה בין התנאים, בנוגע לאיסור שבת שאדם מבצע באופן שזהו "דבר שאינו מתכוון". בדוגמת גרירת ספסל על גבי האדמה, וכתוצאה ממעשה זה נוצר חריץ

29) פ"ד, ה"א.

30) כה, ב.

באדמה, שזהו תולדת מלאכת 'חורש'. לשיטת רבי יהודה ייאסר מעשה זה ולשיטת רבי שמעון מותר מעשה שכזה כיון שדבר שאינו מתכוון מותר בשבת.

אמנם, במקרה שהאיסור מוכרח ממעשה האדם ('פסיק רישי') הרי שאף רבי שמעון מודה שאסור. מקובל להסביר, שהסיבה לכך, כיון שמעשה מוכרח מהמעשה, הרי כאשר האדם רוצה במעשה זה, כאילו נכלל ברצונו – התוצאה המוכרחת שזהו האיסור הנפעל ממעשה זה.

אמנם, נחלקו הראשונים האם דין זה (פסיק רישי' בדבר שאינו מתכוון באיסורים) נאמר אף בהנאה מאיסורי הנאה. ולמשל באדם שהולך בדרך באופן שמוכרח שבהליכתו בדרך זו יריח מאיסור (ריח עבודה זרה). האם נאמר שכיון שזהו פסיק רישי' נדון אותו כמתכוין להנות מהאיסור ונחמיר עליו להצריכו לעבור בדרך אחרת.

לשיטת הר"ן<sup>31</sup>: הרי שהנאה זו כיון שאינה מצד מאמץ ופעולת האדם, אע"פ שבכל דיני התורה 'פסיק רישי' נחשב ל'מתכוין' מכל-מקום, באיסורי הנאה, פסיק רישי' אינו נחשב כ'מתכוין'.

משא"כ לשיטת הרא"ש ודעת התוס<sup>32</sup>: שפסיק רישי' הוי כ'מתכוין' ואסור אף באיסורי הנאה התלוים בריח.

ואולי יש לומר ההסבר בכך, הנאה אינה כפעולה של האדם אלא תלוי' בעיקר בכוונתו ולא במעשהו. ועל-כן נמצא, שבמקרה שכביכול מישוהו עשה לאדם את המעשה (כדוגמת ה'ריח' שמגיע אל האדם, ללא מאמץ מצדו) הרי עדיין בידו הברירה האם להחשיב זה כמעשה בעל משמעות מצדו. שהרי יכול להתכוון כוונה הפוכה – לא להנות מכך כלל. שהרי עיקר ההנאה לא תלוי' בריח אלא בכוונת האדם בזה.

ולפי דברי הר"ן מובן, דבכדי לחייב את האדם באיסורי הנאה בריח – הרי לא מספיק למעשה רגיל – ריח, אלא לכוונתו.

ולפ"ז אפשר להמשיך להתבונן ולומר, שבדין זה מצינו עומק נוסף בכוונת האדם, שאע"פ שמתרחש מעשה אצל האדם, שנראה שהאדם ישנה מציאות מוכרחת – שנהנה מהאיסור (שהרי הריח הגיע אליו) בד"לא אפשר" – שאינה פעולה אקטיבית מצד האדם, ובכ"ז לשיטת הר"ן<sup>33</sup> ישנה עדיין ברירה ביד האדם האם להסכים ו'לקבל' הנאה זו, כיון שתלוי בכוונתו.

## ז

### לשיטתי' בדברי הר"ן

ולפי ביאור זה בשיטת הר"ן, ניתן למצוא 'לשיטתי' בדברי הר"ן הנ"ל – שלדעתו קנין ד' אמות הוא בד"א עצמם ועל ידם הוא קנין החפץ. אע"פ שאי"ז מצד פעולתו, אלא חכמים הקנו הד' אמות.

(31) חולין לב, א. מדפי הרי"ף.

(32) ד"ה בדלא אפשר – פסחים כה, ב.

(33) וראה שו"ע יו"ד קמב, טו פסק הרמ"א בזה. ושם ש"ך ס"ק ל"ד – כהרא"ש. ואכ"מ.

ולכאורה אינו מובן דממ"נ – באם זהו קנין ככל דרכי הקנינים, מדוע אינו מצד פעולת האדם, שמגלה דעתו שרוצה לקנות. ובאם אי"ז קנין אלא תקנת חכמים, מדוע 'פועל' הקנין כדרכי הקנינים, שהאדם קונה החפץ באמצעות דבר אחר (ובנידו"ד הד' אמות)?

