

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - חיפה

הערות, ביאורים ופולפולים בכל חלקי התורה
בנגלה, הלכה ומנהג, חסידות, רמב"ם, פשוטו של מקרא,
עניני גאולה ומשיח, ובשיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
שליט"א

גליון א (י"ז)

יוצא לאור לכבוד

יום הבהיר י"א ניסן - מאה ועשרים שנה

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

חיפה, אה"ק

רח' ארלוזורוב 6

פורים קטן

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמזנים ושתיים לבריאה

ה' תהא שנת פלאות בכל - ימות המשיח

מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מוקדש באהבה
ע"י תלמידי התמימים
לאבינו רוענו, נשיאנו הנצחי
הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
"נתתה לו אורך ימים עולם ועד"
(תהלים כא, ה)

חברי המערכת:

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן (ברר"מ)
הת' שניאור זלמן שי' ניסעלוויטש
הת' לוי יצחק שי' קעניג

תואר פני הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



"כך זה שלאחר כל עלי', לאחר כל גאולה, היתה ירידה, גלות. משא"כ "שיר למעלות", זה קשור עם הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שהיא גאולה שאין אחרי' גלות, עלי' שאין אחרי' ירידה ח"ו . . . שהרמז שב"מ"ד של "שיר למעלות", הוא "רמז ל' מעלות שיהי' למשיח, והמשיח בא מיהודה . . . נקט "למעלות", רמז שהמלכות נקנית בל' מעלות", שענין המלוכה בשלימותה, עד "והיתה לה' המלוכה", קשורה עם מלכא משיחא"

(משיחת כ' מרחשון תשמ"א (סעיף מ"ב) - בלתי מוגה)

פתח דבר

בשבת והודי' לה' יתברך הננו להגיש לנשיאנו - הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולכל שאר בני ישראל, מחבבי תורתנו הק', בכל מקום שהם, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש חיפה, גיליון השבעה עשר (בגמטריא טו"ב), ובו הערות, פלפולים וביאורים בכל מרחבי פרד"ס התורה מפרי עטם של תלמידי רבני ישיבתנו שיחיו, ואנ"ש חסידי חב"ד ליובאוויטש חיפה.

ענינם העיקרי של תלמידי התמימים הוא - לימוד התורה בהתמדה ושקידה. זכות גדולה נפלה בחלקם של התמימים בהם בחר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לצאת בשליחותו בעודם בין כתלי הישיבה, עי"ז שיוצאים ממקומם הרגיל, ומייסדים ישיבה במקום מיוחד, ובוזה הם מקיימים גם בפשטות את הציווי "לך לך" מארצך וממולדתך ומבית אביך". ועי' לימודם הם הופכים את המקום למקום של תורה, ו'כובשים את המקום' בכח התורה² - ובלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א³: "אויפשטורעמ'ן די וועלט מיט לימוד התורה".

מיוחד הוא הקובץ שלפניכם, שנכתב ונערך ע"י התמימים השוהים ב'שליחות', שכחלק משליחותם הם פועלים בהפצת היהדות והמעיינות חוצה (בזמנים הפנויים מסדרי הישיבה) במקום השליחות, וכפי שמדגיש רבות כ"ק אד"ש את הבטחת אדה"ז שהפועל בהפצת היהדות "נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה"⁴.

וכפי שכותב כ"ק אד"ש במעלת עבודת הפצת המעיינות חוצה⁵: "בפרט כשהמדובר בהפצת המעיינות, ובדרא דעקבתא דמשיחא, ובאה"ק אשר "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה", ובמקום כזה אשר הלעו"ז יש לו בעוה"ר תוקף מיוחד, עד שנודע גם בחו"ל בשם העיר האדומה".

ומזה מובן גם בנדו"ד: מעלת תלמידי התמימים השלוחים בישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש בחיפה, ומכריזים "לכל באי עולם" - "ה' א-ל עולם".

וכפי שהכריז אליהו הנביא כנגד ארבע מאות נביאי הבעל על הר הכרמל, שע"י

(1) לך לך יב, א.

(2) ראה ספר השליחות שער 'התלמידים השלוחים'.

(3) להתלמידים השלוחים לאוסטרליא - לקו"ש חלק מ' ח"ב ע' 30. וראה שם החשיבות הרבה

שמייחס כ"ק אד"ש מה"מ לקובצי חידו"ת מהתלמידים השלוחים.

(4) תו"א א, ב. וראה לקו"ת לג"פ (ב, ד ואילך) שהיינו אלף ממש ולא גוזמא קתני.

(5) אג"ק, אגרת ה'סז (חי"ד ע' שא).

(6) ל' הפסוק - בראשית כא, לג.

חיפה: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים!"

כך מכריזים תלמידי התמימים את דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפני "כל עובר ושב": "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים? תחליטו אחת ולתמיד שארץ ישראל היא לא ככל הארצות, וממילא לא מתרשמים ממה שאומרים כל הגויים, כי זהו ענין בפני עצמו שסוכם עליו כבר במתן תורה, ששם לא הי' צורך בהצבעה, כי כל עם ישראל הצביע פה אחד - "נעשה ונשמע".

העילוי המיוחד שבקובץ זה נרמז ג"כ במספר הקבוצה של התלמידים השלוחים שהקובץ נעשה על-ידם: הקבוצה הארבעים ושבע (מ"ז), שהוא בגמטריא "כי טוב".

*

קובץ זה יוצא לאור כחלק מההכנות רבתיות ובתור מתנה זעירא ליום העשתי עשר לחודש ניסן, יום הולדת 'גואל אחרון', שכבר ברגע לידתו (כאמור בענין 'גואל ראשון', משה רבינו), אזי "נתמלא הבית כולו אורה"⁸.

וידועה מעלת וסגולת היום ד"נשיא לבני אשר"⁹, ש"הוא יתן מעדני מלך"¹⁰.

ובפרט בשנה זו בה ימלאו לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מאה ועשרים שנה להולדתו¹¹.

*

קובץ זה מכיל בתוכו כו"כ שערים, כדלהלן:

שער דבר מלכות - מאמר ד"ה "ואתה תצוה" (יו"ד אד"ר תשמ"א) שי"ל בקונטרס פורים קטן תשנ"ב. מאמר זה מעורר חביבות מיוחדת, משום שבפורים קטן שנה זו ימלאו שלושים שנה ("ויהי בשלושים שנה"¹²) מאז יציאתו לאור, שאף זכינו שכ"ק אד"ש יואיל לחלקו לכאו"א, והוא הקונטרס האחרון לע"ע שחילק כ"ק אד"ש לכאו"א מידו הק'.

שער עניני גאולה ומשיח - בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹³ ומנהג ישראל ההולך ומתפשט לעסוק בעניני גאולה ומשיח כפי שהם בתורה.

(7) לראש-עיריית חיפה, מר ארי' גוראל - סיון, תשמ"ח.

(8) סוטה יג, א.

(9) במדבר ז, עב.

(10) בראשית מט, כ.

(11) ראה לקמן בהוספה ב' שבסוף הקובץ.

(12) ל' הכתוב - יחזקאל א, א.

(13) דבר מלכות ש"פ תזו"מ תנש"א.

שער תורתו של משיח - בשיחות ומאמרי קודש של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א. וכפי שהוא בעצמו נתן להערות מסוג זה דגש מיוחד, כמובן גם ממה שהתבטא¹⁴: "דובר כמה פעמים ע"ד גודל ההנאה והנח"ר מהקובצים וההערות בהשיחות וכו'".

שער נגלה - ההערות והפלפולים שבשער זה מתמקדות בעיקר במסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל - מסכת שבת, (וכל מקום שמצוין 'מסכתין' הכוונה למסכת זו).

יצויין שלמסכת זו קשר מיוחד עם שנה זו, שנת השמיטה, שהיא "שבת לה". ובנוסף לכך קשר מיוחד לגאולה האמיתית והשלימה, "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

שער רמב"ם - כפי הידוע החיות המיוחדת שיש לכ"ק אד"ש בלימוד ופלפול בדברי הרמב"ם, כמובן גם מכך שהחל מיסוד תקנת לימוד הרמב"ם, מרבה כ"ק אד"ש לבאר את הרמב"ם בהזדמנויות רבות.

שער חסידות - פנימיות התורה - "נשמתא דאורייתא"¹⁵, המהוה טעימה מתורתו של משיח צדקנו, "סוד טעמי" ומסתר צפונותי¹⁶.

שער הלכה ומנהג - בהתאם לדגש המיוחד שיש לענייני הלכה בישיבתנו הק', כפי הידוע שעיקר לימוד התורה הוא דוקא "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא".

שער פשוטו של מקרא - "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", משפט התיכון בדרכו המיוחדת של כ"ק אד"ש מה"מ בהבנת פי' רש"י עה"ת על כל דקדוקיו, ממניו ונסתריו. וכידוע¹⁷ רצון כ"ק אד"ש שהתמימים ואנ"ש יתעסקו בהבנת הפשוט"מ ע"פ פרש"י.

שונות - ההערות שלא היו בגדרי השערים הקודמים נכנסו בשער זה. נדמה שאפשר להמליץ על שאר זה ש"כולהו איתנהו בי", והרי הוא כתלמוד בבלי, ש"בלול" מכל תחומי התורה.

הוספה - ובו מאמר מיוחד הנוגע בענייני קבלה שנכתב ע"י הרב יואל קלופט ע"ה, ששימש במשך תקופה כר"מ ראשי בישיבת תומכי תמימים המרכזית בכפר חב"ד.

המאמר הגיע לידינו ממשפחת המחבר ע"י הרב אורי שי' למברג, ותודתנו נתונה להם על כך.

14) בלקו"ש חלק מ' ח"ב, ע' 46. (משיחות ש"פ משפטים, מבה"ח אד"ר תשמ"א).

15) זה"ג קנב, א.

16) פרש"י שה"ש א, ב.

17) שיחת ש"פ מקץ תשד"מ.

המערכת עשתה ככל יכולתה לערוך את ההערות והפלפולים המופיעים בקובץ בצורה היותר ברורה. על גוף ההערות נוספו גם ציוני מ"מ והערות שוליים שמטרתם להוסיף בהבנת ההערה או להרחיב את היריעה בעניינים נוספים שלא נוגעים לגוף ההערה.

המערכת הקדימה את הערות הרבנים להערות התלמידים. סדר ההערות הוא בכללות לפי סדר האל"ף ב"ת, אלא שבשער נגלה נסדרו ההערות לפי סדר המסכת.

*

תודתנו נתונה לכל המסייעים בכתיבת, עריכת והגהת קובץ זה, ובמיוחד לרה"י הרב מנחם מענדל שי' וילישאנסקי, המשגיח הראשי הרב שלום דוב בער יהושע שי' ליפשי, הרב דוד שי' מינסקי והרב דוד משה שי' בר דיין - הר"מים בנגלה ובהלכה.

כמו כן תודה מיוחדת נתונה לחברי מערכת הערות התמימים ואנ"ש - ישיבת חח"ל צפת, ולת' מנחם מענדל שי' גבריאלי, על עזרתם הרבה בהכנת הקובץ לדפוס.

*

קובץ זה מהווה בקשה ותביעה, החדורים תקוה, וודאות וביטחון שתיכף ומיד ממש ישים הקב"ה קץ למצב בו אנו עומדים, אשר "החושך יכסה ארץ"¹⁸, ואין אנו רואים בעיני בשר את אבינו רוענו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

וכדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁹:

"מכיון שהתורה היא תורת חסד²⁰, לכן, מכיון שהאדם מצד אחד הוא מדוד ומוגבל, ולאידך, הרי נאמר "בנים אתם לה' אלקיכם", "בני בכורי ישראל", וידועה תורת הבעש"ט דאהבת הקב"ה לישראל היא כאהבת הורים זקנים לבנם יחידים שנוולד להם לעת זקנותם.

ע"כ אין צריך להיות עבודת פרך כפשוטה, וגם זה שנמצא בארמון וקיטון של מלך, ואעפ"כ בזה גופא ישנו הענין דהסתר אסתיר, נחשב הוא לעבודת פרך, כי הוא היפך טבעו ורגילותו...

והרי פשיטא דלבן יחיד של מלך מלכי המלכים הקב"ה, הרי הענין דהסתר אסתיר הוא היפך טבעו ורגילותו, והוא העבודת פרך הכי גדולה...

(18) ישעי' ס, ב.

(19) במאמר ד"ה אלה תולדות נח ה'תשמ"ב (התועודיות ה'תשמ"ב ח"א ע' 349). ההדגשים אינם במקור.

(20) ולהעיר ששנה זו היא שנת ה'חסד" (ע"ב) לנשיאותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

והיינו דגם כשיש לו דברים המוכרחים . . ויש לו גם עשירות . . אוצרות הגנוזים של המלך, אשר מעולם לא השתמשו בהם . . וגם המלך בעצמו לא התשמש בהם לשום דבר, כמבואר בארוכה בדרושי ההילולא...

בכל זאת גם זה נחשב לעבודת פרך כי ישנו הענין דהסתר אסתיר, שעדיין לא נתגלה בחי' פנימיות עתיק...".

ובידיעה וודאית שהמצב בו אנו שרויים קורה בהסכמתו של אבינו מלכנו, וכמובן שאין מצב זה חושך לגביו ח"ו, אלא זהו רק בחיצוניות²¹. ולכן אנו תובעים ודורשים שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א יפסיק להסכים להעלם והסתר.

ותיכף ומיד תהי' ההתגלות השלימה, ואז כאו"א יראה את "יתרון האור הבא מתוך החושך" שנעשה ע"י תקופה זו²².

ו"אז יהיו מובנים יסורי הגלות הגזירות והשמדות²³" - וההעלם וההסתר הנורא שבתקופה זו - "והכל יהי' באופן כזה אשר בלבב שלם ובהבנה מלאה - יאמר ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי"²⁴.

ונלך כל בני' מכל הדורות לגאולה האמיתית והשלימה, ונשיא דורנו - משיח צדקנו בראשנו, לאה"ק ולירושלים עיה"ק ולהר הקודש ולבית המקדש השלישי, ושם גופא לקה"ק, ו"שמחת עולם על ראשם"²⁵, ו"לא עיכבן אפי' כהרף עין"²⁶, ובפשטות - נאוו!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

פורים קטן, ה'תשפ"ב (הי' תהא שנת פדה בשלום, ופלאות בכל). מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א. ושבעים ושתים שנה לנשיאותו.

(21) ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (לקו"ד ח"א לו, סע"ב ואילך) שמאסרו של אדה"ז הי' בהסכמתו. וראה ביאור ע"ז במאמר ד"ה וידבר גו' זאת חוקת התורה ה'תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שכד), סי"ב.

(22) ראה סוף הערה קודמת.

(23) אג"ק חי"ב ע' תיד (אגרת ד'רכו).

(24) ההדגשה בתיבות "כי אנפת בי" - ניתן לבאר ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מוה"מ עה"פ - בדבר מלכות ש"פ אמור ה'תנש"א, ס"ה.

(25) ישעי' נא, יא.

(26) פרש"י שמות יב, מא.

תוכן ענינים

שער דבר מלכות

- 16.....מאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א.....
קונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב

שער עניני גאולה ומשיח

- 28.....גאולה פנימית בתפילה - בכח הניצוץ משיח.....
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
- 29.....מלך התשיעי ומלך העשירי.....
הנ"ל
- 32.....עיקר מטרת הלימוד בעניני גאומ"ש - לחיות משיח.....
הת' שניאור זלמן שי' ניסילעוויטש
- 35.....שוטרים לעת"ל - ב' שלבים.....
הת' השליח אברהם חיים שי' סינגאוי
- 37.....הצלחת המשיח וחזרת האומות לדת האמת.....
הת' לוי יצחק שי' קעניג
- 39.....דוגמת ענין 'להתרגל לגאולה' בהלכות נט"י.....
הנ"ל

שער תורתו של משיח

- 42.....ענינו של הברזל במשכן ומקדש.....
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
- 46.....פטור ממצות מעקה בביהמ"ק בשונה מביהכנ"ס.....
הנ"ל

- 49.....חזרת הארון למקומו וכניסת כאו"א מישראל לקה"ק לעת"ל
הנ"ל
- 54.....שחרור אליעזר בשביל קידושי יצחק
הת' יעקב רחמים שי' מזרחי
- 56.....ענין האשלמותא בט"ו לעומר
הנ"ל

שער נגלה

- 60.....תירוץ על קושית הגרע"א בגליון הש"ס (ביצה ל"ד ע"א)
הגה"ח הרב גדלי' שליט"א אקסלרוד
- 61.....נעץ קנה - גדר בנין דוקא
רה"י הרה"ח מנחם מענדל שי' ווילישאנסקי
- 63.....ידו של אדם חשובה לו כדע"ד באדם קטוע כף יד
הת' יוסף יצחק שי' אבגי
- 65....."הכנסה מנלן" לשיטת תוס'
הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן (ברר"מ)
- 73....."זרק וטח בפני" לשיטת רש"י
הנ"ל
- 77....."תפשוט דרב ביבי" - שיטת רש"י, הר"י והרשב"א
הנ"ל והת' אלישע שי' יוליוס
- 86.....שיטות רש"י ור"ח בסוגיא דכוורת
הנ"ל
- 92.....פי' הל' "עיקר שבת"
הת' חיים יהודה הלוי שי' לוי
- 93....."לכי תיכול עלה כורא דמילחא" (גליון)
הת' לוי יצחק שי' קעניג

- 94.....פי' המילה "רקק" בפירש"י.....
הנ"ל

שער רמב"ם

- 98.....שיטת הרמב"ם ב"מי שאמר על בנו שאינו ממנו".....
הרב שלום דובער יהושע שי' ליפשי
102.....לשיטתו הרמב"ם והרמב"ן בענין "תכלית האחרון".....
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט

שער חסידות

- 110.....הפחד מה' לעת"ל - רק באוה"ע, או גם בבנ"י?.....
הת' יוסף יצחק שי' אבגי
112.....ב' הדרגות ב"דירה בתחתונים" - הנפק"מ בזה לעבודת האדם.....
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
115.....ב' אופנים בחולשת הנה"ב ע"י עבודת הבינוני.....
הת' מנחם מענדל שי' בן משה
117.....ההשוואה בין נסיונות בסו"מ לבועש"ט.....
הת' מנחם מענדל שי' סימן טוב
118.....יציאת יוסף ממקום שליחותו.....
הת' מנחם מענדל שי' עבאדי

שער הלכה ומנהג

- 122.....בדין הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא.....
הגה"ח הרב גדלי' שליט"א אקסלרוד

- 127.....פסיעה ע"ג שולחנות.....
הת' לוי יצחק שי' קעניג

שער פשוטו של מקרא

- 134.....הטעם ששרה עינתה את הגר.....
הת' לוי יצחק שי' קעניג

שער שונות

- 138.....הסרת הנחש מסמל "הצלה".....
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
- 140.....היתר עייסקא בהלוואת הקב"ה מבנ"י.....
הת' ישראל שי' חלק
- 143....."אחרים" ו"יש אומרים" ע"פ פי' הבן יהוידע.....
הת' יוסף חיים הכהן שי' כהן
- 144.....יחס הגילאים בן הצ"צ לר' נחום בן אדמו"ר האמצעי (גיליון).....
הת' שניאור זלמן שי' מיפעי

הוספה

- 148.....א. הצעת סדר לימוד בספר עסיס רמונים.....
הגאון הרב יואל ע"ה קלופט
- 152.....ב. בדבר מעלת יום הולדת משיח צדקנו, מאה ועשרים שנה.....
א' התמימים



מאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א
קונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב

בס"ד. ש"פ תצוה, יו"ד אדר-ראשון ה'תשמ"א

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, וידועים הדיוקים בזה: דבכל הציוויים שבתורה נאמר צו את בני ישראל וכי"ב, וכאן נאמר ואתה תצוה את בני ישראל. ולהוסיף, דהדיוק מ"ש ואתה תצוה הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, דלשון ואתה תצוה משמע שמשה הוא המצוה, וצריך להבין, הרי משה הוא השליח למסור לישראל את ציווי הקב"ה, ולמה נאמר ואתה תצוה. גם צריך להבין מ"ש ויקחו אליך, שיביאו השמן למשהי (אליך), דלכאורה, כיון שהעלאת הנרות היתה ע"י אהרן, למה הוצרך להביא את השמן למשה. גם צריך להבין מ"ש שמן גו' כתית למאור, דלכאורה הול"ל שמן גו' להאיר. גם צריך להבין, דבפסוק שלאח"י: נאמר מערב עד בוקר וכאן נאמר להעלות נר תמיד.

ב) ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר (במאמרו הידוע ד"ה וקבל היהודים שנאמר בפורים קטן תרפ"ז), דציווי (תצוה) הוא צוותא וחיבורי. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל, שמשה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל עם אוא"ס. וע"י שמשה משפיע לישראל (שמקשר אותם עם אוא"ס), ע"י נעשה יתרון והוספה במשה. [דמשה וישראל הם דוגמת ראש ורגל, כמ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, דכל ישראל הם הרגלים דמשה, ומשה הוא הראש שלהם. וכמו שבאדם הרגלים מוליכים את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, כמו"כ הוא במשה וישראל, שע"י ישראל (הרגלים דמשה) מיתוסף עילוי במשה. דזהו מ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, שע"י רגלי העם נמשך הגילוי דאנכי בקרבו של משהי]. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דע"י שמשה יצוה

(1) ריש פרשתנו (תצוה).

(2) אה"ת פרשתנו (תצוה) ע' איתקמא. ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז ס"ג (סה"מ תרפ"ז ע' קיג. התשי"א ע' 182).

(3) רמב"ן עה"פ.

(4) פרשתנו כז, כא.

(5) השייכות דהביאור בואתה תצוה גו' וקבל היהודים גו' – ראה לקמן ס"ט ואילך.

(6) נדפס ב"התמימים" חוברת ז, א, א [שלו, ג] ואילך. סה"מ תרפ"ז ע' קי ואילך. התשי"א ע' 180 ואילך.

– ראה שם ס"ד.

(7) כ"ה גם בתו"א פרשתנו פב, א (ע"פ ואתה תצוה). ובכ"מ. וראה בהנסמן בסה"מ מלוקט ח"ג ע' עב הערה 55.

(8) כ"ה בסד"ה ואתה תצוה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רנו). ובכ"מ. ובד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ד בתחלתו

(ועד"ו רס"ו) "תקשר את בני ישראל" ואינו מוסיף, עם אוא"ס. ויש לומר, דבהמאמר מפרש שמשה מקשר את בני ישראל עצמם, כדלקמן ס"א.

(9) בהעלותך יא, כא.

(10) ראה בכ"ז בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ה.

ויקשר את בני ישראל עם או"ס, ע"ז יביאו בני ישראל שמן זית למשה (ויקחו אליך) שיוסיפו תוספות אור במשה.

ג) **ולבאר** זה, מקדים בהמאמר¹¹ שמשה רבינו נקרא רעיא מהימנא, דשני פירושים בזה. שהוא רועה נאמן של ישראל ושהוא זן ומפרנס את ישראל בענין אמונה. האמונה שישנה בישראל מצד עצמם, שישראל הם מאמינים בני מאמינים¹², אפשר שתהי' בבחינת מקיף, וזה שמשה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה הוא שהאמינה תהי' בפנימיות. וזהו מ"ש בזהר¹³ ההיא אמונה דלעילא יתזן ויתפרנס מני' על ידך (ע"י משה), דזה שמשה זן ומפרנס את האמונה הוא שממשיך אותה בפנימיות. וממשיך בהמאמר, דזה שמשה הוא רעיא מהימנא, הכוונה בזה היא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דור¹⁴, דראשי אלפי ישראל שבכל דור הם מחזקים את האמונה דישראל (שבדורם), שהאמונה שלהם תהי' בפנימיות. וכמו מרדכי¹⁵, שהי' האתפשטותא דמשה שבדורו, כמארז"ל¹⁶ שמרדכי בדורו כמשה בדורו, שגם בזמן גזירת המן, שלימוד התורה וקיום המצוות אז הי' קשור עם מס"נ, הקהיל קהילות ברבים לחזק את אמונתם של ישראל בהוי' ולעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות. ולאחרי שמבאר בארוכה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא מחזקים את האמונה דישראל, מבאר¹⁷ דיוק לשון הכתוב שמן גוי' כתית למאור (למאור ולא להאיר), שבזמן הגלות, שכאו"א הוא נשבר ונדכא, כתית, ע"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור. וצריך להבין השייכות דהפירוש בכתית למאור להמבואר (בהמאמר) לפני' שמשה [ואתפשטותא דילי' שבכל דרא] זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

ד) **והנה** הביאור בפסוק ואתה תצוה בא (בהמאמר) בהמשך להמבואר בתחלת המאמר, דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות¹⁸ הוא שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה¹⁹. דבמתן תורה היתה ההתחלה (החלו לעשות), ובימי אשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. [וע"ד מארז"ל²⁰ עה"פ²¹

(11) סעיף ד.

(12) שבת צג, א.

(13) ח"ג רכה, ב.

(14) תקרי' תס"ט (קיב, ב, קיד, א).

(15) ראה בדיה הנ"ל תרפ"ז ס"ג וסט"ו.

(16) אסת"ר פ"ו, ב.

(17) בדיה הנ"ל תרפ"ז סט"ו.

(18) אסת"ר ט, כג.

(19) כ"ה גם ברד"ה וקבל היהודים בתרא מג"א צו, ג. ובכ"מ – נסמנו ברד"ה וקבל היהודים ה'תש"א

(סה"מ מלוקט ח"ג ע' סז הערה 4).

(20) שבת פח, א.

(21) אסת"ר ט, כז.

קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר, דזה שהקדימו נעשה לנשמע במ"ת היתה רק הקבלה, ובימי אחשורוש²² קיימו מה שקבלו²³]. ומדייק בהמאמר, שלכאורה הוא דבר פלא²⁴, דבמתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, והי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית [דנוסף לזה שגם קודם מ"ת היו גילויים נעלים ביותר, הגילוי שהי' ביציאת מצרים ובפרט בקריעת ים סוף, הנה הגילוי שהי' בשעת מ"ת הי' גילוי נעלה עוד יותר]. ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, דנוסף להעלם וההסתר שבכל גלות [דכל גלות הוא בדוגמת גלות מצרים²⁵, וכמו שבגלות מצרים כתיב²⁶ ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, עד"ז הוא בכל גלות, שישנם כמה נסיונות בקיום התורה והמצוות]. הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר, ואעפ"כ, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה. ומבאר בזה, דבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. [דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתר"א²⁷, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ²⁸, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ²⁹]. והתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו. וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, דבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין זה) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים.

ולכאורה יש לומר, שהפירוש בכתיב למאור, שע"י כתיב (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור, הוא ביאור על זה שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר³⁰, כי מס"נ היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מגילוי, מאור (שממנו נמצא האור), וע"י שהיו אז במצב דכתיב (נשבר ונדכא), נתגלה עצם הנשמה, מאור. אבל

22 מהמשך הענינים בהמאמר ובתר"א שבהערה הבאה (וראה גם תר"א שם צט, רע"א. ובכ"מ) משמע, דזה שקבלוה בימי אחשורוש הוא בזמן הגזירה. ובפרש"י ד"ה כימי אחשורוש, מאהבת הנס שנעשה להם. ואולי יש לומר דשני ענינים בזה – ראה לקמן ס"ט.

23 כ"ה גם בתר"א מג"א צח, א דוקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא ע"ד. קיימו מה שקבלו – אף שלכאורה הם שני ענינים שונים, ראה סה"מ מלוקט שם הערה 4.

24 הביאור בדייק לשון זה – ראה ד"ה וקבל היהודים דפורים קטן היתשל"ח ס"א (סה"מ מלוקט ח"א ע' ש"ו).

25 ראה ב"ר פט"ו, ה, כל המלכויות נקראו על שם מצרים על שם שהם מצירות לישראל".

26 וארא ו, ט.

27 מג"א צא, ב. צו, א. צט, ב. וראה גם במקומות שנשמנו בסה"מ מלוקט ח"ג ע' סח הערה 12.

28 שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פ"ח. ובכ"מ).

29 שזהו חידוש גדול עוד יותר, כמובן בפשטות.

30 ראה הערות הקודמות.

מהמשך וסדר הענינים בהמאמר שהפירוש בכתית למאור בא לאחרי הענין דרעיא מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם לזה שמשוה זון ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

ה) ויש לבאר זה ע"פ הידוע³¹ דזה שישאל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. לפי שמזלייהו חזי³². דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. ועוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלוי' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל). ויש לומר, דמהחילוקים שבין שני הביאורים (הענינים) הוא, דהאמונה בהנשמה המלוכשת בגוף הבאה מראיית הנשמה שלמעלה היא בבחינת מקיף. דכיון שהנשמה שלמעלה היא למעלה מהתלבשות לכן פעולתה בהנשמה המלוכשת בגוף היא בבחינת מקיף. ובכדי שהאמונה (בהנשמה המלוכשת בגוף) תהי' בפנימיות, הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. כי עצם הנשמה היא העצם של הנשמה המלוכשת בהגוף, ולכן, האמונה דהנשמה המלוכשת בהגוף שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה.

ועפ"ז יש לבאר קשר הענינים שבהמאמר, שהענין ד(כתית) למאור בא בהמשך לביאור הענין דרעיא מהימנא, כי זה שמשוה זון ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות הוא ע"י שהוא מגלה את עצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי), מאור שלמעלה מאור. ומ"ש כתית למאור, ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא ע"י הענין דכתית שבזמן הגלות, הוא, כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מאור) הוא בענין המס"נ (שעיקרו הוא בזמן הגלות), כדלקמן.

ו) והענין הוא, דזה שהאמונה דישאל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הראי' היא התאמתות גדולה ביותר]³³, מ"מ, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו על זה, וזה שהאמונה דישאל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו.

31 ראה המשך תער"ב ח"א פס"א (ע' קיד). וראה גם המשך הנ"ל ח"ב ע' אקפב „האמונה כו' משום דמזלי' חזי, דהנשמה כמו שהיא למעלה היא רואה כו', וכן ענין האמונה שמצד עצם הנשמה”.

32 לשון הגמרא – מגילה ג, א.

33 שלכן „אין עד נעשה דיין” (ר"ה כו, א). וראה לקו"ש ח"ו ע' 121. וש"נ.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר דזה שמשא הוא רעיא מהימנא (שהוא זן ומפרנס את האמונה) הוא גם בנוגע לרועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה שבכל דרא) שהם מחזקים את האמונה דישראל שיעמדו במס"נ בקיום התומ"צ. דלכאורה, זה שמשא זן ומפרנס את האמונה הוא (כמבואר בכ"מ³⁴ וגם במאמר זה עצמו³⁵) ע"י שמשפיע לישראל דעת באלקות שע"ז באה האמונה בפנימיות, וזה שרועי ישראל שבכל דור מחזקים האמונה (המבואר במאמר זה³⁶) הוא שהאמונה דישראל תהי' באופן דמס"נ. וע"פ הנ"ל יש לומר, שעיקר הענין דרעיא מהימנא הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, שהאמונה תהי' לא רק כמו שהיא מצד הגילויים (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) אלא מצד עצם הנשמה. וזה שמשא ממשיך את האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה (המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה). וכנ"ל (סעיף ה), דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. ועפ"ז יש לומר, דבוה שבהדורות שהוצרכו למס"נ בפועל חיזקו רועי ישראל (אתפשטותא דמשה) את האמונה דישראל שתהי' במס"נ, נתגלה הענין דרעיא מהימנא (בענין זה³⁷) עוד יותר מבמשה עצמו. כי המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה [שע"י משה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא] עיקר התגלותה הוא מס"נ בפועל.

ז) והנה ידוע שהמס"נ בפועל על תומ"צ של כל ישראל היתה בפורים (בזמן גזירת המן). שהמס"נ דחנוכה (בזמן גזירת יון) היתה (בעיקר) במתתיהו ובניו, והמס"נ בזמן גזירת המן היתה בכל ישראל. ועפ"ז יש לבאר מה שמובא בהמאמר³⁸ ממדרש³⁹ שמרדכי ה' שקול בדורו כמשה בדורו, דהגם שאתפשטותא דמשה הוא בכל דור מ"מ איתא במדרש שמרדכי (דוקא) ה' שקול בדורו כמשה בדורו. ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא ה' הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו, כמובן גם מזה שדורו של משה (כל אנשי דור) נק' דור דעה⁴⁰. [אלא שבמשה ה' גילוי ענין זה (שהוא רעיא מהימנא דכל ישראל) ע"י שהמשיך דעת לכל אנשי דורו, ובמרדכי ה' גילוי ענין זה ע"י שגילה כח המס"נ שבכל אנשי דורו]. ויש לומר, דע"י שמביא בהמאמר מ"ש במדרש שמרדכי בדורו ה' שקול כמשה בדורו, ע"י פסק בעל המאמר את הדין על עצמו⁴¹, שהוא הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל אנשי הדור.

34) תרא משפטים עה, ב. ובכ"מ. וראה גם תניא רפמ"ב.

35) סעיף יא.

36) משא"כ בתניא שם "יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה כו' ללמד דעת את העם".

37) ראה לקמן הערה 56.

38) סעיף ג.

39) ראה ויקר פי"ט, א. במדבר פי"ט, ג. ושי"ג.

40) עיד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג, דין וחשבון' (דין ואח"כ חשבון) – ע"פ דברי המשנה (שם מט"ז) ש, נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו, שלאחרי שהאדם פוסק מדעתו דינו של חבירו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו, כיון שע"פ. ד"ך זה עושים. חשבון' בנוגע למצבו הוא (ראה לקו"ש ח"ז ע' 283. ושי"ג).

ח) **ועפ"ז** יש לבאר קשר (וסדר) הענינים (בהמאמר) בביאור הפסוק ואתה תצוה גו', שבתחלה מבאר את הפירוש דואתה תצוה את בני ישראל, שמשוה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל (עם אוא"ס) ע"י שהוא זן ומפרנס את האמונה, ולאח"ז מבאר שגם רועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה) מחזקים את האמונה דישראל וכמו מרדכי (משה שבדורו) שחיוק את אמונתם של ישראל לעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות, ולאח"ז מבאר הפירוש בכתיב למאור (שבפסוק ואתה תצוה שמדבר לכאורה במשה עצמו), כי זה שמשוה מגלה בחינת המאור דישראל (עצם הנשמה), הוא בעיקר ע"י אתפשטותא דילי' שבזמן הגלות (כתיב) שעוררו בישראל כח המס"נ שלהם, שע"י הוא עיקר גילוי עצם הנשמה, מאור.

וצריך להבין, דלפי ביאור הנ"ל, הענין דכתיב למאור שייך לואתה תצוה את בני ישראל, לזה שמשוה ואתפשטותא דילי' שבכל דור מקשרים ומחברים את ישראל עם אוא"ס, ובהכתוב נאמר כתיב למאור בהמשך לויקחו אליך שמן זית זך, דענין ויקחו אליך גו' (שישראל מביאים שמן למשה) הוא שישראל מוסיפים תוספות אור במשה (כמובא לעיל ס"ב מהמאמר).

ט) **והנה** הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות מדבר (בפשטות) בהזמן שלאחרי הנס דפורים. ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא שבימי אחשוורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, הוא גם לפי פשטות הכתוב שוקבל גו' הי' לאחרי הנס. ועפ"ז, בזה שבימי אחשוורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, שני ענינים. הקבלה שהיתה בזמן הגזירה ע"י המס"נ שלהם (כמפורש בהמאמר), והקבלה שהיתה לאחרי הנס דפורים, שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בזמן הגזירה (כדלקמן). ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע כתיב למאור, שע"י הענין דכתיב שבזמן הגלות מגיעים להמאור, דשני ענינים בזה. כשישראל נמצאים במצב של כתיב מצד זה שישנם גזירות על קיום התומ"צ (כמו שהי' בזמן אמירת המאמר), וע"י מגיעים להמאור ע"י המס"נ שלהם. ועוד ענין בכתיב למאור, שגם כשישראל נמצאים במצב של הרחבה, הרחבה בגשמיות וגם הרחבה ברוחניות, אלא שהם נמצאים בגלות⁴¹ [וע"ד המצב שהי' לאחרי הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר⁴², בפשטות וגם ברוחניות⁴³ [ויתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר⁴⁴, שהי' אז גם המעלה דאתהפכא], אלא שאכתי עבדי אחשוורוש אנ⁴⁵] הם שבורים ונדכאים (כתיב) מזה שהם בגלות. וע"י הכתיב דישראל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור.

41) להעיר, דכפנים המאמר (סט"ז) מובא (רק) „זמן הגלות“, ובה „קיצור“ – „זמן הגלות והגזירה“.

42) אסתר ח, טז.

43) ראה מגילה טו, ב.

44) אסתר ח, א.

45) מגילה יד, א.

והענין הוא, דזה שישאל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה בגשמיות וברוחניות), הוא, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית [ובפרט כשמתבונן בזה שארז"ל⁴⁶ כל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו ה"ז כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרײסלט, כתית. וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית⁴⁷, מ"מ, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפילו פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. [וזהו מה שמוכח במאמר אדמו"ר הזקן⁴⁸ דאיתא בתיקונים⁴⁹ שאפילו אם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי' בא משיח, כי ע"י תשובה שלימה ממשכים גילוי אוא"ס הבל"ג, וגילוי זה הוא בכל מקום]. ומה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס, הוא נשבר ונדכא, כתית. [וע"ד הידוע שחולה בגימטריא מ"ט, שגם כשמשיג מ"ט שערי בינה אלא שחסר לו שער הנר"ן, הוא חולה⁵⁰]. וידוע מ"ש הצ"צ⁵¹ שהי' נשמע ממורינו ורבינו נ"ע (אדמו"ר הזקן) איך וועל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אָז דײך אַליין. וע"י שהי' נשמע לשון זה מאדמו"ר הזקן [דפירושו הי' נשמע הוא שזה הי' לא רק בזמנים מיוחדים אלא שזה הי' דבר הרגיל], ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח לכאור"א מישראל שעיקר רצונו יהי' גילוי העצמות, ועד כדי כך, שכשאינ מאיר גילוי זה, ומכשי"כ בזמן הגלות שאין מאיר אפילו הגילוי (גילוי אור) שהי' בזמן הבית, הוא במצב דכתית, ומבקש ג' פעמים בכל יום (או יותר) ותחינה עינינו בשוכך לציון ברחמים, שאז יהי' גילוי אלקות ועד לגילוי העצמות. וזהו כתית למאור, שע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות מגיעים להמאור, כי זה שהרצון דכל אחד מישראל הוא גילוי אלקות ועד שזה נוגע לעצם מציאותו [שלכן הוא נשבר ונדכא (כתית) מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות] הוא מצד עצם הנשמה, מאור שבנשמה, שהתקשרותה באלקות היא התקשרות עצמית.

י"ד) ויש לומר, שבחינת המאור דהנשמה המתגלית ע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות, היא נעלית יותר מבחינת המאור דהנשמה שמתגלית

46) ראה ירושלמי יומא פ"א ה"א (ד, ב). מדרש תהלים עה"פ קלו, ז.

47) להעיר מהידוע ש, לפני . . . רשב"י לא נחרב הבית כלל" (פלא הרמון שמות ע' ז בשם אדה"ז).

48) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תג.

49) כ"ה במאמרי אדה"ז הקצרים שם. וראה זר חדש ס"פ נח (כג, ד): דאי יחזרון בתשובה רישי

כנישתא או חדא כנישתא יתכנס כל גלותא.

50) טעהמ"צ להאריז"ל פ' וירא. לקו"ת ברכה צו, ב. המשך וככה תרל"ז פס"ג (ע' צט).

51) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

ע"י מס"נ. והענין הוא, דמהטעמים על זה שבמתן תורה היתה רק ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשורוש היתה הקבלה (וקבל היהודים) הוא, כי זה שהקדימו נעשה לנשמע במתן תורה הי' מפני שכפה עליהם הר כגיגית⁵³, גילוי מלמעלה⁵⁴, ובימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם. ויש לומר, שהאמונה דישאל מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות (אמונה שמצד סיבה) הוא ע"ד שהקדימו נעשה לנשמע (במ"ת) מצד הגילוי דלמעלה⁵⁵, וזה שבימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם, הוא, כי אז נתגלה ההתקשרות באלקות שמצד עצם הנשמה, התקשרות עצמית שמצד עצם מציאותם. ובפרטיות יותר יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, הי' להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהי' להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכחות הגלויים עצמם⁵⁶. [דזה שעצם הנשמה היא העצם (גם) דכחות הגלויים (כנ"ל סעיף ה), הוא, שעצם הנשמה הוא העצם שלהם ואין זה שייך לענינם של כחות הגלויים עצמם, להציור שלהם]. והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם⁵⁷. ויש לומר, דזה שעצם הנשמה והציור דהכחות הם (דוגמת) שני ענינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה היא למעלה מהציור דהכחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מורשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד⁵⁷. ועפ"ז

(52) שבת פח, א.

(53) תר"א מג"א צח, ד ואילך. ובכ"מ. וראה גם בד"ה הנ"ל תרפ"ז סוס"ב.

(54) להעיר גם מהמשך תער"ב ח"ב ע' תתקצו.

(55) וראה ד"ה בלילה הוא ה'תשכ"ה ס"ח, ובהערה 49 שם (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפח).

(56) ועד"ז הוא בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות (בדעת), דזה שהאמונה פועלת על הדעת הוא יתרון

ועילוי לגבי ענין המס"נ.

ויש לומר, דבהמשכת האמונה בדעת, זה שנמשך בגילוי היא האמונה שמצד מזלי' חוי (מקיף דח"י), אלא שהחיבור דהאמונה שלמעלה מדעת עם הדעת הוא ע"י המשכת עצם הנשמה [היינו שהגילוי דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לבחי' האמונה שמצד המקיף דח"י שתתחבר עם הדעת, ולא שמתגלית עצם הנשמה עצמה].

משא"כ זה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו, שלכן הוא נשבר ונדכא מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות (ראה לעיל ס"ט) – הרי הגילוי דהתקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה שמתגלית בזה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו הוא [נוסף על אופן דנתינת כח, גם] שהתקשרות העצמית עצמה מאירה בגילוי (בדוגמת) הגילוי שלה בענין המס"נ, וגם גילוי זה (דעצם הנשמה עצמה) מתחבר עם הציור דכחות הגלויים.

(57) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ד ע' שעח.

(*) ראה סה"מ עת"ד ס"ע קנד. ובכ"מ.

יש לומר, דבחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציוור דכחות, ובחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכחית מזה שנמצאים בגלות, הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

(יא) ויש לקשר זה עם המבואר בהמאמר⁵⁸ כפי הכתוב ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דלאחרי שמה יצוה ויקשר את בני ישראל אזי יביאו ישראל למשה שמן זית גו', שישאל ע"י עבודתם יוסיפו גילוי אור במדריגת משה. ויש לומר מהביאורים בזה בעבודת האדם, דזה שמה מצוה ומקשר את בני ישראל, הוא, שהוא זן ומפרנס את האמונה, שהאמונה תהי' נוסף על כמו שהיא מצד הגלויים דהנשמה (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) גם מצד עצם הנשמה. [ויש לומר, דזהו מ"ש ואתה תצוה את בני ישראל, דלשון ואתה תצוה את בני ישראל משמע שמה מצוה (מקשר ומחבר) את בני ישראל עצמם, כי מצד עצם הנשמה, כל ישראל הם חד⁵⁹]. וע"י העבודה דישאל (לאחרי שנמשך בישאל גילוי עצם הנשמה ע"י משה), שגם כחות הגלויים שלהם (הציוור דהכחות) יהיו מתאימים לעצם הנשמה, ע"י נעשה יתרון והוספה בכחינת עצם הנשמה שנמשכה ונתגלתה בהם ע"י משה (ויקחו אליך), כי ע"י מתגלה בה שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

[ולהעיר, שעי"ז ניתוסף גם בהאחדות דישאל. שהאחדות דישאל ע"י עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל⁶⁰. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שעי"ז גם הציוור דכחות הגלויים הוא חד עם העצם, האחדות דישאל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף.]

ועפ"ז יובן מ"ש בהמאמר⁶¹, דע"י שישאל מוסיפים (ע"י עבודתם) במדריגת משה, ע"י יהי' נר תמיד, דלכאורה, זה שהנר דהנשמה (נר⁶² הוי' נשמת אדם⁶³) הוא תמיד (בשעה, בלי שינוי), הוא ע"י גילוי עצם הנשמה שנמשך ע"י משה (ואתה תצוה), דבעצם הנשמה אין שייך שינוי, ובהמאמר אומר שהענין דנר תמיד הוא ע"י שישאל מוסיפים במדריגת משה, ויקחו אליך. ויש לומר, שבהגילוי דעצם הנשמה בדרך מלמעלה למטה ע"י ואתה תצוה, יש חילוק בין ערב ובוקר. שעיקר הגילוי

58) סעיף ד – הובא לעיל ס"ב.

59) וראה המשך תער"ב ח"א פס"א, שבראי ישנם חילוקי דרגות, וזה שהאמונה היא בכל ישראל בשוה הוא לפי שרשה הוא התקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה (שלמעלה ממולי' חזי).

60) תניא פרק לב.

61) סעיף ד.

62) משלי כ, כו.

63) ראה בהמאמר סט"ו.

שלה הוא כשישנם העלמות והסתרים (ערב) שעי"ז מתעורר ומתגלה כח המס"נ, וכמו שנתבאר לעיל (סעיף יו"ד), שגם אלה שבזמן הגזירה (ערב) עמדו במס"נ, כשבאו למקום שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה (בוקר), אין ניכר בהם המס"נ שהי' להם מקודם. ואמיתית הענין דנר תמיד (שאינן שייך בו שינוי) הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם הכחות הגלויים יהיו חד עם עצם הנשמה, ויקחו אליך.

ועפ"ז יש לבאר זה שכתית למאור נאמר בכתוב בהמשך לויקחו אליך גו', כי בכתית למאור נכלל גם זה שישראל הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות, דענין זה הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים שלהם יהיו מתאימים לעצם הנשמה, ובחי' המאור דהנשמה שמתגלית עי"ז היא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, ולכן נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך גו'.