ונראה לומר נקודת הביאור בזה, דכאן מצינו לקנין שהוא ע"ד ובדוגמת הפעולה שבאה לו לאדם ע"י כוונתו. ועל-כן, מצד אחד בא קנין ע"י דבר אחר, ולאידך אינו על-ידי עשייתו הישירה של האדם אלא ע"י עצם מציאותו.

כלומר, כשם שבאיסורי הנאה – בריח ע"ז, הנה שיטת הר"ן שאין אנו אומרים שפעולת ההנאה מהאיסור, מוכרחת, אלא צריכים אנו לכוונתו (אע"פ שתוצאה מוכרחת נכללת ברצונו ודעתו כבי') ורק ב"דלא אפשר וקמיכוין" – יתחייב האדם. ונמצא, שיש פעולה שאינה מצד רצונו ודעתו והאדם אלא מצד כוונתו הפנימית יותר.

כך על-דרך-זה (ולא ממש) בשיטת הר"ן בקנין ד' אמות, שפעולת הקנין אינה מצד דעתו ורצונו, אלא מצד עצם מציאותו. וכיון ש(א) עצם מציאותו (ב) פועלת הדבר, הרי לא נדרש למעשה שיגלה זאת (כבקנין רגיל – ע"י מעשה), ובכל זאת הרי יש כאן פעולת קנין – ע"י דבר אחר – ע"י הד' אמות עצמם.

## ח

### כוונה - בעיקר באיסורים

והנה, בפשטות 'כוונה' שייך יותר לאיסור מאשר ל'ממון' ואילו מחשבה ודעת האדם הוי יותר בדין ממון. והסיבה לכך, כי ממון שייך יותר למציאות ופעולת האדם. ואיסור שייך לדיני התורה שלמעלה ממציאות האדם.

וע"ד החילוק בין מצוות 'עשה' ו'לא תעשה': דע"י מצוות עשה מתרחב ונוסף במציאות העושה (שקיים לפני הציווי) וכגון מצוות תפילין – דהגברא הי' קיים קודם הציווי ואילו הגיע הציווי. משא"כ מצוות ל"ת ענינה לשלול המציאות הקודמת.

ולפ"ז ניתן לומר דהוא הדין לחילוק בין 'כוונה' ל'רצון': דע"י הרצון נעשה המציאות ליותר שלם (ענינו לשלול החיסרון שנתהווה כעת במציאות ולחזק אותה כבראשונה). וע"כ כל סוגי הפעולות המגיעות מהרצון הוא להשלים ולהוסיף המציאות.

ואילו ע"י ה'כוונה' נפעל שמציאות אחת תחבור למציאות זולתה. הנעלית יותר. ונמצא שכל הפעולות הנמשכות מ'כוונה' ענינם לשלול המציאות הקודמת ולחזק המציאות החדשה<sup>34</sup>.

וראה בכ"ז הדרן תשל"ה אותיות ה'–יד<sup>35</sup>.

34) ומענין לציין אשר הרמב"ם בספר קנין סידר קודם ה'ל' מכירה ולאחמ"כ ה'ל' זכ' ומתנה. וההבדל הבולט בין ה'ל' מכירה לה'ל' זכ' ומתנה (מלבד ההבדל הפשוט – שבמכירה קיימים ב' צדדים; מוכר וקונה ואילו בזכ' קיים רק צד אחד – קונה מן ההפקר שאינו שום צד) הוא: שזכ' מחשיבים את כוונת הנותן משא"כ במכירה הרי "דברים שבלב אינם דברים" ואין הולכים בה אחר אומדן דעתו. ורק אחר המעשים שמגלים את דעתו ורצונו. ראה בכ"ז ה'ל' זכ' ומתנה פ"ז באורך וכן פ"ז ה'ל' י"ד ואילך.

35) השיחה ה'ב' בלקו"ש כרך מ"ם מלואים חלק א.

## ט

## ביאור בהנ"ל בעומק יותר

בסגנון אחר ובעומק יותר:

רצון ענינו לשלול החיסרון שמחוץ להאדם וכוונה ענינה לשלול החיסרון שבאדם עצמו. וא"כ, החילוק הנ"ל שבין מצוות עשה לל"ת, הוא רק מצד ה'רצון' שבמצוות. דכיון שענינם לפעול שינוי בעולם שיהי' באופן המתאים לצייוי הקב"ה, הרי שבמצוות ל"ת – נפעל הענין יותר, דעל ידם נשלל לחלוטין מציאות העולם ולא שמוסיף עוד ענין על מציאות העולם וזהו ענין ה'לא מצוי' שבמצוות גופא (הע' 52 בהדרן הנ"ל).

אך מצד ה'כוונה' – אדרבה ענינה דמצוות עשה יותר נעלה<sup>36</sup>. דמציאות האדם במצוות עשה מיתקנת יותר.

ובעומק יותר, כיון שמציאות הרצון היא לשלול החיסרון, הרי כבי' ב'בעל הרצון' נרגש החיסרון שהכריחו לפעול ולשלול, ובמילא במצוות ל"ת אין נרגש כביכול עדיין עצמותו ית'. וה"ז כהלכתא בלא טעמא, שלא ניכר בירור העולם. כהאופן הא' הנ"ל.

דווקא ע"י קיום מצוות עשה – המתעסקת ומתלבשת במציאות העולם הרי כיון שמגיעה מצד ה'כוונה' גופא, הרי אדרבה נרגש שכל מציאות העולם מצד ענינו הוא – דירה לו יתברך.

וע"ד הידוע בביאור פרק כ"ה בתניא. שם מבאר אדמו"ר הזקן – ענין הדביקות בה' יתברך מצד בחי' ה'יחידה', בכל ג' הקוין (תורה עבודה וגמילות חסדים). ואילו הוזהירות מלעבור על מצוות ל"ת אינו מביא דוגמאות ואומר בכללות "לכבוש היצר . . אפילו מעבירה קלה של דברי סופרים". וטעמא בעי.

והביאור בזה, כיון שבעניני סור מרע, נקודתם אחת היא ושווה בכל הענינים: הפירוד מהקב"ה (הנעלה ממציות האדם) ובוה אין הבדל בין עבירה אחת לשני'. משא"כ בקיום הדבקות לה' המתייחס למציאות האדם, הרי יש כל מיני אופנים. דנוגע כאן מציאות האדם שהיא עצמה על כל מורכבותה – תתייחד עם הבורא יתברך.

## ,

## ב' תנועות בגילוי רצון ה' בעולם

ולפי כל הנ"ל – נראה להמשיך ולומר, דאכן ב' תנועות יש בגילוי רצונו יתברך בעולם. ע"י תנועה דשלילה ותנועה ד'חיוב', וזהו עומק הביאור 'ע"ד הדרוש' בקונט' ענינה של תורת החסידות' בגדר מצוות 'השבה' – שאין ענינו לשלול מציאות ודעת האדם שהרי כאמור זהו ממצות ה'עשה' שירדו לשכל, אלא ענינם שיאיר רצונו יתברך ללא מציאות האדם. ומאות יז ואילך הביאור הוא נעלה יותר: שמציאות העולם גופא מגיעה ונמשכת ויותר מזה 'משקפת'

(36) ראה שיחת ש"פ דברים תשמ"ח הע' \*29 (התוועדיות תשמ"ח ח"ד ע' 117).

את מציאות העצמות. וזהו שדרך הפעולה היא הלכתא דווקא ע"י ה'טעמא'.

ולפ"ז ניתן להסביר מהות גדר זכי' השייך במציאה:

כנ"ל ענין הזכי' הוא לקבל את מעשה הקב"ה, ולא להתבטל אליו והיינו שדרכי ומציאות האדם – ענינה לא לכסות ובמילא גם לא להתבטל אלא להוות 'צינור' (מהות בפ"ע, שכל ענינו להשפיע ו) לגלות את דבר הוי'<sup>37</sup>.

וכבדוגמא דקנין ד' אמות, שמצד אחד יש לו דרכי הקנינים שע"י מציאות אחת נקנית מציאות שני' ולאידך תוקף הקנין ומהותו אינם מצד דרכי הקנינים אלא מצד יחידה.

ואשמה לשמוע דעת הקוראים בזה.

ועוד חזון למועד להרחיב בענינים אלו.