יב) והנה הפירוש (בפשטות) בואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך גו' הוא שמשה יצוה את בני ישראל שיקחו אליך גו'. ומזה מובן גם בפנימיות הענינים, דזה שמשה מצוה ומקשר את בני ישראל הוא באופן שממשיך להם נתינת כח גם על ויקחו אליך גו'. וכמו"כ הוא בנוגע למשה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה היא באופן שאח"כ יעבדו עבודתם בכח עצמם, ועד שיהיו נר תמיד שאינן שייך בו שינוי גם מצד כחות הגלויים.

ועי"ז זוכים בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' גילוי אלקות גם מצד המטה. ויהי' אז הבאת השמן והדלקת הנרות (ויקחו אליך שמן גו' להעלות נר תמיד) גם בגשמיות, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.





שער
עניני גאולה ומשיח



גאולה פנימית בתפילה - בכוח ה'ניצוץ משיח'

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

ידוע פס"ד הרמב"ם¹ שגאולה (בגשמיות, וממילא ג"כ ברוחניות) היא דווקא ע"י משיח. ואמנם מצינו בכ"מ בחסידות² שמבואר ענינה של גאולה פנימית, שהיא בשעת התפילה, ללא אזכור על משיח שפועל זאת. ולכאורה עולה קושיא: כיצד יתכן גאולה ללא משיח?

באג"ק³ של כ"ק אד"ש מה"מ מביא קושיא דומה: כיצד יתכן גאולה פנימית קודם הזמן דביאת המשיח?

ומבאר שם, שישנם כמה דרגות בגאולה רוחנית (ע"ד כבגאולה גשמית ג"כ). גאולה מהעסק בעניני העולם בשעת התפילה, גאולה מעניני חול בשבת קודש, וכן גאולה בדרגא נעלית: מזמן הגלות לימות המשיח. וכן מחלק בין גאולה פרטית וזמנית, לגאולה כללית ולמשך זמן ארוך או לתמיד.

ונראה מהאג"ק כי הגאולה הכללית והנעלית היא אמנם דווקא בזמן ביאת המשיח. לא כן הוא שאר הגאולות, שיתכן שיהיו עוד קודם לכן.

ב

ואולי יש לומר שגם הגאולה פנימית שבשעת התפילה שקודם הזמן דביאת וימות המשיח, הם ע"י בחי' משיח, ברוחניות.

והוא ע"פ שיחות כ"ק אד"ש מה"מ⁴ המבארות שמשה רבינו שבכל דור הוא בחי'

(1) הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"א וי"ב.

(2) סש"ב פמ"ז. ועוד.

(3) ח"י ע' שצט-ת, אגרת ג'סד.

(4) דבר מלכות ש"פ צו תנש"א. קונטרס "ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם . . . זה

בית רבינו שבבבל". ובכ"מ.

משיח שבדור. וע"ד כפי שמבואר בתניא (פמ"ב) שיש בכל יהודי הניצוץ מבחי' משה שבקרבו, כך יש בכל יהודי ניצוץ מבחי' משיח שבו, עצם הנשמה⁵.

וכל התעוררות שיש ליהודי בעניני עבודת ה' ותומ"צ, הרי לאמיתו של דבר התעוררות זו נובעת מעצם הנשמה. שהיא בחי' משיח שבו, שמושרשת ודבוקה ומקושרת תמיד למשיח הכללי, אותו משיח שבאותו הדור.

ועוד, שהרי מי שמשפיע ו'מזין' את האמונה בפנימיות בכל דור הוא המשה רבינו שבדור, ה'רעיא מהימנא'⁶.

א"כ י"ל שגם הגאולה פנימית הפרטית שבעבודת ה' בתפילה נמשכת גם ע"י ובכוחו של משיח (עכ"פ שבאותו הדור), שפועל ומשפיע אצל היהודי דרך בחי' המשיח שבו.

מלך התשיעי ומלך העשירי

הנ"ל

א

איתא בילקוט שמעוני⁷: "עשרה מלכים מלכו בכיפה, מלך הראשון זה הקב"ה שהוא מושל בעליונים ובתחתונים", והולך ומפרט בני-אדם שמלכו בכיפה, ומסיים: "המלך התשיעי - זה מלך המשיח שנאמר⁸ וירד מים עד ים, המלך העשירי - חוזרת המלוכה לבעלי' מי שהי' מלך ראשון הוא יהי' מלך אחרון שנאמר⁹ אני ראשון ואני אחרון, ואומר¹⁰ והי' ה' למלך על כל הארץ".

ולכאורה צריך להבין: הרי ידוע¹¹ שמלכותו של הקב"ה מתגלית ע"י ומשתקפת במלכותו של מלך המשיח, ש"יתקן¹² את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר¹³ כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. . . ולעבדו שכם אחד".

וא"כ מדוע נמנים מלכותו של הקב"ה ושל המשיח באופן של שתי מלכויות נפרדות?

(5) מבואר בארוכה בדבר מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב.

(6) ראה בארוכה מאמר ד"ה "ואתה תצווה", סה"מ מלוקט ח"ו.

(7) מלכים א, רמז ריא.

(8) תהלים עב, ח.

(9) ישעי' מד, ו.

(10) זכרי' יד, ט.

(11) שיחה אחר קבלת הפ"נ כללי - ער"ה תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 3). ובכ"מ.

(12) ל' הרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד.

(13) צפני' ג, ט.

ב

ניתן הי' לתרץ שמדובר כאן אודות תקופה אחרי ימיה"מ, שבה יהי' נשמות ללא גופים, כפי הפירוש שבאלף השביעי יהי' "חד חרוב"¹⁴ - כפשוטו ממש, שמשמעותו שהמציאות הגשמית תתבטל לגמרי ולא תהי', ולכן הקב"ה ימלוך אז ללא אמצעות מלך המשיח, וזו כוונת הילקוט.

אך קשה להבין זאת כך, מפני שלשון הילקוט בתחילת הענין על הקב"ה בתור המלך הראשון היא: "מושל בעליונים ובתחתונים", כלומר שישנם עליונים ותחתונים, ורק שהקב"ה מושל עליהם. ומסתבר לומר, שלסוג מלוכה זו הוא מתכוון גם בסוף הענין, כשמדבר על הקב"ה בתור המלך העשירי, מלך האחרון.

ובעיקר אליבא דתורת החסידות, שמבארת שתקופת "חד חרוב" היא דווקא נשמות בגופים, ובאופן נצח¹⁵. וכמבואר רבות בחסידות¹⁶ שמשמעות "חד חרוב" הוא ביטול ישות וחומריות העולם, ולא אי-קיום העולם כפשוטו. א"כ מתחזקת השאלה: הרי משיח ינהיג את בני" באופן נצחי לעת"ל - וישקף באופן מוחלט את מלכותו של ה', וא"כ מדוע מלכותו של הקב"ה נמנית באופן נפרד?

ג

ויש לבאר זאת בהקדים חידושו הידוע¹⁷ דכ"ק אד"ש מה"מ שבימיה"מ יהיו ב' תקופות, שבתחילה יהי' גילוי אלוקי באופן כזה שיבטל את הלעומ"ז, ורק לאחמ"כ יהי' הגילוי האלוקי באופן נעלה שיהפוך את הלעו"ז לקדושה.

וכך זה גם מתבטא בשני ענינים בפעולת מלך המשיח על האומות המתוארת בהלכה¹⁸:

א. "ילחם¹⁹ מלחמות ה' . . והצליח ונצח כל האומות שסביביו" - כיבוש ושלטון

14) סנהדרין צז, א (ובפרש"י). וש"נ.

15) כפס"ד תורת החסידות כדעת הרמב"ן (בשער הגמול. ראה לקו"ת צו טו, ג. שבת שובה סה, סע"ד. סהמ"צ להצ"צ יד, ב.). וכמוזכר ומוודגש ריבוי פעמים בשיחוק דכ"ק אד"ש מה"מ, ובפרט בשנים האחרונות (ראה ס"ש ש"פ יתרו תשנ"ב. ש"פ וילך תשמ"ט ס"ז. ועוד).

16) ראה המשך תער"ב (ח"ב ע' תרפה): "שיתעלה במעלה ומדרגה גבוה ולא יהיו חומרניים כו', אבל אין זה ענין הפסידות בבחינת העדר". ספר הליקוטים להצ"צ (ערך חרוב, חד חרוב, ס"ע תתקמד): "...דפי' חד חרוב היינו ממלאכות הגשמיות . . אבל הנשמות יהי' אז ביתר שאת והיינו ענין תחה"מ". ועוד.

17) הדרן על הרמב"ם - לקו"ש חכ"ז בחוקתי א, לקו"ש ח"ז בחוקתי א. (עד"ז בהדרן על הרמב"ם - שיחת ש"פ לך לך ה'תנש"א).

18) ע"פ המבואר בלקו"ש חח"י בלק ב סעי' טו-טז.

19) ל' הרמב"ם בהל' מלכים שם.

המשיח נגד רצון האומות, (שבפעולה זו יהי' כרוך גם תהליך כפיית האומות לקיים ז' מצוות שנצטוו בהם²⁰ ואיבוד כל עניני הע"ז²¹ מאזורי שליטת המשיח).

ב. ענין נוסף בפעולתו (וי"ל שענין זה יתקיים בסיום קיום הענין הא', אחרי התקופה הא' בימיה"מ): "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד..." - שהאומות בעצמם מכירים באמת של מלך המשיח ורוצים לקבל מלכותו, וזה גורם להם לעזוב את הבלי אמונותיהם ו"לקרוא בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

ד

ועפ"ז יש לבאר ג"כ בנדו"ד:

בתקופה הא', כשמשיח הוא הכופה את האומות נגד רצונם למלאות את מצוות ה', נמצא אמנם שע"י משיח מתגלית מלכות ה', אך ביחס לאוה"ע הרי חשים הם בעיקר את מלכות מלך המשיח, (את הכפי)²².

משא"כ בתקופה הב', כשאוה"ע מרצונם יעבדו את ה' ויקיימו מצוותיו, הרי תקופה זו נקראת ע"ש מלכותו של הקב"ה, כי מלכות ה' עליהם מגיעה (גם) מרצונם, ללא צורך בכפי' חיצונית.

(יחד עם זה, שוודאי גם אז ימלוך מלך המשיח, ואדרבה ביתר תוקף, אלא שמלכותו תימשך ותעשה מלכותו של ה' עשירי²³, שכן משיח יהי' מאוחד בהקב"ה בתכלית²⁴.

ולהעיר ממ"ש המהר"ל²⁵ אודות הגאולה העתידה: "אף כי תהי' ע"י המלך המשיח תהי' מצד השם יתברך אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל").

(20) רמב"ם שם פ"ח ה"י.

(21) ראה רמב"ם הל' ע"ז רפ"ז.

(22) ואוי"ל שמרומז זה גם בפסוק שמביא הילקוט על מלך המשיח: "וירד מים עד ים", שמשמעות הרדי' היא היפך רצון הנרדים והגשליטים על-ידה.

(23) ומהדוגמאות לענין זה (שהתשיעי מקבל את קדושת העשירי, ונמשך ונעשה עשירי): "דורנו . . דור התשיעי מהבעש"ט, ומיד נעשה דור זה (דור האחרון דהגלות) דור הגאולה, דור העשירי שהולך לקראת משיח צדקנו", (מאמר באתי לגני, י"א שבט תשמ"ח, סי"ב). ועוד, "בעמדנו קרוב לסימו של תשיעי בתשרי . . יש צורך והכרח לשנות את המציאות ולפעול תיכף ומיד את המעמד ומצב של הגאולה האמיתית והשלימה, שאז תהי' השלימות ד"עשירי" - "העשירי יהי' קודש", (שיחת ערויהכ"פ ה'תשנ"ב ס"ג-ד', בלתי מוגה).

(24) ראה שיחת ש"פ חיי"ש ה'תשנ"ב סי"ד: "וואָס אויך דער אוירברשטער איז אַ שליח (מגיד דבריו ליעקב גו"), און צוזאמען מיט די עשר ספירות - איז עצמות ומהות אַליין כביכול משיח צדקנו".

(25) בספרו נצח ישראל, סוף פס"ב.

וי"ל שזהו גם פי' הנאמר במכילתא²⁶ על הזמן דלעת"ל: "בשעה שתעקר עבודה זרה . . ויהי' המקום יחידי בעולם, ותהי מלכותו לעולם ולעולמי עולמים, באותה שעה . . והי' ה' למלך וגו'". שמשמעות עקירת העבודה זרה אינה רק העקירה ואי-הימצאות ע"ז בעולם בפועל, כ"א העקירה משמעותה עקירה פנימית ומהותית, היינו אי-האפשרויות מעיקרא לרצון לעבודה זרה - ודווקא בזמן של עקירה כזו (בתקופה ה', כנ"ל), תהי' מלכות ה' שלימה באמת.

עיקר מטרת הלימוד בעניני גאומ"ש – לחיות משיח

הת' שניאור זלמן שי' ניסילעוויטש
תלמיד בישיבה

א

פעמים רבות מעורר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות לימוד עניני משיח וגאולה ובכמה וכמה הזדמנויות מביא ע"כ טעמים שונים. ונראה שניתן לחלקם באופן כללי לב' טעמים (ומהם מסתעפים פרטים נוספים):

א. לימוד כ"סגולה" - דרך להביא את הגאולה²⁷.

ב. לימוד על מנת לחיות - לעמוד במצב של גאולה²⁸.

והנה, בס' 'שערי ישיבה' (חי"ח)²⁹ מניח הת' מ.מ.ש. יסוד, והוא - שמהחידושים של שיחות הדבר מלכות (החל מכ"ח ניסן תנש"א ואילך) הוא שהדרישה בלימוד עניני גאומ"ש אינה כ"סגולה" להבאת הגאולה, אלא על מנת לחיות משיח³⁰.

ובכדי לבסס יסוד זה מאריך לבאר שגם דבר מלכות תזו"מ (בו מבואר אודות "הדרך הישרה" להבאת המשיח) מדבר כולו על לימוד על מנת לחיות משיח (ולא על סגולה)³¹,

(26) בשלח יז, יד.

(27) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 736 ואילך. ועוד.

(28) סה"ש שם, ע' 683 ואילך. ועוד.

(29) קונטרס תורת הגאולה פרק ג' ע' 372-379.

(30) כדבריו בסיכום פ"ג שם (ע' 379).

(31) כדבריו מביא ביאור בשם "יש המבארים" (בלא ציון מקור), שאמנם בדבר מלכות תזו"מ אכן מדובר על לימוד בתור סגולה, אך בדבר מלכות בלק שולל זאת כ"ק אד"ש מה"מ, ומשנה את מטרת הלימוד. ומוסיף בהערה, שראייתם לכך היא מהערה 91 (בד"מ בלק) בה מצייין כ"ק אד"ש מה"מ לד"מ תזו"מ, שמטרת הציון היא ע"מ להדגיש את השוני שבין השיחות.

והנה הו"א זו בשיחה תמוהה, שהרי הערה 91 נעמדת על המילים "וע"ד המדובר בתקופה האחרונה", כלומר באה להראות שביאור גוף השיחה מתאים לשיחה המובאת בהערה. (כאשר לפי

וזאת מבסס על כמה ראיות, ומהם:

א. מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ (ס"ט) ששואל: "מהי הדרך הישרה . . . לפעול התגלות וביאת המשיח", ובהע' 74: "ומתחיל מהתגלות וביאת המשיח שבכל אחד ואחד מישראל, כידוע שהפס' "דרך כוכב מיעקב" שקאי על מלך המשיח . . . קאי גם על כאו"א מישראל . . . כיון שיש בו ניצוץ מנשמת משיח". ועפ"ז מבאר, דהתוכן המבואר שם הוא לימוד על מנת לחיות משיח - ע"י התגלות ניצוץ משיח.

ב. עוד מוכיח, מכללות המבואר בשיחה אודות "האורות עליונים שלמעלה מהתלבשות בכלים (כ"א באופן מקיף לבד) נמשכים ומתגלים (באופן פנימי), בכח התורה", ואח"כ מביא כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה שוב בההוראה בסיום השיחה - אודות לימוד עניני גאומ"ש שבתורה. וזוה מוכח איך שההוראה בשיחה זו ללימוד עניני משיח וגאולה הם כדי להמשיך את האורות העליונים שיומשכו בפנימיות באדם - והיינו לחיות משיח.

ג. מביא שבדבר מלכות בלק, ששם "שולל" כ"ק אד"ש מה"מ את הלימוד בתור סגולה, מצייין בהערה (91) לדבר מלכות תזו"מ, ועפ"ז מסיק שהביאור בב' שיחות אלו שווה - לימוד על מנת לחיות משיח³².

ומכנה"ל מוכיח שדבר מלכות תזו"מ מדבר אודות לימוד עניני משיח וגאולה ע"מ לחיות משיח, ולא כ"סגולה" להביא את הגאולה.

ב

והנה, יסוד דבריו שלימוד בשביל לחיות משיח הוא חידוש של שיחות אלו הוא דבר המובן בפשטות מדבריו המפורשים של כ"ק אד"ש מה"מ (ובלשונו הק'): "וע"ד המדובר בתקופה האחרונה"), אך ההוספה שההוראה ללימוד עניני גאומ"ש בשיחות אלו אינה בתור סגולה, צ"ע. שהרי:

ביאורם היתה ההערה צריכה להיות על המילים "לא רק בתור סגולה". וכמו שהוא בעצמו מביא את הע' 91 בסוף דבריו (בפ"ג שם) כהוכחה להשוואה שבין השיחות (הובא בפנים כראיה ג').

[לע"ע לא מצאתי מי הם ה"יש מאברים" הנ"ל, אך כן מצאתי דבר דומה המבואר בס' עניניו של משיח (הנסמן בהע' הבאה) ופשוט ששם הביאור הוא ללא ה"הוכחה" מהע' 91, ואין ביאורו כ"כ כמו שביאר בקונטרס, ואולי הוא ע"ד שיתבאר לקמן בפנים (ס"ג)].

32) הנה, בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - ישיבת הח"ל צפת - הק"נ (י"א ניסן תש"פ), מביא הת' מ.י.ק. דברי הרשד"ב וולף בס' עניניו של משיח (ע' 549), שבד"מ תזו"מ ההוראה היא על לימוד עניני גאומ"ש בכדי לפעול על העתיד שמשיח יבוא (סגולה), ובד"מ בלק לימוד עניני גאומ"ש - כדי להיכנס למצב גאולה (לחיות משיח), ומקשה על דבריו מהרריה המובאת כאן בפנים.

ולמעשה, דע"פ משי"ת לקמן (ס"ג), אתי שפיר המבואר בס' עניניו של משיח (אם לזה היתה כוונתו) וזוה סרה קושייתו.

א. כ"ק אד"ש מה"מ מביא את דבריו (אודות עבודה פנימית) בדבר מלכות תזו"מ בהערה בדוקא ולא בגוף השיחה. ודברי כ"ק אד"ש מה"מ בכללות השיחה ברורים לכל מעיין (וראה ב').

ב. ועד"ז ג"כ בנוגע להראיה הב' (שכ"ק אד"ש מה"מ מה"מ מדבר בשיחה אודות המשכת האורות באופן פנימי), שביחד עם זה שאכן הדבר מבואר בשיחה, ה"ה מובא כענין נוסף על הענין העיקרי,

כפי שניתן לראות כמ"פ במהלך השיחה, בס"ט: "והשאלה היא מהי הדרך הישרה . . לפעול התגלות וביאת המשיח" ששאלה זו היא ודאי על התגלות וביאת משיח הכללי, ובלשונו הק' שם: "האדם (כללות בני ישראל³³) שגמר כל עניני העבודה" ורק בהערה על מילים אלו מוסיף "ומתחיל מהתגלות וביאת המשיח שבכל אחד ואחד מישראל . . כיון שיש בו ניצוץ מנשמת משיח".

ובסי"ב בהוראה: "וההוספה בלימוד התורה בעניני משיח והגאולה ("מלכות שבתפארת") היא ה"דרך ישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח הגאולה בפועל ממש".
וכן בסי"ג: "כדי לפעול התגלות וביאת המשיח".

ג. בד"מ ואתחנן (שנאמר אחרי ד"מ בלק) מאריך כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בהוראה ע"ד לימוד עניני גאומ"ש באופן של סגולה - לקרב את הגאולה, וזלה"ק (סי"א): "והדגשה מיוחדת על ההוספה בלימוד התורה בעניני הגאולה . . שנוסף לכך שכללות הלימוד דפנימיות התורה מקרב את הגאולה, יש עילוי מיוחד בלימוד החלקים דפנימיות התורה שמבארים עניני הגאולה"³⁴.

ד. ועיקר - הרי מפורש בדבר מלכות בלק עצמו: "וע"ד המדובר בתקופה האחרונה בנוגע להוספה המיוחדת בלימוד התורה בעניני גאולה ומשיח - לא (רק) בתור "סגולה" למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה"³⁵, ובמילים פשוטות - כ"ק אד"ש מה"מ אינו שולל את הלימוד כעת גם בתור סגולה.

אלא נראה בבירור לומר, שהלימוד בתור סגולה - למהר ולקרב ביאת המשיח כלל לא נשלל בשיחות הדבר מלכות, כ"א שנוסף בזה ענין עיקרי - לימוד בשביל לחיות

(33) ההדגשה אינה במקור.

(34) ומה שתירץ שם בהערה (39) שביאור זה הינו 'ביאור כללי בנוגע ללימוד עניני גאומ"ש באופן של סגולה שהיה יכול להאמר גם בשנים קודמות', הנה ביאור כללי זה בודאי (או עכ"פ גם) נאמר לגבי התקופה שאחרי ד"מ בלק - ומודגש בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בפתחת סעיף זה (י"א) בשיחה: "ובנוגע לפועל".

(35) ההדגשות אינן במקור.

משיח.

ג

אלא שעפ"ז צריך ביאור, באם הוראת כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות בלק שונה מההוראה בדבר מלכות תזו"מ, מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות בלק לדבר מלכות תזו"מ.

והמענה לזה פשוט:

כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ אינו מציין לכללות דבר מלכות תזו"מ, כ"א לעמודים 2-501, שבעמודים אלו מדובר על ההוראה ללימוד עניני גאומ"ש, אשר שם מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ מטרה נוספת ללימוד, ששונה ממטרת הלימוד המבוארת בכללות השיחה ("הדרך הישרה"). ובלשונו הק': "יש מעלה מיוחדת כשלומדים עניני משיח והגאולה רבים בנוגע להתפעלות והשמחה ברגש הלב"³⁶.

ואין כל תמיהה בשינוי בין המבואר בכללות השיחה להוראה, שהרי גם בהוראה מדבר כ"ק אד"ש מה"מ על לימוד ע"ד המבואר בכללות השיחה "לפעול התגלות וביאת המשיח תיכף ומיד" (וכנ"ל), אלא שבנוסף על ההוראה מכללות השיחה - כסגולה, מוסיף "ומה טוב - שהלימוד יהי' (ברבים) בעשרה . . . בנוגע להתפעלות והשמחה ברגש הלב, שע"ז הולכת וגדלה ההשתוקקות והצפי' לביאת המשיח".

שוטרים לעת"ל – ב' שלבים

הת' אברהם חיים שי' סינגאווי
שליח בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א³⁷ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הנאמר בריש פרשת שופטים³⁸ "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" ומקשר זאת עם נבואת ישעי"א³⁹ "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציק כבתחילה". וממשיך שם, וזלה ק': "ועל פי המדובר כמה פעמים ובפרט לאחרונה – אודות הכרזת והודעת

36) ומוכן שבאם כוונת כ"ק אד"ש מה"מ היתה לכללות השיחה, הי' מציין לעמוד בו מתחילה השיחה או לעמוד בו מתחיל הביאור בנוגע ללימוד גאומ"ש (ובהוספת "ואילך" כרגיל בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ).

37) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 780 ואילך.

38) דברים יז, יח.

39) א, כו.

כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו "לאלתר לתשובה (ובמילא) לאלתר לגאולה", שכבר סיימו את הכל . . מובן, שאוחרים עתה כבר בזמן של קיום היעוד "ואשיבה שופטיך גו' ויועצין". עכלה"ק.

כלומר, מכיון שבזמננו נגמרה כבר העבודה להבאת הגאולה ומשיח עומד לבוא אז כבר הגיע הזמן לקיום היעוד "ואשיבה גו'".

ובפשטות הטעם לכך שסיום העבודה בזמן גגלות מכריח שמתחיל קיום היעוד, הוא כפי שמבאר שם בהערה 8, ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ⁴⁰ שמשמע מדבריו ש"ואשיבה שופטיך גו'" יהיה עוד "לפני בוא המשיח" וכהסיום בכתוב זה "אחרי כן יקרא לך עיר הצדק גו'".

ובהמשך השיחה (ס"ג) מבאר, מדוע לא נזכר ביעוד זה גם "שוטרים", משום שבזמן הגאולה תבטל מציאות הרע והיצה"ר, ולכן לא יהיה צורך בשוטרים שיכריחו את היהודי להישמע להוראות השופטים.

ב

והנה בקונטרס 'בענין תורה חדשה מאיתי תצא' (סי"ב)⁴¹ כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ידוע שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בני ישראל בברור הטוב מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עץ הדעת – תהיה עדיין מציאות הרע בעולם (ורק לאח"ז, בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם)⁴²", וממשיך שלכן עדין יהי' צורך "לשלול אפשרות לענין בלתי רצוי שיוכל להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם", וא"כ נמצא שבתקופה הראשונה של ימות המשיח עוד לא יתבטל מציאות הרע לחלוטין.

ועפ"ז צלה"ב:

מכיון שאפי' בימות המשיח עצמם (בתקופה הא') יהי' עדין צורך "לשלול" . . מציאות הרע", הרי לכאן' על אחת כמה וכמה שבזמננו ("לפני בוא המשיח") - אף ש"סיימו את הכל" - קיימת עדין מציאות הרע, ועדין יש צורך בשוטרים שיכפו את העם. וא"כ מה הקשר בין ביאת המשיח לביטול הצורך בשוטרים?

ג

ויש לומר הביאור בזה בדרך אפשר, ובהקדים:

בהמשך השיחה ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר את החידוש בקיום היעוד כפי

40 סנהדרין פ"א, מ"ג.

41 סה"ש שם, ע' 576. סי"ב.

42 הע' 108 שם.

שיהיה בגאולה, ובס"ז כותב שהטעם לכך שבביאת המשיח לא יזדקקו לשוטרים זהו "כיון שאז יהיו 'שופטיך' ו'יועציך' בשלימות".

ועפ"ז, מה שלא יהיו שוטרים אינו בא מצד ביטול הרע בתקופה הזו אלא מעצם קיומם של השופטים והיועצים בשלימות⁴³.

וא"כ נראה לומר שיש בזה שני שלבים:

שלב ראשון, הוא קיום היעוד "לפני בוא משיח" כשעדיין נותרה מציאות הרע. אלא שמצד זה שקיימים כבר 'שופטים' ו'שוטרים' בשלימות (לאחרי כל העבודה בזמן הגלות ואפילו צחצוח הכפתורים וכו') אין צורך בשוטרים.

ולאחמ"כ, מגיע שלב השני, שכבר מתבטל כל מציאות הרע, ובדרך ממילא כבר לא שייך ענין השוטרים.

ועפ"ז מובן החידוש בזמננו שכבר מתחיל קיום היעוד, היינו מצד השלימות ב'שופטים' ו'שוטרים', כנ"ל.

הצלחת המשיח, וחזרת האומות לדת האמת

הת' לוי יצחק שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א

בהל' מלכים ומלחמות ומלך⁴⁴ המשיח⁴⁵ כותב הרמב"ם: "וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינם אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד. . . כיצד, כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה, אלו אומרים, מצוות אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות: ואלו אומרים, דברים נסתרות יש בהן, ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגילה נסתריהן. וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום ויינשא, מיד הם כולם חוזרין ויודעין ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעום".

43 כלומר, הן המשפטי התורה הבאות עם הנתינת כח מהתורה, והן העצות הטובות מה'יועציך' המביאות זאת בפנימיות האדם – כך שע"י שני ענינים אלו נעשה היהודי ממולא וחדור באלוקות עד שאין נתינת מקום לענין של 'שוטרים'.

44 ל' הכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ווינציאה רפד. שי.

45 ס"פ י"א (בהשמטת הצענזור).

ולכאורה צריך ביאור, מהו הגורם ש"כשיעמוד המלך המשיח באמת... מיד הם כולם חוזרין ויודעין ששקר נחלו אבותיהם"⁴⁶?

אמנם מלך המשיח "יצליח" - בפעולות המתוארות ע"י הרמב"ם לפנ"כ⁴⁷ ("עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל"), "וירום וינשא" - באופן אישי, בהנהגת מלכותו וכתבונתו⁴⁸. אך אין זה עדיין לכאורה הוכחה מוכחת על אמיתת שיטתו (שהרי רגיל שלפעמים מלך מצליח, וכבר הי' לעולמים שמלך אחד הצליח ומשל בכיפה⁴⁹, ועם זאת אין זו ראי' שדוקא שיטת מלך זה היא האמת⁵⁰).

וא"א לבאר שיחזרו בגלל הצלחה נסית של משיח, או כיון שיהי' אז גילוי אלקות בכל העולם, שהרי כידוע⁵¹ הרמב"ם מדבר אודות מצב טבעי, של "לא זכו", ועל התקופה הראשונה בה "עולם כמנהגו נוהג"⁵².

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה, בהקדים הסברה ביחס אוה"ע למצות התורה בזמן הזה. מל' הרמב"ם מובן שהעמים אכן מתעסקים במצות התורה, אך טועים לחשוב ש"כבר בטלו" או ש"אינם כפשוטן".

וי"ל שהסיבה לטעותם היא כיון שלא רואים את השלימות שבמצות התורה (ובפרטיות יותר - בז' מצות בני נח⁵³) שדוקא בה יש "חקים ומשפטים צדיקים"⁵⁴

46 שלשון זו מראה שהם יודעים זאת ומקבלים ברצונם, שזהו בנוסף על הכפי' של משיח - 'וקרקר כל בני שת" (כפי שמביא הרמב"ם בהלכה ב'. ראה הנסמן בלקו"ש חי"ע ע' 282 הע' 72).

47 ל' הרמב"ם לעיל בהלכה זו.

48 וי"ל שבלשון זו (גם) מרומז עכ"פ מה שהרמב"ם ביאר בהלכות תשובה (פ"ט, ה"ט) על דמותו של משיח שיהי' "בעל חכמה... ונביא גדול".

49 כגון פרעה (ראה מכילתא בשלח יד, ה. שמו"ר פט"ו, יו"ד. זח"ב ו, א), אחאב, אחשוורוש, נבוכדנצר (מגילה יא, סע"א), ועוד (ראה שם תוד"ה שלשה).

50 ולא ניתן לתרץ כאן, שבאמונתם מופרך שעם ישראל יצליח, ולכן הצלחת המשיח היא הוכחה אמונתם שקר,

כי אמונתם זו כלל לא מוזכרת בדברי הרמב"ם כאן.

51 ראה לקו"ש חכ"ז ע' 198 ואילך.

52 ואף שייכתן שיהיו אז ניסים בביהמ"ק שיעידו על גילוי אלקות (כדאיתא במשנה אבות פ"ה מ"ה. ובפשוטות אין טעם שלא יחזרו כבר בתקופה הראשונה כשיבנה ביהמ"ק, לפחות כפי שהיו בזמן ביהמ"ק השני), קשה לומר שניסים אלו יפורסמו כל כך וישכנעו בקלות כל כך ב"איים רחוקים ובעמים רבים". מלבד זאת שהרמב"ם מקשר זאת לזה שמשיח "יצליח וירום וינשא", ולא לביהמ"ק.

53 להעיר מלקו"ש חכ"ז ע' 4-143 שמבאר התועלת בז' המצות גם בעניני העולם וגם ממבטם של אוה"ע.

54 דברים ד, ח.

המביאים להנהגה טובה בעולם, וחושבים את חוקיהם ונימוסיהם למושלמים יותר, ושדוקא הם יביאו לשלימות בעולם יותר מאשר מצות התורה⁵⁵, ולכן חושבים שמצות התורה כפי שהם התאימו לתקופה מוקדמת בלבד, או שיש בהם דברי נסתרות - וחוקיהם הם אותם הנסתרות.

וכיון שכל ענינו של מלך המשיח הוא להחזיר את שלימות קיום התומ"צ (כפי שביאר הרמב"ם בתחילת הפרק את גדרו של מלך המשיח ש"עתידי לעמוד ולהחזיר . . . כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם . . . ככל מצותה האמורה בתורה⁵⁶) שזה כולל גם את ז' מצות בני נח, ממילא כשיעמוד ויתחיל להחזיר התומ"צ תהי' ניכרת בגילוי השלימות שבמצות התורה שעל ידם דוקא נפעלת שלימות בעולם⁵⁷, וככל ש"יצליח וירום ויינשא" יותר ויתפשטו יותר התומ"צ בעולם יהי' זה ניכר יותר.

ועי"ז שהעמים יראו שדוקא קיום המצות מביא לשלימות אמיתית בעולם, ממילא יבינו העמים שדוקא חוקי התורה הם האמת וידעו בודאות "ששקר נחלו אבותיהם כו"⁵⁸.

ויתקיים - כל' הרמב"ם בהלכה זו - "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד"⁵⁹.

דוגמת ענין "להתרגל לגאולה" בהלכות נט"י

הנ"ל

בדבר מלכות ש"פ פינחס תנש"א⁶⁰ כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "בעמדנו קרוב ממש לפני הגאולה - צריך כאו"א מישראל להתרגל לגאולה ולהציב את עצמו במצב ורגש של גאולה, ע"י הפיכת יומו הפרטי ל"יום גאולה (פרטית)", והפיכת מקומו הפרטי - ל"ארץ ישראל", עי"ז שעושה את העבודה שלו ברגע זה ובמקום זה

(55) ראה בס' תורת ה' תמימה להרמב"ן, שמבאר שבתורה יש "חקים ומשפטים צדיקים", ולהבדיל, "הנוצרים והישמעאלים העתיקו התורה . . . ועשו חוקים ונימוסים דוגמא של תורה, אבל יושבי הקצוות הרחוקות . . . בהמות גמורות הם" ובקשר לזה מביא את דברי הרמב"ם כאן - שכ"ז לישר דרך למלך המשיח.

(56) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 277 ואילך. ובהדגשה (בקשר לרמב"ם דידן) ס"ע 283.

(57) באופן המתואר ברמב"ם ספי"ב.

(58) ליתר ביאור, לו יצויר שיעמוד אח"כ מלך אחר עם שיטה אחרת, ידעו האמות ששיטתו שקר,

כיון שהרגישו שדוקא שיטת המשיח מביאה לשלימות באמת.

(59) ועפ"י כ"ז יומתק ל' הרמב"ם "וכשיעמוד המלך המשיח באמת" - שהאמת שאצל מלך המשיח היא הגורמת שייבנו ש"שקר נחלו אבותיהם" (וע"ד הפשט י"ל שבא להבדיל בינו לבין משיחי השקר שלפנ"כ ברמב"ם).

(60) סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 707 - תרגום מאידית.

בתכלית השלימות, במחשבה דיבור ומעשה⁶¹.

ולהעיר, שמצינו דוגמת ענין זה ("להתרגל לגאולה") בהלכה למעשה בפועל⁶² - בריש הל' נטילת ידים⁶³, שנטילת ידים נתקנה לכתחילה משום אכילת תרומה - דבר השייך רק בזמן שביהמ"ק קיים, "וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה, לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטרהרה"⁶⁴.

61 וראה גם בדבר מלכות ש"פ בלק תנש"א (שם, ע' 692): "להתחיל 'לחיות' בעניני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח . . ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש'הנה זה (המלך המשיח) בא".

62 שהמעלה בהלכה למעשה בפועל דוקא מבוארת בכ"מ (ראה המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ד"ה כל השונה הלכות (סה"מ תרס"ו ע' תכו ואילך)).

63 סי' קנח ס"א.

64 ולהעיר ממרד"ל (ירושלמי ברכות פ"א ה"א) "שלש תכיפות הן תיכף לסמיכה שחיטה תיכף לנטילת ידים ברכה תיכף לגאולה תפלה". ונתבאר בסה"מ תרפ"ז (ע' ריו) ש'נטילת ידים וברכה . . הם . . קיום המצות" שהו"ע עבודת הבירורים המביאה השלמת הכוונה העליונה.



שער
תורתו של משיח



ענינו של הברזל במשכן ובמקדש

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א¹

מבואר בכ"מ² בתורת החסידות ההפרש שבין המשכן לבית המקדש. והוא שבזמן המשכן האיר גילוי מוגבל, משא"כ הגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' נעלה יותר. וזה התבטא גם בחילוק בסוג החומרים שבהם נבנה המשכן וביהמ"ק:

המשכן נבנה בצורה 'מדורגת'. קרקע המשכן מן הדומם. כתלי המשכן, קרשי העצי שיטים, מן הצומח. גגו, מתחיל³ מפשתן, ממין הצומח. ומעליו אילים, תחשים, עיזים וצמר, מן החי.

סדר זה מורה על המשכה אלוקית מדודה, ולכן היא חודרת לפי המדידות וההגבלות של היסודות השונים, לפי סדרם ורמתם הרוחנית. מלמעלה למטה: חי, צומח, ורק אז, דומם.

משא"כ בביהמ"ק, עיקר בנינו הי' דוקא מסוג הדומם, אבנים ועפר. וסוג הצומח הי' בו דוקא באופן נסתר⁴, וזה גופא באופן של טפל, לחזק את הכתלים וכדו'.

שזה מורה על גילוי אלוקי כה נעלה שחודר בתחתון בצורה כה מושלמת, עד כדי כך שעצם הבנין נעשה דוקא מהסוג הכי תחתון שבבריאה, מין הדומם.

זה גם הסיבה לכך שהמשכן נקרא דירת ארעי⁵, מפני שהגילוי האלוקי שהי' בו, לא

(1) מבוסס בעיקר ע"פ לקו"ש ח"ו, פ' שמות שיחה ב'.

(2) ראה לדוגמא: מאמר ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו (סה"מ מליקט ח"ו) סעי' ח"ט, ע"פ זח"א קמח א. וראה לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. ביאורו"ז קלב, ב ואילך. ועוד.

(3) ע"פ הערה 61 בשיחה שם.

(4) שהרי אסור לעשות בו עץ בולט (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א, ה"ט).

(5) ראה שהש"ר פ"א ט"ז (ג). וכמ"ש (ש"ב ז, ו). "ואהי' מתהלך באוהל".

חדר בו בפנימיות. ולכן הוא לא הי' בר-קיימא. משא"כ ביהמ"ק שנקרא בית קבע⁶, מכיון שהגלוי האלוקי חדר בו בפנימיות.

אך ע"פ הידוע ששלימות ה'דירה בתחתונים תהי' דוקא לעת"ל, בביהמ"ק השלישי (וע"כ גם תכלית ושלימות הקביעות תהי' דוקא בביהמ"ק השלישי לעת"ל, שיהי' בית נצחי), י"ל שגם במינים שעל-ידם הוא ייבנה, ניתן לראות את תכלית החדרת האלוקות במין הכי תחתון שבדומם גופא, מין הברזל.

ב

יחד עם זה שבביהמ"ק הראשון והשני הי' שימוש עיקרי במין הדומם. היו חלקים כ"כ נחותים במין זה שעדיין לא התבררו, כמו הברזל, שמסמל את כוח החורבן, ההרס וההרג⁸. כמ"ש⁹ "כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו". וכמ"ש במדרש¹⁰: "ברזל אין כתיב כאן לא במשכן ולא במקדש".

אמנם באופן כללי לא הי' שימוש בביהמ"ק בברזל. ואף בבית ראשון לא הי' ברזל כלל. אך בכל זאת מצינו שבמשכן ובביהמ"ק השני הי' שימוש מועט בברזל: באמה כליא עורב שע"ג המעקה שמעל ההיכל¹¹. ובימי החשמונאים אף המנורה היתה עשויה ברזל¹².

מבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ שזהו מפני שבבית שני הי' עיסוק בירור הלעומ"ז. ולכן זה התבטא באמה כליא עורב שע"ג ההיכל. וכן במשכן הי' אמה כליא עורב, ואפי' על גג המזבח החיצון¹³, מפני שהמשכן הי' במדבר - מקום הסט"א והחיצונים - בשביל לברר בירורים.

אבל בנוגע לבית השלישי כשתגמר ותושלם מלאכת בירור הלעומ"ז, אז יהי' ריבוי ברזל בבנין ביהמ"ק, שזה מורה על שלימות בירור והפיכת הברזל - המין הכי נמוך - לקדושה. לכן דוקא הבית השלישי יהי' נצחי.

(הסיבה לכך שבבית ראשון לא הי' אמה כליא עורב הוא מפני שמרוב קדושתו נדחו החיצונים ממילא).

(6) ראה שהש"ר שם. וכמ"ש (תהילים קלב, יד) "זאת מנחתי עדי עד".

(7) מיוסד בעיקר על שיחת ש"פ ויחי ה'תנש"א, ובהערות 93, 99, 107 שם.

(8) 'נמשל בו אדום שהחריבו ביהמ"ק" (שמו"ר פל"ה, ה). "כי חרבך הנפת עלי' ותחללה" -

"הברזל נברא לקצר ימיו של אדם" (יתרו כ, כב. ובפרש"י שם, ממכילתא).

(9) מלכים א' ו, ז.

(10) שמו"ר פל"ה, ה.

(11) מו"ק ט, רע"א. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"ג.

(12) מנחות כח, ב.

(13) ברייתא דמלאכת המשכן פי"א. ילקו"ש תצוה רמז שפה. ובפי' זית רענן.

ג

עפ"ז מובן, שמכיון שבמשכן הגילוי לא חדר עד למטה מטה בשלימות (כנ"ל סעיף א'), לכן העיסוק בבירור החיצונים בא עם האפשרות לאחיזה לחיצונים, ולכן הי' צריך להילחם עמם ולגרשם ע"י האמה כליא עורב. כלומר השימוש בברזל הי' בו אך ורק לגריעותא (כביכול).

ולעומת זאת, בביהמ"ק הראשון הגילוי מלמעלה הי' בשלימות¹⁴, והבירור הי' בדרך מנוחה והתיישבות, (וכמו שאמר דוד המלך "קומה ה' למנוחתך"¹⁵). ולכן לא הי' בו אמה כליא עורב.

ועובדה זו היא גם לגריעותא' וגם ל'מעליותא': המעלה - שלא היתה בו אפשרות לאחיזת הלעומ"ז. החיסרון - שהגילוי הי' רק מצד למעלה ולא חדר בפנימיות בתחתון, אלא כדבר נוסף עליו, (ולכן הוא לא הי' נצחי).

אך בביהמ"ק השני הי' אמה כליא עורב. שמחד גיסא - "חסרו בו חמישה דברים"¹⁶, שזה מורה על דרגת הקדושה באופן נמוך יותר, ולכן הי' בו צורך למנוע את אחיזת החיצונים (לגריעותא).

ומאידך גיסא, האלוקות החלה לחדור בתחתון עצמו, מצד שהיתה בו עבודה של התעסקות בבירור הלעומ"ז, וזה התבטא בשימוש בברזל באמה כליא עורב (למעליותא).

אך, נעלה מכל אלו הוא ביהמ"ק השלישי¹⁷, שבו תהי' תכלית השלימות של עבודת הבירורים. ולכן יהי' הברזל בו בשלימות, בריבוי ובגילוי, מכיוון שהגילוי הכי נעלה יחדור בהכי תחתון.

ולכן דוקא הוא יהי' ביהמ"ק נצחי. כי הוא יחדור בנבראים כפי שהם מצד עצמם ממש, ובשלימות.

ד

אך ע"פ המבואר לעיל, שיש חשיבות ותוכן במקום של כל מין ומין שע"י נבנה המשכן והמקדש, צריך להבין בנוגע למקום הברזל במשכן ובביהמ"ק השני, באמה כליא עורב שע"ג המעקה שבגג. דלכאורה מכיוון שהברזל הוא המין הכי נמוך שבדומם, הי' צריך להיות מקומו בחלק הכי נמוך שבמשכן וביהמ"ק.

14) כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ו שם, שההארה שהיתה אז ביטאה רק את הבל"ג האלוקי שמאיר אפי' למטה, ולכן הי' חסר בקבלת האור מצד התחתון עצמו.

15) תהילים קלב, ח.

16) יומא כא, ב.

17) וראה שיחת ש"פ מטו"מ תנש"א ס"ו ביאור ענין זה בארוכה.

ובפרט במשכן, שכולו נבנה לפי סדר המינים שבעולם בסדר מלמטה למעלה דוקא. א"כ לא הי' צ"ל הברזל בחלק הכי עליון שבו. וכן בביהמ"ק השני שהי' עיקר בניינו ממין הדומם - הי' צ"ל החלק הכי תחתון שבדומם, הברזל, בחלק הכי תחתון של הבנין.

ובמיוחד ע"פ הידוע שכל דבר הוא בדיוק ובהשגחה פרטית, ועאכו"כ פרט בבנין המקדש שצריך להיות בו תוכן והוראה, ואינו 'סתמי' או 'מקרי' ח"ו, צ"ל מהי ההוראה מהימצאות הברזל דוקא בחלק הכי עליון במשכן ובמקדש?

ה

ויש לבאר זאת ע"פ פשט, שמכיוון שמקום הברזל הוא ע"ג הגג, ו"גגין לא נתקדשו"¹⁸, (אלא הרי הם כמו בחוץ), לכן אין במקום הברזל בחלק הכי עליון שבמקדש לימוד מיוחד, וכן אין זה עומד בסתירה לביאור הנ"ל ע"ד סדר בנין המשכן ומיניו. כי בד"א, בנוגע לבנין עצמו, אך הגג אינו נחשב לחלק מהבנין¹⁹.

וימתק יותר ע"פ ביאור תורת החסידות, ש"גגין לא נתקדשו" ע"פ האמת מורה על המעלה הכי גבוהה שלא יכולה להתלבש בבנין עצמו.

וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ²⁰: "גג ביהמ"ק, שלמעלה אפילו מהמדידות והגבלות דביהמ"ק עצמו (כענין הפשוט בגג, שהוא מכסה ומקיף על כל הנמצא תחתיו ומכל הצדדים), אפילו כפי שזהו בקודש הקדשים.

ואף ש"גגות לא נתקדשו", הרי אדרבה - זהו ע"ד מה שנאמר²¹ בנוגע להקפות של שמח"ת שזהו רק מנהג, כי זה גבוה אפי' מניסוך המים (שהוא הלכה שבע"פ - הלכה למשה מסיני²²), דלהיותו ענין נעלה ביותר, לכן זה יכול להתלבש רק בענין של מנהג.

א"כ נמצא שמקום הברזל ע"פ האמת הוא המקום הנעלה ביותר בביהמ"ק.

ועפ"ז אוי"ל שגם הברזל עצמו (שע"ג גג ביהמ"ק) בשרשו הוא ענין נעלה ביותר, (אלא שבירידתו לעוה"ז, מכיוון ש"כל²³ הגבוה גבוה יותר, יורד מטה מטה יותר", הוא המין הכי נחות בדומם, שמסמל את החורבן וההרג (כנ"ל ס"ב)).

ולכן לא הי' הברזל יכול להתלבש (במשכן וביהמ"ק השני) בבנין המקדש עצמו, אלא בגג הבנין (החלק שלמעלה אפי' מקדושת ביהמ"ק עצמו, כנ"ל).

18 פסחים פה, סע"ב. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז.

19 ע"פ שיחת ש"פ ויחי ה'תנש"א, הערה 93.

20 שיחת אור לי"א אלול תנש"א - בלתי מוגה (דברי משיח תנש"א ח"ה ע' 135).

21 ראה לקו"ת סוכות פ, סע"ג. סידור (עם דא"ח) רסט, ב.

22 סוכה לד, רע"א. מד, א. ובכ"מ.

23 ראה מאמרי אדה"ז תקס"ד ע' קנו [ובהנסמן עוד בספר המפתחות לספרי אדה"ז (קה"ת

תשמ"א) ערך כל הגבוה כו']. שערי אורה נח, א ואילך. סה, א ואילך. ובכ"מ.

אך לעת"ל (בביהמ"ק השלישי), מכיוון שהגילוי האלוקי הכי נעלה יחדור ויתלבש בפנימיות בתחתון, אפי' הברזל (המין הכי נעלה, שלמעלה מהתלבשות בבנין), יחדור ויתלבש בבנין עצמו בלי הגבלה.

ו

ויש לבאר בזה עוד בעבודה בנפש האדם:

ענין הברזל בעבודה בנפש האדם הוא תוקף וה'קשיות עורף' למעליותא, על עניני תומ"צ²⁴. עבודה זו קשורה בתוכנה וענינה להתנשאות וגבהות של קדושה - "ויגבה לבו בדרכי ה'"²⁵. שכן כשהאדם עומד בגאווה בגלל עניני התומ"צ, יש לו תוקף ואינו מוותר על ענינים אלו.

ומכיוון שגג ביהמ"ק רומז על גאווה שבקדושה²⁶, לכן הי' ע"ג את האמה כליא עורב, ממין הברזל, שרומז על התוקף דקדושה.

(ואוי"ל עוד בזה שמקום האמה כליא עורב ע"ג הגג גופא דוקא ע"ג המעקה, הוא מדויק ביותר:

הגג ענינו גאווה דקדושה, ומעקה הגג - ענינו הזהירות וההגבלה של הגאווה ע"י רגש הביטול, מפני החשש שהאדם יפול לגאווה שמצד הישות והמציאות שלו²⁶.

אך בשביל שהאדם יחזיק בשני הקוים - המנוגדים מצ"ע - הנדרשים בעבודת ה', גם הגג - הגאווה דקדושה, וגם המעקה - רגש הביטול, נדרש נתינת כח מיוחדת ועצמית.

ולכן יש את האמה כליא עורב שע"ג המעקה שע"ג הגג - העשוי מברזל. כי הברזל

מורה על החוזק והתוקף העצמי שיכול לשאת הפכים שמצד עצם הנשמה²⁷)

פטור ממצות מעקה בביהמ"ק בשונה מביהכנ"ס

הנ"ל

א

בנוגע להבדל בין ביהכ"נ לביהמ"ק מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'בית רבינו

24 שיחת ש"פ ויחי תנש"א הנ"ל, ס"ה.

25 דה"ב יו. ו. תו"א צב. ב. קיט, ג ואילך. לקו"ת במדבר טו, ג. ועוד.

26 לקו"ש חכ"ד פ' תצא שיחה ב', ס"ו.

27 שיחת ש"פ ויחי תנש"א הנ"ל, ס"ד.

שבבבל' (ס"ה): "וזהו גם א' הטעמים שבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל נקראים "מקדש מעט" - כי, בביהמ"ק שבו היו מתאספים כל בני", היתה גילוי כללות השכינה, שנקראת כנסת ישראל, מקור כנס"י של מטה, משא"כ בבתי כנסיות ובתי מדרשות בארצות אשר באו שם בכל מדינה ומדינה עיר ועיר, שבהם מתאספים עשרה מישראל, שורה ומתגלה עליהם רק חלק כביכול מהשכינה".

והנה אאפ"ל שחילוק זה בין ביכנ"ס לביהמ"ק הרי הוא ג"כ להלכה. ובהקדמה:

ידועה השאלה²⁸: מדוע נשתנה דין בתי כנסיות שפטורים ממעקה, מביהמ"ק שחייב. והרי הטעם לפטור את ביהכ"נ "גגך .. למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות"²⁹, יכול לכאורה לשמש גם לפטור את ביהמ"ק?

מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ד³⁰ (שיחה ב' לפ' תצא) ע"פ פירש"י³¹, שביכנ"ס פטור ממעקה מכיוון ש"אין חלק לאחד מהן (מבני המקום) בו, שאף לבני עבר הים הוא".

כלומר: "שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין את מי לחייב: חובת המעקה חלה על בעלי הבית, ובבית של שותפין חלה חובה זו על כל אחד מן השותפין ועל כולם ביחד, אך לבני העיר שבנו את בית הכנסת או את בית המדרש אין חלק בבנין זה לאחד מהם, כי "אף לבני עבר הים הוא", ולכן אין מקום להטיל עליהם חובת עשיית מעקה".

ולעומת זאת "במקדש היה לכל ישראל חלק, כעין שותפות: הן במקום המקדש, אשר דוד המלך קנה מאת ארונה היבوسی בממון שנטל מכל השבטים. והן במקדש עצמו, אשר נבנה מנדבות הצבור. ובדיוק כשם שכל בני ישראל השתתפו בנדבת המשכן, כך סביר לומר, שכל ישראל השתתפו גם בקופה ובלשכה שנועדה לבניית המקדש, או לבדק הבית".

"וכיון שלכל יהודי יש חלק בבית המקדש כדלעיל, (ובקל וחומר מקרבן התמיד), לכן חייבים ישראל לבנות מעקה כאשר הם בונים את בית המקדש". ובהערה 33: "משא"כ בביהכנ"ס כו' (שלא נבנה מקופה דכל ישראל) אין לחייב (רק) בני העיר בענין ששייך לכל ישראל. וצ"ע".

ב

וע"פ הביאור בקונטרס בית רבינו יומתק: ביהמ"ק מיועד להתאספות כלל ישראל,

(28) מנח"מ דבי רב שם. מנ"ח מצוה תקמו. ועוד.

(29) חולין קלו, א.

(30) הציטוטים לקמן מההוצאה המתורגמת "רעיונות לפרשיות השבוע". ראה שם באריכות

ובריבוי מרא"מ הענינים דבפנים.

(31) חולין שם.

וממילא כלל בני שותפים בו, ומתחייבים במצוות מעקה, שהרי הוא בגדרו ומהותו מקום כללי ששייך לכלל ישראל.

משא"כ כל ביהכ"נ, אמנם כל יהודי יכול להתפלל בו, אף מבני עבר הים. אך ייעודו הוא להתאספות רק חלק מבני (איזה שיהיו, כנ"ל), כלומר שאע"פ שייטכן התאספות - טכנית - של כלל ישראל אף באיזה ביהכ"נ, הגדר והמהות של ביהכ"נ נשארת פרטית ומקומית, ולא כללית, כבביהמ"ק. וממילא אין כאן על מי להטיל את החיוב מעקה.

ג

ובהערה 34 בשיחה מציע כ"ק אד"ש מה"מ בקיצור ביאור באופן שני לשאלה הנ"ל:

"עוד י"ל - את"ל דמאמר חז"ל (שמו"ר פ"ל, ט) "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שהקב"ה מקיים מצוות התורה) הוא גם גדר בהלכה: ביהמ"ק הוא דירת הקב"ה [ונק' "בית לה" (הובא בהלכה - רמב"ם ריש הל' ביהב"ח)]. ואומר עליו "זאת מנוחת"י" (תהלים קלב, יד. רמב"ם שם פ"א ה"ג), דירת קבע - לאחר ואתהלך באוהל]: ולכן יש חיוב כביכול על הקב"ה לעשות מעקה על גג דירתו, ובני" עשאוה בשליחותו של הקב"ה".

ולכאורה א"מ: מדוע מקדש מעט - ביהכ"נ נפטר ממעקה. והרי הוא גם כן ביתו של הקב"ה (בכו"כ ענינים עכ"פ), והקב"ה צריך "להתחייב" במעקה בביתו זה, ובני" יעשוה בשליחותו.

ובפרט ע"פ לשון החת"ס (שו"ת יו"ד סרפ"א) שהובא לאלתר בהערה, שביהכ"נ הוא "דירת גבוה ה' אלקי ישראל"!

ויש לבאר ע"פ הביאור הנ"ל מקונטרס "בית רבינו":

חיוב מצוות מעקה קיים רק על בעל הבית, או שותפים, שלכל אחד מהם יש חלק בבית מהם. ולכן כשכללות השכינה שורה, בביהמ"ק, היא "מתחייבת" במעקה. אך בביהכ"נ, כשרק "חלק" מהשכינה שורה, היא אינה מתחייבת. שכן לא "כל" הדייר משויך לדירה כביכול, (מלבד זאת שאין ברירה במשמעות ה"חלק השכינה" ששורה בו).

(ואולי י"ל בדא"פ נפק"מ בזה: חציו עבד וחציו בן חורין שנעשה שותף בבית, אינו מתחייב בעשיית מעקה לדירתו, שכן לא כולו משויך לבית).

ד

ויש לבאר בזה עוד ע"ד הדרש:

ע"פ מ"ש בהערה הנ"ל: "ביהמ"ק הוא דירת הקב"ה [ונק' "בית לה" (הובא בהלכה - רמב"ם ריש הל' ביהב"ח)]. ואומר עליו "זאת מנוחת"י" (תהלים קלב, יד. רמב"ם שם

פ"א ה"ג), דירת קבע - לאחרי ואתהלך באוהל].³¹ י"ל שלא רק מבאר את ייחודיות ביהמ"ק ביחס לעצמו, אלא גם ביחס למקדש מעט.

שהרי בית המקדש הוא בית ה' הקבוע היחיד, וכל שאר הביהכ"נ רק מהווים לו כתחליף עראי בזמן הגלות. שכן: "ואהי³² להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם" אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבל,³³ ו"גם³³ כשאינ ביהמ"ק קיים יהי' מעון לנו בבתי כנסיות".

ובפרט שלעת"ל: "עתידין³⁴ בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבל שיקבעו בא"י". ובפרט ע"פ פי' חדא"ג המהרש"א בזה "שבירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חובר לה יחידו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז. . שיקבעו בא"י מחובר לבית המקדש", (שמזה משמע בפשטות שמדובר אף על בתי כנסיות שבא"י, שעדיין אינם "בירושלים" . . מחובר לביהמ"ק", שגם הם ייעקרו ממקומם (או עם מקומם) לירושלים להתחבר עם ביהמ"ק).

ואנו מחכים למלך המשיח "שיבוא בכל יום³⁵ - ממש, וגם השכינה והקב"ה מחכים כביכול לזה, שהרי "שכינתא בגלותא³⁶". והנה מובן שמבחינת "הדר בבית" אין זה "דירת קבע", ולכן "פטור" הקב"ה מלעשות מעקה בכל בהכ"נ, כביכול.

חזרת הארון למקומו וכניסת כאו"א מישראל לקה"ק לעת"ל

הנ"ל

א

בנוגע לענינו של הארון מבאר כ"ק אד"ש מה"מ³⁷, שמכיוון שהוא חפץ שאין בו עבודה³⁸. וכן הוא במקום שאין בו עבודה - בקדש הקדשים, מקום שאין נכנסים שם כל השנה כולה (רק כה"ג ביוהכ"פ בלבד)³⁹, לכן שם מקום מנוחת השכינה.

(32) מגילה כט, א.

(33) חדא"ג מהרש"א על המשך הסוגיא, מגילה שם.

(34) המשך הסוגיא שם.

(35) נוסח ה"אני מאמין".

(36) זח"א קב, ב.

(37) לקו"ש חל"ו שיחה לפ' ויק"פ, ס"ד-ה.

(38) ראה לקו"ש ח"ד ע' 7-1346 בהערות. וראה צפע"נ עה"ת (ר"פ תרומה. פר' ויקהל לו, א).

דהארון לא הי' בגדר כלי שרת.

(39) כלים ספ"א. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז הכ"ב.

וע"כ בהארון מתגלה הקשר ה"סתום" בין בני" לקב"ה שאינו ניתן לשינויים, הקשר של ה"סתים דישאל" עם ה"סתים דקוב"ה⁴⁰, שאינו קשור או תלוי במעשיהם ובפעולתם של בני".

עפ"ז מובן מהו הענין והמעלה היתירה בביהמ"ק השני⁴¹, שבו לא הי' הארון בגלוי⁴², אלא הוא הי' גנוז בקה"ק⁴³. כי דוקא באופן זה מתגלה יותר ענינו של הארון, השראת השכינה באופן נעלה וסתום, המורה על הקשר הסתים והפנימי בין ישראל להקב"ה.

אכן אמנם שדרגת בני" (בגלוי) בזמן בית שני היתה באופן נחות יותר בקיום התומ"צ ככלל, ולא כל בני" היו אז על אדמתם. אבל דוקא זה הי' הגורם להתגלות האור העצמי של הקשר הסתים בין ישראל להקב"ה בפנימיות.

שמכיוון שהיו אז בדרגת בע"ת, פעלו (בעיקר) את הזינוך והעלי' של המטה ושל מציאות העולם⁴⁴. והרי זה הי' הכלי להתגלות המיוחדת של ההתקשרות הנעלית וה"סתומה" בין ישראל להקב"ה⁴⁵.

ב

הנה לכאורה צריך ביאור: אם יש עילוי גדול כ"כ בגניזת הארון, שדוקא עי"ז ישנה המעלה של ההתקשרות הפנימית של ישראל עם הקב"ה. מהו העילוי בביהמ"ק השלישי לעת"ל, כשהארון "יחזור" ויתגלה⁴⁶.

הרי לכאורה לאחרי גניזת הארון, גילוי מחדש לכאורה יתכן להתפרש כירידה לגביו, שהרי זה לכאורה היפך ענינו (שהוא מסמל את הקשר הנעלם והסתום בין ישראל להקב"ה)?

ויתירה מזו:

ידועה שיטת כ"ק אד"ש מה"מ⁴⁷ שבגאולה האמיתית והשלימה יוכל כל יהודי

40) כמבואר בזהר ח"ג עג, א.

41) כמ"ש (חגי ב, ט) "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", ופירשו רז"ל (ב"ב ג, סע"א ואילך) שזה קאי על בית השני ביחס לבית הראשון (בענין הבנין והשנים).

42) יומא כא, ב. ירושלמי תענית פ"ב ה"א. ובכ"מ.

43) מלכים-א ח, ה. יומא נג, סע"א. רמב"ם שם, רפ"ד. (וראה בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 158 ואילך).

44) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך (ובהערה 20, 26). שם ע' 62 ואילך. ועוד.

45) לקו"ש חל"ו שם, הערה 36.

46) ראה שיחת ש"פ מטו"מ תש"נ הערה 44 על ביהמ"ק השלישי: "יתגלו בו החמשה דברים שנגנוזו בזמן בית שני".

47) כמנהגו הק' לסיים הרבה משיחות קודשו באיחול שכל בני" ילכו יחד עם משיח צדקנו לאה"ק וכו' ועד לקה"ק. לענין זה בתור קביעה - ראה שיחת ש"פ אחו"ק תנש"א ס"ט (סה"ש תנש"א

להכנס לקה"ק, ובכל עת שירצה⁴⁸.

ועפ"ז לכאורה א"מ: אם העילוי של קה"ק מתבטא בזה שאין רשות לכל אדם בכל זמן להכנס אליו (כנ"ל ס"א), מהו העילוי המיוחד בזה שלעת"ל יוכל כל יהודי להכנס לקה"ק בכל זמן שירצה. הרי לכאורה זה בדיוק ההיפך מענינו של קה"ק, המבטא את הקשר הסתום בין ישראל להקב"ה?

ג

והביאור בזה, בהקדים, שלכאורה עד"ז ניתן לשאול גם על מ"ש רז"ל⁴⁹ בנוגע לעלי' לרגל בזמן בו הי' הארון בקה"ק בגילוי: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים כו".

שלכאורה אינו מובן: מהו⁵⁰ העילוי הגדול שבפתיחת הפרוכת וההבטה של בני' בארון ובכרובים, בזמן שכל העילוי של הארון הוא שנמצא בקה"ק באופן שאינו גלוי לכל?

ד

אלא שי"ל, שמכיוון שהארון מבטא את הקשר הסתים דבני' עם הקב"ה, לכן כאשר ישנו גילוי הארון, ענינו אז הוא גילוי הקשר הסתים בין ישראל להקב"ה.

בסגנון אחר: גילוי הארון מסמל את גילוי המציאות האמיתית, (שאמנם אינה תמיד בגילוי, אך קיימת תמיד ללא שינויים לפי מידת עבודת האדם), שהקב"ה ובני' הם "כולא חד"⁵¹.

הנה בזמן בית ראשון, כשבני' היו במעמד ומצב נעלה, וכל בני' היו על אדמתם, ע"כ הקשר הסתים בין ישראל להקב"ה הי' בגילוי יותר, וגם הגילוי אלוקות, הי' באופן

ח"ב ע' 3-512). וראה גם שיחת אור ל"א אלול ה'תנש"א סי"ב, (התוועדויות תנש"א ח"ד ע' 217), ושיחת ש"פ שופטים תשמ"ח ס"י, (התוועדויות תשמ"ח ח"ד ע' 248) - בלתי מוגה.
48) בגלל שכל בני' יתקדשו אז "קדש קדשים", שהרי עיסוקם אז הי' "לדעת את ה' בלבד", ו"יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם" כו' (ראה שיחת ש"פ אחו"ק ס"ט, וש"פ אמור ס"ח - תנש"א).

49) יומא נד, א. מארוז"ל זה מצוטט גם ע"י כ"ק אד"ש מה"מ לגבי כניסת בני' לעת"ל לקה"ק (שיחת ש"פ שופטים תשמ"ח ס"י - נסמך בהע' קודמת).

50) אע"פ שבפשטות היתה המטרה בזה לגלות את חיבת הקב"ה לבני', כהמשך דברי חז"ל שם: "ומראין להם את הכרובים שהיו מעורין זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה וכו'" - הרי גילוי החיבה גופא צריך ביאור, כי ע"פ ביאור החסידות הנ"ל, חיבה זו מצ"ע היא נעלמת וסתומה'.

51) ראה זח"ג עג, א.

נעלה יותר. לכן:

א. ה' הארון במקומו בקה"ק באופן גלוי, (וזה קשור גם לכללות הגילוי אלוקות שה' בביהמ"ק הראשון באופן נעלה יותר).

ב. "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל", כשבנ"י גילו בפועל את הקשר בינם לה⁵², ע"י עלייתם לביהמ"ק ברגליהם, ניתן להם הזכות לראות את הארון והכרובים - המסמלים את הקשר הסתים בינם להקב"ה.

שכן כללות ענין העלי' לרגל היא "יראה⁵³ כל זכורך את פני האדון הוי", "כשם⁵⁴ שבא ליראות כך בא לראות", כלומר שע"ז שבנ"י יעלו לביהמ"ק, הם יראו אלוקות במוחש. וע"ז הקשר העצמי בין בנ"י לאלוקות יתגלה, (שכן בזמן שיהודי מגיע למקומו האמיתי - ביהמ"ק, מקומו של הקב"ה, "לפני⁵⁵ ה' אלקיך"⁵⁶, מתגלה מה הוא באמת - חד עם הקב"ה). ולכן זה מתאים שתנתן לעולים לרגל הרשות לראות את הארון והכרובים (המבטאים את קשר זה) בגילוי.

ה

וע"פ הידוע שגם בזמן מ"ת ה' גילוי אלוקי בעוה"ז, כמו"ש "פנים⁵⁷ בפנים דיבר ה' עמכם", והגילוי גם ה' בפנימיות ("פנים"), אלא שהגילוי לא ה' בהתלבשות עד כ"כ, ולכן "פרחה⁵⁸ נשמתן".

וע"כ מטרת בניית המשכן (ולאחמ"כ ביהמ"ק) לאחרי מ"ת, היתה בשביל שהאלוקות תתלבש בפנימיות יותר מאשר במ"ת, וכך אכן ה' בפועל, שכאו"א מבנ"י עלה וראה אלוקות, וע"ז הוא גם 'השתחוה' - נפעל בו ביטול פנימי, "למעלה מכלי שכלו ומידותיו"⁵⁹.

יש לבאר את העילוי שהיה בביהמ"ק השלישי, שהגילוי יתלבש עוד יותר בהתלבשות ובפנימיות, ביחס לביהמ"ק הראשון (בו ה' הארון בגילוי), וכ"ש ביחס לביהמ"ק השני (בו ה' הארון רק באופן דגניזה). ועפ"ז לבאר סיבת הדבר שלעת"ל יהי' כאו"א מישראל רשאי ויכול להכנס (לא רק לביהמ"ק, אלא שם גופא) לקה"ק. וכדלקמן.

(52) ראה שיחת ש"פ דברים תשמ"ט ס"ז (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 612).

(53) תשא לד, כג. וראה משפטים כג, יז.

(54) חגיגה ב, א. תוד"ה יראה שם.

(55) דברים כז, ז.

(56) ראה שיחת ש"פ תבוא תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 810 ואילך).

(57) ואתחנן ה, ד.

(58) שבת פח, ב.

(59) לקו"ש חל"ו שם, סס"ז (ע' 8-197).

ו

הנה, אמנם ביחס למ"ת הגילוי שהי' בביהמ"ק הי' בהתלבשות בפנימיות (כנ"ל). אך מכיוון שהגילוי דלעת"ל יהי' בתכלית השלימות, יש לומר שגם הגילוי דביהמ"ק הראשון, ביחס לביהמ"ק השלישי אינו כ"כ בהתלבשות בפנימיות. ודוקא בביהמ"ק השלישי יהי' הגילוי בהתלבשות בפנימיות לגמרי.

ואוי"ל שלזה מרמז כ"ק אד"ש מה"מ בלה"ק, שהגילוי שהי' בביהמ"ק "גופא פעל ועורר בכ"א שיבואו לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך, בביטול פנימי, למעלה מכלי שכלו ומדותיו"⁶⁰.

כלומר שהגילוי שהי' בביהמ"ק באופן של התלבשות, אינו באותו אופן התלבשות כמו שהי' בביהמ"ק השלישי. מפני שאז, האלקות עדיין לא חדרה בתוך מציאות האדם - "כלי שכלו ומדותיו", אלא היא פעלה "ביטול פנימי, למעלה כלי שכלו ומדותיו".

(אלא שביחס למ"ת הי' זה בהתלבשות בפנימיות, מפני שבמ"ת התבטלו בני" באופן של "פרחה נשמתן", אך זה לא התלבש כלל במציאותם).

ולכן בזמן ביהמ"ק הראשון, יהודי (שאינו כה"ג) לא הי' יכול להכנס לקה"ק - מקום השראת השכינה, אלא לכל היותר לראות את הארון והכרובים מרחוק (כנ"ל).

(וכ"ש בביהמ"ק השני, שבו לא הי' הארון כלל בגילוי, אלא רק באופן דגניזה).

משא"כ בגאולה האמיתית והשלימה, בביהמ"ק השלישי, מכיוון שהגילוי האלוקי 'יכנס' ויתלבש אף במציאותו של האדם - היינו בתוך כלי שכלו ומדותיו, לכן יוכל אז כאו"א מישראל להכנס לקה"ק, כך שכל מציאותו (כולל שכלו ומדותיו) 'תכנס' לקה"ק.

בסגנון אחר קצת:

לעת"ל, מכיוון שתתגלה מציאותו האמיתית של כאו"א מישראל (שהוא חד עם הקב"ה) ובאופן שיחדור את כל מציאותו, לכן אז יהי' כאו"א מישראל במקומו האמיתי, שהוא (לא רק ביהמ"ק בכללות, אלא שם גופא במקום השראת השכינה ממש), בקה"ק⁶¹.

60 ראה הערה קודמת.

61 שיחת ש"פ אחו"ק תנש"א שם.

שחרור אליעזר בשביל קידושי יצחק

הת' יעקב רחמים שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לשליחות אליעזר לקדש את יצחק ורבקה שהיתה בגדר של שליחות ע"פ תורה⁶², ידועה השאלה:

כיצד אליעזר שהי' עבד אברהם, נעשה מעבד לשליח. והרי אין עבד יכול להעשות לשליח גיטין וקידושין⁶³?

כ"ק אד"ש מה"מ מבאר זאת⁶⁴ בב' אופנים:

א. "י"ל בפשטות, שלפני מ"ת הי' אפשר למנות גם עבד לשליח (כיון שלא הי' אז "תורת קידושין", ראה רמב"ם ריש הל' אישות)".

ב. "ובמנחה בלולה ופי' מהרי"א עה"ת פרשתנו שם ועוד, שאברהם שיחרר אליעזר ולכן נעשה שליח לקידושין".

ולכאורה ישנו פרט בביאור השני שדורש ביאור:

הרי האבות "קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה⁶⁵". וע"פ הידוע שהאבות יצאו מגדר בני נח (לכה"פ לחומרא)⁶⁶, אם כן יוצא שאליעזר עבד אברהם הי' בגדר עבד כנעני. ושיחרור עבד כנעני אסור ע"פ התורה⁶⁷, כמ"ש "לעולם בהם תעבודו"⁶⁸.

וא"כ א"מ כיצד שחרר אברהם את העבד הכנעני שלו, את אליעזר, עבור שליחותו

לקדש את יצחק ורבקה?

ב

ויש לבאר זאת בפשטות ע"פ מש"כ התוס' במסכת שבת⁶⁹ ש"אומרים לאדם חטא

62 ראה דבר מלכות חיי"ש תשנ"ב. וכן שיחת ש"פ חיי"ש תש"נ ותשמ"ט.

63 רמב"ם הל' אישות פ"ג ה"ז. טוש"ע אהע"ז סל"ה ס"ו.

64 בדבר מלכות שם, הערה 18.

65 יומא כה, ב. קידושין פב, א.

66 ראה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ראשון פ"ד. בית האוצר אות א'. אנציקלופדי'

תלמודית ח"א ע' 15, אות ה' ואילך.

67 גיטין לח, א. רמב"ם הל' עבדים פ"ט, ה"ו. טוש"ע י"ד סי' רסו, סע"ט.

68 ויקרא כה, מז.

69 ד, א, ד"ה וכי אומרים.

כדי שיזכה חברך", כשע"י עשיית החטא תתקיים 'מצוה רבה', או 'מצוה דרבים'.
ועפ"ז מובן מדוע אברהם שחרר את העבד כנעני שלו, כי הי' זה בשביל קיום 'מצוה רבה' ד"פרו ורבו⁷⁰ - נישואי יצחק ורבקה.

וע"פ המבואר בארוכה בדבר מלכות חיי שרה ה'תשנ"ב (ס"ה), שנישואי יצחק הם הענין הכי כללי, משום שדוקא על ידם התאפשרה ההמשכיות של כלל ישראל, ונישואין אלו היוו את ההכנה למ"ת, י"ל (ע"פ פנימיות) יתירה מזו:

בנישואי יצחק ורבקה ניתן הכח לכללות כל המצוות (כולל כל ה'מצוות רבות') שיתקיימו ע"י בני" במשך כל הדורות כולם. היינו שע"י נישואין אלו מתקיימים שני הענינים (המבוארים בתוס' הנ"ל) גם 'מצוה רבה' - כל מה שיקיימו ישראל, וגם 'מצוה דרבים' - (המצוות ד) כללות ישראל.

ג

והנה לפי ביאור זה (שאברהם שחרר את אליעזר בשביל לעשותו שליח קידושין), מובן עוד יותר המשך המהלך בשיחה זו:

בהמשך השיחה כ"ק אד"ש מה"מ מדייק שלא רק שנישואי יצחק ורבקה נתנו את הכח למ"ת, אלא עצם שליחותו של אליעזר היוותה נתית כח למ"ת.

מכיון שעצם השליחות מאוחדת מ'עליונים' ו'תחתונים', (ע"ד מטרת השליחות, ומטרת נישואי יצחק ורבקה - מ"ת, שפעל איחוד עליונים ותחתונים) שהרי בשליח צ"ל ב' הצדדים:

א. בר דעת בפ"ע, מציאות מצ"ע⁷¹.

ב. הוא צ"ל בביטול למשלח, שאסור לו לשנות דבר מהשליחות, ואם הוא משנה משהו מהשליחות הוא מפסיק מיד מלהיות שליח⁷².

הנה אם נאמר כהביאור הראשון, שבהיות אליעזר עבד הוא נעשה שליח (ולפני מ"ת זה הי' מותר), אזי חסר כביכול בעצמאותו של אליעזר בתור שליח. שהרי כידוע "יד עבד כיך רבו"⁷³, כל פעולותיו של העבד משמשים את האדון, ועד שהעבד הוי כגוף האדון.

וא"כ ע"פ ביאור זה לא מובן כ"כ, כיצד דוקא בשליחות אליעזר מתחברים ה'עליונים' - המשלח והשליחות, וה'תחתונים' - השליח מצ"ע. הרי כל מציאות השליח בנדרו"ד, אינה אלא עבד המשלח, דהוי כגופו.

(70) בראשית א, כח.

(71) גיטין כג, א.

(72) רמב"ם הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"ב ואילך. שו"ע חו"מ סי' קפב ס"ב ואילך.

(73) ב"מ צו, סע"א. וש"נ.

ולכן דוקא לפי הביאור השני, שאליעזר שוחרר קודם שליחותו מובן שפיר מדוע הוא הי' מציאות עצמאית באופן מוחלט.

(אלא שלהביאור הראשון י"ל, שגם בהיות השליח עבד, הוא מציאות עצמאית, רק שהיא כפופה ובטלה לאדון, ולכן גם בעבד שנעשה שליח קיימים ב' הענינים הנ"ל. ובכל זאת 'דער ענין איז מער גלאַטיק' ע"פ הפי' השני, וכנ"ל).

ענין האשלמותא בט"ו לעומר

הנ"ל

א

בשיחה הידועה דכ"ח ניסן תנש"א (ס"ד) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת יום אמירת השיחה "מצד הקשר והשייכות להימים הבאים" לאח"ו. והולך ומבאר הקשר להימים הבאים, החל מכ"ח ניסן, כ"ט ניסן, ו"מזה באים לראש חודש, ודוגמתו בישראל (שדומין ללבנה ומונין ללבנה)⁷⁴ - "שהם"⁷⁵ עתידין להתחדש כמותה", בהגאולה העתידה".

וממשיך לבאר⁷⁶ ש"מעלה מיוחדת בהספירה הפרטית דימים אלה". ובקשר ל-ל' ניסן אומר: ש"באים להספירה דיום ט"ו לעומר", ש"רומזו ושייך לשלימות הלבנה (קיימא סיהרא באשלמותא"⁷⁷), ודוגמתו בישראל שעתידיים להתחדש כמותה".

ולכאורה צ"ל כיצד יום הט"ו לעומר רומז לשלימות הלבנה, ועד להגאולה העתידה?

אמנם מספר היום בחודש שבו נעשה שלימות הלבנה, ומספר היום בספירת העומר, הוא אותו מספר (ט"ו). אך המציאות הגשמית הנראית לעין מבטאת את ההיפך בדיוק⁷⁸:

בר"ח (יום ט"ו לעומר), הלבנה מתעלמת ועד שאינה נראית כלל, וגם לאחר חידושה והתגלותה הרי היא נראית באופן של נקודה בלבד. וכמובן שהתגלות זו אינה בערך למילוי ושלימות הלבנה באמצע החודש, וכ"ש שאינה בערך ל"דוגמתו בישראל שעתידיים להתחדש כמותה" לעת"ל, כש"הי"⁷⁹ אור הלבנה כאור החמה. . כמו שהיתה

74 ראה סוכה כט, א. ב"ר פ"ו, ג. אוה"ת בראשית ד, סע"ב ואילך.

75 נוסח קידוש לבנה (סנהדרין מב, א).

76 ס"ה.

77 זהר ח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, רע"א. ועוד. וראה שמור"ר פט"ו, כו.

78 בנוגע להבא לקמן ראה שיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"ב (הב'), ס"ד.

79 נוסח קידוש לבנה.

קודם מיעוטה".

וא"כ אינו מובן כיצד ומדוע דוקא יום ט"ו לעומר - שחל בר"ח - רומז על ה"אשלמותא" הנעלית הנ"ל?

ב

וי"ל הביאור בזה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ⁸⁰, שהשלימות האמיתית של הלבנה אינה בט"ו לחודש, שאז היא בשלימות רק ביחס להארתה החיצונית. אלא שלימותה האמיתית היא דוקא בר"ח, בזמן בו היא מאירה רק בנקודה, שאז מתגלה עצם מציאותה באופן הכי נעלה.

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר עוד יותר⁸¹:

במהלך חציו השני של החודש הלבנה הולכת ומתכסה, וזאת מפני שהיא הולכת ומתקרבת אל החמה. ועד, שבהתקרבותה לחמה, היא הולכת ומתקרבת אל העצם שלמעלה מגילוי (ה"כתר⁸² אחד לשניהם").

ועי"ז נפעלת השתוות החמה והלבנה, ("והי"⁸³ אור הלבנה כאור החמה"). כלומר, אע"פ שככל שהלבנה הולכת ומתקרבת לחמה - הארתה מתמעטת, אך יחד עם זאת התגלות העצם הולכת וגדלה.

ועפ"ז י"ל שבסיום חציו השני של החודש, באותו רגע בו הלבנה נעלמת לגמרי, דוקא בו יש את שלימותה באופן הכי נעלה, מכיוון שדוקא אז הלבנה נמצאת בתכלית הקירוב להחמה. שזה רומז על ה"אשלמותא" הכי נעלית, עד לשלימות דהגאולה, שאז יהי' תכלית הקירוב וההשתוות בין הלבנה לחמה (כנ"ל).

ועפ"ז מובנים דברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל, שדוקא יום ט"ו לעומר, החל בר"ח (שבו מתעלמת הלבנה לגמרי, ומתחדשת ומתגלית בנקודה בלבד), "רומז ושייך לשלימות הלבנה ("קיימא סיהרא באשלמותא") - השלימות של "והי' אור הלבנה כאור החמה" לעת"ל.

80 שיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"ב (הב'), ס"ט.

81 בנוגע לבא לקמן ראה שיחת ש"פ וישלח ה'תשנ"ב, ס"ד-ה'. וש"נ.

82 ראה חולין ס, א.

83 ישע"ל, כו.



שער
נגלה



תירוץ על קושית הגרע"א בגליון הש"ס (ביצה ל"ד ע"א)¹

הגה"ח הר' גדלי' שליט"א אקסלרוד
 אב"ד חיפה ורב קהילת חב"ד חיפה

וז"ל הגליון הש"ס: "רש"י ואין חוששין שמא תקרע ואפילו נקרעת לא איכפת לן דאין הקורע על מנת לתפור: קשה לי הא מ"מ אסור מדרבנן ואמאי לא כתב רש"י כפ' שוטו דהא קיי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר ופסיק רישיה לא הוי דהא הוי רק חשש שמא תקרע" עכ"ל.

ולכאורה יש לתרץ קושיתו דכאשר המטלית תקרע מחמת פיצוע האגוז לא הוי קורע על מנת לתפור כי מקום הקריעה לא שוה כלום ואין עליו גם שם מלאכה שאינה צריכה ומותר זה גם לר' יהודה דסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה אסור כי אין על קריעה זו שם מלאכה כלל ובספרי מגדל צופים ח"ה סי' ע"א תירצנו קושיות דומות בגליון הש"ס מס' שבת (ע"ג ע"ב) והבאנו ראייה מתוס' יומא (ל"ה ע"א) שכתב סברא זו לגבי אית ליה הושענא אחריתי ואינו נצרך להושענא זו שקטף ממנה פירות יעויי"ש.

1 נכתב והוגש למערכת ע"י הרב אקסלרוד שליט"א.

נעץ קנה - גדר בנין דוקא²

הרב מנחם מענדל שי' ווילשאנסקי
ראש הישיבה

א

בהמשך לדיני העברה מרשות לרשות איתא במסכתין³: "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע".

ומבארים המפרשים⁴, שהטעם לדין זה הוא כיון שכל מה שכנגד רה"י עד לרקיע נחשב חלק מרה"י.

הרמב"ם מביא גמרא זו להלכה ופוסק⁵: "נעץ קנה ברה"י אפילו גבוה מאה אמה וזרק מרה"ר ונח על גביו חייב. שרה"י עולה עד לרקיע".

ושואל עליו המגיד משנה: "ויש שהקשו והא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' כמבואר ריש פי"ג". כלומר, אמנם רה"י עולה עד לרקיע, אך גם אז צריך שיהי' מקום ד' על ד' שעליו יונח החפץ, כמבואר ברפי"ג.

ומתוך: "ומדברי רש"י ז"ל וקצת הגאונים ז"ל נראה דברה"י אע"ג דבעינן עקירה מע"ג מקום ד' הנחה ע"ג כל שהוא הוי הנחה. וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל. ותמה על רבינו שלא ביאר זה ריש פי"ג". דהינו שהרמב"ם סובר שהנחה נחשבת הנחה גם כשאינה במקום ד' על ד', ותמה המ"מ שהרמב"ם הי' לו לבאר שיטתו שאסור להניח גם על מקום פחות מד' טפחים ברה"י.

אך לכאור' (מלבד תמיהתו על שהדבר לא הובא ברמב"ם) שיטת המ"מ בדברי הרמב"ם קשה, שהרי הרמב"ם כתב לעיל⁶ "הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע פטור ואם עבר החפץ בפחות משלשה סמוך לארץ ונח על גבי משהו אף על פי שחזר ונתגלגל ויצא לרה"ר השניה הרי הוא כמי שנשאר עומד ברה"י ולפיכך חייב", וא"כ מובן שכש"נח ע"ג משהו" נחשב הדבר הנחה רק בגובה שלשה סמוך לארץ ולמעלה מזה

(2) נכתב ע"י המערכת מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(3) שבת ז, סע"א.

(4) רש"י ד"ה "עד לרקיע". ועוד.

(5) הל' שבת פי"ד הי"ז.

(6) פי"ג הט"ז.

צריך מקום ד' על ד', ולפי"ז יוצא ששיטת הרמב"ם היא שאין זה נקרא הנחה כשמניח על מקום שהוא פחות מד' טפחים מעל גובה שלשה טפחים.

וביותר קשה על הרמב"ם עצמו, דלכאורה ישנה סתירה בדבריו, שדין נח ע"ג משהו פסק שמתחייב רק כשהחפץ נח בג' טפחים - מצד דין לבד, ובדין נעץ קנה לא הצריך לבד כלל.

ובנוסף להנ"ל יש לדייק: מדוע ל' רב חסדא היא "נעץ קנה" . . וזרק?"

ב

כבר הוכחנו בכמה מקומות שהבנתו, סדר הדברים ולשונו הזהב של אדמוה"ז מתר- צים ריבוי קושיות. וגם כאן רואים איך בלשונו הזהב של אדה"ז נמצא הביאור לשאלות אלו.

כותב אדה"ז⁸: "אזיר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה על גביו רשות היחיד וכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרשות היחיד שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

ומזה מובן שכל הסיבה שחייבים על הנחה בקנה היא (לא רק בגלל ש"רה"י כמאן דמליא" אלא) בגלל ש"דרך לבנות", כיון שהרגילות היא שכשבונים לגובה על קרקע ד' על ד' הגג קצר יותר, ולכן כל מה שעומד ברה"י בדרך בנין, יוכל להחשב רה"י גם כשקצר יותר.

הרעיון הזה שכל מה שברה"י הוא רה"י מצד ש"דרך לבנות עליות קטנות" כבר מובא לפני"כ בלבוש⁹ ובב"י¹⁰ (כפי שמצוין על השו"ע כאן), (וז"ל הלבוש: "וכל מה שברשות היחיד נידון כרשות היחיד, בין גבוה בין נמוך, בין רחב בין קצר, שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנים וגדולים"). אלא שאדה"ז מסביר זאת על "נעץ קנה" בפרטיות (ולא כותב שהטעם הוא כיון ש"רה"י כמאן דמליא").

ועפ"ז תתורץ בפשטות השאלה דלעיל על שיטת הרמב"ם, כיון שהחיוב על הנחה

(7) וכ"ה הלשון ברמב"ם ובשו"ע אדה"ז דלקמן.

(8) שו"ע אר"ח סי' שמה ס"ט.

(9) סי' שמה ס"ז:

(10) ס"ס שמה: "אבל ברשות היחיד אין מקום לרשות אחרת שכל דבר שבתוך רשות היחיד הוא רשות היחיד בין גבוה בין נמוך בין רחב בין קצר שכן דרך היחיד לבנות עליות זו למעלה מזו"

ע"ג קנה הוא דוקא כשהקנה דרך בנין, משא"כ לבינה ברה"י סתם כך היא תקלה, והיא נמצאת שם ע"מ להסירה, ובודאי לא בונים ברה"י לבינה סתם כך¹¹, לכן במקרה של "נח ע"ג משהו" שאינו בנין, יוכל הדבר להחשב הנחה רק כשיש לבוד או ד' טפחים, ובלא זה אין זו הנחה.

ועפ"ז יובן דיוק לשון רב חסדא "נעץ", כיון שלשון זה מורה על דרך בנין - לנעוץ ולקבוע בקרקע¹², ודוקא כשנועץ את הקנה בדרך בנין יכול הקנה להזמות ל"עליות קטנות" ברה"י¹³.

ידו של אדם חשובה לו כדע"ד באדם קטוע כף יד

הת' יוסף יצחק שי' אבגי
תלמיד בישיבה

בקשר לדין המובא במשנה בריש במסכתין שא' מעביר רשות ונותן בידו של חברו וחייב, שואלת הגמ'¹⁴: "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא", ולמסקנא מתרצת הגמ'¹⁵ "אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'".

ויש לעיין האם כלל זה ש"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'" הוא דוקא ביד שלימה, או גם באדם קטוע כף יד (ר"ל) שהרגיל את עצמו להשתמש בידיו, ובהם עושה את רוב פעולותיו.

ולכאור' הדבר תלוי בהסברת הטעם שידו של אדם חשובה לו כד' על ד':

(א) הרמב"ם מבאר¹⁶: "ולפי שיד האדם יניחו בו החפצים הגדולים ומה שיש בה

(11) א"א"כ מיועדת לישיבה, וי"ל שאדה"ז לומד ברמב"ם שהלבינה משהו כאן אינה בדרך בנין.
 (12) להעיר מפרש"י בראשית ל, לח: "ויצג. תרגומו ודעין, לשון תחיבה, ונעיצה היא בלשון ארמית". ובשבת קלח ע"ב רש"י ד"ה "שמא יתקע": "יתקענה בחזוק והוי בונה".
 (13) ואין להקשות מהל' "נעץ קנה ברה"ד ובראשו טרסקל" בגמ' (קא, ע"א) וברמב"ם (פי"ד הי"ח), שממנה רואים שמשתמשים בל' זו גם במקום שאין דרך לבנות עליות קטנות וגדולות. שהרי שבפשטות שם הכונה נעץ היא שזו המציאות, שבכדי להחזיק טרסקל רחב בראש קנה צריך לנעוץ את הקנה שלא יפול כפשוט.

(14) ד, ע"א.

(15) ה, ע"א.

(16) פיה"מ מ"א.

מתכונת הקבוץ והפשוט והאחיזה מפני זה נחשוב אותה כאילו היא מקום שיש בו ד' על ד' ולפיכך מי שנתן דבר ביד אדם כאילו הניחו בארץ במקום שאותו האדם יושב עליו" - ולפי הסברה זו ברור שיתחייב דוקא כשעקר והניח ביד, ולא בשאר איברים, וכן לא ביד קטועה שאין בה "מתכונת הקבוץ והפשוט והאחיזה"¹⁷.

(ב) הרשב"א מבאר¹⁸ "ידו של אדם החשובה לו כארבעה על ארבעה לפי שדרכם של בני אדם להעמיד כליהם בידיהם", ומלשונו "דרכם של בני אדם"¹⁹ מובן, שהטעם הוא לאו דוקא בגלל תכונות היד, אלא בגלל הרגילות, ועד"ז יהי' הדין בכל דרך בה רגילים בני אדם להעמיד כליהם (ככתפים וכדו)²⁰.

אך לכאן צ"ע עפ"י הסברת הרשב"א האם אדם שהרגיל עצמו להשתמש בידו הקטועה, נהי' זה "דרכו" וייחשב כד' על ד', או שבגלל שהדבר אינו רגיל הדבר לא יכול להחשב כ"דרכם של בני אדם".

(ג) הראב"ן פוסק²¹: "שהמניח דיו על פס (כף) ידו או על צפורנו הויא הנחה גמורה דחייב, דידו של אדם חשובה כד' על ד' בין לענין עקירה בין להנחה בין מהלך בין עומד". וא"כ ברור שלדעתו גם עקירה והנחה ביד קטועה תחשב עקירה והנחה.

וא"כ נמצא בנדו"ד שישנם ג' אפשרויות: לדעת הרמב"ם - יד כזו אינה כד' על ד', בדעת הרשב"א - יש להסתפק, וע"פ הראב"ן - יד כזו חשובה כד' על ד'.

ולהעיר, שלכאן כ"ז אינו להלכה, כיון שאדה"ז פוסק²² לגבי מעביר מרשות לרשות: "אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ" - כלומר שטעם החיוב בהנחה ביד הוא כיון שידו נגררת אחר הגוף, ולא בגלל שידו של אדם חשובה כד' על ד'.

17 ראה ספר ראש יוסף (ה, ע"א ד"ה "ידו"): "ודוקא ידו, הא שאר איבריו רגלו וכדומה אין חשוב כד' על ד', וה"ה ע"ג היד י"ל דלא הוה כד' על ד', דוקא פיסת היד י"ל דחשוב כד' ע"ד, דמקבל בידו כמה דבעי".

18 ת, ע"א ד"ה עמוד.

19 וכו"ה לשונו לעיל ד, ע"א ד"ה "והא בעיא": "לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול".

20 ראה ס' "לשון הזהב" (ר"ז מליו' ענסק תקכ"ח) ה, ע"א ד"ה "נלע"ד" כתב: "דלאו דוקא בידו חשובה כד', ה"ה כתיפו ובתוך חיקו, בכ"מ שדרך הוצאה בכך חשובה כד' . . מפני שדרך להניח ולטלטל בה חפצים גדולים, ה"ה באינך".

21 בתשובה. הובא בכמה מספרי מלקטי ראשונים על גמרתנו. וב"ספר ראב"ן ח"ג" (בהוצאת ירושלים שנת תער"ג - ס, ע"א. בהוצאת ב"ב תשע"ב - ע' תשצב).

22 שו"ע או"ח סי' שמז ס"ב.

ובהמשך ההלכות²³ נוקט בל': "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ", ולא מחלק ביניהם. א"כ מובן שגם יד קטועה - שהיא חלק מאבריו של האדם - תחשב ההנחה עליו הנחה.

"הכנסה מנלן" לשיטת התוס'

הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן (ברר"מ)
תלמיד בישיבה

א

תנן²⁴: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע . . כיצד? העני עומד בחוץ ובעה"ב עומד בפנים, פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה - העני חייב ובעה"ב פטור. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה - בעה"ב חייב והעני פטור".

והקשה התוס'²⁵:

"תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב . . מה לי עני מה לי עשיר? ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא - דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני. ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש לקמן דף צו ושם מויכלא העם מהביא ובספ"ק דעירובין דף יז נפקא לן מקרא אחרינא דדרשינן אל יצא איש ממקומו אל יוציא והתם פירשתי, והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תר-ווייהו חד לעני וחד לעשיר. וכן בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהיה במשכן אלא אבות בלבד, ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן . . וגבי הכנסה נמי אמרינן בפ' במה טומנין (לקמן מט): "הם העלו קרשים מקרקע לעגלה אף אתם אל תכניסו מרה"ר לרה"י",

כלומר: כיוון שמלאכת הוצאה היא 'מלאכה גרועה' - לכן לא היה ניתן ללמוד מס-

(23) ס"ז.

(24) שבת ב, א.

(25) ד"ה פשט.

ברא את דינו של העשיר מדינו של העני (וכן להיפך) - כדמוכח מהצורך בשני פסוקים ע"מ לחייב גם את העני וגם את העשיר - ולכן המשנה שנתה את שתייהם בפירוש. וכן כתוצאה מזה שהוצאה היא מלאכה גרועה התולדות שלה צריכים שיהיו במשכן ע"מ להתחייב עליהם (בשונה משאר האבות שתולדותיהם לא צריכים להיות במשכן).

ומקשה התוס': "וא"ת: כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזורק דף צו לפרושי דסברא הוא מה לי אפוקי מה לי עיולי - דהזורק ד"א ברה"ר משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניחא ליה, אע"ג דהתם ליכא סברא - ? וי"ל דאיצטריך סברא להכנסה דבעה"ב דלא הוה במשכן דהם העלו קרשים כו' היינו הכנסה דעני דמסתמא בקרקע היו עומדים שהוא רה"ר". ואם תאמר: כיון דאיכא סברא אמאי איצטריך בבמה טומנין למימר דהכנסה היתה במשכן? וי"ל דתנא ליה איידי דבעי למיתני הם הורידו קרשים מעגלה ואתם אל תוציאו כו' . . .".

היינו דהתוס' אכן סבר בתחילה לומר שגם הכנסה הייתה במשכן ולכן חייבים עליה. אמנם למסקנא סובר שכל החיוב של הכנסה הוא רק מצד 'סברא' של 'מה לי אפוקי מה לי עיולי' (וזה שהגמ' מביאה שהייתה הכנסה דעני (היינו הכנסה ע"י העומד בחוץ) במשכן - זה רק בדרך אגב 'אידי דבעי').

ולכאורה צריך ביאור: הרי כל התוס' בא לומר שהוצאה היא מלאכה גרועה ולכן לא ניתן ללמוד בה שום דבר מסברא גרידא - אפי' לא עני מעשיר (שלכאורה הם שווים לגמרי). וכן התולדות צריכות שיהיה במשכן. וא"כ מדוע שונה הכנסה שאינה צריכה שום מקור וניתן להסתפק בה בסברא בלבד?

ב

הנה על דברי הגמ' (הנ"ל) בד' צ'²⁶¹ ששואלת "הכנסה מנלן" ומביאה את הסברא של "מה לי אפוקי מה לי עיולי", מקשה התוס'²⁷: "וא"ת מה צריך להאי סברא כיון דהוות במשכן כדאמרינן הם העלו קרשים לעגלה כו' דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם הייתה במשכן הוה אתי ליה שפיר? ומתריך: "וי"ל דבזריקה נמי איכא סברא - מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה דהוצאה ואי לא הוות נמי במשכן לא הוה מחייבין עלה מסברא לפי שמלאכה גרועה היא".

היינו ששואל מדוע צריך את הסברא - הרי הכנסה היתה במשכן וא"כ למה הגמ' מביאה הסברא של 'מה לי . . .' ? ומתריך שצריך את שתייהם (גם סברא וגם שהייתה במ-

26 ע' ב.

27 ד"ה הכנסה מנלן.

שכן) ע"ד זריקה - שע"מ להתחייב - צריך גם סברא וגם שתהיה במשכן.

וא"כ יוצא שהתוס' עצמו ס"ל שצריך (גם) שיהיה במשכן וא"כ צריך ביאור מדוע כאן סובר (בד' ב') שמספיק (רק) סברא?

והנה על התוס' בד' ב' כתב המהרש"א²⁸: "ר"ל דלכאורה גבי הכנסה נמי לכך דחיק לאשכוחי שהיתה במשכן אע"ג דתולדה דהוצאה היא משום דמלאכה גרועה היא. אבל משום הך קושיא מה צריך לומר בפרק הזורק דסברא היא מה לי לאפוקי ומה לי עיולי כו' אית לן למימר ע"כ דלא תנא ליה דהוה במשכן אלא משום איידי דהוצאה דתני נמי התם ודו"ק".

כלומר דהמהרש"א לומד שבאמת תוס' חזר בו למסקנא וסובר שלא צריך שיהיה במשכן אלא מספיקה הסברא של 'מה לי אפוקי' - וא"כ יוצא שלפי דבריו התוס' כאן והתוס' בדף צ"ו חולקים ביניהם לכאורה - אם צריך גם שיהיה במשכן בנוסף לסברא (דף צ"ו) או לא (דף ב')²⁹.

ויש לבאר בד"א כיצד ניתן לתווך את דברי שני התוס'. וכדלקמן (ס"ה).

ג

הנה (גם לפי מסקנת התוס' דידן שלהכנסה מספיק סברא וא"צ שתהיה במשכן) לגבי שאר התולדות של הוצאה נראה שתוס' לא חזר בו מדעתו שצריך שיהיו גם במשכן - כפי שנראה מתוס' בדף ד'³⁰ שמקשה שם על ר"ע שמחייב בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר - כיוון שלומד זורק ממושיט (שהיו מושיטים את העצים מהעגלה דרך רה"ר). וב- לשונו: "וא"ת והא ע"כ זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר לא הווי במשכן - דאם היה במשכן מה צריך למילף זורק ממושיט? . . וכיון דלא היה במשכן - אמאי מחייב ר"ע דבתולדה דהוצאה שהיא מלאכה גרועה אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן - כדפרישית לעיל (ד' ב')?"

היינו שמקשה איך ר"ע מחייב את הזורק - והרי הוא לא היה במשכן ובשביל להתחייב משום הוצאה חייב שיהיה במשכן. והתוס' מציין להתוס' דידן.

וא"כ נמצא שהכנסה שונה מכל שאר התולדות - שבה בלבד מספיק סברא ולא צריך

28) ד"ה וגבי הכנסה.

29) וראה דבריו על התוס' בדף צ"ו (בסופו): "ויש בכל זה דרך אחרת בתוס' בריש פרק קמא".

וכן כתב במהר"ם בדף ב'.

30) ע' א ד"ה דר"ע.

שיהיה במשכן. ולכאורה, מה ההבדל בין שאר התולדות - שצריך שיהיו במשכן (כמו מושיט) לבין הכנסה שלא צריך, והרי גם מושיט (לדוגמא) יש סברא לדמותו למוציא, ובכל זאת לא מסתקים בסברא בלבד ע"מ לחייב בו - אלא מצריכים גם שתהיה במשכן, ואילו בהכנסה - מסתפקים בסברא בלבד?

וי"ל בזה עפ"י תשובת התוס' (שם בדף ד בדעת ר"ע) - שלמרות שבכל התולדות יש דמיון לאב שלהם, אמנם בין זורק למושיט יש דמיון מיוחד (לדעת ר"ע) ולכן זורק חייב על אף שלא היה במשכן. ובלשונו: "וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה". נמצא שיש מצב שבו הדמיון הא כ"כ חזק עד שמספיק (גם במלאכה גרועה) הסברא.

הסברת הדברים העולים מדברי התוס': בכל תולדה יש דמיון מסויים לאב שממנה היא מגיעה (שהרי זה מה שהופך אותה לתולדה שלו). ובכל ה'אבות מלאכות' - עצם הדמיון הזה מספיק בשביל לחייב על עשיית התולדה.

אמנם במלאכת הוצאה, כיון שהיא 'מלאכה גרועה', אזי הדמיון בין האב לתולדה דילי' עדיין לא מספיק ע"מ שיהיה חייב על עשיית התולדה, ולכן בתולדה של הוצאה צריך (בנוסף לסברא הפשוטה) שהיא תהיה גם במשכן ע"מ להתחייב עליה (ולכן לדעת רבנן (החולקים על ר"ע) כיוון שזריקה דרך רה"ר לא הייתה במשכן - אזי על אף שיש דמיון בינה לבין הוצאה\הושטה ולכן היא נקראת תולדה ויהיה אסור לעשות אותה, בכל זאת - יהיה פטור על עשייתה).

אמנם - כאשר התולדה היא דומה באופן מיוחד למקרה שחייב בו, אזי אפילו במלאכת הוצאה - יהיה חייב עליה גם מבלי שנצטרך שתהיה במשכן (ולכן לדעת ר"ע כיוון שזורק הוא דומה במיוחד למושיט - אזי גם בזה חייב על אף שאינו במשכן³¹).

ועפ"ז יש לבאר בתוס' דידן את ההבדל שבין הכנסה לכל שאר תולדות הוצאה: דה-תוס' לא חוזר בו מסברתו לגבי שאר התולדות של הוצאה - שצריך שיהיו במשכן ע"מ להתחייב עליהם דנשאר כך למסקנא (וכפי שמוכח מהתוס' בדף ד' כנ"ל). אלא שהתוס' מדגיש שלגבי הכנסה - הדמיון הוא באופן מיוחד ומוחלט להוצאה - 'מה לי אפוקי מה לי עיולי' (בשונה משאר התולדות שיש בהם רק דמיון מסוים) ולכן דווקא בהכנסה יהיה

31 ומשמע מתוס' שגם רבנן סוברים כך, אלא שסוברים שזורק לא דמי טפי למושיט ולכן כיוון שלא היה במשכן יהיה פטור (וצ"ע האם אין זה פלוגתא במציאות - האם זורק דומה יותר למושיט או לא). וראה ברעק"א בסוגיין שלומד שרבנן ור"ע נחלקו בהא גופא - באם ניתן ללמוד מסברא בלבד במלאכת הוצאה, ומסיים 'ובתוס' . . . ודחקו לשינויי . . .". והיינו שלומד שלפי התוס' (בשונה מפירושו) ניתן ללמוד מסברא בלבד גם לדעת רבנן. (ולפי מה שיתבאר לקמן יובן מדוע התוס' פי' כך - משום דאזל לשיטתיה).

חייב גם מבלי שיהיה במשכן (וע"ד זורק מושיט בדעת ר"ע).

ד

עפ"י כל הנ"ל, אולי יש לבאר (ובד"א) שהתוס' דידן (שממנו משמע שמספיק רק הסברא בהכנסה) והתוס' בדף צ"ו (שמשמע שמצריך בהכנסה גם סברא וגם שיהיה במשכן) - אינם חולקים ביניהם:

דהנה על אף שלכאורה שתייהם מדברים על אותו עניין - האם צריך גם סברא וגם משכן - נראה שיש הבדל בין השאלה ונקודת המוצא של התוס' בדף ב' לבין השאלה ונקודת המוצא של התוס' בדף צ"ו:

דבתוס' דידן (בסופו) שואל כך: "ואם תאמר: כיון דאיכא סברא אמאי איצטרין בבמה טומנין למימר דהכנסה היתה במשכן?" ועל זה עונה: "וי"ל דתנא ליה איידי דבעי למיתני הם הורידו קרשים מעגלה...". דהיינו שנקודת המוצא של התוס' היא שיש בידינו כוונה כוונה של סברא של 'מה לי אפוקי' וא"כ מדוע צריך לזה שיהיה במשכן? ועל זה מתרץ שבאמת אין צורך שיהיה במשכן אלא רק 'איידי דבעי...'.³²

ואילו התוס' בדף צ"ו שואל באו"א: "וא"ת מה צריך להאי סברא כיון דהוות במשכן כדאמרינן הם העלו קרשים לעגלה כו" - והיינו שיש בידינו כבר את זה שזה היה במשכן וא"כ מה צריך עכשיו גם לסברא? ועל זה מתרץ שכמו בזריקה צריך שיהיה את שתייהם.

ובסגנון אחר: בתוס' דידן השאלה היא למה צריך שיהיה במשכן (והיינו שה'סברא' כבר בידינו). ואילו בדף צ"ו השאלה היא למה צריך לסברא, (והיינו שבידינו יש את כבר שזה היה במשכן).

ה

וי"ל עפ"י המבואר לעיל: דזה וודאי שבכדי להיחשב תולדה צריך איזה שהוא דמיון עכ"פ לאב (אלא שבתולדת הוצאה בשביל להתחייב צריך שיהיה גם במשכן), א"כ בשלב בגמ' שבו התוס' בד' צ"ו מציג את זה שצריך גם סברא ולא מספיק המשכן (והיינו בשאלתה "הכנסה מנלן") - הגמ' אינה יודעת עדיין שיש דמיון בין הכנסה להוצאה³²

32) וכן לומד רש"י שכתב (ד"ה סברא היא) "להיות הכנסה תולדת הוצאה שהיא מעין לה כשאר תולדות שהיא מעין מלאכות" והיינו שגם הוא לומד שבשאלת הגמ' הכנסה מנלן - עדיין אין שום דמיון בין הכנסה להוצאה ורק בתשובה מתחדש עצם ענין הדמיון שהופך את הכנסה לתולדה. (אלא שלשיטת התוס' התשובה לא רק הופכת את הכנסה לתולדה רגילה אלא למשהו מיוחד שלא צריך אף שיהיה במשכן).

(וכפי שיבואר לקמן מהי הסברא לחשוב שאין דמיון כלל בין הכנסה להוצאה).

וזהו מה שהתוס' בא להסביר: מדוע הגמ' שואלת "הכנסה מנלן" והרי הכנסה הייתה במשכן? וע"ז עונה - שכיוון שאנו נמצאים בשלב שהגמ' עדיין אינה יודעת שיש איזהו דמיון בין הכנסה להוצאה לכן - לא מספיק זה שהייתה הכנסה במשכן לבד (שהרי כל עוד אין דמיון לאב אז הוא לא תולדה!) ולכן הגמרא מחפשת היגיון וסברא לקשר דין התולדה לאב ושואלת "הכנסה מנלן".

אמנם לאחר שהגמ' הביאה את הסברא של 'מה לי אפוקי מה לי עיולי' שזה סברא חזקה מאוד - סברא של דמיון מיוחד - אזי גם התוס' בדף צ"ו יסכים שכבר לא צריך את זה שהכנסה הייתה במשכן (וכמסקנת התוס' דידן)³³.

וכדמוכח מכך שהתוס' (הנ"ל דף צ"ו) מביא בתור ראייה לכך שצריך גם סברא את המקרה של זריקה - שבזריקה הדמיון לאב אינו דמיון חזק³⁴ אלא שיש בו דמיון מסוים³⁵ (וכדמוכח מכך שזורק היה פטור אם לא ההלכה למשה מסיני), וכפי שעולה ברור מדברי תוס' הרא"ש שמסיים (בנוגע לסברא בזריקה) "דאי לאו הכי אמאי חשיבה תולדה דהוצאה". והיינו שהסברא שהתוס' מחפש שיהיה בנוסף לכך שהיה במשכן היא סברא פשוטה בלבד.

ומימלא כשהגמ' מביאה את הסברא של 'מה לי אפוקי מה לי עיולי' - שזו סברא חזקה מאוד - כבר לא נצרך שיהיה גם במשכן (דהיינו כל הצורך בסברא ובמשכן זה רק אם מחפשים סברא שהיא בסיסית בלבד וזה מה שהגמ' חיפשה בתחילה, אמנם כאשר יש כבר סברא חזקה - אין צורך שיהיה במשכן ע"מ להתחייב).

וא"כ נמצא שלמסקנא ב' התוס' אינם חולקים ביניהם ולפי שתיהם לא יצטרכו שה-

33) וכידוע שדרך התוס' לפעמים לדבר אל הלומד כאילו שהוא כבר בקיא במסקנת הסוגיא וכו' ולפעמים מפרש את הסוגיא עצמה לא לפי המסקנא (ראה אריכות בזה במאמר 'דרכי ההיגיון בגמ' מהרב שד"ב וולף - נדפס בשערי ישיבה חלק י"ח), וא"כ התוס' בדף ב' מדבר כבר לפי המסקנא - היינו שכבר יודעים את הסברא של 'מה לי אפוקי', ואילו התוס' בדף צ"ו מסביר את ההוא של הגמ' ולא לפי המסקנא.

34) ומוכח מתוס' דידן (דף ב') שאומר "דהזורק משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניהא ליה, אע"ג דהתם ליכא סברא" והיינו שמגדיר את זריקה שאין לו סברא - ולכאורה הרי התוס' בדף צ"ו מביא שיש בזריקה סברא - אלא שבדף ב' מדבר על סברא חזקה (שזה אין בזריקה), משא"כ התוס' בדף צ"ו מדבר על סברא פשוטה שיש בהוצאה. וכמובן א"א לומר ששתי התוס' יחלקו האם יש או אין סברא.

35) שם מדובר על זורק ד' אמות ברה"ר ולא על זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר ששם יש את ר"ע שסובר שיש כן דמיון חזק ביניהם.

כנסה תהיה במשכן בגלל שיש סברא מיוחדת - "מה לי אפוקי מה לי עיולי".

אמנם לפי ביאור זה עדיין צריך להבין: מדוע בשאלת הגמ' "הכנסה מגלן" עדיין לא היה אפי' דמיון בסיסי להוצאה - והלא לכאורה מה ההבדל בין הוצאה להכנסה הרי בשתיים מעביר מרשות לרשות?

ו

ויובן זה בהקדים קושיית הפני יהושוע על התוס' (בדף ב') מדוע במלאכת הוצאה צריך באמת שני פסוקים אחד להוצאה דעני ואחד להוצאה דעשיר? ובלשונו: "לכאורה עשה דבריהם כדברי נביאות - דכיון דלא ידעינן שום טעם לחלק בין עני לעשיר ואפ"ה איצטריך למיתנייהו . . מי גרע מהכנסה דילפינן מהוצאה משום סברא מה לי אפוקי מה לי עיולי כ"ש הכא דאיכא סברא מה לי הוצאה דעני או הוצאה דעשיר?.

כלומר: כיוון שיוצא מדברי תוס' (ובפרט לפי המבואר לעיל) שכאשר הדמיון הוא באופן מיוחד (כמו בהוצאה והכנסה) אזי (אפי' במלאכת הוצאה) כבר אין צורך במקור או שיהיה במשכן, אלא הסברא מספיקה ע"מ לחייב - א"כ לכאורה גם עני ועשיר זהו ממש אותו דבר ואותו סברא (רק שהרשויות משתנות) וכמו שהתוס' עצמו אומר "מה לי עני מה לי עשיר", ומדוע כל אחד מהם צריך פסוק בנפרד - לכאורה ניתן לכתוב רק פסוק אחד ונדע מסברא את השני?

ומבאר: "ולכאורה היה נראה לי לפרש דהא דבעינן תרי קראי לעני ולעשיר היינו משום דהוצאה דעני והכנסה דידיה הוא לצורך עצמו - להביא טרף לביתו . . משא"כ הוצאה דבעל הבית ליד העני . . שהיציאה אינו לצורך עצמו אלא לסלקה מעליו . . וכיוצא בזה נראה לי מלשון הרשב"א ז"ל בחידושו שכתב לחלק בין הוצאה דעני שמושך אליו ובין הוצאה דבעל הבית שמוציא ממנו ואפשר שנתכוון למה שכתבתי . . עכ"ל.

כלומר לא היה ניתן ללמוד מסברא את הוצאת העני מהעשיר (וכן להיפך) כיוון ש(למרות שהפעולה הטכנית שלהם לכאורה ממש שווה, הרי שמצד כוונתם ומטרתם) הם אינם דומים האחד לשני כלל - כי הבעה"ב כוונתו לסלק/לנתק את החפץ ממנו (גם כאשר מכניס ה"ז ע"מ להוציא אח"כ), ואילו העני כוונתו לחבר אליו את החפץ (גם כאשר מוציא ונותן לבעה"ב).

ולכן הוצרכו להביא את שני הפסוקים שכל אחד מהם מלמד אחד משני המקרים:

הפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה . . ויכלא העם מהביא"³⁶ מדבר על הוצאה של

בהע"ב - כיוון ששם מדובר על הבאת נדבה לבית המקדש - והיינו ניתוק חפץ מהאדם, ואילו הפסוק "אל יצא איש מקומו"³⁷ - שאוסר לצאת בשבת ללקוט את המן - הוא מלמד על הוצאת העני - חיבור של חפץ, ע"ד המן שהיו מוציאים את הכלי ע"מ למז-לאות בו את המן ולהחזירו לרשותם.

ז

עפ"ז יובן מדוע בהו"א של הגמ' בדף צ"ו - כאשר שואלת "הכנסה מנלן" - לא היה ידוע שיש אפי' דמיון מסוים בין הכנסה להוצאה:

דהנה בגמ' שם מובא בתחילה - כמקור למלאכת הוצאה - רק את הפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה . . . ויכלא העם מהביא" שמדבר באיסור הוצאת נדבה למשכן, והרי (כנ"ל) זהו פסוק שמדבר על הוצאה בלבד לשם הוצאה (- ניתוק החפץ), וממילא מובן שהגמ' לא יכולה ללמוד מזה גם לעניין הכנסה - כיוון שע"ד כפי שעני מעשיר לא היינו לומדים מסברא בגלל שעניינם ומטרתם בהוצאה שונה לחלוטין, כך גם בהו"א נראה לחלק בין הוצאה להכנסה מפני שזה מנתק מעליו חפץ (הוצאה) וזה מחבר אליו חפץ (הכנסה).

וזהו הפי' בשאלת הגמ' "הכנסה מנלן": הרי לכאורה האב שזה הוצאה מדבר על ניתוק חפץ, ואילו הכנסה מדבר על חיבור ולא ניתן לדמות ביניהם! ולכן התוס' מפרש ואומר שלגמ' לא מספיק זה שהכנסה הייתה במשכן - כיוון ש(כנ"ל בארוכה) חייבים דמיון לאב ע"מ לחייב את מה שהיה במשכן!

אכן למסקנת הגמ' כיוון שיש שני פסוקים הן להוצאה דעני והן להוצאה דעשיר³⁸ - והיינו הן הוצאה לשם הוצאה והן לשם הכנסה אזי כבר לא ניתן לחלק בין הוצאה לה-כנסה, שהרי אפי' הוצאה לשם הכנסה (והיינו חיבור גמור) אסור, אז וודאי שאין לחלק בין הפעולות של הכנסה להוצאה בלבד, ולכן ניתן לומר את הסברא 'מה לי אפוקי מה לי עיולי' שזו היא סברא חזקה כ"כ עד שלא צריך אפי' לכך שהכנסה תהיה במשכן.

(37) שמות טז, כט.

(38) עכ"פ לשיטת התוס'.

”זרק וטח בפניה” לשיטת רש”י

הנ”ל

א

דברי הגמ' - זרק וטח בפניה חייב, על גבה פטור

איתא בגמ³⁹: ”אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברה”ר זורק וטח בפניה - חייב, על גבה - פטור. אביי ורבא דאמרי תרווייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רביס”.

כלומר, במקרה שזרק ברה”ר ממרחק ארבע אמות דבילה שמינה או טיט, והדביק בפניה (בצידה) של לבינה (שגובהה הוא שלושה טפחים) - חייב, משום שפניה של הלבינה נחשבים כאויר רשות הרבים. אמנם כאשר נח החפץ על גבי הלבינה הזקופה - הוא נח על משטח שהוא גבוה שלשה טפחים⁴⁰ מעל פני רשות הרבים, נחשב הוא 'מקום פטור' או 'כרמלית', ולכן הוא פטור.

ב

שיטת ר”ת ושיטת ריב”א בגודל פני הלבינה

הנה התוס' מביא ב' דעות כמה טפחים צריך שיהיה בפני הלבינה ע”מ שיתחייב:

וז”ל⁴¹: ”אומר ר”ת דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אע”פ שאינו אלא באויר וכן הא דתנן למטה מי' כזורק בארץ ומוקי לה רבי יוחנן בדבילה שמינה היינו טעמא נמי דכיון שנד-בק בפני הכותל שהוא רוחב ד' על ד' חשוב כמונח עליו”. וריב”א פי' דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבינה וכותל ד' על ד' דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע”ג קרקע.

היינו שלדעת ר”ת מה שנח בפני הלבינה אינו נחשב כמונח בארץ ולכן צריך שיהיה בפני הלבינה ד' על ד' טפחים ע”מ שיקרא הנחה ברה”ר. ואילו לריב”א - כיוון שפני הלבינה לא מובדלים לגמרי מהקרקע אלא רואים את פניה - חשיב כמונח בארץ וא”צ ד' על ד' (משא”כ על גבי הלבינה שלא רואה פני הקרקע).

(39) שבת ז. א.

(40) באם היה פחות משלושה טפחים ה”ז 'לבוד' לקרקע ודינו כרה”ר בכל מקרה.

(41) ד”ה וטח.

וממשיך התוס' ומקשה על שיטת ריב"א: "וקשה לר"י דלעיל כי פריך אמתניתין דפשט ידו "והא בעיא עקירה והנחה מע"ג מקום ארבע" - לוקי מתניתין במחזיק החפץ בענין זה שרואה את פני הקרקע?"

כלומר: הגמ' לעיל⁴² הקשתה על המשנה שמחייבת את העני אם נטל מיד בעה"ב (ברה"י) והוציא לרה"ר שלכאורה הרי העני עקר מיד שאין בה ד' על ד' וא"כ אמור להיות פטור⁴³. ולפי שיטת ריב"א ניתן לתרץ זאת בקלות - שהמדובר במשנה הוא שהחזיק את החפץ כלפי הקרקע (דהיינו שאחזו מלמעלה), ולכן חשיב כמונח בארץ ומדוע הגמ' לא תירצה כך?

בתוס' הרא"ש מובא תירוץ לקושיית התוס': "ונר' לי שלא היה דעת ריב"א אלא בדבר הדבוק לכותל או בלבנה המחוברת לקרקע כיון שהלבנה מגעת עד הקרקע חשבי' ליה כאלו היא שטוחה אצל הקרקע אבל דבר שהוא באויר מודה ריב"א דבעינן שיהא בו רוחב ד'".

היינו שדווקא כאשר הלבנה מחוברת לקרקע מועיל ראיית פני הקרקע, אבל במקרה של המשנה - שהחפץ בידו - לא יועיל כלל ראיית פני הקרקע כיוון שאין זה מחובר לקרקע⁴⁴.

ג

שיטת רש"י וקושית המהרש"א

הנה רש"י כתב: "סתם לבינה ארכה ורחבה ג' ואין לעוביה שיעור".

וכתב המהרש"א⁴⁵: מפירש"י נמי משמע כן שפי' הכא סתם לבינה ארכה ורחבה ג' ואין לעוביה שיעור כו' עכ"ל דר"ל דאזקיפת הלבנה שהיא עוביה של הלבנה קמפרש והוא שגבוהה ג' אבל בארכה ורחבה שהיא פני הלבנה מסתמא דהוי ג' . . .".

היינו שרש"י סובר כשיטת הריב"א דלא בעינן שיהיה ד' על ד' טפחים בפני הלבנה - שהרי לבינה סתם אינה ד' על ד'.

(42) ד, א.

(43) ובמסקנת הסוגיא אמרו שידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

(44) וראה בחידושי הרשב"א עוד תירוץ לשיטת ריב"א.

(45) ד"ה וריב"א פי'.

וממשיך המהרש"א: "ויש מקשין בזה כיון דלפי' רש"י הכא בטח בפניה לא בעי מקום ד' כפי' ריב"א תקשי ליה מה שהקשו התוס' (לעיל) לפירושו דפליגי רבי ורבנן בשדי נופו והוי כמונח ברה"ר ע"ג מקום ד' דאי אפשר להעמידה דאי למטה מג' לא בעי רוחב ד' לכ"ע ולמעלה מג' לא הוי רה"ר אם לא נעמיד בדבילה שמינה כו' כמו שכתבו התוס' לעיל דהשתא הא בדבילה שמינה נמי א"א להעמידה דא"כ מאי טעמא דרבנן דפטרי אי נמי לא שדינן נופו בתר עיקרו ולא הוי בנוף מקום ד' יתחייב דהא לא בעי מקום ד' כפירושו הכא".

הסברת הדברים:

התוס' בדף ד' 46^ד דן במחלוקת רבי ורבנן במקרה שיש עץ שעומד ברה"י וענפיו יוצאים לרה"ר וזרק חפץ ד' אמות ברה"ר ונח על הענפים האלו שאין בהם ד' טפחים, לדעת רבי חייב כיוון שאמרינן "שדי נופו בתר עיקרו". ואילו לדעת רבנן פטור כיוון ש"לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

ופירש רש"י שם⁴⁷ שלדעת רבי חייב כיוון שכאשר זרק ונח בנוף "והווי כמונח ברה"ר ע"ג מקום ד' דעיקר מחשיב ליה לנוף".

והקשה התוס' על רש"י שלכאורה מה מועיל זה שיש בענפים מקום ד' - שהרי ממה נפשך: אם הענפים עומדים בפחות מג' סמוך לקרקע רה"ר - הרי שגם בלי שיהיה בהם ד' טפחים הרי זה נחשב כמונח בקרקע לכ"ע כי "כארעה סמיכתא דמיא". ואם הענפים גבוהים מג' טפחים - הרי מקום שגבוה ג' ויש בו ד' טפחים חשיב כרמלית, וא"כ באיזה מקרה יהיה חייב לדעת רבי על הנחה ברה"ר?

ולכן הכריח תוס' שלפי רש"י מדובר שנח בצד הענפים - כמו פני הלבינה ולכן חשיב כרה"ר ע"י שיש בו ד' טפחים.

ועפ"ז מקשה המהרש"א שכיוון שמשמע מרש"י בסוגייתנו שסבירא ליה כשיטת ריב"א שלא צריך שיהיה ד' טפחים בפני הלבינה - הרי שחוזרת קושיית התוס' שם שמדוע רבי צריך שהעיקר יחשיב את הענפים למקום ד' - והרי גם בפחות מד' חייב כאשר החפץ נח בצד הענפים?

ומסיים המהרש"א: "ויש ליישב ודו"ק".

46 ד"ה באילן.

47 ד"ה שדי נופו.

ד

תי' קושיית המהרש"א עפ"י תי' התוס' הרא"ש בשיטת ריב"א

והנה בספר 'הוראת שעה'⁴⁸ כתב לדחות דברי המהרש"א מכורח קושיא זאת, וס"ל שרש"י לא סובר כהריב"א אלא יש לו סברא אחרת. וכן בחידושי הרש"ש כתב דלא כהמהרש"א.

אמנם לכאורה ניתן לבאר בפשטות את שיטת רש"י לפי המהרש"א עפ"י תירוץ תוס' הרא"ש (הנ"ל ס"ב) על קושיית התוס' - שלפי ריב"א בשביל שלא יצטרכו ד' על ד' בפני הלבנה צריך שהלבנה תהיה מחוברת לקרקע אבל יד שאינה מחוברת לקרקע - כן צריך שיהיה בה ד' טפחים גם לפי ריב"א.

ועפ"ז מובן בפשטות שלמרות שרש"י סובר שא"צ מקום ד' בפני הלבנה, הרי שב-ענפי האילן כן יצטרכו שיהיה ד' טפחים ע"מ להתחייב - שהרי הענפים אינם מחוברים לקרקע, ע"ד יד שאינה מחוברת⁴⁹ ולכן צריך לפי רבי את 'שדי נופו בתר עיקרו' ע"מ להתחייב.

וא"כ לא יוקשה קושיית המהרש"א על רש"י.

48) על מהרש"א מס' שבת (להר"ר שלמה בהר"ר שמואל מגרידיץ, והר"ר יצחק איצק בן ר' שמואל מווארניק).

49) ולא ניתן לומר שהענפים מחוברים לקרקע מצד העיקר שלהם שמחובר - שהרי גם היד מחוברת לקרקע מצד הגוף, אלא שכאשר העיקר או הגוף עומדים ברשות אחרת מהנוף או היד אין זה נחשב כמחובר.

”תפשוט דרב ביבי” - שיטת רש”י, הר”י והרשב”א

הת' אלישע שי' יוליוס

הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן (ברר"מ)

תלמידים בישיבה

א

דברי הגמ'

איתא בגמ'⁵⁰: "אמר אביי פשיטא לי ידו של אינה לא כר"ה ולא כרה"י . . . בעי אביי: ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלי' - מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא?".

היינו שאביי מסתפק במקרה שאדם הושיט את ידו מלאה לרשות אחרת (ובעצם עבר על איסור דרבנן שגזרו שאסור אפי' רק להוציא - שמא יבוא גם להניח) וכעת רוצה להחזירה לרשות שעומד בה: האם רבנן נתנו לידו דין של כרמלית - ובמילא יהיה אסור לו להחזיר את ידו לרשות שעומד בה - כמו שאסור להוציא מכרמלית לרשות אחרת. או שמותר לו להחזיר, כי ידו נחשבת כמקום פטור.

ממשיכה הגמ': "ת"ש: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, תני חדא: אסור לה-חזירה. ותני אידך: מותר להחזירה. מאי לאו בהא קמיפלגי - דמר סבר ככרמלי' דמיא, ומ"ס לאו ככרמלית דמיא?" - והיינו שלכאורה ספקו של אביי נתון למח' בין שתי הבריות.

דוחה הגמ': "לא! דכ"ע ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן למטה מעשרה (אסור להח-זירה - כיון שזה רה"ר) כאן למעלה מעשרה (מותר שזהו מקום פטור)".

הגמ' מביאה תירוץ נוסף: "ואיבעית אימא: אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא, ולא קשיא - כאן מבעוד יום (שהוציא ידו קודם השבת), כאן משחשי-כה (כשהוציאה בשבת): מבעוד יום - לא קנסוה רבנן, משחשיכה - קנסוה רבנן". והיינו שבמקרה שהוציא את ידו בשבת עצמה לכ"ע אסור לו להחזירה, אבל כשהוציאה קודם השבת - מותר להחזירה בשבת (והיינו שהקנס הוא רק במקרה של משחשיכה, ולא שנתנו לידו דין כרמלית - שאז היה אסור להחזירה גם כשהוציא מבעוד יום).

ומקשה הגמ' על תירוץ זה: "אדרבה איפכא מסתברא: מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת - ליקנסו רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת - לא ליקנסוה רבנן". והיינו שלא הגיוני לומר שקנסו אותו שלא להחזיר את ידו כשהוציאה משחשיכה - שהרי הקנס יגרום לו להשליך את החפץ ברשות השניה (או שיפול מידיו) ואזי יבוא לידי איסור דאורייתא של הוצאה בשבת. ולכן עדיף להעמיד הפוך: שמבעוד יום - אסור להחזיר, ומשחשיכה - מותר להחזיר ע"מ שלא יעבור על איסור.

ממשיכה הגמ': "ומדלא קא משנינן הכי - תפשוט דרב ביבי בר אביי. דבעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה (שבזה עובר על איסור דרבנן) קודם שיבא לידי חיוב חטאת (אם תאפה) או לא התירו? (ולכאורה עפ"י הנ"ל) תפשוט דלא התי-רו!" (שהרי כשם שרבנן גוזרים שלא יחזיר את ידו כשהוציאה משחשיכה - על אף שבזה יעבור על איסור דאורייתא של הוצאה. כך גם כאן רבנן לא יתירו לרדות את הפת ע"מ שלא יעבור על מלאכת אופה!

ומסיימת: "הא לא קשיא ותפשוט (את ספק רב ביבי), ואיבעית אימא: לעולם לא תפשוט ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד: בשוגג לא קנסוה (תני חדא מותר), במזיד קנסוה רבנן (תני חדא אסור)"⁵¹.

בכללות צריך ביאור: מדוע מנסים לפשוט את ספקו של רב ביבי רק מ'איבעית אימא' השניה של הגמ' (שמשחשיכה אסור להחזיר את היד על אף שיעבור על איסור דאורייתא) - ש'איבעית אימא' זו לכאורה מוקשה מסברת ה'איפכא מסתברא',

הרי לכאורה ניחא יותר לפשוט את הספק מ'איבעית אימא' הראשונה של הגמ' - שלכ"ע אסור להחזיר את ידו כאשר הוציאה לרה"ר (למטה מ'טפחים) כי ידו ככרמלית - למרות שיעבור על איסור דאורייתא של הוצאה, ועל כך הרי לא הייתה שום דחייה בגמ'?

ב

שאלת התוס' והתירוץ בשיטת הרשב"א

הנה התוס'⁵² (בשיטת הרשב"א) הקשו שאלה זו, וז"ל: "וא"ת משינויא קמא נמי נפשוט דלא התירו דלמטה מ' אסור להחזירה, (ואפילו מוקמי' מבעוד יום הא פירשת דאי מבעו"י לא התירו כ"ש משחשיכה). וי"ל דאין לפשוט, דהתם מה שלא התירו מש-

51 ובהמשך הגמ' מובאים עוד כמה אפשרויות תיווך בין שתי הברייתות.

52 ד"ה בשוגג לא קנסוה.

חשיכה אע"ג דאתי לידי חיוב חטאת היינו משום מבעו"י דלא שייך טעם זה, אבל גבי רדיית הפת לעולם אימא דהתירו".

היינו דל'איבעית אימא' הראשונה חכמים גזרו שאסור להחזיר את ידו דווקא כשהוציאה מבעוד יום. אמנם כיוון שלא ניתן לגזור על אחד שהוציא מבעוד יום (שלא עבר על איסור דרבנן בשעה שהוציא) ולא לגזור על מי שהוציא משחשיכה (שעבר על איסור דרבנן בהוצאתו) - לכן גזרו גם במוציא את ידו משחשיכה, על אף שזה יגרום לו לעבור על איסור דאורייתא⁵³, אבל אי"ז יכול לפשוט את הספק של רב ביבי שהוא מדבר מלכתחילה במקרה של משחשיכה - ששם יכול להיות שיהיה מותר משום שלא לעבור על איסור דאורייתא.

ובזה אזיל הרשב"א לשיטתיה בתוס'⁵⁴ שכתב שסברתם של ה'איפכא מסתברא' (שמבעוד יום יהיה קנס ומשחשיכה לא) היא כ'חוכא ואיטלולא' - להחמיר על מי שלא עבר על איסור ולהקל במי שעבר, והיינו שלא שייך שכשהוציא מבעוד יום יהיה אסור להחזיר וכשהוציא משחשיכה יהיה מותר. ולכן לא היה ניתן לשנות סברא זו כלל אלא רק את הסברא הראשונה - שקונסים רק משחשיכה.

ולכן לפי דעתו ב'איבעית אימא' הראשונה כאשר גזרו מבעוד יום - היו חייבים לגזור ולקנוס גם משחשיכה ולכן לא ניתן לפשוט מכך את ספיקו של רב ביבי אלא מה'איבעית אימא' השניה. אמנם הר"י חולק עליו ויתרץ באופן אחר. וכדלקמן.

ג

הביאור בשיטת ר"י

דהנה כתב הר"י (בשונה מהרשב"א) דהיה אפשר לשנות סברא זו של ה'איפכא מסתברא' - שקונסים רק את המוציא ידו מבעוד יום, ואע"ג שיוצא שמחמירים יותר במי שלא עשה איסור - עדיין זה יותר הגיוני מאשר לגרום לזה שהוציא משחשיכה לעבור על איסור דאורייתא.

וממילא יוצא שהיה ניתן לשנות את תירוץ הברייתות באופן אחר - של האיפכא מסתברא, ומזה שבני בית המדרש לא תירצו כך אלא דווקא באופן הראשון - שקונסים רק בהוציא משחשיכה - ניתן לפשוט את ספק רב ביבי שאסור לו לרדות את הפת.

53 ולכן גם לא ניתן לעמיד את כל ה'איבעית אימא' הזאת במוציא מבעוד יום - כיוון שזה משפיע מיד שיהיה אסור גם משחשיכה.
54 ד"ה ואיבעית אימא.

היינו שפשיטת הספק אינו מכך שזהו היישוב המוחלט של הברייתות - שהרי יש עוד אפשרויות אחרות לפרשם - אלא מכך שלבני בית המדרש היה ברור שניתן לקנוס משחשיכה אף אם זה יגרום שיעבור על איסור דאורייתא.

לכן לדעת הר"י לא גורסים בגמ' 'לעולם לא תפשוט' כאשר מביאים עוד תירוץ כיצד לתרץ את דברי הברייתא - כיון שמלכתחילה פשיטת הספק לא הייתה תלויה בכך שזהו התירוץ בברייתות אלא מכך שזה היה סברא ברורה לבני הבית מדרש, וממילא גם כאשר מביאים תירוץ אחר עדיין פשיטת הספק עומדת בעינה⁵⁵.

ולפי"ז יוצא שהר"י יתרץ את זה שלא פושטים את ספיקו של רב ביבי מהאיבעית אימא הראשונה בפשטות מכך שרק באיבעית אימא השנייה ניתן להוכיח - כיוון שרק שם ברור לנו שזוהי סברתם של בני הבית המדרש (כיוון שהיה להם אפשרות אחרת להעמיד ובכל זאת לא הזכירו אותה כלל⁵⁶).

משא"כ באיבעית אימא הראשונה - זה רק עוד אחת האפשרויות איך להעמיד את הברייתות ומכיוון שאין לנו הכרעה ברורה שלכך הברייתות נתכוונו באמת - לכן לא ניתן לפשוט מכך את ספקו של רב ביבי⁵⁷.

ד

ביאור נוסף בשיטת ר"י

הנה יש לבאר בשיטת הר"י ביאור נוסף מדוע - גם אם היה ברור שזהו היישוב בין שתי הברייתות - לא היינו פושטים את ספקו של רב ביבי מהאיבעית אימא הראשונה:

דהנה בדברי האיבעית אימא הראשונה (- שבברייתא שכתבה להתיר מדובר במקרה

55) משא"כ לשיטת הרשב"א מכיוון שלא הייתה לבני בית המדרש אפשרות לתרץ את הברייתות כה'איפכא מסתברא' כיוון שסברא זו אינה הגיונית לשיטתו (כנ"ל בפנים) - אזי כאשר הגמ' מביאה תירוץ אחר ליישב את הברייתות מיד נופלת פשיטת הספק של רב ביבי, ולכן כן גורסים בגמ' 'לעולם לא תפשוט'.

56) ועיין גם במהר"ם ד"ה איפכא מסתברא שכתב סברא זו ממש.

57) והיינו שהאיבעית אימא הראשונה מציגה מצב שבו לכ"ע הדין של היד הוא ככרמלית וממילא לא ניתן לעשות חילוקים בין מבעוד יום ומשחשיכה - כי נתנו ליד דין מיוחד (וראה לקמן הע' הראשונה שבס"ח), ולכן אנו לא יכולים לדעת האם בני בית המדרש אכן סברו כך או שהם רק רצו לומר שניתן להעמיד שלפי שתי הברייתות יהיה דינו ככרמלית. אבל ב'איבעית אימא' השנייה שמציגה מצב שידו לא ככרמלית - כאן יש כמה אפשרויות לבני בית המדרש כיצד לחלק בין שתי הברייתות, וכאשר בחרו דווקא באפשרות אחת - סימן שגם הם עצמם סוברים כך ולכן ניתן לפשוט מהם.

של למעלה מעשרה - דהווי מקום פטור) הקשה התוס' 58: "וא"ת למעלה מי' לכתחלה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור? וי"ל דאפילו הוציאה מתחלה דרך למטה מי' - מותר להחזירה למעלה מי', ולא קנסינן ליה".

היינו שתוס' מחדש שלכ"ע (בתירוץ זה) גם כשהוציא ידו באיסור (למטה מי' - לרה"ר) בכל זאת יהיה מותר לו להרים ידו למקום פטור (למעלה מי' טפחים) ומשם להחזירה לרשותו לכתחילה! והיינו שאף שהתחיל באיסור חכמים לא גזרו ולא קנסו אותו - עם מחזירה דרך למעלה מי'.

וא"כ יוצא שכלל לא ניתן לפשוט את ספיקו של רב ביבי מהתירוץ הראשון: שהרי לפי הנ"ל לא יהיה כלל מצב שבו יצטרך לעבור על איסור דאורייתא לפי התירוץ הראשון - שהרי גם כשהוציא ידו באיסור (או אמנם לכ"ע אסור לו להחזירה כשהיא למעלה מי', אבל) הרי יכול להרים את ידו ולהחזירה דרך למעלה מעשרה, ולא צריך להשאיר ידו עומדת כלל. וא"כ בתירוץ זה לא גורמים לו כלל לעבור על איסור.

וממילא מובן לשיטת התוס' (הר"י) שאין להוכיח כלל מהתירוץ הראשון למקרה בו דיבר רב ביבי ששם אם נאסור עליו לרדות את הפת - יעבור על איסור דאורייתא באפן וודאי.

ה

שיטת רש"י דלא כר"י בביאור השני

ומכאן נבוא לבאר שיטת רש"י. דהנה ע"פ שיטת רש"י (לכאורה) אין לתרץ לא כשיטת הרשב"א ולא כשיטת הר"י (לפי שני הביאורים דלעיל):

דהנה כתב רש"י 59 בטעם דברי הגמ' הנ"ל בתירוץ הראשון (שהברייתא המתירה היינו בלמעלה מי'): "דאזיר מקום פטור הוא . . לא קנסוה דלאו איסורא עבד".

והיינו שרש"י לומד בפשטות שבתירוץ הגמ' הכוונה היא שכאשר הוציא את ידו למעלה מי' (אזי כיוון שלא עשה איסור בהוצאתו) לא קנסוהו. וזוהי כוונת הברייתא המתירה.

כלומר שחולק על חידושו של התוס' הנ"ל (ס"ד) - שמדובר כאן במקרה שכבר עשה איסור ובכל זאת מותר להחזיר דרך מקום פטור - וסובר שרק כאשר 'לא עבד איסורא'

58 ד"ה כאן למעלה מי'.

59 ד"ה למעלה מי'.

אזי 'לא קנסוהו', אבל במקרה של תוס' שהוציא ידו למטה מי' ו'עבד איסורא' בפשטות יסבור שכן קנסוהו⁶⁰.

וא"כ איננו יכול לתרץ כהביאור השני בר"י (ס"ד), דמה דלא פושטת הגמ' את ספקו של רב ביבי מהתירוץ הראשון כיוון שלפי רש"י (שלא יכול להחזיר את ידו דרך מקום פטור) משמעות הגזירה של חכמים היא שכן יעבור על איסור דאורייתא וא"כ ניתן לפשוט מכך לכאורה את ספקו של רב ביבי.

ו

שיטת רש"י דלא כביאור הרשב"א

וכן עפ"י הנ"ל לא ניתן לתרץ כתירוץ הרשב"א - שהגזירה בתירוץ הראשון היא במ-קרה שהוציא מבעוד יום ולכן גזרו גם במשחשיכה ואין זה מוכיח לרב ביבי שדיבר מל-כתחילה במשחשיכה - שהרי גם לפי הרשב"א יוצא שהתחלת הגזירה של חכמים שלא להחזיר את ידו לרשותו הייתה במקרה שבו 'לאו איסורא עבד' - כשהוציא מבעוד יום⁶¹.

משא"כ עפ"י רש"י הנ"ל יוצא שרק כאשר 'איסורא עבד' ניתן לגזור שלא להחזיר את ידו (בתירוץ הראשון) וא"כ מוכרח לומר שגזרו מלכתחילה גם במקרה של הוציא ידו משחשיכה שאסור להחזיר.

וא"כ שוב ניתן לפשוט מכאן לכאורה את ספיקו של רב ביבי שמדבר במקרה שה-תחיל באיסור. וכמו שאסור לו להחזיר את היד - על אף שבגלל זה יעבור לכאורה על איסור דאורייתא, כך גם אצל רב ביבי יהיה אסור לו לרדות את הפת ע"מ שלא לעבור על איסור.

60 והיינו שגם תוס' הגיע לחידוש זה רק מתוך הכרח ודוחק (שדוחק לומר שהברייתא תגיד מותר במקרה שהוציא את ידו למעלה מי' שהרי זה 'פשיטא', אבל רש"י שכנראה לא חש לכך שזה פשיטא - שהרי במפורש אומר שזוהי כוונת הברייתא המתירה - כשהוציא למעלה מי' - א"כ אין שום סברא לומר שבמקרה שהוציעא ידו למטה והחזירה דרך מעלה - יסבור כחידוש התוס'. (ובסברת רש"י שדין זה הוא לא פשיטא י"ל בד"א שהיה הו"א לומר שחכמים גזרו שאסור להוציא ידו גם למעלה מי' שהרי יש חשש גדול שבפעם הבאה יוציא גם ללמטה מי' וממילא כן יש חידוש מסויים גם כאשר הוציאה למעלה מי').

61 ומה שהרשב"א לא ביאר כשיטת התוס' י"ל בפשטות: א. אינו סובר מחידושו של ר"י שאף כשהתחיל באיסור - לא קנסו (אף שסובר שכן קנסו במקרה שלא התחיל באיסור - מבעוד יום). ב. גם אם סובר כמוהו ניחא ליה יותר להביא תירוץ שאזיל ביה לשיטתיה שהמבעוד יום משפיעה ומחייב את הדין של משחשיכה.

ז

שיטת רש"י דלא כהביאור הראשון בר"י

והנה לשיטת רש"י לא ניתן לתרץ (את הא דלא פושטים את הספק של רב ביבי מהתירוץ הראשון בגמ') בהביאור הראשון בהר"י (הנ"ל ס"ג):

דהנה (כנ"ל) ביאורו של הר"י התבסס על כך שכל פשיטת הספק של רב ביבי היא (לא מכך שהעמדנו שכך הברייתות סוברות שהרי יש עוד כמה אפשרויות איך לפרש את הברייתות. אלא פשיטת הספק הייתה) מצד זה שלבני בית המדרש היה אפשרות לשנות כה'איפכא מסתברא' (שיש קנס רק במוציא מבעוד יום ולא במוציא משחשיכה), ובכל זאת הם לא הזכירו כלל את התירוץ הזה (ואפי' לא בתור אחת האפשרויות לבאר) - אלא תרצו את הברייתות בכך שלכ"ע במוציא משחשיכה קנסו - על אף שיעבור על איסור דאורייתא. והיינו שהיה ברור לבני בית המדרש שזו סברא נכונה ומזה שהם סברו כך פושטים את ספקו של רב ביבי.

ולכן לפי דעתו של ר"י לא גורסים בהמשך בגמ' את המילים 'לעולם לא תפשוט' כאשר מביאים אפשרות נוספת להסביר את הברייתות - כיוון שתיווך הברייתות לא נוגע כלל לפשיטת הספק של רב ביבי.

אמנם לדעת הרשב"א בתוס' שם כיוון שסובר שסברת ה'איפכא מסתברא' היא 'חוכא ואיתלולא' והיינו שלבני בית המדרש לא הייתה אפשרות אחרת הגיונית לפרש את הברייתות ממילא פשיטת הספק של רב ביבי היא כן מכך שזה יכול להיות הביאור בתיווך בין שתי הברייתות (ועד שבגלל ביאור זה לא ניתן לפשוט את ספקו של אביי) וממילא כאשר מביאים ביאור נוסף לתווך את שתי הברייתות - הרי שהביאור מאבד את משקלו ולכן כן גורסים 'לעולם לא תפשוט' כאשר מביאים את הביאור הנוסף לשתי הברייתות.

והנה רש"י (א) כן גורס בגמ' את המילים 'לעולם לא תפשוט' וא"כ יוצא שסובר כמו הרשב"א וחולק על ר"י - כלומר שסובר שלא היה אפשר לשנות את סברת ה'איפכא מסתברא' ולכן לחא יכול לבאר כהביאור הראשון בדברי ר"י - כיוון שההוכחה היא כן מכך שזה אפשרות לתווך את הברייתות (ולא מבני בית המדרש), וא"כ בדיוק כשם שניתן לפשוט מהביאור השני בגמ' - אפשר גם לפשוט מהביאור הראשון.

ע"כ נראה לפרש את רש"י באופן אחר, וכדלקמן.

ח

שיטת רש"י שההוכחה לדברי רב ביבי היא רק מ'שוגג'

הנה לפי' רש"י כל ההוכחה מהמקרה של החזרת היד לרשות שעומד בה למקרה של רב ביבי - שכמו שאסור להחזיר את היד אף במחיר איסור דאורייתא כך גם יהיה אסור לרדות את הפת - הוא רק במקרה של איסור בשוגג, אבל ממקרה של מזיד (שהוציא את ידו במזיד ואסור לו להחזירה) - אין להוכיח כלל.

ובלשוננו⁶²: "ולאיסור נמי לא תפשוט מדקנסו במזיד: דהתם (בהחזרת היד) ליכא למיחש דילמא לישדינהו - שיתחייב מיתת בי"ד, אבל הכא (בספק רב ביבי) אי קנסין ליה מלרדות על כרחיך יתחייב מיתת בי"ד".

כלומר שבמקרה החזרת היד אם הוא הוציא את ידו במזיד (וקונסים שאסור לו לה-חזיר), יוצא שאם הוא לא ישאיר את ידו עומדת באוויר - הוא יתחייב מיתת בי"ד על שעשה מלאכה בשבת - ולכן גם אם נדרוש ממנו להשאיר את ידו עומדת בחוץ עד למוצאי שבת הוא באמת ישאיר את ידו עומדת בכל מחיר⁶³!

וממילא יוצא שבמקרה של מזיד שקונסים אותו - חכמים יודעים שהוא לא יעבור על איסור דאורייתא. משא"כ כאשר חכמים קונסים במקרה של רב ביבי - אין לו שום דרך להינצל מהאיסור דאורייתא אלא משמעות הקנס הוא לעבור על איסור דאורייתא.

לכן לא ניתן לפשוט את ספק רב ביבי מאיסור החזרת היד כאשר הוציא במזיד - כי פה (ברדיית הפת) - יעבור על איסור, ופה (בהחזרת היד) - לא יעבור.

אלא מלכתחילה ניתן להוכיח רק ממקרה שהוציא את ידו בשוגג שאז גם אם לא ישאיר את ידו עומדת ברשות שניה (אלא ישליך את החפץ שבידו) - הוא לא יתחייב על האיסור דאורייתא, ולכן האדם לא יתאמץ ויעבור על האיסור. ואם בכל זאת חכמים גוזרים שם - ניתן להוכיח שגם ברדיית הפת חכמים יגזרו שלא לרדות - על אף שיעבור על איסור.

62 סוף ד"ה בשוגג לא קנסוה.

63 וראה תוס' ד"ה קודם שיבוא לידי איסור סקילה (ד', ד, א) שחולק על רש"י וסובר שאף פעם לא יכול להתחייב מיתת בי"ד עקב איסור דרבנן שגרם לו זאת, וראה בר"ן (על הרי"ף) ובקרבן נתנאל על אתר שמעירים ע"כ.

ט

עפ"ז ישוב שיטתו

ועפ"ז יש לבאר בד"א לשיטת רש"י מדוע הגמ' לא מנסה לפשוט את ספקו של רב ביבי מהתירוץ הראשון בגמ':

דיש לומר שבתירוץ הראשון הגזירה שגזרו חכמים (שכאשר ידו ברשות אחרת יהיה לה דין של כרמלית) - הם גזרו אותה מלכתחילה רק במקרה שהוציא את ידו במזיד לרשות אחרת, והיינו מפני חומרת העניין. אלא שמשום שהם נתנו לידו (כשהיא ברשות אחרת) דין כרמלית - הרי דין זה נשאר ליד גם כאשר הוציא את ידו בשוגג⁶⁴, וזוהי הסיבה שלפי התירוץ הראשון גם בשוגג יהיה אסור לו להחזיר את ידו! אבל לא שהגזירה הייתה מלכתחילה גם על שוגג.

וא"כ ניתן לומר לדעת רש"י שלכן אין לפשוט את ספיקו של רב ביבי מהתירוץ הראשון בגמ' - כיוון שכנ"ל (בסעיף הקודם) כל ההוכחה יכולה להיות רק מדין שוגג ובזה אין להוכיח למקרה של רב ביבי שהרי זה שאסור להחזיר את ידו בשוגג - זה רק משום שגזרו בגלל מזיד. אבל במקרה של רב ביבי שאין אנו יודעים מה הדין במזיד - אין להוכיח מה יהיה הדין בשוגג גרידא⁶⁵.

י

סיכום השיטות

לשיטת הרשב"א: לא ניתן לפשוט מה'איבעית אימא' הראשונה מכיוון ששם גזרו מלכתחילה במוציא מבעוד יום לכן הגזירה חלה גם במוציא משחשיכה ולכן אין להוכיח לספקו של רב ביבי שמסתפק בדין של משחשיכה גרידא.

64 שזה בעצם ההבדל אם עשו את ידו ככרמלית - באיבעית אימא הראשונה, לבין שאין ידו ככרמלית (אלא שחכמים קנסו אותו שלא להחזיר) - באיבעית אימא השניה, והיינו שאם עשו את ידו ככרמלית זה מתפשט גם לעוד מקרים - כמו שוגג. אבל אם זה רק קנס - אזי זה רק במקרה מסויים שקנסו בו (ראה רש"י ד"ה כאן משתחשך ותוס' ד"ה מי קנסוה).

65 ומה שלפ"ז יוצא שכיוון שעשו את ידו ככרמלית יהיה אסור גם מבעוד יום - הגם ש'לאו איסורא עבד' (שכנ"ל (ס"ה) ברש"י לא שייך לגזור כזוהי מקרה) וא"כ לכאורה יכול לסבור כהרשב"א שגזרו מבעוד יום? י"ל בפשטות שלפי הרשב"א הגזירה התחילה במקרה שהוציא מבעוד יום - והיינו במקרה ש'לאו איסורא עבד', ובזה חולק עליו רש"י שלא ניתן לומר שגזרו לכתחילה כאשר לא עשה איסור. אבל לפי ביאורנו שהגזירה מתחילה במקרה שכן עשה איסור - במזיד אזי גם לפי רש"י הגזירה יכולה להתפשט גם למקרה ש'לאו איסורא עבד', ודו"ק.

לשיטת הר"י:

א. כל פשיטת הספק של רב ביבי אינה מכך שהברייתות סוברות כך אלא מסברת בני בית במדרש שהיה להם אפשרות לשנות כה'איכא מסתברא' ובכל זאת שנו הפוך - שקנסו משחשיכה היינו שהיה ברור להם שלא מורידים את הגזירה על אף שיעבור על דאורייתא.

לכן ניתן לפשוט רק מה'איבעית אימא' השניה - ששם יש 'איפכא מסתברא', משא"כ בראשונה לא סברו כך, אלא רק אמרו כדי לתרץ את הברייתות.

ב. ב'איבעית אימא' הראשונה לעולם לא יבוא לאיסור דאורייתא, כיוון שלכ"ע גם כאשר הוציא את ידו לרה"ר (שאסור לו להחזירה בפחות מי') - הוא יכול להחזירה דרך מקום פטור (למעלה מי'). לכן לא ניתן לפשוט לרב ביבי ששם אם קונסים שלא ירדה - יבוא וודאי לאיסור דאורייתא.

לשיטת רש"י: ב'איבעית אימא' הראשונה חכמים עשו את ידו ככרמלית - משום מוציא ידו במזיד ולכן הגזירה קיימת גם במוציא בשוגג. ומכיוון שכל פשיטת הספק היא רק ממקרה של מוציא ידו בשוגג - הרי שלא ניתן להוכיח מה יהיה הדין בשוגג שלא מושפע מגזירה במזיד.

שיטות רש"י ור"ח בסוגיא דכוורת

הנ"ל

א

שיטות רש"י ור"ח בגודלה של הכוורת

איתא בגמ'⁶⁶: "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור . . .".

כלומר מדובר באדם שזרק כלי עגול מרה"י לרה"ר: אם הכלי הוא גובה י' טפחים וברוחב ו' טפחים (שזה קוטר של ד' על ד' טפחים) אזי הכלי הוא רשות ופטור על זריקתו.

תו⁶⁷. אמנם כאשר הכלי הוא פחות מכך - הרי הוא כשאר החפצים שחייבים על הוצאתם או זריקתם לרה"ר.

וברוחבה המדוייק של הכוורת נחלקו רש"י ור"ח:

דהנה רש"י כתב⁶⁸: "דכל שיעורין דשבת צריך הן ואלכסונן, ודבר עגול כי מרבעת לה מתוכו ומפקת עיגול שסביב הריבוע לא משכחת ביה ד' מרובעים אי לא הוי עיגולו קרוב לששה . . דעל כרחיק צריך שתמצא בתוכו אלכסון של ד' על ד' וכל טפח בריבועו, טפח ותרי חומשי באלכסונו הרי ה' טפחים וג' חומשין. ואביי לא דק".

כלומר: בשביל שיהיה ניתן לרבע ד' טפחים (דרק בד' טפחים נחשבים רה"י⁶⁹) בתוך העיגול נצרך עיגול שיש בו חמש טפחים ושתי חמישיות טפח, ומה שאמר אביי שעל הכוורת להיות ברוחב שש טפחים זהו משום שהוא לא דייק (וכפי שממשיך להסביר שם מדוע).

אמנם ר"ח כתב⁷⁰: "אינה חשובה רשות בפ"ע עד שיהיו בחללה ד' על ד' טפחים מרובעות, וכוורת זו עם כתליה יש בה ו' טפחים על ו' טפחים . .".

כלומר: אביי אמר שצריך רוחב ו' טפחים בדווקא - כיוון שצריך שיהיו חמש ושתי חמישיות הטפח בחלל הכוורת, ויחד עם עובי כתלי הכוורת הווי ו' טפחים.

והנה על דברי ר"ח כתב התוס'⁷¹: פר"ח דדוקא נקט ששה דדופני הכוורת יש בהן שני חומשין וצריך שיהא אויר ד' בתוך הכוורת, וגבוה י' - אף ע"ג דאין אויר גבוה י' אלא עם השולים מצטרפין עם האויר לענין גובה דהלכתא גידוד ה' ומחיצה ה' מצטרפין . .".

והיינו שלר"ח אמנם הרוחב ד' צריך להיות מלבד הכתלים, אבל גובה הכוורת הוא י' טפחים כולל השוליים - והיינו שאין אויר י'⁷². וכמקור לכך שבגובה לא צריך חלל י' מביא התוס' את סוגיית "גידוד ה' ומחיצה ה' ששם מדובר שאין חלל י' טפחים אלא רק מחיצות י' ובכל זאת הוי רה"י.

67 בטעם הפטור נחלקו רש"י ותוס', דרש"י כתב (ד"ה רחבה ו') "דאנן ממשכן גמרינן . . ולא היו זורקין רשויות". ואילו התוס' כתבו (ד"ה רחבה הב') "דהוי כוורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר דפטור". וראה בתוס' הרא"ש ובתוס' ישנים הסיבה שחלקו התוס' על רש"י.

68 ד"ה גבוהה י'.

69 ראה ברייתא ד' רשויות לשבת" (ו, א).

70 ד"ה ואנן.

71 ד"ה "רחבה" הא'.

72 דכמו שהו' טפחים כוללים את הכתלים, גם הי' טפחים כולים את השוליים.

ולכאורה צריך ביאור בשיטת ר"ח: מהי הסברא לחלק בין הרוחב לגובה של הכוורת - שהרוחב צריך להיות ד' על ד' מלבד המחיצות, והגובה יכול להיות י' בצירוף השוליים, דמ"ש השוליים מהמחיצות?

ב

הקושי הכללי בסוגיא זו מסוגיית בית שקירוי משלימו לי

ויובן זה בהקדים קושי כללי בסוגיא זו דכוורת:

דהנה לכ"ע גובה הכוורת הנדרש הוא י' טפחים כולל השוליים, וזה מספיק ע"מ שהכוורת תהיה רשות בפ"ע ויהיה פטור על זריקתה - הן לשיטת ר"ח (כנ"ל בסעיף הקודם), הן לשיטת רש"י שמלכתחילה הכתלים מצטרפים גם ברוחב וגם בגובה⁷³, והן לשיטת התוס' שסובר כרש"י⁷⁴.

ולכאורה קשה דהנה לעיל איתא בגמ' (ז, ב): "אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' - על גג מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות".

כלומר: כאשר יש מחיצות עשר רק בצד החיצוני ובצד הפנימי יש חלל רק של ט' טפחים (כיון שהתקרה עוביה טפח) אזי למרות שדין הגג שלו הוא כרה"י, הרי שבתוכו - דינו ככרמלית ולא כרה"י כיוון שאין בתוכו גובה עשר⁷⁵.

וא"כ לכאורה בסוגיא דידן גם הכוורת היא אותו דבר ממש - שבצידה החיצוני יש מחיצות עשר אבל חללה הוא פחות מכך (פחות עובי השוליים) וא"כ כמו שלגבי הבית בתוכו אין דינו כרה"י - אזי לכאורה צ"ל כך גם בכוורת - שיהיה דינה כרה"י רק על גבה.

וא"כ קשה מדוע יהיה פטור על זריקת הכוורת - והרי הכוורת עצמה אינה רשות אלא רק משמשת גורם לכך שעל גבה הווי רשות היחיד⁷⁶?

יותר מזה: הרי כוורת אין לה גג (ועדיין לא מדובר בגמ' על מקרה ש'כפאה על פיה'

(73) כן משמע בפשטות מדברי רש"י ד"ה "אבל גבוה ז' ומחצה".

(74) ראה בסיום התוס' (שם) שמביאים ראיה לר"ח לענין הגובה - שהשוליים מצטרפין לגידוד ה' ומחיצה ה' (אלא שמסכימים עם שיטת רש"י ש"אביי לא דק" כשאמר שצריך ו' טפחים).

(75) ראה שם המשך הגמ' שאם חקק בקרקע הבית עוד טפח אזי נעשה רה"י.

(76) ראה בחידושי רבנו חיים הלוי (על הרמב"ם פי"ד ה"א) שסברא זו (שאמור להיות חייב על זריקתה) היא הן לפי רש"י שהפטור הוא משום זריקת רשות, והן לפי סברת התוס' שהפטור הוא משום זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

ואז שוליה נעשים לה גג) ובכזה מקרה אף על גבה לא הווי לכאורה רשות היחיד שהרי אין מקום שימוש על גבה⁷⁷ - ומדוע הכוורת הווי כרשות ועד שפטור על זריקתה?

ג

החילוק בפשטות לשיטת רש"י

ונראה לומר הביאור בזה בפשטות⁷⁸, שיש חילוק יסודי בין בית שאין תוכו י' ובין כוורת שאין תוכה י':

דהנה, ע"מ שמקום ישמש רה"י נדרש שני תנאים:

א. שיהיה מקום חשוב - ד' על ד' טפחים (שפחות מכך כלל אינו נקרא מקום ואפי' בתוך רשות גדולה נקראת הנחה רק על מקום ד' על ד').

ב. שיהיה מובדל מרשות הרבים וזה ע"י שיש לו מחיצות בגובה עשרה טפחים.

ולכן, אם יש תל גבוה עשרה ורחב ד' ברה"ר דינו כרה"י.

והנה כאשר מדובר על בית - הרי שנוסף ענין שלישי - שצריך שיהיה ראוי לגור בתוך הבית וכלשון ר"ח בסוגיא שם: "כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות", ולכן נדרש שיהיה עשר טפחים חלל גם בתוך הבית עצמו ומה שיש מחיצות עשר מבחוץ - יועיל רק לשימוש שע"ג.

משא"כ בכוורת שהיא כלי - אין צורך שיהיה ראוי לגור בתוכו, וממילא אין צורך בחלל עשר אלא מספיק שני התנאים הבסיסיים - מקום ד' וגובה מחיצות עשר - שמב-דילים אותו מרשות הרבים, ולכן סובר רש"י בסוגיא דידן שלא מסתכלים כלל על חללו של הכלי - לא בגובה ולא ברוחב⁷⁹ - אלא על הגודל הכולל שלו עם המחיצות, כיוון שהדיון הוא האם כאשר הכלי הזה נח ברשות הרבים הוא חולק לעצמו רשות או לא, ולא נוגע השימוש בחללו כלל.

77) ולא דמי למקרה שמביא תוס' (ד"ה רחבה הא') לגבי בור וחוליייתו ששם עובי המחיצה בשפת הבור היא עבה ש'חזי למינח עליה מידי ולהשתמש' - שהרי בכוורת יש מחיצות כל דהו (וראה בחידושי הב"ח (ד"ה ואין נראה) שמצד חילוק זה כתב לדחות קושיית התוס' על ר"ח).

78) בהביאור דלקמן ראה גם ספר אמרי צבי סי' ט"ז.

79) ומה שבפועל אין ד' על ד' במקום השימוש (החלל) אלא רק בשוליו - או"ל שזה ע"ד שדי נופו בתר עיקרו' (ח, א. וברש"י ד"ה ונופו נוטה) - שלפי הפי' הראשון ברש"י הרי שעל אף שבנוף (מקום הנחת החפץ) אין ד' על ד' טפחים - הרי כיון שבעיקרו יש ד' ה"ז מחשיב גם את הנוף למקום ד', ועד"ז בכוורת שהשוליים שיש בהם ד' מחשיבים את החלל למקום ד'. ועצ"ע.

נמצא שלפי רש"י החילוק בין הסוגיות הוא פשוט - דלגבי בית יש צורך שגם החלל יהיה לו גובה י' ורוחב ד' - כי בבית המיועד למגורי אדם אם יש רק בצד החיצוני גובה י' זה לא יועיל לצד הפנימי. משא"כ בכוורת - אין צורך בחלל י' ורוחב ד', שהרי הכלי לא מיועד למגורי אדם ולכן אין סברא לחלק בין צידו החיצון לצידו הפנימי - ואם יש בחוץ י' הרי שכל הכלי נחשב רשות ולכן פטור על זריקתו.

ד

הסבר ההבדל בין סוגיא זו לבין גומא

הנה עפ"י ביאור זה בדברי רש"י (דבסוגיא דכוורת לא מסתכלים על השימוש בכלי אלא על כך שהוא מובדל מהחוץ) - ניתן לבאר ענין תמוה בפ"י רש"י:

דהנה, מיד לאחר שמסביר את סיבת הפטור בזריקת הכוורת - (מפני שלא מצינו זריקת רשויות במשכן) ממשיך רש"י: "וא"ת בדלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא - דהא שמה כרמלית? ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן, ולא להקל על דברי תורה בא כגון זו שיפטר מחטאת" עכ"ל.

כלומר - שבזריקת כוורת שהיא פחותה מ' טפחים (כרמלית) יהיה חייב על זריקתה למרות שהיא גם רשות ולא מצינו זריקת רשויות במשכן, וזהו מכיוון שכרמלית היא רק רשות דרבנן ורבנן לא אמרו דבריהם במקרה זה - כי אם נחשיב את הכוורת לכרמלית אזי יהיה פטור ולא אמרו דבריהם להקל.

הנה בהמשך הגמ', בדיון לגבי גומא עמוקה ט' טפחים שתשמישה הוא ע"י הדחק מובאת ברייתא המדברת בקופה המונחת ברה"ר שאם היא גבוהה פחות מ' טפחים - מותר לטלטל מתוכה לרשות הרבים.

וגם שם מתעכב רש"י ע"כ וז"ל: "וא"ת פחות מ' ורחבה ד' כרמלית היא? לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא" עכ"ל. כלומר: למרות שהקופה היא כרמלית - התירו חכמים להוציא מתוכה לרה"ר כי אין דין כרמלית בכלים!

ולכאורה נראה שיש סתירה בדברי רש"י⁸⁰:

דבסוגיא דידן כתב, שכוורת פחותה מ' דינה ככרמלית אלא שחכמים לא גזרו זאת להקל אלא להחמיר. והיינו - שיש כרמלית בכלים אלא שזה רק להחמיר. ואילו התם כתב שכלי כלל אינו נכנס לגדר כרמלית?

(80) כקושיית המהרש"א כאן (ד"ה בפרש"י ד"ה רחבה ו' פטור).

ועפ"י הנ"ל אתי שפיר, דבסוגיא דכוורת כלל לא מסתכלים על ענין הכלי שבכוורת (דהיינו על השימוש בכוורת) אלא הדיון הוא האם היא רשות או לא ולכן התייחס רש"י לכוורת בתור רשות - כרמלית, משא"כ בסוגיא דהתם הדיון הוא על האם 'ניחא תש-מישיה' או לא והיינו שמדובר על השימוש שבכלי (ולא האם היא רשות או לא) ולכן דווקא שם כתב רש"י שאין כרמלית בכלים.

ה

החילוק לשיטת ר"ח והסברת שיטתו

אמנם לפי שיטת ר"ח (שברוחב אכן צריך חלל ד' על ד' (היינו לא כולל הדפנות), ואילו בגובה י' - אין צורך בחלל, אלא ניתן לצרף גם את השוליים לי' טפחים) צריך ביאור: מה החילוק לפי דעתו בין כוורת לבית שאין תוכו י' - והרי הוא כן מסתכל על השימוש הפנימי שבכוורת, וא"כ מה הסברא⁸¹ לחלק בין הרוחב לגובה?

וי"ל בפשטות - עפ"י הנ"ל (ס"ג) שיש שתי פרטים היוצרים רה"י: רוחב ד' על ד' - שיוצר מקום חשוב בפ"ע. וגובה עשר שמבדיל את המקום החשוב הזה מרה"ר.

ולכן גם לפי דעתו - שיש להתחשב בחלל הפנימי של הכוורת⁸² - עדיין יש לחלק בין הרוחב לגובה: שהרי לגבי הרוחב ד' טפחים - כל עוד לא יהיה מקום ד' אין זה נחשב מקום כלל! ולכן חייבים שיהיה חלל ד' מלבד המחיצות - כי זה מה שיוצר את המקום של רה"י.

משא"כ הגובה י' - הוא אינו יוצר מקום רה"י, אלא תפקידו הוא רק להבדיל את המקום (הרוחב) מרה"ר - ובזה אין סברא לחלק אם הוא מבדיל גם בעזרת השוליים או רק במקום חלל - כיוון שבפועל יוצא שיש מקום חשוב (ד' על ד') המובדל מרשות הרבים. (אמנם בבית יש גם את הפרט שצריך לגור בבית ולכן גם הגובה צריך להיות חלל י', משא"כ בכלי נוגע שיהיה מובדל מרה"ר וגם שיהיה מקום בפ"ע - מקום ד').

81 כלומר - תוס' אכן הביא ראייה שכך צריך להיות (- מדין גידוד ה' ומחיצה ה') אבל צ"ל מהי הסברא שבוה.

82 דלא כהביאור הנ"ל ברש"י. ובפשטות סובר כך משום ש'מחיצות לתוכן עשויות' (סברת רב אשי בהמשך הגמ' לכך שלא יהיה לבוד במחיצות במקרה שכפאה על פיה) הרי שלא ניתן להתעלם מהחלל הפנימי ולהסתכל רק על הגודל החיצוני, ואוי"ל שזה משום שלומד שסברא זו (ש'מחיצות לתוכן עשויות') היא לכ"ע (גם לאביי ורבא) אלא שחולקים עם רב אשי בניי 'לבוד' במחיצות אלו. משא"כ רש"י לכאורה ילמד שבוה גופא חולקים רב אשי ואביי-רבא - האם המחיצות עשויות בעיקרן לתוכן (רב אשי) או שהפוך - עיקר ענין המחיצות הוא להבדיל בינו ובין החוץ (אביי-רבא).

לסיכום:

לרש"י: חשיב רק את הצד החיצוני של הכלי, ולכן אין מתייחסים לשימוש שבצידו הפנימי, וא"כ אם הוא רחב ד' וגבוה י' כולל המחיצות - יחשב רשות בפ"ע.

לר"ח: חשיב גם הצד הפנימי של הכלי, אלא שבכלי נוגע בעיקר הרוחב - כי זהו שיוצר את המקום, ולכן צריך שזה יהיה ד' מלבד המחיצות, משא"כ הגובה שאינו יוצר מקום אלא ענינו שמבדילן מרה"ר - וא"כ הגובה יכול להכלל במחיצות.

משא"כ בבית - דלכו"ע צריך גם להיות ראוי לדירה בתוכו, ולכן צריך שיהי' גם חלל י' בגובהו.

פירוש הלשון "עיקר שבת"

הת' חיים יהודה הלוי שי' לוי
תלמיד בישיבה

בריש המסכתא⁸³ מביאה הגמ' את המשנה במס' שבועות⁸⁴ "יציאות השבת שתיים שהן ארבע" ומקשה "מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ, ומאי שנא התם דתני שתיים שהן ארבע ותו לא". כלומר, למה משנתנו מפרטת יותר מהמשנה בשבועות.

למסקנא הגמ' מתרצת: "אמר רב פפא: הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי, התם דלאו עיקר שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני". היינו, שהיות שבמשנתנו מדובר ב"עיקר שבת", מונים גם את החיובים וגם את הפטורים, משא"כ בשבועות "דלאו עיקר שבת" נמנים רק החיובים.

ומסיימת הגמ' שבשבועות "שתיים שהן ארבע" היינו "שתיים דהוצאה ושתיים דה-כנסה", כלומר: "שתיים" אלו ההוצאות, ו"שהן ארבע" אלו ההכנסות - שהן תולדות ההוצאות.

ויש להעיר, שאמנם במשנתנו היות והמדובר הוא ב"עיקר שבת" מפורטים יותר מק-רים, אך עם זאת ישנו פרט בשבועות שאינו במשנתנו - שבשבועות מודגש שההכנסות הן תולדות של ההוצאות.

(83) ב, ע"ב.

(84) ב, ע"א.

ועפ"ז צריך ביאור: מדוע במשנתנו (שהיא "עיקר שבת") לא הודגש גם פרט זה - שההכנסות הן תולדות⁸⁵.

ויש לומר הביאור בזה, שהפירוש בהלשון "עיקר (שבת)" משמעותה היא - ההלכות למעשה בפועל⁸⁶, ולכן הודגש כאן במשנתנו באיזה אופנים חייב ובאיזה פטור, ולא הודגשו הדברים שאין בהם נפק"מ לדינא.

משא"כ במשנה בשבועות ("דלאו עיקר שבת הוא") המטרה שם היא להביא את מקורי הדינים בתורה (כפי שמשנתקף בשאר הענינים שבמשנה שם - בהם מודגש החילוק בין דין התורה לדרש חכמים), ולכן שם אכן מודגש ההבדל בין הדין המקורי (הוצאות) לתולדותיו (הכנסות).

"לכי תיכול עלה כורא דמילחא" (גליון)

הת' לוי יצחק שי' קעניג
תלמיד בישיבה

בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש - חח"ל צפת" האחרון⁸⁷ התעכב הת' א.ג. שי' על הגמרא⁸⁸ בה מסופר שראב שאל את רב נחמן על החילוק שבין שני דינים, ורב נחמן ענה לו בהקדמת: "לכי תיכול עלה כורא דמילחא".

ומביא על כך ב' לישנות בפרש"י: "בבדיחותא אהדר לי' כשתמדוד לי כור של מלח אומר לך טעמו של דבר, לישנא אחרינא לכשתאכל עלי' כור של מלח לא תוכל להש-וותם זו לזו".

והבין הת' הנ"ל שרק הלישנא הראשונה היא בבדיחותא, והשני' אינה בבדיחותא אלא בעלת תוכן. היינו שהראשונה היא סתם בקשה שתמדוד לי כור מלח, והשני' היא שאי אפשר להשוות גם כשאוכלים כור מלח.

ועפ"ז שאל על הפי' הראשון למה הבדיחותא נכתבה בגמ', ותירץ מה שתירץ (שזהו

85 בתוס' (ע"א) ד"ה שתיים אכן ביאר: "ומיהו שמא לפי שהי' צריך להאריך אם היה בא לפרש הוצאות לבד [והכנסות לבד]", אך הא גופא דורש הסברה, מדוע אין צורך כאן להאריך בענין זה.

86 להעיר מאבות פ"א מי"ז: "לא המדרש עקר אלא המעשה".

87 גליון קנד ע' 70. וראה גם קובץ "הערות התמימים ואנ"ש - מיאמי רבתי" חוברת א' (טו)

ע' 85.

88 שבת ד, א.

כדי לפתוח במילתא דבדיחותא⁸⁹).

וראיתי להעיר על דבריו, שהלשון "בדיחותא" אין הכוונה בדוקא לדבר ריק מתוכן (ליצנות)⁹⁰. אלא כוונתה למענה בעל משמעות רק בלשון צחות (כפי' המלה "בדח" - "שמח"), ופשוט שכ"ה אצל חז"ל⁹¹, ובמיוחד בשעת הלימוד.

וא"כ ברור שגם בלישנא הראשונה יש משמעות תוכנית. וביחד עם זה, הרי גם הלישנא השני' אינה לשון רגילה, ולכן נקראת גם היא "בדיחותא".

נמצא מובן שבדברי רש"י "בבדיחותא אהדר לי" מתכוון רש"י לתת כותרת לב' הלישנות.

וההסבר פשוט. רב נחמן רצה לחדד את רבא ולומר לו שבשכל הישר אין לשאלתו מקום כלל, ואת זאת אמר לו בלשון צחות - "בדיחותא".

ובזה מביא רש"י ב' לישנות: (א) בלשון סגי נהור - "זו שאלה כ"כ קשה עד שרק בתשלום יקר (מדידת כור מלח) אסכים לעיין ולומר לך טעמו של דבר". כלומר, התשובה ממש פשוטה, ואין צורך בשום מאמץ להגיע אלי'. (ב) בהתייחס לעצם השאלה - "הדבר כ"כ פשוט בשכל שאין להשוות בניהם, שעד שכמה שרק תתייגע ואפי' יגיעה השווה לאכילת כור של מלח, לא תוכל להשוותם זו לזו".

פי' המילה "רקק" בפרש"י

הנ"ל

בסוגיא של "רקק מים ורשות הרבים מהלכת בו" במסכתין⁹² נעמד רש"י על המלה "רקק" ומבאר: "גרוויל"א ומים צפין עליו".

89 שזה גופא קשה שהרי אוחזים באמצע הלימוד ולא בתחילתו (והרי "רבא מקמי דפתח . . אמר להם מילתא דבדיחותא וכו'").

90 אף שיכול להתפרש ג"כ כך, כפרש"י ברכות ל, ע"ב: "דהוה קא בדח טובא. יותר מדאי ונראה כפורק עול"

91 "שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד" (ע"ז יט, ע"ב).

92 ה, ע"א.

והנה, בפרשת בראשית⁹³ על הפ' "ויצר ה' אלקים מן האדמה . . ואת כל עוף השמים" מבאר רש"י: "בא ופירש שהעופות נבראו מן הרקק, לפי שאמר למעלה מן המים נבראו, וכאן אמר מן האדמה נבראו".

ואינו מובן, באם פי' המלה רקק מובן לבן חמש למקרא, מדוע צריך לבארה רש"י בפי' על הגמ'⁹⁴.

ואי אפשר לבאר שמביא זאת רק בשביל ההמשך "ומים צפין עליו", שהרי בפרק הזורק⁹⁵ מבאר רש"י את המלה רקק "גרוויל"א, ותו לא.

ואולי יש לומר הביאור בזה: בפשוטו של מקרא הבן חמש מבין לבד מתוכן ההסברה שבפרש"י את פי' המלה רקק, כי עי"ז מבאר רש"י את הסתירה בין הפסוקים שמדברים על בריאת העופות ע"י מים וע"י אדמה.

אך כאן צריך לבאר לא רק את פי' המלה, אלא גם כיצד אפשר ללכת בכזה מקום, ולכן מתאר את המציאות "גרוויל"א שזהו חול ומים במצב כזה שאפשר ללכת עליו, כפי שביארו בלעזי רש"י שגרוויל"א היינו אבנים קטנות ("חצץ")⁹⁶.

ועל פי זה מובן שאין סתירה בין פי' המלה רקק בפרש"י כאן (לפי הלעזי רש"י) לבין פי' המלה בפירושו עה"ת, כיון שבשניהם רקק הוא בוך, רק שכאן מוסיף שישנם גם אבנים קטנות כדי לבאר המציאות כנ"ל.

והנה, יש מבארים שרקק הוא חול מעורב במים⁹⁷, כלומר הרקק הוא המים עצמם (ולא הקרקעית), אך פי' זה לא מובן: (א) מהי ההוספה "רקק מים" באם הרקק מצ"ע הוא המים (ולאידך גיסא מהו רקק ללא מים), (ב) הרי גם בימות הגשמים לא מתאים לומר שאנשים יכנסו למים שמעורב בהם חול, וכ"ש בימות החמה.

אך עפ"י פרש"י שרקק הוא הקרקעית העשויה מ"גרוויל"א - אבנים, ו"מים צפין עליו" מובנים ב' הפרטים הנ"ל.

93) ב, יט (והוזכר ג"כ בפסוק ט).

94) להעיר משאלה בסגנון זה שהוזכרה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ - התוועדיות תשמ"ז ח"ג ע' 258

- ש"פ קדושים סכ"ב.

95) ק, ע"א.

96) וברש"י חולין כז, ע"ב ד"ה "רקק": "גרבייל"א שיש בה מים ויבשה, אך נראה לומר ששם מדובר על הקרקעית עצמה (שבה מים וחול מעורבין), כיון שמדובר שם אודות "עוף שנברא מן הרקק".

97) רבינו ירוחם נ"ב ח"י: "רקק של מים, כלומר חול ועפר מעורב במים". רע"ב שבת פי"א מ"ד: "רקק מים שאינם גבוהים מן הארץ ויש בהם רפש וטיט, נקראים רקק".



שער
רמב"ם



שיטת הרמב"ם במי שאמר על בנו שאינו ממנו

הרב שד"ב יהושע שי' ליפשי

משגיח בישיבה

בסימן ד' סעי' כ"ט כתב המחבר "האב שאומר על העובר שאינו ממנו, או על אחד מבניו שאינו בנו, נאמן לפוסלו והוא ממזר ודאי". ובבית שמואל שם (ס"ק נ"ב) כתב דהיינו לשיטת הטור אבל הרמב"ם כתב (הלכות איסור"ב פרק ט"ו הי"ט): "אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר" וכתב הב"ש דהיינו ספק ממזר, כי יש לומר שמגוי או עבד נתעברה, שאז הולד כשר¹.

והנה בשיטת הרמב"ם הדברים צריכים עיון גדול, וכפי שהעירו כבר כמה מן האחרונים דהרמב"ם עצמו כתב כמה הלכות קודם לכן (הלכה ט"ז): "כשם שנאמן לומר בני זה בכור, כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה, וכן אם היתה אשתו מעוברת, נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא, ויהיה ממזר ודאי". וכן כתב לאחר מכן (הלכה י"ז): אם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה הרי הולד ממזר".

והנודע ביהודה (מהדו"ק סי' ד') כתב ליישב דברי הרמב"ם דכאשר אומר דבני הוא וממזר הוא, או שאומר שעובר זה אינו ממנו וממזר הוא, אז הוי ממזר ודאי כי האב אומר שהבן ממזר, אך כאשר אומר שאינו בנו הרי הוא ספק ממזר, כי ייתכן שמגוי או מעבד נתעברה. (ובזה מתחזקים דברי הבית שמואל הנ"ל שכאשר אומר שאינו בנו הרי זה

1 והנה זה שהחליט שכוונת הרמב"ם היא לספק ממזר' לכאורה היא ממ"ש הרמב"ם שם קודם לכן בהלכה י"ז שבחזקת ממזר אסור בממזרות. אך באמת שפשט הלשון 'בחזקת ממזר' יותר משמע ממזר ודאי, ודבר זה פשוט, וראיה ברורה לזה דבסימן ה' ס"ק ג' כתב בנוגע לפצוע דכא, דכתב הש"ג בשם ריא"ז שאם נשא אשה והוליד בנים בידוע שאינן בניו והם בחזקת ממזרים, וכתב על כך הבית שמואל משמע דהם ודאי ממזרים (ולא כר' ירוחם שם שפסק שהם ספק ממזרים). משמע דאף הבית שמואל עצמו הבין שסתם כך הלשון 'בחזקת ממזר' מורה על ממזר ודאי. וראה לקמן באריכות בפנים.

בחזקת ממזר, פירוש הדברים ספק ממזר).

ולא זכיתי להבין מה יעשה הרב נודע ביהודה במ"ש הרמב"ם שם בהלכה י"ז: "ארוסה שנתעברה והיא בבית אביה, הרי הולד בחזקת ממזר, ואסור בבת ישראל ואסור בממזרת, ואם נבדקה אמו ואמרה מארוסי נתעברתי נאמנת והולד כשר, ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה הרי הולד ממזר, שאפילו היה בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן".

דדברי הרמב"ם ברור מללו דאף שאומר הארוס שאינו בנו, הבן הוי ממזר ולא רק ספק ממזר או בחזקת ממזר.

אמת זו ראיתי בספר שער המלך על הרמב"ם כאן, שאף הוא הבין שהלשון 'בחזקת ממזר' הכוונה לספק ממזר, והוא כתב ליישב דברי הרמב"ם שתליא באם היא אומרת מארוס נתעברתי אז הוי ודאי ממזר כיון שהוא מכחישה ואומר שהעובר אינו ממנו, אך אם היא שותקת אחר שהתעברה הוי ספק ממזר. והדברים עולים יפה בביאור הלכה י"ז.

אך עדיין יש לעיין מה יעשה למה שכתב הרמב"ם קודם לכן בהלכה ט"ז שאם אמר האב על הבן שאינו ממנו הוי הבן ממזר ודאי, והרי לא מדובר כאשר האשה סותרת דבריו ואומרת שממנו נתעברה,

ואם למד שעה"מ כהנודע ביהודה דלעיל (שכאשר אומר האב שהבן ממזר האב נאמן לעשותו ממזר ודאי, משא"כ כאשר אומר שאינו ממנו אינו נאמן לעשותו ממזר ודאי), א"כ ודאי קשה להבין מ"ש הרמב"ם בהלכה י"ז "שכאשר הכחישה הארוס נאמן לעשותו ממזר ודאי, שאפילו היה בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן", ומה 'אפילו' איכא פה, דכאשר אומר על הבן שהוא ממזר, בוודאי עושהו ממזר, אך כאן לא אמר על הבן שהוא ממזר, רק אמר שאינו ממנו. ואיך תלה הדברים הרמב"ם אחד בשני.

ועוד קשה לי בדברי הרב שער המלך, דהרי האשה אינה נאמנת להחזיק בנה בממזרות כמבואר ברמב"ם ובשאר הפוסקים, וא"כ מדוע כאשר תאמר מארוס נתעברתי והוא מכחישה הוי ממזר ודאי, ומי נתן לה נאמנות על כך לפוסלו.

ואף שנאמנת לומר מגוי נתעברתי ונאמנת בזה להכשירו, הרי אם תאמר ממזר נתעברתי אינה נאמנת לפוסלו בוודאי אף שהוא ספק ממזר. (ראה מה שביאר הדברים ב"ש ס"ק ל"ט שכן פשוט לרוב הפוסקים שהתורה לא נתנה על כך נאמנות).

והנה (רעק"א בשו"ת שלו סימן ק"ו בסופו) אף שגם הוא הבין את לשון הרמב"ם 'בחזקת ממזר' דהוי ספק ממזר, דרך בדרך אחרת מהבית שמואל וכתב שאין כל מחלוקת בין הרמב"ם לטור, ולדברי שניהם האב אינו נאמן לעשות בנו ממזר ודאי, כאשר אומר שאינו בנו, רק שהוא נאמן לומר בוודאות שהבן אינו ממנו, ואם ברי לנו שיש שם רק ישראלים בשכונה הוי הבן ממזר ודאי, ולדבריו זהו הביאור בדברי הרמב"ם.

וגם דבריו צריכים לי עיון קצת אף שבסברא הדברים חזקים וכפי שהביא שם ראיות לדבריו, היכן רמיזא כל זה בלשון הרמב"ם.

והנה לולי דמסתפינא מכל ענקי עולם אלו, הייתי אומר ובהקדים שבלשון הרמב"ם מצינו ג' הגדרות בפרק זה (פרק ט"ו הל' אסו"ב), א. ממזר ודאי או ממזר. ב. ספק ממזר. ג. בחזקת ממזר.

והלא דבר הוא, וידוע לכל גודל הדיוק בלשונו של הרמב"ם ואיך כתבו כל הגדולים הנ"ל שכאשר כתב בחזקת ממזר התכוון לומר ספק ממזר, ואם כדבריהם מדוע שינה בלשונו.

ויש לומר בפשטות שאף במה שכתב הרמב"ם בחזקת ממזר הכוונה שהולד או העובר הוא ממזר ודאי, וכפי שמוכן הלשון 'בחזקת' המפורסם בכמה מקומות, (וכפי שמובא בגמ' סנהד' פרק עשרה יוחסין דף פ' דסוקלין על החזקות וכו').

(וראה גם מה שהבאתי לעיל בהערת שוליים הראשונה ראייה ברורה שאף הב"ש עצמו היה פשוט לו שהכוונה סתם 'בחזקת ממזר' היינו לממזר ודאי).

וכן ראיתי בספר גור אריה על הרמב"ם שמצא כתוב בגליון על הרמב"ם שכתב "בחזקת ממזר" משמע ודאי ממזר. (וסיים ולא עמדתי, ואולי כוונתו שאינו מסכים עם המשך הדברים שמביא שם מהגליון). שוב ראיתי שאף בשו"ת חקרי לב מהדו"ב אבה"ע סימן ב', הבין שמה שכתב הרמב"ם שספק ממזר הכוונה ממזר ודאי, והאריך שם שאף הרב המגיד משנה דעתו כן.

ויש לומר בבביאור הדברים, שמדין תורה נאמן הבעל לומר שאין זה בנו וזוהי גזירת הכתות ד'יכיר' במסכת קידושין דנאמן לומר על המוחזק בבנו שאינו בנו, ולדעת הרמב"ם כאשר האב אומר שאינו בנו ממילא הוי הבן ממזר, דאין אנו תולים מעצמנו לומר דנתעברה מגוי או מעבד, וזהו שכתב הרמב"ם בהלכה ט"ז שאם אמר האב על אחד מבניו שהוא ממזר הבן ממזר ודאי.

והדברים מוכחים מעצם דברי הגמ' בקידושין שמאחר שנתנה התורה נאמנות לאב בענין הבכורה, ממילא כאשר יאמר על בנו השני שהוא בכור בדרך ממילא הוי הבן שמוחזק לבנו הראשון ממזר, ומכאן מוכח שלא תולים בסתם לומר מגוי או עבד נתעברה.

רק שאם היא אומרת דהולד מגוי, יש לה נאמנות על כך, (ובסיבת הדברים שהיא

(2) וכפי שנתבארו הדברים בכמה קובצים שנדפסו בשנים האחרונות בענין 'בחזקת משיח', ועולים הדברים יפה עם המבואר פה דאף שהוי בחזקת משיח מ"מ יכול להיות אח"כ שישתנה המצב מחמת שאם נהרג וכו' כמבואר ברמב"ם בהל' מלכים ואכ"מ.

נאמנת עדיין יש לומר שאין זה גזירת הכתוב שאין תולים שמגוי או עבד נתעברה אלא סברא, ומכיון שכן כשהיא אומרת שמגוי או עבד נתעברה ואין שום דבר הסותר דבריה אז נאמנת), ומכיון שכאשר תאמר היא שהולד כשר כיון שנולד מגוי, תהיה נאמנת, הרי הולד אסור בממזרות ודאית, דמהיכי תיתי שיהיה מותר להתחתן בממזרת ומחר תבוא אמו ותאמר מגוי נתעברתי והולד יהיה כשר.

(וכמובן שולד רגיל יכול להתחתן בבת ישראל, אף שלאחר מכן אביו יכול לפוסלו, כיון שאין מחזיקים סתם בפסלות).

ובזה יובן שאין זה סתירה בין כך, שהבן ממזר ודאי לבין זה שאסור בממזרת, ולכן כאשר דיבר הרמב"ם (בהלכה ט"ז) על עצם דינו של הולד כתב דהוי ממזר ודאי, וכאשר דיבר על איסור חתונותו בבת ישראל ובממזרת כתב בחזקת ממזר וכן כאשר דיבר (בהלכה י"ט) על כך שהאם יכולה להכשירו כתב בחזקת ממזר.

וכן כאשר האב לא אמר כלום, כיון שאנו יודעים שאין בן זה מהאב ממילא הוי ממזר ולכן כתב (בהלכה י"ז) בארוסה שנתעברה דהוי בחזקת ממזר, אלא אם כן אמרה מארוסי נתעברתי שאז הולד כשר, אך במקרה שלאחר שהארוסה אמרה שהעובר מהארוס, והארוס אומר שאין הולד ממנו, ממילא הבן ממזר (כי התורה נתנה לו נאמנות), ואינו ספק ממזר, וכיון שהיא אינה יכולה לחזור בה ולומר שהבן מגוי או מעבד לכן הבן מותר אף בממזרת ודאית, ולכן כתב הרמב"ם שכאשר הארוס מכחישה הוי ממזר ודאי.

אך כאשר אנו מסתפקים מעצמנו כגון ארוסה שזינתה עם ארוסה ועם אחרים שם כתב הרמב"ם דהוי ספק ממזר.

והנה על פי הסבר זה יצאו כמה דינים מחודשים, ועל חלקם חלקו האחרונים כאשר אומר שאינו בנו.

נישואין לממזרת – שלשיטת הרמב"ם הדבר אסור כפי שכתב הב"ש. ולא מטעמיה אלא הסיבה לכך כיון שהאמא נאמנת לומר שמעבד או מגוי נתעברה. והטור לא חולק בזה כפי שכתב רעק"א ולא מטעמיה עיי"ש.

נישואין לממזרת כאשר האם מתה – יש לומר שלשיטת הרמב"ם הנ"ל כיון שאינה יכולה האם להכשיר הולד, ממילא מותר בממזרת כיון שהוא ממזר ודאי.

בצירוף ספיקות אחרות – לא הוי ספק ספיקא וממילא אסור לבוא בקהל, כיון שכאשר אומר שאינו בנו אינו ממזר מחמת הספק אלא ממזר ודאי (רק שאסור בממזרת), ודלא ככמה אחרונים, שצירפו זה לספק ספיקא.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין "תכלית האחרון" באופן דלשיטתי

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

"תכלית האחרון" לדעת הרמב"ם והרמב"ן

ידועה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין מהו תכלית האחרון בעבודת בני" בעוה"ז. הרמב"ם סבירא לי' שקיבול השכר יהי' בגן עדן לנשמות, ללא גופים, וזה יהי' אחרי תקופת ימות המשיח, וגם אחרי תחיית המתים היא תכלית האחרון כמ"ש בספר הי"ד³:

"הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך וזהו הוא העולם הבא שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו . . העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה...".

וכן כותב ומגדיר ב"מאמר תחיית המתים": "ואמרנו שתחיית המתים . . אמנם אינה תכלית האחרון . . וכאשר זכרנו העולם הבא בארנו גם כן שם שהוא התכלית האחרון, ואמרנו בזה הלשון: וזה השכר אשר אין שכר למעלה הימנו וטובה אשר אין אחריה טובה".

ולעומת זאת הרמב"ן סובר⁴ ההיפך שדווקא תקופת התחי' היא תכלית האחרון, וכפי שמבאר ומוכיח זאת בפירושו עה"ת.

ב

הכרעת תורת הקבלה והחסידות במחלוקת

בספר המצוות שלו⁵ מתאר הצ"צ את מחלוקת זו. ומכריע ע"פ תורת הקבלה והחסידות כדעת הרמב"ן.

(3) הל' תשובה פ"ח, ה"א-ב.

(4) בספרו תורת האדם בסופו.

(5) דרמ"צ יד, ב.

ובלה"ק: "בענין השכר והוא הטובה שתגיע לאדם בעשיית המצות שצונו בהם ע"מ
מרע"ה והם ב' מינים א' הוא הג"ע, ב' תחיית המתים בב"א".

"והנה הרמב"ם ז"ל . . האריך בביאור ענין עוה"ב שלדעתו זהו הג"ע. וז"ל בקוצר:

"כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ולא החרש שמע הקולות, כן לא ישיגו
הגופות התענוגים הנפשיות שהם תמידי' ועומדים לעד ואינן נפסקים ואין ביניהם ובין
התענוגים גשמיים יחס וקורבה בשום פנים, וענינו הוא מה שמשיגים באמתת הבורא
ית' ובזה הם בתענוג תמידי שאינו נפסק כו' והוא העוה"ב שנפשותינו משכילות שם
מידעת הבורא ית'".

"ואותו תענוג לא יחלק לחלקים ולא יסופר ולא ימצא משל למשול בו אותו התענוג
אלא כמ"ש הנביא ע"ה כשנפלאו בעיניו גדולת הטוב ההוא ומעלתו אמר מה רב טובך
כו' (תלים ל"א כ') והוא הטובה והתכלית האחרון ולהיות בכבוד הזה ובמעלה הנזכרת
עד אין סוף כו'".

"ותחית המתים הוא יסוד מיסודי מרע"ה כו' ודע כי האדם יש לו למות בהכרח
ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו עכ"ל, ור"ל כי תחית המתים הוא לפי שעה ואח"כ
ישוב לג"ע שהוא התכלית האחרון והטובה האמיתית הנק' עוה"ב". וביאר זה ג"כ יותר
באגרת התחי' אשר לו יעוין שם".

"אבל הרמב"ם ז"ל נחלק עליו בראיות ברורות דהא ארז"ל צדיקים אינן חוזרין לעפרן
(סנהדרין צ"ב א') ופי' דתח"ה הוא התכלית האחרון והוא הטובה הגדולה הנק' עוה"ב,
והג"ע שהוא תענוג הנפשות ושכליי' נבדלים אם אמנם אמת שמעלתו נכבדת עד מאד
וכמ"ש הרמב"ם ז"ל וגם יותר ממה שכתו' גבוה מעל גבוה מאד נעלה, עכ"ז אינו רק
מקום לפי שעה להנפש מעת פרידתה מן הגוף דעתה עד זמן התחי' שהוא העוה"ב
שטובת העוה"ב שהוא התחי' עודפת עליו לאין קץ ותכלית בענין התענוג בגילוי
אלקותו ית', וכן הוא האמת עפ"י הקבלה".

ג

ג"ע ותחיית המתים ע"פ המבואר בחסידות

ומבואר בארוכה בדרושי חסידות⁶ מהות ופנימיות ענייני המחלוקת:

גן עדן יש בו חילוקי מדרגות ברמת ואופן קיבול השכר אצל כאו"א לפי עניינו
ומדרגתו. הסיבה לזה היא כי גן עדן שורשו באור הממלא כל עלמין, ולכן הגילוי
האלוקי שבה הוא מוגבל לפי אופן העבודה, כי הוא גילוי רק מדרגה מסוימת באלוקות,
אך לא גילוי העצמות. ולכן הוא מתקבל דווקא בכלי שגדריו מכילים את הגילוי: נשמות

6 דרך מצוותיך טו. מאמר ד"ה "להבין עניין תחיית המתים" תשמ"ו. ועוד.

ללא גופים.

משא"כ בתחית המתים יש לכל מי שהוא מזרע ישראל חלק, ללא חילוקים כי גילוי אז יהי מבחי' הסובב כל עלמין, ועד מעצמות ומהות א"ס ב"ה שלמעלה לגמרי מכל החילוקים. שגילוי זה קשור למצוות המעשיות דווקא, בגוף הגשמי דווקא, בעוה"ז התחתון, שדווקא בו יכולה להימשך העצמות, כי דווקא בזה מונח הרצון העליון של הקב"ה.

וכמ"ש הצ"צ: "ולזה הי' ירידת הנפש בגוף לקיים תורה ומצוות שעי"ז נמשך גילוי אלקותו ית' מב' בחי' הנ"ל דסובב וממלא . . אבל גילוי האור מקיף הנ"ל הוא לע"ל בלבד כשיחיו המתים שאז יראו עינינו גילוי אלקותו הבבע"ג המקיף הנ"ל וכמ"ש ולא יכנף עוד מוריך וגו'".

ואולי אפשר להגדיר זאת בסגנון אחר: גן עדן הוא קיבול שכר על עבודת האדם, מלמטה למעלה. ולכן זה מתבטא בהשגת הנברא אלוקות והתענגותו על ה', אך רק זיו והארה, ולפי יכולת הקיבול שלו. ורק הנשמה שהיא כלי לזה מקבלת זאת.

ותחית המתים היא המשכת והתגלות רצון העצמות, "נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני", תענוג בורא, מלמעלה למטה. ולכן זה מתבטא בגילוי העצמות, ולכן - דווקא למטה, נשמות בגופים, ע"י היכולת האינסופית של העצמות.

ד

"עיקר החפץ במשכן" לדעת הרמב"ם והרמב"ן

והנה הרמב"ם והרמב"ן נחלקו ג"כ בעניין "עיקר החפץ במשכן" (וכן בביהמ"ק):

הרמב"ן ס"ל בפירושו עה"ת⁸ ש"עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר' ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת...". ובסגנון זה כותב הרמב"ן גם בריש פרשת ויקהל: "...שתהי' שכינתו בתוכם כעניין שצויהו . . כמו שאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

ולעומת זאת הרמב"ם ס"ל בספר הי"ד¹⁰ שהעיקר במשכן ובמקדש הוא עבודת הקורבנות והעלי' לרגל. וכמ"ש: "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלוש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

(7) שם.

(8) ריש פרשת תרומה.

(9) תרומה כה, כב.

(10) תחילת הל' ביהב"ח.

ה

"גדר השראת השכינה בביהמ"ק" לדעת הרמב"ם והרמב"ן

כ"ק אד"ש מבאר מחלוקת זו בלקו"ש¹¹, וקושרה במחלוקת נוספת ביניהם, בעניין גדר השראת השכינה בביהמ"ק. וכדלהלן:

ע"פ דעת הרמב"ם¹² מכיוון שהקב"ה אינו בגדר מקום, הוא אינו יכול להיות שורה בגדר מקום. אלא רק שדרך אותו מקום עובר גילוי הקב"ה - רק בדרך מעבר. ואומנם דעת הרמב"ן¹³ היא שה' שורה באופן של התלבשות בביהמ"ק.

ו

תיווך דעת הרמב"ם והרמב"ן וביאור ה"לשיטתי"

ומבאר כ"ק אד"ש: הרמב"ם לשיטתי' ס"ל שהקב"ה רק מעביר את הגילוי שלו לבנ"י דרך ביהמ"ק, ולכן מתייחס רק לעבודת בנ"י בביהמ"ק, משום שלדעתו זה עיקר עניינו של ביהמ"ק, גילוי אלוקות ביחס לבנ"י.

משא"כ הרמב"ן ס"ל שעיקר עניינו של ביהמ"ק הוא השראת השכינה במקום המקדש, ולכן הוא מתייחס בעיקר לעצם השראת השכינה במקום המקדש.

ומוסיף כ"ק אד"ש שבעצם מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי:

מבחי' החפצא של ביהמ"ק, עניינו השראת השכינה, "ושכנתי". אך מבחי' הגברא, הציווי לאדם - שבזה עוסק ספר הי"ד, "הלכות הלכות"¹⁴ - מה לעשות בביהמ"ק, העניין הוא הקרבת הקורבנות וכו'.

וזה קשור לשני החלקים שבתורה: גליא, וסתים. חלק הגליא - שבו עוסק הרמב"ם בספרו - מתייחס לקשר שבין גליא דישראל לגליא דקוב"ה, שתלוי במעשיו ופעולותיו של האדם.

ולכן ג"כ הקב"ה - מצד הגליא שלו - לא יכול לבוא בדרך התלבשות במקום גשמי, כ"א במקום נעלה ורוחני. ולכן גילוי האלוקות שהי' בביהמ"ק הי' רק בדרך מעבר, לדעת הרמב"ם.

אך חלק הסתים שבתורה - שבו עוסק פי' הרמב"ן עה"ת, שכולל "דברים נעימים

(11) חל"ו ע' 192 ואילך.

(12) מו"נ ח"א פכ"ה.

(13) בפ' עה"ת ס"פ פקודי.

(14) ל' הרמב"ם בהקדמתו.

לשומעים וליודעים חן¹⁵, סודות התורה - מתייחס לקשר שבין הסתים דישראל לסתים דקוב"ה, שתמיד קיים ללא שינוי ולא תלוי במעמדו ומצבו של האדם.

ולכן ס"ל שגילוי האלוקות בביהמ"ק הי' בדרך התלבשות, כי מצד הסתים דקב"ה, שלמעלה מכל הגדרים, גם מממקום רוחני וגם ממקום גשמי, הרי מכיוון שאין בו שום הגבלה, הרי הוא יכול להתלבש אפי' במקום גשמי, ועובדה זו לא תשפיע עליו שום ירידה וצמצום.

ז

ה"לשיטתי" גם במחלוקת בעניין "תכלית האחרון"

והנה ע"פ הקווים המקבילים שביאר כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל בשיטות הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, יש למצוא את ענייניהם גם במחלוקת בעניין תכלית האחרון ע"פ ביאורי רבותינו נשיאנו וכ"ק אד"ש הנ"ל על מחלוקת זו. וכדלהלן:

אע"פ שהלשון המצוי בנוגע למחלוקת זו היא שתורת החסידות "הכריעה" כדעת הרמב"ן, י"ל שאומנם "כן הוא האמת ע"פ הקבלה"¹⁶, אך זהו ג"כ ע"ד הנ"ל מהשיחה שמר אמר חדא, ע"פ חלק הגליא שבתורה, שבו עסוקים ספריו וחיבוריו, ומר אמר חדא, ע"פ הסתים, ולא פליגי:

ספרי הרמב"ם¹⁷ שבו מובאת דעתו -

ספר הי"ד - "הלכות הלכות", עוסק בהל' התורה כפי שהם ציווי והוראה לאדם כפי שהוא בעולם ובהתאם לגדריו דווקא. וכן פירוש המשניות הוא אליבא דחלק הגליא דאורייתא. וכן ספר מורה נבוכים, שהוא ספר חקירה - שיחד עם זאת שזה חלק בתורה - ה"ז באופן שהוא ע"פ הגדרים של שכל אנושי,

- מתייחסים רק לגליא של התכלית האחרון - גן עדן: קיבול שכר, ודווקא כשהנשמה ללא גוף, שרק אז גדר' מתאימים לקיבול ותענוג מגילוי אלוקי. וגם אז, הגילוי האלוקי הוא מוגבל, רק מבחי' הממלא והגליא. שהרי ע"פ דרגא זו באלוקות הקב"ה, לא יכול לבוא ולהתגלות במקום הגופים והגשמיות, כי הוא אינו בגדר זה.

15) ל' הרמב"ן בפתיחתו לפירושו עה"ת (בסופה).

16) כנ"ל ל' הצ"צ.

17) ולהעיר מדברי כ"ק אד"ש בשיחת ש"פ עקב תשי"ג: "כ"ק מו"ח אדמו"ר האם געזאגט, אז דער רמב"ם איז געווען מקובל, נאר בימיו האט מען ניט געטארט מגלה זיין קבלה בגילוי, האט זיך דער רמב"ם געהיט צו מגלה זיין קבלה אפילו בהעלם. אבער פונדעסטוועגען, איז מרומוז אין רמב"ם כמה ענינים [= כ"ק מו"ח אדמו"ר, אמר שהרמב"ם הי' מקובל, אלא שבימיו הי' אסור לגלות קבלה אפילו בהעלם. אבל אעפ"כ, זה מרומוז בכמה ענינים ברמב"ם].

וגם, הגילוי ניתן רק במדידה והגבלה של מעשיו של היהודי, כי הרי כאן מתייחסים לקשר שבין הגליא דישראל והגליא דקוב"ה, שתלוי במידת הפעולות והמעשים שמצד האדם דווקא.

משא"כ הרמב"ן בפירושו עה"ת כולל "דברים נעימים לשומעים וליודעים חן"¹⁸, סודות התורה. ולכן הוא מתייחס לתכלית האחרון בתחיית המתים. שאז תהי' השלמת הכוונה והתכלית של הרצון העליון של עצמות א"ס (הסתים דקוב"ה) שלמעלה מכל הגדרים, וממילא, הגילוי האלוקי הבלתי מוגבל בשום גדר, חודר גם בעוה"ז הגשמי ובגופים גשמיים,

והגילוי ניתן לכאו"א מבנ"י ללא כל הבדל כמה עמל והתייגע, כי מדובר על הקשר העצמי שבין סתים דישראל עם הסתים דקוב"ה, שלא שייך בו שינויים והתחלקות בין יהודי אחד לשני.

(18) ל' הרמב"ן בפתחתו לפירושו עה"ת (בסופה).



שער
חסידות



הפחד מה' לע"ל - רק באוה"ע או גם בבנ"י?

הת' יוסף יצחק שי' אבגי
תלמיד בישיבה

א

בתניא ספ"ו (מו, ב) בהמשך לביאור אודות גילוי אור ה' שיאיר לישראל לעת"ל, כותב אדמו"ר הזקן: "ומיתרון ההארה לישראל יגי' חשך האומות גם כן", ומביא ע"ז כמה פסוקים וביניהם: "כדכתיב . . לבוא בנקרת הצורים ובסעיפי הסלעי' מפני פחד ה' והדר גאונו".

מפרשי² התניא³ מבארים, שבשונה משאר הפסוקים שהביא אדה"ז שמדברים גם על אוה"ע וגם על בנ"י, הנה פסוק זה מדבר בודאי באוה"ע בלבד ולא שייך בבנ"י, שכן בנ"י לא יצטרכו לבוא בנקרת הצורים, כיון שיהיו אז מאוחדים עם הקב"ה - ומובן שלא שייך לומר שיפחדו.

אך אין מובן: בכמה מאמרים⁴ מבואר שהפסוק נסוב על בנ"י, וא"כ כיצד ניתן לומר

(1) ישע"י ב, כא. ולהעיר מהשינוים בין הפסוק כפי שמופיע במקור לאיך שמביאו אדה"ז בתניא - הובאו ב"הערות ותיקונים" של כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בסוף התניא.

(2) ל' כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בשיחת ח"י אלול ה'תשל"ו.

(3) ר' שמואל גרונם (הוצאה חדשה ע' ערב). שיבסה"ת.

(4) לקו"ת דרושים לר"ה סא, א: "משא"כ בזמן שאין גילוי אור א"ס אלא בנפש אלקית של עובדי ה'. ואף גם זאת אינה בבחי' השגה אלא בבחי' אמונה אשר היא ירושה מאבות. ולכן כתיב לע"ל כשיתגלה אור א"ס ב"ה ובאו במערות צורים ובמחילות עפר מפני פחד ה' ומהדר גאונו דהיינו מחמת גילוי בחי' הדר גאון עוזך . . תפול אימה ופחד בגשמי' ממש מן המראה הגדול הזה אשר יראו כל בשר וישיגו פועל אלקים בקרב הארץ הלזו הגשמיות בשכל אנושי הגשמי. שלא יהא גשמיות העולם והאדם מעלים ומסתיר על אור ה'."

תו"ח שמות תפב, ב: "ולא כידיעה דעכשיו אף בנשמות צדיקי' שאינו אלא בהשגה מרחוק (שנק' השגת המציאות ולא השגת המהות וגם בבניאים (לבד משה ואבות) א' הן במראה אליו כו' וד"ל). וזהו

שהפחד לא שייך בבנ"י, ומה ההכרח שנסוב דוקא על אוה"ע.

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה:

מה שכותבים מפרשי התניא שהפסוק לא שייך בבנ"י הכוונה בזה היא שלא שייך שהפסוק מוסב על נשמתם של בנ"י כפי שהיא למעלה מהעולם (שהרי חלק זה מאוחד עם הקב"ה), אלא על גופם ועל נשמתם כפי ששייכים להעלם והסתר שבעולם, שהעלם זה קיים הן בבנ"י והן באוה"ע⁵.

וזו כוונת מפרשי התניא, שכיון שהגילוי יורגש בנבראים השייכים להעלם והסתר שבעולם, מובן שהדבר ישפיע הן על בנ"י והן על אוה"ע, ומכאן ראי' ש"יג' חשך האומות גם כן"

[וליתר הסברה - בכ"מ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מה"מ שבגילוי אלקות דלעת"ל יהי' כמה דרגות, שיתחלקו לכמה תקופות, כאשר בתחילה יהי' זה באופן שהעולם אכן ירגיש את הגילוי, אך זה עוד לא יפעל עליו ביטול גמור, ואח"כ בתקופה מאוחרת יותר, יגיע שלב בו יהי' העולם בביטול גמור לאלוקות, כיון שיתגלה שמציאותו של העולם גופא היא אלקות.

ועפ"ז ניתן לבאר בנדו"ד, דמה שכתוב בכמה מאמרים שהפחד יהי' גם לבנ"י, כי שם מדובר בתקופה היותר מוקדמת, בה לא יהי' עדיין הביטול באופן מושלם (וג"ז כמובן רק מצד הגוף, כנ"ל)].

ובאו במעורות צורים מפני פחד ה' דבחי' פחד זה אינו אלא מצד עוצם הקירוב והוא ההתגלות דכבוד הוי' עצמו בנבראי' וכמ"ש ומלאה הארץ דעה את הוי' ממש בידיעה והכרה ממש".
ולהעיר שהפסוקים שלפנ"כ בישעי' שם (פסוק ו ואילך) נסוב על "בית יעקב".
5) שהרי הגוף דבנ"י "נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" (לקו"א פמ"ט (ע, א)). ומובן שאין להמבואר בפנים סתירה עם המבואר במאמר "ביום עשתי עשר" ה'תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט) שאין זה בנוגע להקב"ה, כי הרי בנוגע אלינו (בהרגש הגוף מצ"ע) הגוף כן נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע.

אמנם י"ל שבכל אופן תהי' מעלה לבנ"י גם בזה, כפרש"י עה"פ "והתהלכתי בתוכם" (בחקתי כו, יב) "ולא תהיו מזודעזעים ממני".

6) ראה ב"הדרן על הרמב"ם ה'תנש"א" (סה"ש ה'תנש"א ח"א ע' 110 ואילך). ועוד.

ב' הדרגות ב"דירה בתחתונים" - הנפק"מ בזה בעבודת האדם

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

בענין תכלית בריאת העולם מצינו כמה טעמים: א. "כדי⁷ להיטיב לברואיו ויכירו גדולתו", "בגין⁸ דישתמדעון ליי", כלומר "שיתגלו⁹ שלימות כוחותיו". ב. "נתאוה¹⁰ הקב"ה להיות לו ית'¹¹ דירה בתחתונים".

את ההפרש הפנימי בין הטעמים מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש¹², שלפי הטעם הא', מכיוון שיש בו טעם הגיוני - והוא שעל-ידו תגיע מעלה ושלימות מסוימת - הרי זה מוכיח עליו שאינו טעם עצמי, אלא טעם ששייך לבחי' הגילויים. כלומר שאינו אלא הכנה והקדמה לטעם האמיתי, הטעם שאינו מושג ומובן - הטעם הב', "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", תאוה שלמעלה מטעם ודעת, וכדברי אדה"ז הידועים¹³: "על תאוה אין קושיות".

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ לבאר את הנפק"מ בעבודת האדם בין שני סוגי הטעמים: ע"פ הטעם הא' מובן שיש ענין ותפיסת מקום לעולם ולאדם העובד, שהרי על-ידם נשלמת הכוונה. ודוקא ע"פ הטעם הב' ("נתאוה") מובן שאין כל תפיסת מקום וחשיבות לעולם ולאדם העובד, שכן סיבת ההתהוות אינה להגיע למעלה ושלימות מסוימת, אלא למלאות את רצונו של ה' בלבד.

וא"כ הרגש המציאות מושלל ובטל בתכלית. וע"ד עבד פשוט שאין עבודתו נקראת על-שמו כלל, אלא ע"ש האדון, ולכן אין בה עירוב של הרגש מעלת מציאותו של העבד כלל¹⁴.

א"כ מובן שע"פ הכוונה ד"דירה בתחתונים" נשלל: א. הרגש המציאות של האדם

(7) ע"ח שער הכללים בתחילתו.

(8) זהר פר' בא מב, ב.

(9) ע"ח בתחלתו (שער ההקדמות הקדמה ג').

(10) תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

(11) כן הי' מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע - נתבאר בלקו"ש חי"ט ע' 27 ואילך.

(12) ח"ו שמות ב (ס"ז-ט. הערות 55, 69, 70, 75).

(13) המשך תרס"ז בתחילתו. ד"ה שוקיו שם פי"ט.

(14) מאמר ד"ה אחרי תרס"ו.

העובד, ב. העולם אינו תופס מקום של חשיבות כלל¹⁵.

ב

והנה כ"ק אד"ש מה"מ מבאר במ"א¹⁶ שבעבודת האדם ישנם כמה דרגות:

ישנה דרגה שעבודתו היא רק מצד הקב"ע והביטול שלו לקב"ה, באופן שאינו מבין ולא נוגע לו מה הוא פועל ע"י עבודתו. ע"ד עבד פשוט.

וישנה דרגה שעבודתו של האדם (בנוסף לביטול ולקב"ע) חדורה בידיעה וההבנה שע"י עבודתו הוא משלים את כוונת ותכלית הבריאה, "נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה זו בתחתונים", ועי"ז הוא פועל שלימות בכל הבריאה כולה.

ויתירה מזו: ע"י ההבנה מהי מטרת עבודתו, העבודה נעשית חדורה (כביכול) בכוונה והרגש של האדם, שזה ענין שלו, ולא רק בכדי למלאות את רצון וציווי הקב"ה. וא"כ יש כאן את א. הכוונה והרגש של האדם (כלומר שישנה המציאות שלו), ב. חשיבות הבאת מציאות העולם לשלימות, (כלומר שהעולם תופס מקום).

וע"פ הנ"ל, שסיבת הבריאה מהטעם דדירה בתחתונים מבטל הרגש של האדם ואת חשיבות העולם לגמרי. צריך לבאר כיצד הטעם של דירה בתחתונים גורם גם לאופן עבודה הפכי המחשיב את רגש האדם ונותן מקום של חשיבות ל(שלימות) העולם?

ג

וי"ל הביאור בזה ע"פ חידושו של כ"ק אד"ש מה"מ¹⁷ בטעם דדירה בתחתונים, שבו גופא יש ב' דרגות:

א. תאוהה שלמעלה מכל טעם והגיון¹⁸, ואין כל מעלה ושלימות בדירה עצמה.

ב. בעשיית הדירה נפעלת מעלה שגורמת נח"ר לקב"ה. שע"י העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא, נעשה יתרון¹⁹ האור מן החושך.

ובהתאם לב' דרגות אלו אפשר לבאר את שני סוגי העבודות שהתבארו לעיל: העבודה שבה האדם והעולם מתבטלים בתכלית, היא בהתאם לדרגה בה אין כל טעם ודעת בתאוהה האלוקית דדירה בתחתונים, וממילא אין כל חשיבות וצורך באדם ובעולם

15) וכהל' שם (הערה 70): "כל ענין ה"דירה בתחתונים" אי"ז שצריך אליו כ"א לפי שנתאוהה כו".

16) לקו"ש חכ"א שמות ב (סי"א-י"ב).

17) מאמר ד"ה הבאים ישרש יעקב ה'תשמ"ח הערה 32 (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קכח).

18) המשך תרס"ז ס"ע ג. ועוד.

19) ע"פ קהלת ב, יג.

(כנ"ל).

ועבודת האדם באופן שחדורה בכוונה והרגש שלו, ובחשיבות הבאת העולם לשלימותו, היא בהתאם לדרגה בה כוונת הקב"ה בעשיית הדירה בתחתונים היא הנח"ר שתהי' לו מעבודת האתהפכא ויתרון האור הבא מן החושך של העולם.

ד

אך עדיין צריך ביאור בכללות יותר:

ע"פ המבואר לעיל (ס"א) שכל טעם שיש בו טעם ומעלה מסוימת מורה שאותו טעם אינו עצמי (אלא הוא רק בדרגת הגילויים, ומשמש כאמצעי לתכלית האמיתית). מהו הביאור בכך שלפי דרגה אחת יש בטעם ד"דירה בתחתונים" טעם ומעלה?

לכאורה אם גם בטעם ד"דירה בתחתונים" ישנה מעלה מסוימת ע"פ טו"ד, הרי יש בו חסרון מסוים?

ויש לבאר בזה בהקדים המבואר רבות בחסידות שביכולת וכח העצמות לאחד הפכים, ואפי' לחבר בל"ג בגבול, מפני שהעצמות היא למעלה מכל הגדרים וההגבלות, גם מגדר בל"ג.

ועפ"ז י"ל, שדוקא זה שהסיבה ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", שהיא מלכתחילה ללא טעם - שהיא למעלה מהשכל, והיא רק מפני שכך עלה ברצונו של הקב"ה - יורדת וחודרת ומתלבשת בטעם שכלי (בדרגה הב'). דוקא זה מוכיח עלי' שהיא באמת מצד העצמות.

כי רק כח העצמות יכול לחבר דבר שמצ"ע הוא בלי-טעם (תאוה), "שכך" עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפך חשוכא לנהורא". ולהסבירו באופן שכלי המובן גם לאדם.

(משא"כ הטעמים ד"יכירו גדולתו", ו"בגין דישתמדעון לי" - שהם מלכתחילה מצד הטעם (השכל דהקב"ה כביכול), אין בהתלבשותם בשכל האדם כל חידוש, (אלא אדרבה זהו חסרון, כנ"ל)).

ה

ואוי"ל שזהו גם הביאור בהמשך דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש²¹. וכדלקמן:

בהמשך שם מבואר שהאופן האמיתי שבו מתממשת התכלית של "נתאוה" שמצד העצמות שלמעלה מטו"ד, הוא דוקא "בתחתונים", במקום בו נדרשת התגברות על

(20) לשון קודשו של אדה"ז - תניא פל"ז.

(21) ח"ו שם ס"י.

חושך הקליפות והסט"א המנגדים לאלוקות, באופן שלמעלה מטו"ד.

ולכאורה אינו מובן: הרי דרך עבודה זו היא גופא יכולה לשמש כטעם לתאווה ד"לעשות לו ית' דירה בתחתונים" - שהרי ע"י עשיית הדירה נפעלת ההתגברות על המנגדים לאלוקות, "יתרון האור מן החושך", (ע"ד המובא לעיל בנוגע לטעם דדרגה הב' שב"דירה בתחתונים")?

אלא שאוי"ל שבכך מרמזו כ"ק אד"ש מה"מ כיצד הדרגה הא' ד"נתאווה . . . דירה בתחתונים" - שלמעלה מטעם ודעת, נמשכת וחודרת בדרגה הב' - טעם ודעת, המעלה בעבודה של אתכפיא ואתהפכא סט"א (-המנגדים לאלוקות), "יתרון האור מן החושך". אך יחד עם זאת מעלה זו היא רק מפני "שכך עלה ברצונו ית'", (דרגה הא').

ב' אופנים בחולשת הנה"ב ע"י עבודת הבינוני

הת' מנחם מענדל שי' בן משה
תלמיד בישיבה

א

בספר התניא מדובר בב' מקומות על כך שהבינוני מקבל ע"י עבודה המשכה הפועלת חולשת תאות נפש הבהמית, והמשכה זו היא שלא בערך לעבודתו.

בפי"ד: "צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע . . . אף שיודע בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת לאמיתו כי אם בדמיונות, אעפ"כ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים תהי צדיק וה' יעשה הטוב בעיניו. ועוד שההרגל על כל דבר שלטון ונעשה טבע שני. וכשירגיל למאס את הרע יהיה נמאס קצת באמת".

ובפכ"ז: "כל מה שהאדם זוכה יצרו אפי' שעה קלה ומתכוין לאכפיא לס"א שבחלל השמאלי . . . אפי' במעט מזעיר דאתכפיא ס"א לתת אסתלק יקרא דקב"ה וקדושתו לעילא הרבה. ומקדושה זו נמשכת קדושה עליונה על האדם למטה לסייעו סיוע רב ועצום לעבודתו ית'.

"ו"ש רז"ל²² אדם מקדש עצמו מעט למטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה . . . ופי' ההתקדשותם²³ שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי רק שכוּבש יצרו ומקדש עצמו. והייתם

(22) יומא לט, ע"א

(23) שמיני יא, מד.

קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט".

ויש להבין, למה באופן העבודה שבפי"ד (התבוננות במיאוס הרע) אין וודאות שאכן תהי' המשכה מלמעלה (אלא רק "וה' יעשה הטוב בעיניו"), ובאופן העבודה שבפכ"ז (אתכפיא) ישנה וודאות ש"והתקדשתם - והייתם קדושים".

ועוד יתירה מזו, הרי העבודה שבפי"ד יש בה לכאוף מעלה על העבודה שבפכ"ז, שבפי"ד לא רק שדוחה את הרע אלא גם מואס בו (הינו שדוחה את הרע לא רק מלבושיו, אלא גם מלבו), וא"כ הרי שבפועל נמצאת המעלה שבפכ"ז גם בפי"ד ופי כמה וכמה. א"כ מדוע לא נמשכת תמיד הנתינת כח מלמעלה כשעובד באופן המבואר בפי"ד?

וא"א לתרץ שהמעלה בפכ"ז היא שהעבודה היא מצד הלבושים - מחשבה דיבור ומעשה (שהעבודה עמהם יותר נעלית כפי שנתבאר בפ"ד), שהרי מיאוס הרע פועל גם הוא על הלבושים, ואדרבא באופן פנימי יותר - מבטל את שרשם.

ב

לכאוף ניתן הי' לתרץ שבפכ"ז - מכיון שהעבודה היא בדרגה השייכת אליו, הרי הפעולה שפועל היא אמיתית ולכן יש כאן "אתערותא דלתתא" שעפ"י הסדר שנקבע ע"י הקב"ה²⁴ פועלת בוודאות "אתערותא דלעילא"

משא"כ בפי"ד שהעבודה היא בדרך של דמיון, הרי אין כאן פעולה אמיתית, וממילא אין שום "אתערותא דלתתא", ולכן שייכים החילוקים מתי יקבל אתעדל"ע אף שהאתעדל"ת דמיונית

אך לכאוף אין זה חלק לתרץ כך, כיון שעצם המיאוס ברע הוא כן שייך לאמת - "ההרגל . . . נעשה טבע שני . . . נמאס קצת באמת", ואינו דמיון (ומה שכתוב שם בפי"ד "דמיונות" לכאוף מוסב בעיקר על ההתבוננות בגדולת ה') וא"כ נשארת השאלה - מדוע אין בפי"ד הבטחה ש"והייתם קדושים".

ג

ואוי"ל הביאור בזה, שאופן ההמשכה תלוי באופן העבודה שבכל פרק.

בפי"ד אמנם האדם מתבונן במיאוס הרע, אך אין זה שמתקדש מהעולם, אלא פועל

24 ראה ד"ה וראיתם אותו תרס"ו ע' רסה "דהנה ידוע דכל העלאה גורם המשכה כפי אופן אותה ההעלאה דוקא משום דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח דרוח העולה מלמטה למעלה ממשיך בחי' הרוח מלמעלה ל"ט אבל ההמשכה היא כפי אופן רוח העולה מלמטה כו".

בשכל דנה"ב שחלק מעניני העולם לא יהיו חלק מתאוותי'. שדבר כזה לא יכול להקרא "קדושה", בדויק כפי שאדם המואס צואה לא נקרא קדוש, אלא זה חלק מחיי כל אדם שחלק מהעולם מאוס עליו, כן כשמתבונן שעניני העולם הם כצואה אין זו קדושה.

ולכן, מכיון שאין זו "מקדש עצמו", גם לא ממשיך בוודאות אתעדל"ע של "מקדשין אותו" שיפרישו אותו מנפשו הבהמית²⁵.

משא"כ בפכ"ז הרי בכל פעולה שעושה באתכפיא הוא מונע את עצמו מעניני העולם, וזאת בכונה שהוא נעלה מהעולם - "ומתכוין לאכפיא לס"א". ממילא זה נקרא "מקדש עצמו" ונפעל עי"ז ממילא "מקדשין אותו"²⁶.

ההשוואה בין נסיונות בסו"מ לבועש"ט

הת' מנחם מענדל שי' סימן טוב
תלמיד בישיבה

בפרק ל' בתניא מבאר אדמו"ר הזקן כיצד הבינוני יצליח "לקיים מאמר רז"ל והוי שפל רוח בפני כל האדם. . אפילו בפני קל שבקלים", ומבאר זהו ע"י שהבינוני מתבונן בגודל ועוצם הנסיון בו עומד הקל שבקלים.

ויש להעיר, שבבואו לבאר הקושי שבמלחמת הקל שבקלים מתבטא אדה"ז בלשון "וכמו נסיון ממש", ועד"ז לאחמ"כ: "צריך כל אדם לבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחי' מלחמה עצומה כזו ונסיון כזה".

ומבואר בחסידות שבשביל להצליח לעמוד בניסיון צריך האדם לעורר בחינת היחידה שבו²⁷, וזאת מכיון שבעבודת הנסיונות (בשונה מעבודת הבירורים) אין לדבר הנסיון כל מציאות אמיתית, ובמילא האופן לבטלו הוא (לא ע"י התעסקות בדבר לבררו ולזככו,

25 אמנם כיון שבפועל שייך פחות לתאוות לעניני העולם והחליש הנה"ב, וזאת פעל מצד רצונו של הקב"ה, הרי כן שייך לאתעדל"ע שיגרו מלכו כללות התאוה לעניני העולם - עצם הנה"ב.

26 ועפ"י המבואר בפנים יומתקו דברי שכ"ק אד"ש מה"מ מה"מ בדבר מלכות ש"פ אמור (סה"ש ה'תנשא ח"ב ע' 533) "וי"ל אז לאחרי די אלע ענינים - של בירור וזיכוך כו' - וואס אידן זיינען דורכגעגאנגען במשך דורות, קען איצטער יעדער איד זיכער דערגרייכן די העכסטע דרגות, ביז תהי צדיק בגלוי" [וי"ל שלאחרי כל הענינים - של בירור וזיכוך כו' - שיהודים עברו במשך דורות, יכול עכשיו ודאי כל יהודי להשיג את הדרגות הכי נעלות, עד תהי צדיק בגלוי]. שהטעם לכך שדוקא ה"בירור וזיכוך כו" פעל אפשרות לגילוי כח העצמות בגוף הגשמי (עד שכל יהודי יכול עכשיו להשיג את כל הדרגות הנעלות, עד "תהי צדיק" בגלוי), הוא כיון שתוכן הבירור הוא להפריש עצמו מהנה"ב ולהסיר מעצמו את הכיסוי שלה על נפשו האלקית, וממילא כן היא ההמשכה מלמעלה.

27 מאמר ד"ה נתת ליריאך נס להתנוסס תשל"ו - סה"מ מלוקט ח"א ע' קפה ואילך.

אלא) ע"י שהאדם לא מתפעל מהדבר כלל. ותוקף זה שלא להתפעל כלל יכול להתעורר רק מהכח העצמי שבאדם - בחי' היחידה²⁸.

ומזה מובן, שהבינוני צריך להתבונן באם התאמץ ב"עשה טוב" באופן של נסיון ע"י גילוי בחי' היחידה, כפי שהקל שבקלים עושה זאת כשמתגבר על תאותו.

ועפ"ז מובן יותר מדוע משהו אדה"ז בין ערך המלחמה שבועשה טוב לערך מלחמה שבסור מרע, אף שלכאור' העבודה שבועש"ט קשה יותר - שהרי מבואר בחסידות²⁹ שבעבודה של סור מרע העיקר הוא להתרחק מהרע (אף באם צריך להשתמש בבחי' ישות, יראת העונש וכדו')³⁰, משא"כ בעשה טוב שהעבודה צריכה להיות דוקא בכונה מוחלטת לעשות רצון הקב"ה, ללא שום פני' אישית ח"ו. וא"כ איך שייך להשוות ביניהם³¹.

ועפ"י הנ"ל מובן שההשוואה בניהם היא לענין ערך המלחמה שבנסיון - שבשביל צריך לעורר את בחי' היחידה, שבערך מלחמה זו משתווים הקל שבקלים והבינוני.

יציאת יוסף ממקום שליחותו

הת' מנחם מענדל שי' עבאדי
תלמיד בישיבה

א

בתורת החסידות מבואר בכ"מ³², שהטעם הפנימי לירידת יוסף למצרים שזהו בשביל לברר הברורים שבמצרים, שע"י יוקל הגלות לבנ"י. וזהו שאמר יוסף לאחיו "למחי' שלחני אלוקים לפניכם . . וישלחני . . לפליטה גדולה"³³. ועד שבירור מצרים זה כללות

(28) ס"ד-ה שם - ע' קפז-ח.

(29) מאמר ד"ה ויחלום תש"ח פ"ג ואילך.

(30) "וכמו במי שהוא טובע ר"ל בעומק הנהר הנה כל אופני ודרכי הצלה הם טובים, כי העיקר הוא שיציל עצמו מלהטבע בהרע ח"ו" (שם).

(31) הביאור בפשטות הוא שאכן עבודה אמיתית בעשה טוב קשה יותר, וביחד עם זה דורש אדה"ז שהעבודה תהי' לכל הפחות בהשוואה לעבודת הקל שבקלים. אך עפ"י המבואר בפנים מובן יותר שגם ערך המלחמה כפי הנדרש באמת שווה אצל שניהם.

(32) סה"מ תקס"ה ע' קצד-קצה. מאמרי אדמו"ר האמצעי א בראשית ע' רצט ואילך. סה"מ

עטר"ת ע' קנח. מאמר ד"ה דבר אל כל עדת בני"י . . קדושים ה'תשכ"א, סה"מ ח"ה ע' רנט ואילך.

(33) ויגש מה, ה - 1.

ענינו של יוסף³⁴. ומשום כך, דוקא הוא נתן לבני את הכוח להתגבר על הגלות ולהעלות את הניצוצות ממצרים. ולכן גם אחרי מיתתו נשאר ארונו במצרים, עד הגאולה דבני³⁵.

זה גם הסיבה לכך שכשהתוודע לאחיו אמר להם "מהרו³⁶ ועלו אל אבי . . והורדתם את אבי הנה", ולא הלך בעצמו להיפגש עם אביו (אע"פ שעיקוב המפגש ביניהם הי' כרוך בסכנת נפשות), מכיוון שהיתה לו שליחות אלוקית במצרים כנ"ל, לא הי' לו רשות לעזוב את מקום שליחותו³⁷.

ב

עפ"ז לכאורה אינו מובן כיצד יוסף יצא ממצרים בשביל קבורת אביו³⁸?

הי' ניתן לבאר, שמכיוון שיוסף נשבע לאביו שיוציאו ממצרים ויקברו בקבורת אבותיו³⁹, הי' יוסף מוכרח לצאת ממצרים.

אך עפ"ז אינו מובן בנוגע לעצם השבועה: כיצד נשבע יוסף למלאות אחר ציווי אביו, לצאת ממקום שליחותו, בעוד שאפי' מפני סכנת נפשות לא יצא ממצרים (כנ"ל), כי לא הי' לו רשות לצאת משם?

ג

ויש לבאר זאת בהקדים המבואר בלקו"ש⁴⁰ שהכח שהי' ליוסף לאפשר לבני את יציאת מצרים, היה בזכות כחו של יעקב (שהי' לגמרי מעל ענין הגלות), וכח זה נתן לו בעת שהשיעו. שע"י השבועה הכניס יעקב ביוסף את העליונות על הגלות, שבכוחה דוקא מתאפשרת יציאת מצרים.

ועפ"ז יש לבאר מדוע יצא יוסף ממצרים לקבורת יעקב אביו, למרות שהיתה לו שליחות לברר בירורים. כי קבורת יעקב מחוץ למצרים ע"י יוסף, היוותה קיום

34) לקו"ש חכ"ה ויגש א, ס"ד ואילך.

35) לקו"ש שם ויחי א, ס"ג.

36) ויגש מה, ט, יג.

37) ע"פ לקו"ש חט"ז ויגש א (ס"ד-ה). ושם מבואר, ענין השליחות בפשטות (להיות המשיביר בר לכל עם הארץ), וע"פ המבואר בחסידות (כנ"ל בפנים) - י"ל שהסיבה הפנימית לאי-יציאתו לאביו, היא שליחותו במצרים לברר בירורים.

38) ויחי נ, ז ואילך. ע"פ פשט הכתובים מובן מדוע יצא, כי שליחותו היתה לפרנס את עם הארץ ואת אחיו בימי הרעב, ולאח"ז נגמרה השליחות. אך ע"פ הביאור דתורת החסידות כנ"ל בפנים, ששליחותו של יוסף היתה בירור מצרים (וראה מקורות שבהערה 1), מובן ששליחות זו היתה בכל משך שהותו במצרים, ואפי' אחרי מיתתו (שארוננו נשאר שם) - צריכים לבאר כדלקמן בפנים.

39) ויחי מז, ל-לא.

40) חכ"ה ויחי א, ס"ד

ונתינת כח להצלחת שליחותו של יוסף - "למחי' שלחני אלוקים לפניכם . . לפליטה גדולה".

כי כל ענין שליחותו של יוסף בבירור מצרים, מטרתה העלאת הניצוצות מן הגלות בגאולה ע"י בני". ולכן אדרבה יציאת יוסף ממצרים בהזדמנות זו, היתה חלק משליחותו במצרים.

ולכן הי' ליוסף 'נתינת רשות' כביכול לצאת ממקום שליחותו, כי יציאתו זו ממצרים, מאפשרת את גאולת בני" ממצרים.

ד

ואולי יש לומר שזו גם טעם הרשות וההיתר לשלוחים דנשיא דורנו⁴¹ לעזוב את מקום שליחותם ולשוב למקומו של המשלח - כ"ק אד"ש מה"מ - מידי תקופה. מטעם הנ"ל, שנסיעה זו מהווה קיום ונתינת כוח לשליחות, ועד שהיא חלק מהשליחות ממש⁴².

מפני שהשהות במחיצת המשלח⁴³ - נשי"א הדור, "ניצוצו של יעקב אבינו"⁴⁴ - נותנת את האפשרות לשליח להשפיע לבני" שבמקום שליחותו את הכוח להתגבר על הגלות, ולהביא גאולה פרטית לעצמם, ועד הגאולה הכללית לכל העולם כולו, גאולה האמיתית והשלימה - תכלית ומטרת השליחות.

(41) יוסף שבדורנו (כהל' הרגיל בכו"כ שיחות קודשו של כ"ק אד"ש מה"מ), שבכל אחד מאנשי הדור יש ניצוץ ממנו, ומסתבר לומר שאצל השלוחים זהו ביתר שאת ויתר עוז - וא"כ מודגשת שייכותם ליוסף.

(42) ראה שיחת ש"פ חיי"ש תשמ"ט, בנוגע לכינוס השלוחים (תרגום חופשי מאידית): "כוונת ומטרת הכינוס היא לא רק התאספות של השלוחים כאן עתה (דבר גדול ביותר מצד עצמו), אלא בעיקר - שכל אחד יחזור למקומו עם הכוחות מהכינוס העולמי . . ולחזק עוד יותר קיום שליחותו, ועד באין ערוך ממה שהי' לפנ"ז".

(43) וראה שיחת ש"פ תולדות תנש"א (תרגום חופשי מאידית): "צריכים כל השלוחים . . להתאחד יחד, ולהדגיש את הנקודה המשותפת בין כל השלוחים, היותם שלוחים דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועי"ז - מתגלה בהם עוד יותר שליחותם מהמשלח הכי ראשון, הקב"ה". ולהעיר מזה שהביטול הנעלה ביותר של אור הוא דוקא כפי שהוא במקורו (סש"ב ח"ג פ"ג ע"ש).

(44) ספר קהלות יעקב (לבעהמ"ח מלא הרועים) מע' רבי.



שער
הלכה ומנהג



בדין הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא

הגה"ח הר' גדלי' שליט"א אקסלרוד
אב"ד חיפה ורב קהילת חב"ד חיפה

תוכן הענינים:

- א. ביאור סוגית הגמרא בדין השמיע לאזנו בק"ש ובברהמ"ז.
- ב. יישוב קושית המשנ"ב בביאור הלכה על הס' חרדים.

א

כתב המחבר בשו"ע¹: "צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו ואם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו".

המשנ"ב בביאור הלכה שם² כתב, וז"ל:

"אפילו בק"ש וכ"ש בשארי מצות כדאיתא בברכות (טו, ב) בגמרא וכן פסקו כל הפוסקים . . . כדאיתא בברכות. ותמיה רבה על השערי תשובה והברכי יוסף לקמן בסימן קפ"ה העתיקו בשם הספר חרדים דרוב הפוסקים סוברים דאם לא השמיע לאזנו לא יצא דהוא נגד גמרא מפורש הנ"ל ואולי כונתו דלא יצא המצוה מן המובחר מן התורה דבה"ג וברי"ף ושאלתות סיימו על זה דכתיב השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך וצ"ע". עכ"ל.

ולכאורה צריך עיון האמור "צריך להשמיע לאזנו", דמשמע שרק הוא שומע ואחרים אינם שומעים, וכאשר מנסים נוכחים לדעת שגם הסמוכים לאוזן המשמיע שומעים.

ב

ולכאורה יש לומר שיש בזה שלשה אופנים:

(1) סי' ס"ב ס"ג.

(2) בד"ה "ואם לא השמיע לאזנו יצא".

א) אופן אחד מהרהר בלבו וגם הוא עצמו אינו שומע כי אינו מחתך בשפתיו, ובאופן זה נפסק שהרהור לאו כדיבור דמי.

ב) האופן שעליו מדבר בספר חרדים - שמחתך בשפתיו והוא עצמו שומע, אבל לא ע"י הקול שמגיע אליו מבחוץ. מכיון שכאשר לוחש באופן שהלחישה יוצאת לאויר והוא שומע, הגם שאין זה קול אלא לחישה, מכל מקום גם אחרים שומעים קול זה, וק"ו הלוחש. ואיך נקרא לזה לא השמיע לאזניו?

והיה אפשר לומר שלדעת ר' מאיר שבלא השמיע לאזניו לא יצא, כונתו שלא השמיע לאזניו קול אלא לחישה ולכן לא יצא. אבל לא נראה כך מהגמרא, כי אם כן היה צריך להיות כתוב "הלוחש ולא השמיע קול לר' מאיר לא יצא ולר' יוסי יצא", ומלשון הגמרא "ולא השמיע לאזנו" נראה שאפילו לחישה שיוצאת לאויר העולם אין כאן, ולכן לר' מאיר לא יצא, ומחלוקת התנאים היא שמחתך בשפתיו ולוחש אבל אינו מוציא את הלחישה לאויר העולם.

ג) ויש אופן נוסף של לחישה, שרק הלוחש שומע ולא מקבל את קול הלחישה מחוץ לאזניו אלא מתוך אזניו שומע את הלחישה. ועל זה יש מחלוקת ונפסק להלכה שיוצא גם באופן כזה.

ואפשר לבדוק זאת ולהוכיח שכאשר הלחישה יוצאת לאויר העולם הוי השמיע לאזנו והראיה הפשוטה שמי שעומד בסמוך אליו גם שומע את הלחישה.

ג

ואם ננים דברים אלו, היה אפשר ליישב בזה קושיית הביאור הלכה על ספר החרדים שכתב שלדעת רוב הפוסקים אם לא השמיע לאזנו לא יצא.

שבלחישה שכתבנו יש ב' דרגות: דרגא אחת משמיע לאזנו ושומע דרך חוש השמיעה הפנימי מתוך גופו ללא שיוצאת הלחישה מבחוץ. ויש עוד אופן לחישה פנימית שאמנם לוחש אבל כל כך בשקט שהוא עצמו גם אינו שומע, ועל זה כתב הספר חרדים שלרוב הפוסקים לא יצא.

אך אי אפשר לומר זאת בדעת הספר חרדים, מכיון שלא מצאנו בפוסקים חילוקי ההשמעה שכתבנו.

ויש מקום לומר שדעת ס' החרדים שאינו יוצא בלחישה פנימית גם אם הוא שומע ואחרים אינם שומעים מכיון שאין כאן השמעה לאזנו כהשמעת קול אלא השמעה שלא בצורת השמעת קול - השמעה פנימית.

והאמור בגמרא שיוצא באינו משמיע לאזנו הכוונה שאינו משמיע לאזנו קול אלא לחישה שיוצאת לחוץ ושומע מבחוץ לאזנו את הלחישה, בזה נפסק להלכה שהקורא ולא השמיע לאזנו יצא. ודעת ר' מאיר שלא יצא שסובר שצריכה להיות השמעת קול ולא מספיק השמעת לחישה.

ובזה מיושב שכשמשמיע את קריאת שמע ולא השמיע לאזנו הכוונה שלא הגיע

לאזנו קול שאינו משמיע קול אלא לחישה, ובוזה יוצא. וכוונת הס' חרדים שלא יסתפק בחיתוך שפתים המועיל בברכת המזון אלא בקריאת שמע צריך השמעת לחישה היוצאת מפיו.

ד

ולהלן נרחיב בזה:

ז"ל שו"ע הרב³: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. והוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כל כך עד שלא השמיע לאזניו אלא בירך בלבו. אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא שהרהור אינו כדיבור". עכ"ל.
הרי שיש לפנינו הגדרה חדשה - שהכוונה הוציא בשפתיו ולא השמיע לאזנו שאין כאן גדר דיבור ומ"מ נקרא זה הוציא בשפתיו וקורא לזה בירך בלבו. ולעיל ביארנו היטב מה היא הכוונה בזה שיש השמעה פנימית מתוך כלי הדיבור אל האזנים שלא דרך האויר מבחוץ.

ובזה מיושבת התמיהה כיצד יתכן שכשהוציא קול בשפתיו ולא השמיע לאזנו הרי כאשר מוציא קול הכי נמוך שיכול להיות הרי כבר אזנו שומע את הקול, ולפי ההגדרה שמגדיר שקורא בלבו יש כאן אופן שלישי - לא הרהור שאינו יוצא בזה אפילו בדיעבד, ולא השמעת קול שצריך להשמיע לכתחילה, אלא שמברך בלבו דהיינו חיתוך שפתיים.

ה

ומקור דין זה הוא הגמרא בברכות (טו, ב): "דתניא לא יברך ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא". יעויין שם בגמרא שהכונה לבירך ולא השמיע לאזנו, והגמרא קוראת לזה בירך בלבו כי יש כאן חיתוך שפתים בלי השמעת קול, ובוזה יוצא בדיעבד כסוגית הגמרא שם, שהרי לא מוזכר שם בגמרא שהרהר בלבו אלא שבירך בלבו ובהכרח שיש אופן ממוצע וכמו שביארנו.

ולהלן נראה שכך פסקו להלכה גדולי הפוסקים: והסברנו שאין מציאות שיוציא קול ולא תשמע אזנו, ולכן כוונת הגמרא "לא השמיע לאזנו" - שבירך בלבו אך מחתך בשפתים בלי השמעת קול.

ושם בגמרא: "אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא". הרי"ף שם מביא את דברי רב יוסף להלכה ופוסק כמותו. והסכים עמו הבעל המאור להלכה. ושם ברבנו יונה על הרי"ף ז"ל: "לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא האי דאמרינן בלבו לא במחשבה לבד קאמר דודאי בהרהור לא יצא . . . אלא רצה לומר אע"פ שלא השמיע לאזנו כיון שחתך בשפתיו יצא". עכ"ל. וכן פוסק

הרמב"ם⁴ וז"ל: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". עכ"ל.

וכתב הכסף משנה שם ז"ל: "ופרש"י בלבו שלא השמיע לאזניו ומלשון רבינו שכתב בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלב משמע דאע"פ שלא הוציא בשפתיו יצא". עכ"ל הכס"מ. ולפי מה שביארנו, אין הכרח לפרש שרש"י והרמב"ם חולקים ביניהם.

והרמב"ם בהל' ק"ש (פ"ב ה"ח) כתב, וז"ל: "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא". עכ"ל. והכס"מ שם ז"ל: "...וכתב ה"ר מנוח להשמיע לאזנו שיחתוך בשפתיו" עכ"ל.

ורואים מדבריו, שכאשר חותך בשפתיו ומתכוין להוציא קול הכי נמוך הוא מוכרח לשמוע את הקול באזניו כמו שכתבנו לעיל. ולהלן נביא את דברי הרא"ש שמשמע מדבריו שיכול להוציא בשפתיו בלי השמעת קול, ולכאורה צריך לומר שכונת הרא"ש כמו שביארנו ברמב"ם וכמ"ש לעיל.

ך

בטור (סי' קפה) כתב לגבי ברכת המזון, וז"ל: "ומיהו אם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו" עכ"ל. וכן כתב בשו"ע. והב"י שם מביא את דברי רב יוסף וכותב שהגם שרש"י כותב על רב יוסף שמה שכתב שיוציא בלבו כוונתו שיוציא בשפתיו, כי הרהור לאו כדיבור דמי. וכותב שמדברי הרמב"ם שכתב בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו יצא בברכת המזון משמע שאין צריך שיחתוך בשפתיו, וכן כתב הסמ"ג כלשון הרמב"ם עכ"ד הבי"י.

ולכאורה מרבינו יונה נראה מפורש שמפרש כוונת רב יוסף בלבו שאינו משמיע קול אך מחתך בשפתיו. ולכאורה מוכרחים לומר כן מלשון רב יוסף שקרא ק"ש בלבו, שאם הכוונה להרהור הי' צריך לומר שהרהור ק"ש, ואי אפשר ללמוד ברמב"ם שיוציא ע"י הרהור, אלא כוונתו בין שהוציא בשפתיו בין שקראה בלבו היא - שיש אופן שקורא ולא השמיע לאזנו גם להרמב"ם וכמו שכתבנו. וכן כתב רבנו יונה ואין מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים.

ובשו"ע הרב פוסק כמו שאומר רב יוסף, כי אף אחד אינו חולק עליו שם בגמרא ברכות. ולכן בהלכות ברכת המזון כתב שאם בירך בלבו יצא אך הוסיף שצריך לחתך בשפתיו ובוזה יוצא אף ללא השמעת קול, ואילו בהלכות ק"ש (סי' סב, ס"ג) כתב, ז"ל: "ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו אבל אם קראה בלבו לא יצא שהרהור אינו כדיבור" עכ"ל. הרי ראינו שמחלק בין ק"ש לברכת המזון וכדברי רב יוסף שהבאנו שבקריאה בלבו אפילו עם חיתוך השפתים אינו יוצא בק"ש ואילו בברהמ"ז יוצא.

(4) הל' ברכות פ"א ה"ז.

וז"ל הרא"ש (בברכות פ"ג אות י"ד): "ואפילו לר' מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הדברים מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב וכן הא דתניא לעיל לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת קול" עכ"ל.

ולכאורה צע"ג שאינו מפרש חילוק זה בשו"ע ואותו לשון שכותב בסי' סב לגבי חיוב השמעה לאזניו אפילו בדיעבד בקריאת שמע כן כותב בסי' קפ"ה לגבי ברכת המזון ולא הביאו חילוק זה שלכאורה מפורש בגמרא ולא המג"א ולא הט"ז ולא והמשנה ברורה הביאו זה מלבד בשו"ע הרב שכתב זאת.

ז

תבנא לדינא דברי שו"ע הרב ברורים, שיש הבדל בין ק"ש שבה צריך להשמיע לאזנו ממש, כי אם אינו משמיע לאזנו נשאר זה חיתוך שפתים בלבד ואינו יוצא מצות ק"ש, ולא יתכן שיוציא קול ואזניו אינם שומעים אותו, ואם אינו שומע הקול אין כאן קול ונקרא זה קורא בלבו שאינו יוצא במצות ק"ש. והכוונה "ולא השמיע לאזנו" - לא השמיע לאזנו קול, אולם לחישה משמיע לאזנו ואין מציאות שמוציא קול או לחישה ואינו שומע אותו.

וכמדומני שהעולם אינם מודעים לזה וחותכים בשפתים ושומעים קול שאינו מגיע מאויר היוצא מפיו אלא מכושר שמיעה פנימי שבאוזן השומע ע"י חיתוך השפתים, ורק הוא שומע ואחרים אינם שומעים זה, וזה כוונת הס' חרדים שבאופן זה אינו יוצא מצות קריאת שמע. ולהלן נציע את דברי גדולי הפוסקים שביארו כן וכמ"ש בס' חרדים שזו דעת רוב הפוסקים.

ובשאר מצוות כולל ברכת המזון יוצא ידי חובת המצוה בדיעבד גם אם רק חיתך בשפתיו ולא השמיע לאזניו - הכוונה שלוחש לחישה פנימית שמגיעה לאזניו אך לא מאויר החיצוני אלא מתוך מערכת השמיעה שבתוך גופו. כמפורש בגמרא והביא דין זה הרי"ף והבעל המאור ורבנו יונה והרא"ש.

ולכאורה יש ללמוד בדעת הרמב"ם והסמ"ג שסוברים כדעת הרי"ף ודעימיה. ואי אפשר לומר שהרמב"ם פוסק דהרהור כדיבור דמי בכל הברכות מלבד בק"ש, כי מדויק בלשון הרמב"ם כמו שכתבנו.

וצע"ג שלא מובא בטושו"ע ובנושאי כליו דעת גדולי הפוסקים שהבאנו, אך היות והטושו"ע לא הביאו את הלשון שיוציא בברהמ"ז בקראה בלבו והכוונה בחיתוך השפתים, אלא שיוציא כדיבור גם בלי שהשמיע לאזנו, אי אפשר לפסוק דלא כהשו"ע. אך לפי דעת השו"ע נשארנו בצע"ג: איך יתכן הוצאת קול בלי ששומע באזניו שהמציאות אומרת לנו שכאשר מוציא קול הכי נמוך שיהיה כבר שומע באזניו וכמבואר לעיל, והסקנו לבאר דעת השו"ע שהכוונה קורא ולא השמיע לאזנו היא שלא משמיע קול אלא לחישה בלבד שהיא לא גדר קול, ובכל זאת לר' יוסי מיקרי דיבור ונפסק

להלכה שיוצא.

ח

לסיכום:

- (א) יש הבדל בין מצות ק"ש לברכת המזון.
 (ב) בק"ש צריך להוציא בשפתו ויוצא גם ע"י לחישה, ואשר זו הכוונה "קרא ולא השמיע לאזנו".
 (ג) בברכת המזון ושאר ברכות, לדעת הרי"ף הרמב"ם והבעל המאור ורבנו יונה ורבנו מנוח והסמ"ג והרא"ש - אין צריך שיברך בלחישה אלא גם אם מברך באופן שאינו לוחש ע"י הוצאת אויר מחוץ לפיו אלא מחתך בשפתו וע"י מערכת השמיעה הפנימית שומע את הברכות, יוצא.
 (ד) יישבנו את תמיהת המשנה ברורה בביאור הלכה על הספר חרדים שכתב שאינו יוצא ק"ש אם לא הוציא מפיו לדעת רוב הפוסקים שכוונתו שצריך להוציא מפיו לפחות לחישה של ק"ש ולא מספיק שישמיע באופן שאינו מוציא מפיו וכמו שביארנו.
 (ה) אין הכרח לומר שרש"י חולק על הרמב"ם כפי שכתב הכסף משנה ולפי ביאורנו יש לומר שרש"י סובר כהרמב"ם ושאר הפוסקים.
 (ו) צע"ג על שהשמיטו השו"ע ונו"כ הט"ז והמג"א את דברי רוב הראשונים שלא מחלקים בין ק"ש לברהמ"ז כמובא ברוב הראשונים שהובאו לעיל. ובשו"ע הרב מביא את החילוק האמור כמבואר לעיל בהרחבה.

פסיעה ע"ג שולחנות

הת' לוי יצחק שי' קעניג
 תלמיד בישיבה

א

- [בפתח הדברים יש להבהיר, שכל הנאמר להלן אינו להלכה אלא בעיקר לעורר על הנקודות הדורשות שימת לב, ולענין מעשה - כל אחד ישאל רב מורה הוראה כיצד לנהוג].
 מנהג פשוט בהנהגת רבותינו נשיאינו ותלמידיהם שלא נמנעים מפסיעה ע"ג שולחנות לצרכים שונים, כנראה במוחש, וכן מובא בפשטות בכ"מ. וביניהם:
 (א) בלקוטי שיחות⁵: "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר, שפעם הרבי הצמח צדק, בהיותו בהתוועדות, קפץ, מהתרגשותו הגדולה, על השלחן".

(ב) ישנם כמה סיפורים מיומנים במחיצת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהם מסופר על עליית כ"ק אד"ש על השלחן: "בתוך כל השמחה עלה, לפתע, כ"ק אדמו"ר שליט"א על השלחן הסמוך, והתחיל למזוג משקה מכוסו לכל הקהל". "אחר התפילה הרבי יצא דרך השביל אבל הדרך היתה חסומה, הרבי עלה על שולחן וקפץ מעליו לצד השני".⁷

ומצינו עוד מקרים שחסידים עלו על שלחן⁸ בפני הרבי.
ויש לבאר בהרחבה את דיני העלי' ע"ג שלחנות כדלקמן:

ב

ראשית, לגבי עלי' על שלחנות בזמן שיש עליהם ספרים: לגבי הדין ש"אסור לישב על המטה שספר תורה עלי", איתא בב"י¹⁰ "וכתב עוד ה"ר מנוח אית דאמרי דוקא ס"ת אבל ספרים אחרים לא מחמירינן בהו, וטוב להחמיר. ודוקא שלא בשעת בית המדרש אבל בזמן בית המדרש והמקום צר לתלמידים, מותר לישב בשוה עם הספרים והפירושים. וכך נוהג ה"ר משולם מברדש"י, אך כשלא היה במקום בית המדרש היה מדקדק שיהיה הספר נתון ע"ג דבר אחר כל שהוא עכ"ל. וכתב בעל ספר ארחות חיים בסוף ספרו: ונראה שאין להקל בדבר, שלא יראה כמזלזל בכבוד הספרים".

בשו"ע¹¹ הביא את הדין - "אסור לישב על המטה שספר תורה עלי" בהשמטת דין

6) מתוך יומן יום שמח"ת ה'תשי"א - ימי בראשית ע' 276.

7) מתוך יומן שמיני עצרת תשל"ז.

8) כגון: פירמידות בהתוועדיות בכל השנה (אף שיתכן שספסלי 770 הוקצו לכך לכתחילה (בכך שנבנו בצורתם היחודית שיכולה להפוך לפירמידות) וממילא יש לחלק. וצ"ע). וכפי שמופיע ביומנים: "הגבאי . . . עמד על השולחן (בנוכחות כ"ק אד"ש) ומכר את "הגבהה" ו"גלילה". (יומן ש"פ בראשית ה'תשי"ז). "ר' בן-ציון שם-טוב עמד, עלה על השלחן והתהפך "קולע". הרבי הי' שבע רצון, וחיידך לאות הסכמה" (יומן ליל שמח"ת ה'תשל"א).

וראה לקו"ד ח"א ע' קעט (שמע"צ ושמח"ת תרצ"ה): "אויפן טיש געשטעלט א שטול און ר' ליב האפמאן האט גיחזר'ט די חסידות" (על השולחן העמידו כסא ור' . . . חזר חסידות).

9) וראה שו"ע אדה"ז אר"ח ס' רמט - קו"א סק"ד: "הווקקתי לך, לפי שהמנהג פשוט . . . ולא מיחו בהם רבנן קשישא". שד"ח כללים מערכת המ"ם אות לז: "שמכוין שכבר פשט המנהג בפני גדולי ישראל ולא מיחו, אין לבטל המנהג ויש לחפש טעמים לקיימו". וראה בהנסמן שם ובאות לח. אמנם להעיר שכ"ק אד"ש אמר כמה פעמים שאינו מתערב בענייני גבאות (ראה 'מאוצר המלך' (הוצאת 'בית משיח' תשס"ח) ע' 8. וראה אג"ק חי"ג ע' קנד. וביחידות הרה"ר ר' יעקב יוסף רסקין באור ליום ו' כ"ה סיון תשכ"ה (נדפסה בספר 'ברית נתן' (מכון 'אהלי שם - ליובאוויטש' תשס"ז) ע' סד. ועוד): "דרכם של הרביים שלא להתערב אפילו בענייני בית הכנסת כל זמן שלא שואלים אותם . . . ורק כששואלים אותם הם מחווים את דעתם".

10) יו"ד ס' רפב סק"ז. הובא בש"ך שם סק"ט.

11) שם ס"ז.

שאר ספרים, והרמ"א הוסיף "והוא הדין שאר ספרים".
 על פניו נראה שהרמ"א חולק על הב"י ואומר שהוא הדין בדיוק גם שאר ספרים, אך לא מוכרח להסביר כך ויתכן שבכתבו "והוא הדין שאר ספרים" כוונתו שנוהגים להתנהג כך גם בשאר ספרים (כדרכו בקודש להביא מנהגים). בפרט שזו הכרעת הרבה מהפוסקים, שכתבו שזו רק חומרא ולא מעיקר הדין¹².
 ואם כן אולי יש מקום לומר שבזמן שיש דוחק גדול ומוכרח לעלות על השלחן וקשה מאד באופן אחר, גם לפי הרמ"א יהי' מותר לו לעלות על השלחן עם הספרים. או בעומק יותר - שלא תחשב אז עליתו כבזיון לספרים, כיון שמוכרח.
 [ובפרט במצב בו רבים מהקהל צריכים לשנות את מקומם בביהכ"ס (כפי שהוא בברכת כהנים במנין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א) שאז מצטרף גם טעם של דוחק הציבור, שהוא בכלל טרחא דציבורא¹³, שדוחה איסור מדבריהם אפי' בקום ועשה¹⁴].
 אמנם פשוט שלכתחילה אין לעלות ע"ג שלחן שיש בו ספרים (כפי שכותב הרמ"א), ואת כל הסיפורים הנ"ל (ס"א ובהערות) יש להעמיד שהמדובר הי' שלא היו על השלחן ספרים.
 וממילא מובן שמצד אהבת ישראל, העומד ליד שלחן שפוסעים על גביו (כבזמן ברכת כהנים הנ"ל) עליו לעשות את השתדלותו להרים הספרים מהשלחן.

ג

וכעת יש לעיין בדין שלחנות בלי ספרים, אך שמים עליהן ספרים תדיר (ובכלל זה שלחנות ביהכ"ס ובהמ"ד):
 איתא בספר חסידים¹⁵: "ילד אחד עמד לפסוע על השלחן שאביו היה משים תדיר ספריו עליו ולא יחדו רק לספרים לבד, וגם כשרצה לאכול עליו לחם ובכל יום ספרים עליו, ולקח הספרים מעליו עד שאכל. ועמד הילד על השלחן וירד ונחתך כף רגלו בסכין,

12) החיד"א (שיורי ברכה י"ד סי' רפב ס"ו) כתב שיש להתיר, ובמקום שנהגו אין למחות בידם כי יש להם על מה שיסמוכו.

ובשו"ת הרדב"ז (סי' תתק"ג) (במענה לשאלה "מהו לישיב ע"ג מטה או ספסל או אצטבא שיש עליה ספרי תלמוד ופוסקים וכיוצא בהם שיש כמה בני אדם שאין מקפידין בזה") כתב: "אני מחמיר על עצמי בזה לתת כבוד והדור לתורתנו הקדושה, אבל לגבי דינא מותר הוא . . . (ומאריך ומסיים) ומנהג יפה הוא שלא ישב אדם על מטה או ספסל שיש עליו אפילו ספרי התלמוד והפוסקים וכן תפלין ואפילו מונחין בתוך תיקן אם לא יהיה גבוה טפח כדי לתת כבוד והידור לכל דבר שיש בו קדושה מצד עצמו. ולא מדינא".

13) ראה ביצה כה, סע"ב וברש"י שם ד"ה "משום דוחקא".

14) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך טרחא דציבורא הע' 18 ובהנסמן שם.

15) סי' תתק"כ. (ובכת"י פארמא - סי' תרפ"ד).

אמר האב פשעי גרם שהנחתי לבני לפסוע על השלחן שהיו עליו ספרים¹⁶.
ומדבריו נראה שיש חומרא גדולה בעלי' על שלחן גם אם אין בו ספרים, וקשה כיצד
מסתדר הדבר עם כל הסיפורים הנ"ל (ס"א)?
[וק"ק לדחוק בלשונו שמדובר בזמן שהיו עליו ספרים, שהרי מדגיש "ולקח הספרים
מעליו עד שאכל"].

אך אולי יש לבאר שההקפדה בסיפור הנ"ל היתה בזה שהילד דוקא עמד על השלחן,
כלומר השתמש בשלחן למטרת שחוק, שהוא בזיון לשלחן, כפי שניתן ללמוד מהדין¹⁷
לגבי ביהכנ"ס וביהמ"ד ש"אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק כו".
ועפ"ז יש לחלק בין פסיעת ילדים שהיא לצורך משחק, ובין פסיעה לצורך חשוב.
כיון וכמו שברצפה משתמשים לעמוד עלי', ובכסא משתמשים הן כדי לשבת עליו,
והן כדי לעמוד עליו בשצריך, עד"ז בשלחן, שכשאינן עליו משהוא שעלול להתלכלך,
רגילים לעלות עליו לצורך, וזהו השימוש הרגיל בו¹⁸.

וממילא כאשר יש סיבה חשובה לעלי' - כבכל הסיפורים הנ"ל (ס"א ובהערות) בהם
העלי' היתה לצורך מעבר, הכרזה, או להגברת השמחה¹⁹ - יש לומר שלא תהי' בזה שום
בעי'.

אמנם ברור שאם העלי' לצורך שחוק - הרי קיים האיסור של הספר חסידים, ואין
לעלות על השלחן.

ד

ענין גוסף שיש לעיין בו - שלחן לאכילה²⁰:
מצינו שחכמינו ז"ל²¹ משווים בין שלחן שאוכלים עליו למזבח, ועפ"ז איתא בספר

16 ואף ש"אפלו התינוק מדלג על האזכרה כמה פעמים ואינו נוזק, ולא עוד אלא אמר הקב"ה
ודלוגו עלי אהבה" (שהש"ר ב, י"ג), הרי ברור שצריך האבא למנוע את התינוק מלהמשיך לדלג,
שאם האב רואה ולא מונע הרי הוא עצמו מבזה. ואפשר שזהו הדיוק "פשעי גרם לי".

17 שו"ע אר"ח סי' קנא ס"א.

18 כפי שהיו עולים על המזבח עצמו - שהשלחן דומה לו (כדלקמן ס"ד). ולהעיר מתמיד פ"ז,
מ"ג: "ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים.

משא"כ בבני אדם, כמאמר רבי אלעזר בן שמוע (סוטה לט, א) "ולא פסעתי על ראשי עם
קדוש (שהיו יושבים התלמידים בבית המדרש על גבי קרקע והמהלך ביניהם כשהו יושבין ונכנס
לישב במקומו מרחיב פסיעותיו בעל כרחו והוא לשון מפסע ונראה כמפסע על ראשיהם - רש"י)".
ולהעיר מציווי יהושע (יהושע י, כד) "שימו רגליכם על צוארי המלכים האלה".

19 שכפשוט, כשהמשמח מוגבה, כולם רואים אותו ונדבקים' בשמחתו.

20 ויש לעיין האם ל' הספר חסידים (דלקמן) "שלחן שאוכלים עליו" משמעותה היא רק
שלחן המיוחד לאכילה, או גם בשלחן ש(מיועד לשימושים שונים וגם) אוכלים עליו תדיר.

21 ברכות נה, א. חגיגה כז, א. ילקו"ש יחזקאל רמז שפ: "כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר
על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו (בהכנסת אורחין - רש"י. וכ"ה בשו"ע אדה"ז סי'

חסידיים²² (והובא להלכה כדלקמן): "ואסור להרוג כינה על שלחן שאוכלים עליו וההורג עליו כאילו הורג על המזבח כי השלחן הוא המזבח שנאמר²³ "וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'".

ויש הרוצים לבאר²⁴ כוונת הספר חסידיים שהריגת כנה כוללת כל דבר מאוס, שאסור לעשותו ע"ג השלחן, ולפי דבריהם לכאורה הדבר כולל גם דריכה במנעל²⁵.

אך אדמו"ר הזקן מביא בשלחן ערוך שלו²⁶ דין הנ"ל (של הספר חסידיים): "וכיון שהשלחן דומה למזבח טוב ליהזר שלא להרוג עליו כנה", וממשיך (בסוגרים²⁷): "אבל לזרוק עליו כנה אין לחוש²⁸ שהרי בית הכנסת שקדושתו חמורה שאסור לאכול בו²⁹ ואעפ"כ יכול לזרוק בו כנה שלא בשעת התפלה כמו שנתבאר בסימן צ"ו³⁰".

אם כן ברור שלדעת אדה"ז שאין שום חשש בוריקת כנה או כל דבר מאוס אחר ע"ג השלחן, וממילא אין חשש גם בדריכה על גביו במנעל³¹.

(ובכל אופן אדה"ז פוסק³² שדריסה על פיורוי לחם - אף פחותים מכזית - קשה

קפא ס"ו").

22 סי' קב. הובא במ"א סקי"ג.

23 יחזקאל מא, כב.

24 ערוה"ש או"ח סי' קסז סי"ב - "וכן לעשות בו דבר מאוס לפי שנמשל למזבח וכתוב זה

השלחן אשר לפני ד'".

ובשלחן הטהור (לר"א ראטה) מאמר תיקוני והנהגות השלחן: "וכן לא ישב ולא יעמוד על השלחן, וכן לא יניח בניו הקטנים שיעמדו על השלחן וגם קבלתי כי זה סכנה ח"ו, והכל בשביל ששלחן דומה למזבח וצריך להתנהג בקדושה". וראה גם משנת אברהם על ספר חסידיים (פארמא) שם שמפרש שההקפדה היתה כיון והי' גם "שלחן שאוכלים עליו (ש)יש לו מעין קדושת מזבח" (אמנם זה אינו שייך לנעילת מנעל דוקא).

25 ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' שב סמ"ג: "סנדל אין ראוי לכסות בו כלים מפני מאיסותו".

26 או"ח סי' קסז ס"ח. ושם נסמן לספר חסידיים הנ"ל.

27 להעיר מדברי השארית יהודא (חאו"ח סי' ו) "שמעתי מפי קדשו (- רבנו הזקן) פעמים רבות שכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו", אך צ"ע אם אפשר לומר: א. כאן הסוגרים הם אכן בגלל ספק (ראה בהקדמת הגר"ח נאה ל"קונטרס השלחן" ס"ח), ו- ב. הספק של אדה"ז הוא הספק אודותיו מדובר כאן.

28 כלומר, הזהירות הנלמדת מהספר חסידיים היא זהירות פרטית לגבי הריגת כנה בלבד.

ואולי י"ל שהבעי' בהריגת כינה היא, שהדבר מזכיר שפיכות דמים, שהיא ההיפך מענין המזבח והשלחן ש'המזבח מאריך ימי האדם. . . וגם השולחן מאריך ימיו של אדם" (שו"ע אדה"ז שם סי' קפ ס"ו. וראה שם נפק"מ לדינא).

29 רמב"ם הל' תפלה פי"א ה"ו. טושו"ע סי' קנא ס"א.

30 ס"ג (ושם: "כמו שמותר לרוק בבהכנ"ס").

31 ולהעיר שהיתר זריקת כנה בבהכנ"ס נלמד מהיתר יריקה בביהכנ"ס (נסמן בהערה קודמת), כשהיתר יריקה נלמד (ברכות סב, ב) מהיתר נעילת מנעל בביהכנ"ס, וממילא מובן שיש להשוות זריקת כינה ודריכת מנעל בכל ענין.

32 שם ס"ה.

לעניות, ולכן יש להזהר כשעולים על השלחן שלא לדרוס על הלחם או המזונות שעל גביו).

ה

לסיכום:

- (א) שלחן שיש עליו ספרים, אין לעלות עליו, אלא בשעת הדחק כשמוכרח ואין דרך אחרת (ועל הסובבים להשתדל אז להרים את הספרים).
- (ב) שלחן שאין עליו ספרים אך רגילים ללמוד עליו, אם עולה עליו לצורך חשוב אין חשש, אך לצורך שחוק יש להזהר.
- (ג) שלחן שאוכלים עליו אין לחוש מלעלות עליו, אך יזהר שלא יפסע (אפי') על פירורים.
- [ולהבהיר שוב - שכל הנ"ל הוא לפלפולא בעלמא וכו', ולענין מעשה יש לשאול רב מורה הוראה].



שער
פשוטו של מקרא



הטעם ששרה עינתה את הגר

הת' לוי יצחק שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א

בפרשת "לך לך"¹ מספרת התורה: "ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר. ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי. . . ויבא אל הגר ותהר ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה. . . ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך ותענה שרי ותברח מפניה".

רש"י נעמד על המילים "ותענה שרי" ומבאר: "היתה משתעבדת בה בקושי".

המפרשים² מבארים את הטעם ששרה עינתה את הגר, (ושאברהם הסכים לכך): "כדי שתכיר שהיא משועבדת ולא תבזה עוד את גברתה" כלומר - העינוי הי' חלק מדרך העולם, שדרך העולם שאדון יכול לענות עבד שמבזהו³.

וי"ל בפשטות שזוהי ג"כ דעת רש"י, כיון שרש"י לא מבאר שהי' בעינוי איזה חסרון.

[אמנם יש דיעה⁴ הסוברת שהי' זה חטא: "חטאה אמנו בענוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן"⁵

ובטעם דיעה זו יש לבאר: כיון שהגר היתה בת המלך פרעה שבאה ממקום אבי⁶

(1) ט"ז, א-ו.

(2) ספורנו פסוק ו.

(3) ולהעיר שגם לפנ"כ היו לאברהם "עבדים ושפחות" (לעיל יב, טז).

(4) רמב"ן שם.

(5) וממשיך: "ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני הענוי". כלומר - ישמעאל הוא (נחמת הגר ו) העונש של אברהם ושרה.

(6) בבחירתה, או עכ"פ בבחירת אבי' ולטובתה.

להיות שפחה בבית אברהם ושרה (כפי שרש"י כבר פירש לפנ"כ), א"כ ההנהגה עמה צריכה להיות ביתר זהירות וכבוד, למחול על הבזיון שמבזה, או לשחררה (אם לא יתכן שתשאר שפחה כשמבזה את גברתה)⁸.

אך לכאור' קשה לומר שלדעת רש"י העינוי הי' חטא, הרי עד כה (וגם בהמשך התורה) לא מצינו כלל שאברהם ושרה חטאו (ואדרבא - מודגשת צדקתם בנן אדם לחברו, בכך שאפילו רועי אברהם הקפידו על הגולג⁹). וכן לא מצינו בפשש"מ עונש על עינוי הגר¹⁰. וא"כ מובן שדעת רש"י היא כמוסבר לעיל].

ב

ואולי יש לומר בעומק יותר שהיתה לשרה סיבה נוספת שבגללה מוכרח הי' להיות עינוי הגר (מלבד דרך העולם), וסיבה זו מובנת בפשש"מ, עפ"י מה שכתב רש"י לפנ"כ. על המילים 'ותקל גברתה בעיניי' מבאר רש"י: "אמרה שרי זו אין סתרה כגלויו' מראה עצמה כאילו היא צדקת ואינה צדקת שלא זכתה להריון כל השנים הללו ואני נתעברתי מביאה ראשונה".

ומזה מובן שהגר ביותר את צדקתה של שרה. (ולא רק בליבה, אלא אמרה זאת לאחרים¹¹).

ומכיון שאברהם ושרה עסקו כל הזמן ב"ויקרא שם בשם הוי' א-ל עולם"¹² ו"שרי מגיירת הנשים"¹³, הרי מובן הנזק שנעשה בזלזול בצדקת שרה, הן למושפעותי' בהמשך

(7) טז, א - "מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה ולא גבירה בבית אחר".

(8) ולכאור' קשה לומר שכיון והשעבוד הוא טובת הגר (כי אבי' העדיף שתהי' שפחה) יש להשאירה שפחה בעל כרחיה וגם לדאוג שלא תבזה, שהרי אין זה טוב בשבילה באם סובלת.

(9) כפרש"י לעיל יג, ז. (ובפרט ש"כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה - שרה יותר צדיקה).

(10) ודוחק לומר שפשוט - עד שאין צורך לציין - שהיות ישמעאל "פרא אדם", הוא העונש (כהרמב"ן בהערה שלפני הקודמת).

ואדרבא - המלאך צוה להגר "והתעני תחת ידי".

(11) וראה ב"ר מה, ה (מקור פרש"י זה): "היו מטרוניות באות לשאול בשלומה של שרה . . והיתה הגר אומרת להם שרי גברתי אין סתרה כגלויה. נראת צדקת ואינה צדקת. אילו היתה צדקת ראו כמה שנים שלא נתעברה ואני בלילה אחת נתעברתי".

ואף באם נאמר שכוונת רש"י כאן "אמרה" במשמעות "חשבה" (כמו "ויאמר ה' אל לבו") (בראשית ח, כ"א), אפשר לבאר שמחשבתה היתה ניכרת עלי', כפי ששרה בעצמה זיהתה.

(12) בראשית כא, לג. ובפרש"י "נקרא שמו של הקב"ה אלוקה לכל העולם". ועד"ז י"ל שהתרחש כשהמלכים המליכו את אברהם (פרש"י לעיל יד, יז).

(13) פרש"י לעיל יב, ה.

והן לאלו שהושפעו ממנה בעבר¹⁴.

ואצל הגר הדבר מזיק הרבה יותר כיון שהיא היתה עד כה דוגמא למופת להערצת אברהם ושרה, שרי עזבה את אבי' המלך פרעה להיות שפחת אברהם ושרה. ומאידך דברי' נראים משכנעים, כי הביאה להם ראי' חותכת כביכול (שלא זכתה להריון כו'). וממילא מובן שהזלזול לא רק פוגם בכבוד שרה, אלא סותר את כל פרסום שם ה' בעולם, ומוכרח לענותה, שתחדל לבזות את גבירתה.

14) ולהעיר שכבר לפני"כ היו לאברהם שונאים וכיוצב"ז (רש"י לעיל יז, כג - "אויביו ובני דורו". ועד"ז שם טז. ולהעיר מהבטחת הקב"ה: "ומקלך אאר" (לעיל יב, ג)).



שער
שזנזת



הסרת הנחש מסמל "הצלה"¹

הת' חיים מכלוף הכהן שיחי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

בתקופה² בה עורר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³ ע"כ שצריך שילדי ישראל (ובנ"י בכלל) יראו רק מראות טהורים וישחקו בדמויות של חיות טהורות וכדו', כתב כ"ק אד"ש מענה⁴ לחברת "הצלה" קראון-הייטס "להשמיט את הנחש מהסמל. וק"ל". ובפשטות מענה זה קשור לעובדת היות הנחש חי' טמאה.

והנה תמה ע"ז הרב י. ש. ג.⁵ שהרי הנחש בתור סמל לרפואה, בא מסיפור התורה על נחש הנחושת, שההבטה בו (עוררה ליראת שמים, ועי"ז) פעלה רפואה למי שהסתכל בו.

וכפי שכ"ק אד"ש בעצמו מבאר שאם ההצגה של הדמויות של בעלי חיים הטמאים, באה בשביל לימוד סיפורי התורה וכדו', הרי אין בזה כל חשש. וא"כ הצגת הנחש בסמל ה"הצלה" משמשת חלק מלימוד סיפור התורה⁶.

וע"ש מה שתירץ, והוא דחוק.

ולפענ"ד לכלל קושיא לא בא. שהרי מלבד זאת שעצם הצגת הנחש בסמל הנ"ל אינו מהווה כלל לימוד או הוראה, אלא הצגת חי' טמאה גרידא, הרי אדרבה, הצגת הנחש בתור סמל לרפואה היא הפוכה בדיוק מהכוונה בסיפור התורה על נחש הנחושת. וכדלקמן.

1) בנוגע לכללות הערה זו ראה הערת הרב י. ל. ו. בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש - חח"ל צפת" האחרון (גליון קנד) ע' 2-131.

2) חורף ה'תשד"מ.

3) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 309 ואילך.

4) דבר מלך (הוצאת תשנ"ט), ע' 37. רישומה של שנה ה'תשד"מ, ע' 164. ובכ"מ.

5) הערות התמימים ואנ"ש כפר חב"ד, גליון קנה, ע' 9.

6) ראה גם התקשרות גליון רנח ע' 18 שהרב י. ש. ג. תמה כגון דא.

ב

איתא במס' ר"ה⁷ עה"פ המדבר בענין נחש הנחושת "עשה⁸ לך שרף ושים אותו על נס והי' כל הנשוך וראה אותו וחי" "וכי נחש ממית או נחש מחי" - אלא בזמן שישיראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין".

וכן פירש רש"י עה"פ "שלא היה ממחר נשוך הנחש להתרפאות אלא אם כן מביט בו בכונה", וסמך לזה את המרוז"ל הנ"ל. רואים מכאן שסיפור התורה אודות נחש הנחושת אינו "מאדיר" את הדמות של הנחש, ואפי' לא את עצם הנחש שעשה משה, שכן כל עניינו לא הי' אלא אמצעי להתעוררות יר"ש דבנ"י באותו הזמן.

ועוד, שהרי איתא בגמרא⁹ שכיתות נחש הנחושת ע"י חזקיהו המלך היה מהשלושה דברים שעליהם "הודו לו" חכמים, "לפי¹⁰ שהיו טועין אחריו" "לעשותו"¹¹ ע"ז. וכמסופר בתנ"ך ש"היו¹² בני" מקטרים לו" "בחשבם¹³ שיש בו אלקות". וא"כ מובן שאפי' ביחס לבנ"י אין דמות הנחש מסמלת זכרון לנס שאין הנחש ממית אלא החטא ממית¹⁴, אלא אדרבה - עניין הקשור עם ע"ז.

ג

וא"כ מוכח שעניין הנחש בתור דמות וסמל מושללת ע"פ תורה לגמרי, (אלא שעשה משה נחש נחושת ע"פ ציווי ה' על מנת לעורר את בני" ליר"ש באותו הזמן, ורק ע"י ההתעוררות דבנ"י ליר"ש נפעלה בהם הרפואה). וכל "האדרתו" של דמות הנחש כקשור לרפואה, הוא עניין של ע"ז, ולא ח"ו זכרון לסיפור התורה.

ונמצא ע"פ כהנ"ל שהסרת הנחש מסמל ה"הצלה" יש בה גם מעניין הסרת הצגת חי' טמאה בכללות, וגם הסרה של עניין הקשור עם ע"ז.

ועפ"ז יומתק מדוע הורה כ"ק אד"ש על הסרת הנחש מסמל ה"הצלה" דווקא בתקופה שבה עורר על הסרת החיות הטמאות, כי מלבד זאת שהנחש הוא חי' טמאה כנ"ל, יש בו ג"כ עניין של טומאת ע"ז.

והרי כללות ההתעוררות שחולל כ"ק אד"ש בעניין הצגת החיות הטמאות קשורה

(7) כט, א.

(8) במדבר כא, ח.

(9) פסחים נו, א.

(10) רש"י שם.

(11) פי' תפארת ישראל על משנה פסחים פ"ד, מ"ט.

(12) מלכים-ב יח, ד.

(13) פי' המצ"ד עה"פ.

(14) ראה מהרש"א סנהדרין י, ב.

היא לטעימה (והכנה) לגאולה העתידה¹⁵, שאז יהי' "ואת"¹⁶ רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ומפני שיעוד זה קשור בפשטות ג"כ להעברת כל ענייני טומאת ע"ז בגאולה העתידה, הורה כ"ק אד"ש להסיר את העניין המזכיר (מלבד היותו חי' טמאה, ג"כ) את טומאת ע"ז.

ובפרט שבספרי דברי הימים דאזה"ע מציינים את הקשר של הנחש עם ענייני רפואה מע"ז שהיתה בתרבות יוון ורומי.

[הערת המערכת: במ"א¹⁷ התפרסם המעשה עם המענה הנ"ל באופן אחר, שמוכיח בפשטות את המבואר לעיל:

הרי"ל ביסטריצקי הכניס לכ"ק אד"ש מה"מ הזמנה לאירוע 'דינער' לטובת 'חברת הצלה' בשכונת קראון-הייטס. על ההזמנה הודפס סמל הארגון ששולב בו ציור נחש.

כ"ק אד"ש מה"מ אד"ש מה"מ החזיר ההזמנה, והורה למחוק את הנחש, מפני שהוא ע"ז של יון.

לשאלת הרי"ל ביסטריצקי מהו המקור לכך, השיב כ"ק אד"ש מה"מ אד"ש שבספרים המתעדים את ההיסטורי' הרפואית כתוב שזוהי עבודה זרה של יון].

היתר עיסקא בהלוואת הקב"ה מבנ"י

הת' ישראל שיחי' חלק
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לכללות העבודה של בנ"י בקיום התומ"צ בעוה"ז מצינו דמיון להלוואה: האדם הוא המלוה, שהרי הוא עובד עבור הקב"ה, ועבודתו היא כהלוואה לקב"ה. והקב"ה, הלוה, נותן לאדם שכר עבור עבודתו ומחזיר את ההלוואה. עניין זה ניכר ממ"ש ה"ה¹⁸ אלקיך שואל מעמך" - ש"שואל" הוא גם לשון שאילה והלוואה¹⁹.

וכן גם בנוגע למצוות צדקה בפרטיות (ש"שקולה²⁰ כנגד כל המצוות") מצינו

15) ראה לקו"ש שם ס"ד.

16) זכרי' יג, ב.

17) תשורה מחתונת משפחת דורון (ה'תשע"ח), לקט סיפורי חסידים.

18) עקב יו"ד, יב.

19) שיחת ש"פ תצא ה'תנש"א הערה 71, ובשוה"ג מתייחס לעניין גם ע"ד ההלכה. כדלקמן.

20) ב"ב ט, א. וראה תניא פל"ז (מה, סע"ב).

במדרש²¹ עה"פ "אם" כסף תלוה את עמי את העני עמך", שזו הלוואת האדם לקב"ה, כמ"ש "מלוה²³ ה' - חונן דל", שעיי"ז שהאדם נותן צדקה, הרי "כביכול²⁴ לה' הוא מלוה". ועיי' נתינת הצדקה הוא זוכה שהקב"ה (הלוה כביכול) משלם לו.

ומבאר ע"כ כ"ק אד"ש²⁵ שהתשלום שהקב"ה משלם לאדם אינו ניתן לפי המידה המוגבלת של נתינת האדם, אלא הקב"ה משלם לפי מידתו שלו, באופן של בלי-גבול.

ב

ולכאורה צריך ביאור:

ע"פ הידוע שה' מקיים את מצות התורה, כמאמר רז"ל²⁶ עה"פ "מגיד²⁷ דבריו ליעקב, חוקיו ומשפטיו לישראל", "מה שהוא עושה, הוא אומר לישראל לעשות", וכפי שמצינו בנוגע למאמר רז"ל זה כמה התייחסויות גם ע"ד ההלכה²⁸.

אינו מובן: כיצד ה' פורע את חובו באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, יותר ממה שהלווה האדם. והרי הריבית (- פריעת חוב ההלוואה בסכום גדול יותר מההלוואה עצמה) אסורה מן התורה, וקיי"ל²⁹ שאיסור ריבית הוא גם איסור על הלוה. ויתירה מזו, ללוה אסור ללוות בריבית גם משום הלאו ד"לפני³⁰ עור לא תתן מכשול", שהרי עיי"ז הוא מכשיל את המלווה באיסור הלוואה בריבית.

וא"כ כיצד הקב"ה לווה לבני, ופורע להם יותר מן ההלוואה. ועוד, שיחד עם זה הוא גורם לאדם (כביכול) להלוות לו בריבית?

ג

ויש להקדים את מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ³¹, שזה שהקב"ה נותן כוחות לאדם בשביל עבודתו בעוה"ל, הרי זה דומה להלוואה באופן שתקנו חז"ל לעשות היתר

(21) תנחומא.

(22) משפטים כב, כד.

(23) משלי יט, יז.

(24) הל' בתנחומא שם.

(25) לקו"ש ח"א פ' משפטים, סט"ו.

(26) שמו"ר פ"ל, ט.

(27) תהלים קמז, יט.

(28) ראה שיחת ש"פ תצא ה'תנש"א בשוה"ג (בהערה שם). וראה גם לקו"ש חכ"ד פ' תצא שיחה ב', הערה 34 "את"ל דמאמר חז"ל (שמו"ר פ"ל, ט) "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שהקב"ה מקיים מצוות התורה) הוא גם גדר בהלכה", וממשיך בשקו"ט בענין זה. ועוד.

(29) ב"מ עה, ב. רמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד, ה"ב.

(30) ויקרא יט, יד.

(31) מאמר ד"ה "טעמה כי טוב סחרה" סס"א וס"ה (סה"מ תש"ט ע' 28 ואילך).

עיסקא³², כלומר שחלק מההלוואה ניתנת בתורת פיקדון והרווחים מתחלקים בין המלוה והלווה.

כי זה שהקב"ה מלווה לאדם כוחות בשביל עבודתו, הוא בשביל שע"י עבודתו יהי רווח גם עבורו (כביכול) - שיהי' תוספות אור בעולמות, ועד שתתממש תאוותו, שיהי' לו³³ ית' דירה בתחתונים", שאלוקות תאיר למטה כמו למעלה.

וגם עבור האדם (הלוה) יתוסף רווח. כי ע"י עבודתו בעולם, תתוסף עלי' בנשמה (שלא היתה קודם ירידתה לעולם, שכן ירידת הנשמה לעולם אינה בשביל שתזכך את הגוף והעולם בלבד, אלא גם בשביל שתתוסף בה עלי'³⁴).

ד

ואוי"ל בדא"פ שעד"ז הוא גם בנדו"ד, שגם כאן (כשהאדם הוא המלווה להקב"ה, ההלוואה היא עבודת האדם, והקב"ה הוא הלווה), יש 'היתר עיסקא' בין האדם (המלווה) להקב"ה (הלווה), שע"י עבודת האדם בעוה"ז (ההלוואה) גם האדם וגם הקב"ה מרוויחים:

א. מתוסף רווח עבור הקב"ה (הלווה): שהרי ע"י עבודת האדם בעוה"ז (ובפרט במצות הצדקה³⁵) נמשך ומתגלה אור אלוקי בעולם. ועי"ז נשלמת תאוותו של הקב"ה - נעשה "לו ית' דירה בתחתונים", (כנ"ל).

ב. גם לאדם (המלווה) מתוסף רווח: בנוסף לאור האלוקי הנמשך לנשמה והעלי' הנפעלת בה³⁶ (כנ"ל), האדם מקבל תשלום בלתי מוגבל מהקב"ה עבור עבודתו. והתשלום הוא שלא בערך ההלוואה (עבודת האדם) כלל.

שכן ההלוואה (עבודת האדם) ניתנת בכחו ומידתו המוגבלים של המלוה (האדם), אך הלוה (הקב"ה) לעומת זאת, פורע את חובו (ומוסיף רווחים) לפי מדתו שלו, באופן שלמעלה ממדידה והגבלה.

32) ב"מ קד, ב. רמב"ם הל' שלוחין ושותפין פ"ו, ה"ב.

33) תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

34) דרמ"צ קמ, ב. קנד, א. קונטרס ומעין מ"ו פ"א. ועוד.

35) ראה אגה"ק סי' יז (קכה, א ואילך). ועוד.

36) ובפרט במצות הצדקה - ראה אגה"ק סי' ד (קה, א ואילך). ועוד.

”אחרים” ו”יש אומרים” ע”פ פי’ הבן יהוידע

הת’ יוסף חיים הכהן שי’ כהן
תלמיד בישיבה

בשלהי מסכת הוריות (יג, ב) מסופר על רבן גמליאל שהי’ נשיא, רבי מאיר שהי’ חכם ורבי נתן שהי’ אב בית דין. ולאחר השתלשלות כמה ענינים (כמפורט שם), החליטו לקרוא לרבי מאיר ”אחרים” ולרבי נתן ”יש אומרים”. ובל’ הגמ’: ”אסיקו לרבי מאיר אחרים, ולרבי נתן יש אומרים”.

ה”בן יהוידע”³⁷ מסביר הטעם שמן השמים נתנו בלבם שנבחר לרבי מאיר דוקא שם זה, כיון שבמילה ”אחרים” נרמז שמו של רבי מאיר (אותם אותיות - אחרים) ובתוספת מעלתו - חכם (ח), כלומר שמעתה יקראו לו גם על שם מעלתו - חכם. ומדויק בל’ הגמ’ ”אסיקו ל’ מאיר” - ענין של עלי’.

ובלשונו: ”נראה רשב”ג לאסיק לר”מ בשם אחרים, כי בשם זה נמצא שמו הטוב כולו ונוסף אות ח’ כי הוא הי’ חכם כמ”ש תלמודא, והיינו - אותיות אחרים הם אותיות מאיר ח’ ואות ח’ הוא ר”ל חכם, וכמ”ש ר”י ר”מ חכם רבי נתן אב ב”ד, ונמצא בשם זה של אחרים נתעלה יותר דנרמז מעלתו באות ח’, ולכן אמר אסיקו ליה לר”מ, אסיקו ר”ל העלו דבזה השם הי’ לו עלי’, גם אחרים עולה מספר יד רמה שהיה לו יד רמה במלחמתה של תורה”.

ואולי יש לומר עד”ז הטעם בכינוי של רבי נתן - ”יש אומרים”:

האותיות בעלות הגימטריא של מאות (ש, ו - ר) הם בגימ’ של שמו - נתן (500). ושאר האותיות (י, א, ו, מ, י, מ) הם בגימטריא מ’ בינה³⁸ (107) - שבזה נרמזת מעלתו שהי’ אב בית דין. שהרי אב בית דין הוא שני לנשיא, ואם לגבי כל עומד בסנהדרין צריכה להיות המעלה של ”חכם ונבון”³⁹ (מבין דבר מתוך דבר⁴⁰), בודאי שאצל אב בית הדין כך

37 על הש”ס כאן. (להעיר (עפ”י מאמר הגמ’ (יומא פג, ב): ”ר’ מאיר הוה דייק בשמא”) ששם מחבר הספר בן יהוידע (רבי יוסף חיים מבגדד - בעמחב”ס בן איש חי) ושם כותב ההערה שוים, וש(בניהו) (בן יהוידע” שבתושב”כ (שמואל ב ח, יח) הי’ כהן).

38 ש”בן ארבעים לבינה” (אבות פ”ה מכ”א). ולהעיר ש”בינה” גם בגימט’ ”אב דין”. וראה אג”ק כ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א ח”ד (ע’ ריז) ”ויהי רצון שיצליח במשרתו זו להמשיך בבית-דין (גבורות) ענין של אב (הרחמים והרחמן, עיין לקו”ת דרושי ר”ה, ד”ה שהמ”מ)”. וידוע (תניא פי”ב), ש”אין נמתקין הגבורות אלא בשרשן” - הבינה.

39 רמב”ם הל’ סנהדרין פ”ב ה”א.

40 רש”י ד”ה ”נבונים” - עירובין ק, ע”ב (מספרי דברים ס’ יג). וראה בגמ’ שם שבינה נעלית

יותר מחכמה.

הוא⁴¹. ולכן גם אצל ר' נתן שינוי השם הוא ענין של "אסיקון" - עלי'.

יחס הגילאים בן הצ"צ לר' נחום בן אדמו"ר האמצעי (גליון)

הת' שניאור זלמן שי' מיפעי
תלמיד בישיבה

בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש - חח"ל צפת" האחרון⁴² הביא הת' מ.מ.ה שי' מה שאמר אדמו"ר הרי"צ⁴³ "כ"ק דודינו הר"נ הי' זקן מכ"ק אאזמו"ר הרה"ק אדמו"ר צ"צ בשתי שנים ואפשר בשלשה", והקשה שמכיון שאדמו"ר האמצעי התחתן בשנת תקמ"ח⁴⁴ ור' נחום הי' בנו הבכור א"כ הרי ר' נחום נולד לא יותר מוקדם מאמצע שנת תקמ"ח.

וכיון שאדמו"ר הצ"צ נולד בסוף שנת תקמ"ט, אם כן הרי לכל היותר הפרש הגילאים ביניהם הי' לא יותר מאשר שנה וחצי, וכיצד שייך לומר שההפרש הוא שנתים או שלש שנים⁴⁵? והשאיר בצ"ע.

ואולי יש לבאר בדרך רמז ששנה וחצי נקראת ג"כ "שתי שנים ואפשר (ב)שלשה".
והענין הוא:

במשנה במס' ב"ב (כח, א) נאמר (לגבי חזקה בשדות) שכאשר אדם מחזיק בשדה שנה שלימה ובנוסף כמה חדשים לפני' ולאחרי', נחשבים לו החדשים שלפני ואחרי כשנים נוספות והדבר נחשב כג' שנים.

ועפ"ז אוא"ל גם כאן: כיון שבין ר' נחום לכ"ק אדמו"ר הצ"צ יש שנה שלימה - תקמ"ט, ובנוסף כמה חדשים משנת תקמ"ח, נחשב הדבר כשתי שנים. וכיון שכ"ק אדמו"ר הצ"צ "נולד בשנת תקמ"ט ערב ר"ה"⁴⁶ הרי לידתו שייכת לר"ה שהוא ראש וכולל את כל השנה כולה, ולכן "אפשר בשלשה".

41) שהרי הוא "הגדול שבשבעים" (רמב"ם שם, פ"א ה"ג).

42) גליון ב (קנד) ע' 135.

43) לקו"ד ח"א ע' טז (ע' 25 במתורגם).

44) שלשלת היחס (הקדמת היום יום) ס"ב.

45) ולהעיר שלגבי זמן לידתו של ר' נחום יש גירסא לפי' נולד ר' נחום "במשך איזה חדשים אחר הסתלקות הרה"צ הרמ"נ מטשערנאביל - נסתלק י"א מ"ח תקנ"ח" - אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' תסו, הובא גם באג"ק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ח"ב עמ' רסט.

אך לכאור' דוחק קצת לומר שלגבי זמן לידת ונישואי רבותינו נשיאינו יהי' ספק.
46) ל' שלשלת היחס ס"ג.

[הערת המערכת: אולי אפשר לתרץ, שדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ שם בליקוטי דיבורים הם חלק מציטוט דברי דודו הרז"א, שאת דבריו מצטט שם בפסקא שלפנ"כ⁴⁷].

47) מהביטוי "כ"ק דודינו הר"ג הי' זקן כו"ל לכאו' אין ראי' לשום צד, כיון שכ"ק אדמו"ר הריי"צ משתמש בביטוי זה גם כשמדבר דברי עצמו וגם כשחוזר על דברי הרז"א.



הוספה א' - רשימת "הצעת סדר הלימוד למתחילים בספר עסיס
רמונים" להגר"י קלופט

הוספה ב' - על דבר המעלה המיוחדת דיום הולדת משיח צדקנו

הוספה א'

- רשימת "הצעת סדר הלימוד למתחילים בספר עסיס רמונים" להגר"י קלופט ע"ה
בהקדמת תקציר מתולדותיו -

בתור הוספה לקובץ הננו שמחים להגיש את רשימת "הצעת סדר הלימוד למתחילים
בספר עסיס רמונים" מהרה"ג הר' יואל ע"ה קלופט.

תודתנו נתונה למשפחת הרב קלופט שהמציאו לידנו רשימה זו, ובמיוחד להרה"ג
הר' שניאור זלמן שליט"א קלופט - ראש כולל דעת יואל בחיפה על הסיוע ברוחב לב
בהמצאת החומר אודות אביו.

*

הרה"ג ר' יואל ע"ה קלופט נולד בשנת ה'תרס"ו לאביו ר' שניאור זלמן ע"ה קלופט'
בריגא שבלטביא, ושם גדל עד הליכתו בגיל צעיר לישיבות המפורסמות שהיו בתקופתו.
בשנים שהי' בריגא זכה לראות ולשמוע את זקני החסידים שהיו שם באותה תקופה.

[בין השאר סיפר על העסקן החסיד ר' מרדכי דובין ע"ה שהי' בריגא בשנים אלו,
והראה אליו קירוב. ר' יואל הי' מספר שבהגיעו לבית הכנסת בו הי' מתפלל ר' מרדכי,
ראה כיצד כל השבוע התעסק ר' מרדכי עם ריבוי האנשים שבאו אליו בבקשות סיוע,
ובשבת - כשלא הטרידוהו ריבוי האנשים - הי' מתפלל באריכות מן הבוקר עד הערב -
כל משך יום השבת הי' עסוק בתפלה].

לאחר עלייתו לארץ הקודש שימש שנים מספר (החל משנת ה'תש"ד) כר"מ ראשי
בישיבת "אחי תמימים" בתל אביב², והי' בקשר קרוב מאד עם המשפיע הנודע ר' חיים
שאול ע"ה ברוק.

1) אמו של הרה"ג ר' יואל היתה בת חורגת של החסיד והבעל מנגן הנודע ר' מיכאל ע"ה דווארקין,
שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הזכיר את ניגוניו בהתוועדיות הקודש, ונקבר בסמיכות לאוהל
הק' של כ"ק אדמו"ר הריי"צ.

אמו זכתה שבקשר עם נישואי' שלח כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לאבי' החורג מכתב ברכה - "מו"ט
לנישואי בתו חורגתו" (המכתב הי' פעם ברשות המשפחה).

2) נזכר שמו במכתב שנשלח לכ"ק אדמו"ר הריי"צ מאת הנהלת ישיבת אחי תמימים בשנת
ה'תש"ו - נדפס בס' ימי תמימים ח"א ע' 184.

בהמשך נתמנה לדיין בבית הדין בעיר רחובות, ואח"כ לאב"ד בעיר חיפה. והי' מעורכי אנציקלופדי' תלמודית.

הרה"ג ר' יואל עסק בתורת הקבלה, ואף שלא הגדיר את עצמו כחסיד חב"ד עסק בספרי היסוד של חסידות חב"ד, ולמד והתעניין בתורת רבותינו נשיאי חב"ד.

נפטר בשנת ה'תשמ"ה והשאיר דור ישרים יבורך, בנים וחתנים עוסקים בתורה ובמצוות.

*

הספר "עסיס רמונים"³ - אודותיו נסובה הרשימה שלפנינו - הוא ספר שחיבר ר' שמואל גאליקו, תלמידו של הרמ"ק (רבי משה קורדובירו)⁴, במטרה ליצור כעין קיצור על ספר "פרדס רמונים" לרבו הרמ"ק, וזאת על מנת להקל על הלומד להתמצא בספר פרדס רמונים. הספר מחולק ל"ב שערים בהתאם לסדר ל"ב שערי הפרדס, ולשונו לשון צחה ובהירה.

מכיון שס' הפרדס הינו סיכום וסידור של כל החלקים והשיטות שהיו בתורת הקבלה עד זמנו של הרמ"ק⁵, נמצא שס' עסיס רמונים - המהווה קיצור מס' הפרדס - הוא הספר המתאים ל"מתחילים" בלימוד חכמת האמת.

אמנם כיון שסדר שערי הפרדס רמונים - וממילא סדר שערי העסיס רמונים - הוא סדר עיוני⁶, עלול להיות ללומד המתחיל קושי לסדר לעצמו את הנושאים הרבים המסוכמים בספר עסיס רמונים דבר דבור על אופניו, וכן יוצא שבשביל להבין כראוי שער מוקדם על הלומד המתחיל ללמוד קודם שער מאוחר יותר.

ברשימה זו שלפנינו מסדר הגאון הרב קלופט את ל"ב שערי הספר עפ"י סדר לימוד המותאם לכאלו המתחילים בלימוד חכמת הקבלה, על מנת שהלומד בספר עסיס רמונים יוכל לסדר לעצמו את הנושאים המבוארים בו דבר דבור על אופניו, וכך יקל עליו להכנס בשערי העסק בחכמת האמת.

רשימה זו יכולה לשמש גם כמפתח לעסיס רמונים ולפרדס רמונים ע"מ לחפש היכן

(3) נדפס כספר בפ"ע. ובכמה דפוסים בסוף ס' פרדס רמונים להרמ"ק.

(4) באוה"ת פ' יתרו ע' תשעב "זו"ל הפרדס בחיבורו עסיס רמונים על הפרדס ש"א פ"א, ולכאו' משמע שמחבר הספר הוא הרמ"ק בעצמו, וראה מ"ש ב"קובץ הערות וביאורים - אהלי תורה" גליון תתיב ע' 55. ואולי אפשר לומר שכיון שנכתב עפ"י דברי הפרדס, נחשב הדבר כאילו כתבו הפרדס בעצמו.

(5) כפי שכותב הרמ"ק בהקדמתו לפרדס רמונים "ואערוך כל הדרושים עדר עדר לבדו . . . ובם מסודרים חדושים זה בצד זה וזה בצד זה".

(6) להעיר מסיום ההקדמה הנ"ל.

מדובר בספרים אלו על כל ענין.

*

מכיון שהרשימה שלפנינו עוסקת בלימוד חכמת הקבלה, כדאי לצטט את מכתבו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במענה לא' ששאל בנוגע להטוענים שאין חיוב ללמוד פנימיות התורה וז"ל:⁷

"זהו היפך דעת הגר"א (פי' משלי ה' י"ח. ז, י"ב. ד, כ"ב. ובעיקר ב, ט. פי' להיכלות פקודי י"ו ותקו"ז ק"ז, ג. ועוד בכ"מ) היפך דעת הר"ח ויטאל (בהקדמתו לשער ההקדמות) היפך דעת רבינו הזקן, ועוד.

ע"פ תורה - בדיני ממונות צריך לשאול רב הבקי בדיני ממונות ועוסק בהם בדיני איסור והיתר - רב העוסק בדינים אלה, (שלכן הלכה כרב באיסורי וכשמואל בממוני) - שמזה מובן שבהנוגע לפנימיות התורה - הלכה כאלה היודעים בזה, וכו".

ויהי רצון, שע"י פרסום רשימה זו העוסקת בפנימיות התורה, ירבו הלומדים והעוסקים בחלק זה שבתורה, הנק' "נשמתא דאורייתא"⁸, ובפרט כפי שנתבאר באופן של "יתפרנסון מיני"⁹ בתורת חסידות חב"ד¹⁰.

ועי"ז נזכה בקרוב (כהבטחת מלך המשיח להבעש"ט¹¹) ל"קאתי מר דא מלכא משיחא", ונלמד תורה מפיו של משיח צדקנו "תורה חדשה מאתי תצא"¹², שילמדנו "סוד טעמי" ומסתר צפונותי"¹³ - פנימיות התורה. ועד לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"¹⁴, בקרוב ממש.

(7) לקו"ש ח"י ע' 252 - ממכתב י"ב כסלו, תשכ"ד. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 178 הע' 57 וש"נ.

(8) זח"ק קנב, א.

(9) לשון התקו"ז (ת"ו בסופו). וראה בהקדמת המקדש מלך לזהר. ובכסא מלך לתקו"ז שם. וראה

גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

(10) ראה בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 170 ואילך.

(11) אגרת הקודש המפורסמת דהבעש"ט - נדפסה בריש ס' כתר שם טוב. ובכ"מ.

(12) ישעי' נא, ד. ויק"ד פי"ג, ג.

(13) פרש"י שה"ש א, ב.

(14) ישעי' יא, ט.

הצעת סדר הלימוד למתחילים בספר עסיס רמונים*

מכתבי הגר"י קלופט ע"ה

שער הרביעי	עצמות וכלים
שער השמיני	מהות והנהגה
שער התשיעי	המכריעין
שער החמישי	סדר האצילות
שער השני	טעם האצילות
שער השישי	סדר עמידתן
שער החמשה עשר	מלמטה למעלה
שער השנים עשר	הנתיבות
שער השלשה עשר	השערים
שער התשעה עשר	שם בן ד
שער העשרים	השמות
שער הששה עשר	אבי"ע
שער העשרים ושבע	סוד האותיות
שער העשרים ושמונה	סוד הנקודות
שער העשרים ותשעה	הטעמים
שער השלושים ואחד	הנשמה ומציאותה
שער השלושים ושתים	דרכי הכונה
שער השלישי	אם הא"ס הוא הכתר
שער הראשון	עשר ולא תשע
שער האחד עשר	הצחצחות
שער הארבעה עשר	המציאותיות
שער השבעה עשר	ירך יעקב
שער השמונה עשר	מעוט הירח
שער העשרים ואחד	פרטי השמות
שער העשרים וארבעה	היכלות
שער העשרים וחמשה	קליפות
שער השלושים	הצירוף והתמורה
שער העשירי	הגוונים
שער העשרים ושנים	הכנויים
שער העשרים ושלשה	ערכי הכנויים
שער השביעי	הצנורות

(* הערת המערכת: ברשימה זו לא מוזכר שער העשרים וששה, ובעסיס רמונים הוא שער קצר המתחיל במילים "השער הכ"ו בביאור ענין היכלות הטומאה הנמצאים בקליפות הטומאה כנגד ד' היכלות הקדושה" (ואפשר שמקומו צ"ל אחר (או שנכלל תוכנו ב)שער "קליפות" - שער העשרים וחמשה).

הוספה ב'

- על דבר המעלה המיוחדת שביום הולדת משיח צדקנו, בקשר עם יום הולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, מאה ועשרים שנה -

קובץ זה יוצא לאור כחלק מההכנות רבתיות ובתור מתנה זעירא ליום העשתי עשר לחודש ניסן, יום הולדת 'גואל אחרון', שכבר ברגע לידתו (כאמור בענין 'גואל ראשון', משה רבינו), אזי "נתמלא הבית כולו אורה"¹⁵.

וכמ"ש במדרש¹⁶ אודות ירידת יוסף למצרים, "ויוסף¹⁷ הורד מצרימה" - שלט בהון. המד"א "וירד¹⁸ מים עד ים" - כבש בהון". ומבואר בלקו"ש¹⁹ שמכיוון שיוסף מהותו היתה אלוקות, לכן מיד בירידתו למצרים הוא כבר עשה את מצרים למקום שמרגיש אלוקות.

"ואנן (חסידים) נעני' אבתרי²⁰", לגבי כ"ק אדמו"ר שליט"א נשיא דורנו, שעליו מרמז החלק השני של המדרש "וירד מים עד ים" - שלט בהון". שכבר ברגע הראשון לירידת נשמת כ"ק אדמו"ר שליט"א לעוה"ז, כבר אז נפעל בכל הבריאה ה'שלט בהון'.

וכפי' האבן עזרא עה"פ²¹, "אם על המשיח: מים הדרומי הנקרא הים האדום אל ים צפון שהוא ים אוקינוס, ומנהר 'נהר יוצא מעדן' שהוא בתחלת מזרח, 'ועד אפסי ארץ' - שהוא בסוף מערב".

וכמסופר במדרש²² שכבר ברגע "שנולד מושיען וגואלן של ישראל" - "געתה

(15) סוטה יג, א.

(16) ב"ר פ"ו, ב.

(17) וישב לט, א.

(18) תהלים עב, ח.

(19) חכ"ה ע' 198.

(20) ל' כ"ק אד"ש, שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א.

(21) אליו מפנה כ"ק אד"ש בהערה 93 בלקו"ש חכ"ה ע' 203.

(22) ירושלמי ברכות פ"ב, ה"ד. איכ"ר פ"א, נא.

פרתו²³”, ואמר הערבי ליהודי: “נולד מושיען של ישראל”!

כלומר שכבר בעת לידת מושיען של ישראל, הי' כבר הסימן והנתינת כח 'להפוך את כל העולם', כך שאפי' הערבי²⁴ ידע ממלך המשיח.

ולא זו אף זו: מסופר בהמשך המדרש ששאל היהודי לערבי “מה שמו”, ענה לו הערבי “מנחם”. כלומר שגם הערבי ידע ממושיח, ולא רק בצורה אלמונית ומטושטשת, אלא 'משיח עם כתובת'.

וכפי שהעיד כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ²⁵ על הזמן שלאחרי הולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: “בשנת תרס"ב היו גזירות רעות רח"ל על כלל ישראל, ולפני חג הפסח נתבטלו בדרך נס. ואמר אז אדמו"ר נ"ע בשעת ההגדה: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - ה"רכוש" הוא ההתגלות של גדול הוי"ו". וד"ל.

וכן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א העיד על עצמו²⁶: “מיום הלכי לחדר ועוד קודם לכן החל להתרקם בדמיוני ציור הגאולה העתידה - גאולת עם ישראל מגלותו האחרון. . . וכחלק מעתיד מזהיר זה וכחלק מגאולה זו יהי' “נשיא זה מלך, לא נשיא שבט - אלא שאין על גביו אלא ה' אלקיו” (הוריות יא, סע"א)”.

וידועה מעלת וסגולת היום ד'נשיא לבני אשר²⁷”, ש"הוא יתן מעדני מלך²⁸”.

23) ויש לציין בענין זה דבר פלא: מפשטות ל' המדרש משמע שהמדובר הוא אודות פרתו של היהודי, שבה הוא חרש באותה שעה, וכן מוזכר בכו"כ שיחו"ק שהיתה זו פרתו של היהודי. אך מצינו כו"כ הזדמנויות בהם סיפר כ"ק אד"ש את סיפור המדרש, וציין שהמדובר הוא אודות פרתו של הערבי. (ראה: התוועדויות ה'תשד"מ, שיחת יום ב' דחגה"ש, ס"ד: “כאשר געתה פרתו של הערבי”. וכן בהתוועדויות ה'תשמ"ג, שיחת ש"פ חיי"ש, מבה"ח כסלו. וכן בשיחת אחש"פ ה'תשמ"ב סי"ב. וכן בשיחו"ק, שיחת ו' תשרי תש"מ, סל"ה).

ואוי"ל שהשפעת הולדת משיח בעולם מתגלית יותר כשפרתו של הערבי גועה:

אם פרתו של היהודי גועה בגלל הולדת משיח, הרי אין בזה חידוש כ"כ שרכוש של יהודי, שהודרך והתברר על ידו, חש בהולדת משיח, (והערבי - המומחה להבנת שפת החיות (כמוסבר במפרשים על המדרש) מבין את ענין הגע'"). אך לעומת זאת כשפרתו של הערבי גופא קולטת ומרגישה שנולד משיח, אז רואים במוחש את ההשפעה של משיח, מיד בירידתו לעוה"ז, על כל הבריאה כולה, (גם על רכוש של אוה"ע).

24) כידוע הרבותא של מדת חסדו של אברהם אבינו, שהאכיל והשקה אפי' לערביים, כאלה המשתחוים לאבק שע"ג רגליהם.

25) סה"ש תורת שלום ע' 324 “פסח, תרס"ב”. (מסה"ש ה'תרצ"ט ע' 323).

26) אג"ק חי"ב ע' תיד (אגרת ד'רכו).

27) במדבר ז, עב.

28) בראשית מט, כ.

ובפרט כפי הנרמז במספר י"א²⁹, שקשור עם בחי' "אנת הוא חד ולא בחושבן"³⁰ שלמעלה מעשר ספירות, וקשור עם עצמות ומהות אוא"ס ב"ה שלמעלה לגמרי מכל סדר השתלשלות.

ובפרט בשנה זו בה ימלאו לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מאה ועשרים שנה להולדתו. שבודאי שזהו עת רצון באופן היוצא מגדר הרגיל, "לפעול התגלות וביאת משיח בפועל ממש".

שהרי "גואל ראשון הוא גואל אחרון", שמשה רבינו השלים את כל מעשיו תורתו ועבודתו - "היום מלאו ימי ושנותי" - כשמלאו לו מאה ועשרים שנה, וענינו של משה הי' הורדת השכינה למטה בארץ, אזי שלימות עבודתו היתה צריכה להתבטא בכניסה לארץ ובנין ביהמ"ק באופן נצחי. אך מכיון שהתערבו אז ענינים בלתי רצויים, לכן לא זכו, והיתה הסתלקות הנשמה מן הגוף.

משא"כ בדורנו זה ובזמננו זה שהובטחנו שדורנו דור האחרון לגלות, הוא יהי' דור הראשון לגאולה. ודוקא דור השביעי יוריד את השכינה "למטה בארץ", ובתכלית השלימות והקביעות³¹.

א"כ, אין למתי לדחות זאת, הרי "היום מלאו ימי ושנותי"! שלימות עבודתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א היא אך ורק הורדת השכינה בשלימות, בפועל ובגלוי בגאולה האמיתית והשלימה - "מ'ברענגט אראָפּ משיח צדקנו בפועל ממש"!

(29) ראה שיחת ש"פ מצורע, שבת הגדול, ערב י"א ניסן ה'תשמ"ט, ס"ה.

(30) פתח אליהו - הקדמה לת"ז.

(31) ראה מאמר באתי לגני ה'תשי"א.

לזכות

ראש ישיבת חח"ל צפת

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' ווילשאנסקי

שיזכה ללכת לקבל פני משיח צדקנו מתוך בריאות איתנה תיכף ומיד
ממש!

*

לזכות

צוות ישיבת חח"ל חיפה

ראש הישיבה הרב מנחם מענדל שי' ווילשאנסקי

המשפיע הרב אסף חנוך שי' פרומער

המשגיח הרב שלום דוב בער יהושע שי' ליפשי

הר"מים והגו"נים, הרב דוד שי' מינסקי, הרב דוד משה שי' בר דיין, הרב

הילו מנחם שי' סקולניק הרב שלום דוב בער שי' לנצ'נר

שליח כ"ק אד"ש מה"מ לאה"ק ומנכ"ל הישיבה הרב יהודה ירמיי שי'

שילדקרויט

המדריך הת' לוי יצחק שי' רוזנבלט

שיזכו ללכת לקבל פני משיח צדקנו מתוך הרחבה והצלחה רבה בכל

עניניהם ובשמחה וטוב לבב

תיכף ומיד ממש!

*

לזכות

החתן הת' שניאור זלמן שי' שטיינברגר

שיזכה להקים עם זוגתו בית נאמן בישראל - בית חב"ד, "על יסודי התורה

והמצווה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זו היא תורת החסידות"

ויזכו ללכת לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לזכות כל התלמידים השלוחים דישיבת חח"ל חיפה

- קבוצה המ"ז -

הת' יוסף חיים הכהן שי' כהן	הת' יוסף יצחק שי' אבגי
הת' י"י הכהן שי' כהן (בר"מ)	הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
הת' י"י הכהן שי' כהן (ברר"מ)	הת' אליה שי' באסוס
הת' חיים יהודה הלוי שי' לוי	הת' שלמה שי' בייטמן
הת' דוד שי' מדר	הת' מ"מ שי' בן משה
הת' יעקב רחמים שי' מזרחי	הת' חיים זאב שי' גושן
הת' שניאור זלמן שי' מיפעי	הת' אפרים שי' גרשטנקורן
הת' שנ"ז שי' ניסילעוויטש	הת' ישראל שי' חבבו
הת' מ"מ שי' סימן טוב	הת' ישראל שי' חלק
הת' מנחם מענדל שי' עבאדי	הת' יוסף חיים שי' חתן
הת' שמואל יחזקאל דובער הכהן שי' ערנטריי	הת' דוד נח הלוי שי' טולוצ'נסקי
הת' לוי יצחק שי' קעניג	הת' אלישע שי' יוליוס

לתלמידים השלוחים הת' אברהם חיים שי' סינגאוי והת' מנחם בארי שי' חרבי
לכלל תלמידי שיעור ג' ישיבת חח"ל צפת דשנת ה'תשפ"ב - קבוצה ה'תשפ"ג
שיצליחו בלימוד התורה, נגלה, חסידות וגאומ"ש מתוך תענוג, שמחה וטוב לבב,
ובפרט בלשמש "נרות להאיר" את סביבתם הקרובה והרחוקה בהפצת המעיינות
חוצה, ובפרט הפצת בשורת הגאולה והגואל,
ויפעלו התגלות משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!
יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לזכות כל התלמידים השלוחים דישיבת חח"ל חיפה

- קבוצה המ"ח -

הת' יוסף יצחק שי' משה	הת' מנחם מענדל שי' אדרעי
הת' לוי יצחק שי' סגל	הת' מנחם מענדל שי' אייזנשטיין
הת' מנחם מענדל שי' סגל	הת' אליה שי' באסוס
הת' מנחם מענדל שי' פוזאילוב	הת' יוסף יצחק שי' בן קיש
הת' יונתן שי' פריג'ה	הת' מנחם מענדל שי' גדסי
הת' שמואל יוסף שי' פרלמן	הת' אהרן שי' גורביץ
הת' ראובן שי' פרצובסקי	הת' יוסף יצחק שי' הלל
הת' לוי יצחק שי' קולטון	הת' יהונתן שי' חסין
הת' חיים שלמה שי' קורנט	הת' יוסף חיים שי' חתן
הת' יהודה לייב שי' קמיאגרוב	הת' מנחם מענדל שי' יצחק
הת' יוסף חיים שי' קשי	הת' מנחם מענדל שי' כהן צמח
הת' ברוך צבי שי' ריניץ	הת' לוי יצחק שי' כהן
הת' משה זלמן שי' שניאורסון	הת' שניאור שי' לוגוב
הת' אמיתי שי' ששונוב	הת' נחום שי' ליפסקער
הת' שמואל שי' תמרין	הת' עידו בצלאל שי' מילשטיין
הת' אוראל שי' תעיזי	הת' שמואל שי' מעטוף

לתלמידים השלוחים הת' אברהם חיים שי' סינגאוי והת' מנחם בארי שי'
חרבי

שיצליחו בלימוד התורה, נגלה, חסידות וגאומ"ש מתוך תענוג, שמחה וטוב לבב, ובפרט בלשמש "נרות להאיר" את סביבתם הקרובה והרחוקה בהפצת המעיינות חוצה, ובפרט הפצת בשורת הגאולה והגואל, ויפעלו התגלות משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

ר' מכלוף ב"ר אליהו ע"ה

סויסא

נלב"ע י"ג אדר - תענית אסתר ה'תשס"ג

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

מרת איזה (עליזה) בת ר' ראובן ע"ה

סויסא

נלב"ע י"ז כסלו ה'תשע"ב

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

הרה"ח בן ציון ב"ר שבתאי ע"ה

מיכאלשוילי

נלב"ע כ' אדר ה'תש"פ

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

הרה"ח אלעזר ב"ר שם טוב ע"ה

הכהן

כהן

נלב"ע כ"ח סיון ה'תשס"ה

יה"ר שיתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לזכות

מרת רבקה תחי' כהן

יה"ר שתזכה לרוות נחת חסידי מכל יו"ח ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידי'

ויתמלאו משאלות לבה לטובה ולברכה

בטוב הנראה והנגלה

והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו

תיכף ומיד ממש!

*

לזכות

מרת תמר תחי'

מיכאלשווילי

יה"ר שתזכה לרוות נחת חסידי מכל יו"ח ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיה

ויתמלאו משאלות לבה לטובה ולברכה

בטוב הנראה והנגלה

והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו

תיכף ומיד ממש!

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

הרה"ח אפרים צדיק ב"ר ישראל ראובן ע"ה

יוליוס

נלב"ע ז' אייר ה'תשפ"א

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

הרה"ח שמרי' ב"ר סעדי' ע"ה

דרורי

נלב"ע כ"ח מרחשון ה'תשפ"א

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

הרה"ח יעקב ב"ר אברהם ע"ה

נלב"ע י"ח אייר - ל"ג בעומר ה'תש"ס

וזוגתו מרת לאה ב"ר שלמה ע"ה

נלב"ע כ"ח אייר ה'תשע"ה

אמיתי

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

הרה"ח אברהם מאיר נתנאל בן טודרוס ע"ה

דרייפוס

משלוחיו הראשונים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעיר נתני'

נלב"ע י' אלול ה'תשע"א

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

הרה"ח יונה זאב ב"ר נחמן ע"ה

חסיד בכל לבו ונפשו

כונה ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "שר המשקים של ארץ ישראל"

נלב"ע י"ח אייר - ל"ג בעומר ה'תשס"ג

וזוגתו מרת שרה פייגל בת ר' משה שלום ע"ה

נלב"ע י' אדר א' ה'תשפ"ב

מנדלסון

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

מרת חנה בת ר' חיים יוסף שלמה ע"ה

קעניג

נלב"ע י"ד ניסן - ערב חג הפסח ה'תש"פ

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

תיכף ומיד ממש

*

לזכות

הרה"ח אלעזר מרדכי שי' בן חנה

וזוגתו מרת רבקה רחל שתחי' בת סימה צירל

קעניג

שיזכו לרוות נחת יהודי חסידותי מכל יוצאי חלציהם מתוך הרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות וברוחניות ומתוך בריאות איתנה, ויזכו ללכת לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

*

לזכות

הרה"ח אלכסנדר דוד זושא שי' בן מרת אסתר פרומט

קעניג

שיזכה לרוות נחת יהודי חסידותי מכל יוצאי חלציו מתוך בריאות איתנה, ויזכה ללכת לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!
יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

הרה"ח משה ב"ר יוסף חיים חזקיהו ע"ה

ניסילעוויטש

נלב"ע י"ד אדר א' - פורים קטן ה'תשע"א

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

מרת מארע בת ר' אליעזר ע"ה

ניסילעוויטש

נלב"ע ר"ח שבט ה'תשפ"א

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

*

לעילוי נשמת

הרה"ח מרדכי משה ב"ר אהרון הכהן ע"ה

אוריאל

נלב"ע י"ב אדר א' ה'תשפ"ב

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

*

לזכות

הרה"ח נפתלי בן מרים שי'

דגן

לרפואה שלימה קרובה ומהירה מתוך מנוחת הנפש והגוף, נחת, שמחה וטוב לבב,
ושיזכה ללכת לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

לעילוי נשמת

הרה"ח שמעון ב"ר יעקב ע"ה

אמיתי

נלב"ע י"א חשון ה'תשע"ט

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

*

לזכות

ר' אברהם בן מרים

ר' אליעזר בן אסתר מלכה

מרת שושנה בת מרים

מרת רחל בת אסתר סילביה

לרפואה שלימה קרובה ומהירה מתוך שלווה ונחת שמחה וטוב לבב, ויזכו ללכת
לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

*

לעילוי נשמת

הרה"ח מנחם ציון בן חנני' ע"ה

נלב"ע ט"ז מנ"א ה'תשס"ו

וזוגתו מרת שרה ב"ר יהודה

נלב"ע ל' שבט - אדר"ח אדר ה'תשפ"א

מזרחי

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!