## "ביקש יעקב לישב בשלוה"

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש רש"י בענין "ביקש יעקב לשבת בשלוה" / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבמשך זמן ישב יעקב בשלוה, והקושי בזה / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבירוך באופן דשלוה לא הי' שייך כלל בזמן יעקב אבינו, ועפ"ז מתחזרת הקושיא / מבאר דישנם ב' דרגות במנוחה, ועפ"ז מתוורך כל הביאורים דלעיל

הת' יוסף שי' הלוי סגל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירש"י

עה"פ בריש פרשת וישב (בראשית לו, א) "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" מפרש רש"י על אתר<sup>38</sup>: "ועוד נדרש בו, וישב ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה".

והנה, במאמר ד"ה "וישב יעקב" – תשמ"א<sup>39</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את פרש"י זה ע"פ חסידות:

במהלך המאמר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, כי בעבודת ה' הנדרשת מיהודי בזמן הגלות, ישנו הענין, שדווקא ע"י שנשמתו של היהודי יורדת בירידה הגדולה, ומתלבשת בגוף ובלבושי המתברר - בעניני העולם, אזי דווקא ע"י מגיעה לעילוי והתקשרות הכי נעלים, יותר מלפני ירידתה.

ובסיום המאמר, מבאר בהמשך לכך את בקשתו של יעקב "לישב בשלוה", וזלה"ק:

"וזהו מ"ש וישב יעקב גו' דאחרי כל הירידות שהיו לפני זה, עד לסיום הפרשה הקודמת, הוא עשו אבי אדם, הנה ע"י הירידה בא אל העלי', וישב יעקב, ביקש יעקב לישב בשלוה, דשלוה זהו ענין שאין בו רצוא ושוב. כי ע"י בירור הדברים התחתונים באים לתכלית העילוי, כמ"ש בא אחיך במרמה ויקח ברכתך, דיעקב לקח האורות דעשו ע"י המרמה".

כלומר, שאע"פ שיעקב אבינו ביקש "לישב בשלוה" – באופן של מנוחה, שחשב שכבר נטל את כל הברורים הנדרשים (עשו ולבן), וכעת יכול לעבוד עבודתו באופן של מנוחה, ללא

(38) בפירושו על פסוק ב' ד"ה: אלה תולדות יעקב.

(39) סה"מ פרשיות בראשית א, ע' קסו ואילך.

התעסקות עם תנועות ושינויים (של רצוא ושוב וכיו"ב). אך הקב"ה אמר לו, שעדיין אין זה שייך וכי יש להמשיך בעבודת הבריורים עד הגאולה השלימה שאזי יושלם בירור העולם כולו, והעבודה תהא באופן של שלווה ומנוחה.

וענין זה דורש ביאור, וכדלקמן.

## ב

### הקושי מביאור כ"ק אד"ש מה"מ שיעקב ישב משך זמן "בשלוה"

בשיחת דבר מלכות ש"פ וישלח תשנ"ב, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החידוש שבעבודתו של יעקב - בפרשיות וישלח ווישב (לגבי מעבודתו בפרשיות הקודמות - ויצא ותולדות), ובלשונו הק': "פרשיות וישלח וישב הם בגמר עבודת הבריורים (הן הבריורים דלבן והן הבריורים דעשו), ועד כדי כך שיעקב מוכן כבר להמעמד ומצב דימות המשיח".

ומביא דוגמא לכך מריש פרשת וישב, וזלה"ק: "וישב יעקב", "ביקש יעקב לישב בשלוה" - וישב בשלוה בפועל עד שקפץ עליו רוגזו של יוסף, ועוה"פ בשלוה בארץ מצרים (קל"א - קמ"ז לחייו), ועד דומן קיום היעוד דה"שלוה" האמיתית שבימות המשיח".

ומשמע כאן בפירוש, שיעקב אבינו אכן ישב בפועל ב'שלוה' ומנוחה, אלא שלאחר תקופת זמן (כו"כ שנים) החליט הקב"ה שאינו שייך עדיין לעבודה זו, ולכן "קפץ עליו רוגזו של יוסף" - ואילו במאמר דלעיל, משצע בפירוש שאינו שייך כלל לעבודה זו?

ואף את"ל שמעט זמן אינו מורה שאכן שייך לעבודה זו, ורק התחיל לישב ומיד הראה לו הקב"ה שאינו שייך לזה - ע"י "רוגזו של יוסף";

אעפ"כ עדיין יש להבין: כיצד א"כ ישב יעקב לאחמ"כ עוד שבע עשרה שנים "בשלוה" במצרים, ואם אכן אינו שייך לעבודה זו, כיצד לאחרי שנגמר "רוגזו של יוסף" ויעקב גילה שהוא אכן חי וירד אליו למצרים, אזי נעשה העולם מבורר היטב, ועד שהי' ראוי "לישב בשלוה"?

## ג

### חיזוק הקושיא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א

והנה, במאמר ד"ה "וישב יעקב" - תשי"ב<sup>1</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את פרש"י זה ע"פ חסידות, וזלה"ק:

"דביקש יעקב לישב בשלוה, שיעקב חשב שכבר הגיע הזמן שאפשר להיות הבריור בדרך מנוחה, דאחר שעבד אצל לבן ארבע עשרה שנה, ובירר כל הבריורים דהבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני, חשב שאפשר להיות הבריור בדרך מנוחה, היינו שלא יצטרך לירד למצרים, וגם בהיותו בארץ כנען יהיו הבריורים בדרך ממילא כמו שיהי' לעתיד".

(1) סה"מ פרשיות, בראשית א, ע' ככ.

אך ממשיך שם כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, שבירור באופן כזה של "שלוה" - "בדרך מנוחה" - לא הי' שייך בזמנו של יעקב, ובלשונו הק': "אך באמת הנה לעתיד יהי' הבירור באופן כזה להיות שאז יהי' זה מוכן לא רק מצד הצדיק כי אם גם מצד העולם".

והנה, לפי ביאור זה מתחזקת השאלה הנ"ל, כיצד ישב במצרים "בשלוה", והרי אינו שייך עדיין לעבודה זו?

## ד

### ב' הדרגות במנוחה

והנה, בהמשך המאמר שם ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, כי ישנם ב' דרגות במנוחה, ולפי זה בירידת יעקב אבינו למצרים הי' אמנם ענין השלוה, אך לא בשלימות, וכלשונו הק':

"מ"מ בהיותו במצרים לא הי' הבירור בדרך מלחמה כי אם בדרך מנוחה, דיעקב הי' בגושן, ואת יהודה שלח גו' להורות לפניו גושנה, שעשו שם בית מדרש, והבירור במצרים הי' בדרך ממילא . . אבל לעתיד יהי' הבירור בדרך מנוחה, שלא יהי' שום שייכות עם המתברר ויהי' הבירור בדרך ממילא".

ומוכן א"כ שמה שבמצרים ישב יעקב בשלוה, הי' זה אמנם שלוה אך באופו הא' - שיש להתעסק עם המתברר, אך הוא "ביקש" לישיב בשלוה ומנוחה שלימה, שכלל לא יצטרך לירד למצרים.

ולפי זה, אולי זהו גם התיווך בין שיחת ד"מ וישלח לבין המאמר דלעיל, שאכן ישב בשלוה (אך באופן הא' בלבד, שאכן הוצרך לירד לצרים) - כבהשיחה דלעיל, אך בנוגע לשלימות המנוחה אכן לא נתקיימה - כהביאור בהמאמר (בס"א).

וזהו מה שלא רצה לעבוד באופן דרצוא ושוב וירידה צורך עלי' - שזה קאי בפשטות על הירידה למצרים. שע"כ אמר לו הקב"ה שעדיין לא הושלם הבירור, וע"כ "קפץ עליו רוגזו של יוסף" שזהו מה שגרם שלאחמ"כ ירד למצרים.

אך עדיין יש להבין, על מה שלפני ירידתו ישב בשלוה, והרי עדיין לא הגיע הזמן דלע"ל. ואולי יש לתרץ כדלעיל, שאכן לא הי' שייך אז לעבודה זו, ורק התחיל לישיב ומיד הראה לו הקב"ה שאינו שייך לזה - ע"י "רוגזו של יוסף".

ויש עוד לעיין ולהאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



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'

שפריצער

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ר' רז בן שרה ויולה  
וזוגתו שירן בת עדייה רחל

וילדיהם  
מנחם מענדל בן שירן  
ותניא מינה בת שירן

חן

להצלחה בגשמיות וברוחניות  
בבריאות נכונה ובעשירות מופלגה  
ימלא ה' יתברך משאלות לבכם לטובה ולברכה  
למעלה מדרך הטבע, ולמעלה ממדידה והגבלה  
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו - הרבי שליט"א מלך המשיח  
בפועל ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד