

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

ספר פלפולים
**להודות
לשם ה'**



יוצא לאור על ידי 'חיילי בית דוד' - תלמידי התמימים
תות"ל המרכזית - בית משיח-770

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, ניו-יארק

יו"ל לרגל יום הבהיר י"א ניסן תשפ"ג - שנת הקהל
קכ"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
וע"ג שנה לנשיאותו



חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק שי' אנקווה
הת' יוסף יצחק הלוי שי' באשה
הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך
הת' שניאור זלמן שי' גורביץ
הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן
הת' חיים שאול שי' לוי
הת' שניאור זלמן שי' ניסילעוויטש
הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
הת' אורי שי' סילברמן

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

דוא"ל: heores770@gmail.com

פתח דבר

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

התבטאויותיו של כ"ק אד"ש מה"מ אודות ענין חשוב זה, נפלאות המה ביותר¹. החל מכך שכתובה והוצאה לאור של קבצים מעין אלו, קשורה בעיקר ענינם של תלמידי התמימים, אשר "תורתם אומנותם" כפשוטו, ויושבים והוגים בה משך כל שעות היום. במשנה תוספת, הרי ענין זה מוסיף בחיות ובתענוג בלימוד התורה. ועוד וגם זה עיקר: הפצת התורה המיוחדת שנגרמת במעשה יקר וחשוב זה.

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

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

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

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

בהירים במעגל השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי - "הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה"² כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור³. ובשבת והודיה להשי"ת זכינו להוציא בשנה זו לאור את ספר העשרים וחמש מסדרת ספרים אלו.

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

שמך מובנת גודל המעלה של הלימוד והתפילה, כמו גם עצם השהי' בבית משיח, במחיצתו של נשיא דורנו. ובפרט אצל תלמידי ה"קבוצה", הזוכים לשהות בבית חיינו, שנה תמימה, יום-יום, שעה-שעה, מרישא עד גמירא, כמפורסם המעלות בזה בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ⁴.

בעמדנו בזמן זכאי, יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ג - שנת הקהל - בו נמלאו מאה עשרים ואחד שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו - "שי-למורא"⁵, קובץ חידושי תורה - שער הע"ג הכולל שבעים ושלוש פלפולים וחידושי תורה אשר נכתבו בעמל וזיע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לרגל מלאות ע"ג שנה לנשיאותו בשנה זו.

את הקובץ קראנו בשם: "להודות לשם ה'", שתיבות אלו הן חלק מפרק התהלים אותו מתחילים לומר בי"א ניסן השתא,

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

א. על פי הוראת כ"ק אד"ש מה"מ להדפיס בכל קובץ חידו'ת מאמר דא"ח, הננו מביאים כאן מאמר ד"ה "כימי צאתך מארץ מצרים", שנאמר בי"א ניסן תשמ"ב.

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

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

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

(5) תהלים עו, ב.

מאמר זה יצא לאור לקראת י"א ניסן תשמ"ז, ובו מבואר ענין יציאת מצרים והגאולה העתידה בעבודת האדם, והטעם שיזכירו יצי"מ לעתיד לבוא.

ב. חלק מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדות כ' מרחשוון תשמ"ב, העוסקים בכללות ענינו של המזמור בתהלים אותו מתחילים להגיד בשנה זו - לרגל יום הולדתו הקכ"א של כ"ק אד"ש מה"מ - פרק קכ"ב.

פלפולי הרבנים והתלמידים שיחיו נחלקו לה' שערים:

א) **שער נגלה** - הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, ובמיוחד ממסכת גיטין הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל. הפלפולים נסדרו לפי סדר הדפים במסכת (לבד מפלפולי הרבנים שיחיו).

ב) **שער חסידות** - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם⁶ "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה"⁷ שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא⁸.

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

ד) **שער גאולה ומשיח** - ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, מיוסדים על תורתו של משיח, כלשון כ"ק אד"ש מה"מ⁹: "בפרט בתורתו - מאמרים ולקוטי שיחות - של נשיא דורנו".

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

ובמקום אחר מוסיף, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב

6) הל' מלכים פי"ב, ב.

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

8) לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

9) ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 501.

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

(ה) **שער תורתו של משיח** - ובו חידושים וביאורים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כידוע "בראיית פנים בלבד לא סגי" ולכן "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב¹⁰. ובמ"א כותב שזוהי ההתקשרות האמיתית "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . הנה בזה היא ההתקשרות". ומזה מובן גודל המעלה שישנה בעיסוק בתורת הנשיא שלכן באו פלפולים אלו בשער בפ"ע.

(ה) **שער פשוטו של מקרא** - ובו חידושים וביאורים בקשר לפרושי רש"י על התורה, כידוע גודל ה'קאך' והתעסקות כ"ק אד"ש מה"מ בפלפול ועיון ב"פשוטו של מקרא" לאור ביאורי רש"י על הפסוקים.

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי שמות הכותבים (למעט משער הנגלה, כנ"ל), כשבכל שער מופיעים פלפולי הרבנים ולאחר מכן פלפולי תלמידי התמימים.

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה¹¹ בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ"ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: "מלך המשיח", ובהקדים:

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

דהיינו: דנוסף על כך אשר "בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"¹², "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"¹³. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו. . על פי זה כתבו גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו היה האר"י ז"ל¹⁴ - אשר בודאי

(10) היום יום ט' אד"ש.

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

(12) פירוש הברטנורא על מגילת רות.

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

(14) פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו - הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם¹⁵ מתאר את אישיותו המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדיקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל כ"ק אד"ש מה"מ כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"¹⁶:

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

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

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

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

15) הל' מלכים פי"א, ד.

16) משלי ט, ט.

הזו נוגעת גם ב"נדחי ישראל" הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

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

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

יש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ואכ"מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על כ"ק אדמו"ר שליט"א את התואר המיוחד "מלך המשיח", אלא שבמשך שנים רבות, כ"ק אד"ש מה"מ לא הסכים בשו"א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר "מלך המשיח". אולם בזמן האחרון - לאחרי שכ"ק אד"ש מה"מ הודיע¹⁷ שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה¹⁸ ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו¹⁹ "עשו כל אשר ביכלתכם. . להביא בפועל את משיח צדקנו כו" - הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ שכ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש - בכו"כ ענינים - ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עוד כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה - בהסכמתו - בכל רחבי תבל.

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

הספר הוכן ונסדר לדפוס בשבועות האחרונים, ויו"ל לרגל י"א ניסן תשפ"ג - קכ"א שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

ויהי רצון, שהיות ו"עומדות היו רגלנו בשעריך ירושלים", בלשון עבר, כהבטחת ונבואת כ"ק אד"ש מה"מ אשר דורנו זה הוא דור האחרון לגלות ודור הראשון לגאולה וכל המתרחש אינו אלא חלק מסימני הגאולה הקרובה, וחסרה רק עוד זעקה ועוד תפילה, "שאלו שלום ירושלים", שע"ז נזכה כבר בפועל ל"ישליו אוהביך" - בהתגלות מלכותו לעין כל, וכל יושבי תבל יזכו לראות בעיני בשר בכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "מלך

(17) שיחות חורף ה'תנש"א ואילך.

(18) שיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א.

(19) שיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א.

ביופיו תחזינה עיניך" מוליכנו לגאולה האמיתית והשלימה - "יהי שלום בחילך שלווה בארמנותיך" ומלכנו בראשנו, ונשמע תורה חדשה מפיו - "אדברה נא שלום בך"²⁰ - תיכף ומי"ד מזו"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח²¹ - יום הבהיר י"א ניסן
תשפ"ג - ה' תהא שנת פדות גדולה - שנת הקהל
קכ"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
וע"ג שנה לנשיאותו

(20) ראה פירש"י שם - "אדברה נא - אני דוד המלך שלום בך".
(21) לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 173; וכן בכמה מענות פרטיות, החל מי"א ניסן ה'תנש"א.



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

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

תוכן עיניים

3..... פתח דבר

דבר מלכות

35 מאמר ד"ה כימי צאתך תשמ"ב

י"ל כקונט' בפ"ע לרגל י"א ניסן תשמ"ז

41 תוכן מזמור קכ"ב שבתהלים

משיחת כ' מרחשון תשמ"ב

נגלה

49 א. ביאור שיטת הרמב"ם בהא דגט שערער עליו הבעל צריך קיום מדאורייתא

הגה"ח הרב שניאור זלמן שי' לבקובסקי

ראש ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את דעת ר' אביגדור והרמב"ם שגט שערער עליו הבעל צריך קיום מדאורייתא ויקשה מהמפורש בסוגייתנו שקיום שטרות הוא רק מדרבנן / יביא תי' נתיבות המשפט שהרמב"ם מדבר רק שלא נודעו עדיו כלל ואז לא אמרינן דלא חציף איניש לזיופי / יקשה על ביאורו מפשט הגמ' דמוכח שבכל שטר אמרינן דלא חציף איניש לזיופי ויבאר הגדר דחציף שבכל שטר / יוסיף ויקשה מדוע נאמן הבעל אף שאין ערער פחות משניים / יביא כמה תירוצים בזה ויקשה עליהם / יוסיף ויקשה בגדר הדין דעדים החתומים על השטר שלכאן יש כאן רק תוקף של חזקה / יבאר שדבר שנקבע ע"י חזקה מועיל אח"כ כדבר ודאי ויוכיח זאת / יבאר לפ"ז גדר הדין דעדים החתומים על השטר כיצד יש בזה תוקף של עדים / יבאר לפ"ז תוקף ערעורו של הבעל בכח החזקה שיש לו / יתרוץ שיטת הרמב"ם מדוע שהבעל מערער צריך קיום מדאורייתא / יבאר מדוע אעפ"כ כשהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ והבעל מערער לא משגיחין בו / יביא שיטת הרמב"ם שאין עדות בשטר מדאורייתא ויוכיח מסוגייתנו שאינו כן / יבאר ע"פ הפסוקים החילוק לשיטת הרמב"ם בין עדי שטר בגיטין שזו עדות דאורייתא לבין עדי שטר בדיני ממונות שזהו מדרבנן

ב.דין אלם בשליחות הגט לשיטת התוס' הר"ן והרמב"ם 58

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

יגיע תי' התוס' מדוע לא העמידה הגמ' באלם או פקח שלא ראה / יביא את ביאור החכמת מנוח והרש"ש בחידוש המיוחד שישנו בגוונא דפקח ונתחרש / יבאר שיטתם / יביא את שיטת הר"ן בסוגיא ויוכיח מפשט התוס' דלא כהר"ן / יבאר את דברי המהרש"א בתוס' שדוקא בחרש רבה מוכרח לומר שזה לאחר שלמדו / יביא את קושיות הפנ"י והרע"א מדוע התנא הי' מוכרח לדבר כך ומדוע בהברייתא שבסוף העמוד רבה מוכרח לומר שזה לאחר שלמדו / יביא תירוצם שעל כרחך דבאלם לא צריך קיום חותמיו כשיטת הר"ן / יקשה עליהם מפשט דברי התוס' / יביא שיטת הרמב"ם בפ"י המשניות ויבארה / יבאר כיצד פסק הרמב"ם דלא כהר"ן לשיטתי' בסהמ"צ / יבאר לפ"ז ההכרח לומר גם בהברייתא בסוף העמוד שזהו לאחר שלמדו / יסיק שתוס' לא כר"ן ויסיר הקושיות

ג. בגדר התקנה שאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא דין בהנתינה 67

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

יביא דג' דינים מובאים בדברי התנאים בסוגיין / יקשה מדוע במשנתנו מובא רק אחד מהם / יקדים שיטת תוס' הרא"ש בסוגיין ויקשה בשיטתו / יבאר הדברים ע"פ יסוד בגדר תקנת בנוב"נ / יבאר עפ"ז קושיית הפנ"י כאן ועומק תירוצו / יבאר עפ"ז מחלוקת ר"מ וחכמים / יחדד בשיטת ר"מ וימתיק עפ"ז דיוק בדברי הצ"צ / יבאר שיטת הרמב"ם בהתאם להנ"ל

ד. בירור שיטת רבה לפרש"י 74

הרב מאיר שי' ברנשטיין
נר"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יקשה על שיטת רבה דאין בני חו"ל בקיאיין לשמה מדוע לא חוששים בכל הגיטין שבחו"ל / יקשה לרבה דסבירא לי' שכולן בקיאיין האם חולקים במציאות / יחקור בחשש דרבה לשיטת רש"י אם הוא חשש אמיתי או שזה רק משום ערעור הבעל / יביא הצדדים וראיות לכאן ולכאן / יבאר שיש בזה כמה שלבים בהבנת הגמ' ובכמה אופנים / יבאר גדר מה דרבה אית לי' דרבא / יסיק מדוע לפ"ז למסקנת הגמרא ודאי זה רק מצד ערעור הבעל / יתרץ הקושיות

ה. גנותם של ישראל - אינו גנאי 80

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

מביא כמה אופנים בביאור דברי הגמ' "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב / מביא הכלל שכשפוסקים הלכה אומרים באופן ברור / מביא ב' דוגמאות שהגנאי הוא בשביל ההוראה הנלמדת מכך / מביא אופן נוסף המבאר שאכן אי"ז גנות ברורה, והגנות שישנה הינה בשביל ההוראה הנלמדת / מביא ע"כ ב' דוגמאות / מביא אופן נוסף המבאר שבפנימיות הענינים אינו גנות כלל / מביא ע"כ ב' דוגמאות / מביא אופן נוסף בו ע"פ נגלה לא קיים גנות כלל, אלא רק שבח / מביא ע"כ ב' דוגמאות

ו. שיטות הראשונים בקביעת גדר א"י לענין גיטין 86

הת' יוסף יצחק הלוי שי' באשה
קבוצה - 770 בית משיח

יביא מחלוקת ר"ת ור"י בגדר קביעת א"י לגיטין / יסביר את מחלוקתם ע"פ דברי הרמב"ן / יביא את שיטת רש"י ורמב"ם בגדר קביעת א"י לגיטין וטעמם / יביא מחלוקת רמב"ן ורמב"ם בגדר א"י כיום בענין אמירת בפנו"נ / יישב ב' קושיות ר"י על ר"ת ע"פ דברי הרמב"ן והריטב"א / חידוד שיטת ר"ת ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

ז. בגדר ערעור שטרות 93

הנ"ל

יביא את שיטת תוס' ותוס' הראש בטעם שאין טוענים טענת מזויף בשאר שטרות / יביא את קושיית האחרונים בגדר שטר בלא ערעור, והביאור של הרמב"ן ושו"ת בית הלוי / יביא את תירוצי הראשונים על קושיית התוס' בדין טענת מזויף בגט אשה / יביא את שיטת הרמב"ם שחוששים לזיוף בשאר שטרות / יביא ג' נפק"מ בין טענת מזויף לטענת פרוע של המהר"ם והפני"י / יביא את שיטת הקובץ שיעורים בטעם נאמנות טענת פרוע במיגו דמזויף

ח. במקור נאמנות עד אחד באיסורין 100

הנ"ל

יביא מחלוקת רש"י ותוס' במקור נאמנות ע"א באיסורין / יביא מחלוקת אחרונים בטעם נאמנות ע"א באיסורין / יביא ד' שיטות הראשונים בגדר נאמנות ע"א באיסורין / יביא מחלוקת ראשונים בנאמנות ע"א לאסור / יביא מחלוקת ראשונים בגדר בידו' כאשר איתחזק איסורא / יביא שיטת תוס' הראש ואדמוה"ז בנאמנות ע"א / יחדד שיטת התוס' ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכוחה של תורת עדות

ט. מח' רש"י ותוס' בגדר וטעם חתימת עדים בשטר 109

הנ"ל

יביא את מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי / יביא מחלוקת ראשונים בגירסא בדברי רש"י בדף פו, א / יקשה ב' קושיות על רש"י ותוס' בסוגייתנו, ובסוגיית הגמ' בדף פו, א / יקדים מחלוקת נתיה"מ וקצוה"ח בגדר טעם ע"ח בשטר / יקשר מחלוקת רש"י ותוס' עם מחלוקת נתיה"מ וקצוה"ח, ועפ"ז יתרח' ב' הקושיות / יחדד שיטת רש"י ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בביאור החילוק בין עדי בירור' לעדי קיום'

י. בגדר 'כתב ידו' בגיטין 114

הנ"ל

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' במשנה "ג' גיטין פסולים" בהבנת גדר וטעם חתימות עדים בשטר

יא. ביאור מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי 119

הנ"ל

יביא את מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי / יקשה ב' קושיות על שיטתם, ויבאר ע"פ דברי התוס' ויקשה על דבריו / יביא מחלוקת ראשונים האם מועיל לר"א ע"ח גם בלי ע"מ / יביא את קושיית הרמב"ן על שיטת הרי"ף, וב' תרוציו / יבאר ב' הבנות בהבנת הפסוק "וכתב לה" / יסביר ע"פ ב' הבנות אלו את מחלוקת הראשונים / יבאר ע"פ ב' הבנות אלו את מחלוקת ר"מ ור"א / יבאר באופן אחר את מחלוקת הראשונים ע"פ דברי הר"ן ברי"ף / יבאר את דברי הר"ן ע"פ דברי קצוה"ח והגר"ח / יחדד כל הנ"ל ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

יב. ביאור מחלוקת הראשונים בגדר "מפיהם ולא מפ" כתבם" 126

הנ"ל

יביא מחלוקת הראשונים האם אלם יכול לכתוב עדותו בשטר, או שיש בעיה של "מפיהם ולא מפ" כתבם" / יביא את שיטת הרמב"ם, וביאור דבריו ע"פ המ"מ והכס"מ / יביא ביאור הב"י והב"ש על הוכחת שאר הראשונים הסוברים שאלם יכול לכתוב עדותו בשטר / יבאר בב' אופנים את מחלוקת הראשונים

יג. **יישוב קושיית הכס"מ על דברי הרמב"ם בדין כתיבת עדות בשטר** 133
הנ"ל

יביא את קושיית הגמ' על שיטת רבה מפיקח ונתחרש / יביא את פסק הרמב"ם בכתיבת עדות בשטר ע"י כל אדם, וע"י שליח / יציג את קושיית הכס"מ על הסתירה בדברי הרמב"ם / יביא מחלוקת הפוסקים בטעם שאין החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם" בקיום שטרות / יציג את קושיית הש"ך על שיטת הב"י והרמ"א בטעם הכשר שטרות / יתרוץ הקושי ע"פ ב' תירוצי הש"ך, ותירוץ התומים / יביא תירוץ קצוה"ח, וע"פ הנ"ל יבאר קושיית הכס"מ על הסתירה בדברי הרמב"ם

יד. **גט בשאר שטרות לשיטת התוס'** 139

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

יביא דברי התוס' שסתם גט קאי גם בשאר שטרות / יביא קושיית הזרעו של אברהם' ומסקנתו שנפלה ט"ס בדברי התוס' / יקשה בדבריו / יביא כמה תירוצים לבאר דבריו / יוסיף להקשות בדבריו / ידייק דשיטתו כרש"י ועפ"ז יבאר דבריו

טו. **ביאור שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דעד אחד נאמן באיסורין** 143

הת' שלום הירש שי' גאיסט
קבוצה - 770 בית משיח

יביא קושיית התוס' על רש"י בהסבר הגמ' ויתמה על קושייתו / יביא ב' אופנים בנאמנות העד באיסורין ועפ"ז יבאר קושיית התוס' / יוסיף ביאור בעומק קושיית התוס' / יבאר שיטת רש"י

טז. **גדר ארץ ישראל וגבולות עולי מצרים לגיטין** 147

הת' זושא שניאור זלמן שי' ריבק
קבוצה - 770 בית משיח

יפתח בדברי המשנה הראשונה במסכתין / יביא מחלוקת ר"ת ור"י באלו גבולות מדובר / יביא ביאור חידושי ר' נחום בשיטת הרמב"ם ויקשה ע"כ כמה קושיות / יבאר גדר העיר אשקלון לדעת הרמב"ם / יבאר דעת הרמב"ם בטעם תקנת בפנו"נ ובפנו"נ / יבאר שני גדרים בארץ ישראל

יז. ביאור דברי הגמ' על שיטות רבה ורבא בטעם אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" 152

הת' יוסף יצחק שי' אנקווה
והת' מרדכי של' דוד
קבוצה - 770 בית משיח

יבאר שיטת רבה ד"חזא מתלת גאיז, חזא מתרתי לא גאיז" / יביא דברי תוס' לעיל
ועפ"ז יבאר הוספת הגמ' "ש"מ בעינין לשמה" / יבאר בעומק יותר הוספת הגמ' הנ"ל /
עפ"ז יבאר דברי התוס' בד"ה "מאן" - "ודוחק לומר"

יח. בביאור המהר"ם שי"ף בדברי התוס' ד"ה "רבי אלעזר" 156
הנ"ל

יביא דברי הגמ' ותוס' בדעת ר"א גבי חתימת עדים / יביא מהמהר"ם שי"ף ב' פירושים
בדברי התוס' ויבארם / יחדד ויוסיף כיצד ב' פירושויו מובנים בלשון והוכחות התוס'

יט. ביאור בכמה שיטות מהראשונים בסוגיית "בר הדיא" 160

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

יבאר שיטת רש"י / יבאר שיטת התוס' / קושיית הרש"ש, ותירוצו / יקשה על תירוץ
הרש"ש ויביא מח' הראשונים בפסיקת ההלכה מהסוגיא / יברר כמאן מהראשונים
סברי רש"י והתוס'

כ. בענין דין המביא גט בשיטת רש"י ותוס' 166

הת' דוד שי' מלכא
קבוצה - 770 בית משיח

יביא דברי הגמ' גבי בבל כארץ ישראל / יקשה בפשט דברי ר' ירמיה / יקשה על דברי
רש"י מהבנת קושיית הגמ' / יקשה בדברי רש"י בריש המסכת / יבאר הגדר שבדין
אמירת בפ"נ / יבאר עפ"ז שאלת ותשובת ר' ירמיה / עפ"ז יסיר הקושיא על פירש"י
בדף ו / יסיק שישנה מחלוקת בין תוס' לרש"י במושג מדנה"י / יבאר שרש"י ותוס'
לשיטתייהו אזלין

כא. בסוגיית המביא גט מבבל לארץ ישראל ושייכותה לגאולה. 169

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יקדים שיטת כ"ק אד"ש מה"מ שכל המימרות המובאות באותה סוגיא הם 'מהלך'
אחד / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיינו / יבאר עפ"ז את נקודת הסוגיא
/ יבאר עפ"ז כיצד מתבטאת נקודה זו בפרטי הסוגיא / במחלוקת ר' אביתר ורב יוסף
אודות המביא גט מבבל לארץ ישראל / במחלוקת ר' יוסף ואב"י / במחלוקת ר' אביתר
ור' יונתן בענין פילגש בגבהה ע"פ דברי המהר"ל / באיסור הטלת אימה יתירה / בג'

דברים צ"ל בביתו בערב שבת / בהעדר הכשלות הצדיקים בדבר עבירה / באיסור מסירת יהודי לעכו"ם / באיסור זמרא בזמן הגלות / בשתיקה כשיש מציקים / בשאר אבילויות על הגלות / בענין הצדקה / יסכם עפ"ז מהלך הסוגיא

כב. שיטות הראשונים בהגדרת כיבוש רבים 188

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
והת' אלעזר שי' לייטר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא מחלוקת הראשונים בהגדרת כיבוש רבים / יבאר בד"א בטעמי והגדרת מחלוקתם / יביא שיטת הרמב"ם בזה וידייק בדבריו / יביא הסבר האחרונים והקושי בדבריהם / יבאר בד"א בשייכות הפירושים זה לזה

כג. ביאור שיטת הרי"ף ב'עדי מסירה כרתי' 193

הת' לוי יצחק שי' הרטמן
קבוצה - 770 בית משיח

יביא שיטות תוס' הרי"ף והגאונים בדעת ר"א / יביא דברי הר"ן והרמב"ן על דברי הרי"ף / יבאר דברי הגמ' בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו והרי הוא יוצא מתחת ידה / יביא הנפק"מ בדברי הר"ן להרמב"ן / יביא מהשו"ע שפוסק כהר"ן

כד. לשיטתייהו דרש"י ותוס' בשיטת ר"מ שעדי חתימה כרתי' 196

הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן (ברר"מ)
קבוצה - 770 בית משיח

יביא מח' רש"י ותוס' מיהו ת"ק דמתניתין בדף פ"ו - ר"מ או תנא שלישי / יביא ההכרח לפי' רש"י ותשובת התוס' לכך / יצריך ביאור ברש"י מזוע ממאן בסברת התוס' / יביא הסבר הפנ"י בשיטת רש"י ועפ"ז יצריך ביאור בשיטת התוס' / יקדים מח' רש"י ותוס' בשיטת ר"מ האם בעינן שהגט יהיה 'מוכח מתוכו' / עפ"ז יבאר שיטתם בהסבר דעת ת"ק דהמשנה בדף פ"ו / יביא מח' רש"י ותוס' בסיבת הפסול לכתחילה בכת"י הבעל / יבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתיהו גם במח' זו / יביא מח' נוספת של רש"י ותוס' בהסבר הוכחת הגמ' ממשנה זו שר"א לא מצריך ע"ח / יבאר דגם במח' זו רש"י ותוס' אזלי לשיטתיהו / יקדים מח' רבה ורבא בסיסת תקנת אמירת בנוב"נ / יביא מח' רש"י ותוס' בטעם החשש לשיטת רבה למסקנת הגמ' / יבאר דגם במח' זו רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו

כה. הערות קצרות בסוגיות הנלמדות במסכת גיטין 204

א' התמימים
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

כו. מראי מקומות וצייונים לתורת רבינו על חלק מהסוגיות הנלמדות במסכת גיטין 207

הת' עוז שי' גת

קבוצה - 770 בית משיח

חסידות

כז. גילוי יש האמיתי ביש הנברא ע"י התורה בעבודת האדם 217

הרב גדליהו שי' בלומינג

משגיח בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א יביא שהמקור להתהוות הוא מהדיבור של הקב"ה / יביא לאיך מקורות ששם משמע שהמקור להתהוות זה דוקא כח העצמות / יחלק בין כח ההתהוות, להתהוות בפועל, ויקשה ע"כ / מביא שע"י התורה מתגלה העצמות, ועפ"ז מתרץ הקושיא הנ"ל / מסיים לבאר את הדברים בעבודה'

כח. הערות קצרות בתניא 222

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי

מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

יבאר בענין ה"לבוש" המובא בפ"ב בתניא / ידייק השמטת אדה"ז תיבת "ית" בפל"ד / יבאר הוספת אדה"ז תיבת "וקיימא" בפל"ה

כט. ביאור במאמר פתח אליהו 224

הת' מנחם מענדל שי' אליהו

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא מהמאמר הטעם לקריאת שם אין כלפי מעלה - אין שאינו מושג / יקשה מדוע לא מובא טעם נוסף - אין ע"ש שהוא לא דבר / יחלק בין שני הטעמים / יבאר את הקו הכללי של המאמר / יבאר מדוע מובא במאמר רק טעם אחד

ל. חזרה בתשובה על חטא פרטי 227

הת' יגאל יא"ל שי' קופציק

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את דברי אדה"ז בצורך בתשובה כללית / ידגיש זאת ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיעורים בספר התניא וכמובא באריכות בליקוטי ביאורים לתניא / יקשה על חידוש זה מהמבואר בלקו"ש ח"ז / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת גדר התשובה בב' פרטים ויתרץ לפי"ז / יבאר את הנ"ל ע"פ הדין ד"טבילה למקצת טומאה" ודיני חציצה

231לא. עליית הכוחות באופן של התגלות.....

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

א יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר / ידייק בדבריו ועפ"ז יצריך עיון בהם / יקדים
דברי אדמו"ר הרש"ב בענין סוגי העליות של הנשמה / עפ"ז יבאר הצריך עיון / יקשה
ב' קושיות על הביאור / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ויבאר עפ"ז הקושיות הנ"ל

236לב. ביאורים ועיונים במאמר ד"ה ונחה עליו תשי"ד.....

א' התמימים
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ענינם של חכמה ובינה כפי שהם באים מרוח הוי' / יבאר הקושי שבמארוז"ל
"אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עא"ת" בב' האופנים שיש לבארו / יבאר החילוק בין
א"ס דאצי' לאוא"ס הבל"ג / יבאר המעלה בשם 'גופין' בי"ס דאצי' על גבי כלים / יקשה
מהי היגיעה שבשינוי השכל והמדות / יביא ב' אופנים ב'איהו וגרמוהי חד' והמבואר
כאן / ידייק בלשון המאמר בחילוק בין גוף לשכל ומדות / יבאר ענין השכל והמדות
המבואר כאן ביחס למבואר במ"א / ידייק במאמר בחילוק בין טעם החוקרים לטעם
המקובלים / יבאר המשל דכח הזריקה לפי המבואר כאן / יבאר הכ"ש שבמאמר שהכח
האלוקי דבוק במקורו / יבאר ההוספה בביטול בכך שאינם תופסים מקום על שאינם
מציאות לעצמם / יבאר הרגש הדביקות שבאור / יבאר הת' שבמאמר במארוז"ל
"אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עא"ת" / יבאר החידוש כאן לבאר כפל הלשון
'מעלה מעלה' / יבאר בענין אי"ע דאצי' ועשי' בשוה ובדעת הרמ"ק בכך / יבאר הערך
בין העולמות לקו / יבאר באופן הגילוי וההרגש דאור הסובב בעולמות / יבאר הרגש
בבחי' מקיף / יבאר בחילוק שבין האור שקודם עליית הרצון ללאחר שעלה ברצונו /
יבאר בעליית הדרגות במאמר דרגא אחר דרגא / יבאר החידוש במאמר שבאור יש
מהיכולת להאיר והיכולת שלא להאיר

הלכה ומנהג

251לג. בדין מי שנשפך לו כוס שני אחרי אמירת ההגדה.....

הרה"ג הרב שניאור זלמן הלוי שי' לבקובסקי
ראש ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יחקור מה הדין למי שנשפך הכוס הב' אחר קריאת ההגדה אם צריך לקרותה שוב /
יביא דעת המקראי קודש לחזור ולקרות שוב ויבארה / יקשה האם צריך להביא כל
המצות לשולחן הסדר שיגידו עליהם ההגדה / יקשה בשינוי לשון אדה"ז בד' כוסות
שבכוסות הראשונים כתוב ראוי לחנכם ובאחרונים כתב שחייב לחנכם / יבאר גדר

אמירת קידוש על יין ושתיית היין שלאחריו שיש בזה ב' ענינים נפרדים האמירה על היין ושתיית היין אח"כ / יבאר לפ"ז מדוע אין צריך לחזור ולקדש מי שנשפך לו היין לאחר הקידוש כיון שאין זה דין ביין אלא דין בקידוש שיהי' על היין וזה כבר נעשה / יבאר שהצירוף של הקידוש וההגדה דוקא לד' כוסות הוא הידור מצוה ולכן זה רק ראוי לחנכם ומשא"כ ברהמ"ז והלל זה חיוב שיהי' בד' כוסות וע"כ כתב שחייב לחנכם / יבאר לפ"ז שאם קרא ההגדה על היין אינו צריך לחזור ולקרות שוב ההגדה, כיון שזה דין בהגדה שתהי' על היין וזה כבר נעשה / יבאר לפ"ז מדוע אין צריך להביא כל המצות לשולחן הסדר כיון שזה דין בהגדה שתהי' על המצה ולא להיפך

לד. בהטעם שמצות אהבת השם ויראת השם הם יסודי התורה 256

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' סילברמן
שליח כ"ק אד"ש מה"מ ורב באלעד, חבר מכון הלכה חב"ד

ידייק בלשון הרמב"ם: "הא-ל הנכבד הגדול והנורא" / יחקור בהא דכייל הרמב"ם אהבה ויראה כאחד ובהקדמת אהבה ליראה / יביא סתירה ברמב"ם אי מצות היראה היא יראת העונש או יראת הרוממות / יביא סתירה נוספת בתוכן ההתבוננות לבוא לאהבת ה' / יעיין בשיטת הרמב"ם אי מצות אהבת ה' שייכת בכל המצות או בע"ז בלבד / יבאר שעצם מצות האהבה הוא הרצון לדעת את ה' והוא יסוד כל התורה / יוסיף שבאיסור ע"ז ישנו פרט נוסף במצות האהבה שצריך מס"נ, בשונה משאר המצות שהאהבה מתבטאת דוקא ב'וחי בהם' / יבאר שבספר היד כוונתו לבאר כיצד אהבת ה' הוא יסוד התורה / יבאר עפ"ז כל הדיוקים הנ"ל

לה. סיכום מחלוקות הב"ש והח"מ בהלכות פרי' ורביה 266

הנ"ל

לו. דין קטניות שלא עומדת למאכל אדם, ודין קטניות שהשתנתה לשימוש בפסח 280

הרה"ג הרב שניאור זלמן שי' רווח
ראש המכון למצות התלויות בארץ

יביא הכרעת הגמרא שאורז אינו חמץ / יביא הטעמים למנהג שלא לאכול קטניות / יביא הפסיקה והמנהג האשכנזי להחמיר בקטניות / יביא דעת החכ"צ ובנו היעב"ץ שמנהג טעות הוא ויש לבטלו / יביא פסיקת השו"ע להתיר הקטניות / יביא דברי הפוסקים שמנהגים שונים בזה בקרב עדות הספרדים / יסיק שבשעת הדחק מותר אף לאשכנזים / ידון בדברי הפוסקים אם מועיל התרה למנהג אכילת הקטניות ויסיק שלספרדים שהחמירו בזה מועיל במקום הצורך / יעלה להתיר תערובת קטניות ברוב כשאינם ניכרים אף כשאין ביטול בשישים / יוכיח שמיני גרגירים ככוסברה וכדומה מכיוון שמשונים וידועים לכל מותרים אף למחמירים בקטניות / יביא המחלוקת באניס והנפק"מ לארק המצוי / יביא סברתו המחודשת של החק יעקב להקל באורז שאינו מיני דמידגן אך לא נהגו כן / יביא מחלוקת הפוסקים בקטניות לחים וטריים

בתרמילם ומסיק שיש להקל / יביא דיון הפוסקים בענין תפ"א וההכרעה להיתר /
יביא דעת רוב פוסקי זמנינו שבוטנים אינם בכלל קטניות / יביא פסיקת הגרש"מ
עמאר שקינואה אינה בכלל קטניות / ידון בענין לפתית (לציטין וקנולה) ויביא כמה
סברות להקל בזה / ידון בענין שמן כותנה ויביא שדעת רוב פוסקי זמנינו להתיר /
יבאר המציאות בענין גידול פטריות על גבי מצע חמץ או קטניות ועפ"ז יסיק להיתר
גמור אף בחמץ / יעיר שאף שבפועל גופי הכשרות מחמירים במצע חמץ הרי שבמצע
קטניות לא מצינו שיחמירו בזה / יוכיח ויבאר ש'אינזימים' הגדלים על מצע של חמץ
או קטניות אינם אוסרים / יעלה שבממתיקים מלאכותיים אין לחשוש משום קטניות
/ יאריך עוד בהיתר קטנית שנשתנתה ויסכם הדינים העולים מכהנ"ל

לז. בענין המנהג לרשום בסכין על הלחם לפני שמברך עליו 305

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

יביא המנהג לרשום על החלות לפני הברכה / יסתפק האם יש לרשום גם על לחמניות
וחלות קטנות / יביא טעם הא' למנהג זה / יבאר שלפי טעם זה א"צ לרשום במקרים
הנ"ל / יביא טעם הב' למנהג / יבאר שלפי טעם זה צריך לרשום במקרים הנ"ל / יברר
דעת אדה"ז בזה ויסיק למעשה

לח. בענין שליחות בקטן במידי דאיתי' וענינים הנגררים מזה 309

הת' עוז שי' גת
קבוצה - 770 בית משיח

יברר שיטת אדה"ז בדין שליחות לקטן במידי דאיתי' / יביא רא"י מלקו"ש דישנם
ענינים בהם יש שליחות לקטן / יעיין ביסוד אד"ש בדין ירושת המלכים / יחקור בגדר
ירושה בכלל / יבאר עפ"ז בד"א את שיטת אד"ש / יוסיף לחקור בדין ירושה באלמנה
בזמן התחי' / יוכיח כצד הא' בחקירה ע"פ ביאור אד"ש / ידחה ההוכחה / יסיק דיתכן
לקיים צד זה

לט. ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (א) 316

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

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין אדה"ז והרמב"ם בסיבת התקנה דנר שבת /
עפ"ז יצריך ביאור בלשון אדה"ז דלכאורה אינו עולה בקנה אחד עם ביאור כ"ק אד"ש
מה"מ / יבאר בפשטות וידחה הביאור מהלשון בשיחה שם / יביא דברי כ"ק אד"ש
מה"מ במק"א ועפ"ז מבאר את לשון אדה"ז / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענינה
של השבת ועפ"ז ימתיק הביאור הנ"ל / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגדר ד'מלאכת
מבעיר' לשיטת אדה"ז והרמב"ם ועפ"ז יבאר באו"א

מ. ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ב) 320

הנ"ל

יביא דברי המהרי"ל בנוגע להיתר לשים כלי תחת נר בשבת באופן מסויים ונימוקו / יביא הסבר דבריו עפ"י ביאור המחצה"ש / יביא ב' שינויים בין דברי המהרי"ל ללשון אדה"ז / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיטת אדה"ז לענין פסיק רישי' ויבאר עפ"ז ב' השינויים הנ"ל

מא. ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ג) 325

הנ"ל

יביא דברי הג"א גבי נתינת כלי תחת נר שעווה / יביא קושיית המהרי"ל על דבריו מהגמ' / יביא תי' המ"א לקושייתו / יסכם ב' הבנות בדברי הגמ' / יביא דברי אדה"ז ויוכיח מהם כהבנת המהרי"ל / יביא הנפק"מ בין ב' ההבנות / יביא דברי המ"מ זה כשיטת אדה"ז

מב. ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ד) 328

הנ"ל

יביא מח' השו"ע והרמב"ם לגבי מחמר ע"י קול / יביא דברי אדה"ז בזה - כהמחבר / יביא דברי ר"י לגבי איסור חסימה ודברי התוס' בזה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדברי התוס' בגדר דעקימת שפתיו הוי מעשה / עפ"ז יקשה על שיטת אדה"ז הנ"ל / יחלק בביאור הנ"ל אם האיסור הוא בפעולה או בנפעל / יביא דברי הגמ' מבב"מ לגבי חסמה מבחוץ / יסיק שאיסור חסימה הוא בנפעל / יביא מכתב כ"ק אד"ש מה"מ שבאיסורי שבת אין כלל בזה / עפ"ז יבאר סברות המח' בין אדה"ז והרמב"ם

מג. ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ה) 332

הנ"ל

יביא דברי הגמ' בנוגע למי שהחשיך לו בערב שבת / יביא ספק הגמ' בנוגע למי שיש עימו חרש וקטן / יביא קושיית התוס' דהו"ל לגמ' להסתפק גם בשוטה וקטן / יביא ביאור המהרש"א / יקשה על ביאורו ד'העיקר חסר מן הספר' / יביא שיטת אדה"ז בענין בשונה משיטת הלבוש / עפ"י שיטת אדה"ז הנ"ל יבאר התי' לקושיית התוס' באופן המתיישב בדברי הגמ'

מד. ג' פסיעות שלפני שמו"ע של שחרית 336

הת' אורי' שי' סילברמן
קבוצה - 770 בית משיח

יביא פסק הרמ"א והאדה"ז בענין ג' פסיעות לפני שמו"ע / יתחיל לבאר המקור למנהג לפסוע ג' פסיעות לאחוריו שזהו הקדמה לג' פסיעות לפניו / יבאר החילוק בין ג' פסיעות לפניו לאחוריו לענין הפסק בין גאולה לתפילה / יבאר ע"פ מנהג כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר הענין בעומק יותר שהוא ענין ההכנעה לפני הקב"ה / יקשה מדוע מוכרח בכ"ז לפסוע הג' פסיעות לאחוריו בין גאולה לתפילה / יבאר ע"פ מכתב כ"ק אד"ש מה"מ בענין הפסק בין גאולה לתפילה

מה. הערות קצרות בפסקי דינים לאדמו"ר האמצעי 342

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

יביא גירסת אדה"א בגמ' בשונה מהגירסא דלפנינו / יעיין בפסיקת הדין של אדה"א / יציין המפרשים שמביא אדה"א ואלו שמשמיט ויבאר הטעם בדבר / יבאר את גירסתו של אדה"א ברש"י / יבאר את גירסתו של אדה"א בתוס'

מו. בסוג הציורים שיש להראות לילדים 346

הת' לוי יצחק שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

מז. תחנון - ענינים שתלויים ברגש 349

הנ"ל

גאולה ומשיח

מח. 'ימות המשיח' וביאת אליהו 355

הרב נחום שי' שטראקס
מאנ"ש קראון הייטס

יקדים דישינם שיטות שונות בהבנת אופן ביאת אליהו / יבאר שיטת הרמב"ם בזה / יבאר בסוגיא זו ע"פ המבואר בהדרן תשמ"ז / יביא דישינו אופן נוסף בהבנת סוגיא זו במכתב מתשכ"ח / יבאר עומק הדברים ולפי זה ב' הביאורים עולים בקנה אחד / יביא התייחסות נוספת מאד"ש לסוגיא זו ויבאר שייכותו לביאור הנ"ל

מטא. מתנות לאביונים בימות המשיח 371

הת' אורי' משיח שי' ברוידא
קבוצה - 770 בית משיח

יביא המבואר במדרש משלי וברמב"ם שחג הפורים לא יבטל לע"ל / יעיין בקיום המצוה דמתנות לאביונים / יבאר זאת ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנו חילוק בין התקופות / יעיין עפ"ז בקיום המצוה בתקופה הב' / יתרץ ע"פ פסק המחבר וביאור היפה ללב' / יביא ביאור ה'חתן סופר' בטעם המצוה ועפ"ז יסביר דקיום המצוה ע"י גוים / יביא סימוכין לדברי ה'חתן סופר' מדברי הרמב"ם בהל' מגילה / יגדיר המצוה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ויבאר עוד לפי"ז הנתינה לנכרים / יגדיר באופן שונה ע"פ ביאור ה'חתן סופר'

נ. במעלות בית משיח 770 376

הת' ישראל שם טוב הכהו שי' כהן
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

יחלק המעלות המבוארות בקונטרס לג' מפלגות כלליות / יבאר החידוש שבסעיף ב' על המתבאר בסעיף א' / יבאר ענין בית רבינו כתחליף לבית המקדש / יבאר המעלה שבכך שהוא מקום המקדש גופי' דלעתיד / יגדיר החילוק בין בית רבינו לשאר בתי הכנסת / יגדיר המעלה היוצאת מכך שהגאולה היא ממקום זה / יבאר את גורמי מעלות הנ"ל / יחדד את החידוש שבבית משיח' על 'בית רבינו' / עפ"ז יבאר את המעלה של בית רבינו בדורנו ובתקופתנו דוקא

נא. ביאור במהות התגלות משיח 387

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
קבוצה - 770 בית משיח

יוציא יסוד ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן תשמ"ו אשר התגלות משיח הינו ענין בפ"ע / יקשר ב' הביאורים במהותה של התגלות משיח, ויתלה אותם זב"ז / ישלב יסוד זה בלשון הרמב"ם בנוגע לתהליך התגלותו של מלך המשיח / יביא שתי סוגי הגדרות בשלבי התגלותו של מלך המשיח, ויחקור בזה / יחלק את התגלות מציאות של משיח לשני שלבים, ויגדירם כסיבה ותוצאה / ידייק מלשון כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להגדות אלו / יחלק את התגלות משיח ע"י פעולותיו לשתי סוגי פעולות / יבאר אלו פעולות קשורות לענינו העיקרי של משיח / יבאר כיצד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ משתלב בדברי הרמב"ם

נב. ודוד עבדי נשיא להם לעולם..... 394

הת' אורי' שי' סילברמן
קבוצה - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק והגדרת ייעודי הגאולה המובאים בהפטרה /
יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות אודות תוקף היהודי בגלות / ידייק בהגדרה
ע"פ הבאת ייעוד זה במקום שלכאורה אינו מדוייק / יבאר זה בשני אופנים ממקומות
נוספים / יקשה על כל אחד מהתירוצים ויסיק כתירוץ הב' / יביא ביאור בדא"פ ע"ד
הנ"ל ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במקו"א בלקו"ש

נג. עבודת ה' בימות המשיח (א)..... 398

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יקשה ביסוד לעבודת ה' האם הוא קבלת עול או לידע שהוא חד עם עצמות' / יבאר
שזהו שני שלבים זה אחר זה / יקשה על כך שהם בתוכן הפכי זה מזה / יקדים
מהמבואר בעבודה מלמטה למעלה שבאה לאחרי הגישה מלמעלה למטה / יבאר
כיצד העבודה דקב"ע באה לאחרי הידיעה שהוא חד עם עצמות וכיצד הם מסייעים
זה לזה ויוכיח זאת מכמה מקומות / יבאר כיצד תוכן עבודה זו הוא עבודה של ימות
המשיח / ביאור חשיבות ענין יסוד העבודה והשפעתה על כל העבודה כולה / יביא
נפק"מ בכך

נד. עבודת ה' בימות המשיח (ב)..... 408

הנ"ל

א יבאר ענין התפילה ע"פ נגלה וחסידות / יחדש בחיבור ביניהם / יביא ההכרח
בדרישת הגאולה בזמן התפילה והחשיבות בכך והאופן בו זה צריך להעשות / יוסיף
בזה ע"פ התנועה הכללית דציפי' למשיח כעת / יביא חידוש כ"ק אד"ש בכך שזה גופא
יהי מתוך שמחה ודוגמא לכך / יוסיף ויביא חידוש כ"ק אד"ש מה"מ במהות התפילה
כעת ויבארו / יביא זה שיש לצייר בכל פרט בעבודה כפי שיהי' בימות המשיח / יסכם
הענינים

נה. עבודת ה' בימות המשיח (ג)..... 419

הנ"ל

יבאר ויסכם עבודת ה' הייחודית כעת באכילה ושתי' / בראשית עבודת ה' / בלימוד
התורה / באהבת ישראל / באתכפיא

נז. מעלת הלוחות האחרונות ושלמותם בגאולה..... 427

הת' שניאור זלמן שי' פרקש
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ביאור אד"ש במעלת לוחות אחרונות על לוחות ראשונות / יביא מקורות מפרשני
המקרא שמפרשים על דרך זה / יביא ממדרשי התורה שמשמע מהם על דרך זה /
יבאר דיוקי לשונות בשיחה / יבאר דיוק הלשון 'כראשונים' / יבאר דיוק הלשון 'לוחות
שניות'

נז. שיטת רבי עקיבא בשינוי מנהגו של עולם בימות המשיח..... 432

הת' שמואל שי' קסטיאל
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי הגמ' בסוף מסכת מכות והביאור בזה בלקוטי שיחות / יקשה לכאורה
בסתירה בדעתו של רבי עקיבא בענין שינוי מנהגו של עולם / יתרוץ ע"פ שיחת כ"ק
אד"ש מה"מ בביאור ב' התקופות בדעת הרמב"ם

נח. בענין נצחיות השראת השכינה ב770 - בית משיח..... 435

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
קבוצה - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס "בית רבינו שבבל" ובד"מ משפטים / יקשה
בענין הנצחיות שב770 דוקא / יבאר שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בענין נצחיות הבחירה
בירושלים / עפ"ז יבאר ענין הנצחיות שב770 דוקא / יחדד ע"פ השיחה שהנצחיות
באה מנשיא דורנו / עפ"ז יבאר גם מה ש"בו יתגלה מקדש העתיד ומשם ישוב
לירושלים"

נט. ביאור ייעודי הגאולה..... 439

הת' שמואל שי' הושיאר
קבוצה - 770 בית משיח

תורתו של משיח

ס. שיטת הרמב"ן בפירושו עה"ת וביאור ענין הכרובים בפנימיות..... 447

הת' חיים מכלוף שי' איבער
קבוצה - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם באופן השראת השכינה במקדש / יביא ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן בגדר הכפורת וצורת הכרובים / יקשה ויחקור כיצד עולים שני הביאורים בדרך לימוד הרמב"ן בקנה אחד / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לכוונת הצמצום ועפ"ז יבאר שגם דרגת 'סתים דקוב"ה' היא הגבלה מסויימת / יביא הביאור בשני אופני כפרה על חטאים / עפ"ז יבאר בנוגע לדרגות בקשר בין ישראל לקב"ה / ידייק שהמעלה ד"פשיטות העצמות" דרש"י קיימת אף בדעת הרמב"ם / עפ"ז יבאר הטעם למחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן / יעיין בנוגע למיקום הכפורת והקשר דישראל לה' / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסיבה ל'כרובים המעורין זה בזה' בשעת החורבן ויעמיק בביאורו ע"פ המבואר במקומות נוספים / יעיין בטעם לכיטוי הכרובים מצבם של ישראל

סא. עבודת בני"י והעצם דבני"י..... 454

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ מדוע מתחילה התורה בזהב / יקשה מדוע פתחה התורה דוקא בזהב / יבאר שזהב הוא הדרגה הנעלית ביותר בעבודת בני"י

סב. קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני..... 457

הת' עוז שי' גת
קבוצה - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפסק הרמב"ם אודות קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני / יביא שכ"ק אד"ש מבאר זאת ע"י ביאור נוסף ויקשה בצורך לביאור נוסף / יבאר שפעולת פ"ר אינה קיימת במציאות ויתרץ עפ"ז קושיתו / יקשה בצורך אריכות הביאור מקטן הצם בצום שהוקדם / יתרץ בדא"פ ההבדל בין תענית שהוקדמה לפסח שני / יקשה בחשיבות הקרבת הקטן פסח ראשון / יבאר בדא"פ מהות עשיית הקטן / יביא גדר החינוך ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ויקשה לפי"ז / יבאר בשני אופנים הגדרת חינוך קטן

סג. ביאורי ענינים בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ..... 462

הנ"ל

סד. ענין הנשיא - כמות או איכות 468

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
קבוצה - 770 בית משיח

יביא ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ במהות מחלוקתם של ר"ג וחכ' במעלת "כמות" או "איכות" | יביא ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בקשר שבין ענין הנשיא ל"איכות" דוקא | יבאר ענין זה ע"פ השוואת המלך ללב כל קהל ישראל - נקודת המציאות של העם | יקשה מהמבואר במ"א לפיו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל | יבאר שאמיתית ענין הנשיא הוא חיבור "כמות" ו"איכות" | יבאר עפ"ז בעומק יותר מה שנשיה"ד הוא המשיח שבדור | יבאר עפ"ז במהותם של השלבים בהתגלות משיח | יבאר עפ"ז את ענין הנצחיות בנשיא

סה. דבר מלכות יתרו - כ"ב שבט 478

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

ידייק מהו הצורך בביאור בס"ז לאחרי הביאור בס"ו / יבאר את נקודת הביאור / ידייק מלשונו הק' בשיחה / יבאר היחס בין בורא לנברא בב' אופנים / יביא על כך דוגמאות / יבאר הנ"ל בב' הסע' בשיחה סע' ו' וסע' ז' / יחלק הנ"ל על פי חילוק אופן ההתקשרות לנשיא בין הדורות הקודמים לדור השביעי / יבאר בפרטיות ע"פ המשך השיחה לפי החילוק בין העשירי בחודש האחד עשר לבין האחד עשר שבאחד עשר וכו' / יביא כמה נקודות המתבארות היטב ע"פ החידוש הנ"ל בשיחות על פני ביאורים אחרים בחסידות / יבאר שהנ"ל הוא בנוסף על מציאות האדם וכל פרטיו אלא גם על העולם עצמו / ידייק כהנ"ל בשיחות ויצא וישלח

סו. בהחיוב דבנ"י להשתתף בסעודתו של אחשורוש 488

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

יביא את כ"ק אד"ש מה"מ התייחסות להשתתפות היהודים במשתה / יברר החיוב מצד 'דינא דמלכותא דינא' / יציע ג' טעמים בגדר הדין - 'דינא דמלכותא דינא' / יבאר עפ"ז את חיוב ואיסור ההשתתפות במשתה / יבאר בקשר להשתתפות מרדכי במשתה

סז. אין עד נעשה דיין 494

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

פשוטו של מקרא

499סח. צורת הטבעות שבראש קרשי המשכן.....

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

יביא את צורת מבנה המשכן בקרשים ובאדנים / יבאר האופן בו האדנים עמדו תחת הקרשים ומדוע / יבאר כונת הפסוק בנוגע לטבעות שבקרשים לפי זה / מבאר לפ"ז כונת פשטות דברי רש"י במקום קביעת הטבעות על הקרשים / יביא פי' המעשה חושב ברש"י באו"א מהנ"ל וסיבת פירושו כך / יאריך ויביא ראיות לסתור את פירושו של המעשה חושב / יוסיף וידחה את הסיבה שלכאן הביאה לפירושו / יוסיף ויבאר את שיטת רש"י בקרשי המקצועות / ידייק כ"ז ברש"י / יוסיף ויבאר סיומ הפסוק לפ"ז / יוסיף ויבאר מטרת הטבעות על הקרשים / יבאר לפ"ז הספק באם הטבעות היו קבועות או מטולטלות / שוב יוכיח מהמשך הפרשיות כפירושו ברש"י / יוסיף ויבאר פרש"י בנוגע ל'קרשים' שבפ' בהעלותך

511סט. ביאור בדרך אפשר בפרש"י ד"ה רימוני.....

הרב חיים אברהם שמואל שי' דיקשטיין
מאנ"ש נוף הגליל

יביא דברי רש"י וקושיות כ"ק אד"ש מה"מ ע"כ / יביא ניסיונות ביאור המניחים בנושא ודחייתם / יביא ביאורים שונים שנאמרו בזה לאורך השנים / יקשה קושיות נוספות ויבארם / יקשה קושיא נוספת ע"כ / יסכם כל הנ"ל

520ע. בענין ג' ארונות שעשה בצלאל.....

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

יקשה בפשוטו של מקרא בהא ד"ג' ארונות עשה בצלאל" / יביא את ביאור הגור ארי' וידחהו / יביא את ביאורי הבאר היטב ולבוש האורה וידחם / יבאר בכל הנ"ל / יבאר את היינה של תורה שבפירש"י

524עא. "וישתחו לעם הארץ לבני חת" לפירוש רש"י.....

הת' דניאל שי' גלנט
והת' מנחם מענדל שי' מיפעני
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

יבאר השינוי בפסוקים למי השתחוה אברהם / יביא ב' ביאורים בשינוי הפסוק / יביא ביאור המפרשים בפירוש השינוי / יקשה למה רש"י לא מפרש פסוק זה / יבאר פרש"י סובר כהספורנו / יבאר הסיבה למה לא התייחס לכך רש"י - כיון שהדבר ברור מאליו / מובא גליון תגובה כהמשך לדבריו

עב. רצוננו לראות את מלכנו 529

הת' לוי יצחק שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

הוספה

עג. רשימה ממאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ג 534

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

רשימת המאמר בסגנון של ביאור בדרך אפשר - יש לעיין רק אחרי לימוד ועיון בגוף ההנחה



שער
דבר מלכות

בס"ד. י"א ניסן ה'תשמ"ב*

כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹, וידוע דיוק הזהר² בזה [הובא בדרושי רבותינו נשיאינו³] במ"ש כימי לשון רבים, והרי יציאת מצרים היתה ביום אחד, וכן בזכירת יצי"מ כתיב⁴ זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ולמה נאמר כימי לשון רבים. וגם צריך להבין בתוכן הכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, דפירוש הפשוט בזה הוא שהגאולה העתידה לבוא במהרה בימינו ממש ע"י משיח צדקנו תהי' באופן של אראנו נפלאות כמו שהיתה הגאולה דיצי"מ, ואינו מובן, הרי מבואר בכו"כ פסוקים ומאמרי רז"ל⁵ שדוקא הגאולה העתידה תהי' גאולה שלימה שאין אחרי' גלות משא"כ הגאולה דיצי"מ, הרי שהגאולה העתידה תהי' נעלית הרבה יותר מהגאולה דיצי"מ, שלכן לפי דיעה אחת אין מזכירין יצי"מ לימות המשיח⁶, וגם להדיעה שמזכירין יצי"מ לימות המשיח⁶ צריך על זה לימוד מיוחד, ומהו אומרו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, שהעילוי דגאולה העתידה היא מה שגם אז יהי' אראנו נפלאות כמו שהי' ביצי"מ. ויתירה מזו, דמלשון הכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות משמע שהנפלאות שהיו בימי צאתך מארץ מצרים הם ההתחלה והשרש גם על הנפלאות שיהיו בגאולה העתידה, דמזה מובן שיש מעלה בהגאולה דיצי"מ על גאולה העתידה.

ב) ונקודת הביאור בזה, שבפסוק זה (כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות) יש שני פירושים. פירוש א', שגאולה העתידה תהי' כהגאולה דיצי"מ, שגם אז יהי' אראנו נפלאות כמו שהי' בהגאולה דיצי"מ. ופירוש ב', שהנפלאות שיהיו בגאולה העתידה יהיו נפלאות גם בערך הנפלאות שהיו בימי צאתך מארץ מצרים⁷. והיינו, דהגם שבכללות הנפלאות דגאולה העתידה הן דומות להנפלאות דגאולת מצרים (כפירוש הפשוט), אעפ"כ, יהי' יתרון בהנפלאות דלעתיד, ועד שיהיו נפלאות גם בערך הנפלאות דיצי"מ. וביאור מעלת הנפלאות דלע"ל על הנפלאות דיצי"מ בלשון הקבלה, הנה ידוע⁸ שביצי"מ הוצרך להוציא את ישראל ממ"ט שערים דלעו"ז. דזהו מה שמיד לאחרי היציאה ממצרים מתחילים ימי ספירת העומר, שבכל יום מימי הספירה יוצאים משער אחד דלעו"ז. וזה (היציאה מהשערים דלעו"ז) הי' ע"י המשכת

* יצא לאור בקונטרס י"א ניסן – תשמ"ז, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת השמונים וחמש לכ"ק אדמו"ר שליט"א, לאורך ימים ושנים טובות, ולקראת חג הפסח הבעל"ט. יוד ניסן, תהא זו שנת משיח'.

(1) מיכה ז, טו.

(2) ח"א בהשמטות רסא, ב. ח"ג קעו, א.

(3) אוה"ת נ"ך עה"פ ס"ג וס"ז (ע' תפו-תפו). ד"ה כימי צאתך תש"ח בתחלתו (סה"מ תש"ח ע' 159).

(4) בא יג, ג. ראה טו, ג.

(5) ירמ' טו, יד-טו. ישעי' מג, יח-יט. ברכות יב, סע"ב ואילך. תוד"ה ה"ג ונאמר – פסחים קטז, ב (ממכילתא עה"פ בשלח טו,

א). ובכ"מ. וראה בארוכה ד"ה כי בחפזון תש"ח בתחלתו (סה"מ שם ע' 151-152).

(6) ברכות שם.

(7) ראה גם פע"ח שער חג המצות פ"ז ד"ה מזהר"י ז"ל, הובא באוה"ת שם ס"ח.

(8) ז"ח ר"פ יתרו. וראה גם תקו"ז תל"ב.

חמישים שערי בינה. ולכן הוזכר בתורה ענין יצי"מ נ' פעמים כנגד נ' שערי בינה⁹. והנה ידוע שבנ' שערי בינה יש כמה דרגות¹⁰. נ' שערי בינה כמו שנמשכים במלכות, והוא מה שמסטרא דיובלא (בינה) נמשכים במלכות¹¹. ולמעלה יותר, הנ' שערי בינה כמו שהם במקומם, בבינה. ולמעלה יותר, כמו שהם כלולים בשער הנ', בבחינת הכתר (ובכתר גופא - בבחינת עתיק). וזהו מה שהגילויים דלע"ל יהיו נפלאות גם בערך הנפלאות דיצי"מ, כי נ' שערי בינה שנמשכו ביצי"מ הם השערים דבחינת בינה (וזה גופא, כמו שנמשכים ע"י בחינת המלכות), משא"כ לע"ל תהי' המשכת הנ' שערי בינה כמו שהם בכתר¹². ולא עוד אלא שבכתר גופא תהי' אז ההמשכה מבחינת עתיק, ובעתיק גופא מבחינת פנימיות עתיק¹². וכמ"ש במשיח¹³ הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, דמאד (זה דכתיב גבי משיח) הוא בחינת פנימיות עתיק¹⁴, ובלשון הפע"ל¹⁵, שכל ההמשכות עכשיו הם רק מבחינת חיצונית עתיק ולע"ל תהי' המשכת וגילוי בחינת פנימיות עתיק. אלא שאעפ"כ מדמה הכתוב הנפלאות שיהיו בגאולה העתידה להנפלאות שהיו ביצי"מ, וכפירוש הפשוט בכתוב שבגאולה העתידה יהי' אראנו נפלאות כמו שהי' בימי צאתך מארץ מצרים, כי גם ביצי"מ היו גילויים הכי נעלים, וכמבואר בהמשך תער"ב¹⁶ בפירוש גלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו¹⁷, שבכבודו ובעצמו הם דרגות הכי נעלות. אלא שביצי"מ הי' הגילוי דבחינה זו ע"י ההתלבשות בבחינת מלכות, ופסח ה' על הפתח¹⁸, דפתח הוא בחינת המלכות¹⁹, ולע"ל יהי' זה בגילוי בלי שום לבוש כמ"ש²⁰ ולא יכנף עוד מורידך.

ג) אמנם עפ"ז צריך להבין מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, מדוע מדמה הכתוב הנפלאות דגאולה העתידה להנפלאות שהיו בימי צאתך מארץ מצרים. וביותר אינו מובן²¹ לפי הדיעה שמזכירין יצי"מ גם לימות המשיח, דלכאורה, מכיון שהגילויים דלע"ל יהיו נעלים הרבה יותר מהגילויים שהיו ביצי"מ, למה יזכירו יצי"מ גם אז. וידוע הביאור בזה (כמ"ש בד"ה כימי צאתך לכ"ק מו"ח אדמו"ר²²), דבגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה ונפתח הצינור על כל הגאולות (מהגלויות, שלאחרי גלות מצרים), גם על גאולה העתידה, הגם שתהי' גאולה נעלית יותר. וע"ד הידוע שיצי"מ היתה הכנה למתן תורה, כמ"ש²³ בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, דהגם שעיקר ענין הגאולה והחירות הי' בשעת מ"ת דוקא, כי מכיון שלפני מ"ת היתה עדיין הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים

(9) פרדס שי"ג (שער השערים) פ"א. וראה גם ניצוצי זהר לז"ח שם (במילואים - קכד, סע"ב ואילך).

(10) ראה אוה"ת שם ס"ג.

(11) מק"מ לוח"ב מ, ב. הובא באוה"ת בא ע' רפב.

(12) אוה"ת נ"ך שם.

(13) ישעי' נב, יג.

(14) לקו"ת שה"ש בסופו (נא, סע"ב ואילך). ביאורו וישב כג, א-ב.

(15) שער הק"ש פט"ו. וראה גם לקו"ת שם.

(16) ח"ב ע' תתקכד. וראה גם סה"מ תער"ב - תרע"ו ע' סז.

(17) הגש"פ פייסקא "ויוציאנו" ופייסקא "מצה זו".

(18) בא יב, כג.

(19) זח"ב לו, סע"א. לקו"ת שה"ש טו, א. ד"ה כימי צאתך תש"ח פ"א (סה"מ תש"ח ע' 164). ובכ"מ.

(20) ישעי' ל, כ. וראה תניא פל"ו (מו, א). ד"ה כי בחפזון הנ"ל שם.

(21) רד"ה כימי צאתך הנ"ל.

(22) הנ"ל - פ"ב (סה"מ שם ע' 164).

(23) שמות ג, יב. וראה פרש"י עה"פ (משמור"ר פ"ג, ד).

לא יעלו לעליונים²⁴, הרי מובן שעד מ"ת (גם לאחרי יצי"מ) לא היתה עדיין אמיתית הגאולה והחירות דתחתונים, ואעפ"כ, בעת הגאולה דיצי"מ ניתן הכח גם על הגאולה (ביטול הגזירה) שנעשה במ"ת, הנה עד"ז הוא גם בנוגע לגאולה העתידה, שבהגאולה דיצי"מ ניתן הכח גם על גאולה העתידה, מכיון שבשעת מ"ת ה' כבר מעין הגילוי דלע"ל²⁵, אלא שבשעת מ"ת ה' הגילוי רק לפי שעה ולע"ל ה' הגילוי באופן תמידי ונצחי, כי הגילוי אז יהי' לא רק מצד מלמעלה כבשעת מ"ת, אלא גם מצד המטה²⁶, כי הנבראים יהיו אז בתכלית הבירור והזיכוך ויהיו כלים לגילוי אלקות, להשיג דעת בוראם כפי כח האדם²⁷, וזה נעשה אתר שלים²⁸. להשראת אוא"ס שלמעלה מכח האדם.

(ד) וזהו ג"כ מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים, ימי לשון רבים, דכל הימים מימי גאולה הראשונה מגלות מצרים עד הגאולה העתידה בב"א הם ימי צאתך מארץ מצרים, כמבואר בהמאמר שם²⁹. והיינו, דמה שביצי"מ נפתח הצינור גם על הגאולה העתידה, הסדר בזה הוא, שבכל יום ויום (מעט יצי"מ עד גאולה העתידה) נעשה ענין יציאת מצרים באופן נעלה יותר, ועד לתכלית העילוי בזה בגאולה העתידה. והענין הוא, דהנה ארוז"ל³⁰ בכל דור ודור וכל יום ויום³¹ חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום³¹ ממצרים. דבכל יום ויום צריך להיות היציאה ממצרים, ובפרט בשעת ק"ש, כמ"ש אדמו"ר הזקן³² דמה שתיקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דוקא הוא מפני שהן (ק"ש ויצי"מ) דבר אחד, וענין זה (שבק"ש צ"ל העבודה דיצי"מ) הוא גם בק"ש של ערבית, וכמ"ש הרמב"ם³³ דמה שקורין פרשת ציצית גם בק"ש של ערבית, אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה, הוא מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים. וזהו כימי צאתך מארץ מצרים, ימי לשון רבים, אף שיצי"מ היתה ביום אחד, כי ע"י שמזכירין בכל יום יצי"מ (שהיתה בפעם הראשונה, ביום אחד) הנה עי"ז נעשה ימי צאתך מארץ מצרים ימי לשון רבים, שבכל יום ויום יוצאים ממצרים וגבולים נעלים יותר, און מען שטעלט זיך אוועק במצב של ופרצת למעלה ממדידה והגבלה, ועד שבאים לפרצת בתכלית השלימות בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו דכתיב בי³⁴ עלה הפורץ לפניהם. דזהו מה שמשיח הוא בן דוד, וגם הסימן על משיח הוא שהוא הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו' ולוחם מלחמות ה'³⁵, דדוד הוא מבני פרץ³⁶ דכתיב בי³⁷ מה פרצת עליך פרץ, פריצת כל הגדרים והמדידות וההגבלות.

(24) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

(25) תניא שם.

(26) המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל-תתקלא.

(27) לשון הרמב"ם הל' מלכים בסופן.

(28) ראה זח"ג צ, ב. לקו"ת שה"ש כד, סע"א ואילך.

(29) רפי"ב.

(30) פסחים קטז, ב (במשנה).

(31) הוספת (ביאור) אדה"ו בתניא רפמ"ו. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' (קה"ת ה'תשמ"ו ואילך) ע' תריח בשוה"ג.

(32) בתניא שם (בסוף הפרק).

(33) הל' ק"ש פ"א ה"ג. וראה שיחת י"א ניסן ואחש"פ ה'תשמ"ב (תורת מנחם - התוועודיות תשמ"ב ח"ג ע' 1239 ואילך.

ע' 1302 ואילך).

(34) מיכה ב, יג. אגדת בראשית ספס"ד. וראה גם ב"ר פפ"ה, יד ובפרש"י לשם.

(35) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

(36) רות ד, יח ואילך.

(37) וישב לח, כט.

ה) והנה סדר זה דגאולה [שמתחיל מיצי"מ כפשוטה, ועד שבאים ע"י העבודה דזכירת יצי"מ בכל יום לגאולה השלימה ע"י יעלה הפורץ לפנינו] יש דוגמתו בכל יום ויום³⁸. דהנה בתחלת היום קודם התפלה נמצא האדם במצרים, בהמיצרים והגבולים של הגוף, וכמ"ש³⁹ חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, אל תקרי במה אלא במה, שבתחלת היום הנשמה היא רק באפו ואינה מתפשטת בהגוף ולכן הוא נחשב אז כמו במה, שהוא תוקף המיצרים והגבולים דחומריות הגוף. ולכן תחלת העבודה היא בבחינת אתכפיא, שהוא מתגבר על חומריות הגוף ונה"ב ועל הלעו"ז, ועד שפועל שגם הגוף ונה"ב יענו אמן בעל כרחן ויסייעו לעבוד את ה', אבל גם זה הוא רק בדרך אתכפיא⁴⁰. ועד שאח"כ הוא בא לבחינת אתהפכא, ובזה גופא הוא בתחלה באופן דולבי חלל בקרבי⁴¹, ואח"כ הוא מגיע לואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך בשני יצריך⁴², שגם היצה"ר גופא נהפך לטוב, בדוגמת תשובה שלימה (תשובה מאהבה) שזדונות נעשים כזכיות⁴³ ועד שנעשים לזכיות ממש. דשני ענינים אלו שבכל יום (אתכפיא ואתהפכא) הם בדוגמת הגאולה דיצי"מ וגאולה העתידה. דביצי"מ כתיב כי ברח העם⁴⁴, שהרע הי' בתקפו והוצרכו לברוח מהרע⁴⁵, בחינת אתכפיא. ולע"ל יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ⁴⁶ (דוגמת ולבי חלל בקרבי), ויתירה מזו שגם הרע גופא יהפך לטוב (בדוגמת בכל לבבך בשני יצריך), וכמ"ש⁴⁷ אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד, שגם העמים גופא יהפכו לעבדו ית', ועמדו זרים ורעו צאנכם⁴⁸. ועד"ז יהי' גם בבעלי חיים, והשבתי חי' רעה מן הארץ, משביתן שלא יזיקו⁴⁹, דהגם שגם אז תהי' המציאות דחיות רעות מ"מ לא יזיקו, ולא עוד אלא שיהיו מסייעים ומשמשים לעבודת ה', וכמ"ש⁵⁰ וגר זאב עם כבש גו' וארי' כבקר גו', שיהי' תועלת מהזאב כמו מכבש ומהארי' כמו מבקר, ועד שגם הנחש (פתן, צפעוני⁵¹) יהי' שמש גדול⁵², דלא רק שגם הנחש ישמש לעבודת ה', אלא יתירה מזו, שהשימוש שלו יהי' באופן דגדלות, שמש גדול.

ו) והנה אף שבחינת אתהפכא היא, בכללות, נעלית הרבה יותר מבחינת אתכפיא, אעפ"כ יש גם מעלה בבחינת אתכפיא לגבי בחינת אתהפכא⁵³. וכמובן ממ"ש בתניא⁵⁴ דענין

38) ראה אוה"ת בראשית ח"ו תתרכו, א ואילך. ד"ה בכל דור ודור די"ג ניסן תשמ"ה (סה"מ י"א ניסן ח"ב ע' תסו ואילך). וש"נ.

39) ישע"י ב, כב. ברכות יד, א. וראה המשך תער"ב ח"ב פש"ס. פשצ"א. ד"ה לכה דודי תרפ"ט פ"ג (סה"מ קונטרסים ח"א כא, סע"א ואילך).

40) להעיר מתניא פל"ה (מה, א).

41) תהלים קט, כב. ברכות סא, ב. תניא פ"א (ה, ב).

42) ואתחננו, ה. ברכות נד, א (במשנה). ספרי ופרש"י עה"פ. וראה ירושלמי ברכות ספ"ט.

43) יומא פו, ב.

44) בשלח יד, ה.

45) תניא פל"א (מ, ב).

46) זכרי' יג, ב.

47) צפני' ג, ט.

48) ישע"י סא, ה.

49) בחוקותי כו, ב. תו"כ עה"פ (דעת ר"ש).

50) ישע"י יא, ו-ז. הובא בתו"כ שם.

51) ישע"י שם, ח.

52) סנהדרין נט, ב.

53) תו"א ויקהל פט, ג-ד. קיד, ד.

54) פט"ו - הובא בתו"א שם קיד, ד.

עובד אלקים הוא דוקא כשהוא כופה ומשנה הטבע שלו, ומעלה זו אינה בצדיק גמור. וע"י העבודה דאתכפיא דוקא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין⁵⁵, המשכת וגילוי אור שבבחינת רוממות⁵⁶, וכמבואר בארוכה בהמשך דיום ההילולא⁵⁷ משל על זה ממלך בו"ד שבשביל נצחון המלחמה הוא מבזבז את כל אוצרותיו, דבשנים כתיקונן הנה לא רק שאינו משתמש בהם לשום דבר אלא שהם כמוסים וחתומים מעין כל רואה, ודוקא בעת המלחמה הנה לא רק שהוא פותח את כל האוצרות, אלא יתירה מזו שהוא מבזבז אותם בלי שום מדידה והגבלה ונותן אותם לאנשי החיל בכדי לנצח את המלחמה. והדוגמא מזה למעלה, שיש בחינת אוצר שכמוס וחתום מעין כל רואה, עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁸, ובכדי לנצח את המלחמה עם היצר, העבודה דאתכפיא, נותנים גם אוצר זה, ובאופן של בזבוז, ונתינת האוצר היא לאנשי החיל הפשוטים דוקא, דלהיות שעבודתם היא במס"נ למעלה ממדידת והגבלת השכל לכן גם נתינת האוצר להם היא באופן דבזבוז למעלה מכל מדידה והגבלה.

ועפ"ז יובן מה שיזכירו יצי"מ גם לע"ל, אף שהגילויים דלע"ל הם נעלים יותר (נפלאות) מהגילויים שהיו ביצי"מ, כי מכיון שהמשכת בחינת האוצר הוא דוקא בשביל נצחון המלחמה, ולע"ל לא תהי' שום מלחמה עם היצר שהרי ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לכן, יזכירו יצי"מ גם אז, בכדי שיהי' גם המעלה שבאתכפיא, המשכת בחינת האוצר. וגם המשכה זו תהי' אז בתכלית הגילוי (ככל הענינים דלעתיד), ולא יכנף עוד מוריד.

ז וזהו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, שבגאולה העתידה יהיו ב' המעלות, המעלה דאתכפיא, כימי צאתך מארץ מצרים, והמעלה דאתהפכא, אראנו נפלאות. דע"י מעשינו ועבודתינו בזמן הגלות⁵⁹, שכללות העבודה דזמן הגלות היא באופן דמס"נ למעלה ממדוה"ג⁶⁰, שהרי בזמן הגלות ובפרט בעקבתא דמשיחא יש מונעים ומעכבים וריבוי נסיונות, ועד להנסיון דלא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו⁶¹, ואעפ"כ אין מתחשבים עם כל המניעות, ולומדים תורה ומקיימים מצוות בלי כל חשבונות, ועד שאפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון⁶², דלא רק שהם מקיימים מצוות אלא שהם מלאים מצוות, הנה עי"ז יוצאים מהגלות ברכוש גדול של מצוות ורכוש גדול של תורה [דגם ת"ת היא מצוה, ואדרבא, היא שקולה כנגד כל המצוות⁶³], ומכיון שזה (הרכוש גדול דתומ"צ) מוסיף בהזכות הרי זה מוסיף זירוז גם בהאחישה⁶⁴, ובאופן דוארו עם ענני שמיא⁶⁵, שבקרוב ממש תהי' הגאולה האמיתית והשלימה, ובאופן דכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות היינו שיהיו ב' המעלות. דמכיון שהגאולה היא ע"י מעשינו ועבודתינו בזמן הגלות, ובפרט בעקבתא דמשיחא, לכן תהי' כימי

(55) ראה זח"ב קכח, ב. תניא פכ"ז (לד, א). תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת ר"פ פקודי. חוקת סה, ג.

(56) תו"א שם פט, ג.

(57) המשך באתי לגני השי"ת פי"א.

(58) ישעי' סד, ג. ברכות לד, ב. סנהדרין צט, א.

(59) תניא רפ"ז.

(60) ראה בארוכה סה"מ עטר"ת ע' תסד. ד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא תרפ"ה פ"ב ואילך (סה"מ קונטרסים ח"ג ע' קכא ואילך).

(61) רמ"א או"ח ס"א ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ג. מהר"ב שם ס"א.

(62) חגיגה בסופה. עירובין יט, א.

(63) הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב. וש"נ.

(64) סנהדרין צח, א.

(65) דניאל ז, יג. סנהדרין שם.

צאתך מארץ מצרים, המעלה דאתכפיא, ויחד עם זה יהי' גם אראנו נפלאות, נפלאות גם בערך הנפלאות (אותות ומופתים) שהיו ביצי"מ, כולל גם הנפלאות שהיו בעת קריעת ים סוף, דהגם שבקרי"ס היו גילויים נעלים ביותר, דכאו"א מראה באצבעו ואומר זה א-לי ואנוהו⁶⁶, ועד שראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים⁶⁷, הנה כל זה הי' על הים, מלובש בבחינת מלכות⁶⁸ [ובדוגמת הגילוי דיצי"מ (לפני קרי"ס) שהי' על הפתח], וגם הגילוי דקרי"ס הי' רק לפי שעה, כי הגילוי אז הי' מצד מלמעלה והמטה לא הי' כלי לזה, דבכללות הוא ענין אתכפיא ולא אתהפכא [בדוגמת יצי"מ שהיתה באופן דכי ברח העם]. מכיון שזה לא בא מצד עבודת המטה. אמנם לע"ל יהי' אראנו נפלאות, נפלאות גם בערך הנפלאות שהיו ביצי"מ וקרי"ס, שהגילוי יהי' בלי שום לבוש וגם מצד המטה, ויחד עם זה יהי' גם המעלה דכימי צאתך מארץ מצרים, במהרה בימינו ממש, בביאת משיח צדקנו.

66) בשלח טו, ב. פרש"י עה"פ. שמו"ר ספכ"ג.

67) מכילתא ופרש"י עה"פ.

68) ד"ה כי בחפזון תש"ח ספ"א. ובכ"מ.

תוכן מזמור קכ"ב שבתהלים

א. והנה, ע"פ הידוע שבעל יום ההולדת התעסק והשתדל לפעול על כל הסוגים שבבנ"י, מ"ראשיכם שבטיכם" עד "חוטב עציך ושואב מימך" מובן, שההוראות הנלמדות מהתוכן דפרק קכ"ב (שבזה צריכה להיות השתדלות מיוחדת בשנה זו) צריכות להיות מובנות לכאו"א מישראל, כולל אפילו "חוטב עציך ושואב מימך".

ולאיך - האמור לעיל שבשנה זו צריכה להיות הדגשה יתירה אודות אופן העבודה המבואר בפרק זה - צריכים להסביר זאת ל"ראשיכם שבטיכם", ואדרבה: צריכים השתדלות מיוחדת להסביר זאת ל"ראשיכם שבטיכם", עוד יותר מאשר ל"חוטב עציך ושואב מימך".

דהנה, כללות העבודה ד"ראשיכם שבטיכם" היא באופן ד"תורתם אומנתם", היינו, שהם עוסקים ב"חיי עולם", שלמעלה מ"חיי שעה".

וא"כ, לכאורה אין נפק"מ אצלם בין שנה אחת לחברתה (שיוכלו לומר שבשנה זו ישנה הדגשה מיוחדת על אופן העבודה המבואר בפרק קכ"ב שבתהלים), כי עיקר עבודתם היא בלימוד התורה, והתורה היא למעלה מכללות התחלקות הזמן כו' - כי החיוב דלימוד התורה הוא בכל הזמנים כולם, כמ"ש "לא ימוש ספר התורה הזה גו' והגית בו יומם ולילה", הן ביום והן בלילה, הן בימי החול והן בשבתות וימים טובים וכו'.

וכמ"ש בהלכות תלמוד תורה ש"כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין כו', חייב לקבוע לו עת לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה".

ומובן בפשטות שכאשר לומד בתורה אודות הזמן שביהמ"ק הי' קיים, ואח"כ לומד בתורה אודות החושך כפול ומכופל דזמן הגלות - הרי לימוד ב' ענינים אלו צריך להיות באותו להט וחיות, באופן שוה ממש, ואינו רשאי לעשות חילוקים באופן לימוד התורה.

ומאחר שכללות הענין דלימוד התורה הוא למעלה מהתחלקות ושינויי הזמנים כו' - הנה לפעמים צריכים השתדלות יתירה כדי להסביר ל"ראשיכם שבטיכם" (שעיקר עבודתם בלימוד התורה) שבזמן מסוים צריכה להיות הדגשה יתירה בנוגע לעבודה מסויימת, ובענינו - ההוראות הנלמדות מפרק קכ"ב שבתהלים, שבהם צריכה להיות הדגשה מיוחדת בשנה זו (כדלקמן).

ב. תוכן המזמור קכ"ב שבתהלים הוא כללות ענין השלום, אחדות ואהבת ישראל,

כמ"ש "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך", ועד שכללות ענין השלום מודגש במזמור זה כמה פעמים.

ובמזמור זה נאמר גם "ירושלים הבנוי' כעיר שחברה לה יחדיו" - מודגש כללות הענין דאחדות ואהבת ישראל, כמבואר בירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ו), "עיר שחברה לה יחדיו - עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים" (שיהיו נאמנין על הטהרות ועל התרומה).

זאת אומרת, שכללות העניין של ירושלים הוא - "עיר שחברה לה יחדיו", היינו, לפעול אחדות בעם ישראל. והאחדות מתבטאת לא רק בנוגע לעניינים רוחניים, אלא גם בנוגע לעניינים גשמיים - אכילת קדשים כו', שכל ישראל נאמנין על הטהרות ועל התרומה כו'.

ג. האמור לעיל (שעניינה של ירושלים הוא - אחדות ואהבת ישראל) מובן גם ע"פ מרו"ל (תענית ה, א) "אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה. ומי איכא ירושלים למעלה, אין, דכתיב ירושלים הבנוי' כעיר שחברה לה יחדיו", ובפרש"י: "ירושלים שלמטה תהא בנוי' כעיר שחברה לה, שהיא כיוצא בה חבירתה ודוגמתה כו'", ובאופן ד"יחדיו", היינו, שירושלים של מטה היא באופן דחיבור ואחדות עם ירושלים של מעלה.

והביאור בזה:

מבואר בלקו"ת שה"ש (ו, ג) ש"בנות ירושלים" קאי על "הנשמות שעדיין לא ירדו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש הבהמית כו".

ועפ"ז מובן שכאשר הנשמות ("בנות ירושלים") יורדות למטה, הרי הן יורדות מירושלים של מעלה לירושלים של מטה, היינו, שירידתן למטה היא כדי למלא את לעשות מ"המטה" "ירושלים של מטה".

ובנשמות ישראל ("בנות ירושלים") גופא ישנם ב' דרגות כלליות: "ראשיכם שבטיכם", שהם בבחי' "ירושלים של מעלה, ו"חוטב עציך ושואב מימין", שהם בבחי' ירושלים של מטה.

ועל זה נאמר "ירושלים הבנוי' כעיר שחברה לה יחדיו", היינו, שצריך להיות ענין האחדות והחיבור שבין ירושלים של מטה עם ירושלים של מעלה, שזהו כללות הענין דאחדות ואהבת ישראל - חיבור ב' הקצוות ד"ראשיכם שבטיכם" (ירושלים של מעלה) עם "חוטב עציך ושואב מימין" (ירושלים של מטה).

זאת אומרת: למרות הידיעה שישנם חילוקי דרגות ד"ראשיכם שבטיכם" עד "חוטב עציך ושואב מימין", וכל אחד מהם צריך לעבוד עבודתו באופן הראוי לו (כי כאשר מרמה את עצמו ומתעסק באופן עבודה שאינו שייך אליו, הרי הוא גורם בלבול

בכללות עבודתו (כו') - אעפ"כ, צריך להיות ענין האחדות בין "ראשיכם שבטיכם" עם "חוטב עציך ושואב מימך", וכמ"ש "אתם נצבים היום כולכם", "לאחדים כאחד".
ועוד יש לומר בביאור הקשר דמרוז"ל הנ"ל עם כללות הענין דאחדות ואהבת ישראל:

ביאת הקב"ה לירושלים של מטה (ולאח"ז - גם לירושלים של מעלה) - הרי זה כללות ענין הגאולה העתידה. והרי ידוע מארוז"ל (תנחומא ר"פ נצבים) "אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן אגודה אחת".

ד. אבל עדיין צריך להבין:

כיצד יתכן שיהי' איחוד אמיתי בין כל עם ישראל, "כאיש אחד בלב אחד", כאשר התורה עצמה אומרת שישנם חילוקי דרגות בבנ"י, מ"ראשיכם שבטיכם" עד "חוטב עציך ושואב מימך" והתורה עצמה אומרת שאין דיעותיהם שוות!?

והביאור בזה:

מבואר במדרוז"ל שבתור הכנה והקדמה לכללות הענין דמ"ת, הי' צריך להיות ענין האחדות אצל בנ"י, כמ"ש "ויחן שם ישראל" "ויחן" לשון יחיד, "כאיש אחד בלב אחד". וכאשר בנ"י היו במעמד ומצב דאחדות, אמר הקב"ה שכעת ראויים הם לקבלת התורה.

וכדי שיהי' ענין האחדות אצל בנ"י, באופן נצחי ואמיתי, עד שהתורה (תורה נצחית, ותורת אמת) תאמר שכל בנ"י הם "כאיש אחד בלב אחד" הרי זה נפעל עי"ז ש"ויחן שם ישראל נגד ההר", הר סיני, שבו ניתנה התורה לישראל, מצד הגילוי ד"וירד ה' על הר סיני".

זאת אומרת: כאשר בנ"י נעמדים "כנגד ההר", הנה מצד הגילוי ד"וירד ה' על הר סיני" נפעל ענין האחדות אצל בנ"י, "כאיש אחד בלב אחד".

וע"ד מ"ש "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם", היינו, שהעמידה "לפני ה' אלקיכם" פועלת את ענין האחדות בבנ"י, "כולכם", "לאחדים כאחד".

ה. והנה, בכ"ף מרחשון דשנה זו מתחילים לומר מזמור קכ"ב שבתהלים, שבו מודגש ביותר כללות הענין דאחדות ואהבת ישראל.

ומאחר שאומרים מזמור זה בכל ימי השנה כולה (החל מיום ההולדת דכ"ף מרחשון) - מובן שבשנה זו צריכה להיות הדגשה מיוחדת בנוגע לכללות ענין השלום, אחדות ואהבת ישראל.

והנה, כללות ענין השלום ואחדות דעם ישראל המודגש בפרק קכ"ב, ישנו גם במשך כל השנים כולם שהרי בכל יום אומרים בסיום התפלה (בתפלת "אין כאלקינו")

את הפסוק "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך", ופסוק זה מובא גם בסיום מסכת ברכות, שהיא התחלת הש"ס כולו -

אבל אעפ"כ, מאחר שבשנה זו (החל מיום ההולדת) ישנה הדגשה מיוחדת בנוגע לפרק קכ"ב שבתהלים (התחלת שנת הקכ"ב מיום ההולדת), מובן שזה מוסיף יותר הדגשה בנוגע לכללות הענין דאחדות ואהבת ישראל, שבשנה זו צריך להיות ענין זה באופן נעלה יותר.

ו. והמעשה הוא העיקר - להוסיף בכל הפעולות הקשורות למבצע אהבת ישראל, ולעשות זאת באופן ד"למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך", בדרכי נועם ודרכי שלום.

ולא כאותם ששומעים את הדברים וחושבים שהדברים אינם מכוונים אליהם - הנה כל האמור לעיל שייך ואמור לכאו"א מישראל, ולא רק כאשר נמצא במעמד ומצב מיוחד, בשבת ויו"ט ויוהכ"פ וכו', אלא גם בחיי היום יום דימי החול, ובימי החול גופא - בעת עסקו בעובדין דחול, כאשר הוא "חוטב עציץ ושואב מימין" כפשוטו, הנה גם אז צריכה להיות הנהגתו באופן דאחדות ואהבת ישראל.

וכשם שבמזמור זה מוזכר ענין השלום כמה פעמים, כמו כן צריכים להתעסק בפעולות הקשורות באהבת ישראל כמה וכמה פעמים, היינו, גם לאחרי שדיבר עם הזולת פעם אחת כו', אינו מתעייף וחושב שהוא עשה כבר את שלו, ואת השאר יעשה מישהו אחר, אלא הוא מדבר עמו כמה וכמה פעמים.

וכאשר טוען שדיבורו עם הזולת צריך לפעול תיכף ומיד, ובאופן ד"טרם כלה לדבר" - עליו לדעת שזהו ענין התלוי בו:

כאשר ידבר עם הזולת בדברים היוצאים מן הלב, הנה בודאי שכבר בפעם הראשונה שמדבר עמו יכנסו הדברים בלב הזולת ויפעלו פעולתם, כי דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב ופועלים פעולתם.

ויתירה מזו: כאשר ידבר בדברים היוצאים מן הלב, יתכן שלא יצטרך להאריך בדיבורו, כי דבריו יפעלו תיכף ומיד, "טרם כלה לדבר".

ובראותו שדיבר עם הזולת פעם א', ב' פעמים וכו', ועדיין לא פעל עליו מאומה - הנה לכל לראש צריך הוא להתבונן במעמדו ומצבו, כי יתכן שהחסרון הוא בו, ולכן אין דבריו פועלים על הזולת.

וההתבוננות במעמדו ומצבו צריכה להיות באופן ד"הוי שפל רוח בפני כל האדם", וכמבואר בתניא (פ"ל) שכל אדם צריך "לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחי' מלחמה עצומה כו' בבחי' ועשה טוב", כי "מה לי בחי' סור מרע ומה לי בחי' ועשה טוב וכו'", כמבואר שם בארוכה, ואכ"מ.

ז. וזוהי ההוראה בנוגע למעשה בפועל:

על כאו"א מישראל להוסיף בכל הפעולות דמבצע אהבת ישראל - שזהו אופן עבודת אברהם אבינו, "אברהם אוהבי", מדת האהבה והחסד, והרי כאו"א מישראל מקבל זאת בירושה מאברהם אבינו, כי הוא יורש אמיתי שיורש את הכל.

וממבצע אהבת ישראל הרי זה נמשך בשאר פרטי המבצעים (בערך למבצע אהבת ישראל): חינוך הכשר, וחינוך על טהרת הקודש, תורה, תפילין, מזוזה, צדקה, בית מלא ספרים יבנה וחכמי', הדלקת נרות שבת קודש, כשרות האכילה ושתי' וטהרת המשפחה.

והנה, עי"ז שבנ"י נמצאים במעמד ומצב דאחדות ואהבת ישראל, "כולנו כאחד" - נפעל העניין ד"ברכנו אבינו כו' באור פניך", כמבואר בתניא פרק לב.

ועי"ז זוכים לקיום הבקשה "ה' אלקים צבאות השיבנו האר פניך ונושעה" - מבישועה אמיתית ונצחית - בישועה אמיתית ונצחית, גאולה האמיתית והשלימה עי"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

משיחת כ' מרחשון תשמ"ב



שער
נגלה

ביאור שיטת הרמב"ם בהא דגט שערער עליו הבעל צריך קיום מדאורייתא*

- ביאור הגדר ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן כבי"ד"ז -

יביא את דעת ר' אביגדור והרמב"ם שגט שערער עליו הבעל צריך קיום מדאורייתא ויקשה מהמפורש בסוגייתנו שקיום שטרות הוא רק מדרבנן / יביא תי' נתיבות המשפט שהרמב"ם מדבר רק שלא נודעו עדיו כלל ואז לא אמרינן דלא חציף איניש לזיופי / יקשה על ביאורו מפשט הגמ' דמוכח שבכל שטר אמרינן דלא חציף איניש לזיופי ויבאר הגדר דחציף שבכל שטר / יוסיף ויקשה מדוע נאמן הבעל אף שאין ערער פחות משניים / יביא כמה תירוצים בזה ויקשה עליהם / יוסיף ויקשה בגדר הדין דעדים החתומים על השטר שלכאן יש כאן רק תוקף של חזקה / יבאר שדבר שנקבע ע"י חזקה מועיל אח"כ כדבר ודאי ויוכיח זאת / יבאר לפ"ז גדר הדין דעדים החתומים על השטר כיצד יש בזה תוקף של עדים / יבאר לפ"ז תוקף ערעורו של הבעל בכח החזקה שיש לו / יתרג' שיטת הרמב"ם מדוע שהבעל מערער צריך קיום מדאורייתא / יבאר מדוע אעפ"כ כשהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ והבעל מערער לא משגיחין בו / יביא שיטת הרמב"ם שאין עדות בשטר מדאורייתא ויוכיח מסוגייתנו שאינו כן / יבאר ע"פ הפסוקים החילוק לשיטת הרמב"ם בין עדי שטר בגיטין שזו עדות דאורייתא לבין עדי שטר בדיני ממונות שזהו מדרבנן

הרב שניאור זלמן הלוי שי' לבקובסקי
ראש ישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

הקושיא על הרמב"ם שצריך קיום מדאורייתא מהמפורש בגמרתנו שקיום שטרות מדרבנן

בדין המשנה¹ שהשליח שמביא גט מחו"ל, האשה לא יכולה להתגרש ממנו עד שיעיד השליח ש"בפני נכתב ובפני נחתם" שעי"ז יהי' השטר מקויים² – מבאר הגמרא³ שהסיבה

* מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה ונרשמו ע"י א' מחברי המערכת.

(1) ריש מסכתין.

(2) כדעת רבא ב, ב. וכן פסק הרמב"ם הל' גרשין פ"ז ה"ח. וכן נפסק להלכה בשו"ע סימן קמ"ב ס"א, ובבית שמואל ובט"ז שם ס"ק א'.

(3) גיטין ג, א (ובפרש"י).

לכך שעד א' נאמן כאן (אף שבד"כ צריך שני עדים בדבר שבערווה) היא משום ש"בדין הוא דבקים שטרות נמי לא ליבעי, כדריש לקיש, דאמר ר"ל: עדים החתומים על השטר - נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד (דלא חציף איניש לזיופי), ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". והיינו, שמן התורה הגט כשר ולא חוששים למזוייף, וכל תקנת קיום שטרות היא מדרבנן, וכיון שכן, "הם אמרו והם אמרו", רבנן כאן תקנו שהקיום יוכל להיות ע"י עד א', כיון ש"בעגונה הקלו".

ולפ"ז יוצא בפשטות, שאף בא"י (שהאשה יכולה להתגרש גם אם הגט אינו מקויים) זה שאם הבעל יבוא ויערער שהגט מזוייף יצטרכו קיום הוא מדרבנן, כיון שמן התורה, הגט כשר.

והנה, הש"ך⁴ מביא דעה מהראשונים (ר' אביגדור הכהן) שכשהבעל מערער על הגט צריך קיום מדאורייתא, ואם לא יצליחו לקיים את הגט, הגט בטל מן התורה והאשה נשארת באיסור אשת איש מדאורייתא!

וקשה על כך מהגמרא שלנו, שמפורש שכל הקיום שטרות הוא מדרבנן, שמן התורה, שמגיע לנו גט עם שני עדים החתומים עליו, אזי "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין", ומן התורה הגט כשר אף אם הבעל מערער, וא"כ איך אפ"ל שצריך קיום מדאורייתא?

והנה, הרמב"ם⁵ כתב שאם בארץ ישראל הבעל מערער ולא קיימו את השטר - אינו גט מן התורה⁶. והאחרונים⁷ רצו ללמוד מכך, שאף דעת הרמב"ם היא שכשהבעל מערער צריך קיום מדאורייתא, וצ"ע כנ"ל, איך זה יסתדר עם הגמ' שלנו?

ובפרט, שאם באמת צ"ל קיום מדאורייתא כשהבעל מערער, מדוע א"כ שהשליח אומר "בפני נכתב ובפני נחתם" לא משגיחין בבעל שמערער⁸? (בגמ' מסבירים שזה שכאן השליח, עד א' נאמן (נגד ערעור הבעל), הוא בגלל שקיום שטרות דרבנן ובעגונה הקלו, אבל להראשונים שצ"ל קיום מדאורייתא, איך אפשר להאמין לשליח שאומר "בפני נכתב ובפני נחתם")?

ב

תי' ה'נתיבות' על הרמב"ם והקושיות בו והגדר ד"לא חציף איניש לזיופי"

והנה, בנוגע לקושיא הראשונה (על שיטת הרמב"ם שצריך קיום מדאורייתא) יש מהאחרונים⁹ שרצו לדייק, שהרמב"ם כותב שאם "לא נודעו עדיי כלל" אזי "אינו גט". ולפ"ז רצו לחדש שהרמב"ם למד שמה שמן התורה "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", ה"ז (כפרש"י) בגלל ש"לא חציף איניש לזיופי", וביארו, שהכוונה היא שאדם

(4) שו"ע ח"מ סימן מ"ו ס"ק ט'. הובא גם בבית שמואל אה"ע סימן קמ"א ס"ק ע'. מהמרדכי קידושין סימן תקסט.

(5) הל' גרושין פ"ז ה"ב, שם ה"ז.

(6) ע"פ הכלל שכתב הרמב"ם שם פ"ה ה"א, וראה במפרשים שבהערה הבאה.

(7) ראה במ"מ, בב"ש ובש"ך שם. ועוד.

(8) רמב"ם שם ה"ז.

(9) נתה"מ סימן מ"ו ס"ק ה. וכתב שיש לראות זאת גם בפנ"י כתובות כח, א ד"ה קיום.

לא מעז לזייף שטר שפלוני ופלוני חתמו שכך וכך, בעוד שהם לא חתמו על כך מעולם, שירא שמא יבואו העדים ויעידו ש"לא היו דברים מעולם".

ולפי זה יוצא שגדר הכלל [ש"עדים החתומים על השטר - נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד" בגלל ש"לא חציף איניש לזיופי"] הוא בגלל שירא שמא יבואו העדים עצמם ויכחישוהו ויתגלה שקרו, וא"כ מתי ש"לא נודעו עדיו כלל", והיינו, שהוא זייף שמות של עדים שלא קיימים כלל, כך שודאי לא יתגלה שקרו, כאן הוא מעז לזייף, ולכן גם מן התורה צריך כאן קיום.

אך אין זה מובן כלל לכאו', (ש)בנוסף לכך שפשט דברי הרמב"ם "לא נודעו עדיו כלל" הוא שהבעל ערער ועשו חקירות לחפש את העדים שיקיימוהו ולא נודעו עדיו כלל, אף שיכול להיות שזה עדים שקיימים במקום אחר בעולם, הנה בנוסף ע"ז):

ע"פ דבריו יוצא, שכל אחד יוכל לזייף שטר ולכתוב שמות של אנשים שלא היו ולא נבראו (שע"ז הוא כן מעז, כיון שלא יתגלה שקרו), וא"כ איך הגמ' אומרת על סתם גט שמגיע אלינו מחוץ לארץ (ואיננו יודעים אם זה עדים קיימים או עדים שלא היו ולא נבראו) שמן התורה הוא כשר וכל הקיום הוא מדרבנן¹⁰? וא"כ מוכח שכלל זה (שמה"ת גט כשר ו"לא חציף איניש לזיופי") הוא בכל שטר, גם אם כתב עדים שלא היו ולא נבראו ולא יתגלה שקרו.

ועל כן נראה לומר שגדר "לא חציף איניש לזיופי", הוא מצד עצם מעשה הזיוף לחתום שטר עם שמות של שני עדים על דבר שלא הי', ולכן, הוא הדין גם אם כתב שטר עם עדים שלא היו ולא נבראו שלא יכול להתגלות שטרו, עם כל זה, טבע האדם מצ"ע הוא שלא מעז לעשות שקר זה במעשה בידיים.

ועפ"ז, הדרא קושייא לדוכתא, כיצד אומר הרמב"ם שצריך קיום מדאורייתא בגט שיצא עליו ערעור שאצלנו בגמרא נאמר שמן התורה הוא כשר!?

ג

קושיא על תוקף ערעור הבעל והקושיות בתירוץ שנאמר לקושיא זו

ויובן בהקדים קושיא נוספת: מדוע בכלל מתייחסים לערעור הבעל, והרי יש כלל בידינו ש"אין¹¹ ערעור פחות משניים"? בכדי לערער על שטר צריך שיהיו שנים שיערערו, וא' שמערער לא משגיחין בו, וא"כ, מדוע דוקא שהבעל מערער מצריכים קיום, מה שבכל אדם אחר שיערער לא יצריכו?

ובפרט דאדרבה, דוקא הבעל הוא "נוגע בדבר" ו"קרוב" ופחות נאמן משאר אנשים, וכיצד יתכן שהוא לבד יהי' נאמן יותר משאר אנשים, שאינם נאמנים לבדם אלא בצירוף אחד נוסף? יש המתרצים, שמכאן גופא ראי' שיש גדר חדש, "בעל השטר", שלבעל השטר נתנו חכמים זכות להיות נאמן לערער עליו. וכפי שהאריכו בזה האחרונים.

(10) שלכן מאמינים לעד אחד שאומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

(11) לקמן ט, א וש"ג.

ויש לדחות, דמהיכן היסוד לבניית כזה בנין שיש גדר של "בעל השטר" שדוקא לו מאמינים ולאדם אחר לא? ואם מכורח הקושייא? לא מסתבר, לכאו' יש תירוץ פשוט, ולא לחדש בנינים ללא יסוד והיגיון (שמ"ט יחליטו להאמין דוקא לו יותר מאדם אחר בפרט שלכאו' צ"ל דוקא להיפך כיון שהוא "קרוב" וכו' כנ"ל).

יש שתירצו באופו אחר: יש דין ידוע שהרמב"ן מביא ששמע מערבותיו, שכשאדם אומר שמועה בשם פלוני ופלוני מכחישו מאמינים לפלוני, ולדוגמא, ראובן אומר בשם שמעון, ששמעון אמר לו שפירות אלא מעושרים הם, ושמעון עצמו בא וטוען, להד"ם, מעולם לא אמרתי לו שזה מעושר, מאמינים לשמעון (מי שאמרו בשמו). [ויש בזה מח' הרמב"ן והרא"ש אם זה גם באיסורים וגם בממונות או רק בא' מהם, ואכ"מ].

ועפ"ז רוצים לתרץ שזה שהבעל כאן נאמן הוא בגלל שהאשה טוענת שהבעל גרשה, והבעל אומר שלא גרשתי, ה"ז כמו שא' טוען בשם פלוני, שמאמינים לפלוני, ולכן, זה שכאן נאמן בערעור לבעל ולא לאדם אחר, זה בגלל שהאשה אמרה בשמו של הבעל, ולכן כאן הבעל יכול להכחיש ולהיות נאמן.

וגם זה אינו מובן, דמה ההשוואה, שם זהו בדיבור, שראובן טוען ששמעון אמר, אבל כאן זה במעשה, שהאשה טוענת שהבעל נתן לה גט, ולמה הדבר דומה? לראובן שיטען שראה ששמעון עישר (מעשה, ולא רק ששמע ממנו בדיבור שעישר), ושמעון יכחישו, שלא יהי' כאן נאמנות לשמעון יותר מראובן. ועד"ז כאן היות שזה מעשה, אע"פ שהבעל מכחיש אותה, מכיון שהאשה טוענת שהיא ראתה שהבעל עשה זאת, הבעל לא נאמן יותר ממנה. והדרא קושיא לדוכתא.

ד

קושיא בגדר הדין ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין"

יובן זה בהקדים הביאור ביסוד הדין ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", שפשט הענין הוא¹², שאם עדים באים ומעידים היפך מה שכתוב בשטר אינם נאמנים, כי יש כלל, שעדים לא יכולים לחזור בהם אחרי שהעידו בבי"ד, "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", ועד"ז כאן להעיד אחרי שטר, זה ג"כ "חוזר ומגיד", כיון שהשטר עצמו זהו כמו שנחקרה עדותם בבי"ד ("כיון שהגיד").

אבל כ"ז שיודעים שחתמו על השטר, שאז ה"ז כהגדה בבי"ד, אבל אם אינם כלל "עדים החתומים", (כי אולי זה מזויף), מה היסוד להגיד שזה "כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", הרי אולי הם אינם כלל "עדים החתומים"? אלא כאן צריך לומר טעם אחר "לא חציף איניש לזיופי". וקשה, שזה רק חזקה ואין לזה תוקף של עדים?

בסגנון אחר: איך אפ"ל כאן שמן התורה הגט כשר והיא מגורשת (שבשביל גרושין

12) כתובות יח, ב. וש"נ.

צריכים שני עדים), אם אולי בכלל אין עדים, ויש כאן רק שני חתימות שאולי זייפו אותם! ומה שאומרים ש"לא חציף איניש לזיופי", זה רק חזקה (וא"א להתגרש בחזקה) ולא גדר של עדות, וא"כ איך אומרים שהגט כשר (כשצריך בשביל זה עדים) על סמך חזקה?

ה

דבר שנקבע ע"י חזקה נהי' דבר ודאי בנוגע לתוצאות שיבוא מזה אח"כ והראיות לזה

וי"ל הביאור בזה, בהקדים שישנו כלל בכל התורה כולה "האיסור¹³ בעד אחד יוחזק", ומה שצריך שני עדים זה לאח"כ. והיינו, לדוגמא, כדי לחייב אדם מלקות, חייבים שני עדים¹⁴, ועד א' לא נאמן. אבל אם עד א' טוען על חתיכה "ספק של חלב ספק של שומן", שהיא של חלב, ואז שני עדים רואים שאכל את החלב הזה, הדין הוא שהאוכל לוקה.

ולכאור' קשה: הרי, כנ"ל, א"א להלקות ע"פ עד א', וכאן כל מה שהוא אכל חלב (ולא שומן) מבוסס ע"פ עד א'?

אלא, עכצ"ל שהתורה מתייחסת לכל דבר לגופו, והיינו, שבאופן ישיר אכן עד א' לא יכול להעיד על אדם שעשה את העברה ולחייבו מלקות בפועל, אבל כדי לקבוע איסור חלב הוא נאמן, (אע"פ שקביעה זו תגרום אח"כ למלקות).

ובסגנון אחר: אחרי שהעד העיד לנו שזה חלב, זה נהי' דבר ודאי. וממילא עכשיו שבאים שנים שרואים אותו אוכל את החלב הזה, הוא לוקה ע"פ שני עדים. (ז.א. בדברים שהתורה נתנה נאמנות לדבר ה"ז נהי' ודאי, אע"פ שזה יגרום אח"כ לדבר שעליו אין לו נאמנות).

וכמו שזה בעד א' כך הוא ג"כ ב'חזקה' וב'רוב' - שבדברים בהם הם נאמנים זה נהי' ודאי, אע"פ שזה יביא אח"כ דבר גדול יותר, ולדוגמא, ששני עדים רואים שמישהו הכה את אביו מכה עם חבורה וכו' - הוא חייב מיתה, אע"פ שמי אמר שהם אב ובן, אולי הם אנשים לא קשורים, אלא, חזקה היא שאם אנשים מתנהגים כאב ובן הרי הם אב ובן.

ואם מישהו יקשה - האם אפשר להרוג ע"פ חזקה? והתי' הוא שהחזקה פועלת שזה יהי' אב וזה הבן, וזה דבר וודאי, ואח"כ, שעדים רואים אותו מכה את אביו - ה"ז לוקה ע"פ העדים וכדלעיל.

וכן הוא ג"כ בכל עדות, שמי אמר שהם עדים נאמנים, אולי הם עדים פסולים? אלא, יש לנו את החזקה ש"כל ישראל בחזקת כשרות". והאם ע"פ חזקה אפשר להרוג בעדים אלו? כן. ואמאי, זה רק חזקה, אלא החזקה עושה לנו וודאות שהם כשרים, ואז שהם באים ומעידים ה"ז עדות, וע"פ עדות אפשר להרוג.

13) רמב"ם הל' סנהדרין פט"ז ה"ו.

14) שם, שם ה"ד.

ך

ביאור הגדר ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד" עפנה"ל

וכמו"כ בענייננו, שאע"פ שכדי שהאשה תתגרש, וירד ממנה דין א"א מדאורייתא צריך עדים ולא מספיק חזקה, מ"מ העדים עצמם גופא יכולים להיות ע"י חזקה (כמו כל עדים בכלל, שזה שהם כשרים ולא פסולים מבוסס על חזקת כשרות, ואעפ"כ ע"י חזקה זו יש להם תוקף של עדים, כנ"ל ס"ה).

ולכן, מה שמוריד מהאשה את האשת איש מדאורייתא, ה"ז השני עדים החתומים על השטר, ואע"פ שזה גופא שיש עדים חתומים על השטר - בא מחזקה ש"לא חציף איניש לזיופי", מ"מ לאחר החזקה זה וודאי שכך, שיש כאן עדים. וע"פ עדים אלו יורדת מהאשה דין "אשת איש" (ולא ע"פ החזקה). (ומתורצת הקושיא דלעיל ס"ד).

ונמצא לפ"ז, שכדי לבטל ולערער גט זה, שכשר מה"ת, יש ב' אופנים:

(א) נגד העדים, כמו כל עדות של שני אנשים שבאים לבי"ד, ובאים שני עדים אחריהם ומעידים להיפך, שאז מתערער הנאמנות של השנים הראשונים, וה"ז "תרי ותרי".

(ב) נגד החזקה, לערער שכאן אי אפשר לומר ד"לא חציף איניש לזיופי", מאחר שכאן מדובר בא' שכן חציף לזיופי, והוא זייף זאת ודאי. ואז מלכתחילה אין כאן עדים¹⁵ (כי כל מה שהי' עדים זה על יסוד החזקה, ושאינ חזקה, ממילא אין עדים¹⁶).

ז

ביאור תוקף ערעורו של הבעל לפ"ז

ועפ"ז אפשר לבאר מדוע כשהבעל מערער זה דורש קיום, אע"פ ש"אין ערער פחות משניים", כי הבעל (לא נגד עדים, אלא) מבטל מלכתחילה החזקה ד"לא חציף איניש לזיופי", וממילא אין עדים:

והיינו, שאע"פ שאדם אחר (שאינו הבעל) לא הי' נאמן לבדו לערער החזקה ד"לא חציף איניש לזיופי", וא"כ מדוע לבעל (שהוא אחד ו"נוגע בדבר" וכו') יש נאמנות זו?

יש לומר שזהו כיון שלבעל עצמו יש ג"כ חזקה, וע"ד כפי שזה בדיני ממונות, שהלוה עד"מ (שממנו רוצים להוציא הממון) יש לו חזקה על הממון, ולכן שהוא טוען על השטר מזוייף הוא נאמן, כיון שטוען: המלוה רוצה להוציא את הממון מחזקתי, עליו הראי', וראיתו (בעדים שבשטר) מבוסס על החזקה ד"לא חציף איניש לזיופי", אני יוצא נגד החזקה וטוען שזה מזוייף. (בדיוק כמו שהוא טוען נגד החזקה שהממון שלי, שזה ממון שמגיע לו).

15) והאופן הא' דלעיל יהי' כמו שהשטר מקויים ורוצים לטוען (לא על השטר שהוא מזוייף, אלא) על המקרה שלא הי', שאז זה תרי ותרי.

16) וע"ד כמו שיעידו 2 עדים נגד 2 עדים אחרים לומר שהם פסולים שעי"ז מלכתחילה אין עדים.

ובמילים אחרות: כמו שבכח החזקה ד"לא חציף איניש לזיופי" להיות נגד החזקה שהממון שלי (כי על פי צריך להוציא ממני ממון), כן בכח החזקה שהממון שלי אני יכול לטעון ולהוציא מהחזקה ד"לא חציף איניש לזיופי", ולטעון שזה כן מזויף. [ולכן אדם אחר שאין לו את כח החזקה לא יוכל לבטל את החזקה ד"לא חציף איניש"].

ועד"ו בנדו"ד ג"כ שלבעל יש את החזקה שהיא אשת איש, וכמו שע"י החזקה ד"לא חציף . . . הוא רוצה להוציא מהחזקת א"א, כך בכח החזקה שהיא א"א שלי, אני יכול לצאת נגד החזקה של "לא חציף איניש". [ולכן, באדם אחר שאין לו את כח החזקה, לא יוכל לבדו לערער החזקת א"א, ומתורצת הקושיא דלעיל ס"ג].

ח

ביאור שיטת הרמב"ם שצריך קיום דאורייתא לפ"ז

ועפ"ז אפשר לבאר מדוע כשהבעל מערער זה דורש קיום מדאורייתא, אע"פ שמדאורייתא "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדות בבי"ד" (ולא צריך קיום, ורק "רבנן הוא דאצרוך"), כי כל הסיבה ל"עדים החתומים . . . נעשה כמי שנחקרה עדותן כו" זאת החזקה של "לא חציף איניש לזיופי" (כנ"ל בארוכה), וכשהבעל מערער, הוא לא מערער נגד השני עדים (שאו לא היו משגיחין בו), אלא הוא מערער נגד החזקה של "לא חציף איניש לזיופי", בטענו "מזויף".

וכיוון שיש חזקה של א"א (ע"ד חזקת ממון, כנ"ל ס"ז), ואיתה הוא טוען שזה מזויף (ומערער החזקה ד"לא חציף איניש לזיופי"), הרי זו חוזרת לחזקתה שהיא אשת איש, וצריך קיום מדאורייתא.

ומדויק בלשון הרמב"ם¹⁷: "העדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער", שכל מה ש"עדים החתומים . . . נעשה כמי כו" זה רק עד שיהי' מערער, אבל שיש מערער (זה לא שהוא נגד העדים, אלא) שמלכתחילה אין כאן עדים.

אך עדיין צ"ב לפ"ז לאידך גיסא, א"כ, שכשהבעל מערער צריך קיום מדאורייתא, א"כ למה שכשהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ (עד אחד, שזה לא מועיל מדאורייתא), אח"כ, אפי' אפילו אם הבעל יערער (ויצטרכו קיום מדאורייתא) לא ישגיחו בו? והרי אולי אין כאן עדים, ואיך אפשר להתיר א"א על סמך (השליח שאמר בפ"נ ובפ"נ, שהוא) עד אחד?

וי"ל: (א) זהו מה שהגמרא מתרצת שכיון שנותן לה השליח הגט ואומר בפ"נ ובפ"נ בפני ב' ובפני ג' ודאי "מידק דייק", ובלשון התורי"ד: "האמינוהו כבי תרי", וע"כ, בכח חזקת מידק דייק ודאי לנו שהשליח נאמן. וכאן מלכתחילה הבעל לא נאמן בערעורו ולא מצריך קיום מדאורייתא.

(ב) הבעל מגיע עם חזקת אשת איש, אך נגדו יש שתי חזקות: (א) "לא חציף איניש לזיופי". (ב) חזקת "מידק דייק" שהשליח שאמר בפ"נ ובפ"נ. ונגד שתי חזקות אין הבעל נאמן. ומתורצת

(17) הל' גרושין פ"ז הכ"ד.

הקושיא דלעיל ס"א.

ט

קושיא על שיטת הרמב"ם שעדות שטר דרבנן מהמפורש בסוגייתנו שעדות בשטר כשר מדאורייתא

והנה עדיין לכאורה יש להקשות מהגמרא שלנו קושיא יסודית על הרמב"ם: דהנה, עפהנ"ל, כל עוד הבעל לא ערער, האשה מגורשת מן התורה על סמך העדים החתומים על השטר. וקשה, הרמב"ם¹⁸ סובר שכל המושג של עדות שטר היא מדרבנן, שתקנו כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, אבל מן התורה "מפיהם ולא מפי כתבם", ולא מאמינים לעדות כתובה, אפי' בשטר. וא"כ איך לפי הרמב"ם האשה מגורשת כאן מה"ת (שבשביל גרושין צריך מה"ת שני עדים) כשיש כאן רק עדות מדרבנן, עדות בכתב!?

בסגנון אחר: איך לרמב"ם עדות בשטר לא מועילה מה"ת, והרי מפורש בגמ' שלנו שמן התורה הגט כשר והאשה מגורשת (אף שגרושין צריך עדים מדאורייתא) אפי' שהעדות היא בשטר?

ואכן הרמב"ם¹⁹ חולק עליו וסובר ש"מפיהם ולא מפי כתבם" הוא רק שלא יכתבו עדות בכתב סתם וישלחו לבי"ד, אבל שטר זה ענין אחר, וזה עדות מועילה מדאורייתא, ומוכיח זאת מגמרתנו שקיום שטרות הוא מדרבנן, ומה"ת "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", והגט (שעדים חתומים בו בכתב ידם) כשר מה"ת!

וביותר יוקשה, דהרי הרמב"ם²⁰ גופי' פוסק שאע"פ שעדי מסירה הם העיקר, מ"מ אם הי' רק עדי חתימה ללא עדי מסירה הגט כשר בעדי החתימה לבד (וכן פסק הרי"ף²¹), ולכאורה הי' "מפיהם ולא מפי כתבם"?

י

ביאור החילוק לרמב"ם בין עדי ממון שלא נאמנים בשטר לעדי גיטין וקידושין שנאמנים בשטר

יש שרצו לחלק בין עדי קיום²² (כבקידושין וגרושין) לעדי ברור (כמלוה וכו'), שבעדי ברור אנחנו לא מאמינים להם שיכתבו את העדות בכתב, שמא ישקרו, דבשלמא שהם לנגד עיננו ("מפיהם") נראה לפי דבריהם מה נראה אמת ומה שקר, אבל בכתב יכול להכניס מה

(18) הל' עדות פ"ג ה"ד.

(19) בהשגות לסהמ"צ שורש ב'.

(20) הל' גרושין פ"א ה"ז. וכן מוכח ג"כ משם פ"ז הכ"ד, שאם איו מערער העדים החתומים על השטר נעשה כמי

שנחקרה עדותן בבי"ד.

(21) גיטין פו, א.

(22) שבלעדם המעשה כלל לא מתקיים. משא"כ בהלוואה וכדו' המעשה קיים גם אם לא היו בו עדים, והעדים הם

רק כדי לברר המעשה.

שרוצה, ולכן לא מאמינים לכתב ידם. אבל בעדי קיום שעצם נוכחותם מקיימת את המעשה, נאמין להם גם בכתב, ולכן, להרמב"ם ג"כ שטרות גט (משא"כ שטרות מומן) הם מן התורה ואין בזה הדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם".

אבל עדיין לא מובן החילוק, דעדיין נשאר חשש, שכמו שיכולים לשקר בכתב בעדי ברור, גם בעדי קיום יכולים לשקר בכתב, שהדבר הי' (גרושין וכדו') אף שאינו הי'?

ויש לומר, דהנה דין התורה ד"מפיהם"²³ ולא מפי כתבם" (שמאמינים לעדים דוקא בפיהם) נאמר בנוגע ל"ועמדו האנשים"²⁴, שצריכים להעיד בבי"ד (ועדות מחוץ לבי"ד אינה עדות). ולכן, יש לומר שבעדות כזו, היות שהתורה נתנה את הנאמנות לעדים רק "מפיהם" לכן אסור "מפי כתבם", ולכן שטרות לעדות בדיני ממונות זה רק מדרבנן, "שלא תנעול דלת בפני לוי".

אבל בעדי גיטין וקידושין (עדי קיום), שזו עדות שלא צריכה להיות בפני בי"ד, אי"ז בכלל גזה"כ הנ"ל מהפסוקים, ולכן, כמו שהדין הוא שפעולת עדותם בקיום המעשה היא גם בלא שעומדים מול בי"ד (אלא בחופה ברחוב וכו'), לכן כאן יכולים לכתוב את עדותם בשטר ולהיות נאמנים גם בלא שבאים מול בית דין. ולכן הגמרא שלנו שמדברת בגיטין מכשירה עדות בשטר, ולכן גם הרמב"ם פוסק שגט עם עדי חתימות לבד כשר.

(23) דברים י"ט, י"ז. ראה פרש"י שם.

(24) שם י"ט.

דין אלם בשליחות הגט לשיטת התוס' הר"ן והרמב"ם

יציע תי' התוס' מדוע לא העמידה הגמ' באלם או פקח שלא ראה / יביא את ביאור החכמת מנוח והרש"ש בחידוש המיוחד שישנו בגוונא דפקח ונתחרש / יבאר שיטתם / יביא את שיטת הר"ן בסוגיא ויוכיח מפשט התוס' דלא כהר"ן / יבאר את דברי המהרש"א בתוס' שדוקא בחרש רבה מוכרח לומר שזה לאחר שלמדו / יביא את קושיות הפנ"י והרע"א מדוע התנא הי' מוכרח לדבר כך ומדוע בהבחייתא שבסוף העמוד רבה מוכרח לומר שזה לאחר שלמדו / יביא תירוצם שעל כרחך דבאלם לא צריך קיום חותמיו כשיטת הר"ן / יקשה עליהם מפשט דברי התוס' / יביא שיטת הרמב"ם בפי' המשניות ויבארה / יבאר כיצד פסק הרמב"ם דלא כהר"ן לשיטתו 'בסהמ"צ' / יבאר לפ"ז ההכרח לומר גם בהבחייתא בסוף העמוד שזהו לאחר שלמדו / יסיק שתוס' לא כר"ן ויסיר הקושיות

הרב שלום דוד שיחי' גייסינסקי
מרבני איגוד תלמידי הקבוצה 770 - בית משיח

א

ביאור דברי התוס' בהכרח הגמרא לבאר שמדובר ב"פקח ונתחרש"

איתא בגמרא²⁵: "המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו. והוינן בה, מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא והתנן הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש . . אמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש".

והיינו, שאם השליח שמביא את הגט לאשה ממדינת הים, והוא אינו יכול (כדינו²⁶) להעיד שהוא ראה את כתיבת הגט ואת חתימות העדים ("בפני נכתב ובפני נחתם") – צריך לקיים את חתימות העדים שבגט, ורק אז תוכל האשה להתגרש בגט זה (ולהינשא לאחר).

והגמ' מסיקה שהמדובר במשנה, שאינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, הוא (לא יכול להיות בחרש, שאינו כשר בכלל להיות שליח לגיטין, אלא) בפקח שנתן את הגט כשהוא פקח (ושלוחו של אדם כמותו, ונחשב שהבעל נתן את הגט לאשה), ולפני שהספיק להעיד "בפני נכתב ובפני נחתם" נתחרש השליח, וכבר לא כשר להעיד בפ"נ ובפ"נ, שאז הדין הוא שהגט

(25) מסכתין, ד, ב ואילך.

(26) משנה ריש מסכתין.

צריך קיום חותמיו.

ומקשה התוס'²⁷: "ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט", והיינו, שלכאור' מדוע הגמרא לא מבארת בפשטות שמדובר שהוא אלם, ששומע ואינו מדבר, וכשר לשליחות הגט, ואינו יכול לומר בפני נכתב? או בפשטות ממש, שמדובר בפקח (בריא), שלא ראה את כתיבת הגט וחתמות העדים ולכן לא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, וע"ז אומרת הברייתא שצריך קיום חותמיו. ומדוע בגמ' נדחקת לומר שמדובר בפקח ונתחרש²⁸ (כי א"א להעמיד בחרש, שאינו כשר לשליחות הגט)?

ומתרץ התוס': "דא"כ הוה לי' למימר ולא אמר", והיינו, שמשלון המשנה "ולא יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם", ולא "ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם" מוכח שהמדובר כאן הוא לא בבריא ולא באלם אלא דוקא בחרש. אלא שכיון שחרש אינו כשר לשליחות הגט עכצ"ל שמדובר בפקח ונתחרש.

ולכאור' משמע שאם הוא יכול לומר, ורק שבפועל לא אמר (כמו בריא שלא ראה), הי' צריך להיות כתוב "לא אמר", אבל שכתוב "לא יכול לומר", משמע שכלל לא יכול לומר, ועל כרחק דאינו בריא. אך עדיין קשה, הרי גם אלם "אינו יכול לומר", ומדוע א"א להעמיד באלם שכשר לשליחות הגט?

ולבאר תירוצו של התוס' (מדוע "ואינו יכול לומר" לא יכול להתפרש על אלם) כתבו החכמת מנוח והרש"ש:

הלשון "ואינו יכול לומר" משמע שעכשיו אינו יכול לומר, אבל מקודם כן יכל לומר. ולכן, אם מדובר באלם גם מקודם הוא לא יכל לומר. ולכן מדובר דוקא בפקח ונתחרש שעכשיו כלל אינו יכול לומר, וזהו החידוש בדין המשנה, שלמרות זאת (שעכשיו הוא נהי' חרש ולא בן דעת, ואינו כשר לשליחות) לא נפסול את עצם השליחות (כשהוא הי' פקח) שהוא נתן את הגט, ונצריך שתהי' נתינה חדשה, אלא מספיק רק קיום חותמיו (להוכיח את כשרותו של הגט), ולא גזרינן²⁹ פקח ונתחרש אטו חרש מעיקרא, שגם זה שנתחרש עכשיו יהי' פסול לשליחות למפרע (גם לנתינת הגט), כיון שנתחרש ונפסל כעת.

[ומשא"כ אם הי' מדובר באלם מעיקרא, אין חידוש בכך שמספיק קיום חותמיו ולא נפסול את עצם השליחות, כיון שגם מתחילה וגם בסוף הי' כשר לשליחות. והחידוש הוא דוקא פקח שנתחרש, שכעת נפסל לשליחות, מ"מ לא פוסלים את שליחותו שקיים בשעת פקחותו].

או באופן אחר, שחז"ל תיקנו תקנת בפ"נ ובפ"נ כחלק ממשי מהשליחות באופן שא"א להפריד ביניהם והייתי אומר שאם לא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ בטלה כל השליחות מדינא, שאין שליחות לחצאין. ולכן קמ"ל שאינו כך, שהשליחות עצמה קיימת ולא בטלה, ומספיק רק קיום חותמיו³⁰.

27 ד"ה "אילמא". ה, רע"א.

28 וכבהמשך הגמ' שם ש"פקח ונתחרש מילתא דלא שכיחא".

29 חכמת מנוח.

30 רש"ש.

[או לאידך גיסא, שהחידוש הוא דוקא עכשיו, שהפקח נתחרש, שצריך קיום חותמיו, ולא נאמר שהיות והי' פקח כל שעת השליחות ונתחרש כעת, ה"ז כאונס ואפי' קיום חותמיו לא צריך³¹].

ב

ביאור שיטת החכמת מנוח והרש"ש בתוס'

והנה, יש להקשות (לחכמת מנוח ולרש"ש³²) מדוע הגמ' העמידה קודם בחרש מתחילה ועד סוף ולא העמידה מלכתחילה ב"פקח ונתחרש" כיון שמוכח מפשטות הלשון "ולא יכול לומר", עכשיו, שמקודם כן יכל לומר, וע"כ שאין מדובר כאן בחרש מעיקרא (שגם לפנ"ז לא יכל לומר).

והמהר"ם מתרץ, שאין הכי נמי הגמ' יכלה לדחות הביאור ד"חרש" מעיקרא מטעם הלשון "ואינו יכול לומר" עכשיו, אלא שהגמ' רצתה לדחות זאת מעצם זה שחרש אינו בר שליחות, כדי להכין ולהודיע לתלמיד, החידוש בפקח ונתחרש, שלמרות שכעת אינו בר שליחות לא בטלה שליחותו הראשונה³³. וכדרך הגמ'.

אך עדיין צ"ב (לחכמת מנוח ולרש"ש) למה א"א לבאר שהמשנה באה לחדש שאלם מעיקרא צריך קיום חותמיו³⁴, ומה ההכרח ללמוד שהחידוש הוא שלא נפסול את השליחות הקודמת שהי' כשר בה מכיון שנפסל אח"כ³⁵?

וי"ל, כפשטות דברי התוס³⁶, שהמילים "ולא יכול לומר" עצמם אומרים שזה חרש ולא אלם. והיינו, שלמרות שגם אלם לא יכול להגיד בפ"נ ובפ"נ, אבל בעצם הוא כשר להעיד בפ"נ ובפ"נ, כיון שהוא בר דעת, ורק, טכנית, "לא אמר" כיון שהוא אלם. אבל "לא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ", משמע (לא רק בגלל שעדות זו היא בדיבור, והוא אינו יכול לדבר, אבל אם העדות היתה במעשה הי' כשר להעיד, אלא) שמעיקרא ובעצם לא יכול להעיד עדות זו, שאינו בר עדות כלל, כיון שהוא חרש.

אלא שכיון שאם הוא חרש מעיקרא הי' פסול ג"כ נתינת הגט. ומזה שמצריכים רק קיום חותמיו, מוכח ששליחות הגט כשרה, ועל כרחך שהי' אז פקח, ולכן חייבים לומר שזהו "פקח ונתחרש". ואזי יש כאן גם החידוש דהחכמת מנוח והרש"ש הנ"ל שלא אומרים שכיון שחרש עכשיו נבטל גם נתינת הגט בעודו פקח (גזרה אטו חרש מעיקרא, או שאין שליחות לחצאין).

(31) ע"פ רשב"א, אך ראה לקמן אשר חידוש זה שייך גם בפקח ונתאלם, שג"ז אונס, וכדלקמן בפנים ס"ד. משא"כ הביאורים הקודמים שזה דוקא בפקח ונתחרש.

(32) וכן ולרשב"א, שאם החידוש הוא שלמרות שבתחילה הי' פקח ואח"כ נתחרש (אונס) עדיין חכמים חייבו קיום חותמיו, מדוע מלכתחילה הומידו זאת בחרש מעיקרא.

(33) ולרשב"א, שלמרות שנהי' חרש, שאינו בר שליחות, וזה אונס, עשיין מצריכים קיום חותמיו.

(34) ולאפוקי מדעת הר"ן דלקמן ס"ב.

(35) ואין לתרץ, שזהו כיון שהמילים "ולא יכול לומר" משמעם עכשיו, ומקודם כן, כי א"כ הי' מספיק לתרץ "פקח ונתאלם".

(36) משא"כ הביאורים הנ"ל שכלל לא הוזכרו בתוס', וראה גם במהרש"א שכלל לא הוקשה לו איך המילים "אינו יכול לומר" הם לאפוקי אלם. כי לכאו' הי' מובן לו בפשטות כפנים.

ג

שיטת הר"ן בהכרח הגמ' שמדובר כאן בפקח ונתחרש

והנה, בר"ן³⁷ כתב תי' אחר לקושיית התוס' (מדוע הגמ' לא העמידה שמדובר אלם), שזה שלא מדובר כאן באלם הוא בגלל שבאלם לא צריך קיום חותמיו כי גם כשלא יכול לדבר הוא בן דעת, ויכול לכתוב את עדותו של בפ"נ ובפ"ג, ונקבלה ממנו (ובברייתא כתוב שכן נצרך קיום חותמיו, ועל כרחק מדובר שנתחרש ולא שנהי' אלם).

ובפשטות נשמע, דלא כהתוס', שהוכחתו דהתוס' היא ממ"ש "ולא יכול לומר", ואם סבירא לי' שאלם יכול להעיד בכתב, הי' יכול להוכיח בפשטות ממה שהדין הוא "יתקיים בחותמיו", ואם זה אלם אפשר לקיים ע"י שיכתוב. אלא ע"כ שס"ל להתוס' שאין מקבלין עדותו של אלם גם בכתב, וחייב למצוא 2 עדים שיקיימו את הגט. והיות שגם באלם הדין הוא יתקיים בחותמיו ההוכחה מדוע כאן לא מדובר באלם יכולה להיות רק מהלשון "ולא יכול לומר".

ד

ביאור המהרש"א בגמ' ע"פ התוס'

אחרי שהגמ'³⁸ ביארה את המקרה (שמדובר כאן בפקח ונתחרש), היא מקשה ממנו לרבה:

דנחלקו רבה ורבא³⁹ בטעם תקנת חז"ל שהשליח שבא ממדינת הים צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם (ודלא כשליח ממקום למקום בארץ ישראל, שיכול להביא את הגט לאשה, ומגורשת ויכולה להנשא לאחר, וא"צ להעיד בפ"נ ובפ"ג):

ש'לרבה, הטעם הוא משום דאין בקיאין לשמה, שמדאורייתא הגט חייב להיות כתוב לשמה של האשה המתגרשת ("וכתב לה", לשמה), ואם נתן לאשה גט שנכתב לשם אשה אחרת הגט בטל. ולכן בחז"ל חששו רבנן⁴⁰ שלא בקיאין לשמה, ואולי נכתב הגט שלא לשמה, וע"כ צריך שהשליח יעיד בפ"נ ובפ"ג, דעי"ז יתברר לנו שנכתב לשמה⁴¹.

ולרבא, הטעם הוא משום "שאיין עדים מצויין לקיימו", שמדאורייתא הגט כשר בלא קיום, ורבנן תיקנו קיום שטרות בשליח שמביא גט ממדינת הים, כדי שהגט יהי' מקויים מלכתחילה (ע"י עדות השליח בפני נכתב ובפני נחתם, ולא יוכל הבעל לערער שהגט מצויין (שאו, כיון שלא ימצאו עדים לקיים את הגט (כיון שזה נכתב בחוץ לארץ, ואין שיירות מצויות

37) על הר"ף במשנה דף ט'.

38) הנ"ל ס"א. (ד, ב ואילך).

39) שם ב, ב.

40) אבל מדאורייתא לא, כיון שרוב בקיאין, וסתם ספרא דדייני בקיאין, ואפי' לר"מ שחוששין למיעוטא כאן לא חוששין, שם.

41) או ששואלין אותו אם נכתב לשמה ואומר כן (רש"י), או שממילא ידעינן דנכתב לשמה (תוס', ואפשרות ב' ברש"י). (שכל החשש הוא רק שמה מצא בשוק גט ששמו כשמו ושמה כשמה (רש"י) או שכתבו הסופר להתלמד (תוס'), ואם השיח ראה שכותבין גט זה לבעל, ודאי שנכתב לשמה).

מהכא להתם ומהתם להכא), תצא האשה)).

ולמסקנת הגמ', גם "רבה אית לי' דרבא", והיינו, שרבה מסכים עם רבא שצ"ל בפ"נ ובפ"נ כדי שיהי' הגט מקויים מעיקרא, אלא שלדעת רבה זה גם מטעם לשמה, ולרבא זה רק מטעם קיום הגט ולא משום החשש לשמה.

[והנפק"מ ביניהם היא כגון שליח שמביא גט ממקום למקום ב"אותה מדינה במדינת הים", ששיירות מצויות (כמו בא"י) אבל זה בחו"ל, שיש חשש שאי"ז כתוב לשמה, ולכן, לרבה, שחוששים גם ללשמה, צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ולרבא, שלא חוששים ללשמה, לא צ"ל בפ"נ ובפ"נ כיון ששיירות מצויות כמו בא"י].

ומקשה הגמ' לרבה, מהמשנה הנ"ל ששליח שאינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, יתקיים הגט בחותמיו. דלרבה, לא מספיק שיקיימו את החתימות עדים שמכירים החתימות, אם אין עדות מהשליח שראה את כתיבת הגט ויודע (לא רק שהחתימות לא מזויפות, אלא גם) שהגט נכתב לשמה. וא"כ איך המשנה אומרת שמספיק שיתקיים בחותמיו?

ומתרץ רבה, שמשנה זו מדברת "לאחר שלמדו", שאחר זמן מהתקנה של בפ"נ ובפ"נ (כיון שהיו כאלו שלא בקיאים לשמה) למדו גם האנשים בחו"ל דין זה שצריך הגט להיות כתוב לשמה, ושוב אין חשש שמא הגט נכתב שלא לשמה, אבל אעפ"כ, גם לאחר שלמדו נשארה התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ גם ללשמה, "גזרה שמא יחזור הדבר לקלקולו", אבל בפקח ונתחרש, שזהו מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן לאחר שלמדו שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ משום לשמה, אלא רק משום החתימות, ולכן כאן מספיק שיתקיים בחותמיו.

ואומר המהרש"א שע"פ דברי התוס' מובן מה שהגמ' (בשאלתה מהמשנה לרבה) נכנסת לכל ההסבר במשנה ("והויג' בה .. פקח ונתחרש"), שלכא' הקושיא על רבה (למה מספיק קיום חותמיו, ללא עדות על לשמה) היא מ"מ, גם אם הי' מדובר במקרה אחר מפקח ונתחרש.

ומבאר המהרש"א, שע"פ דברי התוס' שא"א לומר שמדובר כאן באלם יובן מה נוגע כאן האוקימתא במשנה שזהו בפקח ונתחרש, כיון שאם הי' מדובר באלם, כלל לא הי' קשה לרבה, שהי' יכול לתרץ שמדובר באלם, שהוא בר דעת, אלא שלא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, דבשלמא על קיום הגט, שזהו עדות ממש ישנו הכלל ד"מפיהם ולא מפיהם" וא"א לסמוך על כתיבת האלם עדות דבפ"נ ובפ"נ, ולכן צריך קיום חותמיו, אבל בנוגע ללשמה (שאי"ז עדות⁴²), בזה אפשר לקבל את כתיבת האלם שבפ"נ ובפ"נ.

ולכן הגמ' מבארת שכאן זה דוקא פקח ונתחרש, שא"א לסמוך כעת (שנתחרש) גם על הכתיבה שלו, כיון שאינו כשר לעדות, שאין בו דעת. וא"כ לא יכול להיות עדות כאן על הלשמה. ולכן קשה לרבה איך קיום חותמיו מספיק ללא עדות על לשמה.

וע"פ ביאור של המהרש"א יוצא ג"כ (כדלעיל ס"ב) שהתוס' לא סובר כהר"ן, דאי סברינן לי' כהר"ן לא הי' צ"ל שאם מדובר באלם, צריך קיום חותמיו, ואפשר לסמוך עליו רק על

42) ומה שהגמ' (ג, רע"א) מביאה גם בנוגע ללשמה שצ"ל בפני ב' או בפני ג' (שמזה משמע שזו עדות ממש), י"ל שזה בהו"א לבד (שלרבה החשש הוא רק משום לשמה), אבל למסקנא, ש"רבה אית לי' דרבא", גם לרבה זה שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא משום הקיום שטרות ולא משום הלשמה, שאי"ז עדות.

הלשמה, כיון שלר"ן אפשר לסמוך על אלם גם בקיום השטר ולא צריך כלל קיום חותמיו.

ה

ביאור הפנ"י והגרע"א שתוס' למסקנא בהכרח סובר כהר"ן

והנה, עם דברי מהרש"א אלו הסכימו הפנ"י⁴³ והגרע"א. אך הוסיפו להקשות, דעדיין אינו מבואר הענין כל צרכו:

למה אכן התנא עצמו כתב דוקא ב"ולא יכול לומר" ולא ב"ולא אמר"? (וכמובא בברייתא בסוף העמוד⁴⁴). ורבה יתרץ המשנה שמדובר בלפני שלמדו ובאלם (שיכול לכתוב את העדות שנכתב לשמה, כנ"ל מהמהרש"א). והי' נשאר אז לרבה, בדין שהוא מילתא דלא שכיחא, ג"כ כדינו, שפסול, יען שלא נתברר לבי"ד על כשרות הגט מצד לשמה. ומדוע הוכרח התנא לדבר דוקא ב"ולא יכול לומר", שאז צריך לחדש לרבה שבפקח ונתחרש לא צריך לשמה?

ובפנ"י מקשה עוד⁴⁵, שלפי הסברתו של הרשב"א הנ"ל⁴⁶ (שהחידוש הוא שצריך בכלל קיום חותמיו, ולא נאמר שכיון שנתחרש פתאום ה"ז אונס וחכמים לא יצריכו קיום הגט) יכול רבה למצוא חידוש ב"ואינו יכול לומר" (עכשיו), גם באוקימתא דאלם (שהי' פקח ונתאלם), והיינו, שהייתי חושב שהיות שנאנס עכשיו לא נצטרך לקיום חותמיו ונכשיר הגט כדינא דאורייתא. וע"ז אומרת המשנה שיתקיים בחותמיו, אך פשוט שצריך גם שהאלם יכתוב את עדותו ללשמה, וא"כ למה מוכרחים להעמיד בפקח ונתחרש דוקא (ולחדש לרבה שלא צריך לשמה אז כיון שזה לאחר שלמדו ומילתא דלא שכיחא)?

ועל כן מתרצים הפנ"י והגרע"א, שמוכרחים להוסיף בביאור דברי התוס' שלמסקנא דמילתא סבירא לי' כהר"ן. שאלם כן יכול לכתוב עדותו גם על הקיום שטרות (כיון ש"בעגונה הקלו בי' רבנן" והתירו עדות "מפי כתבם"), ולכן זה שכתוב בברייתא שצריך קיום חותמיו, על כרחך בחרש. (ולכן התנא מדבר ב"ולא יכול לומר" שהיינו חרש, וכדלעיל).

ומוסיף רע"א לומר שלדעת הר"ן יובן עוד קושי בסוף העמוד, שהגמ' הוקימה גם הברייתא (שבסוף העמוד) לדעת רבה בלאחר שלמדו. וקשה, הרי הברייתא (שבסוף העמוד) אומרת בפירוש "ולא אמר", ולא "ואינו יכול", וא"כ למה הגמ' מעמידה זאת דוקא בלאחר שלמדו ולא באלם לפני שלמדו?

אלא על כרחך, אומר הרע"א, שצ"ל כהר"ן, שאלם כותב בפ"נ ובפ"נ, וזהו הקיום. ואם הברייתא מצריכה קיום חותמיו, על כרחך בחרש, ולאחר שלמדו.

43) שהתבטא "וראויים הדברים למי שאמרן".

44) והחידוש שבזה הוא שלא תאמר שהיות שעשה הבעל שלא כתקנת חכמים (שלא כתב ושלא חתם בפני השליח), לא מהני בקיום חותמיו, קמ"ל.

45) ופלא על הגרע"א שלא העיר בזה. (ולהעיר מתואר אדמו"ר האמצעי עליו "הגאון הישישי", שי"ל הכונה בזה שהישישות" שלו היא בגאונות בתורה, ודוק).

46) הפנ"י אומר כן מסבירא דנפשי, ופלא הוא שלא מציין להרשב"א, בשגם שהמהרש"א (עליו סובבים דברי הפנ"י הנ"ל) מציין להרשב"א.

ך

הקושיא לפ"ז על החולקים על הר"ן, ותי' הקדושת ישראל בכך

ואכן לפ"ז, העיר הרב בעריש (בנו של הפנ"י), שלפי הפוסקים דלא כהר"ן (שאלם לא יכול להעיד בכתב, וגם באלם צריך קיום חותמיו), קשה מדוע בהבחינתא שבסוף העמוד, שכתוב "ולא אמר", לא העמידה הגמ' באלם לפני שלמדו?

ומתרץ הקדושת ישראל⁴⁷ (בדוחק עכ"פ), שהפוסקים דלא כהר"ן, צ"ל דזה שלא העמידו הברייתא שבסוף העמוד באלם שאישר את הלשמה בכתב ידו ועוד קודם שלמדו (מכיון שכתוב "ולא אמר"), הוא משום שהברייתא שם ממשיכה "הוי, לא הוצרכו לומר בפ"נ ובפ"נ (משום קיום שטרות) להחמיר עלי' (שצריך יותר מקיום חותמיו, וקיום חותמיו לבד לא יספיק) אלא להקל עלי' (שמספיק קיום בעד אחד, אך ודאי שלא צריך יותר מקיום חותמיו)". ואם היינו מתרצים שמדובר באלם שצריך להעיד בכתב ידו שנכתב לשמה, יוצא שבפ"נ ובפ"נ זה כן חומרא, (שבנוסף לקיום חותמיו צריך עדות לשמה) ולכן חייבים להעמיד שמדובר בחרש לאחר שלמדו שיש כאן רק ענין הקיום. (ולכן הבפ"נ ובפ"נ זה להקל, שמספיק קיום בעד אחד).

ז

הקושיא על ביאור הפנ"י והגרע"א

ברם, תמוה על גדולי האחרונים הנ"ל: מדוע קבעו בוודאות שהתוס' ס"ל כהר"ן היפך פשט דברי התוס' דלא ס"ל כהר"ן כנ"ל ס"ג. וכן מהמהרש"א משמע כן, שתוס' לא ס"ל כהר"ן, כנ"ל ס"ד. (ובאשר להוכחותיהם מהגמ' (לעיל ס"ה) ראה לקמן ס"ט).

ולהעיר, שגם הרש"ש כותב בסוף דבריו "ונראה ד(היכא שלמדו, ולא נצרך אישור דלשמה) גם באלם יתקיים בחותמיו אף לרבה, דאלם לא שכיחא שיעשה שליח (ולכן לא גוזרים כאן שמא יחזור דבר לקלקולו)" והיינו דלא כהר"ן אלא כהרמב"ם.

ח

ביאור שיטת הרמב"ם בפ"י המשניות ובספר היד במשנתנו

ונוסף על כך, תמוה על גדולי האחרונים הנ"ל: (א) שביארו בפשטות את דברי הגמ' לפי הר"ן, וכלל לא ציינו את פס"ד הרמב"ם⁴⁸ שאלם לא יכול להעיד על חתימות העדים בכתב, וצריך באלם ג"כ קיום חותמיו, דלא כהר"ן. (ב) שאישתמיטא להו דברי הרמב"ם בפ"י המשניות וז"ל: "ואמרו" ואינו יכול לומר" ירוצה בו שנתחדש עליו חדוש שמונע ממנו הדיבור", והיינו, שהרמב"ם אכן לומד את המשנה, למסקנא שמדובר בפקח בשעת נתינת בגט ונתאלם! וע"ז

(47) הובא בס' אוצר מפרשי התלמוד.

(48) הל' גרושין פ"ז הי"ח.

אומרת המשנה שצ"ל קיום חותמיו. והחידוש הוא, שלא נאמר שכיון שנאנס נעמיד על דין תורה שכלל לא יצטרכו קיום, וכביאור הרשב"א הנ"ל⁴⁹.

ולא יוקשה להרמב"ם איך מעמיד את הברייתא בפקח ונתאלם, אף שהגמ' מפורש העמידה זאת בפקח ונתחרש? די"ל שהמשנה סותמת חידוש דינה (ד"ואינו יכול לומר") בכל אופן, גם פקח ונתאלם וגם פקח ונתחרש.

ועפ"ז י"ל שלכן הרמב"ם פסק בספר היד שאלם לא יכול לקיים את החתימות (כשיטת הר"ן), דהרמב"ם סובר שאין שום סברא לומר שהאוקימתא של הגמרא בחרש הוא בדוקא, ולחדש מזה דין, שבאלם לא צ"ל קיום חותמיו (כהר"ן). אלא מסתימת המשנה משמע שמדובר בכל פעם שלא יכול לומר, בין נתחרש בין נתאלם, וזה שהגמ' העמידה גם בנתחרש, כדי להשמיע לנו החידוש הגדול יותר שאף שנתחרש לא מצריכים שוב נתינת הגט, משום גזרה אטו חרש דמעיקרא או משום שנתבטלה שליחותו לגמרי מעיקרא, דאין שליחות לחצאין. (וכנ"ל מהחכמת מנוח והרש"ש)⁵⁰.

ט

ביאור הברייתא ד"ולא אמר" שבסוף העמוד לרמב"ם ולתוס'

והנה כמו שלהרמב"ם מתפרש דין המשנה "המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ יתקיים בחותמיו" בכל גווני, הן בנתחרש והן בנתאלם, עד"ז י"ל שיתפרש להרמב"ם הברייתא שבסוף העמוד "המביא גט . . ולא אמר . . אם נתקיים בחותמיו כשר" בכל גווני ממש, הן באלם דמעיקרא (שהוא בר שליחות), והן בפקח שלא ראה כתיבת הגט (שהוא בר שליחות). וכמפורש בתוס' שהמילים "ולא אמר" יכולים להתפרש גם בפקח שלא ראה כתיבת הגט.

ובזה רואים מוכח שהתוס' סותמים כדעת הרמב"ם ולא כר"ן, דמכך שהתוס' מבארים ש"ולא אמר" זהו אלם ופקח שלא ראה, ע"כ יבארו הברייתא שבסוף העמוד (שכתוב בה "ולא אמר") גם על פקח שלא ראה וגם על אלם, והדין הוא שצריך קיום חותמיו, כהרמב"ם, ולא כר"ן (שאלם יכול להעיד בכתב ולא צריך קיום חותמיו).

והחידוש בדין הברייתא שלא מפורש בדין המשנה הוא שלא תאמר שהיות שעשה שלא כתיקון חכמים שלא כתב ושלא חתם בפני השליח, לא מהני עוד בקיום חותמיו, ושפסל הגט לגמרי, קמ"ל.

ונמצא שהן המשנה "ואינו יכול" והן הברייתא "ולא אמר" יש בכל אחד חידוש שלא

49) גם י"ל שהחידוש הוא לאפוקי מהר"ן, אך לכאו' לרמב"ם כלל אין קס"ד לומר שאלם יכול להעיד בכתב היפך הדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם".

50) וע"פ הנ"ל יתבארו היטב דברי המגיד משנה על פסק הרמב"ם הנ"ל, וז"ל: "ונתחרש כתב רבינו נשתתק, לפי שידוע שהחרש שדברו חכמים בכל מקום (הוא) שאינו מדבר ואינו שומע, וכאן הרי העיקר מפני העדר הדיבור הוא שאינו יכול לומר כן". והיינו, שסתימת הגמ' היא גם בנתחרש וגם בנשתתק. והרמב"ם בחר לכתוב נשתתק, כי זה עיקר מה שנוגע כאן.

מפורש בהשני ("צריכא"), שבהמשנה "ואינו יכול" יש חידוש שאפי' שנתחרש ונפסל לשליחות לא בטלה כל שליחותו מעיקרא כולל נתינת הגט, או להיפך, שלא נגיד שכיון שהי' אונס נפטור אותו גם מהקיום כדין תורה, ומהברייתא יש חידוש שאפי' שפשע, בריא, ולא ראה כתיבת הגט, אפשר לקיים חותמיו ויהי' כשר (וכן, שאפי' אלם צריך קיום חותמיו).

י

דחיית הוכחות רע"א שתוס' לא ס"ל כר"ן לפ"ז

והא דהגמ' הוקימה לרבה גם הברייתא (כמו המשנה) בלאחר שלמדו (ולא באלם וקודם שלמדו), הוא אך ורק מפני הגוונא והאופן דלא ראה כתיבת הגט (שאז הוא פקח ולא יכול להעיד על הלשמה גם בכתב, ועל כרחך שזה שמספיק קיום חותמיו הוא משום שכאן זה לאחר שלמדו). והרי סתימות הברייתא מיירי בכל גוונא גם בגוונא זו דלא ראה כנ"ל.

וכמו שהאוקימתא דלאחר שלמדו בהמשנה הי' אך ורק משום הגוונא דנתחרש ואינו יכול עכשיו להעיד על לשמה, אבל בגוונא דנתאלם אכן הי' אפשר להעמיד המשנה והברייתא בקודם שלמדו (ורק שהאלם יכתוב עדותו על הלשמה),

אי לזאת סרה ממילא ובפשיטות קושיית רע"א הנ"ל אות ו' (שהקשה מהו הצורך של הגמ' להעמיד אף הברייתא ד"ולא אמר", בלאחר שלמדו, ולא הוקימה לרבה בנתאלם וקודם שלמדו) כי כיון שמסתימות לשונה משמע שמדברת בכל גוונא, לכן ע"כ צריך לתרץ שמדובר כאן לאחר שלמדו, שמשום כך גם בגוונא דפקח שלא ראה, מספיק קיום חותמיו.

וסרה הוכחתו לפסק הר"ן (שאלם כותב בפ"נ ובפ"נ ושבאלם לא מקיימים בחותמיו), שהוכיח כן ממה שלא העמידה הגמ' ברייתא ד"ולא אמר" באלם, ותי' שגם באלם לא צריך קיום חותמיו, כר"ן. ועפנה"ל י"ל כשיטת הרמב"ם שגם אלם צריך קיום חותמיו, וזה שהגמ' לא תירצה אלם קודם שלמדו אלא לאחר שלמדו הוא משום שבברייתא זו מדובר לא רק באלם כנ"ל.

וממילא גם שאין צריכים לתירצו של הקדושת ישראל הנ"ל אות ו', כיון שזה מוכח מעצם פשיטות הלשון דהברייתא שמדברת בכל גוונא, ודוק. וע"כ שפיר י"ל שהתוס' ס"ל כהרמב"ם ולא כר"ן.

בגדר התקנה שאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא דין בהנתינה

יביא דג' דינים מובאים בדברי התנאים בסוגיין / יקשה מדוע במשנתנו מובא רק אחד מהם / יקדים שיטת תוס' הרא"ש בסוגיין ויקשה בשיטתו / יבאר הדברים ע"פ יסוד בגדר תקנת בנוב"נ / יבאר עפ"ז קושיית הפנ"י כאן ועומק תירוצו / יבאר עפ"ז מחלוקת ר"מ וחכמים / יחדד בשיטת ר"מ וימתיק עפ"ז דיוק בדברי הצ"צ / יבאר שיטת הרמב"ם בהתאם להנ"ל

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

ג' דינים בהמביא גט ממדינת הים והקושי בזה

בסוגיית "המביא גט ממדינת הים", מובאות במסכתין ג' דינים:

א. משנה⁵¹: "המביא גט ממדה"י ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו". ופירשו בגמרא דמיירי בפקח ונתחרש.

ב. ברייתא⁵²: "המביא גט ממדה"י ונתנו לה ולא אמר לה בפ"נ ובפ"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ואם לאו פסול", ומיירי בפשטות באלם, או כשלא ראה⁵³.

ג. ברייתא⁵⁴: "תניא כוותיה דרבי יוחנן, המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם, יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר. וחכ"א אין הולד ממזר, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם", ומיירי כמובן באדם פקח מתחילתו ועד סופו.

הנה במשנתנו, הכניס רבינו הקדוש רק את הדין הראשון, ואילו שני הדינים האחרים הם בברייתא ותוספתא, ולכאורה צריך להבין, מדוע לא הובאו הדינים יחד (ובודאי שני הדינים הראשונים), ומהו החידוש הגדול שבדין הראשון שבשלו נכתב בפירושו במשנה?

51 ט, א. הובא גם בדה"ד, סע"ב.

52 ה, א

53 ע"פ התוספות ד"ה אלימא חרש.

54 ה, ב.

ב

דברי תוס' הרא"ש בסוגיין והקושי בדבריו

והנראה לומר בזה, ע"פ מ"ש בתוס' הרא"ש כאן, וז"ל: "ולא בעי למימר כגון שלא ראה הכתיבה דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר בפני נכתב, ולא בעי לאומקי באלם דמשמע ליה לרב יוסף דליכא שום חידוש באלם, אבל בחרש קמשמע לן דלא גזרינן פקח ונתחרש אטו חרש מעיקרו".

כלומר, שבמקרה זה ישנו חידוש דין, דאף שהי' מקום לומר שגט זה פסול לגמרי, ולא יועיל ש"יתקיים בחותמיו", משום גזירה שמא יבואו לשלוח הגט בחרש מעיקרו, וקמ"ל דלא גזרינן הכי.

ולכאורה יש להבין, מאיזה טעם יבוא מאן דהו לטעות בכך, והרי דבר ידוע וברור הוא שחרש אינו בר שליחות, ופשיטא שאינו יכול להביא את הגט אם הוא חרש מעיקרו?

ועוד תמוה, דהא גם אלם, לכתחילה אין לשלוח אותו להביא את הגט כיון שאינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם (אלא אם נאמר שכוונת הרא"ש שבאלם אין שום חידוש, היינו משום שהדבר מותר לכתחילה), וא"כ גם באלם היה חידוש שהגט יכול "להתקיים בחותמיו", ולא גזרו אטו שישלחו אלם לכתחילה להביא את הגט, ולמה נקט דוקא חרש?

וא"ת שבאמת אינו דומה החשש שישלחו אלם לכתחילה, לחשש שישלחו חרש לכתחילה, כיון שבחרש ישנו פסול בעצם השליחות, ולא רק ביכולתו לומר בפ"נ ובפ"נ ולכן ישנו חידוש גדול יותר שלא חששו אצל חרש מבאלם. הנה באמת מסברא זו קשה יותר לאידך גיסא, למה א"כ חששו בכלל בחרש לטעות, כאשר שליחת חרש מעיקרו, הוא שליחות פסולה לגמרי?

ג

ביאור בדברי תוס' הרא"ש ע"פ הגדרת יסוד תקנת בנוב"נ

וי"ל הביאור בדברי התוס' הרא"ש ע"פ יסוד גדול: מהות תקנה זו שתקנו חכמים ד"המביא גט ממדה"י צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם" היא, שכחלק ממעשה הנתינה דהגט צריכה להיות אמירת בפ"נ ובפ"נ, היינו שהנתינה והאמירה – הם דבר אחד ממש, ולו יצויר שהיתה הנתינה בלי אמירה, הרי שגם נתינה ליכא (וראה לקמן ס"ג בביאור הדבר).

וממילא לפי"ז מובן שכאשר "נתנו כשהוא פקח ולא הספיק לומר עד שנתחרש", הרי זה כאילו נאמר שנתינת הגט היתה ע"י חרש כיון שהאמירה היא חלק מהנתינה עצמה.

וע"כ: אם האמירה והנתינה היו שני דברים נפרדים, באמת לא הי' מקום לחשוש שיטעה משהו לחשוב שאפשר שיעשה את ה'ונתן לה' של הגט, כיון שאין דמיון בין גט ששליחות נתינתו נעשה ע"י פקח, ורק האמירה היתה ע"י חרש, לבין גט שנתינתו ע"י חרש. אמנם מכיון שבנדו"ד אמרינן, דהוי כאילו החרש נתן את הגט בעת היותו חרש, א"כ אתי שפיר

מדוע אפשר לטעות מזה גם לשליחת הגט ע"י חרש, כיון שזהו בעצם מה שקורה גם במקרה זה של פקח ונתחרש.

ועפ"ז י"ל הביאור ב"קמ"ל בעומק יותר: לא זו בלבד שאנו לו חוששים לחשש אטו "חרש מעיקרו", אלא יתירה מזה, כאשר הגט "יתקיים בחותמיו" יתוקן בזה החשש ויתבטל.

פירוש, ה"יתקיים בחותמיו" פועל שמתעלמים לגמרי מדברי החרש "בפני נכתב ובפני נחתם", והוי כאילו ישנו כאן רק נתינת פקח, וקיום החותמים – ובצירופם יחד ישנו נתינה שלימה מבלי שיתערב בכך חרש, וא"כ שוב אין לחשוש שיטעה משהו לחשוב שאפשר לחרש לעשות את פעולת הנתינה.

- ולא זו בלבד שה"יתקיים בחותמיו" עומד במקומו של אמירת החרש, דא"כ סו"ס יש כאן מציאות של אמירת החרש, ועדיין יש חשש שיבואו לשלוח ע"י חרש מעיקרו ויסמוכו על מה שאח"כ יקיימו ב"ד, אלא ה"יתקיים בחותמיו" הוא כאילו לכתחילה לא הי' שום צורך ומציאות של אמירתו של החרש (ואפי' לפי דברי ר"מ שיובאו לקמן בס"ג שמחמיר ביותר דכאשר לא אמר בפ"נ בשעת הנתינה "תצא והולד ממזר", מ"מ אפי' הוא סבר דאם "יתקיים בחותמיו" מהני).

ד

ע"פ הנ"ל ביסוד התקנה יבאר את דברי הפני"א כאן

הנה בהמשך וע"פ יסוד גדול זה, יש לבאר ב' ענינים נוספים:

בתוד"ה יטלנו הימנה, כתב וז"ל: "מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב מדקאמר יטלנו הימנה וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני מדקאמר לעיל שנתנו לה כשהיה פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש אבל לאחר כדי דיבור מספקא לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו וקודם נתינה מספקא לר"י נמי אי מהני".

וכתב ע"ז הפני יהושע, וז"ל: "ואע"ג דקי"ל⁵⁵ תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבר ממקדש ומגרש, היינו לענין שאין יכול לחזור בו, מה שאין כן לפרש דבריו ודאי מהני כמ"ש באריכות בפרק מרובה⁵⁶, ומשום הכי מספקא לי' לר"י אי מהני כל זמן שעסוקין באותו ענין משום דבפ"נ עדיף אף מלפרש דבריו, דהא סתמא לשמה קאי אלא דמטבע חכמים כן הוא לומר בשעת נתינה, ואם כן כל שעסוקין באותו ענין מיקרי שעת נתינה וק"ל".

ולכאורה צריך להבין בקושיית הפני יהושע: אמנם ישנו כלל שבמעשה קידוש האשה וגירושיה אין דין 'תוך כדי דיבור כדיבור דמי', אך כאן אין זה אלא דין צדדי ודין של בירור דבר בעלמא, ואין לו חלק ב'גירושי' האשה, ומהיכי תיתי שיחול עליו הכלל "לבר ממקדש ומגרש"?

(55) עי' ב"ק עג, א.

(56) שם ד"ה וסבר.

אמנם לפי הנ"ל מובן, שכן תקנת חכמים לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" הוא הוא חלק ממעשה נתינת הגט (ואינו רק איזה בירור צדדי ונוסף) והרי מעשה נתינת הגט וודאי הוא המעשה שבו מתגרשת האשה.

ולפי"ז אפשר להבין גם את התי' לקושיא זו 'מיני' ובי" (ואפשר שזהו עומק דברי הפנ"י): מכיון שאמירת בפ"נ ובפ"נ אינו ענין נוסף על הנתינה אלא חלק ממנו, הנה מטעם זה גופא מובן מדוע אין שייך לשאול כאן מהכלל האמור גבי תכ"ד, משום שכלל זה של תכ"ד אמור דוקא בזמן שהאדם עושה מעשה, או אומר דבר, ולאחרי שמסיימו רוצה לחזור בו או לשנות איזה דבר במה שאמר או עשה, משא"כ בנדו"ד, הרי כל זמן שלא אמר בפ"נ ובפ"נ – לא סיים כלל את מעשה הנתינה, ופשיטא שהוא עדיין באמצע מעשה הנתינה, וא"צ לבוא כאן לכלל של תכ"ד.

[וא"ת א"כ, למה מצריך תוס' שיהי' האמירה תכ"ד לנתינה, והרי אפילו לאחר זמן רב יכול לומר בפ"נ, כיון שהוא עדיין באמצע מעשה הנתינה.

הנה לבאר הדבר, ובסג"א: זה וודאי ברור, שבשביל לצרף שני דברים יחד שיחשבו דבר אחד צריך שיהיה בסמיכות זמן ול"ז, ולכן גם כאן – בשביל לעשות באמת שהאמירה תהי' חלק מהנתינה – מוכרח שיאמר תכ"ד מהנתינה.

הנידון אמנם בקושיא ובתי' (שמקשה ומת' הפנ"י) הוא ע"פ כלל מהגמ' בב"ק בו כתוב שישנו דין מיוחד בגירושין, שמיד לאחרי מעשה הנתינה אין שום אפשרות לשנות כלום, וברגע שגמר את המעשה נתינה נעשה הדבר מוחלט. הנה ע"כ הוא הביאור שכלל זה אינו כולל את אמירת בפ"נ ובפ"נ, כיון שכל זמן שלא אמר בפ"נ, עוד לא נסתיים הנתינה לגבי כלל מיוחד זה].

ה

יבאר עפ"ז מחלוקת ר"מ וחכמים

הענין השני בו אנו מוצאים ענין זה, הוא בהבנת כללות מח' חכמים ור"מ, כאשר הביא גט "ולא אמר", דר"מ אומר "תצא והולד ממזר", וחכ"א "אין הולד ממזר", ולפי פשטות לשונם משמע דס"ל לחכמים דאף שאין הולד ממזר, מ"מ 'תצא'. ומבואר בגמרא: "ור"מ, משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר. אין ר"מ לטעמי' דאמר רב המנונא משמי' דעולא אומר הי' ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

ולכאורה שי' חכמים הסוברים 'תצא ואין הולד ממזר' תמוה ביותר, דממנ"פ: אם אזלינן בתר אמיתת הדברים, הרי הגט וודאי כשר שהרי מיירי כשכל החסרון הוא רק מצד אמירת השליח, ולא מצד המציאות, ולאידך אם יש חסרון במה שלא קיים התקנה דרבנן, הרי חכמים לא ס"ל מהכלל של "כל המשנה" וכו' שהרי אמרו שאין הולד ממזר (ודוחק לומר דס"ל מכלל זה, ורק שלא החמירו כ"כ כמו אליבא דר"מ), וא"כ מאיזה טעם צריכה האשה לצאת מבעלה?

אמנם ע"פ היסוד הנ"ל מובן הדבר, שכן אין זה דין צדדי בפני עצמו שתיקנו חכמים, וכדי לחזק את תקנתם, תיקנו שמי שיעבור על תקנה זו יקנס בכך שהולד ממזר (והרי כל מהותו

של 'קנס' הוא שאינו תוצאה בדרך ממילא מהמעשה), אלא תקנת האמירה היא שהיא חלק ממעשה הנתינה ממש, וא"כ דבר טבעי הוא ואף מובן מעצמו, שבהעדר האמירה דבפ"נ נפגמה הנתינה של הגט.

וביאור הסברא: הא דבעינן "בפני נכתב ובפני נחתם", אינו סתם בירור כדי לדעת מה נעשה, אלא הוא נצרך כדי שהנתינה תהא נתינה גמורה, וכדי שהנתינה תהא נתינה גמורה, צריך שבמעשה הנתינה עצמה יהי ברור שהגט נכתב כדבעי, ואם לא, לא יועיל אח"כ מה שיתגלה למפרע, כיון שבשעת מעשה, כאשר השליח נתן את הגט מידו לידה לא הי' ידוע (לאלו אשר בפניהם נותנים את הגט, שהם הרי חלק מוכרח בנתינת הגט, כהדין בגמרא "בפני כמה נותנו לו" בפני שניים או בפני שלשה) טיבו של גט זה⁵⁷.

אמנם מכיון שסו"ס הוא דין זה בנתינה הוא רק בנתינה דרבנן, משא"כ במעשה הנתינה דאורייתא לא צ"ל פרט זה, ע"כ אין זה שייך לומר שהולד ממזר, כ"א שישנו דין דרבנן שהיא חייבת לצאת מבעלה, כיון שמדרבנן היא אשת איש שהרי לא מעולם לא ניתן לה גט.

ומה שלר' מאיר אמרינן שהולד ממזר, הרי זה משום שיש כאן דין וקנס חדש דרבנן, שכאשר משנה ממטבע שטבעו חכמים, קנסו אותו חכמים וביטלו את שליחות השליח מעיקרא, היינו לא רק שלא קיים פרט שחייבו חכמים, אלא הוי כאילו כלל לא הי' כאן שליח לעשות את ה'ונתן לה' בגט.

ך

חידוד שיטת ר"מ ע"פ הנ"ל ודיוק בדברי הצ"צ בענין

הנה לפי ביאור זה בשי' ר"מ יש לומר ענין נוסף: לפי פשטות הענין הי' מקום להקשות, מאי שנא ר"מ מחכמים, דכשם שלפי חכמים אפשר לתקן את המעוות גם אחרי ריבוי זמן, עי"ז שהשליח יחזור ויתן לה את הגט ואז יאמר בפ"נ, כמו"כ לפי ר"מ הי' צ"ל הדין כך, דלמה לא יועיל מה שיאמר השליח "בפני נכתב" אפילו אחרי שהאשה תנשא לאחר ותוליד ילד, והרי אז יתברר למפרע ש"אין הולד ממזר", ומה זה נוגע דוקא שבשעת הנתינה הראשונה לא אמר בפני נכתב?

אמנם כיון שנתבאר שלפי ר"מ מהות הקנס שקנסו חכמים הוא, שבטלו לשליחות מעיקרו, א"כ אין זה רק חוסר ידיעה שיכול להתגלות אח"כ 'למפרע', כ"א באמת לא הי' כאן מעשה נתינת הגט, ואשה זו באמת עדיין אשת איש, ומעוות זה לא יוכל לתקון.

דבר זה אף מדוייק בלשון הצ"צ בחידושיו על הש"ס שכ' (בקיצור דבריו) "ולר"מ הולד ממזר ולכן לא מהני מה שיטלנו הימנה כו", דבפשטות אי"מ איך הדין ש"הולד ממזר" הוא הטעם לכך לא מהני מה שיטלנו וכו', והרי איפכא הוא, דמכיון שלא מהני מה שיטלנו וכו'

57 אפשר להביא דוגמא לדבר מהדין ד'אסמכתא', דכאשר אדם מוכר לחבירו כיס קשור ואין הקונה יודע מה נמצא בתוכו, אם צרורות או אם זהב וכסף, הרי אפי' אם נתברר שיש שם זהב וכסף, לא אמרינן שאיגלאי מלתא למפרע שהקונה רצה וגמר בדעתו לקנות כיס זה, דכיון שבשעת הנתינה ממש לא הי' ידוע מה יש בתוכו, הרי שאז לא גמר באמת בדעתו לקנות את הכיס.

ע"כ הולד לעולם יהא ממזר. אמנם לפי הנ"ל מובן, שכן הטעם לכך שהולד ממזר הוא משום שחכמים ביטלו לגמרי את השליחות, ולכן מובן מעצמו למה אין שייך כאן העצה של "יחזור ויטלנה", שהרי הולד באמת ממזר.

ואף שישנם ראשונים הסוברים שאף לר"מ מועיל מה ש"יטלנו הימנה" וכו' (וכמו שמביא הצ"צ שם), י"ל דהם סוברים שלמרות שחכמים ביטלו לשליחותו של השליח, מ"מ הי' תנאי בביטול זה, והוא שאם יחזור ויתננו לה כדבעי לא יתבטל השליחות מעיקרא, וע"כ ברגע שיחזור ויתננו כדבעי, נתקיים התנאי ולא נתבטל השליחות הראשונה, וא"כ נמצא למפרע שהגט ניתנה בכשרות ואין הולד ממזר.

ז

ביאור שיטת הרמב"ם בסוגיין והתאמתו ליסוד הנ"ל

לפי סברא זו יוצא, שדבר ברור הוא בשי' חכמים⁵⁸, שהדין הוא "תצא", כיון שיש כאן חסרון (עכ"פ מדרבנן) בנתינת הגט, והיא נחשבת כאשת איש.

אמנם שי' הרמב"ם בהל' גירושין⁵⁹ היא כשי' חכמים, ופוסק שלא תצא, ולכאורה הי' נראה דס"ל להרמב"ם דלא כהסברא ויסוד הנ"ל שהאמירה היא חלק מהנתינה.

אמנם יש לבאר זאת בב' נקודות:

א. שי' רבינו ירוחם בסוגיא זו היא, דאם הולידה האשה כבר ילדים מבעלה האחר – לא תצא, אמנם אם לא ילדה ילדים מבעלה האחר – תצא. ובביאור דין זה, שעל פניו תמוה, שכן אם היא אשת איש איך לא תצא, ואם לאו למה תצא כאשר אין לה ילדים? אלא ההבנה בזה הוא, שכשם שיש מקום להחמיר בדין זה דרבנן, כך יש מקום להחמיר בנישואי אשה זו – שלא להוציאה מתחת בעלה, שהרי אין זה דבר קל.

ובדומה לזה י"ל לשי' הרמב"ם שפוסק שתמיד "לא תצא", אף שיש כאן לכאורה פגם בהנתינה, מ"מ החמירו חכמים בנישואי אשה זו, שלא להוציאה מתחת בעלה.

ב. אמנם חכמים מקילים כאן יותר לפי הרמב"ם אך יש לבאר הטעם לכך, ובהקדים:

בטעם התקנה של אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", ישנם כמה אופנים בראשונים. שי' התוס'⁶⁰ הוא שאין כאן חשש אמיתי אותו אנו צריכים לברר ע"י אמירת השליח, כ"א הוא רק לשלול 'לעז'.

לאידך ישנם האומרים⁶¹, דהצורך באמירת בפני נכתב ובפני נחתם הוא כדי לברר חשש אמיתי, והוא אף חיוב דאורייתא (אלא שחילק ואמר שזהו כאשר ישנו הכחשה, ואילו כאשר

(58) החולקים על ר"מ דלעיל ס"ג.

(59) פ"ז הי"ז.

(60) ב, ב ד"ה לפי שאין בקיאתן (הב') ועוד.

(61) והוא שי' ר' אביגדור, הובא בהגהות מרדכי למס' קידושין סי' תקסט.

אין הכחשה אז החיוב הוא רק מדרבנן אך יסוד הדבר הוא), שיש כאן חשש אמיתי אם הגט מזוייף או לא נכתב לשמה, וממילא יש חיוב אמיתי לברר דבר זה.

וכמו"כ סבר הרמב"ם, ולכן פסק דאם לא נודע כלל שהגט נכתב לשמה או שאינו מזוייף, תצא מדאורייתא,

ולהבהיר: מה שהובא לעיל שהרמב"ם פוסק שלא תצא, זהו וודאי באופן שלאחמ"כ נודע לנו שהגט נכתב לשמה (אלא שלא נעשה זה באופן המועיל, היינו בשעת הנתינה), וכמו שדייק רש"י לכתוב בד"ה משום דלא אמר יוציא: "בתמיה והא גט כשר הוא ובפניו נכתב ומשום דלא אמר הוי ולד ממזר", היינו שזה וודאי פשוט שעכשיו אנו יודעים (כגון כשהשליח אמר אח"כ) שהגט כשר -

ואף שא"כ נמצאו כאן ב' הפכים בשי' הרמב"ם, דמחד גיסא הוא המקל ביותר, שכן פסק כחכמים ואמר שאפילו "לא תצא" (כאשר לאחמ"כ נודע שהגט כשר, אף שלא היתה אמירה בשעת נתינה), ואילו כאשר לא נודע כלל שהגט כשר, פוסק לחומרא ביותר, שהוא ממש גירושין פסולין.

אמנם באמת מובן דהיא הנותנת: מכיון שלשי' הרמב"ם עיקר הדין של בפ"נ הוא בירור אמיתי, הרי העיקר הוא לידע את המציאות איך היה, ואף שגדר תקנת חכמים היתה שהאמירה היא חלק מהנתינה, מ"מ מכיון שבפועל ממש נודע לנו אח"כ שהגט אכן הי' כשר, לכן מקל יותר ופוסק שלא תצא.

[משא"כ להשי' שטעם התקנה הוא פחות מצד הבירור, אלא יותר רבנן הוא דאצרוך, א"כ כל מהותו של התקנה היא לעשותה כמו שתקנו חכמים (להפקיע ולשלול את הלעז), וא"ל וודאי נחשב כאילו לא עשה כלום, ואין זה משנה כלל מה שיאמר אח"כ ונדע שהגט כשר, שכן מעולם לא היתה זו הכוונה בתקנת האמירה].

בירור שיטת רבה לפרש"י

יקשה על שיטת רבה דאין בני חו"ל בקיאין לשמה מדוע לא חוששים בכל הגיטין שבחו"ל / יקשה לרבא דסבירא לי' שכולן בקיאין האם חולקים במציאות / יחקור בחשש דרבה לשיטת רש"י אם הוא חשש אמיתי או שזה רק משום ערעור הבעל / יביא הצדדים וראיות לכאן ולכאן / יבאר שיש בזה כמה שלבים בהבנת הגמ' ובכמה אופנים / יבאר גדר מה דרבה אית לי' דרבא / יסיק מדוע לפ"ז למסקנת הגמרא ודאי זה רק מצד ערעור הבעל / יתרוץ הקושיות

הרב מאיר שיחי' ברנשטיין
נו"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

קושיות על שיטת רבה

איתא במשנה⁶²: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", ובגמ': "מאי טעמא, רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה", ובפרש"י⁶³: " אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה". והיינו, שלפי רבה, חכמים חששו שהגט שבא ממדינת הים לא נכתב לשמה (והגט בטל מה"ת⁶⁴), ולכן תיקנו שהשליח שמביא את הגט צ"ל בפ"נ ובפ"נ ועי"ז יתברר שהגט נכתב לשמה.

וצריך להבין: א) אם בני מדינת הים אינם בני תורה, ואינם יודעים שצריך לכתוב הגט לשמה, א"כ למה לא חששו לכל הגיטין (והגירושין) שבחו"ל שהם פסולין (שלא נכתבו לשמה), ולמה תקנו תקנה רק לשליח שמביא גט?

ב) לכאן הגמ' עצמה הייתה צריכה להקשות מיד על רבה (לפני כל הדיון על עד א' או שנים), א"כ שכל הגיטין שבחו"ל יהיו פסולין וכדו'?

ג) לרבא, שלא ס"ל שזהו טעם התקנה, על כרחך צ"ל שס"ל דבני מדינת הים בקיאין הן וכמפורש בגמ' ורש"י לקמן⁶⁵ ש"רבה אית לי' דרבא", ופרש"י⁶⁶: "אבל רבא לית לי' דרבה . .

62) גיטין ב, א.

63) ד"ה לפי.

64) כנלמד מהפסוק "וכתב לה, לשמה".

65) ד, ב.

66) ד"ה "רבה אית לי' דרבא".

לא חיישינן לאין בקיאין, דכולהו בקיאין⁶⁷". וקשה, ה"ז פלוגתא במציאות אם בקיאין או לא בקיאין (ועד כדי כך, שלרבה, צריך בשביל זה לקום ולתקן תקנה מיוחדת ולרבה לא)?

ב

חקירה האם לרש"י למסקנא החשש דרבה הוא אמיתי או משום ערעור הבעל

והנה, בפ"ו וגדר הענין דהחשש שאין בקיאין לשמה ס"ל להתוס⁶⁸ שכל החשש הוא מצד ערעור הבעל, והיינו, שאנו (בי"ד) לא חוששים לכשרות הגט, וכל גט שמגיע הוא בחזקת כשרות, ורק חיישינן לערעור הבעל.

[וי"ל בפשטות מטעמי תוס' לפרש כך, דאז, המח' בין רבה לרבה היא לא מן הקצה אל הקצה, דגם לרבה החשש הוא לא בעצם הגט אלא רק מצד ערעור הבעל, כרבא].

אך רש"י לא מפרש דבריו בכך, ולכן נראה שס"ל כפשטות הלשון⁶⁹ "אין בני מדינת הים בני תורה", ויש חשש אמיתי בכשרות הגט.

אמנם, גם לרש"י כ"ז הוא בהו"א שהחשש הוא גם ב"ספרי דדייני", אבל למסקנא ש"רוב בקיאין הן", ו"סתם ספרי דדייני מגמר גמירי", יש לעיין בשיטת רש"י האם עדיין ס"ל שזהו חשש בעצם הגט או שהוא רק מצד ערעור הבעל, דיש מקום לדון לכאן ולכאן:

מפשטות המשך הסוגיא משמע שכל מה שנשתנה בין הו"א למסקנא הוא שרוב בקיאין הן והסופרים מגמר גמירי (והחשש פחות ממיעוטא שאפי' ר"מ לא חייש לו), ורש"י לא פירש שכעת כל החשש השתנה להיות רק מצד ערעור הבעל, ולפ"ז י"ל שהחשש הוא אמיתי גם למסקנא.

ולאידך יש מקום לומר שזה גופא שכל החשש הוא מצד שהבעל ימצא אחד מבני עירו ששמו כשמו כו'⁷⁰, וא"כ יש מקום לומר שכיון שזה חשש רחוק הרי כל החשש הוא רק שמא הבעל יבוא ויערער ע"ז גופא שכך הוה (שמצא אחד מבני העיר כו').

עוד סייעתא לכך (לצד הב') הוא מהמשך הגמ'⁷¹ שמקשה "האי קולא הוא, חומרא הוא. . אתי בעל מערער ופסיל ליי". שיותר מרווח ללמוד שזה המשך להאמור לעיל, כלומר: מכיון שכל החשש הוא מצד ערעור הבעל, א"כ "האי קולא הוא, חומרא הוא"? שעדיין נשאר מקום לבעל לערער.

67) יכולים לומר שכ"ז (ש'רבה בחו"ל כולהו בקיאין) הוא לאחר תי' הגמ' דרוב בקיאין הן, משא"כ בס"ד דהגמ' גם לרבה בני חו"ל אינם בקיאין, אלא שלא זהו טעם התקנה. אך לפ"ז קשה מדוע באמת לרבה אי"ז סיבה לתקנה, מכיון שאין בקיאין? אלא צ"ל שגם בהו"א רבא סובר שכן בקיאין, וקשה כפנינים. והטעם שרש"י מפרש זאת (ש'רבה כולהו בקיאין) רק שם הוא מפני שדוקא שם נוגע להבהיר מפני מה רבה ס"ל כרבה ורבה לא ס"ל כרבה, וראה לקמן בפנים בעומק יותר.

68) ד"ה ליבעי תרי, ובעיקר בד"ה חד אתי וכו'.

69) ד"ה לפי שאין בקיאין לשמה.

70) רש"י ב, ב ד"ה "ורבנן הוא דאצריכו".

71) ג, רע"א.

(ומשא"כ אם נלמד שהתקנה הוא מצד חשש אמיתי (כצד הא') א"כ נמצא שהקושיא לאחרי זה (האי קולא הוא, חומרא הוא) הוא ענין חדש שנתחדש כעת, והיינו, שלאחרי שהגמ' מבארת טעם התקנה והקולא שהקלו להאמינו לשליח אע"פ שהוא אחד, מקשה הגמ' ענין אחר, שקולא זו משאירה מקום לערעור הבעל).

ולאידך: אם נלמד שהקושיא על ערעור הבעל הוא בהמשך ללפנ"ו נמצא ש(עיקר) הערעור מצומצם למקרה לפנ"ו שהבעל ימצא גט ששמו כשמו כו', ועל מקרה זה הוא יערער, ולכאו' יותר מרווח ללמוד שאם כבר חוששים לערעור הבעל אזי חוששים לזה כולל כל אפשרויות הערעור (מזוייף וכו')⁷².

ג

דיוק ברש"י כאופן הא' בחקירה הנ"ל

והנה, על קושיית הגמ' "האי קולא הוא, חומרא הוא, דאי מצרכת לי' תרי לא אתי בעל ומערער .. " פרש"י: "דאי מצרכת תרי. למימר לשמה, תו לא מצי בעל לערער". ויש לעיין אמאי נקט רש"י לשון משלו "למימר לשמה" ולא השתמש בלשון המשנה "למימר בפני נכתב כו".

ואולי י"ל שבוזה בא רש"י להבהיר שאין קושיא זו באה בהמשך ללפנ"ו, כי מזה שזה בא בהמשך ללפנ"ו הי' מקום ללמוד (כנ"ל לצד הב') שכל החשש הוא רק משום ערעור הבעל, וע"ז בא רש"י להבהיר כאן (כצד הא') שזה חשש אמיתי, ולכן כותב "דאי מצרכת תרי, למימר לשמה" (בשינוי מלשון המשנה), לבטאות לנו שזהו ענין נוסף שנרוויח באם נצריך שתים. והיינו, דמכיון שמצד עצם הסברא היינו מצריכים שתי עדים ורק מצד קולא מסתפקים באחד, ע"ז מקשה הגמ' שאדרבא באם היינו מצריכים שניים כפי שצ"ל מעיקר הדין היינו חוסכים ענין אחר, ערעור הבעל, דאע"פ שעדות השתיים לא באה בשביל הערעור (וכצד הא'), אבל לאחר שיש כאן עדות של שתים הרי ממילא נחסכת אפשרות של ערעור מצד הבעל⁷³.

(72) בנחלת משה מבאר שזהו החילוק בין קושיית הגמ' "חד אתי בעל ומערער" לת"י הגמ' ד"מעיקרא מידק דייק ..", דהס"ד הוא שגם לאחר שאמר בפ"נ יכול הבעל לערער, ונמצא שאמירתו בפ"נ היא לא מצד ערעור הבעל (שהרי גם לאחר אמירתו אין זה מועיל כנגד ערעור הבעל) אלא משום חשש אמיתי בעצם הגט, משא"כ למסקנא דאין הבעל נאמן לערער לאחר אמירת השליח בפ"נ ובפ"נ מסתבר שהתקנה הוא רק מצד ערעור הבעל (ולא שיש חשש אמיתי דאנן חיישינן לי').

אבל לכאו' משמע מהגמ' דכל השקו"ט הוא (לא ביסוד התקנה, אלא) בגדר דעד אחד, והיינו, שהתקנה ש"צריך שיאמר בפני נכתב כו" היא ברורה (או משום ערעור הבעל או משום שאנו חוששים), וע"ז הולך השקו"ט שבגמ' מדוע די בשליח אחד.

ואדרבה, יש מקום לומר להיפך: דהקושיא מובנת יותר דוקא אי אמרינן שכל התקנה הוא מצד ערעור הבעל, שע"ז מקשה הגמ' שא"כ איך סומכים על אחד מכיון שעדיין נשאר מקום לבעל לערער, וראה בפנים.

(73) אמנם דיוק זה ברש"י אפשר לבאר באופן אחר, דהי' מקום לפרש בקושיית הגמ' דזה שעדות של שתיים מונעת אפשרות של ערעור הבעל, הוא לא רק מצד שהם שתיים, אלא בצירוף זה שהוא תקנת חכמים לומר בפני נכתב. והיינו, שמעורב כאן כח התקנה של חכמים, משא"כ מצד עדות השתיים עצמה עדיין הי' מקום וכח לבעל לערער (וכפי הדעות שיש דיעות שערעור הבעל מועיל גם כנגד שתיים) ולכן משנה כאן הלשון לומר שהוא לא מצד התקנה אלא מצד עצם שתי העדים שאמרו לשמה.

ד

הוכחה מהגמ' כאופן הב' בחקירה הנ"ל

והנה, לקמן⁷⁴ אומרת הגמ' בפירושו (על קושיית הגמרא לפי שיטת רבה "אי הכי בעל נמי (יצטרך לומר בפ"נ ובפ"נ"): "טעמא מאי אמור רבנן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דילמא אתי בעל מערער ופסיל לי" . . (וא"כ טעם זה לא שייך כאשר הבעל עצמו מביא הגט)", וא"כ, מוכח שגם לרבה הטעם הוא משום ערעור דבעל!

אמנם אין מזה הוכחה גמורה, די"ל שזה גופא חידוש הגמ' שם, אבל לפנ"ז הגמ' חשבה גם לרבה (לרש"י) שזהו חשש אמיתי⁷⁵.

אך לפ"ז קשה א) מה נשתנה שם שהגמ' סוברת שזהו רק חשש מערער הבעל. ב) מפשטות לשון הגמ' "טעמא מאי אמור רבנן.. משמע שזה פשוט מלכתחילה ולא חידוש שנתחדש כאן.

ה

ביאור הגמרא בשלב הראשון לפי שהוא אמינא

ואולי י"ל בביאור הענין: כונת הגמ' בתחילת הסוגיא "לפי שאין בקיאין לשמה", "שאינ בני מדינת הים בני תורה", היא לא כדמשמע משטחיות הלשון בהשקפה ראשונה שאינם יודעים הל' גיטין שהרי אז היו צריכים לחשוש לכל הגיטין שבחו"ל (ולא רק אלו שנשלחו ע"י שליח), אלא גם בהבנה זו ("שאינ בני מדינת הים בני תורה" ו"אין בקיאין לשמה") הי' בעצם רובו ככולו של הגיטין כשרים, והוא מצד שתמיד ענין הגיטין הי' מסור לסופרי דדייני שבקיאין לשמה⁷⁶, ובפרט מצד חומרת אשת איש. והחילוק שבין א"י לחו"ל הוא שבא"י, להיותה מקום תורה, הרי אין שום נתינת מקום לחשש, משא"כ בחו"ל מכיון שאין המקום מקום תורה כבארץ ישראל, ובמהותם אינם בני תורה, ע"כ יש מקום לחשש.

ולצייר הדבר: כאשר בי"ד ראו פעם, פעמיים שלשה שיש ערעורין על גיטין כו', הרי בי"ד לא ראו זאת כמקרה נקריט אלא כבעי', שנובעת מחמת שאינם בני תורה, וא"כ תמיד עלול לקרות זאת שוב, וע"כ מוכרחים לתקן.

אמנם אין זה מספיק לתקן על הגיטין הנעשים בחו"ל בינם לבין עצמם שהרי כנ"ל יש חזקת כשרות, אלא כאשר הבעל לא לפנינו, ובמילא אין זה דבר הנעשה בין איש לאשתו, ואין

ואולי שתי הפירושים ברש"י הנ"ל עולים בקנה אחד, דאם הי' כותב "למימור בפני נכתב כו'", שאז הכוונה שהוא מצד התקנה א"כ כל השקו"ט הוא מצד התקנה, ונמצא עפ"ז, שגם האמור לפנ"ז "ורבנן הוא דאצרוך" הוא מצד ערעור הבעל, שלכן בהמשך לזה מקשה הגמ' שיצריכו שנים שאז זה שולל אפשרות של ערעור הבעל, (הואיל והם שתיים). משא"כ אם הל' "למימור לשמה", שאז כנ"ל פירושו שהוא מצד עצם היותם עדים ולא מכח התקנה א"כ אין זה המשך להאמור לעיל, ונמצא עפ"ז שעד עתה לא דובר מכח ערעור הבעל.

(74) ה, א.

(75) וע"ד מ"ש התוס' ד"ה ליבעי תרי: "אכתי לא ידע הא דפרישית..".

(76) למעט יוצא מן הכלל, להבנת ההור"א.

כאן לפנינו רק שליח, כאן המקום לבי"ד לתקן.

ולרבה, אי"ז ענין המצריך את בי"ד לתקן, שהרי בכללות בקיאינן גם במדינת הים, ומה שנמצא מקום לחשש, אין זה מערער את כללות הגדר שבקיאין הן וראי' לדבר שאח"כ "למדו" שלרבה משמש זה הוכחה שלכתחילה אין זה בעי' אמיתית ותמיד אפשר לתקן עי"ז שילמדו. ומשא"כ לרבה שמסתכל על מהות בני חו"ל שאינם בני תורה ובמילא לדעתו מצד מהותם גדר המצב שלהם ש"אין בקיאין". ונמצא מובן שזהו מחלוקת בהגדרת הענין, ואי"ז מח' במציאות.

ך

ביאור הגמרא בשלב השני דרוב בקיאין לשמה

ובתי' הגמ' למסקנא, ש"רוב בקיאין לשמה", ו"סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי", "ורבנן הוא דאצרוך" מצד שמא ימצא הבעל גט ששמו כשמו ושמה כשמה, בפשטות רש"י לשיטתו שעדיין הוא מצד חשש אמיתי, אלא שהוא חשש רחוק כנ"ל. ואפשר לומר בשיטת רש"י כאן בכמה אופנים:

(א) שהוא המשך לקס"ד הקודם, וזהו חשש אמיתי. (ורק בדף ה' מחדשת הגמרא שזהו מצד ערעור הבעל (וראה לקמן ס"ז מדוע שם זה פשוט לגמרא)).

(ב) שהחשש הוא אמיתי (וצריך בפני נכתב כדי לבטל חשש זה גם לולא ערעור הבעל), אלא שאם הבעל יבוא ויערער הוא יאמת את החשש (שנהי' חייבים להתייחס אליו עם כל הרצינות), ולכן הערעור שלו יבטל את הבפני נכתב, ולכן היתה הקושיא שצריכין שתים (ובזה הגמ' מוסיפה שהבפ"נ הוא גם כדי להציל מערעור הבעל, וכבגמ' שבדף ה').

(ג) הגם שהחשש הוא אמיתי הנה לולא חשש ערעור הבעל לא היו מתקנים לומר בפני נכתב, ורק משום שכשהבעל יערער הוא יאמת את החשש שכבר ישנו, לכן תקנו מלכתחילה לומר בפני נכתב, וע"ז הקושיא דמכיון שהוא מצד ערעור הבעל הנה אם הוא יבוא בפועל ה"ז יבטל את הבפני נכתב, של עדות האחד שלא תועיל. (ואין סתירה מכך שהחשש הוא אמיתי להמבואר בגמ' בדף ה' שזהו מצד ערעור הבעל, כי רק מצד החשש לערעור הבעל חוששים לחשש האמיתי הרחוק).

ואולי אפשר לומר שזה שרש"י לא אומר במפורש שהוא מצד ערעור הבעל, כי אכן מצד הסוגיא עצמה אין בירור בזה ואפשר לומר בכמה אופנים.

ז

ביאור הגמ' בשלב הסופי דרבה אית לי' דרבה

אמנם למסקנא אחרי שהגמ' לומדת ד"רבה אית לי' דרבה" (שהטעם הוא משום שמא הבעל יבוא ויערער שהשטר מזוייף ולא ימצאו עדים לקיימו), הנה כאן מסתבר ללמוד שהא

דרבה סובר שתקנו בפ"נ ובפ"נ הוא לא מצד שני ענינים שונים (חשש אמיתי דלשמה עם חשש ערעור הבעל בזיוף) אלא מצד נקודה אחת, והוא שרבה לומד שכל החשש דלשמה הוא (ג"כ) רק מצד ערעור הבעל, אלא שכיון שחוששים לערעור מצד הלשמה חוששים ג"כ לשאר טענות, (טענת מזוייף וכו'). שלכן ס"ל שגם במקום שאין חשש דלשמה צריך קיום כי אית לי' דרבא.⁷⁷

אמנם גם לאחר שאית לי' דרבא, עיקר שיטת רבה היא מצד לשמה (שיבוא הבעל ויערער שלא נכתב לשמה) ורק מצד "דאייתנן להכי" לחשוש לערעור הבעל, נכנסים לכל ערעורי הבעל ואית לי' דרבא.

עפ"ז יומתק ג"כ מה שרש"י מוסיף (מיד לאחרי שרבה אית לי' דרבא) שרבא לית לי' דרבה, שלכאור' מה קס"ד שאם רבה אית לי' דרבא שגם רבא אית לי' דרבה? ועפהנ"ל י"ל דמכיון ש(עכ"פ) כאן לומדים שהטעם דרבה הוא מצד ערעור הבעל והוא נקודה אחת עם ערעור הבעל דמזוייף כנ"ל, הי' קס"ד לומר דה"ה לרבא שאף שלכתחילה חוששין לערעור הבעל רק מצד טענת מזוייף, מ"מ יחשוש גם לערעור הבעל בלשמה. ולכן רש"י מבהיר שרבא לית לי' דרבה כי כולן בקיאיין ואין חשש כלל. (שלשמה הוא ענין בפ"ע שרבה חושש לו, ורק משום שכבר חוששין לערעור הבעל נחשוש לכל הערעורים אבל לרבא שחוששים למזוייף מזה אין מקום לחשוש ללשמה שהוא ענין בפ"ע).

ועפ"ז מובן בפשטות שבהמשך אומרת הגמ' בפשטות שכל התקנה הוא מצד ערעור הבעל, כי לאחרי שידעינן שרבה אית לי' דרבא מובן בפשטות שהתקנה היא מצד ערעור הבעל, כנ"ל (ומתורץ מה שהוקשה לעיל ס"ד).

ובקשר לקושיא שבס"א מדוע הגמ' לא הקשתה מלכתחילה לרבה שנחשוש לכל הגיטין שבחו"ל ולא רק למה שע"י שליח, י"ל מצד שזה נכלל במילא בהשקו"ט בגדר דעד אחד:

והיינו, דמזה גופא שמצריכים דוקא בשליח, ובוזו גופא מסתפקים בעד אחד הרי כבר מובן שאי"ז בעי' ממש בכל הגיטין (שהרי אז פשוט שהיו מצריכים שני עדים ועושים תקנה לכל הגיטין שבחוץ לארץ), ורק בגדר חשש דמכיון שאינם בני תורה כמו בני א"י לא יצא מכלל חשש ד"לשמה" ורק שצריך בירור והגדרה בהא שמצריכים בפני נכתב וביחד עם זה מאמינים לעד א' וע"י בירור זה - מדוע לא הצריכו עדות ממש של שני עדים - יובן ממילא מדוע לא חששו לכל הגיטין שבחו"ל, ובמילא לא נצרך לברר זאת בפ"ע.

77 (להעיר, שע"פ ביאור זה מובן קושיא חמורה בכללות הסוגיא, דלכאור' אחרי שברור לגמ' במשך סוגיא שלימה וארוכה (עד דף ד, ב!) שרבה סובר שחוששים רק ללשמה, ומתייגעים ליישב כמה קושיות אליבא דרבה. באים ואומרים בפשטות רבה אית לי' דרבא, ואפי' ללא הקדמת "אלא"? וע"פ הביאור שבפנים מובן שכן, מאחר שלומדים בשיטת רבה שהוא רק מצד ערעור הבעל ואגב שמתייחסים לערעור זה של הבעל מתייחסים כבר לכל הערעורים. נמצא שאין כאן 'מהפיכה' ורק גילוי מילתא (ובפרט אם נלמד שלכתחילה הי' מקום להבין שהוא רק מצד ערעור הבעל אלא שכאן הוא כבר הכרח).

גנותם של ישראל - אינו גנאי

מביא כמה אופנים בביאור דברי הגמ' "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב / מביא הכלל שכשפוסקים הלכה אומרים באופן ברור / מביא ב' דוגמאות שהגנאי הוא בשביל ההוראה הנלמדת מכך / מביא אופן נוסף המבאר שאכן אי"ז גנות ברורה, והגנות שישנה הינה בשביל ההוראה הנלמדת / מביא ע"כ ב' דוגמאות / מביא אופן נוסף שבפנימיות הענינים אינו גנות כלל / מביא ע"כ ב' דוגמאות / מביא אופן נוסף בו ע"פ נגלה לא קיים גנות כלל, אלא רק שבח / מביא ע"כ ב' דוגמאות

הת' שניאור זלמן שי' גורביץ'
קבוצה 770 בית משיח

א

אופני הביאורים ב"אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"

איתא בגמ'⁷⁸: בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב: "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה", ומפרש רש"י: והלא בגנות בהמה טמאה לא רצה הכתוב לדבר, אלא עיקם שמונה אותיות דכתיב אשר איננה טהורה דאיכא י"ג אותיות, והוה מצי למיכתב הטמאה דליכא אלא ה' אותיות".

והנה, כלל זה נאמר בגמ' גבי צדיקים⁷⁹, ואעפ"כ רואים ברור בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ שכלל זה קיים בכל מצב, אע"פ שאינו מדבר בצדיקים, אלא ביהודי רגיל (כביכול), ויתרה מזו גם ביהודי רשע, אעפ"כ כותב "אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב", וע"כ גם על יהודים שאינם צדיקים חל עליהם כלל זה.

וא"כ מסיק כ"ק אד"ש מה"מ שבאם אכן מובא בתורה הסיפור הנראה כגנאי לאדם, משמע שישנה הוראה בדבר, וע"כ נכתב אע"פ שמדבר בגנות, כיון ש"תורה מלשון הוראה".

אך ניתן לראות ג"כ בכמה מקומות, שבמקרים בהם נשאלת השאלה מדוע התורה מספרת לנו עליהם, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ביאורים שקצתם שונים זמ"ז, ובכללות הם: (א) אמנם הסיפור בתורה זהו גנאי, אך מטרת התורה בזה הוא להורות לנו כיצד להתנהג. (ב) אינו גנאי כנראה בהשקפה ראשונה, אלא ישנו הסבר למעשה זה, רק שעדיין הינו גנאי בדקות, שגם זה מספרת התורה כדי שנלמד מזה הוראה. (ג) אמנם מפשט הדברים נראה הדבר כגנאי, אך

(78) ב"ב קכג, א.

(79) כלשונוה: "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, בגנות צדיקים דיבר הכתוב"!

בפנימיות אינו אלא דבר נעלה ביותר. (ד) מה שנראה בהשקפה ראשונה כגנאי, ע"פ פשוטו אינו גנאי כלל, אלא רק ענין חיובי. ולהלן נביא דוגמאות לכל הנ"ל.

ב

גנאי בשביל הוראה

ידוע הביאור בדברי הגמ': "לעולם אל יוציא אדם דבר מוגנה מפיו . . . שנאמר . . . ומן הבהמה אשר איננה טהורה", והרי המילה 'טמא' כתובה התורה יותר ממאה פעמים, ומה הדיוק של הגמ' בפס' "אשר איננה טהורה"?

ומבואר בזה⁸⁰: "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה - אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" - בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי".

ועד"ז מפורשים כמה מקרים לא רק על דין במקרה מסוים, אלא גם על מעשים שנעשו והתורה מספרת עליהם, ומהם:

(א) במלחמת⁸¹ עמלק מספרת התורה "וידי משה כבדים" ומפרש ע"כ רש"י "בשביל שנתעצל במצוה ומינה אחר תחתיו נתייקרו ידיו". ובזה דרוש ביאור מדוע מספרת התורה בגנותו של משה רבינו שנתעצל?

וע"כ מבאר, שהתורה מספרת לנו שנלמד מכך הוראה: כאשר עמלק בא ופוגע ביהודים אשר מחוץ לענן, אף אם הימצאותו שם היא באשמת יהודי זה מפני חטאיו, צריכים היהודים אשר בתוך הענן לצאת משם כדי להגן על יהודי זה במלחמתו נגד עמלק.

ואדרבה: מי בעיקר צריך לצאת כדי להגן על ישראל מפני עמלק? "יראי החטא" שדוקא בכוחם להלחם את מלחמת עמלק. והעומד בראש המלחמה הוא יהושע, אשר עליו ציוו "בחר לנו אנשים וצא (מתוך הענן) הלחם בעמלק" והרי יהושע היה במצב של "לא ימיש מתוך האהל", תורתו אומנתו, והוא היה צריך לנהל את המלחמה.

(ב) התורה כותבת שבדורו של אנוש התחילו לעבוד עבודה זרה ("אז הוחל לקרוא בשם ה'"), ולכאורה אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב ובשביל מה מספרת התורה שהתחילו לעבוד אז ע"ז?

והביאור בזה⁸³: בזה התורה מבארת כיצד אפשרי להגיע למצב של עבודה זרה: כאשר אדם במצב שיתרון האדם על הבהמה אצלו בהתגברות - לא שייך שהוא יעבוד ע"ז, אלא היות ש"ויקרא את שמו אנוש" שהשם של המנהיג באותו הדור היה (לפי הדור) 'אנוש' מלשון חלישות - לכן בימיו יכל להיות "טעו כו' טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור".

(80) לקו"ש ח"י ע' 26.

(81) לקו"ש חכ"א ע' 97.

(82) בראשית ד, כו ובפרש"י.

(83) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 591.

מכל הנ"ל רואים שאע"פ שהדבר מתאר את גנותו של האדם, אעפ"כ התורה מספרת על כך, כדי שאנו נוציא את ההוראה כיצד צריך להתנהג. ועוד רבות הדוגמאות.⁸⁴

ג

גנאי (רק) בדיקות בשביל ההוראה

והנה, ישנם ביאורים שהדבר נראה כגנות ברורה, אך ע"פ ביאורו דכ"ק אד"ש מה"מ לפי פשט הדברים ולפי נגלה, ניתן לראות שאי"ז כבהשקפה ראשונה, אלא ישנו רק חיסרון קטן והדבר מסופר לנו כדי ללמדנו כיצד לנהוג.

(א) על הפסוק "והנשיאים הביאו את אבני השוהם"⁸⁵ מפרש רש"י: "ולפי שנתעצלו תחילה (במלאכת המשכן). אמרו יתנדבו ציבור מה שמתצנדיים ומה שמחסרין אנו משלימים (אותו) נחסרה אות משמם, והנשאים כתיב". ונשאלת השאלה הרי אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב?

ומבאר ע"כ⁸⁶, שאכן תפקידו של נשיא אינו לתרום ראשון, אלא לדאוג לעדתו (אף שזה מגיע על חשבון הצרכים - ואפילו הרוחניים - האישיים שלו), וע"כ עשו נכון שלא נדבו בתחילה. אך אעפ"כ יצא מזה חסרון לעצמם בהנהגתם, והוא זה שהמשכן היותו בשביל "ושכנתי בתוכם", וא"כ צריך לבנותו מה שיותר מהר, שלא כהנהגתם "ומה שמחסרין אנו משלימין", אלא היו צריכים ביחד עם זה שדורשים מכל יהודי לתרום, ג"כ שהם יתרמו. אך כיון שביחד עם הרגשת הנשיאות, הגיעה להם 'עצלות'. וע"כ ההוראה אלינו הוא שביחד עם הרגשת הנשיאות שיש לכל אחד, יחד עם זאת מוכרח להיות רגש הביטול בצורה מוחלטת.

(ב) מבואר⁸⁷ במדרש שישראל הלכו לישון כל הלילה שלפני מ"ת "לפי ששינה של עצרת עריבה והלילה קצרה", והקב"ה הוצרך (כביכול) להקיצם משנתם בשביל לקבל התורה. ודבר זה דרוש הבנה, מדוע התורה מספרת לנו בגנותם של ישראל שהרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"?

כיון שהנשמה נמצאת בגוף גשמי ומוגבל, אינה יכולה להשיג כראוי לה אלקות, ובהיותה נשמה למעלה מהגוף, יכולה לראות אלקות באופן אחר לגמרי, וזאת רצו עם ישראל לפעול, שיקבלו את התורה כדבעי ושהגוף לא יפריע להם.

אעפ"כ לא זה היה הרצון העליון (וע"כ נשארים ערים כל הלילה לתקן את הדבר), כיון שתכלית נתינת התורה הוא דוקא כאן בעולם הזה, בו יש דברים שאינם קדושים, ורצונו העליון שדוקא בהם וכן בגוף של יהודי יהיה המשכת הקדושה. וזו ההוראה הנלמדת מסיפור זה: לא

(84) וראה ג"כ - שחוק"ק תשל"ו שיחת שמח"ת ע' 139 גבי שבנא. שם שיחת י' שבט ע' 436 גבי אלא שלא רצו לצאת ממצרים. שיחת ש"פ שלח תשמ"ה גבי שבירת הלוחות ושם ג"כ גבי חטא המרגלים. ש"פ מקץ חנוכה תשד"מ גבי שור עם שטריימל. התוועדויות תשמ"ו ח"ב שיחת פורים קטן גבי עדים זוממין. התוועדות אדר"ח אלול תשמ"ב וש"פ ראה מבה"ח אלול תשמ"ג גבי "מתחילה היו אבותינו עו"ז". ועוד.

(85) ויקהל לה, כז.

(86) לקו"ש חט"ז ע' 424 ואילך.

(87) לקו"ש ח"ד ע' 1027.

להירתע מלהתעסק בעניני העולם ולהעלותם לקדושה.

מכל הנ"ל רואים, שאי"ז גנות כמו שנראה בהשקפה ראשונה אלא הייתה כאן כוונה נסתרת, רק שעדיין אינה רצויה בתכלית, וע"כ מספרת לנו ע"כ התורה כדי שנלמד כיצד עלינו להתנהג. ועוד רבות הדוגמאות⁸⁸.

ד

בפנימיות הענינים אינו גנאי

והנה יתירה מזו, ישנם דברים אותם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ פנימיות הדברים באופן שכלל לא יוצא מכך גנאי, אלא הינם ענינים גבוהים ורצויים וכלשונו הק'⁸⁹: "לפי המדרש - רבותינו דרשוהו" - הקשור ל"נשמתא דאורייתא" (שרוב סודות התורה גנוזין בה) "האבות הן המרכבה" גם בעולם הזה למטה, הם בדרגה של המרכבה שלמעלה, וכלל לא ייתכן אצלם ענין של "נתלכלכתי בחטא", ולכן אפשר להוכיח ש"לא הרהרו אחר מדותי" מפני שהם היו מרכבה רק לרצון העליון כל ימיהם", וכדלקמן:

(א) על הפסוק "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" (לגבי טענת משה "למה הרעותה"), מבאר רש"י: הרהרת אחר מדותי, לא כאברהם. . ולא הרהר אחר מדותי".

ולכאורה צריך להבין: מדוע כותבת התורה בגנותו של משה רבינו, הרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" וכ"ש בגנות משה רבינו?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק (תרגום)⁹⁰: "מכיון שכבר היה סמוך לגאולה ומשה נשלח על ידי הקדוש ברוך הוא כדי לגאול את ישראל, היה צורך בכך שהקשר בין ישראל לה' על ידי האמונה לא יישאר רק כפי שהוא מצד האבות כמאמינים בני מאמינים, אלא אמונה החודרת ומקיפה את כל עניניהם.

דבר זה נעשה על ידי שאלתו והרהורו של משה "למה הרעותה" . . כלומר דרגת וארא הקשר האמיתי והמוחשי כראיה שבין ישראל לאלקות על ידי האמונה הוגשמו גם על ידי ישראל אשר מצד עצם מציאותם ייתכן הענין של הרהר אחר מדותי נעשתה באמונה המעלה של וארא שלימות האמונה וכך נשלל הענין של "הרהר אחר מדותי".

לפיכך אומר רש"י בסוף פרשת שמות "הרהרת על מדותי לא כאברהם אשר לא הרהר אחר מדותי", בכך הוא מדגיש שאין די בדרגת "לא הרהר" הקיימת אצל משה ואצל כל ישראל בירושה מאברהם האבות ובגלוי ייתכן ענין של "הרהרת" כיוון שזוהי ירושה, אך מצד טבעו ומציאותו של הן עצמו ייתכן אצלו הרהור, פעולתו של משה היתה שגם לענין זה של 'הרהרת'

88) וראה ג"כ - לקו"ש חי"ז לפר' ויקרא גבי הרגשת אדה"ר מעלת עצמו. שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ה ר"ח ניסן גבי פירש"י ק"ו להדיוט. שיחת יום ב' דחה"ש תשכ"ד גבי ר' הענדל שלא הבין את המאמר. חכ"ה ע' 19 ואילך, אמנם ראה שם בהמשך השיחה שזה שייך יותר לביאור דלהלן שאינו גנות כלל, בפנים.

89) לקו"ש חט"ז שיחה א לפר' וארא ס"ג.

90) שם בהמשך השיחה.

לא יהיה כלל מקום על ידי דיבור של הקדוש ברוך הוא גילוי דרגת "וארא". עכ"ל⁹¹.

(ב) כלפי סיפור המרגלים שנראה ע"פ נגלה כנגאי לכל דבר, ואעפ"כ מבואר בחסידות⁹² הכוונה הפנימית במעשיהם, שעפ"ז אף שהייתה להם כוונה רצויה - להישאר מנותקים מכל עניני עוה"ז שמא יסחפו אחרי יושבי ארץ כנען, אך בפועל התוצאה ממעשיהם הייתה שלילית לגמרי.

ועל כך מחדש כ"ק אד"ש מה"מ שבפנימיות גם התוצאה הייתה חיובית ובלה"ק⁹³:

"הכוונה בכך שהתורה מספרת את פרשת המרגלים היא בכדי לגלות את העילוי שבא גם ממעשה המרגלים, וכפי שבא בגלוי בהפטורה שע"י שילוח המרגלים ע"י יהושע שי"ל שלמד זאת ממשה רבינו "ויהושע לא ימיש מתוך האוהל" . . . נפעלה במילואה שליחותו של משה ודעתו בשילוח המרגלים שהוא לכבוש את הארץ. וכמודגש בקרא שיהושע הי' ממרגלי משה והוא עם כלב מילאו את שליחותם כדבעי עד שאמרו ש"טובה הארץ מאד מאד".

ויתירה מזה גם כוונת המרגלים בפנימיות היתה לטוב ובאותה שעה כשרים היו כמבואר בספרים שמצד גודל מעלתם נאמר ש"אין להם חלק לעוה"ב" כיון שהם נעלים מחלק לעוה"ב". מכל הנ"ל רואים שאמנם בפשט הדברים דבר זה הינו גנות, אך בפנימיות אינו גנאי כלל, אלא מודגש בזה רק שבת. ועוד רבות הדוגמאות⁹⁴.

ה

לא דברה התורה בגנות כלל

והנה יתירה מזו, מצינו ביאורים ע"פ פשט כיצד שבהשקפה ראשונה הדבר נראה כדבר גנאי, אך בפשוטם של דברים מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ שאינו גנות כלל, אלא רק דבר חיובי:

(א) על הפסוק "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי גו' ויקוב גו' את השם ויקלל⁹⁵". מבארים חז"ל שהפסוק מלמדנו להודיע שבחן של ישראל שלא נחשדו על העריות, אלא רק היא הייתה לבדה.

ובזה דרוש הבנה, מדוע התורה מספרת לנו בגנות יהודי, והרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"?

וצריך לומר⁹⁶ דמכיון שע"ז שפרסמה הכתוב מתגלה שבחן של ישראל, אי"ז נחשב גנות

91) אך כמפורש בפנים השיחה זהו רק לפנימיות הענינים שזהו רש"י בסוף פרשת שמות, אך לפירושו הפשוט זה נראה אכן כ'נגאי', וזהו הפרש"י שבפר' וארא.

92) לקו"ת לפר' שלח לו, ג ואילך.

93) דבר מלכות בהעלותך סי"ב.

94) וראה דבר מלכות לפר' כי תשא גבי ענין החטא שהייתה בו כוונה מלכתחילה ש'עלילה נתלה בו'. שיחת ש"פ עקב מבה"ח אלול תשכ"ד, גבי סיפור הגמ' שאמר דבר שאינו נכון, אע"פ שהודה בעצמו שאינו נכון, וא"כ כיצד מספרת הגמ' בגנותו של יהודי, כיון שאכן זה במהלכים, קודם הכוח של שבת ולאחמ"כ אפשר לדחות את ט' באב.

95) ויקרא כד י"א.

96) לקו"ש חל"ז ע' 67.

בשבילה (שאו היה אפ"ל שע"י גנות זו מתגלה שבחן של ישראל, אלא) אדרבה, זה גופא הוי שבחה שעל ידה מודיעה התורה שבחן של ישראל שלא נחשדו על העריות.

דוגמא לדבר - באיסור בל תשחית: האיסור הוא רק כאשר המעשה הוא רק דרך השחתה וקלקול, אבל כשע"י הקלקול בא תיקון, אין כאן איסור בל תשחית. וע"ד הדין במלאכת שבת ש"כל המקלקלין פטורין . . אבל הקורע בחמתו או כו' חייב מפני שמיישב דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב"⁹⁷.

וע"ד זה ג"כ בנדו"ד שנוגע ל"שבחן של ישראל" - היסוד של כל עם ישראל שאינו גנאי גנות לצורך שבח בלבד אלא שהשבח (דכלל ישראל) הוא שבחה (גם) של שלומית גופא.

(ב) על הפסוק "ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבנות הארץ"⁹⁸, ובפרש"י: "בת לאה - ולא בת יעקב, אלא ע"ש יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית היתה שנאמר "ותצא לאה לקראתו".

וכאן דרוש ביאור, הרי פירוש זה הינו בגנותה של לאה, והרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב", וכ"ש שלא בגנותה של לאה?

והביאור בזה הוא⁹⁹: שיציאת דינה היא רק למעליותא, דכיון שהיה בכוחה של דינה להחזירה למוטב אפילו את עשיו הרשע, מובן דזה ש"ותצא דינה גו' לראות בבנות הארץ", לא הייתה ח"ו יציאה של היפך הצניעות, אלא אדרבה, "לראות בבנות הארץ", כדי להחזירן למוטב. ומעלה זו קבלה מלאה שהייתה מתאוה להרבות בשבטים.

מכל הנ"ל רואים שאכן ע"פ ביאור פשט הדברים, אי"ז גנות כלל, אלא דבר חיובי, ועוד רבות הדוגמאות¹⁰⁰.

97) וראה שם בהמשך ג"כ הביאור בפלוגתא "אם חייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה בשביל הצלת חבירו מסכנה ודאית", שזה ג"כ תלוי בזה. ע"ש.

98) בראשית לד, א.

99) לקו"ש חל"ה ע' 150.

100) ראה ג"כ מאמר ד"ה להבין ענין החלומות תשכ"ד גבי המלאכים ש"הושיט אצבעו הקטנה ביניהם ושרפן", שאנו צריכים לנהוג כמותם, לקבל אורות שלמעלה מהכלים הרגילים. וראה ג"כ ש"פ בלק תשמ"ה ס"ט, גבי שם הפרשה 'בלק'.

שיטות הראשונים בקביעת גדר א"י לענין גיטין

יביא מחלוקת ר"ת ור"י בגדר קביעת א"י לגיטין / יסביר את מחלוקתם ע"פ דברי הרמב"ן / יביא את שיטת רש"י ורמב"ם בגדר קביעת א"י לגיטין וטעמם / יביא מחלוקת רמב"ן ורמב"ם בגדר א"י כיום בענין אמירת בפנו"נ / יישוב ב' קושיות ר"י על ר"ת ע"פ דברי הרמב"ן והריטב"א / חידוד שיטת ר"ת ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

הת' יוסף יצחק הלוי שי' באשה
קבוצה - 770 בית משיח

א

ביאור מחלוקת ר"ת ור"י בגדר קביעות א"י ע"פ דברי הרמב"ן

איתא במסכתין (גיטין ב, א): 'ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון, ר"מ אומר עכו כארץ ישראל לגיטין".

כלומר - המביא גט ממדה"י צריך לומר בפנו"נ¹⁰¹, אך מי שמביא גט בא"י אינו צריך לומר בפנו"נ, ואם הבעל מערער, הדין שיתקיים השטר בחותמיו.

ונחלקו ר"י ור"מ מה דינה של 'עכו' האם יש לה דין של חו"ל ואז המביא ממנה צריך לומר בפנו"נ, או שיש לה דין של א"י לענין גיטין והמביא ממנה אינו צריך לומר בפנו"נ. לפי ר"י לעכו יש דין של חו"ל, ולכן המביא ממנה גט צריך לומר בפנו"נ, משא"כ לפי ר"מ לעכו יש דין של א"י לענין גיטין, ולכן המביא ממנה אינו צריך לומר בפנו"נ.

ומקשה ר"ת¹⁰² וז"ל "הקשה ר"ת דאשקלון מארץ ישראל היא דכתיב ביהושע (יג) זאת הארץ הנשארת וגו' האשדודי והאשקלוני וכתיב הפילה לישראל לנחלה כאשר צויתך ואחר כך לכדוה כדכתיב בשופטים וילכוד יהודה את עזה ואת אשקלון ואת גבולה".

כלומר - מדוע סובר ר' יהודה שאשקלון נחשבת כחו"ל, והרי מוכח מהכתובים שאשקלון נחשבת כחלק מא"י?

ומתיר ר"ת וז"ל "ואר"ת דעולי בבל לא כבשוה כדאמר בפ"ק דחולין (דף ז.ו.) גבי בית שאן הרבה כרכים עולי מצרים ולא כבשוה עולי בבל ולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינין קבועין שם".

101) ובטעם הדבר נחלקו רבה ורבא בגמ' האם משום שאין בקיאיין לשמה, או שאין עדים מצויים לקיימו.

102) תוס' ד"ה ואשקלון כדרום.

כלומר - אין מספיק רק כבישת עולי מצרים, אלא צריך גם את כיבוש עולי בבל, ומחמת כיבוש זה נמצאים שם ת"ח וקבועין בתי דינים.

אך ר"י מתרץ וז"ל "ואמר ר"י דאפילו בצד של ארץ ישראל צ"ל בפני נכתב וכו' לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר".

כלומר - שאפי' בחלק של א"י כל עוד אין בתי דינים ות"ח צריך לומר בפנו"נ, ולכן באשקלון שמרוחק מבתי הדין צריך לומר בפנו"נ.

בפשטות נראה שר"ת ור"י נחלקו האם מסתכלים על עולי בבל, או על בתי דינים ות"ח. אך קשה לומר כן, משום שגם ר"ת עצמו אומר שמכיוון שלא כבשו עולי בבל, לכן אין שם ת"ח ובתי דינים.

והנה הרמב"ן¹⁰³ מסביר וז"ל "איכא למימר סבירא להו קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא ולפיכך היתה חביבה עליהם אבל לענין גיטין כיון שלא כבשו אינם בקיאים לשמה ולא מצויין לקיימו דלא שכיחי בתי דינים, ואי נמי סבירא להו לא קדשה לעתיד לבא לענין תרומות ומעשרות, חביבא עלייהו, דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם ואעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה".

כלומר - שבאמת ר"ת ור"י לא נחלקו, ולפי שניהם מסתכלים אם יש ת"ח ובתי דינים, אלא שלפי ר"ת "שכיחי וגמירי" תלוי בכבישת עולי בבל, שרק במקומות אלו נמצאים ת"ח, ואילו לפי ר"י "שכיחי וגמירי" אינו תלוי בכבישת עולי בבל, ולכן גם במקרים שלא נחשב לא"י ובכל אופן נמצאים שם ת"ח ובתי דינים לא יצטרכו לומר בפנו"נ. וכן לאידך גיסא גם בא"י יצטרכו לומר בפנו"נ, במקרה שאין שם ת"ח ובתי דינים.

ב

שיטת רש"י והרמב"ם בקביעת גדר א"י וטעמם

והנה שיטת רש"י¹⁰⁴ היא, וז"ל: "אבל מערב של ארץ ישראל אין צריך גבול שהים הגדול גבולה כדכתיב וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגו' אם יש עליו עוררים שהבעל מערער שהוא מזויף יתקיים".

כלומר - שקביעת גדר א"י לענין גיטין היא ע"פ עולי מצרים, שכתוב "שהים הגדול גבולה", ואם היה תלוי בכבישת עולי בבל, אין קשר לפסוק זה, משום שמנ"ל שעולי בבל כבשו עד הים הגדול.

והנה שיטת הרמב"ם¹⁰⁵ היא, וז"ל: "אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון, היה מהלך

(103) ב, א.

(104) ב, א ד"ה ורקם.

(105) הלכות תרומות פ"א.

מעכו לכזיב כל הארץ שעל ימינו שהוא מזרח הדרך הרי היא בחזקת ח"ל וטמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית, עד שיודע לך שאותו המקום מא"י, וכל הארץ שעל שמאלו שהוא מערב הדרך, הרי היא בחזקת א"י וטהורה משום ארץ העמים וחיבת במעשר ובשביעית, עד שיודע לך שאותו מקום ח"ל".

כלומר - שגדר קביעת א"י לגיטין לפי שיטת הרמב"ם היא ע"פ מה שכבשו עולי מצרים, ולא ע"פ מה שכבשו עולי בבל.

ובמקור דברי הרמב"ם כתב הרדב"ז¹⁰⁶ וז"ל "אי זו היא ארץ שהחזיקו בה וכו'. פ"ק דגיטין (דף ב' א) משנה א"ר יהודה מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון והא דלא חשיב מערב לפי שהים הוא גבול א"י מצד המערב ואיכא למידק דמשמע ממתני' דרקם ואשקלון ועכו אינם מא"י ולא משמע הכי מן הכתובים ועכו משמע בגמרא דהוי מא"י. ונראה לתרץ דלעולם רקם ואשקלון ועכו מא"י הם אלא שרבי יהודה עושה אותן כח"ל לענין גיטין לפי שהן רחוקות ממקום הישיבות והתוס' האריכו בריש גיטין ע"ש ורבינו כתב בסמוך שהם מח"ל".

כלומר - שעכו נחשבת לחו"ל לפי ר"י ומה שמשמע בסוגיינו שעכו אינה נחשבת לא"י, וקשה שהרי מן הכתובים משמע, שהיא חלק מא"י, לא קשה משום שבאמת עכו נחשבת לא"י. אלא שר"י עשה אותם שיחשבו כחו"ל, והטעם משום שרחוקות ממקום הבתי דינים ות"ח.

ובהכרח בפירושו הרמב"ם כתב בדרך אמונה¹⁰⁷ וז"ל "ואשקלון עצמה עולי מצרים כבשוה ולא עולי בבל כמש"כ רבנו לעיל ה"ה (קלב) אבל הגינות שבדרום אשקלון והמקום הנקרא פרשת אשקלון כבשוה עולי בבל ג"כ (קלג) אבל הערים שאחר אשקלון כגון עזה וכה"ג לא כבשוה גם עולי מצרים לפ"ד רבנו (קלד) אבל דעת הרבה ראשונים דעולי מצרים כבשו גם עזה רק עולי בבל לא כבשו רק עד אשקלון (קלה) ואפשר דגם כוונת רבנו דבריבוע זה כבשו הכל עולי מצרים אבל חוץ מריבוע זה יש מקומות הרבה שלא כבשו אבל יש גם מקומות שכבשו".

ובטעם שיטת רש"י והרמב"ם כתב בחידושי ר' נחום¹⁰⁸ וז"ל "ונראה דרש"י והרמב"ם ס"ל דת"ק ור"י פליגי בעיקר התקנה, דת"ק סבר דעיקר התקנה היה דבמקום דלא שכיחי לקיימו צריך לומר בפנו"נ ובמקום דמשכח שכיחי א"צ לומר בפנו"נ, ולדידיה אי"ז תלוי כלל בשם חו"ל וא"י אלא רק אי משכח שכיחי ומגמר גמירי, משא"כ רבי יהודה שהזכיר להגבולות ס"ל דגדר התקנה היה לחלק בין א"י לחו"ל, דכיון שבאותו הזמן היה עיקר הישוב בא"י כך נקבעה התקנה שבחו"ל צריך לומר בפנו"נ ובא"י א"צ לומר בפנו"נ [ויתכן דגם ר"א דסבר דבמובלעות צריך לומר בפנו"נ שלא תחלוק ממדה"י מודה לת"ק דשורש התקנה תלוי במשכח שכיחי, אלא דאיהו סבר דכיון דרוב מדה"י אין עדים מצויים לקיימו תקנו חכמים שבכ"מ בחו"ל צריך לומר בפנו"נ]. ולפי"ז אפשר לומר דהתקנה נתקנה בזמן בית ראשון, ומשו"ה לר"י כך נקבעה התקנה דכל מקום שכבשו עולי מצרים הוי בכלל א"י לגיטין וכל מקום שלא כבשוהו חשיב כחו"ל וצריך לומר בפנו"נ".

(106) שם.

(107) הלכות תרומות פ"א.

(108) א, ב.

כלומר - שלפי רש"י והרמב"ם ת"ק ור"י במשנה נחלקו בגדר התקנה של אמירת בפנו"נ, לפי ת"ק גדר התקנה נתקנה במקום שלא שכיחי וגמירי, אך במקום דשכיחי וגמירי אין צורך לומר בפנו"נ, ולא קושר כאן המקום כלומר א"ל/ חו"ל. משא"כ לפי ר"י שמכניס את גבולות הארץ, סובר שעיקר התקנה נתקנה בחו"ל. אבל בא"י אין צריך לומר בפנו"נ. ולפי"ז יוצא שתקנה זו נתקנה בזמן בית ראשון. ולכן כל מה שכבשו עולי מצריים יש לזה דין של א"י לענין גיטין. ולכן סוברים רש"י והרמב"ם שגדר קביעת א"י היא ע"פ עולי בבל, משום שכל התקנה נתקנה במקום שבו היו עיקר בני"י היינו בא"י, ולכן בחו"ל שאין שם עיקר בני"י צריך לומר בפנו"נ. ולכן כאשר כבשו עולי מצריים נחשב עיקר ישוב א"י. ולא צריך להגיע לכיבוש בבל כדעת ר"ת¹⁰⁹.

והראשונים¹¹⁰ כתבו טעם אחר בשיטת רש"י והרמב"ם שמסתכלים על עולי מצריים בגדר קביעת א"י, וז"ל הרמב"ם¹¹¹ "אין סומכין זקנים בחוצה לארץ ואף על פי שאלו הסומכין נסמכו בארץ ישראל, אפילו היו הסומכין בארץ והנסמך חוצה לארץ אין סומכין, ואין צריך לומר אם היו הסומכין בחוצה לארץ והנסמכין בארץ, היו שניהם בארץ סומכין אותו אף על פי שאינו עם הסמוכים במקום אחד, אלא שולחין לו או כותבין לו שהוא סמוך ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות הואיל ושניהם בארץ, וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה".

כלומר - שאין לסמוך זקנים בחו"ל אלא רק בא"י, ובמקומות שכבשו עולי מצריים נחשבים לא"י לענין סמיכה. וכותב הרידב"ז¹¹² וז"ל "וכל א"י וכו'. אף על פי שלא החזיקו בה עולי בבל אף על גב דאינה כא"י לענין תרומות ומעשרות ולקצת דברים לענין מינוי סמוכים הכל הוא א"י וכן לענין הדר בא"י ולענין הנקבר בה ולשאר קדושת ארץ ישראל דינם שוה וכבר האריך בזה בעל ספר כפתור ופרח ע"ש".

כלומר - שאע"פ שמקומות שכבשו עולי מצריים אין תורמים תרומות ומעשרות, אבל לענין סמיכה וקדושת א"י כן נחשבת כחלק מא"י, ולכן כותבים רש"י והרמב"ם שגדר קביעת א"י לענין גיטין, תלוי בעולי מצריים.

וכעין זה כתב הריטב"א וז"ל 'ויש לפרש דמשום הא לא איריא, דאפשר דלא כבשוה ואף על פי שבטלה קדושתה חיבת הארץ לא בטלה"¹¹³.

ג

מחלוקת רמב"ן והרמב"ם בגדר א"י כיום, לענין אמירת בפנו"נ

ונחלקו הרמב"ן¹¹⁴ והרמב"ם¹¹⁵ האם כיום צריך לומר בפנו"נ בא"י. וז"ל הרמב"ן "ואי

(109) עפי"ז מבאר שדברי ר' יהודה זהו המשך למחלוקת ת"ק ר"ג ור"א שבתחילת המשנה.

(110) רמב"ן, ריטב"א על אתר.

(111) סנהדרין פ"ד.

(112) שם.

(113) אך לשיטת התוס' מבואר שלענין חיבת הארץ גם תלוי בכיבוש עולי בבל.

(114) ה, א.

(115) הלכות גירושין פ"ז.

לאו דמסתפינא מרבוותא ז"ל הוה אמינא דהאידינא ארץ ישראל כחוצה לארץ לגיטין דהא בעונותינו לא קביעי בה בתי דינין ולא שכיחי, וליכא למימר דכיון דלא גזור בארץ ישראל מתחלה לא גזרינן השתא, דהא רבן שמעון בן גמליאל מצריך בעססיון שבארץ באותה מדינה, ואפילו תימא דרבנן פליגי עליה, התם בעיר אחת אי אפשר דלא משתמטי וידעי הני בהני, אבל ממדינה למדינה בכל מקום דלא שכיחי צריך שמתחלה כך היתה גזירה כל מקום שאינן מצויין צריך לקיימו, תדע דהא בבל כארץ ישראל במקומות שעדים מצויין ועל השאר גזרו, אלמא אין ארץ ישראל חלוקה בכך אלא מפני מנהגה, ואין לך בגזרה זו אלא מקומה ושעתה."

כלומר - שלפי שיטתו כיום בא"י לא קבועים בתי דינים, ולא שכיחי, ולכן לענין גיטין נחשבת א"י כחו"ל היינו שהמביא גט בא"י צריך לומר בפנו"נ.

אך הרמב"ם כותב וז"ל "וכן שליוח שהביא גט בארץ ישראל ואמר בפני נכתב ובפני נחתם אף על פי שאינו צריך אם יבא הבעל ויערער אין משגיחין בו. ואם אין השליח עומד בשעת כתיבה וחתימה לא ינתן לה אלא אם כן נתקיים בחותמיו, ויש לשליח להיות מכלל השלשה שיקיימו אותו בחותמיו, ואם לא נתקיים ונתן לה הרי זה פסול עד שיתקיים, ואם בא הבעל וערער ולא נתקיים אינה מגורשת, אבד הגט הרי זה ספק מגורשת".

כלומר - שבא"י כן ישנם בתי דינים, ושכיחי וגמירי, ולכן המביא גט בא"י כיום אינו צריך לומר בפנו"נ¹¹⁶.

ד

שוב ב' קושיות ר"י על ר"ת ע"פ הסברם של הרמב"ן והריטב"א

על שיטת ר"ת הסובר שישנם ב' חלקים בעכו, ולכן חציה נחשבת כא"י, וחציה האחר נחשבת לחו"ל לענין גיטין.

הקשה ר"י ב' קושיות וז"ל "אך קשה לר"י דאמר לקמן נכנס לפניו ר' אלעא אמר ליה הלא כפר סיסאי מובלע בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי יותר מעכו ומה בכך מכל מקום עכו עדיפא אע"פ שהיא רחוקה מציפורי שהיא עצמה חציה מארץ ישראל ועוד היכי דייק לקמן דמוכר עבדו לסוריא יצא לחירות מדתנן עכו כארץ ישראל לגיטין אין לעבדים לא כל שכן סוריא דמרחקא טובא אדרבה סוריא עדיפא כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ דקסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש והויה היא עצמה ארץ ישראל דלהכי מיבעיא ליה אי הוי כמוכר עבדו לארץ ישראל כיון דשמיה כיבוש י או דלמא כיון דעפרה טמא כ כחוצה לארץ דמי".

כלומר - קושי א' מסוגיית הגמ' בדף ו' אם לפי ר"ת ישנם ב' חלקים בעכו שחציה כא"י וחציה כחו"ל, מה מקשה ר' אלעא על ר' ישמעאל "והלא כפר סיסאי מובלע בתוך תחום א"י, וקרובה יותר לציפורי" והרי עכו היא חלק מא"י. קושי ב' מסוגיית הגמ' בדף ח' בנוגע למוכר עבדו לעכו י"ח וכ"ש לסוריא, מדוע אומר וכ"ש לסוריא, והרי סוריא עדיפה טפי, שהרי המשנה מדברת על החצי של עכו שנמצא בחו"ל, וא"כ סוריא עדיפה טפי שקרוב לא"י.

116) יוצא שלפי הרמב"ן מסתכלים על "שכיחי וגמירי" ולפי הרמב"ם מסתכלים על א"י וחו"ל, ויומתק ע"פ הסברו של ר' נחום הנ"ל.

ועל ב' קושיות ר"י על ר"ת מתרצים הרמב"ן¹¹⁷ והריטב"א¹¹⁸ וז"ל הרמב"ן "ואפשר דר"מ סבר כל עכו כארץ ישראל לגיטין דכיון דחציה בארץ שכיחי טפי מהנך דסמוכות ואף על גב דמרחקא מעיקר ארץ ישראל שהיא ירושלים שבתי דינין קבועים שם, וכפר סיסי קרובה לצפורי שיש שם ב"ד הגדול, ותניא בתוספתא ר"מ אומר עכו ותחומיה כארץ ישראל לגיטין".

כלומר - מכיוון שחציה של עכו היא נחשבת לא"י לכן נחשב כאילו עכו היא חלק מממש מא"י, ולכן שכיחי וגמירי בעכו יותר ממקומות הסמוכים לא"י, אפי' שרחוקה מעיקרה של א"י שהיא ירושלים. אבל כפר סיסאי מכיוון שקרובה לבי"ד הגדול, לכן שאל ר' אלעא שלא צריך לומר בפנו"ג.

וכן כתב הריטב"א וז"ל "לפיכך העיקר דעכו חציה בארץ ישראל וחציה בחוצה לארץ וכדפרשינן במס' סנהדרין, וכדמוכח בירושלמי (ה"ב) דאמרינן התם המוכר עבדו בחוצה לארץ יצא לחירות ר' ישמעאל בר יוסי בעי ואפילו מעכו לעכו ואתיא כדאמר ר' יעקב בר אחא מן תרין עובדי דר' (ד)אנן ילפינן דעכו יש בה קצת מא"י ויש בה קצת מחו"ל, ואי קשיא לך והיכי אמרינן דעכו חציה בארץ ישראל וחציה בחו"ל [והא אמרינן בגמ'] והלא כפר סוסיא מובלעת בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי יותר מעכו [כו' אבל עכו דמרחקא לא והיכי מרחקא הרי חציה בארץ], וי"ל דעכו אף על פי שחציה בא"י וחציה בחוצה לארץ היתה רחוקה מירושלים שב"ד קבועים שם וכפר סיסאי קרובה לציפורי ששם היה ב"ד הגדול באותה שעה".

ועל קושי ב' תירצו, וז"ל הרמב"ן "ומיהו קשיא הא דאמרינן בגמ' המוכר עבדו לעכו כמוכר לחוצה לארץ במאי עסקי' אי בחציה שבארץ ישראל אמאי אי בחציה שבחוצה לארץ היכי אמרי' עלה וכ"ש סוריא אדרבה סוריא קדישא טפי, ונראה לי דפלגא כארץ ישראל ופלגא כסוריא והיא כחוצה לארץ לטומאה, וצ"ע ותלמוד".

כלומר - שעכו נחשבת כחלק מא"י וכחלק מחו"ל, ומה שנחשבת כחלק מחו"ל, זהו רק לענין טומאה, אבל בנוגע לשאר הדברים כמו תרומות ומעשרות, וכן לענין גיטין נחשבת עכו כא"י. ולכן מובן מדוע אומרת הגמ' "וכ"ש מסוריא".

והריטב"א תירץ וז"ל "ומיהו אותו צד שהוא בחוצה לארץ ודאי דינה כסוריא, והכי מוכח מהא דאמרינן בגמרא המוכר עבדו לעכו כמוכר לח"ל וכ"ש סוריא דמרחקא, ובמאי עסקינן אילימא בחציה שבארץ אמאי (ו)הוי כמוכר עבדו לחוצה לארץ, ואי בחציה שבחו"ל היכי אמרינן וכ"ש סוריא דמרחקא, דהא סוריא שהוא כבוש יחיד, [משא"כ עכו, אלא ודאי עכו נמי הויא ככיבוש יחיד] ודינה כסוריא, וכבוש יחיד מקרי כל (שעכשיו) [שכבשו] מחוצה לארץ קודם שכבשו כל הארץ דכל כבוש שאינו בהסכמת כל ישראל הוי כיבוש יחיד ובתחלה יש להם לכבוש כל הארץ ואח"כ לכבוש מחו"ל ודינה כארץ ישראל".

כלומר - שגם הצד של עכו שנחשב לחו"ל, דינו כמו סוריא, שהוא כיבוש יחיד, כלומר שכבשו את חו"ל קודם שגמרו לכבוש את כל הארץ. ודינה כא"י, ולכן מובן מדוע אפשר לומר "וכ"ש בוריא".

117) ב, א.

118) ב, א.

מדברי הרמב"ן¹¹⁹ יוצא וז"ל "ואפשר דר"מ סבר כל עכו כארץ ישראל לגיטין דכיון דחציה בארץ שכיחי טפי מהנך דסמוכות".

כלומר - שלשיטת ר"ת, ר' יהודה סובר שאע"פ שעכו שכיחי וגמירי מ"מ מכיוון שהוא חו"ל צריך לומר בפנו"נ (ומשמע שסובר כמו ר"א) ואילו לפי ר"מ לא צריך לומר בפנו"נ בעכו משום שחציה סמוכה לא"י¹²⁰.

ואילו לשיטת ר"י, ר' יהודה סובר שמסתכלים אם שכיחי וגמירי ובעכו שרחוק מעיקר ישוב א"י לכן צריך לומר בפנו"נ, / משא"כ לר"מ רק עכו בחציה של א"י לא צריך לומר בפנו"נ מכיוון שתלוי בגבולות א"י¹²¹.

(119) שם.

(120) ועיין בלקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' לך-לך סעיפים ה-ז. ומבואר שם כשיטת ר"ת שסובר שבגדר קביעת א"י לענין גיטין, מסתכלים ע"פ עולי בבל.

(121) עיין בדברות משה הערות על מסכת גיטין הערה ז', שכתב שיש חילוק בין איסור יציאה מא"י לחו"ל, לבין איסור יציאה מא"י גופא ממקום שיש בו ישיבות למקום שאין, שאיסור יציאה מא"י לחו"ל הוא אפי' לרגע ממש, משא"כ ממקום שיש ישיבות למקום שאין ישיבות ודאי שאין איסור, ולכן רבנן היו מלויים את חבריהם עד עכו אפי' שרחוקה מעיקר ישוב א"י, משום שדעתם הייתה לחזור מיד.

בגדר ערעור שטרות

יביא את שיטת תוס' ותוס' הראש בטעם שאין טוענים טענת מזויף בשאר שטרות / יביא את קושיית האחרונים בגדר שטר בלא ערעור, והביאור של הרמב"ן ושו"ת בית הלוי / יביא את תירוצי הראשונים על קושיית התוס' בדין טענת מזויף בגט אשה / יביא את שיטת הרמב"ם שחוששים לזיוף בשאר שטרות / יביא ג' נפק"מ בין טענת מזויף לטענת פרוע של המהר"ם והפנ"י / יביא את שיטת הקובץ שיעורים בטעם נאמנות טענת פרוע במיגו דמזויף

הנ"ל

א

שיטת תוס' בטעם שאין טוענים טענת מזויף בשטרות

איתא במסכתין (גיטין ב, א): "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו"¹²².

ובטעם הדבר שרק כאשר יש ערעור על הגט צריך קיום חתימות, ואילו במקרה שאין ערעור על הגט, אין טוענים טענת מזויף כותב תוס'¹²³, וז"ל: "ואין לומר דחיישינן שמא יוציאנו שלא בפניו או על הלקוחות ויתומים ולא נטעון להם מזויף משום דלא שכיח כמו שאין טוענין ליתמי נאנסו משום דלא שכיח".

כלומר - משום שטענת מזויף, הינה טענה שאינה שכיחה, לכן כל עוד והבעל אינו מערער אין צורך בקיום החתימות.

וכן משמע מתוס' הראש, וז"ל: "וכי האי גוונא אשכחן בפ' המוכר את הבית גבי שטר כיס היוצא על היתומים למאן דאמר נשבע וגובה כולו והחזרתי לך לא מצי טעין משום דשטרך בידי מאי בעי, ונאנסו נמי לא טענינן להו אף על גב דאי הוה אבוהון קיים היה יכול לטעון משום דנאנסו לא שכיח ומילתא דלא שכיח לא טענינן להו ליתומים, ה"ה טענת זיוף לא שכיח"¹²⁴.

122) ומבאר רש"י (ד"ה יתקיים בחותמיו), וז"ל: "ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר דהא בקיאינן לשמה ועדים מצויין תמיד לקיימו". כלומר - החובה לקיים את הגט הוא רק במקרה שיש עליו עוררים, אך באים אין, מסתמא כשר, ואין צורך בקיום הגט.

123) מסכת ב"מ יג, ב. ד"ה הא.

124) וכן משמע מדברי הרשב"א. ריטב"א. ר"ן בדף ט, א.

ומוסיף עוד טעם, וז"ל: "ועוד כיון דקיום שטרות מדרבנן¹²⁵ כדאמרי' בגמ' מספיקא לא טענינן לשום אדם מזוייף".

כלומר - שכל הדין של קיום שטרות הוא רק כאשר יש טענת ברי, כלומר שלבעל יש טענת ברי שהגט מזויף, אבל כאשר אין לבעל טענת ברי, אלא טענת שמא, אין צורך בקיום החתימות שבגט.

וכן כתב תוס' בכתובות¹²⁶, וז"ל: "שטר מזויף פן יכירו ב"ד זיופו הלכך כי תקינו רבנן קיום כנגד טענת שטר מזויף ה"מ כי אמר לזה דקים ליה בגויה אבל יתמי ולקוחות כנגד טענת של זיוף לא הצריכו חכמים עדי קיום הואיל ולא קים ליה בגויה אם הוא מזויף אם לאו"¹²⁷.

ב

קושיית האחרונים האם שטר רגיל נחשב ל"שטרא חספא בעלמא" או רק לאחר ערעור

וצריך להבין: מדברי תוס' והראשונים הנ"ל, שהסתפקו האם טוענים ליתומים ולקוחות טענת מזויף, יוצא שאע"פ שחכמים הצריכו קיום שטרות, בכל אופן חכמים לא פסלו את השטר כל עוד הוא לא מקויים, אלא שבאם יבא הלזה ויערער על השטר אז צריך לקיימו. והקשו האחרונים שמבואר בגמ' ב"מ (ז, ב) שכל עוד שהשטר לא מקויים נחשב ל"חספא בעלמא"?

וז"ל, הגמ' שם: "תנו רבנן: שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר: שלי הוא, ונפל ממני, ומצאתיו. ולזה אמר: שלך הוא, ופרעתיו לך. יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי. רבי שמעון

125) עיין בדבר משה (לרב משה רוזמרין) שמביא ג' דעות בראשונים לקיום שטר, והאם קיום הוא מדרבנן או דאורייתא:

דעה א. היא דעת התוס' בכתובות (יט, א) שאומר שרק כאשר הלווה מערער צריך קיום, וקיום זה הוא מדרבנן. דעה ב. מרדכי כתב כאשר הלווה טוען אז הקיום הוא מדאורייתא, וכאשר אחרים מערערים הקיום הוא מדרבנן. דעה ג. דעת תוס' בכתובות (כח, א) גם כאשר הלווה לא בפנינו הקיום הוא מדאורייתא. ונראה שתוס' בסוגייתנו סובר כשיטת תוס' בכתובות (יט, א). וכן עיין בטיב גיטין רש"י ד"ה צריך, שמביא את דעת ר' אביגדור הכהן שסובר שכאשר הבעל מערער על השטר צריך קיום לשטר מדאורייתא, ורוצה להוכיח שכן משמע דעת רש"י בד"ה צריך, מכך שלא הביא עוד סוג של קיום שטרות שהוא השוואת החתימות, שקיום זה הוא רק מדרבנן ולא יועיל כאשר הבעל מערער שאז צריך קיום השטר מדאורייתא.

ובשבת סופר ד"ה ולפי"ז, דייק ממה שכתוב במשנה "יתקיים בחותמיו", ולא "יתקיים השטר", ולכאורה קשה שיטתו של ר' אביגדור שהרי זו גמ' מפורשת (גיטין ג, א) שקיום שטרות הוא מדרבנן, וע"פ גמ' זו סובר קצות החושן (סי' מו ס"ח) שקיום שטרות הוא מדרבנן. ועיין בחידושי ר' נחום אות ה' שהעריך בזה.

וכן משמע לכאורה מכך שתוס' (ד"ה ואם יש עליו עורערין), שמבאר שטוענים טענת מזויף ולכן צריך לקיים את השטר אינו מביא את הגמ' בהמשך שקיום שטרות הוא בגלל טענת מזויף, ומדוע מביא תוס' ממקומות אחרים שטוענים מזויף? ואוי"ל שבגמ' בהמשך אפשר לומר שהבעל הוא מערער ולכן רבנן הצריכו קיום מדאורייתא, אבל אצלנו מדובר שהבעל לא מערער אלא אחרים אומרים שהשטר מזויף, ולכן הקיום הוא מדרבנן, וא"כ משמע שהתוס' אינו כשיטת ר' אביגדור הנ"ל. וכן עיין בר"ן דף ג, א. שמביא ב' פירושים האם מדובר שהבעל מערער או אחרים מערעים, וא"כ יוצא שתוס' סובר שהבעל מערער.

126) צב, ב. ד"ה דינא הוא.

127) וכן כתב רשב"א (ט, א). ר"ן בב"מ (יג, ב).

בן גמליאל אומר: יחלוקו. נפל ליד דיין - לא יוציאו עולמית. רבי יוסי אומר: הרי הוא בחזקתו. אמר מר: יתקיים השטר בחותמיו. - וגבי ליה מלוה כוליה? ולית ליה מתניתין שנים אוחזין כו'?

"אמר רבא אמר רב נחמן: במקוים - דברי הכל יחלוקו, כי פליגי - בשאינו מקוים. רבי סבר: מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואי מקוים ליה - פליגי, ואי לא מקוים ליה - לא פליגי. מאי טעמא - חספא בעלמא הוא, מאן קא משוי ליה להאי שטרא - לוח, הא קאמר דפריע. ורבי שמעון בן גמליאל סבר: מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואף על גב דלא מקוים ליה - יחלוקו".

והנה מדברי הרמב"ן משמע כלשון הגמ' בב"מ שכל עוד השטר לא מקוים נחשב ל"חספא בעלמא", וז"ל: "דשאני התם דכל אימת דלא מקוים לאו שטר הוא כלל והפה שאסר הוא הפה שהתיר".

וכן כתב במקום אחר¹²⁸, וז"ל: "ופשוט אצלינו דכל שלא בפניו טוענין לו כדרך שטוענין ללקוחות. וכל שכן בטענת מזויף דקיום שטרות רבנן תקוני תקינו וכל שטר דלא מקוים לאו כלום הוא. וכבר היה מעשה ביתומים שהוציאו שטר חוב על אחרים והלה הוציא שובר ואמרו ליה קיים שוברך וחות לדינא. ולא מדין טוענין ליתומים שאני אומ' אין טוענין להם להוציא ממון מרשות אחרים אלא להעמיד ממון בידם בלבד. זה הכלל מוחזק בדינו מכמה ראיות ואף על פי כן אין שוברים שטרם אלא משובר מקוים דכל [ע"ג ע"א] שטר דלא מקוים בחזקת מזויף".

ובשו"ת בית הלוי כתב¹²⁹, וז"ל: "דתניא שנים אדוקים בשטר כו' ולפמש"כ הרי הוא שני ענינים די"ל דרשב"ג ס"ל בעלמא צריך לקיימו ונאמן לומר פרוע במיגו דמזויף אבל בשנים אדוקים דליכא מיגו ס"ל דא"צ, וגם דרבי אדרבי לא קשיא דבעלמא ס"ל דא"צ והכא שאני כיון דנפל איתרע לי' דהא ע"כ שאני בין היכא דנפל דגם בלא דבריו של לוח חוששין לו, וצ"ל דמ"מ פריך הגמרא דפליגא בסברות הפוכות ממש דבלא נפל חושש לו רשב"ג יותר מרבי ובנפל חושש לו רבי יותר".

כלומר - הסוגיא בב"מ מדברת בשטר שנפל דוקא, ולכן חוששים לזיוף אפי' שהלוה לא טוען, ולכן נחשב השטר ל"חספא בעלמא", בשונה מהסוגיא שלנו שלא נפל השטר, ולכן מסתפקים תוס' ושאר הראשונים, ואומרים שכל עוד הלוה לא טוען מזויף אנחנו משאירים את השטר בחזקתו. או שגם כאשר לא טוען הלוה שהשטר מזויף, אנחנו נטען במקומו שהשטר מזויף.

ג

תירוצי הראשונים וביאורם על קושיית התוס'

והנה, בטעם הקולא שהקלו חכמים בגט אשה יותר מבשאר שטרות, נחלקו הראשונים:

128) שו"ת הרמב"ן סי' ח.

129) ח"ג סי' מב.

שיטת תוס' 130 שהטעם הוא "משום עיגונא אקילו בה רבנן" 131, שיטת הראשונים 132 שמכיון שהאשה אינה נחשבת לממון הבעל אלא היא ברשות עצמה לכן אינה צריכה לקיום הגט, ואין לנו למנוע אותה 133. ועוד שבגט אשה מכיון שמחמירים עליה בסופה לכן מקלים עליה בתחילתה, כלומר שתוכל להתחתן עם אדם אחר, ולא טוענים טענת מזויף.

וז"ל הרמב"ן: "אבל זו אינה דומה למשנתנו שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להנשא, ואנן לא מנעינן לה כדאמר' איהו לא מערער אנן ניקום ונערער, ועוד שמתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה" 134.

ובביאור הדברים כתב החת"ס (גיטין ב, א), וז"ל: "הטעם דאין זה דומה לבא לטרופ מלקוחות או לפרוע שלא בפניו שאנו צריכי' לירד לנכסיו אין אנו עושים מעשה בלי קיום אבל איתתא דבעי להתנסבא אין אנו אחראין למחות בידה ולטעון מזויף ודבר זה המתיק רמב"ם במתק לשונו ספ"ו מהל' גירושין שמסיים שאין האיסורים בדיני ממונות נתכוין להנ"ל ודלא כהריב"ש סימן שפ"ה ע"ש".

כלומר - שדוקא בממון שבי"ד צריכים לעשות מעשה ולרדת לנכסיו של החייב אז טוענים טענת מזויף, אבל בגט אשה היא עצמה באה להינשא בגט שבידה (וא"כ אין כאן מעשה) ולכן לא מחייבים למחות ולטעון טענת מזויף.

שיטת ר"י (הובא בראשונים), וז"ל: "ורבי יצחק ז"ל דקדק מתוך משנתנו דכיון דמשיאין אותה בגט זה עד שלא יתקיים בחותמיו ולא חיישינן למזויף, ש"מ דהבא ליפרע מנכסי חברו שלא בפניו א"נ מן היתומים או מן הלקוחות בשטר שבידו גובה וא"צ לקיימו דהא למזוייף לא חיישינן, ודוקא בלוה עצמו דמצי טעין בביא מזוייף הוא דמקבלין טענתו אבל בלקוחות וביתומים דשמא ניהו לא חיישינן ליה כלל, דבכי הא לא טענינן להו דכל דלא שכיח לא טענינן להו ליתמי וללקוחות".

כלומר - ר"י חולק על שאר הראשונים שחילקו בין גט (שלא טוענים מזויף) לשאר שטרות (שטוענים מזויף) וסובר שגם בשאר שטרות לא טוענים מזויף, אלא משאירים את השטר בחזקת כשרות מדאורייתא, (כמו בגט) אלא שרק כאשר הלוה יבא ויטען מזויף אז נצטרך לקיים את השטר משום שיש לו טענת ברי, משא"כ בלקוחות ויתומים שאין טענת ברי

(130) ב, א. ד"ה ואם יש עליו עוררין.

(131) ועיין מה שמקשה (ומבאר) הפנ"י בד"ה ואם יש עליו, על שיטת תוס'.

(132) רמב"ן. רשב"א. ר"ן על אתר.

(133) ואי"ל שב' ביאורים אלו של תוס' והראשונים קשורים למחלוקת האם אמירת בפנו"נ גורמת את חלות הגירושין או פועלת רק שהבעל לא יוכל לטעון מזויף, שיוצא שלפי תוס' האמירה גורמת רק שלא יוכל לטעון מזויף, ולפי שאר הראשונים האמירה גורמת לחלות הגירושין, ולכן אומרים שהאשה לא ממונו של הבעל אלא היא מחליטה אם להתקדש לאדם אחר או לא, בשונה מתוס' שכל הטעם הוא "משום עיגונא הקלו בה רבנן" ולכן כל התקנה נתקנה רק כאשר יש חשש אמיתי שהגט מזויף, שהרי זה רק קולא, אבל כאשר הבעל מערער אז אין אומרים קולא זו. והפנ"מ במקרה שהאשה התחתנה עם אדם אחר ונולד ילד, ואח"כ הגיע הבעל הראשון וערער על הגט, בזמן שעד קיום השטר האם הולד ממזר או לא, לפי תוס' הולד ממזר משום שכל הטעם שהקלו בה רבנן הוא משום עיגונא, ולכן טעם זה שייך עד שהבעל מערער, אבל כאשר הבעל מערער הולד ממזר, אך לפי הראשונים מכיון שהאשה פועלת את חלות הגירושין (ע"ד השליח) משום שהיא לא ממונו של הבעל אלא בפנ"ע לכן גם כאשר הבעל מערער הולד לא ממזר.

(134) ועיין מה שהקשה עליו הריב"ש סי' שפה.

לכך שהשטר מזויף, לכן לא נצטרך לקיים את השטר.

שיטת הרשב"א (גיטין ט, א), וז"ל: "וא"נ שאני הכא דלא מגבינן מיניה דבעל מידי אלא איפקועי ממונא הוא ושמא בהפקעת ממון לא מצרכינן ליה לקיומי שטריה אלא אם בא בטענת בריא".

כלומר - הרשב"א מביא תירוץ נוסף שיש חילוק בין לגבות מן השטר לבין להפקיע ממון, כאשר באים לגבות מן השטר כמו במקרה של היתומים או טוענים מזויף כדי שלא יוציא מהם, אבל כאשר רק מפקיעים מהבעל את הממון כלומר שע"י הגט האשה מגורשת, ולכן נפקע ממנו ממונא.

שיטת תוס' הראש (גיטין ב, א), וז"ל: "ועוד דליכא למיחש הכא לזיוף שהבעל אינו חשוד לקלקלה בידי שמים כדאיתא בירושלמי, והיא נמי לא תזייף לקלקל את עצמה".

כלומר - שע"פ הירושלמי בגט אשה אין הבעל חשוד לקלקל האשה בידי שמים, וכן האשה עצמה אינה חשודה לזיוף הגט, ולכן אין חשש שמא הגט מזויף, בשונה משאר שטרות שיש חשד לזיוף, ולכן טוענים מזויף.

ד

שיטת הרמב"ם בדיון הנ"ל

הרמב"ם¹³⁵ פוסק, וז"ל: "ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער, לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראייה שהוא מזוייף או בטל".

"שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן כך היה לנו לחוש לגט שיתן אותו הבעל בפנינו שמא בטלו ואחר כך נתנו, או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב, וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידו על חזקתו עד שיודע שהוא בטל כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, שאין דיני האיסורין כדיני הממונות".

כלומר - שבדיני ממונות חוששין לזיוף כשיטת הראשונים, ולא כשיטת ר"י הסובר שבשאר שטרות לא חוששים לזיוף כגט אשה.

ובמקום אחר כותב הרמב"ם¹³⁶, וז"ל: "עבד שהביא גט וכתוב בו עצמך ונכסי קנויין לך עצמו קנה והרי הוא בן חורין אבל הנכסים לא קנה עד שיתקיים הגט בחותמיו כשאר השטרות, וכן אם היה כתוב בו כל נכסי קנויין לך קנה עצמו ולא קנה הנכסים עד שיתקיים הגט בחותמיו שחולקים הדבור ואומרים עצמו קנה מפני שהוא נאמן להביא גט שחרורו ואינו צריך לקיימו אבל הנכסים שאין אדם קונה אותם אלא בראיה ברורה לא יקנה אותם עד שיתקיים השטר".

(135) הל' גירושין פ"ז.

(136) הל' עבדים פ"ז.

כלומר - ישנו חילוק בין איסורים לממונות, שבדיני ממונות צריך ראייה ברורה¹³⁷, ולכן מכיון שביתומים ולקוחות אין ראייה ברורה, לכן טוענים מזויף שהמלוה לא יוציא מהם, אבל בגט אשה שלא צריך ראייה ברורה¹³⁸ לא טוענים שהגט מזויף¹³⁹.

ה

הנפק"מ בין טענת מזויף לטענת פרוע

הנפק"מ בין טענת מזויף לטענת פרוע (שלכן תוס' נשאר דוקא עם טענת מזויף) מבאר המהר"ם (גיטין ב, א), וז"ל: "וא"ת מאי נפקא מינה סוף סוף לא יוכל להיות נפרע שלא בפניו או מיתומים או מלקוחות מה לי אם הוי מטעם דטענינן פרוע או מזויף י"ל דנפקא מינה במקום שלא נוכל לטעון פרוע כגון שמת תוך זמן השטר או הלך הלוה למדינת הים תוך זמן השטר ועדיין לא בא והוא רוצה ליפרע שלא בפניו דלא שייך טעמא דפרוע לא טענינן להו מזויף וגובה חובו".

כלומר - במקרה שהמלוה גובה חובו בתוך זמנו שאז היתומים / לקוחות אינם יכולים לטעון טענת פרוע, משום הכלל שאין אדם פורע חובו תוך זמנו.

ומקשה הפנ"י (גיטין ב, א), וז"ל: "אבל קשיא לי דא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלא שבקת חיי שיכול לזייף ולכתוב בענין שיהיה תוך זמנו בשעת התביעה מיתומים או מלקוחות".

כלומר - קשה לכאורה שגם במקרה שגובה תוך זמנו לא "שבקת חיי" שהרי המלוה יכול לזייף ולכתוב שזמן הפרעון כבר הגיע שאז אי אפשר לטעון טענת פרוע אלא טענת מזויף?

ולכן מביא ב' נפק"מ אחרות, וז"ל: "מיהו נראה לי דנפק"מ טובא בגוונא דמתני' גופא במביא גט בארץ ישראל ולא נתקיים דאף על גב דמותרת לינשא דמשום עגונא הקילו וממילא נמי דגובה כתובתה ולא טענינן שהגט מזויף דמספר כתובה נלמד כשתנשאי לאחר תיטלי מה שכתוב ליכי אפ"ה אם צריכה לטרוף מלקוחות טענינן ללקוחות שהגט מזויף וא"כ לא הגיע זמן גביית כתובה משא"כ אם נאמר דלעולם לא טענינן ללקוחות או ליתומים מזויף אלא היכא דשייך פרעתי במגו דמזויף א"כ כאן לא שייך לומר כן כיון דשטר כתובה יצא מתחת ידה מקויים לא שייך פרעתי ולא מזויף וע"כ הא דאינה גובה היינו משום דטענינן שהגט הוא מזויף כנ"ל.

"ועוד י"ל דנפ"מ בכל השטרות לענין אם נתקיים השטר בעד אחד דאי אמרינן דטענינן מזויף פשיטא דעד אחד לא מהני אבל אי אמרינן דלא טענינן אלא פרעתי במגו דמזויף א"כ כה"ג הו"ל מגו במקום עד אחד דלא אמרינן ועיין מה שכתבתי בזה בפרק ב' דכתובות (דף כ"א ע"א) ודו"ק".

137) לכאורה ע"ד שיטת ר"י (המובא בראשונים כנ"ל) רק באופן הפוך, כלומר בגלל שביתומים ולקוחות צריך ראייה ברורה והטעם כדי שלא יוציא מהם בפועל הממון (כדברי הרשב"א הנ"ל), לכן מכיון שבפועל ליתומים ולקוחות אין ראייה ברורה, לכן אפשר לטעון מזויף.

138) ולכאורה הטעם משום "עייגונא הקלו בה רבנן", או שהיא לא ממונו של הבעל כנ"ל.

139) ועיין בחידושי ר' נחום אות טז, שהאריך בחילוק זה.

כלומר:

נפק"מ א. - כאשר שליח הביא גט שאינו מקוים לאשה בא"י שאז האשה גובה את כתובתה, וכאשר צריכה להוציא מלקוחות את כתובתה אין יכולים לטעון כנגדה טענת פרוע משום שעכשיו קיבלה את הגט ועכשיו מגיעה לגבות את כתובתה.

נפק"מ ב. - כאשר השטר התקיים בעד עד, שאז אם טוענים מזויף עד אחד לא נאמן כנגד טענה זו, אבל אם טוענים פרוע במגו דמזויף אז עד אחד נאמן, משום שלא אומרים מיגו במקום עד אחד.

ו

בטעם נאמנות טענת פרוע במיגו דמזויף (אע"פ שאין נאמנים לטעון מזויף)

ה'קובץ שיעורים' כותב (ח"ב סי' ג), וז"ל: "ולפי"ז היכא שנאמנות האב היה רק מטעם מיגו ולגבי יתומים ליכא מיגו תלוי ג"כ במחלוקת רש"י ותוס' דלדעת תוס' דכח היתומים הוא בתולדה מכח האב שפיר יש לומר גם בכה"ג טענינן ליתמי דמכל מקום כיון דהאב יש לו כח לטעון מאיזה טעם שיהיה הרי הוא מוריש כחו לבניו אבל לדעת רש"י דאין כחן בתולדה מכח האב אלא שיש להן מצד עצמן אותו הכח כמו להאב אבל לא עדיפי מאביהן ואילו לא היה לאביהן מיגו לא היה נאמן ולגבי יתמי הרי ליכא מיגו וא"כ אפשר שהרמב"ן סובר כדעת רש"י".

כלומר - הקובץ שיעורים מביא את קושיית הרמב"ן שמקשה מכיון שאין טוענים מזויף ליתומים ולקוחות, אז מדוע נאמנים לומר פרוע במיגו דמזויף? ומבאר הקובץ שיעורים שתוס' הולך לשיטתו שכל היתומים לומר פרוע הוא משום שהם תולדה של האב ולכן הם יורשים אותו בטענה שיכל הוא לומר, וכיון שהאב יש לו כח לטעון טענת מזויף לכן גם היתומים ולקוחות יכולים לטעון מזויף, אבל לפי רש"י הסובר שהיתומים והלקוחות לא יורשים מהאב / האדון אלא שיש להם כח מצד עצמם (אך לא יותר מהאב) וכאשר לאב אין מיגו גם ליתומים אין מיגו.

במקור נאמנות עד אחד באיסורין

יביא מחלוקת רש"י ותוס' במקור נאמנות ע"א באיסורין / יביא מחלוקת אחרונים בטעם נאמנות ע"א באיסורין / יביא ד' שיטות הראשונים בגדר נאמנות ע"א באיסורין / יביא מחלוקת ראשונים בנאמנות ע"א לאסור / יביא מחלוקת ראשונים בגדר 'בידו' כאשר איתחזק איסורא / יביא שיטת תוס' הראש ואדמוה"ז בנאמנות ע"א / יחדד שיטת התוס' ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכוחה של תורת עדות

הנ"ל

א

במקור נאמנות עד אחד באיסורין

איתא במסכתין (גיטין ב, ב) "ולרבה, דאמר לפי שאין בקיאין לשמה, ליבעי תרי, מידי דהוה אכל עדיות שבתורה עד אחד נאמן באיסורין. אימור דאמרין עד אחד נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים".

כלומר - לשיטת רבה שהטעם שהשליח המביא את הגט, צריך לומר בפנו"נ, הוא משום "שאיין בקיאין לשמה". מקשה הגמ' מדוע ע"א נאמן, והרי כל עדיות שבתורה הם ע"פ שני עדים, ומתוצאת, מכיוון שגט אשה זה איסורין, וישנו כלל שע"א נאמן באיסורין. ודוחה הגמ' שכלל זה שייך במקרה שלא "איתחזק איסורא" כמו במקרה של ספק חלב ספק שומן. אבל במקרה "שאיתחזק איסורא" כמו המקרה של גט, לא נאמר כלל זה, וחוזרת הקושיא על רבה, איך ע"א נאמן לומר בפנו"נ.

יש לחקור מהו המקור של כלל זה "ע"א נאמן באיסורין".

שיטת רש"י היא, וז"ל: "על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב".

כלומר שלפי שיטתו המקור של ע"א נאמן באיסורין הוא מסברא¹⁴⁰, שכל ישראל בחזקת כשרות, ולכן התורה האמינה¹⁴¹ לכאו"א מישראל על הפרשת תרומה ושחיטה¹⁴².

140) זעירין בראשונים בהבנת שיטת רש"י מפסוק זה. וכן הפסוק שמביא בחולין זהו רק סיפור שיחיד שוחט והכהן אוכל.

141) וכן אפשר לדייק אולי להפך שמכך שהתורה מאמינה יש לזה כח חזק ולא סתם סברא בעלמא.
142) והקושי בפירוש רש"י הוא א. תוס' ישנים מקשה (יבמות פח, א) שבאמת יזהרו לא לאכול אצל אחרים ב. ע"פ דברי הראש (פ"ה סי' יג, גיטין) שכותב שכל דבר שהוא בידו של אדם נאמן לטמא ולטהר משום שנחשב לבעליו, ולכן

וכן משמע מרש"י ביבמות¹⁴³ וז"ל "והא ודאי פשיטא לן דסמכי' עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו".

כלומר - שאם לא נסמוך על כל ישראל שהם בחזקת כשרות, אף אדם לא יוכל לאכול אצל חברו, ואפי' על בני ביתו, משום שיש חשש שאולי לא שחטו כהלכה.

אך רש"י בחולין כתב¹⁴⁴ וז"ל "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך [דברים י"ב] ושחט את בן הבקר (ויקרא א) ואכלי כהנים על ידו ולא הזיקו להעמיד עדים בדבר ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין ולעריות דגמרינן (גיטין צ) דבר דבר מממון".

כלומר - שהמקור לע"א נאמן באיסורין כגון בשחיטה היא ממה שכתוב "וזבחת מבקרך ומצאנך", "ושחט את בן הבקר", שמכאן לומדים שהתורה האמינה לעד אחד באיסורין.

אך שיטת תוס' היא¹⁴⁵ וז"ל "וא"ת ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.ו) וספרה לה לעצמה".

כלומר - שהמקור לנאמנות ע"א באיסורין היא מנדה, שכתוב "וספרה לה", שמכאן למדים שנאמנת לטהר את עצמה.

ב

בטעם נאמנות עד אחד באיסורין

והנה בטעם נאמנות עד אחד באיסורין מצינו בראשונים ג' טעמים:

א. הקובץ שיעורים כתב וז"ל "והנה משמע כאן דכל ענין נאמנות ע"א באיסורין הוא משום שאינו חשוד אלפני עור. וקשה תינח במעיד להתיר, אבל אמאי נאמן להעיד שזה חלב ומלקין על ידו כמו"ש הרמב"ם. וצ"ל דה"נ אינו חשוד להכשיל לשליח ב"ד לעבור אלאו דלא יוסיף".

כלומר - משום שאין אנו חושדים אותו על איסור 'לפני עור' ולכן העד נאמן

ב. הבית הלוי כתב וז"ל "ותדע דהרי כל ע"א נאמן באיסורים גם להעיד נגד כמה חזקות ונגד הרוב ואפי' ברובא דאיתא קמן וכמו בחנות שרוב בשר שבה טרפה מ"מ נאמן לומר על חתיכה אחת שהיא כשירה ואפי' אם אין ידוע לנו אם היה בחנות זו כלל בשר כשירה, והטעם לזה דאע"ג דבכלל כל העולם איכא מייעוט אנשים חשודים, מ"מ כל אחד מישראל שאנחנו

יכול אדם לאכול אצל חברו. ועל פירוש תוס' קשה א. רמב"ן ד"ה ("עד") הקשה שאם נלמד מנידה אז עד אחד נאמן גם כאשר מוחזק באיסור, אך בפועל רואים שעד אחד אינו נאמן כאשר מוחזק באיסור. (אך תוס' מבארים שאינה בחזקת איסור משום שרואה כל שעה) ב. תוס' הראש ("ד"ה "עד") מקשה שנדה נאמנת מטעם 'הפה שאסר הפה שהתיר'. (ועיין בדבריו איך שדוחה קושי זה, שלומדים ממה שכתוב "את בתי נתתי לאיש הזה").

(143) פת, א ד"ה "ואמר ברי ליי".

(144) י, ב.

(145) ב, ב ד"ה "ע"א נאמן באיסורין".

דנים עליו הוא אצלנו בחזקת ודאי כשר בלא שום ספק ולא שייך לדון בו מיעוט וחזקה כלל"¹⁴⁶
 כלומר - בטעם נאמנות ע"א באיסורין, משום שכל ישראל בחזקת כשרות הם.

ג. הפנ"י כתב וז"ל "ולענ"ד נראה ליישב לשון רש"י ז"ל ולפרש לשון הגמרא דהא דמקשה מעיקרא מידי דהוה אכל עדיות שבתורה היינו משום דהוה משמע ליה דקרא דלא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת לכל חטא אשר יחטא מקרא מלא דיבר הכתוב דבכל איסורין דשייך בהו עון וחטאת בעינן תרי, ואהא משני דהא ודאי ליתא דהא עד אחד ודאי נאמן באיסורין וכמו שפרש"י מדהאמינה תורה לכל אדם להפרשת תרומות ומעשרות ושחיטה וכיוצא ולא הצריך לעשות כלל בפני עדים אלמא דקרא דלא יקום עד אחד לכל עון ולכל חטאת לא איירי בכה"ג דכיון דבשל עצמו נאמן כל שכן בשל אחרים דאין אדם חוטא ולא לו וע"כ מוקמינן קרא דלא יקום עד אחד באיש לבדדמי להעיד באיש לחיבו מלקות או חטאת ע"י הכחשת הבעל דבר"¹⁴⁶.

כלומר - משום שעד זה באם יעיד על עצמו יהיה נאמן, כ"ש באם יעיד על אחרים שיהיה נאמן. והטעם הוא שאין אדם חוטא ולא לו.

ג

חקירת הראשונים בגדר נאמנות עד אחד באיסורין

בגדר נאמנות עד אחד באיסורין ישנם בכללות ד' שיטות:

שיטה א' שיטת השערי יושר¹⁴⁷ וז"ל "כמו כן הוא בדבר ענין איתחזק, אם מעיד לשנות את המוחזק, אבל אם מעיד על ענין שאיתחזק להועיל לשנות הדין מצד אחר, היינו במעיד שלא נתחדש בזה דבר שיעכב הדברים המתירים, כמו לענין נדה שאומרת שלא נתחדש בה ראייה חדשה, או שמעיד על עגל שכלו לו חדשיו ועל ספק שמוטת הגרגרת שלא היתה שמוטה בשעת שחיטה, או על המקוה שהיתה שלמה בשעת טבילה, בכל כה"ג אף שע"י עדותו משתנה דינו של המוחזק, נאמן עד אחד כמו שנתבאר, וכל מה שנתקשה בספר שב שמעתתא ש"ו פרק ז' מה שנאמנת לומר שאין דם זה מן המקור נגד רובא, דרוב הוא מן המקור, וכן ברואה מחמת תשמיש שרוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש, יעו"ש. דלפי מה שביארנו בכל דבר שלא הוחזק לנו בזה הענין, ואנו רוצים להכריע את הספק ע"י רובא דליתא קמן, מהני עד אחד להכריע את הספק נגד רוב, כן נלענ"ד בענין זה, וכן סובר הגאון בעל נוב"י שהבאנו דבריו לעיל, רק שלא ביאר הענין כל כך".

כלומר - שנאמנות של ע"א באיסורין היא מתורת עדות ולא הוכחה, ולכן במקרה שהדבר מוחזק בין להתר ובין לאיסור, התורה הצריכה ב' עדים. וע"א לא מהני בכזה מקרה. אך במקרה שהדבר לא מוחזק, ע"א נאמן. משא"כ בממון שלא מהני ע"א ע"ד במוחזק שלא מהני ע"א.

(146) וכן משמע ברמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ז, שזהו טעם נאמנות עד אחד באיסורין.

(147) שער ו', פרק ב'.

וכעין זה כתב התשב"ץ¹⁴⁸ וז"ל "ונראה דהיינו טעמא דע"א דנאמן באיסורין דהשתא ההיא חששא רחוקה שהיינו חוששין דילמא משקר ליכא למיחש לה באיסורין וכדמוכח בפ' האשה רבה (פ"ח ע"א) ובפ' הנוזקין (נ"ד ע"ב) ומ"ה אמרינן בפ' האומר בקדושין (ס"ו ע"א) גבי אשתו שזנתה בע"א דאע"ג דקי"ל כרבא דאמר אין דבר שבערוה פחות משנים אפ"ה אמרינן התם אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה. דהשתא אזלא לה ההיא חששא רחוקה דילמא משקר כיון דמהימן ליה אף על גב דבדיני אדם ודאי לא מפקי' לה מיניה ואי אפיק' לה איהו מדנפשיה מגבי' לה כתובת"¹⁴⁹.

שיטה ב' שיטת הריטב"א¹⁵⁰ וז"ל "אבל לענין תרומה שהאמינה בו תורה עד אחד אין זו מדין עדות ממש אלא מדין בירור וכשם שהאמינו בו מסיח לפי תומו הילכך שייך ביה מגו, והשתא לא קשיא סוגיא דפרק עשרה יוחסין דהתם קודם לכן היו מוחזקים בו שהם בניו ואין לו מגו, וכדקתני זו היא האשה ואלו בניה ואלו בני(הם) לא קתני דהא מקמי הכי יודעין שהן בניו, ולפיכך אינו נאמן עליהם וצריך להביא ראיה עליהם אחר שלא נולדו בכאן ולא הוחזקו בכשרות אצלנו, שאילו במי שנושא אשה כאן ואין עליה קול שהיא גרושה או חלוצה לית לן למיחש למידי".

כלומר - הריטב"א חולק וסובר שנאמנות ע"א באיסורין, אינה מתורת עדות אלא מתורת בירור, ע"ד מסיח לפי תומו שנאמן.

וכן כתב הנודע ביהודה¹⁵¹ וז"ל "ולא קשיא ולא מידי כי כל מה שהחמירו ביוחסין הכל הוא משום מעלה עשו ביוחסין אבל מן התורה יוחסין הוא כשאר איסורים ועד אחר /אחד/ נאמן באיסורין במידי דלא איתחזק איסורא ואינו דבר שבערוה לדברי הכל וע"א הנאמן באיסורין לאו מתורת עדות הוא שהרי אשה וקרוב ובעל דבר בעצמו נאמנין, ומה שאינו מתורת עדות לא שייך למימר מפיהם ולא מפי כתבם ומה דבעינן ביוחסין שני עדים הוא מדרבנן משום מעלה עשו ביוחסין ולכך גם שטר כשר. דברי הד"ש: הק' יחזקאל סג"ל לנדא".

שיטה ג' שיטת הש"ך¹⁵² וז"ל "ונ"ל ראיה לדבריהם מסוף סוטה גבי עד אחד אומר ראיתי ההורג ואחד אומר לא ראית דאמרינן נמי התם כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים כו' ואפשר לומר דדעת הריטב"א וסייעתו דודאי היכא דגלי לן קרא דעד אחד נאמן ה"ל כב' דהא התורה האמינתו כב' אבל היכא דלא גלי לן קרא אלא דמסתברא או מתקנת חכמים הוא נאמן כגון חתיכה ספק שומן ספק חלב ואמר עד אחד דהוא שומן או היכא דא"ל עד אחד נתנסך יינך והוא שותק וכה"ג ובכל דוכתא דאמרינן עד אחד נאמן באיסורים כיון דלא גלי לן קרא אינו חשוב כב' אלא דבעדות אשה דמדינא בעי ב' וחז"ל האמינוהו לחד כב' אין דבריו של א' במקום ב' והתם גבי עגלה ערופה ילפינן מקרא דלא נודע דעד אחד נאמן וכדאיתא התם ולפ"ז י"ל דהרמ"ה מודה להריטב"א דאיהו בשבועה קמיירי דגלי לן קרא דקם לשבועה".

(148) שו"ת התשב"ץ ח"א סי' עז'.

(149) ועיין בהמשך דבריו מה שמוכיח שזהו טעם נאמנות ע"ד בסתירה. וכן נאמן לומר ראיתי ההורג, כדי שלא תערף העגלה.

(150) כתובות כה, ב.

(151) שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא חוש"מ סי' ד'.

(152) יורה דעה סי' קכז'.

כלומר - שנאמנות ע"א באיסורין היא סברא או תקנת חכמים, שהרי סתם עדות צריכה להיות ע"פ שני עדים, ובאם התורה גילתה לנו שע"א נאמן, אז נחשב כ-ב' עדים. אבל במקרה שהתורה לא גילתה, אז ע"א נאמן מסברא או מתקנת חכמים כמו במקרה שהיו לפניו ב' חתיכות א' של חלב וא' של שומן, ואינו יודע מה אכל, ומגיע עד שמעיד שאכל שומן, יהיה נאמן.

שיטה ד' שיטת המרדכי¹⁵³ וז"ל "בהמה בחייה בחזקת כו' תימה איך איש אחד נאמן על השחיטה הא אמרי' פרק האשה רבה דהיכא דאיתחזק איסורא עד אחד לא מהימן ועוד מאחר (*שהשוחט אחר) שנשחטה לאו בידו [ס"א ועוד לאו בידיה הוא מאחר שכבר נשחט לאו בידו מקרי ומ"ש כו'] ומ"ש מההיא דהנוקין וי"ל כדפי' רא"ם הא דאמר עד אחד אינו נאמן היכא דאיתחזק איסורא היינו דוקא באנשים ריקים דומיא דשנים שהאמינה תורה כמו שהן ובההיא אמרינן עד אחד אינו נאמן אבל בעד אחד מהימן וכשר סמכינן עילויה ואפילו אשה כדאמרי' פרק בא סימן ר' ישמעאל מוסר לאמו ורבי יהודה ור' יוסי לא פליגי (ולא איירי) אלא בשאר נשים שאינם מן הרוב אבל באמו של ר' ישמעאל מודו ולהכי נמי סמכינן בשחיטה ובכהן המקריב ובטבילת נדה (*שאינה יודעת) [*שאינם יודעים] אלא מפי אחרים בכולהו סמכינן אעד אחד כללו של דבר כל שהוא בחזקת איסור מן התורה אין קטן נאמן ולא אשה ולא גדול דלא מהימן כבי תרי אבל בדרבנן כגון [בשר שנמלח. מ"י] [בשר אחר שנמלח] שדם מלוח אינו אלא מדרבנן".¹⁵⁴

כלומר - ע"א נאמן באיסורין בהנהגה מעשית כאשר אפשר לסמוך עליו, כמו במקרה של אמו של ר' ישמעאל, כהן המקריב, וטבילת נדה שסומכים עליהם, משום שאף אחד אינו יודע. וכל זה הוא בדברים של רבנן, שאז ע"א נחשב כ-ב', אבל בחזקת איסור דאורייתא, ע"א אינו נאמן.

והראש כתב¹⁵⁵ וז"ל "והביא ראיה מפרק הניזקין (דף נד ב) אמר לו טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו אינו נאמן והא דעד אחד נאמן באיסורין הני מילי לסמוך עליו להתיר דגמרי' מן וספרה לה לעצמה אבל להחמיר לא מחמרי' ע"פ עד א".

כלומר - ע"א נאמן באיסורים להתיר, אבל לא להחמיר. כגון "טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו"¹⁵⁶.

(153) חולין פ' "הכל שוחטין".

(154) מחקירת הראשונים בגדר נאמנות עד אחד באיסורין ישנם לפחות חי' נפק'מ ונביא נפק'מ אחת: בנוגע לעד אחד באיסורין האם נחשב כשניים או לא? אם נאמר שנאמנותו היא בתורת עדות נחשב לשניים ולכן אם יבא עד אחד כנגדו לא יהיה נאמן, אך באם נאמר שנאמנותו היא אינה בתורת עדות אלא סברא וכדומה אז אינו נחשב כשניים, ולכן אם יבא עד אחד כנגדו יהיה נאמן. ועיין עוד בענין זה בכתבי הגר"ח ס' רט, ובתורת גיטין ב, ב.

(155) מסכת מוע"ק פ' ג'. וכן משמע מרש"י יבמות שם.

(156) מחקירת הראשונים בגדר נאמנות עד אחד באיסורין ישנם לפחות חי' נפק'מ ונביא נפק'מ אחת: בנוגע לעד אחד באיסורין האם נחשב כשניים או לא אם נאמר שנאמנותו היא בתורת עדות נחשב לשניים ולכן אם יבא עד אחד כנגדו לא יהיה נאמן, אך אם נאמר שנאמנותו היא אינה בתורת עדות אלא סברא וכדומה אז אינו נחשב כשניים, ולכן אם יבא עד אחד כנגדו יהיה נאמן. ועיין עוד בענין זה בכתבי הגר"ח ס' רט, ובתורת גיטין ב, ב.

ד

נאמנות עד אחד לאיסור

יש לעיין עוד, דהנה בנאמנות ע"א באיסורין יוצא מסוגיינתו שנאמן להתיר, אך יש לעיין האם עד א' נאמן לאסור. והנה מצינו ג' דעות בראשונים:

א. דעת התוס' בקידושין¹⁵⁷ וז"ל "פירוש דשתיקה כהודאה דמי והוי נודע לו מעצמו אבל אמר לו איני יודע אינו נאמן לחייבו קרבן דכתיב (ויקרא ד) או הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים ודוקא אחד אבל שנים נאמנים ומביא קרבן על ידם כדאמר התם (כריתות דף יא:): אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל וצריך נמי לפרש והלה שותק דאמר לו העד אכלת חלב והיה לך לידע והוא שותק".

כלומר - שע"א נאמן באיסורין רק במקרה שאותו אדם שמעיד עליו שותק, ושתיקה זו מסייעת לטענת העד, אך באם הלה אינו שותק, אינו נאמן לאסור, אלא רק להתיר.

ב. דעת הרמב"ן¹⁵⁸ וז"ל "ולי נראה דהתם דבר שבממון הוא ודברי הכל אין דבר שבממון בפחות משנים, הלכך לא כל הימנו שיעמיד ממון בחזקת פלוני ולא בחזקת מעשר שני, אבל באיסורין נאמן".

כלומר - שרק בדבר שבממון צריך ב' עדים, משום שאין דבר שבממון פחות משניים. אבל באיסורין ע"א נאמן בין להתיר ובין לאסור.

וכן כתב תוס' הראש¹⁵⁹ וז"ל "והיה אומר ר"ת כשאדם אומר לחבירו שנתנסך יינו צריך ליזהר שלא ישתוק אלא יכחישנו או יאמר לו איני יודע, ונראה דאם אנו יודעים ששתק מחמת שאינו יודע אם הוא אמת אם לאו גם העד עצמו אומר שלא הי' שם בעל הבית אין סברא לומר שתחשב שתיקתו כהודאה ואין שתיקתו אלא כאיני יודע בעלמא, והא דדייקינן גבי עד אחד שאמר לו אכלת חלב הא אישתיק מהימן היינו כגון שאמר לו העד דאחר שאכלו שוגג נודע לו שאכלו, וכן נטמאו טהרותיך שאמר לו בפניך נטמאו, וכן המית ע"פ עד א', וההוא סמיא נמי שאמר שליח שגם הוא יודע, וינאי המלך שאמר העד שגם ינאי המלך עצמו ידע אח"כ שהוא אמת".

כלומר - ע"א נאמן באיסורין בין להתיר ובין לאסור, אך באם מוכחש ע"י אותו אדם שמעיד עליו או ע"י עד אחר, אינו נאמן.

ג. דעת הר"ן¹⁶⁰ וז"ל "ולאו קושיא היא שכבר פירשתי דלאו הודאה גמורה חשבינן לה אלא גזירת הכתוב היא באיסורין שיהא עד א' נאמן במקום שתיקה ושתחשב שתיקה כהודאה ואילו בממון ודאי אין אומדין כן ומש"ה אמר רבא דדבר שבכערוה דילפינן דבר דבר מממון ליתיה בפחות משנים דלא אמרי' ביה שתיקה כהודאה כי היכי דלא אמרי' הכי בממון".

(157) סה, ב.

(158) מסכת קידושין סה, ב.

(159) קידושין סה, ב.

(160) על הרי"ף קידושין כט, א.

כלומר - הר"ן סובר כשיטת התוס' בקידושין הנ"ל שע"א אינו נאמן לאסור. אך לא מטעם שהלה מודה לו, אלא גזירת הכתוב שע"א באיסורין נאמן¹⁶¹.

ה

בגדר 'בידו' כאשר איתחזק איסורא

הנהגה יש לדון במקרה שבידו לתקן את האיסור ולהכשירו, האם נחשב שלא מוחזק באיסור, כי בידו לתקנו, או שכן נחשב שמוחזק באיסור, ומה שהעד נאמן, משום שבידו לתקנו?

מדברי הראש¹⁶² משמע שנחשב עדיין למוחזק והוא שבידו לתקנו וז"ל "כל דבר שהוא בידו של אדם אפי' איתחזק היתירא נאמן עד אחד לטמא ולאסור(ה) ואפי' מכחישו או אמר איני יודע כדתיא הכא היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו נאמן ומפרש אביי טעמא הואיל וברשותו הן הרי הן כשלו ונאמן עליהן ולא מטעמא דאי בעי מטמא להו דאי טמאינהו בעי שלומי".

אך לפי דעת בית הלוי¹⁶³ כאשר בידו לתקנו אינו נחשב כלל מוחזק באיסור וז"ל "וס"ל לרש"י דהטעם בזה הוא משום דכיון דכל שעה שהבהמה היא בחיים הי' בידו לסלק ממנה הך איסורא הרי הוא כמו לא איתחזק איסורא לענין האי דינא דנאמנות דלא מקרי איתחזק רק אם בעת האיסור היה מוכרח להיות אסור אבל דבר דגם בתחילה הי' תלוי הכל ברצונו ובידו לסלק האיסור הרי הוא כמו לא איתחזק לענין זה גופי' שהוא בעצמו נאמן לומר שסילק האיסור¹⁶⁴.

כלומר - מתי נחשב הדבר לאיתחזק איסורא, רק בדבר שכבר בתחילה היה מוכרח להיות באיסור, אבל דבר שבתחילה הוא בספק, משום שבידו לתקנו היינו שהכל תלוי ברצונו, לא נחשב הדבר לאיתחזק איסורא¹⁶⁵.

161) ואולי י"ל שבוה נחלקו רש"י ותוס' בגדר נאמנות עד אחד באיסורין, לשיטת רש"י גדר נאמנותו היא מסברא, ולכן במקור נאמנות ע"א אינו מצריך פסוק, משא"כ לשיטת תוס' גדר נאמנות ע"א באיסורין היא מתורת עדות, ולכן מצריך תוס' במקור נאמנותו פסוק. ויוצא כמה נפק"מ ביניהם שלשיטת רש"י עד אחד אינו כשניים, ולכן אם מוכחש אינו נאמן, אך לתוס' עד אחד כשניים (שהרי הוא בתורת עדות) ולכן אם מוכחש נאמן. וכן לשיטת רש"י עד אחד נאמן גם לאסור, שהרי מה הסברא לחלק בין להתיר לבין לאסור כאשר המקור הוא סברא, אך לשיטת תוס' נאמן רק להתיר ולא לאסור שהרי הוא בתורת עדות, וכל נאמנותו היא בשביל להקל ולא בשביל להחמיר. ואולי עוי"ל שלכן תוס' מביא בתחילה את דעת רש"י ורק אח"כ שואל מהו מקור נאמנות ע"א באיסורין, ונראה לומר שהטעם הוא משום שבתחילה מדבר לשיטת רש"י שהלימוד הוא מסברא שבאמת אין צורך לפסוק, אך לשיטתו תוס' סובר שזהו מתורת עדות ולכן מקשה מהו המקור של עד אחד נאמן באיסורין.

162) מסכת גיטין פרק ה' ס' יג'.

163) שו"ת בית הלוי ח"ב ס' לו'.

164) ובשו"ת מהרי"ק שורש עב' כתב שהטעם בידו הוא שנחשב שמחזק באיתחזק איסורא.

165) ואולי י"ל שגם בגדר זה נחלקו רש"י ותוס' שלפי רש"י גדר 'בידו' שאינו נחשב למוחזק באיסור משום שהתורה האמינה לו, אך לפי תוס' נחשב שעדיין מוחזק באיסור משום שסובר שנאמנותו של עד אחד היא בתורת עדות כנ"ל ולכן לא נאמן במוחזק באיסור, אלא רק במקרה שבידו לתקנו, נאמן. ועיין במהר"ם שיף ובתוס' הראש האם קושיית תוס' על רש"י היא רק מתרומה ושחיסה או גם מניקור הגיד והחלב.

ן

שיטת תוס' הראש ואדמוה"ז בנאמנות עד אחד

שיטת תוס' הראש¹⁶⁶ וז"ל "ומתוך כך אמר ר"ת דאדם המטרה יין לחבירו אי אשכחיה ואמר ליה בזימנא קמייתא מהימן כרבא אפי' אם מכחישו כיון דהיה בידו, אבל אי לא אמר ליה בזימנא קמייתא או אחר דלאו בידו לא מהימן אי מכחישו או אומר איני יודע, ואי שתיק מהימן, וכגון שאמר לו העד נטמאו טהרותיך בפניך או ידעת רגלים לדבר דומיא דאכלת חלב דכיון דאמר לו שהוא יודע בדבר ושתק ודאי הך שתיקה כהודאה דמיא, אבל בענין אחר האי דשתק משום דלא ידע, וכן עובדא דההוא סמיא שאמר לו העד שהוא ידע רגלים לדבר ואפ"ה קאמר רבא דוקא דמהימן עליה כבי תרי דאין דבר שבערוה פחות משנים כיון שאין הבעל יודע ידיעה ודאית".

כלומר - ע"א נאמן באיסורין, רק כאשר יודע בבירור שאכל חלב, והלה שותק. אז אומרים ששתיקה כהודאה. אבל במקרה שע"א אינו יודע בברור שאכל חלב, והלה שותק. בכזה מקרה ע"א אינו יהיה נאמן, ולא אומרים שתיקה כהודאה¹⁶⁷.

שיטת אדמוה"ז¹⁶⁸ וז"ל "אבל מי שבידו נאמן אף על פי שאין המנקרים מצויים אלא אחד בעיר וב' במשפחה ע"ש, והוא הדין לשחיטה אף במקום שאין מומחים מצויים (וטעמא משום שבידו ללמוד לשחוט או לנקר כמ"ש התוס'). ומיהו אף במקום שמומחים מצויים אין ליקח בשר אלא ממי שמוחזק בכשרות, ולא די בחזקת כשרות של כל ישראל אלא שמכירין אותו שהוא אדם כשר ונאמן, כדעת הרמב"ם".

כלומר - שנאמנות ע"א באיסורין לא מספיק חזקת כשרות כללית של כלל ישראל, אלא צריך שיהיה גם חזקת כשרות פרטית על אותו עדות של ע"א¹⁶⁹.

ז

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכוחה של תורת עדות

ישנה מחלוקת בין ר"ש לחכמים האם אפשר לקבל עדות החודש של קרובים, לפי ר"ש אפשר שנאמר "ויאמר ה' אל משה ואל אהרון.. החודש הזה לכם" היינו שעדות החודש מתקבלת גם כאשר יש קרובים כמו משה ואהרון שהיו אחים. ולפי חכמים אין מקבלים עדות של קרובים, וכוונת הפסוק הנ"ל היא שרק בכח בי"ד אפשר לקדש את החודש. ומסביר הרבי המהר"ש בטעמו של ר"ש, שעדות החודש שונה משאר עדויות, משום שגם ללא העדות, בי"ד יודע מתי ראש חודש ע"פ החישוב. ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ והרי פסול של קרובים היא גזירת הכתוב, וא"כ מדוע כאשר בי"ד יודע את החישוב, אפשר לסמוך על עדות קרובים? ומבאר עדות עניינה לא רק בירור אלא "דין וסיכום הדבר", ולכן גם כאשר אין חשש שהעדים

166) גיטין נד, ב.

167) ועיין קרבן נתנאל אות ש'.

168) שו"ע יור"ע הלכות שחיטה, קונטרס אחרון סי' א'.

169) ועיין עוד בצ"צ על הש"ס גיטין פרק א' ד"ה "עד אחד".

ישקרו, אבל הם עדים פסולים, אינם יכולים להעיד, ויש לזה תוקף של דין תורה, שהתורה לא נתנה לקרובים להעיד. ומכיוון שלעדות החודש אין הכרח בתוקף של עדות, מספיק רק בירור, ולכן אפשר לסמוך גם על קרובים.

מכל הנ"ל יוצא התוקף המיוחד של תורת עדות. וע"פ הנ"ל אפשר לחדד את דעת התוס' הסובר שנאמנותו של ע"א באיסורין היא מתורת עדות, ולכן עד זה חשוב כשניים.

וזלה"ק "ויש לומר שההסבר לכך הוא עדות איננה רק בירור הגיוני אלא זהו דין וסיכום הדבר וגזירת הכתוב על-פי שני עדים יקום דבר וכפי שמסביר הרמב"ם ש"נצטוינו לחתוך את הדין עלפי שני עדים כשרים ואף על-פי שאפשר שיעידו שקר וכך גם מן הצד השני קרובים פסולים לעדות אף כאשר אין שום חשש שישקרו משום שתוקפה של עדות איננה רק מצד הבירור ההגיוני של הדברים באמצעותה, אלא יש לכך תוקף של דין תורה אשר התורה לא נתנה לקרובים".

מח' רש"י ותוס' בגדר וטעם חתימת עדים בשטר

יביא את מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי / יביא מחלוקת ראשונים בגירסא בדברי רש"י בדף פו, א / יקשה ב' קושיות על רש"י ותוס' בסוגייתנו, ובסוגיית הגמ' בדף פו, א / יקדים מחלוקת נתיה"מ וקצוה"ח בגדר טעם ע"ח בשטר / יקשר מחלוקת רש"י ותוס' עם מחלוקת נתיה"מ וקצוה"ח, ועפ"ז יתרח' ב' הקושיות / יחדד שיטת רש"י ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בביאור החילוק בין 'עדי בירור' ל'עדי קיום'

הנ"ל

א

מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי, ובירור מיהו התנא של משנתנו

איתא במסכתין (גיטין ג, ב): "ולא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה, דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר - כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר. רבי אלעזר אומר, אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים - כשר וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם".

כלומר - הגמרא מוכיחה שהתנא של משנתנו הסוברת שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות לשמה אינו ר"א, משום שר"א סובר שאפי' מדרבנן אין צורך בחתימות בגט, כי לשיטתו "עדי מסירה כרתי" (היינו שעדי המסירה פועלים את הכריתות בין איש לאשתו, ולא עדי החתימה) וכל מה שמצריכים חתימות בגט זהו משום תיקון העולם¹⁷⁰.

ומוכיחה זאת הגמרא מכך שישנם ג' גיטין שפסולים מדרבנן (שהרי הוולד כשר) לפי ת"ק, אך ר"א חולק וסובר שגם אם אין עדים כלל בגט, הגט כשר מלכתחילה¹⁷¹, שהרי אחד מג' הגיטין זה כתב ידי הבעל (ללא עדים כלל) ובכל זאת חולק ר"א ואומר שהגט כשר לכתחילה, אפי' שאין עדים חתומים כלל בגט¹⁷².

170) ועיין מחלוקת תוס' (ד, א. ד"ה וקיי"ל כר"א בגיטין) ורי"ף (ד, א) בהבנת דברי הגמ' - תיקון העולם".

171) ראה רש"י על הסוגיא - ד"ה ולא בעי ר"א, וד"ה ואם נישאת.

172) עיין רעק"א שמוכיח מדברי רש"י (ד"ה והא ג' גיטין פסולים) שכותב "וחד מינייהו אין עלין עדים" שמשמע

שמשנתנו היא לא כר"מ הסובר שעדי חתימה כרתי.

ב

מחלוקת רש"י ותוס' מיהו התנא של משנתינו, ומחלוקת הראשונים בגירסא בדברי רש"י

וצריך להבין כמו מי התנא של המשנה "ג' גיטין פסולים" - האם כמו ר"א הסובר שעדי מסירה כרתי, או כמו ר"מ הסובר שעדי חתימה כרתי.

תוס' (ד"ה שלושה גיטין פסולים) כתבו, שבהמשך הגמ' (פו, א) ישנו מ"ד הסובר שהמשנה של ג' גיטין פסולים היא לפי ר"מ, ואפי' שסובר שעדי חתימה כרתי, וכאן אין עדי חתימה, בכל אופן משום שיש כתב ידי הבעל אין לך חתימה גדולה מזו¹⁷³.

ורש"י כתב¹⁷⁴ שהתנא של המשנה זהו לא כמו ר"מ משום שהיה צריך להיות שהוולד ממזר, ולא כמו ר"א משום שבסיפא חולק ר"א על דין זה וסובר שגט זה כשר לכתחילה, משום שעדי מסירה כרתי, וא"כ יוצא שלפי שיטת רש"י כתב ידו אינו חשוב כחתימה של עדים.

אלא שהתנא במשנתנו סובר שזהו גזירת הכתוב שכתב ידו כשר, משום שכתוב "וכתב ונתן" משמע שכתב ידי הבעל כשר, ואם נסבור כמו המ"ד בגמ' שהמשנה היא כר"מ, נאמר שהטעם שהוולד אינו ממזר אפי' שאין כלל חתימות בגט, משום שכתב ידו כמאה עדים.

ע"פ הנ"ל יוצא: א. לפי תוס' נשארים למסקנה בהבנה שמשנתנו היא כשיטת ר"מ משום שאין לך חתימה גדולה מזו, ולפי רש"י לא נשארים בהבנה זו, אלא ישנו חידוש שכתוב "וכתב ונתן" שכתב ידו נחשב לגט כשר שהרי לפי ר"מ אי אפשר לומר גזירת הכתוב זו, משום שסובר ש'זכתב' הולך על החתימות, בשונה מר"א שכן אפשר לומר גזירת הכתוב זו, משום ש'זכתב' הולך על הכתיבה עצמה. ב. תוס' מדגיש שכתב ידו כשר משום 'שאין לך חתימה גדולה מזו' ורש"י מדגיש שכתב ידו כשר משום שנחשב 'כמאה עדים'.

הב"ח כותב¹⁷⁵ שמה שכתוב ברש"י שלפי המ"ד בגמ' התנא של משנתנו הוא ר"מ, והטעם שבכתב ידו הוולד כשר, משום שכתב יד הבעל נחשב למאה עדים, אינם מדברי רש"י (אלא הגהה). וכן משמע מדברי התוס'¹⁷⁶ שלא גרס כך בדברי רש"י משום שמקשה עליו, שאיך כותב רש"י שהתנא של משנתנו אינו ר"מ ואינו ר"א, והרי הגמ' כותבת שיש מ"ד הסובר שהתנא הוא ר"מ, ומוכרח לומר כמו שכתב הב"ח, שבאם לא, מה מקשה על רש"י, והרי מפורש כתב מ"ד זה.

אך ישנם ראשונים¹⁷⁷ אחרים שכן משאירים גרסא זו ברש"י (ולא אומרים שהיא הגהה):

וזהו לשון תוס' הרא"ש (פו, א): "פרש"י האי תנא לאו כר"מ ס"ל דאמר עדי חתימה כרתי

173) ולפי תוס' יוצא (וכן עיין בתוס' ד"ה ור"א) שר"א בסיפא לא חולק על ת"ק אלא בא להוסיף שאפי' אם אין עדים כשר, ולפי רש"י (פו, א) ר"א בסיפא חולק על ת"ק, ולכן כותב שם רש"י שמשנתנו לא כר"א ולא כר"מ.
174) פו, א. ד"ה ואם נישאת הולד כשר.
175) פו, א. אות א.

176) פו, א. ד"ה ג' גיטין פסולין.

177) וראה מהרש"א חידושי הלכות פו, א. שגם משאיר הגירסא ברש"י, ומכריח ברש"י שלא סובר שהתנא של המשנה היא דעה שלישית, משום שכתוב "וכתב ונתן" או עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי. וראה גם רש"י ביבמות (ל, ב).

דלר"מ הולד ממזר ולא כר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי דהא פליג ר' אלעזר בסיפא, וקשה דהא בגמ' פריך והא איכא גט קרח ומשני התם הולד ממזר הכא הולד כשר ופריך הניחא לר"מ וכו' והדר פריך משום שלום מלכות ומוקי לה כר"מ משמע דמודה ר"מ בהני ג' גיטין דהולד כשר, ורש"י פי' בתשובה דמודה ר"מ בהני דאין הולד ממזר דהו"ל כתב ידו במקום עדים וכתב סופר במקום עד אחד ולר' מאיר כך היה המטבע דאלו ג' הגטין הולד כשר".

והרשב"א כתב¹⁷⁸: "ובגטין דמהני כתב ידו הוי טעמא או משום דלא מחייב לאחריני או משום דכתיב בהן וכתב לה דמשמע אפילו בשכתב לה הוא עצמו די לה מדלא כתיב וכתב לה ויעד עדים כדכתיב בשאר שטרות וכתב בספר וחתום והעד עדים, וכלשון הזה נ"ל שפי' רש"י, שכתב בגיטין גבי כתב בכתב ידו ואין עליו עדים למאן דמוקי לה כר' מאיר איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי דכיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינן ביה ואף על גב דליכא עדי מסירה כשר מדאורייתא ע"כ. וכענין שהכשיר נמי עד א' בטומאה שלאחר קינוי וסתירה מועד אין בה ואין בהן אלא מקומן דא"כ ג"ש דדבר דבר למאי אצטריך וכדקי"ל אין דבר שבערוה פחות מב".

וא"כ, לשיטת ראשונים אלו יוצא, שכן משאירים גירסא זו ברש"י, משא"כ לשיטת התוס'.

וצריך להבין:

א. מדוע תוס' נשאר עם סברתו בר"מ שאין לך חתימה גדולה מזו, ואילו רש"י לא נשאר עם סברא זו שכתב ידו נחשב למאה עדים?

ב. מדוע רש"י כותב הלשון שנחשב "כמאה עדים", ואילו תוס' כותב הלשון "אין לך חתימה גדולה מזו"?

ויובן זה בהקדים גדר הטעם בחתימת העדים בשטר. וכדלקמן.

ג

מחלוקת נתה"מ וקצוה"ח בגדר טעם ע"ח בשטר

והנה בגדר טעם עדי חתימה בגט יש לומר ב' טעמים: טעם א' כתב הנתה"מ¹⁷⁹ שעדי חתימה לא מעידים על מה שכתוב בשטר אלא מעידים שנעשה השטר מדעת המתחייב. ולכן כאשר הבעל בעצמו כותב הגט אין לך הוכחה גדולה מזו, שנעשה השטר מדעת המתחייב. וז"ל: "ואי ליכא עד שמעיד על חתימת שני עדים, רק אותן השנים מעידין על הדיין ועל חתימת עד השני, אינו מועיל, דעל עד השני ליכא קיום רק על פי הדיין. והש"ך [סקמ"ו] מכשיר, דבקיום הקילו, וכיון ששניהם מעידין על כתב ידן ולא שייך לומר מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי, כשר".

178) יבמות לא, ב.

179) סימן מו, ס"ק כו.

וטעם ב' אפשר לומר ע"ד מה שביארנו¹⁸⁰ שישנם ב' אופנים בהבנת ה"וכתב לה". אופן א' - שעצם הכתיבה צריך להיות כתוב לשמה, כלומר שהדברים הכורתיים בינו לבינה הכתובים בגט, צריכים להיות כתובים לשמה. אופן ב' - שע"י הכתיבה לשמה, נעשה הגט עומד מיוחד לשם האשה, וכאשר הכשר הגט נגמר ע"י החתימה שאז נעשה 'חלות' שם גט ואפשר להשתמש בו לגרש אשה, אז גם החתימות צריכות להיות לשמה. כלומר שע"י החתימה נחשב הגט לגט, היינו שראוי לשימוש, וממילא אפשר גם להעיד אתו, כלומר יש לו כח נאמנות ועדות. ולכן סובר ר"מ ש"וכתב" הולך על החתימה, משום ששלימות הכתב נעשה ע"י החתימה.

מדברי הקצות¹⁸¹ נראה שהבין כטעם הב' בגדר חתימת עדים בשטר, שדוקא ע"י החתימה נעשה שטר כשר, ולכן גם לר"א הסובר שעדי מסירה כרתי בכל אופן מצריך עדי חתימה¹⁸², משום שהם אלו שגורמים את הגט, אלא שסובר שצריך עדי מסירה משום שאין דבר שבערוה פחות משנים¹⁸³. וז"ל: "ומבואר להדיא דלא שייך הודאת נותן כי אם בעדי חתימה, והיינו משום דגם ר' אלעזר מודה דנגמר הדבר בעדי חתימה, והא דמצריך בגיטין וקידושין עדי מסירה היינו משום דאין דבר שבערוה פחות משנים".

ד

מחלוקת רש"י ותוס' במחלוקת הנ"ל בגדר טעם ע"ח בשטר

ע"פ הנ"ל יש לבאר שרש"י ותוס' נחלקו בגדר טעם חתימות עדים בשטר:

רש"י סובר שגדר טעם חתימות העדים בשטר הוא משום שחלק מהכתיבה היא החתימה, כלומר, חלק מקיום השטר היא החתימה, ולכן יש גם בכח השטר נאמנות של עדות. ומוכן א"כ מדוע רש"י לא מסתפק עם ביאור זה בדברי ר"מ משום שרק ע"י חתימות בפועל נחשב שיש קיום בפועל, ולא מספיק כתב יד שנחשב כמאה עדים, משום שכל עוד לא חתמו אין קיום. ולכן מבאר רש"י שהטעם שגט שנכתב בכתב ידו כשר הוא גזירת הכתוב "וכתב ונתן" שגם כתב ידו, נחשב לגט כשר.

ועפ"ז מובנת גם שאלה ב' הנ"ל (מדוע כותב רש"י "כמאה עדים") - משום שלשיטתו עדי חתימה הם לא הוכחה, אלא חלק מקיום הגט שגורמים שיהיה 'חלות' שם גט וממילא

180) בתירוץ ב' של הרמב"ם בהבנת דברי ר"א, וכן לכאורה הוא בהבנת דברי ר"מ, אלא שנחלקו האם העיקר הוא הכתב או החתימה. וראה הביאור במחלוקת רש"י ותוס' בנוגע ל"עדי כתיבה". חתימה כרתי" (נדפס בספר זה).

181) וכן עיין בצפנת פנח מסכת גיטין (ג, ב) ע' יח - שמשמע שעדי חתימה הם חלק מהשטר עצמו, היינו שעדי חתימה נחשבים לעדי קיום ולא עדי בירור - כשיטת הנתיבות. ומבאר שזה כוונת הגמ' במזויף מתוכו, שעדי חתימה פסולים ולכן הגט פסול, ולכן גם ר"א מודה שצריכים חתימות לשמה, ונחלקו רש"י ותוס' בסוגייתנו האם מצריכים חתימות לשמה מדאורייתא או מדרבנן: לפי רש"י (ד, א. ד"ה במזויף מתוכו) - צריכה להיות החתימה לשמה מדאורייתא. ולפי תוס' (ד, א. ד"ה מודה ר"א) - החתימה צריכה להיות לשמה מדרבנן. וע"פ הנ"ל מובן יסוד מחלוקתם, לפי רש"י עדי חתימה עם עדי קיום לכן צריכים להיות לשמה מדאורייתא, ולפי תוס' עדי חתימה הם עדי בירור, ולכן צריכים להיות לשמה רק מדרבנן.

182) אלא שסובר ש"וכתב" מדבר על עצם הכתיבה שהיא צריכה להיות לשמה, ולא על החתימה, ולכן סובר שהחתימה לא צריכה להיות לשמה. אבל גם הוא סובר שעדי חתימה צריכים להיות.

183) ולכן "נוהג היה ר"ת לומר שגם לר"מ צריכים עדי מסירה, משום שאין דבר שבערוה פחות משנים" (- תוס' ד"ה דקיי"ל).

יהיה לו כח של עדות.

משא"כ תוס' סובר כנתיב"מ, שגדר עדי חתימה היא הוכחה בלבד שנכתב ברצון המשלח, ולכן מובן מדוע מסתפק תוס' בביאורו בדברי ר"מ שהטעם שגט שנכתב בכתב ידו כשר, משום שאין לך חתימה גדולה מזו. משום, שכאשר יש כתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו, כלומר אין לך הוכחה גדולה מזו שנכתב ברצון המשלח. ולכן מובן מדוע משתמש בלשון "אין לך חתימה גדולה מזו", משום שסובר כנ"ל בגדר עדי חתימה שהם רק הוכחה בלבד. וע"פ הנ"ל יובן היטב גירסת רש"י בדף פו, א.

ה

חידוד שיטת רש"י ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין עדי בירור לעדי קיום

ודברי רש"י הנ"ל מתחדדים יפה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש¹⁸⁴, שבגדר העדות של "ע"פ שנים עדים. . יקום דבר", ישנם ב' סוגים: עדי בירור ועדי קיום, שהחילוק ביניהם הוא שעדי בירור מבררים ומוודאים שהיתה הלוואה אך לא מעידים על עצם ההלוואה, משא"כ עדי קיום מעידים על עצם ההלוואה.

וישנו עוד חילוק - שבעדי בירור נעשים עדים בעיקר שמעידים בבי"ד, משא"כ עדי קיום נעשים עדים מיד שראו את המעשה, ולכן אינם חייבים בדרישה וחקירה.

ועפ"י² נובע עוד חילוק שבעדי קיום כגון בקידושין וגירושין לא שייך הכלל של 'תוך כדי דיבור', משום שהמעשה נעשה כבר ע"י העדות, בשונה מעדי בירור היינו בשאר שטרות שכן שייך 'תוך כדי דיבור' משום שהעדים עצמם אינם גורמים לקיום המעשה.

ולכן משמע שעדי חתימה מקיימים הגט, ולא רק מבררים כלומר מוכיחים שנעשה ע"פ ציווי המשלח. שלפי רש"י כתב ידו נחשב לעדי חתימה היינו שהם חלק מ'וכתב' ולכן נחשב כתב ידו כעדי קיום, ולפי תוס' כתב ידו זה רק הוכחה שנכתב ברצון המשלח, היינו עדי בירור. ולפי תוס' עדי מסירה הם אלו שנחשבים לעדי קיום.

בגדר 'כתב ידו' בגיטין

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' במשנה "ג' גיטין פסולים" בהבנת גדר וטעם חתימות עדים בשטר

הנ"ל

א

איתא במסכתין (גיטין ג, ב): "ולא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה, דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר - כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר. רבי אלעזר אומר, אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים - כשר וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם".

כלומר - הגמרא מוכיחה שהתנא של משנתנו הסובר שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות לשמה אינו ר"א, משום שר"א סובר שאפי' מדרבנן אין צורך בחתימות בגט, כי לשיטתו "עדי מסירה כרתי" (היינו שעדי המסירה פועלים את הכריתות בין איש לאשתו, ולא עדי החתימה) וכל מה שמצריכים חתימות בגט זהו משום תיקון העולם¹⁸⁵.

ומוכיחה זאת הגמרא מכך שישנם ג' גיטין שפסולים מדרבנן (שהרי הולד כשר) לפי ת"ק, אך ר"א חולק וסובר שגם אם אין עדים כלל בגט, הגט כשר מלכתחילה¹⁸⁶, שהרי אחד מג' הגיטין זה כתב ידי הבעל (ללא עדים כלל) ובכל זאת חולק ר"א ואומר שהגט כשר לכתחילה, אפי' שאין עדים חתומים כלל בגט¹⁸⁷.

ב

וצריך להבין מיהו התנא של המשנה "ג' גיטין פסולים" - האם כמו ר"א הסובר שעדי מסירה כרתי, או כמו ר"מ הסובר שעדי חתימה כרתי, או שיש כאן דעה שלישית.

ומצינו מחלוקת בראשונים בדבר זה:

תוס' (ד"ה שלושה גיטין פסולים) כתבו, שבהמשך המסכת (פו, א) ישנו מ"ד הסובר

185) ועיין מחלוקת תוס' (ד, א. ד"ה וקיי"ל) ורי"ף (ד, א) בהבנת דברי הגמ' "מפני תיקון העולם".

186) עיין ברש"י ד"ה ולא בעי ר"א, וד"ה ואם נישאת.

187) עיין רעק"א שמוכיח מדברי רש"י ד"ה "והא ג' גיטין פסולים" שכותב "וחד מינייהו אין עלין עדים" שמשמע

שמשנתנו היא לא כר"מ הסובר שעדי חתימה כרתי.

שהמשנה של ג' גיטין פסולים היא לפי ר"מ, ואפי' שסובר שעדי חתימה כרתי, וכאן אין עדי חתימה, בכל אופן משום שיש כתב ידי הבעל אין לך חתימה גדולה מזו¹⁸⁸.

ורש"י פירש¹⁸⁹ שהתנא של המשנה זהו לא כמו ר"מ משום שהיה צריך להיות שהולד ממזר, ולא כמו ר"א משום שבסיפא חולק ר"א על דין זה וסובר שגט זה כשר לכתחילה, משום שעדי מסירה כרתי, וא"כ יוצא שלפי שיטת רש"י כתב ידו אינו חשוב כחתימה של עדים.

אלא שהתנא במשנתנו סובר שזהו גזירת הכתוב שכתב ידו כשר, משום שכתוב "וכתב ונתן" משמע שכתב ידי הבעל כשר, ואם נסבור כמו המ"ד בגמ' שהמשנה היא כר"מ, נאמר שהטעם שהולד אינו ממזר אפי' שאין כלל חתימות בגט, משום שכתב ידו כמאה עדים.

ע"פ הנ"ל יוצא:

א. לפי תוס' נשארם למסקנה בהבנה שמשנתנו היא כשיטת ר"מ משום שאין לך חתימה גדולה מזו, ולפי רש"י לא נשארם בהבנה זו, אלא ישנו חידוש שכתוב "וכתב ונתן" שכתב ידו נחשב לגט כשר שהרי לפי ר"מ אי אפשר לומר גזירת הכתוב זו, משום שסובר ש'וכתב' הולך על החתימות, בשונה מר"א שכן אפשר לומר גזירת הכתוב זו, משום ש'וכתב' הולך על הכתיבה עצמה.

ב. תוס' מדגיש שכתב ידו כשר משום 'שאיין לך חתימה גדולה מזו' ורש"י מדגיש שכתב ידו כשר משום שנחשב 'כמאה עדים'.

הב"ח כותב¹⁹⁰ שמה שכתוב ברש"י שלפי המ"ד בגמ' שהתנא של משנתנו הוא ר"מ, והטעם שבכתב ידו הולד כשר, משום שכתב יד הבעל נחשב למאה עדים, אינם מדברי רש"י (אלא הגהה). וכן משמע מדברי התוס'¹⁹¹ שלא גרס כך בדברי רש"י משום שמקשה עליו, שאך כותב רש"י שהתנא של משנתנו אינו ר"מ ואינו ר"א, והרי הגמ' כותבת שיש מ"ד הסובר שהתנא הוא ר"מ, ומוכרח לומר כמו שכתב הב"ח, שבאם לא מה מקשה על רש"י, והרי מפורש כתב מ"ד זה.

אך ישנם ראשונים¹⁹² אחרים שכן משאירים גירסא זו ברש"י (ולא אומרים שהיא הגהה). וזהו לשון תוס' הרא"ש (פו, א): "פרש"י האי תנא לאו כר"מ ס"ל דאמר עדי חתימה כרתי דלר"מ הולד ממזר ולא כר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי דהא פליג ר' אלעזר בסיפא. וקשה, דהא בגמ' פריך והא איכא גט קרח ומשני התם הולד ממזר הכא הולד כשר, ופריך הניחא לר"מ וכו' והדר פריך משום שלום מלכות, ומוקי לה כר"מ, משמע דמודה ר"מ בהני ג' גיטין דהולד כשר. ורש"י פי' בתשובה דמודה ר"מ בהני דאין הולד ממזר דהו"ל כתב ידו במקום עדים וכתב סופר במקום עד אחד ולר' מאיר כך היה המטבע דאלו ג' הגטין הולד כשר".

188) ולפי תוס' יוצא (וכן עיין בתוס' ד"ה ור"א) שר"א בסיפא לא חולק על ת"ק אלא בא להוסיף שאפי' אם אין עדים כשר, ולפי רש"י (פו, א) ר"א בסיפא חולק על ת"ק, ולכן כותב שם רש"י שמשנתנו לא כר"א ולא כר"מ.

189) פו, א. ד"ה ואם נישאת הולד כשר.

190) פו, א. אות א.

191) פו, א. ד"ה ג' גיטין פסולים.

192) עיין מהרש"א חידושי הלכות פו, א. שגם משאיר הגירסא ברש"י, ומכריח ברש"י שלא סובר שהתנא של המשנה היא דעה שלישית, משום שכתוב "וכתב ונתן" או עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי. ועיין גם ברש"י יבמות (ל, ב).

והרשב"א כתב¹⁹³: "ובגטין דמהני כתב ידו הוי טעמא או משום דלא מחייב לאחריני או משום דכתיב בהן וכתב לה דמשמע אפילו בשכתב לה הוא עצמו די לה מדלא כתיב וכתב לה ויעד עדים כדכתיב בשאר שטרות וכתב בספר וחתום והעד עדים, וכלשון הזה נ"ל שפי' רש"י, שכתב בגיטין גבי כתב בכתב ידו ואין עליו עדים למאן דמוקי לה כר' מאיר איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי דכיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינן ביה ואף על גב דליכא עדי מסירה כשר מדאורייתא ע"כ. וכענין שהכשיר נמי עד א' בטומאה שלאחר קינוי וסתירה מועד אין בה ואין בהן אלא מקומן דא"כ ג"ש דדבר דבר למאי אצטריך וכדקי"ל אין דבר שבערוה פחות מב' ויותר מזה כתבתי בקדושין פ' האומר בס"ד".

וצריך להבין:

א. מדוע תוס' נשאר עם סברתו בר"מ שאין לך חתימה גדולה מזו, ואילו רש"י לא נשאר עם סברא זו שכתב ידו נחשב למאה עדים?

ב. מדוע רש"י כותב הלשון שנחשב ל"כמאה עדים" ואילו תוס' כותב הלשון "אין לך חתימה גדולה מזו"?

ג

ויובן זה בהקדים גדר הטעם בחתימת העדים בשטר, די ש לומר בזה ב' טעמים: טעם א' כתב הנתיבות המשפט¹⁹⁴ שעדי חתימה לא מעידים על מה שכתוב בשטר אלא מעידים שנעשה השטר מדעת המתחייב. ולכן כאשר הבעל בעצמו כותב הגט אין לך הוכחה גדולה מזו, שנעשה השטר מדעת המתחייב. וז"ל: "ואי ליכא עד שמעיד על חתימת שני עדים, רק אותן השנים מעידין על הדיין ועל חתימת עד השני, אינו מועיל, דעל עד השני ליכא קיום רק על פי הדיין. והש"ך [סקמ"ו] מכשיר, דבקיום הקילו, וכיון ששניהם מעידין על כתב ידן ולא שייך לומר מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי, כשר".

וטעם ב' אפשר לומר ע"ד מה שביארנו¹⁹⁵ שישנם ב' הבנות ב' וכתב לה'. הבנה א' - שעצם הכתיבה צריך להיות כתוב לשמה, כלומר שהדברים הכותרים בינו לבינה הכתובים בגט, צריכים להיות כתובים לשמה. הבנה ב' - שע"י הכתיבה לשמה, נעשה הגט עומד מיוחד לשם האשה, וכאשר הכשר הגט נגמר ע"י החתימה שאז נעשה 'חלות' שם גט ואפשר להשתמש בו לגרש אשה, אז גם החתימות צריכות להיות לשמה. כלומר שע"י החתימה נחשב הגט לגט, היינו שראוי לשימוש, וממילא אפשר גם להעיד אתו, כלומר יש לו כח נאמנות ועדות. ולכן סובר ר"מ ש'וכתב' הולך על החתימה, משום ששלימות הכתב נעשה ע"י החתימה.

מדברי הקצות¹⁹⁶ עולה כטעם ב' בגדר חתימת עדים בשטר, שדוקא ע"י החתימה נעשה

193) יבמות לא, ב.

194) סימן מו, ס"ק כו.

195) בתירוץ ב' של הרמב"ן בהבנת דברי ר"א, וכן לכאורה הוא בהבנת דברי ר"מ, אלא שנחלקו האם העיקר הוא

הכתב או החתימה. עיין 'מראה מקומות וצינונים' חוברת ה'.

196) וכן עיין בצפנת פענח מסכת גיטין (ג, ב) עמוד יח - שמשמע שעדי חתימה הם חלק מהשטר עצמו, היינו

שעדי חתימה נחשבים לעדי קיום ולא עדי בירור. כשיטת הנתיבות. ומבאר שזה כוונת הגמ' במזויף מתוכו, שעדי

שטר כשר, ולכן גם לר"א הסובר שעדי מסירה כרתי בכל אופן מצריך עדי חתימה¹⁹⁷, משום שהם אלו שגורמים את הגט, אלא שסובר שצריך עדי מסירה משום שאין דבר שבערוה פחות משנים¹⁹⁸. וז"ל "ומבואר להדיא דלא שייך הודאת נותן כי אם בעדי חתימה, והיינו משום דגם ר' אלעזר מודה דנגמר הדבר בעדי חתימה, והא דמצריך בגיטין וקידושין עדי מסירה היינו משום דאין דבר שבערוה פחות משנים".

ד

ע"פ הנ"ל יש לבאר שרש"י ותוס' נחלקו בגדר טעם חתימות עדים בשטר: רש"י סובר שגדר טעם חתימות העדים בשטר הוא משום שחלק מהכתיבה היא החתימה כלומר חלק מקיום השטר היא החתימה, ולכן יש גם בכח השטר נאמנות של עדות, ומובן א"כ מדוע רש"י לא מסתפק עם ביאור זה בדברי ר"מ משום שרק ע"י חתימות בפועל נחשב שיש קיום בפועל, ולא מספיק כתב ידו שנחשב כמאה עדים, משום שכל עוד לא חתמו אין קיום. ולכן מבאר רש"י שהטעם שגט שנכתב בכתב ידו כשר הוא גזירת הכתוב "וכתב ונתן" שגם כתב ידו, נחשב לגט כשר.

ולכן מובנת גם שאלה ב' הנ"ל (מדוע כותב רש"י "כמאה עדים") - משום שלשיטתו עדי חתימה הם לא הוכחה, אלא חלק מקיום הגט שגורמים שיהיה 'חלות' שם גט וממילא יהיה לו כח של עדות.

משא"כ תוס' סוברים כנתיבות המשפט, שגדר עדי חתימה היא הוכחה בלבד שנכתב ברצון המשלח, ולכן מובן מדוע מסתפק תוס' בביאורם בדברי ר"מ שהטעם שגט שנכתב בכתב ידו כשר, משום שאין לך חתימה גדולה מזו. משום, שכאשר יש כתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו, כלומר אין לך הוכחה גדולה מזו שנכתב ברצון המשלח. ולכן מובן מדוע משתמש בלשון "אין לך חתימה גדולה מזו", משום שסובר כנ"ל בגדר עדי חתימה שהם רק הוכחה בלבד. וע"פ הנ"ל תובן יפה גרסת רש"י בדף פו, א.

ה

ודברי רש"י הנ"ל מתחדדים יפה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁹⁹ שמבאר שבגדר העדות של "ע"פ שני עדים . . יקום דבר" ישנם ב' סוגים: עדי בירור ועדי

חתימה פסולים ולכן הגט פסול, ולכן גם ר"א מודה שצריכים חתמות לשמה, ונחלקו רש"י ותוס' בסוגינתו האם מצריכים חתימות לשמה מדאורייתא או מדרבנן, לפי רש"י (ד, א ד"ה "במזויף מתוכו") צריכה להיות החתימה לשמה מדאורייתא, ולפי תוס' (ד, א ד"ה "מודה ר"א) החתימה צריכה להיות לשמה מדרבנן. וע"פ הנ"ל מובן יסוד מחלוקתם, לפי רש"י עדי חתימה עם עדי קיום לכן צריכים להיות לשמה מדאורייתא, ולפי תוס' עדי חתימה הם עדי בירור, ולכן צריכים להיות לשמה רק מדרבנן.

197) אלא שסובר ש'וכתב' מדבר על עצם הכתיבה שהיא צריכה להיות לשמה, ולא על החתימה, ולכן סובר שהחתימה לא צריכה להיות לשמה. אבל גם הוא סובר שעדי חתימה צריכים להיות.

198) ולכן "נוהג היה ר"ת לומר שגם לר"מ צריכים עדי מסירה, משום שאין דבר שבערוה פחות משנים" (תוס' ד"ה דקיי"ל).

199) לקו"ש חי"ט, שיחה ד' לפרשת שופטים.

קיום, שהחילוק ביניהם הוא שעדי בירור מבררים ומוודאים שהייתה הלוואה אך לא מעידים על עצם ההלוואה, משא"כ עדי קיום מעידים על עצם ההלוואה.

וישנו עוד חילוק - שבעדי בירור נעשים עדים בעיקר שמעידים בבי"ד, משא"כ עדי קיום נעשים עדים מיד שראו את המעשה, ולכן אינם חייבים בדרישה וחקירה.

ועפי"ז נובע עוד חילוק שבעדי קיום כגון בקידושין וגירושין לא שייך הכלל של 'תוך כדי דיבור', משום שהמעשה נעשה כבר ע"י העדות, בשונה בעדי בירור היינו בשאר שטרות שכן שייך 'תוך כדי בירור' משום שהעדים עצמם אינם גורמים לקיום המעשה.

ולכן משמע שעדי חתימה מקיימים גט, ולא רק מבררים כלומר מוכיחים שנעשה ע"פ ציווי המשלח. שלפי רש"י כתב ידו נחשב לעדי חתימה היינו שהם חלק מ'וכתב' ולכן נחשב כתב ידו כעדי קיום, ולפי תוס' כתב ידו זה רק הוכחה שנכתב ברצון המשלח, היינו עדי בירור. ולפי תוס' עדי מסירה הם אלו שנחשבים לעדי קיום.

ביאור מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי

יביא את מחלוקת ר"מ ור"א האם ע"ח כרתי או ע"מ כרתי / יקשה ב' קושיות על שיטתם, ויבאר ע"פ דברי התוס' ויקשה על דבריו / יביא מחלוקת ראשונים האם מועיל לר"א ע"ח גם בלי ע"מ / יביא את קושיית הרמב"ן על שיטת הרי"ף, וב' תרוציו / יבאר ב' הבנות בהבנת הפסוק "וכתב לה" / יסביר ע"פ ב' הבנות אלו את מחלוקת הראשונים / יבאר ע"פ ב' הבנות אלו את מחלוקת ר"מ ור"א / יבאר באופן אחר את מחלוקת הראשונים ע"פ דברי הר"ן ברי"ף / יבאר את דברי הר"ן ע"פ דברי קצה"ח והגר"ח / יחדד כל הנ"ל ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

הנ"ל

א

הקושי בשיטת ר"מ ש"וכתב לה" מדבר על החתימה, וביאורו של החת"ס

איתא במסכתין (גיטין ג, ב): "ולרבה, דאמר לפי שאין בקיאין לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי רבי מאיר, חתימה בעי, כתיבה לא בעי. דתנן: אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו על המחובר לקרקע, תלשו, חתמו ונתנו לה - כשר. אי רבי אלעזר, כתיבה בעי, חתימה לא בעי. וכי תימא, לעולם רבי אלעזר היא, וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה - מדאורייתא, מדרבנן בעי".

כלומר - מנסה הגמ' לברר לפי שיטת רבה, מיהו התנא של משנתנו הסובר שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות 'לשמה'. לומר שהתנא של משנתנו הוא ר"מ אי-אפשר, משום שר"מ סובר שרק החתימה צריכה להיות לשמה ולא הכתיבה, והטעם משום שלשיטתו עיקר הגט זהו החתימה²⁰⁰ ולכן סובר שעדי חתימה כרתי, ולפי"ז מסביר את הפסוק²⁰¹ "וכתב לה ספר כריתות" שהחתימה צריכה להיות לשמה.

לעומת זאת לפי ר"א עיקר הגט זהו הכתיבה היינו דברים הכותרים בינו לבינה ולכן סובר ר"א שעדי מסירה כרתי (שהם גם מסתכלים על מה שכתוב בגט שנכתב לשמה²⁰²) ולכן מסביר הפסוק "וכתב לה ספר כריתות" כפשוטו, כלומר שהכתיבה צריכה להיות לשמה.

וצריך להבין:

(200) רש"י ד"ה אי ר"מ.

(201) דברים כד, א.

(202) עיין גמ' יא, א. ורש"י ד"ה והא לא ידעי. ועוד.

א. מהו יסוד ושורש מחלוקתם של ר"מ ור"א האם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה.
 ב. ובפרט צריך להבין את שיטת ר"מ מהיכן לומד ש"וכתב לה" לשמה, מדבר על החתימה ולא על הכתיבה, והרי פשט הכתוב מדבר על הכתיבה ולא על החתימה?

והנה החת"ס²⁰³ מבאר, וז"ל: "ונלע"ד דה"ל למיכתב וכתב לה כריתות בספר שיכתוב דברים הכורתיים בספר כמו וכתב הכהן האלות בספר אע"כ קרא מיירי שכבר נכתב ספר הכריתות ואמר וכתב היינו וחתם לה ספר כריתות שכבר נכתב עליו הכריתות ע"י מאן דהוא יחתום הבעל עליו".

כלומר - שלדעת ר"מ היה צריך להיות כתוב בפסוק "וכתב לה כריתות בספר" וכוונת הפסוק היא שהבעל צריך לכתוב בגט דברים הכורתיים בינו לבינה. אך מכיון שכתוב "וכתב לה ספר כריתות" משמע שכוונת הפסוק היא שכבר כתבו הבעל קודם את ספר הכריתות, ועכשיו מוסיפים בכריתות את החתימה²⁰⁴.

אך עדיין צריך להבין בעומק יותר את שורש מחלוקת ר"מ ור"א האם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה, ובפרט שבסופו של דבר כתוב בפסוק "וכתב לה" ומדוע לא משתמשים ב"וחתם לה"?

ב

מחלוקת הראשונים האם לשיטת ר"א מועיל עדי חתימה בלי עדי מסירה

כדי להבין זאת יש להקדים את מחלוקת הראשונים²⁰⁵ האם מועיל לשיטת ר"א ע"ח בלא ע"מ:

שיטת תוס', וז"ל: "ולפיכך צריך ליהזר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אף על גב דאיכא עדי חתימה ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה כדאמרין בהשולח (לקמן דף לו.) לא צריכא אלא לר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה דזימנין דמייתי סהדי אי נמי דאזלי למדינת הים²⁰⁶".

כלומר - שיטת תוס' היא, שצריך שיהיו ע"מ בשעת נתינת הגט לאשה, ולא מספיק שיש בגט ע"ח, משום שע"מ הם כרתי, וכל מה שתיקנו רבנן שיהיו בגט ע"ח, זהו לשיטת ר"א, שיש חשש שמא ימותו ע"מ או ילכו למדינת הים, שאז רק ע"י ע"ח תוכל האשה להינשא.

(203) ג, ב. ד"ה אי.

(204) ועיין בחשק שלמה ד"ה אי, שמקשה עוד על ר"מ, מהו המקור שצריך חתימה בגט עד כדי כך שסובר שזהו עיקר הגט, ומבאר שכתוב (ירמיה לב, יא) "וכתוב בספר וחתום" ומשם למדו על "וכתב לה" שצריכים שיהיו חתימת בגט.

(205) תוס' (ד, א) ד"ה דקיימא לן. רי"ף (מוז, ב) מדפי הרי"ף. ועיין בראשונים שהביאו שתלמידו רבינו אפרים חולק עליו וסובר שלר"א צריך דוקא עדי מסירה. רמב"ם הל' גירושין פ"א הט"ז.

(206) ועיין בדברי התוס': א. שלפי ר"א עדי מסירה דוקא בגיטין, אבל בשאר שטרות אפשר גם עדי חתימה. ב. ולפי ר"מ בגיטין צריכים עדי מסירה, משום שאין דבר שבערוה פחות משנים.

שיטת הרייף, וז"ל: "ומהא נמי שמעי' דלא בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה" ומוכיח את שיטתו וז"ל "דהא רב הוא דאמר אם נשאת בעד אחד וכתב ידי סופר שהולד ממזר והוא אמר הלכה כר"א בגיטין ואי ס"ד בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה השתא היכא דליכא עדי חתימה כלל ואפילו עד אחד מכשר רב היכא דאיכא ע"א ועדי מסירה פסיל והוה ליה הולד ממזר אטו עד אחד מגרע גרע מהיכא דליכא עד כלל אלא ודאי מדפסיל רב בעד אחד ומכשר היכא דאיכא עדי מסירה אפי' ליכא עד אחד שמעינן דהאי דפסיל עד אחד היכא דליכא עדי מסירה הוא ואי איכא בחתימה שני עדים מכשר ואף על גב דליכא עדי מסירה".

כלומר - הרייף סובר שלפי ר"א גם אם יש בשטר ע"ח בלי ע"מ, האשה מגורשת. ומוכיח משיטת רב הסובר ששטר שיש בו עד אחד וכתב יד סופר, הדין הוא שהשטר פסול, והוולד ממזר. וכן סובר רב שהלכה כר"א שע"מ כרתי. ולכן כל הפסול של עד אחד, זהו רק במקרה שאין ע"מ, אך באם יש ע"מ אפי' שאין עד אחד בשטר, השטר כשר. וכן אם יש שני ע"ח בשטר, ואין ע"מ, השטר כשר.

ועפ"ז מסביר את דברי הגמ' "מפני תיקון העולם", וז"ל: "והיינו דקתני שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם כלומר דאי ליכא בגט עדי חתימה אלא ניתן בעדי מסירה בלבד זימנין דמייתי עדי מסירה ואתי בעל ומערער ומקלקל לה הילכך תקינו שיהו העדים חותמין בגט דאי אתי בעל ומערער מפקא ליה לגיטא ומקיימא ליה בעדי חתימה ודחיא ליה. ואי סלקא דעתך דלא סגי לן בעדי חתימה אלא עד דאיכא עדי מסירה מאי תיקון העולם איכא".

כלומר - שאם יש רק ע"מ ויש חשש שימותו, ויבא הבעל ויערער, ע"י ע"ח השטר כשר, ומתבטל החשש. ואם נאמר שלא מספיק ע"ח עד שיש גם ע"מ, מהו תיקון העולם כאן? אלא מכאן מוכח, שלשיטת ר"א ע"ח גם מועילים, אפי' שאין ע"מ²⁰⁷.

וכן פסק הרמב"ם, וז"ל: "חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה או שנמצאו עידי מסירה פסולין הרי זה כשר הואיל ועדים שבו כשרין והרי הגט יוצא מתחת ידה, ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול".

כלומר - שלפי ר"א גם אם יש רק ע"ח, בלא ע"מ הגט כשר.

ג

קושיית הרמב"ן על שיטת הרייף, וב' ביאוריו

מקשה הרמב"ן, וז"ל: "ואף על גב דהיכא דאיכא עדי חתימה לר' אלעזר עדי חתימה כרתי".

כלומר - שלשיטת הרייף והרמב"ם לא מובן קושיית הגמ' "חתימה לא בעי" והרי לפי ר"א כן יש מקרה בו עדי חתימה כרתי, ולכן צריך שיהיה החתימות לשמה?

ומתרץ הרמב"ן ב' תירוצים:

(207) וכן שיטת הרמב"ן. רשב"א. ריטב"א. ר"ן בדף פו, א.

תירוץ א': "מיהו לא בעינן לשמה דהאי דכתב רחמנא וכתב לה לשמה אכתיבת גט קאי, דאחתימת עדים ליכא למימר כיון שאם רצו אינם חותמים והכי מוכח בפ' בתרא".

כלומר - גם כאשר אין עדי מסירה, אלא רק עדי חתימה לא צריכים להיות לשמה, משום שכתוב "וכתב לה" היינו שכתבת הגט צריכה להיות לשמה.

תירוץ ב'²⁰⁸: "ולא נהיר דא"כ היכי אסקינן דהיכא דאיכא עדים בעי דהו"ל מזוייף מתוכו, הא אמרת אפילו בעידי חתימה בלחוד לא בעינן לשמה וליכא למיחש דילמא סמיך עלייהו, אלא מעיקרא הכי אקשינן למה לי לתקוני הכי הא כי יהיב ליה בפני שנים יהיב ליה והווי להו עידי מסירה ותו לא צריך מידי".

כלומר - כאשר אין עדי מסירה, אלא עדי חתימה צריך שיהיה לשמה, וקושיית הגמ' היא מכיוון שהשליח צריך למסור את הגט בפני ב' אנשים אז כבר ישנם עדי מסירה, ואין צורך בעדי חתימה, וא"כ מדוע צריך שחתימות העדים יהיו לשמה?²⁰⁹

והיוצא מכל הנ"ל: שלפי תירוץ ב' ברמב"ן (וכן כתב הר"ן) גם לפי שיטת ר"א הסובר שעדי מסירה כרתי, באם עדי מסירה אינם נמצאים, צריך שעדי חתימה יחתמו לשמה, אך קשה על הרמב"ן, שהרי כתיב 'וכתב לה' שלפי ר"א כוונת הפסוק היא שהכתיבה צריכה להיות לשמה, ולא החתימה ומדוע מצריך גם לדעת ר"א שהחתימה תהיה לשמה?

אלא י"ל שישנם ב' אופנים בהבנת כוונת הפסוק "וכתב לה". אופן א. שעצם הכתיבה צריכה להיות כתובה לשמה, כלומר שהדברים הכורתיים בינו לבינה הכתובים בגט, צריכים להיות כתובים לשמה. אופן ב. שע"י הכתיבה לשמה, נעשה הגט עומד מיוחד לשם האשה, וכאשר הכשר הגט נגמר ע"י החתימה שאז נעשה 'חלות' שם גט ואפשר להשתמש בו לגרש האשה, אז גם החתימות צריכות להיות לשמה.

ד

ביאור מחלוקת הראשונים בדעת ר"א ע"פ ב' ההבנות בכוונת הפסוק "וכתב לה"

ע"פ האמור לעיל בנוגע לב' ההבנות בפסוק "וכתב לה" שצריך להיות הכתיבה לשמה, יש לבאר את מחלוקת הראשונים בדעת ר"א האם מועיל עדי חתימה גם בלא עדי מסירה. שהרי בסופו של דבר חולקים הם בשיטת ר"א וצריך להבין איך לפי תוס' מועיל רק עדי מסירה, ולפי הרי"ף והרמב"ם מועיל גם עדי חתימה. אך לפי ב' האופנים הנ"ל יש לבאר, שלפי שיטת תוס' "וכתב לה" הכוונה כאופן הא' כלומר שעצם מעשה הכתיבה צריכה להיות לשמה, ולכן לא יועיל שישנם עדי חתימה משום שמי שמעיד על הכתיבה עצמה שנעשתה לשמה זהו עדי מסירה ולכן דוקא הם כרתי, אך באם אין עדי מסירה לא יעזור עדי חתימה משום²¹⁰ שעדי חתימה מעידים על ציווי המתחייב היינו שמוסר להם את הרשות לכתוב שטר

(208) וכן כתבו הר"ן והריטב"א.

(209) והריטב"א (ג, ב) בשם רבו מבאר את קושיית הגמ' שאם מגרש בעדי מסירה לא צריך חתימה לשמה, ואם מגרש בעדי חתימה עדי חתימה צריכים להיות לשמה, והכתיבה לא.

(210) עיין נה"מ סי' כה, סק"ז. מו סק"י.

עליו ולחתום בו.

אך לפי הרי"ף והרמב"ם "וכתב לה" זהו **כאופן הב'**, כלומר שכאשר הכתיבה לשמה נעשה שם גט על הגט, כלומר שנעשה מיוחד לשם האשה, ולכן יכולה להתגרש בגט זה. ולכן כאשר אין עדי מסירה אלא רק עדי חתימה הם יועילו, משום שע"י נגמר מעשה הגט ורק אז ראוי לשימוש אבל צריך שגם החתימות יהיו לשמה. משום שסוברים שעדים החתומים בשטר אינם מעידים על המתחייב כנ"ל, אלא מעידים על עצמם, כלומר שהם עושים את השטר ולכן, גורמים שיהיה 'חלות' שם גט על הגט²¹¹.

ה

עפ"ז יבואר גם החילוק בין שיטת ר"מ לשיטת ר"א אי ע"ח כרתי או ע"מ כרתי

ע"פ הנ"ל יובן בעומק יותר מחלוקת ר"מ ור"א האם עיקר הגט זהו החתימות ולכן עדי חתימה כרתי וכוונת הפסוק של 'וכתב לה' מדבר על החתימות, או עיקר הגט זה הכתיבה היינו דברים הכותרים בינו לבינה, ולכן עדי מסירה כרתי, וכוונת הפסוק 'וכתב לה' מדבר על הכתיבה:

משום שר"מ סובר שהעיקר בגט זה מה שגורם 'חלות' שם גט, כלומר מה שבפועל גורם להיות גט מיוחד לשם האשה, שהרי אם אין חתימות זהו רק 'חספא בעלמא'. ולכן נכון שכתוב 'וכתב לה' אבל אין הכוונה שעצם הכתיבה צריכה להיות לשמה, אלא החתימות שגורמות שהכתיבה יהיה ראוי לגרש בו את האשה.

משא"כ לפי ר"א עיקר הגט זה הכתיבה היינו דברים הכותרים בינו לבינה. ולכן עדי מסירה הם כרתי כנ"ל. אך כאשר אין עדי מסירה יאמרו הרי"ף והרמב"ם שגם ר"א סובר כר"מ שעדי חתימה כרתי, אלא שהעיקר זהו עדי מסירה, אך באים אינם נמצאים אז גם עדי חתימה גורמים שהכתיבה שנכתבה לשמה תהיה ראויה לשם האשה ולכן יהיה אפשר לגרש בגט זה. בשונה מתוס' כנ"ל שיסביר שלא יועיל כלל עדי חתימה לפי שיטת ר"א.

ו

ביאור באו"א במח' תוס' והראשונים ע"פ הר"ן, וב' דרכים בביאור דברי הר"ן

והנה בדברי הרי"ף הנ"ל, שגם לר"א סגי בעדי חתימה בלי עדי מסירה, דבחד מינייהו סגי. נחלקו הראשונים בביאור שיטתו. הרמב"ן מפרש, וז"ל: "וכתב רבינו הגדול ז"ל דכי אמר רבי אלעזר עידי מסירה כרתי אפילו עידי מסירה קאמר, אבל מודה ר' אלעזר בשהיו עדים חתומין עליו שהוא כשר ואף על פי שלא מסרו לה בפני עדים, ומיהו לכתחלה בעינן עידי מסירה שהן עיקר שלא תצטרך לשמור גיטה מן העכברים ולקיומו בב"ד".

וכן כתב הרשב"א, וז"ל: "והא דלא מוקמינן מתני' דשנים ששלחו שני גיטין שוין לכו"ע

(211) ט"ז חו"מ סי' לו ס"א ד"ה שטר שחתם, וד"ה אם.

ובעידית חתימה, משום דר' ירמיה הוה סלקא דעתיה דכי היכי דר"מ בעי חתימה לשמה משום דעידי חתימה כרתי הכי נמי בעי ר"א נתינה לשמה מפני שעדי מסירה כרתי, הלכך לדידיה הא דכתב רחמנא לה לשמה לאו אוכתב בלחוד קאי דהוא כתיבת הגט שהרי אין כריתות הגט בכתיבה בלבד אלא אף בעדי מסירה".

כלומר - שגם לר"א סגי בעדי חתימה לאשוויי שטרא, ואין צורך בעדי מסירה. והר"ן מסביר שגם לפי הרי"ף צריך עדי מסירה. אלא שעדי חתימה חשובים כמו עדי מסירה, ומסביר את דבריו, משום שאומרים בכל מקום שלפי ר"א עדי מסירה כרתי ולא אומרים 'אף' עדי מסירה. ומה שמודה ר"א שעדי חתימה מהני, משום שסובר שהמסירה כורתת כל זמן שיש בזמן המסירה עדים בין שמעידים על המסירה עצמה ובין שהם מעידים על גוף הדבר. ולכן מה שמודה ר"א שגט החתום בעדים מועיל, לא משום שסובר שעדי חתימה כרתי, אלא משום שהמסירה כורתת מפני שיש עדים על עיקר הדבר, ועדי חתימה נחשבים כמו עדי מסירה.

ובביאור דברי הר"ן מצינו ב' דרכים:

א. הקצוה"ח²¹² מבאר, וז"ל: "ומיהו מה דמודה ר' אלעזר דעדי חתימה מהני היינו משום דסבירא ליה שהמסירה כורתת כל שיש עדים בדבר בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר, ומעתה מה שמודה ר' אלעזר דגט החתום בעדים כורת אף על פי שלא נתן בעדי מסירה כמו שמוכיחות כל אותן הראיות, לאו משום דסבירא ליה דעדי חתימה כרתי, אלא שהמסירה כורתת כיון שיש עדים על עיקר הדבר דהוה להו עדי חתימה כעדי מסירה שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובדוע שהבעל מסרה לה ונמצא כאילו הן עצמן מעידים על המסירה".

כלומר - שע"י עדי חתימה נחשב שיש עדים על הגט שנכתב ע"י הבעל, ולכן אינו מזויף. ומכיוון שהגט הגיע לאשה הם גם מעידים שהבעל מסר את הגט לאשה, ונחשב כאילו יש עדי מסירה וזהו מה שכתב הר"ן "ונמצא כאילו הן עצמן מעידין על המסירה"²¹³.

ב. הגר"ח²¹⁴ מבאר, וז"ל: "ואינו דומה לגט שמסרו ליד האשה בלא עדי מסירה דמהניא לדעת הרמב"ם בפ"א מהל' גירושין, דהתם השטר גופיה מעיד ע"ז שבא ליד האשה, דעיקרו של שטר הוא שהבעל נותנו לה ומגרשה, וע"כ שפיר מקרי ראית שטר דמהניא מדין תורה".

כלומר - שעדים החתומים על השטר חשובים כאילו מעידים ממש על המסירה שזהו גזירת הכתוב שעדי חתימה מעידים גם על מעשה המסירה. (ולא כמו הקצוה"ח שביאר שרק נחשב כאילו יש ע"מ) וכן נראה גם מלשון הר"ן שעדי חתימה נחשבים 'כעדי מסירה'²¹⁵.

(212) סי' מב סק"א, סי' צ סק"ז.

(213) ויוצא מדבריו, שישנה הגדרה מחודשת לע"מ, שגם כאשר ישנם עדים המעידים על גוף הדבר, נחשב שיש

ע"מ, ולא חייבים לראות את המסירה עצמה.

(214) הל' גירושין פ"ו.

(215) וכן ביאר הקהלות יעקב ס' ד, שיעורי ר' שמואל אות מד, חי' ר' נחום אות קז. וכן מבאר הנתה"מ ס' נב

סקי"ט. ועיין גם בתורת גיטין סי' קכד סק"ד.

ז

חידוד הדברים ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בגדר החילוק בין עדי בירור לעדי קיום

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר²¹⁶ שבגדר העדות של "ע"פ שני עדים . . יקום דבר" ישנם ב' סוגים, עדי בירור ועדי קיום, שהחילוק ביניהם הוא שעדי בירור מבררים ומוודאים שהיתה הלוואה אך לא מעידים על עצם ההלוואה, משא"כ עדי קיום מעידים על עצם ההלוואה. וישנו עוד חילוק שבעדי בירור נעשים עדים בעיקר שמעידים בבי"ד, משא"כ עדי קיום נעשים עדים מיד שראו את המעשה, ולכן אינם חייבים בדרישה וחקירה, ועפ"ז נובע עוד חילוק שבעדי קיום כגון בקידושין וגירושין לא שייך הכלל של 'תוך כדי דיבור', משום שהמעשה נעשה כבר ע"י העדות, בשונה בעדי בירור היינו בשאר שטרות שכן שייך 'תוך כדי בירור' משום שהעדים עצמם אינם גורמים לקיום המעשה.

ע"פ הנ"ל מתחדד יותר מחלוקתם של ר"א ור"מ בנוגע לעיקר השטר האם זהו עדי מסירה היינו כתיבה, או עדי חתימה היינו חתימה, וזהו גם עומק מחלוקתם כנ"ל האם מסתכלים על עצם הכתיבה שהוא דבר הכורת, או על מה שגורם שהיה לו שם גט שזה נעשה דוקא ע"י עדי חתימה, וזהו גם מחלוקת הראשונים הנ"ל, משום שבקידושין וגירושין מדובר על עדי קיום, היינו שע"י עדותם מתקיים ה'דבר' כלומר ע"י נעשה הקידושין או הגירושין, ולא רק שמבררים שנעשה קידושין או גירושין.

וזה גם מבאר בעומק את הביאור השני, של הר"ן ברי"ף וב' הדעות בהבנת הר"ן שלפי דעת הקצוה"ח עדי חתימה נחשבים כמו עדי מסירה, היינו שע"י מתברר שנעשה הגט בכשרות, ולפי דעת הגר"ח שנחשבים לעדי מסירה ממש היינו שהעדים של קידושין וגירושין הם עדי קיום המעידים על עצם מעשה הגירושין ולכן גורמים 'חלות' שם גט.

ביאור מחלוקת הראשונים בגדר "מפיהם ולא מפי כתבם"

יביא מחלוקת הראשונים האם אלם יכול לכתוב עדותו בשטר, או שיש בעיה של "מפיהם ולא מפי כתבם" / יביא את שיטת הרמב"ם, וביאור דבריו ע"פ המ"מ והכס"מ / יביא ביאור הב"י והב"ש על הוכחת שאר הראשונים הסוברים שאלם יכול לכתוב עדותו בשטר / יבאר בב' אופנים את מחלוקת הראשונים

הנ"ל

א

שיטות הראשונים שאילם אינו יכול לכתוב עדותו בשטר, מטעם "מפיהם ולא מפי כתבם"

איתא במסכתין (גיטין ד, ב): "תנן המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו; והוינן בה, מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא, והתנן הכל כשרים להביא את הגט, חוץ מחרש שוטה וקטן, ואמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח, ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש; לרבא ניחא, לרבה קשיא".

כלומר - שנינו במשנה שליח שהביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפנו"נ, הדין הוא שהתקיים הגט בחותמיו. ומבינה הגמ' בהו"א שמדובר בחרש, ולכן אינו יכול לומר בפנו"נ²¹⁷. ודוחה זאת הגמ', שחרש אינו "בר איתויי גיטא הוא", ולכן אינו יכול להיות שליח להביא את הגט לאשה²¹⁸.

ומבארת הגמ' שמדובר שהשליח היה פיקח בזמן נתינת הגט לאשה, ולא הספיק לומר לה בפנו"נ, ונתחרש, ובכזה מקרה הדין, שהתקיים הגט בחותמיו. ומקשה הגמ' מילא לפי רבא שכל טעם אמירת בפנו"נ הוא משום שאין עדים מצויין לקיימו, מובן, מדוע מספיק לקיים את החתימות. אבל לפי רבה שכל טעם אמירת בפנו"נ הוא משום לשמה, מה יעזור שנקיים את חתימות הגט?

217) וחרש הכוונה שאינו שומע ואינו יכול לדבר, ולכן אין לו דעת. וכפי שכותבת הגמ' במסכת חגיגה (ב, ב).
218) וכמש"כ במשנה (כג, א) "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחשו"ו. והטעם כותב רש"י (ה, א) בד"ה "חוץ מחשו"ו" וז"ל: "דלאו בני דעה ניהו ואין יכולין לעשות שליח לגרשה כדאמרינן בקידושין (דף מב) דאין קטן נעשה שליח והוא הדין להנך", וברש"י (כג, א) ד"ה: "דלאו בני שליחות ניהו" כותב: "וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא לן (בקדושין מב) מויקחו להם איש שה לבית אבות אחד לוקח לכולן".

והנה על ההו"א בגמ' שהטעם שאינו יכול לומר בפנו"נ, הוא משום שמדובר בחרש, מקשה תוס'²¹⁹, וז"ל: "ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר".

כלומר - מדוע לא מעמידים את המשנה במקרה שהוא אילם, או לא ראה כתיבת הגט. ומתרץ שא"כ היתה המשנה צריכה לכתוב "ולא אמר בפנו"נ", ולא "ואינו יכול לומר בפנו"נ", ובטעם החילוק בין "לא אמר" ל"אינו יכול" מסביר המהר"ם²²⁰, וז"ל: "נ"ל דר"ל דאלם וכן מי שלא ראה כתיבת הגט לא שייך למיתני בהו ואינו יכול לומר דמשמע דעתה בשעה שנותנים הגט אינן יכולין לומר ואלם ומי שלא ראה כתיבת הגט בשעה ראשונה לא היו בעלי אמירה ולזה שייך למיתני גבייהו ולא אמר ולא שייך למיתני ואינו יכול לומר כ"א גבי פיקח ונתחרש דעד השתא היה ראוי לומר רק שעתה בשעת נתינת הגט אינו יכול לומר ולכך מוקי לה בפיקח ונתחרש ולפי זה מתחלה כשאומר אילימא חרש וכו' הוי מצוי למפרך א"כ ולא אמר מבעי ליה אלא דעדיפא מינה פריך דחרש אינו בר איתוי גיטא כלל וק"ל".

כלומר - שמהלשון "אינו יכול" משמע שעכשיו אינו יכול לומר בפנו"נ, אבל עד עכשיו כן יכל לומר בפנו"נ, שלשון זה מתאים במקרה שהיה פיקח ונתחרש, אבל הלשון "ולא אמר" משמע שגם עד עכשיו אינו יכל לומר בפנו"נ שלשון זה מתאים עם המקרה של אילם, או אינו ראה כתיבת הגט²²¹.

ומקשה הרשב"א²²², וז"ל: "ק"ל למאי אצטרכינן להאריך ולומר והוינן בה ואמר רב יוסף בלא הויה ופירוקא דרב יוסף מצינן לאקשווי שפיר מגופה דמתני'".

כלומר - מדוע הגמ' מקשה על רבה רק לאחר העמדה של רב יוסף בגמ' שמדובר בפיקח ונתחרש, והרי על גוף דברי המשנה יש להקשות, משום שכתבה "אם יש עליו עדים התקיים בחותמיו", וזה קשה על רבה, הסובר שהאמירה של בפנו"נ היא מטעם לשמה, ולכן לא מספיק קיום השטר, אלא צריך שיהיה לשמה²²³.

ומבאר המהרש"א²²⁴, וז"ל: "די"ל דאי הוה מתוקמא שפיר באלם הוה ניחא גם לרבה כיון דהוא בר דעת גם אם לא יאמר דנכתב לשמה יכול לכתוב בכתב דנכתב לשמה אבל משום קיום כיון דקיום שטרות עדות מקרי כדלקמן דמה"ט בעי בפני ג' לא סגי לן בכתבת האלם שבפניו נכתב דמפיהם ולא מפי כתבם ולא עדיף הכא האחד שכותב בפני נכתב משנים בקיום שטרות דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם אבל השתא דעל כרחך לא מתוקם אלא בחרש לא עדיף כתיבתו

(219) בד"ה אילימא חרש.

(220) בד"ה אילימא חרש.

(221) ומעיר המהר"ם, שהגמ' יכלה להקשות על העמדה בהו"א שמדובר בחרש, שהיה צריך להיות כתוב "ולא אמר", אך העדיפה הגמ' להקשות שחרש אינו "בר איתוי גיטא הוא". ועיין רש"ש (ה, א) ד"ה ואילימא איך שמסביר את המהר"ם באופן שונה, שאם המשנה מדברת באילם או לא ראה, אין חידוש בדברי המשנה, משום שיכל לכתוב "ולא אמר" והיה כולל גם "אינו יכול" ע"ד הברייתא המובאת בסוף העמוד (ה, א), שכתוב "המביא גט ממדינת הים, ונתנו לה ולא אמר לה בפנו"נ", אבל בחרש יש חידוש, שאפי' שבשעת הנתינה היה פיקח רק שלא הספיק לומר בפנו"נ, ככל אופן התקיים בחותמיו.

(222) ה, א ד"ה לרבה ניחא לרבה קשיא.

(223) ועיין בדבריו שמביא ב' תירוצים לשאלתו.

(224) ד"ה אילימא חרש.

שנכתב לשמה מאמירתו כיון שאינו בר דעת ודו"ק".

כלומר - ע"פ מה שהסביר בדברי התוס' שעדיף להעמיד את המשנה באילם או שלא ראה, משום שהוא בר שליחות, ולכן גם אם לא יכול לומר בפנו"נ, יכול לכתוב על גט בפנו"נ. ומצד קיום השטר לא יכול לכתוב, משום שקיום השטר נחשב לעדות²²⁵, ולכן צריך לומר בפנו"נ בפני ג' אנשים. וסובר המהרש"א שהטעם שמצד קיום אינו יכול לכתוב משום "שמפיהם ולא מפי כתבם". ולכן רק כאשר מעמידים את המשנה בפיקח ונתחרש, אז קשה על רבה איך יועיל קיום השטר, והרי יש בעיה של לשמה.

ותוס' הראש תירץ על קושיית התוס', וז"ל: "ולא בעי למימר כגון שלא ראה הכתיבה דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר בפני נכתב, ולא בעי נמי לאוקומי באלם דמשמע ליה לרב יוסף דליכא שום חידוש באלם אבל בחרש קמשמע לן דלא גזרינן פקח ונתחרש אטו חרש מעיקרו".

כלומר - שבנוגע ללא ראה כתיבת הגט, היה צריך להיות כתוב במשנה "לא אמר", ובנוגע לאילם, פשוט לרב יוסף שיכול לקיים הגט. אבל במקרה של פיקח ונתחרש, יש חידוש שלא גוזרים "פיקח ונתחרש אטו חרש מעיקרו".

ויוצא מכל הנ"ל: שמדברי התוס' (כפי שמבאר המהרש"א²²⁶) וכן מתוס' הראש²²⁷ שאילם אינו יכול לכתוב בפנו"נ מצד קיום השטר, והטעם משום שהתורה כותבת "ע"פ שני עדים" ולומדים "מפיהם ולא מפי כתבם"²²⁸.

ב

שיטת הרמב"ם, ומחלוקת המ"מ והכס"מ בהבנת דבריו

וכן פסק הרמב"ם²²⁹ וז"ל "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה".

ובהבנת דברי הרמב"ם האם מדובר על חרש שאינו שומע ואינו מדבר, או מדובר באילם, נחלקו הכס"מ והמ"מ. וז"ל המ"מ: "במשנה (דף ט') המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נחתם ובפ"נ אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו ובגמרא אמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש. וכתב רבינו נשתתק לפי שידוע שהחרש שדברו חכמים בכ"מ שאינו מדבר ואינו שומע וכאן מפני העדר הדבור הוא שאינו יכול לומר כן".

כלומר - שלפי דבריו, הרמב"ם מדבר באדם שאינו מדבר ואינו שומע.

והכס"מ כתב, וז"ל: "מדברי רבינו שכתב עד שנשתתק נראה בהדיא דאלם שכותב בפני

(225) עיין ה, ב.

(226) ועיין פנ"ה, א. ד"ה תוס' ד"ה אילימא חרש.

(227) ה, א. ד"ה ואילימא חרש.

(228) עיין מה שכתב הריב"ש (סי' רמ) כדברי תוס' הראש. וכן פסק המג"א (אהע"ז סי' קמב, ס"ז) ועיין עוד מה שהקשה ותירץ הבית שמואל (סקי"א) בסתירת דברי הריב"ש עצמו. וכן מה שתירץ הבית מאיר (שם).

(229) הל' גירושין פ"ז הי"ה.

נכתב ובפני נחתם פסול ואף על פי שבעדות אשה מהני משום עיגונא התם שאני שאינו מצוי כ"כ שיבאו עדים שמת בעלה ולפיכך סמכו על אלם המעיד בכתב אבל בגט שאפשר להתקיים בחותמו או שאפשר לשלוח לומר לבעל שישלח גט אחר ע"י שליח שיאמר בפ"נ ובפ"נ לא רצו להקל בו לסמוך על כתב ידו של זה טפי מבשאר עדויות".

כלומר - שלפי דבריו הרמב"ם מדבר באילם, ומה שהתירו בעדות אשה, משום שלא מצוי כ"כ שיבאו עדים, לכן סמכו על אילם. משא"כ בגט שאפשר להתקיים בחותמו או שהבעל ישלח גט אחר, לא הקלו לאלם לכתוב הגט²³⁰.

ג

שיטות שאר הראשונים שאילם יכול לכתוב עדותו בשטר

אך ישנם ראשונים²³¹ אחרים שחולקים ואומרים שגם אילם יכול לכתוב בפנו"נ מצד קיום, ואין את הבעיה של "מפיהם ולא מפי כתבם" והטעם משום שחכמים הקילו לקבל עדות מתוך הכתב, וכ"ש בעדות ד"פנו"נ" שקל יותר, משום שהכתב מוכיח²³².

וז"ל הר"ן (על הרי"ף): "מהא שמעינן דלאחר נתינה תוך כדי דבור מצי למימר בפני נכתב ובפני נחתם וכמו שכתבתי למעלה ואם תאמר ולוקמה באלם שהוא כפקח לכל דבריו י"ל דאלם יכול הוא להגיד מתוך הכתב שהרי האמינו בעדות אשה להעיד מתוך הכתב כדאיתא בפרק מי שאחזו (דף עא א) וכ"ש הכא דכתיבת הגט מוכיח כדאיתא בשלהי פרק המביא תניין [דף כג ב]".

וכן כתב בחידושי הר"ן, וז"ל: "וא"ת ולוקמה באלם שהוא כפקח לכל דבריו. י"ל דאלם יכול הוא להגיד מתוך הכתב כדאיתא בפרק מי שאחזו וכ"ש הכא דכתב הגט מוכיח כדאיתא בשלהי פרק המביא תניין. שוו גטי נשים לשחרורי עבדים בדין הוא דהוה מצי למיתני שוו שחרורי עבדים לגטי נשים שכל הדברים הללו בגטי נשים נאמרו אלא דכיון דתנא בגטי נשים קאי נקיט ליה ברישא".

וכן כתב הרמב"ן, וז"ל: "איכא דקשיא לי' דילמא אלם הוא שהוא כפקח לכל דבריו, ונראה דאלם יכול להגיד מתוך הכתב הוא שהרי האמינוהו בעדות אשה להעיד מתוך הכתב כדאיתא בפ' מי שאחזו, וכ"ש הכא דכתב הגט מוכיח כדאיתא בשלהי פ' המביא דלקמן".

והיוצא מדבריהם: שאילם יכול לכתוב עדותו בתוך השטר, ואין הבעיה של "מפיהם ולא מפי כתבם". ומוכיחים את שיטתם מעדות אשה, שרואים שחכמים הקלו לקבל עדות מתוך הכתב, וכ"ש בעדות דבפנו"נ שהכתב מוכיח, שנקבל עדות מתוך הכתב.

230) ועיין מה שהקשה הלח"מ (שם) על הרמב"ם, ונשאר בצ"ע.

231) ר"ן על הרי"ף (ג, א). חידושי הר"ן (ט, א) ד"ה אילימא חרש. רמב"ן (ט, א) ד"ה אילימא חרש. ריטב"א (ט, א).

232) וז"ל הגמ' (כג, ב): "תניא כוותיה דאביי, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"ע: אשה נאמנת להביא גיטה, מק"ו,

ומה נשים שאמרו חכמים אין נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה, היא שנאמנת לומר מת בעלה אינו דין שנאמנת להביא גיטה".

ד

ביאור הב"י והב"ש על הוכחת שאר הראשונים שאלם יכול לכתוב עדותו בשטר

יש להבין מה יענו תוס', ותוס' הראש על הוכחת הראשונים מעדות אשה, שהקילו חכמים לקבל עדות מתוך הכתב? על קושי זה ביאר הב"י²³³, וז"ל: "וצריך לומר לדעתם דדוקא בעדות אשה שמת בעלה אקילו בה משום חשש עיגונא אקילו מפני שאינו מצוי כל כך שיבואו עדים שמת בעלה ולפיכך סמכו על קרוב ואשה ועל אילם המעיד בכתב אבל בגט שאפשר להתקיים בחותמיו או שאפשר לשלוח לומר לבעל שישלח גט אחר על ידי שליח שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לא רצו להקל בו לסמוך על כתב ידו של זה טפי מבשאר עדיות".

כלומר - הטעם שבעדות אשה, חכמים הקילו משום עיגונא, שאינו מצוי כ"כ שיבואו עדים ויעידו שמת בעלה²³⁴, משא"כ בגט אפשר לקיים את החתימות, או שיאמרו לבעל שישלח גט אחר ע"י שליח, ויאמר בפנו"נ, לכן לא רצו חכמים להקל במקרה זה²³⁵.

וכעין זה כתב הב"ש, וז"ל: "אף על גב לענין עדות מיתת בעלה מהני ע"פ כתב כמ"ש בסי' י"ז שם משום תקנות עגונות הקילו אף על גב לענין נשים השונאי' זא"ז מקילין טפי בגט התם הטעם משום נאמנות מקילין טפי בגט משום הגט מסייע ובמיתת בעלה דליכא שום סיוע לא מהני אבל לענין עדות ע"פ כתב דלאו משום נאמנות אלא שלא לחלק בין עדות לעידות לכן אף על פי שמקילין בעדות שמת בעלה מטעם הנ"ל מ"מ אין מקילין בגט כ"כ הב"י וא"ל לרמב"ם למה בנשתתק אם כותב לגרש את אשתו הולכים אחר כתיבתו משום שם אין עדות אלא מגלה דעתו, ולמ"ש הב"י נראה אפי' אם יכול לדבר וכותב ב"נ וב"נ לא מהני כדי שלא לחלק בין עדות לעדות.

ומביא הב"ש את תשובת הריב"ש שכל מה שלא מהני לכתוב עדות בשטר, זהו: א. במקרה של אלם שאינו יכול לדבר, משא"כ במקרה שראוי לדבר, שאז יכול לכתוב את עדותו. ב. רק במקרה של עדות ממש אינו יכול לכתוב בשטר, אבל קיום השטר, יכול לכתוב את עדותו. ולכן אין הבעיה שבמקרה שראוי לדבר יכול לכתוב עדותו בכתב.

וז"ל לפ"ז ג"כ כשר לכתוב ב"נ וב"נ דהיינו קיום וע"כ מ"ש הריב"ש בסי' ק"מ דלא מהני ע"פ כתב היינו דוקא באלם דא"י לדבר אז לא מהני כתיבה משא"כ כשיכול לדבר וכן מדיוק שם בתשוב' אף על גב דקי"ל בשאר עדות דא"י להעיד בכתב אפי' אם יכול לדבר היינו דוקא עדות ממש או צריכים להגיד בפיהם ולא מהני כתב כלל אפי' אם יכול לדבר אבל קיום מקילין להעיד ע"פ כתב כשיכול לדבר דוקא בזה צדקו יחדיו מה שפסק בהג"ה שם סעיף ז' וסעיף ל"ו ולא כש"ך שם, ובתשו' ריב"ש סי' ר"מ תירץ בע"א לעולם בעידי מיתה מקילין טפי והא

(233) אהע"ז סי' קמב. ס"ז-ז.

(234) ועיין בריב"ש סי' רמ, שכתב שמיתה קלה יותר מגט, משום שמיתה הקלו משום עיגונא, משא"כ בגט הקלו רק שלא יצטרכו להעיד שנים, אלא כל מי שכשר להיות שליח, כשר גם להעיד. אך צריך לומר בפנו"נ, בפיו כמו בכל עדות אחרת, משום שמה שמעיד בגט, נחשב לעדות גמורה. ועיין עוד באריכות דבריו.

(235) ולא קשה ממה שהגמ' כותבת שעדות של גט עדיף יותר מעדות של מיתה, והטעם משום שבעדות של גט יש כתב מוכיח, משום ששם מדובר על נאמנות עדות נשים, משא"כ אצלנו לא מדובר על נאמנות, אלא שלא לחלק בין עדות לעדות, וז"ל הב"י: "דהתם לענין נאמנות נשים המעידות איתמר ובודאי דטפי איכא להימניהו בגט מפני שהכתב מוכיח אבל הכא לאו משום נאמנות הוא באילם שכתב בכתב ידו אלא כדי שלא לחלק בין עדות זה לשאר עדויות כנ"ל".

דנשים השונאות זא"ז מעידים בגט ולא במיתה משום בגט אומר' ב"נ וב"נ והבעל תו א"י לערער ליכא חשד עליה ולא משום קולא".

ה

ב' אופנים בביאור מחלוקת הראשונים

אך עדיין צריך להבין את שורש מחלוקת הראשונים האם אילם יכול לכתוב בשטר בתור קיום בפנו"נ, או שיש בעיה של "מפיהם ולא מפי כתבם". ויש לבאר זאת בב' אופנים:

אופן א': ויובן בהקדים מחלוקת הפוסקים מדוע בהכשר שטרות אין את החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם" הראשונים²³⁶ תירצו "שמפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט כל שליח שאינו יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד, ומה שבכל שטר אין החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם", משום שיש דין מיוחד בשטרות, שנכתב מדעת המתחייב.

אך לפי ר"ת²³⁷ כל שליח יכול לשלוח עדותו לבי"ד גם בכתב ידו, ו"מפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט אילם, שאינו יכול להגיד בפיו את עדותו. וז"ל "ואר"י דשמע מר"ת שנוהגין עכשיו ששולחין העדים עדותן בכתב ידם לב"ד ולא קרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם כיון שהם זוכרין עדותן והא דתניא במי שאחזו (גיטין דף עא) ואם לא יגיד פרט לאלם שאין יכול לדבר ופריך ואמאי והרי יכול לדבר מתוך הכתב שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם שאני אלם שאין ראוי להגיד כדאמרין מנחות (דף קג) כל שאין ראוי לבילה כו' אבל אחר מועיל כתב ידו כשזוכר העדות ומיהו בפירוש חומש (דברים יט) פרש"י ע"פ שנים עדים פרט שלא ישלחו כתבם לב"ד".

וא"כ יוצא שישנם ב' הבנות מה ממעט 'מפיהם ולא מפי כתבם' לפי הראשונים ממעט כל האנשים בין אילם ובין לא אילם, אלא שבשטרות שנכתב מדעת המתחייב, יכולים גם לכתוב בגט בפנו"נ, אבל לפי ר"ת 'מפיהם ולא מפי כתבם' בא למעט רק אילם שאינו יכול להעיד בפיו²³⁸.

ויש לומר שבזה נחלקו הראשונים: תוס' ותוס' הראש סוברים כמו שיטת ר"ת ש'מפיהם ולא מפי כתבם' בא למעט רק אילם, ולכן סוברים שאילם אינו יכול לכתוב בגט בפנו"נ, ואילו שאר הראשונים סוברים 'שמפיהם ולא מפי כתבם' בא למעט את כולם, אלא שכאשר נכתב על דעת המתחייב אין הבעיה של 'מפיהם ולא מפי כתבם'²³⁹.

וכן כתב הש"ך וז"ל "ומשמע מדבריו אבל נשתתק אינו יכול לחתום שטר. ונראה טעמו על פי מה שמסיק לעיל סימן כ"ח סעיף ט"ו בשם ר"ת [יבמות ל"א ע"ב תוד"ה דחזו] דמותר לשלוח עדות בכתב לב"ד, ולא ממעטינן אלא אילם שאינו ראוי להעיד. וא"כ לדידיה אין חילוק

(236) דעת הרד"ה יבמות ט, א מדפי הרי"ף.

(237) יבמות לא, ב תוס' ד"ה דחזו.

(238) ע"ד כמו שכתוב בתשובת הריב"ש, הובא בב"ש הנ"ל.

(239) ומה שמקשה הש"ך (ס"ק צ"ג) על הראשונים ממה שכתוב בשו"ע (סי' מו, סל"ו) שאילם אינו יכול לחתום, מבאר קצה"ח (סקי"ט) שיש לומר שגם לדעת הראשונים יש פסול הגוף באילם בכך שאינו יכול להעיד שכתוב "ואם לא יגיד", וממילא גם אם אין החיסרון של 'מפיהם ולא מפי כתבם' בכל אופן אילם פסול לעדות.

בין עדות בכתב ובין שטר, ושטר נמי כשר מטעמא דראויים להגיד, הא כל שאינו ראוי להגיד אפילו לחתום על שטר פסול.

אבל לשאר פוסקים והמחבר והר"ב לעיל סימן כ"ח סעיף י"א דס"ל דאף מי שאינו אילם אינו יכול לשלוח עדות לב"ד על פי כתב, דהא דקאמר בש"ס [גיטין ע"א ע"א] דאילם פסול להעיד משום מפיהם ולא מפי כתבם, לאו דוקא נקט אילם אלא לדוגמא, ואפ"ה השטר כשר דאינו בכלל זה. א"כ קשה על המחבר והר"ב שסתמו כאן כדברי הטור, דהא לפי סברתם בשטר לא שייך מפיהם ולא מפי כתבם וא"כ אפילו חתם כשנשתתק כשר²⁴⁰.

אופן ב': יובן בהקדים מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת רבה בגדר אמירת השליח "בפני נכתב ובפני נחתם" האם זהו בגדר בירור או בגדר קיום, שלפי רש"י²⁴¹ זהו בגדר בירור וז"ל "הלכך בתרי סגי דלהו סהדי דאמר שליח בפני נכתב ואי אתי בעל תו ומערער לא משגחינן ביה". ולפי תוס'²⁴² זהו בגדר קיום, וז"ל: "ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כדפירש בקונטרס נמי בסמוך והא דאמר לקמן מי קתני בפני נכתב ובפני נחתם לשמה נהי דסתמא לשמה משמע מכל מקום כיון דעיקר תקנה משום לשמה הוא הוה ליה למימר בהדיא".

וי"ל שבזה נחלקו הראשונים תוס' ותוס' הראש סוברים שאמירת בפנו"נ הינה בגדר קיום היינו עדות, ולכן סוברים שאילם אינו יכול לכתוב בפנו"נ בגט, משא"כ שאר הראשונים סוברים שאמירת השליח בפנו"נ הינה בגדר בירור ולכן אילם יכול לכתוב בפנו"נ בגט, וגדר זה בגט הוא לא רק לשיטת רבה, אלא גם לשיטת רבא שזהו מצד קיום, שיש הבדל בין קיום שרק מגלה דבר שהיה קיים, לבין עדות רגילה, שיוצר דבר חדש. וזהו ע"ד מה שכתב הריב"ש הנ"ל²⁴³.

יש להוכיח זאת מהמשך דברי הגמ' (ה, ב), וז"ל הגמ': "איתמר, בפני כמה נותנו לה? רבי יוחנן ור' חנינא, חד אמר: בפני שנים, וחד אמר: בפני שלשה, והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפלגי, מ"ד בפני שנים, קסבר: שליח נעשה עד ועד נעשה דיין, ומאן דאמר בפני ג', קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין".

כלומר - נחלקו ר' יוחנן ור' חנינא, בפני כמה השליח נותן הגט לאשה האם בפני שניים או בפני שלושה, ומסבירה הגמ' למסקנה, שנחלקו האם שליח נעשה עד, ועד נעשה דיין, ומסביר רש"י²⁴⁴ וז"ל "כי היכי דשליח נעשה עד ה"נ עד נעשה דיין הלכך מצטרף בהדיהו והוה תלתא".

כלומר - מי שסובר ששליח נעשה עד, ועד נעשה דיין סובר שהשליח נותן הגט בפני שניים, ומשמע מכיוון שזהו לא עדות רגילה, אלא רק גילוי מילתא, לכן שליח נעשה עד, ועד נעשה דיין, כנ"ל.

(240) ועיין מה שכתוב בחידושי ר' נחום אות קטז.

(241) ב, ב. ד"ה לפי (הא').

(242) ב, ב. ד"ה לפי (הא'). [יש לעיין אך רש"י ותוס' יסתדרו בהמשך דבריהם בד"ה "לפי שאין בקיאין לשמה" האם החשש שמא יבא הבעל ויערער (רש"י) או שמא יוציא הבעל לעז (תוס') שמשמע שלפי רש"י עדות השליח היא קעום, ולפי תוס' היא בירור) ויש לומר שתוס' ותוס' הראש סוברים שגדר אמירת בפנו"נ היא עדות ולכן אילם אינו יכול לכתוב בגט בפנו"נ, (ובפרט ש'מפיהם ולא מפי כתבם' נלמד מהפסוק "ע"פ שני עדים", רש"י עא, א].

(243) רק שלפי הריב"ש בקיום גט יכול לכתוב בפנו"נ רק אחד שיכול לדבר, ולא אילם, ולפי שאר הראשונים גם אילם יכול לכתוב בפנו"נ.

(244) ה, ב. ד"ה מ"ד בפני שנים קסבר.

יישוב קושיית הכס"מ על דברי הרמב"ם בדין כתיבת עדות בשטר

יביא את קושיית הגמ' על שיטת רבה מפיקח ונתחרש / יביא את פסק הרמב"ם בכתיבת עדות בשטר ע"י כל אדם, וע"י שליח / יציג את קושיית הכס"מ על הסתירה בדברי הרמב"ם / יביא מחלוקת הפוסקים בטעם שאין החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם" בקיום שטרות / יציג את קושיית הש"ך על שיטת הב"ו והרמ"א בטעם הכשר שטרות / יתרץ הקושי ע"פ ב' תירוצי הש"ך, ותירוצ' התומים / יביא תירוצ' קצוה"ח, וע"פ הנ"ל יבאר קושיית הכס"מ על הסתירה בדברי הרמב"ם

הנ"ל

א

שיטת הרמב"ם בכתיבת עדות בשטר ע"י כל אדם וע"י אולם וקושיית הכס"מ

איתא במסכתין (גיטין ד, ב): "תנן המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו; והוינן בה, מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא, והתנן הכל כשרים להביא את הגט, חוץ מחרש שוטה וקטן, ואמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח, ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש; לרבא ניחא, לרבה קשיא".

כלומר - שנינו במשנה שליח שהביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפנו"נ, הדין הוא שהתקיים הגט בחותמיו. ומבינה הגמ' בהו"א שמדובר בחרש, ולכן אינו יכול לומר בפנו"נ²⁴⁵. ודוחה זאת הגמ', שחרש אינו "בר איתויי גיטא הוא", ולכן אינו יכול להיות שליח להביא את הגט לאשה²⁴⁶. ומבארת הגמ' שמדובר שהשליח היה פיקח בזמן נתינת הגט לאשה, ולא הספיק לומר לה בפנו"נ, ונתחרש, ובכזה מקרה הדין, שהתקיים הגט בחותמיו.

ומקשה הגמ' - מילא לפי רבא שכל טעם אמירת בפנו"נ הוא משום שאין עדים מצויין

245) וחרש הכוונה שאינו שומע ואינו יכול לדבר, ולכן אין לו דעת. וכפי שכותבת הגמ' במס' חגיגה (ב, ב).
246) וכמש"כ במשנה (כג, א): "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחשו"ו. והטעם כותב רש"י (ה, א) בד"ה "חוץ מחשו"ו" וז"ל: "דלאו בני דעה נינהו ואין יכולין לעשות שליח לגרשה כדאמרינן בקידושין (דף מב) דאין קטן נעשה שליח והוא הדין להנך", וברש"י (כג, א) ד"ה דלאו בני שליחות נינהו כותב: "וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא לן (בקדושין מ"ב) מויקחו להם איש שה לבית אבות אחד לוקח לכולן".

לקיימו, מובן, מדוע מספיק לקיים את החתימות. אבל לפי רבה שכל טעם אמירת בפנו"נ הוא משום לשמה, מה יעזור שנקיים את חתימות הגט?

והנה להלכה פסק הרמב"ם²⁴⁷, וז"ל: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מכתב ידן". היינו שכל שליח, גם אם ראוי להעיד, אינו יכול לכתוב עדותו על שטר ולהביא לבי"ד.

ובמקום אחר פסק הרמב"ם²⁴⁸, וז"ל: "החרש כשוטה שאין דעתו נכונה ואינו בן מצות ואחד חרש מדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר אע"פ שראיתו ראייה ודעתו נכונה צריך להעיד בבית דין בפיו או ראוי להעיד בפיו ויהיה ראוי לשמוע הדיינים שמאיימין עליו וכן אם נשתתק אע"פ שנבדק שבודקין לענין גיטין ונמצאת עדותו מכוננת והעיד בכתב ידו אינו עדות שבעיגונה הקילו". היינו שגם אם הביא העדות בכתב ידו, עדותו מתקבלת, ובתנאי שיהיה ראוי לגיד, ומה שכתוב "מפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט חרש שאינו יכול להעיד בפיו.

והקשה הכס"מ²⁴⁹, וז"ל: "וממ"ש רבינו או שיהא ראוי להעיד בפיו וכו' נראה דס"ל דפקח ששלח כתב ידו לב"ד כיון שראוי להגיד ולשמוע כשר הוא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו ולסברת התוספות ביבמות פ' ד' אחין ולא כפירש"י בפירוש החומש שכתב על פי שנים עדים פרט לשלא ישלחו כתב ידם לב"ד ועכ"פ דברי רבינו צ"ע אבל הטור כתב לשון רבינו וכך כתב צריך להעיד בבית דין בפיו ויהיה ראוי לשמוע הדיינים וכו' ואם כן לא סבירא ליה אלא כרש"י דאינו יכול לשלוח עדותו לבית דין. וקצת משמע כן ממה שכתב פ' ג' מהלכות אלו דין תורה שאין מקבלין וכו' הרי שלא התיר אלא לחתום בשטר וכן נראה מתשובת רב שרירא שכתב הטור בסי' ס"ט".

כלומר - שלכאורה הרמב"ם סותר את עצמו שבפ"ג יוצא מדבריו שגם מי שראוי להעיד בפיו, אינו יכול לכתוב עדותו, וזהו מדין תורה. ואילו בפ"ט יוצא מדבריו שמי שראוי לומר בפיו את עדותו, יכול לכתוב העדות. ורק אילם שאינו יכול לומר בפיו העדות, אינו יכול לכתוב עדותו. ונשאר בצ"ע על דברי הרמב"ם.

ויש לבאר את הסתירה בדברי הרמב"ם.

ב

מח' הפוסקים בטעם הכשר שטרות שאין בו החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם"

ויובן בהקדים מחלוקת הפוסקים מדוע בהכשר שטרות אין את החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם" הראשונים²⁵⁰ תירצו "שמפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט כל שליח שאינו יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד, ומה שבכל שטר אין החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם", משום

(247) הל' עדות פ"ג ה"ד.

(248) שם, פ"ט ה"א.

(249) הלכות עדות פ"ט ה"א, ד"ה וכן אם נשתתק.

(250) דעת הר"ד יבמות ט, א מדפי הרי"ף.

שיש דין מיוחד בשטרות, שנכתב מדעת המתחייב. אך לפי ר"ת²⁵¹ כל שליח יכול לשלוח עדותו לבי"ד גם בכתב ידו, ו"מפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט אילם, שאינו יכול להגיד בפיו את עדותו, וז"ל:

"ואר"י דשמע מר"ת שנוהגין עכשיו ששולחין העדים עדותן בכתב ידם לב"ד ולא קרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם כיון שהם זוכרין עדותן והא דתניא במי שאחזו (גיטין עא) ואם לא יגיד פרט לאלם שאין יכול לדבר ופריך ואמאי והרי יכול לדבר מתוך הכתב שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם שאני אלם שאין ראוי להגיד כדאמרין מנחות (קג) כל שאין ראוי לבילה כו' אבל אחר מועיל כתב ידו כשזוכר העדות ומיהו בפירוש חומש (דברים יט) פרש"י ע"פ שנים עדים פרט שלא ישלחו כתבם לב"ד".

ומדברי הב"י²⁵² יוצא שאילם אינו יכול לחתום בשטר, וז"ל: "חתם כשהיה בריא ונשתתק הוא אינו יכול להעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידים עליה". ועוד כותב²⁵³ "העדים ששלחו עדותן בכתב לבית דין אינו עדות דכתיב על פי שנים עדים מפיהם ולא מפי כתבם הגה וכן נוהגים ודלא כיש מכשירין אם העדים ראויין להעיד ואינם אלמים". היינו שכל עד אינו יכול לכתוב עדותו, אלא צריך לאומרו בפה שכתוב "על פי שנים עדים".

ג

קושיית הש"ך על שיטת הב"י והרמ"א בטעם הכשר שטרות

על כך מקשה הש"ך²⁵⁴, וז"ל: "ונראה טעמו על פי מה שמסיק לעיל סימן כ"ח סעיף ט"ו בשם ר"ת דמותר לשלוח עדות בכתב לבי"ד ולא ממעטינן אלא אילם שאינו ראוי להעיד. וא"כ לדידיה אין חילוק בין עדות בכתב ובין שטר, ושטר נמי כשר מטעמא דראויים להגיד הא כל שאינו ראוי להגיד, אפילו לחתום על שטר פסול".

"אבל לשאר פוסקים והמחבר והר"ב לעיל סימן כ"ח סעיף י"א דס"ל דאף מי שאינו אילם אינו יכול לשלוח עדות לב"ד על פי כתב דהא דקאמר בש"ס דאילם פסול להעיד משום מפיהם ולא מפי כתבם לאו דוקא נקט אילם אלא לדוגמא ואפ"ה השטר כשר דאינו בכלל זה א"כ קשה להמחבר והר"ב שסתמו כאן כדברי הטור דהא לפי סברתם בשטר לא שייך מפיהם ולא מפי כתבם וא"כ אפילו חתם כשנשתתק כשר".

כלומר - שמילא לפי שיטת ר"ת מובן מדוע אילם אינו יכול לחתום בשטר, משום ש"מפיהם ולא מפי כתבם" בא למעט אילם, אך לפי הראשונים, מדוע אילם אינו יכול לחתום בשטר, והרי אין את החיסרון של מפיהם ולא מפי כתבם, משום שיש דין מיוחד כנ"ל בשטרות שנכתב מדעת המתחייב.

(251) יבמות לא, ב. תוס' ד"ה דחזו.

(252) שם, סל"ו.

(253) שו"ע חו"מ הל' מלוה ולוה סי' כח, סי"א.

(254) שו"ע חו"מ הל' מלוה ולוה סי' מו, ס"ק צ"ג, ד"ה חתם כשהיה בריא.

ד

יישוב הקושי ע"פ ב' תירוצי הש"ך, ותירוץ התומים

על קושי זה תירץ הש"ך²⁵⁵ ב' תירוצים:

תירוץ א', וז"ל: "מיהו לפי מ"ש הרמב"ם פ"ג מעדות ה"ד והמחבר שם סעיף י"ב דטעמא דעדות שבשטר הוא מדרבנן כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין יש לישיב דבאילם לא הכשירו רבנן דכיון דאפשר לעשות שטר בעדים אחרים בריאים אוקמה אדאורייתא", כלומר - אם נאמר כהשיטות²⁵⁶ שעדות בשטר הוא מדרבנן, והטעם שאין הבעיה של "מפיהם ולא מפי כתבם" הוא שלא תנעול דלת בפני לוויים, אבל באילם מכיוון שיכול לעשות שטר אחר בעדים בריאים, עדות בשטר היא מדאורייתא, ולכן גם לפי הראשונים אילם אינו יכול לכתוב בשטר.

תירוץ ב', וז"ל: אבל לפי מה שכתבתי שם סקי"ד דהעיקר כדעת רש"י והתוספות כתובות כ"ח ע"א ד"ה קיום והרמב"ן בהשגות לספר המצות שרש שני אות ל"ב ושאר פוסקים דעות שבשטר הוא מדאורייתא וטעמא דכשר הוא דכיון שכתבוהו ומסרוהו ליד הלוח לא שייך מפיהם ולא מפי כתבם וכמ"ש הרי"ף פרק ארבעה אחין ט' ע"א מדפי הרי"ף או מטעמא דכיון שכתבוהו וחתמוהו בציווי הלוח לא שייך מפיהם ולא מפי כתבם אלא מפי כתבו הוא וכמ"ש בעל המאור יבמות שם ושאר פוסקים א"כ גם באילם שייכי הני טעמי ואולי יש לחלק בדוחק וצ"ע".

כלומר - אם נאמר כהשיטות²⁵⁷ האחרות שעדות בשטר היא מדאורייתא²⁵⁸ (וכן עיקר) וכיון שהעדים כתבו השטר ומסרו ללוח, לא שייך "מפיהם ולא מפי כתבם" או משום שכתבו וחתמו בציווי הלוח, נחשב שהשטר שייך ללוח, ולכן זהו מפי כתבו של הלוח, ולא מפי כתבם של העדים.

והתומים תירץ²⁵⁹, וז"ל: "וטעמו של דבר שיהיה ראוי להגדה דבעלמא מפי כתבם פסול ובשטר כשר אבל אם אין ראוי להגדה כלל כולי האי לא הכשירה התורה ולטעם שכתב הרו"ה להכשיר שטר מפי כתבם דהואיל הם נכתבים בציווי הלוח הוה כאלו הוא כת"י לוה ושלוהו של אדם כמותו ובלוה אין קפידה אם הוא מפי כתבו אם כן יש לכאורה לפקפק דאטו אם הלוח אלם א"י לחתום כת"י והן הן העדים שלוחיו אבל מ"מ צ"ל דבעינן דיהיה ראוי בעת החתימה שיעיד בע"פ על השליחות דעשהו הלוח והוא שליחותו קעביד אבל כשאין ראוי להעיד כך מי ימר דעשהו הלוח שליח ואם שחתם העד כן ה"ל מפי כתבו כיון שאינו ראוי להעיד בע"פ ודו"ק".

כלומר - כאשר האילם מעיד על חתימתו, בעצם הוא מעיד על מנה שבשטר, ולכן יש בו הפסול של "מפיהם ולא מפי כתבם", ולכן כל מה שהכשירה תורה לכתוב עדות בשטר, זהו רק כאשר ראוי להגדה, אך באים אינו ראוי להגדה אינו יכול לכתוב עדותו בשטר. ולכן צריך

(255) שם.

(256) רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ד. שו"ע המחבר שם סי' יב.

(257) רש"י ותוס' כתובות כה, א ד"ה קיום. רמב"ן השגות לספר המצות שרש שני אות לב', ושאר פוסקים.

(258) כאשר הבע"ד מערער, עיין תורת גיטין (ג, א).

(259) חו"מ סי' סל"ו.

שיהיה ראוי בעת החתימה להעיד בע"פ, אך כאשר אינו ראוי להעיד, מי אמר שהלוה עשה אותו שליח, לכן גם לראשונים אילם אינו יכול להעיד בשטר.

ה

תירוץ קצוה"ח, והביאור על קושיית הכס"מ בדברי הרמב"ם

הקצוה"ח מתרץ, וז"ל: "ומה ששיירתי דרך לעצמי הוא זה דודאי אלם פסול בחתימת השטר וכדמשמע מדברי הטור דכתב חתם כשהוא בריא אלא דאין פסולו משום מפי כתבם אלא הוא פסול הגוף והוא מבריינתא פרק מי שאחזו ע"א ע"א אם לא יגיד פרט לאלם שאינו יכול להגיד וע"ש והרי הוא פסול כמו סומא וחרש שמדבר ואינו שומע דפסול

וכמ"ש הרמב"ם פ"ט מהל' עדות הי"א ובטור וש"ע סימן ל"ה טור סעיף יבט"ו וש"ע סעיף אי"ב מתוספתא או ראה פרט לסומא מדבר ואינו שומע דכתיב ושמעיה קול אלה והרי סומא או מדבר ואינו שומע דיכולין להעיד סומא עפ"י שמיעת קול בטביעת עין דקלא שהודה שחייב לפלוני וכן מדבר ואינו שומע יכול להעיד בעדות ראייה ובירושות ומתנות ואפילו הכי פסולים משום דהתורה פסלו דכתיב או ראה ושמעיה קול דכל שמחוסר ראייה או שמיעה אינו מעיד והוא הדין מי שאינו יכול להגיד פסול ומשום דמחוסר הגדה ופסול להעיד אפילו במידי דלא בעי הגדה כגון בשטר כיון שהוא מחוסר הגדה ופסול משום פסול הגוף²⁶⁰."

כלומר - שלאילם ישנו פסול הגוף שכתוב "ואם לא יגיד" פרט לאילם שאינו יכול להעיד בפיו את עדותו, וזהו ע"ד שסומא אינו יכול להעיד, שכתוב "או ראה"²⁶¹, ולכן נכון שבאילם אין לו החיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם", והטעם הוא כנ"ל שנכתב מדעת המתחייב. אך ישנו הפסול של "לא יגיד" פרט לאילם²⁶².

ע"פ כל הנ"ל יש ליישב את קושיית הכס"מ בסתירה בדברי הרמב"ם, שמה שכתב הרמב"ם בפ"ג שדין תורה שאף שליח אינו יכול לשלוח עדותו לבי"ד, אלא צריך להעיד בפיו, שכתוב "ע"פ שני עדים". זהו משום שלומד מהכתוב "ע"פ שני עדים" "מפיהם ולא מפי כתבם", ולכן שליח אינו יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד²⁶³. משא"כ מה שכתב הרמב"ם בפ"ט שאם ראוי להעיד יכול לשלוח עדותו, והטעם משום שקיום שטרות מדרבנן, ולכן הקלו לשלוח עדותו בכתב יד לבי"ד. ורק אילם מתמעט שאינו ראוי להעיד בפיו, לכן אינו יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד. והטעם הוא משום שנוסף למיעוט של "מפיהם ולא מפי כתבם" ישנו פסול הגוף שכתוב "ואם לא יגיד" ע"ד "או ראה", שלכן מכיון שלא יכול להגיד אינו יכול לשלוח עדותו

(260) ונשאר קצוה"ח בשאלה על התוס', וז"ל: "מיהו בדברי תוס' שכתבו פרק קמא דגיטין ה' ע"א ל"ה אילימא דאלם אינו יכול להעיד מפי כתבם בפני נכתב ובפני נחתם ולפי מ"ש הריב"ש דמפי כתבם מהני בקיום דרבנן א"כ למה לא באלם ואי משום פסול הגוף הא גבי בפ"ג כל הפסולים מעידים ואפילו אשה וקרוב וגם בריב"ש כתב דאלם אינו יכול לומר בפ"ג וקשה אמאי. ואולי משום חומר אשת איש הוא."

(261) עיין ראש ב"ב פ"ח.

(262) ועיין עוד בדברי קצוה"ח שהאריך בזה.

(263) ומדוייק בלשון הרמב"ם שכתוב "שאינ מקבלין" כלומר שמביאים מעצמם ואין כאן דעת המתחייב, ולכן כל שליח שמביא עדותו בכתב פסול, משא"כ בפ"ט הרמב"ם מדבר שיש דעת המתחייב שהרי פרק זה מתחיל עם עשרה דברים שהם פסול הגוף, שמשמע שגם אם יש דעת המתחייב, פסול. ולכן אין סתירה בדברי הרמב"ם.

בכת"י לבי"ד²⁶⁴ ומיעוט זה של פסול הגוף שייך רק לאילם.

264) ובפרט לפי מה שכתב הש"ך שבאילם מחמירים שעדות בשטר היא מדאורייתא, וכן אינו יכול לשלוח עדותו בכת"י לבי"ד. ועיין בחידושי ר' נחום (אות קטז) שהאריך בזה.

גט בשאר שטרות לשיטת התוס'

יביא דברי התוס' שסתם גט קאי גם בשאר שטרות / יביא קושיית הזרעו של אברהם' ומסקנתו שנפלה ט"ס בדברי התוס' / יקשה בדבריו / יביא כמה תירוצים לבאר דבריו / יוסיף להקשות בדבריו / ידייק דשיטתו כרש"י ועפ"ז יבאר דבריו

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

א

קושיית הזרעו של אברהם על תוס'

בתוס' ד"ה 'המביא גט'²⁶⁵ מביאים הוכחה לכך שסתם גט מיירי גם בשאר שטרות ולא רק בגט אישה מהמשנה בפרק השולח²⁶⁶ וזהו לשון המשנה שם: "אין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם". עכ"ל.

והקשה ע"כ הזרעו של אברהם²⁶⁷ על אתר דאין מבוררת ראיית התוס' מהמשנה בהשולח, דאדרבה אולי י"ל שהמשנה שם דיברה רק בגט אשה, ואילו בשאר שטרות פשיטא לן שהעדים צריכים לחתום, ורק בגיטי נשים זהו החידוש של התקנה במשנה²⁶⁸.

ומה שהקשו שם בהמשך הגמ'²⁶⁹ שכתבת עדים בשטר חוב היא מדאורייתא ולא רק תקנת חכמים (שזאת רואים מכך שהביאו הוכחה מפסוק שמדבר בנוגע לשטר חוב), ולפיכך משמע שהמשנה דיברה גם על שטר חוב ולא רק על גיטין. הנה י"ל שדוקא המקשן ס"ל שמכיוון שגיטין ושטרות שווין, א"כ מכיוון שבשטרות צ"ל עדי חתימה מדאורייתא גם כך צ"ל בגיטין מדאורייתא ואין צריך להיות בזה תקנת חכמים. ועל כך אכן ענו לו בהמשך דלשיטת ר"א אין זהו חיוב מדאורייתא אלא רק עצה טובה ולשי' ר"מ מדובר בתקנה מיוחדת בחתימות גופא וכו'. וא"כ יוצא שאין הכרח להעמיד את המשנה בהשולח שמדברת בגט חוב.

(265) ב', א

(266) לד, א.

(267) הובא גם בהוספות להגו"צ בש"ס מהדורת עוז והדר משנת תשע"ו.

(268) וי"ל דהחידוש שהתכוון הזרעו של אברהם הוא לשי' ר"א (שנפסקה הלכה כמותו) שאין ענין הגט מה שישאר לזמן ארוך אלא רק שתוכל האשה להנשא בו שנית וכדו' לפיכך אין חיוב שיהיו בו חתימות (סברא זו לקחתי ממח' ר"י ור"א בדף כב, ב שהלכה נפסקה כר"א שם ולכאורה י"ל שגם ר"י לא מחלק עליו בעצם הסברא אלא רק בכך שר"י סובר שר"א גם במקרה של שטר חוב סובר שמספיק עדי מסירה בלבד ואין חיוב גם לעדי חתימה אלא רק יש בזה עצה טובה" עיי"ש ויל"ע בדבר.

(269) לו, א.

ולפיכך אומר שכנראה נפלה ט"ס בדברי התוס' וההוכחה היא מהמשנה בהמגרש²⁷⁰ (ששם יש גם ציטוט כמ"ש תוס' אצלינו) ורש"י²⁷¹ מעמיד במפורש שמדובר שם אף בשאר שטרות ותוס'²⁷² הסכימו לדבריו. ומכאן מוכח שגם תוס' סוברים שמ"ש בהמגרש אין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם זהו כל הגיטין.

ואדרבה דבמשנה בהשולח כתיב "העדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם" ולא כמו שהביא זאת תוס' (אין העדים ... אלא מפני...). דהוא נמצא דוקא במשנה בהמגרש. ע"כ תוכן דבריו בנוגע לעניינינו.

ב

קושי מדוע מכריח שר"ת סובר דוקא כרשב"ם

והנה יש לעיין בדבריו של הזרעו של אברהם' מפני שאמנם הציטוט בהמגרש יותר מסתדר אך גם מה שתוס'²⁷³ העמיד כדברי רש"י שמדובר שם בכל הגיטין ה"ז רק לשיטת הרשב"ם שסובר שהמשפט 'וגובה מנכסים משועבדים' הולך גם על שאר שטרות, וממילא המשפט שאחריו שאין העדים חותמין על הגט וכו' הוא ממשין לדבר באותו נושא, אך לשיטת ר"ח²⁷⁴ סובר שגם לשי' ר"א אין גובה מנכסים משועבדים בשאר שטרות רק ע"פ עדי מסירה, ממילא אי"ז כ"כ ברור שהכוונה אין העדים חותמים על הגט זהו גם בשאר שטרות שהרי יש סיבה למה העדים חותמין - כדי לגבות ממשועבדים ורק בגט אשה אין שום הבדל.

ולהעיר שע"פ שי' ר"ח הנ"ל ניתן ג"כ להסביר מדוע בתחילה הביא רש"י²⁷⁵ גם את הלישנא קמא שסוברת שמדובר רק בגיטי נשים ואילו בהמגרש²⁷⁶ מביא רק את הלישנא בתרא שמדובר גם בגט אשה וגם גט חוב, דעפ"ז מובן שגם רש"י סובר כך ומי אמר שאכן תוס' בריש מסכתין ס"ל רק כשי' הרשב"ם.

ג

כמה תי' לבאר את דרכו של הזרעו של אברהם

ואמנם ניתן לבאר שאכן כל מה שרש"י ור"ח חולקים על רשב"ם שם זה רק לגבי המשפט 'וגובה מנכסים משועבדים' אך לגבי "אין העדים חותמים על הגט" הם ג"כ מודים שחוזר לדבר בכל סוגי הגיטין - אך עדיין צ"ע מדוע כותב ר"א 'כלל' שאין עדי חתימה מעיקר הדין בשטר חוב, הרי לשי' אם לא יהיה חתימות עדים אזי לא יוכל לגבות בזה מנכסים משועבדים,

(270) פו, א.

(271) בדף ג, א ד"ה 'וגובה'.

(272) שם ד"ה 'וגובה'.

(273) שם.

(274) הובא בתוס' שם.

(275) שם.

(276) פו, ב ד"ה גובה.

והרי גבי' מנכסים משועבדים היא חלק עיקרי בשטר, שהרי זהו החוזק של חוב בשטר על פני חוב בע"פ, וא"כ יוצא שזה ש"העדים חותמים על הגט" הוא לא רק "מפני תיקון העולם" אלא יש בו ענין עיקרי לצורך קיום השטר חוב.

ולפיכך חייב לומר שלשי' ר"ח ורש"י גם הביאור ב"אין העדים חותמין על הגט" הכוונה דוקא על גט אשה ולא על גט חוב ומדוע מחייב הזרעו של אברהם את שי' התוס' דוקא כרשב"ם.

והנה י"ל שאמנם למסקנה אכן רש"י ור"ח סוברים שההלכה היא שר"א סובר שגובים רק מנכסים בני חורין בעדי מסירה בלבד, אך גם הם מודים שיש בזה סוגיות חלוקות ואכן בגמ' בהמגרש משמע מדברי רש"י (כדלעיל) שגם בשטר חוב גובה ממשועבדים. וא"כ יוצא שגם לשי' יש מקום לומר שהכוונה בגט סתם הוא לשטר חוב.

אך עדיין אין זה תירוץ מספיק משום שכל עוד זה תלוי במח' אי"ז הוכחה מספקת לחלוטין ולכאורה הו"ל לתוס'²⁷⁷ להביא הוכחה יותר חזקה ועכ"פ להביא את ההוכחה מהמגרש בסוף ולא בהתחלה.

אך י"ל שתוס' עצמו הכריח שסובר כפי' הרשב"ם, משום שבתוס' שם²⁷⁸ כתוב ש"לר"ת נראה כפי' השני ברש"י" וא"כ יוצא שתוס' כפי' סובר כמוהו. וא"כ כן מסתדר פי' הזרעו של אברהם שבמשנה בהמגרש הפי' במילה 'גט' היא כל סוגי הגיטין (עכ"פ לשי' ר"ת).

ד

בירור נוסף בדברי הזרעו של אברהם'

יש להקשות עוד, דהזרעו של אברהם דלעיל כותב על המשנה בדף כא, ב שפשיטא לן שצ"ל חתימה בשטרי חוב, ולפיכך כל התקנה של חתימות בגיטין צריכה להיות רק בגט אשה.

ולכאורה בפשטות הסיבה שסובר שזהו פשיטא הוא מכיוון שזה כתוב בתורה כמ"ש לקמן בגמ' דף לו, א דזהו מדאורייתא.

והנה להסברו של רב יוסף בדף לו, א שמדובר במשנה לשי' ר"מ שחייב להיות חתימות גם בגט אשה וכל התקנה במשנה היא רק על "מפרשים שמותיחן" ודאי שאין הכוונה שצ"ל כך מדברי תורה אלא זו תקנה כמ"ש שם²⁷⁹, ובפשטות זה הולך גם על שאר שטרות, ומדוע כתב הזרעו של אברהם ע"כ שזהו 'פשיטא' הרי ע"פ הביאור הנ"ל מ"ש במשנה הוא חידוש ואי"ז כתוב בשום מקום בתורה, וא"כ צ"ל שמ"ש במשנה מדבר גם על שאר שטרות.

וי"ל דמ"ש הזרעו של אברהם הוא שפירוש שמות העדים זה פשיטא מצד הסברא

(277) ב, א שם.

(278) ג, ב שם.

(279) ומ"ש תוס' הרא"ש שם שלשי' ר"מ אם לא יפרשו שמותיחן הגט יהיה פסול י"ל שזהו מכיוון שר"מ אזיל לשי' שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הוולד ממזר ורק בג' גיטין דהמגרש יש חידוש שיהיו גם לשי' ר"מ רק פסולים מדרבנן אך אם נשאת הוולד כשר כמ"ש בתוס' ג, ב ד"ה שלושה.

שבדבר²⁸⁰ - שכל ענין השטר חוב הוא לראי' שבתוכו וממילא שטר ללא פירוש השם של העד אינו שטר מלכתחילה. ומה שבגט אשה מספיקה החתימה רק ע"י הכתיבה "אני חתמתי עד", זהו דוקא מכיוון שאין ענין הגט לבדוק אם הוא מזוייף, ואם יצאו עליו עוררין אז יכול לקיים ע"פ כת"י העדים שיוצא ממ"א כמ"ש רש"י על אתר.

ועפ"ז יוצא שאפ"ל שגם מ"ש "התקינו שיהיו מפרשים את שמותיהן בגיטין" הוא דוקא בגט אשה ולא בשאר שטרות.

ועפ"ז י"ל שמסתדר גם עם שי' התוס' בריש מסכתין²⁸¹ שסובר שבשאר שטרות ב"ד מבקשים לכתחילה עדי קיום ו"חוששין לזיופא" אך בגיטי נשים הקלו, די"ל שג"כ שם הסברא היא כנ"ל שבשאר שטרות עניינם הוא לבדוק אם המלווה משקר משא"כ בגיטי נשים.

אך אי"ז כ"כ מוכרח משום שי"ל שכל החשש דרבנן הוא רק לאחר שתיקנו שיפרשו העדים את שמותיהן וזהו גם בשאר שטרות. וכן צ"ע דאם התוס' היו סוברים כנ"ל אזי לא היו צריכים לומר ד'בגט אשה הקלו' משום שמלכתחילה אין חשש לזיוף שם.

ולפיכך חייב לומר שא"א להוכיח מדברי התוס' הנ"ל שהסיבה שמבקשים קיום בשאר שטרות הוא דוקא מפני שהם נועדו ע"מ לבדוקם אם הם אכן כשרים²⁸².

(280) ראה הערה 4.

(281) ד"ה ואם. להעיר דתוס' כשמובא בר"ן ה"ה הפוך לחלוטין - שאין חוששין לשאר שטרות. וראה בחי' הצ"צ על התוס' הנ"ל בדף ב, א ד"ה 'ואם' שמתעכב על הנושא.

(282) ובפרט אחרי שאנו רואים שיש דעות מנוגדות לחלוטין כדלעיל בהערה הקודמת, וא"כ יוצא שאי"ז כ"כ פשוט לומר שכ"ה הכלל בכל שטרות.

ביאור שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דעד אחד נאמן באיסורין

יביא קושיית התוס' על רש"י בהסבר הגמ' ויתמה על קושייתו / יביא ב' אופנים
בנאמנות העד באיסורין ועפ"ז יבאר קושיית התוס' / יוסיף ביאור בעומק
קושיית התוס' / יבאר שיטת רש"י

הת' שלום הירש שי' גאישטאט
קבוצה - 770 בית משיח

א

דברי הגמרא ותמיהה על קושיית התוס'

איתא בריש מסכתין (גיטין ב, ב) פלוגתא בטעם התקנה ששליח המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שיטת רבה היא, דהואיל ואין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב את הגט לשמה, והרי קרא כתיב – "וכתב לה" ²⁸³ לשמה", הלכך בעי השליח למימר בפני נכתב ובפני נחתם ²⁸⁴.

ומקשה הגמרא, שאם דברי השליח הם עדות, אזי צריכים ב' עדים ככל עדות שבתורה? ומתרצת הגמרא, ד"עד אחד נאמן באיסורין", ולכן השליח נאמן על כשרות הגט. ומקשה הגמרא ע"כ דנאמנות דעד אחד היא דוקא כש'לא איתחזק איסורא', אך כאן השליח מעיד להתיר איסור מוחזק – האשה שאסורה על כל העולם ²⁸⁵. ומסיימת הגמרא ש"רוב בקיאיין בלשמה, וסתם דייניי מיגמר גמירא" את ההלכה דלשמה, ורבנן הם שהצריכו את השליח לומר בפני נכתב ונפני נחתם, ומשום עיגונא הקילו בה רבנן שעד אחד יספיק.

רש"י פירש על המילים 'עד אחד נאמן באיסורין': "שהרי האמינה התורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב".

והקשו תוס' ²⁸⁶, שלא הי' לרש"י להזכיר תרומה ושחיטה, דבהנהו נאמן (אע"ג דאיתחזק איסורא) רק משום ד'בידו' לתקנם, כמו שפירש הקונטרס בסמוך.

ובפשטות כוונת תוס' היא דהי' לרש"י להביא דוגמאות לנאמנות דעד אחד גם במקרה שאין בידו לתקנם, כבהסוגיא דידן.

(283) דברים כד.

(284) רש"י שם ד"ה לפי שאין בקיאיין לשמה.

(285) רש"י ד"ה איתחזק.

(286) ד"ה עד אחד נאמן.

ועל פניו זו שאלה קלה ביותר שלכאורה אין צורך להבהירה, שהרי כרגע הגמרא הביאה את עצם הדין ש"עד אחד נאמן באיסורין", שהוא לאו דוקא כשבידו לתקן, ורש"י נקט דוגמאות המצויות, ורק אחרי זה כשהגמרא חילקה בין 'איתחזק איסורא' ל'לא איתחזק איסורא' - אז נפק"מ אם בידו לתקן או לא, ורש"י עצמו²⁸⁷ הביא שהנאמנות בטבל ושחיטה היא משום שבידו לתקן, וא"כ מדוע תוס' נעמד להבהיר כאן חילוק זה?

ב

קושיית תוס' על רש"י ממהלך הגמרא

- ויש לבאר זאת, בהקדם, שעד אחד נאמן באיסורין מצינו בב' אופנים:
- א. כשלא איתחזק איסורא, (ואף כשאין בידו לתקן) נאמן בעצם עדותו.
- ב. אף כשאתחזק איסורא, נאמן כשבידו לתקן.

וא"כ בהו"א כשרצתה הגמרא לתרץ שהשליח יהי' נאמן מצד שעד אחד נאמן באיסורין, ואחרי זה הקשתה הגמרא, שכאן אתחזק איסורא, משמע שמלכתחילה רצתה הגמרא לדמות זאת לאופן (הא') שהעד נאמן מפני שלא איתחזק איסורא, אף שאין בידו לתקן (כפשטות המקרה, שאין ביד השליח לתקן). ולכן נעמד תוס' ומקשה שהי' לרש"י להשמיט הדוגמאות דתרומה ושחיטה שאינם דומים לדידן, שבהם נאמן בגלל שבידו לתקן.

ג

תוספת ביאור

ויש לומר בעומק יותר, דלתוס' ב' האופנים שמאמינים לעד אחד, הם ב' סוגי נאמנות שונות. האם נאמן מעצם העדות, כשלא איתחזק איסורא, או שנאמן מכח הטענה שבידו לתקן. והם נלמדים מב' לימודים שונים²⁸⁸.

היכא דאיתחזק איסורא ונאמנותו היא מכח הטענה שבידו לתקן (כגון שחיטה ותרומה), נלמד ממ"ש "ושחט את בן הבקר"²⁸⁹ שאפילו יחיד נאמן על שחיטתו.

והיכא שלא אתחזק איסורא ונאמן מעצם עדותו נלמד מנדה²⁹⁰ (שאינה בחזקת שתהא

(287) רש"י שם.

(288) כן למד הרשב"א ד"ה עד אחד נאמן באיסורין (בדעת עצמו). המהרש"א למד שגם כשבידו וגם היכא דלא איתחזק ילפינן משני דינים שונים בנידה. נאמנות על הספירה דאין בידה לתקן, אך לא איתחזק דאין דרכה לראות כל יום, ונאמנותה על הטבילה אף דאיתחזק איסורא כי בידה לטבול. וגם לשיטת המהרש"א אפשר לבאר ככפנים שיש שני יסודות וגדרים שונים.

(289) ויקרא א.

(290) סוף תוס' ד"ה עד אחד נאמן באיסורין.

רואה כל שעה, ונאמנת לספור לעצמה (וספרה לה²⁹¹ - לעצמה²⁹²)).

ולפי זה, בסוגיא דידן, כשהגמרא רצתה לבאר מדוע עד אחד נאמן להעיד שהגט נכתב לשמה, רצו לדמות זאת לנאמנות הכללית של עד יחיד שנאמן מכח עדותו, ולכן שאלה הגמרא הרי כאן איתחזק איסורא.

ועפ"ז יומתקו עוד יותר דברי תוס' שהי' לו לרש"י להביא הדוגמאות שאין בידו לתקן (ונאמן מפני שלא איתחזק איסורא), שזה דומה לגט, שאין ביד השליח לתקן?

(ואף שלאידך הרי גם אי אפשר לדמות זאת לשאר איסורים שאין בידו לתקן ונאמן מפני שלא איתחזק איסורא, הרי כאן איתחזק איסורא? וא"כ משמע שבהו"א לא נחתין לחילוק בין סוגי הנאמנות כלל, ומדוע נעמד תוס'?)

אלא כנ"ל אפשר לומר שסבירא לי' לתוס' שהם ב' סוגי נאמנות שונות, וא"כ כשיש לדמות זאת לעד אחד, אין לדמות זאת לנאמנות שמכח הטענה דבידו לתקן, שהרי כאן אין בידו לתקן, אלא לנאמנות מעצם עדותו, ואף שכאן איתחזק איסורא אפשר דיש סברא לחלק ולהקל בכל אופן, והרי מוכח זאת שהגמרא הביאה הא דעד אחד, ועוד יותר דהגמרא גופא חילקה שכאן איתחזק איסורא, משמע שכן היתה הו"א להאמין מטעם זה, אלא שסוף כל סוף איתחזק איסורא ולא מאמינים לו מטעם דעד אחד).

ד

אפשרות לביאור בדברי רש"י

וי"ל בדעת רש"י שאין חילוק בב' סוגי הנאמנות דעד אחד, וכל הנאמנות דעד אחד נלמדת משחיטה²⁹³, ולפי זה (גדר) הנאמנות דעד אחד - היא רק כנגד ספק, כשלא איתחזק איסורא, ואזי נאמן, והא דנאמן באיתחזק איסורא היינו כשבידו לתקן, וזה מערער את חזקת האיסור, ואזי חוזרת הנאמנות לעד²⁹⁴.

ולאידך, נידה לא יכולה להיות מקור לנאמנות דעד אחד, כי התם א"א באופן אחר, ואין

(291) ויקרא טו.

(292) כתובות עב, א.

(293) רש"י אצלנו כותב "שהאמינה תורה... על התרומה ועל השחיטה", ובחולין (י, ב) מביא "ושחט את בן הבקר", "וזבחת מצאנך ובקרך", וביבמות (פח, א) מביא סברא שא"כ אין לך אדם אוכל אצל חבירו כו', והי' ניתן לומר שלזה רימו רש"י אצלנו, שחיטה - ושחט כו', תרומה - שאחרת אין לך אדם אוכל אצל חבירו, והיינו ב' הסברות. אך לפי"ז למה הזכיר ניקור גיד וחלב. לכן נראה לומר בפשטות שנקט דוגמאות המצויות.

וכן נראה להעיר שעיקר דעת רש"י היא כפי שמביא בחולין שלומדים מהפסוק "ושחט את בן הבקר". ומה שכותב ביבמות שלומדים מסברא, אפשר לומר (מהנראה ממהלך הסוגיא) שזה רק להו"א, שהגמרא מחפשת פסוק ללמוד שעד אחד יאמן להתיר עגונה (לומר שמת בעלה במדה") וכשהגמרא מזכירה ספק חלב ספק שומן רש"י מסביר שנאמן מסברא, ואומרת הגמרא שלא ניתן ללמוד משם, ואח"כ עוברת להיכא דאיתחזק איסורא, טבל וכו' ששם נאמן כי בידו לתקן, והמקור לדין דבידו הוא כבחולין, נלמד משחיטה. ולאחר שיש מקור כבר לא צריכים ללמוד מהסברא והכל נלמד משחיטה.

(294) כן כתב המהרי"ק (שורש עב) שכיון שבידו לתקן הוי ריעותא דהחזקא, וחשיב כלא איתחזק איסורא.

למדים אפשר מדאי אפשר²⁹⁵.

ולכן רש"י בסוגיא דידן הזכיר אף דוגמאות כאלה דבידו לתקן (ניקור חלב שחיטה ותרומה), שהרי זה אותו גדר נאמנות ואין לחלק ביניהם, ואלה דוגמאות מצויות וכנ"ל.

ולפי שאלתו כלל לא קשה קושיית תוס', וק"ל.

(ועדיין צריך ביאור מדוע הגמרא מחלקת בין המביא גט לעד אחד נאמן באיסורין מדין ספק חלב וספק שומן (כשלא איתחזק איסורא), ולא מדין שחיטה שהוא המקור לנאמנות דעד אחד, משא"כ לתוס' שפשוט זה).

גדר ארץ ישראל וגבולות עולי מצרים לגיטין

יפתח בדברי המשנה הראשונה במסכתין / יביא מחלוקת ר"ת ור"י באלו גבולות מדובר / יביא ביאור חידושי ר' נחום בשיטת הרמב"ם ויקשה ע"כ כמה קושיות / יבאר גדר העיר אשקלון לדעת הרמב"ם / יבאר דעת הרמב"ם בטעם תקנת בפנו"נ ובפנו"נ / יבאר שני גדרים בארץ ישראל

הת' זושא שניאור זלמן שי' ריבק
קבוצה - 770 בית משיח

א

פתיחה בדברי המשנה

את מסכת גיטין פותחת המשנה עם דינו של בעל הרוצה לגרש את אשתו באמצעות שליח כיון שאינם נמצאים יחד (אלא הבעל נמצא מחוץ לגבולות א"י) והדין הוא שכשהשליח מביא את הגט עליו לומר שהכתיבה והחתימה נעשתה בפניו - "בפני נכתב ובפני נחתם".

ובטעם לזה נחלקו רבה ורבא (ב, א): לרבה הטעם הוא כי בחו"ל "לא בקי אין לשמה" ולכן על השליח להעיד כי הגט נכתב ונחתם בפניו לשמה, ולרבא הטעם הוא כי אין שיירות מצויות בין חו"ל לא"י וממילא אין העדים מצויים לקיים את השטר, לכן על השליח לפעול את קיום השטר באמירת "בפני נכתב כו"²⁹⁶.

ומביאה המשנה כמה דעות מתי נחשב שהשליח הגיע מחו"ל (והשליח יצטרך לומר "בפני נכתב כו"). אחת מהן היא דעת ר' יהודה, ש"מרקם למזרח [חו"ל] ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון" (ומוסיפה המשנה שלר"מ "עכו כארץ ישראל לגיטין").

וצריך ביאור מהו טעמו של ר' יהודה שמחייב אמירת "בפני נכתב כו" גם בערים הסמוכות לתחום ארץ ישראל.

296) כי אם הבעל יערער על השטר יוקשה למצוא עדים שיקיימו את הגט ויצא לעז על בני' שהם ממזרים, ולכן על השליח לפעול מלכתחילה גם את קיום השטר ובכך מונע את המכשול. והקלו שיספיק בזה עד אחד כדי שלא תישאר עגונה כל ימיה (ג, א).

ב

מחלוקת ר"ת ור"י באלו גבולות מדובר

ר"ת מבאר בתוס' (ד"ה ואשקלון) שחכמים לא רצו לחלוק במדינת הים, וכל מה שחוץ לגבולות עולי בבל²⁹⁷. ולכן שליח המביא משם גט צריך לומר בפנו"נ.

ר"י סובר שמדובר על גבולות עולי מצרים²⁹⁸, ואם זה מקום רחוק מעיקר יישוב ארץ ישראל, אפילו אם הוא חלק מגבולות ארץ ישראל, שליח המביא משם גט יצטרך לומר בפנו"נ²⁹⁹.

ג

ביאור חידושי ר' נחום בשיטת הרמב"ם והשאלות על כך

הרמב"ם (הל' גירושין פ"ז ה"י) פוסק, ששליח המביא גט ממדינת הים צ"ל "בפני נכתב כו" ומוסיף ש"בהלכות תרומות יתבארו תחומי א"י". ושם (פ"א ה"ז) מביא, את הגבולות שר' יהודה הביא במשנתנו לגבולות הארץ שנכבשו ע"י עולי מצרים (ונמצא שסובר כר' יהודה³⁰⁰ כפי שמבאר ר"י).

וצריך ביאור מדוע פסק הרמב"ם כר"י ולא כר"ת (שמיירי בגבולות עולי בבל) - הרי חכמים תקנו זאת כיון שאין שיירות מצויות (או מצד שאין בקיאים לשמה), ומהי השייכות לגבולות עולי מצרים (שנקבעו זמן רב לפני שתקנו זאת חכמים)?

בחידושי ר' נחום (מסכתין ע' ב, אות ג) תירץ, דס"ל להרמב"ם שהתקנה היתה עוד בזמן בית ראשון ולכן התקנה היתה לפי גבולות עולי מצרים (כי לא היו אז גבולות עולי בבל, שחזרו לבנות את בית שני), ולא חילקו חכמים³⁰¹ במדינת הים³⁰².

וצריך להבין בדבריו:

א. מהו טעם התקנה לשיטתו - אם אי"ז מצד "שכיחי וגמירי" (כלומר - אם כל התקנה היתה רק על גבולות ארץ ישראל של עולי מצרים וכל מקום שאינו א"י, צ"ל בפנו"נ) מהו הטעם שחכמים עשו תקנה זו?

ב. הרי "רקם וחגר" פשיטא שהם מגבולות א"י, וכן אשקלון כמובא במפורש בכתובים³⁰³,

(297) וי"ל הטעם בפשטות - כי אלו היו הגבולות בזמן התקנה.

(298) ראה חידושי דבר יעקב במסכתין שפירש את דבריו של ר"י כשיטה שלישית. ומפשט דברי התוס' לא נראים דבריו ולא ראיתי מקור אליהם. ובפרט שלפי סברתו יוקשה ביותר הרמב"ם דלקמן. ואכ"מ.

(299) והמביא ממקום סמוך או מובלע בתחום א"י לא יצטרך לומר בפנו"נ.

(300) וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ למס' גיטין פ"א מ"ב.

(301) ולפי דבריו יוצא שהרמב"ם חולק על ר"י - שלר"י במובלעות וסמוכות אצ"ל בפנו"נ ולרמב"ם אף במובלעות צ"ל.

(302) ולפ"ז הטעם ד"שכיחי וגמירי" הוא לשיטת ת"ק (או גם ר"ג ור"א) אך לא לר"י שלדעתו כל התקנה היתה תלויה באם זו א"י או לא.

(303) יהושע יג. שופטים א (וראה בתוס' הנ"ל הע' 4).

ומדוע שליה המביא משם צריך לומר בפנו"נ?

ג. למה כתב שם שהרמב"ם לא הזכיר דין מובלעות וסמוכות, הרי מפורש ברמב"ם³⁰⁴ שאשקלון היתה מובלעת בתחום ארץ ישראל³⁰⁵?

ד. והעיקר - הדרא קושיית ר"י על ר"ת³⁰⁶ מדוע שאל ר' אלעא מכפר סיסאי שקרובה יותר לציפורי מעכו, הלא אין בכך כלום (ודוחק לומר ששאלת ר' אלעא אינה לדעת ר"י, בפרט מסתימת לשון הגמ' שמשמע שאכן להלכה המביא מכפר סיסאי אינו צריך לומר בפנו"נ)?

וכן צ"ל מהי כוונת ר"י בדבריו "וכן יש לתרץ גבי רקם וחגר וגבי אשקלון"? הרי על עכו הוא תירץ שאף בחלק שאינו מא"י צ"ל בפנו"נ (לר"י), ומה שייך כאן רקם וחגר ואשקלון? ומכח שאלות אלו נראה לבאר בד"א באופן אחר בדעת הרמב"ם. וכדלקמן.

ד

גדר העיר אשקלון לדעת הרמב"ם

כדי לבאר זאת יש להבין מהי דעת הרמב"ם לגבי העיר אשקלון:

בהל' תרומות (פ"א ה"ה) כתב ש"רבי פטר את אשקלון מתרומות ומעשרות", ובפשטות כוונתו היא שאשקלון היא חלק מגבולות עולי מצרים, שלכן היה צריך רבי לפוטרה מתרומות ומעשרות.

מצד שני כתב שם (ה"ז) שאשקלון נמצאת לדרומה של ארץ ישראל, שמשמע מכך שאינה חלק מא"י³⁰⁷. ועוד כתב שם (ה"ט) ש"עכו חוצה לארץ כאשקלון", ומשמע³⁰⁸ שאינה מא"י.

כמו"כ בהל' קדוה"ח (פ"ה ה"י וי"א) כתב שאשקלון היא חלק מסוריא, ולעומת זאת בהלכות טומאת מת (פי"א ה"ב) כתב שאשקלון מובלעת בתחום א"י.

ונוסף לכך שצ"ל מהי דעת הרמב"ם לגבי אשקלון, קשה איך אינו מחשיבה מגבולות עולי מצרים³⁰⁹, הרי זהו פסוק מפורש (כנ"ל) שבנ"י לכדו את אשקלון. כמו"כ צ"ל מה שכותב שם ש"עכו אינה מארץ ישראל כאשקלון", הרי זוהי גמרא מפורשת שאשקלון מא"י³¹⁰?

ויש לומר הביאור בזה:

(304) הל' טומאת מת פי"א ה"ב.

(305) ופשוט שלא חילק שם בין הדינים.

(306) וכן יש לשאול בפשטות על שיטת הרמב"ם לדבריו.

(307) מיהו א"ז הוכחה גמורה, כי י"ל שהכוונה היא שנמצאת בדרום (ובתוך) א"י.

(308) דאת"ל שפשיטא שעכו אינה חלק מארץ ישראל, צריך ביאור מה בא להשמיענו שעכו חוצה לארץ כאשקלון, הרי יכל לכתוב רק שהיא חוצה לארץ. וי"ל שבא ללמדנו דין מיוחד הן לגבי אשקלון והן לגבי עכו (על דרך בא ללמד ונמצא למד). וכדלקמן בפנים.

(309) את"ל שאין הוכחה מהא ד"רבי נמנה על אשקלון ופטרה".

(310) כפי שמביא כאן תוס' (הנ"ל הערה 4) - "רבי אבא הוה מנשק כפי דעכו . . פריך למימרא דעכו לאו מארץ ישראל הוה הא כי הוו מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוו מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מא"י לחו"ל כו".

פשיטא שאשקלון הינה חלק מגבולות א"י של עולי מצרים, ואף לאחר מכן כשגלו מן הארץ ובטלה הקדושה שבה (ונשאר לה רק דין סוריא כי כבשה דוד המלך³¹¹) עדיין לא נפטרה מתרומות ומעשרות עד שפטרה רבי. אך גם לאחר מכן (כשכבר נפטרה מתרומות ומעשרות) עדיין נשארה מובלעת בתחומי ארץ ישראל - היינו בתחום עולי בבל³¹².

ה

ביאור דעת הרמב"ם בטעם התקנה

ועפ"ז יובן מהי דעת הרמב"ם בדין השליח שצ"ל "בפני נכתב כו":

אמנם בגיטין בכלל הולכים לפי גבולות עולי מצרים. אך אם ישנו מקום רחוק (שבתוך א"י של עולי מצרים) השליח כן יצטרך לומר בפנו"ג, משום שטעם התקנה (וכל מקום שחכמים גילו לנו את טעם הדבר הולכים לפי הטעם³¹³) הוא כיון שאין בתי דינים או שאין שיירות מצויות³¹⁴. אך ודאי שאם העיר נמצאת בסוף הגבול יצטרך השליח המגיע משם לומר בפנו"ג³¹⁵.

[ועדיין צ"ע קצת מהא דאשקלון מובלעת בתוך התחום, וא"כ מדוע צריך לומר בה "בפני נכתב כו"?

ואולי אפשר לומר שאשקלון אכן מובלעת בתחום עולי בבל, אך רחוקה מעיקר הישוב

311) וצ"ע קצת ממש"כ בהלכה ט שם שעכו חוצה לארץ כאשקלון לגבי סוריא, ואינו מתאים למש"כ שאשקלון היא היא סוריא. ואי"ל בדוחק עכ"פ שאשקלון לא היתה חלק מסוריא רק בתחילה, וזה מה שבא להשמיענו שלאחמ"כ כבשה דוד המלך ונהיתה כסוריא. וצ"ע.

312) עפ"ז יומתק יותר הקשר לסיום ההלכה - "וחזקת דרכים של עולי בבל טהורות אף על פי שהן מובלעות בארץ העכו"ם". ולכאורה מה בא להשמיענו כאן? אלא שבא להשמיענו שהכוונה שהיא מובלעת בתחום עולי בבל, וכן מסתבר לומר כי זהו דין בקדושת הארץ ולא בקניינה. וכדלקמן בפנים.

313) ואפשר דלזה רומז רש"י בד"ה מדינת הים, במילים "לבר מבבל" - דלכאורה מה בא להשמיענו בזה, הרי רש"י ענינו פירוש הפשט בסוגיא זו, ומדוע רומז לנו שבדף ו הגמרא תלמד שהגיע רב לבבל עשה אותה כא"י לענין גיטין, הרי אין זה נוגע לעצם הבנת הפשט כאן?

אלא שרש"י בא ללמדנו שהתנא נקט מדינת הים לרמז את טעם התקנה - מקומות רחוקים כמו מדינת הים (ר"ן בהסברו לדברי רש"י), א"כ הדין דבבל נוגע לעצם הענין (ולכן יכל רב לחלוק על תקנת חכמים) ולכן רש"י מזכיר זאת דוקא כאן (ומפשט דברי רש"י משמע דסבירא לי' כשיטת הרמב"ם, כמובן מכך שמביא את הפסוק ד"גבול ים" שמייירי בעולי מצרים).

314) עפ"ז אולי ניתן לבאר מהי מחלוקתם של רבי מאיר ור' יהודה במשנה - דפשיטא שלא חלקו במציאות (דלפי ר' נחום יוצא שחלקו במציאות) וודאי היו מעט שיירות מצויות אף לעכו - שהרי חכמים היו נפרדים בעכו (כנ"ל הערה 28 מתוס') ומובן גם בפשטות שהיתה עיר נמל שהיו בה שיירות (עכ"פ מידי פעם). אלא שר' יהודה סובר שאין זה מספיק וצ"ל שיירות תדירות, ולר' מאיר עצם זה שיש מעט שיירות מספיק כדי שלא יצטרך לומר בפנו"ג.

315) ולפי זה ניתן לבאר בפשטות את כוונת ר"י בדבריו "וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגרא": כיון שהם היו בסוף הגבול ורחוקים מעיקר ישוב א"י, הצריכו לומר אף שם.

ועפ"ז תובן גם שאלת ר' אלעא - שהרי נכון אמנם שעכו היא עצמה חצי' מא"י אך היא רחוקה, ואילו כפר סיסאי מובלע בתוך התחום ושיירות ובתי דינים כן מצויים שם. וכן יובן הק"ו לגבי סוריא (לענין עבד) - שהרי אפילו בחצי' של עכו שנמצא בא"י יצא לחירות (כי העבד לא יוכל לשמור שם כ"כ על המצות - רש"י ת, א ד"ה כמוכר בחוצה לארץ). והטעם שהמוכר עבדו מחצי לחצי (בעכו) יצא לחירות, הוא כי אמנם החצי של א"י לא נחשב כא"י לגבי עיקר הישוב, אך לגבי חו"ל חשוב הוא כא"י.

או מבתי הדין אף שמובלעת בתחום עולי בבל³¹⁶, ולכן המגיע משם צ"ל בפנו"נ למרות שמובלעת³¹⁷].

ך

שני הענינים שבארץ ישראל

אך לכאורה הענין עדיין אינו חלק:

אם אכן סובר הרמב"ם שטעם התקנה הינו אם שיירות ובתי דינים מצויים, מדוע אכן הולך לפי גבולות עולי מצרים ולא לפי גבולות עולי בבל, הרי פשוט שבגבולות עולי בבל היו מצויים יותר שיירות (בזמן התקנה)?

כדי להבין זאת יש להקדים³¹⁸:

לגבי ארץ ישראל ישנם שני גדרים: א. הבעלות הממונית של עם ישראל על א"י, שהיא ניתנה לאברהם אבינו בכרית בין הבתרים. ובעלות זו מעולם לא בטלה, ואף אחד לא יכול לקחת אותה מעם ישראל. ובעלות זאת היא בגבולי עולי מצרים³¹⁹. ב. קדושת הארץ - ענין הנוגע לקיום המצות התלויות בארץ וכדומה (ואלו הן גבולות עולי בבל).

נמצא א"כ שכל הענין של גבולות עולי בבל נוגע רק לדינים ומצות מסוימות (כגון מצות התלויות בארץ וכדומה), אך בכל מקום אחר כשמדברים על ארץ ישראל הכוונה בפשטות היא לגבולות עולי מצרים³²⁰.

ועפ"ז פשוט למה לא הביא הרמב"ם את גבולות עולי בבל, כי התקנה בגיטין אינה מצוה התלויה בארץ ועכצ"ל דס"ל לר' יהודה שאף בגבולות עולי מצרים היו מצויים שיירות ובתי דינים. אלא ששליח הבא מגבולות כמו אשקלון וכדומה שהיו ממש רחוקות וכבר כמעט שלא היו גרים בהם יהודים, ג"כ צריך לומר "בפני נכתב כו".

(316) וי"ל שאולי זהו חידושו של ר' יהודה, שאף שאשקלון מובלעת למקומות שוודאי היו דרים בה ישראל ושיירות מצויות בה (קצת עכ"פ), בכ"ז יצטרך שליח המביא משם לומר בפנו"נ כי היא כבר רחוקה. ואפשר שזוהי כוונת ר"י בדבריו "שהיא בסוף הגבול".

(317) ובזה מרמז הרמב"ם את טעם התקנה.

(318) בהבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש חט"ו עמוד 100 (שיחה ה' לפרשת לך לך) ובנסימן בהערות שם.

(319) וכן מובא בסה"ש תשנ"ב עמוד 70 (בשיחה לפרשת לך לך, ובפרט בסעיף ה), ושם מבואר שדין זה נוגע אף לג' הארצות שלא ניתנו עדיין (כי העיכו"ב בנתינתן הוא רק בנוגע לקיום הענין בפועל). ומהמשך הדברים שם ניתן לבאר באופן אחר. ואכ"מ.

(320) ועפ"ז יובן בפשטות מש"כ הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"ו) ש"נמצא כל העולם לענין מצות התלויות בארץ נחלקת לג' מחלוקות כו". היינו שרק לענין מצות התלויות בארץ נחלק גם לפי גבולות עולי בבל, אך לשאר המצות נחלק רק לארץ ישראל (בגבולי עולי מצרים) וחז"ל. ולכן הכניס הרמב"ם לכאורה גם את גבולות עולי מצרים בחלוקת המצות כי זה נוגע לגבי כל המצות. דאל"כ למה הזכיר בכלל גבולות עולי מצרים במקום שהזכיר חלוקת המצות? אלא ודאי י"ל שרוצה ללמדנו כאן שגבולות עולי בבל הם רק לענין מצות התלויות בארץ. וק"ל.

ביאור דברי הגמ' על שיטות רבה ורבה בטעם אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם"

יבאר שיטת רבה ד"חדא מתלת גאיז, חדא מתרתי לא גאיז" / יביא דברי תוס'
לעיל ועפ"ז יבאר הוספת הגמ' "ש"מ בעינן לשמה" / יבאר בעומק יותר הוספת
הגמ' הנ"ל / עפ"ז יבאר דברי התוס' בד"ה "מאן" - "ודוחק לומר"

הת' יוסף יצחק שי' אנקווה
והת' מרדכי שי' דוד
קבוצה - 770 בית משיח

א

ביאור שיטת רבא "חדא מתלת גאיז, חדא מתרתי לא גאיז"

בהטעם מדוע "המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם" איתא
במסכתין (גיטין ב, ב): "רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה (הילכך אומר השליח בפ"נ ובפ"נ
וממילא שיילינן ליה אי נכתב לשמה והוא אומר אין. רש"י). רבא אמר לפי שאין עדים
מצויים לקיימו (אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבוא הבעל ויערער לומר לא כתבתיו . .
והאמינוהו לשליח. רש"י)".

לאחמ"כ מבארת הגמ' מדוע רבא לא סובר כרבה:

"ורבא - מאי טעמא לא אמר כרבה? אמר לך, מי קתני בפני נכתב לשמה ובפני נחתם
לשמה? ורבה - בדין הוא דליתני הכי אלא דאי מפשת ליה דיבורא אתי למגזייה (דלא יאמר
כולהו, ואמרינן לקמן כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר. רש"י). השתא
נמי אתי למגזייה? חדא מתלת גאיז, חדא מתרתי לא גאיז".

כלומר, רבא טוען שאם באמת הטעם לאמירה "בפ"נ ובפ"נ" הוא מפני שאין בקיאיין
לשמה, נמצא עיקר חסר מן הספר, והול"ל "בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה". רבה
לעומתו טוען, שאם ירבו לשליח את הדיבור לשלוש תיבות, ישנו חשש שלא יאמר את כל
התיבות וישנה ממטבע שטבעו חכמים, בשונה משתי תיבות שאז לא יבוא להחסיר תיבות.

ונ"ל לחידד טעם ההבדל שבין ב' תיבות לג' תיבות. דלכאורה בהשקפה ראשונה ניתן לומר
שהוא מצד שכחה - שאם נרבה לו הדיבור לג' תיבות יבוא לשכוח את אחד מהתיבות, בשונה
מב' תיבות שאין חשש לשכחה.

אך קשה לומר כן, דמהלשון "אתי למגזייה", משמע שהחיסרון בתיבות בא בכונה מצד

האדם ולא באופן של שכחה. ועוד, דהנה ברש"י (ד"ה לא גיזי) כתב: "ומיהו בפני נכתב ובפני נחתם אצרכוה דכתיבה וחתימה בעינן לשמה. וכיון דכל חדא מילתא באפי נפשא היא, לא גיזי". ואם חסרון התיבות הוא מצד שכחה מה זה עוזר "דכל חדא מילתא באפי נפשא היא", הרי בסופו של דבר יש לו ארבע תיבות לזכור (אף שבדוחק ניתן לומר שכאשר הדיבור מחולק לשתיים יש לו יותר סדר בראש ולא יבוא לשכוח)?

ועוד ועיקר, מהי נקודת ההבדל בין ב' תיבות לג' תיבות, אשר דוקא בג' תיבות יבוא לשכוח?

ולכן נראה לומר בפשטות יותר כמו שכתב הריטב"א³²¹, שההבדל בין ב' תיבות לג' תיבות הוא מצד **האדם**, שבג' תיבות לא רואה כ"כ חשיבות שכל התיבות ייאמרו, ולכן הוא מצדו יבוא להחסיר, בשונה מב' תיבות.

וההסברה בזה: כאשר יש לאדם ג' תיבות כגון "בפני נכתב לשמה", גם כשיאמר "בפני נכתב" או "נכתב לשמה" וכדו', אין הוא משנה את המשמעות ולא רואה בעיה במשפט שאותו אומר (ולכן כל הבעיה היא רק מצד זה ש"משנה ממטבע שטבעו חכמים"), וממילא יש חשש ד"אתי למגזייה". משא"כ כאשר יש לאדם ב' תיבות כגון "בפני נכתב", אם יאמר רק "בפני" או רק "נכתב", לא יהיה שום משמעות למה שאומר, וודאי לא יבוא להחסיר מב' תיבות לתיבה אחת.

ובלשונו: "וטעמא משום דבפני לחוד לאו כלום ואינו ענין, ולא סגי דלימא בפני נכתב. אבל אם הוא ענין אפשר דאפילו מתרתי גיזי".

עפ"ז מובן היטב גם, ד"כיון דכל חדא מילתא באפי נפשא היא, לא גיזי". דמכיון שיש כאן ב' משפטים שונים במילא לא יבוא להחסיר מב' תיבות של משפט אחד - שהרי אז לא יהיה למשפט זה שום משמעות³²².

ב

ביאור הוספת הגמ' בדעת רבה "ש"מ בעינן לשמה"

ויש להעיר, דלשיטת רבה אע"פ שכל התקנה נתקנה משום "שאיין בקיאין לשמה", בכ"ז מחשש ד"אתי למגזייה" - אין אומרים "לשמה". והביאור בזה בפשטות ע"פ מה שכתבו התוס' לעיל³²³ (ב, ב): "והא דאמר לקמן, מי קתני בפני נכתב ובפני נחתם לשמה, נהי דסתמא לשמה משמע, מ"מ כיון דעיקר תקנה משום לשמה הוא הוה ליה למימר בהדיא".

ועפ"ז א"ש, דלדעת רבה אע"פ שכל התקנה נתקנה משום "שאיין בקיאין לשמה", בכ"ז מחשש ד"אתי למגזייה" אין אומרים "לשמה", כיון ד"סתמא לשמה קא מסהיד".

(321) בחידושו, ד"ה והא.

(322) ולפ"ז את"ש שיטת רבא, דלשיטתו כשהאדם מעצמו - מצד חוסר חשיבות בא להחסיר תיבות, אין הבדל כמה

תיבות מחסיר. אך מהגמ' לא משמע כ"כ שרבא חולק בעצם סברא זו, כדלקמן בפנים.

(323) ד"ה לפי שאין בקיאין לשמה (הא').

עפ"ז יש לחדד עוד ענין: דהנה, לאחר שהגמ' מסבירה מדוע רבא לא סובר כרבה עוברת להסביר מדוע רבה לא סובר כרבא:

"ורבה מאי טעמא לא אמר כרבא. אמר לך א"כ ניתני בפני נחתם ותו לא, בפני נכתב למה לי. ש"מ בעינן לשמה. ורבא בדין הוא דליתני הכי אלא דא"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד" (וממשיכה הגמ' שם לדון בדעתם של רבא ורבה לגבי חילוף שטרות).

ולכאור' יש לעיין, מדוע כשהגמ' דנה בשיטת רבא, אין היא אומרת "ש"מ לא בעינן לשמה", וכשדנה בשיטת רבה אומרת "ש"מ בעינן לשמה"?

בפשטות היה ניתן לומר דמכיון שהגמ' לא עונה בדעת רבא על טענתה בדעת רבה ש"חדא מתלת גאיזו, חדא מתרתי לא גאיזו", אין היא יכולה להוכיח את שיטתו בצורה חזקה ולכן לא אמרה "ש"מ".

אך קצת קשה לומר כן, שהרי אם זאת הסיבה שאין אומרים בדעת רבא "ש"מ", היתה הגמ' צריכה לומר את ה"ש"מ" (כשדנה בדעת רבה), בסוף - לאחר כל הדיון של "אתי לאחלופי" (אף שבדוחק ניתן לומר שסומכת על ההמשך³²⁴).

אך ע"פ דברי התוס' שהובאו לעיל את"ש, שהרי באמת גם לדעת רבא אין הוכחה ברורה ש"לא בעינן לשמה", שהרי גם כשאומר "בפני נכתב" בלי תוספת "לשמה" - "סתמא לשמה קא מסהיד³²⁵", ולכן לא יכול לומר "ש"מ". בשונה מרבה שזה שצריך לומר גם "בפני נכתב", היא הוכחה ברורה ש"בעינן לשמה" (שהרי לשיטתו אין בעיה של "אתי לאחלופי").

ג

ביאור הוספת דברי הגמ' הנ"ל בעומק יותר

ויש לומר בעומק יותר, שהדגשת הגמ' בדעת רבה ש"מ בעינן לשמה", היא לא להדגיש שההוכחה ברורה ("ש"מ"), אלא להדגיש שההוכחה היא רק ש"בעינן לשמה". בשונה מדעת רבא שההוכחה שלו היא ש"לא בעינן לשמה".

והביאור בזה: דהנה בדעת רבא, ההוכחה היא להסביר מדוע לא סובר כרבה - "אמר לך מי קתני בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה", ומכיון שלא כתוב כן, נמצא לדעת רבא שאין לומר כלל את שיטת רבה, דא"כ העיקר חסר כנ"ל.

משא"כ בדעת רבה ההוכחה היא להסביר מדוע (גם) "בעינן לשמה" - דאל"כ "בפני נכתב למה לי". אך אינו שולל את שיטת רבא שהתקנה היא מדין קיום, שהרי גם לאחר ההוכחה, ניתן לומר שה"בפני נכתב" נאמר מדין לשמה, ו"בפני נחתם" נאמר הן מדין לשמה והן מדין קיום, וכמו שבאמת מסיקה הגמ' ד"רבה אית ליה דרבא".

324) ופשוט שאין זה דומה למ"ש בתוס' שם (ד"ה מאן) - "ודוחק לומר דכולה אך סוגיא . . איירי למאי דס"ד מעיקרא", שהרי מלשונו "דכולה הך סוגיא" משמע שרק בגלל אריכות הסוגיא "דוחק לומר". אך ראה לקמן בפנים.
325) וודאי ש"סתמא לשמה קא מסהיד" הוא גם לדעת רבא, שהרי דברי התוס' לעיל מוסכים על שאלתו של רבא על רבה (אע"פ שניתן לומר בדוחק שאמר את דבריו לפי דעת רבה).

ועפ"ז את"ש היטב הדגשת הגמ' דוקא בדעת רבה "ש"מ בעינן לשמה" - שהכוונה בהוכחת רבה היא שגם "בעינן לשמה", אך ההוכחה אינה שוללת דין קיום, כשיטת רבא.

עפ"ז יומתק גם אריכות לשון הגמ' "אמר לך ניתני בפני נחתם ותו לא, בפני נכתב למה לי", דלכאורה הול"ל באופן פשוט "בפני נכתב למה לי" ומדוע מאריכה הגמ' כ"כ בתוספת התיבות "ניתני בפני נחתם ותו לא". וכפרט שכך גם מסביר רש"י (ד"ה אם כן): "אם כן. דטעמא משום קיום הוא, בפני נכתב למה לי"?

אך ע"פ הנ"ל את"ש היטב, שבתוספת תיבות אלו מדגישה הגמ' שהוכחת רבה אינה לשלול את דעת רבא (ששיטתו מובנת מהתיבות "בפני נחתם ותו לא", ואדרבא "ניתני בפני נחתם"), אלא להוסיף שטעם התקנה הוא ודאי (גם) משום "בעינן לשמה", שעל זה באים התיבות "בפני נכתב".

ד

ביאור דברי תוס' ד"ה "מאן"

עפ"י כ"ז, ניתן להסביר גם את דברי תוס'³²⁶ (ג, א), הדנים בשאלת הגמ' "ולרבה . . מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה", וז"ל התוס':

"וא"ת למאי דמסקינן דרבה אית ליה דרבא, נוקי מתניתין כרבי אלעזר והוי בפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום שאין עדים מצויים לקיימו. ודוחק לומר דכולה הך סוגיא וגם רב אשי דאמר לקמן רבי יהודה היא איירי למאי דס"ד מעיקרא".

ויש לעיין, מדוע "דוחק לומר דכולה הך סוגיא . . איירי למאי דס"ד מעיקרא", הרי זו דרך הגמ' שבמסקנא מתחדשים דברים שלא חשבו אודותם בהו"א.

ואין לומר שהדוחק הוא מפני שסוגיא זו היא כ"כ ארוכה (וכהלשון בתוס' "דכולה הך סוגיא"), עד שאין לומר שבמהלך כל הסוגיא הגמ' לא יודעת את המסקנא, שהרי גם כך הוא דרך הגמ', שלפעמים מסיקה מסקנות לאחר ריבוי שקו"ט בסוגיא³²⁷?

אך ע"פ המבואר לעיל בדעת רבה את"ש, שהרי כפי שהוכח לעיל גם כשהגמ' דנה בשיטת רבה היא אינה שוללת את האפשרות שרבה סובר כרבא³²⁸, ואדרבא מדגישה כנ"ל שישנה אפשרות כזו - "ש"מ (גם) בעינן לשמה", "ניתני בפני נחתם ותו לא". ולכן לא מסתבר לומר "דכולה הך סוגיא וגם רב אשי דאמר לקמן ר' יהודה היא, איירי למאי דסליק מעיקרא", מאחר שכבר בהו"א ברור לגמ' שיש אופציה כזו ש"רבה אית ליה דרבא", כנ"ל בארוכה.

(326) ד"ה מאן.

(327) ראה לדוגמא ריש מסכת ב"ק בדין "צרורות".

(328) בשונה מדעת רבא ששיטתו שוללת לגמרי את שיטת רבה - דא"כ "מי קתני בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה", כנ"ל בפנים.

בביאור המהר"ם שי"ף בדברי התוס' ד"ה "רבי אלעזר"

יביא דברי הגמ' ותוס' בדעת ר"א גבי חתימת עדים / יביא מהמהר"ם שי"ף ב' פירושים בדברי התוס' ויבארם / יחדד ויוסיף כיצד ב' פירושי מובנים בלשון והוכחות התוס'

הנ"ל

א

דברי הגמ' ותוס' ד"ה "רבי אלעזר"

איתא במסכתין (גיטין ג, א): "ולרבה דאמר [דהטעם שהמביא גט ממדינת הים צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" הוא] לפי שאין בקי אין לשמה, מאן האי תנא (דמתניתין. רש"י) דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה? אי רבי מאיר - חתימה בעי כתיבה לא בעי. . . אי רבי אלעזר - כתיבה בעי חתימה לא בעי.

"וכי תימא לעולם ר"א היא וכי לא בעי ר"א חתימה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי. והא שלשה גיטין פסולין דרבנן ולא בעי ר"א חתימה לשמה, דתנן: ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר. כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד. . . ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם."

ובתוס' שם (ד"ה ר"א אומר) כתבו: "וא"ת [כיצד מוכח שגם מדרבנן "לא בעי ר"א חתימה לשמה"], דילמא דוקא כתב בכתב ידו או בעד אחד דאירי ת"ק, מכשיר ר"א? ויש לומר, דהלשון אפילו אין עליו עדים משמע דאין עליו עדים כלל. ועוד, דקתני שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם, משמע דבעדי מסירה לחוד סגי."

ולאחמ"כ ממשכיכים: "ונראה לר"י דאף לכתחילה מכשיר ר"א בעדי מסירה כדפירש בקונטרס, מדקתני לקמן בפ"ב אין כותבין על הנייר מחוק וחכמים מכשירין. ואמר מאן חכמים ר"א דאמר עדי מסירה כרתי, ומשמע מכשירין וכותבין."

ב

ביאור המהר"ם שי"ף בדברי התוס' וחיודוד דבריו

והנה, בביאור דברי התוס' "ונראה לר"י", כתב המהר"ם שי"ף: "יש לקושרו, דבלא זה פשיטא איירי אף לכתחילה דאל"כ במאי פליג את"ק, אבל השתא פליג אפילו אין עליו עדים כלל. אך י"ל [אף בל"ז] דר"א איירי דאם ניתן הגט כשר אף קודם שנישאת אבל לכתחילה אין לכתוב כה"ג. לזה הוכיחו מדקתני לקמן אין כותבין דמשמע לכתחילה ועלה קאי ר"א דהיינו כותבין, וק"ל".

ונראה כוונתו, דלפירושו הראשון ה"לכתחילה" שתוס' מדברים עליו הוא שאם כבר כתבו גט מהסוגים המוזכרים במשנה, הגט כשר ויהיה ניתן להינשא בו, אך לא שלכתחילה מורין כן³²⁹. ולפי פירוש זה מובן הקשר למ"ש תוס' לפנ"כ, דרק לאחר שהוכח שר"א חולק על ת"ק גם כשאין עדים כלל, יש צורך להוכיח שלדעת ר"א אפילו לכתחילה תנשא.

ולפירושו השני, ה"לכתחילה" שתוס' מדברים עליו הוא שלכתחילה מורין לכתוב גט בלי עדים, ולזה באה הוכחת תוס', ולולי ההוכחה הו"א שלדעת ר"א רק אם כבר ניתן הגט - כשר, אך לא שמורין כן.

וראיתי להוסיף ולחדד את ב' פירושו, כיצד מסתדרים עם כל לשונות והוכחות התוס', כדלקמן.

דהנה יש לומר בפשטות, שאף פירושו השני ודאי קשור לתחילת דברי התוס' (שלכן בא בהמשך), והוא חיוזוק למה שאמרו לפנ"כ - שלא רק שאין להקשות "דילמא דוקא כתב בכתב ידו... מכשיר ר"א" מפני שמדבריו מוכח שאפי' כשאין עדים כלל מכשיר ר"א, אלא יתירה מזו שאף לכתחילה מורין כן.

אלא שבכ"ז אין דבריהם "ונראה לר"י" מוכרחים לבוא בעקבות מה שאמרו לפנ"כ, אלא רק בתוספת חיוזוק כנ"ל, בשונה מפירושו הראשון המוכרח לבוא בעקבות דבריהם שלפנ"כ.

ג

ביאור דבריו בקשר לדברי תוס' "כדפירש בקונטרס"

לאחמ"כ ממשיכים התוס': "ונראה לר"י דאף לכתחילה מכשיר ר"א בעדי מסירה כדפירש בקונטרס".

בהשקפה ראשונה נראה כוונת התוס' "כדפירש בקונטרס", הוא לד"ה ואם נישאת הולד כשר, שכתב שם רש"י: "אלמא ת"ק גופיה לא פסיל אלא מדרבנן ומדפליג ר"א עליה ש"מ

329) כן נראה מדבריו, דבפירושו השני כותב: "דר"א איירי (עוד לפני הוכחת תוס' "ונראה לר"י") דאם ניתן הגט כשר אף קודם שנישאת, אבל לכתחילה אין לכתוב כה"ג", משמע שלפירושו הראשון לא נראה שר"א איירי שלכתחילה תנשא, אלא שתוס' הוכיחו כן ("ונראה לר"י"). וע"ז מוסיף שלפירושו השני הוכחת התוס' היא שאף מורין כן. (אף שניתן לדייק יתירה מזו, שלפירושו ה"לכתחילה" בתוס' הוא רק שהגט כשר אם כבר ניתן, אך לא שיכולה להינשא בו לכתחילה. אך מ"מ לא נראה שיורד כ"כ לפרטים, וכמו שמשמע מהמשך דבריו "אבל לכתחילה אין לכתוב כה"ג". ודו"ק).

לכתחילה מכשיר".

אך יש לומר, שלפירושו הראשון שה"לכתחילה" בדברי תוס' הוא "לכתחילה תנשא", כוונת התוס' "כדפירש בקונטרס" הוא לרש"י ד"ה ולא בעי ר"א חתימה, שכתב שם רש"י: "ופליג עלה ר"א דאפילו לכתחילה תנשא". ולפירושו השני שה"לכתחילה" בדברי התוס' הוא לכתחילה מורין כן, הוכחתו מרש"י שהובא לעיל.

ונראה דלפירושו השני הראי' שכוונת רש"י ב"לכתחילה מכשיר" היא שלכתחילה מורין כן, הוא מזה שרש"י משנה ממה שפירש כמה ד"ה לפנ"ז - "לכתחילה תנשא", וכותב דוקא בלשון "לכתחילה מכשיר".

אך זה גופא צריך להבין: מדוע אכן משנה רש"י בפירושו בין שתי המקומות ולא מפרש בשתיים פירוש אחד, הרי בשתיים מדבר בדברי ר"א במשנה?

ואולי י"ל בדא"פ, דבתחילה אין רש"י רוצה לומר את דעתו של ר"א בכלל אלא את דעתו בקשר לסוגייתנו - להוכיח שדעת ר"א היא שאי"צ חתימה לשמה אפילו לא מדרבנן, וע"מ להוכיח זאת מסתפק רש"י במילים "לכתחילה תנשא", שגם במילים אלו בלבד מוכח שר"א לא מצריך חתימה לשמה אפילו מדרבנן. ולכן אומר רש"י את דבריו על דברי הגמ' - "ולא בעי ר"א חתימה" ולא על עצם דעתו של ר"א.

משא"כ מה שמפרש לאחמ"כ הוא על עצם דעתו של ר"א במשנה, שדעת ר"א היא ש"לכתחילה מכשיר" - אפילו להורות כן³³⁰. ולכן אומר רש"י את דבריו על דברי המשנה המביאה את דעת ר"א - "ואם נישאת הולד כשר".

ולפירושו הראשון יש לומר, שטעם שינויו של רש"י - "לכתחילה מכשיר", הוא טכני בלבד. היות ולפנ"כ דיבר על דעת ר"א בפני עצמו (בד"ה ולא בעי ר"א חתימה), אומר את דעתו של ר"א - "לכתחילה תנשא". אך כשמדבר על ר"א ביחס לת"ק (בד"ה ואם נישאת הולד כשר), אומר "לכתחילה מכשיר", והיינו מכשיר את מה שת"ק לא מכשיר - "לכתחילה תנשא"³³¹.

ד

ביאור דבריו בקשר להוכחת התוס'

לאחמ"כ ממשיכים התוס' ומוכיחים את דבריהם: "מדקתני לקמן בפ"ב אין כותבין על הנייר מחוק וחכמים מכשירין. ואמר מאן חכמים ר"א דאמר עדי מסירה כרתי, ומשמע מכשירין וכותבין".

וגם כאן י"ל, שלפירושו הראשון ההוכחה היא מזה שחכמים (ר"א) אומרים את דבריהם

(330) וצ"ע בדעת רש"י האם צריך להוכיח מפ"ב שדעתו של ר"א היא שלכתחילה מורין כן כתוס' או שמוכח כן ממשנה זו.

(331) ולפי פירוש זה, ודאי שלרש"י אי"צ להוכיח ממקומות אחרים שדעת ר"א היא ש"לכתחילה תנשא", אלא מוכח הוא ממשנה זו.

על דברי ת"ק שאמר "אין כותבין", וא"כ משמע שדעת חכמים היא "מכשירין וכותבין" - בכל מצב מורין כן.

אך לפירושו השני, יש להסביר בדוחק גדול, שדעת חכמים "מכשירין" היא על דעת ת"ק שאומר "אין כותבין" וכוונתו אפילו בדיעבד, ועל זה באים ומכשירין שניתן לכתוב רק בדיעבד, אם כבר כתב. ומ"מ מוכיחים התוס' מכאן ש"לכתחילה תנשא". אך לא משמע כן כלל מדברי התוס', ועיקר כפירושו השני (כפי שמשמע כן מדברי המהר"ם שי"ף עצמו).

ביאור בכמה שיטות מהראשונים בסוגיית "בר הדיא"

יבאר שיטת רש"י / יבאר שיטת התוס' / קושיית הרש"ש, ותירוצו / יקשה על תירוץ הרש"ש ויביא מח' הראשונים בפסיקת ההלכה מהסוגיא / יברר כמאן מהראשונים סברי רש"י והתוס'

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

א

ביאור שיטת רש"י

איתא במסכתין (ה, ב): "בר הדיה בעי לאתויי גיטא . . אתא לקמיה דרבי אמאי ורבי אסי אמרי ליה לא צריכת (לעמוד על כל אות ואות "אלא בשיטה אחת". רש"י).

".. רבה בר בר חנה בעי לאתויי גיטא, אתא לקמיה דרבי אלעזר אמר ליה אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך. רב אשי אמר אפי' שמע³³² קן קולמוסא וקן מגילתא.

"תניא כוותיא דב אשי המביא גט ממדינת הים אפי' הוא בבית וסופר בעלייה, הוא בעלייה וסופר בבית, אפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר . . (ומעמידה הגמ' את הברייתא) כגון ששמע קן קולמוסא". ע"כ לשון הגמ' שם.

כלומר: בכדי להעיד על הגט אי"צ לראות את כל תהליך את כתיבת הגט אלא רק שיטה אחת (לרבי אמאי ורבי אסי), או אפי' רק לשמוע את רחש קן הקולמוס בשעת הכתיבה.

ובביאור שיטת רבי אמאי ורבי אסי מפרש רש"י "לא צריכת: אלא בשיטה אחת".

ויש לברר דעת רש"י מה הכוונה "שיטה אחת" לדעתו. האם צריך דוקא שיטה מסויימת, או לאו דוקא.

אמנם, לקמן (טו, א) מפרש רש"י "שיטה אחת: שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן". ונמצא דלשיטת רש"י צריך שיראה את כתיבת התורף דוקא, אמנם בזה גופא לא חייב לראות את ולו אלא מספיק לראות את חלקו.

וכ"כ ברש"ש על אתר וז"ל: "משמע משום שזהו התורף . . ואולי במקצת התורף סגי".

ולמעשה, שהר"ן והריטב"א כתבו דצריך לראות גם את כתיבת המילים "הרי את מותרת

(332) כ"ה גרסת רש"י.

לכל אדם", היינו, את כל התורה³³³.

ב

ביאור שיטת התוס'

והנה, התוס' בסוגייתנו כתבו "אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת כו': פירוש שלא ראה אלא שיטה ראשונה, דמסתמא סיימו לשמה".

וכתב ע"כ הרש"ש "משמע דלא תליא בתורף אלא בהתחלה, ואפשר דשיטה ג"כ לאו דוקא". כלומר, שמשמעם של התוס' ש"מסתמא סיימו לשמה" נראה שסוברים שאי"צ לראות פרט מסויים בגט אלא רק שזה התחיל להיכתב לשמה³³⁴.

ובפשטות, הטעם שהתוס' חולקים על רש"י הוא:

א. מסתימת לשון ר' אלעזר "שיטה אחת" משמע כל שיטה שהיא, ולא דוקא התורף.

ב. ע"פ דבריהם נמצא שר' אלעזר אינו סותר לדברי רב אשי, ולברייתא שמסייעת לשיטתו, ואדרבה הם עולים בקנה אחד – כיון שמדברי שינהם יוצא שמספיק לדעת שהגט התחיל להיכתב לשמה.

משא"כ לפי רש"י יוצא שר' אלעזר חולק על רב אשי, אע"פ שיש ברייתא כמותו.

ובנוגע להלכה למעשה נראה שרש"י פוסק רק כמו רב אשי (דהלכה כבתראי), ולא כרבי אלעזר.

והנה, בשו"ע נפסק: "נכתב מקצת הגט בפניו ונחתם כולו בפניו אם מקצתו הראשון הוא ה"ר אומר בפ"נ ובפ"נ אפי' לא נכתב בו אלא שיטה אחת ואפי' שמע קול קולמוס כותב . . . ה"ר אומר בפ"נ ובפ"נ".

ומכך שמביא גם את לשון רבי אלעזר "אפי' שיטה אחת" וגם את לשון רב אשי (אפי' קול קולמוס) משמע שלומד כהתוס' שר"א ורב אשי לא חולקים, בשונה מרש"י.

ג

קושיית הרש"ש, ותירוצו

אמנם, קצת קשה, דהנה לקמן (טו, א) פוסקת המשנה "המביא גט ממדינת הים ואמר . . . בפני נכתב חציו ובפני נחתם כולו, פסול" והעמידה הגמ' "אמר רב אשי חציו אחרון" (היינו

333) ועיי"ש בלשונם דהשמיטו 'זמן', וצ"ע מדוע, והא הוא חלק מהתורף. ואולי משום שזמן הוא תקנת חכמים (מסכתין יז, א) ולא מדאורייתא.

אמנם לאידך צ"ע מדוע רש"י כתב "והזמן". מדוע הוא מכליל את זה כחלק מהתורף?

334) וכ"כ הלח"מ (הל' גירושין פ"ז הי"ב) על לשון הרמב"ם "אפילו לא נכתב בו אלא שיטה אחת", וז"ל: "מדלא פירש רבנו מה היא השיטה, נראה דפירש כפי' התוס' שהוא בכל שיטה".

שהעד ראה רק את כתיבת החצי השני והאחרון של הגט).

והקשו ע"כ התוס'³³⁵ "וא"ת כיון דאי"צ לומר בפני נכתב אלא ממשום איחלופי, אמאי פסיל . . . בפני נכתב אחרון טפי מחציו ראשון".

כלומר: לשיטת רבא שאמירת בפני נכתב הוא רק כדי שלא יתבלבלו עם קיום שטרות דעלמא, מדוע יש הבדל על איזה חלק בשטר הוא אומר "בפני נכתב", הרי בין כך כבר לא יתבלבלו.

ומתרצים התוס': "וי"ל דבבחיורא הראשון יש בו שם האיש ושם האשה והזמן שהוא עיקר הגט ומינכרא מילתא ולא אתי לאיחלופי". כלומר, שדוקא ע"י שהעד יעיד על כתיבת החצי הראשון (- התורף) לא יבואו לבלבול, כי שם יש את הפרטים המזהים של המקרה.

ומשמע שצריך להעיד דוקא על חציו הראשון של הגט, היינו על התורף. וזה היפך מפי' בסוגייתנו שלא נוגע להעיד דוקא על התורף.

וביאר בזה הרש"ש, דבסוגייתנו קאי התוס' בשיטת רבה³³⁶ (ואין חשש שמא אתי לאיחלופי, ולא צריך שיעיד דוקא על התורף), משא"כ לעיל (ג, א) ולקמן (טו, א) קאי בשיטת רבא, ולכן צריך להעיד דוקא על התורף, בכדי שיהיה מינכר מילתא ולא אתי לאיחלופי.

ד

הקושי על תירוץ הרש"ש ומח' הראשונים בפסיקת ההלכה מהסוגיא

אמנם, אין זה חלק לומר שהסוגיא דידן קאי רק בשיטת רבה, דהרי לפי הכלל "הלכה כבתראי" היה צריך לפסוק הלכה כרבה – היות שרב אשי בסוגייתנו (שהוא בתראי) אזיל לשיטתיה דרבה.

והנה, אכן מצינו ראינו שהראב"ד למד³³⁷ שסוגייתנו היא כרבה, ולכן הוא אף פסק כמותו. אך, התוס'³³⁸, וכן רוב הראשונים³³⁹ (וכן נפסק להלכה בשו"ע³⁴⁰), פוסקים כרבא. וא"כ מוכרחים לומר שהתוס' למדו את הסוגיא כאן גם בשיטת רבא.

ולכאורה ניתן לומר שהתוס' סברו בענין זה כשאר הראשונים, וכדלהלן.

דהנה, חלק מהראשונים³⁴¹ ביארו שסוגייתנו אתיא גם כרבא, וז"ל הריטב"א (בנוגע

(335) לעיל ג, א. וכן בפ' על אתר.

(336) ובל': "אמנם, גם התוס' משמע דלא כתבו כן אלא אליבא דרבה".

(337) בהשגותיו על הרי"ף (ג, א). הובא בר"ן בסוגייתנו.

(338) ו, א. ד"ה שאני בני מחוזא: "מכאן פוסק ר"ת . . . דקיימא לן כרבא".

(339) קיצור פסקי הרא"ש בריש מסכתין. הרי"ף בדף ג, א. הר"ן בסוגייתנו. הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ז ה"ח, ובל':

"ומפני מה הצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם בחו"ל, כדי שלא תהא האשה צריכה לקיימו אם יבוא הבעל ויערער מפני שאין העדים מצויין לקיימו בחו"ל"). חידושי הרשב"א ו, א. ועוד.

(340) טושו"ע אה"ע סי' קמב סע' א.

(341) ראה גם בר"ן, וכן ברמב"ן בתל' הב' (אלא ששם סובר שרק רב אשי אתיא כרבא, אך ר"א אתיא כרבה, דלא

כבריטב"א).

לשיטת רבי אחי): "אפשר לומר דכרבא סבירא ליה, דמ"מ לרבא כיון דאי"צ לומר בפ"נ אלא משום דלא אתי לאיחלופי בשאר שטרות דעלמא, אף הוא אינו יכול לומר כן שנכתב בפניו אלא א"כ עומד על כל אות ואות".

ובנוגע לשיטת ר"א כתב "פירוש רבי אלעזר ודאי כרבא סבירא ליה . . . כיון דאי"צ לומר בפני נכתב אלא משום אחלופי, כיון שנכתבה אותה שיטה דצריכה לשמה בפניו, דהיינו עיקר הגט, יכול להעיד שבפניו נכתב". וכ"כ בשיטת רב אשי, עיי"ש.

וביאור דבריו: הן אמת דלרבא לא חיישינן ללשמה, וממילא גם לא תיקנו לומר בפ"נ מצד חשש זה. אבל, היות שחיישינן לאיחלופי - שלכן צריך להעיד על כתיבת הגט - לכן הצריכו אותו להעיד על לשמה, שהוא עיקר הגט (ואז מוכחא מילתא שמדובר כאן בקיום גט, ולא בשטר אחר).

ובאופן אחר מבאר זאת הרמב"ן (בתירוץ הא'):

"ורגיל אני לומר דאע"ג דלית ליה דרבא, דרבה . . . דלצרוך לומר משום חששה דלשמה . . . מ"מ צריך שיהא עדותו במה שאמר בפני נכתב עדותו גמורה, והיינו לשמה . . . כיון דמשום גזירה דלא אתי לאיחלופי הוא, אם לא אמר לשמה כיון דבעי כתיבה לשמה לא הויא עדות גמורה, וכיון דאין אותה העדות מועילה כלום הרי היא כמי שאינה".

והיינו, שצריך להעיד לשמה. אמנם, זה לא מצד שחיישינן שלא נכתב לשמה, אלא משום דלא אתי לאיחלופי. ובשביל כך לא מספיק רק 'הבהרה' שזהו שטר גט, אלא צריך לומר זאת בתור עדות שנכתב לשמה - הגדה מועילה.

ובאופן נוסף מבאר הפני יהושע³⁴²: "אף למאן דקיימא לן כרבא, איהו גופא מודה דלכתחילה . . . צריך שידע שנכתב לשמה . . . דאע"ג דרובא דרובא בקיאין אפילו הכי לא סמכינן ארובא לכתחילה היכא דאפשר".

היינו, שרבא מצריך להעיד על לשמה מצד שחיישינן ללשמה. ואע"פ שתקנת בפ"נ ובפ"נ לא נתקנה לכתחילה על-כך, אעפ"כ היות שכבר יקנו לומר כן (מצד שאין עדים מצויין לקיימו), הרי שעדיף שאגב כך יעיד גם על לשמה.

ה

בירור כמאן מהראשונים סברי רש"י והתוס'

והנה, בדעת רש"י מוכרח לומר שהוא אינו סובר כהפני יהושע, דהא לעיל כתב רש"י (ד, ב ד"ה רבא אית ליה דרבה) "אבל רבא לית ליה דרבה דאי שכיחי עדים, לא חיישינן לשאין בקיאין דכולהו בקיאין".

ומל' רש"י מוכח דלשיטתיה אין אפילו מיעוטא דלא בקיאין, ואין צורך כלל בעדות על לשמה, ואפי' לא בדרך אגב. וא"כ הוא לא אזיל כהפני יהושע - שיש מיעוטא דלא בקיאין

(342) וכן משמע מהרש"ש (טו, א).

(דלכן אמרינן שיפתור בעדותו גם את הבעיה של לשמה).

וא"כ רש"י אתי כשיטת הריטב"א (או הרמב"ן בתי' הא'), שהצורך להעיד על לשמה אינו נובע מחשש שמא לא נכתב לשמה, אלא מענין צדדי (או מצד שבדרך ממילא הוא מעיד על לשמה, או מצד שצריך עדות שלימה וגמורה).

אמנם לפי התוס' לכאורה ניתן לפרש כמו כל אחד מהפי' דלעיל.

אך, לפי כל זה הדרא קושיא לדוכתא: אם התוס' אזלינן בשיטת רבא מדוע הם אינם כותבים שצריך להעיד דוקא על התורף, כפי שכתבו לעיל (ג,) ולהלן (טו, א). וצ"ע ואשמח לשמוע את דעת הקוראים בזה.

בענין דין המביא גט בשיטת רש"י ותוס'

יביא דברי הגמ' גבי בבל כארץ ישראל / יקשה בפשט דברי ר' ירמיה / יקשה על דברי רש"י מהבנת קושיית הגמ' / יקשה בדברי רש"י בריש המסכת / יבאר הגדר שבדין אמירת בפ"נ / יבאר עפ"ז שאלת ותשובת ר' ירמיה / עפ"ז יסיר הקושיא על פירש"י בדף ו / יסיק שישנה מחלוקת בין תוס' לרש"י במושג מדנה"י / יבאר שרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלינן

הת' דוד שי' מלכא
קבוצה - 770 בית משיח

א

בירור בדברי ר' ירמיה

איתא במסכתין³⁴³: "איתמר, בבל - רב אמר כארץ ישראל לגיטין ושמואל אמר כחול" לגיטין".

מבררת הגמ' מהי נקודת המחלוקת בין רב לשמואל: "דכ"ע בעינן לקיימו, רב סבר: כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיחי, ושמואל סבר: מתיבתא בגירסייהו טרידי". כלומר, שניהם מצריכים קיום הגט, ומחלוקתם האם עדים מצויין בפועל לקיימו (ואז אינם צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ), או כיון שאינם מצויין אז יצטרכו לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

ממשיכה הגמ': "איתמר נמי אמר ר' אבא אמר רב הונא עשינו עצמינו בבבל כא"י לגיטין מכי אתא רב לבבל". ומפרש רש"י³⁴⁴: "וקבע ישיבה בסורא ושמואל קבע בנהרדעי" היינו שנעשו שיירות מצוייות.

ממשיכה הגמ': "מתיב ר' ירמיה - ר' יהודה אומר: מרקם למזרח, ורקם - כמזרח, מאשקלון לדרום, ואשקלון - כדרום, מעכו לצפון, ועכו - כצפון; והא בבל לצפונה דא"י קיימא . . ותנן, ר"מ אומר: עכו - כא"י לגיטין, ואפי' ר"מ לא קאמר - אלא בעכו דמקרבא, אבל בבל דמרחקא לא!"

כלומר, רואים במשנה שבבל נחשבת כחול"ל וצריך לומר בפ"נ, כשמואל ודלא כרב.

עונה הגמרא: "הוא מותיב לה והוא מפרק לה: לבר מבבל", היינו שכוונת המשנה הייתה לכל חול"ל חוץ מבבל.

(343) ו, א.

(344) ד"ה מכי אתא רב לבבל.

ולכאורה צריך להבין, שהרי מפשט דברי המשנה משמע שכל חו"ל צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', ומה השתנה בהבנת המשנה בתירוץ (לבר מבבל) שלא כך הייתה הסברה בקושיית הגמ'?

והנה, רש"י מפרש: "לבר מבבל - דאיכא טעמא להיתרה", אמנם זה גופא צריך להבין מה הייתה סברת הקושיא ומה התחדש כנגדה בביאור שעפ"ז מובן תירוץ הגמ' "לבר מבבל".

ב

שאלות בפרש"י

וצריך להבין:

על הסבר רש"י (שבבבל אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כיון ש"מכי אתא רב לבבל - וקבע ישיבה בסורא") מקשים התוס'³⁴⁵: "וקשה דא"כ מאי פריך ממתני'. . שנישנית קודם שבא רב לבבל?"

היינו, שאין קושיא על רב, כיון שזה שבבל כארץ ישראל זהו דין מחודש שלא היה כן בזמן המשנה, ורק בזמן רב התחדש הדין כיון שפתח ישיבה בבבל.

ומתרצים התוס': "ומפרש רבנו תם, מכי אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יכניה שגלו עמו לבבל החרש והמסגר - דינה להיות כא"י לגיטין".

היינו, שאכן גם בתקופת המשנה - בבל הייתה באותו מצב ללא שינוי. אלא כשהגיע רב לבבל הודיע וגילה שבבל עוד מתקופת החרש והמסגר שגלו לשם - דינה כא"י לגיטין. כל זה דעת התוס'.

אך רש"י לא מפרש כתוס', אלא כפשט הגמ' שבבל נעשתה כא"י לגיטין משהגיע רב לבבל ונקבעו ישיבות, ובמפורש כותב רש"י "אבל מעיקרא לא ואע"ג דגמירי, משגלה יכניה והחרש והמסגר עמו - לא פסקה תורה מהם".

וא"כ צריך להבין כיצד רש"י מפרש את שאלת ר' ירמיה על רב מהמשנה, הרי מדובר כאן על ב' זמנים שונים?

ויובן בהקדים ביאור פרש"י במשנה:

דהנה כתב רש"י: "כל חו"ל קרי' ליה מדינת הים בר מבבל, כדאמר לקמן (דף ו' עמ' א)".
וא"כ צריך להבין מפני מה לא התבטא התנא במשנה "המביא גט מחוץ לארץ", שהרי כל חו"ל קרי ליה מדינת הים?

ובנוסף לזה צריך להבין ברש"י עצמו משום מה מוסיף בפירושו את הגמרא מדף ו' "לבר מבבל"? ואם כבר מוסיף (מאיזו סיבה שהיא), שיוסיף ג"כ חוץ ממובלעות וסמוכות (שור"ג ור"א מצריכים לומר בפ"נ, ות"ק לא מצריך)?

וכן צריך להבין הביאור לקושיית הראשונים (מובא בר"ן ועוד) לפי רש"י שמפרש מדנה"י

(345) ד"ה מכי אתא רב לבבל.

כפירושו הפשוט 'חוץ לארץ', "אם כן אף סמוכות ומובלעות בכלל, והיכי אמרינן בגמ' דלת"ק במובלעות וסמוכות לא צריך"³⁴⁶?

ג

הסברת דברי ר' ירמיה ע"פ ביאור גדר הדין בפ"נ ובפ"נ

ובהקדים גדר הדין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם":

בדברי המשנה "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", כוונת התנא להדגיש שהוא דין וטעמו בצידו, ולא כדבר חוק קבוע וגזרה, וטעמו הוא: "ממדינת הים" היינו תיאור של מקום רחוק.

כלומר שהתנא נוקט בלשונו מדינת הים שמשמעותו מקום רחוק (לא מצד שמתכון בפועל למקום רחוק, אלא) לתת טעמא במילתא שהא דחו"ל צריכים לומר בפ"נ כי הוי כמקום רחוק מא"י, שא"י הוא מקום תורה וחו"ל אינם בני תורה. ובמילא מובן שסמוכות ומובלעות אינם בכלל שהרי הם כא"י שבקיאין ושיירות מצויות.

ועל פי זה מובנת שאלת רבי ירמיה (מה ההו"א שבשאלה ומה הסברא בתשובת הגמ'):

בשאלה הגמ' מבינה את הדין במשנה כגזרה וכחוק קבוע שאין בו טעם וא"כ אינו ניתן לשינוי, וע"כ שואלת הגמ' כיצד "בבל כארץ ישראל", והרי מהמשנה מובן שרק בארץ ישראל אין צריך לומר בפ"נ אך בכל חו"ל צריך לומר בפ"נ, ומאחר שחכמים תיקנו על כל חו"ל לומר בפ"נ, כיצד נשתנה הדבר מ"כי אתא רב לבבל" והופקע מכלל התקנה?

ובתשובה של ר' ירמיה מתחדש היסוד הנ"ל, שכוונת המשנה להדגיש שדין זה אינו חוק קבוע וגזירה ללא טעם, אלא דין עם 'טעמו בצידו' שניתן לשינוי, וזהו "לבר מבבל", היינו שזה מלכתחילה כוונת המשנה (ואינו דחיה גרידא - "לבר מבבל" כאילו שנאמר: "כן נכון, אבל חוץ מבבל", אלא כוונת התשובה היא) להציב יסוד אחר מהמובן בשאלה.

וי"ל שזוהי כוונת רש"י "דאיכא טעמא להתירא", היינו שמכיון שמלכתחילה התקנה היא (כעין) מילתא בטעמא - מדינת הים, א"כ בבל מלכתחילה לא נכללה בתקנה, היות והיא מקום תורה במהותה (אלא שכל עוד לא הגיע רב לבבל ונהיו שיירות מצויות, לא יכלו לנהוג כן בפועל, ורק מ"כי אתא רק לבבל" יכלו להוציא את בבל בפועל מהצורך לומר בפ"נ³⁴⁷).

ד

ביאור שיטות רש"י ותוס' בסוגיא

ועל פי הנ"ל מובנת שאלת ר' ירמיה לשיטת רש"י (אע"פ שהמשנה מדברת על תקופה קדומה מתקופת רב, וא"כ מה מקום לשאלה מהמשנה על תקופת רב? אלא הביאור בזה הוא):

(346) לשון הר"ן על אתר. ועוד רבים מהראשונים וכו' שהקשו כך.

(347) וראה צפע"נ על מס' גיטין.

הסברא בקושיית ר' ירמיה היא (כנ"ל) שדין המשנה הוא חוק קבוע ללא טעם, ואע"פ ש'השתנו העיתנים' ("שיירות מצויות") לא יחול שינוי בדין. וע"כ עונה ר' ירמיה, שהסברא במשנה אינו אלא כיון שהוא מקום רחוק, וכנ"ל.

ועל פי זה יוצא שרש"י ותוספות נחלקים מהו המושג "מדינת הים":

לשיטת תוס', מדה"י הוא מקום רחוק 'במציאות' ולא כמו חו"ל שיכול להיות גם סמוך ומובלע לארץ ישראל. אך לרש"י מדה"י לאו דוקא שהוא רחוק בפועל, אלא הוא מקום רחוק 'בענין' (ויכול להיות שיהפך ממקום רחוק, למקום קרוב).

ועפ"ז אפשר לומר, שתוס' קאי לשיטתי' בדף ו (לא כרש"י שבזמן המשנה בבל לא הייתה בגדר של ארץ ישראל ורק כשרב הגיע לשם השתנה המצב, אלא) שאכן בבל הייתה תמיד כארץ ישראל (החרש והמסגר שעלו איתו) וזהו גם בתקופת המשנה, אלא שרב גילה זאת כשהגיע לבל, והסיבה לזה הוא בסוגייתנו בריש המסכת שחו"ל אינו רחוק במשמעותו אלא זהו גדר מציאותי.

משא"כ לרש"י השתנה הגדר בזמן רב עי"ז שכשרב הגיע לשם וקבע ישיבות.

וע"פ הסבר שיטת רש"י, אולי אפשר להוסיף ולחדש, זה ש"בכל כארץ ישראל", בבל אינו אלא כדוגמא בלבד, אך הכוונה בזה ג"כ על כל מקום שנעשה קרוב במהותו ע"ד בכל³⁴⁸.

348) אך יש להסתפק שאולי לשיטת רש"י אינו מוכרח. שהרי אפשר לומר שהכוונה בזה היא רק לבל, אל שאר המקומות אף שנעשו קרובות, מ"מ אינם כארץ ישראל, ורק בבל להיותה במהותה כארץ ישראל, יכולה להשתנות בדינה.

בסוגיית המביא גט מבבל לארץ ישראל ושייכותה לגאולה

יקדים שיטת כ"ק אד"ש מה"מ שכל המימרות המובאות באותה סוגיא הם 'מהלך' אחד / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסוגייתנו / יבאר עפ"ז את נקודת הסוגיא / יבאר עפ"ז כיצד מתבטאת נקודה זו בפרטי הסוגיא / במחלוקת ר' אביתר ורב יוסף אודות המביא גט מבבל לארץ ישראל / במחלוקת ר' יוסף ואביו / במחלוקת ר' אביתר ור' יונתן בענין פילגש בגבהה ע"פ דברי המהר"ל / באיסור הטלת אימה יתירה / בג' דברים צ"ל בביתו בערב שבת / בהעדר הכשלות הצדיקים בדבר עבירה / באיסור מסירת יהודי לעכו"ם / באיסור זמרא בזמן הגלות / בשתיקה כשיש מציקים / בשאר אבילויות על הגלות / בענין הצדקה / יסכם עפ"ז מהלך הסוגיא

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

רצף המימרות בסוגיא

בקשר לדברי המשנה³⁴⁹ "המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם", מביאה הגמרא³⁵⁰ את שיטת ר' אביתר אודות המביא גט מבבל לא"י שאינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נכתב, ובהקשר לכך נכנסת הגמרא לשרשרת נושאים שבמבט שטחי שייכותם אחד לשני אינה מהותית אלא שכל ענין מתקשר לענין הקודם או באופן אגבי, או באופן ישיר לענין צדדי במימרא הקודמת, או באופן עקיף יותר כמימרא מאותו אמורא וכיו"ב, וכדמצינו סגנון זה במקומות רבים בש"ס³⁵¹ ובפרט בסוגיות ד'אגדתא'.

ועפ"ז רצף המימרות בסוגייתנו הוא לכאורה כזה³⁵²:

לאחר דברי ר' אביתר מקשה ר' יוסף מנין לנו שר' אביתר בר סמכא ובפרט שכתב ללא שרטוט (כנדרש בכתיבת תיבות מן התנ"ך), בהמשך לכך אביו מגן על ר' אביתר ומוכיח את היותו בר סמכא מכך שהקב"ה הסכים לשיטתו בענין פילגש בגבעה, בהמשך לכך מובאת

(349) גיטין ב, א.

(350) שם ו, ב.

(351) ראה לדוגמא רש"י תענית כט, ב (ד"ה 'ונתתי לכם') שמבאר סמיכות המימרות אודות לבעל המימרא היתה.

(352) הענין שלכאורה בהקשר אליו באה המימרא הבאה בא כאן במודגש.

במילואה מחלוקת ר' אביתר ור' יונתן גבי פילגש בגבעה והכרעת (הסכמת) הקב"ה, בהמשך לכך מובאים כמה לימודים מסיפור הנ"ל דפלגש בגבעה ובכלל אודות שלילת הטלת אימה יתירה בביתו של אדם.

לאחמ"כ חוזרת הגמרא לספר שני סיפורים אודות אמוראים שכתבו בשרטוט, (בהקשר לשתיקה בעת שרשע מציק, ובהקשר לאבילות ושלילת זמרא בזמן הגלות), בהמשך לכך מובאות שתי מימרות המלמדות אודות מעלת השתיקה בעת שרשע מציק, לאחמ"כ מביאה הגמרא דיון בנוגע להלכות האבילות על החורבן גבי חתנים שאסורים בעטרה על ראשם, בהקשר לכך מובאת דרשה בשם רב עזירא אודות הטעם לביטול עטרות חתנים, בהמשך לכך מובאת דרשה נוספת של רב עזירא אודות צדקה גם בעניים, בהמשך לכך מובא גבי צדקה (גם) בעניים ב' דרשות נוספות.

והנה ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³⁵³ שכל ענין בתורה הוא מדויק בתכלית והקשר בין כל המובא באותו סוגיא איננו חיצוני בלבד אלא קשור עם תוכן ומהות הסוגיא, ומוכן גם³⁵⁴ שדיוק באופן כזה שייך לחלק הפנימי יותר בתורה³⁵⁵ ובמילא גם הביאור והדיוק הוא (גם) ע"פ חלק זה, ובפרט כשמדובר אודות אגדה שבתורה ש'רוב סודות התורה גנוזים בה'³⁵⁶. ולהעיר שכיון שהביאור הפנימי הוא ה'נשמה' והחיות גם של חלק הנגלה דתורה³⁵⁷, במילא ניתן לתרץ ולהבין ענינים בנגלה דתורה³⁵⁸ ע"פ הביאור הפנימי בענין זה³⁵⁹.

והנה אנו אין לנו עסק בנסתרות אך כיון שצווינו להתבונן (אפי') בחוקי התורה וכל דבר שאפשר ליתן בו טעם תן בו טעם³⁶⁰, וע"פ פסק אדה"ז לחדש בתורה³⁶¹ בכל חלקיה (גם)

353) ראה לקו"ש חט"ו (ע' 324 ואילך) וזלה"ק: "זוי גערעדט שוין פיל מאל, איז יעדער ענין אין תורה בתכלית הדיוק, ולכן - ווען די גמרא ברענגט דרשה אין געוויסער סוגיא, איז עם ניט (נאר) צוליב זייטיקן ענין (דער זעלבער בעל המימרא) נאר דערפאר ווייל די דרשה האט א תוכנ'דיקע שייכות צו דער סוגיא אין וועלכער זי ווערט געבראכט". וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 233 ואילך אודות הקשר המימרות בתענית ה, א-ב. וראה ד"מ תרומה (סה"ש תשנ"ב ע' 318) אודות מיקום המימרא ד'משנכנס אדר מרבית בשמחה' בסוגיית האבילות במסכת תענית, וראה מ"ש בזה ב'קובץ המאה ועשרים' (בית שמש תשפ"ב) בשער מסכת תענית. ועוד.

354) כפי שמשמע בכל המצויינים לעיל בהערה הקודמת. ופשוט גם בסכרא.

355) וכידוע בכ"מ בחסידות (ראה סה"מ תרנ"ז ע' מה ואילך. ועוד) שעומק שכל הרב (דעת רבו) נמצא בדיוקי התיבות וכו' וראה המשך תרס"ו (ע' עז ואילך) גבי מאן דדחקין למילה דחוכמתא, ולהעיר מקונטרס עץ החיים (ע' 55 ואילך) גבי שיטת הדיוק רק בתלמידים הממולחים. ולהעיר מלשון אד"ש (אג"ק ח"ד ע' כ"ד) 'הלוא' היו מדקדקים' גבי שיחות הרבי הקודם. ולהעיר גם מהלשון הרגיל במאמרי אד"ש 'וידועים הדיוקים בזה', ובתורת כ"ק אד"ש מה"מ רבו הדיוקים גם ע"פ דרך הנגלה. ולהעיר מהתוועדות כ' מנחם אב תש"י (התוועדות תש"י ע' 3-152) אודות אופן לימוד זה שמה שאיננו מקובל הוא מחוסר זמן וכיו"ב. עיי"ש.

356) תניא אגה"ק סכ"ג. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב. וש"נ. ומוכן שכיוון שהסודות 'גנוזים' הדרך להוציאם היא (גם) ע"י דיוקים וכנ"ל הערה הקודמת.

357) ראה לקו"ש חל"ב ע' 14. ועוד.

358) ובפרט כאן שכל מדובר ב'אגדתא' שפשטה רמזים (ראה קונטרס בית רבינו שבבבל (סה"ש תשנ"ב ע' 468 הערה 38) אודות 'על גג בית המקדש' ש'קאי' על זמן הגלות, משא"כ ברמב"ם - הלכה שבמקדש במקומו רק 'רומז' (שם בגוף השיחה) על מקומו בזמן הגלות.

359) כמוכן ופשוט שהביאור הפנימי מסייע להבנה (ראה אג"ק אד"ש נותן חיות ובהמשך הזמן מסייע), ויתירה מזו ראה לקו"ש ח"ט ע' 209 שישנם ענינים שאין להם ביאור בנגלה ורק ע"פ הביאור הפנימי ניתן להבינם וע"ד מה שרוח צפונית אינה מטובבת (ב"ב כה, סע"א ואילך).

360) רמב"ם סיומ הל' תמורה.

361) תניא אגה"ק סכ"ו (קמה, א). וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב.

באגדות (כמובא שם), והוראת כ"ק אד"ש מה"מ לפרסם גם הדברים שיש ספק על אמיתותם³⁶², באתי בזה להציע ביאור בדרך אפשר בסוגיא זו – על כל פנים על הקשר רוב המימרות.

הערה כללית: מאמר זה סודר על סדר הגמרא ולא באופן דהבאת הוכחות חזקות קודם ורק אח"כ השלמת פרטים נוספים וע"כ אל יטעה המעיין בתחילת הקריאה דלעיתים נראה כדקדוקי הבל או כהשוואות רעועות, אך אחר המשך הדברים (ובפרט מדברי המהר"ל הבאים לקמן ועוד) מתחזקת ההכרה באמיתות ההנחה בהסבר זה בסוגיא עכ"פ כא' משבעים פנים לתורה. ובפרט שביאור זה מסביר (מלבד הדיוקים) גם כו"כ קושיות בפשט³⁶³ הסוגיא כדלקמן.

כמו כן בסגנון הדיוקים השתדלתי לציין (בחלק מהמקומות) בהערות מקור לדיוק בתורת כ"ק אד"ש מה"מ בסגנון דיוק זה³⁶⁴. ולהעיר מביאור כ"ק אד"ש מה"מ³⁶⁵ שאמנם לא שייך להתחיל מדיוקים ורמזים אך לאחר שהיסוד מונח אפשר להראות כיצד זה מתבטא גם בדיוקים³⁶⁶.

להעיר עוד, שבחלק מהמקורות (מפאת קוצר הזמן) לא ציינתי למקור המדוייק ממש אלא לכללות השיחה או המאמר בו מוסבר הענין. ועד"ז במפרשים על הסוגיא בד"כ לא ציינתי המקור המדוייק באחרונים והרוצה לעיין בדבריהם יוכל לראות בנסמן בספרי המלקטים בסוגיא.

ב

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ אודות סוגיית המביא גט ממדינת הים

הנה, ידוע ביאור כ"ק אד"ש מה"מ³⁶⁷ אודות פתיחת (וכללות) מסכת גיטין ב'המביא גט ממדינת הים'. ונקודת הדברים, שהטעם לפתיחת המסכת במשנה זו היא כי בה מתבטא התוכן האמיתי של גט - בשורשו - שכל מטרתו הוא רק בשביל לחזק את הקשר בין אישה לבעלה³⁶⁸:

דהנה הקב"ה נקרא איש, וכנ"י אשה, וכאשר "מפני חטאינו גלינו מארצנו" הרי זה כמין גירושין, אך אין הם נצחיים ח"ו אלא רק בחיצוניות כאשה שבעלה רק הלך למדינת הים, וכל מטרת 'גירושין' אלו הוא רק בשביל שבנ"י יקיימו מצות גם בזמן הגלות כשאין 'גילויים' מלמעלה. וכך תתגלה מציאותם האמיתית ואהבתם העצמית ואז יתגלה שמלכתחילה כל ה'גירושין' היו רק בחיצוניות ולפי שעה. ועפ"ז מסביר שם כ"ק אד"ש מה"מ את פתיחת המסכת בסוגיא זו דהמביא גט ממדינת הים שמבטאת את ענין הנ"ל. עיי"ש באורך.

(362) ראה סה"ש תנש"א ע' 561.

(363) ראה לעיל הערה 11.

(364) כפשוט שחלק מאופני הדיוקים הינם מקובלים כבר מהדורות הקודמים וחלקם הם חידושים של כ"ק אד"ש

מה"מ ויש להאריך בזה ואכ"מ.

(365) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 206. ועוד.

(366) ולהעיר מהסגנון הרגיל ברש"י שיחות וכיו"ב דלאחרי הקושיות באים דיוקים. ולהעיר עוד דינשם שיחות

שיסודם בנוי על דיוק ואף ללא קושיות אחרות כלל - ובפרט בשיחות דהשנים הכי אחרונות. ולהעיר גם ממה שכתוב הערות באופן שהם גם על הספק הוא ענין שהתחדש ב'שנים הכי אחרונות'. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

(367) לקו"ש ח"ט ע' 143 ואילך.

(368) וככתוב ויצאה - והיתה לאיש (אחר).

נמצא א"כ, דהענין הפנימי דמסכת גיטין ודסוגיא זו בפרט, הוא תוכן כללות הענין דגלות וגאולה. ומבואר בחסידות³⁶⁹, שבאופן כללי יותר ענין זה דהגלות קשור עם כל מטרת הבריאה ד'נתאוהו'. דירה בתחתונים³⁷⁰, וזוהי מטרת הצמצום הראשון וכל הירידות והצמצומים שאחריו עד גם חטאי בני ישראל שירידות אלו מביאות את העולם למצב של 'תחתון' שבחיצוניות היא ירידה גדולה אך באמת ובפנימיות אין זה ירידה כלל. עד שבגאולה האמיתית והשלימה תושלם המטרה ד'דירה בתחתונים' באופן מושלם.

ג

נקודת הסוגיא

הנה סוגיא זו בגמרא היא בהמשך לדין הנ"ל דהמביא גט למדינת הים³⁷¹, ועפ"ז נראה לומר דבהקשר לכך באה הסוגיא אודות כללות היחס לבני ישראל בזמן הגלות - האשה שהלך בעלה למדינת הים. ובאופן כללי יותר לכללות הענינים החומריים והגשמיים - תחתונים.

ונקודת הענין: בתחילה מדובר אודות חשיבות ההכרה בהם (אודות למעלתם) אף שבחיצוניות נראה שהם תחתונים ונחותים, בהקשר לכך מדובר גם אודות הענינים השלישיים שיכולים להיגרם מהעדר הכרה זו³⁷², לאחמ"כ עוסקת הגמרא ביחס לענין זה בזמן הגלות כאשר בחיצוניות נראה שהיו 'גירושין' וניתוק מוחלט מהבורא, אח"כ עוסקים באופן התיקון לירידה חיצונית זו - עד לגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו.

וביתר ביאור, מבואר בכו"כ מקומות בחסידות³⁷³ אודות ספירת המלכות דאף שבחיצוניות היא למטה מכל שאר הספירות, וצריכה להתבטל אליהם ולקבל מהם, הרי שבפנימיות גדלה מעלתה עד ששרשה בעצמות ממש ולע"ל אכן תתגלה מעלתה זו, וע"כ היא תהיה למעלה מכל שאר הספירות וכולם יקבלו ממנה (אשת חיל עטרת בעלה³⁷⁴ נקבה תסובב גבר³⁷⁵).

וכמו שהוא בספירות, כן הוא גם בנוגע לענינים הגשמיים והחומריים בכלל, שאמנם צריכים להיות כפופים לרוחניות אך בעצם גדלה ועצמה מעלתם עד שלע"ל הגשמיות עצמה

(369) ראה מאמר ד"ה 'באתי לגני' תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קמט ואילך) וראה בכ"ז באריכות גם בד"מ דש"פ כי תשא. ובכ"מ.

(370) תניא רפ"ז. מתנחומא נשא טז. ועוד.

(371) ועד כאן ביררה הגמרא טעמי הדבר והגדרת המקומות בהם אמור דין זה, והסוגיא הבאה היא כבר בהגדרת גבולות הארץ המדויקים הבאים בהמשך לדין זה במשנה. (שכפשוט אין זה נוגע ממש להגדרת 'מדינת הים' (אלא או מעין 'שלא תחלוך') משא"כ בסוגיא עד כאן שדנו אודות הגדרת מדינת הים מבחינת מרחק פיזי (שירות מצויות) או בידיעה (בקיאים לשמה)).

(372) וכן נרמז גם הענינים החיוביים היוצאים מכך כדלקמן.

(373) ראה המשך נ"א-נ"ב ראה לדוגמה דבר מלכות דש"פ אמור (סה"ש תנש"א ע' 520 ואילך) אודות היחס דגלות וגאולה. ד"מ דש"פ בהעלותך (שם ע' 598) אודות שלהבת עולה מאליה. אודות השתקפות הכל בגשמיות, ד"מ דש"פ קורח (שם ע' 649) גבי מה שטבע העולם ואומות העולם מסייעים לגאולה. ד"מ דש"פ ויצא (סה"ש תשנ"ב ע' 134 ואילך) וראה שם בארוכה במצויין בהערה 21.

(374) משלי יב, ד.

(375) ירמיה לא, כא.

(גוף היהודי, טבע העולם, ואומות העולם) תוסיף ותסייע לקדושה. ובכוחות הנפש³⁷⁶, הישות של היהודי אף שבחיצוניות היא הדבר הכי שפל שעלול להתדרדר לכעס, גאווה, גסות הרוח, עבודה זרה וכו', אך באמיתיות ופנימיות הרי ישות זו מקורה מ'יש האמיתי' וכפי שיתגלה בשלימות לע"ל³⁷⁷.

ובזמן הגלות, ספירת המלכות נמצאת 'כרחל לפני גוזזיה נעלמה'³⁷⁸ ו'רגליה יורדות מוות'³⁷⁹ ויש ממנה יניקה לקליפות, ועד"ז באומות העולם שמשמעבדים בישראל. ובהנהגת בני ישראל – ישות דקליפה שמתבטאת בחטאים וכו' שאודות להם גלינו מארצנו וכו', ובמילא יש להיזהר בתכלית מכל ענין של ישות שלילית (אתכפיא)³⁸⁰, ואדרבא לתקן ענין זה ולהשתמש בגשמיות (והישות) באופן חיובי (אתהפכא)³⁸¹. ובאופן כללי יותר, זוהי כל מטרת הבריאה דדירה בתחתונים³⁸², כנ"ל.

קעת ננסה לראות כיצד ענין זה בא לידי ביטוי בכמה וכמה מימרות בסוגיא.

ד

מחלוקת ר' אביתר ור' יוסף

"שלח ליה ר' אביתר לרב חסדא גיטין הבאים משם לכאן (מבבל לא"י) אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. . . דכ"ע בעינן לקיימו וכיון דאיכא רבים דסלקי ונחתי מישכח שכיחי אמר רב יוסף מאן לימא לן דר' אביתר בר סמכא הוא ועוד הא איהו דשלח ליה לרב יהודה בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו וכתב ליה בלא שירטוט וא"ר יצחק שתים כותבין שלש אין כותבין במתניתא תנא שלש כותבין ארבע אין כותבין".

והנה בנוגע לדברי רב אביתר אודות 'העולין משם לכאן', פירש"י³⁸³ שעלו ללמוד תורה וקיימו בעצמם 'יתנו את הילד בזונה' כיון שאודות לגלותם ללמוד תורה לא עסקו בפריה ורביה.

ויש לדייק בדברי ר"י: א. דברי אביי דלקמן (דאי אפשר להקשות מחוסר ב'גמרא' למילתא דתליא בסברא) לכאורה פשוטים ומעיקרא מאי קסבר ר' יוסף? ב. מה נוגע אודות מה ר'

(376) ראה קונטרס 'כך יברך ישראל' (סה"ש שם ע' 284) בענין זה.

(377) וכבר בזמן זה הנהגת היהודי היא מעין זה (ראה ד"מ שמח"ת סה"ש שם ע' 37 ואילך) כבימות המשיח ממש ויש הדגשה על שמחה ועונג וכו' ואכ"מ.

(378) ישעיה נג, ז.

(379) משלי ה, ה.

(380) כמובן שגם בזמן הבית היות ולא נתבטל לגמרי הרע בעולם היה צריך להיזהר וכו' אך מובן גם שכאשר יש

גילוי אור הקליפות הרי הם כיושן (ראה תניא פי"ג) ולא בתוקף כ"כ כבזמן הגלות כפשוטו.

(381) כללות ענין הבירורים - מעשינו ועבודתינו בזמן הגלות - שמביא הגאולה (ראה בכ"ז תניא פלוי-ז).

(382) בכל הנ"ל ראה גם בארוכה המשך מאמרי באתי לגני ו'כל הספרים מלאים בדבר זה' (ובפרט דאד"ש מה"מ ובפרט דשנים הכי אחרונות).

(383) ד"ה 'יתנו את הילד'.

אביתר כתב ללא שירטוט לכאורה הול"ל רק שכתב לרב יהודה פסוק זה ללא שירטוט³⁸⁴.

ונראה דבזה מתבטאת חשיבות הדברים הגשמיים ושלילת הזנחתם, דיש לקשר זאת עם שיטת רב אביתר שלא טוב עושים אלו שע"מ ללמוד תורה מזניחים את מצות פו"ר שהיא ע"מ שיהיה "מילאו את הארץ וכבשוה"³⁸⁵ ובפרט אצל בני"י שבהם זהו התוכן דדירה בתחתונים³⁸⁶.

ועד"ו לפי' התוס'³⁸⁷, שמזניחים גשמיות נשיהם ובניהם³⁸⁸ טרוניית ר"א היא אודות תוכן הנ"ל³⁸⁹. ובסגנון הנ"ל דביאור כ"ק אד"ש מה"מ³⁹⁰ דישנו הקשר החיצוני בין ישראל להקב"ה מצד לימוד התורה וכיו"ב אך ישנו הקשר הפנימי יותר ולא ראוי לוותר על המעלה העצמית בשביל לימוד התורה.

ואולי י"ל, דזהו גם יסוד שיטת ר' אביתר בנוגע לגיטין הבאים משם לכאן' דהנה לעיל³⁹¹ נחלקו רב ושמואל גבי גיטין הבאים ממדינה למדינה בבבל ושם דעת שמואל שצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ כיון שבני המתבתא בגירסייהו טרידי' ואילו רב סובר שאעפ"כ אצ"ל, כיון שגם בני המתבתא מכירים החתימות של בני מקומם ויכולים לקיים הגיטין. והנה שיטת ר' אביתר היא ע"ד שיטת רב³⁹² דכיון שעולים מבבל לא"י ללמוד תורה יכולים גם לקיים החתימות.

וכיון שיסוד הסברא לשיטה זו הוא לכאורה, שגם מי שלומד תורה אינו (צריך) 'מתנתק מהעולם' באופן מוחלט³⁹³ ומכיר את חתימות שכיניו, יש לקשר זאת עם דברי ר"א הנ"ל אודות כך שגם אלו שחשקה נפשם בתורה אל להם להזניח את גשמיות נשותיהם ובניהם או קיום מצות פריה רביה.

ה

שיטת אביי

"א"ל אביי אטו כל דלא ידע הא דר' יצחק לאו גברא רבה הוא בשלמא מילתא דתליא

(384) ואף שרגילות הגמרא היא לצטט את כללות המימרא ואפי' כשנצרכים רק לפרט מסויים בה, לכאורה הוא רק כאשר מציינים למושג וכיו"ב שנאמרה בשלימות ולא רוצים לחלק ולהביא רק מקצתה, משא"כ הכא שהקושיא קשה (לא על הגמרא אלא) על רב יוסף עצמו למה לו לפרט המקרה בשלימותו. (ולכאורה דוחק לומר שזוהי רגילות גם של אמוראים כר' יוסף לצטט כללות הסיפור בשביל פרט מסויים).

(385) אפי' בנוגע לבני נח ולהעיר מהמתבאר לקמן אודות 'דבר גדול' שנאסר גם לבני נח.

(386) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 31 ואילך. ובכ"מ.

(387) שם ד"ה ויתנו את הילד בזונה.

(388) ולהעיר משייכות הנשים לספירת המלכות (ראה ד"מ בא-בשלח (סה"ש שם ע' 240 ואילך) אודותם). וראה שם דככל שהבן יותר קטן יותר שייך לאימו ובפשטות ככל שיש לו פחות גילויים (דעת) העצם מאיר יותר וראה אודות עצמויות הילדים (דוקא) בד"מ שמח"ת הנ"ל. ואכמ"ל.

(389) ויומתק עפ"ז שייכות הפירושים על אותו ענין זל"ז (ראה ד"מ תצוה (סה"ש שם ע' 331) שמסתבר לומר שישנה שייכות). ולהעיר מהידוע אודות הפירושים על אותו מילה והראיה משעטנז בלקו"ש ח"ג ע' 782).

(390) וראה גם בד"מ תולדות א' (סה"ש שם ע' 114 ואילך) בזה ושם נסמן.

(391) א, ו.

(392) עיין באחרונים כאן (הובאו ונסמנו ב'אוצר מפרשי התלמוד כאן) שקישרו בין המחלוקות.

(393) וראה בשיחות אד"ש (לדוגמא סה"ש תשמ"ז ע' 244) שגם יושבי אוהל צריך להיות בהם בדות הענין דבעלי עסק.

בסברא לחיי הא גמרא היא וגמרא לא שמיע ליה".

ולכאורה צריך ביאור, כיצד אכן נכשל ר' אביתר בכתיבה ללא שרטוט והרי צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם' (כהמשך הסוגיא), והניחא לשיטת התוס'³⁹⁴ שהוא רק במידי דאכילה³⁹⁵, אך לשיטת רש"י שהוא בכל ענין³⁹⁶, צריך ביאור, כיצד באה תקלה זו על ידו של ר' אביתר³⁹⁷.

והנה גם גבי שירטוט, אפשר לומר דמתקשר לביאור הנ"ל ביסוד הסוגיא, דהנה יסוד חיוב שרטוט³⁹⁸ הוא ע"מ שיהיה זה א-לי ואנוהו³⁹⁹. כתב נאה⁴⁰⁰, וענין הנוי במצות בנוגע למטרת הבריאה ד'דירה בתחתונים' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁴⁰¹ דהוא ע"מ שיהיה 'דירה נאה' ומאירה. וענין זה דהנוי נראה מביאור כ"ק אד"ש מה"מ⁴⁰² דהוא תלוי יותר בענין הגילויים ולא נוגע כ"כ לעצם, וי"ל דע"כ בתורה גופא אין הוא מגיע מסברא פשוטה המתחייב ע"פ שכל⁴⁰³ אלא 'מלמעלה למטה' – גמרא וקבלה תלמיד מרב. ואכמ"ל.

ומוכן א"כ, שמתאים לכללות שיטת ר"א בהדגשת חשיבות הענינים הגשמיים (ולא כ"כ עניני הנפש והחומריות⁴⁰⁴). וי"ל שע"כ גם לפועל לא שרטט⁴⁰⁵.

ועפ"ז יובנו דיוקים הנ"ל: דכללות קושיית ר' יוסף אודות ר' אביתר הוא אודות להזנחתו את ענין ה'נאה' וה'גילויים', וע"כ טוען שאיננו בר סמכא – שהענין דסמיכה איש מפי איש קשור עם 'מלמעלה למטה'⁴⁰⁶ (שמקבל ההסמכה מהזולת – עליון) ותוכן קושייתו זאת מתבטאת גם בכל פרטי קושייתו כנ"ל.

ומה שר' אביתר לא שרטט ואין זה חשיב 'תקלה' מה ש'לא שמיע ליה' הלכה זו, ניתן לומר

(394) ז, א. ד"ה 'השתא בהמתן של צדיקים'.

(395) ראה לקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23.

(396) ואף בדרבנן כמוכן מהדוגמאות שם בחולין.

(397) ודוחק לומר דכאן הוא רק הידור מצוה וגרוע מדרבנן דסו"ס הוא תקלה כדמוכח מזה גופא שרב יוסף מחזיקו משום כך לאינו בר סמכא'.

(398) ראה באחרונים כאן שהאריכו אודות זה כאן.

(399) בשלח טו, ב.

(400) שבת קלג, ב.

(401) ראה שם בקונטרס 'בך יברך ישראל', ושם שדוקא בזה נעשה העונג ומאיר העצם בשלימות ובפשטות הביאור בזה התם כנראה מהלשון שענין הנאה הוא דוקא ע"י חיבור של ב' המעלות דחיה ומושקה ומצד עצם מעלת התחתונים די שהדבר הוא גשמי. עיי"ש.

(402) שם.

(403) ראה ד"מ משפטים (סה"ש תשנ"ב ע' 7-366 שהענינים המחויבים ע"פ שכל שרשם מכך שנתחייב באופן זה בחוכמתו יתברך כלומר שענין זה חדר גם בשכל ובפשטות ענין עצמי חודר גם בשכל (ראה שיחות י"ט כסלו וח"י אלול אודות חידושו של אדה"ז ב'עצם פנימיות התורה' שחודר גם בשכל). ואכמ"ל.

(404) ראה לקמן המובא באגדות מהר"ל מפראג אודות שיטת ר' אביתר גבי פילגש בגבעה שהדגיש רק את הגוף ור' יונתן רק את הנפש והקב"ה כלל שניהם. וכדלקמן.

(405) ראה כאן באחרונים כמה ביאורים בטעם שלא שירטט האם כי לא שמע או שגם לא סבירא ליה (ראה בפרק כירה בשבת מ, א ובכ"מ ש"ס הסברים שונים בענין 'לא שמיע ליה' (ראה מהרש"א ומהרש"ל שם ועוד) ומוכן גם שכל הפירשים בענין אחד קשורים וע"פ המבואר לקמן בהערה זו ניתן להסביר זאת).

אבל איך שלא יהיה מובן שזה עצמו שלא שמע היה בהשגחה פרטית ובפרט אם נסביר שלא סבר זאת או ששכח ולא היה בדעתו כפשוט.

(406) ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"א.

שלפי שיטתו והנהגתו בעבודת ה' שלו, אין ענינו לעסוק בשלימות זו ד'זה א-לי ואנווהו'⁴⁰⁷.

ך

מחלוקת ר' אביתר ור' יונתן

"ועוד הא רבי אביתר הוא דאסכים מריה על ידיה דכתיב ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר נימא מצא לה. ואשכחיה ר' אביתר לאליהו א"ל מאי קא עביד הקב"ה, א"ל עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר, א"ל ח"ו ומי איכא ספיקא קמי שמיא, א"ל אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד. אמר רב יהודה זבוב בקערה ונימא באותו מקום, זבוב מאיסותא ונימא סכנתא. איכא דאמרי אידי ואידי בקערה, זבוב אונסא ונימא פשיעותא".

והנה מבואר כאן באגדות מהר"ל מפראג⁴⁰⁸ בטעם מה שעסק⁴⁰⁹ הקב"ה בענין זה שהוא משום שסיפור זה הוציא העולם מהסדר וכיון שרצון הבורא שהעולם ינהג ע"פ סדר, עסק בלתקן ענין זה וע"כ המשך הסיפור בנביא הוא אודות לידת שמואל שהמליך המלכים.

וממשיך להסביר עפ"ז מחלוקת ר' אביתר ור' יונתן דר' אביתר מדגיש (סדר) הגוף, וע"כ מפרש ש'זנותה' היה בענין האכילה ומאיסותא, ובאונס שמגיע מצד הגוף, משא"כ ר' יונתן סבירא ליה להנפש עיקר וע"כ מפרש ד'זנותה' הייתה בסכנתא שמזיק לנפש ופשעה במודע (הנפש).

והקב"ה פסק שאלו ואלו דברי אלוקים חיים כי מצד הבורא⁴¹⁰ שני ענינים אלו דגוף ונפש משלימים זה את זה וע"כ חשיב סיפור זה 'הסכמה'⁴¹¹ גם לשיטת ר' אביתר. עכת"ד.

וע"פ הנ"ל נראה להסביר פנימיות דבריו⁴¹², דהנה ביאור מה שהוא יציאה מסדר העולם יש לפרש שכיון שמטרת בריאת העולם היא דירה בתחתונים ובסיפור זה היה בזה 'יציאה

(407) וע"ד מה ש"באתריה דרב הלכתא כרב ובאתריה דשמואל הלכתא כשמואל" (שבת יט, ב) וכדמשמע מהמשך הסוגיא ובמהר"ל דלקמן בפנים שבבני אדם לא שייך אצלם שלימות זו דשני המעלות אלא אחת מהם ולהעיר ממה שלעת"ל הלכה גם כבית שמאי וגם כבית הלל אף שבתקופות שלפני זה הוא או כב"ה או כב"ש (בימוה"מ) (ראה בכ"ז סה"ש תנש"א ע' 570 ואילך. וש"נ).

עכ"פ רואים שפסק ההלכה יכול להשתנות ע"פ הזמן והמקום, ומוכן שכן הוא גם בנוגע לאישיות.

(408) מפני אריכות לשונו הוא לא צוטט כאן בשלימותו והובא התוכן הכללי דבריו בלבד.

(409) להעיר מהביאור בלשון 'עסק' שמורה על מנחות פנימית בענין הנוגע בפנימיות הנפש. סה"מ תפר"ח ע' קיב.

כזו. לקו"ש ח"כ ע' 531. ועוד.

(410) משא"כ באנשים שכל אחד יש את ענינו שלו (המהר"ל שם).

(411) ראה ב'אוצר מפרשי התלמוד' כאן כמה וכמה ביאורים בזה.

(412) להעיר מכך שרבותינו נשיאנו הם צאצאיו (ראה שלשלת היחס), וידוע שבדבריו ישנם הרבה יסודות

חסדיים. ואכ"מ.

מהסדר⁴¹³ והנה 'סדר'⁴¹⁴ זה כולל שני פרטים א. לו יתברך. ב. תחתונים⁴¹⁵, השייכים לנפש וגוף⁴¹⁶. והחסרון בזה מתוקן ע"י המלכים⁴¹⁷.

וי"ל שבזה נחלקו ר' אביתר ור' יונתן⁴¹⁸ דר' אביתר תפס לעיקר החדירה בתחתונים⁴¹⁹ וע"כ מפרש כל הענין על זה ההטא היה בענין האכילה⁴²⁰ ושם גופא שהיה מאוס – העדר העונג⁴²¹ חסרון בחדירה לתחתונים⁴²² ואופן החטא היה באונס שמצד הגוף⁴²³. משא"כ ר' יונתן תפס לעיקר ה'לו יתברך' והנפש וע"כ מפרש ה'זנות' גבי סכנתא שהיא לנפש ופשיעה במודע וברצון – גילוי הנפש.

ושאל ר"א לאליהו⁴²⁴ וכו' ופסק הקב"ה דאלו ואלו דברי אלוקים חיים⁴²⁵ אודות לכן שבמטרת דירה בתחתונים קיימים שני הענינים⁴²⁶.

ויש להוסיף עוד, ובפרט ע"פ הידוע שאין שייך מחלוקת במציאות⁴²⁷ ובפרט בענינים שבעבר⁴²⁸, וא"כ צ"ל גם בנוגע למחלוקת ר' יהודה והאיכא דאמרי כאן ד'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ואכן אירעו לפועל שני השיטות והמחלוקת היא רק על מה היתה עיקר קפידתו. ובמשמעות הרוחנית ניתן לומר ע"פ דרכינו, ע"פ הידוע⁴²⁹ בדירה בתחתונים שני

(413) ע"פ המתבאר בפנים אולי י"ל מה שהיה דוקא עם שבת בנימין דהוא 'צדיק תחתון' (זהר ויצא קנג, ב) השייך לענין דירה בתחתונים.

(414) להעיר מהפתגם 'חסיד הוא מסודר אדה"ז היה מסודר וכו' (סה"ש תרצ"ד ע' 284. ועוד). וי"ל דסדר שייך בהשוואת כמה דברים כל אחד על מקומו וזמנו הנכון ועד"ז ב'לו יתברך' ו'תחתונים'.

(415) ראה בכללות ענין זה ד"מ יתרו (סה"ש תשנ"ב ע' 331 ואילך. וש"נ).

(416) כמובן מהמבואר שם ובכ"מ. ואכמ"ל.

(417) להעיר ממה שכללות ענין המלך הוא שמירת התורה ומצות ובשלמות במלך המשיח המביא לשלימות בענין דירה בתחתונים (ראה לקו"ש בלק חח"ע ע' 271 ואילך באריכות).

(418) ולהעיר משמותיהם דאביתר הוא ע"ד 'יתרו שיתר פרשה בתורה' (רש"י ריש פ' יתרו ממכילתא) הוספת התחתונים (ראה ד"מ ד"ש פ' יתרו שם) ויונתן רומז למתנת שמים (ראה מ"ש ב"ס"ה"מ מלוקט ח"ו ע' כה גבי יהונתן ודוד וש"נ) וכנ"ל גבי גמרא וסברא בחילוק בין מתנת שמים לבידי אדם וראה בכ"ז ד"מ יתרו שם.

(419) וכנ"ל גבי שרטוט.

(420) להעיר מהמתבאר לקמן אודות 'מידי דאכילה'.

(421) וראה ב'קונטרס כך יברך ישראל' שם ובד"מ בשלח (סה"ש שם ע' 308 ואילך) ובכ"מ דהעונג קשור עם 'יש הנברא הוא יש האמיתי'. ואכמ"ל.

(422) בקשר שאמור להיות בין אישה לבעלה וע"כ 'קפיד'.

(423) להעיר משייכות האונס לשוגג (ראה שיחת ו' תשרי תשמ"א), וידוע הביאור אודות שוגג שמגיעה משיקוע הנפש בקליפות, וע"כ בענין זה גרוע אף ממזיד וכש"כ גבי אונס, ולהעיר מהביאור אודות זיבה שמגיעה מחומריות (ראה ד"ה 'באתי לגני' תשמ"ג) ולהעיר גם מהביאור אודות 'מאן דלא כרע במודים' דהוא תכלית הקליפה שחדרה בגשמיות (ראה ד"ה 'וספרתם לכם' תשי"א).

(424) ואולי י"ל דמה שהוא אליהו דוקא אודות לשייכותו (להכנת העולם ל)גאולה - דירה בתחתונים. (ראה בזה הדרן על הרמב"ם תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז ע' 302 ואילך)).

(425) ולהעיר מהלשון 'בני' שתענוג הבן הוא תענוג האב (ראה המשך תרס"ו ס"ע שח ואילך) והרי ענין זה הוא בתענוג דדירה בתחתונים.

(426) ולהעיר מכך שבגאולה האמיתית והשלימה היתה ההלכה הן כבית שמאי והן כבית הלל (גבורות וחסדים השייכים להנ"ל ראה בכ"ז ד"מ תורה חדשה הנ"ל) וראה ד"מ כ"ב שבט הנ"ל.

(427) ראה שד"ח מערכת כללים כלל קסד. סה"ש תשמ"ז ע' 303.

(428) עיי"ש. ופשוט שכל המסופר בתנ"ך הרי בנוסף לכך ש'מדבר בעליונים' (עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג

פכ"ב) יש לו גם ועיקר את הפירוש הגשמי כפשוטו

(429) תניא פל"ו נתבאר בכ"מ בדא"ח.

שלבים עיקריים. א. בנשמות ישראל. ב. מיתרון ההארה לישראל יגיה חושך האומות ג"כ. וי"ל דזהו תוכן המחלוקת האם ה'קפידה' היתה על הנפעל (מאיסותא או סכנתא) או על הפועל (אונסא או פשיעותא).

ז

החטא דפילגש בגבעה

"אמר רב חסדא לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה והפילה כמה רבבות מישראל אמר רב יהודה אמר רב כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלש עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבת".

ולכאורה צריך ביאור, והרי גרימת נפילת כמה רבבות מישראל ע"י קפידתו של בעל הפילגש הייתה מאוד עקיפה ולא ישירה כלל - כמסופר באריכות בספר שופטים שם - וכיצד ניתן לראות בפילגש בגבעה שמעשה בעלה הוא זה שגרם את הענין הבלתי רצוי? ועד"ז קשה במימרא ד'אמר ר' יהודה אמר רב' שלפי כמה מהמפרשים כאן נלמדים כולם ממעשה זה דפלגש בגבעה.

ומסביר המהר"ל שם, ששלושת עבירות אלו מצד הטבע שהטביע הבורא אין אדם עובר אותם, דג"ע הוא היוק לעצמו - לגופו, וש"ד הוא להזיק לגוף דאחרים וחילול השם הוא טבע שהוטבע שאדם לא עובר על זה. וע"י האימה יתירה⁴³⁰ ביטל מעלות אלו דמצד הטבע אצל פילגשו ומכך הגיע כל המעשה דבאו לידי ג"ע וש"ד וחילול השם דהאימה מקלקלת בזה.

וע"פ הנ"ל י"ל זה, ובהקדים דג' ענינים אלו מקבילים לג' עבירות עליהם יהרג ואל יעבור⁴³¹ ונתבאר במקום אחר באריכות⁴³² שייכות דג' דברים אלו לעצם נשמת היהודי ולמטרת דירה בתחתונים⁴³³ וכיצד ענינים אלו שייכים גם להגוף⁴³⁴ ומובן א"כ דהאימה יתירה מבטל מעלות עצמיות אלו הטבועים בגוף⁴³⁵ ובפשטות הביאור בזה הוא דענין האימה הוא לבטל ולא להחשיב האישה היפך דאשה תסובב גבר וכו' וע"כ גורם לקלקול בגילוי⁴³⁶ מעלות עצמיות אלו⁴³⁷.

(430) ויש לקשר ענין יתירה עם 'יתרו' ו'שמחה יתירה' וכו"ל.

(431) ג"ע, ש"ד, וע"ז שנלמד מ'זונקדשת' היפך ד'חילול' ה' (ראה רמב"ם הל' יסודה"ת פ"ה).

(432) ראה מ"ש בזה בשערי ישיבה (צפת תשע"ט) חח"י במדור 'חסידות' - מסירות נפש בתורה.

(433) ולהעיר שג' ענינים אלו אסורים גם לבני נח וכו"ל אודות ענין גדול וכו'.

(434) ד"ל שע"כ גם מצד הגוף יהרג, ואין זה מצוה אלא בדרך סיפור או מסבא עיי"ש באריכות. ובפרטיות יותר ג"ע וש"ד הוא מסבא (סברא גבי ש"ד והפסוק רק משה ג"ע לש"ד) ואילו 'התקדשותם' הוא נרמז עכ"פ בתורה ומובן גם החילוק המהותי בהיחס לתחתונים דג"ע וש"ד הם יותר שייכים להתחנות. ולהעיר גם, דג' ענינים אלו שייכים גם בבני נח ונחשבים לחטא, והיו גם קודם מ"ת חטא דור המבול בג"ע וש"ד, וכדור הפלגה בכפירה בה' ומלחמה בו ר"ל, ועיין בלקו"ש ח"ג ע' 751 ואילך שמבאר חומרת דור המבול על דור הפלגה וממש ע"ד המתבאר כאן. ודו"ק.

(435) להעיר מהנתבאר בקונטרס 'הל' תושבע"פ שאינם בטילין לעולם' (סה"ש תשנ"ב ע' 27 ואילך) גבי 'מצות כטילות' דהפשט בזה הוא שאינם באופן דמצוה ומצווה עיי"ש.

(436) דפשט בזה הוא שאינם מקלקל העצם.

(437) וכידוע שהגילויים מעלימים על העצם, ועד"ז קודם הצמצום שאור הבל"ג העלים על אור הגבול.

ועד"ז גבי שבת, וכידוע שששת ימי השבוע הם כנגד ששת המידות ויום השבת הוא כנגד ספירת המלכות⁴³⁸ וכן כתיב 'וקראת לשבת עונג'⁴³⁹ וא"כ חילולה קשור עם הזלזול בכללות ה'מלכות' והתחתונים. ויש להאריך בזה⁴⁴⁰.

ועפ"ז מובן קושיא הנ"ל דקפידתו של הבעל גרמה שינוי בגוף האישה שירד לקליפות ובמילא 'לא עכברא גנב חור גנב' ונגרם הג' עבירות.

ח

שלשה דברים צריך לומר בתוך ביתו

"אמר רבה בר בר חנה הא דאמרי רבנן שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלו מיניה אמר ר' אשי אנא לא שמיעא לי הא דרבה בר בר חנה וקיימתיה מסברא".

והנה מהלשון 'הא דאמרי רבנן' משמע שרבה לא אמר ענין זה בהמשך לדיון בנושא ערב שבת וכיו"ב, וא"כ צ"ל והרי תוכן מימרא זו לכאורה שייך בכללות אחריותו של בעל הבית על שמירת התומ"צ בבית (מלך בביתו) ומדוע אומר ענין זה דוקא גבי ג' מצות אלו⁴⁴¹.

הנה בגמרא בשבת⁴⁴², גבי ענין זה הביאו המקור מהפסוק 'וידעת כי שלום אהליך ופקדת נוך ולא תחטא'⁴⁴³ ובמפרשים שם⁴⁴⁴ דקאי על כל הג' דנרות שבת הוא משום שלום בית, וגם מעשר שייך לשלום דכך אישה משאלת משכנתה וכו' ועד"ז עירובי חצירות שענינים לערב ולעשות שלום.

ויש לקשר להנ"ל להעיר מלקו"ש ח"ג חנוכה גבי שלום ביתו דקשור לענין דירה בתחתונים וראה המתבאר גבי נר שבת בקונטרס בך יברך ישראל⁴⁴⁵ ומובן מהשוואתם כו' ושם גבי כשרות (היא כיבתה חלתו של עולם ע"ד מעשר וראה מפרשים כאן שמקשרים). ולהעיר גם ממה דמשמע שעל הנשים דוקא (ביתו זו אישתו) מוטלת האחריות על ענינים אלו. וע"פ הנ"ל א"ש.

(438) ראה בארוכה סה"ש תשמ"ח ע' 105. וש"נ.

(439) ישעיה נח, יג. ועד"ז המשך הפסוק 'לקדוש ישראל מכובד' - ענין הכבוד הקשור עם מלכות (שבת מלכתא) וכן"ל בשייכות ענין המלכים לזה.

(440) כן יש להאריך בפירושו השני של המהר"ל ע"פ דרכינו. וראה לקו"ש ח"ל באריכות (ע' 130 ואילך) כיצד חילול שבת שייך למהות היהודי כע"ז עד שהמחלל הרי הוא כגוי (כפשוט שהכוונה רק בכף הדמיון בלבד).

(441) ובדוחק ניתן לומר, דדוקא ג' דברים אלו ישנו חידוש שאומרים בניחותא אף שע"פ טבע הוא זמן לחוץ וכו'.

(442) לד, א.

(443) איוב ה, כד.

(444) ויש שפירשו באופן אחר. עיי"ש.

(445) ולהעיר מיציאתו לאור וחילוקתו בערב שבת עם חשיכה' דהגלות וכו' מבואר ב'אופן המתקבל' ענינים אלו.

ומה שצ"ל באופן המתקבל⁴⁴⁶ מובן שהוא היפך האימה הנ"ל ששוללת מציאות התחתון⁴⁴⁷ אלא דוקא בהחשבת מציאותו וכו'. ובזה יובן גם מה ש'קיימתי מסברא'⁴⁴⁸ וכנ"ל דענין הסברא הוא מצד התחתון. ובזה יובן הדגשת ענין זה דוקא כאן. ובפשטות ניתן לומר דדוקא משום שהוא דרבנן חביבא ליה⁴⁴⁹.

ט

החסרון בהטלת אימה יתירה

"א"ר אבהו לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול ומנו ר' חנינא בן גמליאל האכילוהו ס"ד השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמן לא כ"ש אלא בקשו להאכילו דבר גדול ומאי ניהו אבר מן החי".

הנה במפרשים כאן, דהטעם שאבר מן החי מכונה דבר גדול הוא משום שהוא אסור גם לבני נחץ⁴⁵⁰ ויש לקשר זה גם עם הכינוי דבר גדול ע"פ מאמרו⁴⁵¹, אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלוקינו והמבואר בדא"ח בזה.

והנה בעצם זה שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפילו באונס⁴⁵¹, יש לקשר להנ"ל. וכנ"ל דאונס שייך להגוף שהוא לא נותן מצד עצמיותו⁴⁵² לא שייך כלל, ועד"ז לשיטה שהוא רק במידי דאכילה⁴⁵³ כנ"ל דעניני אכילה שייכים לעצם ממש. ועצם זה שע"י האימה יתירה ביקשו להאכילו כנ"ל מראה על פגם ע"ד הנ"ל דבענינים עצמיים כאלו הטבע הוא שלא להכשיל גם אחרים וכאן קילקל בענין זה אצל אנשי ביתו⁴⁵⁴.

ובכללות תוכן מימרות אלו אודות סיבת 'זנותה' של הפילגש בגבעה וההשמרות הדרושה מהנהגה מעין זו, יש לומר בנוגע לענין הגלות דמה שבנ"י חטאו בזמן הבית הוא דוקא בגלל שהיה גילוי אלקות והגילויים מבטלים ומעלימים על העצם⁴⁵⁵ ובמילא לא עמדו בנסיונות

(446) ויש לקשר עם מה שענינו של משיח צ"ל באופן המתקבל די"ל שהוא גם ענין בחפצא דתוכן זה שהוא דוקא שייך להיות הכי מתקבל מצד התחתון ויש להאריך.

(447) ולהעיר מד"ה 'ודוד עבד' שתל"ב (סה"מ מלוקט ח"ו ע' עז ואילך), גבי בי אדוני באופן שיתקבל בתחתון ושם השייכות לערבות ויש לקשר להנ"ל (וכן מה שאשה דוקא עושה העירוב) ודו"ק.

(448) ראה במפרשים כאן דלרבה בב"ח יש מקור מפסוק אך להעיר שגם הוא מוסיף טעם 'כי היכי דליקבלו מיניה' ודו"ק (ולהעיר משייכות טעם בשכל לטעם ועונג וכנ"ל גבי עונג).

(449) ולהעיר מהחילוק הכללי בין דאורייתא לדרבנן. ואכ"מ.

(450) וכנ"ל בהערות גבי כללות ענין זה דמורה על 'תחתונותו' למעליותא. וראה ד"מ משפטים הביטוי 'גם ועיקר' אודות הפעולה על הגויים ולהעיר דכללות הפעולה עליהם היא ע"י מה"מ (וכשאין שיעבוד מלכויות ראה שיחות רבות בזה וכמו לקו"ש חכ"ו ע' 132 ואילך ודו"ק) ודו"ק.

(451) וכשיטת רש"י שהוא בכל המצות (ראה לקו"ש ח"ה שם) ואף לשיטת התוס' מובן ככפנים. ועפ"ז יש לבאר הדיוק האכילוהו ס"ד? דבענין אכילה מודגש יותר שלילת הכשלות הצדיק בזה.

(452) וראה בס"ה מלוקט ח"ה ע' נ' גבי נפל סלע מידו ומצאה עני. ועד"ז גבי מצות שכחה ומלך נתבאר בדא"ח לקו"ת ס"פ ברכה) שהוא למעלה מידיעה. עיי"ש.

(453) ולהעיר מהלשון 'האכילוהו ס"ד' די"ל דאף לשיטת רש"י הרי במידי דאכילה יותר מופרך שיכשל.

(454) ולהעיר מהנ"ל מסה"מ נלוקט ח"ו גבי ערבות שהוא דוקא ביהודה. ודו"ק.

(455) וכנ"ל גבי אור הגבול שקודם הצמצום.

דהעלם והסתר העולם ודוקא ע"י העדר הגילוי בגלות התגלתה מעלתם העצמית⁴⁵⁶.

וע"ד מה שמבואר⁴⁵⁷ גבי "כפה עליהם הר כגיגית"⁴⁵⁸ שכיוון שהגיע מצד הגילוי אלקות הרי מכאן מודעה רבה לאורייתא ודוקא בזמן ההעלם כשהמן גזר על גוף היהודים וכו' התגלתה מעלתם העצמית והדר קיבלוה בימי אחשוורוש. ויש להאריך.

י

שלילת מסירת בני למלכות

"שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו שרטט וכתב ליה אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי אע"פ שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום שלח ליה קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו שלח ליה דום לה' והתחולל לו דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאליהן הדבר יצא מפי ר"א ונתנוהו לגניבא בקולר".

ובכללות תוכן הדברים צריך להבין⁴⁵⁹: א. אם אכן אסור למסור דינו לשמים, מדוע מותר להשכים ולהעריב לבית המדרש 'הן כלין מאליהן'. ב. מדוע בפעם הראשונה שלח לו 'אשמרה לפי מחסום' ורק בפעם השניה כאשר 'מצערי לי טובא' שלח לו העצה ד'דום לה'. הניחא לפירוש הא' בתוס' ד'דום לה' הוא ענין של בדיעבד, אך לפירוש הב' צריך ביאור⁴⁶⁰. ג. עוד הקשו כאן מדוע בפעם הב' לא כתב אלא רק אמר⁴⁶¹.

עוד יש לדייק: א. כיון שע"מ שיפילם לך חללים חללים צריך להיות 'השכם והערב אליהם' מדוע לפועל עצם זה ש'יצא מפי ר"א פעל את הענין. ב. דיוק הלשון נתנוהו לגניבא בקולר שהוא (כפירש"י המקום שבו שמים את העומדים להריגה) ולא כתוב שהרגוהו⁴⁶².

והביאור בזה: דהנה, בהמשך להנ"ל מדובר הכא ביחס ליהודים בזמן הגלות⁴⁶³ בו אין גילוי אלקות ו'רגליה יורדות מוות כך שנעשה גם ביהודים דישנם רשעים ונראה בחיצוניות שנפרדים לגמרי (גירושין) אך האמת היא שגם במצב זה הרי 'רצונו האמית'⁴⁶⁴ של כל יהודי ומהותו האמיתית קשורה לבורא באופן עצמי.

(456) וכידוע שזהו אחד הפירושים ב'יתרון האור מן החושך' - תוקף האור המתגלה ע"י החושך (ראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' מד וש"נ וראה לקו"ש ח"ט הנ"ל).

(457) ראה לקו"ש שם.

(458) שבת פח, א.

(459) כפי שאכן הקשו כאן במפרשים.

(460) עיין באחרונים כאן שהקשו כן, ומה שתירץ שם מובן שהוא דוחק גדול.

(461) ולהעיר שכן משמע גם מהלשון הדבר יצא מפי ר"א.

(462) ומשמע שבאים לתאר את גודל הזריזות בגזר דינו וא"כ צ"ל מדוע לא מפרשים שנהרג מיד ואם אכן לא נהרג מיד צ"ל מדוע התעכב הענין. ואין לומר שמה שנוגע למר עוקבא הוא עצם נתינתו בקולר דהרי א"כ מדוע שינתן בקולר - שמיועד להריגה - והרי היה יכול להינתן בבית האסורים וכיו"ב אלא בהכרח לומר שהוא מצד 'חללים חללים' שהוא בהריגה דוקא והדרא קושיא לדוכתא מדוע לא נשלם מיד.

(463) ולהעיר מהשם 'עוקבא' מלשון עקב (והיה ריש גלותא) ש"ל שרומזו ל'גלות לבחי' עקביים'. שהוא אבר מת שבגוף האדם (אדר"נ ספ"א) ואולי רומז גם לעקבתא דמשיחא.

(464) רמב"ם ספ"ב דהל' גירושין וראה לקו"ש ח"ב ע' 102. ועוד.

וכפי שמתבטא בכך דישנם יהודים (שירידתם חיצונית) שמציקים לגופו (עיין כאן בלשונו המהר"ל ועוד) וע"פ הדין צריך למסור לב"ד של יהודים שמרחמים ומכירים בעצמיותו⁴⁶⁵ ובכך שהפגם הוא חיצוני ולא יאבדוהו לגמרי, אך בידו למסור רק לגויים שלא מכירים בזה⁴⁶⁶ ואמר שלא ימסרם ובה מתבטא ההכרה בענין העצמי דהיהודי.

וכאשר ציערוהו טובא ויורדים לחייו הגשמיים ממש עד שיתכן שיגיע למצב גרוע וכו' ישנו ביאור בתוס' כאן⁴⁶⁷ שהתיר לו למסור דינו לשמים וישנו ביאור שהשכם והערב ללמוד תורה והם כלים מאליהם.

ובביאור הענין, יש להעיר מאריכות הביאור גבי ר' שמעון בן יוחאי שהמשיך ע"י תורה באופן דממילא ונתבאר בזה⁴⁶⁸ שהוא ע"י שהתקשר עם העצמות ממש ומוכן שאז לא חשיב כמוסר דינו למעלה דהרי באופן זה מתחשב בעצמיות היהודי וע"כ הוא באופן בממילא ומיד⁴⁶⁹.

ומה שהיה צריך לצאת מפיו, אפ"ל שהוא ע"מ שירד לעולם⁴⁷⁰. ויותר נ"ל דעצמיות התורה מתבטאת דוקא בדיבור⁴⁷¹. ומוכח כאן שהוא ע"י התורה⁴⁷² לבד אף שלא עשה כן בפועל עדיין. ולהעיר ממה שעיקר התשובה היא בלב ומשמע בד"מ דש"פ נח⁴⁷³, שהפעולה שאח"כ היא תוצאה מוכרחת מהלב אם הוא באופן כדבעי. וכפשוט ויש להאריך בזה.

ומה שהוא ע"י שמשכים ומעריב, יש לקשר עם המבואר בד"מ דש"פ תולדות⁴⁷⁴ גבי שעת הקימה והשינה שאז מתגלה העצם. וראה גם לקמן גבי קאים ודמיך בזמרא. ודו"ק.

ואולי י"ל, דנתנוהו לגניבא בקולר הוא לא שממש הרגוהו (אף שפירש רש"י ששם נותנים ההולכים להריגה), דא"כ הו"ל להש"ס לומר דהרגוהו, וע"פ הנ"ל דאכן באופן זה התחשבו במציאותו של היהודי⁴⁷⁵ ולא הזיקו לו כלל אלא רק גרמו לו לשוב⁴⁷⁶.

(465) ראה במפרשים כאן בטעם שאין למסור דין יהודי לגויים. וראה ברש"י שופטים כ, ג אודות החילוק בין יהודים לגויים בענין הרחמנות לאוייביהם במלחמה. ולהעיר שרחמנות היא מקו האמצעי וקשורה לעצם (ראה במ"ש בדא"ח גבי כנשר יעיר קינו (האזינו לב, יא)) וכדכתיב 'ברחמים גדולים אקבצך' (ישעיה נד, ז).

(466) ולהעיר מהמבואר כאן שאפ"ל למסור דינו לשמים לא שייך יתכן לגמרי או עכ"פ כעדיפות אחרונה, וי"ל זה דגם ה'שמים' לא חשים עצם היהודי כלמטה (עיין במ"ש בכ"מ גבי נלך אני ואתם לב"ד של מטה (שמור"ר פט"ו, ב. דב"ר פ"ב, יד.)) וכש"כ הגויים ויש להאריך בזה.

(467) ראה 'אוצר מפרשי התלמוד' כאן ליקוט פירושי האחרונים בתירוצי תוס' זה.

(468) בד"ה 'פדה בשלום' תשכ"ו דלעיל.

(469) להעיר ממה שמיד הן נגאלים ומהביאור גבי המרוצה בברכת כהנים (ראה ד"מ קרח (סה"ש תנש"א ע' 649 ואילך)) ולהעיר דהמתבאר במעלת 'חסידך' דהוא ברכת כהנים ממש ע"ד ככפנים.

(470) וע"ד הסיפור הידוע עם הבית יוסף בזה.

(471) ראה המבואר בזה בהמשך תער"ב ובכ"מ. וראה ד"מ פנחס (סה"ש שם ע' 695 ואילך) וראה תו"א סוף פ' תרומה גבי החילוק בין תושב"כ לתושבע"פ. ועוד.

(472) להעיר משייכות התורה לתענוג וכו"ל ראה גם ד"ה 'ארבעה ראשי שנים' תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קסט ואילך).

(473) סה"ש תשנ"ב ע' 62 ואילך.

(474) סה"ש שם ע' 122 ואילך. ועד"ז בד"מ דש"פ כי תשא שם.

(475) להעיר מהא דאפי' חרב חדה כו' אל יתיאש מן הרחמים.

(476) ולהעיר שגניבא היה 'גברא רבה' (גיטין סב, סע"א וראה מ"ש הגאון הראגאצ'ובי כאן). שהיה עוסק בתורה וקשור בעצם עם אלקות. ולהעיר עוד, מכללות ענין הדממה למתבאר גבי "מרחל בפני גוזיה נאלמה". ולהעיר עוד מלקו"ש חל"ו שמות אודות ענין הבטחון (ומהר"ל כאן מקשר זאת עם ענין הבטחון) ושם אודות 'טראכט גוט (ביטחון)

ובנוגע לגלות, הרי גם כאשר יש רשעים וכו' הקב"ה מרחם ו'אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי . . . לכלותם להפר בריתי איתם⁴⁷⁷. וגם אם לא עושים תשובה הרי מעמיד להם מלך קשה כהמין⁴⁷⁸ וחוזרים⁴⁷⁹.

ועפ"ז יובנו כל קושיות ודיוקים הנ"ל. ולהעיר עוד ממה שסוף ישראל לעשות תשובה (גילוי העצם) בסוף גלותם (וכידוע שדוקא התחתון ביותר - עקבתא דמשיחא - נוגע בעליון יותר⁴⁸⁰) ועד"ז נאמר כאן דדוקא כאשר מצערי לי טובא ולא מצינא כו' אז דוקא מובאת העצה הנ"ל ועד"ז בנוגע לגניבא⁴⁸¹ דוקא כאשר נתנוהו בקולר דמיועד להריגה לגמרי אז חוזר בתשובה.

יא

איסור זמרא בזמן הגלות

"שלחו ליה למר עוקבא, זמרא מנא לן דאסיר - שרטט וכתב להו, אל תשמח ישראל אל גיל בעמים. ולישלח להו מהכא, בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו. אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי, קמ"ל".

הנה י"ל דמשלב זה בסוגיא מתחיל אופן ההנהגה בגלות שע"ז באה הגאולה, דבתחילה הוא ע"י אתכפיא ושלילת התפשטות הקליפות וכו' עד שמגיעים לאחמ"כ לאתהפכא⁴⁸².

הנה בגלות כיון שהמלכות בגלות (גלות השכינה) צריך להיזהר מישות וקליפות⁴⁸³ וי"ל שע"כ נזהרים מכל ענין של התפשטות ותענוג מופרז ושמחה⁴⁸⁴ וזהו כללות ענין האבלות לא להתפשט בישות. וע"כ בגלות אסור זמרא.

וכפי שכותב תוס' דוקא אם רגיל בזה שמבטא שחדר לגוף⁴⁸⁵. ועד"ז שקאי ודמיך בזמרא

וועט זיין גוט' - במחשבה ובהבאים ישרש מלוקט ח"ד מביא שכ"ש בדיבור (כבנידור"ד) ובמרגלא בפומיה דרבא תשמ"ו מקשר זאת לתשובה (שבסוף הגלות דוקא עיי"ש. ומובן הקשר לכאן ע"פ המבואר לקמן. ויש להאריך בכ"ז.

477) וראה מ"ש על פסוק זה בחסידות (סה"מ תרכ"ז ס"ע רז ובכ"מ) שהוא מצד הקשר העצמי והכריתת ברית.

478) שגזר להשמיד להרוג ולאבד וע"ד בגניבא שנתנוהו בקולר.

479) וראה בלקו"ש ח"ט שם שמביא הפסוק דביד חזקה.

480) ראה בארובה 'המשך באתי לגני'. ו'כל הספרים מלאים בדבר זה'.

481) ולהעיר מדברי הגאון הראאצ'ובער כאן שגניבא היה ת"ח. ויש לקשר זה עם ענין התורה והתענוג שלה ואכ"מ.

ועפ"ז יומתק שדוקא בסוף הענין מובא שמו ולא בתחילה. וצ"ע בזה.

482) ראה ד"ה 'באתי לגני' תש"י אות א' ש'ושכנתי בתוכם' ע"י אתכפיא ואתהפכא. ולהעיר מהנתבאר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו ע' נג) אודות כך שקודם הגאולה - גם בזמן שלמה הקדושה למטה היא רק עד הדרגא השישית - שנגרש בניצוצות הביטול לאלקות וע"ד אתכפיא ורק לאחר עבודה זו מגיע גם לדרגא השביעית שם העולם כפי שהוא במקומו הוא אלקות - אז אהפוך אל עמים וכו'. ומובן שקודם ביאת המשיח לא שייך שמחה בשלימות וכידוע שמשיח אותיות ישמה (ראה ד"מ שמח"ת) ויש להאריך.

483) וכמבואר בדא"ח גבי 'רגליה יורדות מות'.

484) להעיר מהלכות אבלות ממעטים בשמחה אין אוכלים בשר ויין אין שומעים שירים וכו' משא"כ בפורים (עיינ

ד"ה 'על כן קראו' תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קפט) ועוד אודות החילוק בינו ליוה"כ) שמחים ואוכלים וכו' ועד"ז בד"מ אודות אז ימלא שחוק פינו וכו'.

485) וכנ"ל בהערות גני אונס.

שמתענג ביותר (ועיין מה שנתבאר לעיל גבי השכם והערב עליהם), ומותר בשמחה של מצוה דמבטא הביטול ודי בזה, (עיין ד"מ הל' תורה שבע"פ). ובבית המשתאות דהשמחה חודרת בגשמיות וכנ"ל גבי כשרות. ויש להאריך.

וע"כ גם סברא לאסור דוקא זמרא דמנא דשם השמחה חודרת לגשמיות עיין עוד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ בשלח⁴⁸⁶ גבי תופים ומובן שהוא בכללות בכל מנא⁴⁸⁷.

ולהעיר מהגירסאות בעמים – כעמים שמחה כמו של גוי שהיא מגשמיות⁴⁸⁸ שאסורה (בזמן היותנו בגלות משא"כ כשאז⁴⁸⁹ אהפוך).

יב

שתיקה בעוד שיש מציקים

"א"ל רב הונא בר נתן לרב אשי מאי דכתיב קינה ודימונה ועדעדה א"ל מתוותא דארץ ישראל קחשיב א"ל אטו אנא לא ידענא דמתוותא דא"י קא חשיב אלא רב גביהא מארגיזא אמר בה טעמא כל שיש לו קנאה על חבירו ודומם שוכן עדי עד עושה לו דין א"ל אלא מעתה צקלג ומדמנה וסנסנה הכי נמי א"ל אי הוה רב גביהא מבי ארגיזא הכא הוה אמר בה טעמא רב אחא מבי חוואה אמר בה הכי כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ודומם שוכן בסנה עושה לו דין".

להעיר מהא דקשה כשאול קנאה ושייך לישות⁴⁹⁰ וא"כ מדובר כאן דהזולת ממעט ישותו וע"ד הנ"ל במר עוקבא ושוכן עדי עד עושה לו דין ע"ד הנ"ל במר עוקבא ממילא.

להעיר ממה שכתבו כאן המפרשים דהדרשה היא מצד הכפל ד'עד' ולהעיר משייכות הכפל לגאולה וענין נצחי וכן משייכות בחי' עד למתבאר בד"ה שובה ישראל תשל"ז מלוקט ח"ד גבי עד ועד בכלל ולא עד בכלל וכו'.

ועד"ז צעקת לגימא שיורד ממש לגופו ומזונותיו (יותר מישות ויש לעיין החילוק וכו' וכן הצריכותות בכל הנ"ל) ושוכן בסנה שהיה חדירת האלקות לגשמיות כמבואר בכ"מ גבי סנה. וצ"ע.

עוד להעיר דקנאה שייכת לנפש החודרת בגוף וצעקת לגימא (ע"ד 'ויצעקו בצר להם') שייכת לגוף ממש ועד"ז עדי עד הוא הבחי' הנעלית שרק משם יכול לרדת למטה משא"כ שוכן בסנה הוא שוכן בפועל.

ולהעיר מביאור כ"ק אד"ש מה"מ (שיחות ויחי ח"א) אודות דונו דיני ששייך למדריגות התחתונות שמקורם נעלה עיי"ש.

(486) סה"ש תשנ"ב ע' 287.

(487) שמחה יתירה שיש לקשר עם היתרון ארץ בכל היא מצד התחתון וכנ"ל גבי יתרו ואביתר.

(488) ראה המכתב הנדפס בסוף התהילים גבי ההבדל העצום בין יהודי לאינו יהודי.

(489) להעיר מאז ימלא שחוק פינ'ו. וכנ"ל בהערות הקודמות.

(490) ראה החלצו רנ"ט.

ואולי יש לקשר עם השמות כאן וצ"ע.

יג

אבלות בזמן הגלות

"א"ל ריש גלותא לרב הונא כלילא מנא לן דאסור א"ל מדרבנן דתנן בפולמוס של אספסיינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס אדהכי קם רב הונא לאפנויי א"ל רב חסדא קרא כתיב כה אמר ה' אלהים הסר המצנפת והרם העטרה זאת לא זאת השפלה הגבה והגבוה השפיל וכי מה ענין מצנפת אצל עטרה אלא לומר לך בזמן שמצנפת בראש כ"ג עטרה בראש כל אדם נסתלקה מצנפת מראש כ"ג נסתלקה עטרה מראש כל אדם אדהכי אתא רב הונא אשכחינהו דהוי יתבי א"ל האלהים מדרבנן אלא חסדא שמך וחסדאין מילך רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דהוה גדיל כלילא לברתיה א"ל לא סבר לה מר הסר המצנפת והרם העטרה א"ל דומיא דכ"ג בגברי אבל בנשי לא".

הנה נת"ל השייכות דישות⁴⁹¹ באופן ד'סדר' וכו' למלכות וכשנתבטלה המלכות בטלה עטרה מראש כל אדם ובחתן שדומה למלך החשש יותר. ואין זה סותר שפשט הכתוב הוא גבי מלך וכו' ויש לעיין בפרטים וכו'.

ומה שהוא בגברי ולא בנשי בפשטות מלכות ל"ש בנשים וצ"ע בזה. דלכאורה איפכא מסתברא.

"מאי זאת לא זאת דרש ר' עזירא זימנין א"ל משמיה דרב אמי וזימנין א"ל משמיה דרב אסי בשעה שאמר הקב"ה לישראל הסר המצנפת והרם העטרה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע זאת להן לישראל שהקדימו לפניך בסיני נעשה לנשמע אמר להן לא זאת להן לישראל שהשפילו את הגבוה והגביהו את השפל והעמידו צלם בהיכל".

סיבת הגלות, דהרי הקדמת נעשה לנשמע היא הביטול בתכלית (ראה השיחות ומאמרים דשבועות) והגבהת השפל ענין הישות וכו' וכו"ל. ובלקו"ש שם מבואר אכן אודות נעשה ונשמע והוא ממש ככפתור ופרח.

יד

נגאלין בצדקה

"דרש רב עזירא זימנין א"ל משמיה דרבי אמי וזימנין אמר לה משמיה דרב אסי מאי דכתיב כה אמר ה' אם שלמים וכן רבים וכן נגוזו ועבר וגו' אם רואה אדם שמזונותיו מצומצמין יעשה מהן צדקה וכ"ש כשהן מרובין מאי וכן נגוזו ועבר תנא דבי ר' ישמעאל כל הגוזז מנכסיו ועושה מהן צדקה ניצל מדינה של גיהנם משל לשתי רחילות שהיו עוברות במים אחת גזוזה ואחת

(491) ראה המשך תער"ב ח"ב פשצ"ב ולהעיר ממשנת"ב דרמ"צ במצות מינוי מלך בטעם דמלך וכפשטות הכתוב שתהא אימתו עליך והישות של העם שייכת לו. ויש להאריך בכ"ז.

אינה גזוזה גזוזה עברה ושאינה גזוזה לא עברה ועניתיך אמר מר זוטרא אפי' עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה לא אענך עוד תני רב יוסף שוב אין מראין לו סימני עניות".

הנה מלשון ר"י שמביא המשך הפסוק ודורשו מובן שמוסיף על דברי ר' עזרא.

וי"ל שהוא ע"ד ג' הדרגות בהכנת 'עונג שבת'⁴⁹² ומובן שעד"ז בהכנה ל'יום שכולו שבת':
א. ידחוק עצמו לעשות עונג שבת. ב. לקחת הלוואה כשיכול להחזיר אח"כ. ג. מתפרנס מן הצדקה.

תיקון הגלות דהוא ע"י צדקה כמבואר בתניא פל"ז ועוד והתוכן לכאורה דממונו של אדם מעמידו על רגליו וישותו ממש ותיקון הישות השלילית היא ע"י הישות החיובית דנוגע לו הגשמיות של חבירו (להעיר מואתה תצוה מלוקט ח"ו בסופו גבי אהבת ישראל גם מצד הגוף) וכנ"ל בערבות שמצד העצם ממש, והיתר כנטול דאם מוסיף בנכסים וישות גורם פעולה הפכית (צד השלילה דדברי רב עזרא) ולהעיר משיחת אד"ש אודות המחלות בדורותינו אלה השייכים לישות ויש לקשר לענן הנ"ל דדורנו הוא מלכות כו' ואלו המחלות ונסיונות בה. וראה ד"מ מקץ אודות התגברות החושך בהתאם להתגברות האור.

והדגשת עני המקבל מן הצדקה י"ל דכאשר הוא עצמו מקבל ומשפיע הוא חיבור עצמי יותר, ויש להאריך. וסימני עניות י"ל ע"ד ביאור הרגאצובי בנוגע לסימנים הגורמים (לקו"ש ח"ב שיחה לשמיני). ורומז לגאולה נצחית שאין אחריה אפשריות לגלות.

ובזה גופא בתחילה רק ביטול סיבת הגלות צדקה ואהבת ישראל ורק אח"כ לחיבור העצמי.

ולהעיר גבי משל הרחילות דהוא ממש כ'רחל לפני גוזיה נאלמה' הנאמר גבי מלכות בירידתה בגלות. וכן להעיר מענין דגהינום שהרי גלות היא תחליף לגהינום⁴⁹³. ויש להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד.

טו

סיכום הדברים

ועפ"ז בתחילת הסוגיא מדובר אודות עצם חשיבות התחתונים וכנס"י, ושלילת ההתעלמות ממעלתה⁴⁹⁴, המביאה לענינים שליליים, וגם באופן חיובי⁴⁹⁵ לומר באופן המתקבל ואפי' בסברא⁴⁹⁶, בנוגע לבני ביתו, ואפילו על עבדיו⁴⁹⁷ (הפחותים מאישה).

(492) ראה שו"ע סי' רמב. וש"נ.

(493) ב"ר פמ"ד.

(494) הטרוניא על בני בבל והדיון על ותזנה עליו פילגשו, ויצא מזה ג"ע וש"ד וח"ה.

(495) שהוא חידוש יותר דשלילה חזקה יותר מחיוב, וכנראה מהא דיאמר בתוך ביתו.

(496) ר"א שם קיימתי מסברא.

(497) הסיפור עם רחב"ג. ואפי' בנוגע לבהמתו.

ואפי' ברשעים בזמן הגלות שבחיצוניות נראה להיפך⁴⁹⁸. בחירוף וגידוף⁴⁹⁹ ואף בקנאה הפוגעת בישות⁵⁰⁰, ואף שמגיע לגשמיות ממש⁵⁰¹.

ותיקון הגלות ע"י א. אתכפיא, הזהירות בגלות בזמרא⁵⁰² כגויים ואפי' בפה, ואפי'⁵⁰³ מעטרה.

ב. אתהפכא והתיקון ע"י צדקה וישות דקדושה כג' דרגות ולא אענך עוד בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

(498) בני אדם העומדים עלי.

(499) גניבא (רש"י).

(500) עדעדה, וצ"ע האם יותר חמור מחירוף.

(501) סנסנה, ואולי זוהי הסברת החילוק בין 'עדי עד' המבטא עליונות לסנסנה המבטא 'שוכן בסנה'.

(502) וצ"ע המיקום לפני עדעדה וסנסנה.

(503) כדמשמע מזה שהוא לא דאורייתא, והוא בזמן מצוה ורק לחתן אסור.

שיטות הראשונים בהגדרת כיבוש רבים

יביא מחלוקת הראשונים בהגדרת כיבוש רבים / יבאר בד"א בטעמי והגדרת מחלוקתם / יביא שיטת הרמב"ם בזה וידייק בדבריו / יביא הסבר האחרונים והקושי בדבריהם / יבאר בד"א בשייכות הפירושים זה לזה

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן
הת' אלעזר שי' לייטר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

מחלוקת הראשונים בהגדרת כיבוש רבים

איתא במסכתין⁵⁰⁴: "ת"ר בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל . . . חייבת במעשר ובשביעית כא"י. ובגמרא⁵⁰⁵ הסבירו הטעם לכך: "חייבת במעשר ובשביעית כא"י, קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש".

ופירש רש"י: "כיבוש יחיד - דדוד שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא לצורכו". ועד"ז פירש רש"י במקום אחר⁵⁰⁶: "סוריא - ארם צובה וסמוכה לארץ ישראל וכיבשה דוד וחיברה לקדושת ארץ ישראל שלא על פי הדבור ובלא ששים ריבוא וקרי ליה כיבוש יחיד".

הרי, שלשיטת רש"י הגדרת 'כיבוש רבים' הוא דוקא כאשר: א. ישנם בכיבוש זה רבים בפשטות (שישים ריבוא). ב. לצורך הרבים. ג. ע"פ הדיבור ואורים ותומים.

והנה התוס' בסוגייתנו⁵⁰⁷ הביאו פירוש החולק על פירוש רש"י בהגדרת 'כיבוש רבים', וז"ל: "פי' בקונט' שלא היו לשם כל ישראל ביחד כמו בכיבוש יהושע וכבשוה לצורך כולם אבל דוד לא כבש אלא לצורכו. אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב⁵⁰⁸ דמשמע לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת פירוש יבוס שהיה סמוך לירושלים ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה אבל אחר שכל א"י כבשוה דריש התם מדכתיב⁵⁰⁹ כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה

(504) גיטין ת, א.

(505) שם ע"ב.

(506) ע"ז כ, ב.

(507) ת, א. ד"ה 'כיבוש יחיד'. ועד"ז בתוס' הרא"ש הכא.

(508) פנ"א.

(509) דברים יא, כד.

קדוש ואפילו יחיד".

ועד"ז פירשו התוס' במסכת ע"ז⁵¹⁰: "פ"ה שלא היה שם אורים ותומים וששים רבוא. ויותר נראה כמו שפירש הר"ר יצחק מהרפוט דכל מה שכבש יחיד כגון יאיר בן מנשה אינו א"י. אבל קשיא דאי מא"י הוא אין זה קרוי כיבוש יחיד ואם מחו"ל הוא אפי' היו שם ששים רבוא קרוי כיבוש יחיד לכך נראה כל שאין לו רשות לכבש נקרא חו"ל דכל זמן שלא כבש כל א"י לא היה לו רשות לכבוש חוצה לארץ והכי איתא בספרי פרשת עקב שכבש דוד ארם נהרים וארם צובה אמר לו הקדוש ברוך הוא סמוך לפלטין שלך לא כבשת ואתה הולך ומכבש חוצה לארץ שנאמר ואת היבوسی יושב ירושלים וגו'".

הרי ששיטת התוס' (ע"פ הספרי) בהגדרת כיבוש יחיד הוא: מה שנכבש ב'רשות' ואין נפק"מ כלל אם הוא ע"י רבים או יחיד.

ועד"ז פירש הרמב"ן⁵¹¹: "מכאן יצא לרבותינו⁵¹² המחלוקת בסוריא שקורין אותה כיבוש יחיד. והטעם כי דוד כבש אותה ברצון נפשו שלא שאל באורים ותומים ולא נמלך בסנהדרין, כי היה חייב להוריש כל שבעת הגוים בתחלה ואחרי כן אם ירצה ילך אל ארץ אחרת כאשר הבטיח השם בכאן. ומפני שלא נעשה הכבוש ההוא כמצות התורה, אמרו מקצתם לא שמיה כבוש".

ב

ביאור בד"א בטעמי והגדרת מחלוקתם

והנה מה שרש"י פירש דלא כתוס', ניתן לבאר בפשטות - כיוון שפירוש רש"י מתאים יותר עם פשטות הלשון 'כיבוש רבים' שמשמעותו בפשטות - ע"י רבים. ועד"ז כתב המהר"ם שיף כאן וז"ל: "לכאורה רש"י הוצרך לפרש לישנא דכיבוש יחיד וכו' דלספרי אמאי תלאו בכיבוש יחיד".

ולהעיר, שאכן בספרי עליו מתבסס התוס' ועד"ז בירושלמי⁵¹³ שמביא עד"ז, לא מוזכר כלל הלשון 'כיבוש רבים' בהקשר לדין זה, וניתן לומר בפשטות, דדעת רש"י דדין זה המובא בספרי ובירושלמי⁵¹⁴ הינו דין צדדי שאינו קשור לענין ד'כיבוש רבים'.

וכפי שכתב המאירי בסוגייתו וז"ל: "ואעפ"כ אין שוה לגמרי לארץ ישראל מפני שכבשה קודם שיכבוש כל ארץ ישראל והניח שם משבעה עממין והתורה אמרה והוריש ה' את הגוים האלה מלפניך ואחר כך כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וכו' וכן היא שנויה בספרי וגדולי המחברים הביאוה וזה שקראוה כיבוש יחיד מפני שלעצמו כבשה ולא לשם כל ישראל שיחלקוה כיהושע ומכל מקום על פי בית דין כבש שאם לא כן לא היתה כארץ ישראל לשום דבר". הרי להדיא שנקט הדין כבספרי אך בהגדרת 'כיבוש רבים' פירש כרש"י.

(510) כא, א. ד"ה 'כיבוש יחיד'.

(511) בפירושו עה"ת שם.

(512) חלה פ"ד מ"ז.

(513) חלה פ"ב ה"א.

(514) ונפסק להלכה ברמב"ם המובא לקמן.

ובמה שתוס' לא פירשו כרש"י, ניתן לומר - דכיוון שלפירוש רש"י לא מצאנו מקור מפורש בש"ס אין לנו לחדש מדעתנו חידוש דין כאשר אפשר לפרש (בדוחק עכ"פ) כוונת המושג 'כיבוש רבים' ע"פ דין המובא בספרי⁵¹⁵ (ובירושלמי), אף שאין זה מתיישב כ"כ בלשון. וכידוע⁵¹⁶ החילוק הכללי בין רש"י לתוס' שרש"י עיקרו לפרש הסוגיא על אתר ואילו התוס' נחית גם להלכה.

אך עדיין נותר להבין בדעת התוס', מדוע מה שלא היה 'ע"פ דין תורה' נקרא 'כיבוש יחיד'. וכדברי המהר"ם שיף הנ"ל.

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים הבנת והגדרת שיטת הרמב"ם בהגדרת 'כיבוש רבים'. וכדלקמן.

ג

שיטת הרמב"ם בזה והדיוקים בדבריו

דהנה בדברי הרמב"ם בהגדרת 'כיבוש רבים' מצאנו לכאורה שיטה ממוצעת בין רש"י להתוס'.

דבהלכות תרומות⁵¹⁷ כתב הרמב"ם: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא⁵¹⁸ מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

וממשיך שם⁵¹⁹: "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

ועד"ז כתב בהלכות מלכים⁵²⁰: "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה".

(515) שהוא מדרש הלכה (ראה הקדמת הרמב"ם למושנה תורה).

(516) יד מלאכי כללי רש"י המקורים. ועוד. וראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב ע' רמב.

(517) פ"א ה"ב.

(518) ראה עד"ז בסמ"ג עשין קלא, שמגדיר את הכיבוש רבים ככיבוש ע"י 'שופט'. ויש להאריך בביאור ענין זה ע"פ

הסבר כ"ק אד"ש מה"מ בגדרי מלך ושופט ושייכותם לכלל ה'ציבור' ורבים. ואכמ"ל.

(519) ה"ג.

(520) פ"ה ה"ו.

והנה ברור מדברי הרמב"ם⁵²¹ שפוסק להלכה הן כדברי רש"י שהכיבוש צ"ל ע"י רבים' בפשטות⁵²². והן כדברי הירושלמי והספרי⁵²³ (שהובאו בתוס' הנ"ל) שבשביל חלות הכיבוש בשלימות⁵²⁴ צ"ל דוקא לאחר כיבוש כל א"י⁵²⁵.

ויתירה מזו, מהמשך ההלכות בהלכות תרומות, ובפרט מכך שבהלכות מלכים כתב שני דינים אלו באותה ההלכה⁵²⁶, משמע קצת⁵²⁷ שגם הרמב"ם מגדיר כהתוס'⁵²⁸ שתנאי זה שיכבוש קודם את כל ארץ ישראל הוא תנאי הכרחי בהגדרת וחלות שם 'כיבוש רבים'.

ד

הסבר האחרונים והקושי בדבריהם

ואכן יש מהאחרונים⁵²⁹ שמסבירים בסוגיא זו, שאף להסוברים שכיבוש רבים משמעותו רבים ממש, מכל מקום הרי זה אותו התנאי עצמו של כיבוש כל ארץ ישראל מקודם, שמכיון שכיבוש זה צריך שיהיה על פי בית דין הגדול, הרי כל שאין להם רשות לכבוש, נמצא שהסכמת הבי"ד כאילו איננה, שהרי עשו שלא כדין, וממילא הרי זה כיבוש יחיד.

אך גם לפי הסברם יש לדייק א. הרי סו"ס אין דין זה חלק מהגדרת כיבוש רבים' אלא תנאי צדדי שבהבטלו בטל חלות הכיבוש בכלל. ומדיוק לשון הרמב"ם נראה שהוא ממש גדר ב'רבים' שבכיבוש ולא רק בכיבוש עצמו וכנ"ל ששיטת התוס' בפירוש היא שהוא חלק מהגדרת ה'רבים' שבכיבוש.

היינו, שאין זה תנאי צדדי בלבד שבהבטלו בטל הכיבוש, אלא הוא חלק מהותי מהגדרת הכיבוש ככיבוש רבים. אלא שהתוס' לומדים שרק זהו הגדרת כיבוש רבים ושוללים פירוש רש"י, ואילו מהרמב"ם משמע שלומד שגם ענין זה נכלל בהגדרת הכיבוש רבים'. וא"כ ע"ד הנ"ל בשיטת התוס' צ"ל גם בשיטת הרמב"ם מה שייכות ענין ודין זה להגדרת הכיבוש כנעשה ע"י רבים.

ב. ועיקר מלשון הרמב"ם משמע שהטעם שאין זה כיבוש רבים הוא בגלל שלא כבש קודם הארץ ולא משום שלא היה בהסכמת בי"ד הגדול, ובפרט מלשונו בהלכות מלכים שלאחר

(521) ראה גם פהמ"ש להרמב"ם דמאי פ"ו מי"א.

(522) ראה לעיל הערה 15. ומוכן שזה כולל גם שיהיה צורך רבים (כברש"י הנ"ל) דהרי מה שמלך עושה לצורכו האישי ולא בתור מלך מוכן שאינו נכלל בדין המלכים (ראה רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"ג-ד).

(523) שכנ"ל בפשטות גם רש"י לא חולק עליהם להלכה ונחלק רק בפירוש הגדרת 'כיבוש יחיד' הכא.

(524) ואכן יש לעיין מהו הגדרת ד"צצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, דלכאורה אין זה הוא הכרחי מדוע "צצאו מכלל חוצה לארץ" ואם לאו מדוע "להיותן כא"י לא הגיעו".

(525) וע"ד הנ"ל במאירי.

(526) וכידוע שחלוקת ההלכות היא בדיוק (ראה לקו"ש ח"י ע' 143 ועוד), ונודע ג"כ גודל הדיוק בכלל בלשון הרמב"ם כנודע בשיחות ובפרט בהדרני אד"ש.

(527) ובדוחק ניתן לומר דמ"ש הרמב"ם "הוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל" מתייחס ל"הרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר" ולא ל"כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים".

(528) כנ"ל שענין זה מופיע בפירוש בתוס' (ולא בספרי והירושלמי שלא הזכירו בהקשר לענין זה את המושג 'כיבוש רבים').

(529) ע"י שו"ת דבר אברהם ח"א סי' י.

שכותב "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים" ממשיך "והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה". ומשמע שהוא ענין נוסף מלבד הסכמת הבית דין ובפירוש דלא כהסבר זה דהאחרונים.

ה

ביאור בד"א בשייכות הפירושים זה לזה

והנראה לומר בזה, ע"פ הסבר כ"ק אד"ש מה"מ⁵³⁰ בכיבוש ארץ ככלל, ששלימות הכיבוש הוא כאשר כובשים את כל הנכבש, וכל עוד לא כבשו את כל החלקים אין זה חסרון רק מצד החלקים שלא נכבשו עדיין אלא גם החלקים שכבר נכבשו הרי שלימות כיבושם הוא דוקא כאשר נכבשה כל הארץ.

עוד מוסיף שם אד"ש, ששלימות הכיבוש הוא כאשר כל הכובש מונח בזה, שדוקא באופן זה הכיבוש הוא בשלימות. ובפשטות הביאור בזה כדמשמע מהמשך השיחה דדוקא כאשר הכובש מונח בזה בכל עצמיותו יכול הוא לכבוש בשלימות את (עצמיות) הנכבש⁵³¹.

ועד"ז ניתן לומר לכאורה לאידך גיסא, דכל עוד לא כבשו את כל הנכבש זוהי הוכחה שעדיין לא הונח בכיבוש זה כל ועצמיות הכובש⁵³².

ועפ"ז ניתן לכאורה לבאר בנידו"ד, דכל עוד לא נכבשה כללות הארץ אין זה כיבוש רבים בשלימות הואיל ולא נתגלה עדיין ענין זה ד'שלימות הכיבוש' אצל המלך⁵³³, היינו אמנם הוא מלך בשלימות אך גבי ענין זה דכיבוש הארץ עדיין לא נתגלתה מלכותו. וע"ד ביאור אד"ש הידוע⁵³⁴ אודות מלכים בכלל ששלימותם הוא במלך המשיח דייקא ואף שגדרם כמלך הוא מושלם. ויש להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד.

והנה ידוע שיטת אד"ש⁵³⁵ ד'מסתבר לומר' שכל הפירושים באותו ענין שייכים בתוכנם⁵³⁶ וע"פ הנ"ל מובן גם בנידו"ד דכל הפירושים כאן עולים בקנה אחד. ודו"ק.

(530) שיחת הד"מ ד"ש פנחס (סה"ש תנש"א ע' 695 ואילך) עיי"ש באריכות.

(531) ולהעיר מכך שכל חוש תופס בחושו, ויש להאריך בכ"ז (ראה שערי ישיבה חח" במאמר 'תורה אחת בדיני קרקע' באריכות בענין זה. וש"נ).

(532) ולהעיר מהא דאם היה צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדרו היה בא משיח. וביאור אד"ש בזה בד"ה 'זאתה תצוה' תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלה. וש"נ).

(533) ולהעיר מהא ד'עתידיה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות' (ראה שו"ת באר משה סי' ס"ה), ולכאורה יש לקשר גם להא שלעת"ל "מיתרון ההארה לישראל יאיר חושך האומות ג"כ" (תניא פל"ו), ומשמע דהוא דוקא לאחר שיאיר לישראל בשלימות אז דוקא (מיתרון הארה זו) יאיר לאומות, ועד"ז בפעולה על הנה"ב ראה שם פ"ט דלאחרי שחלל הימני מלא וגדוש באהבת ה' הרי מתפשט גם לחלל השמאלי. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

(534) לקו"ש חח"י ע' 271 ואילך.

(535) ראה שיחת הד"מ ד"ש פנחס בתחילתו גבי שייכות הפירושים השונים בטעם שלא נזכר שמו של משה רבינו בפרשת תצוה ומובן שעד"ז בנידו"ד.

(536) ולהעיר משיטת אד"ש הידועה אודות כל הפירושים באותו פסוק ושייכותם א' לשני וראייתו מש"ס (לקו"ש ח"ג ע' 782) וראה שיחת הד"מ (הנ"ל הערה 17) שהוא קשר תוכני ומהותי ולא חיצוני או סיבתי בלבד.

ביאור שיטת הרי"ף ב'עדי מסירה כרתי'

יביא שיטות תוס' הרי"ף והגאונים בדעת ר"א / יביא דברי הר"ן והרמב"ן על דברי הרי"ף / יבאר דברי הגמ' בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו והרי הוא יוצא מתחת ידה / יביא הנפק"מ בדברי הר"ן להרמב"ן / יביא מהשו"ע שפוסק כהר"ן

הת' לוי יצחק שי' הרטמן
קבוצה - 770 בית משיח

א

המחלוקת בגדר עדי חתימה לשיטת הרי"ף

בנוגע לעדות הנצרכת בשטרי גיטין נחלקו⁵³⁷ ר"מ ור"א איזו עדות מקיימת את הגט: לשיטת ר"מ 'עדי חתימה כרתי' (היינו שעיקר הגט נעשה ע"י חתימת העדים בשטר), ולר"א 'עדי מסירה כרתי' (היינו שעיקר הגט נעשה ע"י העדים שרואים את נתינת הבעל לאשה), ופוסקת הגמ' 'הלכה כר' אלעזר בגיטין'⁵³⁸.

ובהסברת שיטת ר"א נחלקו המפרשים:

התוס'⁵³⁹ פירשו דס"ל עדי מסירה בלבד כרתי, וז"ל: "ולפיכך צריך לזוהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי, דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אע"ג דאיכא עדי חתימה".

והרי"ף⁵⁴⁰ פירש שאף עדי חתימה ללא עדי מסירה כשר (בדיעבד), וז"ל: "לרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה זמנין דמייתי סהדי אי נמי זמנין דאזלי למדינת הים, מהא שמעינן שלא צריכנין לעידי מסירה אלא היכא דליכא עדי חתימה, אבל היכא דאיכא עדי חתימה סגי בלא עדי מסירה".

והגאונים סוברים⁵⁴¹ שעדי חתימה ללא עדי מסירה פסול מדרבנן.

ובהסברת שיטת הרי"ף (שבעדי חתימה ללא עדי מסירה כשר בדיעבד) נחלקו הראשונים:

(537) פו, א. והובא בכ"כ מקומות נוספים (ג, ב ועוד).

(538) ד, א. פו, ב.

(539) ד, א. ד"ה דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין.

(540) לו. מז-מח מדפי הרי"ף (ש"ס וילנא).

(541) רמב"ם הל' גירושין פ"א, הט"ז.

דעת הרמב"ן⁵⁴² שהרי"ף סובר שגם עדי חתימה וגם עדי מסירה כרתי (והפירוש "עדי מסירה כרתי" הוא "אף עדי מסירה כרתי").

אך דעת הר"ן⁵⁴³ שהרי"ף סובר שעדי מסירה בלבד כרתי אלא שעדי חתימה יכולים לשמש כעדי מסירה, וז"ל: "דרבי אלעזר ס"ל דעדי מסירה בלחוד כרתי ועדי חתימה לא כרתי . . ולא אמרינן אף עדי מסירה, ומיהו מאי דמודה ר"א דעדי חתימה מהני, היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים בדבר, בין שהם מעידים על המסירה עצמה, או על גוף הדבר . . דהווי להו עדי חתימה כעדי מסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרו לה, ונמצאו כאילו הן עצמן מעידין על המסירה".

היינו, משום שע"י שהם מעידים על עצם הגט (שנכתב ברצון הבעל), ובפועל הרי הוא נמצא אצל האשה, הרי ברור שהוא הגיע לאשה ע"י נתינת הבעל, ולכן הרי הם נחשבים כעדי מסירה.

ב

הנפק"מ בין הר"ן והרמב"ן

יש לומר אחת הנפק"מ⁵⁴⁴ בין שיטת הרמב"ן (שאף עדי חתימה כרתי) לבין שיטת הר"ן (שעדי חתימה נחשבים עדי מסירה) בשיטת הרי"ף ע"פ מה דאיתא בגמ' בענין גט שחקוק בכתובת קעקע על עבד (כ, ב):

"בעי רמי בר חמא היו מוחזקים בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו והרי הוא (העבד) יוצא מתחת ידה, מהו? מי אמרינן אקנויי אקני לה, או דלמא הוא מנפשיה עייל".

היינו בד"כ כשגט יוצא מתחת ידי האשה, הרי זה 'חזקה' שהבעל נתן לה, ולכן נאמנת לומר 'מגורשת אני', אך בנדו"ד - עבד, כיון שיכול ללכת, אפשר לומר שהלך מעצמו אל האשה ולא שהבעל נתנו לה, וע"כ ישנו ספק האם נאמר שהאשה לא נאמנת, או שאין חילוק ותמיד נאמנת (ומגורשת)?

מסיקה הגמ': שאף שהגט כתוב על ידו של עבד בכתובת קעקע (שאינו יכול להזדייף ולא חוששים "דילמא תנאה הוה בגיטא ומחקתיה והדר כתביה"⁵⁴⁵), אינה מגורשת, כיון שבדיני ממונות הרי אין לה חזקה (שאינה יכולה לטעון שהעבד שתחת ידה - שלה הוא), משום שיכול להלך ("הגודרות אין להן חזקה"), לכן גם בגט אין לה נאמנות לומר שהבעל נתן לה.

והנה במסקנת הגמ' יש לברר, האם אינה מגורשת ודאי ודינה כאשת איש לכל דבר, או שהיא ספק מגורשת, [ונפק"מ אם ניסת אח"כ לאחר, האם צריכה ממנו גט מספק שמא

542 מלחמות ה' פו, ב. ד"ה כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, בקטע 'ומתשובה', וז"ל שם: "דעדי חתימה נמי כרתי". וראה שם בכל הדיבור וכן בכללות הר"ן (הנסמן בהערה הבאה), שמביא קודם את הרמב"ן, ואח"כ מתרץ את תירוצו שלו (המובא בפנים).

543 בחידושו על הרי"ף פו, ב. ד"ה והיינו דקתני, בקטע 'אבל'.

544 לעוד נפק"מ ראה 'מראה המקום' ע' סד-סה.

545 רש"י ד"ה להזדייף הוא.

מגורשת היא, או שאינה צריכה גט מספק כי היא אינה מגרושת, והמקדש אשת איש, אינה מקודשת].

והנה אם "היא מוחזקת בו (בעבד) ואומרת שמסרו לה בעדי מסירה להתגרש בו . . כתב הרמ"ה דחיישינן מספק לחומרא והויא ספק מגורשת ואם ניסת לשני תצא בגט"⁵⁴⁶.

אך אם מודה האשה שאכן לא היה עדי מסירה כלל, אפ"ל שבזה חולקים הר"ן והרמב"ן: להרמב"ן כיון שעדי חתימה ג"כ כרתי, הרי אע"פ שלא היה עדי מסירה, בכ"ז הרי זה ספק גירושין, שמא הבעל מסר לה את העבד ולא הלך מעצמו.

אך להר"ן ודאי שאינה מגורשת, שהרי רק עדי מסירה כרתי, ומה שלשיטתו עדי חתימה מועילים, וזהו רק מטעם שנחשבים כעדי מסירה - שע"י שהם מעידים על גוף הגט שהבעל כתבו כהלכתו, וכעת הגט נמצא אצל האשה, א"כ ודאי שנפעלה מסירת הגט ועי"ז הם נחשבים עדי מסירה, אך בנדו"ד שהעדים חתומים על העבד שמוחזק שהוא של הבעל, ולכן אין ודאות ע"י העדאתם שהבעל מסרו לה אף כשיוצא מתחת ידה, הרי אינם נחשבים כעדי מסירה וממילא הגט בטל.

ג

בירור ה'הלכה למעשה' במחלוקת הר"ן והרמב"ן

ולענין פסיקת ההלכה כהר"ן או כהרמב"ן⁵⁴⁷, נראה שיש לדייק מלשון השו"ע⁵⁴⁸: "ואם היו מוחזקים בעבד שהוא שלו וגט חקוק על ידו והוא יוצא מתחת ידה והיא אומרת בעדים נמסר לי הרי זו ספק מגורשת שמא מעצמו נכנס לה".

היינו דוקא כשאומרת ש"בעדים נמסר לי" אז היא ספק מגורשת, אך כשאינה טוענת כך משמע שודאי אינה מגורשת (כהר"ן)⁵⁴⁹. וכ"ז לפלפולא, ולמעשה יש לשאול מורה הוראה בדיני גיטין⁵⁵⁰.

(546) טור אהע"ז סי' קכד, ס"ו. וכן נפסק בשו"ע שם.

(547) שהרי הלכה כהר"ף (שעדי חתימה גם מספיקים), ולא כהתוס' (שו"ע אהע"ז סי' קלג, ס"א (וראה ט"ז שם שאף לה"א שם שפסול ה"ז מדרבנן (כהגאונים) ולא מדאורייתא (כתוס' שלשיטתו אינה מגורשת כלל)).

(548) שו"ע שם, וראה ג"כ טור שם.

(549) אלא שזהו רק להשו"ע שפסק כהר"ף, אבל להטור זה שאם אומרת שנמסר ללא עדי מסירה אינו גט, אינו מטעם שפוסק כהר"ן כהר"ף אלא (לכאורה) מטעם שפוסק כהתוס' שעדי חתימה ללא עדי מסירה אין מועילים כלל, לא מטעם עדי חתימה, ולא מטעם עדי מסירה (סי' קלג, ס"א. ושם דמביא שיטת התוס' ב'סתם' (כלומר בפשיטות ללא ציון שיש שיטה כזו) ואח"כ שיטת הר"ף (בתור "ורב אלפס כתב") והרי ידוע הכלל בטור (ועד"ז בשאר פוסקים) ד'סתם' ו'יש' - הלכה כ'סתם' (יד מלאכי כללי הפוסקים כללי ר"י בעל הטורים ומוהר"ק קארו כלל ו)).

(550) כפסק הגמ' (קידושין ו) "כל שאינו גיטין וקידושין, לא יהא לו עסק עמהם".

לשיטתייהו דרש"י ותוס' בשיטת ר"מ שעדי חתימה כרתי

יביא מח' רש"י ותוס' מיהו ת"ק דמתניתין בדף פ"ו - ר"מ או תנא שלישי / יביא ההכרח לפי רש"י ותשובת התוס' לכך / יצריך ביאור ברש"י מדוע ממאן בסברת התוס' / יביא הסבר הפנ"י בשיטת רש"י ועפ"ז יצריך ביאור בשיטת התוס' / יקדים מח' רש"י ותוס' בשיטת ר"מ האם בעינן שהגט יהיה 'מוכח מתוכו' / עפ"ז יבאר שיטתם בהסבר דעת ת"ק דהמשנה בדף פ"ו / יביא מח' רש"י ותוס' בסיבת הפסול לכתחילה בכת"י הבעל / יבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטייתיהו גם במח' זו / יביא מח' נוספת של רש"י ותוס' בהסבר הוכחת הגמ' ממשנה זו שר"א לא מצריך ע"ח / יבאר דגם במח' זו רש"י ותוס' אזלי לשיטייתיהו / יקדים מח' רבה ורבא בסיסת תקנת אמירת בנוב"נ / יביא מח' רש"י ותוס' בטעם החשש לשיטת רבה למסקנת הגמ' / יבאר דגם במח' זו רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן (ברר"מ)
קבוצה - 770 בית משיח

א

מח' רש"י ותוס' מיהו ת"ק דהמשנה

תנן במסכתין⁵⁵¹: "שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת - הוולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלושה גיטין פסולין, ואם נשאת - הוולד כשר. רבי אליעזר אומר: אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לו בפני עדים - כשר, וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים אלא מפני תיקון העולם".

ונחלקו רש"י ותוס' מיהו תנא קמא דמשנה זו.

דרש"י כתב⁵⁵² וז"ל: "האי תנא לאו כרבי מאיר סבירא ליה (דאמר עדי חתימה כרתי), דלרבי מאיר הוולד ממזר! ולא כרבי אלעזר סבירא ליה (דאמר עדי מסירה כרתי) - דהא פליג רבי אלעזר בסיפא. אלא כיון דכתב ידו הוא "וכתב . . ונתן" קרינא ביה ואף על גב דליכא עדי מסירה כשר מדאורייתא".

כלומר, לא יכול להיות שהת"ק של משנה זו הוא ר"מ, כיוון שר"מ סובר שהגט כשר

(551) גיטין פו, א.

(552) ד"ה ואם ניסת.

מדאורייתא רק כשיש בו עדי חתימה ('ע"ח כרתי'). ובמקרה הראשון במשנה (כת"י הבעל) - אין עדי חתימה ובכל זאת הגט כשר בדיעבד. וכן ת"ק לא יכול להיות ר"א - שהרי הוא זה שחולק על ת"ק! אלא מוכרח שת"ק הוא תנא שלישי שלומד מהפסוק "וכתב" שזה הולך על הבעל שהוא יכול לכתוב את הגט בכתב ידו בלי עדים⁵⁵³.

אמנם התוס' כתב⁵⁵⁴: "לעיל (דף ג:) פירשתי ומה שפי' בקונטרס דהך משנה לא כרבי אלעזר ולא כר"מ אין נראה דאיכא בגמ' דמוקי לה כר' מאיר⁵⁵⁵".

כלומר דלפי תוס' ניתן להעמיד שת"ק דמשנתנו זהו ר"מ.

ומה שהקשה רש"י - שלשיטת ר"מ במקרה של כת"י הבעל ואין בו עדים, הוולד אמור להיות ממזר (היות שעדי חתימה לשיטתו הוא דאורייתא) ות"ק במשנה מכשיר את הוולד - מפרש התוס' בדף ג⁵⁵⁶ שכת"י הבעל חשיב כעדי חתימה, שהרי כיוון שהבעל עצמו כתב את הגט הרי זהו הוכחה ברורה לכשרותו. ובלשונו שם: "אין לך חתימה גדולה מזו".

ויש לעיין מדוע רש"י ממאן בסברת התוס' שכת"י הבעל חשיב כעדי חתימה.

ב

הסבר המח' ע"פ פי' הפנ"י

והנה בהסבר שיטת רש"י כתב הפנ"י⁵⁵⁷: "דלא ניחא לרש"י ז"ל לפרש . . . דא"כ אמאי פוסל ר"מ מדאורייתא בעידי מסירה . . . אלא על כרחך דעידי חתימה דוקא מגזירת הכתוב".

והיינו דרש"י ממאן בסברת התוס' (שכת"י הבעל חשיב כחתימה), כיוון שא"כ לכאורה הו"ל לר"מ להכשיר גט גם בעדי מסירה, שהרי כשם שכת"י הבעל מוכיח על כשרות הגט, כך גם הע"מ מוכיחים על כשרותו של הגט! ומזה שפוסל ר"מ גט בעדי מסירה, מוכח שלשיטת ר"מ יש גזירת הכתוב שהדרך היחידה לקיים שטר הוא רק ע"י עדי חתימה ולא בדרך אחרת.

במילים אחרות: אם המטרה היא להוכיח שהגט כשר, וזהו תפקידה של החתימה, אזי יש עוד דרכים לעשות זאת - ע"י שהגט כתוב בכת"י הבעל, וכן ע"י עדי מסירה, שבכל האופנים האלו השטר מקויים לגמרי. ולא ניתן לחלק ולומר שרק חלק מהאופנים הנ"ל מועילים.

אמנם אם הענין הוא (לא למצוא דרך כיצד להוכיח את כשרותו של הגט אלא) שיש גזירת הכתוב מהתורה כיצד לכתוב גט - שזה רק ע"י "וכתב" - חתימה (לדעת ר"מ), אזי גם אם כת"י

(553) ומה שמצינו גירסא ברש"י "ולמאן דמוקי לה בגמ' כרבי מאיר איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי" ראה בהגהות הב"ח (על אתר) שזהו תוספת ברש"י משיטת התוס'. וראה בתוס' הרא"ש שעל אתר שזהו מלשון רש"י בתשובה שכתב לאחר זמן.

(554) ד"ה שלשה גיטין פסולין.

(555) ולרש"י הגירסא בגמ' שונה שלא כתוב "ומוקי לה כר"מ" (דהיינו המשנה הזאת של שלושה גיטין פסולין),

אלא "ומוקי לה היא כר"מ" והיינו שמדובר על משנה אחרת שהביאה הגמ' ואותה מעמידים כר"מ ולא את המשנה של שלושה גיטין פסולין.

(556) ע"ב. ד"ה שלושה גיטין פסולין.

(557) פו, א. ד"ה ועוד.

הבעל מוכיח וכו' אין זה מועיל לכשרותו של הגט בדיוק כשם שע"מ לא מועילים!
 ולכן ס"ל לרש"י שגם בכת"י הבעל ר"מ יפסול את הגט גם בדיעבד, ולכן לא ניתן להעמיד
 את ת"ק דהמשנה (שמכשיר בכת"י הבעל) כר"מ.
 אמנם לפי"ז יש לעיין מדוע לשיטת התוס' מכשיר ר"מ בכת"י הבעל ואינו מכשיר בעדי
 מסירה שהרי לכאורה שתייהם מוכיחים על כשרות הגט?

ג

הסבר שורש המח' בשיטת ר"מ

ויובן זה בהקדים מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת ר"מ האם בעינן שיהיה 'מוכח מתוכו' של
 הגט לשם מי נכתב או לא⁵⁵⁸.

דהתוס' ס"ל שלר"מ מוכרח שיהיה מוכח מתוכו של השטר לשם מי הוא נכתב. אמנם
 רש"י ס"ל דלר"מ א"צ שיהיה מוכח מתוכו של הגט לשם מי הוא נכתב, אלא מספיק שבי"ד
 יודעים זאת, גם אם זה לא מפורש בתוך השטר.

דהנה גבי שטר שנכתב ע"ג דבר שיכול להזדייף מצינו במשנה בפרק שני⁵⁵⁹ שת"ק פוסל
 ו"חכמים מכשירים". ובגמ' שם אמרו "מאן חכמים - רבי אלעזר היא" - והיינו שכיוון שלדעת
 ר"א סומכים על עדי מסירה אזי לא אכפת לן שהשטר יכול להזדייף שהרי אם יזייפו אותו -
 העדי מסירה יגלו זאת.

אמנם ר"מ פוסל שטר זה.

וכתב על זה רש"י⁵⁶⁰: "אבל לר' מאיר דאמר לא בעינן עדי מסירה איכא למיחש לזיופא,
 דמאן דסמיק אעדי חתימה - אשה הבאה לינשא בגט אינה מביאה לפנינו עדים החתומים בו
 אם יש מכירים בחתימתן ואם יש תנאה וזייפתיה ליכא דידע".

והיינו שכיוון שלר"מ השטר מקויים עפ"י החתימות (ולא ע"י שהעדים מגיעים להעיד)
 אזי יש לחשוש שזייפו את השטר. אמנם משמע מרש"י שאין הכי נמי - אם יגיעו העדי
 חתימה עצמם ויעידו ששטר זה לא זוייף ולא נוספו בו פרטים - השטר יהיה כשר גם לדעת
 ר"מ. שהרי כל הבעיה היא שהאשה לא מביאה את העדים ולא יהיה מי שיעיד על הזיוף, אמנם
 אם העדים יבואו - יהיה כשר.

ויוצא שרש"י סובר שלא בעינן שיהיה מוכח מתוכו - שהרי אם העדי חתימה יבואו ויעידו
 בע"פ שהשטר לא זוייף, וכך נקיים את השטר, יוצא שבסופו של דבר אנו סומכים על עדות
 העדים ולא על החתימות שלהם בשטר, כיוון שהשטר עצמו אולי הוא מזוייף - אינו 'מוכח
 מתוכו' ובכל זאת כשר!

(558) בכל הבא לקמן - ראה בפנ"י שעל אתר.

(559) כב, א.

(560) כב, ב. ד"ה ר' אלעזר היא.

אמנם התוס' כתבו⁵⁶¹: "מה שפי' בקונטרס . . אי אפשר לומר כן דלר' מאיר בעינן שיהא מוכח מתוכו כדמשמע בריש כל הגט (לקמן כד): ובדבר שיכול להודיף אין מוכיח מתוכו כלום"⁵⁶².

ד

עפ"ז יובן שיטת התוס' במח' הנ"ל

והנה עפ"ז יש לבאר את שיטת התוס' שלפי ר"מ כת"י הבעל חשיב חתימה ואילו ע"מ אינם נחשבים חתימה (כנ"ל ס"ב):

דס"ל לתוס' דעם היות שבשני האופנים (כת"י הבעל וע"מ) יש הוכחה שהשטר כשר - הרי יש הבדל גדול ביניהם, דבכת"י הבעל 'מוכח מתוכו' של הגט שהוא כשר, ואילו בע"מ לא מוכח מתוכו של הגט אלא מפי העדים.

ולכן דוקא כת"י הבעל יחשב כחתימה לשיטת ר"מ. וממילא ניתן להעמיד את המשנה בד' פ"ו (שבכת"י הבעל הוולד לא ממזר) כר"מ.

אמנם לשיטת רש"י שלר"מ לא בעינן שיהיה 'מוכח מתוכו' של הגט, א"כ אין יתרון לכאורה בכת"י הבעל ע"פ עדי מסירה, וכשם שבעדי מסירה יפסול ר"מ - כך יפסול גם בכת"י הבעל, וזהו משום די שגזירת הכתוב - "וכתב" - שרק עדי חתימה מועילים.

ה

עפ"י כהנ"ל ביאור מח' רש"י ותוס' בסיבת הפסול לכתחילה

והנה עפ"י כהנ"ל יש לבאר את החילוק בין רש"י ותוס' בסיבה שבגללה כת"י הבעל פסול לכתחילה (על אף שיש גזיה"כ שכת"י הבעל כשר (רש"י) או שכת"י הבעל חשיב חתימה (תוס')).

דרש"י כתב⁵⁶³ דסיבת הפסול לכתחילה בכת"י הבעל היא "שמא אתי לאחלופי בכת"י סופר".

אמנם התוס' כתבו⁵⁶⁴: "טעמא דפסול משום שיוכל לכתוב הזמן כמו שירצה והוי כאין בו זמן".

וי"ל דמח' זו תלויה במח' דלעיל:

(561) ד"ה מאן חכמים ר' אלעזר היא.

(562) ובשורש מח' זו של רש"י ותוס' ראה דברי הפנ"י (דף כד, ב בתוס' ד"ה בע"מ ור' אלעזר היא) שתולה זאת במח' רש"י ותוס' בסוף דף ה, א האם יש צורך לר"מ שיהיה ע"מ או לא, ולפני"ז נחלקו בהסבר דברי הגמ' בדף כד, ב האם לר"מ בעינן מוכח מתוכו.

(563) ראה לעיל הע' 2.

(564) ג, ב. ד"ה כת"י הבעל.

דלשיטת רש"י - כיוון שכת"י הבעל אין בו שום מעלה מצ"ע - שהרי הוא לא חשיב כחתימה - וכל מעלתו היא מצד גזיה"כ א"כ יש לחשוש שמא אתי לאחלופי עם כת"י, והיינו משום שבעצם הם אותו כת"י אלא שבכת"י הבעל יש גזיה"כ.

אמנם לשיטת התוס' - שכת"י הבעל הוא בגדר שונה לגמרי מכת"י סופר (שהרי הוא חשיב כחתימה ממש), א"כ אין לחשוש כלל שמא אתי לאחלופי בכת"י סופר שהרי אלו שתי סוגי כתב שונים לגמרי⁵⁶⁵.

ך

מח' רש"י ותוס' בהסבר הוכחת הגמ' מהמשנה הנ"ל

והנה עפ"י הנ"ל יובן גם ההבדל בין רש"י לתוס' בהוכחת הגמ' (ד, ג⁵⁶⁶) מהמשנה הנ"ל ד'שלושה גיטין פסולין':

דנהה משנה זו הובאה בגמ' בכדי להוכיח שלשיטת ר' אלעזר (דס"ל דעדי מסירה כרתי) אין צריך שיהיה בגט עדי חתימה כלל! דהיינו שגם מדרבנן אין צורך להחתים עדים בגט אלא מספיק שיהיה רק עדי מסירה⁵⁶⁷.

ונחלקו רש"י ותוס' מנין רואים במשנה זו שר' אלעזר לא מצריך כלל חתימה - גם לא מדרבנן.

דרש"י כתב⁵⁶⁸: "שלושה גיטין פסולין וחד מינייהו אין עליו עדים . . ת"ק גופיה לא פסיל אלא מדרבנן, ומדפליג ר"א עליה שמע מינה אפילו לכתחילה מכשיר".

כלומר - הרי גם ת"ק אינו פוסל גיטין אלו (שהראשון ביניהם הוא מקרה שאין בו עדים כלל אלא רק כת"י הבעל) מדאורייתא, אלא הם פסולין רק מדרבנן (שלכן "אם נישאת הוולד כשר", ובכל זאת חולק עליו ר"א ואומר ש"אפילו אין עליו עדים . . כשר", ומכאן מוכח שר"א מכשיר אף לכתחילה כשאין עדים, שהרי אם הוא עדיין מצריך עדי חתימה מדרבנן - אזי הוא סובר בדיוק כמו ת"ק! אלא מוכרח שלת"ק צריך עדי חתימה מדרבנן, ולר"א א"צ חתימה כלל - אף לא מדרבנן.

אמנם התוס' דחה את הסברו של רש"י וכתב הסבר אחר⁵⁶⁹: "וא"ת דילמא דוקא כתב בכתב ידו . . דאיירי ת"ק מכשיר ר"א? וי"ל דהלשון 'אפילו אין עליו עדים' משמע דאין עליו

565) ומה שרש"י העדיף לפרש דלא כתוס' (דהרי הנכתב בפנים הוא סיבה מדוע תוס' לא יכול לפרש כרש"י, אמנם רש"י לכאורה יכול לפרש כשתי הסברות ומדוע העדיף את סברת אתי לאחלופי ע"פ הסברא של הזמן?) - ראה דברי הצ"צ על הש"ס (משניות) במשנה בדף פו, שזהו משום שלפי תוס' יוצא דוחק שסיבת הפסול במקרה הראשון במשנה זהה לסיבת הפסול במקרה השני במשנה - שאין בו זמן וזהו דוחק. (566) ע"ב.

567) וזאת הביאה הגמרא בכדי להוכיח שהתנא של המשנה בריש מסכתין - "המביא גט ממדה" צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" - אינו ר' אלעזר, שהרי לפי ר"א א"צ לומר גם 'בפני נחתם' - שהרי הוא אינו מצריך חתימה כלל (גם לא מדרבנן).

568) ד"ה שלושה גיטין פסולין, ד"ה ואם נישאת הוולד כשר.

569) ד"ה רבי אלעזר אומר אפילו אין עליו עדים כו'.

עדים כלל. ועוד, דקתני ד'אין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם' משמע דבעדי מסירה לחוד סגי⁵⁷⁰.

כלומר, לא ניתן ללמוד שר"א לא מצריך עדי חתימה (אפילו מדרבנן) - מעצם זה שהוא חולק על ת"ק, שהרי ניתן לומר שר"א מכשיר לכתחילה דוקא במקרים המסויימים שעליהם דיבר ת"ק - כגון בכת"י הבעל - שאז ת"ק פוסל מדרבנן ור"א מכשיר. אבל בעלמא - בכת"י סופר בלי עדי חתימה כלל - ניתן לומר שר"א עדיין יצריך עדי חתימה מדרבנן. וא"כ מעצם המח' לא ניתן להוכיח את דעתו של ר"א.

ולכן מציע תוס' אפשרות אחרת - מלשונו של ר"א "אפילו אין עליו עדים" משמע שמכשיר לכתחילה גם כשאינן עליו עדים כלל.

ז

הביאור במח' זו לשיטתיהו דרש"י ותוס'

והנה עפ"י המתבאר לעיל ניתן לבאר במה נחלקו רש"י ותוס' במח' זו⁵⁷¹:

דרש"י, ס"ל שבכת"י הבעל אין שום מעלה מצ"ע, והיינו שהוא אינו נחשב כחתימה כלל, ורק מצד גזירת הכתוב לפי שיטת ת"ק הוא כשר, ממילא לשיטת ר"א - שאין גזירת הכתוב בכת"י הבעל - נמצא שאין הבדל כלל (מבחינה דינית) בין כת"י הבעל לכת"י סופר רגיל.

וממילא לא ניתן להקשות את קושיית התוס' (הנ"ל ס"ו) - שאולי ר"א מכשיר לכתחילה רק במקרה של כת"י הבעל (ולא בכת"י סופר ואין בו עדים) - שהרי לשיטתו אין שום מעלה לכת"י הבעל על כת"י סופר, וממילא כשם שר"א מכשיר (גם מדרבנן) בכת"י הבעל כשאינן עדים - כך יכשיר (גם מדרבנן) בכת"י סופר כשאינן עדים!

ולכן ס"ל לרש"י שניתן להוכיח מעצם המח' בין ר"א לת"ק שר"א לא מצריך עדי חתימה כלל - דמהיכא תיתי לחלק בין המקרים.

אמנם לשיטת התוס' דלעיל (ס"ד), שכת"י הבעל יש לו גדר של חתימה ממש כמו עדי חתימה (שהרי הוא 'מוכח מתוכו' כנ"ל בארוכה) - והרי גם ר"א מסכים לכך שכת"י נחשב כחתימה אלא דס"ל שא"צ חתימה בגט אלא מספיק ע"מ - ממילא יוצא שיש הבדל גדול בין כת"י הבעל (שנחשב כחתימה) לבין כת"י סופר (שאינו נחשב כחתימה),

וממילא ניתן לומר שדוקא במקרה זה (של כת"י הבעל ואין בו עדים) - יכשיר ר"א לכתחילה⁵⁷², אבל בעלמא - בכת"י סופר ואין בו עדים - גם ר"א יפסול מדרבנן.

ולכן לומד התוס' שהוכחת הגמ' שר"א לא מצריך עדי חתימה כלל הוא מלשונו של ר"א ולא מעצם המחלוקת בינו לבין ת"ק.

(570) וראה גם בגיליון הש"ס לרעק"א (על אתר) שהקשה באופן דומה ותירץ באופן אחר.

(571) בהבא לקמן ראה גם בחידושי ר' נחום שעל אתר.

(572) וראה ברי"ף ובר"ן דבגט שיש בו חתימה - מכשיר ר"א.

ח

מח' רש"י ותוס' בסיבת תקנת אמירת בפנו"נ לשיטת רבה

והנה עפ"י כהנ"ל ניתן לבאר מח' נוספת בין רש"י ותוס' - מדוע לשיטת רבה תקנו לומר בפני נכתב ובפני נכתב:

דהנה בסיבת התקנה ש"המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם⁵⁷³ נחלקו רבה ורבא⁵⁷⁴, דרבא ס"ל דזהו משום ש'אין העדים מצויים לקיימו' (ואם הבעל יבוא ויערער לא יהיה איך לקיימו ולכן השליח עושה את הקיום באמירתו 'בפני..').

ואילו רבה ס"ל דזהו משום ד'אין בקיאיין לשמה' (אין בני מדה"י בקיאיין שהגט צריך להיכתב לשמה ולכן השליח צריך להעיד שהגט נכתב לשמה ע"י שאומר 'בפני..'). ומסקנת הגמ'⁵⁷⁵ היא שמדאורייתא אין חשש שהט לא נכתב לשמה כיוון ש'רוב בני מדה"י בקיאיין לשמה' ו"סתם ספרי דדיינא מיגמר גמירי", אבל "רבנן הוא דאצרוך" בכל זאת לומר 'בפני'.

ונחלקו רש"י ותוס' בטעם אמירת בפנו"נ - למרות שרוב בקיאיין לשמה.

דרש"י כתב⁵⁷⁶: "ורבנן הוא דאצרוך למיחש משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש".

כלומר, אמנם הגט נכתב 'לשמה' אבל מי שהגט נכתב עבורו - נמלך מלגרש, וחבירו (ששמו ושם אשתו ועירו זהים לנכתב בגט) ימצא את הגט ויתנו לאשתו, ונמצא שהגט לא נכתב לשם האיש והאשה האלו. ולכן תקנו רבנן שיאמרו בפנו"נ בכדי לשלול אפשרות זו.

אמנם תוס'⁵⁷⁷ הקשה על רש"י: "פירש בקונטרס . . . וקשה דבהוחזק שני יוסף בן שמעון אפילו נכתב לשמו פסול לגרש בו לר' מאיר כדאמרינן בריש כל הגט (לקמן דף כד:). כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה וקאמר בגמ' קטנה הוא דלא מצי מגרש הא גדולה מגרש מוקי לה כר' אלעזר ולא כר"מ משום דבעינן שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מגרשה ובסמוך בעי לאוקומי מתני' כר"מ ואפילו לרבי אלעזר צריך עדי מסירה שידעו שעשאו הבעל שליח וליכא".

כלומר שס"ל לתוס' שבמקרה זה שיש באותו עיר שני אנשים בעלי פרטים זהים - הגט פסול בלי קשר לטעם של לשמה. ולכן לא ניתן לומר שרבנן חששו למקרה זה מצד הלשמה (דהיינו - גם אם נוכיח שאכן הגט נכתב לשם אדם זה - הרי עצם זה שיש בעיר עוד אדם כזה - פוסל את הגט).

ולכן נוקט תוס' סיבה אחרת לתקנה: "ואור"י דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא היה בקי לשמה".

(573) משנה ריש מסכתין.

(574) גיטין ב, א-ב.

(575) שם ב, ב.

(576) ד"ה ורבנן הוא דאצרוכו.

(577) ד"ה ורבנן הוא דאצרוך.

כלומר, החשש הוא שהבעל ירצה לפסול את הגט ויטען שהוא לקח גט שהסופר כתב להתלמד והבעל החתים עליו עדים לא לשמה - ובכדי למנוע מקרה זה תקנו לומר בנוב"נ.

ט

ביאור המח' בין רש"י לתוס' ע"פ המבואר לעיל

והנה עפ"י המבואר לעיל בהסבר שיטות רש"י ותוס' בדעת ר"מ ניתן לבאר מח' זו.

דלתוס' שס"ל שלר"מ מוכרח שיהיה 'מוכח מתוכו' של הגט לשם מי הוא נכתב (כנ"ל בארוכה ס"ג-ד) - אזי כאשר יש באותו עיר שני אנשים בעלי פרטים זהים - אזי הגט פסול כיוון שמהגט עצמו לא ניתן לדעת מי משני האנשים התגרש בו.

ולכן מוכרח תוס' למצוא חשש אחר - שהבעל יערער שהגט נכתב לא לשמה.

אמנם לשיטת רש"י, שלר"מ לא בעינן שיהיה 'מוכח מתוכו' של הגט לשם מי הוא נכתב (אלא מספיק שבי"ד ידעו זאת בע"פ ע"י עדים וכדו'), אזי גם אם יהיה שני אנשים בעלי פרטים זהים באותה עיר - הגט לא יהיה פסול! אלא שיש לחשוש שהוא יכתב לשם אחד והשני ימצא אותו ויתן לאשתו ונמצא שלא נכתב לשמה, ולכן תקנו אמירת בפנו"נ - בכדי למנוע תקלה זו.

הערות קצרות בסוגיות הנלמדות במסכת גיטין

א' התמימים
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בענין זהירות הצדיקים במידי דאכילה

איתא במסכת גיטין⁵⁷⁸: "א"ר אבהו לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול ומנו ר' חנינא בן גמליאל, האכילוהו ס"ד השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמן לא כ"ש, אלא בקשו להאכילו דבר גדול ומאי ניהו אבר מן החי".

ובתוס': "השתא בהמתן של צדיקים כו' אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא דשבת (דף יב:) וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם (חגיגה דף טז:) ובהיא דפ"ב דכתובות (דף כח:) דהעלו עבד לכהונה על פיו לא גריס ליה ר"ת אע"פ שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו שהן אסורין בתרומה מ"מ כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור אין סברא להקשות, ורב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים דף קו:): אע"ג דאמר התם (דף קה.) דמיתתו באסכרה ובראש השנה (דף כא.) בסיים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור".

והנה בלקו"ש⁵⁷⁹ מסביר כ"כ אד"ש מה"מ את שיטת התוס': "ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור".

ובפשטות הביאור בזה, שלא יתכן שצדיק יתאחד עם חפצא⁵⁸⁰ של איסור שתעשה דם ובשר כבשרו⁵⁸¹ וע"כ הוא דוקא במידי דאכילה ובאכילה עצמה דוקא כשהמאכל עצמו (חפצא) אסור ולא רק בזמן איסור⁵⁸².

(578) ז, ב.

(579) ח"ה ע' 187.

(580) ראה קובץ ביאורים כאן שהאריך להוכיח מתוס' דידן שס"ל שמאכלות אסורות - אף דרבנן הם איסור חפצא

(כדמשמע בתניא פ"ח, ראה בארוכה שיחת אחש"פ תשל"ו ובהתוודויות שבהמשך לזה).

(581) ולהעיר מהמבואר בכ"מ אודות חשיבות הזהירות הכשרות האכילה ושתיה וכדמשמע שהוא ענין עצמי (ראה

לדוגמא קונטרס 'בך יברך ישראל' בסופו). ואכ"מ.

(582) ולהעיר דאד"ש שם מבאר שיתכן להסביר שגם על ענינים דרבנן ואף התלויים בזמן שייך לומר איסור חפצא,

ולכאורה סותר להביאור כאן, אך כד דייקת שפיר לא קשיא מידי דשם מדובר על ענינים שבזמן זה עכ"פ החפץ עצמו

ונראה לבאר הדגשה גבי בהמתו, ולא גבי בני ביתו וכיו"ב דהנה גבי נזקי ממונו ידוע שיטת אד"ש⁵⁸³ שמה שהבעלים חייב על נזקי שורו הוא משום ששורו הוא כהתפשטות שלו (וע"ד ידו וחצירו). וע"כ ניתן להסביר שכשם שבגופו לא שייך שיהיה תקלה כך גם בממונו⁵⁸⁴. משא"כ באשתו ובניו שמצד גדרם ומהותם הם מציאות נפרדת ממנו⁵⁸⁵.

ועפ"ז מובן גם שאין זה ענין הקשור עם חיוב ואף לא שוגג כפשטות הסיפור גבי בהמתו של רפב"י שברור שאם הייתה אוכלת טבל אין בזה איסור על רפב"י כלל ופשוט שאין חיוב על הבהמה אלא שלא יתכן כלל שענין של צדיק יתאחד עם קליפות.

ובזה יובן גם מה שהקשו באחרונים⁵⁸⁶ כאן דלכאורה אין איסור כלל באכילת בהמה דמאי⁵⁸⁷ ודחקו לתרץ שחכמים גזרו גם בדמאי איסור להאכיל בהמתו.

במיקום ה'רצועה נפקת'

בגמרא מסכת גיטין⁵⁸⁸ מובאת התוספתא אודות המהלך מעכו לכזיב שמימינו למזרח – חו"ל, ומכך מובן שעכו היא בגבול המזרחי משוך יום או יומים מגבול צפון⁵⁸⁹. ומקשה הגמרא מכך שבמשנה⁵⁹⁰ איתא שעכו היא גבול צפון, ומתרץ אביי 'רצועה נפקת'.

והנה בענין מיקום העיר עכו, כתב רש"י⁵⁹¹ בהו"א דהיא בגבול המזרחי דא"י, וברוב⁵⁹² הצירורים גם במסקנת הגמרא, הינה ממוקמת במזרח א"י או באמצעה, (אך ישנם גם שממוקמת במערב).

והנראה לפי עניות דעתי, דלמרות דכתב כן רש"י בהו"א, הרי למסקנת הסוגיא אין הכרח כלל לפרש שהייתה במזרח, ואדרבא **מסתבר יותר שהייתה במערב**.

דהנה זה פשוט, שהכרחו של רש"י לומר שהייתה במזרח הוא רק בהו"א שה'דרך' היא הגבול דכל הארץ, ובמילא הכרח שעכו – שממנה יוצאת הדרך – ממוקמת במזרח, משא"כ למסקנא דרצועה נפקת.

נאסר כחמץ בפסח וכיו"ב, משא"כ בתוס' הכא דלכתחילה החיוב הוא רק על הגברא שיתענה ביום כיפור או שלא יאכל קודם הבדלה כפשוט.

(583) ראה לקו"ש ח"ו ע' 30-329.

(584) ולהעיר מכך שהגזול את חבירו ממון הרי הוא כגזול נפשו.

(585) כפשוטו, וכדמשמע גם מכ"כ דינים וכמו דבאשה שייך גירושין וגם לפני זה נכסיה ברשותה וכו' ובבנים יש להם קנין וכיו"ב לעצמם – גם בהיותם קטנים כדמוכח ממה שאם הזיקו להם קונים בזה קרקע והאב רק אוכל פירות – במהותם הם נפרדים.

(586) ראה דבר יעקב כאן.

(587) בנוגע לטבל ודאי (אף שהוא מותר בהנאה) מובא בתוס' (פסחים ט, א ד"ה כדי שתהא בהמה אוכלת) שאסור להאכילה אך בנוגע לדמאי לא מצינו שגזרו.

(588) ז, ב.

(589) ראה רש"י ד"ה 'מימינו למזרח הדרך'.

(590) לעיל ב, א.

(591) שם.

(592) נראה שאין לדייק כלל מצירורים אלו, דיש בהם הרבה גירסאות שונות ויתכן שחלקם דה'בחור הזעזער'. ואף בדפוסים הנפוצים היום בחלקם מצוייר ברש"י במזרח לגמרי ובחלקם כבמהרש"א במזרח אך בתוך גבול הארץ ובחלקם באמצע הארץ. ועד"ז במהרש"א. ובמהר"ם ישנם באמצע או במערב. ולהעיר שעכ"פ ציור זה אינו מרש"י אלא הוספת המדפיס (רש"י לא כותב 'זוה').

ומדוייק גם בלשון רש"י שם השתא ס"ד דעכו במזרח. דיש לדייק מלשון זו א. ההכרח לומר כן הוא רק 'השתא'. ב. במסקנא אין מסתבר לומר⁵⁹³ שהייתה במזרח וכפי שיבואר לקמן.

דהנה בראשונים⁵⁹⁴ כאן הקשו דמשמע בפסיקתא⁵⁹⁵ שעכו במערב הארץ – על הים.

ויש שכתבו⁵⁹⁶ שהיו בארץ וראו לפועל שעכו במערב.

ובפרט שמהתוספתא כאן גופא מסתבר יותר שעכו במערב, שהרי כיוון שהרצועה דכאן 'חשיבא' לתת את גבולותיה (וכפירוש רש"י דהמשך הסוגיא⁵⁹⁷), יוצא א"כ, שהברייתא נותנת את הגבול הדרומי (עכו) והצפוני (כזיב) והמזרחי (דרך) ואילו את הגבול המערבי אינה נותנת, וטעמא בעי.

ולפי ההנחה דלעיל שעכו במערב אתי שפיר – ע"ד שפירש רש"י במשנה⁵⁹⁸ שהטעם שאין המשנה נותנת הגבול המערבי הוא משום שהים הוא הגבול, ועד"ז נאמר כאן.

ולפי ביאור זה אתי שפיר גם מה שהקשו⁵⁹⁹ על מה דמשמע מדברי רש"י כאן⁶⁰⁰ שהרצועה הייתה קטנה, דמנין לרש"י הנחה זאת. וע"פ הנ"ל⁶⁰¹ נ"ל בפשטות, דכיוון דעכו במערב והרי זה פשוט שעכו עצמה היא חו"ל (ועכו כצפון⁶⁰²). וא"כ מוכרחים לומר שרק בחלק⁶⁰³ (מזער⁶⁰⁴) מעכו עוברת הרצועה וא"כ פשוט שהרצועה הייתה קטנה⁶⁰⁵.

(593) אמנם ניתן לדחוק בלשון רש"י שכוונתו ב'השתא' היא רק בנוגע למה שעכו משוכה יום או יומים מגבול צפון.

(594) ראה רמב"ן, ריטב"א כאן.

(595) פסיקתא רבתי פ"ח, ג.

(596) תויו"ט בשם בעל הכפתור ופרח.

(597) ד"ה 'ויהיב תנא סימנא'.

(598) ד"ה 'ורקם'.

(599) ראה רמב"ן כאן ועוד.

(600) ד"ה 'ויהיב תנא סימנא'.

(601) עוד ניתן לומר בדוחק, שההכרח דרש"י לכך הוא מזה גופא שרצועה זו לא הייתה חשובה מספיק לתנא דמשנתינו שלא התייחס אליה כלל.

(602) והנה בפירוש 'ועכו כצפון' היה אפשר לדחוק שאמנם עכו עצמה היא מהרצועה וכוונת המשנה שהחלק המקביל לעכו הוא כחול (ולמעשה שמתוס' (שם ד"ה ואשקלון כדרום) וודאי לא משמע כן), אך רש"י (שם ד"ה 'ורקם' כותב בפירוש שרקם עצמה וכן בשאר הבבות (אשקלון ועכו) הינם בכחול וכבפנים.

(603) ראה מהרש"א כאן שכותב עד"ז בדעת תוס' (שם) שמביא מהירושלמי שעכו חציה מארץ ישראל.

(604) דהרי אם רוב (או אפי' חצי) מעכו היא מארץ ישראל צ"ע האם אפשר ל' בפשטות 'ועכו כצפון' וא"כ מסתבר שהוא חלק מזערי.

(605) ברוב, שהרי בנוגע לאורך כתב רש"י שארכה 'מהלך יום או יומיים'.

מראי מקומות וציונים לתורת רבינו על חלק מהסוגיות הנלמדות במסכת גיטין

הת' עוז הלוי שי' גת
קבוצה - 770 בית משיח

"רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה"⁶⁰⁶

הקשה הרעק"א כיצד שייך דין לשמה בחתימת העדים, והרי באם לא התכוונו העדים בחתימתם לשם האישה המתגרשת (כגון שחתמו להתלמד וכיו"ב) אין זה רק פסול 'לשמה' כ"א עדות שקר?

ותירץ אליבא דמ"ד שיש לו להסופר ולהעדים להוציא בפיהם שהגט הינו לשם האיש והאישה (וכן נראית שיטת אדה"ז בתניא קדישא (פמ"א): "וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה"). שבאם לא אמרו העדים (עובר לחתימתן) שהחתימה לשם האיש המגרש והאישה המתגרשת הגט בטל מדין 'לשמה' אע"פ שלענין עדות הוי עדות מעלייתא.

ולדברי האומרים דאין צריך להוציא התיבות בפיו תירצו כמה מן האחרונים⁶⁰⁷, דרבה חייש למקרה בו העדים חתמו על הגט בתורת שטר ראייה על המעשה (שפלוני כתב גט לאשתו וברצונו לגרשה⁶⁰⁸), ולא לשם גט. שמצד דיני עדות - זו עדות גמורה, אך פסול מדין לשמה - דבעינן שיחתמו העדים לשם גירושין.

ובדרך אפשר נראה לומר, שרעיון זה עולה ממשמעות דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת כ' מנ"א ה'ש"ת. שם ביאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע תפס אדה"ז בתניא⁶⁰⁹ (כדוגמא למחשבת⁶¹⁰ ה'לשמה' שצריך להיות בכל שעה משעות הלימוד) ב' הדוגמאות דגט וס"ת. ובתוך כך מבאר את ענין הגירושין 'לשמה' בעבודת האדם לקונו⁶¹¹, וזלה"ק:

"ידוע שדכר ונוקבא (משפיע ומקבל), קאי על נשמה וגוף אשר ע"י ייחוד והשפעה

(606) גיטין ב, ב.

(607) נסמנו בקובץ 'אהל תורה' (גיטין) ע' טז.

(608) וכשהגט יוצא מתחת ידי השליח יודעים שגרשה בפועל (אבל ראה ריטב"א שבתחילת המסכת).

(609) שהובא לעיל.

(610) או דיבור. ראה למעלה.

(611) בביאור הטעם מדוע נקט אדה"ז ב' הדוגמאות דגט וס"ת ביאר כ"ק אד"ש מה"מ שזה קאי על שני הפרטים בלימוד התורה לשמה: סוד מרע ועשה טוב. לחביבותא דמילתא יש לציין דבלקולוי"צ על התניא - שנגאל והגיע לארה"ב ריבוי שנים לאחר אמירת שיחה זו - כתב אביו של הרבי שליט"א (בביאור הכפילות שבהדוגמאות) דברים והים.

פנימית דהנשמה בהגוף ניתוסף גם בהנשמה ועניניה. אמנם כשישנו מצב ד"מצא בה ערוות דבר", כמו ענינים אסורים (דבר ערוה), או תוקף החמימות ("קאך") בענינים גשמיים אפילו בדברים המותרים ("הקדיחה תבשילו"), או העדר שייכות הגוף לזיכרון ורוחניות ("אחרת נאה הימנה"), אזי צ"ל 'גט' שענינו בעבודה 'אפרייסן זיך פון גשמיות'⁶¹².

"ועבודה זו צריכה להיות לשמו ולשמה ולשם גירושין:

"לשמו ולשמה - לשם הנשמה ולשם הגוף, היינו, שצ"ל חשבון צדק מדוקדק ביותר, הן מצד הנשמה, שאי אפשר לה להתעסק עם גוף כזה, כי אם לגרשו (ע"י סיגופים ותעניות), והן להגוף, שהגירושין יביאו תועלת להגוף (ולא נפילה ע"י שיתייאשו ממנו מלבררו ולהעלותו), ולשם גירושין - ולא בדרך ממילא, כפתגם הידוע - "חסידי האלטן ניט פון בדרך ממילא".

בדברי כ"ק אד"ש מה"מ אלו כמעט מפורש, אשר לא די בכך שהגט נכתב (ונחתם)⁶¹³ לשם האיש והאישה המתגרשים, כ"א שצריך להיכתב לשם גירושין⁶¹⁴.

בזה יש לתרץ קושיית הרעק"א "כיצד משכח"ל פסול חתימה שלא לשמה"⁶¹⁵.

"עד אחד נאמן באיסורין" (ב, ב)

כתבו התוס'⁶¹⁶ דילפינן מדכתיב (בנדה) "וספרה לה" ודרשו בגמ'⁶¹⁷ "לה - לעצמה" (ואינה צריכה עדים שיעידו על טהרתה). אך רש"י⁶¹⁸ כתב: "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב" ולא כתב מקור. ובחולין (י, א) כתב רש"י: "דכל יחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך וצאנך ושחט את בן הבקר ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר"⁶¹⁹.

הנהגה בגדר האמנת עד אחד באיסורין איתא בלקו"ש⁶²⁰:

"דעם חילוק צווישן עד אחד הנ"ל או שני עדים איז: שני עדים אין זיין עדות-זאגן פארבונדן מיט א ב"ד, אן בית דין אין זייער עדות זאגן ניט ווערט. וואס דערפאר איז דער דין,

(612) בהמשך השיחה קישר זה כ"ק אד"ש מה"מ לקידושי חסיד לרבו ("האשה נקנית לבעלה") - "שהרבי מקדש את החסידים". שלבד העילוי החיובי הנפעל בחסיד (שהוא מתקדש - לשון קדושה - לרבו) פועל הרבי בחסיד ניתוק מהתענוג שבעניני העולם הזה - "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" (קידושין ב, ב).

(613) בדברי כ"ק אד"ש מה"מ נראה שהמכוון הוא לכותב הגט (הבעל או הסופר) שעליו לכוון בכתיבתו לשם גירושין. אך לכאורה אין טעם לחלק בזה (באופן חובת ה'לשמה') בין הסופר להעדים החתומים על השטר.

(614) וכמודגש בעבודה הרוחנית דגירושין, אשר לא די בכך שהגירושין נעשים לתועלת הנשמה והגוף, אלא מוכרח לייחד מחשבה לעצם ענין הגירושין, עמ"נ שלא ייעשה "בדרך ממילא" כ"א פועלה מיוחדת דגירושין.

(615) לכאורה לדין לא תיקשי קושיית הרעק"א כלל, שהרי אחוזים אנו בשיטת אדה"ז שהאמירה בפה מעכבת. אך עכ"פ חזינן מדברי כ"ק אד"ש מה"מ דגם להסוברים שאין צריך שיוציא התיבות בפיו משכח"ל פסול לשמה בחתימת העדים.

(616) ד"ה עד אחד.

(617) כתובות עב, ב.

(618) ד"ה ומשני.

(619) וביבמות פח, א ד"ה חתיכה: פשיטא דסמכינן עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל

חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו.

(620) ח"ג, ע' 987. מחמת העדיניות שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ אלו (והזהירות שלא לעקם ח"ו) הובאו הדברים

כהווייתם בל"א.

אז כל זמן זיי האבן ניט געזאגט פאר בית דין, קענען זיי חרטה האבן און זאגן אנדערש ווי זיי האבן געזאגט פריער. משא"כ עד אחד איז ניט פארבונדן מיט ב"ד, די נאמנות פון עד אחד איז פארבונדן מיט דער "כשרות" פון זיין נפש האלוקית, און ער איז באגלויבט, וויל אלע אידן זיינען בחזקת כשרות⁶²¹. עכלה"ק.

פשוטם של דברים בהנוגע לנדון דידן, דמה שנצטוונו לחתוך הדין ע"פ שני עדים בלבד, אין זה בתורת בירור בלבד, כ"א שכך גזר הכתוב שדוקא על פי שני עדים "יקום דבר"⁶²². משא"כ הא ד"האמינה תורה כל אחד ואחד על הפרשת תרומה וכו'" אינו גדר מיוחד בעדות כ"א פרט בחזקת כשרות שיש לכל יהודי, חזקה המבררת את המציאות.

ונראה שמטעם זה לא הוקשה לרש"י היכן המקור בתורה להאמנת עד אחד באיסורין - דהוא דבר שבסברא⁶²³.

ועוד יש ללבן שיטת כ"ק אד"ש מה"מ בזה. ותן לחכם ויחכם עוד.

תוס' ד"ה וכי לא בעי: דמדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד

פשט כוונת התוס' דלא מצינו שהתורה חילקה כאן בין לכתחילה ודיעבד. יש שרצו להוציא מתוס' זה דלשיטתי' אין כלל מושג של דיעבד בתורה, אך בלקו"ש⁶²⁴ האריך כ"ק אד"ש מה"מ להוכיח שישנו לדיעבד אף מן התורה⁶²⁵.

תוס' ד"ה "דקיי"ל הלכה כר"א" (ד, א) מתיבות "ועוד דרגיל ר"ת" עד גמירא

בכ"מ בלקו"ש⁶²⁶ ביאר כ"ק אד"ש מה"מ הסיבה שלא אמרין הודאת בע"ד כק' עדים בקידושין וגירושין⁶²⁷:

בחי"ט מבאר זה כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ הגדר שייסדו האחרונים⁶²⁸ בענין עדי קיום⁶²⁹.

(621) עיי"ש שבזה מבאר (בפנימיות הענינים) מה שהאמינה תורה לעד אחד בסוטה. (622) ע"ד (ולא ממש) דברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ז) - "שניצטוונו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר".

(623) וע"ד החסידות יש לומר, דהאמנת עד אחד לא נתפרשה בתורה משום שהיא נעוצה בחזקת הכשרות של היהודי שלמעלה מהתורה (ראה סה"ש תשנ"ב, ע' 114 ובהע' 20 שם). ע"ד מס"נ (ראה סה"מ תש"ט, ע' 121 ובהערת כ"ק אד"ש מה"מ שם) ותשובה (ראה בארוכה לקו"ש חל"ח, ע' 18 ואילך).

(624) חכ"ב, ע' 143 ואילך.

(625) וכן הוכיח זאת הר"י ענגיל (בספרו לקח טוב, כלל ה') מריבוי מקומות בש"ס.

(626) חי"ט, ע' 188.

(627) בחי"ט שצויין לעיל בשלב הראשון של השיחה נזכר קידושין בלבד. אך מהמשך השיחה נראה דהוא הדין בגירושין עיי"ש. משא"כ בח"ל שיצויין לקמן לא נזכר גירושין כלל, אך לכאורה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בחי"ט דמשווה גירושין לקידושין יש לומר כן גם בנוגע לדבריו בח"ל (והטעם שלא נזכר בח"ל גירושין, י"ל בפשטות, מאחר ואין זה נוגע לביאור פשש"מ שם).

(628) כבר בדברי הגמ' והראשונים (החל מתוס' דידן) עולה הבחנה זו של עדי בירור אל מול עדי קיום. ואעפ"כ, בביאור ענין זה מציין כ"ק אד"ש מה"מ לספרי האחרונים (ראה הנסמן בלקו"ש שם), שהם שביארו מושגים אלו כיחידה אחת על כלל השלכותיהם וכו' וכו'.

(629) יש להבהיר דאין הכוונה לעדי קיום שבגמ' - עדים המקיימים את חתימות העדים החתומים על השטר. אלא

בכפנים.

שלא כעדי ברור אשר תפקידם לברר את המעשה בלבד⁶³⁰, עדי קיום משווים תוקף למעשה עליו הם מעידים ובלא עדותם אין למעשה שום משמעות הלכתית.

בזה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע אין מועילה הודאת המקדש והמתקדשת לשוותם נשואים. אין זה מחמת שאין אנו מאמינים לדבריהם אלא מאחר ובלא עדות אין קידושו (דהבעל) קידושין.

והנה במס' קידושין (סה, ב) איתא להדיא דהטעם שאין מאמינים להודאת הבעל בקידושין הוא משום דחייב לאחריו. ופשט התירוץ הוא שמאחר ובהודאתו מחייב הוא אחרים⁶³¹ אין זה כלל בגדר הודאת בע"ד⁶³².

ובהערה (6) מביא כ"ק אד"ש מה"מ ביאור הרגצ'ובי בזה, דאין זה בסתירה למשנת"ל שבקידושין וגירושין הודאת בע"ד אינה מועלת⁶³³. דדברי הגמ' בקידושין מכוונים כלפי מקרה בו שניהם (האיש והאשה) מודים שקידשה בפני שנים. שבנדו"ז ליתא להפסול דעדי קיום (שהרי בשעה שקידשה נכחו שני עדים). וע"ז קאי דברי הגמ' דכששניהם מודים אין מאמינים להם (אפילו בתורת ברור) שאין זו הודאת בע"ד דהוי מקום שחייב לאחרים.

אבל במ"א בלקו"ש⁶³⁴ ביאר כ"ק אד"ש מה"מ דהסיבה שהצריכה תורה עדי קיום היא משום דחייב לאחריו. דכיון שהבעל אוסר את כל העולם על אשתו שעד עתה היו מותרים בה, חשוב זה כאילו הוא מחייבם⁶³⁵: "לכן צריך שהקידושין גופא יעשו באופן הקיים ושייך גם (לאחרינא) לעלמא וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין".

ולפ"ז לכאורה יש לנו להעמיד את הגמ' (קידושין) כפשוטה⁶³⁶: "מה להלן (ממוזן) הודאת בע"ד כמאה עדים דמי אף כאן (בקידושין) הודאת בע"ד כמאה עדים דמי? א"ל התם לא קא חייב לאחריו הכא קא חייב לאחריו". דמאחר שבקידושין חייב לאחריו, לא אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי ובעינן עדי קיום דוקא.

והנה ידוע מה שיסד הקצוה"ח⁶³⁷ דהא דצריך עדי קיום בדבר שבערוה, אין הגדר בזה דבעינן נוכחות עדים בשעת המעשה ממש, אלא הצורך בעדים הוא עמ"נ שהדבר יוכל להתברר. ובוה

(630) ובדוגמת עדי הלוואה דפשיטא שהעדר עדים בשעת ההלוואה אינו גורע מן השעבוד (או מצוה למ"ד פבע"ח מצוה) החל על הלוה. ותפקידם של העדים הינו לאמת את המעשה בפני ב"ד בנדון בו הלוה מכחיש את ההלוואה.

(631) ראה הע' 26.

(632) באותה מידה בה אין מאמינים להמלוה הטוען מנה לי בידך מטעם הודאת בעל דין. דאף שהוא חשוב בעל דבר אין הוא מפסיד את עצמו כ"א מזכה עצמו. אלא שבנדון דידן המקדש מחייב עצמו ואחרים בבת אחת.

(633) והיינו אף לו יימצא הודאת בע"ד שאינו חייב לאחריו.

(634) ח"ל, ע' 246 הע' 44 ובשוה"ג שם.

(635) בתוס' דידן פירש: "דבקידושין אסר לה אקרובים". וכן פירש"י בקידושין שם: "שקרובותיה נאסרו בו וקרוביו נאסרו בה". וברשב"א קידושין שם הקשה על פירוש זה (דא"כ בגר וגירות שמודים שניהם שקידשה תהא מקודשת) ופירש באו"א, שבקידושי האשה מחייב הבעל את כל העולם כביכול שנאסרו עליה באשת איש. ולכאורה ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ תואם דוקא את שיטת הרשב"א, משא"כ רש"י ותוס' (ואכן בדבריו ציין כ"ק אד"ש מה"מ לדברי הרשב"א שם).

(636) והיינו שלא כדברי הרגצ'ובי (שהביא כ"ק אד"ש מה"מ בחי"ט) דהגמ' קאי בהודו שניהם שקידשה בפני עדים. אלא דברי הגמ' הם על הודאת בע"ד, והחייב לאחריו אינו פסול באופן ההודאה (שאינה חשובה הודאת בע"ד) כ"א הוא הסיבה לשמה אין מועלת הודאת בע"ד, ככפנים.

(637) סי' רמא סק"א.

ביאר שיטת הרי"ף (והרמב"ם) שלא הצריכו עדי מסירה בגירושין דס"ל שהעדים החתומים על השטר מהני בתורת קיום⁶³⁸ שהרי הדבר עשוי להתברר.

והנה, דברים מעין אלו כתבו התוס'⁶³⁹ גבי שטרות ממון וז"ל: "שטר מתנה⁶⁴⁰ אין כשר לקנות בו מדאורייתא אלא א"כ יש עדים בשעת מסירה. ואפילו אם נאמר ששטר מתנה שחתמו בו ישראל כשר לקנות בו בלא עדי מסירה היינו משום שידוע ע"י עדי חתימה שהם כשרים מן התורה שבא השטר מיד הנותן ליד המקבל וכן כשר בהודאת נותן שהוא כק' עדים". עכ"ל. היינו שלשיטת התוס' הא דבע"ד נאמן בהודאתו בשטר מכר הוא (בירור חזק שהינו) בתורת קיום⁶⁴¹.

עפכהנ"ל י"ל הרצאת דברי התוס' בדרך אפשר:

ועוד דרגיל היה ר"ת לומר דאף לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים וכן שטר מתנת קרקע או שטר מכר שהוא לענין קרקע ואינו לראיה אין מועיל כלום לר' אלעזר אם ידוע שלא נתנו בפני עדים - עדי קיום (אליבא דר"ת) אינו ענין שנתייחד לדבר שבערוה כ"א אף בממונות⁶⁴². ומיהו יש לחלק דלענין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים סגי בעדי חתימה במקום הודאת בע"ד אבל בקידושין וגירושין לא מהניא הודאת בע"ד משום דמחייב לאחרי - באופן הקיום שע"י העדים גופא יש לחלק בין ממון לדבר שבערוה: בממון מועלת הודאת בע"ד, שמזה מוכח שאופן הקיום אינו מוכרח להיות "לאחרינא לעלמא", וא"כ סגי בעדי חתימה שהוא בירור מוחלט הפועל קיום⁶⁴³. משא"כ בקידושין וגירושין דחייב לאחריני צריכה העדות להיות - בלשון כ"ק אד"ש מה"מ - "באופן השייך גם (לאחרינא) לעלמא וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין^{644,645}.

הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחש"ו (ה, א). ובפירש"י: דלאו בני דיעה נינהו ואין יכולין לעשות שליח לגרש כו'.

בס' 'שערי חיים' הקשה: מדוע הוצרך רש"י לטעם שאינם בשליחות (מחמת דלאו בני דיעה נינהו), והלא לכאורה כללות ענין הגירושין מופקע מהם, דאף את אשתו⁶⁴⁶ אין הקטן

(638) מיוסד על מש"כ הר"ן (בדפי הרי"ף) דע"י עדי החתימה נעשה כביכול "אנן סהדי" שנמסר הגט מידי הבעל ליד האשה.

(639) י. ב. ד"ה חספא בעלמא.

(640) וה"ה מכר, אלא שרצונו לאפקי שטר ראייה.

(641) יתירה מזו מצינו בשיטת הרג"צ ובי בכ"מ (נלקטו ונסדרו בצפע"נ על מסכת גיטין (מכון 'המאור') על דברי התוס' כאן) שהודאת בע"ד מהווה קיום מוחלט (יתר על דברי התוס' שזהו בירור שבתורת קיום). והוכיח כן מדברי הרמב"ם בכ"מ שלעיתים הנהגה באופן מסוים (תואר) מביאה את עצם הענין (עצם). ועד"ז בנדר"ד, שהנהגת הבעל עם ממונו באופן שהוא חייב - היא היא שמחייבתו.

(642) לבד שטר ראייה (על הלואה וכיו"ב) דהעדים אינם אלא עדי בירור.

(643) כנ"ל מדברי הר"ן והקצוה"ח.

(644) הדגש אינו במקור.

(645) אך מה"מ עצ"ע כיצד להעמיד דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיטת התוס' שפירש (בפירוש המילים "חייב לאחריני") "דאסר לה כהון", והיינו שהחוב הוא "לה" ולא "לעלמא". ויש ליישב בדוחק.

עוד יש לדחוק עפ"ז (שישנם שני סוגי עדי קיום) בלשון כ"ק אד"ש מה"מ (שבלקו"ש ח"ל) דשם משמע שבמקום שאין חייב לאחריני העדים הינם עדי בירור.

(646) אשת קטן מה"ת, כגון ע"י יבום או ייעוד.

יכול לגרש, ופשיטא אשת חבירו (בשליחות)?

ולכאורה יש לתרץ ע"פ מה שייסד כ"ק אד"ש מה"מ⁶⁴⁷ בענין שליחות, אשר בכל שליחות ישנה חלות שם שליח על השליח עוד קודם השליחות עצמה.

ועפ"ז י"ל, דהטעם לכך שרש"י נקט בפסול דקטן הא דאינו בשליחות (ולא שאינו בתורת גירושין), הוא משום שהיותו מופקע מענין הגירושין פוסלו ממעשה השליחות, משא"כ העובדה שאינו בדין שליחות מונעת את עצם חלות שם שליח על הקטן (שהיא קודמת למעשה השליחות⁶⁴⁸). וא"כ רש"י נקט את הפסול החמור וה'עמוק' יותר מבין השנים, וליתא לקושיית ה'שערי חיים'.

עוד בענין הנ"ל

מקור דברי רש"י הוא במשנה לקמן (כג, א): "הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן". ובגמ' שם "דלאו בני דיעה נינהו".

ובטעם הפסול דלאו בני דיעה כתב שם רש"י: "וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן, דשליחות נפקא לן (בקיודושין מב, א) מ'ויקחו להם איש שה לבית אבות" - אחד לוקח לכולן".

אך בליקוטי תורה (א, ג) כתב אדה"ז: "אין שליחות לחש"ז שאינן כמותו דהמשלח". ובלקו"ש⁶⁴⁹ תיווך כ"ק אד"ש מה"מ דברי אדה"ז בלשון הגמ', דכוונת הגמ': "דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן כמותו דהמשלח".

"אלא אמר ר' יוסף הכא במאי עסקינן שנתנו לה כשהוא פיקח ולא הספיק לומר בפ"נ ובפ"נ עד שנתחרש" (ה, א)

בקובץ שיעורים⁶⁵⁰ נסתפק באם אחד עשה קנין ובתוך כדי דיבור נתחרש או נשתטה, אי נימא כיון דתכ"ד כדיבור דמי חשוב זה כאילו נתחרש בתוך הקנין ונתבטל הקנין (דאין קנין לחרש), או לא. והוכיח מגמ' דידן, דאין מתבטל הקנין. שהרי התוס'⁶⁵¹ כתבו דעל השליח לומר בפ"נ ובפ"נ בתכ"ד מהנתינה, ומדכתיב בגמ' יתקיים בחותמיו משמע הנתינה קיימת והשליחות אינה מתבטלת, אף שהשליח נתחרש בתכ"ד.

והנה בלקו"ש⁶⁵² הביא כ"ק אד"ש מה"מ שיטת הר"ן בדין תכ"ד כדיבור דמי, דס"ל שאין אדם גומר דעתו בהקנין (או המעשה) עד שהות דתוך כדי דיבור. והקשה ע"ז כ"ק אד"ש מה"מ⁶⁵³ וביאר באופן אחר:

גדר הזמן דתוך כדי דיבור אינו זמן לחלות המעשה כ"א לביטולו - שנתנה תורה זמן לאדם לבטל את החלות שנפעלה בשלימות כבר מרגע שיצאו המילים מפיו.

(647) לקו"ש חל"ג, ע' 114.

(648) ויש לומר, אף בזמן. ראה הערה 14 בלקו"ש שם.

(649) חל"ג, ע' 117.

(650) קובץ שמועות, סי' ד.

(651) ה, ב. ד"ה לא יטלנו.

(652) חי"ט, ע' 189.

(653) שלפי דברי הר"ן, היה כל מקבל מתנה מחבירו צריך לחכות תכ"ד קודם שאוכלה ולא אשתמיט לומר כן

בשום מקום.

והנה לכאורה לשיטתי' דהר"ן אכן יקשה:

מדוע המביא גט ממדינת הים ונתחרש בתכ"ד מנתינתו⁶⁵⁴ שליחותו קיימת, והרי לא גמר דעתו בכשרות⁶⁵⁵?

משא"כ לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ לא יקשה כלל, שהרי מיד בגמר הנתינה סיים השליח שליחותו, והאפשרות שבידו לחזור בו משליחותו בתכ"ד⁶⁵⁶ ענינה לבטל את השליחות שנגמרה מכבר, וכשנתחרש ניטלה ממנו אפשרות זו.

654) וראה ר"ן מסכתין (מדפי הר"ף) ה, א. שהביא דברי התוס' דהנותן צריך לומר בפ"נ בתוך כדי דיבור מנתינתו. 655) וכדי שלא להניח בקושיא יש לתרץ דאליבא דהר"ן הדין דתכ"ד כדיבור דמי אינו דין חיובי - שהקנין נעשה רק בגמירות הדעת שלאחר תכ"ד - אלא שהאפשרות להתחרט ולחזור בו מהקנין כביכול מעכבת את חלות הקנין (ועצ"ע לשון כ"ק אד"ש מה"מ בהביאו דברי הר"ן דלא משמע הכי). משא"כ בנדון בו השליח נתחרש בתכ"ד כביכול נלקחה ממנו אפשרות החרטה ו(לכן כביכול)הוקדמה החלות.

או באו"א: הדין דתוך כדי דיבור נעוץ (אליבא דהר"ן) בענין גמירות דעת. אך זה אינו אלא בקנינים בהם על המקנה לגמור בדעתו להקנות, משא"כ בשליחות, דעת השליח אינה לצורך ענין הגירושין, שבוה העיקר הוא דעת המשלח, ודעת השליח אינה אלא לצורך עצם ענין השליחות שצורך שהשליח יהיה כמותו דהמשלח (וכפי שדובר בזה לעיל אודות שיטת אדה"ז בדברי הגמ' לקמן (כג, א) דחש'ו אינם בשליחות "דלאו בני דעה נינהו"), ובזה אין שייך כלל הדין דתכ"ד כדיבור דמי. (ויש לברר אי מצינו בש"ס שליח החוזר בו משליחותו בתכ"ד). ודו"ק. 656) אבל ראה הסוגריים שבסוף הערה הקודמת.



שער
חסידות

גילוי יש האמיתי ביש הנברא ע"י התורה בעבודת האדם

יביא שהמקור להתהוות הוא מהדיבור של הקב"ה / יביא לאיך מקורות ששם משמע שהמקור להתהוות זה דוקא כח העצמות / יחלק בין כח ההתהוות, להתהוות בפועל, ויקשה ע"כ / מביא שע"י התורה מתגלה העצמות, ועפ"ז מתרץ הקושיא הנ"ל / מסיים לבאר את הדברים ב'עבודה'

הרב גדליהו שי' בלומינג
משגיח בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

המקור להתהוות הנבראים

בענין המקור להתהוות הנבראים מצינו שני קצוות:

מחד גיסא, מבואר בכמה מקומות בחז"ל הן בנגלה והן בחסידות, דהתהוות הנבראים הוא ממקור נמוך כביכול.

ומהם:

א. ידועים דברי חז"ל "העוה"ז נברא בה"א"¹, הנקראת אתא קלילא דלית בה מששא². ועל יסוד זה מבואר בתניא³ ביטול הנבראים ע"ד משל אותיות הדיבור שבטלים לגבי כללות נפש המדברת שיכול לדבר דיבורים לאין קץ, ועאכו"כ לגבי מחשבה ועאכו"כ לגבי מהות הנפש וכו'.

או בסגנון נוסף: "במאמר אחד יכול להבראות"⁴ ואמרי' "ברוך שאמר והי' העולם" (נוסח התפלה) דבאמירה אחת נבראו העולמות, והמתבונן בזה ימאס בעוה"ז ולא יחפוץ אלא בעצמותו ית' שלמעלה מעולמות כמ"ש⁵ ועמך לא חפצתי (לקו"ת בכ"מ) [ועז"נ⁶ "כי עמך מקור חיים" שמקור חיים אינו אלא עמך דהיינו טפל ובטל, כי הוא זיו, ולא אמרי' "כי אתה - עצמות - מקור חיים"].

(1) ב"ד יב, י.

(2) נוסח פיוט אקדמות.

(3) לק"א פכ"א-ב.

(4) אבות רפ"ה.

(5) תהילים עג.

(6) תהילים לו, י.

ב. אמרי' בגמ' עה"פ⁷ "לך הוי' הגדולה", דהגדולה זו מעשה בראשית, אמנם על זה אומרים "במקום שאתה מוצא גדולתו, שם אתה מוצא ענוותנותו"⁸, דדוקא התהוות כל העולמות שנקרא גדולה לגבינו ה"ז ענוותנותו דהוא ירידה והשפלה כביכול לגבי רוממות א"ס ב"ה¹⁰. ובזוהר איתא¹¹ ד"עשרה מאמרות נקראין מילין דהדיוטא, משום דלא אורחא דמלכא לאשתעי במילין דהדיוטא".

ג. בדא"ח, מורגל הענין דלא זהו עיקר האלקות מה שהעולמות מתהווים ממנו. (ויל"ע אם זהו ענין בפ"ע מב' הענינים דלעיל).

ב

ביאור שונה מהנ"ל

מאיך, מבואר בכמה מקומות דהתהוות הנבראים מורה על אמיתת העצמות דוקא.

א. ידועים דברי אדה"ז (אגה"ק סימן כ') דעצמות דוקא - דמציאותו מעצמותו ואין לו עילה וסיבה קודמת לו - הוא לבדו בכוחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט.

ב. בלקו"ש חי"ז¹² מביא דברי העקידה דסדר הנהגת הטבע יעיד על אמיתת עצמותו. ומבאר שם דהיינו משום ענין הנצחיות שבטבע דלא ישבותו.

ג. עוד ראי' בלקו"ש שם (בהע'), מגילוי הנצחיות דאין סוף בתוך גדרי הנבראים (ע"י כח הולדה דצבא הארץ או בהא דצבא השמים קיימין באיש), והרי הנבראים הם מוגבלים וכיצד יתחברו הגבול והבלי גבול, אין זה אלא בכוח העצמות, נמנע הנמנעות שלמעלה מגבול ומבלי גבול וממילא מחברם.

והשתא צ"ע תיווך ב' הענינים וכיצד משלימים הם זה לזה.

ג

תיווך, ודחייתו

והנה בתיווך ב' הדברים, מלאים ספרי דא"ח, ונקודת הביאור בזה הוא, דהלא הוי' הוא האלקים וכדאמרי' מלך יחיד חי העולמים, והיינו דיש כח ההתהוות והתהוות בפועל. דכח ההתהוות הוא בכח העצמות דוקא אמנם ההתהוות בפועל הוא ע"י העלם והסתר דאלקים ל' רבים כו'.

(7) ברכות נח, א.

(8) דה"א כט, א.

(9) מגילה לא, א.

(10) ראה גם הדרן על הרמב"ם תשל"ה.

(11) זוהר ח"ג קמט, ב.

(12) שיחה לפ' תוריע החודש.

אמנם לפ"ז אין שני הענינים משלימים זה את זה כי אם סובלים זה את זה. מיהו גילוי העצם ענינו דהעצם הוא האמת של הכל ומורגש בשווה למעלה ולמטה וממילא בוודאי שמצד העצמות יש ביאור כיצד שני הענינים משלימים זל"ז אלא שצריך לגלות זה.

ד

גילוי העצם - בתורה

אך, גילוי העצם, הוא ע"י התורה דוקא. דהתורה נקראת אוריין תליתאי¹³, והיינו משום דתורה אינו מדגיש הענין דשנים, כלומר כיצד שני הצדדים יכולים להיות שונים זה מזה ולסבול זה את זה, אלא תורה הוא ענין שלישי שאינו לא האחד ולא השני כי אם שלישי שמושרש בעצמות, ודוקא משום זה הוא ההתכללות האמיתית.

והנה, במאמר ד"ה "ויקרא"¹⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבתורה ישנם שלשה ענינים:

א. "מקום כבודה" של התורה הוא למעלה (כפי שאמרו המלאכים¹⁵ חמדה גנוזה לך אתה נותנה לבשר ודם תנה הודך על השמים). ועז"נ¹⁶ וימינו תחבקני, שהיא התורה שניתנה מימינו בחי' חסד¹⁷, לירד למטה באופן דחסד המשפיע היורד ממקומו אל המקבל להשפיע לו.

ב. איך שהתורה מרומם הן מלמעלה והן מלמטה. כדמצינו שדוד נענש על ששיבח את התורה בהא שכל העולמות תלויים בדקדוק אחד ממנה לפי שתורה מיוחדת באוא"ס ב"ה (כדכתיב¹⁸ ואהי' אצלו אמון) וכל העולמות הם לא ממש חשיבי.

ג. איך שתורה נמשלה למים, דמה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך, היינו שמניחים את המקום הגבוה לירד למקום הנמוך כי המקום הנמוך הוא מקומם, כך מצד כוונת העצמות דדירה בתחתונים התורה ירדה ממקום כבודה להיות מקומה של התורה למטה דוקא כדי שהאדם דלמטה יתפוס בתורה במחשבה ודיבור ומעשה (תניא פ"ד).

כי מצד העצמות דנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, מקום התורה הוא למטה דוקא, ולפיכך מצד זה שהתורה מושרש בעצמותו ית' (כדכתיב¹⁹ ואהי' אצלו שעשועים) הנה ענין התורה הוא להיות דוקא למטה.

ונמצא דהתורה מגלה איך שכוונת העצמות מתייחס אל המטה דוקא.

(13) שבת פח, א.

(14) תשל"ב. מלוקט ד'.

(15) שבת פח, א.

(16) שה"ש ב, ו.

(17) ראה תניא לקו"א ספ"ד.

(18) משלי ה, ל.

(19) שם.

ה

יישוב הקושיא

והנה בתורה גופא, "יסוד היסודות ועמוד החכמות הוא, לידע שיש מצוי ראשון וכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" (רמב"ם יסוה"ת רפ"א), כלומר יסוד דכל התורה הוא לידע כי התהוות הנמצאים מורה על אמיתת המצאו²⁰.

וכיצד הוא זה. אך זהו מכך שיש נמצאים ואינם בטלים לגמרי במציאות. דבאמת הלא מכיון שלא נמצאו אלא מהארה בלבד וגם צריכים להתחדש ממקורם בכל רגע, הלא אינם אלא כמו זיו השמש שבטל לגבי השמש. והא דהיש מרגיש את עצמו, אינו אלא מפני שאמיתת מציאותו של היש הנברא הוא אמיתת המצאו של הקב"ה דמציאותו מעצמותו. וזהו הסיבה שמרגיש עצמו ליש²¹.

אלא דההתהוות בפועל הוא ע"י שם אלקים שמעלים מהיש הנברא שאמיתת מציאותו הוא היש האמיתי, כי מצד הענין דדירה בתחתונים צריך שהידיעה תבוא ע"י עבודת התחתון דוקא. וכדכתיב²² אשר ברא אלקים לעשות, דלעשות פירושו לתקן, והיינו ע"י "יום השישי" תורה שתינתן בו' בסיון מעצמותו ית' בשביל הלעשות לתקן²³.

ונמצא דהא דיש העלם ע"י שם אלקים, ואין העצמות בגלוי, הוא בכדי שהיש ירגיש עצמו ליש, ויוכל להתבונן ולידע היסוד דהיסודות והעמוד דהחכמות, שאין הרגשת עצמו ליש מחמת שכן הוא האמת, דהאמת הוא שלא נמצא אלא מאמיתת המצאו, ואינו יש כלל, אלא דהעצמות מעלים זאת ממנו כי כל הענין הוא לגלות היש האמיתי בהיש הנברא.

וזהו איך שמשלימים שני הענינים זה לזה, כי ההתהוות הוא ממקור נמוך כביכול כדי שיתעלם מקור ההתהוות מהנמצאים כי העצמות רוצה שיהיו יש ויעשו לו דירה.

ו

ענין קו האמצעי ב'עבודה'

והיוצא מכל הנ"ל דהיודע יסוד היסודות ועמוד החכמות, הרי הוא עומד בקו האמצעי השלישי, דהוא הקו המבריה מלמעלה מעלה עד אין קץ עד למטה מטה עד אין תכלית, והוא שרואה אמיתת כוונת הצמצום בשביל הגילוי.

ולפיכך אינו לוחם נגד הצמצום, כי זהו בכוונת העצמות, מיהו יודע ומבין שכל הענין אינו אלא כי למעשה ידיך (עצמות) תכסוף, לידע האמת שלא נמצאו אלא מאמיתת המצאו. ונמצא שעומד במקום של צמצום, אך משם נוטה לגילוי אמת הוי' לעולם.

(20) וכמבואר בהדרן על הרמב"ם תשל"ה.

(21) מאמר ד"ה להבין ענין ר"ה תשט"ז.

(22) איוב יד, טו.

(23) וכמבואר בהדרן על הרמב"ם תשל"ה.

וכל זה עכשיו – בזה"ז. אמנם לעת"ל יהי' אלקות בפשיטות, וכמו שפסק הרמב"ם²⁴ ד"באותו הזמן ידעו דברים הסתומים . . ומלאה הארץ דעה את הוי"ו".

ולפיכך נתאוו חכמים לאותו הזמן שיהי' גילוי העצם דיש האמיתי ביש הנברא, וכיום שצריכים לחיות עם הזמן דימות המשיח, צריך להיות יותר בגילוי הענין דאלקות בפשיטות והעולם כבר מוכן לכך אלא שזה גופא צריך לבוא מתוך ידיעה כי כל הענין הוא שידעו דברים הסתומים כו' ולפיכך צריך להכין עצמו וכל העולם כולו בדברים היוצאים מהלב, ובאופן דמתקבל כו'.

והנה תלמידי תומכי תמימים הם הנרות להאיר את העולם ביש האמיתי והוא ע"י שלומדים בישיבה, שמהות הענין דישיבה הוא תורה, ובזה גופא איך שהתורה הוא מצד עצמותו ית' דענינה לירד למטה, והוא ע"י שלומדים תורת הוי' תמימה נגלה וחסידות כפי שהם תורה אחת מצד עצמותו ית' ולפיכך עליהם לדייק בדיוק הכי גדול בשמירת זמני הלימוד דהישיבה ודוקא מתוך כך יהיו הנרות להאיר כו'²⁵. וגדול זכות תומכי תמימים בהתקרב הגאולה (מענה אד"ש האחרון לע"ע לתו"ת שבד' אמותיו הק'), כי ככל שמתקרב הגאולה, והעולם נעשה מוכן יותר לגילוי יש האמיתי, מתגלה הזכות והפעולה דתומכי תמימים בזה, וכו'.

ואף כי כל הנ"ל בדא"פ, אמנם הלא בעניני עבודה יש ענין להאריך בכמה וכמה עניינים בהנ"ל (ובמ"מ), וכיצד העיקר דתורה ודתלמידי תומכי תמימים הוא דוקא גילוי היש האמיתי בהיש הנברא ע"י שעומד בקו האמצעי דהתורה דוקא וכו', ותן לחכם כו', ונזכה תומ"י לקיום כל זה ממש.

(24) סוף הל' מלכים ומלחמותיהם.

(25) ראה לקו"ש חי"ד בהוספות - טו אלול.

הערות קצרות בתניא

יבאר בענין ה"לבוש" המובא בפ"ב בתניא / ידייק השמטת אדה"ז תיבת "ית"
בפל"ד / יבאר הוספת אדה"ז תיבת "וקיימא" בפל"ה

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני "איגוד תלמידי הקבוצה" - 770 בית משיח

א

ביאור בענין ה"לבוש" המופיע בפ"ב בתניא

בסוף פרק ב' בתניא כותב אדה"ז: "שאינ לך נפש רוח ונשמה שאין לה לבוש מנפש דעצמות אביו ואמו, וכל המצות שעושה הכל ע"י אותו הלבוש כו' ואפי' השפע שנותנים לו מן השמים הכל ע"י לבוש זה".

ואולי יש לקשר זה להמבואר בספ"ה - "שלושי הנשמות בגן עדן הן המצות", וכן מבואר באורך באגה"ק סי' נט "שכל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולי רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דיבור ומעשה להשלים לבושי נפשו ולתקנם שלא יהא לבושא דחסרא כו".

ונמצא, דהלבושים הבאים מנפש דעצמות אביו ואמו הוא ע"י קיום המצות הנקראים לבושים.

ב

ביאור השמטת אדה"ז תיבת "ית" בפל"ד

עוד כותב אדה"ז בפרק ל"ד: "והנה מודעת זאת . . בביטול הנ"ל ליחודו ית' . . להשראת שכינתו שהוא גילוי יחודו ית' . . משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית' . . להיות מרכבה ומשכן ליחודו ית' באמת לאמיתו . . אי לזאת אעשה לו משכן ומכון לשבתו הוא העסק בת"ת . . וגם שאר היום שעוסק במשא ומתן יהי' מכון לשבתו ית' בנתינת הצדקה . . כל הארבע ידות לה' להיות מכון לשבתו ית' כנודע מאמר רז"ל וכו'. עיי"ש.

והנה בפרק זה, כותב אדה"ז ז' פעמים הענין דעשיית מכון ליחודו ית' באמת לאמיתו, שהיה' בטל לה' במציאות ממש (דהרי זהו אמיתת הענין דעשיית מכון ליחודו יתברך).

ולכאורה יש להבין, דבכל הפעמים מוסיף תיבת "ית", מלבד הפעם החמישית בה כותב

"אי לזאת אעשה לו משכן ומכון לשבתו הוא העסק בת"ת ואינו מוסיף "ית", וצריך להבין טעם השינוי, ובפרט שגם לאחמ"כ בשני הפעמים האחרונים מוסיף תיבת "ית" - "מכון לשבתו ית", ושוב לאחמ"כ "מכון לשבתו ית", וצ"ע.

וביותר תוגדל התמי' על פי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בלקו"ש חי"ט (ע' 27 ואילך) במנהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שהי' מוסיף פעמים רבות תיבת "ית" בלשון המדרש המובא בתניא בריש פרק ל"ו - "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (והי' מוסיף "דירה לו ית"), עין שם.

ולהעיר שגם אדה"ז בתניא פל"ז (מט סע"א) כותב "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא". ואולי זה המקור להוספת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע תיבת "ית" במאמר המדרש הנ"ל.

והנה בתניא פל"ג (מב, א) כותב אדה"ז: "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים כמ"ש לקמן באריכות"²⁶, ואין מוסיף תיבת "ית".

ואולי י"ל שהוא משום דמסיים "כמ"ש לקמן באריכות", והיינו בפל"ו (ומפרק ל"ו ואילך), ושם הרי מצטט אדה"ז המדרש כלשונו, לכן לא הוסיף בפל"ג תיבת "ית".

ג

ביאור הוספת אדה"ז תיבת "ולקיימא" בפל"ה

בתניא פל"ה מביא אדה"ז מהזהר: "וכל חכם עינוהי ומילוי ברישי' אינון, בההוא דשריא וקיימא על רישי'".

ויש לומר, דהדיוק וההוספה של תיבת "ולקיימא" הוא על דרך פתגם אדה"ז: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו". ודו"ק.

וזהו שממשיך הזהר (מובא שם בתניא): "דההוא נהורא דאדליק על רישא איצטריך למישחא . . דהא נהורא דבראשו איצטריך למשחא וכו'", היינו שאצטריך למשחא להתקיים על רישי' ודו"ק.

26) להעיר שהוא אחד מי"ב פסוקים ומאמרי רז"ל שתיקן כ"ק אד"ש מה"מ לחזור עליהם ולאמרם בע"פ. ולהעיר, שביחס לכינוי כ"ק אד"ש מה"מ למאמרי התניא בשם "מאמרי רז"ל" (כנ"ל), הוא ע"פ הערתו בלקו"ש ח"ג ע' 906 הערה 33, (וראה גם רד"ה "וייצר" התש"ח: "וביאר רז"ל מתוכיותו ומפנימיותו", והרי הוא פירוש אדה"ז בתניא רפ"ב בכוונת הזהר "מאן דנפח מתוכי נפח"). וראה עוד בלקו"ש חכ"ו ע' 308 הערה 1: "ועפ"ז יומתק דרשת רז"ל בהשם "זלמן" דאדה"ז, דלכאורה הכוונה היא לדרשת אביר ר' לוי יצחק שדרש בהשם דאדה"ז "שניאור זלמן" שהמשיך ה"שני אור" (נגלה ונסתר דתורה) לזמן.

ביאור במאמר פתח אליהו

יביא מהמאמר הטעם לקריאת שם אין כלפי מעלה - אין שאינו מושג / יקשה מדוע לא מובא טעם נוסף - אין ע"ש שהוא לא דבר / יחלק בין שני הטעמים / יבאר את הקו הכללי של המאמר / יבאר מדוע מובא במאמר רק טעם אחד

הת' מנחם מענדל שי' אליהו
770 - בית משיח

א

מדייק בטעם שמביא במאמר ומקשה על-כך

במאמר ד"ה "פתח אליהו" (תשט"ו) מקביל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את השמות הוי' ואלוקים ל'דעת עליון' ו'דעת תחתון', ובלה"ק:

"דבשם הוי' הוא דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין, היינו שכל ההתהוות היא אין ואפס וכולא קמי' כלא חשיב, ובשם אלוקים הוא דעת תחתון שהבריאה היא מאין ליש, היינו שהנבראים הם מציאות יש [והכח האלוקי שמהווה אותם נקרא אין, אין שאינו מושג].

"ויש לומר שהוא ע"ד המבואר במ"א דההתהוות שמשם אלוקים היא בדרך התלכשות . . דזה מורה שהוא מקור לענין ההתהוות. ולכן הנבראים שמתהווים ממנו הם תופסים מקום לגבי', והביטול שלהם הוא רק ביטול היש - דעת תחתון שלמטה יש.

"וההתהוות שמשם הוי' היא בדרך ממילא . . שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות, ולכן הנבראים שנבראים ממנו אינם תופסים מקום לגבי', ביטול במציאות - דעת עליון שלמטה אין". עכלה"ק.

והנה, בביאור מהי המשמעות של למעלה אין (בדעת תחתון) כותב "אין שאינו מושג".

כלומר, דאע"פ שהנברא מבין שיש מציאות עליונה ממנו, אך הוא אינו יכול להכילה ולהשיגה בשכלו.

והנה, בענין זה (בסיבת מה שלמע' נק' אין) מובא בחסידות הסבר נוסף²⁷:

כיון שהוא 'נקרא אין ע"ש שהוא בבחי' לא דבר, שהנברא הוא בבחי' דבר היינו שהוא מציאות גשמי. והמקור המהווה . . שאינו בבחי' גשמי כלל כי אם בבחי' מדריגת רוחניות, עש"ז נקרא אין, היפוך היש".

כלומר, לדבר גשמי יש גדרים, ולזאת הוא נקרא יש, והיות ולדבר רוחני אין גדרים, והוא הפוך מהדבר הגשמי, לכן נקרא בשם אין.

והנה, לפ"ז צ"ע מדוע מביא כ"ק אד"ש מה"מ רק את הטעם שנקרא אין - מחמת שאינו מושג בנברא, ואינו מביא את הטעם הנוסף - ע"ש שהוא לא דבר (ויתירה מזו), אף אינו מציין בהערה לטעם הנוסף).

ב

מחלק בין שני הביאורים

ונראה לבאר זה ע"פ המובא בד"ה אין ערוך לך - תרצ"ד²⁸ שמאריך שם בב' הטעמים בטעם מה שנק' אין ובסיום הענין כותב: "וזהו מה שהאין של היש הנברא נק' אין, אין זה שהוא בחי' אין בעצם רק שנק' אין על שאינו מושג בנבראים. והיינו דבהב' עניינים שבמל' בבחי' ריחוק ובחי' קירוב, הנה קריאת שם אין אינו אמיתי ממש, דבבחי' ריחוק השם אין הוא רק לפי שאינו דבר דבי"ע, ובבחי' קירוב השם אין על שם שאינו מושג".

כלומר, שכאשר דנים בקירוב המקור המהווה דבחי' מלכות אזי התואר אין הוא משום שאינו מושג, ובאם המדובר הוא על ריחוק המקור המהווה אזי ייקרא אין מטעם שאינו דבר (גשמי) דבי"ע.

וביאור הדבר:

כאשר אומרים שהמקור נק' אין ע"ש שהוא לא דבר ה"ז מדגיש את הריחוק שביניהם, מה שהאין אינו משתווה למציאות היש כלל, והוא כלל לא בגדרי המציאות של הנברא.

לעומת זאת כשמפרשים אין - ע"ש שאינו מושג, ה"ז מורה על קירוב - שאע"פ שהוא 'מתקרב' אליו להיות מקור ולהוותו - מ"מ אינו מושג בהיש. וכנודע²⁹ מענין "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" - שמורה שסו"ס יש ערך בין אליו, ורק שרחוקה ממנו.

ג

מבאר מדוע במאמר נקט דוקא ביאור אחד

ועפ"ז יובן מה שכ"ק אד"ש מה"מ נוקט רק את הטעם ש"אינו מושג", היות שכללות הביאור שם הוא לדון על היחס והקירוב של שם אלוקים ביחס להבריאה (לעומת שם הוי').

והיינו, שהטעם ששם אלוקים הוא ד"ת זהו לפי שהוא מקור להתהוות הרי כאן הנידון הוא על קירוב כח המהווה, (ספירת המל' להנברא) וממילא הטעם שנק' אין אינו על שום

²⁸ ראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' א'קנב.

²⁹ ראה ד"ה ואשה אחת תשמ"ו.

שאינו דבר דבי"ע, (שזהו מצד ריחוק המקור המהווה כנ"ל), כ"א לפי שאינו מושג בנברא.³⁰
 וכ"ז הוא הנראה לפענ"ד, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(30) הערת המערכת: ואולי יש להוסיף בזה: ובהקדים המבואר בהמשך ששתי הדעות הן אמת. וההסברה בזה: הנבראים כלולים מחומר וצורה. חומר הנבראים נברא בדבר ה', וצורת הנבראים נבראה ע"י הרצון של הקב"ה. והטעם לכך שהנבראים מרגישים מציאות בפ"ע - אע"פ שכוח הרצון הוא בטל לעצם, וכל עניינו הוא לגלות את העצם, וא"כ הנבראים שנתהוו (גם) מהרצון היו צריכים להרגיש את הביטול להקב"ה - הוא, היות שהרצון רצה שהנבראים ירגישו מציאות בפ"ע (שעי"ז יתגלה הענין של אוא"ס למעלה עד אין קץ). כלומר: זה שהנבראים מרגישים א"ע למציאות בפ"ע זה לא מצד שהרצון לא מאיר בהם, אלא להיפך, מצד שמאיר בהם, שלכן הם מרגישים את מה שהרצון רוצה שהם ירגישו.

ולפ"ז מובן שגם דעת תחתון - שלמטה יש, היא דעה אמיתית, שמקורה ברצון של הקב"ה.

וע"פ כל זה מודגש כפננים שבמאמר זה 'חותר' כ"ק אד"ש מה"מ לבאר את הקירוב של אוא"ס (הרצון) לעולמות.

ונמצא מובן מדוע מביא כ"ק אד"ש מה"מ רק את ההסבר של "אין - שאינו מושג", שמראה על קירוב אוא"ס לעולמות, וכנ"ל בארוכה.

חזרה בתשובה על חטא פרטי

יביא את דברי אדה"ז בצורך בתשובה כללית / ידגיש זאת ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיעורים בספר התניא וכמובא באריכות בליקוטי ביאורים לתניא / יקשה על חידוש זה מהמבואר בלקו"ש ח"ז / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת גדר התשובה בב' פרטים ויתרץ לפי"ז / יבאר את הנ"ל ע"פ הדין ד"טבילה למקצת טומאה" ודיני חציצה

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

א

תשובה כללית על חטא פרטי

ידוע ומפורסם חידושו של אדה"ז באגרת התשובה (פ"א), שאף שעיקר התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (בלא תעניות וסיגופים ואפילו לא וידוי ותשובה), אעפ"כ אין די שיחזור בתשובה על חטא פרטי - אלא צריך לקבל עליו שלא לשוב לחטוא עוד בכל מצות התורה, הן מצות עשה הן מצות לא-תעשה, ובלשונו הק': "שיגמור בליבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו יתברך ולא יעבור עוד מצות המלך חס ושלום, הן במצות עשה הן במצות לא תעשה".

וכפי שמדגיש זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהערה בשיעורים בספר התניא על אתר: "כל המשך הדברים - להקל עשיית התשובה, לבד ענין זה, דבכל תשובה צ"ל ענין כללי "דלא ישוב למרוד במל' ית". ולכאורה הוא חידוש גדול. וצ"ע המקור ע"ז בפוסקים [והוא בדוגמא שבקיום המצות ג"כ צ"ל הקדמת ענין הכללי שבתחילה יקבל עליו עומ"ש ואח"כ עול מצות - ברכות רפ"ב] . . וכן שצ"ל ב' החלטות "הן במ"ע הן במל"ת". עכלה"ק.

כן מובאת באריכות שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בזה בליקוטי ביאורים לתניא³¹, ושם מדגיש וזלה"ק: "בד"כ לומדים (וכן משמע מהרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב) שמשמעות תשובה היא הגמר בלב שלא יחזור לחטוא בחטא שבו נכשל, ורבנו הזקן מחדש שהגמר בלב צריך להיות ש"לא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע והן במל"ת" - שלא יעבור יותר על שום מצות. כלומר, עליו לקבל על עצמו עול מצות בכלל.

". . שהרי בעובר על מצוה אחת, פרק מעצמו עול המצות, הוא נעשה פורק עול . . ולכן עליו לקבל על עצמו מחדש את עול המצות".

(31) אגה"ת עם ליקוט פירושים וכו' (קה"ת) ע' עח ואילך.

ב

הקושי מביאור כ"ק אד"ש מה"מ בתשובה על חטא פרטי

והנה בלקו"ש חי"ז³², מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות את מימרת ר"ע בסיום מס' יומא "אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל וכו'", מדוע נצרך ר"ע להביא הוכחה משני פסוקים ("וזרקתי עליכם מים טהורים וגו'" ו"מקוה ישראל ה'"). עיי"ש הביאור.

ומוסיף ומבאר שם³³ שלפי ביאור זה יובן דיוק נוסף בדברי ר"ע, "מה המקוה מטהר את הטמאים", שלכאורה מילים אלו מיותרות - אלא שהדין במקוה הוא שטבילה מטהרת מ"מקצת" טומאה, כלומר אפי' כאשר אדם טובל מטומאה אחת ויש לו טומאה אחרת שאינה יכולה להיטהר במקוה, המקוה מועיל לטהרו מטומאה הקלה.

ומבאר דכמו"כ הוא בישראל. וזלה"ק³⁴: "לרמז ש)כשם שמקוה מטהר גם את מי שלא אחרי הטבילה נותר טמא, טהרה ממקצת טומאה; כמו כן גם "הקב"ה מטהר את ישראל": שיהודי לא יחשוב שכאשר הוא עושה תשובה רק על חלק מעוונותיו הקב"ה לא יקבל את "מקצת" תשובה שלו, אלא באותו אופן שמקוה מטהר את הטמאים (גם מי שנותר טמא גם לאחר הטבילה), כך הקב"ה מטהר את היהודי גם כאשר הוא עדיין טמא ר"ל מעבירות אחרות". וראה שם הטעם לזה³⁵.

ומסיים שם (ס"י) "הוראה נפלאה" מדברי ר"ע: "מגיע יהודי לקב"ה ומבקש: אין לי (כה, ובמילא) זמן להתחרט על כל עוונותיי, אבל יש לי כמה דקות פנויות, ולכן אני מתחרט ומתוודה על העבירות המעייקות עלי ביותר. יכול הוא לחשוב שהקב"ה לא יקבל כזו תשובה - אמר ר"ע שלא, "אשריכם ישראל": כאשר הקב"ה רואה שיהודי עשה "פני" אליו, באיזה ענין שהוא, הוא מיד מכפר - "הקב"ה מטהר את ישראל"; ואח"כ הקב"ה מסייעו שיהי' "מצוה גוררת מצוה" - שהוא יפטר מכל עוונותיו, עד שיהי' בדרגת התשובה של בע"ת שצ"ג אין יכולים לעמוד שם".

ולפי הנ"ל תמוה ביותר, שהרי כל חידושו של אדה"ז - שאף שעיקר התשובה היא עזיבת החטא בלבד, אין מועילה עזיבת חטא אחד (אף שכן משמע ברמב"ם), אלא צריך לקבל עלי שלא לעבור על שום מצוה?

(32) עמוד 180 ואילך (שיחה א' לפרשת אחרי).

(33) סעיף ט בשיחה.

(34) בתרגום חפשי מאידית.

(35) הטעם לזה בקצרה כפי המובא שם - שהטהרה במקוה לא באה בכוחו של היהודי אלא בכוחו של הקב"ה מצד ההתקשרות העצמית של יהודי עם הקב"ה ובמילא אין בזה הגבלות. עיי"ש.

ג

התירוץ ע"פ הביאור שישנם ב' פרטים בתשובה

והנה, בלקו"ש שם מציין כ"ק אד"ש מה"מ בהערה (57): "אבל להעיר מאגה"ת פ"א: "שיגמור בלבו כו' ולא יעבור עוד כו' הן במ"ע הן במל"ת". וראה בלקו"ב לתניא ח"ב ע' נט. לכו"ש ח"ט ע' 394 הערה 20. לכו"ש ויקרא תשמ"ח ס"ב".

ובמקור האחרון שנסמן שם, "לקו"ש ויקרא תשמ"ח³⁶, מבאר שבכל חטא ישנם שני ענינים: א. הרע שבמעשה פרטי זה. ב. כיון שכל מצוה היא מצות המלך, הרי בביטול כל מצוה נעשה האדם מורד במלכות, וכדי לתקן זאת צריך האדם לקבל עומ"ש ועומ"צ מחדש.

[ולפי"ז מבאר שם מדוע קרבן עולה (שענינה "דורון" לפני המלך שיתרצה לו לראות פני המלך) מכפר על כמה מצות עשה - כיון שענינה קבלת עול מלכות שמספיק בעולה אחת, בשונה מקרבן חטאת שענינו כפרת העון הפרטי, שלכן צריך חטאת בפ"ע על כל חטא וחטא].

ולפי"ז מובן בפשטות החילוק בין המבואר בתניא למבואר בלקו"ש ח"ז הנ"ל:

זה שאדה"ז כותב באגה"ת שצריך לקבל עליו שלא לעבור על שום מצוה - היינו מצד המרידה במלכותו ית' ר"ל, שכל עוד שאינו מקבל עליו מלכותו בצורה מלאה אפי' בפרט אחד אין כאן שם קבלת עומ"ש. אך המבואר בלקו"ש ח"ז הנ"ל הוא מצד המעשה וה"טומאה" הפרטית שבחטא מסוים, שעל זה מכפר הקב"ה גם כששב רק על מצוה פרטית.

באופן אחר קצת: כאשר יהודי חוזר בתשובה על חטא פרטי, הרי צריך לקבל עליו עול מצות בכל הענינים - שאל"כ חסר בקבלת עומ"ש, אלא שאעפ"כ אם אין לו "כח וממילא זמן" לתקן כל עניניו, והוא חוזר בו רק בעבירות שמעיקות עליו במיוחד - אעפ"כ מכפר לו הקב"ה עליהן ומסייעו שיפטר גם מכל שאר עוונותיו.

ד

ביאור בדא"פ בדין "טבילה למקצת טומאה" שהוא כעין הביאור כאן

ונראה לומר בזה בדרך אפשר, שענין זה (שצריכה להיות קבלת עומ"ש באופן כללי, אך הכפרה יכולה להיות גם על חטא פרטי) ניכר גם בדיני מקוה (ממנו מחדש כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה - מדברי ר"ע שם):

הדין במקוה הוא³⁷ שצריך שיעלה כל גופו במים, ואם חוצץ דבר בינו לבין המים בשעת הטבילה - לא עלתה לו טבילה. אך לאידך (כדלעיל) יש טבילה "למקצת טומאה", שהמקוה

36) נדפס בלקו"ש ח"ל עמוד 7. וראה בארוכה ביאור נרחב בשיחה מאת הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבונר (נדפס בספר פלפולים' מעתה ועד עולם' ח"ב").

37) וכמובא במשנה תורה להרמב"ם (הל' מקוואות פ"א ה"ב) וז"ל: "כל מקום שנאמר בתורה רחיצת בשר וכיבוס בגדים מן הטומאה אינו אלא טבילת כל הגוף במקוה וזה שנאמר בזב וידי לא שטף במים כלומר שיטבול כל גופו והוא הדין לשאר הטמאין שאם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה עדיין הוא בטומאתו וכל הדברים אע"פ שהן מפי השמועה הרי נאמר במים יובא עד הערב וטהר בניין אב לכל הטמאים שיבואו במים".

מטהר מטומאה אחת אף שהאדם נשאר טמא מצד טומאה אחרת.

ונראה שהוא ממש כעין הביאור בענין התשובה, שמצד קבלת עומ"ש צריך האדם בשעת התשובה לקבל עליו עול מצות בכל הפרטים, "שלא יהי' דבר חוצץ בינו לבין המים"³⁸, שאל"כ אין כאן ענין הטבילה - אותיות הביטל³⁹. ואעפ"כ הטהרה והכפרה שנפעלים ע"י התשובה הם גם כאשר נשאר טמא רח"ל מצד ענין אחר.

כמו כן אפשר לחלק בין שני דינים הנ"ל בענין מקוה - שהדין שצריך שלא תהי' חציצה הוא דין בדבר חיצוני שחוצץ בין האדם למים, וביכולתו להתנקות ממנו קודם הטבילה. אך זה שיש טבילה "למקצת טומאה" הוא דבר שאינו חיצוני לאדם ואינו יכול להסירו ממנו (במצב הנוכחי עכ"פ).

וכמו"כ הוא בענין התשובה - אם אדם אינו מקבל עליו עומ"ש בכל הפרטים הרי יש דבר חיצוני ש"חוצץ" בינו לבין מלכותו ית', ובפרט שביכולתו להסירו. אך אם זהו דבר שמצד האמת אין ליהודי "כח וממילא זמן" להסיר מעצמו, הרי זה כביכול חלק ממנו (כעת עכ"פ) ומועילה לו התשובה לכפר עליו על ענין אחר.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ע' צה) כתב וז"ל: "ואפילו מי שסובר שהרמב"ם ז"ל מתיר אפילו בפחות ממו' סאה קצו הני מילי לקטן או ננס אבל לאדם שלם צריך מ' סאה כדי שיעלה כל גופו בהם בבת אחת ולכן כתב הרב סתם וצריך שיהי' שיעורם מ' סאה אפילו שתטבול במעין ממש או במים הנמשכים מן המעין או בבור מהבארות אפילו שהם מים חיים".

38) ראה הערה קודמת.

39) כמובא בכ"מ בתורת החסידות.

עליית הכוחות באופן של התגלות

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר / ידייק בדבריו ועפ"ז יצריך עיון בהם / יקדים דברי אדמו"ר הרש"ב בענין סוגי העליות של הנשמה / עפ"ז יבאר הצריך עיון / יקשה ב' קושיות על הביאור / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ויבאר עפ"ז הקושיות הנ"ל

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

א

הקדמה כללית ודיוק בדברי כ"ק אד"ש מה"מ

במאמר ד"ה בלילה ההוא תשד"מ⁴⁰ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את העילוי דמס"נ שהיתה בישראל בזמן הגזירות דפורים שבזכותה ג"כ נמשך הענין ד'נדדה שנת המלך', וז"ל:

"וממשיך בהמאמר: דזה ש"בלילה ההוא נדדה שנת המלך" - "מלכו של עולם", עיקר הנס דפורים, נעשה ע"י המס"נ דישאל במשך כל השנה. והענין הוא: דענין המס"נ הוא מצד נקודת הנפש שלמעלה מכוחות פרטיים, בחינת יחידה. והיינו דענין המס"נ (מה שאינו מתחשב עם חשבונות דשכל ושאר הכוחות) הוא שמעלה את הכוחות שלו למקורם בנפש בדוגמת העלאת הכוחות למקורם בעת השינה, אלא שבשינה העלאת הכוחות להנפש היא באופן שהכוחות מסתלקים⁴¹ מאברי הגוף ועולים להנפש כמו שהיא בהעלם (בעצמותה), משא"כ במס"נ הרי אדרבא העלם הנפש היא בהתעוררות ובהתגלות, וזה פועל על הכוחות כמו שהם נמצאים במקומם באברי הגוף שיהיו בטלים להנפש (שלא יתחשב עמהם כנ"ל).

וזהו מה שע"י המס"נ "נדדה שנת המלך" - "מלכו של עולם"; דע"י שנקודת הנפש (שלמעלה מהשתלשלות שבאדם) האירה בגילוי עי"ז נעשה כן גם למעלה שאור העצמי שלמעלה מהשתלשלות (שבו עולים הבחינות דהשתלשלות בעת השינה והגלות) האיר בגילוי". עכ"ל.

והנה יש לדייק בהמאמר הנ"ל דמבאר - דענין המס"נ הוא כמו עליית הכוחות בעת השינה, דאז הכוחות נעשים כמו שהם במקורם בהעלם הנפש - שכולם שווים. אלא שבזה גופא מסייג כ"ק אד"ש מה"מ שאי"ז לחלוטין כמו בעת השינה, מכיוון שבעת השינה אזי 'העלם הנפש' הוא כמו שהוא בהעלמו, ולפיכך הכוחות הינם ג"כ באופן של התעלמות והסתלקות, אך בזמן

(40) סה"מ מלוקט ב עמ' ע"ר, סעיף ו'.

(41) ההדגשה אינה במקור הדברים.

המס"נ אזי 'העלם הנפש' הא באופן של "התעוררות והתגלות", דאז גם כמו שהכוחות עולים למקורם - בהעלם הנפש - הם עדיין פועלים גם על כוחות הנפש כמו שהם באיברי הגוף שיפעלו פעולתם כמו שהם בהעלם הנפש, דהיינו שלא יתחשבו עם ההגבלות הטבעיות של הגוף, אלא יפעלו עליו להתבטל אליהם לחלוטין (שזה נובע רק מחמת גילוי העצם שלמעלה מכוחות הנמצאים בגוף).

ולכאורה יש לעיין מהו הביאור בזה - דמצד אחד מבואר שהכוחות הם באופן דעלי' (ולא המשכת המקור), ולא ידך גיסא מבאר דאדרבה עם הענין של העלי' אזי בה בשעה זה באופן של התגלות (מצד התגלות העצם).

ואמנם הא גופא מה שכ"ק אד"ש מה"מ מדייק הוא שהעלי' היא אינה באופן של הסתלקות, אך בזה גופא צריך להבין, דהרי כ"ק אד"ש מה"מ לא משתמש בביטוי המשכת המאור וכדו' אלא באופן של עליית הכוחות למקורם בהעלם הנפש, דמשמע מכך שאכן יש כאן עניין של הסתלקות ממקומם הרגיל אלא שאין זה הסתלקות מוחלטת כמו בשעת השינה אלא בדרגה פחותה מכך.

ובמילים אחרות: צריך להבין, דאם כ"ק אד"ש מה"מ מתכוון לומר שבזמן המס"נ אזי הכוחות פועלים באופן עצמי שאינו מתחשב עם הגדרות הגוף וסדר הכוחות אזי הי' לו להביא את הלשון גילוי העצם וכדו', אך מכיוון שכ"ק אד"ש מה"מ השתמש דוקא במשל מענין השינה שבה הכוחות מסתלקים ממקומם בגוף ולא עוד אלא שמשתמש עם הלשון עליית הכוחות, ועם זה הוא גם מסייג שאי"ז הסתלקות כמו בעת השינה אלא באופן של התגלות, משמע שאכן יש כאן ענין של עלי' (כמו בזמן השינה) אך לא באופן של הסתלקות מהכלים, אלא באופן של התגלות בכלים, וצריך להבין מהו הביאור בזה⁴².

ב

הביאור בהנ"ל

ואולי יש לבאר זה ע"פ מה שמבאר אדמו"ר הרש"ב⁴³ שישנם ב' סוגי עליות - א. העליות בדוגמת העלי' שנפעלת בעולמות בשבת ויוה"כ, שאז העלי' היא של האורות ביחד עם הכלים שלפיהם מאיר גם בעולמות התחתונים גילויים נעלים (בחי' מחשבה - עולם הבריאה וכדו').

ב. העליות בדוגמת עליית הנשמה שבשעת השינה שאז העלי' היא באופן שהאורות (כוחות הנפש) מסתלקים מהכלים (איברי הגוף) ועולים בפ"ע ואילו לגבי הכלים - ה"ז ענין של ירידה, שנשאר בהם רק "קיסתא דחיותא" [=חיות מועטת] ע"מ שלא ימות הגוף לחלוטין (וכידוע⁴⁴ ששינה א' משישים במיתה).

ועפ"ז אולי אפ"ל גם בעניינינו שהסיבה שכ"ק אד"ש מה"מ מגדיר את העלי' של כוחות

42) ואמנם ניתן לומר שהסיבה שכ"ק אד"ש מה"מ מביא את המשל מענין השינה מצד הלימוד מענין השינה למעלה אך הא גופא צריך להבין, וגם מדוע צריך להביא דוקא את לשון של עלי' ולא הסתלקות. וראה לקמן.

43) בה"מ תר"ס-א-ב עמ' ב'.

44)

הנפש בזמן המס"נ באופן של התגלות היא מכיוון שאכן העלי' בכוחות הנפש בעת המס"נ היא אמנם עלי' והפשטה, אך מכיוון שנפעל עילוי והגבהה גם בכוחות הנפש כמו שהם במקומם (באיברי הגוף) - מצד שהעלם הנפש הוא בהתגלות - אזי מצב זה נקרא בשם עלי' ביחד עם הכלים וזה פועל גם גילוי למטה כמבואר במאמר.

ואע"פ שכוחות הנפש גם כמו שהם מתגלים בגוף ה"ה נקראים אורות⁴⁵ ולא כלים, הנה לגבי האורות כמו שהם במקורם הנה הכוחות כמו שמתלבשים בכלים נק' כמו כלים לגביהם - כידוע שכתוב שכלים של מלכות דאצי' נעשם נשמה לעולמות בי"ע (אורות)⁴⁶ וכן בכ"מ הכלים של התחתון (דרגה תחתונה שבמאציל) הוא בחי' האורות של הדרגה התחתונה יותר (ראש ומקור לנאצלים)⁴⁷

והסיבה שלא מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הדוגמא של העלי' של שבת ויוה"כ דלכאורה ה"ז דוגמא שיותר מתאימה י"ל דהרי כל הלימוד של המאמר הוא שזהו בדוגמא שלמעלה ש"נדרה שנת המלך ווא"כ גם למטה ה"ז בדוגמא של "שינה" אך הא גופא צריך להבין.

וי"ל הביאור בזה שהעלי' שבשבת אינה עלי' של הכוחות כמו שהם בהעלמם במקורם אלא רק שעולים לדרגה כמו עולם הבריאה וכדו' (בחי' מחשבה) ומכיוון שבמס"נ אזי מתבטא בכוחות הנפש ענין עצמי כמו שאין שום תפיסת מקום לאיברי הגוף ולכוחות הנפש כשכל ומדות אזי העדיף להביא דוג' מענין השינה שבה בכוחות עולים למקומם בעצם אך יחד עם זה ה"ז עלי' בדוגמת העלי' שבשבת שאי"ז הסתלקות אלא התגלות.

ג

קושיא על הביאור דלעיל

אך עדיין צריך להבין:

א. הרי במאמר כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שהסיבה שהכוחות מתגלים גם למטה הוא מפני שהעלם הנפש הוא בהתעוררות והתגלות ולא מפני שכוחות הנפש דלמטה הם באופן של עלי' ג"כ יחד עם האורות.

ב. גם צריך להבין איך אפשר לחלק בין עליית הכוחות להעלם הנפש - שזהו העלי' שבענין, ולאידך גיסא ישנו ג"כ הכלי שהוא אותם כוחות הנפש שמלובשים בכלים שהם גם עולים אלא שזה באופן של התכללות בכוחות כמו שהם במקורם ובאופן של ביטול אליהם כך שיכולים לפעל באותו אופן כמו למעלה.

45) אלא שנקראים נהורא אוכמא - ראה ד"ה לך אמר ליבי עת"ר. סה"מ עת"ר עמ' ט ואילך.

46) ראה אגה"ק סי' כ'.

47) ראה אגה"ק סי' י"ט שנהיים של העליון הם כלי ההשפעה וכשמתגלות אל הנביאים ה"ז בחי' האור שבו וגם האור של בינה המלובש בחן ה"ה בחי' כלי לגבי אור החכמה הנעלם וכו' וראה ג"כ בכללות המשך ר"ה רנ"ט שמבאר שהדרגה התחתונה במאציל ה"ז האותיות שבמאציל עצמו ה"ז בחי' היכולת אך לגבינו ה"ז האור הכי גדול - אוא"ס וכו' וכו' ואכ"מ.

ד

ביאור הענין

יש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש⁴⁸ שישנו ענין של גבול וטבע וישנו ענין שלמעלה מהטבע שכל א' מהם יש לו שורש שענין הטבע שורשו הוא מהאור המוגבל ולמעלה יותר בכוחו של הקב"ה להגביל. וענין הלמעלה מן הטבע שבעולם - ניסים - שורשו הוא מהכח הבל"ג של הקב"ה.

אך ישנם ג"כ עניינים שהם למעלה מן הטבע ואעפ"כ ה"ה מתבטאים בטבע העולם כמו הניסים של פורים שלמרות שלא הי' נראה בהם הנס כמו בניסים של חנוכה - מעטים מול רבים וכו' הנה בכ"ז על שני אופני הניסים אנו אומרים את אותו הנוסח - על הניסים.

דיוצא מזה שיש כאן חיבור של ב' הכוחות וכידוע שכאשר ישנו חיבור בין ב' עניינים ה"ז מורה שיש כאן גילוי של כח עצמי שנעלה משניהם שלגביו אין את ההגבלות של בל"ג וגבול שמצידו יכול להיות החיבור של שניהם.

ובהערה 59 שם כ"ק אד"ש מה"מ מסיף שגם גילוי של ניסים שלמעלה מן הטבע ה"ז לא ענין של גילוי הבל"ג של הקב"ה עד כי כך שגם חודר בגבול אלא שזה מגיע גם מצד העילוי של הטבע בעצמו (שמשמש כלי לגילוי הבל"ג של הקב"ה) שענין כזה יכול להיות רק מצד העצם שלמעלה גם מענין הבל"ג (שהרי הבלי גבול מצד גדרו יכול רק לפעול שינוי בגבול אך לא לפעול חיזוק בענין הגבול שכזה ענין יכול לבוא רק מצד הגבול, אך מכיוון שזהו ענין של בל"ג ואעפ"כ מגיע ומתחזק כאן ענין הגבול ה"ז הוראה שמתגלה כאן ענין שלמעלה משניהם).

ועפ"ז יש לבאר גם בעניינינו שאמנם החיזוק כאן הוא העלאת הכלים שיוכלו לקבל את האור הנעלה אך זה גופא מגיע מצד שההעלם הנפש נמצא בגילוי היינו שיש כאן גילוי שלמעלה מהכוחות כמו שהם כלולים בנפש שמצד דרגה זאת אזי גם כמו שהכוחות נמצאים במקומם הרי הם יכולים לשמש ביטוי לבל"ג של הכוחות כמו שהם במקורם.

ה

ביאור קושיא הב'

ובנוגע לשאלה מהו ההבדל בין האורות כמו שמתלבים בכלים שהם בבחי' עלי' לבין הכוחות כמו שנשארים בכלים באופן של התגלות י"ל שאכן ענין הכלים שמתעלים ע"י גילוי העלם הנפש הוא לא רק כמו הכלים בענין השבת שרק החיות מתעלה אלא מדובר כאן על כלים כמו שהם במשל האדם הישן ששם הכלים הינם איברי הגוף בעצמם.

וביאור הענין, דעד שהגענו לביאור שמדובר כאן על גילוי כמו של הלמעלה מן הטבע שבתוך הטבע אזי בפשטות לא הי' אפשרות לבאר שהכוחות שמתעלים הם ענין האיברים ממש משום שבפשטות בענין המס"נ לא רואים עילוי שנפעל בגוף הגשמי.

אך לאחר הביאור בלקו"ש שם בהערה 59 שענין עליית הגבול ע"י הבל"ג שמתגלה בו הו"ע היכולת של הטבע להשאר על עומדו יחד עם גילוי הבל"ג שבתוכו אזי אפ"ל שבזמן המס"נ אכן יש עילוי גם באיברי הגוף עצמם שהגם שעניינם הוא לפעול דוקא כאשר האור שמתגלה בהם הוא בגדרם (אור מוגבל) וכאשר מאיר עליהם אור בלי גבול (כגון כאשר ישנה המכה גבוהה בנפש אזי האדם מגיע לכלות הנפש וכיו"ב כמבואר בהמשך ר"ה רנ"ט או לדוג' כאשר המדות מאירים בתוקף אזי אין כלי הדיבור ואפי' המחשבה יכולים לפעול פעולתם מחמת הביטול שלהם לאור הבל"ג שמאיר בהם) ואעפ"כ הרי הגוף נשאר על עומדו ומתפקד כרגיל ה"ז מבטא את רוממות הגוף של היהודי שיכול להמשיך לעבוד גם בגילויים כאלו נעלים שזה מבטא את גילוי העצם שלמעלה גם מהכוחות כמו שהם נמצאים במקורם וזהו מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ - שהעצם נמצא בהתעוררות - שזה ענין שלמעלה מהאורות כמו שהם במקורם. ועפ"ז גם יובן הקשר לפורים שהגילוי הוא באופן של בל"ג שמתלבש בהנהגת הטבע⁴⁹. ועוד יש להאריך בכל הנ"ל ועוד חזון למועד בעזה"י.

49) ויל"ע בהבדל שבין המס"נ דפורים לחנוכה בנוגע לביאור כאן. ויש להעיר עוד בהערה של כ"ק אד"ש מה"מ מקונטרס העבודה כשהיחידה מתגלית עיקר גילוי' הוא דוקא בכוחות המעשה איך נוגע לעניינינו ויל"ע.

ביאורים ועיונים במאמר ד"ה ונחה עליו תשי"ד

יביא ענינם של חכמה ובינה כפי שהם באים מרוח הוי' / יבאר הקושי שבמארז"ל "אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עא"ת" בב' האופנים שיש לבאר / יבאר החילוק בין א"ס דאצי' לאוא"ס הבל"ג / יבאר המעלה בשם 'גופין' ב"ס דאצי' על גבי כלים / יבאר מהי היגיעה שבשינוי השכל והמדות / יביא ב' אופנים ב'איהו וגרמוהי חד' והמבואר כאן / ידייק בלשון המאמר בחילוק בין גוף לשכל ומדות / יבאר ענין השכל והמדות המבואר כאן ביחס למבואר במ"א / ידייק במאמר בחילוק בין טעם החוקרים לטעם המקובלים / ביאור המשל דכח הזריקה לפי המבואר כאן / יבאר הכ"ש שבמאמר שהכח האלוקי דבוק במקורו / יבאר ההוספה בביטול בכך שאינם תופסים מקום על שאינם מציאות לעצמם / יבאר הרגש הדביקות שבאור / יבאר התי' שבמאמר במארז"ל "אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עא"ת" / יבאר בחידוש כאן לבאר כפל הלשון 'מעלה מעלה' / יבאר בענין אי"ע דאצי' ועשי' בשוה ובדעת הרמ"ק בכך / הערך בין העולמות לקו / יבאר באופן הגילוי וההרגש דאור הסובב בעולמות / יבאר הרגש בבחי' מקיף / יבאר בחילוק שבין האור שקודם עליית הרצון ללאחר שעלה ברצונו / יבאר בעליית הדרגות במאמר דרגא אחר דרגא / יבאר החידוש במאמר שבאור יש מהיכולת להאיר והיכולת שלא להאיר

א' התמימים

"החכמה והבינה, כשהם נמשכים מהכלל דרוח הוי', הם באופן נעלה יותר ושייכים . . גם למשפט שע"י ריח, מורה ודאין" (ס"א)

כלומר, שאי"ז שיש למשיח חכמה ובינה בפ"ע, כ"א שיש לו רוח, וכתוצאה מרוח זו נמשך לו ג"כ חכמה ובינה. ומכיוון שכן, עניינם של חו"ב אלו הוא לא רק⁵⁰ להיות ע"פ שכל, כ"א להיות גם למע' משכל.

מעין זה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁵¹ בענין תורה חדשה מאיתי תצא - שזהו חידוש תורה שאינו יכול להתגלות כלל (גם ע"י תלמיד ותיק) - להיותו בהעלם שאינו במציאות, ויתגלה ע"י משיח להיותו נביא, אך יחד עם זאת - משיח יהי' ג"כ "בעל חכמה . . יתר משלמה . . ולפיכך ילמד כל העם" - היינו שגם אותם עניינים נעלים יבואו בהשגת שכל האדם (וכפי שמפרט שם שמש"ח ילמד זאת לסנהדרין בשכלם שלהם, עיי"ש).

(50) יש כאן ג"כ שכל, וזה חיבור של שכל ולמע' מהשכל, להיות שמעיקרא דמילתא מקורם של חו"ב אלו הי' מהרוח הוי'.

(51) קונטרס בענין תורה חדשה מאיתי תצא תנש"א.

ז.א. שיש כאן ענין שמעיקרא הוא על-שכלי, רק שיוּרד ונמשך בשכל.

ועד"ז מביא כ"ק אד"ש מה"מ⁵² את דברי אביו ר' לוי"צ⁵³ - שהגמרא אינה ענין שכלי בלבד כ"א דבר ה' שירד עד שמוּבן בשכל, אך גם אז נשאר שכל אלוקי (וע"כ הכל הוא דבר ה', כולל דברים שהגמרא אומרת עליהם "בדוּתא היא". וכן פסיקת התנאים היא לפי שורש נשמתם⁵⁴).

וכן אומר כ"ק אד"ש מה"מ⁵⁵ ש"מען האט אונז געגעבען דעם מאור שבתורה אין אותיות פון שכל אנושי" [-נתנו לנו המאור שבתורה באותיות של שכל אנושי]. ועד"ז התבטא אדמו"ר מהר"ש⁵⁶, שכשהרבי אומר מאמר אזי "יחידה שבנפש מעניק לו אותיות"⁵⁷. כלומר שאי"ז ענין שכלי (וממילא אפשר להסביר אותו באותיות אחרות ג"כ), כ"א ענין מלמע' שבא בשכל ג"כ. ועד"ז תוכן הדברים כאן - זהו בעצם ענין שמגיע מלמע' מהשכל, רק שמגיע ג"כ בשכל, וע"כ השכל עצמו הוא באו"א.

"וידוע הדיוק בזה, הרי הענין דמעלה ומטה . . הוא גבול ואיך שייך לומר בא"ס (בל"ג) שהוא למע' כו' ולמטה כו'. ולכא'ו הי' אפ"ל . . אבל עפ"ז הול"ל לית אתר פנוי . . לשני עניינים" (פ"ב)

במלים אחרות - את המאמרז"ל "אוא"ס למע'.. אפשר להסביר בשני אופנים, ובכ"א מהם ישנו קושי⁵⁸:

הלשון "מעלה ומטה" קאי על האור - שיש בו עניינים של מעומ"ט.

הקושי - איך שייך לומר מע' ומטה, הרי הוא א"ס ואין בו מעומ"ט (שמתאפשרים רק כאשר יש התחלה וסיום, משא"כ כשהכל הוא בבחי' א"ס).

הלשון "מעלה ומטה" קאי על העולם - שאוא"ס נמצא בעולמות (ובהם אכן יש מעומ"ט).

הקושי - א"כ, הלשון המתאים הוא "לית אתר פנוי מיני", כיוון שלגביו מלכתחילה לא קיים המושג דמעומ"ט, ועפ"ז נמצא בכל-מקום בשוה (ראה בפיקסא הבאה).

עפ"ז, כבר מהשאלה ניתן לראות שישנם ב' אופנים כיצד להסביר המאמרז"ל - (א)

(52) לקו"ש חי"ח שיחה ב' לפ' חוקת (ס"ב ובהע' 15-16).

(53) במכתב, נדפס בלקוטי לוי"צ אגרות עמ' רסו.

(54) מעין זה מביא אדמו"ר בההקדמה ללקו"א - ש"נשמות ששרשן ממידת חסד הנהגתן גם כן להטות כלפי חסד להקל כו" (ב"ש וב"ה), אך שם אפ"ל שזהו שהשורש גורם נטי' טבעית בשכל האדם, ומוסיף ע"ז ר' לוי"צ במכתבו הנ"ל שפסיקת התנאים היא כי ראו את שורש הדברים.

(55) שיחת שמוחת בית-השואבה, ליל ג' דחווה"ס תשי"ד.

(56) ד"ה 'וידבר גו', אנכי הוי' - תרס"ו' (נדפס בהוספות להמושך תרס"ו עמ' תקפו (בהוצאת תנש"א. בהוצאת תשע"א - עמ' תקצה) - "שמעתי מכ"ק אאמו"ר . . א רבי זאגט לפי ערך דער עדה יחידה שבנפש שיינקט עם אותיות". וראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ה עמ' קנה. חי"ג עמ' קנא.

(57) הערת הכותב: להעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ (י"ט כסליו תש"ל) שגם באותיות פרטיות שבהם הנביא מבטא נבואותיו הם ענין אלוקי, ועפ"ז מבאר שוה ש"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" - אי"ז ענין טבעי (שלכל א' יש הסגנון שלו בו הוא מבטא את דיבוריו) כ"א ענין אלוקי.

(58) השאלה מובאת ג"כ בד"ה ויולך תרס"ו, וכאן במאמר מפרש את ב' הצדדים שבשאלה (ולאחר לימוד הדברים במאמר כאן אפשר לראות את ב' הצדדים שם ג"כ).

שמעמו"ט קאי על האור - שיש בו עניינים של מעומ"ט, או (ב) שקאי על העולמות - שנמשך לעולמות עליונים ותחתונים. ובדא"ח פעמים מבואר כאופן הא⁵⁹ ופעמים כאופן הב'.

ובמאמר זה נוקט כאופן הב', וכפי שניתן לראות בהפתיחה דתחילת הביאור - "ולהבין זה יש להקדים ענין אצי' ובי"ע" - היינו, שהמכוון כאן הוא להסביר איך שהמעומ"ט הוא בעולמות. ומכך נובע החילוק בהסברה מהו "מעלה" ומהו "מטה", וכמשי"ת לקמן.

"ואיך שייך לומר בא"ס (בל"ג) שהוא למע' כו' ולמטה כו'" (פ"ב)

על אצי' אפ"ל שהוא נמצא למע' בסדר-השתלשלות⁶⁰ - אע"פ שהוא א"ס - כי הא"ס דאצי' הוא במדריגתו⁶¹, אך אינו מתפשט הלאה - ע"י הפסק הפרסא (כי לולי כן לא יהי' אפשר-להיות התהוות העולמות), ונמצא שאינו א"ס באמת, וע"כ שייך לומר שנמצא למע'.

אך אוא"ס הוא בל"ג באמת, וממילא נמצא בכל מקום ללא חילוקים כלל (והצמצום פעל באוא"ס רק שלא יתגלה, אך הו"ע אינו משתנה עי"ז, כ"א נשאר א"ס. משא"כ צמצום הפרסא מפסיק הגילוי דאצי' שלא ימשך בבי"ע, וממילא אי"ז רק שאינו מתגלה בבי"ע, כ"א שאינו נמשך שם).

ועד"מ שאין שייך לומר שסברא שכלית נמצאת הן על-גבי השולחן והן מתחתיו, כי מלכתחילה אין בדבר רוחני חילוקי מקום-גשמי.

"כדאיתא בתקו"ז . . וכמה גופין תקינת לון . . שע"ס דאצי' הם גופין" (פ"ב)

בפיוט "גדל אלוקים חי"⁶² מובא "אין לו דמות הגוף ואין לו גוף, לא נערוך אליו". ומקשה השל"ה, מהו הצורך בהוספה "אין לו גוף", לאחר ששולל שאין לו (אפי") דמות הגוף. ומבאר בזה, שדמות הגוף שולל בי"ע, וגוף שולל אצי', דהקב"ה הוא למע' מאצי' ג"כ. (וע"ד המובא בהגה"ה בפ"ב בלקו"א, שרק לאחר הצמצומים שייך שאוא"ס יתלבש בחב"ד דאצי', אך מצ"ע הוא למע' מאצי' עד שאצי' נחשב לגביו כעשי' גופנית).

ועפ"ז יש להבין הטעם שהתקו"ז נוקט הלשון "גופין" בנוגע לאצי'⁶³, דלכאוו' הוא חסרון (ובפרט שהלשון המצוי בספרי קבלה הוא כלים ולא גופין). ועכצ"ל שיש איזו מעלה בגוף על-גבי כלי, ובכדי לבטא שהכלים דאצי' כוללים ג"כ מעלה זו - ע"כ נק' בשם "גופין" ג"כ.

והביאור - החילוק בין גוף לכלי הוא, שהכלי אינו מיוחד עם המשקה שבתוכו, וע"כ בקלות אפשר להוציא ממנו המשקה. משא"כ גוף מתייחד עם הנפש, שאי"ז ש'נמצאת' בתוכו לבד, כ"א שמתלבשת בו ומתאחדת עמו⁶⁴, עד שאין נקודה בגוף שאין בה חיות, וכהלשון⁶⁵

(59) המשך תרס"ו (ד"ה ויולך וד"ה אדם כי יקריב), ועד"ז בהמשך ההסתלקות תש"י.

(60) רק שאינו מקום גשמי, כפשוטו. אך בהשתלשלות הוא למע', ומי שנמצא בבי"ע אינו נמצא בדרגא זו (ובכדי להגיע לדרגא זו הוא ע"י ביטול במציאות, היינו שמי שפועל בעצמו ביטול-במציאות 'מגיע' כביכול לדרגת אצי').

(61) ראה (בהפרש בין הא"ס דאצי' לא"ס שלמע' מאצי') המשך תרס"ז עמ' תק ואילך.

(62) מנהג בתפוצות ישראל לאמרו בליל שבת. אין מנהגנו לאמרו, אך מובא בכ"מ בתורת החסידות.

(63) בפשוטות אפ"ל שזוהו כדי לבטא את ה'הספי' למע', שהוא כדוגמת סדר הגוף האדם - חסד דרועא ימינא וכו'. אך כאן מבאר יותר מזה, שהלשון "גופין" בא לבטא גם את עניינו של הגוף עצמו ולא רק את הציור-איברים שבו.

(64) אמנם נעשה שינוי וירידה בנפש ע"י הירידה והתלבשות זו, אך היא מתייחדת עם הגוף ונעשית חד עם הנפש.

(65) המשך תער"ב ח"א עמ' תכד. תקעד. תרגל. ועוד.

"הגוף עצמו נעשה חי".

"השכל והמידות, להיותם מיוחדים עם הנפש, צריך ליגיעה" (ס"ב)

לשנות את השכל והמידות אינו עד"מ שאדם שאינו-חכם ישכיל (ע"י יגיעה), כי פעולה זו היא רק לגלות כח שיש לו בהעלם. כ"א לשנות פי' - עד"מ שאיש אכזרי יהי' איש חסד. (גם ב"לשנות טבע מידותיו" אי"ז שהוא נהי' משהו אחר, יש בזה ביאור שלם ב'התמים'⁶⁶, ואכ"מ).

"ע"ס דאצי' . . מיוחדים עם אוא"ס שמתלבש בהם, איהו וגרמוהי חד" (ס"ג)

כאן מפרש ש'איהו' הוא האור המלוכב בכלי, ו'גרמוהי' הוא הכלי, המיוחד עם האור שבתוכו. יש עוד אופן של איהו וגרמוהי - ש'איהו' הולך על הרשימו - כח הגבול, שורש הכלים, והכלי מתייחד עם שרשו, אך כאן אינו מדבר על היחוד של הכלי עם שרשו, כ"א על היחוד עם האור שבו. (בד"ה באתי לגני תשי"א לדוגמא מדבר כאופן הב').

"הגוף כל עניינו הוא להיות לבוש וכלי להנפש . . השכל והמידות עניינם הוא שהם כלים להנפש" (ס"ג)

לכאו' מה שנקט לגבי הגוף הלשון "כל עניינו", משא"כ בנוגע לכחות - כי בגוף צריך לרבותא, כיון שהוא גשמי, ויכולה להיות הו"א שיש בו עוד ענין בפ"ע.

"השכל והמידות עניינם הוא שהם כלים להנפש" (ס"ג)

בחסידות מובא⁶⁷ שההפרש בין הרצון לשאר הכחות הוא - שהרצון אין לו ענין לעצמו כלל וכל עניינו הטיית הנפש, משא"כ שאר הכחות.

וההפרש בין ביאור זה להמבואר כאן (שהכחות - בשונה מהלבושים - אינם ענין לעצמם): המבואר שם הוא בנוגע לתוכן של הכחות - שהכחות הם ציור פרטי שאינם ממהות הנפש (ולתוכן פרטי זה יש 'מושג' ו'קיום' בפ"ע⁶⁸), ולעומת זאת הרצון תוכנו הוא הטיית הנפש, ולא ענין פרטי. אך בנוגע למהות הכחות - עניינם הוא (רק) שהם מגלים הנפש.

משא"כ המחדו"מ - שמכך שיכול לעשות, לדבר או לחשוב דברים הפכיים ממהותו ה"ז הוראה שאין עניינם רק לגלות הנפש ואינם מיוחדים עמה.

"רטעמם של החוקרים . . ומהטעמים על זה שהמקובלים" (ס"ד)

בהנחה הבלתי מוגה אומר שזהו "חוקרי ישראל הקדמונים". בפשטות הכוונה להרמב"ם, בעל העיקרים, רס"ג, וכיו"ב.

מהלשון משמע שהטעם היחיד שהביא את החוקרים לקרוא להמשכת אלקות "שפע" הוא כדי לא לתאר את הדבר הנשפע, ועפ"ז הטעמים הנוספים המובאים בחסידות⁶⁹ במעלת

66 חוברת ג' (ניסן תרצ"ו) עמ' 10 ואילך.

67 ד"ה ויכולו תרס"ו קרוב לטופו.

68 וע"כ יש לו קיום גם בהסתלק הנפש ממנו, כמבואר שם.

69 דרמ"צ מצות האמנת אלקות ס"ה. ד"ה זאת חוקת תרס"ו. ובכ"מ.

שפע (שאינו בהכרח) הוא מעלות שתורת החסידות חידשה והוסיפה, אך לא מטעם זה קראו כך החוקרים להמשכה האלוקית.

משא"כ בנוגע למקובלים נוקט הלשון "מהטעמים" - משמע שהמעלות הנוספות שבאור (שאינו פועל שינוי וכו')⁷⁰ הי' להמקובלים ג"כ.

"וכמו כח הזריקה, שהכח שנמשך בהאבן ונושאו הוא נפרד מכח היד" (ס"ד)

בכ"מ במאמרי אדנ"ע⁷¹ מובא משל הזריקה על התהוות יש מאין, אך לכאן לא הי' מצוי כ"כ (כמשל על התהוות יש מאין) עד אדנ"ע.

ובסה"מ תרמ"ז⁷² מביא אדנ"ע המשל וכותב בהגה"ה⁷³ שלא מצא (בשעתו) שמשל זה מובא לענין התהוות יש מאין, אך אח"כ מצאו במאמר ד"ה 'להבין ענין אוא"ס של הצ"צ. - משמע שאינו מצוי לפנ"ז בדא"ח. ובשעהיוה"א לא הביא משל זה, כ"א המשל דקרי"ס.

וע'פ' המבואר כאן י"ל הסברה בכך⁷⁴ - כי הכח נפרד מהיד (כמובא כאן) ונמצא שהמשל אינו מכוון לכח האלוקי (שדבוק במקור) וזהו החיסרון דמשל זה (ומה שהובא לפעמים בדא"ח הוא רק ע"מ להסביר היחס להנברא לכח המהווה - שתלוי בו, אך אינו מכוון לענין היחס דהכח למקורו).

"אפילו הנבראים אינם מציאות לעצמם ומתחדשים תמיד מהכח האלוקי שמהווה אותם, ומכ"ש שהכח האלקי שמהווה אותם הוא דבוק תמיד במקורו" (ס"ד)

הסברת הכל-שכן (דלכאן' הול"ל בהשוואה - שכשם שהנברא כו' כך גם הכח האלוקי. ומאידך הי' אפ"ל שהנברא 'חלש' כביכול וע"כ זקוק לכח האלוקי, אך הכח האלוקי יש בו 'חוזק' ושמה אינו זקוק לדביקות במקור):

יש הלכה⁷⁵ שבאם עד"מ שני אנשים הולכים במדבר וביד א' מהם קיתון של מים ואינו מספיק לשניהם - ישתה הוא לבד מצד "חייך קודמים". רואים איפה, שמכיוון שהאדם זקוק למים לצורך חיותו - ע"כ בהכרח שא"א שהמים יהיו גם לו וגם לחבירו, ואם יתן את המים לחבירו יחסר לו ג"כ, כי הוא עצמו אינו מקור של חיות, כ"א מקבל אותה מהמים. ובמילים אחרות: מה שאין לך משלך אינך יכול לתת לשני.

ובענייננו: הכח האלוקי אינו 'עצמות', הוא הארה אלוקית לצורך קיום הנברא, אך הוא מצ"ע אינו עצמי.

וע"כ, בכדי להיות חיות - להחיות מישהו נוסף - הוא חייב להיות דבוק. כי אם הי' נפרד לא יוכל להחיות השני כשם שבאם אדם א' ישתה את המים לא יוכל להחיות עי"ז את חבירו, כי הוא-עצמו מקבל, ובתור מקבל אינו יכול לתת למישהו נוסף.

70 שם.

71 ד"ה האומנם תרמ"ג, ולקחתם לכם תרס"א, ועוד.

72 עמ' עה

73 עמ' פ

74 נוסף על ב' ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בטעם הבאת המשל דקרי"ס דוקא (ראה בשיעורים בספר התניא שם).

75 ב"מ סב:

ועד"ז מובא בד"ה תפילה למשה תשכ"ט⁷⁶ - שהחיות (המתפשטת) מצ"ע אין בכוחה להחיות דבר, וזה שהחיות המתפשטת מחי' את הגוף הוא לפי שהוא דבוק בנפש שהוא (הנפש) חי בעצם.

ז.א. שגדר החיות, והמאפשר את היותה 'חיות' הוא - דביקות.

וזהו הכל שכן: אם הנברא, לצורך קיומו-שלו (בלבד) זקוק לכח האלוקי, אזי כל-שכן שהכח האלוקי - שצ"ל חי בעצמו וגם להחיות השני - חייב להיות דבוק במקור, כי עי"ז הוא בבחי' חיות, כנ"ל.

רק שע"מ שהנברא יהי' נפרד (בהרגשתו) הכח האלוקי נראה כנפרד, אך באמת הוא דבוק.

"לא רק שאינם מציאות לעצמם כ"א גם שאינם תופסים מקום" (ס"ה)

בד"כ הביטול הראשון (שאינו מציאות לעצמו) הוא ביטול במציאות. וע"ז מוסיף ואומר שלמע' מזה הוא ההעדר תפ"מ ("לא רק, כ"א..").

וצלה"ב - מה מוסיף העדר תפ"מ על ביטול במציאות (דמבואר בכ"מ⁷⁷ דהביטול דהעדר תפ"מ הוא רק בנוגע להתפשטות, ע"ד 'שרגא בטיהרא')?

ויובן בהקדים⁷⁸, שבשעה"ה"א מבאר בפרקים א' וב' את הביטול הראשון - ביטול של 'אין' (או 'אין זולתו') שפי' שמבלעדו א"א להיות, אך יחד עמו יש. וזהו הביטול של "אינם מציאות לעצמם".

וכ"ז הוא שהנברא אינו מציאות לעצמו, אך הו"א שע"י התהוותו נוסף איזה "שלימות" שלא הי' קודם, וע"ז מבאר (ע"י הבאת המשל דאור השמש) שלא ניתוסף שום שלימות ע"י התהוות הנברא⁷⁹, וממילא אין לו שום מעלה ע"ג המקור והוא "כלא חשיב" (וכלשונו "אין שכל נברא נחשב לאין ואפס ממש").

ובמילים-אחרות: גם כשאינו מציאות (כלל) לעצמו, הרי כ"ז הוא בנוגע להתהווה, אך עדיין יש מקום לומר שביחס למהווה יש חשיבות בפעולה ובהנפעל, כיוון שמוסיף לו דבר שלא הי'. ועז"א שאינו כן, וכנ"ל.

וזהו שמוסיף כאן בכך ש"אינם תופסים מקום" (-לא הביטול דדבר קטן לעומת דבר גדול, כ"א) שלא נוסף שום שלימות על ידם, והוא הוספה על הביטול ש"אינם מציאות לעצמם".

ויש לעיין עדיין.

"דמכיון שהאור דבוק במקורו ונרגש בו מקורו . . נרגש זה גם בהאור" (ס"ה)

כי ענין הדביקות הוא (לא רק כי צריך חיות וקיום, כ"א) שכל עניינו הוא להיות דבוק,

76) סה"מ מלוקט ח"ה, ס"ז.

77) ראה ד"ה נשא את ראש תרס"ה. והמובא בד"ה וקבל היהודים תרפ"ז סוסי"ב (שהביטול דהעדר תפ"מ הוא ביטול-במציאות) הוא לכאור' לפי-ערך, ראה ד"ה נשא הנ"ל.

78) הבא לקמן נת' בקונטרס יסודות בשעה"ה"א סימן ו', עיי"ש.

79) וכמבואר בד"ה וילך איש תרס"ו, שהנברא אינו מוסיף שום שלימות שאינה נמצאת בהמקור (מצד אין כח חסר פועל, כמבואר שם בהרחבה).

וזהו כל מהותו⁸⁰.

ובזה שונה אופן הדביקות דהאור מהדביקות דשאר כל הנמצאים (שהרי כל מציאות חייבת להיות דבוקה במקור, כנ"ל בהמאמר) - שבכל הנמצאים הדביקות היא דבר נוסף על הדבר עצמו⁸¹, וזהו דביקות שבדרך התחדשות. משא"כ באור - כל עניינו ומהותו הוא להיות דבוק, ולכך זאת אין לו ענין אחר כלל.

וממילא נרגש בו המאור, כי כאשר הדביקות היא עצם המציאות - ממילא כל התוכן דהמציאות הוא רק מי שבו היא דבוקה, ואין 'מקום' להכניס עוד ענין ותוכן.

ובאור גשמי לא רואים (לכאור) איך נרגש בו המאור, כ"א רק שדבוק (וענין הרגש המקור בהאור הוא לכאור באור למע').

אך יש להביא דוגמא לענין הרגש המקור (ע"י הביטול) - מענין ביטול עבד לאדונו. שמובא בדא"ח⁸², שע"י שבטל לאדון עושה עבודתו בהידור כי מרגיש התענוג דהאדון, דאע"פ שהעבד שייך רק לחיצוניות האדון - החלק שבו מצווה לעבד - מ"מ, ע"י הביטול מרגיש את תענוג האדון, השייך לכוחות הפנימיים.

ועד"ז מובא⁸³ לגבי האור - שמהווה יש מאין מצד ביטולו - דאע"פ שמצד עצמו אין בו כח ההתהוות של העצמות (כיוון שהוא אור ולא עצמי), כי ע"י הביטול והדביקות בא בו כח העצמות בהתהוות יש מאין.

"וזהו אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, מעומ"ט הם אצי' ובי"ע . . וזהו אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, שהעילוי והשלימות דאוא"ס הוא בשני עניינים" (ס"ו)

יש להבין:

מתחילת הלשון משמע שמעומ"ט הולך על אצי' ובי"ע (וכנ"ל בס"ב), ואח"כ משמע שקאי על האור (ע"ד המובא בהמשך תרס"ו)?

מדוע כופל הלשון ומביא ב' פעמים "וזהו אוא"ס" ..?

ויובן בהקדים דיוק הלשון "העילוי והשלימות":

מובא בהלכה⁸⁴ בנוגע לתינוק שלא כלו לו חודשיו (וממילא ישנו ספק האם ניתן לערוך לו ברית מילה, מחשש סכנה), שבדקים בציפורניים בשערות, ועי"ז רואים האם עדיין יש צהבת או שניתן לעשות את הברית-מילה. נמצא, שאפשר לראות את שלימות-הבריאות ע"י הבטה

(80) ראה סה"מ תש"ג עמ' 164. ספר הערכים ח"ב עמ' תנו. וש"נ.

(81) רק שבהכרח שיהי' דבוק לצורך קיומו אך אינו מרגיש הדביקות. ראה המשך תרס"ו ריש עמ' קלט. ועוד.

(82) ד"ה ארבעה ראשי שנים תשל"א ס"ו. מד"ה אחרי הוי' שבהמשך תרס"ו (עמ' שכה ואילך).

(83) ד"ה כי עמך תרס"ו. ד"ה החודש תשמ"ז (מלוקט ח"ב עמ' רפו) הע' 28. ד"ה באתי לגני תשכ"ב. ועוד.

(84) רמב"ם הל' מילה פ"א הלכה יג. טוש"ע יורה-דעה סימן רסו סעיף יא.

והסתכלות בעניינים רחוקים. וע"ד המובא⁸⁵ על ר' יהודה בן-בתירא שע"י המעשה בירושלים (מקום רחוק ממקום מושבו - נציבין) ראו ש"מצודתו פרוסה". ז.א. שאת ענין השלימות ניתן לראות מענין רחוק דוקא.

ובנפש האדם - יש את חיות הנפש, גילוי מעין הנפש, המבטא את ענין הגילוי דהנפש. ויש את הכחות המצויירים (שאינם מעין הנפש, הם "רחוקים" ממנה, אך) מבטאים את שלימות הנפש.

[ועד"ז מבואר⁸⁶ בענין שכר הגשמי דלע"ל, שזהו ביטוי השלימות דלע"ל שמגיעה עד לגשמיות].

ועד"ז כאן:

את ענין השלימות דאוא"ס - ניתן לראות מענין רחוק, מהעולמות. וממילא - כיוון שכאן מתפרש המאמרז"ל "אוא"ס למע'.. על העולמות (כנ"ל) - ע"כ מפרש שהמכוון דמאמרז"ל זה הוא לתאר השלימות דאוא"ס, ואותה רואים ע"י העולמות.

וע"כ, עם היות שהמעומ"ט הוא בעולמות, מ"מ נא "אוא"ס למעלה מעלה ולמטה מטה" - כי ענין מעומ"ט דהעולמות מראה השלימות דאוא"ס, וכנ"ל.

משא"כ המעלה-ומטה המדובר בהמשך תרס"ו הוא באוא"ס גופא. ולכן קאי (לא על ענין השלימות, כ"א) תנועות שבהאור עצמו.

ובהלשון בפנים (כפילות הלשון "וזהו אוא"ס..") - בתחילה מפרש מהו המעומ"ט - עולמות. ולאחרי שמבאר כיצד זה נובע מהכח דא"ס מבאר ומסכם מדוע נאמר "אוא"ס למע' מעלה..".

"ויש להוסיף, דזה שנת"ל שמעלה ומטה הם אצ"י ובי"ע הוא בכללות, אבל בפרטיות, הענין דמעומ"ט הוא הן באצ"י והן בבי"ע. . ועפ"ז יובן כפל הלשון" (ס"ז)

לכאור' הוא חידוש שלא נמצא בדרושים שלפנ"ו - ביאור כפל הלשון, "מעלה מעלה" ו"מטה מטה". ולהעיר שבתקו"ז אין כפל בלשון (מובא רק "אוא"ס למע'.. ולמטה..") - פעם אחת), אך בדרושי דא"ח מובא בשם התקו"ז עם כפל הלשון (ולהעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בי"ג תשרי תשמ"ח "דער אלטער רעבע זאגט אז אזוי שטייט אין זהר אע"פ וואס מעגעפינט דאס נישט"⁸⁷ - אדה"ז אומר שכך מובא בזהר אע"פ שלא מוצאים זאת).

"אצ"י ועשי' הם בשוה ממש. . דלפ"ד הרמ"ק שלא ידע מענין הצמצום, עם היות שגם לפי דעתו יותר משאין ערוך. . אמיתית הענין דאי"ע, שאצ"י ועשי' בשוה, אפשר לצייר רק ע"י הצמצום" (ס"ז, ובהע' 41)

בסגנון אחר: אצלינו כל הסדר הוא ע"פ מעלה ומטה, וממילא ההבנה היא מלמטלמ"ע - למטה הנבראים, למע' מזה המלאכים וכן עד"ז.

85) פסחים ג:

86) לקו"ש הל"ז פ' בחוקות.

87) ולכאור' י"ל שבוהר שלפניו הי' כזו לשון.

אך כל המושג דמע' ומטה - גם ברוחני - הוא התחדשות, מושג חדש-מעיקרו שאינו שייך לגבי מי שלמע' מהענין דמעומ"ט, וממילא - לגביו מעומ"ט (אצ"ו ועשי') שוין.

בא' מחוברות התמים⁸⁸, בשערי חסידות, ר' האטשע פייגין כותב⁸⁹ שאי"ז שהרמ"ק לא ידע מענין "אי"ע לך" - שאצ"ו ועשי' בשוה, כ"א שהי' זה אצלו בדרך אמונה ולא הי' לו בזה הסבר כיצד (כיוון שלא ידע מהצמצום בדרך סילוק). ומדוייק זה בלשון כאן - "אפשר לצייר רק ע"י הצמצום" - לצייר ולהסביר, אך באמונה (בלבד) וודאי היתה בזה לרמ"ק.

עפ"ז (שהאריז"ל ע"י שגילה ענין הצמצום נתן אפשרות לצייר ולתת הסברה בענין אצ"ו ועשי' בשוה) נמצא, שההפרש בין הרמ"ק להאריז"ל הוא מעין ההפרש בין הבעש"ט לאדה"ז - האם הדברים באופן של אמונה או שגם באים בהבנה והשגה⁹⁰.

"לגבי אור הקו יש להעולמות איזה ערך. דמכיון שהתהוות העולמות מהקו היא ע"י גילוי הקו (דכל פעולה היא ע"י התגלות הפועל), בהכרח שיש להם איזה ערך לגבי הקו" (ס"ז)

ביאור הירידה והערך שמצד גילוי הקו:

שורש⁹¹ הכלים הוא הרשימו, אך ההתהוות בפועל היא ע"י הקו. והענין בזה - כי הרשימו מצ"ע הוא עצם כח הגבול אבל אינו בגדר כח הפועל (עיי' ד"ה חסידים ואנשי מעשה עת"ר). ובכדי שיהי' התהוות ע"ס אלו, הוא ע"י הקו, שהוא כח הפועל, ופועל ע"י שיוורד ומתגלה.

ועד"מ - כח הצמיחה בארץ יש בו כח להצמיח את כל סוגי האילנות והצמחים האפשריים, ובכדי שיהי' צמיחת פרי (פרטי) בפועל, הוא ע"י שנוטעים גרעין באדמה, שע"ז בא כח הצמיחה (שמצ"ע הוא כח כללי) בענין פרטי - הצמחת ענף פרטי, והענף מביא את כח הצמיחה בהצמחת פרי פרטי זה. נמצא, שנטיעת הגרעין היא המגלה הכח פרטי דכח הצומח, והצמחת הפרי הוא ע"י הענף שמתקרב לפרי (כי כח הצמיחה מצ"ע אינו בא ומתקרב לפרי הפרטי).

ועד"ז - הרשימו הוא עצם כח הגבול, אך אינו מביא לגבול פרטי (ע"ס אלו דוקא). ובכדי שיהיו עשר אורות בעשר כלים הוא ע"י הקו ש'לוקח' כח מהרשימו, ובא ויורד ומתגלה בפעולות אלו דוקא (ראה הערות נוספות למאמר הא' ב'שערי עיונים בדא"ח).

ונמצא, שענין התגלות הקו הוא ההתעסקות וההתקרבות, להתעסק בענין הפרטי אותו מהווה.

משא"כ אם תהי' ההתהוות ללא התעסקות והתקרבות - הי' התהוות בשווה, ללא חילוקים (וכמובא⁹², שאילו הי' ההתהוות מאוא"ס עצמו שלא ע"י הקו (אלא מאור הסובב) היו כל העולמות בשווה).

וזהו דיוק הלשון "התגלות הפועל" - התעסקות (רק שאין עיקר הדגש כאן על ענין ההתעסקות לחוד, כ"א על הירידה שעל-ידה האור נמשך להיות בבחי' 'כח הפועל' (וע"ד

88) חוברת (ב' כסלו תרצ"ו) עמ' [צד] צג.

89) כתובה על דברים שנכתבו בגליון שלפנ"ז, ואפשר שתגובה זו היא דברי כ"ק אד"ש מה"מ.

90) וכמובא כ"ז בשוה מותש"ג (נעתק בשערי לימוד החסידות כהוספה).

91) ראה סה"מ תרס"ה עמ' רצא-ב. המשך תרס"ו ס"ע ג. ובכ"מ. נסמן בקיצור סדר השתלשלות' _____

92) ריש ד"ה אלה תולדות נח בהמשך תרס"ו.

המובא⁹³ בענין האותיות פרטיות לצורך התהוות נברא פרטי).

וממילא מובן, שע"י התגלות הסובב אין לעולמות מציאות (כפי שמביא לקמן), כיוון שזהו אופן גילוי שאינו מתעסק בהתהוות ואינו בקירוב אלי'.

"ומכיוון שאור הסובב שמאיר בעולמות . . הוא הגילוי דוא"ס שלפני הצמצום, לכן, ע"י אור הסובב נרגש בהם (בבחי' מקיף עכ"פ) שהם באין ערוך" (ס"ז)
יש להבין: באם אור הסובב מאיר ומתגלה בעולמות, נמצא שגם לגביו (לכאור') יש לעולמות ערך ותפיסת מקום?

ובמילים אחרות - מה ההבדל בין אופן הגילוי דאור הממלא (אור הקו) לאור הסובב?

ויובן בהקדים, שבנוגע לעיגול הגדול מובא⁹⁴ שרק נגע בו הצמצום, היינו שפעולת הצמצום בו היא (לא שנעשה אור-גבולי - כבאור הקו, כ"א) הנוגע להגילוי שלו, שלא יאיר ויתגלה לחוץ⁹⁵.

ובד"ה היושבת בגנים - תשי"ג⁹⁶ אומר כ"ק כ"ק אד"ש מה"מ ש"י"ל שעד"ז הוא גם באור הסובב שלאחרי הצמצום".

היינו, ש"לא נגע בו הצמצום" נאמר על העיגול הגדול (ולא על אור הסובב, הנמשך אחר הצמצום), ומ"מ ישנם פרטים שבהם אור הסובב (הנמשך לאחרי הצמצום) ג"כ משתווה לעיגול הגדול (וע"כ הוא "עד"ז").

והביאור בזה, ע"פ המבואר בד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב, שגם אור הסובב נמשך אחר הצמצום, אלא שאופן המשכתו הוא בדרך מעבר ולא בדרך התלבשות.

זאת אומרת: בנוגע לעיגול הגדול מובא (כנ"ל) שרק נגע בו הצמצום היינו שנשאר בל"ג כמקודם, רק שאינו מאיר בגילוי (נגיעה בלבד),

ומוסיף ע"ז במאמר הנ"ל, שגם האור הנמשך (אור הסובב) - נמשך (לא בדרך התלבשות, כ"א) בדרך מעבר, וע"כ אינו משתנה גם ע"י ההמשכה דרך הצמצום, וזהו שהוא ע"ד "לא נגע בו הצמצום", שהוא עצמו אינו משתנה.

ועפ"ז מובן כיצד אין ירידה באור הסובב ע"י שמאיר בגילוי בעולמות - כיון שעובר את הצמצום בדרך מעבר, לא בדרך התלבשות (בהצמצום) וע"כ גם כשמאיר בהם לא נפעל בו ירידה, ואין להעולמות ערך לגביו.

"ע"י אור הסובב נרגש בהם (בבחי' מקיף עכ"פ) שהם באין ערוך" (ס"ז)

דוגמא להרגש שבבחי' מקיף לעומת הרגש פנימי: אדמו"ר האמצעי התבטא שהדופק

93) שער היחוד והאמונה פ"א. פי"ב.

94) המשך תרס"ו עמ' קצד. ובכ"מ.

95) כדוגמא לזה: ע"ד הסיפור עם רש"י, שעשה שלא יראוהו, אך בו עצמו אין נפעל שינוי בעת זו, שיכול להמשיך ללמוד וכיו"ב, כי הצמצום לא פועל בו עצמו אלא בנוגע להגילוי שלו בלבד.

96) סה"מ מלוקט ח"ב. עמ' רלא הע' 18.

של יהודי משתנה בשבת⁹⁷, ז.א. שהגוף הגשמי מרגיש שהיום שבת, אך מ"מ הוא באופן מקיף, ולעומתו הרגש פנימי הוא עד"מ כהסיפור עם הרוז'ינער שלא הביין כיצד אפ"ל שיהודי לא ירגיש שהיום שבת (כשנמצא במדבר עד"מ⁹⁸) - כי אצלו השבת היא בהרגש פנימי.

וראה ג"כ ד"ה יהודה אתה שבהמשך תרס"ו דוגמאות ואופנים בהרגש המקיף.

"קודם שעלה ברצונו להאציל . . למע' משייכות . . לאחר שיעלה ברצונו . . עי"ז נעשה

בגדר שייכות לעולמות. וב' מדריגות אלו הם השורש דאור הסובב ואור הממלא" (ס"ח)

עליית הרצון גורם שיהי' התייחסות לעולמות - אוא"ס חושב (כביכול) על מקבלים ועל השפעה וממילא האור שיוצא מזה הוא אור שמתייחס לעולמות ושייך אליהם - אור הממלא. ולפני עליית הרצון אין יחס לעולמות וממילא האור שיוצא מזה הוא אור שאין עניינו להאיר בשטח המקבל, כ"א לגלות העצם - אור הסובב.

וזהו ההפרש בין סובב לממלא - אי"ז רק חילוקים בכמות או באיכות האור, כ"א זהו סוג אור שונה לגמרי - אור שמתייחס למקבל לעומת אור שמגלה העצם.

[וראה בכ"ז באריכות בספר 'שערי עיונים בדא"ח' שער א' סימן ז']

נמצא א"כ שאור הסובב - הפועל 'מעלה' (ביטול בעולמות) נובע מענין של מע', ואור הממלא נובע מענין של מטה. ולפי"ז - לפני עלות הרצון הו"ע של מע' ואחר עה"ר הוא ענין של מטה. לעומת זאת בהמשך תרס"ו מבואר להיפך - שמע' זה העלם ונפעל ע"י עה"ר (כי מצד עה"ר לעולמות צ"ל סילוק והעלם האור), ואילו קודם עה"ר הוא ענין של גילוי - מטה (ע"ש ד"ה אדם כי יקריב).

"והנה ידוע דהאור (קודם שנתגלה) הי' כלול בעצמות המאור ממש . . ועפ"ז צריך לומר

דשתי המדריגות הנ"ל יש לה שורש גם באור הכלול" (ס"ט)

בשיחות שלאחרי המאמר⁹⁹, סיפר כ"ק אד"ש מה"מ שפעם אדמו"ר הריי"צ ביקש מאדמו"ר הרש"ב (כמתנה להולדת בתו) מאמר על הסגנון המיוחד דכ"א מרבתינו נשיאנו. ואמר כ"ק אד"ש מה"מ, שלא ידוע איזה מאמר זה הי', אך דוגמא טובה היא מאמר זה (של להבין ענין אוא"ס כו"). ומבאר בהשיחה בנוגע לכ"א כיצד ובאיזה סגנון הוא מבאר, עיי"ש).

ובנוגע לאדמו"ר נ"ע אמר שביאר העניינים ד"מעלה" ו"מטה" בכל הדרגות, מתחיל מעניינים תחתונים, ועולה מע' מע', עד יכולת העצמות - שביכלתו להאיר ושלא להאיר.

ניתן לראות ג"כ עד"ז במא' כאן - שהתחיל מענין של אצי' ובי"ע, המשיך באור שלפה"צ וכעת מבאר באור הכלול - יכולתו ית'.

"שתי מדריגות הנ"ל שהאור שבבחי' גילוי . . יש להם שורש גם באור הכלול . . ושניהם (זה שביכלתו להאיר וזה שביכלתו שלא להאיר) הם ענין אחד. ומכיון שהאור הכלול בעצמותו הוא זה שהעצמות ביכלתו להאיר (כנ"ל), דביכולת זו יש גם מהיכולת שלא להאיר, לכן, גם

97) ראה ש"פ ויצא נ"ב סי"ז (ובהערה 155), וש"נ.

98) ראה שבת סט:

99) ש"פ קדושים תשי"ד.

כמו שהאור נמשך בגילוי..” (ס”ט)

מה שכתוב עד המילים ”ומכיוון” מובא כבר בדרושים שלפנ”ז¹⁰⁰, ב”ומכיוון..” בא החידוש דמאמר זה, ועניינו - חיבור צמצום וגילוי באור עצמו.

כי, חיבור הגילוי והצמצום המבואר בד”כ הוא, שזה שיש באוא”ס שלפה”צ חילוקי דרגות¹⁰¹ נובע מתנועה של העלם וצמצום הכלולה בו (כי האור מצ”ע - ללא התכללות מענין אחר - נמשך באופן שווה, ללא חילוקים¹⁰²) היינו שכלול בו ג”כ היכולת שלא להאיר הגורמת עיכוב בהמשכת האור¹⁰³ ועי”ז יש החילוקי-דרגות (וזהו ”מיני’ ובי” של האור וע”כ אי”ז צמצום המגביל, וע”ד הגבלה עצמית אינה הגבלה¹⁰⁴).

אך אי”ז ביאור מספיק בענין החיבור דצמצום וגילוי, כ”א רק תוצאה מהחיבור, ועדיין טעון הסבר - כיצד אכן נמצא בהאור עצמו ענין הצמצום.

ובמקומות נוספים¹⁰⁵ מבואר, שענין חיבור צמצום וגילוי הוא כי כוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, ועד”ז כוונת הגילוי הוא בשביל הצמצום (כמבואר¹⁰⁶, שזה שיצא אור ולא אויר עד”מ הוא כי אור יכול להצטמצם משא”כ אויר. היינו שבהאור כלול כוונה דצמצום), ונמצא שכ”א כלול מהשני.

אך כל זה הוא שבהאור כלול הכוונה, אך אי”ז שמצ”ע הוא אכן כולל ענין של צמצום, ובפועל יש כאן רק אור. (וע”ד¹⁰⁷ התנאי שהתנה הקב”ה עם המים שייבקעו בעת רצון ה’ - שאי”ז שהמים כוללים בתוכם את הבקיעה, כ”א שכוללים מהכוונה דהקב”ה).

משא”כ כאן - בהאור עצמו יש ענין של צמצום, וכלול בו ענין הצמצום, כי התאחדות היכולת פועלת בהאור הנמשך בגילוי - שגם בו יהי’ כלול ענין הצמצום.

עפ”ז¹⁰⁸ אפ”ל ביאור בדברי כ”ק אד”ש מה”מ¹⁰⁹ שגם לפני הצמצום-הראשון היו כו”כ צמצומים [שהוא חידוש שלא הובא קודם בדא”ח, כ”א הובאו בדא”ח לפני ביטויים על חילוקי דרגות לפני הצמצום הראשון].

וצריך ביאור:

א. מה הם אותם הצמצומים.

ב. מאידך, מתעוררת השאלה - באם היו צמצומים גם לפני צמה”ר, היאך הוא נק’ צמצום

100) נסמן בפנים המאמר הע’ 44, 45.

101) כגון האור שקודם עלות הרצון והאור שאחר עה”ר. ועד”ז יש מקומות שמוסבר שיש ד’ אותיות דשם הוי’ באור שלפה”צ.

102) וכלשון הע”ח ש”הי’ אור פשוט ממלא כל מקום החלל”, ולולי הביאורים דתורת החסידות לא ניתן הי’ כלל לייחס חילוקי דרגות באור שלפני הצמצום. וראה בזה בדברי כ”ק אד”ש מה”מ באג”ק ח”ג עמ’ לא-לג (הובא בלקו”ש חט”ו עמ’ 473).

103) שיחת שמח”ת תער”ב (סה”ש תורת-שלום עמ’ 147).

104) ראה ד”ה אלה תולדות נח וד”ה אדם כי יקריב תרס”ו.

105) ראה ד”ה ונחה תשכ”ה ובהנסמן שם.

106) מאמרי שבועות תרע”ה (שבהמשך תער”ב) ותש”ד.

107) ראה בזה לקו”ש ח”ו שיחה א’ לפרשת בשלח.

108) הבא לקמן נת’ באורך ב’שערי עיונים בדא”ח’ (ח”א סימן ב’), והובא כאן מקצת הדברים הנוגעים למאמר.

109) בד”ה באתי לגני תשמ”ה ובשיחות (ט”ו בשבט, ש”פ יתרו) שלאח”ז.

הראשון, מאחר וכבר קדמוהו צמצומים לפניו. ועכצ"ל שצמצומים אלו הם מסוג ומהות שונה, וממילא הצמה"ר נתחדש ענין שלא הי' עד-אז.

וע"פ הנ"ל י"ל בזה - שהצמצומים שלפני צמה"ר הוא מה שהאור (הנמשך בגלוי) כולל בתוכו ג"כ את ענין ההעלם והצמצום (הנובע מהיכולת שלא להאיר), ואעפ"כ צמה"ר נק' ראשון, כי הוא ראשון בסוגו, כי בו הצמצום הוא ענין בפ"ע ולא כלול בהאור.

כי, ענין הצמצום וההעלם בהאור הנמשך מצ"ע - הוא פרט בהגילוי (ואינו צמצום "עצמאי" - ההפכי ומנגד לגילוי), ודוקא ע"י סילוק האור לגמרי (שזהו עניינו של הצמצום הראשון - בדרך סילוק¹¹⁰), אזי נעשה הצמצום ענין בפ"ע.

110) ראה ד"ה יו"ט שר"ה תרס"ו. וע"פ הנת' כאן, מיתוסף ביאור בהמבואר שם שהתהוות מציאות הכלי היא דוקא ע"י סילוק האור כולו (כולל האור השייך לכלי) - כי כל עוד וישנו אור, ממילא הצמצום הוא פרט בו, ובכדי לגלות ענין הצמצום בפ"ע צ"ל סילוק לגמרי, כבפנים.



שער
הלכה ומנהג

בדין מי שנשפך לו כוס שני אחרי אמירת ההגדה

יחקור מה הדין למי שנשפך הכוס הב' אחר קריאת ההגדה אם צריך לקרותה שוב ויביא דעת המקראי קודש לחזור ולקרות שוב ויבארה ויקשה האם צריך להביא כל המצות לשולחן הסדר שיגידו עליהם ההגדה ויקשה בשינוי לשון אדה"ז בד' כוסות שבכוסות הראשונים כתוב ראוי לחנכם ובאחרונים כתב שחייב לחנכם ויבאר גדר אמירת קידוש על יין ושתיית היין שלאחריו שיש בזה ב' ענינים נפרדים האמירה על היין ושתיית היין אח"כ ויבאר לפ"ז מדוע אין צריך לחזור ולקדש מי שנשפך לו היין לאחר הקידוש כיון שאין זה דין בין אלא דין בקידוש שיהי' על היין וזה כבר נעשה ויבאר שהצירוף של הקידוש וההגדה זוקא לד' כוסות הוא הידור מצוה ולכן זה רק ראוי לחנכם ומשא"כ ברהמ"ז והלל זה חיוב שיהי' בד' כוסות וע"כ כתב שחייב לחנכם ויבאר לפ"ז שאם קרא ההגדה על היין אינו צריך לחזור ולקרות שוב ההגדה, כיון שזה דין בהגדה שתהי' על היין וזה כבר נעשה ויבאר לפ"ז מדוע אין צריך להביא כל המצות לשולחן הסדר כיון שזה דין בהגדה שתהי' על המצה ולא להיפך

הגה"ח הרב שניאור זלמן הלוי שי' לבקובסקי*
ראש ישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

דעת המקראי קודש לחזור ולקרות ההגדה למי שנשפך היין

בס' מקראי קודש דן על מעשה שארע, שאצל אחד בליל הסדר אחר קריאת ההגדה, קודם שתיית הכוס שני, נשפך לו הכוס יין, והשאלה היתה, האם הוא צריך למזוג כוס יין מחדש, ולקרות שוב את כל ההגדה פעם ב' ואז לשתות את הכוס או שיכול לשתות מיד, ואין צורך לחזור על קריאת ההגדה, והרב (שאותו הוא שאל) פסק לו שיקרא שוב את המגילה, והמקראי קודש דן שם האם נכון פסק לו הרב, ומסיק שכן הוא הפסק, שצריך לחזור ולקרות את כל ההגדה.

היסוד לתשובה זו הוא שמכיון שחז"ל תיקנו חיוב שתיית ד' כוסות יין בליל הסדר, ותיקנו ג"כ על מה לשתות כל כוס, כוס א' על הקידוש כוס ב' על ההגדה כוס ג' בברהמ"ז וכוס ד' על גמר ההלל והלל הגדול ונשמת, א"כ מי שנשפך לו הכוס ומזוג מחדש את הכוס ושותהו, הוא לא מקיים תקנת חז"ל שכוס ב' יהי' על ההגדה, ולכן צריך לחזור ולקרות את ההגדה בכוס זה ואז ישתהו.

[ולכאו' יש להקשות על זה מהא שנפסק להלכה¹ שמי שנשפך לו כוס הקידוש קודם שתיית היין, מוזג כוס יין מחדש, ולא חוזר שוב על הקידוש?]

אך אין זה קושיא, מכיון שבקידוש זה ברכה ולא חוזרים ומברכים פעם שני', אבל במקום שאפשר, כמו כאן בהגדה, ודאי שראוי לכתחילה לחזור שוב את כל ההגדה. ולפ"ז יוצא שגם בהגדה, שחוזר, לא יחזור ויברך ברכת "אשר גאלנו" כפשוטו].

והנה, לפי הפסק במעשה זה, יש להקשות קושיא נוספת על דרך הנ"ל, דהנה נפסק להלכה שמיד בתחילת אמירת ההגדה צריך לגלות את המצות (ולא רק לפני אמירת "מצה זו"), והטעם לכך הוא, מכין שחז"ל² דרשו את הפסוק "לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים הרבה". והיינו, שצריך שיקרו את ההגדה על המצה.

ולפ"ז יש לעיין, האם בשעת אמירת ההגדה צריך להביא לשולחן את כל המצות שהולכים להשתמש בהם בליל הסדר, כגון משפחה גדולה שיש להם קופסת מצות שלימה בנוסף למצות שבקערה, האם צריכים הם לשים את הקופסת מצות על השולחן, כדי שיהי' להם "לחם עוני", "לחם שעונין עליו דברים הרבה"?!...!

ב

קושיא בשינוי לשון אדה"ז בד' כוסות אי ראוי לחנכם או חייב לחנכם

ויובן זה בהקדים מ"ש אדה"ז³ ש: "אף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך". ומפרט אח"כ "דהיינו, שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגן שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים, באמירת ההגדה, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג' וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד'".

ויש להבין, מה טעם שינוי הלשון בד' כוסות, שבנוגע לכוס הא' והב' כותב הלשון "ראוי לחנכם" ובקשר לכוס הג' וד' כותב הלשון "חייב לחנכם"?

[והנה זה פשוט, שאין המדובר כאן על עצם אמירת ההגדה שהיא חיוב מדאורייתא "והגדת לבנך", שודאי שהוא חייב לחנכם בכך, אלא המדובר כאן הוא על צירוף ההגדה עם הכוס, שראוי לחנכם שישמעו את ההגדה דוקא יחד עם הכוס ב' (ולא שיקיים את הציווי ד"והגדת לבנך" בזמן אחר בתחילת הלילה וכדו'). וכן בברהמ"ז המדובר כאן הוא לא על עצם הברכה, אלא על הצירוף של ברהמ"ז לכוס ג', ולא על עצם הברכה שחייב לחנכם בכל ימות השנה, כפשוטו.]

(* מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבה. נרשם ע"י א' מחברי המערכת.

(1) שו"ע אדה"ז ח"ב סי' רעא, סכ"ז.

(2) פסחים לו, ב.

(3) שו"ע ח"ג סי' תעב, סכ"ה.

וזה מה שצריך ביאור, מדוע על צירוף ההגדה לכוס ב' כותב ש(רק) "ראוי לחנכם", ועל צירוף ברהמ"ז לכוס ג' כותב ש"חייב לחנכם"?].

ג

גדר אמירה על היין ושתיית היין בקידוש

ויובן זה בהבנת גדר החיוב דאמירה על הכוס ושתיית הכוס בקידוש, ועפ"ז יובן ג"כ בענייננו, וכדלקמן.

דהנה, כתב אדה"ז⁴ "עיקר מה שהטעינו כוס [=בדברים שטעונים כוס] הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר, שתהא אמירת אותו דבר כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין ע"ג המזבח, שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא אמירת שירה על שתיית היין".

וביאור הענין, בביהמ"ק יש מצוה כל יום לנסך יין על המזבח יחד עם התמיד של שחר ותמיד של בין הערביים, "ונסכו יין רביעת ההין", ואמירת השיר של הלויים היתה כל יום קודם ניסוך היין, ש"אין אומרים שירה אלא על היין", ואח"כ שופכים יין זה על המזבח. ועד"ז היום אומרים את השירה (ברכת הקידוש, ברכת המזון) על היין, ואח"כ שותים את היין כמו שהמזבח שתה את היין (ניסוך המזבח).

והיינו, שיש ב' ענינים: א) שאמירת השירה תהי' על היין, דין בשירה. ב) שהמזבח ישתה את היין. ולכן, אע"פ שלכתחילה צריך שינסכו על המזבח את אותו היין שאמרו עליו שירה (כי יין שקיימו בו מצוה אחת, חביבות היא לקיים בו עוד מצוה), מ"מ אם נשפך היין אחר השירה, יביאו יין חדש וינסכו אותו על המזבח ואין צורך לומר עליו את השירה שוב (כי את השירה אמרו על היין).

ועד"ז תיקנו חז"ל בכמה דברים שיהיו טעונים כוס, בכדי שיהי' שירה על היין, ואח"כ צריך גם שהיהודי ישתה את היין, כמו שהמזבח שתה היין, אבל אם נשפך היין בינתיים יצא י"ח אמירת שירה על היין, וכעת צריך רק לשתות יין, ויכול לשתות יין אחר. ולכן אין זה מעכב, ואינו יצטרך לחזור ולקדש שוב כנ"ל (ס"א).

בסגנון אחר: אילו הי' אמירת הקידוש על היין, דין ביין, שצריך שיהי' יין שאמרו עליו קידוש, א"כ אכן באם נשפך היין הי' צ"ל שיחזור ויקדש שטב, כי אין לו יין שקידשו עליו. אבל כיון שאמירת הקידוש על היין היא כמו בביהמ"ק דין באמירה, בקידוש (ובביהמ"ק, דין בשירה ש"אין אומרים שירה אלא על היין"), לכן כשאמר הקידוש על היין יצא י"ח. ומה שצריך לשתות יין זה דין אחר, כמו שהמזבח צריך כענין בפ"ע לשתות יין, ולכן אם נשפך היין יביא יין חדש וישתה ממנו, וא"צ כלל לחזור ולקדש על היין.

ד

גדר שתיית הד' כוסות בדעת אדה"ז

והנה, חז"ל תיקנו בפסח שישתו ד' כוסות, וזה חיוב וענין אחד. לאידך גיסא, אם שתה כל הד' כוסות יחד בבת אחת לא יצא, וחייב שיהי' הפסק ביניהם⁵. וחכמים תיקנו כיצד יהי' סדר אמירת הד' כוסות (כוס א' בקידוש וכוס ב' בהגדה, כוס ג' בברהמ"ז וכוס ד' בגמר ההלל והלל הגדול ונשמת).

ונחלקו הב"י⁶ והפר"ח⁷ האם חייבים לעשות דוקא את ההפסק שחז"ל תיקנו, או שאפשר לעשות הפסק אחר (והעיקר, שלא יהיו בבת אחת): לדעת הב"י לא מוכרח דוקא ההפסק שחז"ל תיקנו, ואם לדוגמא הפסיק בין כוס א' וב' באכילה יצא י"ח ד' כוסות (ולא נחשב ששתאם בבת אחת). ולדעת הפר"ח מוכרח דוקא ההפסק שחז"ל תיקנו, והפסק אחר לא יעזור, ואדה"ז פסק כבית יוסף שאינו מעכב בדיעבד אם עשה הפסק אחר.

ולכן ההפסקים שחכמים קבעו שיהיו על הכוסות (קידוש בכוס א' וכו') אינם לעיכובא, שאם עשה הפסק אחר ג"כ יצא י"ח. אלא זהו כמו לכתחילה ולהידור מצוה, שיעשה דוקא הסדר שחז"ל תיקנו.

[ולכן, בשעת הדחק, כגון בליל סדר ציבורי, ואנשים חייבים ללכת מוקדם, יוכל לעשות להם קידוש מבעוד יום, ואח"כ ישתה עמם בלילה את הד' כוסות בהפסקים אחרים].

ה

ביאור שינוי לשון אדמו"ר הזקן הנ"ל

ועפכ"ז יובן החילוק שבין הקידוש וההגדה, שעליהם כותב אדמו"ר הזקן שראוי לחנכם ועל ברהמ"ז והלל כותב שחייב לחנכם:

דהנה, ע"פ המבואר לעיל מובן שהצירוף של הקידוש לכוס א' מהד' כוסות (שע"ז מדובר כאן, כנ"ל ס"ב) וכן של ההגדה לכוס ב' וכו' - אינו לעיכובא. (שהרי אם עשה הד' כוסות בהפסקים אחרים ג"כ יצא י"ח). אלא זהו להידור מצוה, ולכן כתב ע"ז אדה"ז ש"ראוי לחנכם" (ולא "חייב לחנכם") כי אי"ז חובה ממש, אלא כמו להידור מצוה, שראוי לחנכם על כך.

אך בנוגע לכוס ג', כוס יין על ברהמ"ז, שיש הסוברים שכל השנה ברהמ"ז טעונה כוס, אלא שלא נפסק כמותם להלכה⁸, מ"מ בליל זה, ליל הסדר, שחכמים תיקנו שיהי' כוס זה א' מהד' כוסות, הם כמו פסקו להלכה שביום זה כאו"א צריך לעשות ברהמ"ז בכוס וממילא כאן חייב לחנכם שיהי' הצירוף של ברהמ"ז לכוס הג', כיון שכאן זה חיוב שברהמ"ז תהי' על כוס, כמו שקידוש חייב להיות על כוס. וע"כ חייב לחנכם על כך כמו שודאי שהאב חייב לחנכם על

(5) שו"ע ח"ג סי' תעב, סט"ז.

(6) סי' תפד.

(7) שם.

(8) ראה שו"ע אדה"ז ח"ג סי' תעט, ס"ב. שם, ח"א סי' קפג.

קידוש.

[אלא שהצירוף של הקידוש לכוס הא' הוא רק הידור מצוה וע"כ אע"פ שחייב לחנכם בקידוש אך יכול לעשות להם מבעוד יום אך ראוי לחנכם שזה יהי' דוקא בלילה וא' מהד' כוסות, אמנם בנוגע לברהמ"ז זה חובה שיהי' א' מהד' כוסות, כי כאן חכמים תיקנו שהכוס הג' היא חובה על ברהמ"ז דוקא (כדעה שברהמ"ז טעונה כוס בעצם), כמו שקידוש כל השנה חייב יין].

ועד"ז בנוגע להלל ש"שיר" יהי' לכם בהתקדש החג, חיוב שיהי' שירה על היין, כמו שכל השנה חייב קידוש על יין, כיון שאין אומרים שירה אלא על היין. ולכן, ע"ז כתוב חייב לחנכם.

[במילים אחרות: אם יעשה להם קידוש מבעוד יום זה יהי' ג"כ על יין ויצא י"ח קידוש, ורק אח"כ יעשה עמם כוס א' מהד' כוסות עם הפסק אחר, אבל אם יעשה להם ברהמ"ז או הלל בלי יין, ה"ז פגם בעצם הברהמ"ז שבליילה זה חייב להיות ביין (וזהו כוס ג') וכן בהלל, שחייב הוא להיות עם יין (וזהו כוס ד'), ולכן חייב לחנכם על כך, ודוקא בסדר זה].

אבל ההגדה על היין זהו מהידור מצוה, כמו שאין אומרים שירה אלא על היין כך עד"ז תיקנו שאין אומרים הגדה (שירה) אלא על היין, אך זהו להידור מצוה ולכן כותב אדה"ז (רק) שראוי לחנכם.

והמסקנא שאין צריך לחזור ולקרוא ההגדה באם נשפך היין.

עפ"ז יובן שמה שצריכים להגיד את ההגדה על היין, אין זה דין ביין, שצריך שיגידו עליו את ההגדה, אלא זה דין בהגדה שצריכה להיות על היין (כמו שאין אומרים שירה אלא על היין). ולכן, אם אמר ההגדה על היין, וקיים הידור מצוה זה, ואח"כ נשפך היין, לא צריך לחזור שוב על ההגדה, אלא ישתה היין החדש, שבדיוק כמו קידוש שאם נשפך היין לא צריך לחזור על הקידוש כיון שזהו דין בקידוש שיהי' על היין וזה כבר נעשה (כנ"ל ס"ג). כך כאן זה דין בהגדה שתהי' על היין וזה כבר נעשה, וכעת צ"ל עוד ענין שישתה את היין לחיוב הד' כוסות (והי' הפסק בין כוס כוס בקריאת ההגדה).

ועד"ז מה שתיקנו שיאמר את ההגדה כשהמצות מגולות, אין זה דין במצה, שצ"ל מצה שאמרו עלי' את ההגדה, אלא דין בהגדה שצ"ל על מצה, והפי' "לחם עוני", "לחם שעונין עליו דברים הרבה" יתפרש שגורם שיענו עליו דברים הרבה. ולכן, ודאי שלא צריך להביא את כל המצות לשולחן כיון שכדי שההגדה תהי' על מצה יוצא י"ח בכך שיש ג' מצות בקערה על השולחן.

[וגם בברהמ"ז, שחייב לחנכם, החיוב הוא שהברכה תהי' על יין, כמו קידוש בכל השנה, ופשיטא, שאם נשפך לו היין אחרי ברהמ"ז שלא חוזר שוב על ברהמ"ז, שכבר יצא י"ח אמירת ברהמ"ז על היין, וכנ"ל בקידוש].

בהטעם שמצות אהבת השם ויראת השם הם יסודי התורה

ידייק בלשון הרמב"ם: "הא-ל הנכבד הגדול והנורא" / יחקור בהא דכייל הרמב"ם אהבה ויראה כאחד ובהקדמת אהבה ליראה / יביא סתירה ברמב"ם אי מצות היראה היא יראת העונש או יראת הרוממות / יביא סתירה נוספת בתוכן ההתבוננות לבוא לאהבת ה' / יעיין בשיטת הרמב"ם אי מצות אהבת ה' שייכת בכל המצות או בע"ז בלבד / יבאר שעצם מצות האהבה הוא הרצון לדעת את ה' והוא יסוד כל התורה / יוסיף שבאיסור ע"ז ישנו פרט נוסף במצות האהבה שצריך מס"נ, בשונה משאר המצות שהאהבה מתבטאת דוקא ב'וחי בהם' / יבאר שבספר היד כוונתו לבאר כיצד אהבת ה' הוא יסוד התורה / יבאר עפ"ז כל הדיוקים הנ"ל

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' סילברמן
שליח כ"ק אד"ש מה"מ ורב באלעד, חבר מכון הלכה חב"ד

א

בדיוק לשון הרמב"ם "הא-ל הנכבד והנורא הזה"

כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה⁹: "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה ממנו שנאמר ואהבת את ה' אלקיך ונאמר את השם אלקיך תירא".

ויש להבין מדוע פתח הרמב"ם במילים "הא-ל הנכבד והנורא הזה" ולא כתב בקיצור "מצוה לאהוב ולירא את השם"?

ובספר תולדות יעקב יוסף¹⁰ כתב לבאר על פי מה שנתבאר בהלכה ב' ברמב"ם (שם) שמדריגת המצות של אהבת השם ויראת השם המבוארים כאן בהלכה א' הם אהבת ויראת הרוממות ולא אהבת השכר ויראת העונש, ולכן הקדים הרמב"ם וכתב "הא-ל הנכבד והנורא" לומר שמצות האהבה והיראה הן מצד רוממותו וגדולתו שהוא נכבד ונורא.

אך קצת קשה בביאור זה:

א. הרי לכאורה מקור הלשון "הנכבד והנורא הזה" הוא מהפסוק בפרשת כי תבוא (כח, נח), ושם לכאורה מדבר רק על מצות יראת השם: "אם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את

(9) פ"ב ה"א.

(10) פרשת עקב, מצות ואהבת.

השם הנכבד והנורא "וגו' ואינו כתוב בפירוש אודות מצות אהבת השם?

[ואולי יש לדחות שזה נכלל במ"ש שם "הנכבד", וכמו שמצינו לענין מצות כיבוד אב ואם שמבאר רש"י הטעם שמקדים את האב לאם כי מצד הטבע אוהבים יותר את האם. הרי שכבוד ואהבה שייכים זה לזה. ועדיין צ"ע. וראה גם בלקוטי שיחות לפרשת ואתחנן תשמ"ח מ"ש בזה וראה עוד להלן].

ב. לכאורה הפסוק בפרשת כי תבוא (שם) לא מדבר על יראת הרוממות אלא על יראת העונש, ובכל זאת משתמש בלשון "הנכבד והנורא" כי הפסוק נותן התראה ש"אם לא תשמור לעשות אם כל דברי התורה הזאת ליראה את השם הנכבד והנורא הזה" אזי "הפלא השם את מכתך ואת מכות זרעך מכות גדולות ונאמנות וחלים רעים" וגו',

ותמוה מאד לפרש שהפסוק מדבר במי שיש לו יראת העונש ורק חסר לו יראת הרוממות ובכל זאת בגלל שאין לו יראת הרוממות יקבל כאלו עונשים, ואם כן נמצא שהמילים "הנכבד והנורא" אינם קובעים באיזה סוג יראת השם מדובר, ולא היינו מבינים מזה שהוסיף הרמב"ם "הנכבד והנורא" שמדובר דוקא על יראת הרוממות.

ונצטרך לדחות שהרמב"ם רק השאיל את הלשון "הנכבד והנורא הזה" מהפסוק שם על אף שהפסוק עצמו מדבר רק ביראת העונש.

וסימוכין יש להסבר הזה (שהרמב"ם רק השאיל את הלשון "הנכבד והנורא הזה" מפרשת תבוא, אבל אינו מתכוון לתוכן שנאמר שם) י"ל מזה שהרמב"ם שינה ממה שכתוב בפסוק "השם הנכבד והנורא הזה" ובמקום זה כתב הא-ל הנכבד והנורא,

ולפי דרכו של ה"תולדות יעקב יוסף" יש לומר שבמכוון שינה הרמב"ם מלשון הפסוק מכיון שכאן בהלכות יסודי התורה מדבר גם על מצות אהבת השם ולכן בוחר הלשון "הא-ל" שהוא השם המכוון כנגד ספירת החסד ומידת האהבה [וכמ"ש חסד א-ל כל היום] ולא "השם" [יוד קיי ואו קיי - הוי'] שהוא מכוון כנגד מידת הרחמים¹¹.

וכעת ראיתי בספר המצות לרס"ג בביאור המהר"י פערלא¹², שדייק מדברי הרמב"ם כאן שהתחיל עם לשון של פסוק אחד המדבר על מצות יראת השם "ליראה את השם הנכבד והנורא הזה" וסיים עם פסוק אחר: ונאמר "את השם אלקיך תירא" שזהו פסוק אחר? וכתב שם לתרץ שלשון הרמב"ם בתחילת ההלכה "הא-ל הנכבד והנורא הזה" רק לישנא בעלמא דקרא נקט דרך צחות הלשון ואין כוונתו להביא רא' מהך קרא. עיי"ש.

ג. גם יש להבין ולבאר יותר מדוע הוסיף הרמב"ם את המילה "הזה" והי' יכול לקצר ולומר "הא-ל הנכבד והנורא" מצוה לאהבו וליראו?

וגם אם נאמר שנקט לשון הפסוק¹³ "ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את השם אלקיך", שבפסוק כתוב גם את המילה "הזה", אך ידוע שהרמב"ם כתב כל מילה בספרו בתכלית הדיוק ואם כן יש להבין, כי לכאורה כאן בפ"ב ה"א זה מיותר להוסיף את המילה

11) וע"ע בלקוטי שיחות ואתחנן תשמ"ח ביאור נוסף במ"ש הרמב"ם "א-ל" במקום "השם" עיי"ש.

12) ע' מז.

13) כי תבוא כח, נח.

"הזה" ומה בא הרמב"ם ללמדנו?

ב

מדוע כלל הרמב"ם את אהבת השם ויראת השם כמצוה אחת והקדים את מצות אהבת השם

עוד יש לדייק בדברי הרמב"ם הנ"ל בפרק ב' מהלכות יסודי התורה ה"א שכתב "מצוה לאהבו וליראה ממנו" והרי לשיטת הרמב"ם מצות יראת השם הוא מצווה בפני עצמה ואינו מצוה אחת עם האהבה וכמו שכתב בספר המצות מצות עשה ד' והי' לו לכתוב: "מצוה לאהבו שנאמר ואהבת את השם אלקיך ומצוה ליראו שנאמר את השם אלקיך תירא"?

וכן דייק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות (הנ"ל) ובספר עבודת המלך על הרמב"ם כאן ועיי"ש במה שתירצו.

וראיתי שדייק עוד בספר תולדות יעקב יוסף על פרשת עקב מצות ואהבת בדברי הרמב"ם הנ"ל מדוע הקדים לכתוב "מצוה לאהבו" לפני "וליראה ממנו". וכתב שם לטרץ שזהו מכיון שהרמב"ם מדבר כאן באהבת ויראת הרוממות שאז אהבת השם הוא לפני יראת השם ורק באהבת השכר ויראת העונש הסדר הוא שקודם צריך להגיע ליראת העונש ורק אחר כך ניתן להגיע לאהבת השכר. ועיי"ש.

אך קצת קשה בביאור זה כי הרי גם בספר המצות הקדים הרמב"ם לכתוב את מצות אהבת השם כמצווה השלישית לפני מצות יראת השם – המצוה הרביעית ושם ביאר הרמב"ם את מצות יראת השם כיראת העונש? הרי שגם ביראת העונש הקדים אהבת השם ליראת השם?

והנה לכאורה נראה לבאר בפשיטות שהרמב"ם נקט לפי סדר הפסוקים בתורה, כי בפרשת ואתחנן כתוב המצווה של אהבת השם "ואהבת את השם אלקיך" בפסוק ה ורק אחר כך בפסוק יג שם כתוב המצווה של יראת השם "את השם אלקיך תירא".

ולכן הקדים גם בספר המצות וגם בהלכות יסודי התורה את מצות אהבת השם לפני מצות יראת השם.

אך את זה עצמו יש להבין, מדוע בתורה מופיע מצות אהבת השם לפני מצות יראת השם. וראה להלן בעזה"ת אות י'.

ג

ההבדל בין המוסבר במצות יראת ה' בספר היד למוסבר בסהמ"צ והטעם שבכלל מסביר הרמב"ם ענין זה

בהלכות יסודי התורה שם פרק ב הלכה ב כתב הרמב"ם וז"ל: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים מיד הוא אוהב ומשבח

ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול. כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לקל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד ויודע שהוא ברי' קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות וכו' עד כאן לשונו.

הרי שהרמב"ם ביאר את מצות יראת השם כאן שהוא מצות יראת הרוממות וכן דייק בספר תולדות יעקב יוסף [פרשת עקב שהוזכר לעיל].

ואילו בספר המצות מצווה עשה ד' מבאר הרמב"ם וז"ל: "המצווה הרביעית – היא הציווי שנצטוונו לקבע בדעתנו יראתו יתעלה ומוראו, ובל נהי' שאננים ובוטחים – אלא נחוש לביאת ענשו בכל עת וזהו אמרו יתעלה "את השם אלקיך תירא" וכו'".

הרי שמבאר כאן את מצות יראת השם שהוא יראת העונש. ויש להבין מדוע שינה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ממה שביאר בספר המצות?

וכן הקשה בנמוקי מהרא"י [הובא בליקוטים על הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל], ר"א מזרחי [דברים ו, ו], משכיל לדוד [דברים ו, ו], רינה של תורה [שיר השירים ג, א] ובסדר משנה [ד"ה שם והיאך וסוד"ה אמנם אם]. וע"ע בספר הר המלך חלק ד עמודים כו-ז.

ועיין עוד בספר נתיבות שלום [פרשת ואתחנן מצות אהבת השם, אות א] שהקשה מדוע הרמב"ם בהלכות יסודי התורה מבאר הדרך איך להגיע לאהבת השם ויראת השם והרי לכאורה "משנה תורה" הוא ספר הלכות ומה נוגעים כאן הדרכים והעצות איך לקיים ההלכה ולא מצאנו בשום מצוה שיבאר הרמב"ם היאך היא הדרך לקיומה?

ד

החילוק בביאור הדרך להגיע לאהוי"ר - בין הל' יסוה"ת לס' המצות

עוד יש לדייק בדברי הרמב"ם שבהל' יסודי התורה (פ"ב ה"ב) כתב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים".

ואילו בספר המצות מצוה ג' כתב, וז"ל: "המצוה השלישית היא הציווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא שנתבונן ונסתכל במצותיו וציווי ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג – וזוהי תכלית האהבה המצוה. ולשון ספרי [דברים ו, ו] "לפי שנאמר "ואהבת את השם אלקיך" יודע אני כיצד אוהב את המקום? תלמוד לומר "והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווך היום על לבבך" שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והי' העולם".

הרי שכדי להגיע לאהבת השם זהו על ידי שנתבונן במצותיו ותורתו ומדוע שינה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה וכתב שהדרך לאהבתו זהו על ידי שנתבונן בברואיו הנפלאים הגדולים? ועד"ז הקשה בלקוטי שיחות פרשת ואתחנן (הנ"ל) ועיי"ש במה שתיירץ.

וכמו כן קצת קשה, איך כתב הרמב"ם "והיאך היא הדרך" שמשמע שזהו הדרך היחידי להגיע לאהבת השם [וכן פירש בכוננת דבריו בלקוטי שיחות ח"יה, ע' 235] כאשר הרמב"ם בעצמו פירש עוד דרך איך להגיע לאהבת השם בספר המצות?

[אך בזה יש לדחות שכוונת הרמב"ם הוא רק שהדרך היחידי להגיע לאהבת השם הוא על ידי התבוננות, אך לגבי באיזה נושא להתבונן, בזה יש כמה אופני התבוננות שיכולים להביא את האדם לאהבת השם].

ה

הסתירה מפרק ב' לפרק ז' אי אהבת ה' כולל כל המצות או רק ג' מצות שיהרג ואל יעבור

כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה¹⁴ וז"ל: "ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו. שנאמר ואהבת את השם אלקיך בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאורך, אפילו הוא נוטל את נפשך. והריגת נפש מישראל לרפות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש. ועריות הוקשו לנפשות שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר" הזה עד כאן לשונו.

והקשה בסדר משנה פרק ב הלכה א שכאן בפרק ה' הלכה ז' משמע שהרמב"ם לומד שרק בשלושת המצות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכת דמים שייך המצווה של "ואהבת את השם אלקיך". בכל נפשך" ואילו בפרק ב' הלכה א' משמע שמצות אהבת השם שייך בכל המצות.

והנה באמת הרמב"ם סתם בדבריו ולא ביאר במפורש בפרק ב' הלכה א' שמצות אהבת השם הוא "שיעשה המצות מאהבה", אלא שיש מצווה לאהוב את השם.

אך לגבי הצורה של המצווה, איך לקיים מצות אהבת השם לא ביאר כך במפורש שם ורק בהלכה ב' הסביר שהדרך להגיע לאהבת השם הוא על ידי ההתבוננות. וגם שם לא הוזכר שבכלל מצות אהבת השם הוא שיעשה את כל המצות מאהבה.

אך למעשה נראה ברור בדעת הרמב"ם שצריך לעשות כל המצות מאהבה ולא רק שלושת המצות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים וכפי שיתבאר להלן בעזרה"ת באות הבאה.

ו

ההבדל בין צורת מצות אהבת ה' בין ג' עבירות שיהרג ואל יעבור לשאר מצות

ונראה לבאר בעזרה"ת שהרמב"ם סובר שיש שני דינים נפרדים במצות אהבת השם:

דין א': מצווה כללי לאהוב את השם וזה נוהג בכל המצות והוא למעשה השורש והיסוד של קיום כל המצות [עשה ולמעשה גם של כל מצות לא תעשה כי גם יראת השם שהוא היסוד והשורש לקיום כל המצות לא תעשה הרי הוא מצות עשה של "את השם אלקיך תירא"] וכמו שמבואר בספר התניא בלקוטי אמרים פרק ד' שהאהבה הוא שרש כל רמ"ח מצות עשה וממנה הן נמשכות ובלעדה אין להן קיום אמיתי כי המקיימן באמת הוא אוהב את שם ה' וחפץ לדבקה

בו באמת ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין וכו' עיי"ש.

ונראה להוסיף בזה בעזיה"ת דהנה הרמב"ם בפרק א הלכה ב שם בהגדרת מצות אהבת השם כותב באמצע דבריו וז"ל: "ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול" וכן בסוף ההלכה כותב וז"ל: "ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים כדי שיהי' פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם" עד כאן לשונו.

וי"ל שכוונת הרמב"ם הוא לבאר הטעם שמצות אהבת השם הוא מיסודי התורה כי מכיון שנתבאר בפרק א' בהלכות יסודי התורה הלכה א' שיסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש מצוי ראשון ועל ידי קיום מצות אהבת השם הוא מתאוה לידע השם הגדול, לכן גם מצות אהבת השם הוא מיסודי התורה לאהוב את השם ולרצות "לידע את השם הגדול" ו"להכיר את מי שאמר והי' העולם".

דין ב': דין במצות קידוש השם. כי הנה הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה א' מבאר את גדר מצות קידוש השם וז"ל: "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי. כיצד בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ולא יהרג. שנאמר במצות אשר יעשה האדם וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו".

ובהלכה ב ממשיך: "במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור."

ואחר כך בהלכה ז' ממשיך הרמב"ם בגדר מצות קידוש השם ומבאר שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלוש עבירות אלו שנאמר "ואהבת את השם אלקיך . . . בכל נפשך . . . אפילו נוטל את נפשך".

הרי שכאן מבאר הרמב"ם דין חדש במצות "ואהבת את השם אלקיך", שמכיון שמצד מצות קידוש השם לא אמורים "וחי בהם ולא שימות בהם" בשלוש עבירות אלו, לכן הדין הוא שיהרג ואל יעבור אפילו במקום סכנת נפשות כי כתוב ואהבת את השם אלקיך אפילו נוטל את נפשך.

אך בשאר המצות, שמצד מצות קידוש השם הסביר הרמב"ם בפרק ה' הלכה א' שיש דין של וחי בהם ולא שימות בהם, אם כן אסור למות ויש לעבור על העבירה ומי שמת הוא מתחייב בנפשו לשיטת הרמב"ם וזהו מכיון שצורת המצווה של ואהבת את השם בשאר המצות הוא שבאופן שיש סכנת נפשות עליו לעבור על העבירה ובוה שהוא עובר את העבירה ולא מת הוא מקיים מצות אהבת השם.

אבל אם מת, הרי הוא מתחייב בנפשו והוא עובר גם על מצות וחי בהם ולא שימות בהם וגם ביטל מצות אהבת השם שהוא היסוד ושורש של כל המצות עשה וכו"ל מספר התניא.

ז

הטעם שביאר הרמב"ם היאך היא הדרך לאהבת השם ויראת השם

ועל פי המתבאר לעיל יש ליישב קושיית ה"נתיבות שלום" שלכן מאריך הרמב"ם וכותב היאך היא הדרך לאהבתו וליראתו מכיון שהרמב"ם רוצה להסביר מדוע מצות אלו הם מיסודי התורה ולכן מבאר שמכיון שכדי לקיים מצות אלו זהו רק על ידי שמתבוננים במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ועל ידי זה יגיע לאהבת השם ויראת השם ויתאווה לידע את השם הגדול ולהכיר את מי שאמר והי' העולם, לכן הרי מצות אלו מיסודי התורה וכנ"ל שיסוד היסודות הוא לידע את השם.

ח

הטעם שמבאר הרמב"ם בספר היד שיראת ה' היא יראת הרוממות

ועל פי הנ"ל, יש לבאר שלכן שינה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ומבאר מצות יראת השם שהיא יראת הרוממות על אף שמצד עיקר הדין ניתן לקיים את המצווה על ידי יראת העונש וכמו שכתב בספר המצות, כי בהלכות יסודי התורה רוצה הרמב"ם להראות איך מצות יראת השם הוא מיסודי התורה ולכן מבאר שיראת השם הוא יראת הרוממות שיתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים ומיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד והיינו כי על ידי קיום מצות יראת הרוממות הוא מקיים גם "לידע את השם" שזהו יסוד היסודות.

אך אם רק יש לו יראת העונש, אין זה מביא אותו בהכרח לידע את השם כי גם אם רק יאמין בו, יכול להיות אצלו יראת העונש. ואילו שם בספר המצות מדבר על מה נדרש כדי לצאת ידי חובת היראה ולכן מסביר שעל ידי יראת העונש מקיים מצות יראת השם. [ובספר המצות מצווה א' באמת מבאר את מצות האמנת אלוקות להאמין שיש אלוקה ואילו הלכות יסודי התורה כותב לידע שיש מצוי ראשון ואכמ"ל].

ט

הטעם שמסביר הרמב"ם את ענין אהבת ה' בהל' יסודי התורה

ועל פי הנ"ל יש לבאר שלכן שינה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ממה שכתב בספר המצות וביאר שהדרך להגיע לאהבת השם הוא על ידי שנתבונן במעשיו ובברואיו הנפלאים והשמיט מה שכתב בספר המצות שזהו על ידי שנתבונן במצותיו ותורתו, כי כאן בהלכות יסודי התורה רוצה להסביר איך מצות אהבת השם הוא מיסודי התורה בלי קשר לשאר מצות התורה, ולכן מסביר שגם בלי להתבונן בשאר מצותיו ובתורתו ניתן להגיע לאהבת השם על ידי שנתבונן במעשיו ובברואיו הנפלאים הגדולים ועל ידי זה נתאווה תאווה לידע את השם הגדול ולהכיר את מי שאמר והי' העולם שזהו יסוד היסודות וכמו שביאר בתחילת פרק א' בהלכות יסודי התורה.

וזה ברור שיש כמה אופנים של התבוננות וגם אם נתבונן במצותיו ובתורתו נוכל להגיע לאהבת השם וכמ"ש בספר המצות, אך בהלכות יסודי התורה שהרמב"ם רוצה להדגיש מדוע דוקא מצות אלו הם מיסודי התורה, לכן הרמב"ם נקט אופן של התבוננות שניתן לקיים מצות אהבת השם גם בלי להתבונן בשאר מצותיו ובתורתו.

י

הטעם שכלל הרמב"ם את אהבת ה' ויראת ה' יחד

ועל פי הנ"ל יש לבאר שלכן כלל הרמב"ם את שני המצות של אהבת השם ויראת השם ביחד למרות ששיטת הרמב"ם שהם שני מצות, כי הרמב"ם רצה להראות איך ששני מצות אלו הם מיסודי התורה כי על ידם הרי הוא מתאוה תאוה לידע השם הגדול ולהכיר את מי שאמר והי' העולם.

ולכן אף הקדים הרמב"ם מצות אהבת השם ליראת השם כי הרי הוא מסביר בהלכה ב' שם איך הוא הדרך לאהבתו וליראתו ומבאר שהדרך לאהבתו הוא על ידי התבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ואז מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול.

ואחר כך כותב וכשמחשב בדברים אלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד וכו' ולכן הקדים הרמב"ם וכתב מצות אהבת השם לפני מצות יראת השם מכיון שזהו הדרך להגיע למצות אלו וכמו שהסביר הרמב"ם בהלכה ב'.

ועל פי הנ"ל יובן גם מדוע התורה הקדים את מצות אהבת השם בפסוק ה בפרשת ואתחנן לפני מצות יראת השם בפסוק יג מכיון שכדי להגיע למצות יראת השם בשלימות, יראת הרוממות, זהו על ידי הקדמת ההתבוננות שמביא לקיום מצות אהבת השם ולכן הסדר הוא קודם אהבת השם ואחר כך מגיעים ליראת הרוממות.

ולמעשה עוד, שלפי מה שנתבאר לעיל אות ו' שמצות יראת השם הוא מצות עשה ואהבת השם הוא השורש של כל המצות עשה, אם כן יש לומר עוד הסבר מדוע התורה הקדים את מצות אהבת השם בפסוק ה לפני מצות יראת השם בפסוק יג מכיון שמצות אהבת השם הוא היסוד ושורש גם של מצות יראת השם ולכן זה מופיע מוקדם יותר בתורה.

יא

הטעם שפתח הרמב"ם במילים "הא-ל הנכבד והנורא הזה"

ועל פי כל הנ"ל יש לבאר שלכן פתח הרמב"ם במילים "הא-ל הנכבד והנורא" וכן הוסיף המילה "הזה" כי כוונת הרמב"ם לבאר מדוע מצות אהבת השם ויראת השם הם גם מיסודי התורה. ועל זה אומר הרמב"ם "הא-ל הנכבד והנורא הזה" שהזכרנו לעיל בהלכות יסודי התורה פרק א הלכות י-יב שמשנה רבינו ביקש לראות את כבודו והשם ענה לו וראית את אחורי ופני לא יראו כי הוא ברוך הוא יתעלה ויתרומם על כל זה, הא-ל הנכבד והנורא הזה – מצווה לאהבו וליראו – כדי שנתאוה לידע השם הגדול ומתוך כך נכיר את מי שאמר והי' העולם ולכן מצות

אהבת השם ויראתו הם גם כן מיסודי התורה.

ולפי ביאור הנ"ל, אין כוונת הרמב"ם במילים "הנכבד והנורא" להראות על איזה סוג אהבה ויראה מדובר בהלכה א' ולכן לא קשה מזה שהפסוק בפרשת כי תבוא מדבר רק על מצות יראת השם ובזה עצמה רק על מצות יראת העונש כי כנ"ל הרמב"ם רק בא להסביר מדוע מצות אהבת השם ויראת השם הם גם כן מיסודי התורה.

וזה שהרמב"ם שינה מלשון הפסוק בפרשת כי תבוא שם וכתב "הא-ל" הנכבד והנורא ולא "השם", י"ל שזהו להראות שאין מילים אלו קשורים לתוכן הנאמר שם בפרשת כי תבוא לענין יראת העונש אלא כאן בהלכות יסודי התורה מדובר אודות המדרגה שהוזכר לעיל בפרק א' שביקש משה רבינו לראות את כבודו והקב"ה ענה לו: "וראית את אחורי לפני לא יראו" כי הוא ברוך הוא יתעלה ויתרומם על כל זה.

וע"ע בלקוטי שיחות פרשת ואתחנן תשמ"ח (הנ"ל) שביאר על פי השיטה ש"א-ל" הוא המידה הראשונה מ"ג מידות הרחמים ועיי"ש.

וכעת ראיתי בספר המאמרים לכ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע בשלשה מאמרים שם: פרשת ואתחנן ד"ה וידעת שנת תרצ"ב עמוד שפ"ז וכן שם בפרשת ראה ד"ה וכל בנייך עמוד ת"ה וכן שם בפרשת שופטים ד"ה וכל בנייך עמוד תק"ס שכתב וזלה"ק: "וידיעה זו הנה לבד זאת שהיא מצוה לעצמה בדיעת הבורא ית' הנה עוד זאת הרי ידיעה זאת מביאו לידי קיום מצותיו ית' לאהוב אותו ית' ולירא ממנו וכאומרו: "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר "ואהבת את ה"א" ונאמר "את ה"א תירא". "עכלה"ק.

ומדבריו מבואר ביאור נוסף בזה שהרמב"ם פתח במילים אלו שכוונת הרמב"ם הוא שמצות ידיעת השם הוא היסוד למצות אהבת השם ויראתו ולכן מקדים הרמב"ם "הא-ל הנכבד והנורא הזה", כי רק אחרי שהאדם מעמיק בידיעת השם וכפי שמתואר בפרק א' מהלכות יסודי התורה ועד שמבין איך הקב"ה הוא "הא-ל הנכבד והנורא הזה", אז יכול להתקדם ולהגיע לאהבת השם וליראת השם.

[וע"ע בספר "ויקה אברהם" להרב אברהם בן דוד קורקידי עמוד 93 שכתב לבאר מדוע הרמב"ם פתח במילים אלו באופן אחר על דרך הרמז שהרמב"ם רצה לרמוז את שלושת השמות אדנ"י ושם הוי"ה [ביחד] וכן לשם אהי"ה: כי ראשי התיבות של הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו בגימטריא 91 שהוא אותו הגימטריי של השמות אדנ"י והוי' ביחד, והראשי תיבות של הא-ל הנכבד והנורא הזה הם בגימטריא 21 שזהו אותו גימטריי של השם אהי"ה. עיי"ש].

סיכום

נראה לחדש בעזהי"ת שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב' הלכות א' וב' רצה להראות איך מצות אהבת השם ויראת השם הם מיסודי התורה ולכן :

הוסיף המילים "הא-ל הנכבד והנורא הזה.

כלל ביחד מצות אהבת השם ויראת השם.

הקדים מצות אהבת השם ליראת השם.

הסביר הדרך איך להגיע לאהבת השם ויראת השם.

הסביר ענין יראת השם כאן שזהו יראת הרוממות ולא יראת העונש כמ"ש בספר המצות.

הסביר אופן ההתבוננות שזהו על ידי שנתבונן במעשיו ובברואיו הנפלאים ולא על ידי שנתבונן במצותיו וכמ"ש ספר המצות.

הסביר שאהבת השם שייכת לכל מצות התורה וכוונת הרמב"ם בפרק ה' בדיני קידוש

השם הוא לבאר שצורת המצווה הוא שכשזה לא אחד משלושת העבירות שאומרים בהם

ייהרג ואל יעבור – אז צריכים לעבור ולא למות ובזה מקיים מצות אהבת השם.

סיכום מחלוקות הב"ש והח"מ בהלכות פרי' ורביה

הנ"ל

לתועלת הלומדים במסגרת ההלכות הקשורות לסידור חופה וקידושין את הלכות פרי' ורבי' (אבן העזר סימנים א-ו), הננו ללקט כל המחלוקות בין הב"ש והח"מ בהלכות אלו. בחלק מהמחלוקות הוספנו גם ביאור דבריהם וסברות מחלוקתם.

בהלכות פרי' ורבי' ישנם כ"ג מחלוקות בין הח"מ והב"ש ואלו הן:

סימן א

א

אם מוכרים ספר תורה כדי להשיא יתומה

סעיף ב : אין מוכרין ספר תורה אלא כדי ללמוד תורה ולישא אשה:

הח"מ (ס"ק א) ס"ל שדוקא משום מצות פרי' ורבי' מוכרים ספר תורה , אבל להשיא יתומה אין מוכרים כי היא אינה מצווה על פרי' ורבי' , אלא דוקא להשיא יתום מוכרים משום פרי' ורבי'.

הב"ש (ס"ק ב) ס"ל דלהשיא יתומה נמי מוכרים ספר תורה כדי לקיים "לא לתוהו בראה אלא לשבת יצרה".

ובביאור דעת החלקת מחוקק יתכן לבאר על פי מ"ש הגאון מפלאצק בספרו גרש ירחים גיטין מא,ב דמ"ש התוס' דשייך שבת גם באשה הוא דחוק שלא מצינו חיוב שבת באשה כלל ואדרבה אמרינן במסכת יבמות סד,ב דאיהי כיון דלא מיפקדא לא מיענשא, אלמא דלא שייך שבת אלא רק במי שחייב בפרי' ורבי', אבל אשה שנתמעטה מחיוב פרי' ורבי', גם מצות שבת לית לה, דהאי קרא דשבת הוא מדברי קבלה וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא וקרא דשבת ודאי דסמיך אקרא דפרי' ורבי' וכו' עיי"ש.

ועיינן עוד בספרו שו"ת משיבת נפש סימן מא אות ד והוסיף להוכיח כן מהגמ' דיבמות סה,ב : "זיל לא מיפקדת" ואם איתא דאשה מצווה משום שבת , הא מצווה משום שבת וכן מבואר באה"ע סימן א שאשה מותרת לישב בלא איש וכו' ולכן מ"ש המג"א סימן קנ"ג שמוכרים ס"ת לנישואי יתומה מטעם שמצווה משום שבת, אין דבריו נראים וכו'. עיי"ש

ועיין בשו"ת בנין ציון ח"א סימן קכ"ג שג"כ כתב שמצד הסברא נראה שאין מצות שבת שייכת באשה כיון שלא מצינו כן בשום מקום וכמ"ש ג"כ הפני יהושע בגיטין מא,ב ושאף התוס' שכתבו דאיכא מצות שבת באשה, כוונתם שעל ידה נגמרת מצות שבת, אבל חיוב שבת ממש ליכא באשה אלא רק באיש. עיי"ש.

ועל פי הנ"ל, אולי יש לבאר שהמחלוקת בין הח"מ והב"ש תלוי באם הגדר ד"לשבת יצרה" הוא המשך מהדין של פרי' ורבי', והיינו שמי שמצווה על פרי' ורבי', גם לאחר שקיים המצווה, מ"מ יש מצווה של לשבת יצרה, וכמו שכתב ה"גרש ירחים", או אם הדין ד"לשבת" הוא דין נפרד ואינו תלוי בהדין של פרי' ורבי' וכמ"ש הגרי"ז בכיור דעת הרמב"ם שיש שני מצות: פרו ורבו ו"לשבת", ולכן הגם שנשים אינן מצות על פרי' ורבי', עדיין יש להן דין של "לא לתוהו בראה אלא לשבת יצרה וכמ"ש הבית שמואל. וק"ל. וע"ע בלקו"ש פרשת נח תשמ"ח.

ב

אשה שנתעברה באמבטי אם האב קיים מצות פרי' ורבי' ואם מקרי בנו לכל דבר

סעיף ו: נולדו לו זכר ונקבה ומתו והניחו בנים הרי זה קיים מצות פרי' ורבי'. בד"א כשהיו בני הבנים זכר ונקבה והיו באים מזכר ונקבה אף על פי שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו הואיל ומשני בניו הם באים הרי קיים מצות פרי' ורבי'. אבל אם היו לו בן ובת ומתו והניח אחד מהם זכר ונקבה עדיין לא קיים מצוה זו. הגה: הי' הבן ממזר או חרש שוטה וקטן קיים המצוה. (ב"י בשם הרשב"א):

הח"מ (ס"ק ח) נסתפק באשה שנתעברה באמבטי אם קיים האב פרי' ורבי' ואם נקרא בנו לכל דבר.

הב"ש (ס"ק י) ס"ל שהאב קיים מצות פרי' ורבי' ומקרי בנו לכל דבר.

ועיי"ש בבית שמואל שהביא ראי' לדבריו ממ"ש הב"ח ביו"ד סימן קצ"ה אות ה בשם הגהות הסמ"ק: "אשה תיזהר שאל תשכב על סדינין ששכב עליהן איש אחר, פן תתעבר משכבת זרע של אחר, גזירה שמא ישא אחותו מאביו", הרי שנחשב בנו לכל דבר למרות שנתעברה מהסדינין. אם כן, הוא הדין בנתעברה באמבטי שזה נחשב בנו לכל דבר.

ג

אם לדעת הנמוקי יוסף צריך למכור ספר תורה כדי שלא יעמוד בלי אשה

סעיף ח: אע"פ שקיים פרי' ורבי' אסור לו לעמוד בלא אשה וצריך שישא אשה בת בנים אם יש ספק בידו אפילו יש לו כמה בנים ואם אין ספק בידו לישא אשה בת בנים אא"כ ימכור ס"ת אם אין לו בנים ימכור כדי שישא אשה בת בנים. אבל אם יש לו בנים לא ימכור אלא ישא אשה שאינה בת בנים ולא יעמוד בלא אשה. וי"א שאפילו אם יש לו בנים ימכור ס"ת כדי שישא אשה בת בנים. הגה: מיהו אם מכיר שאינו בן בנים עוד ואינו ראוי עוד להוליד ישא

אשה שאינה בת בנים (נ"י בפ' הבא על יבמתו). וכן אם יש לו בנים הרבה ומתירא שאם ישא אשה בת בנים יבאו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו מותר לישא אשה שאינה בת בנים. אבל אסור לישב בלא אשה משום חשש זו (ת"ה סי' רפ"ג):

הח"מ (ס"ק י) ס"ל שגם לדעת הנמוקי יוסף צריך למכור ספר תורה כדי שלא יעמוד בלא אשה.

הב"ש (ס"ק טו) ס"ל שלדעת הנמוקי יוסף אין מוכרים ספר תורה רק כדי שלא יעמוד בלא אשה.

וגם החלקת מחוקק הקשה על עצמו ממשמעות הנמוקי יוסף במסכת מגילה יט, ב מדפי הרי"ף דכתב בשם הריטב"א: "דלא אפקי' ספר תורה מהכא אלא לענין אשה שאינה בת בנים" , הרי דס"ל דלא ימכור ספר תורה לישא אשה שאינה בת בנים. וגם בחידושי רעק"א שם הביא שהריטב"א במסכת יבמות סא, ב כתב במפורש דלא ימכור ספר תורה לישא אשה שאינה בת בנים.

ד

אם יבמה יכולה למחול לבעלה שישא יותר נשים

סעיף ט : נושא אדם כמה נשים והוא דאפשר למיקם בסיפוקייהו. ומ"מ נתנו חכמים עצה טובה שלא ישא אדם יותר מד' נשים כדי שיגיע לכל אחת עונה בחודש. ובמקום שנהגו שלא לישא אלא אחת אינו רשאי לישא אשה אחרת על אשתו. (ועיין לקמן ס"ס ב' דאסור לישא שתי נשים בשני מקומות):

הח"מ (ס"ק יג) לא חילק בין סתם אשה לבין יבמה ומשמע שגם יבמה יכולה למחול לבעלה ולאפשר לו להינשא ליותר נשים.

הב"ש (ס"ק יח) כתב שיבמה מוטל על הבית דין לתת לה עצה טובה שלא תינשא לו.

אולם ראה בט"ז (ס"ק יג) שהקשה שבטור סימן קס"ה איתא שאם לא רצתה להינשא לו בטענה שהוא בער ונער ואין לו במה לפרנסה , מטעין אותו כו' אבל אינו מוטל על הבית דין לתת לה עצה על זה.

סימן ב

ה

אם צריך לבדוק כל המשפחה כשקוראים לאחד מהם ממזר והוא שותק

סעיף ד : כל שקורין לו ממזר ושותק או נתין ושותק או חלל ושותק או עבד ושותק חוששין לו ולמשפחתו ואין נושאים מהם אא"כ בודקין כמו שנתבאר. הגה: וי"א דוקא משפחה

שנתערב בה אחד מאלו הפסולים אבל אדם אחר שקורין לו כך ושותק אין בכך כלום. (טור בשם ר"י ובית יוסף בשם הרמב"ן והרשב"א). ויש אומרים עוד דכ"ז דוקא בדורות הראשונים שהיו ב"ד נזקקים למי שחרף חבירו ומענישין אותו כראוי לכן הוי שתיקה כהודאה. אבל עכשיו השותק על המריבה הרי זה משובח אא"כ קורין לו כך שלא בשעת מריבה (ב"י בשם השגות הראב"ד). וי"א דלא אמרינן שתיקה כהודאה. אא"כ צווח על פיסול אחר אבל אם שותק תמיד לא הוי כהודאה (הר"ן סוף פ"ק דכתובות). וכל זה מיירי בפיסול הנוגע בעצמו אבל אם רוצים לפסול זרעו בפניו ושותק אין בכך הודאה אבל למיחש קצת מיהא בעינן (תשובת ר"מ פדוואה סימן י"ד). והשומע חרפתו בשאר דברים ושותק סימן הוא שהוא מיוחס:

הח"מ (ס"ק ו) ס"ל שלא צריכים לבדוק כל המשפחה כל זמן שלא נבדק הוא.

הב"ש (ס"ק יא) ס"ל שצריכים לבדוק כל המשפחה .

ועיין בספר ראש פינה – חלקת השדה שהסביר שהבית שמואל דייק מלשון המחבר שכתב: "חוששין לו ולמשפחתו" שרואים שצריך לבדוק כל המשפחה. אולם ממ"ש הרמ"א "וי"א דוקא משפחה שנתערב, אין להוכיח דלא כהחלקת מחוקק, כי י"ל שהרמ"א מסכים למ"ש החלקת מחוקק שאם קוראים לאחד מהם ושותק, ששוב לא צריכים לבדוק את שאר המשפחה.

ך

ביאור דברי הרמ"א "וי"א דוקא משפחה שנתערב בה אחד מאלו הפסולים"

שם.

הח"מ (ס"ק ו) מביא פירוש ש"משפחה שנתערב בה" הוא לאו דוקא ורצה לומר שקול יוצא שנתערב בה. ואחר כך כותב עוד פירוש דר"ל שראו עדים שנתערב במשפחה אחד מאלו הפסולים, אבל רק הוא צריך בדיקה דמאחר שהוא שותק, אתיליד ב' ריעותא, ואילו האחרים במשפחתו פטורין מן הבדיקה כל זמן שלא נבדק הוא.

הב"ש (ס"ק יב) פירש שכוונת הרמ"א הוא שאם נתערב ספק ממזר, מותר לישראל לישא אשה מן משפחה זו, ומכל מקום אם שתקה, מחזיקים אותה שהיא ממזרת.

ועוד נ"מ, אם נתערב ספק חלל דאז אלמנה ממשפחה זו לא תצא אם נישאת, אבל אם שותקת, תצא.

ז

אם ידוע לשניים שנטמע באיזה משפחה ממזר או נתין, אם הם יכולים לגלות את

זה

סעיף ה: משפחה שנתערב בה ספק חלל כל אשה כשרה שנשאת לאחד מאותה משפחה ונתאלמנה אסורה לכהן לכתחלה ואם נשאת לא תצא מפני שהם שתי ספקות שמא זו אלמנת

אותו חלל שמא אינה אלמנתו ואם נאמר שהוא אלמנתו שמא אינו חלל. הגה: וי"א דוקא האלמנה דהוה לי' חזקת כשרות אבל בתה אפילו נשאה תצא. ויש מקילין ואומרים דאין חלוק בינה לבתה (ב' הדעות בב"י בסוף סימן ס"ז). אבל אם נתערב בה חלל ודאי כל אשה מהם אסורה עד שיבדוק ואם נשאת תצא. והוא הדין אם נתערב בה ספק ממזר או ממזר ודאי. הגה: וכל זה דוקא למי שיודע בדבר. אבל משפחה שנתערב בה פסול ואינו ידוע לרבים כיון שנשמעה נשמעה והיודע פסולה אינו רשאי לגלותה אלא יניחנה בחזקת כשרות שכל המשפחות שנשמעו בישראל כשרים לעתיד לבא. ומ"מ כשר הדבר לגלות לצנועין (כך משמע מהר"ן פרק עשרה יוחסין). ודוקא משפחה שנשמעה ונתערבה אבל כל זמן שלא נתערבה מגליין הפסולים ומכריזין עליהם כדי שיפרישו מהם הכשרים (שם בהגהות אלפסי). ועיין בחושן המשפט סימן ל"ה מי נאמן להעיד על משפחות:

הח"מ (ס"ק ט) ס"ל שמצווה לגלות כי היום או מחר יבואו עדים ויהיו הבנים ספק ממזרים.

הב"ש (ס"ק יט) ס"ל שגם כשידוע לשניים שנשמע אבל כיוון שנשמעה, נשמעה ואין ראוי לגלות.

וראה ב"ראש פינה" בעקבי הבית שתירץ קושית החלקת מחוקק (שאם לא יגלו, יהיו הבנים ספק ממזרים), כי מכיוון שאסור לגלות, שוב לא חיישינן שיבואו עדים.

סימן ג

ח

אם מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני", אם יכול לישא את כפיו

סעיף א: מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן. ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו. הגה: וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה (ב"י בשם הרמ"ך). וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי. ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהי' לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה והנבעלת (לו אם היא פסולי כהונה) ספק חללה. ואם הי' מסיח לפי תומו נאמן. כיצד מעשה באחד שהי' מסיח לפי תומו ואמר זכור אני כשהייתי תינוק והייתי מורכב על כתפו של אבא הוציאני מבית הספר הפשיטוני את כתנתי והטבילוני לאכול תרומה לערב וחבירי בדלים ממני והיו קורין אותי: יוחנן אוכל חלות והעלה רבינו הקדוש לכהונה ע"פ עצמו:

הח"מ (ס"ק א) כתב שגם לדעת הרמ"ך אין לישא את כפיו כיוון דאיכא איסור עשה דכה

תברכו, דוקא כהנים ולא ישראלים ולא הבא מכלל עשה, עשה.

הב"ש (ס"ק ב) כתב ליישב בדעת הרמ"א שכל דבר שאין לו הנאה לא חיישינן שיעשה

איסור ואם כן כיון שאין לו הנאה לישא את כפיו, לכן לא חיישינן לשום דבר אלא שמא יאכל

תרומה , אבל אין חשש משום נשיאת כפיים.

ט

אם יש טעות סופר בלשון המחבר במ"ש בסעיף ה: "וראיתי לפלוני טובל ואוכל תרומה"

שם (וסעיף ה).

הח"מ (ס"ק ח) ס"ל שאין טעות סופר אלא המחבר סמך על מ"ש בסעיף א דמיירי שאמר שיצא מבית הספר (שאז אין חשש עבדות כי עבד אסור ללמוד תורה)

הב"ש (ס"ק ה) ס"ל שיש טעות סופר וצ"ל בסעיף ה: " הוציאני מבית הספר"

,

הטעם שלא מהני לשון העדים לענין יוחסין

סעיף ב: הי' עד אחד מעיד עליו נאמן להאכילו בתרומה בזמן הזה ולקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו ואפילו אביו נאמן עליו. ואפילו משטרות מעלין לכהונה בזמן הזה. כיצד הרי שהי' כתוב בשטר: פלוני כהן לזה מפלוני מנה ועדים חתומים עליו הרי זה בחזקת כהן ככהני זמן זה. וכן מעלים מנשיאות כפים ומקריאת בתורה ראשון להיות כהן ככהני זמן זה. (וי"א דאם חתם עצמו: אני פלוני כהן עד מהני בזמן הזה) (הר"ן פרק ב' דכתובות):

הח"מ (ס"ק ה) הקשה שבחושן משפט סימן מט סעיף ז כתב הרמ"א בשם תשובת הרשב"א דשני יוסף בן שמעון ואחד אביו חי ואחד אביו מת , אם כתבו העדים יוסף בן שמעון שלי"ט לזה , הוי סימן שזה שאביו חי לזה , ומוציאים ממנו . וקשה , למה שם מוציאין ממון אם הוא לשון העדים ואילו כאן בדיני יוחסין לא מהני אם הוא לשון העדים (רק לענין שהוא בחזקת כהן ככהני זמן זה , אבל לא לענין יוחסין) .

ותירץ דשאני בחושן משפט סימן מט שכיוון שכתבו "שלי"ט", זהו כבר ראי' ברור שלא התכוונו ליוסף בן שמעון שאביו מת.

הב"ש (ס"ק ח) תירץ שאף שהעדים מעידים שזה הוא מוחזק לכהן , מ"מ לא העידו שהם ידעו שהוא כהן , לכן לא מהני לענין להעלות אותו ליוחסין.

יא

אם שני עדים אומרים שהוא כהן ושני עדים אומרים שהוא חלל, אם יכול לאכול תרומה דאורייתא או רק תרומה דרבנן

סעיף ז: מי שהחזיק אביו כהן ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה חוששין לו ומורדין אותו. בא עד אחד אח"כ והעיד שהוא כשר מעלין אותו לכהונה על פיו. באו ב' עדים

אח"כ והעידו שהוא חלל מורידין אותו מכהונה. בא עד אחד והעיד שהוא כשר מעלין אותו לכהונה שזה האחרון מצטרף לעד ראשון והרי שנים מעידים שהוא כשר ושנים מעידים שהוא פסול ידחו אלו ואלו וידחה הקול שהשנים כמאה וישאר כהן בחזקת אביו:

הח"מ (ס"ק י) מביא בשם הבית יוסף מחלוקת הפוסקים אם אמרינן בתרי ותרי, ידחו אלו ואלו ויכול לאכול תרומה דאורייתא, או אם לא אמרינן כן ויכול לאכול רק תרומה דרבנן.

הב"ש (ס"ק יד) כתב שרק לענין דרומה דרבנן מקילין.

ובגוף החקירה באם יש תרי ותרי אם אמרינן ידחו אלו ואלו, אולי י"ל ע"פ משנת"ל בהלכות עדות בסוף מחלוקת הד' בביאור ספיקת חכמי בריסק שיש לומר שתלוי בטעם ששני עדים נאמנים: אם אמרינן שזהו מכיוון שלא חיישינן ששני עדים יעידו שקר, אם כן כאן שיש על כרחך שני עדים שמעידים שקר (אחד מהכתות), שוב אין אף אחד מהעדים נאמנים והרי זה "כמאן דליתנייהו" וידחו אלו ואלו ויכול לאכול בתרומה.

אבל אם אמרינן שזהו גזירת המלך ואע"פ שיכול להיות שמעידים שקר, בכל זאת נאמנים, אם כן, י"ל שגם כשיש תרי ותרי אי אפשר לדחות אלו ואלו אלא צריכים לדון לחומרא "כמאן דאיתנייהו" ורק מקילין לענין תרומה דרבנן.

יב

אם זינתה ואחר כך נישאת, מדוע הולד פסול לכהונה ולא תלינן שרוב בעילות הם מהבעל

סעיף ט: שני כהנים שנתערבו ולדותיהם או אשת כהן שלא שהתה אחר בעלה ג' חדשים ונשאת לכהן אחר ואין ידוע אם בן ט' לראשון או בן שבעה לאחרון הרי זה כהן ונותנים על הולד חומרי שניהם הוא אונן עליהם והם אוננים עליו הוא אינו מטמא להם והם אינם מטמאים לו. בד"א בזמן שבאים מכת נשואין. אבל בזנות משתיקין אותו מדין כהונה הואיל ואין ידוע ודאי מי הוא אביו. כיצד עשרה כהנים שפירש אחד מהם ובעל אע"פ שהוא ודאי בן כהן ואם נטמא למת או נשא גרושה לוקה ואינו עובד ואינו אוכל בתרומה. הגה: זנתה עם כהן אחד ובתוך שלשה נשאת לכהן אחר הולד פסול לכהונה (תא"ו נכ"ג). כהן הבא על הפנוי ומודה שהוא בנו הבן כהן לכל דבר ולא חיישינן שמא הפקירה נפשה לאחרים (תשובת הרא"ש כלל ל"ב).

הח"מ (ס"ק יב) ס"ל שהטעם שאם זינתה ואחר כך נישאת לא תלינן שרוב בעילות הם מהבעל כי לכהונה החמירו יותר.

הב"ש (ס"ק טז) ס"ל שהטעם שלא תלינן שרוב הבעילות הם מהבעל הוא כי רק בזינתה תחת בעלה אמרינן דכיון שהבעל מצוי אצלה, בודאי רוב הבעילות הם ממנו, אבל אם זינתה קודם הנישואין, י"ל שכבר היתה מעוברת.

ובספר ראש פינה בעקבי הבית כתב בכוונתו של הבית שמואל שכיון דמסתמא נישאת בסוף ג' חדשים, א"כ בעילות הבעל שבועל אותה עד סיום הג' חדשים לא הוי רוב נגד המזנה

כי יכול להיות שגם הוא בא עלי' ב' או ג' פעמים. ואם כן, אין רוב בעילות לבעל בתקופה הקצרה של משנישאת עד סוף הג' חדשים נגד כל הבעילות שיתכן שהיו על ידי המזנה במשך התקופה שלפני זה ועד שנישאת.

(ולא ניתן לצרף את הבעילות של הבעל שלאחרי הג' חדשים ולומר שמחמת זה רוב הבעילות הם מהבעל, כי לא נכללו החדשים האלו בספק מלכתחילה, כי ודאי שהם מהבעל).

ולפי דברי הראש פינה נבין בפשטות את סברת החלקת מחוקק שלא רצה לבאר כמ"ש הבית שמואל כי לפי הבית שמואל במקרה שנישאת תוך ג' חדשים בחודש הראשון, הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא תלינן שרוב הבעילות הם מהבעל כי עכשיו כבר יש רוב נגד המזנה ועל כרחך שצריכים לטעם אחר ולכן כתב שלכהונה החמירו יותר.

יג

הטעם שלא תלינן שנבעלה מבעלה כי רוב בעילות הם מהבעל כשזינתה עם כהן תוך ג' חדשים למיתת בעלה הכהן

שם.

הח"מ (ס"ק יב) ס"ל שהטעם שלא תלינן שנבעלה מבעלה הוא כיון דלכהונה החמירו יותר ולכן הולד פסול לכהונה.

הב"ש (ס"ק טז) כתב שאינו מוכרח לומר כמ"ש החלקת מחוקק.

ובראש פינה בעקבי הבית הסביר דברי הבית שמואל דבשלמא בזינתה קודם, לא שייך לומר רוב בעילות הם מהבעל דשמא נתעברה קודם, משא"כ בזינתה אחרי מיתת הבעל, דודאי י"ל שניתן לתלות בבעל דהוי רוב וגם קודם.

סימן ד

יד

כשהבעל אומר שהוא בא על אשתו וזהו בנו ואשתו מכחשת אותו, אם הבעל נאמן להכשיר את הולד

סעיף יד: האשה שהי' בעלה במדינת הים ושהה שם יותר מי"ב חדש וילדה אחר י"ב חדש הולד ממזר שאין הולד שוהה במעי אמו יותר מי"ב חדש. ויש מי שאומר שאינו בחזקת ממזר. וכיון דפלוגתא הוא הוי ספק ממזר. הגה: אבל תוך י"ב חדש אין לחוש דאמרינן דאשתהי כל כך במעי אמו (כעובדא פרק הערל וכך כתב מהרי"ק). ודוקא שלא ראו בה דבר מכוער אבל אם ראו בה דבר מכוער לא אמרינן דאשתהי כ"כ וחיישינן לי' (בתשובת מיימוני). אשה שנתעברה מבעלה סוף סיון וילדה תחילת כסליו אע"פ שאין ביניהן רק חמשה חדשים לא חיישינן לבנה

לומר שהיתה מעוברת קודם לכן והחדשים גורמים (עיין לקמן סימן קנ"ו סעיף ד') והוה לי' בן ז' (בתשובת ר"י מיניץ סימן ו). ואפילו הפילה בתשרי ושמעה הולד בוכה לא חיישינן שהיתה מעוברת קודם לכן דאפשר לו לבכות לחמשה חדשים אלא שהוא נפל ואינו ראוי להיות קיים (בב"י בשם תשובה שכך השיב הר"ר דוראן) (הובא בסוף הטור סי' קע"ח):

הח"מ (ס"ק ט) ס"ל שהבעל נאמן להכשיר את הולד גם כשאשתו מכחשת אותו .

הב"ש (ס"ק טז) כתב שלמעשה צ"ע אם הבעל נאמן להכשיר את הולד .

טו

אם אפשר לוולד לבכות בשלושה חדשים שלמים ושני ימים משני חדשים ראשון ואחרון

שם ברמ"א.

הח"מ (ס"ק יג) הקשה על מ"ש התשב"ץ סימן קא (שהמקור לדין שאפשר לוולד לבכות בשלושה חדשים שלמים ושני ימים משני חדשים ראשון ואחרון הוא כי מדמינן חודש חמישי לבן שביעי כמו חודש שמיני לבן תשע , שהיולדת לשביעי יולדת למקוטעים וכן תשע אינה יולדת למקוטעים , ואם כן הנולד בתחילת חודש שמיני , נולד שני חדשים קודם הזמן , והנולד בחודש החמישי נולד גם כן שני חדשים קודם הזמן , דהא הזמן הוא תחילת חודש שביעי , ואם כן כשם שהתם אפשר לבכות בחודש השמיני שני חדשים קודם הזמן , הוא הדין הכא , בחודש החמישי),

דאין זה דומה, דמאחר ד"שיפורא גרים" (פירוש כשבית דין תוקעים בשופר לקדש את החודש , זה גורם למציאות שהוולד גודלת בעוד חודש ונחשבת שהיא בת חודש הבאה), ואם כן , אין חסר לוולד רק שופר אחד של תחילת חודש התשיעי וגם יש לו לפחות שבע חדשים שלמים ויום אחד בחודש השמיני , על כן אפשר לו לבכות . משא"כ בשלושה חדשים שלמים ושני ימים משני חדשים ראשון ואחרון רחוק מן השכל שיבכה ויחי' זמן מועט וגם חסר שני שופרות , דהיינו תחילת חודש שישי ותחילת חודש שביעי.

הב"ש (ס"ק כ) תירץ שבשו"ת התשב"ץ שם מדמה שם ליולדת בתחילת חודש שמיני לדינא דש"ס דאמרינן שאינה יולדת למקוטעים , וכיון שאינה יולדת למקוטעים , על כרחך לא מהני השופר של הבית דין ולא אמרינן שיפורא גרים , דאי אמרינן שיפורא גרים , הרי משכחת לה למקוטעין.

טז

אם בעלה הלך למדינת הים ונישאת לבעל שני (בלי גט מהראשון) , ואחר כך גירשה השני וחזר בעלה הראשון ממדינת הים ובא עלי' , אם הוולד ממזר

סעיף טז : האשה שהלך בעלה למדינת הים ונשאת והרי בעלה קיים הולד מהשני ממזר

גמור ומותר בממזרת. ואם הראשון חזר ובא עלי' קודם שגרשה השני וילדה הוא ממזר מדרבנן ואסור בממזרת גמורה ומותר בממזרת מדרבנן כיוצא בו. (אבל אם זינתה ואח"כ בא בעלה עלי' אין הולד ממזר) (מרדכי סוף החולץ):

הח"מ (ס"ק יז) כתב בדעת התוספות (ביבמות פז, ב ד"ה הוולד ממזר) שגם כשגרשה השני, ואחר כך בא עלי' בעלה הראשון, הוולד ממזר. וכן הביא ראי' מתוספות יבמות (מט, ב בד"ה סוטה) שהוולד ממזר.

הב"ש (ס"ק כז) ס"ל בדעת התוספות שהוולד אינו ממזר והכל תלוי באם "מעשי' קיימין" עדיין (והיינו שלא התגרשה מבעלה השני), דאז הוי ממזר, אבל כשגרשה, שוב לא הוי ממזר.

ועיי"ש בבית שמואל שדחה ראית החלקת מחוקק מתוספות ביבמות מט, ב שדבריו נאמרו רק לשיטת ר"ח דס"ל שאם זינתה תחת בעלה והולידה מבעלה, הוולד ממזר. אבל לדין דקיימא לן דלא כר"ח ואין הוולד ממזר, הכל תלוי בזה אם מעשי' קיימין עדיין, ואם גירשה, שוב לא הוי ממזר.

יז

אם גר עמוני יכול לישא שפחה

סעיף כב: גר ועבד משוחרר מותרים בממזרת. וכן ממזר מותר בגיורת ובמשוחררת משום דקהל גרים לא אקרי קהל והולד ממזר. ואפילו היתה הורתו ולידתו בקדושה כגון שהי' אביו גר ונשא גיורת אפילו הכי מותר בממזרת ודוקא עד עשרה דורות אבל מכאן ואילך אסור שכבר נשתקע ממנו שם גירות ויבואו לומר: ישראל נושא ממזרת. ולהרמב"ם מותר בממזרת וכן בן בן עד שישתקע שם גירותו ממנו ולא יודע שהוא גר ואח"כ יאסר בממזרת. אחד הגרים ואחד העבדים המשוחררים דין אחד לכולם:

הח"מ (ס"ק כב) הסתפק אם גר עמוני שחייב בכל המצות יכול לישא שפחה (וכמו שממזר יכול לישא שפחה).

הב"ש (ס"ק לה) ס"ל דתלוי במחלוקת הרמב"ם ור"ת: לדעת הרמב"ם (פרק טו מהלכות איסורי ביאה ה"ד) דלא גזרו על ממזר מלישא שפחה דמשום תקנת הוולד התירו ואין איסור דאורייתא בשפחה (וכמ"ש הרמב"ם בפרק יב מהלכות איסורי ביאה הלכות יא- יב), אם כן הוא הדין שגר עמוני יכול לישא שפחה כדי להכשיר זרעו.

אבל לדעת ר"ת (הובא בר"ן קידושין ל, א בדפי הרי"ף) דס"ל שיש איסור דאורייתא של "לא יהי' קדש", וזה שממזר מותר לישא שפחה זהו מדלא כתיב "לא תקח שפחה" אלא "לא יהי' קדש", והוא ממזר וממילא הוא "קדש" דיצירתו בעבירה ולא שייך האיסור של "לא יהי' קדש" לגביו, אם כן יהי' אסור לגר עמוני לישא שפחה, כי אין יצירתו בעבירה ולא הוי "קדש ועומד" כמו ממזר.

יח

ההבדל בין כהן הבא על הפנוי' ומודה שהוא בנו שהבן כהן לכל דבר לבין פנוי' שנתעברה והיא אומרת שזה מפלוני שהוולד הוא ספק אף כשהיתה מיוחדת לו

סעיף כו: פנוי' שנתעברה וילדה אם אינה לפנינו לבדקה או שהיא שוטה או אלמת ואפי' אם אומרת: של פלוני הוא ואנו מכירים באותו פלוני שהוא ממזר אין זה הולד אלא ספק אפי' אם מודה אותו פלוני שנבעלה לו שכשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר. ואם אותו פלוני הוא כשר הולד כשר. ומ"מ אין אנו מחזיקים אותו בבנו ודאי ליורשו אם אינו מודה שהוא בנו. (ואפי' לא היתה מיוחדת לו אינה נאמנת עליו) (ר"ן סוף פ' אלמנה לכ"ג). (ואפי' עד א' נאמן עליו כשמכחישו). (ג"ז שם). אבל חוששין לדברי' ואסור בקרובות אותו פלוני. הגה: ודוקא פנוי'. אבל אם זנתה תחת הבעל אפי' אומרת: של פלוני הוא והוא ממזר אין חוששין לדברי' דתולין רוב בעילותי' בבעל וכשר ומותר בקרובי אותו פלוני שאומרת עליו (פסקי מהרא"י סימן ל"ז וכן כתב בנימין זאב):

הח"מ (ס"ק כה) הקשה דמ"ש הרמ"א שהוולד הוא ספק אף כשהיתה מיוחדת לו סותר למ"ש הרמ"א סימן ג' סוף סעיף ט שכהן הבא על הפנוי' ומודה שהוא בנו, שהבן כהן לכל דבר ולא חיישינן שמא הפקירה נפשה לאחרים.

הב"ש (ס"ק מ) תירץ שהרמ"א בסימן ג' מיירי כשכולם כהנים דאז ליכא חשש איסור דאורייתא (שאוילי הוא זר ואסור לישא את כפיו), וכיון שאין חשש איסור דאורייתא, לכן נאמן האב לומר שזה בנו ולא משתקין אותו מדין כהונה.

משא"כ כאן שיש חשש ממזרות ואיסור דאורייתא, לכן אינה נאמנת.

וי"ל שהחלקת מחוקק לא רצה לתרץ כמ"ש הבית שמואל כי זה דוחק להעמיד את דברי הרמ"א דוקא כשכולם כהנים דכל כי האי הי' לרמ"א לכתוב להדיא.

וע"ע בדגול מרבבה שתירץ את קושיית החלקת מחוקק באופן אחר די"ל שכאן אינה נאמנת כי אין עדים שהמזר בא עלי' ואף שהוא מודה, אבל יש ספק שמא משקר, ואם תמצא לומר שהוא אמת, מ"מ שמא אחר גם כן בא עלי'. משא"כ לגבי כהן שבא על הפנוי' מיירי שידוע בעדים, ולכן נאמן לומר שזה בני.

ובספר בית הלל תירץ שכאן מדובר שהבועל הוא ממזר ודאי, אם כן אמרינן לקולא שזינתה עם אחרים אפילו הוא מודה. משא"כ לעיל גבי כהן שהבועל הוא כשר, לכן לא אמרינן כשם שהפקירה לו, שמא הפקירה נפשה לאחרים.

יט

פנוי' שנתעברה והיא אומרת ממנו הוא והוא מודה לדברי', אם חיישינן שמא זינתה עם אחר

שם.

הח"מ (ס"ק כה) ס"ל בדעת הרמ"א שפנוי' שנתעברה ואומרת ממנו הוא והוא מודה לדברי', שחיישינן שמא זינתה עם אחר .
 הב"ש (ס"ק מב) ס"ל דכשהוא מודה לה , לא חיישינן שמא זינתה עם אחר .

כ

אם ארוסה נתעברה והארוס מודה שממנו נתעברה , אם היא יכולה להינשא לכהן אחר מיתת הארוס

סעיף כז: ארוסה שנתעברה והיא בבית אבי' אם היא אומרת שמהארוס נתעברה אם הוא מודה או שאינו בפנינו הולד כשר. והוי בנו ליורשו. ואפי' אם הארוס אומר שאינו זוכר רק שאינו מכחישה (שם בהר"ן). ואם אינו מודה אלא מכחישה שאינו ממנו הולד ממזר ודאי. ואם אינה בפנינו לשאול אותה או שאומרת: איני יודעת ממי הוא הוי ספק ממזר. והאשה אינה בחזקת זונה אלא נאמנת לומר: לארוס נבעלתי אפי' הוא מכחישה. והני מילי לעלמא שאם נשאת לכהן לא תצא והולד ממנו כשר אבל לארוס גופי' אסורה דהא שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא:

הח"מ (ס"ק כח) ס"ל דכיון דשדינן את הוולד בתר הארוס להכשירו , אם כן גם לגבי הארוסה היא כשירה לכהונה אחר מיתת הארוס .

הב"ש (ס"ק מז) ס"ל שמחלקינן בין דין הוולד לבין דין הארוסה ואסור לה לכתחילה להינשא לכהן אחר מיתת הארוס .

סימן ה

כא

אם מותר לכהן שהוא פצוע דכא לישא גרושה וחללה

סעיף א: פצוע דכא וכוות שפכה אסורים לישא ישראלית ומותרים בגיורת ומשוחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו. ואפילו נתינה או אחת מהספקות מותרת לו הואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו על הנתינים ולא על הספיקות אבל אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה. ויש מתירים אפי' בממזרת (טור) והראב"ד והרשב"א):

הח"מ (ס"ק א) כתב שמותר לכהן פצוע דכא לישא גרושה וחללה כמו שמותר לישא גיורת כי גיורת יש לה דין ובפסוק כתוב: " אשה זונה חללה וגרושה מאישה לא יקחו " , הרי שדין אחד לשלשתם.

הב"ש (ס"ק א) כתב דשאני גיורת דאין איסורה מפורש בתורה , רק דילפינן מקרא

דיחזקאל (פרק מד פסוק כב) שגירות בכלל זונה . משא"כ גרושה וחללה דאיסורם מפורש בתורה (וכמ"ש "אשה זונה חללה וגרושה וגו') , לכן אסור לכהן פצוע דכא לישא גרושה וחללה.

סימן ו

כב

ההבדל בין מ"ש הרמ"א סימן ו סעיף א שפסולה לכהונה כשנתגרשה מחמת קול קידושין, לבין מ"ש המחבר כאן שכשיצאה קול עם אמתלאה כגון שקידשה או גירשה על תנאי , דלא חיישינן לקול ומותרת לכהונה

סעיף ה: יצא קול על אשה שנתקדשה ונתגרשה חוששין לקול לאוסרה לכהן. ודוקא שיצא הקול בלא אמתלאה אבל אם יצא עם אמתלאה כגון שיצא הקול שקדשה או גירשה על תנאי או שזרק לה קדושין או הגט ספק קרוב לו ספק קרוב לה אין חוששין לקול. ואם יש אמתלאה בגירושין ולא בקידושין חוששין לקול הקדושין לאוסרה לעלמא ואין חוששין לקול הגירושין לאוסרה לכהן. ודוקא שיצא האמתלאה עם הקול מיד אבל אם יצא הקול ברור ולאחר זמן יצא האמתלאה אינה מבטל הקול. ואם אח"כ נתברר שהי' הקול שקר אפי' לא הי' שם אמתלאה מבטלין אותו. וכל קול שלא הוחזק בב"ד אינו קול לחוש לו. (וע"ל סי' מ"ו). (יצא עלי' קול חלוצה י"א דלא חיישינן):

הח"מ (ס"ק ו) הקשה על הדין שכשיצאה קול עם אמתלאה , דלא חיישינן לקול, מדוע לא אסורה לכהונה מחמת הגירושין וכמ"ש הרמ"א בסעיף א .

הב"ש (ס"ק יא) תירץ דשאני בסעיף א שיש "ריח גט" ויש אלו ששמעו שהי' גט אבל לא שמעו שהי' קידושין , משא"כ כאן דיצאו הקולות בפעם אחת .

ועוד תירץ דשם בסעיף א ראינו הגט , אבל כאן ליכא אלא קול שנתגרשה , ולכן לא חיישינן .

כג

כוונת המחבר במה שכתב: "איזו היא זונה, כל שאינה בת ישראל" - גירות או גוי' שלא זינתה

סעיף ח: אי זו היא זונה כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לינשא לו איסור השוה לכל או שנבעלה לחלל אף על פי שהיא מותרת לינשא לו. לפיכך הנרבעת לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי לא נבעלה לאדם. והבא על הנדה אע"פ שהיא בכרת לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי אינה אסורה לינשא לו. וכן הבא על הפנוי' אפי' היתה קדשה שהפקירה עצמה שהיא במלקות לא

נעשית זונה ולא נפסלה מכהונה שהרי אינה אסורה לינשא לו. אבל הנבעלת לאחד מאיסורי לאוין השוין בכל ואינה מיוחדת בכהנים או מאיסורי עשה וא"צ לומר למי שהיא אסורה לו משום ערוה או לעובד כוכבים ועבד הואיל והיא אסורה לינשא לו הרי זו זונה. וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן. וכן יבמה שבא עלי' זר עשאה זונה. וי"א שהבא על חייבי עשה או על חייבי לאוין אפילו חייבי דשאר לא עשאה זונה חוץ מהבא על היבמה:

הח"מ (ס"ק ט) פירש בכוונת המחבר דכל שאינה בת ישראל, רצה לומר גיורת. ולפי זה הקשה מדוע המחבר כפל את דבריו וכתב בסוף הסעיף עוד הפעם גיורת.

(וראה בספר ראש פינה – חלקת השדה שתירץ די"ל דבתחילה נקט המחבר דרך כלל דזונה נקראת או בשאינה בת ישראל או בשאסורה להינשא לו, ואחר כך מפרש אותם דאסורה להינשא היינו כגון לאחד מאיסורי לאוין וכו' ושאינה בת ישראל היינו כגון גיורת או משוחררת).

הב"ש (ס"ק טו) פירש בכוונת המחבר דכל שאינה בת ישראל, רצה לומר גוי' של זינתה ולא גיורת (ומתורץ קושיית החלקת מחוקק דבאמת המחבר לא כפל את דבריו).

דין קטנית שלא עומדת למאכל אדם, ודין קטנית שהשתנתה לשימוש בפסח

ודין הממתיקים המלאכותיים והאם קוקה קולה זירו כשרה למהדרין גם לפסח

יביא הכרעת הגמרא שאורז אינו חמץ / יביא הטעמים למנהג שלא לאכול קטניות / יביא הפסיקה והמנהג האשכנזי להחמיר בקטניות / יביא דעת החכ"צ ובנו היעב"ץ שמנהג טעות הוא ויש לבטלו / יביא פסיקת השו"ע להתיר הקטניות / יביא דברי הפוסקים שמנהגים שונים בזה בקרב עדות הספרדים / יסיק שבשעת הדחק מותר אף לאשכנזים / ידון בדברי הפוסקים אם מועיל התרה למנהג אכילת הקטניות ויסיק שלספרדים שהחמירו בזה מועיל במקום הצורך / יעלה להתיר תערובת קטניות ברוב כשאינם ניכרים אף כשאין ביטול בשישים / יוכיח שמיני גרגירים ככוסברה וכדומה מכיוון שמשונים וידועים לכל מותרים אף למחמירים בקטניות / יביא המחלוקת באגיס והנפק"מ לארק המצוי / יביא סברתו המחודשת של החק יעקב להקל באורז שאינו מיני דמידגן אך לא נהגו כן / יביא מחלוקת הפוסקים בקטניות לחים וטריים בתרמילם ומסיק שיש להקל / יביא דיון הפוסקים בענין תפוא"א וההכרעה להיתר / יביא דעת רוב פוסקי זמנינו שבוטנים אינם בכלל קטניות / יביא פסיקת הגרש"מ עמאר שקינואה אינה בכלל קטניות / ידון בענין לפתית (לציטין וקנולה) ויביא כמה סברות להקל בזה / ידון בענין שמן כותנה ויביא שדעת רוב פוסקי זמנינו להתיר / יבאר המציאות בענין גידול פטריות על גבי מצע חמץ או קטניות ועפ"ז יסיק להיתר גמור אף בחמץ / יעיר שאף שבפועל גופי הכשרות מחמירים במצע חמץ הרי שבמצע קטניות לא מצינו שיחמירו בזה / יוכיח ויבאר ש'אינזימים' הגדלים על מצע של חמץ או קטניות אינם אוסרים / יעלה שבממתיקים מלאכותיים אין לחשוש משום קטניות / יאריך עוד בהיתר קטנית שנשתנתה ויסכם הדינים העולים מכהנ"ל

הרה"ג הרב שניאור זלמן שי' רווח
ראש המכון למצות התלויות בארץ

א

מקורות הדין, ההלכה ומנהג

שנינו בגמ' מס' פסחים¹⁵, על דברי המשנה: "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל, וכו'". מדייקת הגמ': "הני אין, אורז ודוחן לא. מנהני מילי, אמר רבי שמעון בן לקיש, וכו', אמר קרא "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון [רש"י: אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן, מסריחין]."

מוסיפה הגמ': "מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח". ובגמרא שם¹⁶ מבואר שגם המנהג הוא דלא כרבי יוחנן בן נורי, כאשר רב הונא ורבא הי' אוכלים אורז בפסח. ומסכם שם רב אשי: "שמע מינה, לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי". ע"כ מהגמ'.

וכהכרעה זו שאין מיני קטניות באות לידי חימוץ נפסק להלכה בלי ערעור ובלי פקפוק. גם אלו שנהגו להחמיר ודאי לא חלילה שחששו נגד הנפסק בגמרא שזה אינו בא לידי חימוץ, אלא מטעמים אחרים שחששו להם, וכלשון מרדכי¹⁷ שכתב בזה"ל: "אמנם גיסי ה"ר יצחק מקורבויל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד, נראה לי לקיים המנהג ולאסור כל קטניות בפסח ולא מטעם חימוץ כי טעות הוא בידם כדפרישית, אלא משום גזירה הוא דכיון דקטניות מעשה קדרה היא ודגן נמי מעשה קדרה כדייסא אי הוה שרינן קטניות דילמא אתי לאיחלופי להתיר דייסא דאידי ואידי מעשה קדרה וגם מידי דמידגן הוא, כגון חמשת המינין כדאי' בב"מ¹⁸ דקרי לקטניות מידי דמדגן, וגם יש מקומות שרגילין לעשות מהן פת כמו מחמשת המינין ולכך אתי לאיחלופי לאותם שאינם בני תורה. ולא דמו למיני ירקות כגון כרוב וכרישין וכיוצא בהן דהני לא דמו כלל לדגן ולא אתי לאיחלופי.

ומנהג הגון הוא ליוהר מכל קטניות ומכל דבר שקורין ליגו"ם, וגם חרדל נכון לאסור משום דהוה מידי דמדגן אף על גב דתלמודא שרי אפי' אורז זהו דוקא בימיהם שהיו בקיאיין כולן באיסור והיתר, אבל השתא בדורות האחרונים גזרו. ואפילו ליתנו במים רותחין נכון לאסור דילמא אתי ליתנו במים קרים עכ"ד הסמ"ק". וכתב המרדכי, שגיסו ורבינו ברוך ורבינו שמשון מאויירא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח, אבל ה"ר יחיאל מפרי"ז הי' רגיל לאכול פול הלבן שקורין פיי"ש.

וכן פסק רבינו הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה¹⁹ וז"ל: "אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני חטים שהן החטה והכוסמת, ושלשת מיני השעורים שהן השעורה ושבולת שועל והשיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן

15) ל"ה, א.

16) קיד ע"ב.

17) פסחים רמז תקפח.

18) דף פח ע"ב.

19) ה, א.

אין בהן משום חמץ אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון".

וכתב רבינו מנוח על דברי הרמב"ם שם וז"ל: "וכתוב בספר המנהגות 'ונהגו כל העולם שלא לאכול זירעונים בפסח מפני שהן מחמיצין ועל כן נקראין חימצי'. ולא מסתבר לומר שיהי' המנהג תלוי באיסור כלל שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ אלא מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד שהרי כתוב ושמתח בחגך ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית. וכו'. ואעפ"י שנהגו, דהא אמרינן בירושלמי פרק מקום שנהגו כל דבר שמותר וטועה בו באיסור נשאל ומתירין לו. אחר זה מצאתי כתוב שיש מין אחד הנקרא ויצאש והם מגרגירים של חיטה שמשתינים בארץ בתבניתם וטבעם כמין הזונין שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך היושר וחוזרת זונין מלשון כי זנה תזנה הארץ. ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש ועל כן אסרו כל קטניות וזה הטעם יש לו". עכ"ד.

[ובביאור הלכה²⁰ ביאר בדבריו שיש מיני חטים שבשנה שאינה כתיקונה משתנות ונראות כמיני זרעונים וע"כ אסרו כל מיני זרעונים. ולענ"ד יש לבאר עוד מצד המציאות, שלמעשה אין מוכר במציאות מיני דגן שמהפכים הצורה לצורת קטנית, אך בפועל נשאר דגן. ויש כן מציאות ידועה על דגני בר הגדלים בשדות של מחזור זרעים, כגון המצוי בשדות הכמון, שעולה בתוכם שיבולת שועל בר, מזריעות קודמות של שיבולת שועל רגיל, והם דומים בצורתם לגרגר כמון, וכל זה כמתואר בשו"ת שש משזר²¹, יעוי"ש].

וכן הביא כתוב מן הבית יוסף²² את דברי הגהות מימוניות על הרמב"ם הנז' ²³ שהביא את דברי הסמ"ק הנז' "על הקטניות כגון פולים ועדשים יש נוהגים איסור לאכלם בפסח וכן ה"ר שמואל מאורא, אבל ה"ר יחיאל ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר, וקשה מאד הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור²⁴, ונראה שלא נהגו בו איסור משום חימוץ דלא טעו אינשי בזה דתינוקות של בית רבן יודעין אותו, דבפירוש אמרינן בגמרא²⁵ דאינו ואפילו לבשל אורז וקטניות שלמות ג"כ אסרו משום לא פלוג בא לידי חימוץ אלא חמשה מינים בלבד, אלא אסרום משום דדגן מעשה קדרה וקטנית מעשה קדרה גזירה הא אטו הא, וגם יש מקומות שעושין פת מקטנית ואתי לאיחלופי בדייסא שהוא מעשה קדרה, אבל מיני ירקות דלא דמי לדגן כלל, לא אתי לאיחלופי. וגם פעמים תבואה מעורבת בהם ואי אפשר לבררו יפה. והחדל כמו כן יש לאסרו בפסח משום שהוא מידי דמידגן²⁶, אף על גב דבימיהם הי' מותר, מכל מקום עתה יש להחמיר בדורות הללו שאינם בקיאים כל כך באיסור והיתר כדורות הראשונים כדפירש רב סעדי' גאון".

הנה אם כן למעשה כמה טעמים למדנו מדברי הראשונים הנז' להא דהנהיגו באותם מקומות לאסור הקטניות,

(20) ריש סי' תנג .

(21) ח"א אר"ח סי' ט.

(22) אר"ח סי' תנג.

(23) הל' חמו"צ פ"ה ה"א - מופיע בדפוס קושטא.

(24) עי' פסחים נ ע"ב.

(25) לה ע"א.

(26) עי' נדרים נה.

מחמת שהקטניות מעשה קדרה בדומה לדייסא של מיני דגן.

קטניות הם מיני דמידגן בדומה לדגן [שעושים ממנו כרי].

במיני קטניות עושים מהם פת, כמו שרגילים לעשות במיני דגן.

שיש מיני דגן מעורבים עם הקטניות [מחמת תערובת בתלוש או מחמת מחזור זרעים באדמה (בדומה למצב הכמון מתורכי' ואיראן בימינו) או שמשנים צורתם וכמבואר לעיל].

ולמדנו עוד מדבריהם שאין צריך כל הטעמים אלא אף אם רק דמיון אחד גם הם אסרו וכגון חרדל שאסור רק משום דמידגן. ומחמת כל הנז' לעיל חששו שיבואו לטעות אותם שאינם בני תורה, ולכן אסרו הקטניות, ואפילו לא במים חמים באופן שאין חשש כי הרי זה חלוט, גם לא התירו. ולהלן נביא טעמים נוספים.

והנה הלכה למעשה, רבינו הטור²⁷ כתב: "אלו דברים שיוצאים בהן ידי חובת מצה, בחטין ובשעורים ובכוסמין ובשבלת שועל ושיפון, אבל לא באורז ושאר מינים, וגם אינן באין לידי חימוץ ומותר לעשות מהן תבשיל, וכן בכל מיני קטניות, ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין מתערבין בהן, וחומרא יתירא היא זו ולא נהגו כן" עכ"ל.

ומרן בבית יוסף שם כתב בזה"ל: "גם רבינו ירוחם²⁸ כתב אותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטניות מבושל בפסח מנהג שטות הוא זולתי אם הם עושים להחמיר על עצמם ולא ידעתי למה. עכ"ל". ושוב הביא דברי הגהמ"י והמרדכי, וסיים: "ולית דחש לדברים הללו זולתי האשכנזים". אמנם רבינו הדרכי משה²⁹ כתב על דברי הבית יוסף: "ואנו בני האשכנזים נהגו להחמיר". אלא שהגביל זאת רק לאכילה ולא להנאה, ונבאר להלן באות ב.

הנה אם כן גם רבינו הטור בתקופתו ובתקופת אבותיו טרם התקבלה גזירה זו של הקטניות אף אצלם, ולכן כתב על זה שזו חומרא יתירה. אמנם יש מרבתינו הראשונים, שכבר נמנעו מאכילתן, ואף הוסיפו שכך הי' המנהג אצלם, וזה חזר והתפשט בכל מקומות האשכנזים, ועיקר התפשטות המנהג הי' מימי המהרי"ל ואילך. והמנהג או חלק ממנו התפשט גם בחלק ממקומות ספרדים שונים, ולא בכל סוגי הקטניות אלא כל מקום ומנהגו ומנהג אבותיו וכדלהלן. ומכל מקום באשכנז התפשט האיסור בכל המקומות, וכמו שכתב הרמ"א בדרכי משה (שם). וכ"כ הפרישה על הטור, שהמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרין בדיעבד. וכ"כ הב"ח (על הטור) שכך נהגו, ואף החרדל דליכא מאן דפליג אהא דתנן³⁰ אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל דאלמא דהחרדל בעינו שרי, נמי נהגינן לאסרו דהוה לי' נמי קטנית, מיהו בנתערב בתבשיל בפסח שרי.

גם בשולחן ערוך³¹ פסקו מרן השו"ע והרמ"א לפי המנהגים השונים, כאשר מרן השו"ע כתב: "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבלת שועל ובשיפון, אבל לא באורז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם

27) סי' תנג.

28) נתיב ה"ג מא.

29) אות ב.

30) מ, ב.

31) סי' תנג ס"א.

תבשיל". והרמ"א כתב: "ויש אוסרים והמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית, וזרע אקליז"א ואני"ס אליינד"ר אינן מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח, כן נ"ל". עכ"ל הרמ"א.

וכתב הט"ז³² על דברי הרמ"א שהגם שאין זה אלא חומרא בעלמא, מכל מקום אין לשנות מפני שנהגו כך. וכ"כ בשו"ע הרב בריש סי' זה שכך נהגו שלא לאכול ואפילו ביו"ט אחרון. וכ"כ החיי אדם³³ שכך נהגו בכל תפוצות הגולה האשכנזים וכן במדינות פולין [שגם הם נחשבים אשכנזים] לאסור כל מיני קטניות, ואפילו לבשלם שלימים אסור. וכ"פ המשנ"ב³⁴ שלמעשה אין לשנות ואפילו באחרון של פסח ג"כ אין להקל בזה. להוציא בשעת הדחק ויבואר להלן.

ואמנם ידועה דעתו של החכם צבי כפי שמעיד בנו הרב מור וקציעה³⁵, שהרבה צער נצטער אותו צדיק על חומרא זאת, והי' מתרעם ואומר אי איישר חילי אבטליני' למנהג גרוע הלז שהיא חומרא דאתיא לידי קולא ונפק מנה חורבא ומכשול, כי מתוך שאין מיני קטניות מצויים להמון לאכול ולשבוע, צריכין לאפות לחם מצה הרבה, בפרטות העניים ומי שבני ביתו מרובים ולא יספיקו להם תבשילים הרבה לשבר רעבונם, מוכרחים על כרחם להספיק להם מצה די לחמם לביתם וחיים לנעוּתם. מתוך כך אינם נוהרים בעסה כראוי וכחובה, עושים אותה גדולה הרבה ושוהים עלי' מאד. קרוב הדבר שנכשלים באיסור כרת ר"ל. גם המצות עומדים להם ביוקר ואין יד כל אדם משגת לעשותם די הצורך לבני ביתו, ולא ימצא להם אפי' די שבעם אף בלחם חמץ כל השנה, וקטניות נמצאים בזול בלי טורח ובהתר, ואתו לאמנועי משמחת י"ט, בסיבת חומרא שאין לה טעם וריח, לכן אשרי שיאחו צדיק דרכו, יתן אוכל למכביר ונפץ את עלולי החומרות הזרות אל הסלע. אלא שלא ערב אל לבו החכ"צ להתירו בלי הסכמת רבים.

ומ"מ כותב בנו המו"ק שלמעשה בזמנו כבר כן אפשר לבטל שאין לחוש, ולכן כתב: "על כן אני אומר בטח, המבטל מנהג זה של מניעת אכילת קטניות (והדומה לו ממנהגים גרועים כאלה) יהי חלקי עמו, הלואי יסכימו עמדי גדולי הדור במחוז הלז. הנני הנני להיות נטפל לדבר מצוה זו, וכל ימי הייתי עומד ומצפה מתי יבוא לידי ואפרסם דעת אמ"ה להפקיע חבל חומרות כאלו שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בהן. לקיים ותגזר אומר ויקם, ואקבענה בדפוס ואעשנה כיון להביאה לידי מעשה לתקוע בה מסמרות, לקבעה הלכה לדורות, לזכות את הרבים ולהסיר מכשול מדרך עמינו, בודאי למצוה רבה יחשב". עכ"ד שם. ועוד עי' מש"כ בספרו שאילת יעבץ³⁶. ומאידך עי' בשו"ת זכר יהוסף לר' יוסף זכרי' שטערן³⁷ ובשו"ת מאמר מרדכי לר' מרדכי זאב איטינגא³⁸ שכתבו לחלוק על דברי המו"ק ומר אביו בעל החכ"צ, יעו"ש".

והנה על קהילות הספרדים כבר כתב מרן בבית יוסף שלא נהגו בזה, אולם מנהגים שונים

(32) שם ס"ק א.

(33) כלל קכו אות א.

(34) ס"ק ז.

(35) ריש סי' תנג.

(36) ח"ב סי' קמ"ז אות ד' וסי' ק"ג.

(37) ח"ג סי' קנ"ז.

(38) סי' ל"ב.

מצאנו בזה, כאשר רבינו הפר"ח³⁹ כתב לתמוה, שלאחר שנסתם התלמוד היאך אפשר שנגזור גזירות מדעתינו, וכתב מצאתי להם סמך על כך מהגמרא בפסחים⁴⁰ ובתוספות שם. ומכל מקום כתב שאין כן מנהגינו זולתי באורז ששנה אחד אחר שנבדק ג' פעמים יפה נמצא בו גרעין חטה ומאותו היום והלאה לא אכלנוהו בפסח. ועוד ציין לדבריו בסו"ס תסג שם כתב: "ומהכא שמעינן שמותר לעשות פנאדי"ס ממצה אפוי"י ולא חיישינן למראית העין ואפילו באתרא דשכיחי עבדי דמזולזלין במצות".

גם הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף⁴¹ כתב בשם שו"ת שערי ישועה⁴² שירא שמים לא יאכל אורז מאחר שנתפשט איסורו בכמה קהלות. וסיים הברכ"י שכן נהגו שלמים וכן רבים. וכ"כ גם בספרו טוב עין⁴³ שכך מנהג רוב התלמידי חכמים בירושלים שלא לאכול אורז, וכן נהגו שלמים וטובים. ומכל מקום כתב שמה שכתב בשערי ישועה שפשט איסורו גם בקרב אנשי ספרד שאסרוהו לכל הקהילות, איננו יודע מאן נינהו.

גם הגאון רבי אלעזר הלוי טובו בספרו פקודת אלעזר⁴⁴ כתב שעכשיו גם הספרדים בירושלים נוהגים איסור באכילת קטניות. והביא דבריו הכה"ח⁴⁵, וכתב ע"ז, שעתה התרבו האוכלסים בירושלים וכל אחד מחזיק במנהגו, יש שאוכלים קטניות ויש שאינם אוכלים. [ובשו"ת שמע שלמה למו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א כתב⁴⁶, שמסתמא הפקודת אלעזר חי בירושלים עם רבני ועם קהלת חכמי המערב שהמשיכו את מנהגם ממרוקו שלא לאכול אורז וקטניות יבשות, וכך שאין הוכחה על מנהג שאר הספרדים בירושלים]. גם בשו"ת נחפה בכסף⁴⁷ כתב שאורז מותר וכו', אלא דנוהגים להחמיר וכן נוהגים הרוב בעי"ק ירושלים, וכן ראוי לעשות, ואין למחות ביד המיקל.

וגם בארצות המערב שרוב ככל הקהילות נהגו איסור באורז [להוציא קהילות בודדות כגון חלק מקהילת בני ספרו שבמרוקו כפי ששמעתי מזקני קהילה זו ובראשם ממעלת ידידנו הדגול רבי יצחק בניזרי זצ"ל], זה מהשנים המאוחרות יותר (כ-300 שנה), ראה במש"כ הגאון רבי יעקב אבן צור בספרו שו"ת משפט וצדקה ביעקב⁴⁸, שהקהילות אוכלים אלא שהוא ועוד כמה חכמים היו נמנעים, עד שנודע לכולם שהיו הנכרים שם מערבבים זה עם חמץ גמור, יעוי"ש.

וראה עוד בתשובות רבי יהודה בן עטאר⁴⁹ שלא אוכלים אורז בפסח כדי להצילך מפ"ח יקוש, מפ"ח ראשי תיבות: מורסן. פדואים [זו התערובת חמץ שהזכיר היעב"ץ הנז']. חיטים קלופים [הדומים לאורז], יעוי"ש.

(39) על השו"ע שם.

(40) מ ע"ב.

(41) סי' תנג אות א.

(42) שערו סי' ד.

(43) סי' ט אות ו.

(44) סי' נא.

(45) סי' תנג אות י.

(46) ח"ו או"ח סי' ד.

(47) ח"א דף קעה.

(48) ח"א סי' ט.

(49) סי' ד.

והב"ד בספר שולחן אבותינו⁵⁰. ומש"כ שם בהערה שטעמו של מנהג זה מפני שחששו לדעת רבי יוחנן בן נורי, אחהמ"ר אין זה נכון, וכבר נפסקה הלכה לא כך, וכמבואר להלן, אלא הטעם הוא משום שאר חששות, ולכן התירו באופנים מסויימים, והדברים ברורים ופשוטים, ופלא איך לא ראה לשונות כל הראשונים הנז' לעיל, וראה עוד להלן מש"כ מדברי הב"ח בריש סי' תנג.

ועל מנהג יהודי המגרב, ראה עוד בספר אוצר המכתבים⁵¹. ובספר לקט הקמח⁵². ובשו"ת דברות אליהו⁵³. ובשו"ת שמע שלמה הנ"ל וראה שם⁵⁴ מעשה שהי' עמו. ועוד ראה במש"כ הגר"י בן נאים בספרו נוהג בחכמה⁵⁵ שאין אוכלים קטניות כלל, והיו גם כמה משפחות שלא אכלו אפילו פולים לחים, יעוי"ש.

מאיךך ראינו למנהג הרבה מקהילות הספרדים שנהגו לאכול בפסח, כמו שכתב בשו"ת רב פעלים⁵⁶ על מנהג בבל. וכ"כ בספר נהר מצרים⁵⁷ על מנהג מצרים. וכך העידו על קהילות סור' השונות, וכידוע כן נהגו בהרבה מקהילות הספרדים בעולם. ובספר נתיבי עם⁵⁸ מעיד שהמנהג בירושלים השתנה מאז הפר"ח והברכ"י ועיקר המנהג להתיר אורז, יעוי"ש. וכן כתב בספר עלי הדס⁵⁹ על מנהג תוניס. וע"ע לבא"ח⁶⁰.

אולם כל זה בוודאי בימים רגילים אולם כאשר יש שעת הדחק, ודאי שמעמידים על עיקר הדין בזה גם למקהלות האשכנזים, וכמו שכתב במור וקציעה⁶¹ שבשעת הדחק ודאי יש להתיר גם כל הקטניות באכילה. וכ"כ בחכמת שלמה⁶² להתיר קטניות בפסח בעת הדחק, ודן שם באריכות בביטול של בית דין דבר של בי"ד אחר, והעלה דכל דהוי ספק אם הותנו יכולין לבטל דברי בית דין חבירו, ומכל שכן בתקנות אחרונים הוי כן, ויכולין לבטל מספק, ואתי שפיר. וזה ברור לפענ"ד.

וכ"פ המשנ"ב⁶³ וז"ל: "בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל כל המינים חוץ מה' מיני דגן, ומ"מ גם בכגון זה יקדים קטניות לאורז ודוחן ורעצקע שהם דומין יותר לה' מינים ושייך בהו טפי למיגזר [ופשוט דה"ה לחולה אף שאין בו סכנה דמותר לבשל לו אם צריך לזה] אלא דצריך לבדוק ולברור יפה יפה בדקדוק היטב שלא ימצאו בהם גרעינים מה' מיני דגן. וכתב החת"ס בתשובה סימן קכ"ב דאפילו במקום שיש להתיר מ"מ יחלטנו לכתחלה ברותחין

(50) שער ג סעי' צו.

(51) ח"ב סי' תשעת.

(52) אות פ.

(53) ח"ז סי' ו.

(54) ד"ה ובדידי.

(55) עמ' קס.

(56) ח"ג סי' ל.

(57) דף כח ע"א.

(58) בסי' תנג.

(59) פי"ב.

(60) ש"א פר' צו סעי' מא.

(61) שם.

(62) או"ח ריש סי' תנג.

(63) ס"ק ז.

דכל מה דאפשר לתקן מתקנינן וכ"כ הח"א". עכ"ד.

האם ניתן לשנות ממה שנהגו - הרב כנסת הגדולה⁶⁴ הביא משם הר"י הלוי ז"ל⁶⁵, דאם נהגו כן מפני שסוברין דאורז מחמיץ, מתירין להם בשאלה והתרה. ואם יודעין שהאורז אינו מחמיץ אלא שרצו להחמיר עליהם משום תערובת או משום גזירה דדילמא אתי לאחלופי בדייסא, אסור להתיר להם אפילו בשאלה. ואם החזיקו בני בניהם במנהג זה, אף על פי שהם סוברים שטעם החומרא היא משום דהוה ס"ל לאבתייהו דאורז מחמיץ, מאחר דהמתחילים בתחלה לנהוג שלא לאכלו לא ה' מפני שהיו סוברים שמחמיץ אלא מטעם העירוב או מטעם הגזרה, אין מתירין להם. וכן כתב בעולת שבת על השו"ע כאן⁶⁶. והרב פרי חדש כתב לדון בזה⁶⁷ על הנוהגין שלא לאכול אורז בפסח אם יש להם התרה או לא, יעוי"ש.

אמנם הלכה למעשה לצורך חולי וכיו"ב אפשר להקל לספרדים שנהגו להחמיר באורז וקטניות על ידי התרה, וכמש"כ בחזו"ע⁶⁸ וראה מש"כ בהערות שם. אולם ללא צורך כלל, אין נכון לעשות התרה, וראה עוד במקורות הנז' לעיל, ובמובא בחזו"ע שם. ועו"ע בספר דברות אליהו הנז' לעיל, ובספר שמע שלמה הנז' לעיל, ובמעשה המובא שם.

ב

תערובת ושאר שימושים שאינם אכילה

הנה הבאנו לעיל מדברי הרמ"א בד"מ שהביא את דברי תרומת הדשן⁶⁹ שאפילו שהמנהג להחמיר מכל מקום מותר להשהות מיני קטניות דמידגן בביתו אף על פי שנפל עליהם מים דבהא לא גזרינן משום שאר מיני דגן. וכן מותר להדליק באותן שמנים הנעשים ממיני קטניות, ואם נמצא גרגיר של קטניות בקדרה או בתבשיל לא מחמירין כלל לאסור התבשיל דאיסור משהו אינו אלא בחמשת מיני דגן. ועוד הוסיף הד"מ מדברי המהרי"ל⁷⁰ שהמדליק בשמן שנעשה ממיני קטניות צריך ליהרר שלא לתלות במקום שנוסף על השולחן, וכתב על דבריו שאין המנהג כדבריו אלא תולין אותן על השולחן כבשאר ימות השנה ואין לחוש שמא יטיף על האוכל דאף אם נוסף אין לאסרו דמיני קטניות אינן חמץ כלל ואינם אסורים אלא משום מנהג ובכהאי גוונא ליכא למיחש.

אולם באמת שרבינו בעל תרומת הדשן סיים את תשובתו שם: "אך כמדומה שהעולם נהגו איסור להדליק בשמנים שנעשו ממיני קטניות בפסח". אך נראה אם נמצא גרגיר של מיני קטניות בקדירה או בתבשיל, לא מחמירין כלל לאסור התבשיל אפי' באכילה, דגזירה דאיסור

64) הגה"ט אור"ח סימן תנג אות ב.

65) סימן לח.

66) ס"ק א.

67) בפרטי המנהגים תצ"ו, ט.

68) פסח עמ' פד.

69) סי' קיג.

70) הל' מאכלות אסורות בפסח עמ' קל סי' ט.

משהו ליתא אלא בתבואה דה' מינים.

אלא שלהלכה רבינו הרמ"א⁷¹ לאחר שהביא שמנהג האשכנזים להחמיר בקטניות ואין לשנות, הוסיף בשם המהרי"ל, וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם. ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית. ולא הזכיר מדבריו שהעולם נוהג איסור.

ועל דברי הרמ"א שכתב שאם נפלו לתבשיל אינן אוסרים, כתב הט"ז⁷² שהגם שבדיעבד אם נפלו בתבשיל לא אוסרים מכל מקום, אם נמצאו במצה אפוי' אסורים. ואין כוונתו מחמת שאוסרים, אלא מחמת שמעכב את האפי', כדין ביצים שאין לערב במצה.

ועל ענין התערובת כתב הפרי חדש, שהא דכתבו שאינן אוסרין אם נפלו לתוך התבשיל. מסתברא דכיון דאיכא רוב היתר מבטלי, דלא עדיף מחלת חוץ לארץ⁷³ שמבטלה ברוב ואוכלה, יעוי"ש. כלומר אין כאן ענין וצורך בביטול טעם, אלא מבטלה ברוב ודיו. וכן כתב בחק יעקב⁷⁴ שבתערובת מותר אפילו ליכא ששים גם כן מותר אפילו באכילה, וכן משמעות האחרונים.

והגם שבתרומת הדשן⁷⁵ משמע דדוקא בתערובת משהו אין לאסור, אבל פחות מכאן יש לאסור באכילה [אין הדברים להדיא שם, אולם מהא דכתב על איסור משהו, נראה שרק על כה"ג כתב להתיר, ודוק], מ"מ עיקר נראה לי כדעת האחרונים, כיון שבלאו הכי הוא חומרא והרחקה בעלמא, אך רוב עכ"פ בעינן, דאם לא כן לא מיקרי תערובת כלל, דהוי כאוכל התבשיל מקטניות עצמו.

והפמ"ג⁷⁶ כתב גם הוא לדקדק מדברי תרוה"ד שההיתר הוא בתערובת משהו, ושוב הביא דברי הפר"ח, והחק יעקב הנז', ודברי האלי' רבה⁷⁷ שמתירין כל שיש רוב היתר. [אלא שכתב לדחות את ההשוואה של הפר"ח לחלת חו"ל, וכתב שאין היתר להרבות עליו לכתחילה, יעוי"ש]. וטעם כל הקולות כפי שביארנו לעיל מדבריהם, שליכא למיחש לכל הענינים הללו כשזה חומרא בעלמא, והוסיף הגר"א בביאורו על סעיף זה, שבכהאי גוונא לא גזרינן וליכא מנהג.

וכ"כ במשנ"ב⁷⁸, שכן המנהג שלא להחמיר באם נפלו לתערובת, כל שלא ניכרין, אולם אם ניכרים, צריך לזורקן כשמוצאן. וכל זה מיירי שיש עכ"פ רוב בהיתר דאל"כ לא מיקרי תערובות כלל והוי כאוכל תבשיל מקטניות עצמה.

ועוד סיים המשנ"ב שם, שמותר ליהנות מהם כגון להדליק מהם, וכ"ש להשהות אותם ואפילו כבר לתותים במים, כיון דלא נהגו איסור רק באכילה ולא בהנאה. ובאמת שכן העיד הגר"ח⁷⁹ דא ברכ"י שם, שבארץ הצבי, גם המחמירים שלא לאכול שמן שומשומין, מכל מקום

(71) סי' תנג.

(72) ס"ק א.

(73) יר"ד סימן שכג סעיף א.

(74) ס"ק ו.

(75) סו"ס קי"ג.

(76) מש"ז על סעי' א.

(77) ס"ק ד.

(78) ס"ק ח-יב.

נוהגים להדליק בו.

ג

הנכלל בהגדרת 'קטניות'

הנה לפי טעם גזירת הקטניות שציינו לעיל שהם, א. מחמת שהקטניות מעשה קדרה בדומה לדייסא של מיני דגן. ב. קטניות הם מיני דמידגן בדומה לדגן [שעושים ממנו כרי]. ג. במיני קטניות עושים מהם פת, כמו שרגילים לעשות במיני דגן. ד. שיש מיני דגן מעורבים עם הקטניות. אם כן, דברים שאין בהם כלל מכל החששות הנז', אין בהם לחוש לאיסור קטניות כלל.

הנה מצאנו שנזכרו להדיא במקורות דלעיל בכלל קטניות, האורז והדוחן, החומוס, השעועיית, הפול והעדשים, החרדל, שומשום, הקנבוס וכלל משפחת הליגום [Legumes] שזה קטניות בלע"ז, גם בימינו נקרא כן בשפה האנגלית].

מאידך מצאנו מיני קטניות שנזכרו להדיא להיתר:

א. הדרכ"מ הנז' הביא מהמהרי"ל⁷⁹ דמותר לאכול זרע אקליי"ה לרפואה דלא הוי מין קטניות. ב. מוסיף הדרכי משה, שנראה לו שהוא הדין הזרע הנקרא בלשון אשכנז אני"ס שמותר ואיננו מין קטניות. וכך הוא פסק להלכה בשו"ע⁸⁰ שאני"ס ואליינד"ר [שבת וכסבר] אינן מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח [ולכאורה הוא האניס המצוי גם בימינו המשמש להכנת משקאות חריפים כמו תוספת לערק ועוד, וכן משמש כתבלין למוצרי אפי' ותוספת למשקאות חמים, וכך שמו גם בלע"ז בשפות רבות]. ובשיירי כנה"ג⁸¹ ביאר שאליינדרי הוא גד שהוא כוסבר, והביא מהמהר"ם מלובלין שטאטארקה, מין אורז הוא.

על דברי מרן בבית יוסף שם שכתב: "אבל מיני ירקות דלא דמי לדגן כלל לא אתי לאיחלופי", כתב הרב מור וקציעה: "נראה דלא דייק הך לישנא דירקות, אלא ר"ל מיני זרעים, כשבת וקצח וכוסבר ודכוותיהו מיני תבלין, אף על גב דדמו קצת למין דגן, מ"מ משונים הם בתואר וידועים לכל, ניכרים בשמם וטעמם וצורתם, לכן אין לחוש למנעם מלאכלם בפסח אפי' למנהג אשכנזים המחמירים ביותר בדברים כאלו". ומוסיף הרב מור וקציעה "ואצ"ל שמותר גם להם קאפ"ע, שהוא פרי האילן, וטע [תה. ש.ז.ר.] שהוא עלה ירק, דלא שייכא בהו שום חומרא". כלומר, הוא חריג את הקפה שבלא"ה הוא פרי אילן [ויש שטעו בזה], וכן עלי תה שהם כעלי ירק. ועוד הוסיף שהוא הדין גם בגרגרים של שבת. קצח וכוסבר שהגם שהם מיני זרעים ודומים במקצת לדגן, מכל מקום אינם בגזירת קטניות כיון שמשונים הם וידועים לכל.

היוצא מזה שגם סוגי גרגרים, כגון גרגרי כוסברה, קימל, כמון ואניס, הגם שהם סוגים שונים והם מיני זרעים, מכל מקום אינם בגזירת קטניות כיון שמשונים הם וידועים לכל. וכל

(79) עמ' קלה ס' כ.

(80) ס' תנג סע' א.

(81) אות א.

זה גם אם לעיתים מעורב בהם מיני דגן, מ"מ אינם בכלל הגזירה ומותרים לאחר בדיקה, וכמו שמבואר להלן בדברי הט"ז.

רבינו הט"ז⁸² הביא את הטעמים להחמיר בקטניות, מחמת התערובת ומחמת שראוי לעשות עיסה. ועל זה הוסיף, שאניס ואליינדר מותרים רק שצריך בדיקה רבה שלא יהי' בהם א' מה' מינים. מוסיף הט"ז, וקצח שקורין קימ"ל שמעתי מחלקין דאותו שקורין קרא"ם קימ"ל מביאי' אותו ממדינות אחרות אסור בפסח שגרעיניו דומין לדגן, אבל אותו הנקרא פעל"ד קימ"ל מותר בפסח לפי שאין צורתו כדגן, ובסי' תס"ד כ' רמ"א שחרדל אין אוכלין בפסח ואיני יודע למה ישתנה מעניס, ונראה הטעם לפי שגידול החרדל הוא בשרביטים דומה לגידול קטניות ע"כ הוי בכלל איסור קטניות. עכת"ד.

כלומר, רבינו הט"ז הוסיף לנו עוד שתי טעמים לתוספת טעם לגזור, א. היכא שיש יותר דמיון פיזי לדגן יש מקום לחוש יותר, ב. הגדל בשרביטים יותר דומה למשפחת הקטניות ויש לגזור עליו.

והמג"א⁸³ הביא מספר יש נוחלין דס"ל שיש להחמיר שלא לאכול עני"ס וקימ"ל עד יום האחרון [ודלא כרמ"א שהתיר אניס].

ובחק יעקב על השו"ע הביא מספרו מנ"י שכתב שם שהכמון הנקרא קימל מותר ויש מחמירים, והביא את החילוק של הט"ז בין שני הסוגים, וסיים: ולענ"ד אין להחמיר יותר דגם קטניות חומרא בעלמא הוא והבו דלא לוסיף עלי', ע"כ.

[ומכאן נפ"מ להלכה לגבי משקה הארק הנפוץ, אשר יש בו מעט ממיצוי האניס שנותן בו טעם, אשר על כן באחד המותגים המפורסמים ניתן לראות שהכיתוב עלי' הוא כשר לפסח ללא הגבלה של קטניות, כיון שאכן האניס איננו קטניות ומותר וכמפורש ברמ"א ובט"ז. ומאידך אחד מהבדצ"ם החתום שם לא מוסיף ליד החותמת 'כשר לפסח' אך לחילופין לא כתב 'לימות השנה בלבד', וזה כנראה מכל כל האמור לעיל בגדר המיוחד של האניס שהוא יוצא דופן משאר קטניות והמג"א הביא מי שהחמיר בזה].

ובשערי תשובה ריש הסי' הביא מדודו, שהמין הנקרא פאסוליש [פולי שעועית] פשוט שהוא מין קטניות, והביא ראיות מהרע"ב בפירוש המשניות, ואף במקום שיש קצת דוחק אין להתירם במדינות אלו שלא יבואו לפרוץ גדר וכן עמא דבר. גם הכוסמת נזכר בפוסקים וקראוהו טטרקי או גריקע, וכן התירס נזכר בפוסקים וקראוהו קאקערוזי או טיריקישע וויץ.

והנה על טעמו של תרוה"ד לא לאכול קטניות משום דמידגן, כתב להעיר החק יעקב⁸⁴ ולפי זה באורז הי' לנו להתיר, דלאו מידי דמידגן הוא, ולא דמי לקטניות בהא, כדאיתא בש"ס (גדרים דנ"ה ע"א) גבי הנודר מן הדגן, ע"ש. אך משמעות הפוסקים דאין לחלק בין אורז למיני קטניות. ועיין בב"ח (ד"ה אלו) דהסברא נותנת יותר להחמיר באורז לדעת רבי יוחנן בן גורי, כדאיתא בפרק ערבי פסחים⁸⁵, אך לית מאן דחש לה, והסכמת הפוסקים דכל זה הוא חומרא

82) ריש סי' תנג.

83) ס"ק ג.

84) ס"ק ה.

85) דף קיד ע"ב.

בעלמא, אך היכא דנהוג איסור נהוג ואין לשנות, ע"כ.

קטניות טריים – לגבי קטניות שעודם טריים ולחים בתוך השרביטים והתרמילים הירוקים שלהם, הנה כידוע קהילות המגרב נהגו ברובם המוחלט לא אכלו אורז ולא קטניות יבשות, אולם מ"מ רובם ככולם כן נהגו לאכל את הטריות והלחים כגון הפולים, שעועית ירוקה, אפונה ירוקה ועוד.

ובאמת שנראה הדבר פשוט שאין זה בגדר קטניות, ומצאתי בזה שכבר מחכמי האשכנזים כתבו כך, וכמו שראיתי לרבי אברהם אופנהיים מחכמי מנהיים שבגרמני' לפני כ 310 שנים, שכתב בספרו אשל אברהם על השו"ע: 'כתב בתשובת בית דוד'⁸⁶, פולין חדשות אפשר דמותרין בפסח, מהא דקיימא לן (יו"ד סימן ריו סעיף ה) הנודר מירק אסור בפולין לחים. וא"כ דוקא הישנות הוי מידי דמידגן, ע"כ.

ובאמת גם שאר טעמים שהתבארו לעיל מהראשונים ליכא בקטניות לחים אלו, מלכד טעמו של הט"ז שחשש להא דהם גדלים בשרביטים. אולם האמת תורה דרכה, שכשם שלגבי שביעית ותרו"מ הולכים בהם בתר לקיטה⁸⁷. אלא שרבינו הרב חיד"א כתב בספרו ברכי יוסף⁸⁸ שלכאורה יש מקום לפקפק על דברי הרב בית דוד למנהג בני אשכנז, שמחמירים אפילו בחרדל שדומה לקטניות, יעו"ש.

וכעת מצאתי לרבי יעקב עמדין בספרו שו"ת שאילת יעב"ץ⁸⁹ שכותב: 'ודכירנא כד הוינא טליא והי' אב"ד ור"מ פה הגאון מוה' צבי הירש זצ"ל שהחמיר מאד אפילו בפול המצרי ירוקים שנכבשו במלח בעודן לחין. והזרע, ר"ל פול הלבן, עדיין לא נראה בהם, ואסרן לאכלן בפסח. כך שמעתי אז ולא זכיתי לשאלו בעת ההיא, כי הייתי צעיר לימים'. ע"כ.

ועוד עי' בזה בשו"ת חלקת יעקב⁹⁰ שכתב: 'ובדבר שאלתו להתיר בפסח התרמילין של פולין ירוקין או גם הפולין הירוקין עצמן, ראיתי בשם הג' ר"א אפפענהיים דכתב אפשר פולין הלחין אינם בכלל קטניות, וראי' מנדרים נ"ד הנודר מן הירק אסור בפולין הלחין, ובר"ן שם דפולין הלחין בכלל ירק, וקטניות אינם בכלל ירק כמבואר שם במשנה, ואף דבר חכמה הוא, מ"מ קשה לסמוך ע"ז לדינא כיון דבנדרים אזלינן אחר לשון בני אדם, עי' נדרים ל' ובכ"מ ולשון תורה וחכמים לחוד ולשון בני אדם לחוד' [ובאמת תמה אני שהתעלם מעניני מצות הארץ לגבי לקיטה שזה משניות וכך נפסק ברמב"ם ובשו"ע, שדינם כירק בעודם לחים, וא"כ מוכרח שם להדיא דהוי כירקות ולא קטנית, ואינו ענין דוקא בנדרים, וצל"ע. ש.ז.ר.]. וסיים החלקת יעקב, שלענ"ד אין להתיר, כי בעוזהש"י אין הדחק כל כך להתיר דבר התמוה לרבים, עי' יו"ד סימן רמ"ב ס"י. וש"כ שכן ראה בדברי הברכ"י בדחותו את הרב בית דוד [וכנז' לעיל]. ע"כ.

והנה לעיל הבאנו מדברי הגר"י בן נאים בספרו נוהג בחכמה⁹¹, שהיו במרוקו גם כמה

(86) או"ח, סימן ריו.

(87) ראה בספרי 'שביית השדה' פ"י סעי' ה, ובהערה שם; 'קצירת השדה' ח"א פ"א סוף הערה 10.

(88) סי' תנג אות ב.

(89) ח"ב סי' קמו אות ד.

(90) חיו"ד סי' כה.

(91) עמ' קס.

משפחות שלא אכלו אפילו פולים לחים, יעוי"ש. אולם המנהג היותר נפוץ, לאוכלם ואדרבה הוא עיקר המאכל בימי הפסח. ובאמת שלי הקטן ברור שאף שאולי יש כאן גדרים של הרחקות מענין הקטניות, אולם האמת תורה דרכה שבעודם לחים ירקות הם, וכל שאינם יבשים אין בהם שום תערובת מיני דגן.

ואמנם אפשר שזה נשמע תמוה לרבים החילוק הזה, ומשום זה חששו, אבל למעשה האוכלים את הפולים וכיו"ב כשהם לחים, ודאי אינם עוברים על מנהג אבותיהם שלא לאכול קטניות, אלא אם מנהג אבותיהם הי' אחר.

ד

קטניות שלא היו בזמן הגזירה ודין קטניות שאינם נאכלים

תפוח אדמה - בדורות שלאחר הגזירה התעוררו מפעם לפעם, שאלות על מוצרים שונים שמא גם הם בכלל הקטניות שנאסרו, ונציין כמה מהם, האחד המפורסם הוא אכילת תפוחי אדמה, ובעיקר הנדון של ירק זה הי', כיון שעושים ממנו קמח תפוח"א, ויש לחוש שדומה הוא לדגן ויבואו לטעות בו.

והנה מצאנו כבר התיאור הראשון שמתאר היעב"ץ בספרו שאילת יעב"ץ (שם): ובהיותי במנהיים רצו לאסור הפרי הארץ שקורין ערד עפפל או קארטופלין [תפוחי אדמה]. מפני שעושים מהם קמח ואני עמדתי כנגדם. בידועי שאין הצבור יכולין לעמוד בזולתם. והוא מאכל עניים וראיתי המעשה כמה פעמים שבני הכפרים האכילו אותם לבני ביתם מאין להם לחם ומזון די. ונצחתי אותם ע"י אנשי הקהל שם שצוו על המורה שלא יאסור דבר חדש מה שלא אסרו הרבנים שישבו שם על כסא הוראה כי לא הי' בעת ההיא אב"ד שם. כי הר"מ מקלוזי הרב מוה' מענדל יאנקוי ז"ל הי' שם למורה. ומה טוב אם יסכימו כל חכמי הדור לדעת אחת. ומסופקני אם יבוא הדבר פעם אחת על מכונו בדור הזה שגברה הקנאה, ויראים יותר מן המנהגים כמפני גופי תורה.

וגם הרב פרי מגדים⁹² כתב והוא הדין מה שקורין ער"ד טאפלי"ן או ערד עפיל [תפוח"א] דשרי, אם לא במקום שנהגו איסור.

וכבר דנו הפוסקים גם להתיר לעשותו קמח תפוח"א ואף לאפות ממנו לפסח ואין לחשוש שיבואו לטעות בזה, ויעוי' בשו"ת לבושי מרדכי⁹³ שכתב לאבד"ק דצעהלים, שרצה לאסור לעשות קמח תפוח"א (למרות שאוכלים התפוח"א), והוכיח לו להיתרא, וסיים: והנה באתי להדר אהתירא מפני שלא יהא בעיני אנשים ח"ו כחוכא, דהא ידוע כי גם אצל פרושים וחסידים אנשי מעשה נוהגין היתר מהני ערדעפפל לעשות אפילו שטארק ועושין ממנו "חרעמזליך" ובתוך מרק כעין חתיכות קטנות כידוע, וכמו שכתב שראה כן אצל הגה"ק אבד"ק מונקאטש זצ"ל"ה, א"כ באיזה טעמים נבוא לאסור. וכיון דלפי עניות דעתי משכחינן התירא, ולצאת גם מידי חששא דמראית עין לתלות פתקא בלשון "ערדעפפל מעהל" "שמור מבלי חמוץ".

92) מש"ז על סעי' א.

93) או"ח מהדו"ק או"ח סי' ככו.

ושוב בחלק הליקוטים⁹⁴ הביא את דברי רבו בשו"ת ערוגת הבושם⁹⁵ שנוטה להחמיר, ואין דרכי להתיר נגד דעת גדול שנדפס בספרו, עכ"ז נלענ"ד בענין שכתבתי שישימו על כל שק וחבילה פתקא ברשימה שהוא מתפוחי אדמה ושמור לשם פסח וכמ"ש במהר"ם שיק⁹⁶, באופן זה אפשר דגם הגאון בעל ערוגת הבושם הי' מתיר.

ועיקר דבריהם הי' מסוגיא שהזכיר הפר"ח לעיל להסביר היאך אפשר לגזור הקטניות לאחר שנסתם התלמוד, וביאר ע"פ הגמ' בפסחים בקדירא דחסיסי, יעו"ש. אולם כבר הרב אפרקסתא דעניא⁹⁷ כתב שלמעשה פשוט דתפו"א לא היו בכלל קטניות וגזירתם, דהרי רוב מאכלנו בפסח הם בין בעינם בין באופן מלאכותי, ומאין לנו כח להוסיף על הגזירה. הרי על עיקר גזירת קטניות תמה הפ"ח, ולא נחה דעתו עד שמצא איזה סמך, והבו דלא לוסף עלה.

בטנים - בדומה לתפו"א מצאנו דיון בסוגיית הבוטנים, כאשר כמה מגדולי דורינו כבר דיברו לגביה, כאשר בראשונה יש להם אמנם שרביטים, אולם אינם מיני דמידגן. ואינם מעשה קדרה, ולא נטחנים לפת, וכו'.

ומכאן יצא הגאון רצ"פ פראנק זצ"ל בספרו מקראי קודש⁹⁸ לדון בהיתרים השונים של הבוטנים, ועוד הוסיף שאין גרגרי תבואה מצויים ביניהם, אולם הלכה למעשה כתב שהמנהג שאין אוכלים בוטנים, אולם מאידך התיר את שמן הבוטנים המופק מהם, לאחר שנבררו היטב [וגם אם נותר כלשהו בטל בשישים קודם הפסח ובלח קיי"ל שאינו חוזר וניעור], יעו"ש.

וביותר מצאנו בדברי בעל האגרות משה⁹⁹ שכתב לענות לשואל שתמה היאך רואה בהרבה מקומות שאוכלים אותו בפסח, למרות שעושין ממנו באיזה מקום גם קמח וגם שמע שנזרעין בשדות כשאר קטניות, והשיב לו האגרו"מ, שענין הקמח איננו כלל לאיסור, שהרי תפו"א עושים ממנו קמח לרוב, ולא חשו מעולם לאסור התפו"א באכילה. וגם הטעם של גרגרי תבואה ביניהם גם איננו כלל, שהרי הקימל מותר למרות שמעורב בו מיני דגן, ומ"מ הרמ"א התירו באכילה. ומאידך חרדל שאין בו הטעמים הנז' מ"מ נאסר. ועוד הוסיף שתפוחי אדמה שלא היו מצויים אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור.

וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאוסרן, אולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלושים, עיין בב"י¹⁰⁰, שהר"י קרא לזה מנהג שטות. ולכן גם הבוטנים לא אסרו בהרבה מקומות עוד מכ"ש. ובמקום שליכא מנהג אין לאסור כי בדברים כאלו אין להחמיר כדאיתא בח"י. ולאלו שיש להם מנהג ביחוד שלא לאכול בוטנים, אסור, אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור. וכן ראיתי שנותנים הכשר על שמן בוטנים מהאי טעמא.

(94) סי' לה.

(95) או"ח סימן קכ"ד.

(96) או"ח סי' רלו.

(97) ח"א סי' קיז.

(98) ח"ב סי' ס.

(99) או"ח ח"ג סי' סג.

(100) ר"ס תנ"ג.

וראה עוד בשו"ת שרידי אש¹⁰¹ ובשו"ת חבלים בנעימים¹⁰² שגם כתבו להתיר. וכך העיד בקונטרס ימי הפסח שברוס' התירו בוטנים בפסח. ועוד העיד שהגר"י אברמסקי וצ"ל הי' נותן בוטנים למבקריו בפסח.

קינואה - עוד דוגמא בת ימינו מצאנו בגרגרי הקינואה, דיון שנפתח לפני כ 14 שנה, עת החל להיות נפוץ בעולם 'אם הדגנים' - קינואה, והיו שומרי תומ"צ שחששו שמא דגן הוא, ואחרים ביררו אם הוא קטניות.

ואכן בזמנה שאלני על מקורו והגדרתו הבוטאנית, מורי ורבי הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א, והשבתי לו ותיארתי לו הצמח, ועוד לאחר זמן תיארתי הצמח הזה בספרי תולעת שני כרך ד בערך 'קינואה' ועיקרי הדברים הם: הקינואה, מכונה "דגן-על", או "אם כל הדגנים", בשל עושרה התזונתי. הקינואה עשירה בחלבון זמין ואיכותי, ומספקת איזון כמעט מושלם בין שמונה חומצות האמינו החיוניות לגוף האדם, ואינו מיוצרות על ידי. למעשה, מבחינה בוטנית, צמח הקינואה (Quinoa) איננו שייך לא למשפחת הדגנים ולא למשפחת הקטניות, אלא למשפחת הירבוזיים [הגדרת משפחתו שונתה במשך השנים כאשר במכתבי הראשון אל הראשון לציון מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א כתבתי שהוא שייך למשפחת הסלקיים, אולם הגדרה זו שונתה לאחר בדיקה ותיאום מדוייק של הצמח], וכל גרגיר הוא בעצם פרי של צמח ה- Chenopodium. הצמח הוא חד שנתי ומתנשא לגובה של 4 מטרים. הצמח גדל במישורים הקרים והיבשים ובעיקר במדינות דרום אמריקה. גרגיר הקינואה מזכיר בצורתו הכלאה של גרגירי שומשום ודוחן, צורתו כדיסקית וצבעו צהבהב. קיימים כ 1800 זנים של קינואה, חלקם בצבעים שונים כחום, שחור ועוד. הקינואה עטופה בשכבת חומר מבריק המגנה על הקינואה מפני מזיקים, ציפורים ועוד. לאחר הקציר, שהוא ידני בדרך כלל, הקינואה עובר דייש, הסרת הקליפה וייבוש, כדי שניתן יהי' לאחסנו לתקופה ארוכה.

והנה מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א דן בזה בארוכה בספרו שמע שלמה¹⁰³, ויראה שלמעשה נטייתו שאיננו קטניות, ואף אם הוא קטניות, כיון שלא בזמן הגזירה אין לחוש, אולם לתוספת זהירות הוסיף שאם אפשר לתקנו בחליטה עדיף, או לבודקו ג"פ. יעו"ש.

ליפתית/קנולה/לציטין - ליפתית (רעפס) הוא צמח חד שנתי, ממשפחת המצליבים ודומה לחרדל, פרחיו צהובים ולופתים את הגבעול [ומכאן שמו], זרעוני הצמח אינם נאכלים ואף מכילים חומצה המסוכנת לאדם, אולם עם פיתוח זנים עם כמות מזערית של החומצה החלו בשימוש בצמח זה. השימוש הוא לתעשיית השמן ולא למאכל כזרע עצמו. הדמיון לחרדל שלמרות שאין בו טעמי קטניות מכל מקום להלכה אסרוהו כשאר קטניות, וכדברי הט"ז הנז' לעיל, היינו משום שגדל בשרביטין.

וכתב האבני נזר¹⁰⁴ שלפי"ז יש לאסור גם את השמן העשוי מהליפתית, כיון שאף הוא גדל בשרביטין. ועוד הוכיח מהחק יעקב¹⁰⁵ לגבי חרדל ששמו ביין לעצור התסיסה, שנאסר

(101) ח"ב סימן לו.

(102) ח"ד סימן ז.

(103) ח"ו סי' ד.

(104) בס"י שעג.

(105) סי' תסד ס"ק ב.

היין. והטעם שעשו החרדל כגופו של איסור, וכשאינו מתבטל אי משום דעביד לטעמא, אי שמשמין אותו בידים אסור. הכא נמי בשמן של הליפתית, שעושין מגופו שמן והוא בלי שום תערובות שאסור וכל שכן הוא. וכן המנהג בכל מקום לאסור ולית דין צריך בושש.

אלא שלענ"ד החילוק הוא גדול מאד, כיון שסוף סוף אין מדובר בדבר מאכל, שהרי החרדל אוכל הוא, משא"כ הליפתית איננה אוכל בפנ"ע, ואדרבה צריך לזקקה כדי להכשירה למאכל. ומדוע נגזור בה.

ואמנם הן אמת נכון הדבר, שיש תערובת חיטה בשמנים [רק שאינם שווים כאשר בקנולה שהם גרגרים קטנים הם נופלים בניפוי, והחיטה לא נופל עמם אולם שברי חיטה נופל וכל ההיתר הוא חוזר וניעור. משא"כ בסוי', שהוא נותר למעלה, והחיטה ושברי חיטה נופלים, והוא נקי יותר לאחר הניפוי. ושמן חמניות בדרך כלל נקי מכל מיני דגנים אחרים] אך ועדי הכשרות שנותנים כשרות לפסח לשמנים הללו משתדלים ביותר ליקח ממקורות נקיים יותר, ולבצע סינונים כדבעי, ואם בכל אופן נשארו גרגרים כלשהם, הרי שזה נתערב קודם הפסח, ובתערובת של לח בלח מנהג רוב ככל קהילות ישראל להורות שאין חוזר וניעור.

ובשלמא בשמן של קטניות תאמר שזה בכלל גזירת הקטניות הכללית, ומי שאסר בקטניות יאסור גם בשמן. אולם מאין לך לגזור גם על מוצרים שאינם מאכל, ואם לכתחילה לא גזרו, אין חשש גם בשמן היוצא מהם, ועל התערובת אם יש הרי שהיא בטילה וחוזר לדין הכללי של ביטול, וצריך להתיר כל שאיננו בגזירה הכללית של קטניות.

ויש להוסיף, שגם לשיטת הרב אב"נ בתשובתו שם לאסור שמן ליפתית, מ"מ כתב בהשמטות להל' פסח¹⁰⁶): 'אך אם יבשלו השמן תחילה בלא מים, שוב אינו בא לידי חימוץ ומותר, ונכון שיבשלוהו קודם הפסח' ע"כ. ובאמת שזו המציאות בתהליך ייצור שמן הקנולה, שהפעולה הראשונה היא חימום החומר היבש ל 80 מ"צ, ואם כן מצאנו היתר גם לשיטת האבני נזר. חשוב לציין שלאחר תהליך זה יש ייצור של השמן ולאחר תהליך נוסף הוא ייצור הלציטין. ואם כן לפי המציאות הזו, הלציטין מותר גם לשיטת האבני נזר, גם למחמירים באכילת קטניות.

ובאמת שבשו"ת עמא דבר (סי' סב) הביא תשובה מהגאון הראש"ל רבי מרדכי אליהו זצ"ל שהלפתית אינו נחשב כקטנית והשמן והלציטין המופקים ממנו יהיו מותרים בפסח אף למחמירים שלא לאכול קטניות ומוצריהם בפסח. ושם גם דן באופן הייצור יעו"ש. ועוד ראה בספר סידור פסח כהלכתו בסוף הספר בפרק על קטניות, ובהוספות שבסוף הספר הוסיף לדון אם שייך להוסיף מדעתנו היום גזירה על מוצרים הללו, שלא נאכלים וגם לא היו בזמן הגזירה..

ומכאן מובן מדוע כאשר יש מוצרים המכילים לפתית, או לציטין, כותבים: 'לאוכלי לפתית' או 'לאוכלי לציטין', וזה בשינוי מהכיתוב של 'לאוכלי קטניות' וכאמור הרבה טעמים יש בזה, גם מחמת שהלפתית איננה קטניות ובעין החרדל שלהדיא בפוסקים שאיננו קטניות, רק אסרוהו מחמת דברים אחרים וכאמור. ועוד שאין פירותיו למאכל כלל. ועוד שכל ייצורו לאחר חימום גבוה, וא"כ בכהאי גוונא, ודאי שיש כר נרחב לפוסקים שזה מותר גם למחמירים

שאינם אוכלים קטניות.

[בשנת תש"פ ראיתי גם תמהתי לשמוע ששינו הכיתוב ובמקום כפי שרגילים: מכיל לפתית או כיו"ב, כתבו לאוכלי קטניות, וזה תמוה שהרי רבים שאינם אוכלים קטניות, אוכלים מוצרים שיש בהם לפתית ולציטין, וככל שניסיתי לברר מה אירע, לא עלה בידי].

שמן כותנה - בדומה לנו' לעיל קיים ייצור של שמן העשוי מזרעי מכותנה [צמר גפן], גם זרעים אלו אינם למאכל כלל, ואמנם הצמח עצמו שהוא הכותנה, נזכר במשנה בכלאים וברמב"ם ובשו"ע בהל' כלאים¹⁰⁷ ובהבנת דברי הרמב"ם הללו לנידו"ד ראה מה שכתב בשו"ת מנחת יצחק¹⁰⁸, ושם דן הלכה למעשה על שמן זה, ומסקנתו לאסור מחמת שהחמירו בכל השמנים והתירו רק ההנאה ולא האכילה. ויש לענ"ד לדון בעיקר דבריו, ואין דומה לכאורה כל הנו' שם שהם הדברים הראויים לאכילה, לזרע זה שאיננו ראוי כלל.

והגרצ"פ פראנק זצ"ל¹⁰⁹ כתב למעשה להתיר שמן זה, ואף נתן על זה כשרות לפסח, וכתב שגם הגאון רבי חיים סולובייציק התיר שמן צמר גפן. גם הגאון בעל אגרות משה זצ"ל התיר שמן כותנה, וכך היא דעתו הגדול של רבי יעקב לנדא זצ"ל מרא דאתרא דבני ברק, להתיר שמן זה ואף נתן עליו כשרות שנים רבות הוא ובנו הגרמ"ל זצ"ל.

וגם הלום ראיתי לגאון רבי חיים מצאנז בספרו שו"ת דברי יציב¹¹⁰ שהאריך בדבר וכתב שדין שמן זה נפתח בגדולים, אולם למעשה הך תקנה דקטניות שאינה אלא מימי הראשונים לא עדיף מגזירות חז"ל דלא גזרינן בהו גזירה לגזירה, ובפרט שהספרדים לא קבלו כלל חומרא זו, וכמבואר גם בב"י, ושייך לומר אינה מיכל אכלי ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה ודו"ק. והלכה למעשה כתב להתיר שמן זה, יעו"ש.

ה

דין הגידולים המתרבים על מצע חמוץ או קטניות

הנה בדין זה כבר כתבתי בכמה מקומות, ואציין הקל הקל תחילה, כאשר בכמה מקומות כבר כתבתי על דין הפטריות על מצע של חמוץ הפטריות הגדלים בצורה תרבותית, בעיקר פקועית המאכל התרבותית [שאמפיניון]. הליך יצירת התפטיר [כלומר, רשת של תאים חוטיים המהווה את החלק הוגטטיבי של הפטריה] נעשה בצורה מאד סטרילית, המבטיחה נקיות לחלוטין ממחלות ומזיקים. את התפטיר "זורעים" בתוכי מבנים על גבי מגשים גדולים או בתוך עציצים שבתוכם יש מצע גידול "קומפוסט" [כלומר, פירוק של פסולת אורגנית ע"י אוכלוסי' מיקרוביאלית מעורבת בסביבה חמה ולחה. לאחר הכנתו הקומפוסט משמש בין היתר כמצע גידול לפטריות]. על הליך זה היו שחששו לימות הפסח מחמת שני דברים.

א. מחמת תערובת במצע גידול: שכיון והמצע שעליו מגדלים את הפטריות יש בו חלקי

(107) פ"ה, הי"ט.

(108) ח"ג, סי' קלח.

(109) מקראי קודש הנו' לעיל.

(110) או"ח סימן קצו.

חיטה [קש חיטה], הם חוששים ואינם נותנים כשרות על מוצר זה לפסח, אולם האמת היא שאין בזה כל חשש [גם אם יש גרגרים ולא רק קש שאין בו ממש] כיון שאין כל השפעה של מצע הגידול על הפטרייה' עצמה ועוד שהפירוק של כל מה שיש במצע הוא מושלם לחלוטין, והכל מעוקר לחלוטין, וההוכחה שמעולם לא צץ זכר לגידול אחר במצעים להוציא את הפטריות וכבר הורו בזה להיתר גדולי הדורות, גם אם כן הייתה השפעה מחמת זוז"ג ועוד, אך למעשה אין צורך בכל ההיתרים, אלא פשוט אין בזה כל חשש, וחשוב לציין שבימינו התהליך של הקומפוסט יותר סטרילי ועם חומרים מתכלים אחרים שאינם קש חיטה בכלל.

ב. זריעת הנבגים באמצעות גרגר חיטה: שחששו לכך ש"הזריעה" היא באמצעות גרגרי חיטה עטופים בנבגים, ומנבגים אלו צומחת הפטרייה¹¹¹ ויש שמחמת זה רצו לאסור בפסח, וחייבו שיהי' רק מדוחן, אולם האמת איננה כך כלל וכלל ואין בכך כל חשש, כיון שגרגרי החיטה אינם משפיעים כלל על הפטרייה, ואין כל נפ"מ אם זה יהי' גרגר חיטה או אורז או דוחן או כל גרגר אחר, שאין זה אלא "גשר" בין התפטיר והקומפוסט, זאת ועוד, שהזרעים של החיטה או הדוחן הם לאחר עיקור ובישול גמור, והם אינם גורם משפיע כלל על הגידול, ובוודאות הפטריות אינן ניזונות מהם כלל.

ומה שלאחר תום הגידול אין מוצאים את הגרגרים, זאת מכיון שהם מתעכלים עקב החום הפנימי של הקומפוסט. אך הפטרייה עצמה אינה ניזונת ממנו כלל והם אינם אלא כלי עזר כיצד "לזרוע" את נבגי הפטריות שאינם אלא רשת כעין חוטים שלא ניתנים לזריעה אלא ע"ג גרגר קשיח, וזאת הטעם שמעולם לא ראינו שיבולת חיטה או דוחן מציצה מן הקומפוסט.

וזכורני שכאשר עסק מרן הגרע"י זצוק"ל, בהלכות ברכת הנהנין, קרא לי באמצעות בנו הגר"מ יוסף שליט"א, כדי לברר על אופן גידול הפטריות בימינו, שלכאורה כיום כפי המבואר לעיל הפטריות כן נזרעות בידי אדם, ואם כן יש לדון האם ברכתם תשתנה מברכת "שהכל" לברכת "בורא פרי האדמה", וכאשר נכנסתי אל הקודש פנימה הבאתי עימי את הפטרייה, את הנבגים, את התפטיר וכו', והסברתי שבפועל הפטריות אינן מפתחות מערכות של שורשים גם בימינו, ומה שכביכול "זורעים" אין זה זריעה אמיתית, וכמבואר לעיל. על אתר הורה מרן זצוק"ל, שאם כן אין הברכה משתנה והיא נשארת "שהכל" וללא שינוי, וכך פסק בספרו הלכה למעשה¹¹². ובמעמד זה גם שאלתי את מרן זצ"ל לגבי פסח, ואמרת לי שלענ"ד אין כל חשש בזה לפסח, וכמבואר לעיל, והסכים עימי מרן זצ"ל שכן הדין הלכה למעשה.

וכך אני מורה הלכה ולמעשה. ובפרט לגבי פסח, שאופן קבלת המצע כיום הוא פלטות מוכנות שבפנים יש כבר הנבגים זרועים, כך שאין ברשות אף אחד, מוצרי חיטה, וגם אם הוא קיימת דינה כדין כופת שייחדה לשיבה שמותר ליהנות ממנה, וראה באריכות בשו"ת שש משזר חלק שני¹¹³ ובתוך הדברים הבאתי את סברת רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, שכתב בדעת הרמב"ם: "אף דבאמת החמץ ראוי לאכילה ולא נפסל מאכילת אדם, וכדחזינן דחשב בכללם תריא"ק, ובה"ב שם מבואר להדיא דתריא"ק ראוי לאכילה, אלא שאינו מאכל כל אדם, מ"מ כיון שנעשה מהחמץ חפצא כי האי שאינו מידי דמיכלא, שוב אינו בכלל אוכל לענין בל יראה,

111) ניתן לראות תמונות בספרי 'תולעת שני' כרך ג.

112) טו בשבט, עמ' קנה.

113) או"ח סי' יא, אות ו.

כיון דאין צורת חמץ שלו קיימת".

נמצא שאף אם בעצם לא נפסל מאכילת אדם ממש, מותרת שהייתו והנאתו מטעם שהוא מיוחד לדבר שאינו מידי דמיכלא. והוא הדין בנידו"ד, וכל שכן שהכא העטיפה של הקומפוסט איננה גריעא מהעטיפה של הטיט שלכו"ע שרי, והוא הדין הכא, ולענ"ד הדברים פשוטים.

חשוב לציין שגופי הכשרות הלכה למעשה העדיפו להחמיר, מכל מיני טעמים, אולם למעשה הם מקבלים את הפלטות מוכנות עם גרגרי קטניות [דוחן], ולא חששו לזה מחומרת קטניות.

[דיון נוסף לגבי דבר שהשתנה אשר כתבתי לגביו בכמה מקומות, זה סוגיית האינזימים, ראה בתשובה (שש משזור¹¹⁴) שכתבתי אודות הפטריי' הטיבטית המסתובבת בארץ בין בתים, וכל אחד מרבה אותה בחלב בביתו ונהנה מן המעלות הבריאותיות שלה, ודנתי לגבי העמדות הראשונות שהיו בחלב נכרי או חלב אסור לחלוטין של בהמה טמאה, ובתוך הדברים כתבתי לדון להיתר מחמת זוז"ג, וכתבתי על כך שעדיין יש לחלק בין כל המחמצות שמתערבות בחלב, ויש בחלב מה שיש בהם, ולכן יש מקום להיתר מחמת זוז"ג ובספק אסור גם לכתחילה, אולם בנדו"ד שמא יש להחמיר טפי, שהרי יש באיסור מה שאין בהיתר, דהלא כל עיקר הטעם ששותים משקה זה הוא כדי לקבל חיידקים בריאים שנמצאים דוקא בפטריי' זו, והם אינם קיימים כלל בחלב מצד עצמם.

ואם כן אף שגם בחלב הרגיל יש לו האפשרות להחמיץ מחמת החיידקים שלו, מכל מקום אין בו בחלב רגיל מה שיש בפטריי' זו, ואם כן איך נאמר דוז"ג בנדון דידן שעיקרו נעשה לשם החיידקים. ושמא יש לצדד דהוי כעין מילתא דעבידא לטעמא, שבכה"ג אף היד יהודה וסיע' שהתירו זוז"ג אף כשהאיסור בכחו להעמיד לבד, הרי בזה הסכים שאין לומר זוז"ג.

אולם באמת נראה דאין מה לחוש לזה כלל, שהרי החיידקים עצמם הם מותרים שהרי אינם ראויים כלל ואין בהם טעם כלל, ואינם נראים כלל, ולא אסרה תורה דבר זה. ויתרה מזו כל ענין האינזימים אינו ברור לאיסור, שאדרבה לכאורה מהיתר הדבש זה מוכרח להיתרא, וכך העליתי בתשובה אחרת שם¹¹⁵ לגבי טל דבק וקפה לואק היוצא מבעלי חיים טמאים בצורה שלימה כמו שנכנסו, וכתבתי שם שהגם שיש אינזימים פעילים בתוך קיבת החי' או הכנימות, מכל מקום אין זה אסור, כי הרי בכל דבש ידוע ומפורסם כי יש בו חמשה אנזימים כאשר שלושה מקורם מן הדבורה [אינורטוז, דיאסטוז, אוקסידוז], ושנים מקורם מהצוף שהיא הביאה [קטלז ופוספוטוז].

הרי שגם בדבש דבורים ישנם אנזימים מן הדבורה שיוצאים עמה לדבש ולא חששו לזה, כיון שאין בו צורך כלל למהות הדבש ואינו משפיע כלל, אלא הוא מעורר תגובה בלבד אצל החומר הקיים שהגיע מבחוץ ולכן לא נאסר כלל. והוא הדין בנדו"ד, משום שככל הדברים הללו מצוי גם בפול הקפה, ותפקיד האנזימים הוא רק למהר תהליכים של פירוקים או הפרדות שונות, ואין כאן כל מקום לאסור את הפולים. ויתר על כן, הנה לעומת הדבש הלא הפולים הם דבר גוש, שהוא קל יותר ואף צורתו נשארת, ובהו הוא קל מהדבש שגם צורתו משתנה].

(114) ח"ב. יו"ד סי' יז.

(115) סי' טז.

ועוד דוגמא כעין זה ממש, כתבתי לגבי סוכר במדינה מסויימת שיש שם מפעל אחד שיש לו רשת מפעלים, והם כמעט היחידים במדינה זו, וכל הציבור אוכל מסוכר זה הן לפסח והן לימות השנה, ובביקור שלי במקום ראיתי שלעיתים מוסיפים אנזים אלפא עמילו [שגדל על מצע לעיתים של קטניות כמו של חברה מפורסמת בסניף שלה בארה"ב, ולעיתים גם על מצע של חמץ בסניף של המפעל הזה בדנמרק], שכאשר הסוכר מגיע עם מולקולות ארוכות וכבדות יותר מדאי, מוסיפים את האנזים הזה כדי שישבור ויפרק אותו במקצת, ואזי יכולים לעבד את הסוכר הנוזל יותר טוב ויותר מהר בפילטר, וכתבתי שלמעשה מהרבה טעמים זה כשר לכתחילה, כיון שהאנזים מתערב עם הסוכר בעודו נוזל, בכמות של 0.000003 לכל ק"ג סוכר, שזהו ביטול עצום והתערובת היא בנוזל דהיינו תערובת של לח בלח, ואינו חוזר וניעור. ומלבד כל זאת כתבנו שלמעשה לא נותר מן האנזים מאום בסוף התהליך, כיון שכולו מתפוגג בתהליך חימום הסוכר שהוא 70 מ"צ בתחילה, ולאחמ"כ 90 מ"צ, ובתהליך הפרדת המים מהסוכר ה"ז מגיע לטמפ' של 100 מ"צ.

וכל זה בנוסף לאמור שאינזימים לא ברור איסורם אף אם אכלו מצע של חמץ [שהוא גלוקוז, וכאמור לעיל הוא לכל היותר חמץ נוקשה שדינו שונה] ולכן כתבתי שאין לערער אחרי מנהג המקום, והסוכר הזה מותר אף לכתחילה להשתמש בזה לפסח. [והן אמת כאשר דנתי בדבר עם רבני ארגון הכשרות של OU, לא הסכימו לכתוב על זה כשר לפסח, אלא אם יבוא מארה"ב ששם זה על מצע של קטניות, ועמדתם, שלגבי חמץ הם מסכימים שזה כשר לפסח, אולם לא כדי לכתוב על זה כשרות לפסח. מאידך בקטניות לכתחילה ס"ל דאין דינם כקטניות בכהאי גוונא, וכגון אספרטיים שגדל על מצע קטניות, ראה להלן].

ועוד בדיון זה של אנזים שגדל על מזון של חמץ מצאתי תשובה מהרה"ג רבי ירמיה' מנחם כהן שליט"א דומ"ץ בקהילת אנטוורפן במאסף תורני מהדרין (חוברת א' אייר תשנ"א) וכתב שם שודאי טוב לקחת לפסח ממקום שיודעים שמקום האנזים וריבוי הוא על דבר כשר לפסח, אבל בדיעבד התיר על סמך כמה טעמים שיש מקום להתיר. יעוי"ש.

לכל הסוגיא האמורה משתייכים גם משפחת הממתיקים. כאשר עולם הממתיקים מחולק בין 'ממתיקים אלכוהוליים' כגון סורביטול מניטול ועוד. ובין 'ממתיקים מלאכותיים'. ויש ממתיק טבעי שהוא הסיטיבי'. האספרטיים זה אנזים המורכב מחיבור של שתי חומצות אמינו: 'פניללין' ו'חומצה אספרטית'. חומצות האמינו הללו הם למעשה חלבונים המופקים בזמן אכילת האנזים את מצע הגידול שלו שהוא גלוקוזה, שיכול להיות מיוצר מחיטה או מתירס, ובמקרה דידן הוא מתירס. ממתיק נוסף שמוסיפים למשקה הוא אצסולפם - K שמשלבים אותו עם האספרטיים כדי לכסות על הטעם הלוואי שלו, והוא עשוי מחומר סינטטי בדומה לסכרין.

ברור אם כן שהוא רחוק מלהגדירו כקטניות שעליהם הייתה הגזירה, והוא לכל הפחות מוצר שהי' פעם קטנית, וכיום הוא מעורבב בחומרים נוספים שהופרש לבסוף ובתום ייצורו לפניכם אבקה לבנה יבשה, בעלת מבנה מולקולרי יציב.

ך

דין קטנית שהשתנתה ונפ"מ לממתיקים הנמצאים במשקאות קלים ועוד

הנה מכל המבואר לעיל, מתבאר שלכאורה הממתיקים כגון אספרטיים, מן הדין שיהיו מותרים גם לא לאוכלי קטניות, והגם שלגבי גדל על מצע חמץ לכתחילה נכון שלא להשתמש אלא בתחליפים, וכמבואר לעיל. אולם בקטניות שמעיקר הדין לא נאסר אלא כמות שהוא ולא בתערובת, ואף אם נותן טעם שרי, וכמבואר לעיל בראש דברינו. ואין נחשב כמערב בידיים שהרי מערב הוא לכל העולם, ובתוכם אוכלי קטניות, ולאחר שהתערבב הוי כמעורב מאליו ומותר גם לאשכנזים, וכל זה כמבואר בסידור פסח כהלכתו בפרק קטניות בהערה שם לגבי בית מלון שמתארחים בו גם ספרדים וגם אשכנזים, והצדק וההלכה עמו בזה.

אולם כל זה בקטניות ודאי, אולם הכא כמבואר לעיל איירי במצע שהוא קטניות והשימוש הוא לא בו, אלא באינזים שאכל אותו. והוא עצמו כבר מעורב קודם השימוש בו, ואם כן יש מקום לכתחילה להתירו.

ובדידי הוי עובדא, בשנת תשס"ג כאשר החלו בתכנון ההכשרה לפסח של מפעל קוקה קולה בבני ברק, ונפגשו במפעל הגרמי"ל לנדא זצ"ל מרא דאתרא דב"ב, יחד עם יבדל"א מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א שכיהן אז כרב הראשי לתל אביב שהיא כשרות הרבנות המקומית במפעל שב"ב. שוחחתי אני הקטן במעמד כולם, על ענין הקוקה קולה דיאט, ושאלתי מדוע אין כשרות של הרב לנדא למהדרין לפסח, ומאידיך אין כיתוב מגביל על המוצר כגון לאוכלי קטניות, והשיב לי הגרמי"ל זצ"ל שהטעם הוא מחמת שהוא סובר דכיון שהוא בגדר קטנית שהשתנתה אין מקום לכתוב לאוכלי קטניות. ושאלתי שאולי הרבנות תל אביב נותנת הכשרות תכתוב הגבלה זו לתועלת מי ששואל או חושש, והשיב לי בהאי לישנא: אם הרבנות ת"א תחליט כך, אני אעשה מאמץ שזה יעבור לרבנות בני ברק, כדי שזה לא יהי' כתוב. ע"כ העובדות. ובאמת שאין במדובר בסתם עקשנות אלא עקשנות הלכתית גדולה יש כאן, שאין זה בכלל קטניות. וכידוע גם מערכת OU, גוף הכשרות הגדול בארה"ב מאשר כבר שנים רבות על פי דעת רבותיו, את המוצר הזה לפסח ללא הגבלת קטניות. וכל זה מקורו, מחמת שזה לא הקטנית עצמה אלא מוצר שעבר שינוי.

והנה כפי שביארנו לעיל, אחד מן ההיתרים שנכתבו על ידי הפוסקים בחומצת הלימון להיתרה בדיעבד במעשה המפורסם שהי' בחיפה, הוא משום שפנים חדשות באו לכאן, והזכרנו שם ברמז, ונכתוב כאן בתמצית עיקרי הדברים, כתב רבינו הטור¹¹⁶: מור, הואיל ואתא לידן נימא בי' מילתא י"א שהוא זיעת חי' והנכון בעיני ה) שחי' ידועה היא ויש לה כמין חטוטרת בצוארה ומתקבץ שם תחלה כמין דם ואח"כ מתייבש ונעשה ממנו המור והרמ"ה הי' אוסר לאכלו משום חשש דם וה"ר יונה כתב שאפשר ליתן בו טעם להתירו דפירשא בעלמא הוא אף על גב דתחלתו הי' דם דבתר השתא אזלינן תדע שהרי הדבש אם נפל בו חתיכת איסור אף על פי שהאיסור נמוח בתוכו כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש, דיינינן לי' כמו דבש הכא נמי אף על פי שתחילתו הי' דם בתר השתא אזלינן [וכותב הפרישה, שמסיק רבינו יונה ואף על פי שנותן בתבשיל טעם לשבחה מותר]. וא"א הרא"ש ז"ל כתב על דבריו ונ"ל

דאפילו ראייתו צריכה ראי'. ע"כ. והגם שנראה שדברי הרא"ש חלוקים על רבינו יונה, מכל מקום בתשובות הרא"ש¹¹⁷ מבואר שהסכים עם דברי רבינו יונה. וכן הסכים להלכה הרדב"ז¹¹⁸.

ובשו"ת יחוו"ד¹¹⁹ בדיון על החומצת לימון אחר שהביא שאר הטעמים, הוסיף: ומלבד כל זה יש לצרף טעם נוסף על פי סברת רבינו יונה המובא בהרא"ש¹²⁰, בהיתר אכילת המוסק, שאף על פי שמתחילה הי' דם, אין לחוש לכך, שיש ללכת אחר המציאות של אותה שעה, וכבר נשתנה ויצא מתורת דם, שהרי הדבש שנפל לתוכו חתיכה של איסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להפוך הדבר הנופל לתוכו לדבש, כדין דבש דנים אותו, והכל מותר. ע"כ. וראה בתשובת הרא"ש¹²¹, שנראה שמסכים לדברי רבינו יונה בזה. ע"ש. וכן הטורי זהב¹²², המסתמך על דברי רבינו יונה אלה. וראה בחק יעקב ובמקור חיים ובישועות יעקב שם. ובשו"ת אבני נזר¹²³, ובשו"ת תורת חסד מלובלין¹²⁴, ובשו"ת אחיעזר¹²⁵. והוא הדין לכאן שנשתנה מצורתו הרגילה ופנים חדשות באו לכאן בשמו ובמראהו ובטעמו. וכיצא בזה התיר בהדיא מטעם הנ"ל בשו"ת מרחשת¹²⁶ חומצת לימון שיש בה תערובת אבקת שמרי יין נסך, וכן התיר להשתמש בה בפסח אפילו אם הי' בה חשש תערובת חמץ. ע"ש.

ועל דברי רבינו יונה, ראה מש"כ המג"א בשו"ע שם (ס"ק ג), והחק יעקב¹²⁷ ובמקו"ח מה שכתב על דברי החק יעקב. ובכל דבריהם יש נפ"מ אם גם שינוי טכני/מכני, נחשב שינוי או רק שינוי מוחלט. ועוד ראה בהגהות החתם סופר על השו"ע בסי' רטז שם מש"כ בדברי החק יעקב. ויעוי' בשו"ת מעשה חושב¹²⁸ שהסתמך על זה בפרט בגלוקוזה שכל דינה לכל היותר כחמץ נוקשה¹²⁹.

אמנם ראה בשו"ת אור לציון¹³⁰ שכתב שאכן כך ההלכה אולם רק היכא שהשינוי נעשה בידי שמים ובאופן טבעי, לבין אם נעשה בידי אדם שבכה"ג איננו אלא שינוי צורה. שאל"כ כל חיטים שאסורים משום חדש נתירם משום שינוי צורה אם נעשו קמח וק"ו אם נעשו פת, יעוי"ש.

אולם האמת תאמר, שזה פלא כל טענה זו לגבי נידו"ד של חומצת לימון, שגם אי נימא שכל דבריו נכונים להלכה (מה שלא נראה כך בחלק מהמקורות הנז' לעיל) מכל מקום הרי בחומצת לימון איירי בהפרשות חיידקים שאכלו מזון ומפרישים מזון אחר, ואין זה אלא יצירה

(117) כלל כד, סי' ו.

(118) ח"ג, סי' תתקט.

(119) ח"ב, סי' סב.

(120) ברכות פרק ו', סימן לה.

(121) כלל כד, סימן ו.

(122) סימן תסז, סק"ו.

(123) סימן שסא, אות ה.

(124) חלק אור"ח סימן כ"א, אות ז'.

(125) חלק יורה דעה סימן יא.

(126) חלק אור"ח סימן ד.

(127) סי' תסז, ס"ק טז.

(128) ח"ו, סי' א, אות יח ואילך.

(129) ראה מה שכתבנו בשש משור ח"ב, אור"ח סי' יא.

(130) ח"א, סי' לד.

טבעית של הקב"ה הזן את ברואיו, ואין מדובר רק בהפרדה מכנית, שאכן אם זו הפרדה מיכנית בין עמילן לגלוטן הי' מקום לומר שזה מכני, אולם באופן אכילת האינזימים איננו אלא תוצאה של מוצר שהם מפרישים ואיננו מכני בלבד. ועכ"פ כל האמור אינו אלא לגבי חמץ גמור. אולם נידון דידן לגבי קטניות קמיירי, והוא גם פנים חדשות, וגם בתערובת שאיננו ניכר, ועוד צירופים רבים אפילו לגבי חמץ גמור שבכה"ג איננו אלא חמץ נוקשה, אם כן ק"ו בנידון דידן. וממילא מובנת ונכונה גישתם של פוסקי ההלכה, דס"ל שאספרטיים שמקורו מקטניות, אינן נידון כקטניות, ומותר באכילה גם למחמירים באכילת קטניות.

ז

סיכום הדינים הלכה למעשה

קטניות אינם חמץ שהרי הלכה למעשה אין מי שחושש להא דרבי יוחנן בן נורי, והסכמת כל הפוסקים שאורז ודוחן ושאר מיני קטניות, אינן מחמיצים ואין בהם כל איסור חמץ בפסח [ומי שכתב על מנהגי העדות השונות שהוא משום שחששו לדברי רבי יוחנן בן נורי, טעות הוא בידם].

בטעם המנהג לא לאכול קטניות מצאנו בראשונים מספר טעמים לאותם שנהגו להחמיר באכילת קטניות בפסח: א. מעשה קדירה דומה לדייסא. ב. שעושים מזה כרי כמו דגן. ג. שעושים מהם קמח ופת. ד. שיש מיני גרעיני דגן שמצוי הי' שמעורבים בקטניות. מ"מ לכל הטעמים אין בזה איסור הנאה וכ"ש חובת ביעור. מאידך ישנם ראשונים ופ"ו שכתבו כנגד המנהג להחמיר בזה.

מנהג רוב קהילות הספרדים הקדום מדורי דורות לאכול קטניות בפסח וכפי פסק השו"ע. אך ישנם קהילות כעדת המערביים בני מרוקו ועוד, שמנהגם בידם שלא לאכול קטניות [להוציא כאשר הן לחות כגון פול טרי וכיו"ב].

אורז, אף שהשו"ע מתיר זאת כשאר קטניות, בזה מצאנו מנהג שהי' רווח יותר גם בקהילות הספרדים שהיו נמנעים מאכילתו בפסח. וכפי שהרחבנו בפנים.

דיעות שונות נאמרו אם ניתן לעשות התרה למי שהחמיר ולא אכל קטניות, על ידי התרת נדרים, ובפנים כתבנו שהעיקר להלכה שלצורך, כגון חולה אם יש קטניות שמטיבים עמו, שיכול לעשות התרת נדרים.

מנהג האשכנזים קדום מדורי דורות שלא לאכול קטניות, וכפסק הרמ"א. ובשעת הדחק שאין לו מה יאכל או חולה שאיב"ס, פסקו האחרונים והמשנה ברורה, שניתן לאכול ואפילו אורז.

תערובת קטניות, גם למנהג המחמירים בקטניות הדין הוא שכל שהתערבו הקטניות בתבשיל או בביש ויש רוב רגיל כנגדו הרי זה מותר, כל שאינם ניכרים להדיא.

גם למחמירים באכילה, מותרת ההנאה מקטניות ולכן מדליקים בשמן קטניות. וכן מותר לכתחילה להשהותם בבית ואע"פ שעברו לתיתה במים. ויש מי שכתב שכבר נהגו לא להדליק

בשמן קטניות.

בכלל קטניות, האורז והדוחן, החמוס, השעועית, הפול והעדשים, החרדל, שומשום, הקנבוס וכלל משפחת הליגום [Legumes]. ובפנים ביארנו עוד סוגים שונים והדיעות השונות לגביהם, ועוד הבאנו את אשר הוסיפו האחרונים עוד גדרים חדשים בקטניות לחוש לגבם.

אניס וקימל, כתב רבינו הרמ"א שאינן בכלל גזירת קטניות, וכן הסכימו עמו רבים מן הפוסקים, ויש מי שחילק בין סוגי הקימ"ל השונים. ובאניס יש מי שכתב להחמיר אולם הדיעה הרווחת יותר שאין זה בכלל קטניות [ומכאן מדוע במשקה הערק כתוב כשר לפסח תחת כשרות הרבנות ועוד כשרות מחו"ל ומאידך הבד"ץ המקומי לא כתב לא ימות השנה ולא פסח, וכל זה מחמת מחלוקת זו]. כמו כן הכמון אינו בגזירת הקטניות לדיעות אלו [ולכן במרוקו הגם שלא אכלו קטניות יבשות, כמון היו אוכלים שאיננה בגזירה זו, אלא שיש בה תערובת של דגן ומזה יש להיזהר הרבה וכבר כתבנו בזה בכמה מקומות], וכל זה כפי שפירטנו בפנים.

קטניות טריים ולחים, וכגון פולים ירוקים, שעועית ירוקה, אפונה ירוקה והדומה להם, הגדלים בתוך השרביטים והתרמילים שלהם, אין להם דין קטניות אלא ירקות, הן לענין מצות הארץ [שהולכים בהם אחר לקיטה ולא אחר שלישי], וכן לענין נדרים ועוד. ומסתמא הוא הדין לענין גזירת קטניות, וכך כתבו להדיא מן הפוסקים, וכן מנהג בני מרוקו הגם שאינם אוכלים קטניות מכל מקום אוכלים כל הקטניות בעודם לחים. ויש מי שהתיר בזה לכתחילה גם למנהג האשכנזים [ושמעתי על קהילה בצרפת מבני אשכנז שכך נוהגים]. והגם שהלכתית פשוט שהעיקר להלכה כדעתם. מכל מקום הבאתי בפנים שיש מי שכתב להחמיר בזה למנהג האשכנזים, וכתבנו כמה אפשרויות להסביר זאת, וכמדומני שכך מנהג רוב קהילות אשכנז.

מוצרים שונים לאחר גזירת קטניות:

תפוחי אדמה - אף שהיו מי שרצו לאסור בפרט מפני שעושים מהם קמח תפוח"א, מ"מ רבו העומדים כנגדם שאין זה כלל מגזירת קטניות שהרי אינו מידגן וכו', ואין להוסיף על גזירה זו, וכן עמא דבר. **בוטנים** - כתבו הרבה פוסקים שאין להם דין קטניות (האגר"מ והשרידי אש, והעידו שהגר"י אברמסקי הי' נותן בוטנים למבקריו). אך יש שנהגו לא לאוכלם מפני שיש להם שרביטים בתחילתם. והגרצ"פ פראנק כתב שאע"פ שמעיקר הדין מותר, למעשה המנהג שאין אוכלים בוטנים, אולם מאידך התיר את שמן הבוטנים המופק מהם. וכן ראיתי שנותנים הכשר על שמן בוטנים בלי הגבלה לאוכלי קטניות.

קינואה - נראה למעשה שאין זה בכלל קטניות, ואף אם הוא קטניות, כיון שלא הי' בזמן הגזירה אין לחוש, ויש מי שהחמיר.

לפתית/ליצטין - מסברא אין מקום כלל לאסור שמן ליפתית ואת הלציטין שמכינים ממנו, שהרי אפי' הליפתית עצמה [שאינה ראוי' למאכל] אינה בכלל קטניות, וכן דעת הרש"ל הג"ר מרדכי אליהו וצ"ל. ואמנם האבנ"ז דימה זאת לחרדל ופסק לאסור, אך הוסיף שאם התבשל תחילה מותר. ובפועל שמן ליפתית בימינו עובר תהליך בישול בתחילתו ולכן צריך

להיות מותר. למעשה, מקובל לציין לצד הכשרות 'לאוכלי ליפתית' 'לאוכלי ליצטין'.

שמן כותנה - העיקר להלכה שאינו בכלל קטניות, וכמבואר הטעם בפנים, ויש מי שהחמיר.

קטנית שהשתנתה, בפנים הארכנו בדין גידולים כמו פטריות שמפניון הגדלים על מצע חיטה, ושם הסברנו שפשוט שזה לכתחילה כשר למהדרין שכל החומר מעוקר לחלוטין ואין לו השפעה כלל על הגידול, ולכן מעולם לא צמח ולו עשב אחד בין שלל הפטריות.

ועוד הוספנו על דין מזון שהוא חמץ או קטניות שיש אינוימים שגדלים שם וזה מאכלם, האם דינם יהי' כדין המזון שהם אוכלים, וביארנו הדוגמא בתחליפי סוכר כגון המצוי במשקאות קלים ועוד, שחלקם אלכוהוליים, וחלקם מלאכותיים, ותיארנו את האספרטיים [המצוי לדוגמא בקוקה קולה זירו] שהוא אנזים המורכב מחיבור של שתי חומצות אמינו: 'פניללין' ו'חומצה אספרטית'.

חומצות האמינו הללו הם למעשה חלבונים המופקים בזמן אכילת האנזים את מצע הגידול שלו שהוא גלוקוזה, שיכול להיות מיוצר מחיטה או מתירס, ובפועל המצוי בקוקה קולה המזון הוא תירס.

וביארנו שם שלמעשה זה רחוק מלהגדירו כקטניות שעליהם הייתה הגזירה, והוא לכל הפחות מוצר שהי' פעם קטנית, וכיום הוא מעורבב בחומרים נוספים שהופרש לבסוף ובתום ייצורו לפניכם אבקה לבנה יבשה, בעלת מבנה מולקולרי יציב. והבאנו הנהגות של ועדי כשרות שהלכה למעשה מאשרים זאת לפסח בלי שכתבו שזה רק לאוכלי קטניות, ויש שחששו מלכתוב על זה כשר לפסח בלי ההגבלה, וכמתואר במאמר בפנים.

בענין המנהג לרשום בסכין על הלחם לפני שמברך עליו

יביא המנהג לרשום על החלות לפני הברכה / יסתפק האם יש לרשום גם על לחמניות וחלות קטנות / יביא טעם הא' למנהג זה / יבאר שלפי טעם זה א"צ לרשום במקרים הנ"ל / יביא טעם הב' למנהג / יבאר שלפי טעם זה צריך לרשום במקרים הנ"ל / יברר דעת אדה"ז בזה ויסיק למעשה

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

א

טעמי המנהג ומנהגינו למעשה

בקשר למנהג לרשום בסכין על הלחם בשבת ויו"ט, והאם מנהג זה שייך גם בלחמניות וחלות קטנות - נרחיב במסגרת זו בטעמי המנהג והסתעפויותיהם.

המקור למנהג זה נמצא בב"ח¹³¹ שכתב בשם המהרש"ל: "המדקקים רגילים לרשום בסכין קודם ברכה". והובא ג"כ במגן אברהם¹³² (שציין לשני מקורות - הב"ח הנ"ל בשם מהרש"ל, וספר תורת חיים¹³³).

במחצית השקל כאן כתב לבאר טעם המנהג וז"ל: "הטעם נראה לענ"ד, דבחול צריך שיחתוך קודם שיתחיל לברך אלא שלא יפרידנו לגמרי עד שיסיים הברכה, אבל על כל פנים העיקר צריך לחתוך קודם הברכה כדי שלא תהי' החיתוך הפסק בין ברכת המוציא לאכילה. אלא דבשבת אי אפשר לחתוך קודם שיתחיל לברך כדי שיהי' שלם לגמרי בשעת ברכה.

"מכל מקום המדקקים נוהגים לרשום כו', דכל מה דאפשר למעט בהפסקה בין ברכה לאכילת המוציא עדיף, ועל ידי הרשימה אין צריך להפסיק לאחר הברכה באיזה מקום ועד כמה יבצע, כי כבר רשם קודם הברכה, וחותר במקום הרשימה. דלא כמנהג ההמונים שמסבין בסכין סביב הלחם אבל אין רושמים, ואינו ניכר שום רושם, דמאי הועילו בזה, ואין טעם לזה".

כשמעיינים בדברי הטור עליהם ציין הב"ח ל'מנהג המדקקים', מוצאים כי משמעות דברי הב"ח תואמת למשמעות דברי המחזה"ש. שהרי הטור כתב שיש לחתוך את הלחם קודם הברכה (ואחרי הברכה לא זקוקים לחיתוך אלא להפרדת החתיכות בלבד). וטעמו, כדי שלא

131) או"ח סימן קסז סד"ה וכתב הראש.

132) או"ח סימן רעד סק"א.

133) סנהדרין קב, ב ד"ה אמר לי'.

יהי' הפסק בין הברכה לאכילה.

ולכאורה דבריו סותרים את הנאמר בגמרא¹³⁴ שאפשר לומר אחרי הברכה על הלחם "הביאו מלח" וכיו"ב מביטויים שהם צורך האכילה, ואינם חשובים כ'הפסק'. אך כד דייקת אי"ז סותר לדבריו, שהרי זה שהגמרא התירה להפסיק בדברים שהם צורך האכיל הוא רק בדיעבד (שאינן הדיבור נחשב כהפסק) אך לא לכתחילה.

ולכן הסדר הרגיל בחיתוך הלחם צריך להיות שחותכים קודם הברכה, אך גם אם חתך לאחר הברכה אין בזה הפסק של ממש (ושוב - רק שלכתחילה יש לחתכו לפני הברכה).

הטור הביא ראי' לשיטתו מזה שהרא"ש לא חלק על מה שכתבו התוס' - שבשבת אין לחתוך את הלחם עד אחרי הברכה, אלמא דלא הוי הפסק מה שחותך אחר שמברך. וכהמשך לכ"ז כתב הב"ח "וכתב מהרש"ל דהמדקדקים כו".

ומכל הנ"ל רואים, שהמנהג לרשום על הלחם בשבת הוא מעין החיתוך בימי החול, שכוונתו שלא יהי' הפסק בין הברכה לאכילה, כך גם רשימה זו על הלחם כוונתה למעט בהפסק בין הברכה לאכילה (עכ"פ במקצת), שלכן ה"מדקדקים" הם אלו שמקפידים בזה כי זוהי חומרה יתירה למעט בהפסק אפי' במעט.

ולפי טעם המחצה"ש (שכפי שנתבאר לעיל - לכאורה דבריו מכוונים גם ע"פ שיטת הטור והב"ח), אולי אפשר לומר שבלחם דק שאפשר לחתכו או לשברו ברגע אחד וכמו הלחמניות והחלות הקטנות שאוכלים בישיבות, אין צורך לרשום בסכין כי אין בכך כדי למהר את הבציעה.

וכן יוצא ממה שכתב בקצות השולחן¹³⁵, שאף שכ"ק אדמו"ר הזקן לא הזכיר בשו"ע שלו את המנהג לרשום - מ"מ המנהג בפועל לרשום, וכ"ק¹³⁶ אדמו"ר הצמח צדק פעם התבטא בדרך הלצה בקשר לדקדוק וחומרא כלשהי שאינה נצרכת "שזה דומה לאותו המחפש את הרשימה בלחם". ומסיים הקצוה"ש: "והבינו החסידים שאין צריך לחפש את הרשימה (וגם לדברי המחצית השקל כן הוא), ואפילו אם אין הרושם ניכר בלחם מ"מ כיון שהעביר הסכין במקום שרוצה לחתוך בו בחציו או בשליש או ברביע, (ו) יזכור אח"כ לבצוע שם אף אם אין רישומו ניכר"¹³⁷.

וכן נכתב בלוח היום יום¹³⁸ והובא בספר המנהגים¹³⁹: "רושמים על הלחם קודם ברכת המוציא, אבל נוהרים שלא לחתוך".

(134) ראה ברכות מ, א. ועוד.

(135) סימן פב בדה"ש ח'.

(136) הא דלקמן כותב שם ששמע מזקנו הגה"ח ר' משה צבי נאה ז"ל הרב מקאליסק.

(137) היינו שחולק על קביעת המחצה"ש שכתב שאין טעם להעביר את הסכין על הלחם בלי שיעשה רשימה ניכרת, כי לדברי

הקצוה"ש גם אם ירשום רשימה שאינה ניכרת מהני כי משער איפה יחתוך.

וי"ל נפק"מ ביניהם, כגון שאוכל במקום שאינו מואר כ"כ: למחצה"ש לא ירשום על הלחם כי יצטרך לעיין למצוא את הרשימה ויצא שכרו בהפסדו, אבל לקצוה"ש שמספיק שידוע איפה העביר את הסכין אם בחציו או בשליש כו' אכתי יש לרשום.

(138) לט"ז אד"ר.

(139) עמוד 28, בסדר הקידוש לליל שבת'.

ב

טעם המנהג לשיטת התו"ח והנפק"מ למעשה

המקור השני למנהג הרישום בסכין אליו צויין במג"א, הוא בספר תורת חיים¹⁴⁰ וז"ל: "דאף על גב דצריך לברך על הפת ברכת המוציא משום דאסור ליהנות בלא ברכה, מכל מקום יש רמז גדול בפרוסת המוציא שצריך האדם להפריש ראשית ולפרוס מן הכר השלם פרוסה אחת לשם ה' ולברך עליו, כשם שמפרישין ראשית לה' בשאר כל מלאכותיו. . . מפריש ממנו ראשית לשמו יתברך אחר האפי'."

"ולהכי הבוצע חותך מעט תחילה ומברך ופורס ואוכל מן הפרוסה ונותן ממנה אל המסובים, אבל לא יברך על כל הפת בכלל ויאכל ויתן ממנו להמסובים דראשית בעינן ששיריו ניכרין דומיא דביכורים ותרומה וחלה דקרוין ראשית ביכורים ראשית ביכורי אדמתך תרומה ראשית דגנך חלה ראשית עריסותיכם. . . אחר האפי' כשרוצה לאכול מפריש ראשית הפת לשם ה' ומברך עליו, ובזה פוטר כל שאר הפת דומיא דתרומה וחלה."

"ולהכי נראה דאפילו בשבת ויום טוב דאינו חותך בככר עד אחר הברכה כדי שיהיו הככרות שלמות מכל מקום צריך לעשות תחילה רושם בככר עם הסכין כפי שיעור הפרוסה שיפרוס ויברך כי היכי דליקום הברכה על אותו מקצת שנרשם דראשית בעינן ששירים ניכרין וכן העולם נוהגין בשבת ויום טוב עושין כמין רושם בככר תחילה והטעם כדפירשת¹⁴¹."

דהיינו שטעם הרשימה בלחם הוא מפני שברכת המוציא שמברך צריכה מקום ניכר ומסוים בפת לשרות בו, כי אינה יכולה לשרות על דבר שלם שאין חלק ממנו ניכר ונבדל. בימי החול ע"י שחותך את הלחם לפני הברכה, יש בפרוסה היכר ושוני משאר הלחם והברכה שורה בפרוסה מסוימת, משא"כ בשבת בה אי אפשר לחתוך, יעשה רושם על הלחם עכ"פ כפי גודל הפרוסה שיפרוס, כדי שיהי' מקום ניכר שם תשרה ברכתו¹⁴².

[ומה שכתב הקצות השולחן: "אפילו אם אין הרושם ניכר בלחם מ"מ כיון שהעביר הסכין במקום שרוצה לחתוך בו כו' יזכור אח"כ לבצוע שם אף אם אין רישומו ניכר" – אתי שפיר גם לטעם התורת חיים. שכיון שהעביר את הסכין במקום בו רוצה לבצוע, בזה ידע היכן לבצוע אח"כ (דהיינו, היכן שהברכה תשרה). ואפילו כשהרשימה חלשה ואינה ניכרת, מ"מ זה מספיק בכדי שהברכה תחול שם, ואינו צריך שיהי' ניכר דוקא].

ולכאורה לפי טעם זה, יש צורך לרשום בסכין בכל סוגי הלחמים ואין הבדל אם הוא

140) להגאון רבי אברהם חיים בן השר רבי נפתלי הירש ז"ל אב"ד בריסק ולובלין, תלמיד הרמ"א ורבו של הב"ח (חיבר ספר תורת חיים על תשעה ממשכות הש"ס, ספר צאן קדשים על סדר קדשים וספר בדיק הבית על טור אבן העזר).

141) ועי' בשו"ת התעוררות תשובה סי' קעח שהביא את דברי התו"ח באופן שונה. ואכ"מ.

142) בספר דיני איטר (פ"ג הע' ג) מסיק מדברי התו"ח כאן, שצריכים להקפיד לרשום בסכין ביד ימין דוקא "משום שהתורת חיים מדמה זאת להפרשת תרומה וחלה הנעשית בודאי בימין שהיא היד החשובה לכבוד המצוה". וממשיך שם שלפ"ז יש לאיטר יד לרשום בסכין ביד שמאל.

ולענ"ד אינו מדויק, דהנה מלשון התו"ח נראה שהרושם שעושה בסכין אינו ע"ד גוף ההפרשה בתרומה וחלה שעושים ביד ימין, דהרושם אינו אלא הכשר כדי שיהי' מקום ניכר היכן יחתוך ע"ד ההפרשה דבעינן ששיריו ניכרין, ורק הבציעה בפועל באותו מקום שרשם – היא ע"ד ההפרשה בתרומה וחלה.

וא"כ ע"פ דרכו יש לומר שהבציעה צריכה להיות ביד ימין והרשימה על הלחם יכולה להתבצע באיזה יד שירצה.

לחם עבה וקשה או שהוא לחם דק וקטן, כי בכל לחם שייך לומר "דבעינן ששיריו ניכרין" כדי שהברכה תשרה על הפרוסה הראשונה שיאכל¹⁴³.

ג

בירור שיטת אדה"ז בזה

כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו¹⁴⁴ מביא את ההלכה שבימי החול יש לחתוך בלחם מפני ההפסק, ובשבת ויו"ט אין לחתוך מפני שאפשר שתשמט ידו ויחתוך יותר מכשיעור ולא יהי' לו לחם משנה.

ובסיום ההלכה מוסיף: "ועוגה דקה - גם בחול א"צ לחתוך בה קודם שיברך, כיון שאין שהות בשבירתה אחר הברכה".

ואין לדייק מדברי אדה"ז אלו שאינו סובר מטעם התו"ח (שכתב שהחיתוך הוא מטעם דבעינן ששיריו ניכרין), דלפי דבריו גם בעוגה דקה היו צריכים לחתוך כדי שתשרה הברכה על אותה פרוסה שרשם בה - כי פשוט שהתו"ח אינו חולק על הטעם הפשוט להלכה זו (דחיתוך הפת קודם הברכה הוא בכדי למעט בהפסק בין הברכה לאכילה (וכמש"כ הטור¹⁴⁵)), אלא שבא לתת טעם גם ע"ד הרמז. וא"כ גם בעוגה דקה שלא שייך הפסק בשבירתה, לא צריך לשיטת התו"ח לחתוך אותה קודם הברכה.

אך למרות שבשבת ויו"ט בהם אין חותכין את הלחם קודם הברכה, התו"ח כתב שצריך לרשום בלחם כדי שיהי' מקום ניכר שמשם יפריש לה, כמו"כ י"ל דכן הוא בכל פעם שאינו חותך את הלחם קודם הברכה, שעכ"פ יעשה רשימה מטעם הנ"ל.

ואם הדברים כנים, למנהגינו שיש לרשום על הלחם בשבת (ויו"ט), יש מקום לומר שכן נכון לנהוג ג"כ בלחמניות וחלות קטנות (גם בימי החול), אע"פ שלפי פשטות ההלכה אין בכך צורך.

143) וראיתי שבס' ילקוט הגרשוני (להג"ר גרשון שטרן תלמידו של המהר"ם שיי"ק ז"ל) סי' ערד, כתב וז"ל: "במג"א סק"א נוהגים לרשום בסכין קודם ברכה, עיי' תו"ח לסנהדרין ק"ב מזה, ובצל"ח ברכות דף ל"ט ע"ב פקפק על מנהג זה ועי' תשו' מגדל השן בזה ועכ"פ בפסח במצות אין מנהג לרשום בסכין מקודם". ובאמת, מש"כ "במצות אין מנהג", מכוונים לפי טעם התו"ח אבל לפי טעם המחצה"ש (שאכן לא הזכירו) אינו שייך לומר ש"אין מנהג" לרשום, שהרי כל הטעם לרשום לא קיים כאן. ודו"ק.

144) או"ח סי' קסז ס"ג.

145) שם, בשם אביו הרא"ש ז"ל.

בענין שליחות בקטן במידי דאיתי' וענינים הנגררים מזה

יברר שיטת אדה"ז בדין שליחות לקטן במידי דאיתי' / יביא ראוי' מלקו"ש
דישנם ענינים בהם יש שליחות לקטן / יעיין ביסוד אד"ש בדין ירושת המלכים
/ יחקור בגדר ירושה בכלל / יבאר עפ"ז בד"א את שיטת אד"ש / יוסיף לחקור
בדין ירושה באלמנה בזמן התחי' / יוכיח כצד הא' בחקירה ע"פ ביאור אד"ש /
ידחה ההוכחה / יסיק דיתכן לקיים צד זה

הת' עוז הלוי שי' גת
קבוצה - 770 בית משיח

א

בשיטת אדה"ז בענין שליחות בקטן

בגמ'¹⁴⁶ מפורש דהטעם לכך שחש"ו אינם בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו".
ומצינו הבנות חלוקות בהסברת טעם זה:

הרעק"א¹⁴⁷ כתב דדברי הגמ' אמורים בדרך כלל: כיון שסתם שליחות דורשת את דעת
השליח, שוב לא שייך שליחות בחש"ו שאינן בני דיעה. אך "היכא דא"צ דעתו שיעשה שליח
גם לקטן יש שליחות".

ולעומתו ניצבים דבריו של אדה"ז בלקו"ת¹⁴⁸: "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות
לחרש, שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

ובלקו"ש¹⁴⁹ ביאר אד"ש דדברי אדה"ז אלו מהווים הסבר לדברי הגמרא "דלאו בני דיעה
נינהו" – היינו דמאחר שאינם ברי דעת כהמשלח נמצא שאינם "כמותו". וממילא אין לחלק
בין אם בשליחות הנוכחית דרושה דעת השליח בין אם לאו – סו"ס אין הקטן כמותו דהמשלח.
ושוב אין הפרש בזה בין היכא דצריך דעתו של השליח להיכא דאין צריך, בין כך ובין כך לא
חלה השליחות שהרי סו"ס אין השליח "כמותו דהמשלח".

(146) גיטין כג, א.

(147) בחידושי לגיטין שם.

(148) ויקרא א, ג.

(149) חל"ג עמ' 117.

ולכאורה יש עוד לברר שיטת אדה"ז בזה. דהתוס'¹⁵⁰ כתבו¹⁵¹ "דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה¹⁵² אלא במידי דלית' כגון תרומה דלית' בתרומה דנפשי' (היינו שהוא עצמו אינו יכול להפריש תרומה) אבל בזכי' כמו שזוכה לעצמו¹⁵³ זוכה נמי לאחרים"¹⁵⁴.

ואם איתא לכדאמרן, שהפסול דקטן אינו מחמת שאינו ראוי לשליחות שהוטלה עליו, אלא שהוא כלל אינו בתורת שליחות (דגדול), שהרי הוא אינו "כמותו דהמשלח"¹⁵⁵, מאי שנא מידי דלית' ממידי דאיתיה¹⁵⁶?

ועל אף הדוחק שבדברים, נראה לומר כך:

אף שהפסול דקטן הוא מטעם ד"אינן כמותו דהמשלח", מ"מ המודד לרמת הדמיון שבין השליח למשלחו ("כמותו") הנדרשת לצורך חלות שם שליח¹⁵⁷ הוא לפי השליחות העומדת לפנינו. ובאם השליחות הנוכחית אינה דורשת את ענין הדעת¹⁵⁸, שוב אין בהעדר דעת אצל השליח משום "אינו כמותו".

ודוחק גדול דאין משמע כן מסגנון הדברים בלקו"ש¹⁵⁹. וצ"ע.

ב

ראי' מהמבואר בלקו"ש

סימוכין להנאמר לעיל (שקטן ישנו בשליחות במידי' דאית' משום שבדבר זה הוא "כמותו דהמשלח") יש להביא מהמבואר במ"א בלקו"ש¹⁶⁰ אודות מה שמצינו עניינים של הנהגת המלוכה דשלמה כבר בחייו של דוד, "שאין זה אלא בשליחותו של דוד אביו, ולא כמלכות נפרדת"¹⁶¹.

(150) גיטין סד, ב.

(151) ע"פ משמעות הגמ' שם שקטן זוכה לאחרים וקיי"ל דזכי' מטעם שליחות.

(152) דלמדו מהכתוב בתורה בענין תרומה "כן תרימו גם אתם" – "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית" למעט נכרי משליחות. ושיטת התוס' היא דממעטינן אף חש"ז מכתוב זה.

(153) ועכ"פ היכא דאיכא דעת אחרת מנקה כמפורש שם בגמ'.

(154) וראה בס' לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל א' אות י"ב שכתב על יסוד דברי תוס' אלו דברים דומים בענין מופלא הסמוך לאיש. דלמ"ד מופלא הסמוך לאיש דאורייתא שפיר שייכת בו שליחות בדברים שישנו בהם.

(155) ליתר הבהרה בדברים יש להביא דברי אד"ש בלקו"ש שם: "בשליחות יש שני עניינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח. . וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל שר בין השליח למשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה' להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל) "עכ"ל.

(156) ודוחק עצום לומר ד"רב תנא הוא ופליג" אתוס'.

(157) ראה הערה 10.

(158) בדוגמת זכי', שמוזה גופא שקטן ישנו בזכי' אף שאינו בן דעת, מוכח שענין הדעת אינו מעכב בזכי'.

(159) דאם יתיישבו דברי תוס' עם שיטתו של אדה"ז, שוב אין צריך לומר דהרעק"א חלוק בזה על אדה"ז. והעולה ממהלך הדברים בלקו"ש הוא שאדה"ז הרעק"א חלוקים.

(160) ח"ל עמ' 102 ובהע' 47.

(161) ענין השליחות אינו בא לבאר את השאלה היסודית כיצד מלכות נוגעת בחברתה. על כך ראה בארוכה בלקו"ש שם. כאן הובא רק הנוגע לענייננו.

ובהערה שם: "אבל שליחות זו אינה אפשרית בכל אדם, אלא מי שהוא "כמותו" דהמשלח, היינו מלך כמותו, כמו שלמה שהי' מלך כמותו ד"דוד". וכמו שבשליחות בכלל צריך השליח (לכל לראש) להיות כמותו דהמשלח, וחש"ו לאו בני שליחות נינהו, כמשנ"ת במ"א", עכ"ל.

חזינו להדיא כיצד אד"ש משתמש בעיקרון שהונח זה מכבר – דהפסול בחש"ו הוא מטעם דאינו כמותו דהמשלח¹⁶² – להטעים מדוע רק ביכולת שלמה המלך להוות שליח של דוד המלך בשליחות שעניינה הוא הנהגת המלוכה. היינו, דאף שפשיטא שדוד המלך יכול למנות שליח להפריש לו תרומה (ולא אומרים בזה דאין אדם רגיל יכול להוות שליח של מלך), מ"מ, בשליחות הקשורה להנהגת המלוכה אין שליח אלא מלך שהוא כמותו דהמשלח.

וכשם שענין זה נאמר לחומרא – לפסול מי שאינו כמותו דהמשלח בשליחות הנוכחית¹⁶³ – כך נאמר לקולא – להכשיר אף את מי שאינו בתורת שליחות בד"כ (חש"ו) מחמת הדמיון שלהם להמשלח בשליחות הנוכחית.

ג

בשיטת אד"ש בגדר ירושת המלכים

ידוע ביאורו של הרבי כיצד מלכות שלמה בחיי דוד אביו אינה סותרת להכלל ד"אין מלכות נוגעת בחברתה", דאינה דומה מלכות סתם מלך מישראל למלכות בית דוד: בעוד שהמלכות אצל שאר מלכי ישראל הכשרים אינה אלא שררה – שימוש בתפקיד מלך, אצל מלכי בית דוד אין ענין המלכות דבר נוסף עליהם, כ"א שהם מלכים בעצם. ומינויו של שלמה (ע"י דוד ובהיותו) אינו אלא גילוי כח המלוכה ש(עוד קודם לכן) מוטבע בעצם נפשו.

"ואין זו סתירה להכלל שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד – כי הדיוק בזה הוא "משתמשים בכתר אחד, דהיינו הנהגת המלוכה בפועל, שזה אינו שייך להיות ע"י שנים בבת אחת (ובפרט שאין דעותיהן שוות וכו'), ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. אבל עצם שם מלך, שתלוי ב"כתר מלכות" וכח המלוכה שניתן לדוד ולזרעו עד עולם, אפשר לחול על שנים בזמן אחד."¹⁶⁴

ועפ"ז מבאר¹⁶⁵ דברי הרמב"ם דמלכות בית דוד (שלא כשאר מלכי ישראל, שכשארין זרע כשר למלך הנוכחי ממנים מלך אחר והמלכות תתייחס לזרעו אחריו וכן הלאה, משא"כ מלכות בית דוד) אין לה הפסק. ואף ש"לא זכה אלא לכשרים" ואין ממנים מלך פסול (אף שהוא מזרע דוד), מ"מ, זרע פסול זה מזכה את המלכות לתולדותיו הכשרים. כל זאת משום שענין הפסק שבירושה נובע מכך שענין המלכות הוא כביכול נוסף על האדם המולך, ובהעדר תנאים המכשירים אותו למלך בפועל כביכול אבדה זכותו למלוכה וממילא אינו יכול לזכות לבניו אחריו. "משא"כ במלכות בית דוד, ה"ז שהם מלכים בעצם, זה נעשה מהותם ועיקרם,

162) ובפשטות הכי גדולה י"ל שבדבריו "כמשנ"ת במ"א" מכוון אד"ש ללקו"ש שהובא למעלה.

163) יש להבהיר שהאמור הוא רק בנוגע למלך, אשר שלילתו משאר בני אדם הינה מוחלטת, "משכמו ומעלה גבוה מכל העם". ואין לך בו אלא חידוש.

164) עמ' 101 שם. וראה בהמשך הדברים שם ביאור באו"א קצת ("בעומק יותר").

165) עמ' 100 שם.

שכח המלוכה וההתנשאות מוטבע בעצם נפשם, ובמילא אין שייך בזה הפסק, והוא עובר בדרך ממילא מאב לבנו".

ולכאורה יש לעיין בחידוש זה של אד"ש, דבהמשך דבריו שם מפורש שזרע דוד שאינן כשרים אינם זוכים בכתר מלכות כלל. והיינו שלא רק שאינם עומדים בתנאים הדרושים להנהגת המלוכה בפועל, כ"א שהם חסרים את עצם כח המלוכה שנתייחד למלכי בית דוד. ושוב יקשה כיצד יזכו לבניהם אחיהם והי' להם לכאורה להיות ככל מלכי ישראל הפסולים שבפסלותם נפסק ממשפחתם כללות ענין המלוכה?

ואולי יש לפרש בכוונת דברי קדשו, דמאחר שהקב"ה טבע בנפשותם של מלכי בית דוד הכשרים את עצם כח המלוכה, הרי שגם ירושת כח זה אינה ירושה ככל הירושות. והוא בהקדים דברי הרגצ'ובי הידועים¹⁶⁶ בענין ירושה¹⁶⁷, דב' מיני ירושה ישנם¹⁶⁸:

(א) ירושה שמצד 'קורבה'. קירבתו (המשפחתית) של היורש להמוריש מזכה אותו בנכסי המוריש¹⁶⁹.

(ב) ירושה שמצד המוריש. בירושה זו אין שינוי רשות כלל¹⁷⁰, היורש עומד במקומו של המוריש ממש.

ובדרך אפשר יש לבאר א' ההבדלים המסתעפים מב' חלוקות אלו¹⁷¹: בירושה שמצד קורבה, זכותו של היורש מסובבת מזכות המוריש. ולולא חלק המוריש בנכס, אין להיורש שום תפיסה בו¹⁷². משא"כ בירושה שמסוג הב' זכות של היורש והמוריש שווה ושניהם באין כאחד.

ובזה אולי יש כדי לבאר דברי אד"ש בשיחה¹⁷³:

מאחר ובשוללת בית דוד מוטבע ענין המלכות בעצם (ולא ככל השררות שהם בידי המשתרר אך סו"ס הם דבר נוסף על עצמיותו), הרי שאף במידה ואין למלך דעתה בנים כשרים, שוב תחזור המלכות לנכדיו – שהרי אין ענין המלכות מתייחס אליהם מחמת אביהם כ"א מחמת עצמם¹⁷⁴.

(166) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סק"י"ח. ווארשא ח"ב סק"י"ח. צפע"נ מילואים יג, א.

(167) חידוש זה של הרגצ'ובי הובא ונתבאר לרוב בתורתו של הרבי שליט"א. ובאחת הפעמים מעמיד אד"ש ע"ג רעיון זה מאמר דא"ח (!) (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' מב).

(168) ובכ"מ תולה החלוקה בין ירושה בבנ"י לירושה בב"נ.

(169) והיינו שהיורש בכיכול (אינו זוכה מן המוריש עצמו כ"א) זוכה מן ההפקר. היעדרו של הבעלים מותר את העיזובן בכיכול יתום'. אלא שקרבתו של היורש להמוריש מקנה לו זכות קדימה בתפיסת העיזובן. והקרוב קרוב קודם. וראה לקו"ש חכ"ח עמ' 179 הע' 58 דפ"ז יובן שיטת האומרים דירושת היורשים (אינה עם גמר מיתה כ"א) לאחר מיתה, עיי"ש.

(170) ועיין מה שיתבאר בזה לקמן אות הבאה.

(171) ואף שלא מצאתי זה כתוב, הרי זהו דבר שבסברא.

(172) והיינו שזכות המוריש היא שמסבבת ומעוללת את זכות היורש וככיכול אין היורש בעלים בזכות עצמו כ"א מחמת קרבתו להמוריש.

(173) ואולי זו כוונתו הקדושה בציונו (הע' 43) לדברי הצפע"נ בהוריות שם כתב דברים דומים בענין ירושת שררות. וצ"ע.

(174) ועוד יש ללבן ולברר בסברא זו בכלל (שבירושה שהיורש עומד במקום המוריש אין זכות היורש מסובבת מן המוריש כ"א מצ"ע), ונפק"מ לתחיית המתים: דאם אין זכות היורש אלא מחמת היעדרו של המוריש, נראה לומר שבתחייתו הופקעה זכות היורש וחזרת להמוריש. וראה לקמן הערה הבאה.

ד

חקירה בדין ירושה בתחיית המתים

לעיל¹⁷⁵ נתבאר דבירושה שמצד 'קורבה' היורש זוכה כביכול מן ההפקר. היעדרו של המוריש הוא שמזכה להיורש את חלקו בנכס¹⁷⁶. ויש לחקור בזה, ובהקדים החקירה המובאת בלקו"ש¹⁷⁷ "ההסברה בזה דהאשה קונה א"ע במיתת הבעל (משנה ריש קידושין) – שהוא (מפני דין – שהמיתה מתירה, או) מפני מציאות טבעי – שבטלה מציאות הבעל¹⁷⁸".

וע"ד זה יש לחקור בענייננו: האם היעדר המוריש במציאות הוא שמקנה להיורש את זכותו בנכס, או שמא זהו דין התורה – דמיתת המוריש מקנה להיורש את זכותו בהנכס.

ונפק"מ לתחיית המתים¹⁷⁹: באם זכות היורש תלוי בכך שאין למציאות המוריש בעולם – הרי שתחיית המוריש מפקיעה מן היורש את זכותו ומשיבתו להמוריש. משא"כ במידה וזהו דין שמיתת היורש מקנה את העיזבון להיורש – שוב אין בתחיית המוריש כדי להחזיר לו נכסיו שכבר הופקעו ממנו במיתתו.

ה

הכרעה בד"א

והדעת נוטה לכאורה כהצד הב': דין התורה הוא שמיתת המוריש מקנה להיורש את נכסיו.

חקירתו של אד"ש בלקו"ש אינה אלא על קנין האשה את עצמה. דוקא אז יש צד לומר דעצם היעדר הבעל מחזיר לאשה את זכותה בעצמה שהיתה לה מכבר¹⁸⁰. משא"כ נכסי המוריש שמעולם לא היו ברשות היורש, אין לכאורה סברא לומר שעצם היעדרו של המוריש יש בו כדי להקנות את הנכסים ליורש, אלא ודאי שמעבר זה של נכסי המוריש ליורש דורש קנין.

וזהו גופא חידוש התורה בפרשת נחלות, שם נתחדש הקנין הנוצר ע"י מיתת הבעל.

(175) אות ג' ובהערה 24.

(176) משא"כ בירושה שהיורש עומד במקום המוריש ממש, דאדרבה: זכות המוריש בנכס היא שמקנה להיורש את זכותו (ע"ד (אבל יותר מכך – ראה סה"מ מלוקט שם) מתנה).

(177) ח"ז עמ' 200 בשוה"ג.

(178) ושם מחלק עפ"ז בין כפרה מחיים – שהעוון כופר (כביכול דין התורה) לכפרה ממוות, שזהו מצד שאין למציאות החוטא בעולם.

(179) ויש לי עוד לנבור במקורות בענין ירושה לכשיחיו המתים. והדברים שבפנים אינם אלא סברות בדרך אפשר העולה מתורתו של משיח בזה.

(180) ובקטנה – זכות אבי' שהי' לו בה קודם שנישאה. ואף קטנה שנישאה בקטנותה ונתאלמנה בגדלותה – סו"ס היות הגדולה ברשות עצמה זהו מצב טבעי שאינו צורך קנין (וכדמוכח מזה גופא שבגדלותה עוברת לרשות עצמה ואינה צריכה לשום קנין), וממילא צד לומר דעצם היעדרותו של הבעל מטסקת עמ"נ להחזיר את האשה לרשותה ואינה צריכה לשום קנין שיקנה לה את עצמה.

ך

דחיית ההוכחה לדין אלמנה בתחיית המתים

לעיל נזכרה חקירת אד"ש בלקו"ש בענין "האשה קונה את עצמה במיתת הבעל" אם הוא דין או מציאות עיי"ש.

והובאה הסברא לתלות דין האלמנה¹⁸¹ בתחיית המתים בחקירה זו: באם מיתת הבעל מקנה להאישה את עצמה הרי שבתחייתו יצטרך הבעל לקנין מחודש עמ"נ לישא אותה בשנית.

אך באם היעדר הבעל הוא מציאות שבשלה האישה נמצאת ברשות עצמה – מקום לומר דעצם שיבתו של הבעל בתחיית המתים מחזירה את האישה לרשותו.

אך יש לפקפק בזה¹⁸²:

מה בכך שהגורם לקנין האשה את עצמה הוא המציאות (שבעלה איננו בין החיים) – סו"ס מציאות זו הכניסתה לרשות עצמה. וממילא, בחזירתו יידרש הבעל לקנותה בשנית¹⁸³. ולא מצינו שום מקום שהאשה נכנסת לרשות בעלה בלא קנין¹⁸⁴.

ז

קיום ההוכחה הנ"ל

ואולי בכל זאת יש לקיים הדברים (שלהצד שסיבת קנין האשה את עצמה הוא מציאות היעדרו של הבעל לא יצטרך הבעל בתחייתו לקנין מחודש ודי לו בקנין שקנה אותה בראשונה):

הסיבה לכך שלא נמצא בשום מקום קידושין בלא קנין היא מפני אחת מן הסיבות הבאות: (א) האשה מעולם לא היתה ברשות הבעל ובכדי ליכנס ברשותו דרוש מעשה שיכניסה (ע"ד סתם קנין קרקע או מטלטלין).

(ב) אף בנידון שהאשה כבר היתה ברשות בעלה, מאחר וסו"ס כעת עשה הבעל מעשה שע"פ דין התורה מחזיר את האשה לרשות עצמה (גירושין), דרוש מעשה מחודש כדי לבטל תקפו של דין זה.

אך בנדון דין שהאשה נתאלמנה, לא נעשה שום מעשה של הבעל שמקנה אותה לעצמה.

181) שם הובא בפירוש ענין תחיית המתים לענין דין נכסי היורש. אך הסברא נותנת שכ"ה גם באלמנה.

182) ולהעיר שהנפק"מ לתחיית המתים אינה מוזכרת בדברי אד"ש בשיחה 1

183) ולהעיר, שמלבד שסברא זו חסרה, הרי שלצד זה יקשה כיצד התירה התורה לאלמנה לינשא בשנית ולא חיישינן לתחיית

המתים (והרי לנו אשת איש)? ודוחק עצום לומר סברות בדוגמת: קימת הראשון מפקיעה את קידושי השני מעיקרא וכיו"ב, וכפשוטו.

184) ולהעיר מדברי אד"ש בלקו"ש (ח"ה עמ' 178 הע' 38. והוא בשם הרגצ'ובי) דבנישואין "כל יום הוה קנין חדש" (וראה

שיחת אחש"פ תשכ"ז דבשל כך בירך הרב הגאון וכו' ר' חיים מבריסק את הרגצ'ובי בברכת מז"ט). ובהסברת הדברים כתב שם אד"ש שזהו מצד חיבור ההפכים שביחוד דכו ונוקבא שהוא ענין של חידוש שדורש התחדשות תמידית של כח המחודש עיין שם בארוכה. ואם הדברים אמורים בנוגע לכל יום מימי הנישואין עאכו"כ שבהיבטל כל ענין הנישואין (מאיוז סיבה שתהי') אין די בעצם היותו של הבעל והכרח לקנות האשה מחדש.

כל היותה ברשות עצמה מתייחס להעדר מציאות הבעל בעולם¹⁸⁵. ובזה שפיר אפשר לומר דאתי מציאות (תחיית הבעל) ומבטל מציאות (מיתת הבעל).

וסימוכין לזה יש למצוא בחקירת אד"ש¹⁸⁶ בענין טומאת מת¹⁸⁷, אם הטומאה נוצרת כתוצאה מסילוק הנשמה מן הגוף, או מחמת המציאות של גוף ללא נשמה, ועוד חזון למועד אי"ה.

185) להצד בחקירה שמיתת הבעל אינו דין כ"א ענין שבמציאות.

186) בלקו"ש (נסמן בהערה הבאה) מעמיד אד"ש חקירה זו בה"דברי בורות" ששאלו ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר"י בן חנניא בסוף מס' נדה. אך ראה שם דהבורות שבדבריהם אינה בגופה של החקירה כ"א בהשימוש בחקירה, עיי"ש.

187) לקו"ש חח"י עמ' 239 ואילך.

ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת¹⁸⁸ (א)

בגדר נר שבת לשיטת אדה"ז

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין אדה"ז והרמב"ם בסיבת התקנה דנר שבת / עפ"ז יצריך ביאור בלשון אדה"ז דלכאורה אינו עולה בקנה אחד עם ביאור כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר בפשטות וידחה הביאור מהלשון בשיחה שם / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במק"א ועפ"ז מבאר את לשון אדה"ז / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענינה של השבת ועפ"ז ימתיק הביאור הנ"ל / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגדר ד'מלאכת מבעיר' לשיטת אדה"ז והרמב"ם ועפ"ז יבאר באו"א

הת' מנחם מענדל שי' דונין
תורת'ל המרכזית - 770 בית משיח

א

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין הרמב"ם לאדה"ז בגדר דנר שבת

בנוגע לסיבת וגדר התקנה דנר שבת מבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹⁸⁹ דיש חילוק בין הרמב"ם ואדה"ז אם הוא משום 'כבוד ועונג שבת' או משום 'שלום בית':

ובלשון כ"ק אד"ש¹⁹⁰ מה"מ (בתרגום חפשי): "לגבי חובת הדלקת נר שבת אומר הרמב"ם בהלכות שבת שהיא "בכלל עונג שבת" ו"לכבוד שבת". אך אין הוא מציין שם שזה בגלל שלום בית ("שלא יכשל בעץ או באבן" או מפני ש"בני ביתו מצטערים לישב בחושך"). . מכך מובן, שלפי הרמב"ם, אין עצם החיוב של נר שבת נובע מפני שלום בית, אלא מפני כבוד ועונג".

"משא"כ¹⁹¹ לדעת אדה"ז שכותב ומדגיש בפירושו בריש הלכות נר שבת (ר"ס רסג) "תיקנו חכמים כו' משום שלום בית שלא יכשל כו"¹⁹².

188) אודות גודל מעלת העיין והדקדוק בדברי אדה"ז בשו"ע כותב כ"ק אד"ש מה"מ במק"א (לקו"ש ח"ד, ע' 1121 ואילך): "כאמור כמה פעמים דייק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך בכל תיבה וכשמתעמקים בסגנון הלשון רואים כיצד הוא מבהיר ומחדש כמה ענינים שאין מבחינים בהם כשאין לומדים בעיין . . כאמור לעיל יש ללמוד את שולחן ערוך אדמו"ר הזקן בעיין ולהתעמק בסגנון לשונו ולדייק בתיבותיו שעל ידי כך יתוספו כמה וכמה ביאורים וביירוים המבארים את ההלכה במקומה וגם ללמוד מכך למקומות אחרים בתורה הן אלו הקשורים בהלכה זו עצמה הן בענינים הקשורים עם שאר מקצועות התורה . . יתן הקב"ה שילמדו בעיין את שולחן ערוך אדמו"ר הזקן".

189) לקו"ש חט"ו שיחה ב' לחנוכה, ע' 372. וראה גם לקו"ש שם, ע' 528 בהע'.

190) ע' 374. בתרגום חפשי ללה"ק. ההדגשות אינם במקור.

191) ע' 24 שם.

192) וראה שם ס"ט.

כלומר, דהרמב"ם ס"ל שעיקר ענין נר שבת הוא משום 'כבוד ועונג שבת', ואילו אדה"ז ס"ל שהוא משום שלום בית - שלא ייכשל בעץ או באבן, (ואילו ענין העונג דנר שבת הוא רק פרט בסעודת שבת (כשיטת התוס' 193) - שגורם תענוג במה שאינו אוכל בחושך, אך אינו הענין העצמי של הנר¹⁹⁴.

ב

לפי הנ"ל צ"ע בלשון אדה"ז

והנה עפ"י ביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל צ"ע לכאורה בדברי אדה"ז בהגדרת תקנת נר שבת.

וז"ל¹⁹⁵: "תקנו חכמים שיהי' לכל אדם נר דולק בשבת בכל חדר וחדר שהולך שם בשבת משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן. וחייב כל אדם שאוכל סעודת הלילה לאכלה אצל אור הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא. ועיקר מצות הדלקת נרות הוא נר זה שאוכל אצלו כו".

וצלה"ב לפי הנ"ל, מדוע "עיקר מצות נר שבת הוא הנר שאוכל אצלו" - הרי לשיטת אדה"ז תוספת העונג שהנר גורם בסעודה הוא ענין צדדי ונוסף על עצם התקנה שהיא רק משום 'שלום בית'?

לכאורה הי' ניתן לבאר בפשטות, שעצם התקנה דנר שבת לשיטת אדה"ז הוא לא רק משום שלום בית (כהרמב"ם) אלא גם משום תוספת עונג דהסעודה. וכמו שמובן מהתוס' (שם¹⁹⁶) שמבאר שהשיבה אצל הנר בשעת הסעודה היא חובה, ולא רק עצם הדלקת הנר¹⁹⁷.

אמנם לא ניתן לבאר כך, דבהע' 25 בשיחה שם מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ מהגמ' כשיטת אדה"ז, ובלשונו הק': "וי"ל שלדעת אדה"ז מוכח כן מגמרא זו גופא "נר ביתו (נר שבת) ונר חנוכה - נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", ולא קאמר לפי שיש בזה כבוד ועונג¹⁹⁸".

והיינו שהגמ' לא הזכירה כלל את ענין העונג, וא"כ משמע שהעונג הוא רק ענין צדדי בנר שבת, ולא מעצם התקנה (שהיא רק משום שלום בית) ולכן לא הזכירה זאת הגמ'.

(193) ד"ה הדלקת - שבת כה, ב.

(194) הע' 25 שם. וראה שם שלשיטת הרמב"ם השלום בית שע"י הנר הוא תוצאה צדדית, ולכן הביאו בהלכות חנוכה ולא בהלכות שבת - עיי"ש. ועיי"ש בשו"ג הנפק"מ - האם נר שבת קודם לקידוש היום אף באם אין לו מה יאכל כלל, או שהוא קודם רק לתוספת העונג דהסעודה, ולא לעיקר הסעודה.

(195) ריש סי' רסג.

(196) לעיל הע' 5.

(197) ועד"ו ביאר בספר 'שו"ע אדה"ז עם ביאורי הלכה' סי' רסג, הע' יג, ובמקו"ח הע' יד. ולהעיר דבהע' לח שם מבאר שמה שצריך לחזור על הפתחים הוא רק משום עונג שבת שיש בנר ולא מפני השלום בית שבו - ואילו בלקו"ש חט"ו (ע' 528) מבואר שהטעם שאדה"ז לא כתב שצריך לחזור על הפתחים אחר נר שבת בסי' רמב הוא משום שבסימן זה מדבר על עונג שבת, ואילו נר שבת ענינו הוא שלום בית.

(198) משא"כ לרמב"ם י"ל ד"תנא ושייר" כמו שהוא לגבי דברי הגמ' אודות חנוכה. עיי"ש.

ג

ביאור הענין

וי"ל הביאור בזה:

דהנה בלקו"ש ח"ג (ע' 810), מבואר שענין השלום בית דנרות שבת הוא להחדיר שלום ולאחד את כל עניני הבית, ומציין בהע': "ראה שו"ע אדה"ז (או"ח ר"ס רסג) בטעם הדלקת נר שבת "שלא יכשל בעץ או באבן כו' ועיקר כו' הוא נר זה שאוכל אצלו" [וכל צרכי האדם נכללים בשם אכילה]. "עכ"ל.

ונמצא שכ"ק אד"ש לומד שענין העונג דהסעודה הוא חלק מהשלום בית עצמו.

ופירוש דברי אדה"ז הוא, שגם בהמשך לשונו כשמדבר על ענין ה'עונג שבת' שגורם הנר - הנה זה גופא הוא חלק מהשלום בית. היינו ששלום בית אינו רק ענין שלילי - 'שלא יכשל בעץ או באבן', אלא גם הענין החיובי שיש לאדם עונג בסעודה (ובכל צרכיו - ש"נכללים בשם אכילה").

וזהו שכותב בהגדרת התקנה, ש"עיקר מצות נר שבת" הוא נר זה, שיש בו גם את הענין החיובי דשלום בית.

וי"ל בביאור הדברים (היינו ביאור ענין זה גופא מה שעיקר הנר הוא דוקא כשיש בו גם את הענין החיובי), ע"פ המבואר בהמשך השיחה (בחט"ו שם) שמהותה של השבת (בשונה מחנוכה) הו"ע 'חיובי',

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ¹⁹⁹ (בתרגום חפשי): "שבת היא בעיקרה ענין חיובי, כדברי הרמב"ם מיד בתחילת הלכות שבת: "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר וביום השביעי תשבות". למרות שרוב הלכות השבת הן מן הסוג של מצות לא תעשה - ל"ט אבות מלאכה האסורים בשבת וכדומה, בכל זאת, תוכנה העיקרי הוא הענין החיובי של שביתה ומנוחה, כפי שרואים זאת במאמר חז"ל לגבי תחילת הבריאה, שהעולם הי', 'חסר' ו"באת שבת באת מנוחה" עכ"ל²⁰⁰.

ולכן גם הענין של ה'שלום בית' שיוצר הנר שבת אינו רק ענין שלילי - למנוע התקלות בעץ או באבן, אלא גם ענין חיובי - להוסיף תענוג אצל בני הבית.

ועפ"ז מובן מדוע 'עיקר הנר' הוא דוקא זה שאוכל אצלו - היינו שבזה נמצא עיקר הענין ד'שלום בית' - כיון שהוא פעולה חיובית שזוהי עיקרה של השבת.

ד

ביאור נוסף

ועוי"ל באו"א, ע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגד מלאכת מבעיר:

199) ס"ח. בתרגום חפשי ללה"ק.

200) וראה גם לקו"ש חכ"א, ע' 71.

דהנה, לגבי גדרה של מלאכת מבעיר מצינו ב' סברות²⁰¹: א. גדרה הוא "כליון ושריפת העצים". ב. (שיטת אדה"ז והרמב"ם) ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", ו"אע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש".

אמנם לפי הנ"ל לא מובן מדוע כשהרמב"ם מפרט את סוגי ההבערה הוא מקדים הבערה 'כשצריך לאפר' - שלכאורה זה ניחא לשיטה שגדר ההבערה היא כליון העצים, דאז הצורך באפר הווי מגדר המלאכה. אמנם לשיטת הרמב"ם שגדר המלאכה הוא 'ריבוי האש' לא מובן מדוע מתחיל בדוגמא זו?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ²⁰² בשיטת הרמב"ם ואדה"ז - שאף שגדר המלאכה היא 'ריבוי האש' - ולא 'כליון העצים' - מ"מ עיקר ההבערה הוא כשצריך לעצים (אף שמתחייב גם אם אינו צריך²⁰³), ולכן פותח הרמב"ם את ההלכה בדוגמא זו דוקא. עיי"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, שאף שתקנת נר שבת היא משום 'שלום בית' (ולא מצד 'עונג שבת'), מ"מ 'עיקר מצות הנר' הוא בשעה שיש בו משום עונג.

וההסברה בזה היא כנ"ל (ס"ג), כיון שעיקר השבת הוא הענין ה'חיובי' שבו ולא שלילת המלאכה, כנ"ל.

(201) ראה בארוכה בלקו"ש חל"ו, ע' 187. וש"נ.

(202) שם.

(203) ולהעיר שבשיחה לכאורה לא מבואר ע"פ נגלה מדוע זה עיקר המלאכה - רק שכך מוכרח מדברי הרמב"ם.

ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ב)

'פסיק רישי' לשיטת אדה"ז

יביא דברי המהרי"ל בנוגע להיתר לשים כלי תחת נר בשבת באופן מסויים ונימוקו / יביא הסבר דבריו עפ"י ביאור המחצה"ש / יביא ב' שינויים בין דברי המהרי"ל ללשון אדה"ז / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיטת אדה"ז לענין פסיק רישי' ויבאר עפ"ז ב' השינויים הנ"ל

הנ"ל

א

דברי המהרי"ל בנוגע להוזנת השולחן באופן שהכלי יהי' תחת הנר

בנוגע לנתינת כלי תחת נר המטפטף בשבת הדין הוא שאסור ליתן כלי תחת נר שמן כיון שמבטל את הכלי מהיכנו - היינו שכיון שהשמן שבנר הוא מוקצה, נמצא שכאשר השמן נופל לתוך הכלי אסור להזיזו ממקומו כיון שהוא מהוה בסיס למוקצה - וחכמים אסרו זאת מפני שדומה לסותר כלי בשבת²⁰⁴.

ומביא המ"א²⁰⁵: "דכתב מהרי"ל דישים כלי מבע"י תחת השלחן ובשבת אחר האכילה יסור השלחן והכלי עומד מעצמו תחת הנר, דהא אפי' גרם כיבוי שרי כ"ש גרם ביטול כלי מהיכנו. . ועוד דהא אין נזהרין מלהשים כלי תחת הנר אף על פי שנופל בו שמן כי אין מתכוין לכך ה"ל אין מתכוונים כשמסיר השלחן אלא להצלת השלחן ועוד דקי"ל דבר שאינו מתכוין מותר".

כלומר, שאף שאסור ליתן כלי תחת נר שמן, אבל מותר ליתן כלי תחת השולחן באופן שכשמזיז את השולחן אחרי הסעודה ימצא הכלי תחת הנר, ונתן ג' טעמים להיתר זה: א. כיון שהוא רק 'גרמא' דביטול כל מהיכנו (ובמכ"ש מהיתר דגרמא בכיבוי שהוא איסור דאורייתא, והכא הוא איסור דרבנן²⁰⁶). ב. כיון שאינו מכווין להצלת השמן (כלומר שלא יפול לרצפה) אלא להצלת השולחן, וכמו שאין נזהרים מלהשים כלי על השולחן אף שהוא תחת הנר ויכול ליפול השמן לתוכו. ג. ועוד דהא קי"ל 'דבר שאין מתכווין' מותר.

ומבאר במחצה"ש²⁰⁷ את הצורך בג' הטעמים בדברי המהרי"ל: "ר"ל, דאין צריך ראי' מן

(204) ראה שוע"ר סי' רסה, ס"ג - וש"נ.

(205) סי' רסה ס"ק ב.

(206) ראה מחצה"ש כאן.

(207) שם ד"ה ועוד דקיימא לן.

מנהג העולם, אלא הלכה רווחת היא דבר שאין מתכוין מותר. וצריך לומר, אף על גב דהוי פסיק ריש' לענין ביטול כלי מהיכנו, וגם באיסור דרבנן סבירא ל' למ"א בסימן שי"ד [ס"ק ה] דפסיק ריש' אסור, צריך לומר לענין זה ודאי סמך על סברא ראשונה דלא הוי רק גרם ביטול כלי מהיכנו".

כלומר, לאחר שאומר בטעם הראשון שזה רק גרמא דרבנן, מביא בטעם השני ראי' ממנהג העולם בפועל 'שאינן נזהרים', ולאח"ז (בטעם השלישי) מוסיף שאי"צ להיזדקק למנהג העולם אלא הלכה רווחת היא שמותר להזיז השולחן (כיון שזה דבר שאין מתכוין). ומוסיף המחצה"ש - ואע"ג שהוא 'פסיק רישא' לענין ביטול כלי מהיכנו (שהרי בהוונת השולחן גורם בוודאות שהכלי יהי' תחת השמן), וא"כ גם אם זה 'דבר שאין מתכוין' ה"ז אסור בפסיק ריש' ומתריך - לזה סמך על הסברא הראשונה שהוא רק גרמא²⁰⁸.

ב

השינויים בין המהרי"ל לאדה"ז

והנה אדה"ז²⁰⁹ כתב: "מותר ליתן כלי מבעוד יום תחת השלחן שעליו דולק נר ובשבת אחר האכילה יסיר את השלחן והכלי עומד מעצמו תחת הנר, ואין בזה מה שגורם בשבת לבטל כלי מהיכנו ע"י הסרת השלחן, כיון שאינו מבטלו בידים בשבת, ועוד, שהרי אין נזהרים מלהשים כלי על השלחן תחת הנר אף על פי שנפל בו שמן כי אין מתכוין לכך וכאן ג"כ אינו מתכון בהסרת השלחן בשבת אלא להצלת השלחן, ונתינת הכלי תחתיו היתה בהיתר מבעוד יום".

ומצינו בדבריו ב' שינויים מדברי המהרי"ל:

א. לא הביא את הענין ד'קיי"ל דבר שאין מתכוין מותר' כענין בפ"ע (בשונה מהמהרי"ל), אלא רק את הראי' מהמנהג בפועל.

ב. דהמהרי"ל כתב (בטעם הראשון) דאע"ג שהוא 'גרמא' מותר בביטול כלי מהיכנו (שהוא דרבנן), ואילו אדה"ז כתב "ואין בזה מה שגורם בשבת לבטל כלי מהיכנו ע"י הסרת השולחן, כיון שאינו מבטלו בידים בשבת" - ומשמע מלשונו²¹⁰ שאי"ז נחשב כגרמא כלל - ויל"ע בזה²¹¹.

(208) ולכאורה ג"כ לכן הביא קודם את מנהג העולם ולאח"ז את ה'הלכה הרווחת'.

(209) סי' רסה ס"ד.

(210) אף שבפשטות אפ"ל שהכוונה היא שאין בעי' במה שגורם לבטל את הכלי מהיכנו - מ"מ ידוע גדול הדיוק ב'לשונו הזהב' של רבינו הוקן בשו"ע שלו, ומשמע מניסוח דבריו שאין בזה גרמא כלל, ולא רק שאין בזה איסור משום גרמא.

(211) ויש לציין שינוי נוסף הדורש עיון: דהנה בנוגע לנתינת כלי תחת הנר באופן שאא"פ לנערו כתב הג"א (הובא במ"א שם) "אם יש בכלי דבר היתר שלא אפשר לנערו מותר להניחו תחת הנר לקבל בו שמן" כיון שבאופן כזה לא מתבטל הכלי כיון שהוא בסיס לאיסור והיתר.

אמנם אדה"ז כתב: "ואם יש בכלי דבר המותר - מותר להניחו תחת הנר לקבל בו שמן שהרי יוכל לטלטל הכלי בשביל ההיתר שבתוכו אם הוא בענין שמוטל לטלטל בשבילו". כלומר שאדה"ז הביא את הלכה זו של הג"א, אך השמיט את הפרט שמדובר כשאי אפשר לנער את ההיתר, ונמצא שלהג"א אם אפשר לנער את ההיתר מהכלי אסור ליתן בתוכו מוקצה (ולכאורה הוא מחושש

ג

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדברי אדה"ז לגבי פסיק רישי'

ויובן זה בהקדים ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדברי אדה"ז בנוגע ל'לאו דלא תחסום'²¹²:

כתב אדה"ז: "פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להן הדרך אינו עובר על לא תחסום אם חסמן אף על פי שהתבואה נידושה מאלי' דרך הילוכן עלי' הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך".

כלומר, כאשר אדם מתכווין רק להעביר את הפרות דרך השדה לא לשם דישה, אבל בפועל דשות את התבואה בהליכתן, אזי אפילו שחסם את פיהם (והרי יש לאו של "לא תחסום שור בדישו") - מותר, כיון שאינו מתכווין שהם ידושו אלא רק שיעברו דרך השדה, והכלל במלאכות שבת הוא ש'מלאכת מחשבת אסרה תורה' וכאשר אינו מתכווין לעשות האיסור אזי זה אינו נחשב 'מלאכת מחשבת' כיון שכוונת האדם אינה נמשכת למעשה²¹³.

ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ²¹⁴: "ההלכה ש'אינו מתכוין פטור' - הוא דוקא באופן שעשיית הפעולה אינה מביאה בהכרח את המלאכה האסורה, שאז פטור אפילו אם אירע שיצאה מכך מלאכה אסורה. אבל כאשר הפעולה שאותה מתכוין לעשותה מכריחה עשיית איסור - ובלשון הש"ס 'פסיק רישי' - עוברת הכוונה שבפעולתו גם אל המלאכה האסורה ואין זה 'אינו מתכוין'.

"לפי זה נמצא, שכשמעביר את הפרות על התבואה - אף שאין לו בזה כל כוונה לדוש - כיון שבשעת הליכתן מוכרחות הן לדוש את התבואה והוא 'פסיק רישי', אי אפשר שדישה זו תיחשב 'אינו מתכוין' מדוע אם כן אינו עובר על החסימה בשעת הדישה?"

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "הכרח איפוא לומר כי הכלל של 'פסיק רישי' אסור, הוא דוקא כאשר הפעולה מכריחה את האיסור גופו, לדוגמא: כאשר אדם גורר על גבי קרקע חפצים גדולים שבדאי יעשו חריץ בארץ, אף שאין כוונתו לעשות חריץ, הרי כיון שעל ידי מעשיו מוכרח להיעשות חריץ בארץ, דבר שהוא עצמו (עשיית חריץ) אסור, ה'פסיק רישי' הוא באיסור עצמו, אין זה נקרא אינו מתכוין. . ברם בנדו"ד (בפרות המהלכות), שה'פסיק רישי' אינו בחסימה (הוא הרי אינו חייב לחוסמן) כי אם בדישה, ודישה עצמה הרי היא דבר המותר, ורק שבשעת הדישה אסורה החסימה, אבל אין שום איסור בדישה עצמה - בזה אין אומרים 'פסיק רישי' אלא נשאר אינו מתכוין ולכן אינו עובר על החסימה בשעת הדישה". עכ"ל"ק.

ונמצא שישנם ב' סוגים של 'פסיק רישי':

א. שבמעשה עצמו יש איסור בהכרח, כגון עשיית חריץ - איסור - ע"י גרירת ספסל, שאז גם אם אינו מתכוון לעשות חריץ - הרי כיון שמתכוון לגרור הספסל, והגרירה עושה בהכרח חריץ, אזי כוונתו מתלבשת גם בעשיית החריץ ואסור.

שיסיר את ההיתר והכלי ישאר בסיס לאיסור בלבד ונמצא שביטלו מהיכנו), ואילו לפי אדה"ז גם אם יכול לשמוט את ההיתר מהכלי - כיון שבעת שנותן את האיסור הכלי אינו מתבטל, מותר. ויל"ע.

(212) לקו"ש ח"ד, ע' 1121.

(213) ראה בהמשך השיחה שם סברא זו בשם בעל השאלות. ונתבאר באריכות גם בלקו"ש ח"ז, ע' 190.

(214) שם ס"ה. בתרגום חפשי ללה"ק.

ב. כאשר במעשה עצמו אין איסור בהכרח, אלא שבפועל מתערב ענין אחר שגורם שנעשה איסור, וכגון הפרות שדשות בהליכתן - ובו בזמן הם חסומות. שאמנם בהכרח שידושו תוך כדי הילוכן, אבל לא בהכרח שידושו כשהם חסומות (אלא שבפועל הם חסומות בשעת הליכתן). ובאופן כזה אזי יועיל זה שאינו מתכוון לעשיית האיסור ויהי' מותר להוליכן בצורה זו.

ובטעם הדבר, מביא כ"ק אד"ש מה"מ²¹⁵ ש"כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' באם זהו פסיק רישי' בהנוגע לעצמה אבל לא גם בנוגע לענין ג"י.

כלומר, בפסיק רישי' רגיל - אף שהאדם אינו מתכווין לעשיית האיסור (אלא לעשיית דבר היתר) הרי כוונתו מתלבשת בהאיסור (שהרי האיסור נכלל בהכרח במעשה זה) ונחשב שזה 'מלאכת מחשבת'.

אמנם כאשר מתערב ענין נוסף שגורם את האיסור - אזי כוונת האדם אינה מתלבשת גם בו (ובדוגמא הנ"ל מ'פרות המהלכות' - הכוונה מתלבשת בדישה אבל אינה יכולה להתלבש גם בחסימה), והוי כאילו האדם לא עשה כלל את האיסור.

ד

עפ"ז ביאור החילוק בין דברי אדה"ז למהרי"ל

והנה כלל זה לגבי פסיק רישי' ניתן לאומרו גם בנדו"ד - במעשה הזות השולחן לשיטת אדה"ז:

דהרי במעשה הזות השולחן עצמו אין שום איסור כלל, ומה שמזיז את השולחן באופן שהכלי ימצא תחת הנר ע"מ לקבל בו את השמן - זה אינו מוכרח (שהרי יכול להזיזו באופן אחר וכן יכול להוציא הכלי מתחתיו), אלא שבפועל הכלי שם ונמצא שעושה איסור במה שהכלי מקבל את השמן לתוכו (כנ"ל ס"א).

וא"כ, כשם שמעשה הולכת הפרות מותרת - כיון שאינו מתכווין לחסימת הפרות בשעת הדישה, וזה אינו נחשב 'פסיק רישי' כיוון שחסימת הפרות איננה הכרחית במעשה ההולכה (אלא זה ענין נוסף שמתערב),

א"כ הוא הדין בנדו"ד שמוותר להזיז את השולחן, כיון שאינו מתכווין בהזזה זו שהכלי יהי' תחת הנר, אלא מתכווין להצלת השולחן, וגם אין זה נחשב 'פסיק רישי' כיון שזה שיש כלי מתחת לשולחן - הרי זה כענין אחר שמתערב ואינו מוכרח להזוזת השולחן (כנ"ל), ולכן אין זה נחשב פסיק רישי' ואין כוונתו מתלבשת בזה, והווי כאילו הוא לא עשה את מעשה האיסור (של נתינת הכלי תחת הנר) כלל.

ובנה יובן החילוק בין דברי אדה"ז למהרי"ל בהיתר דהזות השולחן (דהמהרי"ל הביא את הפטור דדשאי"מ גם כענין בפ"ע ולא רק שכ"ה מנהג העולם):

דלהמהרי"ל ישנם שלושה טעמים נפרדים להיתר (ובכל אחד מהם יש חסרון א. רק גרמא דרבנן - אבל עדיין אסור. ב. מנהג העולם - לא הלכה. ג. הלכה ד'דבר שאין מתכווין' - אבל יש חסרון שכאן זה פסיק ריש' ואסור בדבר שאין מתכווין).

אמנם לפי אדה"ז נמצא שבוזה גופא שמביא את מנהג העולם (שאינם חוששים ליתן כלי ע"ג השולחן אף שנמצא ממילא תחת הנר) - בזה עצמו מבוואר מדוע אין את הבעי' של פסיק ריש' (כנ"ל, כיון שכאן האיסור אינו מוכרח ממעשה הזות השולחן עצמו).

וממילא מובן שאדה"ז לא הביא את הענין של 'דבר שאין מתכווין' גם כענין בפ"ע, אלא רק כחלק ממנהג העולם - כיון שלשיטתו אין מנהג העולם סיבה נוספת להיתר, רק שממנהג למדים מדוע אין בעי' בכך שגורם לביטול הכלי מהיכנו.

ועפ"ז יובן ג"כ עומק דברי רבינו "ואין בזה מה שגורם בשבת לבטל כלי מהיכנו כו":

דהנה לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל בדברי אדה"ז - שכאשר האיסור אינו נגרם רק מצד המעשה עצמו אלא ע"י ענין אחר שמתערב, אין בזה איסור (אף אם הוא פסיק ריש') משום שכוונת האדם אינה חלה על המעשה - נמצא שאין זה נחשב שהאדם עשה את האיסור כלל.

וכמבואר בכ"מ²¹⁶ בטעם הפטור דדשאי"מ - שהוא כאילו שהמלאכה אינה מתייחסת לאדם העושה אותה, היינו שמכיון שאין פה 'צורה' של מלאכה²¹⁷ - דאין מחשבה שמלובשת במעשה, נמצא שהיא כאילו נעשית מעצמה ואינה מתייחסת אחר האדם (ובפרט בשבת ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה") ועד"ז בענינו.

ולכן מובן שלפי שיטת אדה"ז המעשה דהזות השולחן אינו נחשב אפי' 'גרמא':

דהרי 'גרמא' משמעותו היא שאכן האדם עשה את המעשה, אלא שלא עשה זאת בידי ממש (באופן ישיר) אלא רק גרם שהאיסור ייעשה, אבל בסופו של דבר המעשה מתייחס אליו.

אבל בנדו"ד - לא שייך לומר שהאדם גרם את האיסור, והיינו משום שבמקרה זה מעשה האיסור אינו מתייחס לאדם כלל כנ"ל, וכאילו לא הוא זה שעשאו.

וזהו ג"כ מה שמסיים "ונתינת הכלי תחתיו היתה בהיתר מבעוד יום". היינו שמדגיש שהמעשה דנתינת הכלי הוא מעשה היתר, וכיון שהוא גרמא שאינו מוכרח מעצם פעולת האדם - אינו ממשיך על עצמו את כוונתו.

(216) ראה גם בקובץ יסודות וחקירות ערך 'דשאי"מ'. וש"נ.

(217) ראה לקו"ש ח"ז שם.

ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ג)

ניצוצות אין בהם ממש - פי' דברי הגמ' למ"א ולאדה"ז

יביא דברי הג"א גבי נתינת כלי תחת נר שעווה / יביא קושיית המהרי"ל על דבריו מהגמ' / יביא תי' המ"א לקושייתו / יסכם ב' הבנות בדברי הגמ' / יביא דברי אדה"ז ויוכיח מהם כהבנת המהרי"ל / יביא הנפק"מ בין ב' ההבנות / יביא דברי המ"מ זה כשיטת אדה"ז

הנ"ל

א

ב' הבנות בדברי הגמ' ד'ניצוצות אין בהם ממש'

בנוגע לנתינת כלי תחת נר שעווה בשבת מביא המ"א²¹⁸ את דברי הגהות אשר"י ש"מותר לתת (כלי) תחת נר של שעווה כיון שאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל כלי מהיכנו . . ול"ד לשמן שאינו רוצה לנער ולהפסידו".

כלומר, ישנו דין שאסור ליתן כלי תחת נר שמן שמטפטף בשבת כיון שמבטל את הכלי מהיכנו - מהמלאכה שאמורה להיעשות בו - אכילה, ומיעד אותו לשמן שנוזל. אמנם מותר לתת כלי תחת נר של שעווה ע"מ לקבל את הנר עצמו אם הוא יפול, כיון שלאחרי נפילתו ניתן לנער אותו מהכלי אין זה נחשב כביטול כלי מהיכנו.

ובהמשך דברי המ"א מביא את המהרי"ל שהקשה על הג"א הנ"ל מגמ' שבת²¹⁹ שמקשה על רב יוסף שאומר שאסור 'לבטל כלי מהיכנו' מהדין שמותר ליתן כלי תחת הנר לקבל את הניצוצות - אף שבזה לכאורה הוא 'מבטל את הכלי מהיכנו'? ומתרצת הגמ' - 'ניצוצות אין בהם ממש' ולכן אינו חשיב בזה 'מבטל כלי מהיכנו'.

ומקשה המהרי"ל שלפי דברי הג"א יכלה הגמרא לומר בפשטות שאי"ז 'מבטל כלי מהיכנו' משום שאפשר לנער את הניצוצות? ומכך שהגמ' לא תירצה כך מוכיח המהרי"ל דלא כהג"א, אלא גם כאשר ניתן להסיר את המוקצה מהכלי נחשב שמבטלו מהיכנו.

אמנם בהמשך דבריו מתרץ המ"א את קושיית המהרי"ל - שזה גופא היא כוונת הגמ', דמלכתחילה קושיית הגמ' היא מכך שעד שהניצוצות יכבו יש זמן שהכלי מתבטל מהיכנו (שהרי לפני שהם נכבים לא שייך לנערם), וע"ז מתרצת ניצוצות אין בהם ממש - היינו

218) ס' רסה ס"ק ב.

219) מג, א.

שנכבים מיד, וא"כ הכלי אינו מתבטל אפי' לזמן מועט (כיון שמיד ניתן לנערם מהכלי). ולכן מסיק המ"א כשיטת הג"א.

ונמצא שיש שני הבנות בפשט דברי הגמ' 'ניצוצות אי"ב ממש': המהרי"ל מבין שמשמעות "אין בהם ממש" היינו שאין בהם חשיבות, ע"כ מתבטלים לגבי הכלי ואינם מבטלים אותו מהיכנו. ואילו הבנת המ"א היא דמכיון שניצוצות אי"ב ממשות ע"כ נכבים מיד בנפילתם אל הכלי ולא מבטלים אותו כיון שאפשר לנערם מיד.

ב

שיטת אדה"ז כהמהרי"ל

והנה אדה"ז²²⁰ כתב: "מותר ליתן הכלי בשבת תחת הנר לקבל בו ניצוצות, שאין כאן ביטול כלי מהיכנו מפני שהניצוצות אין בהן ממש כלל, ולכן מותר ליטול הכלי אף אחר שנפלו הניצוצות לתוכו". עכ"ל.

ומסתימת דבריו משמע שלומד שכיון שאין בניצוצות ממש כלל - היינו שאין בהם חשיבות - ע"כ מותר ליטול את הכלי, וכהבנת מהרי"ל²²¹ (ולא הזכיר כלל ענין הכיבוי והניעור).

וכ"מ מהמשך דבריו בהלכה זו גבי נתינת כלי תחת הנר לקבל פחמים, וז"ל: "אבל אסור ליתנו בשבת לקבל בו הפחמין הנופלים מהפתילה לפי שיש בהם ממש נאסר הכלי בטלטול אחר שנפלו לתוכו, ואף על פי שאפשר לנערם ממנו ולטלטלו אח"כ כמו שירצה - מכל מקום כיון שאי אפשר לנערם מיד שנפלו לתוכו עד לאחר שיכבו. . הרי הוא מבטלו מהיכנו לפי שעה עד שיכבו הפחמים".

כלומר קודם אומר שאסור ליתן הכלי לקבל הפחמים מפני שיש בהם ממש, ואח"כ כענין נוסף ממשוך "ואף שאפשר לנערם ממנו אח"כ אחר שיכבו - מ"מ כיון שאא"פ לנערם לפני שכבו נמצא שמבטל כלי מהיכנו לפי שעה",

היינו שמה שאין בהם ממש אינו ענין לזה שאפשר לנערם ממנו (כהבנת המ"א), אלא הכוונה שאינם מתבטלים לגבי הכלי. ואח"כ יש סברא נוספת - שאף שאינם מתבטלים אפשר לנערם וכו'.

ג

הנפק"מ בין ב' ההבנות

ולכאורה נפק"מ האם מותר לטלטל את הכלי כשאפר הניצוצות עדיין ע"ג, או שצריך

(220) ס' רסה ס"ז.

(221) חידוד הדברים: אף שרש"י וכו' ג"כ סתמו דבריהם ובכ"ז המ"א לומד אותם כהבנתו (ראה מ"א כאן סק"ו), מ"מ לאחרי שהמ"א פירש את כוונת הגמרא שהענין דאין בהם ממש הוא סיבה לזה שנכבים מיד, ובכ"ז אדה"ז מגיע אח"כ וכותב ש"אין בהם ממש כלל" ללא הבהרה נוספת, והמשמעות הפשוטה היא שאין בהם חשיבות (דאם הכוונה היתה שנכבים מיד הו"ל לפרש דבריו - כמו שמפרש גבי פחמין שבהמשך הסעף) - משמע שאינו לומד כהמ"א.

קודם לנער את האפר ורק אז מותר לטלטלו:

למ"א שפי' שהניצוצות אין בהם ממש הכוונה שהם נכבים מיד ולכן ניתן לנערם מיד -
הרי שאסור לטלטלו קודם שינער הכלי.

משא"כ להבנת המהרי"ל וכן לשיטת אדה"ז - אין צורך לנערו כלל אלא ניתן לטלטלו
כפי שהוא, שהרי הניצוצות אין בהם ממש ובטלים לגמרי לכלי²²².

(222) וראה מ"מ הל' שבת פכ"ה הכ"ה: "נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ואמרו טעמא דאינו מבטל כלי מהיכנו דניצוצות
אין בהם ממש ובעודן בתוכו מותר לטלטלן".

ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ד)

מחמר ע"י קול לדעת אדה"ז

יביא מח' השו"ע והרמב"ם לגבי מחמר ע"י קול / יביא דברי אדה"ז בזה - כהמחבר / יביא דברי ר"י לגבי איסור חסימה ודברי התוס' בזה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדברי התוס' בגדר דעקימת שפתיו הוי מעשה / עפ"ז יקשה על שיטת אדה"ז הנ"ל / יחלק בביאור הנ"ל אם האיסור הוא בפעולה או בנפעל / יביא דברי הגמ' מבב"מ לגבי חסמה מבחוץ / יסיק שאיסור חסימה הוא בנפעל / יביא מכתב כ"ק אד"ש מה"מ שבאיסורי שבת אין כלל בזה / עפ"ז יבאר סברות המח' בין אדה"ז והרמב"ם

הנ"ל

א

מח' אדה"ז והרמב"ם במחמר ע"י קול

בנוגע לאדם שהחשיך לו והוא באמצע הדרך, כתב השו"ע²²³: "מי שהי' בא בדרך וקדש עליו היום והי' עמו מעות ויש לו חמורו . . אם אין עמו אינו יהודי, מניחו על חמורו, וכדי שלא יהא חייב משום מחמר (פי' מנהיג את החמור) אי איכא עקירה והנחה מניחו לאחר שעקרה יד ורגל ללכת, דלאו עקירה היא, וכשהיא עומדת נוטל הימנה ולאחר שתחזור ותעקור רגלה יניחנו. וי"א שצריך ליהרר מלהנהיגה בקול רם כל זמן שהכיס עלי'".

כלומר, מי שהי' באמצע הדרך ונכנס שבת ויש לו חפצים - התירו לו לתת את הכיס ע"ג בהמה באופן שנוטל אותו ממנה קודם שתעשה עקירה והנחה. ולאחמ"כ הביא את דעת הי"א (הרמב"ם) שצריך ליהרר מלהנהיגה בקול רם כל זמן שהכיס עלי'.

ומבאר המ"א את טעם המחלוקת (סק"ז): "כיון שאינו עושה עקירה והנחה, ואילו הוא הי' עושה כן - פטור אבל אסור, בחמורו - מותר לכתחלה. והרמב"ם סובר היינו שאין אסור משום שביתת בהמתו, אבל אם הוא מנהיגה הרי הוא עושה מעשה בידים ואסור".

כלומר שס"ל שכיון שבכל אופן הבהמה (במקרה זה) אינה עושה עקירה והנחה (שהרי נוטלו ממנה קודם שתעקור וכו'), והרי באופן זה (בלי עקירה והנחה), אפילו אם האדם עצמו הי' מטלטל, הי' זה אסור רק מד"ס, הנה כלל הוא, שכל שבאדם פטור אבל אסור - בבהמתו מותר לכתחילה (כיון שלא גזרו בה), ולכן מותר לכתחילה להנהיגה באופן זה.

אמנם הרמב"ם ס"ל²²⁴ שאף שאין בזה משום שביתת בהמתו מטעם הנ"ל, מ"מ כיון שמנהיגה בקולו היא כעושה מעשה בידיים ואסור.

ונמצא שחולקים האם מחמר (מנהיג בהמה) ע"י קול נחשב מחמר או לאו.

והנה אדה"ז (סי' רסו, ס"ג) לא הביא את דברי הרמב"ם כלל - אפילו לא כי"א (אף שהובא בשו"ע), ונמצא לכאורה לדעת אדה"ז שאין איסור מחמר ע"י קול ואינו נחשב כעושה מעשה בידיים באופן כזה.

ב

צ"ע בשיטת אדה"ז הנ"ל עפ"י ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במק"א

ויונן זה בהקדים, דהנה איתא בגמ' (ב"מ ז, ב): "איתמר, חסמה בקול" (כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה". רש"י). . רבי' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו" כיון ש) 'עקימת שפתיו היא מעשה'".

והקשו בתוס (ד"ה ר"י אמר): "תימא, דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן . . כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע . . והלא ר' יוחנן גופי'א קאמר הכא דעקימת שפתיו היא מעשה, וא"כ 'נשבע' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה?".

ותירצו התוס': "וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת שפתיו היא מעשה אלא הכא (בחסימת הבהמה ע"י קולו) משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה" (כלומר שדיבורו גורם שייעשה מעשה בפועל, בשונה מנשבע שיש רק את עצם דיבורו).

ועל דברי תוס' אלו מקשה כ"ק אד"ש מה"מ²²⁵: "לכאורה, הרי מפורש בגמ' טעמו של ר"י ד'עקימת שפתיו היא מעשה', ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם ה"ז המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (-בהדיבור עצמו) מעשה".

ובהמשך שם: "וזהו גם תוכן דברי ר"י: זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם ה"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה".

ונמצא העולה מכל הנ"ל ש"עקימת שפתיו היא מעשה" הוא שהמעשה הנמשך בעקבות עקימת שפתיים מתייחס לאדם עצמו.

ולפ"ז צלה"ב את שיטת אדה"ז הנ"ל (ס"ב) שמחמר ע"י קול אינו נקרא שעושה מעשה - והרי לכאורה כשם שלגבי חסימת הבהמה ע"י קול יש איסור משום ש'בדיבורי' איתעביד

(224) הל' שבת פ"כ ה"ו - ע"פ ביאור המ"מ.

(225) לקו"ש ח"א שיחה ב לפרשת יתרו, ע' 80.

מעשה ממש', א"כ לכאורה גם במחמר ע"י קול אמור להיות אסור שהרי ע"י דיבורו נעשה מעשה, ומדוע שב'מחמר' הדין יהי' שונה מחסימה?

ג

חילוק בין איסור בפעולה לאיסור בנפעל

ואולי י"ל הביאור בזה (עכ"פ בדא"פ):

דהנה מה שאנו אומרים שכיון שע"י קולו נעשה מעשה ה"ז כאילו הוא עצמו עושה את המעשה (שהמעשה מצטרף לדיבורו) - הוא רק כאשר האיסור הוא בתוצאה של הענין, בנפעל.

משא"כ אם האיסור הוא בעצם הפעולה, הנה אף שהדיבור יש לו קירוב ושייכות למעשה שנעשה עי"ז - הרי שלא ניתן לייחס את עצם העשיי' לאדם המדבר.

וכפי שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם (ע' 84) דוגמא לצירוף של המעשה לדיבור מענין 'שלוחו של אדם כמותו' שכאשר אדם עושה משהו ע"י שליח, אף שלא הוא ממש עשה את המעשה - המעשה מתייחס אליו.

והרי כאשר אדם עושה מעשה ע"י שליח, אמנם זה נחשב שהוא עשה את המעשה - אבל זהו רק לענין תוצאת המעשה, אבל זה לא נחשב שאת הפעולה עצמה האדם עשה, ולכן מצות שהם פעולת האדם (כמו הנחת תפילין וכו') - לא ניתן לקיים ע"י שליח, ואם עשה כך - לא יצא יד"ח.

ועד"ז גם בנדו"ד שאת פעולת האיסור לא ניתן לייחס לאדם אלא רק את התוצאה - הנפעל של האיסור. ואם האיסור הוא בעצם הפעולה - אזי אין זה נחשב שהאדם עשה את האיסור.

במילים אחרות:

כאשר האיסור הוא בתוצאה - הנה כיון שהגורם לכך הי' הדיבור, הרי שלמרות שאין זה נחשב שהאדם עצמו עשה את המעשה, הרי בסופו של דבר ניתן לומר שפיר שהתוצאה מתייחסת לאדם המדבר, כיון שבסופו של דבר אכן הוא זה שגרם שיווצר כאן איסור (אף שהוא גורם רחוק²²⁶).

אך אם האיסור הוא בפעולה, אי אפשר לומר שהאדם עשה את האיסור.

והנה בנוגע לאיסורי שבת כותב כ"ק אד"ש מה"מ²²⁷, וזלה"ק: "דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה. . אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח" (עיי"ש ההוכחות לזה).

כלומר, שבכללות בחיובי שבת אין בזה כלל, אלא יש איסורים שהם בפעולה ויש שהם

226) ובלבד שיהי' איזה יחס בין הגורם לתוצאה, ולא שהם בשני 'עולמות' שונים כמו"ש במחשבה - כמבואר בשיחה שם באריכות.

227) לקו"ש חיי"א, ע' 248.

בנפעל.

ד

עפ"י כהנ"ל ביאור מח' הרמב"ם ואדה"ז

והנה עפ"י הנ"ל יש לבאר בד"א שבוה פליגי אדה"ז (שכתב ש'מחמר' ע"י קול מותר) והרמב"ם (שכתב מחמר ע"י קול אסור):

לדעת הרמב"ם - האיסור של מחמר הוא בנפעל²²⁸, ולכן צריך להיזהר שלא להנהיג את הבהמה ע"י קולו כיון שאז האיסור מתייחס לאדם (וכנ"ל באריכות ביאור כ"ק אד"ש מה"מ סג-ד).

משא"כ לדעת אדה"ז - איסור מחמר הוא בעצם הפעולה, ולכן כאשר אדם מחמר ע"י קולו, אזי - כיון שרק התוצאה מתייחסת לאדם ולא הפעולה - לכן יהי' מותר.

228) וכפי שנראה ברמב"ם (הל' שבת ריש פ"ז) שכותב את כל מלאכות שבת בלשון נפעל - חרישה, זריעה, (בשונה מלשון המשנה "הזורע החורש" וכו'). וראה גם במגן אבות (א-ב) ד"ה והנה, שלפי הרמב"ם כל מלאכות שבת הם איסורים ב'חפצא' ולא ב'גברא'.

ביאורים בשו"ע אדה"ז הל' שבת (ה)

החילוק בין חש"ו בענין הדעת - ופי' סוגיית הגמ' והתוס' לשי' אדה"ז

יביא דברי הגמ' בנוגע למי שהחשיך לו בערב שבת / יביא ספק הגמ' בנוגע למי שיש עימו חרש וקטן / יביא קושיית התוס' דהו"ל לגמ' להסתפק גם בשוטה וקטן / יביא ביאור המהרש"א / יקשה על ביאורו ד'העיקר חסר מן הספר' / יביא שיטת אדה"ז בענין בשונה משיטת הלבוש / עפ"י שיטת אדה"ז הנ"ל יבאר התי' לקושיית התוס' באופן המתיישב בדברי הגמ'

הנ"ל

א

דברי הגמ'

בנוגע לאדם ההולך בדרך עם חפצים, ובאמצע הדרך נכנס שבת איתא במשנה (שבת קנג, א): "מי שהחשיך בדרך - נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי - מניחו על החמור".

ובגמ' אמרו (שם, ב): "חמור וחרש שוטה וקטן - אחמור מנח לי', לחרש שוטה וקטן לא יהיב לי'. מאי טעמא - הני אדם (ויש במינו שחייב במצות ואתי לאיחלופי. רש"י), האי - לאו אדם. חרש ושוטה - לשוטה (יהיב דלית לי' דעת כלל, אבל חרש דעתא קלישתא אית לי' כדאמרי' ביבמות. רש"י). שוטה וקטן - לשוטה".

ומסתפקים בגמ': "איבעיא להו: חרש וקטן מאי . . . לחרש יהיב לי' דקטן אתי לכלל דעת, או דילמא לקטן יהיב לי' דחרש אתי לאחלופי בגדול פיקח? איכא דאמרי לחרש יהיב לי', איכא דאמרי לקטן יהיב לי'".

כלומר, כאשר יש בהמה וחש"ו - יתן לבהמה, כי חש"ו 'אתי לאחלופי' באדם רגיל.

חרש ושוטה - יתן לשוטה, כי לחרש יש דעה מועטת.

שוטה וקטן - יתן לקטן, כי הוא עצמו יגיע לכלל דעת גמורה.

חרש וקטן - לא נפשט למסקנא הספק האם יתן לחרש או לקטן.

וכן נפסק להלכה בשו"ע²²⁹ שאין הכרעה בספק הגמ' וניתן לעשות כב' הדעות.

ב

קושיית התוס' ותי' המהרש"א

והנה על ספק הגמ' לגבי חרש וקטן - שהצד לומר שלא יתן לחרש הוא משום ש'אתי לאחלופי בגדול' הקשו בתוס'²³⁰: "תימה א"כ לעיל נמי אמאי קאמר שוטה וקטן לשוטה - הא אמרינן: אתא לאיחלופי בגדול פקח?".

כלומר, הרי דין מפורש בגמ' הוא שכאשר יש עימו חמור וחש"ו - אזי צריך לתת על החמור - ופי' רש"י שזהו כיון ששלושתם (כולל שוטה) הם בני אדם ו'אתי לאחלופי'.

וא"כ את אותו ספק שיש לגמ' ב'חרש וקטן' - שמצד אחד הקטן יבוא לכלל דעת, ומצד שני החרש 'אתי לאחלופי' בפיקח, אותו דבר יש להסתפק ב'שוטה וקטן'²³¹ - שהרי גם לשוטה יש את הטעם ש'אתי לאחלופי' באדם אחר, ומדוע בשוטה וקטן פשיטא לי' לגמ' שיתן לשוטה, משא"כ בחרש וקטן היא נשארית בספק?

והנה המהרש"א²³² כתב לתרץ קושיית התוס', וז"ל: "ולולי דבריהם הי' נראה דלק"מ דמה"ט דקאמרי' לעיל דחרש ושוטה - לשוטה יהיב לי' משום דשוטה לית בי' דעת כלל וחרש אית לי' דעת קלישתא, הך סברא בקטן נמי עדיפא לי' - דאית לי' דעת קלישתא ועוד דאתי נמי לכלל דעת גמורה. ומ"ה לשוטה יהיב לי' ולא חיישינן לאתי לאחלופי בשוטה דהנך סברות דבקטן עדיפא ודו"ק".

כלומר, דבשוטה יש רק את הטעם של 'אתי לאחלופי', וכנגדו בקטן - יש גם את הטעם שיש לו דעה מועטת (משא"כ שוטה שאין לו דעת כלל), וגם את הטעם שהוא יבוא לכלל דעה גמורה שיגדל, ויוצא שלקטן יש יותר צדדים להחמיר ולכן יתן לקטן.

אמנם בחרש - יש לו יותר צדדים להחמיר מאשר השוטה - שהרי (מלבד 'אתי לאחלופי') יש לו דעה מועטת (יותר מאשר לקטן²³³), ולכן החרש והקטן שקולים ולא ניתן להכריע ביניהם.

ג

הצ"ע בהסבר המהרש"א

אמנם לכאורה קשה לבאר כך שהרי לפי ביאור הנ"ל נמצא שהעיקר חסר מן הספר:

דהרי הלשון בגמ' הוא: "לחרש יהיב לי' דקטן אתי לכלל דעת, או דילמא לקטן יהיב לי' דחרש אתי לאחלופי בגדול פיקח".

(230) קנג, ב. בד"ה דחרש אתי לאחלופי בגדול פקח.

(231) ומה שאת אותו 'אתי לאחלופי' שיש לשוטה יש גם לקטן (שהרי הגמ' כללה ביחד את השוטה והקטן שלשתיים יש את הטעם של 'אתי לאחלופי', וא"כ מה קשיא לי' לתוס' - הרי ה'אתי לאחלופי' של שוטה שווה ל'אתי לאחלופי' של קטן לכאורה? ואוי"ל שבשוטה כיוון שהוא גדול יש יותר מקום ל'אתי לאחלופי'.

(232) ד"ה תוס' בד"ה דחרש.

(233) ראה במהרש"א הארוך חילוק בין קטן לחרש.

והיינו שה'צד חמור' שיש לחרש - שבגללו יש לגמ' ספק למי ליתן - הוא שבחרש 'אתי לאחלופי'.

והנה לפי ביאור המהרש"א הנ"ל נמצא שהסיבה שבגללה הגמ' מסתפקת ב'חרש וקטן' היא בעיקר בגלל שלחרש יש 'דעה מועטת' - (שהרי זה מעלתו ע"פ השוטה - שבו הגמ' לא הסתפקה) ולא מצד זה ש'אתי לאחלופי' (שהרי מעלה זו ישנה גם בשוטה).

וא"כ לפי ביאורו הו"ל לגמ' לומר שהצד ליתן לקטן ולא לחרש הוא מצד ש'אית לי' דעה מועטת? ונמצא שהסיבה העקרית לספק - לא נאמרת בגמ'!?

וי"ל שעפ"י דיוק לשונו הזהב של אדה"ז ניתן ליישב קושיא זו, וכדלקמן.

ד

החילוק בין דברי אדה"ז ללבוש

ויובן זה בהקדים שינוי בין דברי הלבוש לדברי אדה"ז בהלכה זו.

דהנה כתב הלבוש²³⁴: "חרש וקטן שקולים הם דכל אחד יש לו צד הקדמה, זה (חרש) בדעתא קלישתא ועוד דאתי לאחלופי בגדול פקח, וזה (קטן) יבא לכלל דעת". ע"כ.

והיינו כנ"ל שלחרש ישנה מעלה נוספת מלבד זה ש'אתי לאחלופי' - שיש לו דעה מועטת, ולכן לא ניתן להכריע בין הקטן לחרש.

אמנם אדה"ז בשולחנו כתב²³⁵: "אם אין עמו לא חמור ולא נכרי: אם יש עמו חרש ושוטה וקטן - יתן כיסו להשוטה שיוליכנו לו, שהוא פטור מכל המצות, ולא יתננו לחרש וקטן - אע"פ שגם הם פטורים, מכל מקום החרש יש לו דעת מועטת ומתחלף בפיקח, והקטן יבא לכלל דעת ולהתחייב במצות, אבל השוטה אין לו דעת כלל ולא יבא לכלל דעת, אבל אם אין עמו שוטה . . . אם יש עמו חרש וקטן יתננו לאיזה שירצה, לפי ששניהם שקולים, שהחרש - יש לו דעת מועטת, והקטן - אע"פ שאין לו דעת כלל, מכל מקום יבא לכלל דעת גמורה כשיגדל".

ובהמשך דבריו²³⁶ כתב: "ומכל מקום אם הי' עמו חמור יניחנו על חמורו ולא יתננו לאחד מאלו שהם בכלל אדם ויש במינם שחייבים במצות ויתחלפו בהם".

ונמצא לפי אדה"ז שלמרות שכל מי שהוא מין אדם (חרש שוטה וקטן) יש בו חשש של 'אתי לאחלופי' לבנ"א אחרים (ולכן עדיף לתת החפצים על חמור - אם ישנו), אמנם יש ב'חרש' חשש יותר גדול של 'אתי לאחלופי' מאשר בשוטה - כיוון "שיש בו דעת מועטת ומתחלף בפיקח" היינו שהדעה מועטת הוא סיבת החילוף, ולכן אם יש חרש ושוטה - עדיף לתת לשוטה שהוא פחות יבוא להתחלף באדם אחר כיון שאין בו דעת כלל.

ונמצא שלדעת אדה"ז יש חילוק בין חילוף מצד דעה מועטת (חרש) - שהוא חשש יותר

(234) סי' רטו, ס"ה.

(235) סי' רטו, ט.

(236) סוס"י.

גדול, לבין חילוף מצד עצם המין (שוטה) - שהוא פחות 'אתי לאחלופי' מהחרש.

והיינו שאף שאדה"ז הלך בעקבות הלבוש לקבץ את שני הטעמים שנאמרו בגמ' ולגבי חרש, מ"מ בשונה מהלבוש, שכתב ש'דעה מועטת' היא סיבה בפ"ע - נפרדת מהסיבה של 'אתי לאחלופי', הרי שלפי אדה"ז, הדעה המועטת שיש לחרש - היא הסיבה שהוא 'אתי לאחלופי'.

ה

עפ"י הנ"ל ביאור התשובה לקושיית התוס'

והנה נמצא שלפי שיטת אדה"ז ניתן לבאר בפשטות את קושיית התוס' - וגם ליישב את דברי הגמ' היטב (בשונה מהתי' הנ"ל של המהרש"א):

דהנה הקושי לתרץ את קושיית התוס' (מדוע ספק הגמ' הוא רק בחרש ולא גם בשוטה) כתירוץ המהרש"א (שהמעלה בחרש על שוטה היא שבחרש יש מעלה נוספת - ש'יש לו דעה מועטת') - הוא כנ"ל - שלפי דבריו הו"ל לגמ' לפרש שהמעלה בחרש היא שיש לו דעה מועטת, ומפני מה הובא בגמ' רק הטעם ש'אתי לאחלופי'?

אמנם לפי שיטת אדה"ז - אין זה קושי כלל.

שהרי לפי שיטתו - בזה שהגמ' כתבה שחרש 'אתי לאחלופי בגדול', בזה עצמו טמונה כבר גם המעלה שיש לו 'דעה מועטת', שהרי לפי אדה"ז אין אלו שני טעמים שונים ונפרדים זה מזה, אלא טעם אחד - שאצל החרש יש חשש גדול ש'אתי לאחלופי' משום שיש לו דעה מועטת, וא"כ ניחא לשון הגמ'.

ג' פסיעות שלפני שמו"ע של שחרית

יביא פסק הרמ"א והאדה"ז בענין ג' פסיעות לפני שמו"ע / יתחיל לבאר המקור למנהג לפסוע ג' פסיעות לאחוריו שזהו הקדמה לג' פסיעות לפניו / יבאר החילוק בין ג' פסיעות לפניו לאחוריו לענין הפסק בין גאולה לתפילה / יבאר ע"פ מנהג כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר הענין בעומק יותר שהוא ענין ההכנעה לפני הקב"ה / יקשה מדוע מוכרח בכ"ז לפסוע הג' פסיעות לאחוריו בין גאולה לתפילה / יבאר ע"פ מכתב כ"ק אד"ש מה"מ בענין הפסק בין גאולה לתפילה

הת' אורי' שי' סילברמן
קבוצה - 770 בית משיח

א

עיון במקור המנהג לג' פסיעות שקודם שמו"ע

מבנה המאמר: בתחילה סוכמו בתמצות עשרה מעלות מיוחדות העולות מן הקונטרס מחולקות לשלושה מפלגות – כפי שמבואר באריכות לקמן בפנים.

בענין מנהג ג' הפסיעות שקודם תפילת שמו"ע כתב הרמ"א וז"ל²³⁷: "יש אומרים כשעומד להתפלל ילך לפניו שלשה פסיעות דרך קרוב והגשה לדבר שצריך לעשות".

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו²³⁸ בענין הפסיעות שקודם התפילה וזלה"ק: "יש מי שאומר שכשעומד להתפלל שמו"ע ילך לפניו ג' פסיעות דרך קרוב והגשה לדבר שצריך לעשות, וטוב לחוש לדבריו". עכלה²³⁹.

כמקור וטעם לכך מציין לדברי 'בעל הרוקח', וז"ל: "וכשיחפוץ להתפלל ילך לפניו ג' פסיעות שכתוב (בנוגע לתפילה), ג' הגשות – ויגש אברהם, ויגש יהודה, ויגש אליהו"²⁴⁰.

והנה מנהגנו²⁴¹ הוא לפסוע קודם ג' פסיעות לאחוריו ולאחמ"כ לפסוע ג' פסיעות לפניו.

(237) או"ח סצ"ה, ס"ב. ומקורו ברוקח, וכן הוא במחזור ויטרי (סי' כ"א) ובסידור רש"י, ובמשנ"ב (סק"ג) שמנהג העולם לילך לאחוריו כדי שיוכל לחזור ג' פסיעות לפניו.

אך יש לציין אשר ענין הנ"ל לא מוזכר בדברי הרמב"ם (ראה הל' תפילה ונשיאת כפיים פ"ה ה"י) ג' הפסיעות שקודם תפילת שמו"ע אלא רק הפסיעות שלאחר שמונה עשרה.

(238) אורח חיים סצ"ה ס"ב.

(239) וכן פסק המשנ"ב או"ח שם (באותו הלשון).

(240) דרכי משה על הבית יוסף סק"א.

(241) אשר כידוע בכ"מ מעלת וגודל החשיבות במנהג וכפי שרבותינו נשיאנו דייקו במנהגים וכפי שאומר הרבי מלך המשיח שליט"א באג"ק (ח"ה עמ' ו') אשר "אונזער רביים מדייק געווען זייער אין די מנהגים (רבותינו דייקו מאד במנהגים)"

וצריך להבין מהו המקור למנהג זה, שהרי בשו"ע לא הוזכר המנהג לפסוע לאחוריו, אלא רק את הפסיעות שפוסע לפניו.

ב

המנהג בפסיעות שלאחריו לאחר 'גאל ישראל'

הנהגה בקצות השולחן²⁴² מתייחס בפסקו גם לפסיעות שלאחריו, ובלשונו: "כשעומד להתפלל ילך לפניו ג' פסיעות דרך קירוב והגשה לדבר שצריך לעשות, ואם עומד סמוך לכותל או שרוצה לעמוד ולהתפלל במקומו נוהגין לחזור לאחוריו כדי לילך אח"כ ג' פסיעות לפניו".

ומשמע שעצם ההליכה אחורה היא בכדי ללכת קדימה, דהיינו, דוקא אם יש לפניו קיר שולחן או כיו"ב, מאחר ואין לו לאן להתקדם אזי ילך לאחור ע"מ לפסוע את הג' פסיעות קדימה, אך מעיקר הדין אין פסיעות אלו מכלל החיוב והמנהג לפסוע ג' פסיעות.

ועפ"ז צריך לברר שהרי ידוע אשר "צריך לסמוך גאולה לתפילה"²⁴³, וא"כ דרוש ביאור האם כשמגיע למילים 'גאל ישראל', צריך להיות כבר לאחר ג' הפסיעות שפוסע אחורה בכדי ללכת קדימה, שהרי אם יפסע לאחר 'גאל ישראל' אחורה, יעשה הפסק בין גאולה לתפילה (בנוגע להג' פסיעות קדימה, ניתן לומר שזהו חלק בלתי נפרד מתפילת שמו"ע ואינן נחשבות הפסק וכפי שמשמע מהרמ"א הנ"ל ומהקיצושו"ע דלקמן, מה שא"כ הג' פסיעות אחורה בכדי לילך קדימה אשר לכאורה לכתחילה הם יהיו הפסק), או שאינן הפסק²⁴⁴.

עוד צריך להבין זה ע"פ דברי הקיצור שו"ע²⁴⁵, שפסק שהליכת הג' פסיעות לאחוריו צריכה להיות כשמגיע לתיבות 'תהילות לא-ל עליון', וזהו לשונו: "כשמגיע לתהילות לא-ל עליון יעמוד ויכין עצמו לתפילת שמו"ע, ויסיר כיחו וניעו וכל דבר המבלבל למחשבתו.

וגם כשקרה שרבותינו נשיאנו לא נהגו במנהג מסוים מבאר הרבי הרי"צ בספר השיחות (תש"ה עמ' 21) בפשיטות שצריך לחקור ולשאול בטעם הדבר ויפשיטא שאין תלות זאת בשכחה".

וכמו שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר בשיחה לפורים קטן (לקו"ש חכ"ו סעיף ז') בענין השמחה, אשר השמחה בהקפות בשמיני עצרת ובשמח"ת אינה חובה אף מד"ס אלא מנהג בלבד, ואעפ"כ רואים ששמחת בית השואבה גדולה יותר לעומת שמחת יו"ט בכלל אשר אף על פי שישנו חיוב מן התורה כנאמר "ושמחת בחגך".

ומבואר ע"כ, שהיא פסולת – ככל שהשמחה עמוקה יותר וגדולה יותר כך פוחת תוקף החיוב, והשמחה באה מהיהודי עצמו. בדומה למעלה של דברי סופרים על דברי תורה, מדברי חז"ל (ע"ז, דף ל"ה ע"א, וברש"י שם) "ערבים עלי דברי דודיך (סופרים) יותר מיינה של תורה (עיקר תורה שבכתב) –" שהסייגים והחומרות שישראל מקבלים על עצמם למרות שאינם כתובים במפורש בתורה שבכתב, ניכרת החביבות השמחה והתענוג שיש להם בקיום רצון העליון.

ובענייני השמחה היתרה של ההקפות שאינן אלא מנהג בעלמא מבטאות שמחה עמוקה עוד יותר הבאה מצד ישראל, שהם חידושה והנהיגוהו. ועוד יותר מכך בנוגע לפורים קטן אך ראה שם, ואכ"מ.

(242) ס"כ סי"ח (בשם המשנ"ב).

(243) שו"ע או"ח סס"ו, סעיף ח'.

(244) ואולי יש לבאר בדא"פ, ולחלק שאם אכן ישנו מונע ומעכב מהג' פסיעות קדימה (כקיר או שולחן וכיו"ב), אזי זהו חלק

מענין התפילה, כהג' פסיעות קדימה אשר הם חלק אחד מענין תפילה.

אך עדיין צ"ע שהרי משמע מהקיצושו"ע (שלקמן המובא בגוף ההערה) אשר ג' הפסיעות אחורה בכדי לילך קדימה הם צריכות לכתחילה להיות כחלק מההכנות הנדרשות לפני התפילה, אשר צריכות להיות לפני 'תהילות לא-ל עליון' (ע"ד סירי כיחו וניעו וכו') ולא לאחר 'גאל ישראל'.

(245) סי' י"ח, סעיף ב'.

וילך ג' פסיעות לאחוריו. ויאמר: "תהילות לא-ל עליון" וכו'. . עד גאל ישראל ויחזור לפניו ג' פסיעות דרך קירוב והגשה למלך, ולא יפסיק בין גאולה לתפלה אפי' לקדיש, קדושה, וברכו, מפני שצריך להסמיך גאולה לתפלה²⁴⁶.

ומשמע מפשיטות דבריו שהפסיעות לאחוריו בין 'גאל ישראל' לשמו"ע נחשבות לכתחילה²⁴⁷ כהפסק, וכללות כחלק מההכנות לפני התפילה, ע"ד יסיר כיחו וניעו, וא"כ מובן שהפסיעות שפוסע לאחוריו בכדי לילך קדימה לפני תפילת שמו"ע של שחרית, לכתחילה עדיף וראוי שלא לפסוע אותם בין 'גאל ישראל' לשמונה עשרה משום דין ההפסק בין גאולה לתפילה.

ולכאורה צריך להבין מהו המקור והטעם למנהג שפשט בין חסידי חב"ד לפסוע לכתחילה את הג' פסיעות אחורה לאחר גאל ישראל שהרי משמע שלכתחילה זהו הפסק!?

ואין להקשות ולומר שהג' פסיעות שהולך לפניו גם הם יחשבו כהפסק בין גאולה לתפלה, מכיוון שהג' פסיעות שהולך לפניו זהו חלק בלתי נפרד מההכנות לתפלה, ולכן אינם נחשבות הפסק בין גאולה לתפילה, כפי שמשמע בפירוש מדברי הקיצשו"ע.

וע"ד שבכל המצות אפשר להפסיק לענינים השייכים למצוה²⁴⁸ (ע"ד בדיקת חמץ שמותר לדבר בין הברכה לבדיקה בדברים השייכים לבדיקה). ובמיוחד בהכנות לתפילה שהם חלק עיקרי במצות התפילה, כידוע מה שכתב הגר"ח מבריסק שאם חסר הכוונה בתפילה, חסר במהות התפילה עצמה²⁴⁹.

ג

הפסיעות שלאחרי כחלק מהפסיעות שלפניו

ואולי י"ל שהג' פסיעות לאחוריו הם ענין אחד עם הג' פסיעות לפניו, כדמוכח ממעשה רב, שפעם אחת (שמיני עצרת תשנ"ב) פסע כ"ק אד"ש מה"מ ג' פסיעות לאחוריו והתממהו מלהכריז משיב הרוח ומוריד הגשם קודם שמו"ע ולאחר שהכריזו חזר לפניו, ושוב פסע לאחוריו ולפניו²⁵⁰, ומזה נראה אשר הפסיעות לאחוריו ולפניו הם ענין אחד (וי"ל אשר זה

(246) וכן הוא מנהג כ"ק אד"ש מה"מ בתפילת שחרית. (מעשה מלך ע' 21).

(247) הערת המערכת: אך עיין בקובץ הערות - ישי"ג חח"ל צפת (גליון קמ"א) שהביא הת"י. ס. את דברי הקיצשו"ע וביאר אשר נראה מדברי הקיצשו"ע שהג' פסיעות שפוסע לאחוריו, משמע שהם נחשבים להפסק. אך ע"פ פשיטות דברי הקיצשו"ע משמע קצת שונה ממה שביאר, ומשמע שדוקא לכתחילה נחשבים כהפסק, אך בדיעבד יוכל לפסוע אותם אף לאחר 'גאל ישראל' בדברי הקיצשו"ע.

וראה 'תהילה לדוד' לקמן בגוף ההערה אשר נראה ג"כ כך מדבריו אשר הג' פסיעות שפוסע לאחוריו רק בדיעבד יוכל לעשותם לאחר 'גאל ישראל' (ולמעשה אשר בקובץ זה בנוגע למקור המנהג לפסוע ג' פסיעות הביא הת"י. ק. את דברי הרמ"א, אך כתב שכך פסק המחבר אף שהמחבר לא מביא המנהג לפסוע ג' פסיעות), ו"שגיאות מי יבין".

(248) שו"ע אדה"ז ס' תל"ב סעיף ו'-ו'.

(249) ועיין ג"כ בארוכה בלקו"ש חכ"ב ע' 117, אג"ק ח"ח ע' שלב, התוועדות תשמ"ג ח"א ע' 144. ועוד.

(250) דברי משיח ח"א ע' 555. ולהעיר שבשמע"צ, אי ההכרזה היא דבר המעכב, עיין בסידור תפילת שלוש רגלים לפני תפילת משיב הרוח.

הטעם לכך שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא הפסיק ביניהם²⁵¹), וממילא אין בהם דין ההפסק בין גאולה לתפילה.

אך עדיין צריך להבין: מהו המקור למנהג זה לכתחילה, (ובפרט אשר ידוע הגודל והחשיבות במנהגי רבותינו נשיאנו²⁵², וכפי שהרבי הרי"צ מבאר בספר השיחות²⁵³ אשר כל הנהגותיהם של רבותינו נשיאנו מדויקים והם ע"פ קבלה מדור לדור וזלה"ק: "כל תנועותיו והנהגותיו של כ"ק אדמו"ר היו מסודרות בסדר פנימי וטעם מיוחד ע"פ התורה הנגלית, כפי הנוסח המפורסם בלשון החסידים, 'יהודי של שולחן ערוך' שכל – תנועה, אפילו דיבורי חול ותנועות גופניות, הם בהנהגה של השולחן ערוך" ואף ממשיך שם אשר "מנהגי רבותינו הם בקבלה מהוד כ"ק רבינו הזקן". וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באג"ק²⁵⁴ ש"ידוע אשר הנהגות כ"ק מו"ח אדמו"ר היו כהנהגות אביו ולמעלה בקודש"). ומדוע אינו נחשב להפסק בין גאולה לתפילה.

ד

הטעם לג' פסיעות שלאחריו, ופסק ה'תהילה לדוד' שאין בהם הפסק בין גאל ישראל לשמו"ע בדיעבד

הנה בכמה ספרים מובא שיש בג' פסיעות אלו סוד²⁵⁵ ועניינים נשגבים, וכן מובא ברבינו מנוח²⁵⁶ זכר לג' הגשות לתפילה שכתוב בתורה, ובכף החיים²⁵⁷ מובא אשר זהו זכר למשה רבינו ע"ה שניגש קודם תפילתו לתוך ג' מחיצות חושך ענן וערפל, וזכר לג' מילין שנתרחקו ישראל מהר סיני בשעת מ"ת וחזרו והתקרבו.

וע"י שפוסע לאחריו וחוזר לפניו מורה בזה הכנעה לפני ה' יתברך שהוא נרתע ומפחד לגשת לפניו²⁵⁸, וזה שבכל זאת ניגש אין זה כי אם ממידת החסד של הקב"ה שנתן לנו רשות להתפלל, וכשחוזר בג' הפסיעות לפניו יפסע ברגל ימין תחלה שכך הוא יותר דרך כבוד לשכינה²⁵⁹.

(251) וראה לקמן הערה 19 אשר הבן איש חי מביא שינוי סוד בזה לחזור לאחריו ג' פסיעות קודם שיתפלל, וכ"כ בחסד לאלפים (סי' צ"ג סק"ו) שיחזור ג' פסיעות לאחריו, (קודם שמתפלל) ושוב יחזור למקומו.

(252) וכפי שהובא לעיל באריכות בהערה 5.

(253) תש"ב. עמ' 1.

(254) חלק ה', עמ' ר'.

(255) בבן איש חי (פ' בשלח אות ג') שכאשר ישנו מצב אשר "יושב רחוק ממקום שעומד בו להתפלל, ילך תחילה למקום שעומד להתפלל בו, ויחזור לאחריו ג' פסיעות ויחזור לאותו מקום שעומד בו בתפילה, דיש סוד בזה לחזור לאחריו ג' פסיעות קודם שיתפלל", וכ"כ בחסד לאלפים (סי' צ"ג סק"ו) שיחזור ג' פסיעות לאחריו, (קודם שמתפלל) ושוב יחזור למקומו.

(256) הל' תפלה פ"ד ה"ד.

(257) סק"ז בשם קיצור של"ה ריש דיני תפילת שמו"ע.

(258) כף החיים שם.

וכעין זה מובא במסכת חגיגה (דף י"ג ע"ב) "והחיות רצוא ושוב". וברש"י שם: "דמוציאין ראשן וחוזרים ומכניסים ממזרא השכינה", וכן טבע בני אדם כשצריכים להיכנס לפני איש יראוי ורם מעלה ביותר שנתעים לאחריהם, ושוב ניגשים בחיל ובאימה.

(259) אורח נאמן סק"ג, לאפוקי מהפסיעות שאחר התפילה שמתחיל בשמאל להראות שקשקה לו ליפטר מהמלך (סקי"ג)

וכן מביא ה'תהילה לדוד'²⁶⁰ אשר הג' פסיעות שפוסע לאחוריו אין בהם דין הפסק בין גאולה לתפילה, וז"ל: "וכיון שמנהג זה מקורו קדום וענינו נשגב לכן אין בו משום הפסק בין גאולה לתפלה (אם לא הספיק לעשותו בעוד שלא גמר ברכת גאל ישראל), אמנם אין להקל ולעשות ג' פסיעות אלו אם נכנס לתוך ד' אמות של תפלת חבריו העומד מאחוריו". עכ"ל.

ומשמע מדבריהם, שבכדי לפסוע את הג' לפניו, ישנו ענין טכני שצריך לפסוע גם לאחוריו (לבד מהענין הרוחני שבזה), ולכן ניתן לכתחילה לפסוע את הג' פסיעות אחר גאל ישראל, כי הם חלק מענין הפסיעות שלפניו. ולכן הג' פסיעות שפוסע לאחוריו אינם נחשבות כהפסק, על דרך שבכל המצות מותר להפסיק לעניינים המסייעים לקיום המצווה.

ה

הביאור במנהג הפסיעות שלאחוריו לכתחילה לאחר גאל ישראל'

ועדיין אין מובן קצת, דאם (עיקר) הטעם דהפסיעות לאחוריו הם בכדי לתת מקום להפסיעות (המוכרחות) לפניו, הרי אפשר לעשות זאת לפני התיבות "תהילות לקל עליון", ואין מוכרח שיהי' דוקא בין גאולה לתפילה, ולמה לבוא לידי חשש הפסק?!

וכפי שכתב ה'תהילה לדוד' שההיתר לפסוע לאחוריו אחרי ברכת "גאל ישראל" הוא רק "אם לא הספיק לעשותו בעוד שלא גמר ברכת גאל ישראל", ואיך נוהגים בזה האופן לכתחילה?

והביאור בכל זה יש לומר ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א²⁶¹ בענין הפסק בין גאולה לתפלה בתפילת ליל שבת באמירת "ושמרו". ששם עונה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ליהודי שדיווח לו שהוא אומר "ושמרו".

וזלה"ק: "שהוא היפך מנהג אנ"ש בדורי דורות וגם על פי נגלה מבהילה ההנהגה עפ"י הוראת חז"ל בהנהגת תלמיד לרב (מס' סוכה ד' לב ע"ב) "רב אחא ברי' דרבא מהדר כו' הואיל ונפק מפומי" כו" עכ"ל.

ובנוגע לטענת היהודי שהטעם שלא לומר "ושמרו" הוא מפני ההפסק בין גאולה לתפילה, אינו נכון, מפני שבלאו הכי יש הפסק בין גאולה לתפילה בקדיש, ענה כ"ק אד"ש מה"מ: "ומ"ש בהעדר הסמיכות, בלאו הכי יש מקום לומר שבהרהור בינתיים בענייני גאולה או תפלה מתבטל העדר הסמיכות". עכלה"ק.

ולפי מענה זה מובן, שבנוגע לחשש בהפסק בין גאולה לתפלה, ע"י הרהור בענייני הגאולה או תפלה אין שייך ההפסק.

וממילא מובן שכאשר מהרהר בענייני הגאולה לאחר גאל ישראל, מתבטלת הבעי' לפסוע לאחוריו לאחר גאל ישראל, מכיוון ומהרהר בענייני הגאולה, ואין שייך ההפסק דג'

(260) סי' קי"א, סק"א.

(261) אגרות קודש חלק י"ז ע' שעא.

פסיעות לאחוריו²⁶².

וכל זה הוא במיוחד בדורנו זה, שמודגש הענין ד"אליך קיוונו כל היום", כל רגע שביום. וזהו במיוחד בזמן התפילה, ע"פ המבואר בתניא²⁶³ שישנו סוג בבינוני ש"בשעת ק"ש ותפילה שלבו בוער באהבת ה' ואח"כ יכול להיות חוזר וניעור",

מובן שבשעת התפילה קל יותר לעורר את אהבת ה' וקיום רצונו, וממילא קל יותר לקיים את הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "להציב את עצמו במצב ורגש של גאולה, על ידי הפיכת יומו הפרטי ליום גאולה (פרטית)"²⁶⁴ – גם בין ברכת גאל ישראל לתפילת שמונה עשרה, ולכן יכול לפסוע גם לאחוריו, כי במחשבה אודות הגאולה נעשה הסמכת גאולה לתפילה²⁶⁵.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר את ה'מעשה רב' אשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עובר לפני התיבה, צועד גם את הג' פסיעות לאחוריו אחרי ברכת גאל ישראל²⁶⁶, (אולם בדרך כלל פוסע לפני "תהילות לא-ל עליון"²⁶⁷).

262) ואולי הוא הסיבה שנתחדש המנהג רק בדורות האחרונים, שרק כעת מתחזקת הצפיי' ביותר.

263) לקו"א פי"ג, ריש עמ' י"ט.

264) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 707.

265) ומה שאומר כ"ק אד"ש מה"מ (תורת מנחם תשמ"ה (חלק ג') ש"פ צו - שבת הגדול (אות כ"א - עמ' 1647) "בשעת

התפילה, ק"ש שעל המיטה וכו' - עליו לצעוק "שמע ישראל", אבל בשאר הזמנים עליו לצעוק משיח נאו" שעפ"ז אולי הי' אפ"ל שענין הגאולה לא שייך בזמן התפילה אלא רק בשאר היום, אלא צריך לומר, שכל הנ"ל הוא רק בנוגע לצעקה "משיח נאו" אבל לא למחשבה והתבוננות שהיא דוקא בשעת התפילה (כנ"ל בפנים).

266) מעשה מלך (תשע"ג) ע' 42.

267) כמובא בדברי הקיצשו"ע וראה שם.

הערות קצרות בפסקי דינים לאדמו"ר האמצעי²⁶⁸

יביא גירסת אדה"א בגמ' בשונה מהגירסא דלפנינו / יעיין בפסיקת הדין של אדה"א / יביא המפרשים שמביא אדה"א ואלו שמשימיט והטעם בדבר / יבאר גירסתו של אדה"א ברש"י / יבאר גירסתו של אדה"א בתוס'

הת' יהודה לייב שי' קנדל
קבוצה - 770 בית משיח

א

גירסת אדה"א בגמ' בשונה מהגירסא דלפנינו

בסי' קכד ס"ד ד"ה כתבו במחובר (עמ' רמ"ג) וד"ה וקיימא לן גורס אדה"א שמי שהסביר את המשנה בדף כא, ב כשי' ר"א ש"כתבו" הכוונה ל'טופס' ו"חתמו" הכוונה לתורף הגט הוא "רבי יהודה בשם שמואל" ואצלנו בגמ' הגי' היא "אמר רב יהודה אמר שמואל" שיש בזה נפק"מ גדולה מיהו אותו אמורא האם הי' מא"י או בבל (כידוע ש"כל רב מבבל וכל רבי מא"י" והביאורים בזה בחסידות ואכ"מ).

ולהעיר שכאן משמיט לחלוטין ששמואל אמר זאת ורבי יהודה רק אמר זאת בשמו וכותב "והלכה כרבי יהודה" ואילו בסי' קלא, א (ד"ה 'אמר שמואל') גורס: אמר שמואל סתם ולא כמו אצלינו בגמ' שכתוב אמר רב יהודה אמר שמואל משמע ששם גורס בדיוק היפך משמיט לחלוטין את רב יהודה.

והנה בסי' קל"א ניתן להבין שמכיוון שבסופו של דבר בעל השמועה הוא שמואל לפיכך אומר זאת בשמו (אע"פ שעדיין צ"ע מה עם האומר שמועה בשם אומרה) אך מדוע בסי' קכ"ד אומר בסופו של דבר הלכה כרבי יהודה ולכאורה הי' יותר מתאים לדבר על בעל המאמר - הלכה כשמואל.

ואין לומר שהכוונה על רבי יהודה במשנתנו משום שהוא סובר שאף אם כתב הטופס במחובר פסול כמ"ש לקמן שם בד"ה ו"הרמ"ה פסק". ויל"ע.

(268) בקשר עם ההוצאה לאור של פסקי דינים של אדה"א שהושלמו בו כו"כ סימנים מהמסכת הנלמדת השנה בישיבה - אה"ע הלכות גיטין - לחביבותא דמילתא הובאו לקמן כמה הערות קצרות.

ב

עיון בפסיקת הדין של אדה"א

שם ד"ה "וקיימא לן" מביא אדה"א הוספה (שלכאורה היא מדילי) - ד"קיימא לן כר"י²⁶⁹ הלכך כל שכתב התורף במחובר הגט בטל".

אך לגבי כתיבת הזמן במחובר מביא ב' אפשרויות מהו הדין: א. לא חייב להיות במחובר כי התקנה לכתוב זמן היא רק דרבנן ולא הצריכו בה כל התנאים הנצרכים בגט מדאורייתא. ב. רבנן חזקו את דבריהם כדיני תורה ולפיכך חייבים לכתוב הזמן בגט כאשר הגט הינו תלוש.

ויש להעיר דלכאורה ע"פ התי' השני כ"ה צ"ל גם לשיטת ר"מ (דבענין כתיבת הזמן לא מצינו מחלוקת ביניהם) וא"כ מדוע בדף ד, א שכשמביאה הגמ' את שי' ר"מ בנוגע למוצא גט באשפה הדין הוא שאם חתמו ונתנו לה כשר. ולא מוזכר שם שצ"ל גם כתיבת הזמן מחדש או איזה הסבר בענין.

ובאמת לשי' ר"מ מצינו בדף פו, א שאם לא כתב זמן בגט ה"ה פסול (וראה הערתי בזה גם לקמן ס"ד).

ואפ"ל בזה בדא"פ:

א. אכן לשי' ר"מ מכיוון שגם הגט עצמו אינו צ"ל כתוב לשמה גם לא צריך לכתוב את הזמן לשמה אלא מדובר שמצא את הגט עם הזמן וזהו בדיוק הזמן המתאים לאותו היום. אך זהו דוחק גדול לומר שכל המקרה שם מדובר שמצא גט שנזרק בדיוק היום עם שמו ושמה וכו'.

ב. באמת מצא את הגט ללא זמן והי' צריך לכתוב אותו, אך הסיבה שלא מוזכר זאת בגמ' הוא מכיוון שאין ענין הזמן נוגע לכאן אלא העיקר שלפיכך הביאה הגמ' את המקרה במצאו באשפה הוא לדעת את שי' של ר"מ בנוגע לחתימות.

אך עדיין ק"ק משום (שכמו שכותב רש"י על אתר) - דכיון שרב נחמן שאמר את שי' ר"מ הינו אמורא הי' לו לפרש את דבריו.

ג. אולי י"ל שמדובר בגמ' ע"כ שמצא עם זמן מוקדם (ראה מח' ר"י ור"ל בדף יח סע"א ואילך) וסובר ר"מ כר"ש בנוגע לענין הזמן שגם הוא כשר אך יש לעיין בזה עוד דהרי מה שר"ל אמר הוא מכיוון שסובר שתקנת הזמן היא משום פירות והסיבה שזמן מוקדם כשר כי התחייב לה מזמן הכתוב בשטר אך כאן מדובר שלא הוא כתב את הזמן ויל"ע.

ג

המפרשים שמביא אדה"א ואלו שמשמיט והטעם בדבר

שם ד"ה "כתבו מחובר" מביא אדה"א פי' הרשב"א בפי' המילה "חתמו"²⁷⁰ השלימו -

(269) ראה ר"ן על אתר בדף כו, א.

(270) משנה כא, ב.

מלשון "חותם תבנית"²⁷¹.

ולהעיר שגם תוס' בדף ג, ב²⁷² מביא הפי' הנ"ל אך מטעם אחר מלשון "תורה חתומה ניתנה".

ואולי י"ל הסיבה שהעדיף אדה"א דוקא את פי' הרשב"א משום שהביא את הוכחתו מלשון הכתוב משא"כ התוס' שהוכיח מלשון האמוראים (שזוהי כנראה לשון הרגילה בין בנ"א).

וראה בענין זה ב"מ ב, א בנוגע ללשון המשנה האם היא כלשון בנ"א (ולפיכך יש מקום לומר שכשכתוב במשנה ה"מוצא" הכוונה ה'רואה') או שהמשנה מדברת כלשון הכתוב בתורה (ולכן "ומצאתה דאתא לידי' משמע").

ויש לעיין עוד בטעם ההבדל בין הרשב"א ותוס' ומדוע אדה"א בחר להביא דוקא את פי' הרשב"א.

ד

גירסתו של אדה"א ברש"י

סי' ק"ל סעיף כ' (עמ' ת) - מבאר אדה"א את המשנה בדף פו, א ג' גיטין פסולין שת"ק שם הוא כר"מ (וכותב זאת כמעט מילה במילה מלשונו של רש"י).

ואילו בפרש"י אצלינו על המשנה כותב משנתינו היא כשי' תנא שלישי דלא כר"מ ולא כר"א, ומוסיף רש"י שלשיטת המעמידים את משנתינו כר"מ הסיבה שכת"י הבעל בגט - כשר, אע"פ שאין עדים היא משום שכתב ידו כמאה עדים דמי. ולאותה שי' שאינה מעמידה כר"מ אזי הסיבה שכשר היא מפני שישנה גזירת הכתוב מיוחדת שכת"י הבעל יועיל גם ללא חתימת עדים (וכמו שמביא אצלינו אדה"א בשי' ר"מ).

ולא עוד אלא שהב"ח מוחק את ההוספה לשי' ר"מ וגורס שרש"י כלל לא סובר שמשנתינו היא כר"מ²⁷³.

ויוצא שרש"י כמו שמובא בפסקי דינים לאדה"א הינו הפוך לחלוטין ממה שכתוב אצלינו בגמ'.

והעירני א' התמימים שהרשב"א ביבמות (לא, א ד"ה הא) כותב במפורש שרש"י סובר שבמשנה דג' גיטין פסולין ת"ק הוא ר"מ (יבמות מא, ב). וזהו משום שכתוב בתורה וכתב ונתן. שזוהי אכן גירסתו של אדה"א.

אך גם בלשונו של הרשב"א משמע שישנם ב' לשונות ברש"י א. כר"א. ב. כר"מ. אך

(271) יחזקאל כט, ב.

(272) ד"ה הראשון בעמ'.

(273) ולכאורה משמע (וכן גם מדברי הב"ח שם) שזוהו מפני המח' של תוס' שם. אך המהרש"א קיים את קושיית התוס' גם אם נגרוס את ההעמדה של המשנה כר"מ ברש"י אך עכ"פ אין זו גירסתו ופי' של אדה"א.

שניהם מכוונים לאותו הטעם.

ואולי י"ל שהסיבה שהעדיף אדה"א דוקא כהג' דאתיא כר"מ היא מכיוון שמדבר להלכה וכמו שמביא בהמשך מהרא"ש (עמ' ת"ב ד"ה וז"ל הרא"ש) שרב מדבר לפי איך שהוא הבין את המשנה שהיא כשי' ר"מ.

ומכיוון שבענין כתי' הבעל ועד אחד נפסק כרב לפיכך מביאים כשי' (עיי"ש בגמ').

אך עדיין צ"ע משום שהסיבה שפוסקים כרב היא לכאורה גם מכיוון שרבי יוחנן סובר כמותו, והרי בדין של "אם נשאת האם תצא" איננו פוסקים כרב, אלא כלוי ור' יוחנן ש"לא תצא".

ומכיוון שכל הסיבה שרב סובר שמשנתינו היא כר"מ היא מכיוון שסובר ש"אם נשאת תצא" (כמ"ש רש"י בע"א שם) אזי לכאורה אנו צריכים לפרש המשנה דלא כר"מ אלא כר"י.

אך יש לעיין עוד בדבר משום שלפי' הרי"ף גם רב וגם שמואל דיברו גם להלכה ולא רק לשי' ר"מ ויל"ע ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

ה

גירסתו של אדה"א בתוס'

בסי' קל"א סעי' ו' (ד"ה "וקשה לר"י עמ' ת"ט) מביא אדה"א את לשונו של תוס' ד, א ד"ה מודה ר"א.

ומבאר שהחשש להביא קרובים ופסלים בעדות חתימת הגט אפי' לשי' ר"א היא מכיוון שיש חשש שיבוא לסמוך על החתימות בלבד להשיאה על פיהם אע"פ שה"ה פסולים לעדות.

ולהעיר שאצלינו בתוס' הגי' היא שיש עוד חשש - שגם יבואו להוציא ממון ע"פ עדותם שבשטר (י"ל כגון אם אין לה כתובה וגובה ע"פ גיטה וכיו"ב).

וצ"ע האם הסיבה שמשמיט זאת אדה"א הוא מכיוון שהגי' אצלו היא שונה או שאכן אינו סובר כתוס' ולפיכך אין זה נוגע להלכה (אע"פ שלכאורה הרי מלשונו של אדה"א משמע שרוצה לצטט את לשונו של התוס' ולא רק להביא את דבריו שנוגעים להלכה). וצ"ע.

בסוג הציורים שיש להראות לילדים

הת' לוי יצחק שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

בנוגע לציורים המיועדים לילדים כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח²⁷⁴ "לא כדאי שהבנ"א יצוירו דוקא לא כהמציאות (שמנים ביותר, חוטם גדול ביותר וכיו"ב) אף שהורגלו דוקא כך בקאמיקס - לדעתי טעות חינוכית גדולה היא כי כל דפשוט ונארמאל יותר בנוגע לקטנים מעלי טפי

(ולדעתי גם בנוגע לגדולים ואכ"מ)".

ויש לבאר מהי ה"טעות חינוכית גדולה" בציורים כאלו²⁷⁵.

א

היופי הגשמי נמשך מהיופי הרוחני

לכאורה ניתן הי' לבאר זאת עפ"י המבואר בכ"מ שהיופי הגשמי של האדם נלקח מיופיו הרוחני²⁷⁶, ולהיפך - מראה לקוי מורה על פחיתות המעלה²⁷⁷.

וא"כ כיון שראיית אדם משפיעה על הנפש²⁷⁸, ובמיוחד בנוגע לקטן²⁷⁹, ובפרט ילד יהודי שצריך להיות מוקף בדברים טהורים²⁸⁰, הרי ציור בנ"א דוקא לא כהמציאות (שמשקפת את היופי הרוחני של האדם) הינו "טעות חינוכית גדולה"²⁸¹.

אך אי"ז מספיק, כיון שבטעם הדבר כותב כ"ק אד"ש מה"מ ש"כל דפשוט ונארמאל

(274) במענה לגיליון "משיח טיימס" של צ"ה (נדפס ב'רישומה של שנה' תשמ"ד, ע' 208. בית חיינו גיליון ג"ה ע' ל'. ובכ"מ). ולהעיר מהשיכות לשנת הקהל, ובל' הכתוב (וילך לא, יב) "הקהל את העם גו' והטף גו' למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו וגו'". (275) ובפרט שמסיום כ"ק אד"ש מה"מ במילים "ואין כאן מקומו" מובן שצריכה להיות בזה הרחבה (אלא שאין כאן - במענה הנ"ל - מקומה).

(276) לקו"ש חי"ט ע' 83. וש"נ.

(277) ראה פי' הרד"ק לבראשית ה, ג. פי' התפילות והברכות (לר"י בן יקר) ברכת משנה הבריות.

(278) ראה קונט' העבודה פ"ב.

(279) כידוע מנהגי ישראל בזה - ראה בהנס' בלקו"ש חכ"ה ע' 309.

(280) כלשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש שם.

(281) להעיר מהמובא בס' קב הישר פ"ב (הובא בלקו"ש שם הערה 2) שאף שיש לאדם ראות לראות בריות משונות כו', לא יראה בהם כ"א דרך עראי. וע"פ המבואר בפנים אולי י"ל שהטעם לא לראותם כ"א דרך עראי הוא (לא רק מצד זה שהן חיות שאינן טהורות - כבלקו"ש הנ"ל, אלא) כי הן בריות משונות.

יותר . . מעלי טפי", שמזה משמע שלא מדובר דוקא על ציורים (וציורי בני אדם), אלא גם על ענינים אחרים (כגון הסיפורים עצמם וכיו"ב) שכדאי שיהיו "דוקא כהמציאות כו".

ב

הפסדת התמימות שבנפש ע"י ראיית דברים מוזרים

וי"ל הביאור בזה:

בנוגע לאיסור ב"קוסם האוחז את העיניים" כתב הרמב"ם²⁸² "וההפסד הנגרם על ידי כך עצום מאד, לפי שהדברים הנמנעים לחלוטין נעשים אפשריים בעיני הסכלים והנשים והנערים, ומחשבתם מתרגלת לקבל את הנמנעות ולחשוב שהם אפשריים להיות".

ובס' החינוך²⁸³ כתב עד"ז והוסיף - "ויערב לדעתם לקבל הנמנע היותו אפשרי מבלתי היות הענין נס מאת הבורא, ואולי יצא להם מזה סבה רעה לכפור כו".

ועד"ז י"ל בענינו, שההרגל לראות דברים שאינם כהמציאות מביא את המחשבה להרגל כאילו דברים אלו אפשריים²⁸⁴.

ובעומק יותר:

מארז"ל זה - "כל דפשוט מעלי טפי"²⁸⁵ מובא כמה פעמים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ כגישה כללית - שעל כל עניני האדם להיות באופן פשוט דוקא²⁸⁶.

והטעם לכך ניתן ללמוד ממכתב²⁸⁷ בו מביא כ"ק אד"ש מה"מ מרז"ל זה כמקור בנגלה לדברי הבעש"ט ש"פשיטות של איש פשוט מגעת לפשיטות העצמות²⁸⁸.

א"כ מובן, שאם מרגילים את הנפש לראות דברים שאינם פשוטים ונורמליים, עלול הדבר להזיק (ח"ו) לפשטות שבנפש²⁸⁹, ובפרט בנוגע לחינוך הקטנים, ש"חנוך לנער על פי

(282) סהמ"צ מ"ע לב. ולהעיר ג"כ מהקדמתו למס' אבות (שמונה פרקים להרמב"ם) פ"א (ס"י).

(283) מצוה רב.

(284) ולהעיר מהפלא שבדבר, שבזמן שהרמב"ם והחינוך מדברים על האוחז את העיניים (שמראה מציאות שאינה קיימת) ובנוגע ל"סכלים ונשים ונערים", נאמר הענין כאן לגבי ציור וגם לגדולים (ואולי יש לקשר זאת למובא בלקו"ש שם ס"ד - תוספת בטהרה כהכנה לגאולה).

(285) ר"ה כו סע"ב - "כמה דפשיט טפי מעלי" (בחינוך הרשב"א "שלא יהי' בלב כפיפות ועקמות". בריטב"א "לפשוט הדורי הלב". ובירושלמי פ"ג ה"ג "כדי שיפשוטו ליבם בתשובה").

(286) כגון ביטחון בה' ולא לתכנן יותר מידי את העתיד (ח"כ ע' קמג). שימוש בהסברה פשוטה דוקא (אגרת תקצב). שלילת יכוחים בעניני אמונה (חי"ט ע' קמד).

(287) אג"ק חי"ד ע' קנט. וראה ג"כ ספר הליקוטים דא"ח צ"צ מילואים ערך שופר (ע' תסח ואילך). וש"נ.

(288) כש"ט הוספות סקנ"ד ואילך. וש"נ.

(289) להעיר מטה"ש תש"ד ע' 143 - "כאשר מספרים סיפור אמיתי הרי זה מעמידו על האמת ועל השלום, אך כאשר מספרים סיפור שאינו אמיתי עושה הוא אותו לחיצוני ושקרן".

דרכו וגו'²⁹⁰, ושאצלם התמימות והפשטות בגלוי יותר²⁹¹

ובנוגע לפועל²⁹² - ע"פ המענה הנ"ל - צריך לדאוג שכל הענינים הנוגעים לילדים (וגם לגדולים) יהיו באופן פשוט ונורמלי. כגון שאם קונים לילד צעצוע בצורת אדם²⁹³ יש לראות שתהי' זו צורת אדם כהמציאות, וכן כשמספרים סיפור או מתארים דבר מה יש להשתדל להשתמש דוקא בסיפור ודוגמא שהיא כהמציאות וכהטבע²⁹⁴, וכן בכל כיוצא בזה.

(290) משלי כב, ו.

(291) ובל' הכתוב "האלקים עשה את האדם ישר גו'" (קהלת ז, כט).

ואולי יש לקשר ל"אנקטימין" (שבמשנה שבת פ"ז מ"ט), "כמין פרצוף אדם משונה שמשמין על הפנים להבעית בו התינוקות" (רע"ב), שהטעם שפרצוף אדם משונה מבעית אותם הוא כי מערער את הפשטות והיושר שבהם.

(292) להעיר, שזכינו לשיחה מפורטת (ומוגהת) מכ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לציורי בע"ח טהורים (לקו"ש חכ"ה הנ"ל), וניתן ללמוד משם כו"כ פרטים בנוגע להוראה דידן (שהרי שניהם באותו תוכן - זהירות בראי' ובפרט לקטנים).

(293) ראה לקו"ש חי"ד ע' 196.

(294) אא"כ באים להמחיש בזה ענין אמיתי. כמו "אבן מקיר תועק" (חבקוק ב, יא) וכיו"ב.

ובתור דוגמא יש להעיר משיחת כ"ק אד"ש מה"מ (ליל שמח"ת קודם הקפות התשמ"ח - דברי משיח ח"א ע' 326) "כפי שרואה גם ילד קטן - שהספר תורה מונח בארון הקודש, ואינו יכול לרקוד בעצמו, עד שיהודי ניגש לארון הקודש ולוקח את הספר תורה (או מיישהו אחר מוציא את הס"ת ומוסר לו) ורוקד עמו, שע"ז רוקד גם הספר תורה, ובלשונו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו - שיהודי נעשה ה"רגליים" של הספר תורה, כאמור שהס"ת אינו יכול לרקוד בעצמו, אלא עי"ז שיהודי נושא ומרקד עמו". ומובן שאם מראים לילדים ציור של ס"ת הרוקד בעצמו - משנים אצלו את ההסתכלות הפשוטה הזאת.

תחנן - ענינים שתלויים ברגש

הנ"ל

א

[ראשית כל יש להבהיר שהבא לקמן הוא רק דרך ונסיון להצעת הדברים, ואין בו כלל משום פסיקת הלכה. ולענין מעשה כ"א ישאל מורה הוראה כיצד לנהוג].

במענה לשאלה ע"ד אמירת תחנן בימים ג' תמוז וח"י אלול, כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח²⁹⁵: "בענינים שתלויים ברגש אין מקום לשאל - כיון שזוהי הוכחה שאין רגש".

וצריך להבין על איזה רגש מדובר כאן²⁹⁶, ומהו הטעם שרגש זה מבטל את אמירת תחנן באותו יום²⁹⁷.

ב

ויש לבאר בהקדים שהטעם לכך שבימים מסוימים אין אומרים תחנן הוא, להיותם ימי (מנוחה ו)שמחה. ובלשון הרמב"ם בתשובה²⁹⁸ "קיום מצותיו ית' בכבוד השבתות והמועדים שיהיו שבתות למנוחה ומועדים לשמחה, לא להיות ימי צום ובכי וצעקה".

וא"כ מובן שגם שגם הרגש עליו מדובר כאן הוא רגש של שמחה, ורגש זה פוטר את האדם מאמירת תחנן.

והמקור בהלכה לכך שרגש שמחה פרטי פוטר את האדם מאמירת תחנן²⁹⁹, אולי יש לומר

(295) נדפס בקובץ מענות קודש תשמ"ט (יחד עם פרטי הסיפור) וש"נ.

(296) הביאור הרווח אצל "עמא דבר" הוא שהכוונה היא ל"הרגש חסידי" (כהלשון בכ"מ), אך מובן שקשה להגדיר רגש זה, וגם צריך ביאור כיצד עפ"י הלכה יבטל הרגש זה אמירת תחנן.

(297) ועוד ענין שצריך להבין (ולא נתבאר לקמן - ואשמח לשמוע דעת הלומדים בזה) האם ואילו ימים ומצבים בא כ"ק אד"ש לרבות בלשון הכוללת "ענינים שתלויים ברגש".

(298) בנוגע לשבת וי"ט - נדפסה בתשובות הרמב"ם (ירושלים תרצ"ו) סי' מא (הובא גם בשו"ת ר"י הנגיד סי' ד). וראה רבנו מנוח על הרמב"ם הל' תפלה פ"ה הט"ו.

ואף שעוד לא ראיתי מפורש נראה לי פשוט שזוהו הטעם גם לכל שאר הימים ש(מנהג ישראל ש) אין אומרים בהם תחנן (נסמנו יחד בהשלמה לשו"ע אדה"ז או"ח סקל"א ס"ח. סדור אדה"ז לפני ובא לציון גואל), שיחד עם הטעם הפרטי שנאמר בכ"א מהם (ראה במקומות שנסמנו בהשלמה הנ"ל, ורובם ככולם הם על ביטול גזרה וכיו"ב, או על דבר טוב שה' נתן וכדו'), הטעם הכללי המשותף לכולם הוא היותם ימי שמחה - כעין יו"ט.

(299) אמנם בדברי ימי ישראל מצוינו כו"כ נסים שאירעו ליחיד או לציבור (בעיר או במדינה מסוימת), ונקבעו ליו"ט עבור משפחה זו או עבור מקום זה. אלא שימים אלו נקבעו ע"י גדולי ישראל דוקא (ראה התועדויות ה'תשד"מ ע' 1055 הע' 38) ואין מזה רא"י לכאו"א.

שהוא מדין חתן בשבעת ימי המשתה³⁰⁰, שהטעם שחתן לא אומר תחנון הוא "מפני שיו"ט שלו הוא". שמזה רואים ששייך אצל אדם פרטי הרגש שמחה כיו"ט מצד מאורע מיוחד, ודבר זה גורם לו עפ"י הלכה שלא לומר תחנון³⁰¹.

ונמצא שיכולות להיות ב' אופנים לאי אמירת תחנון: א) מצד ההלכה - שהתורה³⁰² מצווה לא לומר תחנון כחלק מהרגש השמחה שצריך להיות ביום זה³⁰³. ב) מצד רגש השמחה של האדם (והוא דוקא כשהאדם מרגיש את השמחה בפועל).

ועפ"ז מובן בנדו"ד, שכיון שג' תמוז וח"י אלול לא נקבעו ע"י רבותינו נשיאנו ליו"ט³⁰⁴ (כאופן ה'א'), הנה רק אם אדם מרגיש שמחה בפועל, אז אינו אומר תחנון (כאופן ה'ב').

ג

והנה מבואר בחסידות³⁰⁵ שבימים שאין אומרים בהם תחנון נמשכות כל ההמשכות הנמשכות ע"י אמירת תחנון כל השנה.

ויש בזה ב' אופנים: א) שנמשכים מצד "עיצומו של יום", ב) שנעשים ע"י עבודת בני" בעניני היום.

ונראה לומר שכאן הוא ע"ד³⁰⁶ האופן השני, שכשהאדם בדרגא שיש לו הרגש מענין היום דוקא אז נמשכים אצלו עניני התחנון שבכל השנה.

ד

ויש להבהיר בזה ענין חשוב:

כשאדם שואל האם יום מסוים הוא יום שמחה, זו הוכחה שאין לו רגש שמחה בפועל (ועל כך מדובר במענה הנ"ל). אך כששואל "כיון שאני בשמחה, האם צריך אני לא לומר תחנון" - שונה הדבר.

(300) שו"ע אדה"ז סימן קלא"ה. ופוסט את שאר המנין מטעם אחר - ש"חתן דומה למלך" (בה"ט שם סקי"א).
(301) והטעם שבשו"ע נאמר דין זה לגבי חתן דוקא (דלכאו' עפ"י הנאמר בפנים צ"ל זה בכל מאורע של שמחה) י"ל: (א) כי חתן הוא דבר רגיל ופשוט, (ב) ואולי יש לומר יותר מזה - שגם חתן שלא מרגיש יו"ט "בטלה דעתו אצל כל אדם" (כהלשון בנוגע לצער סוכה - שו"ע אדה"ז סתר"מ סי"א).

(302) ש"מנהג ישראל תורה היא" (ראה תוד"ה נפסל - מנחות כ, ב. ירושלמי פסחים פ"ד ה"א).
(303) ואדם לא יכול לומר שכיון שלא מרגיש מספיק את השמחה עליו לומר תחנון. ואדרבא, באותם רגעים שבא לומר תחנון חל עליו ציווי התורה להרגיש שמחה, ורואי לא יעשה היפך ציווי זה.
ויש לקשר את המבואר בפנים למה שהתבאר בשערי ישיבה (ח"כ עמוד 690 ואילך) שגם המנהגים שבס' היום יום (כבהערה הבאה) הם חלק מ"אור זרוע לחסידים חב"ד" ויש ללמוד מהם הוראות לפועל באופן העבודה של חסיד חב"ד.
(304) ראה לקוטי דיבורים כ' כסלו תרצ"ג סס"ב (בנוגע לח"י אלול). ובשונה מהיו"ט החסידיים - י"ט-כ כסלו, י"ב-ג תמוז (ס' המנהגים והיום יום) ויו"ד כסלו (ס' המנהגים), שכן הוקבעו ע"י רבותינו נשיאנו, אשר אז דוקא נהי' זה למנהג חב"ד וציווי התורה - כפשוטו.

(305) לקו"ש חט"ו עמוד 346. ועוד.

(306) אבל חידוש גדול יותר - שלא רק שעניני התחנון נפעלים ע"י פעולת האדם, אלא ג"כ עצם העדר אמירת התחנון.

ודוגמא פשוטה לכך - אדם שיש לבנו ברית³⁰⁷ ושואל רב האם עליו להימנע מאמירת תחנון (כי אינו יודע את הדין), שברור ששאלתו אינה מצד שאין לו רגש, אלא כי אינו יודע שהרגש שיש לו גובר על אמירת תחנון.



שער
גאולה
ומשיח

'ימות המשיח' וביאת אליהו

יקדים די שנם שיטות שונות בהבנת אופן ביאת אליהו / יבאר שיטת הרמב"ם בזה / יבאר בסוגיא זו ע"פ המבואר בהדרן תשמ"ז / יביא די שננו אופן נוסף בהבנת סוגיא זו במכתב מתשכ"ח / יבאר עומק הדברים ולפי זה ב' הביאורים עולים בקנה אחד / יביא התייחסות נוספת מאד"ש לסוגיא זו ויבאר שייכותו לביאור הנ"ל

הרב נחום שי' שטראקס
מאנ"ש קראון הייטס

א

הקדמה

בהלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח¹ מביא הרמב"ם שתי דיעות בענין ביאת אליהו: לדעה אחת ביאת אליהו תתרחש בתחילת ימות המשיח, ואילו לדעה השניה ביאת אליהו תתרחש לפני ביאת המשיח.

ב'אחרונים' נשאו ונתנו בדבר, איזו דעה משתיהן קודמת בזמן, האם הדעה הב' קודמת לדעה הא' או שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

והנה בספרי וקבצי הפלפולים השונים שי"ל, מקובל ומבואר כדבר הפשוט שגם כפי שנתבארו הדברים ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א יש בזה ב' אופנים כדלעיל, אופן אחד (כאופן הא' שלעיל) שדעה הב' קודמת, ואופן ב' (כאופן הב' שלעיל) שדעה הא' קודמת.

והדברים מעוררים תמיהה, שהרי: בכל הנוגע לסוגיות של משיח, תחיית המתים ועולם הבא, ניתן לראות בביאורים שבשיחות הקודש קו מיוחד, והוא, שלמרות אי-ההבהרה והערבובי' הגדולה ששוררת לכאורה בענין זה ברבים מדברי הראשונים והאחרונים, בא הרבי (ועוד לפני קודם קבלת הנשיאות) לברר וללבן הענינים ולהשכיך שלום וסדר בדברים, באופן שמתקבלת תמונה די ברורה מכל המבואר ומדובר בזה².

למרות זאת, ע"פ ההבנה של הקבצים הנ"ל בסוגיא זו דביאת אליהו - יצא לנו היפך הדברים ממש. דהיינו, שבנוסף לערבובי' הגדולה השוררת בזה בלאו הכי בדברי האחרונים, בא הרבי והוסיף ערבובי' על ערבובי' ביצירת מהלך שבה הוא חוזר מדבריו הלך וחוזר כמה

(1) פי"ב, ה"ב.

(2) כדוגמא ראשונית ויסודית בזה, יש לציין לאגרת הרבי (אג"ק ח"ב ע' ס"ב, מעותק להלן במילואים א') על ג' התקופות דעוה"ז, ימוה"מ ועוה"ב, ועוד.

פעמים, וכל פעם בפשיטות מוחלטת כאילו מעולם לא אמר אחרת – כמו שיתבאר להלן. חסרון נוסף שיש בהבנת הדברים כפי שהוצגו בקבצים השונים, שכל הבנה שהיא – אם כאופן הא' או כאופן הב' – הרי היא סותרת ליסוד שקבע הרבי בסדר הסימנים של הרמב"ם, והוא³:

לאחרי ביאתו (דמשיח) ועל ידו תהיה קץ הגלות, ולאחרי זה – כמו שכתב הרמב"ם ברור ובדיוק – תתחיל האתחלתא דגאולה ולאחרי זה הגאולה האמיתית והשלימה, ולאחרי זה ועל-ידי משיח דוקא – קיבוץ גליות,

ובהע' 51 שם:

ראה רמב"ם (הל' מלכים ספי"א) פס"ד ברור בזה וז"ל: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות . . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה' . . . עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'. (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו).

ולפ"ז בענינינו:

אם תמצי למימר כאופן הב' שדעה הא' קודמת לדעה הב', הרי זה יהי' סותר את הסדר שאין מציאות של גאולה (קרי: 'ימות המשיח', דבריו של דעה הא') לפני המציאות ד'יעמוד מלך כו' (קרי: 'ביאת המשיח', דבריו של דעה הב');

ואת"ל כאופן הא' שדעה הב' קודמת לדעה הא', הרי זה יהי' סותר הסדר של 'ניצחון המלחמה' (הכולל גם מלחמה נגד 'גוג ומגוג' – דבריו של דעה הא') לפני בנין המקדש (הנכלל בכלל 'ביאת המשיח' – דבריו של דעה הב') – כמו שיתבאר כ"ז להלן.

משום כך ועוד, יתבאר להלן שאין בדברי הרבי ב' אופנים כלל, אלא רק אופן אחד ויחיד "המשכיך שלום בעולם", ומציג את הסוגיא הזו בסדר השופך אור על שינוי הדעות וחילוקי האופנים שקיים בזה בין דברי הגמרא לרמב"ם, ושמהלכו של הרבי בזה, בנוי' כולה על סדר הסימנים של הרמב"ם.

ב

שיטת הרמב"ם

לשון הרמב"ם בשתי הדיעות בנוגע לביאת אליהו, כך הוא:

יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכיין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים.

ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

המקור לדעה הא' – שאל'י' בא לעשות שלום בעולם – נמצא במשנה דבסוף מסכת עדיות:

"אמר רבי יהושע, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע. . רבי יהודה אומר, לקרב, אבל לא לרחק. רבי שמעון אומר, להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים, לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר (מלאכי ג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם."

המקור לדעה הב' – "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו" – הוא מגמרא במסכת עירובין:

"תא שמע הריני נזיר ביום שבן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימות החול [דילמא אתי]. אי אמרת בשלמא יש תחומין, היינו דבשבתות ובימים טובים מותר, אלא אי אמרת אין תחומין בשבתות ובימים טובים אמאי מותר? שאני התם דאמר קרא הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' [לפני בא יום ה'. לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר] והא לא אתא אליהו מאתמול. . כבר מובטח להן לישראל שאין אלי' בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח [שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו]."

"קא סלקא דעתך מדאליהו לא אתא משיח נמי לא אתי, במעלי שבתא לישתרי? אליהו לא אתי, משיח אתי, דכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל [ואין לישראל טורח דאיכא דטרח להו] . . בחד בשבא לישתרי. . אלא דקאי בשבתא וקא נדר וביום טוב וקא נדר וההוא יומא דשרי ליה מיכן ואילך אסיר לי".

בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר כהבנת רוב האחרונים, שדעה הב' קודמת לדעה הא', אך שיטה זו – מעוררת תמה, שכן דעה הב' מקורה בגמ' במסכת עירובין, והגמ' בעירובין אומרת בפירוש שבביאת משיח 'הכול עבדים הן לישראל', וא"כ איך שייך שתהי מלחמה של גוג ומגוג – כדבריו של דעה הא' – אחרי שכבר התקיימו דבריו של דעה הב' (שע"פ הגמרא דעירובין) שכל האומות הם עבדים לישראל?⁴

ועיקר השאלה בזה היא לפי שיטתו הידועה של הרבי שעומד בהקפדה על סדר הסימנים

4) לע"ע מצאתי שאלה זו רק באגרות משה ח"ו (או"ח ח"ד סי' פ"א ע' קסד, ב), ומתרחץ שם שמלחמת גוג ומגוג תהי' בלא נשק (ועיי"ש בהוכחותיו מפסוקי נ"ך). ברם לכאורה עדיין צ"ע איך שייך בכלל מציאות של מלחמה אם כולם עבדים לישראל. ויש להציע השאלה בסגנון זה: אם כולם עבדים לישראל, הרי לכאורה בזה גופא כבר הושג שלימות התגלות הגאולה, וכל המשיך הפעולות שאח"כ בבנין המקדש וקייבוץ נדחי ישראל כו' הן רק הוספה בהתבטאות הגאולה בקיום התומ"צ בפועל, אבל עצם השחרור והחירות של הגאולה (עכ"פ בנוגע לביטול השעבוד האומות) כבר הושג במילואו בזה שכולם נעשו עבדים לישראל, [וזה שלפי הרמב"ם אין הגאולה נקבעת כודאי עד אחרי קייבוץ נדחי ישראל, היינו לפי שיטתו שכל זמן התקבצו נדחי ישראל אין ודאות מוחלטת על ביטול השעבוד. אבל לפי שיטת הגמרא שמיד בביאת משיח כולם נעשים עבדים לישראל (והיינו לכאורה באופן מוחלט), לכאורה בזה גופא כבר הושג שלימות השחרור והחירות של הגאולה (עכ"פ לענין ביטול השעבוד)], א"כ לא שייך אח"כ שתהי' עוד מלחמה דגוג ומגוג.

של הרמב"ם: כי בדברי האחרונים מצאנו⁵ שכותבים שמלחמת גוג ומגוג תהי' אחרי בנין המקדש, ולשיטתם, שתחילה יבוא המשיח (כדעה ה') ויבנה המקדש, ואח"כ תתקיים מלחמה דגוג ומגוג (כדעה הא'). דאף שקשה להבין לפי דבריהם איך שייך מציאות של מלחמה אחרי שכבר בא המשיח וכולם עבדים לישראל ונבנה המקדש, הרי אין מנוס מזה - כי כך הם דבריהם בפירוש, ובודאי יש לסמוך שיש להם דרך ואופן ליישב את זה, אך אין כאן מקומו.

ברם, לפי ההקפדה על סדר הסימנים שכתב הרמב"ם, ובסדר הסימנים הרי מפורש ש'ניצחון המלחמה' הוא לפני בנין המקדש ('וילחם מלחמת ה' . . עשה והצליח ונבנה מקדש במקומו'), ומובן שהיינו כדי שיבנה המקדש מתוך מצב של מנוחה ושלוש (וכבנין שלמה שנבנה על ידו דוקא, כי שלום ומנוחה הי' בימיו)⁶, איך שייך שאחרי 'ביאת המשיח' (שלפי

5) עי' כלי חמדה עה"ת פ' שמיני דף כה ע' ב' (ע"פ הירושלמי במעשר שני (פ"ה ה"ב) האומרת "שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד"). וז"ל: "כאשר יבוא משיח בן דוד מיד יבנה ביהמ"ק בירושלים . . ואח"כ יהי' עוד מלחמות עם האוה"ע וינצחם ויגאול אותנו מבין העכו"ם".

וכן הוא לכאורה הבנתם של רבים מהאחרונים. ועי' של"ה בהקדמת תולדות אדם בית דוד קמא (ע"פ דברי הירושלמי האלו) שבית המקדש ייבנה ע"י משיח בן יוסף ורק אח"כ יבוא משיח בן דוד. וכ"ה בביאור הגר"א על הרמב"ם סוף הל' מלכים [ועי' אג"ק הרשב"ב ח"א ע' שיא (מובא להלן במילואים ב') בביאור דברי הירושלמי].

והנה, לפי הבנתם של האחרונים (ולכאורה גם לפי דברי השל"ה והגר"א, עי' בפנים דבריהם) שתהי' מלחמות אחרי בנין המקדש, צריך לומר, שתחילה תהי' ניצחון המלחמה (ע"י משיח בן יוסף - לפי דברי השל"ה והגר"א) רק נגד האומות שמסביב - כדי לבנות המקדש, ורק אח"כ תהי' ניצחון שלם נגד כל האומות במלחמה דגוג ומגוג (ע"י משיח בן יוסף לפי דברי השל"ה והגר"א) - כדי לקבץ נדחי ישראל [בלשונו של הכלי חמדה - כדי "לגאול אותנו מן העכו"ם"].

ויש להעיר: עצם המושג של ניצחון המלחמה רק על חלק מהאומות ולא על כולם - מצאנו ברש"י בגמרא דעירובין, והוא במה שכותב (ד"ה כיון דחל) שיתכן שיבוא המשיח רק לבי"ד הגדול, והרי לפי שיטת הגמרא שם זאת אומרת, שבמקומו של בי"ד הגדול יהיו כולם עבדים לישראל ולא בשאר מקומות שבעולם, הרי מפורש שיתכן בתחילה, שהניצחון יהי' רק על חלק ולא על כולם.

ברם דעת הריטב"א (שם מ"ג ע"א ד"ה ת"ש) אינה כן, שהרי מפרש שזה שנאמר בגמרא שיבוא רק לבי"ד הגדול קאי על אלי', אבל על משיח אין לומר שיבוא רק לבי"ד הגדול, אלא כשיבוא, יבוא לכל ישראל בבת אחת. וכך מפורש גם בתוס' רבנו פרץ (שם ד"ה כיון דחל), וז"ל: "גבי משיח לא שייך לומר לבית דין הגדול אתא, משום דכשיבוא משיח הכל ידעו ביאתו, משום דאז יהיו כל האומות עובדים לישראל".

[ויל' שגם התוס' (שם ד"ה ואסור) נטו מפרש"י בזה (עי' כרתי ופלתי סו"ס ס"ק"י בדעת התוס' אפי' בנוגע למשיח בן יוסף, שלא יבוא לבי"ד הגדול אלא רק לכל ישראל בשוה, ברם עי' מהרש"א שם שמשיח ב"י יכול לבוא לבי"ד הגדול, וכך מובן - בנוגע למשיח ב"י - גם מדברי רבנו פרץ שם ד"ה לא אתא, ולפי רבים מהאחרונים גם שיטת הרמב"ם בהל' נזירות היא דלא כפרש"י בזה].

ויל' בסברתם של הריטב"א ורבנו פרץ, שהיות שלפי שיטת הגמרא ביאתו דמשיח תהי' באופן שמיד כולם יהיו עבדים לישראל (וכן גם ביאתו תהי' למעלה מ'י, כדאייתא בגמרא שם), מובן שביאתו תהי' מתוך הנהגה נסית (ולא בסדר והדרגה שע"פ דרך הטבע, שתחילה ילחם מלחמת ה', ורק אח"כ - בשלב הבא - ינצח כו', כדברי הרמב"ם בזה), ממילא אם יבוא, סביר לומר שיבוא לכולם בבת אחת מאחר שכל ביאתו מעיקרא היא באופן נסי (משא"כ אלי' שבא רק לבשר, יש לומר שדי בזה שבא רק לבי"ד הגדול, ועדיין צ"ב), ומובן שע"פ שיטתם זו, קשה מאוד לומר שעוד תהי' אח"כ מלחמה נוספת דגוג ומגוג.

ואויל' בדברי האחרונים האלו ע"פ שיטתם דהריטב"א ורבנו פרץ, שמלחמה דגוג ומגוג תהי' מלחמה רוחנית וכיו"ב, ולא מלחמה ממש. וצ"ב.

6) [ע"פ דה"א א' כט, ב]. עי' ריש הל' מלכים בסדר ג' המצות, דניצחון המלחמה (נגד כל האויבים מסביב ולא רק נגד עמלק, עי' לקו"ש ח"ט ע' 304 ובהע' 44) הוא לפני בנין המקדש. ובנוגע לשקו"ש אם סדר ג' המצות הן לעיכובא (עי' לקו"ש שם הע' 27* ובמנ"ח מצוה צה ובשאלת דוד קונ' דרישת ציון וירושלים), הרי כ"ז בנוגע לחיוב ההלכה שבוה, אבל בנוגע למשיח, הרי ע"פ הבטחת התורה הוא יחזיר שלימות קיום התומ"צ דוקא (רמב"ם הל' תשובה פ"ח והל' מלכים פ"א וי"ב), וא"כ ודאי שיקיים ג' המצות בשלימותן ובאופן דלכתחילה, דהיינו לפי סדרן דוקא (עי' לקו"ש ח"ח ע' 272 הע' 39 דמשיח בונה המקדש, וכ"ה בכ"מ), ובפרטיות, שהוא ינצח במלחמה בניצחון מוחלט ונצחי כדי לבנות מקדש נצחי (עי' לקו"ש שם ע' 281 הע' 66 שבבנין המקדש ישיג גדר וענין של ודאות).

דעה הב') שאז 'כולם עבדים לישראל' – אשר לפי דברי הרמב"ם זאת אומרת שכבר נצח המלחמה והושג מצב של מנוחה המאפשר לבני המקדש – עוד תהי' מלחמה של גוג ומגוג.

ג

אופן א' בהדרן תשמ"ז

המבואר לעיל, הוא לפי הבנת הקבצים בדברי הרבי ודעת רוב האחרונים – שדעה הב' קודמת לדעה הא'. בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (ס"ז), נמצאים דברים הפוכים לכאורה – שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

"ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אלי". . לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא "שלפני ביאת בן דוד יבוא אלי' לבשר" (אע"פ שיעמוד כבר לפנ"ז, "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו')⁷.

וכך מבואר גם בשיחת ו' תשרי תשמ"מ סע' כ"ה, עי"ש⁸.

והנה בכמה מהקבצים והגליונות ביארו בזה, שלפי ה'מהלך' בהדרן – שדעה הא' קודמת לדעה הב', יוצא שישנו מציאות של 'מות המשיח' (דבריו של דעה הא') לפני ביאת המשיח (דבריו של דעה הב').

ויש שהרחיקו לכת לומר עוד יותר וכתבו, שעפ"ז יש לבאר דברי הרבי האומר שבימינו

לפ"ז מובן שקשה מאוד לומר (ע"ד כמ"ש לעיל הע' הקודמת בדברי האחרונים) שתחילה תהי' ניצחון המלחמה (והושגת מצב של מנוחה) רק כדי לבנות המקדש, ורק אח"כ תהי' מלחמה נוסף נגד גוג ומגוג כדי לקבץ נדחי ישראל, [עי' שיחת לך לך תשנ"ב אות ו': "החידוש כעת [כלומר: בביאת המשיח (לעומת כיבוש הארץ בימות יהושע ובבית שני, כמפורש בהמשך דברי השיחה "כיון שבאותו הזמן כו"). המעתיק] יהי' – שיקבלו את ג' הארצות בדרכי נועם ובדרכי שלום, כיון שבאותו הזמן (בימות המשיח) לא יהי' שם כו' מלחמה כו', אלא אומות העולם עצמם ימסרו אותן לבני' ברצונם הטוב". והנה את"ל ששייך מלחמה אחרי בנין המקדש ולפני קיבוץ נדחי ישראל, הרי לכאורה י"ל כך גם בנוגע לכיבוש ג' הארצות (עי' לקו"ש חל"ח ע' 103 ואילך). וכן עי' לקו"ש חכ"ד ע' 108 (ושם ע' 112) שמק' מדוע יצטרכו ערי מקלט לעת"ל הרי לכאורה יתבטל או כל הרע וכמ"ש הרמב"ם ש"באותו הזמן לא יהי' כו' לא מלחמה כו". ולכאורה אי"מ הקושי', אולי ביטול מציאות הרע – התקופה של 'באותו הזמן' – תחול רק בשלב מאוחר יותר ולא מיד בהתחלת הגאולה. ועכצ"ל שלפי שיטת הרבי, שלימות התקופה של 'באותו הזמן כו' תחול מיד בהתחלת הגאולה, א"כ לכאורה עד"ז בענינו, שהשלימות דניצחון המלחמה תתקיים מיד, ולא יצטרכו לעוד מלחמות. ויש להעיר גם מלקו"ש חכ"ד ע' 19 הע' 58, וז"ל: "ע"פ ההמשך ברמב"ם "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו", משמע ש(עיקר) המלחמה הוא לא בשביל כיבוש א"י גופא, כ"א ענינה "כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתו ולא יהי' ללהם נוגש ומבטל (לשון הרמב"ם שם פ"ב ה"ד)", דהיינו, אף שבביאת המשיח יצטרכו לכאורה תחילה לכבוש א"י, אעפ"כ מדייק הרבי מהרמב"ם ש"ע"ז לא יצטרכו מלחמה, אלא כל המלחמה (כדי לבנות המקדש) תהי' נגד אלו שמסביב לא"י. שמוכן שבמהלך כזו שאפי' כדי לכבוש א"י לא יצטרכו מלחמה, קשה מאוד לומר שאחרי ניצחון כדי לבנות מקדש עוד יהיו מלחמות]. בכל אופן אפי' את"ל כ' בדברי הרמב"ם, הרי זה ברור שלפי דברי הרבי אין סיבה והכרח לומר כן, כי כמו שיתבאר להלן, לפי דברי הרבי אין מקום כלל לסברה זו שדעה הב' קודמת לדעה הא', וממילא מלכתחילה אין סיבה לומר שתהי' מלחמה דגוג ומגוג אחרי הניצחון כדי לבנות המקדש.

(7) וכ"ה שם אות ב':

"קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש.

(8) שיטה זו שדעה הא' קודמת לדעה הב', מצאנו רק באחרונים בודדים. עי' אגרות משה שלעיל, ועי' ימיה"מ להלכה ח"א סי' ב' שמביא שכ"כ גם בלקוטי סופר ח"ב (מצוה כד, דף א' עמוד ג') ובספר תורה המלך. ונ"ל שזוהי גם כוונת התו"ט במה שכתב (סנהדרין פ"א מ"ג): "לשתי הדעות שכתב הרמב"ם בסוף הל' מלכים, הנה ביאתו קודם ביאת המשיח". איך עי' ס' חיים שאל ח"א סי' צ"ח שכתב שדברי התו"ט טעות סופר.

כבר נמצאים בימות המשיח⁹ - "בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות",

שלפי מ"ש בהדרן שישנה מציאות של ימות המשיח לפני ביאת המשיח, יש לומר שאלו הם גם דברי הרבי 'בימינו אלו - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו', דהיינו, שנמצאים בימות המשיח שלפני ביאת המשיח (ולא שישנו כבר המשיח)¹⁰.

ואלו גם מסתייעים מדברי הגמ' האומרת שישנה מציאות של ימות המשיח מאז תחילת האלף החמישי¹¹:

"תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה [נגזר על העולם להתקיים כמנין ימי השבוע וביום השביעי שבת ובשבעת אלפים נוח לעולם] הוי העולם, שני אלפים תוהו [ראשונים נגזר עליו להיות תוהו בלא תורה] שני אלפים תורה [בלא ימות המשיח] שני אלפים ימות המשיח, בעונותינו שרבו, יצאו [משני אלפים אחרונים מה שיצאו ומשיח לא בא] מהן מה שיצאו מהן".

והנה, לפני המשך הביאור דלהלן, יש להעיר ראשית כל בנוגע לעצם ההו"א והסברא לומר ששייך מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח -

שלא מצאנו כלל באחרונים¹² מי שיציע סברה מוזרה כזו ובפרט להציע כך בדברי הרמב"ם¹³,

א"כ לפי שיטת הרבי בסדר הסימנים של הרמב"ם שא"א שיהי' מציאות של גאולה לפני עמידת המשיח ('יעמוד מלך'), לכאורה פשוט שא"א שיהי' מציאות של 'ימות המשיח'¹⁴ לפני עמידת המשיח¹⁵, א"כ לומר סברה כזו ברמב"ם לכאורה מושלל לגמרי (ולכאורה בלאו הכי היא מושללת, כי היא סתירה מיני' ובי').

9) שיחת י"ט כסלו תשנ"ב אות ז'.

10) לביאור הכוונה הפשוטה והנכונה לכאורה בשיחה זו די"ט כסלו, עי' להלן השלמה ב'.

11) סנהדרין צ"ז ע"א וע"ז ט' ע"א.

12) עי' לקוטי סופר שם שכותב שדעה הא' קודמת לדעה הב', אבל מביא מדברי החת"ס שדעה הב' מדברת על יום פרסומו של משיח (דהיינו שלימות התגלותו שכולם נעשים עבדים לישראל) ולא על תחילת ביאתו.

13) ודברי הגמרא הן רק על הזמן שראוי המשיח לבוא (עי' פרש"י ומפרשים על הגמרא בסנהדרין וע"ז שם, ועי' דברי הגהות היעב"ץ לע"ז שם, ופנים יפות השלם ח"ה פרשת עקב (יא, כא ע' ק"ח), ועי' דברי הריד"ק בהעו"ב אהלי תורה גלין א"ד"ט), שלכאורה כ"ז אינו שייך כלל לדברי הרמב"ם המדבר על ימיה"מ בפועל (הלכה).

14) ויש להעיר, שהרבי בדבריו על שלילת מציאות הגאולה לפני ביאת המשיח, מביא סיפור המדרש דגעתה פרתו כו'. וכמ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 149 הע' 51 וז"ל:

.. נוסף על הבלבל וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברת בכ"מ בחז"ל שהם ע"ה ההתחלה שהייתה ברגע הראשון שלאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באיכ"ר (פ"א נא) שגעתה פרתו פעם שני' אמר נולד מושיען וגואלן של ישראל, ומפרט שמו ועירו וכו' (וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין צ"ח ב).

והנה, החורבן היתה בשנת ג' אלפים תתכ"ח, דהיינו קרוב להתחלת זמן ב' אלפים ימיה"מ (רש"י בסנהדרין וע"ז שם). וא"כ בדברי הרבי האלו על שלילת הענין דגאולה לפני משיח, נכללת (בשיטת הרמב"ם להלכה) בדרך ממילא גם שלילת הענין של ב' אלפים ימות המשיח, כי שניהם - הסיפור דגעתו פרתו והתחלת ב' אלפים אלו - הם בערך באותו זמן.

15) באג"ק ח"ב ע' רל"ג (מובא להלל במילואים ג'), ז"ל:

.. י"ל בנוסח דאני מאמין שאומרים משיח סתם והכוונה על התחלת הגאולה, שגם משיח בן יוסף בכלל, והוא יכול לבא גם בשבת וי"ט לכל הדעות כנ"ל.

.. ומחזורתא בפשיטות דכוונתה "אני מאמין" הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהי' התחלתה בכל יום. וגם ביאת אליהו, המבשר שלמחר או לשני ימים מתגלה משיח, ג"כ בשם ביאת המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום וק"ל.

ד

אופן ב' במכתב דתשכ"ח

ברם, כמ"ש לעיל, מבואר בקובצים וגיליונות, שמצאנו בדברי הרבי גם ביאור באופן הפוך מהנ"ל, והוא כדברי האחרונים שלעיל שדעה הב' קודמת לדעה הא'.

להבנת הדברים יש להקדים את דברי הרמב"ם בהל' נזירות¹⁶:

האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו, אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם, ואם בשבת או ביום טוב נדר אותה שבת או אותו יום טוב מותר מכאן ואילך אסור לעולם, שהדבר ספק אם יבא בשבת או ביום טוב או לא יבוא והואיל והוא ספק ביום שנדר לא חלה עליו נזירות שספק נזירות להקל, מכאן ואילך חלה עליו נזירות ושבת הבאה שהיא ספק אינה מפקעת נזירות שחלה עליו.

ובהערות השוליים במכתב מיו"ד כסלו תשכ"ח¹⁷ מבאר בדברי הרמב"ם האלו, וז"ל:

כי הנה . . והנורא: מלאכי ג' יט-כג. עירובין מג, ב). * אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב): יראה מפורש כו' – דמשמע סברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג¹⁸, והא דעירובין הביא רק אח"ז ויש מן החכמים שאומרים כו'. – וראה ירוש' שבת פ"א ה"ג דמפרש על תח"מ (ולולא דברי הרמב"ם, יש לתווכך כל הדעות ע"פ סדר עולם רבא פי"ז דנראה ונגנז כו'). ע"פ סברת ודעת הרמב"ם הנ"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד הי"א). ואכ"מ.

ובשוה"ג שם :

* באנציק' (תלמודית) מע' אלי' מובא זה כמוסכם (וגם ליד צויין שם)¹⁹. ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שם).

גם בהתוועדויות תשמ"ג²⁰ נתבאר ענין ביאת אליהו בצורה זו²¹, וז"ל:

אע"פ שאלי' הנביא עדיין לא בא לבשר אודות הגאולה – הרי דובר כמ"פ אודות פס"ד הרמב"ם שאין כל הכרח שאלי' הנביא יבוא לפני משיח צדקנו:

בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) כותב הרמב"ם: יראה מפורש של דברי הנביאים שבתחילת

יש להעיר: א) כמ"ש להלן בהשלמה א' (ממכתב הנדפס בלקו"ש חל"ב ע' 184), השלב ד"עמוד מלך" שברמב"ם מקביל לבחינה משיח בן יוסף המוזכר בחז"ל; ב) זה שהרבי כותב שביאת אלי' הוא בכלל ביאת המשיח (אף שהוא יבוא לפני משיח), היינו לכאורה משום שיבוא לבשר על משיח.

16) פ"ד הי"א.

17) נדפס לראשונה ב לקו"ש ח"ה ע' 419, ולאחמ"כ באג"ק חכ"ה.

18) כ"כ לבאר בשיטת רמב"ם גם בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ח.

19) אנציקלפדי' שם: "אלי' יתגלה יום אחד לפני ביאת המשיח, שנאמר: הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום

הגדול והנורא. ובהע' 20 שם מצייין: "עירובין מג, ב . . רמב"ם מלכים פי"ב ה"ב".

20) ח"ג ע' 1312.

21) ראה ב'דבר מלכות חידו"ב בהל' מלכים, ברוקלין תשפ"??, ע' תקט, שהק' על דברים אלו, והעיר שמופיעים רק בהנחה

בלה"ק ולא בהנחת הת' (בשיחו"ק). ולא הבנתי דבריו, כי הדברים מפורשים גם בשיחו"ק ע' ט"ו. ואכ"מ לתרץ את שאלותי, ובכל אופן, תוכנם של הדברים מפורשים במכתב הנ"ל דתשכ"ח, ולפי המפורש בשיחה שם שלפי הרמב"ם אין הכרח שאלי' יבוא לפני משיח, עכצ"ל כביאור זה במכתב דתשכ"ח.

ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . . שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'", היינו שלדעת הרמב"ם יבוא אלי' הנביא בתחילת ימות המשיח – לאחרי ביאת משיח צדקנו.

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם בהל' נזירות (פ"ד הי"א) בדין ד"האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא כו'", כידוע הקושיות דנו"כ הרמב"ם מדברי הגמ' "והוא לא אתא אלי' מאתמול כו'" – כי הרמב"ם פוסק שביאת משיח צדקנו יכולה להיות לפני שיבוא אלי' הנביא.

ומבואר בזה בקבצים ובגיליונות, שבדברי הרבי האלו על דעה הא' – שאלי' יבוא אחרי ביאת המשיח, הרי בהכרח שמקדים את דעה הב' לדעה הא' (היפך דבריו שלעיל בהדרן שדעה הא' קודמת לדעה הב').

ברם לבד הקושי' שלעיל (פ"ב) על הקדמת דעה הב' לדעה הא' שהוא היפך סדר הסימנים של הרמב"ם, הרי עוד זאת, ע"פ הבנה זו בדברי הרבי, יוצא שהרבי חוזר בעצמו שוב ושוב.

כי הנה באגרת דתשכ"ח כותב שדעה הב' קודמת לדעה הא', ואח"כ בשיחה דתש"מ הוא אומר שדעה הא' קודמת לדעה הב', ואח"כ בשיחה דתשמ"ג הוא חוזר ואומר כדבריו מתחילה שדעה הב' קודמת לדעה הא', ואח"כ בהדרן דתשמ"ז הוא חוזר ואומר שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

ולבד כל זה, הרי עוד בה שלישיית בכ"ז, והוא ברשימה שמלפני הנשיאות, שבה הוא כותב שלא כאופן זה ולא כאופן זה (וכדלהלן), ומובן גודל התמי' שבכל זה.

ה

ב' ביאות במשיח

ע"פ כל הנ"ל נראה לומר, שאין בביאורים בשיחות הקודש ב' אופנים כלל, אלא אופן אחד ויחיד בלבד. לבאר זאת יש להקדים נקודה אחרת שנמצאת בדברי האחרונים, שכתבו²², שע"פ שיטת הרמב"ם²³ בסדר הסימנים ("יעמוד מלך כו' הרי זה בחזקת משיח וכו'"), מתגלה הבנה חדשה בענין ביאת המשיח שלא כפשטות הגמ' דעירובין²⁴, והוא שביאת המשיח תהי' בשלבים, דהיינו שתהי' שתי ביאות²⁵, ביאה הראשונה ד'חזקת משיח' וביאה שני' של 'משיח

22) שו"ת תשובה מאהבה ח"א בסופו (סי' רי"א) הובא בפתי תשובה יו"ד סי' רל"ט ס"ק ו', מהר"ם שיק יו"ד רי"ג, קרן אורה לנזיר סו, א, עבודה תמה שער ח' (מובא בס' הליקוטים שברמב"ם מהדורת פרנקל), חידושי החת"ס השלם לעירובין שם [מדברי החת"ס (ובפרט מתשובתו שלעיל) ניכר שכותב ענין זה באמת מסברה שלו, אבל נסמך גיה על הרמב"ם].

23) נראה שלא הסתפקו בזה בדברי המדרש במדב"ר פרק י"א ב' (צוין בלקו"ש ח"ט ע' 381) דנגלה ונסתר. וז"ל במדב"ר שם: רבי ברכיה בשם רבי לוי אמר כגואל הראשון כך גואל האחרון, הגואל הראשון זה משה נגלה להם וחזר ונכסה מהם, . . אף גואל האחרון נגלה להם וחזר ונכסה מהם.

24) עי' להלן השלמה א' ענין הב', שלפי שיטת הגמרא דעירובין, אם יש מקום לשלבים כו', הרי הוא רק אצל משיח בן יוסף שיבוא לפני משיח בן דוד, אבל בביאת משיח בן דוד אין מקום לשלבים, אלא ביאתו תהי' הכול בבת אחת (כמבואר להלן). משא"כ לפי שיטת הרמב"ם מציאותו דמשיח בן יוסף נכלל במציאותו משיח בן דוד (כמ"ש שם), לכן השלבים הם בביאת משיח בן דוד גופא. עי"ש.

25) התשובה מאהבה והמהר"ם שיק כתבו כן לתרץ קושיית הטו"א (ר"ה יא, א) מהגמ' דעירובין בפלוגתת ר"א ור' יהושע אם יבוא בניסן או בתשרי. שע"פ דברי הרמב"ם שיש ב' ביאות במשיח, יש לומר שהגמ' דעירובין מדברת על ביאה הראשונה

ודאי²⁶.

והנה מובן ופשוט שגם הרבי נוקט בשיטה זו דשלבים²⁷, כי אלו הם דברי הרמב"ם בפירושו (ב'חזקת משיח' ו'משיח ודאי').

עפ"ז סביר לומר שכך היא גם שיטת הרבי בב' הדעות הנ"ל, שדעה הא' מדברת על ביאתו הראשונה דמשיח (יעמוד מלך כו" וכללות המציאות ד'חזקת משיח'), אשר לפ"ז, דבריהם של דעה הא' על 'ימות המשיח' – מכוונים אחרי ביאתו הראשונה דמשיח,

ודעה הב' מדברת על ביאתו השני' דמשיח (ניצחון המלחמה' וכללות הענין ד'משיח ודאי') שהיא הרי ה'ביאה' שאליו' בא לבשר עלי' (כמ"ש בהדרן אות ז' ע"פ הגמרא דעירובין) ולכן בהלכה זו בה נידון דבר ביאת אליו', הרי ביאה זו (שאליו' באה לבשר עלי') היא שנקראת ביאה סתם.

עפ"ז מובן, שגם לפי דברי הרבי במכתב דתשכ"ח (ובשיחה דתשמ"ג) על הדעה הא' שאליו' יבוא אחרי ביאת המשיח, הרי עדיין דעה הא' קודמת לדעה הב', כי הביאה דמשיח שבדעה הא' היא הביאה הראשונה דמשיח²⁸.

והפולוגא דר"א ור"י הוא על ביאה השני'. ברם לפי דברי הרבי, הגמ' דעירובין מדברת על ביאתו הב' דמשיח (וכ"ה בשו"ת חת"ס שם).

והנה לפי דבריהם שהגמרא דעירובין מדברת על ביאה הראשונה דמשיח, צריך לומר, שאף שיש שלבים בביאת המשיח, אעפ"כ בכל מקום בואו, הרי מיד ייעשו כולם באותו מקום עבדים לישראל (כדברי הגמרא). זאת אומרת, שבכל מקום בואו, יהי' מיד ניצחון מלחמה מוחלט באותו מקום עכ"פ (וכך צ"ל לפי רש"י שם, כמ"ש לעיל)

ברם צ"ע לכלכל דברים אלו בדברי הרמב"ם. דלפ"ז, מה החידוש ב'ניצחון המלחמה' (המשתייך לשלב דמשיח ודאי) על וילחם מלחמת ה' (שמשתייך לשלב דחזקת משיח) אם כבר בשלב ד'וילחם' יש ניצחונות מוחלטות כך שהיו עבדים לישראל. וצריך לומר לפי שיטתם, שהחידוש ב'ניצחון המלחמה' על וילחם' יהי' רק בכמות הניצחון, דהיינו שהי' ניצחון כללי בכל א"י כך שיוכלו לבנות המקדש, משא"כ הניצחונות ד'וילחם' יהיו ניצחונות פרטיות, דהיינו רק במקום בואו של לבד, ולא דוקא שיבוא מיד לכל מקום, אבל באיכות הניצחון, שניהם שווים (והוא ע"ד המבואר לעיל הע' 3 בחילוק בין ניצחון המלחמה כדי לבנות המקדש לניצחון המלחמה כדי לקבץ נדחי ישראל). וכ"ז לכאורה דוחק.

ברם אפי' אתל"כ עדיין צ"ע, שהרי הגמרא דעירובין אומרת שאפשר שיבוא משיח מיד לכל ישראל, ולפ"ז חוזרת השאלה שוב מה יתווסף בביאתו השני' על ביאתו הראשונה אם כבר בביאתו הראשונה יהיו כולם – בכל מקום – עבדים לישראל (עי' לעיל הע' 2), ועי' בתשובה מאהבה שם שבביאתו השני' תהי' שלימות קיום המצות, הקרבת הקרבנות ושמיטין ויובלות, וגם זה צ"ע (כמ"ש לעיל הע' 2). ושערי התירוצים לא ננעלו.

26) כך יוצא לכאורה ע"פ דברי הרמב"ם. ברם האחרונים הנ"ל לכאורה לא נצמדו לחילוק הגדרים שבין חזקת משיח ומשיח ודאי.

27) עי' גם אג"ק ח"ב ע' ר"ג (מובא להלן במילואים ג):

עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחנו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה.

28) הנה לפי המבואר בפנים יוצא, שגם לפי דעה הב', ביאת אליו' תהי' אחרי ביאתו (הראשונה) דמשיח, אבל לשון השיחה דתשמ"ג (עי' לעיל הע' 13) שאין הכרח' שיבוא אליו' לפני משיח – משמע, שלפי דעה הב', ביאתו תהי' לפני ביאת המשיח. ונ"ל בזה, כי לפי דעה הב', הביאה הראשונה דמשיח אינו נחשבת לגדר ביאה (ושלכן לא באה אליו' לבשר עלי'), וא"כ ביאת אליו' לפי דעה זו, אמנם תהי' לפני ביאת המשיח, דהיינו לפני ביאתו השני'.

ויש לבאר הדברים: ההלכה כאן ברמב"ם בב' הדעות בביאת אליו', ענינה הרי לבאר ביאת אליו' ולא ביאת המשיח (כי ביאת המשיח כבר נתבאר בהלכה ד'יעמוד מלך כו'). והנה כמבואר בפנים, לכל הדעות, הביאה דאליו' תהי' בימות המשיח (אחרי ש'יעמוד מלך כו') ולא לפני"כ, וזה משמעו הרמב"ם במ"ש בדעה הא' שביאת אליו' תהי' בימות המשיח'. ברם בזה גופא יש דעה ב' האומרת, שביאת אליו' תהי' קשורה לביאת המשיח ממש, דהיינו שיבוא לבשר על ביאתו, ולכן בדעה זו כותב הרמב"ם המילה 'ביאה' (מה שלא כתב בדעה הא'), כי מדובר על 'ביאה' הקשורה להלכה זו בענין ביאת אליו'.

ומובן שע"פ מהלך זה, סרה מעיקרא קושי' הנ"ל איך יתכן שתהי' מלחמה דגוג ומגוג אחרי ניצחון המלחמה, כי עפ"ז, המלחמה דגוג ומגוג (לפי ב' האופנים) אינה אחרי ניצחון המלחמה, אלא לפני הניצחון. זאת אומרת, שבשלב כלשהו מאז תחילת עמידתו של משיח ('יעמוד מלך') - שאז מתחילים 'מות המשיח' - עד לניצחון המלחמה, תתקיים גם מלחמת גוג ומגוג.

ומזה יוצא, שלא רק שאין סתירה מב' דעות אלו לסדר הסימנים של הרמב"ם, אלא אדרבה, כל ההבנה בב' דעות אלו בנוי' על סדר הסימנים.

והוא (כנ"ל) כי מחידושו של הרמב"ם בסדר הסימנים הוא, שביאת המשיח שהיא תהי' בסדר והדרגה מתוך שלבים (והיינו בפשטות, כי לפי שיטת הרמב"ם ביאת המשיח תהי' בדרך הטבע בהנהגה ד'עולם כמנהגו נוהג'), שלא כפשטות הגמרא דעירובין הסוברת שביאתו תהי' (באופן שלמעלה מהטבע²⁹) ובבת אחת, שלכן לפי הגמ' דעירובין, מיד בביאתו תתקיים הניצחון ש'כולם יהיו עבדים לישראל'.

ך

רשימה מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ברשימה שהרבי אישר לפרסם, ונדפסה בהתוועדויות תש"י ע' א, ז"ל:

כיון שאלו צריך לבוא קודם ביאת משיח [עיי'ן סוף מלאכי, עירובין מג, ב, יד החזקה הל' מלכים פי"ב ה"ב] צ"ע איך טעו על בר כוכבא, וי"ל דאינו ברור יום ביאת אלי' בדיוק, אם קודם גילוי הראשון דמשיח או קודם נצחונו במלחמה או קודם שיודו בו הכל וכיו"ב ולכן הי' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח.

ולכאורה רשימה זו סותרת את כל הנ"ל, שהרי כאן כותב הרבי שיתכן שביאת אלי' תהי' "קודם גילוי הראשון דמשיח", והרי לפמ"ש לעיל, לכל הדעות ביאת אלי' תהי' רק אחרי ביאתו הראשונה של משיח.

אך נ"ל שאינו כן, ואדרבה, מהרשימה הזו יש ראוי למבואר לעיל. על מנת לבאר זאת יש להקדים את המבואר במכתב מיו"ד כסלו תשכ"ח, הנ"ל:

לכן כאן בהלכה זו (שמדובר על ביאת אלי'), יש מקום לומר (כלשון השיחה) ש'אין הכרח' שיבוא אלי' לפני ביאת המשיח, והיינו כי לפי דעה הב', אין ביאתו הראשונה בגדר ביאה כלל.

ברם בהל' נזירות (פ"ד הי"א) מדובר על ביאת המשיח ('יום שכן דוד בא') ולא על ביאת אלי', וכשמדובר בנוגע לביאת המשיח, ודאי שעיקר ביאתו היא הראשונה, לכן בהל' נזירות נוקטים (כמ"ש במכתב) שדעת הנודר הוא ודאי על ביאה הראשונה. [ולהעיר מלקו"ש חל"ח ע' ע' 32].

[הנה בלקו"ש חכ"ח ע' 135 (בשוה"ג) כותב, שהמלה 'ביאה' ברמב"ם בכלל, קאי על ביאה הראשונה דמשיח ולא על ביאה השני', ומציין לכ"מ ברמב"ם שמובא שם הלשון 'ביאה', ביניהם גם לרמב"ם כאן בפ"ב ה"ב. ולכאורה הוא שלא כנ"ל שהכוונה ב'ביאה' ברמב"ם כאן, הוא לביאה השני'. ברם המעיין יראה, שציוני המ"מ שם, הם רק על שימוש הלשון 'ביאה' ברמב"ם (בניגוד ללשון 'יגלה'), אך לא להוכיח מגוף המ"מ שהכוונה היא לביאה הראשונה דוקא. א"כ י"ל בקל, שגם בציון המ"מ לרמב"ם כאן הכוונה היא לביאה הראשונה, והיינו כנ"ל, כי בהלכה כאן בענין ביאת אלי', הרי לפי דעה הב', ביאה השני' היא ביאה הראשונה].

(29) כפשטות הגמרא דעירובין האומרת שביאתו המשיח תהי' למעלה מיו' (והוא שלא כדברי הקרן אורה ועוד, שבמסקנה חזר בו הגמרא מזה). וכך מפורש באג"ק ח"ב ע' ר"ג (מובא במילואים ג').

כי הנה עיקר החידוש במכתב דתשכ"ח הוא, שהרמב"ם כותב הדעה הא' כדעה העיקרית להלכה³⁰ (כדיוק לשון הרמב"ם "יראה מפשוטן של דברי הנביאים כו"), משא"כ דעה הב', שכותב אותה רק כ"יש מן החכמים שאומרים", דהיינו שלא כדעה עיקרית.

בזה מתרץ הרבי במכתב קושיית האחרונים על הרמב"ם מדוע הנודר להיות נזיר "ביום שכן דוד בא" אסור לשתות יין, הרי אלי' עדיין לא בא. ומתרץ הרבי ע"פ הנ"ל, כי לשיטת הרמב"ם דעה הא' היא העיקר להלכה, ולכן ודאי שגם כוונת הנודר היא על ביאה זו של דעה הא', והרי ביאה זו של דעה הא' היא לפני ביאת אלי', לכן אין ביאת אלי' מעכבת כלל על נזירותו. ע"כ תוכן דברי המכתב.

את הרשימה הנ"ל הרבי כתב לפני המכתב, לכן אף שגם ברשימה נוקט הרבי בשיטה שלעיל דביאת המשיח היא בשלבים (כי כך הרי מפורש ברמב"ם), אעפ"כ אינו נוקט בה בשיטת המכתב דדעה הא' היא העיקר להלכה, ובפרט שפשטות הגמרא דעירובין היא דוקא כדעה הב'.

לכן, לפי שיטתה של הרשימה שנוקט כשיטת הגמרא דעירובין רק בפרט דביאת אלי' – שביאתו תהי' לפני ביאת המשיח, ואינו נוקט בה כשיטת הגמרא דעירובין בפרט השני דביאת המשיח (שתהי' בבת אחת³¹) אלא כמפורש ברמב"ם שביאתו תהי' בשלבים³²,

יש לומר – ע"פ יסודה של הגמ' דעירובין – שביאת אלי' תהי' גם לפני ביאה הראשונה דמשיח³³, שלפ"ז יוצא שיש מקום לג' ספקות בביאת אלי', והן ג' הספיקות שברשימה:

'קודם גילוי הראשון דמשיח' – דהיינו קודם 'יעמוד מלך כו' הרי זה בחזקת משיח';

'קודם נצחונו במלחמה' – דהיינו קודם ניצחון המלחמה נגד האובים מסביב הכולל גם ניצחון נגד גוג ומגוג, וכדעה הא' שברמב"ם;

'קודם שידו בו הכל וכיו"ב' – דהיינו, קודם 'ביאתו' של דעה הב' של הרמב"ם.

[ובספק הג' ('קודם שידו בו הכל') מוסיף הרבי גם המלה 'וכיו"ב', והיינו כי בגמרא דעירובין לא מוגדר במה בדיוק תתבטא פעולתה של ביאה זו, אם לא מה שהוזכר שם בגמרא דא"ג – משום ענין הנוגע בגמרא שם – שכולם נעשים עבדים לישראל שהוא לכאורה ענין 'שידו בו הכול', לכן מוסיף הרבי 'וכיו"ב', כי יכול להיות שזה יתבטא גם בענינים אחרים, וכמו

30) בשיחת ו' תשרי תשמ"מ שם, מביא דברי הלח"מ בהל' נזירות בביאור הס"ד בגמ' דעירובין, ש"המקשה הי' סבור דלפני לאו ביום שלפניו ממש קאמר אלא שנים או שלשה ימים קודם קרינן ביי", ו"תירץ לו דביום שלפניו ממש יבא אלי", ומקשרו הרבי עם דעה הא' של הרמב"ם בביאת אלי' ומבאר שעפ"ז יובן איך אלי' יוכל להשכין שלום כו', דהרי ביום א' א"א להספיק להשכין שלום כו'. הרי מפורש בזה שדעה הא' בענין ביאת אלי' היא שיטת הרמב"ם עצמו בפ"א שביאת המשיח תהי' בשלבים (שלא כמו פשטות הגמרא דעירובין – לולי פירוש וחידוש הלח"מ בגמרא), ולפ"ז קאי בפירושו באותה שיטה כמו המכתב דתשכ"ח.

31) שלא כדברי התשובה מאהבה והמהר"ם שיק שמפרשים את דברי הגמרא ע"פ שיטת הרמב"ם.

32) כדברי התשובה מאהבה ומהר"ם שיק.

33) אלא שלפי שיטתה זו של הרשימה שנוקט כפשטות הגמרא דעירובין שהנודר בניירות דעתו על הביאה השני' דמשיח (כשכולם עבדים לישראל), הרי לכו"ע אין ביאה הראשונה דמשיח בגדר 'ביאה' (אלא רק <תחילת ימות המשיח>), ולכן מכנותו ברשימה כ'גילוי' לבד, משא"כ לפי שיטת המכתב דתשכ"ח, הרי ע"פ ההלכה בהל' נזירות 'גילוי' זה היא גם גדר 'ביאה', כמ"ש לעיל הע' 22.

וי"ל שביאה זו דאלי' שלפני גילוי הראשון דמשיח, יתכן גם לפי שיטת ההדרן, אלא לפי שיטת ההדרן, ביאה זו לא תהי' ביאה הקשורה לגאולה כלל, כנ"ל מהדרן תשמ"ז שם אות ד'.

לדוגמא בענין בנין המקדש, וכיו"ב].

השלמות

לחזוקת הדברים שלעיל בגדר הענין ד'ימות המשיח' מוצעת כאן ב' השלמות.

א. מכתב דתש"ד

במכתב הרבי מר"ח אדר תש"ד הנדפס בלקו"ש חל"ב ע' 184, ז"ל:

הנה אמרו"ל (ר"ה יא, א) אר"י בניסן נגאלו בניסן עתידים להגאל.

- וקי"ל כר"י בהגאולה היא בניסן, ע"פ הכלל דר"א ור"י הלכה כר"י, כדאתא בס' כללי הש"ס, ועיג"כ פרש"י ותוס' ר"ה (יב, א) על מרוז"ל למבול כר"א, דכתבו דמדמונין לתקופות כר"י הרי דכר"י ס"ל כו'. ובתוד"ה כמאן (ר"ה כז, א) תימה הא קי"ל כר"י כו',

ואף דמדמפטירין בשבת חוהמ"ס ביום באו גוג (מגילה לא, א) מפני דבתשרי תהי' מלחמת גוג (טושו"ע או"ח סי' תצ) משמע, לכאורה, דס"ל דבתשרי נגאלין, י"ל דהיינו דוקא מלחמת גוג שהיא תחלת ימיה"מ, כדמוכחי קראי וכדאיתא ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב). אבל הגאולה תהי' בניסן. וצ"ע אם הגאולה היא לפני מלחמת גוג או לאחר. ועיין סנה' (צז, ב) מהן מלחמות גו"מ והשאר ימיה"מ, ופרש"י שכלה השעבוד ומשיח בא. אבל בע"ז (ג, ב) משמע להיפך, דאיתא שם: אין מקבלין גרים לימיה"מ כו' אלא שנעשו גרים גרורים, כיון שרואין מלחמת גו"מ כו'. ועיג"כ ויק"ר (פ"ל פ"ה) דימיה"מ קודמים למלחמת גו"מ. ולכאורה י"ל דהגאולה מתחלת מקודם למלחמת גו"מ, אבל אין הגאולה שלימה אלא אחרי מפלת גו"מ, - ויעוין רש"י ד"ה אתחלתא מגילה יז, ב - ומ"ש רש"י (סנהדרין שם) ומשיח בא - היינו משיח ב"ד הבא לאחר התחלת מלחמת גו"מ כדמשמע בסוכה (גב, א), משא"כ משיח בן יוסף הנלחם עם גו"מ, שבו מתחיל כללות ימיה"מ הוא קודם לגו"מ. ועיג"כ יחזקאל לח-לט וזכרי' יב-יד. וצ"ע שברמב"ם סוף הל' מלכים השמיט לגמרי ענין משיח בן יוסף, ומשמע מלשונו דהכל נעשה ע"י משיח ב"ד³⁴.

ואפילו לר"א דבתשרי נגאלין, ניסן הוא חדש הגאולה כי בו יצי"מ, הגאולה שלימה

הראשונה.

ע"כ המכתב.

ויש להסתייע ממכתב זה למבואר לעיל - בב' ענינים:

ענין הא': במכתב זה חוקר הרבי אם "הגאולה היא לפני מלחמת גוג או לאחר", והרבי פותר חקירתו ע"פ ב' מקורות, מקור אחד הוא מגמ' דע"ז האומרת "אין מקבלין גרים לימיה"מ כו' אלא שנעשו גרים גרורים, כיון שרואין מלחמת גו"מ כו'", ומקור שני הוא מויק"ר האומר "דימיה"מ קודמים למלחמת גו"מ".

ואי"מ: הרי בב' מקורות אלו כתוב 'ימות המשיח' ולא 'גאולה'. א"כ לפי ההבנה של הקובצים ששייך מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח, מה הן הוכחות הרבי מב' מקורות

(34) וכ"כ בעבודה תמה שער ח', מובא בס' הליקוטים שברמב"ם מהדורת פרנקל.

אלו, הרי י"ל שבב' מקורות אלו מדובר על ימות המשיח שלפני ביאת המשיח וממילא לפני הגאולה³⁵.

אלא על כרחך כמ"ש לעיל, שאין מציאות מושג כזה של ימות המשיח לפני עמידת מציאות המשיח.

ענין הב': עפמ"ש במכתב בענין משיח בן יוסף, יש לומר, שזה שהגמרא דעירובין אומרת שביאת המשיח תהי' בבת אחת (הרי לבד המבואר לעיל שלפי שיטת ביאת המשיח תהי' מתוך הנהגה נסית), היינו משום כי לפי שיטת הגמרא כל ענין של הקדמה והכנה למשיח – תתקיים ע"י משיח בן יוסף³⁶, לכן ביאת משיח בן דוד תהי' בבת אחת.

משא"כ לפי שיטת הרמב"ם, כמ"ש הרבי במכתב, הרי המציאות דמשיח בן יוסף יהי' כלול במציאותו של משיח בן דוד, לכן כל ענין השלבים והכנה למשיח יתקיימו ע"י משיח בן דוד עצמו.

ב. בימינו אלה – ימות המשיח

א. יש לבאר את ההבנה הנכונה לכאורה בדברי הרבי שלעיל בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב (אות ז'):

בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלמה בפשטות . . .

– שמבואר בזה לעיל שח"ו וח"ו לומר שהכוונה היא שישנה מציאות של ימות המשיח לפני ביאת המשיח –

אשר כדי לבאר הכוונה הנכונה בזה, יש להקדים את המבואר בכ"מ³⁷ שימות המשיח הן זמן של שלימות קיום התומ"צ, זאת אומרת (כדברי הרבי בזה בכ"מ³⁸), שימות המשיח הן זמן עבודה של 'היום לעשותם',

וכמבואר בשיחות הרבי בכ"מ³⁹, שעיקר מציאות הגאולה הוא ענין העבודה, וכפי שזה מתבטא בדברי הרבי⁴⁰ בבאור מאחז"ל 'אני נבראתי לשמש את קוני', ששלימות מציאות האדם – שאליו יגיע הרי בזמן הגאולה – הוא 'לשמש את קונו'.

ועפ"ז הם הרי גם דברי הרבי בשיחה דכ"ח ניסן תנש"א אות י"ב, שכדי שהקב"ה יביא את הגאולה "הוא זקוק (כביכול) להשתתפותו של כל יהודי, ודוקא בתור נשמה בגוף, שע"י מעשינו ועבודתינו" באה הגאולה, וצריך להגיע כביכול לכך שכל יהודי יסכים לזה", שהיינו

35) ודברי הרבי לפני"כ י"ל דהיינו דוקא מלחמת גוג שהיא תחלת ימיה"מ" ובהמשך לזה "וצ"ע אם הגאולה היא לפני מלחמת גוג או לאחר" – אשר לכאורה משמעו שיתכן שימיה"מ תהיו לפני הגאולה, י"ל שאינו מוכרח כלל, אלא בתחילה לא נחית הרבי לפירוט הענין, והסתפק בהענין בכללותו שמלחמת גור"מ תהי' בתחילת ימות המשיח (אחרי שישנו המשיח), ואח"כ הוסיף לדון בזה ולבאר, שהיינו אחרי שישנו כבר גם (התחלת) הגאולה.

36) ע"י כ"ז בעבודה תמה שם.

37) ע"י אג"ק ח"ב ע' ס"ט.

38) שם ע"פ דרושי חסידות.

39) ע"י שיחת עקב וראה תשמ"ט, ועוד.

40) ע"י ובלקו"ש ח"ו ע' 236 הע' 8*, ובכ"מ.

כנ"ל, כי מציאותו של הגאולה היא גדר של עבודה, לכן גם אחרי שהקב"ה כבר המשיך את כל הגאולה למטה, אעפ"כ, כדי שיהי' מציאות של גאולה בפועל, צריך ומוכרח פעולתו של יהודי (והיינו כנ"ל, כי זוהי מציאותה של הגאולה, פעולת ועבודה האדם).

וזהו גם ענין המבואר בשיחת תבוא תנש"א (אות ו' ואילך) שאף שישראל מצד עצמם (גם לפני עבודתם) בשלימות, אעפ"כ כדי שתהי' מציאות גאולה בפועל, מוכרח שתהי' איזו פעולה דישראל. והיינו כנ"ל, כי מציאות הגאולה היא עבודה ופעולה דישראל.

ואלו הם גם דברי הרבי בשיחה דכ"ח ניסן, ועוד ועוד, ואכ"מ.

ב. ע"פ דברים אלו ואחרי הקדמה זו, יש לשים לב לשינוי הביטויים בשיחות דתשנ"ב בין 'התגלות מציאות המשיח' ל'התגלות מציאות הגאולה', שיש לבאר החילוק ביניהם.

כי הנה בשיחות דוירא-תולדות אומר הרבי, שישנה כבר בימינו התגלות מציאות המשיח, ברם בשיחות שאח"ז (דהיינו משיחה זו הנ"ל די"ט כסלו עד לשיחת דש"פ בא) מוסיף הרבי ואומר, שישנה בימינו גם התגלות מציאות הגאולה.

והנה מובן בזה, שהתגלות מציאות המשיח, ענינו התגלות מציאות ה'גברא' של משיח ('יעמוד מלך כו'); משא"כ התגלות מציאות ה'גאולה', ענינו התגלות הפעולה של משיח עלינו ועל כל העולם - בהתגלות הגאולה בפועל, דהיינו בפשטות, שאנחנו נהי' נגאלים⁴¹.

עפ"ז מובן, שבשביל התגלות מציאות המשיח - לא מוכרח דוקא העבודה שלנו, כי מדובר הרי על מציאות המשיח שהוא יתגלה, ולא מדובר עלינו [כלומר: אף שודאי צריך עבודה שלנו כדי לעורר את התגלותו, אעפ"כ עצם מציאות התגלותו - אינו שייך אלינו, כי מדובר הרי עליו ולא עלינו],

משא"כ בשביל התגלות מציאות הגאולה - ודאי שמוכרח עבודה שלנו, כי כל גדר ענין הגאולה הוא שאנחנו נהי' נגאלים, זאת אומרת, שהוא תוצאת פעולתו של משיח עלינו, והיות שהגאולה היא (כנ"ל) גדר בעבודה, א"כ כדי שתהי' פעולתו של משיח עלינו, צריך ומוכרח דוקא העבודה ושיתוף הפעולה שלנו עם המשיח בהבאת הגאולה (כמ"ש בשיחת כ"ח סיון שלעיל).

ג. עפ"ז יש לבאר את זה שבשיחות דוירא-תולדות - שבהן מדובר הרי על התגלות מציאות המשיח - אינו אומר שצריך לפתוח העיניים כדי לראות את המשיח; משא"כ בשיחות שאח"ז (משיחה די"ט כסלו עד לשיחת ש"פ בא כנ"ל) - שבהן מדבר על התגלות הגאולה - אומר שכדי לראות הגאולה צריך לפתוח העיניים⁴².

41) עי' שיחת תולדות (הב') שם אות י"א.

42) יש לדון בדיוק זה, כי הרי בשיחות וירא (אות יד) וחי"ש (אות י"ג) אומר שצריך 'לקבל' (לקבל פני משיח) ובשיחת תולדות אומר שצריך להיות 'ניעור משינתו' (ועי' שיחת ויצא אות י"ח אומר שצריך רק לפתוח העיניים כדי לראות שיושבים בשולחן יחד עם משיח).

אעפ"כ יש להעיר, שבנוגע להתגלות הגאולה שבשיחות שאח"ז, מקדים תמיד שצריך לפתוח העיניים, משא"כ בשיחות וירא-תולדות על משיח, הרי"ז שצריך 'לקבל' אינו מקדימו. א"כ י"ל הכוונה כפנים. בכל אופן, עיקר הדיוק בזה הוא משיחות י"ט כסלו שבנוגע לימיה"מ אינו אומר שצריך לפתוח העיניים משא"כ בנוגע לגאולה, וכמ"ש בפנים.

שאו"ל בזה ע"פ הנ"ל, כי בשיחות דוירא-תולדות מדובר על התגלות מציאות המשיח, אשר ההתגלות שלו אינה תלוי' בפעולה שלנו, לכן ההתגלות שלנו קיימת בין אם אנחנו פותחים העינים שלנו או לא; משא"כ בשיחות שאח"ז שמדבר על התגלות הגאולה, מקדים כתנאי שאנחנו צריכים לפתוח את עינינו, כי מדובר הרי עלינו, שאנחנו נהי' נגאלים, לכן (אף ששינה כבר הגאולה, הרי כדי לראותו) צריך דוקא פעולת ההכרה (פתיחת העינים) שלנו.

ד. עפ"ז יש לבאר דברי הרבי שלעיל "בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו".

ובהקדים דבריו מיד אח"ז: "שצריכים רק לפתוח העינים לראות" שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות", והיינו שהרבי קובע כאן⁴³ שנמצאת כבר הגאולה בפשטות.

שעפ"ז י"ל, שכנקודה ממוצעת בין ב' שלבים אלו (דהיינו בין השלב דהתגלות מציאות המשיח המדובר בשיחות דוירא-תולדות, להתגלות מציאות הגאולה המדובר כאן בשיחה זו) – מקדים הרבי בשיחה זו ואומר: "בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו".

דהיינו, שהרבי מייחס בזה את תקופת הזמן שבו אנו נמצאים עכשיו, אל מציאותו של המשיח, שאלו 'ימות המשיח'. שבזה משמיע לנו הרבי, שלא רק שישינה בימינו ה'גברא' של משיח (כפי שאמר בשיחות דוירא-תולדות), אלא ישנה גם הפעולה של המשיח עלינו, ועכ"פ על תקופת הזמן, שלכן ימינו אלה הן 'ימות המשיח'.

ובענין זה של 'ימות המשיח' יש יתרון שאינו בענין ה'גאולה' (שמדובר בהמשך דבריו אח"ז ובשיחות שאח"ז) אשר יתרון זה הוא כדוגמת היתרון ב'התגלות מציאות המשיח' על 'התגלות מציאות הגאולה',

דהיינו, כשם שמבואר לעיל שאין תנאי המעכב דפתיחת עינים על התגלות מציאות המשיח, כך גם אין תנאי המעכב דפתיחת עינים על תופעת קיומן של 'ימות המשיח',

והיינו כנ"ל, כי בביטוי 'ימות המשיח' מדובר הרי על התייחסות מציאות הזמן אל המשיח, וממילא כשם שאין תנאי המעכב על התגלות מציאות המשיח כך גם אין תנאי המעכב על תופעת קיומן של 'ימות המשיח'.

ברם דוקא משום זה שנמצאים אנו כבר ב'ימות המשיח', מוסיף הרבי מיד אח"ז ואומר שצריך לפתוח העינים כדי לראות הגאולה. דהיינו, היות שישינה בימינו לא רק התגלות מציאות המשיח אלא גם 'ימות המשיח', א"כ מה שנשאר הוא רק שנפתח עינינו כדי לראות הגאולה – אשר זה אמנם תלוי בפתיחת העינים שלנו – לכן אומר הרבי, ובכך צריך לפתוח העינים כדי לראות הגאולה.

ה. ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר בשיחת חי"ש (אות י"ד) ותולדות (אות י"א), שבביטוי 'ימות המשיח' כלולים כל השלבים והעליות דימות המשיח.

שמוכן בזה, שענין זה (של התכלות כל השלבים) מתבטא רק במלים 'ימות המשיח' ולא במלה 'גאולה'.

והוא משום ב' ענינים: (א) כמבואר בשיחות שם, 'ימות המשיח' לשון רבים - מרמז על כל השלבים של ימות המשיח; ועוד זאת ועיקר (ב) זה שכל השלבים כלולים ב'ימות המשיח' - הוא מצד מציאות ה'משיח' שממנו מסתעפים כל השלבים, אשר נקודה זו אינו מתבטאת כלל במלה 'גאולה' שלא מוזכר בו על משיח כלל (אלא אדרבה, כמבואר לעיל, כל ענין ה'גאולה' היא הפעולה שעלינו שע"י עבודה שלנו),

לכן אומר, שבימינו שנמצאים כבר ב'ימות המשיח' - וממילא ישנן כבר בעצם כל השלבים של ימות"מ - צריך רק לפתוח העינים כדי להביא את כל השלבים האלו לגדר של גאולה בפועל.

מילואים

ביאת אלי' בכל יום ועוד:

שיחת ז' תשרי, תנש"א (סה"ש ע' 37):

ויה"ר - והוא העיקר - שכאו"א מאתנו יהי "שליח" לבשר לעצמו, לבני ביתו ולכל היהודים בסביבתו, כי "הנה זה בא", "הנה אלו קיינו זה גו' זה ה' קיינו לו" (ב"פ זה), והנה דוד מלכא משיחא, וכי אלי' הנביא כבר בא יום קודם והי' בטבריא ובישר אודות ביאת משיח צדקנו.

יש לומר, דכיון שמשיח יכול לבוא בכל יום, "אחכה לו בכל יום שיבוא", ואלי' הנביא צריך לבשר יום קודם על ביאת המשיח - מגיע אלי' הנביא לטבריא בפועל ממש כל יום ומבשר על ביאת המשיח (במיוחד) לאלו שעומדים במעמד ומצב ד"אחכה לו בכל יום שיבוא"⁴⁴.

שיחת אור לי"ד ניסן תנש"א (סה"ש ע' 425):

ובפשטות - שתיכף ומיד שומעים קול השופר דמשיח, ולפנ"ז קולו של אלי' הנביא זכור לטוב, מבשר הגאולה, שאומר שהגאולה כבר באה . .

44) ועי' תו"מ, בראשית תנש"א, התועדות א', השלמות אות ב. ויש לומר, שמוספיקה העובדה שיכול וראוי לבוא לטבריא, ואינו מוכרח לבוא בפועל ממש - ע"ד שמצינו בחג הסוכות (דמיני' אולינן) שסכך הסוכה צריך להיות מדבר שאינו ראוי לקבל טומאה - ועי' שיחת בלק תנש"א אות י"ג:

ויה"ר והוא העיקר - שלא יצטרכו לדבר ולעורר ע"ד המחשבה וההתבוננות בעניני משיח וגאולה, והלימוד בתורה בעניני משיח וגאולה ובנין ביהמ"ק השלישי, כיון שתיכף ומיד ממש רואים בעיני בשר ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", הנה הגאולה האמיתית והשלימה, והנה ביהמ"ק השלישי.

ובפשטות - שביום הש"ק טו"ב תמוז פרשת בלק (לפני התחלת הקריאה בפרשת פינחס בזמן המנחה) שנת אראנו נפלאות מתקיימת הנבואה שבפרשת השבוע שכבר קראנו: "ותנשא מלכותו", שלימות מלכות בית דוד עי"ז ד"דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל", "משיח האחרון שגואל את ישראל [באחרונה]", גאולה נצחית שאין אחרי' גלות.

ובהמשך לזה באים כל פרטי הענינים שבפרשת פנחס - "פינחס זה אליהו", שכבר "אתא אליהו מאתמול . . לבית דין הגדול"

.. ולכאורה עכ"ל שהכוונה בזה (שהיום מתקיימת הנבואה דשלימות מלכות בית דוד כי כבר אתא אלי' מאתמול) ע"ד כמ"ש בשיחה דו' תשרי שבפנים.

מתנות לאביונים בימות המשיח

יביא המבואר במדרש משלי וברמב"ם שחג הפורים לא יבטל לע"ל / יעיין בקיום המצוה דמתנות לאביונים / יבאר זאת ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנו חילוק בין התקופות / יעיין עפ"ז בקיום המצווה בתקופה הב' / יתרץ ע"פ פסק המחבר וביאור היפה ללב' / יביא ביאור ה'חתן סופר' בטעם המצוה ועפ"ז יסביר דקיום המצוה ע"י גוים / יביא סימוכין לדברי ה'חתן סופר' מדברי הרמב"ם בהל' מגילה / יגדיר המצוה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ויבאר עוד לפי"ז הנתינה לנכרים / יגדיר באופן שונה ע"פ ביאור ה'חתם סופר'

הת' אורי' משיח שי' ברוידא
קבוצה - 770 בית משיח

א

עיון בקיום מצות מתנות לאביונים בפורים לע"ל

ידוע מש"כ במדרש משלי⁴⁵ שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, וכ"כ הרמב"ם בסוף הל' מגילה⁴⁶ דימי הפורים לא יבטלו שנאמר: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

ולפי"ז יש לעיין בנוגע למצות מתנות לאביונים בפורים בגאולה, שהרי בימות המשיח לא יהיו עניים ואביונים, וכמוכח מדברי הרמב"ם (סוף הל' מלכים): "דבאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר", והיינו שלא יהיו אביונים כלל באותו זמן,

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁴⁷: "ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה דמתנות לאביונים כשיקויים הייעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון"⁴⁸.

היינו כנ"ל - איך יתקיים לעת"ל מצות מתנות לאביונים, והרי מפשטות דברי המדרש משמע שכל מצות היום ינהגו לע"ל ולא רק שתתקיים ע"י עשיית איזה זכר או ע"י שאר מצות היום אלא כל מצות היום ינהגו?

45) פרשה ט, דף לא.

46) פ"ב הי"ב.

47) סה"ש תש"נ ח"א, ע' 310 הע' 114.

48) ראה טו, ד.

ב

הסבר ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ והסיוג בזמן קיום המצוה

ולכאורה היה ניתן לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ ש⁴⁹ וז"ל: "וזהו לשון חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ויהיו בימיו עשירים ואביונים גיבורים וחלשים כנגד זולתם אבל באותן הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחיתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה".

ולפי"ז י"ל דכוונת הרמב"ם בסוף הל' מלכים אינה שלא תהיה עניות כלל, רק כמ"ש בפיה"מ ש"יהי' נקל מאד על בנ"א למצוא מחיתם", וזהו כוונת הפסוק "וכל המעדנים מצויין כעפר", ולפי"ז שפיר יקיימו מצות מתנות לאביונים לעת"ל כיון דלדברי הרמב"ם שפיר יהיו אז עניים.

אמנם לא ניתן לבאר כך, שהרי בהתוועדיות תנש"א פ' תצא⁵⁰ מתווך כ"ק אד"ש מה"מ בין הפס' "אפס כי לא יהיה בך אביון" להפס' "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" שמייירי בשני תקופות שונות. כלומר, שבתקופה הראשונה בימיה"מ עדיין יהיה אביונים וז"ש "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ורק בתקופה השניה יתקיים בפועל הייעוד "אפס כי לא יהיה בך אביון".

ועפ"ז יש לומר דדברי הרמב"ם בפיה"מ ש מדברים בתקופה הא', שבה יהי' מצב של עוני רק שלא יהיו צריכים לעמול כ"כ על מחיתם, ומש"כ בסוף הל' מלכים, כוונתו לתקופה הב' שיתבטל לגמרי המצב של עניות,

אכן לפי"ז עדיין צ"ע בתקופה הב' עכ"פ, דאז הרי תתבטל המצב דעני ואביון, וא"כ האידך תתקיים אז מצות מתנות לאביונים, והרי לא יהיו אז עניים כלל?

ג

קיום מצות מתנות לאביונים בנתינה לנכרים בזה"ז ולעת"ל

והנראה לבאר בזה, דהנה בשו"ע⁵¹ פסק המחבר, וז"ל: "דאין מדקדיקן במעות פורים ובמקום שנהגו ליתן, אף לנכרים נותנים".

ובספר יפה ללב⁵² כתב בענין צדקה ומתנות לאביונים, "דאף לנכרים נותנין, וזאת התעודה לגאולה העתידה כי יתנו בגוים דלא ימצא עני בישראל, וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים הצדקה שיעשו עם ערלים, כימי עולם וכשנים קדמוניות בימי אברהם אבינו ע"ה, כן הוא לעת"ל כי כל בית ישראל יהיו עשירים מופלגים",

הרי מבואר דסובר שבנתינה לנכרים עניים מקיימים ג"כ מצות מתנות לאביונים ובאופן זה תתקיים מצות מתנות לאביונים לע"ל.

(49) בהקדמה לפרק חלק ע' קל (הוצאת רמב"ם לעם).

(50) יג אלול ס"ו.

(51) סי' תרצד ס"ג.

(52) ח"ו סי' תרצד (לרב יצחק פלאג'י). עיי"ש.

ובחתן סופר לחנוכה ופורים⁵³ מבאר בזה, ד"יסודו של מצות מתנות לאביונים לאו משום מצות צדקה היא, אלא משום שמחת פורים. וכן מבואר בגמ' ב"מ (עא) דלגבי מצות צדקה כתוב 'לאחיך', אבל משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפותח ידו, אפי' לגוים, ועיי"ז ידעו שכל אדם מחויב במצוה זו, אפי' עניי שבישראל, דאי משום מצות צדקה אין עניי חייב ליתן רק פעם אחת בשנה לקיים מצות צדקה מדאורייתא, אבל להראות שמחת היום והרחבת הלב שלבו בטוח בהשי"ת שהשגחתו עלינו בכל עת ולכן גם עניי חייב (במצות מתנות לאביונים) ומזה נצמח המנהג ליתן אפי' לגוים".

עכ"פ הרי מבואר בזה דמצות מתנות לאביונים חלוק בעיקרו ממצות צדקה - שהיא בעיקר משום שמחת היום והרחבת הלב, לפ"ז מובן דגם בנתינה לנכרי מקיימים ג"כ המצוה, כיון דיסודו מחמת שמחה ולע"ל יקיימו המצוה ע"י נתינה לגויים⁵⁴.

ונראה להביא סימוכין לדברי החתן סופר מדברי הרמב"ם בסוף הל' מגילה, וז"ל: "טוב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מתנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ומשמעות דברי הרמב"ם היא דמצות מתנות לאביונים היא בעיקר משום שמחת עניים "לשמח לב אומללים", ולא מחמת מצות צדקה⁵⁵.

וכן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במק"א⁵⁶, ד"אם מתנות לאביונים הוי גדר של צדקה לחוד, הו"ל להרמב"ם להביא זה דהמשמח לב עניים דומה לשכינה לא בהל' מגילה, כ"א במקומו בהל' מתנות עניים, וכן לאידך המעלות של צדקה שהרמב"ם כותב בהל' מתנ"ע, לא נזכר בהל' מגילה".

ובהמשך מוכיח שם, דישנם שני גדרים במתנות לאביונים: א. מצות צדקה. ב. ועיקר דתוכנה וענינה הוא לא רק למלאות צרכי העניי אלא משום קיום השמחה של העניי לשמח לב עניים. עיי"ש.

נמצא העולה מכהנ"ל שגם בתקופה השנייה בימיה מ' שלא יהיו אביונים מקרב היהודים, יקיימו מצות מתנות לאביונים ע"י נתינה לגויים ויוצאים בזה יד"ח משום שעיקר הטעם דהמצוה הוא השמחה.

(53) ע' קיג.

(54) ואולי י"ל לפי"ז, דאפי' אם העניי אינו רוצה לקבל ג"כ, יוצא ידי חיוב מתנות לאביונים, כיון, דיסוד המצוה אינו מחמת המקבל אלא מחמת הנותן, להראות שמחה ולגרום הרחבת הלב, אך י"ל דאם העניי אינו מקבל חסר בשמחת הנותן ג"כ וצ"ע.

(55) וכן מובא בשיחות קודש תשל"ב (ח"א ע' 540) בשיחה לפורים אשר מביא את הנכתב סידור האריז"ל אשר "כל הפושט יד נותנין לו, ואפילו עכו"ם", ובהמשך השיחה שם ביאר כ"ק אד"ש מה"מ מ"ש בסידור האריז"ל ד"כיון דאמרינן שבפורים צריך להיות באופן ד'עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן" א"כ כ"ש שאינו מבחין אם הפושט יד הוא מרדכי המן ישראל או עכו"ם".

(56) לקו"ש חט"ז, ע' 367 סס"ג.

ד

הנפק"מ בין ביאור החת"ס לביאור כ"ק אד"ש מה"מ

והנה, הגם דדברי החת"ס והביאור של כ"ק אד"ש מה"מ לכאורה עולים בקנה אחד - שענינה הוא שמחה, הנה מעיון בדבריהם עולה כי יש חילוק ביניהם בהגדרת המצווה:

דחת"ס כתב - שענין השמחה במצוה זו הוא "להראות שמחת היום והרחבת הלב", והיינו שהגדר של מתנות לאביונים גדר בנותן - ב'גברא' שהוא מראה את שמחת היו"ט שלו ולכן גם העניי חייב בזה, ולכן גם כשנותן לגוי מקיים ג"כ המצוה, כי גם בזה מראה בזה שמחה והרחבת הלב.

אמנם לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה שכתב שטעם המצוה הוא משום "קיום השמחה של העני לשמח לב עניים" והביא דברי הרמב"ם שכתב "לשמח לב אומללים" משמע שענין השמחה במצות מתנות לאביונים אינו שמחת הנותן אלא שמחת העני המקבל - והיינו שזהו דין ב'חפצא' - המקבל - שהוא ישמח.

וי"ל שהנפק"מ בין ב' ביאורים אלו היא לגבי נתינה לעני גוי:

דאם החיוב הוא משום שמחת הנותן להראות שמחת החג, בזה אין חילוק בין עניי עכו"ם לעניי ישראל, כיון שהעני הוא רק היכי תמצוי לגלות שמחתו של הנותן, משא"כ אם נאמר דהיא מחמת שמחתו של העני המקבל, י"ל דבעניי עכו"ם, דליכא חיוב לשמחם אין בזה שום קיום מצוה, ובפרט ע"פ המתבאר בס"ג בלקו"ש חט"ז ושם: "דמשמע בכ"מ דמצות מתנות לאביונים הוא כדי שיהיה להם מעות לקנות בהם סעודת פורים".

ולפי"ז י"ל דכשנותן לעני גוי, אין בזה קיום מצוה, דכשם דליכא מצוה ליתן צדקה לגוי, ורק משום דרכי שלום חייב ליתן, כמו"כ י"ל דליכא חיוב לשמח לב עניים גוים.

וא"כ עדיין צ"ע לביאור כ"ק אד"ש מה"מ כיצד יקיימו לעת"ל מצות מתנות לאביונים - והרי לא ניתן לצאת יד"ח ע"י אביונים גויים?

ה

ביאור הקושיא ע"פ ביאור החת"ס

וי"ל הביאור בזה:

דהנה, מצינו במגילת אסתר⁵⁷ דבתחילה כתיב⁵⁸ "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום י"ד וגו' שמחה ומשתה ויו"ט ומשלוח מנות איש לרעהו" ולא הזכיר מתנות לאביונים, ואילו בפסוקים שלאחמ"כ⁵⁹ מוסיף בפס' גם "מתנות לאביונים" וצ"ב בטעם השינוי?

57 פ"ט פס' יט - כב.

58 פס' ט.

59 פס' כב.

וכתב בזה החת"ס⁶⁰, וז"ל: "מרדכי לא תיקן מתנות לאביונים כ"א יום טוב, וישראל י"ט לא קבילו עליהו רק מתנות לאביונים לפמ"ש לעיל דכתי' בפורים לאות עולם. . ומרדכי ס"ל הא דכתי' אפס כי לא יהי' בך אביון היינו כשיעשו רצונו של מקום ואז יתקיים כי לא יחדל אביון באו"ה, אבל בישראל לא יהי' אביון. . א"כ למה זה יתקן מתנות לאביוני או"ה. אך ישראל ס"ל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות. . אבל יהי' אביונים בישראל ואפס לא יהי' בך אביון דרשו במס' תפנית כ"א שלא יהי' אביון בעצמו שלא יפני עצמו כמפשה דאילפא ור' יוחנן וא"כ יתקיים מתנות לאביונים לאות עולם ע"כ קרא לימים האלה פורים".

כלומר, דמרדכי סבר שלעת"ל לא יהיו אביונים מישראל ולכן לא תיקן בתחילה מתנות לאביונים, והרי כתוב "לאות עולם" וזה לא היה הרי לעולם. אבל ישראל סברו שלעת"ל יהיה אביונים גם מישראל ולכן קבלו ע"ע מתנות לאביונים, ויתקיים בזה "לאות עולם".

עכ"פ הרי יוצא מדברי החת"ס, דתקנת מתנות לאביונים מעיקרא לא תקנו רק במצב שיהיו אביוני ישראל⁶¹, ולכן לא רצה מרדכי לתקן מתנות לאביונים שחשב שיהי' עולם התיקון, ולפי"ז לא קשיא כלל האיך יקיימו מצות מתנות לאביונים לע"ל, די"ל דבאמת ליכא מצות מתנות לאביונים במצב שלא יהי' בך אביון, ומעיקרא הכי תקון⁶².

יש להאריך ולפלפל בזה בסברות נוספות ובמקומות נוספים, ולא באתי אלא להאיר ולהעיר.

(60) דרשות ח"א, ע' 406.

(61) כמו בתקופה הראשונה שיהיו עניים אך שלא יהיו צריכים לעמוד על מחייתם ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ וחילוק כ"ק אד"ש מה"מ בהתקופות בנוגע לקיום הייעודים "אפס כי לא יהיה בך אביון" ל"כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

(62) ועי' בס' מעיל צדקה (לבעל שבט מוסר סי' א. שלח) שכתב ד"הטעם שמחלקים צדקה בפורים נראה בדברי רז"ל בירושלמי על מסכת מגילה, דמגילת אסתר אינה בטלה עולמית, ואז לימות המשיח לא יהי' עם מי לעשות צדקה, ולכן אנו מרבים צדקה בפורים, לרמוז דמגילת אסתר אינה בטלה בימות המשיח לכן אנו מרבים בצדקה עכשיו שיש מקבלים, משא"כ לעת"ל לא יהיו מקבלים, עיי"ש. ועד שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בהתוועדויות ש"פ ניצבים תשמ"ח בוריזות בנתינת צדקה דמאכל ומשקה או צדקה רוחנית, ושם: "ההוראה בפועל בנוגע למעשה הצדקה. . כדאי להתחיל בזה תיכף ומיד - ביום השבת עצמו באופן המותר בשבת, ע"י צדקה דמאכל ומשקה או ע"י צדקה רוחנית".

הרי דס"ל דלעת"ל אכן יתבטל מצות מתנות לאביונים כיון שלא יהי' צורך לזה וזוה הטעם מדגיש בצריכות לנתינת צדקה בזמן הזה.

במעלות בית משיח 770

יחלק המעלות המבוארות בקונטרס לג' מפלגות כלליות / יבאר החידוש שבסעיף ב' על המתבאר בסעיף א' / יבאר ענין בית רבינו כתחליף לבית המקדש / יבאר המעלה שבכך שהוא מקום המקדש גופי' דלעתיד / יגדיר החילוק בין בית רבינו לשאר בתי הכנסת / יגדיר המעלה היוצאת מכך שהגאולה היא ממקום זה / יבאר את גורמי מעלות הנ"ל / יחדד את החידוש שב'בית משיח' על 'בית רבינו' / עפ"ז יבאר את המעלה של בית רבינו בדורנו ובתקופתנו דוקא

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

פתיחה

בקונטרס "ואהי להם למקדש מעט . . . זה בית רבינו שבבבל"⁶³ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמה וכמה מעלות בענין 'בית רבינו שבבבל' בכלל ובמיוחד בדורנו זה ובתקופתנו זו, ובאתי בזה לערוך מעין סיכום על (חלק מ) מעלות אלו ולסדרם למפלגות בתוספת הערות וביאורים קצרים בכמה ענינים כפי הנראה לעניות דעתי.

מבנה המאמר: בתחילה סוכמו בתמצות עשרה מעלות מיוחדות העולות מן הקונטרס מחולקות לשלושה מפלגות – כפי שמבואר באריכות לקמן בפנים.

לאחר מכן סוכמו המעלות בתוספת פירוט – על פי סדר הסעיפים – בנוסף לכך, בסמוך לכל 'מעלה' בא ציטוט קצר מלשון כ"ק אד"ש בקונטרס אודות מעלה זו⁶⁴. ובכמה מקומות נוספו גם אי אלו הערות קצרות סביב המעלה המדוברת.

63) ע"ד בית הכנסת ובית המדרש המרכזי דליובאוויטש שבליובאוויטש ("770"). (לשון כ"ק אד"ש מה"מ בכותרת הקונטרס). נדפס בסה"ש תשנ"ב ע' 465. ונודעה החביבות המיוחדת לקונטרס זה עד שתקופה ארוכה לאחר הוצאתו לאור החזיקו אד"ש בסידור. ומצוטט רבות בשיחות הד"מ דחורף תשנ"ב (וכמו בד"מ וישלח, וישב, יתרו, משפטים).
64) הציטוטים מלשון אד"ש מה"מבאו במודגש.

ב

מעלות בית רבינו

כאמור, את המעלות ד'בית רבינו' המבוארות בקונטרס ניתן לחלק בכללות לשלושה חלקים:

א. בית תורה. ומענין זה יוצא שבית רבינו הוא: א. בית המדרש. ב. בית הכנסת. ג. משם הוראה והלכה לאנשי העיר וע"ד הסנהדרין.

ב. בית רבינו. ומענין זה יוצא שבבית רבינו: א. ניכר שם גילוי אלקות. ב. הוא תחליף לבית המקדש, ולשכת הגזית (כיוון שהוא המקום של 'רבינו' - 'נשיא הדור'). ג. הוא חלק ממקדש העתיד (קרוב, דבוק, דרכו מתחברים כל בתי הכנסת). ד. הוא בדוגמת 'תלפיות' שדרכו עולים התפילות.

ג. בית משיח. ומענין זה יוצא שבית רבינו הוא: א. מקומו של משיח ולכן משם מתחילה הגאולה (משם חוזר בית המקדש). ב. דרך מקום זה ניתן הכח להפוך את העולם ולהביא הגאולה. ג. הוא בית משולש (תורה, תפילה, וגמ"ח).

וכפי שיתבאר לקמן בפרטיות כל ענין במקומו וכיצד הוא נמשך מג' כללים וחלוקות אלו.

ג

ס"א - מעלות א-ב-ג

בית רבינו הוא בית מדרש, ולכן הוא גם בית כנסת כיוון שהתפילה צריכה להיות במקום שבו לומדים. ובמילא הוא מקום עם קדושה מיוחדת⁶⁵.

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ: "התואר "רבינו" – הוא ע"ש שמלמד תורה לתלמידים ו"בית רבינו" (הבית שבו מלמד רבינו תורה לתלמידיו) – הוא בית מדרש, ובמילא ה"ה גם בית כנסת (הבית שבו מתכנסים הרב והתלמידים לתפלה), כיון שהלימוד והתפלה צ"ל בבית אחד, כהמשך הסוגיא⁶⁶ "הואי גריסנא בבי כנישתא"⁶⁷.

בנוסף לכך, ממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר – ולכן הוא מיוחד יותר משאר בתי כנסיות ומדרשות ועד שהוא על דרך הסנהדרין. היינו שהוא נעלה הרבה יותר משאר הבתי מדרש,

65) וכמתבטא בהלכה למעשה בדיני ההנהגה בביה"כ וכו'.

66) ועד"ז בברכות ח, א: "לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא". וראה פי' הרי"ף מגילה שם. חדא"ג מהרש"א לברכות ומגילה שם. ואכ"מ.

67) ובהגהות הב"ח: "לא הואי גריסנא אלא בבי כנישתא היכא דמצלינא".

שהרי מעלת הסנהדרין הגדולה⁶⁸ היא לא רק בכמות הדיינים אלא גם באיכות⁶⁹, עד שישנם דינים שדוקא שם אפשר לפסוק⁷⁰ ולפעול וע"ד שהיה במשה⁷¹ רבינו ש"כל דבר הגדול יביאו אליך"⁷² והיא גמר הפסיקה, ודרך שם מתמנים הדיינים בכל שאר הבתי דינים⁷³.

ובלשון אד"ש: "ומעלה יתירה ב(בית הכנסת ובית המדרש שב) בית רבינו" לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות – כדרשת חז"ל⁷⁴ "מאי דכתיב⁷⁵ אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות. . . מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר"⁷⁶ (ולכן גם התפלה היא במקום זה דוקא⁷⁷) – שזהו ענינו של "בית רבינו."⁷⁸

ד

ס"ב - מעלה ד

בסעיף ב' זה מוסיף אד"ש לבאר שבבית רבינו ניכר גילוי אלקות יותר משאר בתי כנסיות. היינו שנוסף⁷⁹ על המבואר בסעיף א' שהוא נעלה יותר בשאר בתי כנסת מצד ענין התורה שבו (כנ"ל), הרי מעלתו של בית רבינו היא גם מצד גילוי האלקות שבו.

ויש לבאר היתרון שבזה ע"פ הידוע ומבואר בכ"מ ובפרט בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ⁸⁰ במעלת ישראל על התורה ועד שהוא בדוגמת 'עצם וגילויים', ועד"ז בנידו"ד שהרי השראת השכינה היא מצד חביבותם של ישראל⁸¹, יוצא א"כ, שגם השראת השכינה וגילוי אלקות זה

68 ולהעיר, שבוה מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ על דברי המהרש"א שכתב הוא מקום שיוצא ממנו הלכה (רק) לאנשי העיר, ואילו מציון אד"ש כאן בהערה להלכות ממרים ומהשוואתו לסנהדרין משמע שהוא ענין כללי יותר.

69 ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ח "מבית דין הגדול היו שולחים בכל ארץ ישראל ובודקין עושין אותו דין בעירו ומשם מעלין אותו לפתח הר הבית ומשם מעלין אותו לפתח העזרה ומשם מעלין אותו לבית דין הגדול".

70 שם פ"ה ה"א.

71 וכפי שמציין כאן אד"ש בהערה שהוא ע"ד משה רבינו "השופט אשר יהיה בימים ההם" וראה בביאור ענין זה באריכות בד"מ ד"פ שופטים (סה"ש תנש"א ע' 780 ואילך) ולהעיר עוד ממשנ"ת בלקו"ש חט"ז יתרו (ע' 203 ואילך) נתבאר אודות משה רבינו שהוא הנותן הכוחות לשאר לודן. עיי"ש. ועד"ז נתבאר כאן בקונטרס בנוגע לקדושת שאר הביה"כ מבית רבינו.

72 שמות יח, כב.

73 ויש להשוות ענינים אלו למתבאר בהמשך הקונטרס אודות היחס בין בית רבינו לשאר בתי הכנסת שהוא א. נעלה יותר. ב. באין ערוך. ג. ממנו נמשכים כולם. וכמתבאר לקמן באריכות.

74 ברכות שם.

75 תהילים פז, ב.

76 חדא"ג מהרש"א שם.

77 "כיון דשמענא להא. . . מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא" (בברכות שם).

78 ע"ד ובדוגמת הסנהדרין – "השופט אשר יהי' בימים ההם" (שופטים יז, ט), "בית דין שבדורך" (רמב"ם הל' ממרים רפ"ב).

79 כפשוט הוספה זו המתבארת בפנים היא רק יוצאת מתוך המתבאר בסעיף, ובמהלך הקונטרס סעיף זה הוא רק היא רק "ויש להביא ראיה" (לשון אד"ש בתחילת הסעיף) על המתבאר בס"א ולא "ויש להוסיף" וכיו"ב.

80 ראה ד"מ דש"פ תולדות (א, סה"ש תשנ"ב ע' 114 ואילך) וש"ג ובכ"מ. ונתבאר שגם להתורה שורש בעצמות ושייכים א' לשני עד ש'איני יודע מי מהם קודם' אך בזה גופא ישראל קדמו (ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' קנא ואילך).

81 כדכתיב "ושכנתי בתוכם" וכמובא בהמשך הקונטרס "כמה חביבים ישראל וכו".

הוא נעלה יותר מגילוי התורה הנ"ל ס"א⁸².

ומעלה נוספת, ששם ניכר שהוא שורה, היינו שנוסף על המעלה בעצם קדושתו ישנה גם מעלה בתחושת היהודים אותה באין ערוך⁸³ משאר בתי הכנסת. ויש לומר ששני ענינים אלו תלויים זה בזה, כאשר יש גילוי אלקות באופן הכי נעלה הרי הוא חודר וניכר בכל מקום⁸⁴.

ובלשון אד"ש: "גילוי שכינה באופן נעלה יותר מגילוי השכינה שבשאר בתי כנסיות ובתי מדרשות ("מקום שניכר שהיא שורה שם")⁸⁵".

ה

המשך ס"ב - מעלה ה

בנוסף לכך, הוא התחליף העיקרי לבית המקדש, ותחליף ללשכת הגזית (שמקומה במקדש) ולכן הוא מקום אחד דוקא.

ובלשון אד"ש: "ויתירה מזה, שישנו מקום מיוחד (אחד, יחיד ומיוחד) שהוא תמורת המקדש שבירושלים ("מקום אשר יבחר ה'")⁸⁶ שבו עיקר השראת וגילוי השכינה, שלכן, "לא תימא הכא והכא (בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויטיב בנהרדעא) אלא זמנין הכא וזמנין הכא", במקום אחד דוקא . . תמורת המקדש בירושלים"⁸⁷.

יש לבאר, מהי המשמעות של עיקר השראת השכינה, ומדוע ענין זה מכריח שיהיה מקום אחד דוקא. דהנה עיקר תמיד מורה על 'עצם' הדבר⁸⁸ ובעצם לא שייך התחלקות⁸⁹ אלא רק בגילויים שלו. ועד"ז כאן עיקר השכינה תמיד שוכן ומתגלה במקום אחד דייקא ומשם מתפשט ומאיר לכל העולם. וכידוע אשר ביהמ"ק הוא המקום אשר יבחר – והרי בחירה הוא ענין עצמי⁹⁰.

וכאן המקום להעיר, דבתפקידו של בית המקדש מצינו כמה ענינים וביניהם שלוש ענינים מרכזיים⁹¹: א. הקרבת קרבנות. ב. השראת השכינה בארון הברית. ג. לראות ולהיראות

82) וע"ד שלשכת הגזית הייתה סמוכה למקום המקדש (כפי שמציין אד"ש כאן) ולא להיפך והרי "קטן נתלה בגדול" (תענית ז, א).

83) כדמשמע מלשון רש"י.

84) וע"ד "כל הגבוהה... מטה מטה (נתבאר בארוכה בשערי אורה שער הפורים דיבור המתחיל יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך. פל"ב ואילך). ויש להאריך בזה.

85) פרש"י לעין יעקב שם.

86) פ' ראה יב, ה. ועוד.

87) ולכן ה"ה גם המקום העיקרי דגילוי התורה, "מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר", ע"ד ובדוגמת לשכת הגזית שבביהמ"ק. וראה רמב"ן במלחמות ספ"ד דכתובות: "עיקר תורה מימי גלות בנהרדעא שם שגלות יכני' והחרש והמסגר כו'".

88) לדוגמא "המעשה הוא העיקר" (ראה תניא רפ"ד ובקונט' העבודה פ"ב) ובו נתפשע העצם (ראה באריכות לקו"ש ח"ד ע' 104. ובכ"מ).

89) נתבאר בלקו"ש ח"ג ע' 825.

90) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קצה. ועו

91) בשניים הראשונים ידועה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בזה. השלישי מפורש בכתובים אם כי יתכן שלא שייך לעיקר ענינו של ביהמ"ק דוקא. אך הרי מפורש שהוא שייך ודוקא 'במקום אשר יבחר' (ראה טז, טז).

(בשלושת הרגלים).

ובבית רבינו שבזוה"ג, לכאורה הקרבת הקרבנות מקבילה לענין 'תלפיות' המבואר לקמן, שהרי 'ונשלמה פרים שפתינו'. השראת השכינה היא כפשוט ומפורש בקונטרס. וכן בנוגע לראות הרי מפורש בקונטרס שחשים שם אלקות בצורה נעלית יותר (כנ"ל).

ענין נוסף שמבאר כאן אד"ש, בהערה הוא שמקור (ועיקר⁹²) התורה הוא דוקא במקום בו שורה השכינה והביאור בזה בפשטות, דכיוון שבית הבחירה ענינו השראת (והמשכת) עצמות אלקות, לכן ממנו דוקא 'נמשכת' התורה וכידוע בענין ישראל קדמו וכן"ל בארוכה וכן כאן בחירתו והשראתו העצמית של הקב"ה בישראל למעלה מ (ושייכת ל⁹³) תורה.

ן

ס"ג - מעלה ו - ועוד ועיקר

בסעיף זה מוסיף כ"ק אד"ש מעלה עיקרית וכלשונו בתחילת הסעיף "ועוד ועיקר" והיא שבית רבינו (וביהכ"נ בכלל) הוא "מקום המקדש גופיה דלעתיד". ובוה גופא מעלתו העיקרית של בית רבינו על שאר הבתי כנסיות היא בשלושה ענינים בכללות: א. הוא הכי קרוב לביהמ"ק. ב. הוא נוגע ודבוק ממש ללא הפסק. ג. על ידו מתחברים שאר בתי הכנסת לבית המקדש.

ובלשון אד"ש: "עתה בגלות . . . בית הכנסת הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד"⁹⁴ . . . "בתי כנסיות המיוחדים שיש בהם מעלה יתירה לגבי שאר בתי כנסיות (כמו . . . "בית רבינו שבבבל") יהיו קודמים בהחיבור לבית המקדש, שיהיו מחוברים ממש לבית המקדש (נוגעים ודבוקים בו ללא הפסק ביניהם)⁹⁴, ועל ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לבית המקדש כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים".

והנה בכללות המתבאר בסעיף זה לכאורה ניתן לומר שהמעלה (ה'עיקרית'⁹⁵) בכך שלעת"ל הוא מקום המקדש גופי' אינה נוגעת לזמן שבית רבינו הינו בבבל - זמן הגלות, ותתווסף רק לעת"ל. ולפי הבנה זו, מה שאד"ש עוסק במעלה זו בקונטרס זה הוא כעיסוק ב"הלכתא למשיחא" שאז גם לבית רבינו יהיה הגדר ד"בית המקדש גופי'".

אך יותר מסתבר לומר⁹⁶ שמעלה זו תקפה גם כעת. והביאור בזה, שהרי עצם זה שלעת"ל הוא חלק מבית המקדש מורה שכבר כעת במהותו העצמית הוא כזה, רק שבפועל (בחיצוניות ולפי שעה) זה עדיין לא התגלה אך מהות הענין קיימת גם כעת. וכמו חכם שכעת לא מגלה את חכמתו כי איננו עוסק כעת בדברי חכמה, אעפ"כ הוא חכם וניכר בהילוכו דיבורו⁹⁷ וכו'.

92 לשון הרמב"ן שמביא כאן אד"ש בהערה. וראה מ"ש לעיל בפנים בלשון זו.

93 ראה ד"מ דש"פ תולדות (א) שם.

94 ע"ד ובדוגמת לשכת הגזית (מקום מושבם של הסנהדרין) שבביהמ"ק - שתשים סנהדרין "אצל המזבח" (ירושלמי מכות

פ"ב ה"ו. מכילתא ס"פ יתרו. ועוד).

95 וכן"ל במשמעות המושג 'עיקר'.

96 ומשמע גם מכמה מקומות בקונטרס, וכמו ממה שבסופו מדובר על התרומות לבית רבינו עוד בזמן הגלות. ועוד.

97 ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ה.

ועד"ז בנידו"ד⁹⁸, וע"ד מה שיהודי מעצם גדרו לא שייכת בו מיתה וחטא וענינים אלו אצלו הם בחיצוניות ולפי שעה⁹⁹.

ז

מעלתו של 'מקום המקדש' דבית רבינו על שאר הבתי כנסיות

יש לבאר מעלת בית רבינו בענין זה 'דמקום המקדש גופי' דלעתיד על שאר בתי הכנסת ובהקדים, דאף שבאופן כללי ביהמ"ק הוא מקום וקדושה אחת¹⁰⁰ אך באופן פרטי ישנם בו מקומות מחולקים והתחלקותם היא גם בנוגע לקדושתם וכמתבטא בחילוק דיני הכניסה והעונשים לקודש הקודשים, לקודש, להיכל, עזרת כהנים, עזרת ישראל, עזרת נשים וכו'. ועד"ז כאן, שמה שבית הכנסת הוא "מקום המקדש גופי" יכול להיות בזה כמה וכמה חילוקים ודרגות בין ביהכ"נ אחד לשני.

והנה צוטט לעיל, שבמעלת בית רבינו על שאר הבתי כנסיות בענין 'מקום המקדש גופי' דלעתיד' שלושה ענינים: א. הוא הכי קרוב לביהמ"ק. ב. הוא נוגע ודבוק ממש ללא הפסק. ג. על ידו מתחברים שאר בתי הכנסת לבית המקדש.

יש לבאר שהם שלוש דרגות במעלתו על שאר הבתי כנסיות:

דמה שהוא יותר קרוב מבטא אמנם שהוא יותר נעלה וקרוב גם בתוכנו וקדושתו לקדושת בית המקדש וכמבואר בכ"מ בדא"ח¹⁰¹, אך אין זה מורה על אין ערוך אלא על זה שהוא יותר קרוב. משא"כ כשאומרים שהוא נוגע ו(יתירה מזו¹⁰²) דבוק הרי ענין זה לא נמצא כלל בשאר הבתי כנסת ובה בית רבינו הוא 'באין ערוך' לשאר הבתי כנסיות שאין בהם ענין זה כלל.

ומה שאומרים שעל ידו מתחברים שאר הבתי כנסת לקדושת בית המקדש, הוא יתירה מזו שיחסו אליהם אינו רק כשל נעלה יותר או פחות אלא יחס של משפיע ומקבל ובמילא 'ביטול' שאר הבתי כנסת לבית רבינו אינו רק כביטול חכם קטן לחכם גדול ואף לא לחכם שבאין ערוך ממנו אלא ע"ד ביטול אור למאור¹⁰³.

98) לביאור הענין יותר, יש להרחיב בנוגע לכל דבר שיש את מהותו והתגלותו במקום וזמן ועצם זה שרואים שבמקום וזמן אחר התגלו גילויים מסויימים מורה שבמהות נמצא ענין זה תמיד וכביאור הידוע אודות מה ש"מגלגלין זכות ליום זכאי" ו"לידי זכאי" (תענית כט, א וש"נ). שהוא משום שלכל מה שאירע באותו יום יש נקודה משותפת (ראה לקו"ש ח"ח ע' 22 וראה גם לקו"ש ש"ע ע' 249. לקו"ש ח"ח ע' 35. ועוד).

קצת בעומק יותר, יש לקשר זאת גם עם כך שכמה פירושים על אותו פסוק או ענין שייכים זה לזה, שפשטות הביאור בזה שישנה מהות אחת לפסוק שמתגלה בגילויים (פירושים) שונים אך מהותה היא אחד ובכל הגילויים אפשר (וצריך) למצוא את נקודת המהות וע"ד שהחכם ניכר גם בדיבורו וגם בהילוכו ובמעשיו (רמב"ם שם) וא"כ מהותו (חכמה) מתגלה בגילויים שונים אך המהות ניכרת. ואכ"מ.

99) ראה ד"מ דש"פ כי תשא (סה"ש תשנ"ב ע' 423 ואילך. וש"נ).

100) ראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א, ה"ה "והכל נקרא מקדש".

101) ראה לדוגמה המבואר בסה"מ מלוקט ח"ו ע' נ אודות זה שבאו אליו גם מהמקומות הרחוקים "דוה שהיו בריחוק מקום גשמי נשתלשל מזה שהיו רחוקים ברוחניות".

102) שהרי נגיעה היא ענין חיצוני, משא"כ דבוק כפשוט.

103) וכמבואר ענינים אלו באריכות בכ"מ בדא"ח. ואכמ"ל.

ח

ס"ד - מעלה ז - ויתרה מזו

הנה בס"ד מוסיף אד"ש ויתרה מזו, שלא רק שבית רבינו הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד אלא ש"משם הם נגאלים" - ממקום זה מתחילה הגאולה ובית המקדש.

ובלשון אד"ש: "ויתרה מזה יש לומר - שהמקדש דלעתיד . . יתגלה תחילה בהמקום "שנסע מקדש וישב שם" בזמן הגלות (בית רבינו שבבבל)", ומשם יועתק למקומו בירושלים".

"שבמקום זה מתחילה ונעשית גאולת השכינה, התגלותה בכל התוקף והשלימות (לא רק באופן ד"מקדש מעט"), שזהו"ע מקדש העתיד. בסגנון אחר: שכשם ששיבת השכינה היא מהמקום שנמצאת בגלות, כך שיבת מקדש העתיד (שענינו השראת וגילוי השכינה) הוא מהמקום "שנסע (מקדש) וישב שם" בזמן הגלות, ששם מתגלה תחילה ואח"כ נעתק למקומו בירושלים".

הנה מלשון אד"ש ומהקשר הדברים בקונטרס משמע, שענין זה שביהמ"ק יתגלה תחילה במקום זה מבטא את מעלתו של בית רבינו, ואדרבא המעלה המתבטאת בזה היא ויתרה על המעלה המתבטאת בכך שהוא מקום המקדש דלעתיד. וא"כ צריך להבין תוכן ענין זה, ומדוע הוא כל כך חשוב דבחיצוניות נראה לכאורה שהוא רק ענין זמני ו'טכני'.

ט

החידוש שבשיבת השכינה מבית רבינו

והנראה לבאר בזה, דאכן ענין זה מבטא חידוש עצום על עצם מה שהוא "מקום המקדש גופי' דלעתיד".

דהנה קונטרס זה מבוסס בעיקר על שיחות ש"פ פנחס וכ"ח סיון תנש"א¹⁰⁴ וביחות דש"פ פנחס התבאר בארוכה¹⁰⁵ אודות הפתגם "עשה כאן א"י" שגם ההכנה נוגעת ויש בה מעצם הענין וגם בהיותנו בגלות אפשר לעשות פה א"י - מעמד ומצב של גאולה, וביחות דכ"ח סיון¹⁰⁶ נתבאר בארוכה הענין שדוקא על ידי בירור התחתון ביותר מגיעה הגאולה להיות שגילוי העצם הוא דוקא ע"ז, ושם¹⁰⁷ מקשר ענין זה עם מה ש"האט מען אין דעם ארט, און דוקא אין דעם ארט, די גאנצע צוגעגרייטקייט צום "מקדש אד' כוננו ידיך".

ועפ"ז נראה לבאר תוכן ענין (מעלה) זה, שמה שגאולת השכינה מתחילה דוקא מבית

(104) כמצוין בסוף הקונטרס.

(105) נדפס בסה"ש תנש"א ע' 695 ואילך.

(106) נדפס שם ע' 635 ואילך.

(107) ראה שם ע' 643.

רבינו שבבבל הוא היות למעלתו הפנימית והעצמית דהתחתון¹⁰⁸ שהוא דוקא גורם ובו תלוי¹⁰⁹ גאולת השכינה.

ובזה יובן החידוש העצום ("ויתירה מזו") שבסעיף זה על הסעיף הקודם ביחס בית רבינו לבית המקדש ובשלוש פרטים ודרגות:

א. לפי המתבאר בס"ג, אמנם בית רבינו נעלה יותר ביחס לשאר הבתי כנסיות אך ביחס למקדש עצמו הוא רק כטפל לקדושת המקדש עצמו¹¹⁰. משא"כ למתבאר כאן הרי ששיבת בית המקדש עצמו היא בבית רבינו היינו שהקדושה המתגלה ב'בית רבינו היא קדושת המקדש עצמו. ב. יתירה מזו מכאן מתחילה שיבת השכינה, ומורה על מעלה ביחס לבית המקדש גופא¹¹¹. ג. הוא המקור לקדושת המקדש¹¹². וכפי שיבואר בזה עוד לקמן כו"כ ענינים בקונטרס המובנים ע"פ הנחה זו.

ועפ"ז יובן ענין תמוה לכאורה, דהנה בהערה 31 כאן מבאר אד"ש דמה ששיבת המקדש דלעתיד הוא ממקומו האחרון בזמן הגלות הוא ע"ד¹¹³ שיבת הסנהדרין ש"בטבריא עתידין לחזור תחילה". ולכאורה צריך להבין, כיצד זה מתאים עם המתבאר לעיל (ס"א-ב) בקונטרס שבבית רבינו יש גם דוגמת הסנהדרין וא"כ צ"ל מדוע הסנהדרין חוזרת בטבריא ולא בבית רבינו.

ולפי הנ"ל בביאור החידוש דס"ד לק"מ דאכן בבית רבינו נכללת קדושת המקדש ממש שע"כ משם הם נגאלים אך שהעצם יתגלה גם בסנהדרין¹¹⁴ הוא דוקא בירושלים¹¹⁵ בגאולה האמיתית והשלימה שם יתגלה בשלימות העצם בגילויים. ויש להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד.

עוד יש להעיר באות זו, דבהערה כאן מבאר אד"ש גבי המדרש¹¹⁶ שמש"ח עומד על גג בית המקדש ש"קאי" המקדש בזמן הגלות, ואילו בגוף השיחה אודות לשון הרמב"ם¹¹⁷ "בונה מקדש במקומו" מתבטא ש"במקומו" (רק) "רומז" על מקומו בזמן הגלות. והביאור בזה בפשטות דהמדרש פשטו רמזים משא"כ ברמב"ם בספר הלכות הלכות.

108) ולהעיר מהמבואר אודות החיוב בין תלמוד בבלי (ע"ד בית רבינו שבבבל) לירושלמי (ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך סה"מ תש"ח ס"ע 121 ואילך). ו'כל הספרים מלאים בדבר זה'.

109) ראה תניא פל"ז שענין הגאולה "תלוי במעשינו ועבודתינו עכשיו" – הובא בד"מ דכ"ח סיון הנ"ל שם ולהעיר מהא שקטן נתלה בגדול (כנ"ל). ויש להאריך בזה ואכ"מ.

110) וכנ"ל בפנים שבקדושת המקדש דרגות שונות.

111) וכמו "ראשית תבואתו" (ירמיה ב, ב) וכבור (ראשית אונו – דברים כא, יז). וכמבואר בענין כל ההתחלות קשות (מכילתא ורש"י יתרו יט, ה. תוד"ה פסיעה – תענית י, ב). ובענין פתיחת הצינור (נתבאר בכ"מ בתורת אד"ש). ועוד.

112) וראה משנת"ל בפנים (ס"ז) בהבדל שבין מקור לנעלה יותר בלבד.

113) וצ"ל הגדר במה דומה ומדוע הוא רק "על דרך". וע"פ המבואר לקמן בפנים א"ש.

114) וכנ"ל שם שמה שלשכת הגזית היא "אצל המזבח" הוא היות לטפלות התורה לישראל – עצם לגילויים.

115) ולהעיר מהמבואר בכ"מ בדא"ח (ראה המשך תרס"ז ע' צב) אודות מעלת התלמוד ירושלמי על התלמוד בבלי – למרות מעלתו העצמית – דשם הוא בגילוי היינו שלמרות מעלתה העצמית של הגלות ובבבל הרי בגאולה דוקא ענין זה יתבטא גם בגילויים וזוהי תכלית השלימות.

116) יל"ש ישע"י רמז תצט.

117) הל' מלכים ספי"א.

,

ס"ה חצי ראשון - מעלה ח - ביאור על ס"ג

ע"פ המבואר לעיל בארוכה בחילוק העיקרי שבין המבואר בס"ג למבואר בס"ד, נראה לומר שגם ס"ה שענינו¹¹⁸ "ביאור העילוי" דבית רבינו, מתחלק לשנים בחצי הראשון מבאר אד"ש (בעיקר) את סיבת היות בית רבינו שייך לבית המקדש (ס"ג) – כיוון שהוא מקומו של רבינו, ובחצי השני מבאר אד"ש (בעיקר) את מה ש"משם הם נגאלים".

ובלשון אד"ש: "ויש להוסיף בביאור העילוי ד"בית רבינו שבבבל" . . גם מצד היותו "בית רבינו"¹¹⁹ . . ביתו של נשיא הדור, ש"הנשיא הוא הכל"¹²⁰ . . עיקר¹²¹ הענין להשראת השכינה בביהמ"ק היא בישראל (מצד מעלתם של ישראל, "ישראל וקוב"ה כולא חד"¹²²) . . ועד"ז בנוגע להשראת השכינה בזמן הגלות . . "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמהן . ."

ונתבאר לעיל מה שבית רבינו הוא המחבר את כל הבתי כנסת לקדושת בית המקדש ויש לקשר זה עם המתבאר כאן שבית רבינו הוא בדוגמת 'תלפיות' דרכו עוברים התפילות¹²³.

ובלשון אד"ש: "ויש לומר שביתו של נשיא הדור, שכולל כל הדור, הוא ע"ד ובדוגמת "תלפיות", "תל שכל פיות פונים בו", כדרשת חז"ל¹²⁴ בנוגע לביהמ"ק".

יא

ס"ה חצי שני - מעלה ט - ביאור על ס"ד

בחצי השני של ס"ה מבאר אד"ש הטעם שהוא מקום המקדש ומשם הם נגאלים – להיותו בית משיח. ולכן גם משם ניתן הכח ל'מאך דא ארץ ישראל' – הכנת העולם לגאולה.

ובלשון אד"ש: "ועוד ועיקר – מעלת "בית רבינו שבבבל" בנוגע להגאולה: "רבינו", נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור¹²⁵ . . ומזה מובן שעיקר ענינו של "בית רבינו שבבבל", הוא, הגאולה מבבל, ע"י הנתינת כח לכללות עבודתם של ישראל לעשות מבבל (חוץ

(118) כלשון אד"ש בתחילת הסעיף.

(119) ועפ"ז יומתק הלשון "בית רבינו", ולא "בית הכנסת ובית המדרש של רבינו".

(120) פרש"י חוקת כא, כא.

(121) בהבא לקמן – ראה לקו"ת ברכה צח, א. סה"מ תקס"ז ע' קב ואילך.

(122) ראה זח"ג עג, א.

(123) אלא שבסעיף ג' היחס בינו לשאר הבתי כנסת הוא מלמעלה למטה – שהוא משפיע להם מקדושת המקדש ואילו כאן

הוא לצד השני - מלמטה למעלה – שהתפילות מכל בתי הכנסת עוברים דרכו.

(124) ברכות ל, א.

(125) להעיר, שבכאור"א מישראל יש ניצוץ משיח [ועפ"ז יש לתוון דרשות חז"ל על הפסוק (בלק כד, יז) "דרך כוכב מיעקב",

סקאי על מלך המשיח (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה), וקאי על כאור"א מישראל (ירושלמי מע"ש ספ"ד) – ששניהם אמת בפועל כיון שבכאור"א מישראל יש ניצוץ משיח (ראה מאור עינים ס"פ פנחס), בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמות משיח (רמ"ז לוח"ב מ, ב. ועוד). וכיון ש"הנשיא הוא הכל", שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאור"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור.

לארץ) ארץ ישראל, פתגם הידוע¹²⁶ "עשה כאן (בחוץ לארץ) ארץ ישראל" . . נמשכת הקדושה בכל ארץ העמים . . "הרי הוא . . מקום המקדש גופי' דלעתיד", שבו יתגלה המקדש דלעתיד, ומשם ישוב לירושלים".

וע"פ הנ"ל (אות ז) אודות משמעות משם הם נגאלים וההנחה שענין זה מתבאר דוקא בחצי השני של סעיף ה' (מה שבית רבינו הוא גם בית משיח) יש לבאר מה שענין זה דומשם הם נגאלים נזכר דוקא בחצי השני של ס"ה.

וביאור הענין, דמה שישנו כח על העבודה ד'מאך דא ארץ ישראל' הוא דוקא ע"י כח מ'משיח'. דהרי נתבאר לעיל שעבודה זו היא מצד העצם שנמצא גם בגלות וכח זה דהעצם¹²⁷ מקבלים מה'עצם' והיחידה הכללית¹²⁸ דבנ"י משיח. שעל ידו ובשליחותו מכינים את העולם לגאולה¹²⁹.

יב

סעי' ו-ז - בית רבינו בדורנו

מעלה זו האחרונה ד'בית משיח' מודגשת ביותר בדורנו בכך שנמצא במקום נחות (חצי כדור תחתון) ובכך ש'רבינו' הוא נשיא תורת החסידות שקשורה לגאולה (ס"ו). ובפרט בדורינו שנשיא הדור קשור באופן מיוחד עם הגאולה כמרומוז: א. בשמו של רבינו - יוסף יצחק - השייך לגאולה. ב. במספר הבית. ג. בגימטריא (בית משיח).

וביאור הענין בד"א, ע"פ הנ"ל שמצד ענינו של משיח הרי אדרבא ככל שהדבר נחות יותר הוא יותר מבטא את העצם וע"כ דוקא בדורנו זה שבית רבינו נמצא במקום תחתון ודוקא בדורנו שנשיא הדור קשור ושמותיו רומזים למשיח ונשלמה הפצת המעיינות ובירור העולם - מודגש ענינו זה (העיקרי) דבית רבינו בתור בית משיח לעין ערוך מבית רבינו בשאר כל הדורות שעברו.

ולפי זה יוצא שמצד מעלתו כבית רבינו - נשיא הדור - הרי אין מעלה לכאורה בדורנו זה על שאר הדורות ואדרבא ישנה ירידת הדורות וכו', ולפי הנחה זו, יתכן שה'בתי רבינו' שיהיו הכי קרובים לביהמ"ק הם דוקא של הדורות ה'ראשונים כמלאכים' אך מצד עיקר המעלה של בית רבינו כבית משיח - העצם ממשי¹³⁰ הרי דוקא בדורנו הוא עיקר המעלה כדמשמע באותיות אלו כאן בקונטרס.

(126) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' תפה.

(127) ראה ד"מ ד"ש פ"ו וישב (סה"ש תשנ"ב ע' 181 ואילך). ושם מאריך בענין בית רבינו - 770 ומציין לקונטרס כאן.

(128) כפי שמציין כאן אד"ש בהערה.

(129) ומובן גם הדיוק בהגדרה ועוד ועיקר ע"פ משנת"ל בענין 'עיקר' הרי ענין זה דמשיח הוא ענין הכי עיקרי (לשון אד"ש סה"ש תשנ"ב ע' 668).

(130) ואף שכל 'רבינו' בדורו הוא משיח שבדור כנ"ל, הרי פשוט שאצל משיח כפשוטו הוא באופן אחר לגמרי, וע"ד מה שבכל יהודי ניצוץ משיח (ויחידה) וברור היחס בינו למשיח צדקינו (יחידה הכללית) ועד"ו לכאורה אפ"ל בהיחס בין נשיא דור פרטי (כללות הדור) למשיח צדקינו (כללות הדורות כולם).

יג

ס"ח - מעלה י - ההדגשה בתקופה האחרונה

ענין הנ"ל מודגש בתקופה האחרונה להיותה: א. לאחרי 'ארבעים שנה'. ב. ישנו הרבה 'עם' בפשטות' ג. שנת הצדיק. ומעלה נוספת בבית רבינו בדורנו שהוא בית משולש (תורה תפילה וגמ"ח) הקשור עם בית המקדש בשלישי.

ובלשון אד"ש: "יתגלה וירד מן השמים מקדש העתיד, "מקדש אדני- כוננו ידיך"¹³¹, בית המקדש השלישי והמשולש (שכולל גם המשכן ובית ראשון ובית שני¹³²), שיתגלה תחילה ב"בית רבינו שבבבל", שגם הוא "בית משולש", בית הכנסת (תפלה), בית המדרש (תורה), ובית מעשים טובים (גמילות חסדים)".

והנה הקשר בין בית המקדש השלישי לבית משולש מובן שאינו רק אודות למספר אלא מבטא קשר תוכני ופנימי שמתבטא גם במספרם¹³³ השווה, ונראה לומר בזה ע"פ המתבאר במקומות רבים על מעלות בית ראשון ושני והחיבור ביניהם בבית שלישי שהוא מצד בית המעלות ומבואר בכ"מ שהוא ע"י העצמות שכולל שניהם ו'מכריע ביניהם' ועד"ז בנוגע לחיבור ג' הקווים בעבודה. ועפ"ז מובן גם הקשר התוכני עם כללות הענין דבית משיח¹³⁴ - העצם ממש.

131) בשלח טו, יז. וראה פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.

132) ראה זח"ג רכא, א.

133) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 7-206.

134) ולהעיר שהערה זו אודות הגימטריה דבית משיח 770 היא מהוספת אד"ש מה"מ בעצמו בכתי"ק.

ביאור במהות התגלות משיח

יוציא יסוד ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן תשמ"ו אשר התגלות משיח הינו ענין בפ"ע / יקשר ב' הביאורים במהותה של התגלות משיח, ויתלה אותם זב"ז / ישלב יסוד זה בלשון הרמב"ם בנוגע לתהליך התגלותו של מלך המשיח / יביא שתי סוגי הגדרות בשלבי התגלותו של מלך המשיח, ויחקור בזה / יחלק את התגלות מציאות של משיח לשני שלבים, ויגדירם כסיבה ותוצאה / ידייק מלשון כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להגדות אלו / יחלק את התגלות משיח ע"י פעולותיו לשתי סוגי פעולות / יבאר אלו פעולות קשורות לענינו העיקרי של משיח / יבאר כיצד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ משתלב בדברי הרמב"ם

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
קבוצה - 770 בית משיח

א

עיקר ענינו של משיח

ב"הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו¹³⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה את הפרק האחרון בהלכות מלכים לרמב"ם, בו עוסק הרמב"ם בהרחבה בתיאור מצב העולם בימות המשיח. ומבאר (לאחר אריכות הביאור בשיחה אודות ג' הדרגות שבידיעת ה'), אשר הסיבה שהרמב"ם האריך בתיאור מצב העולם בימות"מ (אף שלכאו' - ענין זה אינו נוגע להלכה למעשה, וא"כ אינו שייך לספר משנה תורה שענינו הוא "הלכות הלכות") היא מפני שמצות התורה נועדו לפעול על העולם ולבררו, ועל כן מדגיש הרמב"ם בפרק האחרון בספרו בשלימות התורה והמצוות שתהיה לעתיד לבוא תתבטא בשלימותו של העולם שיעמוד אז במעמד ומצב הנעלה ביותר מעת הבריאה¹³⁶.

ולאחר אריכות הביאור בענין זה מבאר¹³⁷, שאף שתפקידו של מה"מ הוא להביא את העולם לשלימותו, מ"מ, קיים במהותו של משיח ענין נוסף ונעלה יותר שהינו למעלה מתיקון העולם. ומבאר, אשר עיקר ענינו של משיח צדקנו הוא "ענין בפ"ע - מלך מבית דוד"¹³⁸,

(135) נדפס בלקו"ש חכ"ז עמ' 249 ואילך.

(136) וכיון שחייב האמונה בביאת המשיח כולל גם את האמונה בכל הפרטים הכלולים בביאתו הרי שחובה להאמין גם בשלימות העולם לעתיד לבוא, שבו מתבטאת שלימות התורה והמצוות.

(137) סי"ב שם.

(138) בגוף השיחה אינו מבואר מהו תוכנו של אותו "ענין בפ"ע", אך מההערות על קטע זה בשיחה עולה כי הכוונה להמשכת בחינתו של משיח צדקנו - בחי' "מלך בעצם" שלמעלה מהתנשאות על עם, וגילוי בעולם (ובהקבלה לדרגות הנשמה - בחי' היחידה (וליתר דיוק - עצם הנשמה (ראה ד"מ תולדות הנ"ל ס"י)), ע"ש (וראה גם קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ד-ה).

והענין של ביאת משיח הוא "שימושך ויתגלה בעולם מלך המשיח", ולאחרי זה וכתוצאה מזה פועל מה"מ את תיקון העולם, עד לשלימות העולם - "כמים לים מכסים".

ובלה"ק של כ"ק אד"ש מה"מ:

"ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד". וענין ביאת המשיח (בעולם) - שזה יהיה לאחרי "בנה מקדש במקומו וקיבוץ נדחי ישראל", שאז הוא - "משיח בודאי" - הוא, שימושך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהיה בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ומדברים אלו נמצא חידוש גדול בענין התגלותו של משיח, אשר (מצד עיקר ענינו של משיח הרי ש)ענינו ומטרתו (בשונה מהמבואר במקומות נוספים בתורתו של משיח¹³⁹) אינה הפעולה בעולם, או בניין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל, אלא ביאת משיח ענינה עצם הגילוי דמה"מ בעולם, הנשלם כאשר מלך המשיח עומד במעמד ומצב ד"משיח ודאי". ופעולותיו השונות של מלך המשיח הינם שלבים במטרה זו גופא שנועדו לפעול את שלימות גילוי של משיח צדקנו בעולם כמשיח ודאי¹⁴⁰.

[אמנם ודאי, אשר ביאור זה אינו סותר לביאור שבלקו"ש חח"י, לפיו ביאת משיח נועדה לפעול את שלימות קיום התורה והמצות, כיוון ששני הביאורים עוסקים ברובדים שונים של התגלות משיח, והביאור שבהדרן מציג מהות פנימית, עמוקה ונעלית יותר מהביאור שבלקו"ש חח"י.

ואדרבה, שלבים אלו משתלבים זה בזה. והיינו, שענינו ה'פנימי' של משיח (שהוא ענין נעלה בפ"ע), מתגלה דוקא ע"י ענינו ה'חיצוני' (לפעול לשלימות התומ"צ, ועד לפעול בכל העולם)].

ב

התגלות משיח בדברי הרמב"ם

וע"פ היסוד הנ"ל יש לומר, אשר בפרק י"א מהלכות מלכים, בו עוסק הרמב"ם בדמותו של מלך המשיח ותהליך התגלותו, ניתן למצוא מהלך מסודר המפרט את הענינים השונים הכלולים בהתגלותו של משיח צדקנו, וההשלכות הנגזרות מהם:

בהלכות א' וב' של הפרק מביא הרמב"ם שלוש ראיות על ביאת משיח צדקנו מהתורה

139) ולדוגמא, בלקו"ש חח"י (שיחה לפ' בלק, עמ' 277 ואילך) מבאר שעיקר ענינו של משיח (ע"פ הלכה) הוא החזרת התומ"צ לשלימותם, איך שהיה בזמן מלכות דוד. ועפ"ז מבאר שם כיצד מהותו של מלך המשיח וסימני מלך המשיח מבטאים את ענין זה.

ובשיחת אחש"פ תשמ"ח מבאר שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא "יתקן את העולם".

משא"כ בשיחה זו מגדיר את עיקר החידוש דביאת משיח בתור עצם התגלותו של משיח, והדרכים לגילוי ענין זה הם ע"י פעולותיו של משיח בהחזרת מלכות בית דוד, בנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל (כבלקו"ש חח"י) וכתוצאה מענין זה מסתעף הענין ד"יתקן את העולם" (ש"פ תשמ"ח).

140) וכלה"ק בהדרן: "שזה יהיה לאחרי "בנה מקדש במקומו וקיבוץ נדחי ישראל", שאז הוא - "משיח בודאי".

שבכתב. ומבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ¹⁴¹ אשר הרמב"ם מגדיר את מהותם של ימות המשיח (ע"פ הלכה) בזמן בו ישוב קיום התורה והמצוות לשלימותו הראשונה שהיתה בזמן שביהמ"ק היה קיים, ועל כן כותב הרמב"ם ש"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה, ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם: מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות, ככל מצותן האמורה בתורה", ומביא על כך ראייה ראשונה מהפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך", שממנה עולה שלעת"ל יתקיים קיבוץ גלויות, שיאפשר את החזרת מלכות דוד ומשפטי התורה.

ומוסיף להביא ראייה נוספת מהפסוקים שבפרשת בלעם אשר "שם ניבא בשני המשיחים", ומפסוקים אלו עולה שקיום כהנ"ל יהיה ע"י משיח דוקא, ושזהו ענינו של משיח - להחזיר מלכות דוד ליושנה¹⁴². ובתור ראייה שלישית מביא את הדין של "ערי מקלט" לע"ל ("ואם ירחיב ה' אלוקיך לך ויספת לך עוד שלוש ערים¹⁴³"), שבראייה זו מבקש הרמב"ם להוכיח שלעת"ל יתווסף במצות גופא, ולכן החובה להאמין במשיח היא מקבלת תוקף של מצוה, וכמבואר באריכות במ"א¹⁴⁴.

והנה, בד"מ בלק¹⁴⁵ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החילוק בין שתי הראיות של הרמב"ם באופן נוסף, ובלה"ק: "שבפסוק 'ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך וגו'" מודגשת בעיקר הגאולה מן הגלות, ואילו בפרשת בלעם מודגשת מעלת הגאולה כשלעצמה, מלכות דוד (משיח הראשון) ושלימותה במלכות משיח".

והיינו, אשר בראיה הראשונה מדובר בגאולת ישראל מגלות (כפי שמודגש בל' הפס' "ושב ה"א את שבותך"), ואילו בראיה השניה מודגש מעמד ומצב נעלה יותר של גאולה כשלעצמה¹⁴⁶, גם ללא גלות לפנייה, ובמצב זה משיח בא בתור המשיח ושלימות של מלכות דוד (משיח הראשון).

ועפי"ז אואפ"ל, שבראייה הראשונה מתאר הרמב"ם את דמותו של משיח כגואל שבא על מנת להשלים את קיום התומ"צ ע"י החזרת מלכות דוד, בניין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל. ואילו בראיה השניה¹⁴⁷ מתוארת ביאת משיח והתגלותו כענין לכשעצמו (ולא עבור אף מטרה אחרת), וכמבואר בהדרן הנ"ל.

לאחמ"כ (בהלכה ג') ממשיך הרמב"ם ואומר "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם, או מחיה מתים, וכיוצא בדברים אלו". ע"פ פשוט הדברים הסיבה לכך היא שענינו של משיח הוא להביא שלימות הלכתית, וע"כ אין

(141) ראה לקו"ש חח"י הנ"ל.

(142) ולכן "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו - לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו" (רמב"ם שם).

(143) דברים יח ה-ט.

(144) לקו"ש חל"ד עמ' 114 ואילך.

(145) ס"ו.

(146) שהרי בנבואת בלעם לא נזכר ע"ד מעמד ומצב של גלות.

(147) בביאור מד"מ בלק הנ"ל, וכפשוט שניתן להסתכל על כל שלושת הראיות בתור יחידה אחת לפיה התגלותו של משיח צדקנו נועדה להחזיר את שלימות התומ"צ (כמבואר בלקו"ש הנ"ל), אלא שענין זה הוא ברובד חיצוני יותר של התגלות משיח.

הוא צריך לעשות אותות ומופתים ולא הם הראיה על אמיתותו.

והנה לפי המבואר לעיל – בעניינו הפנימי של משיח – ברורים דברי הרמב"ם שמושיח לא נבחן בעשיית אותות ומופתים או חידוש דברים בעולם, היות ומהותו "ענין בפ"ע" הנעלה מכך שלא בערך.

לאחמ"כ (בהלכה ד') מפרט הרמב"ם את סימני מלך המשיח, והשלבים השונים בהתגלותו עד למצב ד"משיח ודאי". ע"פ פשטות הדברים, הרמב"ם מבקש להדגיש שהיות ומהותו של משיח היא להביא שלימות הלכתית, על כן גם הסימנים המגדירים את דמותו הינם ענינים הקשורים בלימוד התורה והנהגה על פי ההלכה.

אמנם, ע"פ המבואר לעיל יש לומר שבסימנים אלו מבטא הרמב"ם את הדרך והשלבים לגילוי של משיח עצמו,

אשר בתחילה מתגלה מלך המשיח באופן ד"חזקת משיח" (ע"י שנמצאים בו הסימנים המובאים בדברי הרמב"ם, וניתן לזהותו על פיהם כמושיח), ולאחמ"כ ממשיך מלך המשיח להתגלות ע"י שהוא בונה את ביהמ"ק ומקבץ את ישראל לארץ ישראל, וכאשר הוא מצליח בכל זה הרי שנשלמת התגלותו והינו משיח ודאי. ובכך נשלמת "ביאת משיח" – גילוי של משיח עצמו בעולם. ולאחר שמושיח התגלה בעולם בשלימות ("משיח ודאי"), אזי מתחיל השלב בו הוא פועל על העולם ("ויתקן את העולם"), שזוהי תוצאה והמשך משלימות התגלותו (וזהו תיאורו של מצב העולם בימיה"מ אותו מתאר הרמב"ם בפ"ב).

ג

ב' אופנים בהגדרת שלבי התגלות מלך המשיח

והנה, בתהליך התגלותו של מלך המשיח והמשכתו בעולם ישנם כמה שלבים מרכזיים, שנזכרו מספר פעמים במקורות תורתנו הקדושה:

א. בהלכות מלכים¹⁴⁸ חילק הרמב"ם¹⁴⁹ את התגלות משיח לשלב בו הוא בחזקת משיח, לפני שהשלים את פעולותיו כבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל, ובין השלב שאחרי שלימות פעולות אלו ובו מתגלה מלך המשיח כמושיח ודאי, וכנ"ל בארוכה.

ב. בדבר מלכות ש"פ תולדות¹⁵⁰ מחלק כ"ק אד"ש מה"מ את התגלותו של משיח לשני שלבים. ובלה"ק:

"ויש לומר, ש"אור (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אורו של משיח", כי, אור של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "ילחם מלחמות ה'" עד ש"נצח",

(148) פ"א הלכה ד'.

(149) בדברי הרמב"ם לא הוזכר שצ"ל משיח בכל דור (כמ"ש החת"ס "חומ"מ ח"ו בסופו (סצ"ח) ובשדי חמד (פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע'). ועוד). אך י"ל שס"ל כן, שהרי אחד מי"ג עיקרי אמונה להרמב"ם הוא האמונה בביאת המשיח, שיבוא בכל יום. וכיוון שהגאולה צריכה להתרחש ע"י מלך המשיח דוקא עכצ"ל שישנו בכל עת הראוי להיות משיח ולגאול את ישראל. (150) סה"ש תשנ"ב ע' 131.

וכיו"ב), משא"כ אויר של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני"ז למלכות) בתור מלך המשיח, ולאחרי התגלות מציאותו (אויר שבאין ערוך מאורו של משיח), מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אור של משיח).

"ועפ"ז מובן שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלות לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה". והיינו שישנם שני שלבים, ראשית כל ישנה התגלות "מציאותו של משיח", ואח"כ ישנה גם "התגלותו ע"י פעולותיו".

יש לעיין במהותם של כאו"א משלבים אלו בפרטיות, וכן יש לבחון האם השלבים "התגלות מציאותו של משיח" ו"התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו", משתלבים בתוך מה שכתב הרמב"ם¹⁵¹, וכפי שיתבאר.

ד

ביאור בגדר "התגלות מציאותו" של משיח

ויובן זאת בהקדים תוספת ביאור במהותה של "התגלות מציאותו של משיח".

ובפשטות, עיקר החידוש שבהתגלות זו הוא "גילוי" מציאותו של משיח שהיתה בהעלם אף לפני"ז - בזמן הגלות¹⁵². והיינו שבעת "התגלות מציאותו" של מלך המשיח הוא אינו פועל אף פעולה מלבד עצם התגלותו, המהווה נקודה כללית הכוללת בתוכה את השלבים הבאים בהתגלותו של מלך המשיח והפעולות שיעשו על ידו לאורך תהליך הגאולה וימות המשיח.

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ¹⁵³ אשר "עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלות לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה".

בפרטיות יותר, ניתן לכאורה לחלק את השלב של "התגלות מציאותו" לשני חלקים, שמשמשים יחד כ'סיבה' ו'תוצאה' להתגלות מציאותו של משיח:

ה'סיבה' והשלב הראשון בהתגלות מציאותו של משיח נפעלת על ידי עבודת קבלת המלכות¹⁵⁴ של העם בסוף זמן הגלות, המכירים במלכותו של מלך המשיח ובזהותו, ומבקשים ממלך המשיח שיקבל את ההכרתה ויגלה את עצמו בפועל כמשיח צדקנו.

(151) ובפרט ע"פ האמור לעיל בפנים, אשר בדברי הרמב"ם נמצאת (בנוסף על החלק ההלכתי של התגלות משיח) גם התגלות נעלית יותר של משיח צדקנו, בתור "ענין בפ"ע", וה"ז כתוכנם של דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ תולדות הנ"ל העוסקים בהתגלותו של משיח עצמו.

(152) וראה הע' 94 בד"מ תולדות הנ"ל: "מאותן הבאים מבני דוד ועדיין ה' להם ממשלה גם בגלות... כגון רבינו הקדוש". (153) ד"מ תולדות שם.

(154) ואולי יש לקשר לדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ער"ה התשנ"ב ס"ו, שם כותב שבנוסף לענין ד"שמו של משיח" (עד ל"שם" הכי נעלה - בחי' היחידה דמשיח) ישנו גם את העצמות דמשיח, כפי שהוא קשור בעצמות א"ס, ומקשר זאת לעבודה

ו'כתוצאה' מכך נמשך השלב השני בו מה"מ מקבל את ההכתרה של העם, ומתגלה, ומודיע על עצמו כמלך המשיח. וע"י שילוב ב' עניינים אלו נפעלת "התגלות מציאותו של מלך המשיח".

והנה, מהחילוק בלשונו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ, שבנוגע לפעולותיו של מלך המשיח כתב "התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו", ובנוגע להתגלות מציאותו של מלך המשיח לא כתב כך, משמע שבשלב זה התגלותו של משיח אינה מוכרחת שהגיעה לכאו"א מישראל, ואעפ"כ אי"ז גורע במהותה של "התגלות" זו, מכיוון שמהותה הוא גילוי זהותו של מה"מ ע"י (מציאות כלשהי¹⁵⁵ של) "עם" המקבלים על עצמם את מלכותו של מה"מ, וקבלת ההכתרה ע"י הסכמתו של מה"מ.

ועפ"י זה נמצא לכאורה, שלאחר שמה"מ קיבל את הכתרת העם והודיע על עצמו כמשיח הרי שקבלת המלכות של שאר העם שטרם התוודעו למציאותו וזהותו של מלך המשיח, אינה מעכבת, היות וקבלת המלכות נצרכת רק ע"מ לפעול את גילוי מציאותו של מה"מ, וכשנתגלתה מציאות זו ע"י שמה"מ קיבל את הכתרת העם והתגלה כמשיח - אין קבלת המלכות של יחידים מעכבת (וכמשל מלך המולך על מדינה גדולה, שפשוט שאין נחסר במלכותו של המלך באם ישנם יחידים שלא קיבלו ע"ע את מלכותו של המלך)¹⁵⁶.

ה

ביאור בהתגלותו ע"י פעולותיו, ושילוב דברי כ"ק אד"ש מה"מ ברמב"ם

לאחר שנשלמת התגלות מציאותו של משיח, מתחיל שלב נוסף בהתגלות משיח, בו מתגלה משיח לעין כל ע"י פעולותיו, וגם בזה יש לעיין מהי מהותן של פעולות אלו הגורמות את גילוי של משיח לעין כל.

ובכללות יש לומר, אשר פעולותיו של משיח נחלקות לשני סוגי פעולות:

א. פעולות שהן חלק מגדרו ההלכתי¹⁵⁷ של משיח לפעול להשלמת התורה והמצוות, וזהו מה שבכו"כ מקומות¹⁵⁸ מביא כ"ק אד"ש מה"מ - כדוגמא לפעולותיו של משיח כיום - את דברי הרמב"ם "לחם מלחמות ה'", שזהו אחד הפרטים בפעולתו של מה"מ להחזרת שלימות התורה והמצוות, [וכנ"ל (ס"א) אשר התגלות עניינו הפנימי של משיח קשורה ונפעלת ע"י פעולותיו של משיח להבאת שלימות התומ"צ].

דקבלת מלכותו ית' בר"ה (ועל משקל זה י"ל שב"זעיר אנפין" מתגלה העצמות דמשיח (בחי' "מלך בעצם" - ראה הע' 4 לעיל וש"נ) ע"י העבודה דקבלת המלכות כלפי משיח עצמו).

(155) ואין להקשות שא"כ נמצא הדבר נחלק לאגודות אגודות, ובכוחם של כל מספר אנשים להקבץ יחד ולמנות להם "משיח", כי כפשוט מדובר על "משיח" כפי שהוא ע"פ כללי התורה וההלכה, וסימני הרמב"ם בהלכות מלכים.

אמנם יל"ע מהו הגדר בע"ם הנצרך ע"מ לקבל את מלכות המלך, ואכ"מ.

(156) ובשלב זה עבודה קבלת המלכות נועדת להעצים ולחזק את מלכותו של מלך המשיח - "ברוב עם הדרת מלך", או בתור עבודה פנימית לקבל פניו של משיח, ויש להאריך בכהנ"ל ואכ"מ.

(157) החיצונית והגלויה יותר.

(158) ד"מ תולדות הנ"ל, וראה גם בד"מ חיי"ש סי"ג "ורואים בפועל איך שנפעל ה"לחם מלחמות ה' וינצח" בכו"כ ענינים,

ודוקא מתוך מלחמה של שלום".

ב. פעולות נוספות אותן פועל מלך המשיח בזמן הגאולה, אך הן אינן קשורות למהותו ההלכתית של משיח, וכדוגמא לזה יש להביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ משפטים, אשר מבאר שהחלטתם של אוה"ע להפחית ולמעט בכלי נשק ובמלחמות הינה תוצאה מפעולתו של מלך המשיח על העמים¹⁵⁹, וזהו תחילת מימוש היעוד "וכתתו חרבותם לאיתים" בימות המשיח¹⁶⁰.

ולפי כל הנ"ל יש לומר, אשר ההגדרה "חזקת משיח" שבדברי הרמב"ם היא שילוב של "התגלות מציאותו של משיח" ו"התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו". כלומר, שבכדי שיהיה חלות של 'חזקת' משיח הלכתית צריכה להיות "התגלות מציאותו" של משיח, וכן חלק מ"התגלות משיח ע"י פעולותיו" (כגון "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", אבל לא "בונה המקדש" ומקבץ נדחי ישראל" - שאז הוא משיח ודאי).

ואילו ההגדרה "משיח ודאי", שהיא שלימות גילוי של משיח עצמו (כנ"ל ס"א) נפעלת כאשר מה"מ משלים את כל פעולותיו ההלכתיות (ג' הענינים דנצחון כל האומות שסביבו, בניין ביהמ"ק, וקיבוץ נדחי ישראל¹⁶¹).

159) וצע"ק מדוע כ"ק אד"ש מה"מ אינו מגדיר זאת כפעולתו של משיח בעולם, כחלק מתפקידו ש"יתקן את העולם כולו לעבוד את שם ה'".

160) ואולי י"ל שזהו הדיוק בלשונו של כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ תולדות (שם) "התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח", ש"פעולותיו לגאול את ישראל" קשורות למהותו ההלכתית של משיח, ו"כל הענינים דימות המשיח" כולל ענינים נוספים שיעשה מלך המשיח, אך אינם ממהותו הכללית, ושני סוגי הפעולות כאחד משלימים את התגלותו של משיח עצמו בעולם.

161) שלושת הענינים כולם, ובאם חסר אחד מהם (אף שהענינים האחרים הושלמו) עדיין אי"ז משיח ודאי, כי לא הושלמה פעולתו בהבאת שלימות התומ"צ. ולפי"ז אולי יש לדייק ולומר שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ משפטים (ס"ו) שעומדים במצב שיש "יעמוד מלך מבית דוד וכו' הרי זה בחזקת שהוא משיח" ועד למעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי", פירושם שכעת נמצאים במעמד ומצב שישנה כבר "חזקת משיח" ע"י התגלות מציאותו של משיח (ותחילת) התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו, וכעת אפשר שיהיה גם המעמד ומצב ד"משיח ודאי" ע"י השלמת הפעולות דבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל. ועצ"ע.

ודוד עבדי נשיא להם לעולם

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק והגדרת ייעודי הגאולה המובאים בהפטרה / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות אודות תוקף היהודי בגלות / ידייק בהגדרה ע"פ הבאת ייעוד זה במקום שלכאורה אינו מדוייק / יבאר זה בשני אופנים ממקומות נוספים / יקשה על כל אחד מהתירוצים ויסיק כתירוץ הב' / יביא ביאור בדא"פ ע"ד הנ"ל ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במקו"א בלקו"ש

הת' אורי' שי' סילברמן
קבוצה - 770 בית משיח

א

הגדרת ייעודי הגאולה המובאים בהפטרת ויגש

בנוגע לשני הייעודים המובאים בספר יחזקאל אודות הגאולה הנקראים בהפטרה לפ' ויגש (לז, כה) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חל"ה¹⁶² את החילוק ביניהם שמצד אחד ישנו ייעוד שמצינו בהפטרה שמדבר על דוד בתור מלך וכלשון הייעוד "ועבדי דוד מלך עליהם", ומצד שני באותה ההפטרה מובא ייעוד נוסף שעוסק בדוד בתור נשיא, וכלשון הכתוב: "ודוד עבדי נשיא להם לעולם"¹⁶³, ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שאין המדובר אודות ב' אנשים, ("מלך" ו"נשיא"), אלא שזהו אותו אחד - מלך המשיח, שיש בו ב' ענינים.

ומבאר שם עוד, שהפסוק "ועבדי דוד מלך עליהם" מדבר בעיקר אודות פעולתו של משיח על אוה"ע.

וזלה"ק (ס"ה): "פעולתו של מלך המשיח . . . הנהגת המלכות שלו היא בדרך חידוש, שלא ע"פ טבע, כי על ידו יהיה חידוש עיקרי בכל העולם כולו, וכמבואר בארוכה ברמב"ם שם, ש"יתקן כל העולם כולו לעבוד את השם . . . ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'".

כלומר, אע"פ שפסק הרמב"ם שלא "יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא יהיה שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג", מ"מ, זהו שלא יבטל חוקי טבע הבריאה, אבל מובן, שזה שכל העולם כולו יעבוד את ה' ביחד, ולא תהייה מלחמות כו', ועסקם יהיה לדעת את ה' בלבד, ה"ז חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם". עכלה"ק.

ומהנ"ל משמע שפעולתו של מלך המשיח (שקאי בהייעוד "ועבדי דוד מלך עליהם")

162 שיחה ג' לפרשת ויגש.

163 ראה הע' שם.

תהיה על העולם כולו ונוגעת לאוה"ע¹⁶⁴, וזאת בשונה מפעולת מלך המשיח בתור נשיא (שמדבר בהייעוד "ודוד עבדי נשיא להם לעולם") אשר השפעתו היא בדרך קירוב, שילמד את ישראל דוקא, ויורה להם דרך התורה.

ב

עיון בהגדרת כ"ק אד"ש מה"מ ייעודי הגאולה

וע"פ כל המתבאר צריך להבין דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ ויגש תשנ"ב, וזלה"ק¹⁶⁵: "רואים כיום איך שבנ"י יכולים לעמוד בענייני יהודים עם כל התוקף והבעל"בתיים גם על אומות העולם ... כיוון שעומדים מיד לפני הגאולה, שבה יתגלה בפועל כיצד "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", וידעו הגויים כי אני הוי"מ".

והרי לפי המבואר בשיחה הנ"ל שהפס' "ועבדי דוד מלך עליהם" קאי בעיקר על אופן המלוכה על העולם (שנוגעת יותר לאוה"ע), משא"כ הפס' "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" קאי בעיקר על הפעולה בבנ"י, ולא על הפעולה באומות העולם. אינו מובן זה שבד"מ ש"פ ויגש הנ"ל שמדובר על התוקף והבעה"בשקייט של היהודים על אומות העולם מביא הפס' "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" שקאי על הפעולה על בנ"י, והיה מתאים יותר לכאורה להביא הפס' "ועבדי דוד מלך עליהם" שהוא מדבר על הפעולה באומות העולם.

ג

ביאור הגדרת כ"ק אד"ש מה"מ בשני אופנים

ואולי י"ל ולבאר בב' אופנים:

אופן א. דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ויגש מדברים גם על אומות העולם, ויש כאן בעצם שני ייעודים:

א. "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" - שיייעוד זה מדבר על התוקף של יהודי (כלפי עצמו) וכלפי שאר היהודים בענייני יהדות.

ב. "וידעו הגוים כי אני הוי"מ" - שבייעוד זה מדבר על התוקף גם על אומות העולם.

ולכן בייעוד הראשון, מביא כ"ק אד"ש מה"מ דוקא את הפסוק "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", ולא את הייעוד של "ועבדי דוד מלך עליהם", כי הענין של "ועבדי דוד מלך עליהם", (התוקף גם על אומות העולם) מרומז גם בייעוד "וידעו הגוים כי אני הוי"מ".

164 וראה גם בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה בסופו, שמה שמביא הרמב"ם בסוף ספרו, "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'" - נכללו בזה גם אוה"ע (כמ"ש הרמב"ם "אז אהפוך אל עמיים שפה ברורה וכו'") ובפרט שלאח"ז משנה הרמב"ם וכותב "ולפיכך יהיו כל ישראל חכמים גדולים כו'", שמוזה מוכח דמ"ש לפנ"ו "כל העולם", כוונתו לכלול בזה גם בני נח, ומבאר שם בארוכה איך נוכרי שייך ב"לדעת את ה'", עיי"ש.

אופן ב. עוד יש לומר, ע"פ שיחת אחש"פ¹⁶⁶ ששם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שעיקר החידוש דמשיח צדקנו לגבי דוד המלך וכל שאר מלכי ישראל, מתבטא בהשפעה והפעולה באומות העולם, וזהו ע"ד הביאור בפסוק "ועבדי דוד מלך עליהם", כנ"ל בלקו"ש.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, שמלך המשיח יפעל שלימות מוחלטת בקיום תומ"צ, אך זה שיפעל שלימות מוחלטת בקיום תומ"צ זה אינו עיקר חידושו (היינו מעלתו בתור מלך), כי זה כבר היה בזמן שלמה ובזמן חזקיה¹⁶⁷, אלא עיקר החידוש במלך המשיח הוא, מה שיתקן את כל העולם כולו ואת האומות שבו לעבוד את ה'¹⁶⁸.

וע"פ כל הנ"ל מתורצת השאלה מד"מ ויגש שמביא בקשר לאומות העולם הפסוק "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", מכיוון שבפס' "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" נכלל גם הענין שיהודי עומד עם כל התוקף והבעה"בתיות בענייני יהדות, מפני שענין זה שיהודי עומד עם כל התוקף והבעה"בתיות, הנה מצב זה, אינו עיקר החידוש בענייני יהדות, אלא עיקר החידוש הוא שפועל התוקף גם על אומות העולם.

והראי' לזה: שענין זה, שיהודי עומד עם כל התוקף והבעה"בשקייט בענייני יהודים היה כבר בימי שלמה, א"כ זה נכלל ב"ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

ד

קושיא על כל אחד מהתירוצים וביאור למסקנא

והנה לכאורה להתירוץ הראשון קשה, כי לפיו מובן שזה שיהודי עומד עם כל והבעלתשקייט בענייני יהודים זהו רק כלפי יהודים (התוקף בענייני יהודים) ולא נכלל בזה התוקף של יהודי בענייני יהדות, גם כלפי הגויים.

ובשיחת כ"ק אד"ש מה"מ באחש"פ הנ"ל מובן, שזה שיהודי עומד על כל התוקף כלפי הגויים, זה נכלל גם ב"ועבדי דוד נשיא להם לעולם".

וגם להתירוץ השני יוקשה, מדוע מביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' פסוקים - גם "ודוד עבדי נשיא להם" וגם "וידעו הגויים כי אני הוי'", והיה מספיק רק הפס', "ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

ולכן נראה לומר כהתירוץ הב' דוקא, והביאור בקושיא הנ"ל הוא שבהמשך לכך שכ"ק אד"ש מה"מ מביא את הפס' (ייעוד) "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" (שבזה מתבטא התוקף של היהודים בענייני יהדות, גם כלפי הגויים), ומביא כ"ק אד"ש מה"מ עוד פסוק (ייעוד)

(166) סה"ש תשמ"ח ח"ב, ע' 384 ואילך.

(167) אך ענין זה שמשיח יפעל בתור מלך גם בעולם ("שיתקן את כל העולם כולו") הוא שונה ממה שהיה אצל שלמה, שאצל שלמה לא היה אמיתית ענין השלום (שהרי היה את ירעבם שברח למצרים ומרד בשלמה), משא"כ אצל משיח שיתקן את כל העולם בשלימות (ראה ד"ה פדה בשלום תשל"ז, סה"מ יו"ד - י"ט כסלו ע' שסח-ט).

(168) אך עייין לקו"ש חח"י ע' 271 ואילך, ששם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעיקר ענינו של משיח הוא לפעול שלימות תומ"צ. ואולי י"ל שכאן הוא מדבר על מעלתו בתור מלך, ושם מדבר על תפקידו שלו כמשיח.

שמורה שע"י שיהודי עומד עם כל התוקף בענייני יהדות, הרי זה מביא לכך ש"וידעו הגויים (שגם הגויים ידעו -) כי אני הוי' וגו'".

וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ עצמו בד"מ ויגש הנ"ל, וזלה"ק: "התוקף של הגשת יהודה ליוסף - שבא ע"י הקשר שלו. עם הקב"ה שלמעלה מהנהגת העולם כפי שזה יתגלה לעת"ל) - זוהי ההכנה הנותנת את הכח להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, שאז יתגלה בתכלית השלימות בכל העולם כולו התוקף ד"ודוד עבדי נשיא להם לעולם". כך שזה פועל גם על כל האומות, ש"וידעו הגויין כי אני הוי'" - שהתוקף הוא הגורם לידיעת הגוים.

ה

הסבר לכך שהתירוץ הסופי הוא ע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במ"א

ואולי יש לומר, שחילוק זה הוא ע"ד דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ח"ל¹⁶⁹ שמבאר מהו הטעם לכך שעליית שני מסתיימת באמצע דברי יוסף אל אחיו ("להחיות לכם לפליטה גדולה"), והמשך דברי יוסף אל אחיו ("וישמיני לאב לפרעה ומושל בכל ביתו") ממשיכים רק בעליית שלישי? ולמה לא באים כל דבריו בעליה אחת?

ומבאר בזה, שהחלק הראשון בדברי יוסף אל אחיו "למחיה שלחני אלוקים לשום לכם שארית בארץ, ולהחיות לכם לפליטה גדולה" מדבר בענין זה שיוסף פרנס בגשמיות את עם ישראל.

והחלק השני בדברי יוסף ("ואתה לא אתם שלחתם אותי הנה, כי האלוקים, וישמני לאב לפרעה ומושל בכל ארץ מצרים") - שה' שמו שליט גם על ארץ מצרים, ופעולתו תהיה כלפי העולם. ומשום זה, העלייה מסתיימת באמצע דברי יוסף אל אחיו, מאחר שבדברי יוסף אל אחיו שני ענינים. והוא ע"ד שני הענינים במלך המשיח, פעולתו על אומות העולם, וההשפעה על בני"ל. וק"ל.

עבודת ה' בימות המשיח (א)

ראשית העבודה מהי

יקשה ביסוד לעבודת ה' האם הוא קבלת עול או 'לידע שהוא חד עם עצמות' / יבאר שזהו שני שלבים זה אחר זה / יקשה על כך שהם בתוכן הפכי זה מזה / יקדים מהמבואר בעבודה מלמטה למעלה שבאה לאחרי הגישה מלמעלה למטה / יבאר כיצד העבודה דקב"ע באה לאחרי הידיעה שהוא חד עם עצמות וכיצד הם מסייעים זה לזה ויוכיח זאת מכמה מקומות / יבאר כיצד תוכן עבודה זו הוא עבודה של ימות המשיח / ביאור חשיבות ענין יסוד העבודה והשפעתה על כל העבודה כולה / יביא נפק"מ בכך

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

'קבלת עול' או 'שידע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות'?

בתניא פמ"א¹⁷⁰, מבואר באריכות אשר "ראשית העבודה ועיקרה ושרשה" הוא "לפחות צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת שלא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה . . . והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו להיות מלך עליו ולעבדן ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד". היינו, אשר יהודי שרוצה להתחיל לעבוד את ה' אומרים לו שהבסיס של כל עבודת ה' הוא קבעומ"ש, והיינו, שיחליט שהוא מקבל על עצמו שהקב"ה הוא המלך שלו והוא העבד של הקב"ה לעשות כל מה שהוא יצווה עליו, גם אם הוא לא יבין, ירגיש או ירצה בכך.

ובשיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב¹⁷¹ אומר כ"ק אד"ש מה"מ אשר "ותחלת העבודה, היא שידע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות", והיינו, שיהודי יחדיר לעצמו שהוא לא סתם נברא מוגבל, אלא המציאות האמיתית שלו זה שהוא אחד ממש עם הקב"ה בעצמו, וממקום זה יבוא ויעשה את כל העבודה.

יש לעיין, מה קודם למה? האם העבודה דקבעומ"ש (שהיא 'ראשית העבודה ועיקרה ושרשה') או הידיעה שהוא חד ממש עם עצמות ומהות (שזה תחלת העבודה)?

(170) מתחילתו, וראה בביאורים שם (פניני התניא ועוד).

(171) בר"ד המוגה.

ב

הביאור, קושיא על הביאור שתוכן העניינים זה הפכי

ולכאו' דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הם הקודמים, שבתחלת העבודה צריך שידע שהוא חד עם עצמות ומהות, ואח"כ (ומתוך זה) לבוא לעבודה דקבעומ"ש¹⁷². שמפשוטות דברי כ"ק אד"ש שם אשר "שצריך להיות נעור גם משנה זו [דהבלי הזמן] ותחלת העבודה .", ומשמע שאין דבר קודם לזה.

[ואף שלכאו' יש להקשות על ביאור זה מהמבואר בשיחת ש"פ שופטים נ"א אשר הלשון 'ראשונה' הוא לפני 'תחלה' (שלכן שופטים הם עוד קודם קבלת הענין ע"י הנשפט, ומשא"כ יועצים הם כבר מתחילים את קבלת הענין שע"י שומע העצה כיון שהם מלכתחילה מדברים עמו באופן שיתחבר לזה ויבין שזה הדבר הכי טוב עבורו), וא"כ 'ראשית' העבודה הוא לפני 'תחלת' העבודה?

אך הנה בשיחה זו עצמה (בהערה) מבאר כ"ק אד"ש אשר הפי' הפשוט הוא שראשונה זה ראשון כפשוטו (ולא רק ראשון שקודם התחלת הענין).

וכן (ועיקר) מצינו בלשון החסידות שיש 'תחלה' שקודם ל'ראשית', וכמו "סוף מעשה במחשבה תחלה", שמבואר בחסידות¹⁷³ ש'תחלת' המחשבה זה עוד לפני 'ראשית' המחשבה].

אך לכאו' דרוש ביאור בתוכן הענין: הרי כל התוכן דעבודה דקבעומ"ש הוא ביטול, שהאדם (נפרד, כעם למלך¹⁷⁴) מקבל על עצמו את הקב"ה למלך עליו, והוא מוכן לוותר על מציאותו (רצונו, שכלו ורגשותיו) אל הקב"ה. ולכאו' מה כל עבודה זו שייכת אחרי שהאדם כבר "חד ממש עם עצמות ומהות", וממילא מי יקבל על עצמו את מלכותו של הקב"ה?

ג

עבודה מלמטה למעלה אחרי ההקדמה מלמעלה למטה

ויש לבאר זו בהקדמת דברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ בהעלותך תנש"א¹⁷⁵, וז"ל:

"העבודה ד"מאלי" גופא יכולה להיות בשני אופנים: (א) אע"פ שמצד עצמו גופו הגשמי של יהודי אינו מאיר לכתחילה ב"נר מצוה ותורה אור" . . מעבדים את הגוף ומרגילים אותו באופן שהרגל נעשה טבע שני⁵⁰, ועד טבע ראשון⁴⁹, שיקיים תומ"צ "מאלי". אבל זהו כדבר נוסף על מציאותו – כיון שהוא (גופו הגשמי) מצ"ע לא הי' שייך לעבודה זו, והראי' שצריכים להרגיל אותו בזה . . [נוסף לזה, הרי טבע עצמו קשור עם מדידה והגבלה, ע"פ הגבלת הטבע שלו].

(ב) עי"ז שמגלים איך שמציאותו של יהודי – גם גופו הגשמי – קשורה עם הקב"ה . .

(172) כן שמעתי מהרשד"ב שיחי' וולף.

(173) המשך תרס"ז סוף עמוד יט.

(174) ראה שעהיה"א פ"ז.

(175) ס"ו.

המציאות האמיתית של היש הנברא היא המציאות דיש האמיתית - אזי עבודת היהודי בתומ"צ (קיום רצון ה') אינה כדבר נוסף, מיד בפעם הראשונה (אפילו ללא העבודה דהרגל נעשה טבע), כיון שמציאותו עצמה קשורה עם היש האמיתי, ואצל הקב"ה כביכול אין חילוק בין הפעם הראשונה ופעם השני', השלישית וכו'.

ויש לומר, שסדר העבודה צריך להיות, שתחילה - בתחילת העבודה (כאשר הגוף מעלים על אור הנשמה ותומ"צ), צריכה העבודה להיות באופן דהרגל נעשה טבע, ע"י זיכוך הגוף; ועי"ז מגלים - את כח העצמות בגוף היהודי". עכלה"ק.

ומשמע, שאף שהאמת היא שהמציאות האמיתית של יהודי היא 'יש האמיתי', 'עצמות ומהות', מ"מ 'הגוף מעלים על אור הנשמה ותורה ומצות', ולכן, צריך להתחיל לעבוד באופן שיש גוף והוא צריך לזכך אותו עד שבסוף יתגלה זה שהוא 'חד ממש עם עצמות ומהות'.

וכמו"כ מבואר בש"פ עקב נ"א¹⁷⁶, וז"ל:

"הסדר הרגיל והקבוע בעבודת האדם הוא - העבודה ד"אני לדודי" (מלמטה למעלה), היות שנתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים¹⁷⁷, צריכה העבודה להיות ע"פ גדרי התחתונים, והאופן בו קבע הקב"ה את סדרי העולם (תחתונים) בדרך הטבע הוא, שצריכים ללכת בסדר דמלמטה למעלה, מן הקל אל הכבד (ובלימוד התורה - בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו'¹⁷⁸, וכו"ב). ועפ"ז נמצא שאע"פ שהעבודה דעשיית דירה בתחתונים נפעלת הן ע"י העבודה מלמטלמ"ע והן ע"י העבודה מלמעלמ"ט - הרי זה בהדגשה יתירה בהעבודה מלמטה למעלה (לפי גדרי התחתונים)". עכ"ל. והיינו, אשר מתחילים בעבודה מלמטלמ"ע מצד הגוף, ולא בעבודה מלמעלה למטה מצד הנשמה. וגם כאן משמע שלראש צ"ל העבודה עם הגוף.

אך אח"כ בשיחת ש"פ ראה¹⁷⁹ מחדש כ"ק אד"ש מה"מ, שעוד קודם זה יש את הגישה לעבודה, שעוד לפני העבודה בפועל עם הגוף מלמטה למעלה יש את ההקדמה לעבודה וז"ל: "וזהו התוכן דפרשת ראה - "ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה" - שבתור הקדמה לעבודת האדם (מלמטה למעלה) בכל פרטי הענינים דעשה ולא תעשה. . מודגש גודל מעלתו של האדם העובד (כאו"א מישראל) שאומרים לו:

"ראה" - ששייך וצריך להיות לא (רק) בדרגא של שמיעה, אלא (גם) בדרגא של ראי', 'אנכי' - "אנכי מי שאנכי", "נותן" - "כל הנותן בעין יפה הוא נותן", "לפניכם" - לפנימיותם, "היום" - באופן של אור וגילוי, ובאופן נצחי, "ברכה וגו'" - כל עניני ברכות, הן ברכות גלויות, והן ברכות נעלות יותר שהן מבחי' סתים (כנ"ל ס"ב).

כלומר: הגישה לכללות עבודת האדם ("אני לדודי"), היא, מתוך ידיעה והכרה שבפנימיותו ("לפניכם") ניתן ("נותן") הגילוי ("היום") דבחי' "אנכי מי שאנכי", ועי"ז נעשה כללות עבודתו מלמטה למעלה ("אני") באופן נעלה ביותר, ועד למעלה ממדידה והגבלה ("לי"). עכ"ל.

(176) ס"ו.

(177) ראה תנחומא נשא טז. שם בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפל"ו.

(178) אבות ספ"ה.

(179) ס"ו.

ומזה משמע, אשר על אף מה שנתבאר לעיל שהעבודה העיקרית היא מלמטה למעלה, ועם זה מתחילים (כיון שבהתחלה הגוף מסתיר על הנשמה), מ"מ ההקדמה לזה, היא לדעת שבפנימותו הוא "אנכי מי שאנכי" בגלוי ולנצח, ואז אח"כ עובד עבודתו שמלמטה למעלה באופן אחר לגמרי. (ובסגנון ד"מ בהעלותך, לידע (כבר בתחילה) שהוא יש האמיתי, ומצד זה עבודת ה' היא לא כדבר נוסף, אלא שכדי לגלות זאת זקוק קודם כל לעבודה דויכוח הגוף כו').

ד

ביאור העבודה דקבעומו"ש אחרי 'שידע שהוא חד ממש עם עצומו'ה'

ועפ"ז יש לתרץ הקושיא דלעיל (סוס"ב), שבאמת בהתחלה צריך לידע שהוא 'חד ממש עם עצמו ומהות' ואח"כ יגיד לעצמו, שהן אמת וזו המציאות האמיתית שלי מ"מ כיון שכעת הגוף מסתיר על כך יש לי לעבוד עבודתי לזכוכי ולבררו, ובעבודה זו 'ראשית העבודה' היא קבעומו"ש.

והתועלת בכך שמתחיל מזה 'שיודע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות', זה שמשום כך 'עיי"ז נעשית כללות עבודתו מלמטה למעלה באופן נעלה ביותר ועד למעלה ממדידה והגבלה'. ובפשטות, זה עם הרבה יותר מרץ וחיות שהגישה לעבודה היא לא שיש גוף שמסתיר וצריך לבטלו (וליצור קשר לקב"ה), אלא שהמציאות האמיתית שלי כבר זה שאני 'חד ממש' עם עצמות ומהות, ורק שבחיצוניות הגוף מסתיר כדי שאני יגלה זאת ע"י עבודתי.

ויש להוסיף בזה, ע"פ המבואר בכ"מ¹⁸⁰, שביטול היש לאין, של היש דנה"ב שמרגישה ש'מציאותו מעצמותו' כפשוטו ר"ל, ל'אין' וביטול לגמרי לקב"ה, זה רק בכח העצמות שיכול לברוא 'יש מאין', ואותו דבר, להפוך יש לאין. וזה שיהודי יכול להפוך את היש שלו לאין זה רק בכח עצם הנשמה שלו, שהיא 'חד עם עצמות'.

וא"כ בידיעה זו 'שידע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות' יש תועלת רבה בעבודה, שכיון שהוא יודע שהוא 'חד עם עצמות' יש לו כח בלתי מוגבל לעשות חידוש אמיתי להפוך יש של הנה"ב לאין, וממילא הוא לא 'יירטע' משום נה"ב, גדולה וחזקה ככל שתהי', כי דוקא בזה מתגלה כח העצמות, שעושה חידוש ממש להפוך יש לאין. ואז, איך מתחילים את העבודה של הפיכת היש לאין? קבלת עול מלכות שמים!

[ויש לומר, שמצד אחד זה נחוץ דוקא עכשיו, שמרוב התגברות החושך כו' אדם מרגיש את הנה"ב בחזקה, וזקוק לדעת כדי לנצח את זה שיש בו עצם הנשמה שהיא חד ממש עם עצמות ומהות, ולכן יש לה כח להפוך יש (שמרגיש מציאותו מעצמותו) לאין כמו שלעצמות יש כח לברוא יש מאין (כנ"ל). אבל¹⁸¹ זה גופא שהחושך מתגבר הוא מכיון שמתקרבים לביאת משיח צדקנו, ולכן עיקר הענין הוא שעיי"ז מתכוננים לגאולה שאז יתגלה בעיקר המציאות האמיתית של יהודי שהוא חד עם עצמות ומהות.

ולהעיר, מהמבואר בשיחת ש"פ יתרו תשמ"ה (בקשר למדובר אז על דרגות גבוהות

(180) לקו"ש ח"ב שיחה ב' לפ' תוריע ס"ו ואילך (עמוד 74 ואילך).

(181) שיחת ש"פ מקץ תשנ"ב ס"ח.

לפנה"צ עד לעצומ"ה)¹⁸², שאף שבד"כ לא מדברים שם, מ"מ זה נוגע לדעת זאת, ו"בפרט שענין זה נוגע לעבודתם של ישראל, שיהודי צריך לדעת את התוקף שלו שהוא חד ממש עם עצמות, וזאת - כדי שלא יבוא ה"קלוגינקער", "מלך זקן וכסיל" וירצה "אפרייסן אים" [=לנתקן] ממציאותו האמיתית עי"ז שיטעוהו ששייך רק לדרגות שלמטה מזה כו', אלא עליו לדעת שהוא חד ממש עם העצמות, שהרי ישראל [אורייתא] וקוב"ה כולא חד"ם עכלה"ק.

ויש לומר, שאף שזה נותן הכח להתמודד מול ה"קלוגינקער", (וכפי שזה יבואר יותר עפהנ"ל), מ"מ עיקר הענין (והא בהא תליא, וכנ"ל), מצד התגלות עצם הנשמה, שהיא חד ממש עם עצמות, שזהו הניצוץ משיח שבכאו"א, וזהו אמיתת ענינו של משיח (שיתגלה העצם דישראל), וכדלקמן].

וחידוש זה הוא גם תוכן המבואר בשיחת ש"פ תולדות¹⁸³ שכיום היסוד לעבודת ה' הוא לא ה'מודה אני' ביטול שמצד ה'יחידה' אלא הידיעה ש'נעור משנתו' הוא ש'נעור עצמות ומהות שבו', וזה היסוד לעבודת ה' בכל היום כולו גם בעבודה ממטה למעלה אח"כ בתפילה וכו'.

וממילא גם התועלת בזה שלפני הקבעומ"ש יש לו את הידיעה 'שידע שהוא "חד ממש" עם עצומ"ה" היא שכל העבודה (לא רק שיצליח יותר בעבודתו וכדו') היא לגלות את עצם הנשמה בכל המציאות ובכל הפרטים. ז.א. שה לא 'גילויים' לכשלעצמם (מעלת ושלמות הגילוי עצמו, כל עבודה בפ"ע), אלא ניכר בהם שזה 'גילויים של העצם' (שהעצם מתגלה בהם, וממילא מהות כל העבודות היא אחת, גילוי העצם), שזה השלימות של ימות המשיח, שהעצם של ישראל יהי' בהתגלות בפועל ממש¹⁸⁴.

וכמבואר במ"א¹⁸⁵ שזהו כל החידוש דדורנו זה (לעומת הדור הקודם), גילוי עצם הנשמה באופן שחודר בגילוי בכוחות הגלויים ובציוור שלהם מצד עצמם. ועפהנ"ל שעבודה זו (של החדרת העצם בכוחות הגלויים) היא אמיתת ענינו של משיח, מובן מדוע עבודה זו היא החידוש דדורנו דוקא, ודזמננו זה דוקא, שעומדים בימות המשיח¹⁸⁶.

ה

ביאור החידוש בעבודה הנ"ל בפרטיות

הגישה החדשה הנ"ל לכל עבודת ה' (וגם לענין התפילה בכללה), היא, שכיון שעומדים על סף הגאולה, הנה נדרש וצריך כעת כבר לחיות בעבודת ה' כמו בימות המשיח, וכלשון

(182) סל"ז ואילך.

(183) ס"ח.

(184) שם ס"י. וראה באריכות במאמר "ואתה תצוה" תשנ"ב שדוקא ע"י החדרת העצם בכוחות הגלויים מתגלה עצם הנשמה כפי שהוא חד עם עצמות.

(185) מאמר "ואתה תצוה" תשמ"א ס"י (שהוגה לפורים קטן תשנ"ב, והרבי חילקו לכאו"א), סה"מ מלוקט ח"ו עמוד קלה ואילך.

(186) וכמובן מהמבואר שם, שדוקא שיצאו מארצות שהיו בהם גזרות והגיעו לארצות הרוחה, והרי זה ה' בשלימות בתש"נ ואילך שנפל מסך הברזל, וזה סימן ברור לפעולותיו של משיח בגילוי בעולם (ראה שיחת ש"פ משפטים נ"ב ס"ג ועוד).

כ"ק אד"ש מה"מ: "הנהגה¹⁸⁷ בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה ומראים באצבע ש"הנה זה (המלך המשיח) בא"¹⁸⁸. "צריך¹⁸⁸ כאו"א מישראל להתרגל לגאולה ולהעמיד את עצמו במצב ורגש של גאולה".

וכן בשמח"ת תשנ"ב¹⁸⁹: "עבודה שחדורה עם ענין הגאולה ומשיח, היינו שהנהגתו של יהודי בכל העניינים בחיי היומם יום שלו גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני" בימות המשיח ממש".

והחידוש בעבודת ה' זו הוא יובן בהקדים ביאור הרבי בביאור החידוש שבגאולה ואמיתת ענינו של משיח אשר: "המעלה¹⁹⁰ העיקרית דגאולה האמיתית והשלימה. . . שלעתיד לבוא יראו בפועל ובגילוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית', "ישראל וקוב"ה כולא חד", כפי שנמשך וחודר ומתגלה בכל הדרגות דחמשה שמות שנקראו לה, בכל כחות הנפש, תענוג ורצון, שכל ומדות, ולבושיהם מחשבה דיבור ומעשה, ובגוף הגשמי, בכל רמ"ח ברים ושס"ה גידים, שניכר בהם בפועל ובגילוי שישראל וקוב"ה כולא חד". ובהמשך השיחה שם: "זהו¹⁹¹ אמיתית הענין דביאת המשיח, שהעצם דישראל הוא בהתגלות בפועל ממש".

ולכן אומר הרבי שהיום יש יסוד חדש לכל עבודת ה' - שהוא: "ברגע¹⁹² שניעור משנתו, שאין כאן שום דבר זולת התגלות (חידוש ולידת) מציאותו (לאחרי ההעלם בעת השינה), אשר, להיותו מציאות אחת עם עצמות ומהות, "ישראל וקוב"ה כולא חד", ניעור (מתגלה) עצמות ומהות שבו. ועפ"ז י"ל שהמעמד ומצב ד"ניעור משנתו" הוא היסוד לכל עניני העבודה שלאח"ז בסדר היום כולו, ועל סדר התגלותם מלמעלה למטה: לכל לראש - תנועת הביטול וההודאה דבחי' היחידה שמתבאת באמירת "מודה אני לפניך" . . . ובפרטיות יותר בעבודת התפילה שיש בה ד' השליכות שכנגד ד' עולמות אבי"ע, ובקשת צרכיו, ולאח"ז נמשך גם בעבודתו בעולם. . .".

ביאור הדברים בדא"פ בקצרה, בהקדים מעלת וחשיבות הכוונה שבכל דבר אשר הכוונה משנה את כל גוף הענין, והיינו, שיכול להיות שני דברים ששונים לגמרי במעשה שלהם, שני מעשים שונים, אך כיון שלכל מעשה יש כוונה אחרת הכוונה משנה את הכל מן הקצה אל הקצה¹⁹³, וב' דוגמאות לכך:

(א) הלכה¹⁹⁴: כתיבת ס"ת, גט וכו' - שני מעשים שונים, שני אנשים כתבו בכתב יפה עם כל דיוקי צורות הכתב והעמודים וכו' וכו' ספר תורה שלם, אבל הוא כיוון בהתחלה, שהכתיבה היא "לשמה", לשם קדושת ס"ת והשני לא, הס"ת הראשון כשר ומהודר, ויקראו בו בתורה וכו', והשני, הוא ס"ת פסול ואין בו קדושת ס"ת וכו'. ואף ששניהם נראים בדיוק אותו הדבר, כי

(187) ש"פ בלק נ"א סוס"ט.

(188) ש"פ פנחס נ"א סוס"ב.

(189) ס"ב.

(190) ש"פ תולדות נ"ב (ב - ליל ה' ויום הש"ק) ס"ט.

(191) שם סוף ס"י.

(192) שם ס"ה.

(193) בהבא לקמן - ראה בכ"ז, ש"פ מקץ נ"ב (בקשר ללימוד התורה) ובריבוי מקומות.

(194) תניא פמ"א בסופו, וראה בשיעורים בס' התניא ועוד המ"מ (בנוסף לפסק אדה"ז עצמו בזה).

הכוונה היא הנשמה של כל המעשה, ולכן, כשיש כוונה, אז כל הכתיבה הזאת נהפכה להיות כתיבה של ספר תורה עם קדושתו, וההוא שלא היתה לו כוונה אז כל העשי' היתה בגדר אחר של כתיבה בעלמא, ולא של כתיבת ספר תורה קדוש כו'.

(ב) לימוד התורה¹⁹⁵: שני מעשים שונים, לדוגמא, שתי אנשים שלמדו תורה שבע שעות רצופות, הראשון כיון בהתחלת הלימוד, שזה כדי להתחבר עם נותן התורה, לקשר מחשבתו במחשבתו ית' וכו', והשני לא כיון אלא רק למד תורה, אצל הראשון זה לימוד תורה לשמה שעולה למעלה וכו' וחיבור לאלקות, ואצל השני זה לימוד חכמה, שלא מתגלה ועולה למעלה מה שלמד, ואי"ז (אז) חיבור לאלקות בגילוי וכו' (ויש בזה חילוקים רבים, אם הי' בסתם (בלי שום כוונה, מתוך הרגל שכך לימדוהו אביו ורבו¹⁹⁶), או שהי' גם כוונה שלא לשמה¹⁹⁷ עם פני' כו'), שאף ששניהם נראה אותו דבר, שבע שעות של לימוד תורה, הכוונה, שהיא ה"נשמה" של כל זה, משנה הכל אם זה שבע שעות של חיבור לאלקות ולנותן התורה או שבע שעות של לימוד חכמה גרידא ועד כדי שיכול להיות שתורתו תהי' בקליפות לפי שעה כו'. [וזהו אחת הסיבות על חורבן בית ראשון "על עזבם את תורתי", שאף שלמדו תורה כל חייהם, אך "לא ברכו ברכת התורה" שלא הייתה הכוונה להתחבר עם נותן התורה]. וכן בקיום המצות (שבלי אהבה ויראה "לא¹⁹⁸ פרחא לעילא") וכו'.

ועד"ז כאן הכוונה החדשה הזו שנדרשת עכשיו, ש"תחילת¹⁹⁹ העבודה הוא לידע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות", ושכל עבודת ה' היא כנ"ל²⁰⁰ מלמעלה למטה, לגלות את זה שאני חד עם עצמות בכל הכוחות הגלויים של הנפש, בלימוד התורה, בעבודת התפילה ובקיום המצות. היסוד החדש הזה בעבודת ה' הוא עבודת ה' חדשה, כי למרות שאולי המעשים הם שונים (ברובם²⁰¹), אך היסוד הוא יסוד אחר, וממילא הכל זה אחר, שכיון שמתכוין כונה חדשה, אזי כל העבודה היא אחרת, וכנ"ל מהדוגמאות מכתובת ס"ת ולימוד התורה, שעד"ז בענייננו, יהודי עובד את ה' כל היום עם כוונה לקשר את עצמו לקב"ה, זה עבודת ה' אחת, אך אם הכוונה שלו היא לגלות את זה שאני חד עם עצומ"ה, ובזה להביא לימות המשיח בגילוי לכל העולם כולו, אזי, אע"פ שהמעשים הם שונים ויכולים להראות אותו דבר, הרי זה עבודה אחרת

195) תניא פמ"א שם, ומשווה זאת לענין הנ"ל בכתיבת ס"ת, ע"ש. וראה ש"פ מקץ תשנ"ב. ועוד.

196) ראה תניא פל"ט.

197) שם. ובריש פ"מ. ועוד.

198) תניא פריקים לט-מ ועוד.

199) ש"פ ויקהל נ"ב (ר"ד, מוגה).

200) ד"מ תולדות נ"ב הנ"ל. וכפשוטו, שכיון שזהו יסוד הרי ניכר שהכל מושתת עליו. וכמבואר בכ"מ בתורת כ"ק אד"ש מה"מ בפ"ה הא ד"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון" (תחילת ספר היד ברמב"ם).

201) כי יש הדברים והמעשים הפרטיים שיתחדשו, שודאי לא הי' לפני, וכדוגמאות לכך בענין התפילה ובעניינים נוספים בח"ג-ב לקמן. וכ"ז בנוסף לדברים העיקרי והיסודי ללמוד עניני גאומ"ש באופן קבוע, אפי' לבעל עסק ואפי' לילד קטן (ש"פ תזו"מ נ"א ס"ב ועוד), ושהכל הי' ממולא וחדור בזה עד שישפיע לרגש הלב, ובמחזור"מ (ש"פ בלק נ"א ס"ח-י), ועד שמבינים ומרגישים את הגאולה האמיתית והשלימה בגשמיות העולם (ש"פ ויצא נ"ב סעיף ח"י). ובעיקר, לימוד והכרת התקופה המיוחדת כעת "לידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח" ע"י ההבנה שסיימו את כל "מעשינו ועבודותינו" ו"כבר עשו תשובה" וכו' (ש"פ בלק נ"א שם).

והמבואר כעת בפנים, הוא שגם בנוגע לדברים שכבר נעשו ישנו חידוש עיקרי, שכיון שהוא עם כונה אחרת הי' משנה לגמרי את גוף העבודה, וכדוגמאות לכך.

לגמרי, שדוקא זו העבודה שדורשים מאתנו כעת²⁰² שהיא תביא בפועל את הגאולה.

וממילא מובן כמה חשוב לתרגל אצלנו כוונה זו כל יום מחדש כדי שעבודת ה' שלנו תתאים כעת לימות המשיח, וזה אפי' לא כ"כ קשה, כי בסה"כ מדובר פה על כוונה אפי' כמה רגעים כל יום, אך לאידך, שבפועל ממש שיחשוב את זה כל פעם שעובד, זה דורש עבודה (וכמו בכתיבת ס"ת, אי"ז ענין קשה לכוון, אך צריך ואולי זה אפי' קשה לזכור ולהתרגל כל פעם לחשוב זאת כי בזה תלוי מהות כל העבודה), וזה חשוב ביותר, שבזה תלוי מהות כל העבודה.

בפרטיות יותר: תמיד החינוך וסדר עבודת ה' המבואר בחסידות הוא מלמטה למעלה, שאדם נולד "עיר פרא אדם יולד", והגוף ונה"ב מסתירים על הנשמה, והוא רחוק מהקב"ה בתכלית הריחוק (שהנה"ב "היא היא האדם עצמו"), והוא צריך לאט לאט לעבוד על עצמו ולקשר את עצמו לקב"ה יותר ויותר ע"י שמקיים תורה ומצוות ועובד את ה' בתפילה בכל יום וכו' וכו' וכך לאט לאט מתקשר יותר לקב"ה. וכפי שבא לידי ביטוי בכל יום, שכשקם בבוקר יודע שיש לו גוף ונה"ב שמסתירים²⁰³, והוא צריך לאט לאט לעבוד על עצמו ולקשר את עצמו לקב"ה. (בהתחלה אפי' לא ידעו מהנשמה (לפני החסידות), וחסידות גילתה שיש נשמה, אך גם אח"כ ידעו שהנשמה היא בהעלם והאדם עצמו זה גופו, ולכן בפועל הוא רחוק מהקב"ה וצריך לעלות מלמטלמ"ע לקשר את עצמו לקב"ה).

אבל כעת מחדש הרבי שליט"א מה"מ: שכיון שכבר עברו את כל העבודה של בני בגלות יכולה כעת להיות עבודת ה' של האדם מצד מציאותה האמיתית של הנשמה שלו. ז.א. להגיד לעצמו שהוא עצמו זה הנשמה שלו, להחזיר בעצמו שבפועל המציאות שלי זה שאני חד ממש עם עצמות ומהות (ולא רק נשמה ש"טהורה היא" באצי, וכ"ש לא למטה מזה כו'), וכל העבודה שלי כעת זה רק לגלות זאת. אך זה המציאות האמיתית שלי כבר עכשיו ובפועל²⁰⁴.

202) להעיר מלקו"ש ח"ג שיחה לפ' זכור (ובהערות) שגם דבר שהוא עבודת ה' אבל זה לא מה שנדרש עכשיו, ה"ז (בדקות) עבודה זרה, עבודה שזרה לו, ע"ש.

203) כמבואר בחסידות, שכשאדם קם בבוקר, "אל תקרי במה (בסגול) אלא במה (בקמץ)" עד שמגלה את הנשמה באפו בתפילה וכו'. היפך ממש מהדגשת הרבי בש"פ תולדות הנה"ל, שברגע שאדם קם בבוקר זה שיא התחברותו באלקות, "ניעור עצמות ומהות שבו", וקל להבין.

204) ליתר ביאור: הידיעה (שהייתה תמיד) שאנו "חלק אלוהה ממעל ממש" (תניא פ"ב), לא הייתה שייכת (כ"כ) לעבודה בפועל, היות שבפועל הנשמה היא בהעלם והגוף מורגש בגילוי ("היא היא (הנה"ב) האדם עצמו בבינונים" - תניא פכ"ט), ולכן עבודת ה' הייתה מצד המהות הגלוי של האדם שהיא מצ"ע רחוקה מאוד מאלקות, ומלמטה למעלה, לקשר את עצמי עם אלקות. אבל כעת (היות שנמצאים בימות המשיח, והמשיח הכללי התגלה (ד"מ וירא סי"ד, ד"מ חיי שרה סי"ג, שיחת י"א אלול ה'תנ"ש) (ה"ז נותן כח שהמשיח הפרטי (עצם הנשמה של יהודי, ד"מ תולדות נ"ב סי"ו ועוד) הוא בגילוי) אפשר לעבוד בפועל מלכתחילה מצד המהות האמיתית והעצמותית שלי, שאני כבר מאוחד עם אלקות בתכלית, ואני רק צריך לגלות זאת יותר ויותר, אבל כבר עכשיו אני יכול וצריך להתייחס לעצמי כאחד שהוא מאוחד עם אלקות, ולהיות בשמחה גדולה מזה (ד"מ תרומה סי"ט) ולדעת שמגיע לו כבר עכשיו (ללא הבט על עבודתו בפועל מצד כוחות הגלויים) כל טוב בהרחבה גם בגשמיות (ד"מ נצבים וילך סי"ח).

וע"ד (ויתרה מזו) ממה שנתבאר בישיבת ש"פ חיי שרה תשמ"ז (ס"ה) תשמ"ז ח"א עמוד 88 הערה 29) על החידוש של נשיא דורנו בענין השליחות (אף שכבר מובא בלקו"ת שכל יהודי הוא שלוחו של אדם העליון כמותו ממש) שהרבי מבאר ש"ל שהוא ע"ד המבואר ב"פי' הבעש"ט" (שעיהו"א פ"א) בענין "לעולם הוי' דברך נצב בשמים", שההתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש - אף שנאמר כן במדרש תהילים - כי הבעש"ט פירש, האט עס פאנאנדערגעשפרייט, ועשה ופעל שהלימוד במדרש תהילים יהי יסוד ודרך בעבודת ה' בתורה ומצוות דכאו"א מישראל במעשה בפועל. ועד"ו הוא חידוש כ"ק מו"ח אדמו"ר בענין השליחות: אף שכללות ענין השליחות (בשייכות לעבודת ה' בכלל) נאמר במדרש... ובלקו"ת... וענין זה ה' כבר במ"ת וכו', ובמיוחד ע"י

ומצד זה כל עבודת ה' היא מלמעלה למטה²⁰⁵, שכשאדם נולד הוא מציאות אחת עם הקב"ה כבר²⁰⁶, שאת זה הוא מגלה יותר ויותר במשך כל ימי חייו ע"י עבודתו ע"י קיום תומ"צ ועבודת התפילה וכו', וכך בעבודת כל יום מחדש לחשוב בפועל ברגע הראשון שקם (עוד לפני מודה אני), שזה היסוד של כל עבודת ה' שלי - מה שאני חד עם עצמות ומהות, שזה עצם מציאותי שקיים עכשיו, וזה יתגלה כל היום, החל מהמודה אני (ההתמסרות והביטול המוחלט לקב"ה), ברכות השחר, מלמעלה (מעצם הנשמה) למטה (לכל כוחות וחלקי הנפש החל ממודה אני, יחידה וכו'), שאני כבר מדובק עם הקב"ה בעצמו בתכלית וכעת אני מגלה זאת בפועל ממש, גם בסדר של מלמטה למעלה!²⁰⁷

ואזי, עבודת ה' היא באופן נעלה באין ערוך, כשיודע שהוא חד עם עצמות, וממילא הוא יכול הכל ולפעול הכל בל"ג, וכפי שמבואר באריכות בש"פ ראה אדר"ח אלול²⁰⁸: שלמרות שאלול זה עבודה של אני לדודי מלמטה למעלה, אבל כעת "הגישה לכללות עבודת האדם ("אני לדודי"), היא, מתוך ידיעה והכרה שבפנימיותו, ("לפניכם") ניתן ("נותן") הגילוי ("היום") דבחי "אנכי מי שאנכי", ועי"ז נעשה כללות עבודתו מלמטה למעלה ("אני"), באופן נעלה ביותר, ועד למעלה ממדידה והגבלה ("לי")."

דוגמא בולטת: כשהיסוד לעבודה הוא ממקום שאני כעת רחוק מזאלקות וצריך לקשר את עצמי לקב"ה אזי גם המטרה היא נמוכה יותר, רק שיהי' בינוני²⁰⁹ (שעדיין הוא במהותו "כרשע"²¹⁰, ורק שבפועל בזה ממלא תכלית בריאתו ועושה נח"ד למעלה וכו'). אבל כשהבסיס

הבעש"ט המגיד ואדה"ז ונשיאי חב"ד ממלאי מקומו - נתחדש ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר שמו"ש בספרים הנ"ל ע"ד ענין השליחות יבוא לידי פועל בתור יסוד ודרך בעבודת כאו"א."

ועד"ז בעניינו, שזה שכל יהודי הוא חד ממש עם עצומ"ה, ולא רק מצד הנשמה למעלה אלא גם בתוך הגוף כאן למטה (ד"מ תצא נ"א ס"ז בסופו, תרומה נ"ב ס"ה ועוד), ושזה יהי' היסוד ודרך לעבודת ה' של כאו"א בפועל (וממילא, ככפנים, שכל עבודת ה' כל היום השתנתה לפ"ז) זהו חידושו של נשיא דורנו, כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א. וראה לקמן הערה 33.

205) וגם העבודה שמלמטה למעלה, כעבודת התפילה, שזה ד' עליות בסולם מלמטה למעלה, ה"ז בתנועה של מלמעלה למטה, להחזיר ולגלות את זה שאני חד עם עצומ"ה בכל כוחות הנפש באופן של הד' שלבים שמלמטה למעלה.

206) ראה ש"פ תבוא ה'תנש"א שאצל ילד קטן (ועד"ז אצל "תינוק שנשבה" שלא באשמתו) שעדיין לא קשור לתורה בגילוי, יש מעלת הקשר העצמי וישראל וקוב"ה שלמעלה מהתורה. ולא כהבנה הרגילה שזה חסרון אצלו כיון שהוא עדיין לא עבד על עצמו ולא למד והתפלל ולא התקשר לקב"ה בגילוי.

207) לחידוד הדברים ולהדגשתם: בשיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (בפרט בסה"ש) רואים שתובע מהחסידים באופן שמדגיח כיצד המצב הוא לא טוב ולא בסדר וכו' וכו' ושצריך וחיבים לתקנו. משא"כ בשיחות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (אף שודאי לא מתעלמים מהבעיות ושמוכרחים לתקנם) הדגש הוא שבעצם אני טוב, ומאוחד עם אלקות בתכלית מצד עצם הנשמה ויש לי הכוחות לתקן את עצמי בשלימות גם במה שבחיצינויות עדיין לא בסדר.

ולהעיר, וזהו ע"ד מה שאומר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שכעת, האופן היחידי לקרב יהודים הוא בדרכי נועם ודרכי שלום, ולא בהפחדות ואיומים וכו', ראה באריכות שיחת ש"פ יחי ה'תנש"א (ס"ד ואילך) ובשיחות נוספות שגלקטו בספר מעלתן של ישראל. ופשוט, שהגישה הנ"ל (בהדגשת מעלותיו של יהודי, החל מכך שהוא חד עם עצומ"ה) דוקא היא באופן של בדרכי נועם ודרכי שלום.

וכפי שרואים במוחש, שדוקא בדורנו, שיטת החינוך שהייתה בכל הדורות (ע"י מכות עם מקלות ועונשים וכדו') השתנתה לדרכי נועם ודרכי שלום (מבצעים עם פרסים וכדו'). וגם בעבודת ה', דוקא באופן של "יועצין", והבנה והסברה בחב"ד (ולא רק קב"ע). וזה גופא הוא מכך שנמצאים בסמיכות לימות המשיח בהם לא יצטרכו יותר ל"שוטרים" אלא הכל יהי' באופן ד"יועצין", ומתחיל כבר עכשיו, בימות המשיח. (ראה באריכות ש"פ שופטים ה'תנש"א).

208) ס"ו.

209) תניא פי"ד.

210) תניא פי"ג.

לעבודת ה' הוא מצד "שישנו כח העצמות בגוף היהודי", שיודע שהוא חד עם עצומה, ובעבודתו הוא מגלה זאת, אזי "יכול²¹¹ עכשיו כאו"א מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי, (הגילוי ד"ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה", שכל יהודי יכול להיות היום צדיק של תניא²¹², עבודת ה' למעלה מהגבלות.

וכל זה, יש לומר בפשטות, שזהו מצד שנמצאים כעת בימות המשיח²¹³, לאחר שסיימו את כל עבודת בני' בגלות²¹⁴, והמשיח הכללי כבר נגלה²¹⁵, וזה נותן כח למשיח הפרטי, ניצוץ משיח - עצם הנשמה שבכל יהודי²¹⁶, שיהי' בגילוי, וע"כ אפשר לעבוד בפועל מצד עצם הנשמה כנ"ל באריכות, ובעבודה זו, שכל כולה חדורה בכוונה של גילוי עצם הנשמה (וכנ"ל, שזה פועל שכל העבודה היא במהות שונה), שזהו אמיתת ענינו של משיח, זהו העבודה המיוחדת דימות המשיח שפועלת את הגילוי של ימות המשיח בשלימות²¹⁷.

(211) ש"פ אמור נ"א ס"ט.

(212) ולכאור' הכוונה היא עד לצדיק גמור, וכדמשמע מפשטות הלשון "לדרגות הכי גבוהות". ולהעיר, שהעבודה דצדיק גמור המבוארת בתניא (פ"י), שלא רוצה לדבק נפשו בה' אלא "לייחדא קוב"ה ושכינתי' בתחתונים", וכפי שאמר אדה"ז ש"איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דאין ג"ע דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין", ועבודה זו הרבי דורש מכאו"א מהסידים, שירצה רק בעצמות, רק בגאולה באמיתית והשלימה, דירה בתחתונים ולא בשום ענינים אחרים.

ולהעיר (שמעתי מהת' שלום דוברער שיחי' ניסעלעוויטש) מהשינוי שבין המאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א סוס"ט, סי"ג (סה"מ מלוקט ח"ג עמוד קז, קט) ששם הרבי דורש זאת רק "מעין ושמן עכ"פ", לבין המאמר "ואתה תצוה" תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו עמוד קלה) שם הרבי דורש זאת בפשטות מכל אחד ועד לאופן שזה יהי' נוגע כ"כ שהוא יהי' "כתית, כל עוד אין את גילוי העצמות בעולם. וי"ל בפשטות הטעם לשינוי זה - שהמאמר ד"ואתה תצוה" י"ל בתשנ"ב, בימות המשיח, שהדרישה (וממילא הכח) לכל יהודי היא לעבוד עבודתו בעיקר מצד עצם הנשמה, ושזה יגע כ"כ עד שיהי' "כתית" מזה שהגאולה לא נמצאת בגלוי.

(213) שיחת י"ט"כ כסלו נ"ב. וראה ש"פ וארא נ"ב ס"י, שבכללות עכ"פ זהו מתחילת נשיאותו של הרבי.

(214) כמפורש בשיחת ש"פ אמור הנ"ל, שזה שאפשר להיות צדיק זה מצד כך, וכן בכל השיחות הרבי מבאר שזהו חידוש של עכשיו מצד הזמן והתקופה המיוחדת.

(215) ש"פ וירא נ"ב ס"ד (וראה ש"פ נשא נ"א סי"ג, ש"פ בלק נ"א ס"ח, ש"פ חיי שרה נ"ב סי"ג), שיחת י"א אלול נ"א. וראה שיחת ש"פ משפטים נ"ב בארוכה על פעולתיו הגלותיו של משיח שבדורנו בעולם.

(216) כמפורש בד"מ תולדות נ"ב ס"י, שגילוי הניצוץ משיח, זה גילוי עצם הנשמה ממש. וראה ג"כ ש"פ וירא נ"ב ס"א.

(217) וכמבואר בשיחת ש"פ תולדות נ"ב שם, שע"י עבודה זו זוכים בגלוי ל"להביא לימות המשיח" ובדרך ממילא, ע"ש.

עבודת ה' בימות המשיח (ב)

מקומה והאופן המיוחד של 'עבודת התפילה' ב'לחיות משיח'

יבאר ענין התפילה ע"פ נגלה וחסידות / יחדש בחיבור ביניהם / יביא ההכרח בדרישת הגאולה בזמן התפילה והחשיבות בכך והאופן בו זה צריך להעשות / יוסיף בזה ע"פ התנועה הכללית דציפי' למשיח כעת / יביא חידוש כ"ק אד"ש בכך שזה גופא יהי' מתוך שמחה ודוגמא לכך / יוסיף ויביא חידוש כ"ק אד"ש מה"מ במהות התפילה כעת ויבארו / יביא זה שיש לצייר בכל פרט בעבודה כפי שיהי' בימות המשיח / יסכם הענינים

הנ"ל

אחרי שבואר לעיל (ח"א) באריכות החידוש הכללי בכל המהות והגישה לעבודת ה' בזמננו זה (ימות המשיח) יבואר לקמן בפרטיות איך שזה משתקף בכמה ענינים בעבודה בפועל.

בח"ב יתבאר זה בנוגע לקו ה'עבודה'²¹⁸, עבודת התפילה, כפי שזה בכמה ענינים פרטיים חדשים המודגשים בה בזמן זה, בנוסף לדגש הכללי, וכפי שיבואר לקמן (אחרי שיבואר קודם ענין התפילה בכללותה בקיצור). ובח"ג יתבאר בזה בנוגע לענינים נוספים (לימוד התורה, אהבת ישראל, אכו"ש ועוד).

א

עבודת התפילה ע"פ נגלה וחסידות

את ענין התפילה אפשר לחלק לשני ענינים:

א) החלק הפשוט יותר (ע"פ נגלה): [וגם בו כמובן, יש איך שחסידות "מחיי" אותו] "בקשת צרכיו", שכשלאדם יש איזה צורך מסוים הרי הוא מבקש מהקב"ה שימלא לו את חסרונו (אחרי שמשבח את הקב"ה לפני הבקשות ומודה לו לאחריהם). וכלשון הרמב"ם²¹⁹: "חייב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום: ומגיד שבחו שלהקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להן בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודי' לה' על

(218) ראה סה"מ מלוקט ח"ד עמוד קמה הטעם שדוקא קו זה נקרא 'עבודה' כי הוא משפיע על כל עניני העבודה בכל ג' הקוין, ושם (סוף סי"א) שזהו מצד הכח דעצם הנשמה, ע"ש.

(219) הלכות תפילה פרק א' הלכה ב'.

הטובה שהשפיע לו, כל אחד כפי כוחו".

ובפרט לפי ביאורו של "החינוך"²²⁰ בזה, שזהו יסוד גדול באמונה, שמבטא את הכרת האדם בפנימיות שהשליט והבעה"ב היחידי על כל מה שקורה בעולם זהו הקב"ה! ולכן כשחסר לו איזשהו ענין בבריאות או בפרנסה וכדו' אזי דבר ראשון הוא מבקש מהקב"ה כי הוא יודע שהוא זה שיכול באמת "הכי" לעזור לו. (ואח"כ, כיון שכך רוצה הקב"ה, הוא עושה פעולות בדרך הטבע שבהם תתלבש ברכתו של הקב"ה באין ערוך למה שהכין ופעל בדרך הטבע²²¹)²²².

ב) התפילה נקראת "עבודה שבלב" כמארו"ל על הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם"²²³ "איזוהי עבודה שבלב זו תפילה"²²⁴. והיינו, שזהו²²⁵ זמן לעורר את המצות היסודיות ביותר התלויות בלב ג'²²⁶, והיינו, להתבונן ולהגיע להכרה מוחלטת בכך ש"ה' אלוקינו ה' אחד" (ובעיקר לפי חידוש החסידות²²⁷ בענין שהקב"ה הוא לא רק האלוקים היחידי או השליט היחידי אלא הוא המציאות היחידה בעולם ואין שום מציאות חוץ מהקב"ה! שזה דורש התבוננות רחבה להחזיר ולחוש את הענין היטב).

להגיע לידי "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", שהאדם מחליט להתמסר לקב"ה ולעשות כל מה שייגיד לו בקיום התורה ומצות במשך כל היום כולו. (עיקר הענין של "ובלבבך" זהו שייגיע בפועל ה"לעשותו" גם אם לא הרגיש את הענין בלבו כלל, וזה נקרא אהבת ה'²²⁸, שמתבטאת בעיקר ב: א) לימוד התורה, "ואהבת . . . והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוין היום על לבבך". ב. קיום המצות, וכהמשך הפסוקים "וקשרתם לאות על ירך . . . וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", וכדי להגיע לזה בפועל צריך האדם לעורר אצלו כמה שיותר "כל חד וחד לפום שיעורא דילי" האהבה לה' (לפחות ובעיקר) בנוגע לבפועל).

והנה, בענין הראשון, כפי שהוא ע"פ חסידות ה"ז לא בקשה על הצרכים הגשמיים לצורך עצמו ח"ו אלא שצרכיו שלו הם צרכיו של הקב"ה, כיון שהוא "חלק אלוקה ממעל ממש", וצרכיו הגשמיים שלו זה קשור לבחירת העצמות בגוף היהודי²²⁹.

ובעיקר – לבקש שיהי' גילוי אלקות בעולם. וזהו תכלית ועיקר התפילה, וכלשונו של

(220) הובא בדרמ"צ בשרש מצות התפילה פ"א.

(221) ראה באריכות בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפ' בשלח, וש"ג.

(222) דוגמא מוחשית לענין: יש שליח של הרבי מלך המשיח שליט"א שנתקל מאיזה שהם בעיות בעירייה וכדו' או איזה אדם שיש לו הצעה מיוחדת לעבור דירה וכדו' האם דבר ראשון הוא כותב לרבי ומבקש ברכה ויועד שהרבי הוא בעל הבית על העולם וקובע מה יאי' או שהוא "נלחץ" ופועל וחושב בעיקר בדרך הטבע של הענינים, ועד"כ בכל דבר וענין.

(223) דברים יא, יג.

(224) הובא שם ברש"י, ועוד.

(225) כמוסבר באריכות בספר התניא, פי"ב, פמ"ט ועוד. ראה באריכות בספר משיח עכשיו ח"ב בפרק 'תפילה' ובפניני התניא ריש פל"ח ועוד.

(226) שאלו הן מצות תמידיות, שלא הזמ"ג ומחויבות בהם גם נשים כאנשים! – ראה שיחה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"פ באי-בשלח תשנ"ב הערה 2 (וישם, שמתעם זה גם נשים מחויבות בלימוד החסידות וכו').

(227) שעוהיו"א מתחילתו, לקו"א פרכים כ"א, סהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה'. וראה לקו"ש חל"ה שיחה ב' לפ' נח ס"ו (עמוד 28 ואילך) ועוד.

(228) תניא פט"ז י"ז.

(229) ראה באריכות בלקו"ש חכ"ג עמוד 218 ואילך.

אדמו"ר הזקן בלקו"ת²³⁰: "והנה כל סדר התפילה שעד שמו"ע היא הכנה לשמו"ע, דהיינו, כדי שיוכל להתפלל בכוונה ברעותא דלבא, שבאמרו "ברוך אתה הוי", יהיה הבקשה באמת שיחפוץ מרעותא דלבא שיהי' גילוי שם הוי'. וע"י כל זה יוכל לבקש אח"כ באמת לאמיתו בשמונה עשרה "ברוך אתה הוי" שיהי' גילוי אור ר"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות למטה".

והענין הוא פשוט, שהמטרה במצות התפילה היא הענין הראשון (בקשת צרכיו, שיהי' גילוי אלקות), אך כדי להגיע לזה צריך שיהי' לאדם את הענין השני הנ"ל²³¹, ההתבוננות והרגש שבלב בקיום המצות התמידיות אמונת ואחדות ה', אהבתו ויראתו וכו' שאז יענין אותו גילוי אלקות וזה יהי' "צורך" שלו שעליו הוא יתפלל. וכפי שמשמע מפורש בלקו"ת הנ"ל: "לכן, כדי שיגיע האדם למדרגה זו, תיקנו חז"ל מתחילה לומר פסוקי דזמרה וברכות ק"ש כמארוז"ל לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. ועי"ז יבא לבחי' ויצעקו אל ה' בצר להם להתעורר בתשובה מרעותא דלבא לשוב אל ה' ממש, וזהו בחי' ואהבת ככל לבבך שבק"ש, ועי"י כ"ז יוכל לבקש אח"כ באמת לאמיתו בשמו"ע בא"י. .".

[ובפרט לפי הידוע בשיטתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחיבור הפי' הפשוט עם הפי' הפנימי²³² ודוקא בזה נמצא העצם, וכפי שיש לרוב במאמרים, בפרט של השנים האחרונות, וכמו"כ כאן שע"י שהאדם מתבונן באלקות (פי' החסידות) יבקש את צרכיו (פירוש הנגלה) באמת בצרכים אלוקיים!]

ב

התפילה כזמן הדרישה לגאולה

ובענין זה יש להדגיש שני חידושים עיקריים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנושא התפילה בזמננו זה, והוא:

(א) הצורך והחשיבות²³³ לכון ולהתפלל ולבקש ולדרוש את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש בשעת התפילה וכמה שיותר: "הושיענו ה' אלוקינו .. " "הראנו ה' חסדך. ". וכך כל התפילה כולה, ובפרט בשמונה עשרה שאומר "ברוך אתה ה'" ו"את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", "ותחזינה עינינו וכו'".

וכפי שמובן בפשטות (ונראה במוחש), שאדם שחי חסידות ואלקות באמת, רוצה כבר שיהי' גילוי אלקות, "גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי", ויהי' מוכן לעשות הכל בשביל זה. שכפי שרואים בגשמיות שלאדם 'נוגע' משהו בנפש הוא מעוניין בו ועושה הכל להשיג

(230) ד"ה "לא הביט און ביעקב" ריש אות ד'. (במדבר עא, ג).

(231) וודאי שכל אלו הם ענין לעצמו, מ"ע דאורייתא של אהו"ר וכו', אבל, הסיבה לזה שתיקנו לעשות זאת דוקא בזמן זה

דתפילה י"ל שזה קשור לתוכן של התפילה, בקשת צרכיו, וכפנים.

(232) לדוגמא: ואתה תצוה תשמ"א (קונטרס פורים קטן תשנ"ב) סי"ב, ובריבוי מקומות. ולהעיר גם מסה"מ מלוקט ב' עמוד

שכב.

(233) ראה לקו"ש ח"ל שיחה א' לפ' וישב ושי"ז. ובריבוי ריבוי שיחות (שמהם) נלקטו בספרים 'עד מתי', 'שערי גאולה' שער

האמונה והציפי'.

אותו²³⁴ (כמו אדם שחסר לו כעת כסף או בריאות וכו'), כשאדם יודע איזה גילוי אלקות יהי בגאולה ומה יש עכשיו, ירצה הוא באמת שתבוא כבר הגאולה ויראה אלקות בגילוי.

וודאי שיהודי כזה שיעמוד מול הקב"ה בתפילה בהכרה שבאמת "הוא עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה" עכשיו והקב"ה הוא הבעה"ב על העולם ויכול למלאות את צרכיו ולהביא את הגאולה לעיני בשר של כל בני", והוא כעת "שומע²³⁵ את מה שאתה מדבר בתפילה" - ודאי שהוא ירצה ויבקש מכל הלב "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", "ותחזינה עיננו". וכמו אדם שח"ו צריך בריאות בדחיפות יבקש הוא מכל הלב מהקב"ה "רפאנו. . ." וכך (ויתרה מזו) צריך לבקש מהקב"ה את הגאולה!

[וכדי לפעול בעצמו ענין זה שיהי' אכפת לו מהגאולה, מגילוי אלקות, עד לגילוי העצמות, ואז יתבע זאת מהקב"ה באמת, זה ע"י שישקיע את עצמו בלימוד והתבוננות בעניני הגאולה ומשיח (ובפרט בדרישות כ"ק אד"ש בענין זה, וכמו בשיחת כ"ק אד"ש בכ"ח ניסן), וע"י ההתבוננות ושימת הלב הראוי' בזה יחליט שהוא א' מהעשרה עקשנים שמוכנים לעשות הכל עד להתגלות בפועל ממש, וכמובן שבכלל ההתבוננות בעניני אלקות בתפילה מוסיפים בכל זה יותר ויותר שיחי' את הענין בפנימיותו²³⁶].

וזהו אחד מהעניינים הכי עיקריים שהתחזקו דוקא בשנים של נ"א-נ"ב של אחד שחי משיח שהוא חי ב"ידיעה²³⁷ והכרה והרגשה ש"הנה זה בא", וממילא הוא משתוקק ביותר לגילוי של הגאולה עד כדי ש"ימיו חסרים" כל עוד הגאולה לא הגיעה בפועל ממש לעיני בשר²³⁸. וודאי שברגע שהוא יעמוד מול הקב"ה שיכול להביא לו את הגאולה הוא יבקש זאת ממנו מכל הלב עם כל הרצינות והאמת והשמחה שבזה²³⁹.

[ועד"מ, כמו שליח לדוגמא שהולך למישהו שיכול לתרום לו 50 אלף דולר ודאי שיחשוב על כל מילה שיגיד לו וירצה ויפעל לשכנע אותו ושייתן לו את התרומה, ק"ו שאנחנו כשרוצים כל כך את הגאולה, שאנו עומדים מול מישהו שיכול להביא לנו אותה בפועל ברגע זה וודאי נדרוש ממנו מכל הלב שיביא את הגאולה בפועל, ודוקא בשיחות של הדבר מלכות משנים תשנ"א-תשנ"ב, הרבי ממש מרעיש ודורש את הענין הזה עוד פעם ועוד פעם לבקש מהקב"ה בתפילה את הגאולה (וכדלקמן)].

אז ודאי שעם כל הקושי צריך לרכז את המחשבה ולהתייגע ולהכיר שאני עומד מול הקב"ה ולבקש ממנו באמת "תקע בשופר גדול לחירותינו", "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו ככתחילה", "ולירושלים עירך" "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", "ותחזינה עיננו

(234) ראה תניא אגה"ק ד'.

(235) סה"מ תש"א עמוד 20, ע"ש.

(236) ויש להעיר, שמהטעמים העיקריים (בנוסף ל'לחיות משיח' של התקופה כעת כמבואר באריכות בד"מ בלק) לדרישת

כ"ק אד"ש מה"מ בלימוד עיני גאומ"ש, הוא כדי שלא יבהלו מזה, ואדרבה, ירצו בזה ויבקשו את זה כו'. ראה בסוף שיחת בלק חח"י הידועה, שיחת ש"פ תזו"מ נ"א (במעלת לימוד בעשרה דוקא), ש"פ אה"ק נ"א (שלאחרי הביאור מהו הגאולה, שע"ז אפשר להסביר שאין מה לפחד מזה כו') ועוד.

(237) ש"פ בלק תנש"א ס"ט-י.

(238) ש"פ מקץ תשנ"ב סי"ב.

(239) [זכורני את הרב אליעזר שיחי' קנעני עומד לפני העמוד ב705 בתשרי ו(מעצמו) זועק בקדיש "ויקרב משיח" וכולם

עונים אמן בהתלהבות וכו'].

בשובך לציון ברחמים". ולפעול בזה על הזולת ועל כל היהודים שאני מכיר לפעול "שכל²⁴⁰ בני ישראל ירעישו ויצעקו ויפעלו באמת להביא את המשיח בפועל" להיות מה"צועקים באמת" (ולא "מפני הציווי") "עד מתי".]

ג

ההוכחות לחשיבות לזה ודרך כיצד יש לבצע זאת

וכפי שמרעיש על כך כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות, ומהם, בש"פ שמיני²⁴¹: "כאו"א מישראל יש לו אחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש! . . ובמה מתבטאת עבודה זו - הרי זה ג"כ בפשטות: בהוספה בתורה ובמצוות, בלימוד הורה - נגלה תורה ופנימיות התורה, ובקיום המצוות בהידור . . וכל זה - מתוך הצפי' ותשוקה וכו' חזקה לגאולה - "אחכה לו בכל יום שיבוא", כפי שאומרים בכל יום בתפילה: "ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים", ו(בימי החול) - "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", וכמדובר כמ"פ".

ובש"פ דברים²⁴²: "מכאן ישנו גם הלימוד לדורות - בנוגע לאתפשותא דמשה שבכל דור ודור, עד למשה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועד"ז בנוגע לבחי' משה שישנה בכאו"א מישראל - שמבלי הבט על התפלות והבקשות שהיו עד עתה צריכים עוד פעם ושוב פעם להתפלל ולבקש מהקב"ה "עד מתי".... וברור הדבר שהתפלה והבקשה מתקיימת, ותיכף ומיד ממש".

וממשיך שם, ש"כבר "הכל מוכן לסעודה", ישנם כל הענינים כתיבה סגורה ונתנו את התיבה והמפתח שלה לכאו"א מישראל, הדבר היחידי שעליו מחכים הוא - שיהודי יצעק עוד צעקה עם עוד בקשה ותביעה ועוד תזכורת: "עד מתי"?...! ועל ידי זה הוא פועל שמשיח צדקנו נכנס עכשיו לבית הכנסת זה, ולוקח את כל בני"א כאן בתוך כלל ישראל לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, להר הקודש, לביהמ"ק השלישי, ועוד בשבת חזון זה - זוכים ל"ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים", ועוד והוא העיקר - תיכף ומיד ממש".

בש"פ עקב²⁴³: "בדורנו זה ובזמננו זה, כמדובר כמ"פ, שכ"ק מו"ח אדמו"ר העיד והודיע, שכבר סיימו את כל הענינים, וסיימו גם "לצחצח הכפתורים", והדבר היחידי שנשאר הוא - התנועה אחת של הקב"ה שיוציא את בני ישראל מהגלות ויביאם אל ארץ הקודש... ולכן מבקשים וצועקים בני"א עוה"פ ועוה"פ - ועכשיו עוד יותר בתוקף מפעם - "עד מתי"?...!"

וממשיך שם, ש"ומזה ישנו גם לימוד בנוגע לחשבון צדק דחודש אלול - שצריך להיות במיוחד בנוגע להמצב ד"עקב", עקבתא דמשיחא: ליהודי יש כח לעורר את עצמו ולעורר יהודים אחרים, ובעיקר לעורר כביכול את הקב"ה - ש"בואו ונחשוב חשבוננו של עולם": לפי כל החשבונות (שהקב"ה הראה בתורתו ובהניסים שהוא עושה בעולם) הי' צריך הקב"ה כבר

(240) כזעקת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בשיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א ס"ו.

(241) יומיים לאחר השיחה דכ"ח ניסן. סעיף ט"ו.

(242) ס"ח, ובסיום השיחה.

(243) סעיפים י"א-י"ב.

מזמן להביא את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (כנ"ל), ובפרט בשנה זו, שלפי כל החשבונות והסימנים היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו". . מקבל יהודי (במקום וזמן זה) את הכחות הגדולים ביותר ויש לו גם את הזכות והאחריות הגדולה ביותר לבקש ולצעוק להקב"ה: "עד מתי"?...!"²⁴⁴.

ומה לנו יותר מהמאמר האחרון שהרבי שליט"א מה"מ חילק לכאו"א לפני כ"ז אדר, שהנקודה התיכונה (אם אפשר לומר) של המאמר, זה העבודה של ה"כתית" של הדור שלנו שנעלה עוד יותר מה"כתית" של המס"נ של החסידים ברוסי', שמגלה את עצם הנשמה כפי שהוא מצד העצמות, שאז אין בזה שינוי גם מצד כוחות הגלויים, שהעבודה הזו מתבטאת בזה:

"שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה הגשמיות 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 שארו"ל כל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו ה"ו כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרייסלט, כתית. וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית, מ"מ, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. . ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס, הוא נשבר ונדכא, כתית. . הוא במצב ד"כתית", ומבקש ג' פעמים בכל יום (או יותר) ותחינה עיניו בשוכך לציון ברחמים, שאז יהי' גילוי אלקות ועד לגילוי העצמות"²⁴⁵.

ולכן וודאי שכל אחד שחי משיח צריך לנצל את זמן התפילה להביא את משיח מיד, לדרוש ולבקש זאת, ובמידה מסוימת זהו כמו "אבן הבוחן" לראות כשאתה "חי משיח" ומחכה ומשתוקק לזה ואכפת לך מזה באמת ולא רק מן השפה ולחוץ. שזה מתבטא ב"את צמח דוד עבדך.. "וב"ותחינה עיניו" שבתפילה, ויתרה מזה, זה יכול, צריך ואפשר להתפלל הרבה יותר 3 פעמים ביום, כל רגע פנוי ביום כמעט הוא מתפלל ומבקש מהקב"ה את הגאולה²⁴⁶. כל פעם שאומרים "עד מתי" זה תפילה! כרצון הרבי שכל היום נהיו חדורים בלהתפלל להקב"ה על הגאולה! וכלשון שיחת ש"פ צו תשמ"ה²⁴⁷: "בשעת התפילה, ק"ש שעל המיטה וכו' - עליו לצעוק "שמע ישראל", אבל בשאר הזמנים - עליו לצעוק "משיח נאו"!...".

והיינו, שגם אחד שמתפלל באריכות וכו' אבל לא "חי" שמשיח מגיע עכשיו וצריך לעשות הכל להביא אותו כנ"ל - הוא לא "חי משיח", שפירושו הוא "הכרה והרגשה שהנה זה בא", ועד כדי שהלכות ביהמ"ק אצלו הם "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחרי רגע זה"²⁴⁸ בדיוק כמו הלכות שבת בשבת!

וזה צריך להיות ניכר בכל דיבור, שהוא ידבר על זה, לא יהי' ענין שזה לא יהי' חדור וניכר,

(244) וראה ג"כ ש"פ שופטים סוף סי"ג, תבוא סי"ד, תצוה (ו' אדר) סוף ס"י. ועוד.

(245) ועבודה זו גופא היא עבודה של ימות המשיח, שעובדים מצד עצם הנשמה, ולכן מצד עצם הנשמה נרגש שרוצים דוקא גאולה (ולא ג'ע, כפשוט), ועד שנמצאים בכתיית מזה. וראה לעיל ח"א ובהערה 28.

(246) סיפור : א' התמימים כתב לרבי במכתב שהוא מבקש על הגאולה ומשיח שיבוא כבר כו' והרבי שמח ואמר (תוכן), זה דוגמא של אחד שרוצה באמת, שזה מה שנוגע לו, והראי' כשמבקש על זה מהרבי במכתב האישי שלו בו כותב על מה שנוגע לו! (247) סכ"א. התנועדות ח"ג סוף עמוד 1647. וע"ש בכללות השיחה, ושתוכן בקשת משיח נאו תוכנה רצון לגילוי העצמות, וההשפעה בזה על הוולת ועוד, ע"ש.

(248) ש"פ בלק תנש"א ס"ט. וכמו שעושה הרב ברוין בקבציו ההלכתיים, וממנו יראו וכן יעשו.

כל פעם שתדבר איתו על תוכניתו להמשיך ימיו ושבועותיו, יהי' ניכר בדיבורו שמחכה שמישיח יבוא ונהי' כבר בביהמ"ק, ורק שאם ח"ו משיח יתעכב אז התכנון הוא לעשות כך וכך וכו'. ולדוגמא: בסיום שיעור חסידות, הוא יסיים אותו עם "ותיכף ומיד נראה כבר את ההתגלות של הרבי שליט"א מה"מ בביהמ"ק השלישי ונראה את כל אותם ענינים ודרגות באלקות שלמדנו עליהם בגלוי ובמוחש" כו', הכרות יחי, שמבטאת את קבלת המלכות של כ"ק אד"ש, שעי"ז פועלים את הגאולה²⁴⁹ וכדו'.

דוגמא מוחשית: שאדם יצייר לעצמו אם כעת כולנו נשמע קול שופר ענק שיהדהד ויישמע בכל העולם כולו, "בת קול" שהיום בלילה משיח מגיע! וקולטים שזה באמת כך, מיד כולם יחליטו מיד לחזור בתשובה שלמה ויתעוררו וודאי שידברו על זה ויחשבו על זה ויזכירו זאת בכל סיום שיעור וכו', וזה ישפיע באין ערוך על כל העבודה שתהי' באופן הכי מושלם והכי מתאים שיכול להיות, שהרי איך אני מתפלל ולומד ועושה מבצעים ביום שהרבי מתגלה והולך להסתכל עלי ולבחון את מעמדי ומצבי²⁵⁰ – וודאי שכל העבודה (גם החלק הא' הנ"ל (ההתבוננות באלקות וכו') שבענין התפילה) יהי' אחרת לגמרי, וכך צריך להיות ההנהגה שלנו כל הזמן שברור לנו שמישיח מגיע הלילה (ואם זה לא קורה זה דבר מופרך ולא הגיוני²⁵¹ כמו שייפול עלינו התקרה פתאום באמצע היום, וכך כל יום וכל רגע מחדש).

אז וודאי שאחד שחי משיח יתעסק בכל העניינים הללו ביתר שאת בכל הכח וזה יהי' ניכר ג"כ בתפילה ש"אכפת" לו באמת ממשיח וגילוי העצמות בעולם ומבקש זאת מהקב"ה באמת "ותחזינה עיננו" וכו', ואח"כ יוכל להביא את הכרה והרגשה זו לכל הקהילה וכו' (ולהראות להם "דוגמא חי' בזה) ולקיים את השליחות העיקרית שלהכין את כל היהודים שיהיו מוכנים לקבל פני משיח צדקנו שבא עכשיו ברגע זה ממש!

ד

שמחה בדרישת הגאולה

ובזה עצמו מחדש כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, אשר אע"פ שכ"ז לכאו' נוגע ממקום של צער ומרירות (שהרי, מי שאכפת לו באמת מדבר, ממילא שהדבר לא יהי' זה יצער אותו, שלכן, דוקא²⁵² מרים שמחה בשמחה הכי גדולה, עם תופים ומחולות, מכיון שהיא זו שהכי התמרמרה על הגלות, ובמילא היא הכי שמחה מזה שהגאולה הגיעה, וכמו בגשמיות כמה שיש לאדם צרה יותר גדולה אז כשהוא יגאל מזה יהי' לו הרבה יותר שמחה), וכפי שאומר הרבי "אינגאנצן צוטרייסלט", אך מ"מ מחדש הרבי²⁵³:

"בנוגע להתפלה על הגאולה האמיתית והשלימה (ובפרט לאחרי שכבר "כלו כל הקיצין",

(249) שיחת ב' ניסן תשמ"ח, ש"פ תולדות נ"ב בסופה, ועוד.

(250) ש"פ וארא תשנ"ב סי"א, ע"ש.

(251) שיחת כ"ח ניסן תנשא" ס"ו, ושם, פעמיים "רחמנא ליצלן" על מי שזה לא מופרך אצלו שמישיח לא יבוא היום, מחר ומחרתיים!!

(252) ש"פ בא-בשלח תשנ"ב (ע"ד מעלת נשי ובנות ישראל תחינה בדורנו זה) ס"ד.

(253) ש"פ בשלח נ"ב סוף ס"ט. וכע"ז גם בשיחת ש"פ בא-בשלח הנ"ל ס"ח: "ביחד עם התפלה, הבקשה והדרישה מהקב"ה שיביא את הגאולה תיכף ומיד ממש, שהיא מתוך רגש של צער ומרירות (מרים על שם המיור"ר) על אריכות הגלות, שבאה לידי

ונשלמו כל עניני העבודה, כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – שנוסף על רגש הכוסף והתשווקה והגעגועים להגאולה (עד עתה), צ"ל עכשיו גם ובעיקר רגש השמחה מזה שהגאולה באה בפועל ממש ברגע זה ממש".

[ולהעיר מענין דומה במ"א²⁵⁴: "שבסוף זמן הגלות ממש – נותנים כוחות מיוחדים, שיוכל להיות ענין השמחה בטרתה, והביאור – ששמחה זו נעשית ע"י התבוננות שתיכף ומיד ממש בא משיח צדקנו, שאז תהי' בכל העולם שלימות השמחה, שלכן, ישנו כבר רגש של שמחה בטרתה (מעין ודוגמת שמחת הגאולה)"]²⁵⁵.

והיינו, לדוגמא, כשאם מתבונן ומצייר איך יהיה רגע הגאולה

- שיהי' הגילוי של הקב"ה בעצמו בעולם, וכל בני"י יקיימו את כל התומ"צ בשלימות, יהי' ביהמ"ק השלישי שירד 770, וכולנו נעלה לארץ ישראל עם ענני שמייא, והרבי שליט"א מה"מ ישלוט בכל העולם כולו, הרבי ישלוט בכל העולם (כפשוטו, יהי' ראש הממשלה²⁵⁶, נשיא ארה"ב וכל מדינות העולם), ו"כל גויים אשר עשית יבואו וישתחוו לפניך ה' ויכבדו לשמך", ושכל בני"י (הלא דתיים לע"ע, ספרדים, חרדים, ליטאים, חסידי פולין וכו') כולם מתאחדים ביחד כעם אחד סביב הרבי שליט"א מה"מ כשמעודד את השירה בתנופה, וכל בני"י יקומו בתחיית המתים, אברהם אבינו, יצחק אבינו יעקב אבינו, משה רבינו וכו' וכו' כל התנאים והאמוראים, הגאונים, הראשונים והאחרונים, הבעש"ט, אדה"ז, אדמו"ר האמצעי וכו' עד לרבי הריי"ץ עם כל החסידים שלהם, וכולנו במצב ש"באותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות" "מעדנים מצויין כעפר", עוגיות ובורקסים ובגדי משי על העצים וכל בני"י יודעים את ה' חכמים וגאונים כמו הרצ"בי ויותר, ושומעים "תורה חדשה" מהרבי שליט"א מה"מ וכולם הולכים ברחוב עם חיוך על הפנים -

יקלוט איזה שמחה תהי' בגאולה, ואח"כ מתבונן שכ"ז הולך לקרות עכשיו, הוא כבר יתחיל לשמוח בשמחת הגאולה.

ביטוי בהצעה מקרב ולב עמוק "עד מתי, עד מתי, עד מתי!...! חדרות הן (גם ובעיקר) ברגש השמחה, ושמחה גדולה ביותר שבאה לידי ביטוי בהשירה, מצד גודל הבטחון ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", וכבר בא!" (254) ש"פ כי תצא תשמ"ח ס"ח. ושם בתחילת הענין: "כשנמצאים בחושך כפול ומכופל דהגלות, שכל בני"י נמצאים בגלות, ו"שכינתא בגלותא", הרי מובן שמצד גודל צער הגלות לא שייך שמחה בטרתה. אבל אעפ"כ, כיון שסו"ס מוכרחים להביא את המשיח – לא נותרה ברירה אלא להביא את משיח ע"י השמחה, שמחה בטרתה. ובנוגע להקושי לפעול רגש של שמחה בטרתה בחשכת הגלות – הרי, מכיון שמוכרחים להביא את משיח צדקנו, עכ"ל, שבסוף . . .".

(255) אלא, ששם זה התבוננות "שתיכף ומיד בא משיח צדקנו" (וחידוש מיוחד ש"עכצ"ל), משא"כ כאן בש"פ בשלח תשנ"ב, הרבי מדגיש שדוקא עכשיו (בתשנ"ב), אחרי שסיימו את כל העבודה, כמבואר שם לפני"ז בס"ח), השמחה היא "מזה שהגאולה באה בפועל ממש ברגע זה ממש", ובצורה פשוטה. (ראה בזה בש"פ בלק נ"א ס"ז-ט שדוקא אחרי נ"א, שעומדים על סף הגאולה יש ודאות גמורה מזה שהגאולה באה ברגע זה ממש, עד שכעת ההלכות הנוגעות לזמן הגאולה הם "ההלכה למעשה" בפועל ברגע שלאחרי רגע זה". וכן בכ"מ).

(256) כדברי הרבי לא' בחלוקת הדולרים, שבקרוב ראש הממשלה יהי' משיח צדקנו.

ה

עבודת התפילה לפי המצב בימות המשיח

(ב) ועל פי החידוש ביסוד של כל עבודת ה'²⁵⁷ (לעיל בחלק א') יובן עוד חידוש עיקרי בנוגע לעבודת התפילה - שהיא מתחילה ביסוד חדש מהרגע הראשון שקם בבוקר (או ברגע שנזכר בזה, שכל רגע מחדש יכול לעורר אצלך בתוקף מחודש את ה"ניעור משנתו" הנ"ל -) לידע שהוא חד עם עצמות ומהות, ושיכוון (וכפי שבואר לעיל חשיבות ענין זה באריכות) שכל עבודתו כעת בעבודת התפילה זה לגלות כמה שיותר את זה שאני חד עם עצומי^ה, להביא לימות המשיח, וכפי שמבאר הרבי בד"מ בשלח²⁵⁸ שכעת אופן עבודת התפילה היא:

"והוראה נוספת וג"כ עיקרית בענין השירה בנוגע לעבודת התפילה . . שנוסף על השירה הקשורה עם העלי' מלמטה למעלה, צ"ל עכשיו (לאחרי גמר כל העליות) השירה שמצד הדביקות וההתכללות בעליון כהכנה והתחלה ל"שיר חדש" דלעתיד לבוא (כנ"ל ס"ו), ושם בס"ו, שענינו של ה"שיר חדש" הוא "שיר שכל ענינו הוא הדביקות וההתכללות עם מהותו ועצמותו ית". שאלו הן הדברים הנ"ל אשר כעת החידוש בעבודת התפילה (וכן בכללות עבודת ה') הוא בזה שאני מגלה את המציאות האמיתית שלי שאני כלול ודבר אחד עם עצמות ומהות שזה מה שיתגלה בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה.

וכפי שאומר גם הרבי בש"פ תצוה²⁵⁹: "התחדשות הקישור והחיבור דעצם הנשמה עם הקב"ה בכל יום נעשה בשעת ק"ש ותפלה, שהוא ענין המס"נ באחד, ותכלית הביטול דעמידה לפני המלך שבתפילת העמידה. וענין זה נמשך ומתגלה גם לאחרי גמר העבודה דק"ש ותפלה, במשך כל היום כולו . . .".

ו

ציור המצב הפרטי בכל דבר כפי שיהי' בימות המשיח

וחידוש נוסף, שכעת אחרי שמלך המשיח נמצא²⁶⁰ כבר בהתגלות ו"צריך רק לקבל פני משיח צדקנו" שזה מתבטא בכך ש"כל²⁶¹ הענינים וכל הפעולות חדורים בעיני משיח וגאולה", וכפי שהרבי מביא לזה דוגמא אפי' מאכילה ושתי', "כולל⁴⁴ גם באכילתו ושתייתו - שמשותק לסעודה דליתן ושור הבר ויין המשומר, עד כדי כך שגם לאחרי הסעודה נשאר

(257) וראה לעיל הערה 52, שגם העבודה הנ"ל בתפילה, לדרוש גאולה, זה נובע ג"כ מאותו יסוד, ושכין שמצד עצם הנשמה אנו חד ממש עם עצומי^ה לכן נוגע שזה יהי' בגילוי ממש, וכל עוד זה לא בגלוי בכל העולם נמצאים ב"כתיבת", ודורשים זאת בכל הזדמנות.

ולהוסיף ולהעיר, ששמעתי כיצד חסידים בדורות קודמים היו מסתכלים על עוה"ז כדרך בלבד כו', והיו בעיקר דואגים לעוה"ב (ג"ע) שיהי' כדבעי, והיו דואגים מראש לקדיש וכו'. ומוכן ממילא עד כמה בומננו זה, זה שונה לגמרי, שלא רוצים כלל את הג"ע, אלא רק גאולה וגילוי העצמות כנשמות בגופים כאן למטה מיד ממש, שזה מהעבודה המיוחדת כעת בימות המשיח.

(258) ש"פ בשלח נ"ב ס"ט.

(259) ש"פ תצוה נ"ב (השיחה של השבת בלבד) ס"ח.

(260) ש"פ וירא נ"ב ס"ד, ש"פ חיי שרה ס"ג, וראה בש"פ משפטים נ"ב באריכות שכבר פועל על העמים וכו'. ולהעיר משיחת י"א אלול נ"א (בלתי מוגה) אשר "נשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף". ועוד.

(261) שם וירא ס"ד.

רעב לסעודה דליתן ושור הבר ויין המשומר, ובמילא, טוען להקב"ה שאינו יכול לקיים המצוה ד"ואכלת ושבעת וברכת" לאמיתתה עד שהקב"ה יושיבנו על שולחנו להסעודה דלעתיד לבוא, ותיכף ומיד ממלא הקב"ה בקשתו - בהסעודה דיום הש"ק . . .".

ומזה מובן במכ"ש בנוגע לעבודת התפילה, שגם בה צריך כבר להשתוקק ביותר לתפילה כפי שתהי' בשלימות בביהמ"ק השלישי בגלוי שיהי' בגילוי העבודה ד"שיר חדש" בתפילה באופן שמתגלה בכל המציאות דכל בני ישראל זה שהם "חד ממש עם עצמות ומהות בגילוי", ועד כדי כך שטוענים להקב"ה שא"א לקיים באמת את הציווי של "ועבדתם את ה' אלוקיכם" בשלימות עד שתבוא הגאולה האמיתית והשלימה, ובתפילה או. והעיקר - שתיכף ומיד ממלא הקב"ה בקשתנו ונהי' בביהמ"ק השלישי עם כל בני" שבדור שכולם חזרו בתשובה בגילוי ורואים בהם שהם חד עם עצמות, ונשיא דורנו משיח צדקנו בראשנו עם כל בני" שבכל הדורות וכל רבותינו נשיאנו וכו', ובקודש הקודשים, ותיכף ומיד ממש!

וע"פ המבואר בד"מ שמות²⁶²: "ב' פירושים ב"להביא לימות המשיח": (א) כפשוטו, שמשיח יבוא, וצריכים להתבונן מה יהי' המצב של כל דבר בעוה"ז בימות המשיח. (ב) שהכוונה והתכלית של כל העבודה בימי הגלות היא "להביא לימות המשיח". וגם בתפילה ג"כ, לצייר כיצד היא תהי' בגאולה, ושכל התפילה היא בשביל להביא את הגאולה ועד"ז בכל דבר וענין.

ז

סיכום מעלות הנ"ל בתפילה בזמננו זה

הצורך שאפשר להשתמש ב"עבודת התפילה" כדי "לחיות משיח":

לדרוש מהקב"ה בתפילה את הגאולה כמה שיותר עוד פעם ועוד פעם עד לגאולה בפועל ממש! בפרט ב"את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", ב"ותחיזנה עיננו" וכה"ג.

לעורר את הרצון באמת במשיח, כדי שהדרישה הנ"ל (א) תהי' באמת, ע"י התבוננות בטיב הגאולה, ובכלל באלקות (בחסידות), כך שלגלות את הרצון לגילוי העצמות עד כדי "אינגאנצן צוטרייסלט" בפועל.

בכלל, כחלק מההתחזקות בכל ענייני תורה ומצות שהרבי דורש כעת כדי שנהי' מוכנים לביאת המשיח, ובפרט כחלק מ"קבלת המלכות" שמחליטים להתמסר לגמרי לעשות ככל הוראות כ"ק אד"ש מה"מ, ולקיים את כל הוראותיו בקשר עם "עבודת התפילה", כידוע לכל כמה הרבי מעורר בכך ג"כ, בנוסף לכל רבותינו נשיאנו.

כדי להתחיל "לחיות משיח" ולהתכונן ולהתחיל ב"שיר חדש" דלע"ל, שהוא שיהודי נהי' חד עם עצמות א"ס, הרי זה בתפילה באופן של התכללות בעליון שיהודי מגלה את כך ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", שהוא "חד ממש עם עצמות ומהות". בפרט בשעת ק"ש ותפילת שמו"ע שאז אומר הרבי שליט"א שמתגלה עצם הנשמה במס"נ דאחד ובביטול של כעמידה לפני המלך בתפילה.

כדי להתבונן באופן של "דעת" בכל הענינים "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח ממש", שיתחיל לחיות גאולה ממש ויהי' ב"דיעה והכרה והרגשה שהנה זה בא".

כדי לחיות בעצמי את כל הענינים של בשורת הגאולה, ואז יהי' אפשר לפרסם אותם גם לאחרים מתוך חיות פנימית (למרות שגם בלי זה הרבי אומר לפרסם, אבל, ודאי שלכתחילה, ושהדברים יפעלו יותר צ"ל בזה חיות פנימית), שיראו שאתה מאמין באמת במשיח, ואח"כ זה מתקבל הרבה יותר.

חשוב להבהיר: המטרה והשורה התחתונה היא רק הגאולה האמיתית והשלימה, ולזה יש את העבודה הנדרשת מאיתנו לחיות משיח כעת בכל האופנים האפשריים, וא' מהענינים זה עבודת התפילה, אך השורה התחתונה והמטרה היא הגאולה בפועל ממש.

ובמילים אחרות: לא "להוריד" את ה"לחיות משיח" לעבודת ה' של החסידות שהי' בכל הדורות, אלא "להעלות" את עבודת ה' של כל החסידות ב"לחיות משיח" של עכשיו, וא"א ב"להזור לליובאוויטש של פעם" ח"ו, אלא, להתקדם עם עניני הרבי ב"דור השביעי" בעבודת ה' נעלית יותר עם החידושים שבזה"ז עד להתגלות בגאולה האמיתית והשלימה מיד ממש.

כפשוט, כאן דובר בעיקר על העבודה ד"לחיות משיח", האדם עם עצמו, בקשר לעבודת ה' בכללותה. וזאת בנוסף כמובן ופשוט, לעיקר - השליחות היחידה לקבלת פני משיח צדקנו, לפעול עם הסביבה ולהכין את כל בני ביתו ובמקומו ובעירו לקבל פני משיח (ד"מ חיי שרה ה'תשנ"ב), ע"י לימוד עניני גאולה ומשיח, וההתרגלות לימות המשיח וכו'. ולפעול שאת כל האמור לעיל יעשה כאו"א מבנ"י לפי ענינו.

עבודת ה' בימות המשיח (ג)

המעשה הוא העיקר - דוגמאות למעשה

יבאר ויסכם עבודת ה' הייחודית כעת באכילה ושתי' / בראשית עבודת ה' / בלימוד התורה / באהבת ישראל / באתכפיא

הנ"ל

א

באכילה ושתי'

ר' הלל מפאריטש (לדוגמא) כשהי' אוכל, מה הוא הי' מכוון? לאכול לש"ש, לעבוד את ה' בגופו, כפי המוכרח לצורך הגוף ולא יותר, ואפי' שכל האוכל זה רק ה"מוצא פי הוי"ו" שבלחם שעליו "יחי' האדם" ולכן אח"כ יודה לה' מכל הלב בברכת המזון על כך ש"לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד".

חסיד של דור השביעי אחר תנש"א-תשנ"ב נדרש להיות ודאי כל הנ"ל (ויותר, בהדגשה (שמח"ת תשנ"ב) שזה לא שזה ענין של חולין מצ"ע ורק שלוקחים אותו לש"ש ו"דעהו", אלא מלכתחילה הכל זה רק אלקות ו"אין עוד מלבדו" ממש, ובשעת האכילה אני מקיים מצוה של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" וכו'), ובתוספת עיקרית, שהוא מגיע לאכול והוא לא רוצה לאכול את האוכל הזה, הוא מצפה ומשתוקק להיות עכשיו בגאולה האמיתית והשלימה ולאכול סעודת שור הבר והלוייתן ויין המשומר ביחד עם משיח צדקנו וכו', והוא מגיע בתביעה לקב"ה שאני לא יכול באמת לקיים את ה"ואכלת ושבעת" לאמיתתה עד שתושיב אותנו בשולחן בסעודת שור הבר והלוייתן כו'.

ב

ביסוד לעבודה

היו שואלים את ר' הלל מפאריטש, ר' שלמה חיים קסלמן, ר' ניסן נמנוב, איך מתחילים לעבוד את ה'? הם היו עונים בודאי: קבלת עול. "דא תרעא לאעלאה", יראה תתאה, קבעומ"ש, זהו "ראשית העבודה ועיקרה ושרשה", ו"אי האי לא אשתכח גבי' – לא שריא בי' קדושה!"

חסיד של דור השביעי אחר תנש"א-תשנ"ב נדרש להיות ודאי כל הנ"ל (ויותר, שזה קב"ע מוחלטת לא רק ממני, אלא כי כך בחר הקב"ה בי כעבד, ויותר מזה, כי אי אפשר שתהי' מציאות

נגד רצון הקב"ה (בהעלותך את הנרות - קונטרס ט"ו סיון תנש"א) ש"עבד מלך מלך", וענינו הוא "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", ורק מה ה' רוצה ממני, שזהו "מנוחה" אמיתית בעבודת ה' (במדבר נ"א).

ובתוספת עיקרית, שאיך מתחילה עבודת ה'? (לא מקב"ע, אלא) מידיעה שאני "חד ממש עם עצומ"ה" (ויקהל נ"ב), הטוב האמיתי והמושלם, יש לי את הכוחות הגדולים ביותר לפעול את העניינים הגדולים ביותר, וכעת אני צריך לגלות זאת בכוחות הגלויים, ולכן, כיון שהנה"ב והגוף מסתירים על עצם הנשמה צריך להתחיל בקב"ע מוחלטת לה', וכמובן, שאח"כ לא להסתפק בזה, אלא לגלות זאת בכל הכוחות הפנימיים באהבה וכו' כך שיתגלה שכל המציאות היא אלקות (קרח נ"א). ומתבטא שאיך מתחיל היום בעבודת ה'? פעם, ב"מודה אני", התמסרות כללית (קב"ע ומס"נ) לקב"ה, וכיום, בגילוי עצם הנשמה שהוא עצומ"ה שבי, עוד לפני מודה אני וזהו היסוד לכל עבודת ה' (תולדות נ"ב). ומובן שכל העבודה היא עבודה אחרת לגמרי שהיסוד שלה הוא יסוד אחר, כפשוט (וכמבואר לעיל באריכות בח"א). וגם כן, כנ"ל להשתוקק לעבודת ה' השלימה כפי שתהי' בימות המשיח ולדרוש מהקב"ה שא"א לעבוד ה' בשלימות עכשיו עד שתביא לנו את המשיח והגילוי של העצם בפועל ממש בכל בני" (ע"פ וירא נ"ב - דוגמא).

ג

בלימוד התורה

היו שואלים את ר' אייזיק מהומיל, ר' הלל מפאריטש, ר' שלמה חיים קסלמן, איך צריך ללמוד תורה? הם יענו: מתוך ביטול ל"נותן התורה"! "מה להלן באימה וביראה ברטט ובזיע אף כאן באימה וביראה וברטט ובזיע, ביטול מוחלט של כל מציאותך עד ש"ודברי אשר שמתי בפידך", ולומדים את התורה בידיעה שזהו דבר ה' ובזה אנו מתאחדים עם אלקות "יחוד נפלא" וכו'.

חסיד של דור השביעי אחר תנש"א-תשנ"ב נדרש להיות ודאי כל הנ"ל (והרבה יותר, שיודע שזה באופן של "שכינה מדברת מתוך גרונו", שזה הגילוי של ישראל וקוב"ה כולא חד בעולם, שלא רק שמתבטלת מציאותך לדבר ה' אלא מתגלה מציאותך האמיתית שאת והקבה" זה דבר אחד ולכן הדיבור וההבנה שלך שזו הדיבור ווהבנה שלו, ובזה אני מגלה מה שאני "חד ממש עם עצומ"ה בכוחות הגלויים בלימוד התורה (יתרו נ"ב)), **ובתוספת עיקרית**, שכשאני ניגש ללמוד את התורה אני כלל לא מעונין כך ללמוד את התורה אלא אני מחכה ומשתוקק כבר לשמוע את ה"תורה חדשה" מפיו של משיח צדקנו ש"תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח", ואני דורש מהקב"ה שאני לא יכול לקיים את מצות ת"ת בשלימותה עד שתביא אותנו לשמוע התורה חדשה מפי משיח (ע"פ וירא נ"ב - דוגמא), ואני יודע שהלימוד עכשיו בינתיים הוא רק הכנה ללימוד של התורה חדשה (בלק נ"א), ואני משתדל לגלות את הכוחות הכי עצמיים שלי בלימוד התורה באופן של כיבוש ג' המוחין שיהי' ב"תורה חדשה" (לך לך נ"ב) ומחדש חידושים בתורה כהכנה לתורה חדשה (ד"מ נשא).

ד

באהבת ישראל

היו שואלים את החסידים הנ"ל איך צריך להיות באהבת ישראל אמיתית? היו עונים צריך לדעת שכל יהודי הוא "חלק אלוקה ממעל ממש" והכלי לאהבת ה' זה אהבת היהודי (שבתוכו זהו הקב"ה), שזהו מצד זה שהנשמות של כולנו הם אחד ממש, וזהו אפשרי רק מצד שהנשמה עיקר והגוף טפל, וכך לאהוב אותו "כמוך" ממש ולעזור לו ככל הדרוש כו'.

חסיד של דור השביעי אחר תנש"א-תשנ"ב נדרש להיות ודאי כל הנ"ל, (והרבה יותר, שיתבונן בדעתו בצרכיו של הזולת (שלח נ"א) ויחשוב עליו טוב וצדקה במחדו"מ ובאופן דיותר ממעשר וחומש "כל אשר לאיש ייתן בעד נפשו" (ויקהל נ"ב), והוא "חד ממש עם עצומ"ה" ללא הבט כלל על מציאותו החיצונית וכו' (תבוא נ"א, תרומה נ"ב)), ובתוספת עיקרית, שלא רק מצד הנשמה הוא "חלק אלוקה ממעל ממש" אלא גם מצד הגוף שלו, שזה גוף שיש בו את בחירת העצמות ממש, בחומריות שבו (בראשית נ"ב), ומצד זה יכולה להיות עבודת ה' גם מצד הגוף (ולא רק שהגוף טפל) (ואתה תצוה נ"ב), וכ"ז כ"טעימה" מהאהבת ישראל בגאולה מצד עצמ הנשמה שכולנו מציאות אחת (מטו"מ תנש"א), וג"כ שבנתינת צרכים גשמיים ליהודי זהו גילוי עצם הנשמה (תולדות נ"ב), וג"כ, שמשתוקק כבר לאהבת ישראל שבגאולה ותובע מהקב"ה שזה יהי' כבר בפו"מ! (ע"פ וירא נ"ב – דוגמא).

ה

באתכפיא

ה"אתכפיא" כעת שבכלל אין שום "תאוות היתר" (וכ"ש שלא תאוות לעבירות, איסור ממש) בענינים גשמיים לשום ענינים בלתי רצויים בא כתוצאה מהתבוננות ממצב וציור הגאולה ש"מעדנים מצויין כעפר" שאין בהם צורך כלל. (הערה 134 בד"מ ואתחנן), ולא רק מתוך זה שזה יורד לגקה"ט, מפריע מלהרגיש אלקות וכו'.

ולהעיר מהחידוש במאמר "ואלה המשפטים" תשמ"א ס"ט-י (קונ' כ"ב שבט תשנ"ב), בעבודת אתכפיא אצל צדיקים, והמעלה בזה, ע"ש.

ו

בחינוך

בהקדים: דברי הרבי שליט"א מה"מ בשיחת ש"פ בלק ה'תנש"א: לידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח, והיינו, להחדיר במוח ולב את העובדה שאנחנו בתקופה אחרת לגמרי, שכבר סיימנו את כל העבודה של הגלות (שכבר עשו תשובה, נסתיימה עבודת הבריורים, סיימו את כל מעשינו ועבודותינו דזה"ג), וכבר נמצאים אחרי שה' שלח את משיח לגאול את בני"ב שנה שמלך המשיח נגלה בו", ואחרי שמה"מ עמד ובישר ש"הגיע זמן

גאולתכם", ושהגאולה כבר נמצאת כאן בעוה"ז, והדבר היחיד שחסר הוא שיהודי יפתח את עיניו כדבעי ויראה א. שהעולם מוכן לגאולה. ב. שהגאולה כבר נמצאת בפשטות.

שדברים אלו, לא הי' אפשר להתבונן בהם בדורות קודמים, ולא רק משום שלא נתגלו לנו אז, אלא משום שאז זה פשוט לא הי' נכון, אז עדיין היו בעיצומם (אלא שלקראת סיום) של מעשינו ועבודותינו דזה"ג, של עשיית התשובה ועבודת הברורים.

ובנוסף לכך, שעצם ההתבוננות, עד באופן של דעת, לידע ולהכיר, זהו דבר חדש, שפעם לא הי' צריך ללמוד ולהתבונן בכך, הנה דבר זה, כמבואר בחסידות באריכות, משפיע ממילא על רגש הלב ועד להנהגה בפועל במחדו"מ, שהרגש של האדם עומד במקום אחר לגמרי, בידיעה שכבר סיימנו את עבודת הגלות עד שנמצאים במצב של גאולה רוחנית! ותיכף ומיד רואים בגלוי ג"כ את הגאולה שנמצאת כבר גם בעוה"ז הגשמי. [אע"פ שבינתיים, לעת עתה, נמצאים עדיין עם ההגבלות דגלות (ויגש נ"ב), ושלכן צריך לזעוק ולתבוע מהקב"ה באמת עד מתי, והובטחנו (כ"ח ניסן, ד"מ דברים) שהתפילה על זה מבני"י שוב ושוב בודאי תביא את הגאולה בפועל לעיני בשר!].

ורגש זה מרומם את האדם לשמחה עצומה על כך שיודע שזכה להיות בזמן מיוחד כ"כ, זמן השיא לגאולה, יחד עם ציפי' וכמיהה לרגע ההתגלות, ורצון וחפץ לבצע את העבודה המיוחדת שלנו, בזמן מיוחד זה, לחיות משיח כדרוש.

ועפ"ז מובן נקודה עיקרית, שכנראה במוחש בחינוך הנוער, שמה שממריץ את הנוער זה דברים חדשים. והיינו, שאם יבואו לנוער ויגידו לו שהזמן שלנו הוא דפוק וירוד ואתה פספסת, ומילא בזמן שלנו שהיינו בליובאוויטש.. שראינו את הרבי.. שנכנסנו ליחדות.. שדבר זה לא רק שלא יעורר את הנער, אלא אדרבה יביא לו קושיות, שמה זה אשמתו שנולד מאוחר, וממילא למקום של יאוש שבין כה אף פעם לא אצליח להיות כמוכם, וממילא ...

משא"כ שמגיעים לנער, ואומרים לו יש לך עובדה ותקופה חדשה שמעולם לא היו בה, ואתה נמצא בזמן שנעלה יותר מכל הזמנים, יותר מהתנאים והאמוראים, יותר מהראשונים והאחרונים, יותר מזמן הבעש"ט והמגיד ואדה"ז, עבודת ה' חדשה ויותר נעלית מעבודתו של ר' הלל מפאריטש, ר' איצ'ה דער מתמיד ור' ניסן נמנוב.. וכמו שהם עשו את המוטל עליהם בזמנם כך עליך לעשות את המוטל עליך בזמן החדש כעת ובוזה תביא אתה גאולה שלימה ונצחית לכל הדורות !!

דבר זה יעורר בו חיות ומרץ בלתי משוערים לעבוד ולהתייגע ולעשות הכל לעבוד את העבודה המיוחדת והחדשה שזכיתי לה. ובכך להביא את הדבר הנפלא והנעלה ביותר שישנה את כל העולם כולו לנצח נצחים! וכנראה במוחש לכל מי שעוסק עם הנוער, שלא ילהיב אותו יותר מדי העבודה של הדורות הקודמים כמו שילהיב אותו לשמוע ולהבין שאנחנו זכינו להתגלות משיח וכו'.

ואי"ז רק סתם עצה לנה"ב, אלא זהו דבר אמיתי, שכך הקב"ה ברא את טבע הצעירים שנוטים לדברים חדשים, כי כך היא האמת שעליו מוטל לעשות את הדברים החדשים שהוא נצרך ומסוגל אליהם. [כמובן שכדי לחנך על כך כמו שצריך, חייב המחנך עצמו להתייגע ולהבין ולחיות כך באמת בעבודתו הוא, ואז יוכל ע"י הדוגמא חי' להדביק בזה את מושפעיו].

לא שלא צריך לדעת את ההבדלים בין הדורות (ראה באתי לגני תשי"א) ואיך עבדו את ה' בלויבאוויטש ובזמן אדה"ז וכו', שכמובן שבגילויים זה הי' בדרגות הרבה יותר גבוהות מעכשיו, (ושאדם לא ירמה את עצמו שבמקום שלו סתם כך הוא הכי גבוה שיש) אבל צריך לידע שמצד העצם, עכשיו זה הרבה יותר נעלה, ובשניים:

א. דוקא מצד התחנות, שמחדירים וחדורים ברעיון של דירה בתחתונים, שמה שעצמות נתאווה ורוצה זה דוקא בתחנות שאין תחנות למטה ממנו, ולכן העצם נמצא דוקא נשמות בגופים ולא לנשמות בג"ע ולמלאכים אף שהם הרבה יותר נעלים גם מחסידיו של אדה"ז ותלמידי הבעש"ט והמגיד, ועד"ז שדוקא בדור שלנו שהוא הכי תחנות, הוא הדור שבו יש את התענוג הכי גבוה של הקב"ה בכל הדורות ושדוקא זה (כל מאמץ קטן שלנו) משלים את הכונה של ה"נתאווה". (כידוע ענוותנותו של משה רבינו מדורנו זה (מאמר כימי צאתך תשי"ב ועוד)) [ראה כ"ח סיון נ"א בריבוי מקומות].

ב. דוקא לנו ניתנו כוחות מיוחדים והוראות בפועל בעבודת ה' בצורה נעלית בפועל יותר מכל הדורות שקדמו לנו, מאמרי הרבי מה"מ שליט"א שכולם בעצמות... זה שכל יהודי מוכרח להיות אנא נסיב מלכא בעצמות, ולא בגילויים, גדולים ככל שיהיו (דבר שמבואר בתניא פ"י רק לצדיק גמור!). והאהבת ישראל והמבצעים שיש דוקא בדורנו, ועוד ועוד. ועוד ועיקר - העבודה המיוחדת שלנו, בימות המשיח, שתחילת העבודה לידע שהוא חד ממש עם עצומ"ה, מעלת העצם של יהודי שלמעלה מהתורה שמבוארת ריבוי גדול בתורתו של הרבי, ושזה דוקא שהיהודי בתוך הגוף הגשמי שלו, ולא רק מצד הנשמה למעלה [ראה בארוכה בחלקים הקודמים וש"נ].

ודבר זה מרומם את העבודה והמרץ (כי שיש מטרה - יש הכל) לשיאים גבוהים ביותר.

ומצד שני - חייב להחדיר את כל ההתבוננות וההכרה האמיתית בה', שאל"כ נופל כל היסוד מעל רגלינו, שכל עניין הגאולה, בנוי על כך שהקב"ה ברא את העולם רק בשביל מטרה זו, והוא בורא את זה בכל רגע ורגע מחדש רק בשביל זה, ולכן אני מאמין בוודאות שעוד רגע וזה קורה וכו'.

ולכן חייבים ללמוד היטב התניא, ושיחות ומכתבי כ"ק אד"ש מה"מ באמונה וגדלות הוי' וכו', שמחדירים את הבסיס של הכל, שיש בורא ומנהיג את העולם בכל רגע, ועי"ז גם לא נופלים ליאוש ח"ו וח"ו מכך שגאולה מתעכבת כ"כ הרבה זמן כי יודעים בוודאות שזה אמיתי וזה הולך לקרות, ולכן ברור שאם זה התעכב זה רק כי רוצים לפועל את העבודה שלי ברגע זה ובמקום זה להביא את הגאולה בפועל, ויודעים שכל הירידה וההסתר הוא רק בשביל העלי' שלאח"ז, עלי' נצחית שאין אחרי' גלות. ודוקא עכשיו זה עבודה דוקא מצד התחנות ובכח עצמו שלא הי' בכל הזמנים מבריה"ע! ושדוקא תוקף האמונה גם עכשיו יביא משיח בפו"מ, וכיון שה' בורא העולם כל רגע מחדש, ממילא ברור שהעולם של עוד דקה, ושל עוד שעה, ושל עוד שבוע, עדיין לא נברא ולכן חייבים לפעול שהקב"ה יברא אותו ברגע הבא שתבוא הגאולה בפשטות לעיני בשר שלנו.

ויודעים שבגאולה נגיד "אורך הוי' כי אנפת בי", שנגיד תודה על זה שהתעכב עד עכשיו, אבל כ"ז רק לעבר, וכפשוט שבנוגע לעתיד צריך לזעוק ולתבוע מהקב"ה "עד מתי!?!... ושאינ

שום סיבה לעיכוב הגאולה אפי' לרגע אחד, ושהגאולה הייתה צריכה לבוא כבר מזמן, כבר לפני זמן רב, ושה' חייב לגאול אותנו מיד ברגע זה ממש ולכן זועקים לקב"ה באמת שעד מתי? ויחוס וירחם עלינו ויביא לנו את הגאולה בפו"מ, ויודעים שכן יקום והיום הזה ממש תבוא הגאולה לנצח נצחים, וגם אם זה מתעכב רגע ממש יכיים לצפות שבטוח יבוא ברגע הבא. ואף שזה עבודה קשה, שרוצים ומתאמצים ולומדים וחיים, מצליחים ובוז נביא את ההתגלות תיכף ומיד ממש.

וממילא זה מעורר ביותר, שאיך אני מתנהג ביום שהרבי מתגלה? ואיך אני מתפלל ולומד ועוסק באהבת ישראל ביום שהרבי מתגלה, באמת! וכך זה מעורר כוחות עצומים להיות מוכן שברגע זה ממש ייכנס הרבי מלך המשיח שליט"א ויסתכל ויבחן מעמדו ומצבו כו'. ושנעמוד הכן לקבל את פניו של משיח צדקנו.

וכך עובדים מדי יום ביומו בלי להתפעל עד שברגע הבא כבר נזכה להתגלותו המושלמת בפועל של כ"ק אד"ש מה"מ.

ובפרט נותן כח רב, שמציירים את מעמד ומצב הגאולה, איך משיח בא בפו"מ ולוקח אותו עצמו לביהמ"ק השלישי ואיך כל בני"ב בביהמ"ק והרבי ראש הממשלה, נשיא ארה"ב וכו', וכל בני"ב קמים בתחיית המתים, אברהם יצחק ויעקב וכו', ואיך מתגלה התענוג האלוקי הנעלה באי"ע ש"יפה שעה א' של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי עוה"ז ויפה שעה א' של תומ"צ בעוה"ז מכל חיי עוה"ב [וזה מה שיתגלה בימות המשיח, השעה אחת של תורה ומצוות שבעוה"ז]. ואיך אז נחי"כ לנצח נצחים עם תענוג הכי נפלא, ושאו נביט על הגלות ונגיד, איך לא ידענו ושמנו לב וניצלנו הזמן כראוי, שנראה איך שום דבר לא מנגד לאלוקות והכל נברא רק בשביל זה כל רגע, וכל הבלבולים היו רק נסיונות שאין בהם ממש.. ומציירים את כל זה במחשבה וברגש, מעורר מיד איך לנצל כעת כל רגע יקר ורצון עז כבר להיות בגאולה לנצח נצחים..

וזה משנה את כל היום כולו אחרת לגמרי, מתוך עבודת ה' אמיתית ונצחית, לא להתפעל מכל הנסיונות ולדעת שאנחנו רק עומדים צעד א' לקראת ההתגלות הסופית.

וכמוכן, דורש התמסרות מוחלטת למלך המשיח שליט"א ורצון להתייגע באופן הכי נעלה שיש, הרבי (בתשמ"ח) מביא משל מאדם שסוחר טובות ומרגליות, שאף שמתייגע מאוד זה כיף לו, וככל שישעמו עליו יותר אבנים טובות ויתייגע עוד יותר יותר ישמח. ועד"ז בדיוק ממש כך כל עבודת ה' מהרגע שנולדנו, שאפשר לצבור אוצרות אבנים טובות ומרגליות וכמה שמתאמצים ועובדים ומתייגעים יותר יותר מקבלים כך כל רגע, וככה מרגילים את עצמנו ומתחנכים לעבודה ויגיעה תמידית, שמביא הסיפוק הכי מלא והתענוג הכי עצום שאין כמותו (הפך הנהמא דכיסופא..). ומביני ומרגישים שזה חיים אמיתיים, של יגיעה ומאמץ בעבודת ה' של ימות המשיח, וזה יביא את ההתגלות תיכף ומיד ממש.

[וכך נוהג כפשוט, ומראה לנו דוגמא חי' הרבי שליט"א מה"מ עצמו, שכפשוט מתייגע ביגיעה עצומה מלידתו וכל חייו בלימוד התורה, נגלה וחסידות כמובן וגם פשוט לכל הלומד ומעיין בתורתו הקדושה וחיודושי הנפלאים. וכמובן שבפרט אחר הנשיאות היגיעה העצומה לעזור לכל יהודי ולשמוע הצרות של כולם ולעזור לכולם, ואף שמנסה ולא מצליח (לדוגמא, מאמציו הבלתי נלאים של כ"ק אד"ש במיהו יהודי שלימות הארץ) ושגם שלא מקשיבים

ולא עושים פעם אחר פעם, הרבי ממשיך ומתייגע ודורש זאת שוב ושוב ללא יאוש כלל, וכן עם כל א' וא' בפ"ע, שלא מתייאש ממנו אף אם דרש ממנו ולא עשה מה שנדרש ממנו ונותן לו עוד ועוד ועונה תשובות לכולם, יחד עם לימוד תורה ועבודת התפילה, ומאמרי חסידות ושיחות בנגלה ובחסידות ובעבודת ה', וכך כל רגע בחייו של הרבי הם רק ביגיעה יותר ויותר, וכל דרישה מהחסידים כפשוט שהרבי מוסיף מעצמו, מעלין בקודש עוד ועוד כל הזמן, ודוקא זה החיים הכי מאושרים ושמחים ואמיתיים כפשוט].

וחינוך כזה, על גודל מעלתנו ותקופתנו מתוך החדרה באמיתיות התורה ללא כל שינויים ופשרות הכי קלות, ואמונה וודאות בה', יחד עם חינוך והתרגלות לעבודה ויגיעה, כך פועלים בשיא המרץ בעבודה של ימות המשיח, ועם זה נביא את ההתגלות תיכף ומיד ממש.

ויש להרחיב בכאו"א מהנקודות הנ"ל כהנה וכהנה.

ז

כמה פרטים למעשה בפועל

למעשה בפועל, בעבודת ה' המיוחדת עכשיו בימות המשיח (כמה פרטים):

א. לימוד גאולה ומשיח בכלל, כדבר עיקרי בפני עצמו. מה יהי בימות המשיח (תזו"מ נ"א ועוד).

ב. לפתוח שיעורים קבועים בגאולה ומשיח. ולדאוג שכל היהודים, גם בעלי עסק וגם ילדים, ילמדו ויתעסקו בענייני גאומ"ש כדבר עיקרי בלימוד (תזו"מ סי"ב, ואתחנן, תצא נ"א סט"ו ויצא נ"ב סי"ט ועוד).

ג. ללמוד במיוחד על התקופה שלנו, איפה אנחנו נמצאים בשלבים של ימות המשיח, ולידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח. וכך לחיות משיח ברגש שלנו בכל החיים כולם (בלק נ"א ס"ח ואילך).

ד. גם זה להשפיע על כל היהודים, שיכירו בגודל התקופה ויבינו שעומדים בזמן אחר לגמרי. (תצא נ"א סט"ו ועוד).

ה. דבר זה נכלל בעבודה לפתוח את העיניים א. שהכל מוכן לגאולה (ויצא נ"ב). ב. שהגאולה כבר נמצאת וצריך רק שתראה בגלוי לעיני בשר (י"ט כסלו נ"ב), וכבר צריך להימצא במצב של גאולה רוחנית (ויגש נ"ב). והקב"ה יפתח לנו את העיניים בשלימות לגאולה (שמות נ"ב).

ו. לזעוק עד מתי (כ"ח ניסן ס"ו ועוד) באופן של דרישה מוחלטת שכבר מגיע לנו הגאולה (עקב נ"א) מתוך ציפי' ורצון אמיתיים לגאולה. (שזאת ע"י לימוד וגודל העילוי של הגאולה וטובתה אלינו ממש בכל המובנים והעניינים) וכן יחי המלך (ב' ניסן, ד"מ תולדות, ומעשה רב בעידוד "יחי אדמו"ר מה"מ לע"ו").

ז. לצייר ולחשוב את מעמד ומצב הגאולה איך שקורית עכשיו (ראה משפטים תשמ"ו,

בלק, ואתחנן נ"א), ולהתאמת בזה, ולשמוח כבר עכשיו בשמחת הגאולה כאילו כבר נמצאים בה (ראה סוף שיחת וישב, בשלח נ"ב ובפניני התניא פכ"ו בסופו). ושמחה אמיתית שהנה עכשיו זה קורה בפו"מ.

ח. להתנהג תמיד באופן שהנה זה עכשיו ממש הרבי מתגלה כיום ועוד רגע נכנס ומביט עלי, ולהתנהג בהתאם לכך (דברים נ"א, וארא נ"ב סי"א).

ט. להרגיל את עצמי לעבודה ויגיעה תמידית (פנחס, עקב נ"א), ולדעת ולהרגיש עם הזמן כיצד דוקא חיים כאלו הם עם סיפוק ועונג אמיתי ועל רמה וכו', ושתמיד מתקדמים ומעלין בקודש.

י. המטרה הברורה והרגש של לקיחת האחריות האישית שלי להביא את הגאולה (שמיני נ"א), מתוך ידיעה במעלת הזמן החדש שלנו שיותר נעלה מכל הדורות והזמנים שקדמו לנו, הרגעים הכי נעלים מששת ימי בראשית.

יא. לצפות תמיד בכל פעולה לאיך שהיא תראה בזמן הגאולה, ולצפות לזה, ולעשות הכל בשביל להביא זאת כבר. (באכו"ש - סעודת שור הבר והליתן, בלימוד התורה - ציפי לתורתו של משיח וכו') (וירא נ"ב סי"ד).

יב. שלילת כל הענינים הבלתי רצויים בדרך ממילא מההסתכלות במעמד ומצב דזמן הגאולה (ואתחנן נ"א ובהערה 431).

יג. תפילה באופן של "שיר חדש" שענינו ההתכללות במהותו ועצמותו ית' (בשלח נ"ב).

יד. לימוד תורה באופן שבגילוי "ישראל וקוב"ה כולא חד". (שכינה מדברת מתוך גרוני) (יתרו נ"ב).

טו. אהבת ישראל באופן שמרגישים ממש ששנינו חד ממש עם עצמות ומהות, ומציאות אחת ממש, עד ש"כל אשר לאיש יתן בעד נפשו", לכל יהודי כי כל יהודי הוא חלק מ"נפשו" (ויקהל נ"ב).

טז. עבודת ה' שהכל זה אלוקות בעצמו. שינה - קיום מצוות 'ונשמרתם'. וכן אכו"ש ועוד (שמח"ת נ"ב).

יז. לקבל את המלכות של כ"ק אד"ש מה"מ ולראות שכמה שיותר יהודים יקבלו זאת (חיי שרה נ"ב, מענות קודש), לקיים כל הוראותיו בפועל ממש (שופטים נ"א - לפרסם לכל אנשי הדור על השופט, היועץ והנביא ולציית לכל הוראותיו).

יח. לעמוד בתוקף ו"ברייתקייט" לא להתפעל גם מפרעה ה"מושל בכפה" ולפעול שהעולם עצמו ישתנה לפי מעמד ומצב של ימות המשיח (ויגש נ"ב). והעולם בעצם רוצה לראות שהיהודי מתנהג כך, ואז יקבל את זה (קרח נ"א).

יט. לחשוב כל הזמן על גאומ"ש ולקשר כל דבר עם משיח וגאולה, ולדבר על זה עם כל אחד ובכל זמן (מקץ נ"א, עקב נ"א, כ"ח ניסן ועוד).

מעלת הלוחות האחרונות ושלימותם בגאולה

יביא ביאור אד"ש במעלת לוחות אחרונות על לוחות ראשונות / יביא מקורות מפרשני המקרא שמפרשים על דרך זה / יביא ממדרשי התורה שמשמע מהם על דרך זה / יבאר דיוקי לשונות בשיחה / יבאר דיוק הלשון 'כראשונים' / יבאר דיוק הלשון 'לוחות שניות'

הת' שניאור זלמן שי' פרקש
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במעלת הלוחות השניות על הראשונות

דבר מלכות דש"פ כי תשא²⁶³ שואל כ"ק אד"ש מה"מ על כללות פרשת כי תשא, כיצד יתכן שענינים כ"כ שונים מן הקצה אל הקצה כ"ק אור פניו" וחטא העגל ושבירת הלוחות מגיעים בהמשך אחד. ובהמשך השיחה מחזק את השאלה עפ"י ריבוי הפרטים המסופרים בפרשה ובהסבר פשטני על כל הפרטים הנ"ל וכיצד יתכן שכל זה מדובר בפרשה אחת.

ונקודת הביאור, שאכן באמת כלפי חוץ, נראה שהחטא ותוצאותיו זוהי ירידה שאין כמוה, אך כשמסתכלים בפנימיות העניינים, רואים כיצד כל הפרטים השונים והמרוחקים מן הקצה אל הקצה מהווים שלב אחד אל מטרה יחידה – הגאולה האמיתית והשלמה. ויותר מכך מסביר, שגם הירידה גופא, אין היא ענין לעצמו כי אם חלק מהעלייה הבאה אחריה. עיי"ש באריכות הביאור בזה.

ובמסקנת הענין מסביר כ"ק אד"ש מה"מ, שהלוחות האחרונות הינם נעלות מהלוחות הראשונות, ובלשונו הק'²⁶⁴: "הלוחות האחרונות מבטאים את ענין הגימ"ל – העלי' שבאה ע"י הירידה ושבירת הלוחות. . . חז"ל מפרשים על "לעיני כל ישראל" (בסיום התורה) שזה קאי על שבירת הלוחות. . . ולכאורה: מה העילוי בשבירת הלוחות עד שהקב"ה יאמר על כך "ישר כחך"!?

וי"ל הביאור בזה כשם שע"י חטא העגל ניתוספה בבנ"י המעלה דבעלי תשובה. . . כך גם בנוגע לשבירת הלוחות (המסובב דחטא העגל), שהטעם (הפנימי) על כך הוא בכדי שע"י יתוסף עילוי בתורה – הלוחות האחרונות שיש בהם מעלה לגבי הלוחות הראשונות. . . וזהו גם העילוי בכך שהלוחות האחרונות היו מעשה ידי משה ("פסל לך"), לא "מעשה אלקים" כמו

(263) סה"ש ה'תשנ"ב ע' 423 ואילך.

(264) אמצע סעיף וא"ו.

הלוחות הראשונות".

והנה, אף דמפשטות הכתובים נראה לכאורה שהלוחות האחרונות היו פחותים במעלה מהראשונות, שהרי הראשונות היו מעשה ידי אלוקים, כתובים באצבע אלוקים וכו'. ואילו הלוחות האחרונות נצרך משה רבינו לחוצבם בעצמו, ומורה לכאורה על פחיתות ערך. אך באם נסתכל היטב במפרשי התורה ובדייקי הפסוקים נראה שגם פשטות הכתובים מתאימים עם ביאור הנ"ל דאד"ש שהלוחות האחרונות לא היו פחותים במעלתם ואדרבא אמיתת ענינים הוא עליה ביחס ללוחות הראשונות (שלב שני²⁶⁵ שמביא לשלישי), וכדלקמן.

ב

ע"ד ביאור אד"ש בדברי מפרשי המקרא

דהנה האבן עזרא בפירושו על התורה כותב²⁶⁶: "ויאמר. פסל לך. כמו לך לך. ואתה קח לך כראשונים כמדתם. אמר הגאון כי השניים נכבדים מהראשונים כי השניים נתנו ביום קדש וביום הכיפורים ולא כן הראשונים. כי הם ירדו ביום י"ז בתמוז²⁶⁷ וביום חול. ויש עם השניים זכר שלש בריתות ובשניים כתוב ולמען יטב לך. והראשונים נשתברו ואלה כדברי חלום לא מעלין ולא מורדין. כי המכתב אלוקים היו שניהם ועוד כי הראשונים הם מעשה אלוקים²⁶⁸".

265) והנה לשון כ"ק אד"ש מה"מ כאן היא "לוחות האחרונות" ולא השניות אך ישנם גם מקומות (ראה תורת מנחם תנש"א א. אור התורה שמות ו. ספר הליקוטים כ-ל. ספר המאמרים אדמו"ר הרייצ תרפ"ט, תש"ד-ה-ו-ז. לקו"ש חלק ט, חלק ט"ו, חלק י"ט, חלק כ"ו. ספר המאמרים אדמו"ר הרשב"ב עטר"ת. שיחות קודש תשכ"ב, ב, תשכ"ד, תשל"א, תשל"ב, תשל"ג, תשל"ז, ב, תשמ"ו. ועוד רבות) בהם הלשון היא "לוחות השניות" ולפי מה שהסברנו לעיל ניתן לבאר בלשון לוחות השניות שבא לומר שזהו רק שני ויש המגיע לו לאחר כך ענין השלישי (כידוע ומפורסם בתורת החסידות ההבדל בין 'אחד' ל'יחיד' שאחד מורה על ראשון שיש שני לו (לאחריו) ובעניינו שכאשר נאמר הלשון "לוחות השניות" (ולא אחרונות), זה כביכול מורה על נתינת מוקם לאפשרות שלישית וכן הלאה משא"כ האחרונות). השלימות ד"תורה חדשה מאיתי תצא" בגאולה האמיתית והשלמה. ואולי אפשר לומר עפ"י המבואר בשיחה שהלוחות השניות-האחרונות שכשם שע"י הירידה חטא העגל נפעל עילוי שאין בלוחות הראשונות, שנתוסף בוה כל תורה שבע"פ ומדרשים ואגדות וכפי שהקב"ה אמר למשה: "ישיר כוחך ששיברת... כפליים [שניים] לתושיה" (בענין 'כפליים לתושיה' אפשר להוסיף עפ"י המבואר בד"מ תצווה שענין התושיה' הוא בא להתיש כוח הס"א. ובעניינו הרבי מסביר שהלוחות האחרונות הגיעו דוקא ע"י חטא העגל, ע"י הירידה הגדולה (כביכול) שממנה נפעל עילוי באין ארון ובכך מתבררים הניצוצות ובגלל זה זכינו למעלה שבלוחות האחרונות. וכל זה נפעל ע"י התשובה על חטא העגל (שע"י התשובה = תשובה ה' - להשיב את הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים למקורן) זוכים לעילוי הנפלא שבלוחות האחרונות). והם נק' "לוחות השניות" מפני שבא לומר לנו שלע"ל נקבל את ה"תורה חדשה מאיתי תצא" שזה בא לאחר ריבוי עצום של כל מעשינו ועבודתנו במשך זמן גלות (ירידה עצומה והעליה העצומה ע"י התשובה) שזהו בגדר לוחות השלישיות (האחרונות) כביכול. ובגלל הירידה בגלות זוכים לעליה שאין כמותה - "תורה חדשה". (ע"ד המבואר בשיחה בענין הא' ב' ג', שג' זהו התכלית והסה"כ - הגאולה האמיתית והשלמה).

266) כי-תשא לד, א.

267) ניתן לשים לב לדייקוי של האבן עזרא' שאומר שניתנו ביום י"ז בתמוז כוונתו להעמיד שיום י"ז בתמוז נקבע ליום תענית ויום שלילי (כביכול) ובנוסף אומר שגם ה' זה יום חול. משא"כ ביום הכיפורים וד"ל.

268) על דרך מה שהרבי שליט"א מביא בשיחה: (אמצע סעיף וא"ו) וזהו גם העילוי בכך שהלוחות האחרונות היו מעשה ידי משה (פסל לך"), לא "מעשה אלקים" כמו הלוחות הראשונות: מעלת הלוחות הראשונות (האל"ף) היא כפי שהתורה ניתנת מלמעלה וזה נותן את הכח לעבודה גם למטה (הבי"ת והגימ"ל), כפשטות הענין שאל"ף הוא ראש כל האותיות וזה מוליך לבי"ת וגימ"ל. אבל היות שהאל"ף מצ"ע (הגילוי מלמעלה) הוא לא בערך ואינו חודר בתחתונים (הבי"ת ד"בראשית"), שייך בוה ענין השבירה כו', כי מצד הבריאה עדיין לא מוכנים לכך [ולכן התחלת התורה היא אכן בבי"ת ולא באל"ף], כי הכוונה היא שזה יומשך ויחזור בעולם, שההכנות לזה נפעלו ע"י העבודה בכ"ו הדורות עד מתן תורה]. משא"כ ע"י לוחות האחרונות, שבאים ע"י עבודת האדם (תשובה), והלוחות עצמן הם מעשה ידי משה - מתמלאת תכלית וכוונת הבריאה, שיגלו בעולם איך שהוא "בשביל

והשניים מעשה משה".

הנה מסוף דבריו נראה ע"ד הנ"ל בשיחה²⁶⁹, והנה מה שכתב ששניהם היו "מכתב אלוקים" יש להמתיק עפ"י שיחתו הק'²⁷⁰ שמסביר בפרטות מהו עניינו של משה ובעיקר עפ"י הנרמז בשמו וזלה"ק: "אע"פ ש"איש האלקים" הוא חיבור של שני קצוות ("איש" ו"האלקים") כפי שהם באדם אחד (משה) אבל מ"מ שם אלקים בגימטריא הטבע, זוהי הדרגא באלקות ש"מתלבשת" ומחי' את טבע העולם. ולכן נאמר "איש האלקים", כיון שבחי' "איש" ("מחציו ולמטה") של משה, כפי שהוא קשור עם העולם, מתאחד (רק) עם "האלקים" (אלקות שבערך הבריאה) אבל לא עם הוי' (שם העצם כו'), גילוי האלקות שלמעלה מהעולם (שנברא בשם אלקים, בראשית ברא אלקים).

אמנם "משה" (שנאמר לפני "איש האלקים") הוא על שם "כי מן המים משיתיהו" – משם מ"ה(ונחנח מה), שם הוי' (למעלה מ"איש האלקים"), אלקות שלמעלה מהבריאה. וידוע הפירוש בזה, ששרש נשמת משה הוא מדרגא גבוהה מאד, בחי' מים (עלמא דאתכסיא), שלמעלה מארץ ויבשה (מקום מושב האדם), ומשם – "מן המים – משיתיהו" בגלוי (בעלמא דאתגליא, עד ב)עולם הזה הגשמי. כך שכפי שהוא נמצא כנשמה בגוף פה למטה ה"ה בגלוי "מן המים", דבוק בגלוי למקורו למעלה (בדוגמת דגי הים שתמיד קשורים בגלוי למקור חיותם – מי הים)".

וממש על דרך דברי האבן עזרא הנ"ל שהלוחות הראשונות הינם בדרגא של אלקים – "מכתב אלקים" והלוחות האחרונות הינם בדרגא דלוחות מעשי ידי משה – מבחינת 'משה' שלמעלה משם 'אלוקים'. ועד"ז נמצא גם בפירוש האור החיים²⁷¹ אודות מה שנאמר בלוחות "כתובים באצבע אלקים"²⁷². עיי"ש.

וכן יש להעיר מפירוש רש"י על הפסוק בנוגע ללוחות האחרונות: "הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו ואמר לו הפסולת יהיה שלך, משם נתעשר משה הרבה". וגם מדבריו משמע, שהאבן שממנה נעשו הלוחות האחרונות היתה אבן מיוחדת. ויש אומרים²⁷³ שהלוחות

התורה". ולכן נפעל עי"ז העילוי בתורה דלוחות האחרונות – שאין בזה שבירה כלל, ואדרבה – מתוסף בתורה "כפלים לתושי", ובאופן שהתורה (הלוחות) נשארת בשלימות למטה באופן נצחי לעד ולעולמי עולמים.

269) כנ"ל בהערה הקודמת.

270) שיחת ש"פ צו ה'תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 395 ואילך).

271) לא, יח.

272) וראה גם פירוש האבן עזרא' (לב, טו. ד"ה והלוחות) וראה גם כלי יקר (לב, טז) שאומר שאותן אותיות שפרחו מהלוחות הראשונות (עוד קודם השבירה, כי זה מה שגרם לשבירת הלוחות כשראה משה שפרחו האותיות מעליהם מפני חטא העגל) נקבעו בלוחות האחרונות. ולפי הסבר האור חיים, בענין 'אצבע אלקים' ניתן לומר שזה הי' עיקר המעלה בלוחות הראשונות ומעלה זו הורה בלוחות השניות (וזהו הדיק בלשון הפסוק 'פסול לך' ולא 'כתוב לך', שהכוונה שרק 'פסול' – תחצוב את האבנים והאותיות אני מחזיר מהראשונות. ועיין שם על הפסוק). ועוד בענין הובא מדרש (ראה בתורה שלמה שם): ..בשעה ששבר משה את הלוחות היה (משה) [הקב"ה] מתרעם עליו, א"ל הקב"ה אילו חצבת הלוחות ויגעת בהן ונצטערת לא היית משברן, אני חוצב להבות, שנאמר קול ה' חצב להבות אש ואתה משברן, עכשיו תדע מה היא כחן אתה פסל אותן, עת כנוס אבנים, פסל לך שני לוחות אבנים. – נראה לפי דברי המדרש שחצבת בלוחות דוקא ע"י משה רבינו הי' בכדי שייקר' (כביכול) את הלוחות, עי"ז שיטרח ויתגע עליהם.

273) משנת ר' אליעזר עמ' רסה: כראשנים: אחד לוחות הראשונות ואחד לוחות האחרונות של ספיר היו, שנאמר פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים, ואומר מעי' ששת שן מעולפת ספירים. (הובא בתורה שלמה כי תשא כרך ב' אות י"ז ובביאור לאות ד' וראה גם הערה הבאה).

האחרונות נעשו מאותו האבן שנעשו הלוחות הראשונות.

ומכך נראה שהלוחות השניות - גם ע"פ 'נגלה' דתורה לא היו פחותים כ"כ מהלוחות הראשונות. ואדרבא, בפירושו ה'אבן עזרא' נראה שעולה במעלה ע"ג הלוחות הראשונות כנ"ל.

ג

ע"ד ביאור אד"ש במדרשי התורה

עוד ניתן לראות במדרשי חז"ל בביאור מעלת הלוחות האחרונות ע"ג הראשונות:

בפרקי דר"א²⁷⁴: "רב כהנא אומר הלוחות (הראשונים) לא נברא מן הארץ אלא מן השמים, מעשי ידיו של הקב"ה וכו' וכשאמר הקב"ה למשה פסל לך שני לוחות אבנים וכו' מחצב של סנפיריון נברא למשה בתוך אהלו וחצבן שנאמר ויפסל שני לוחות אבנים כראשונים".

מדרש תנחומא²⁷⁵: "ר' לוי ור' יוחנן אומר מהיכן פסלן, אחד אומר מתחת כסא הכבוד פסלן ואחד אומר מתוך אהלו ברא לו מחצב ומשם חצב שני לוחות אבנים ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפיריון".

בילקוט שמעוני²⁷⁶: "א"ל משה מאין אני מביא לוחות אבנים, א"ל אני מראה לך את המחצב, אמר ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא מתחת כסא הכבוד הראה לו הקב"ה למשה את המחצב שנאמר (שמות כד, יט) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר²⁷⁷, וכתיב ביה (שם לב, טז) והלוחות מעשה אלוקים המה, ועליו נאמר (תהילים ח, ז) תמשילהו במעשי ידיך".

משנת ר' אליעזר²⁷⁸: "ארבע מידות היו לוחות אחרונות יתירות על הראשונות, לוחות ראשונות לא נעשה להן ארון קודם הורדתן, [לוחות אחרונות נעשה להם ארון קודם הורדתן] שנאמר ואעש ארון עצי שטים והיו דומים ככלה נכנסת לתוך חופתה, לוחות הראשונות לא נאמר בהן (כי) טוב [אבל לוחות האחרונות נאמר בהן טוב שנאמר] למען יטב לך, ד"א מפני מה לא נאמר בהן טוב בלוחות הראשונות, מפני שגלוי וידוע לפניו שהן עתידין להישבר. לוחות ראשונות לא הי' מבהיק בהן קלסטר פניו של משה, אבל לוחות האחרונות הבהיק בהן קלסטר פניו של משה. לוחות ראשונות ירדו ומצאו ישראל באותו המעשה, אבל לוחות אחרונות ירדו וקבלום כל ישראל בצום ובתחנונים ובתפלה ובתשבחות. ובביאור אות זו: בהערות ענאלאו במשנת ר"א מביא בכתב יד: בשמונה מידות היו הלוחות האחרונות יתירות על הראשונות, אחת שניתנו בשלש עשרה מידות, ושנעשה להן ארון עץ קודם לפסלן, ושנכרת עליהן ברית בנתינתן, וקרן עוד פני משה, וניתנו ביום הכיפורים, וניתנו לדורות, וניתנו מן השמים והארץ שיהיו עליהם כשני עדים, ושיש ביניהם דברים מחולפין".

(274) פמ"ו.

(275) עקב ט.

(276) עקב רמז תתנד.

(277) ויש לדייק בדבריו של ר' לוי בשם ר' חמא שמביא מקור לכך שהלוחות האחרונות נחצבו מתחת כסא הכבוד, שנאמר: "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" - היינו ממשיל זאת ממש ללוחות הראשונות שהיו מאבן ספיר בשונה מהאחרונות שהיו מאבן סנפיריון. ולהעיר בכלל שתיבת ספיר נמצאת בשלימות בתיבת סנפיריון וצ"ע.

(278) עמ' 266 [תו"ש יג].

לפי כל הנ"ל אפשר גם לדייק בדברי הרבי שליט"א שאומר בשיחה בנוגע ללוחות האחרונות הלשון²⁷⁹: "נתינת לוחות האחרונות". שכביכול מה משמעות הלשון 'נתינת' ולא הלשון 'עשיית' וכדו'? ולפי הנ"ל אולי י"ל שאכן ענין הלוחות האחרונות ניתנו ג"כ מלמעלה – מבחינת עצמונה, למעלה מהטבע רק שנתנו באופן שיוכל להתלבש בתוך הטבע.

ד

דיוק הלשון 'כראשונים'

והנה בשיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב²⁸⁰ מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שבגאולה האמיתית והשלמה יהי' שלימות גילוי עצמותו ית' ולא חלילה באופן של שבירה ולכן בארון הברית יהי' בשלימות הלוחות הראשונות והלוחות האחרונות שלמים במילואם. מפני שכבר נתקן הכל ולא חלילה באופן של שבירה שבא כתוצאה מהצמצום הראשון²⁸¹, אלא יהי' גילוי אוא"ס ב"ה בעולם הזה הגשמי – הגאולה האמיתית והשלמה. ובלשונו השיחה: "ובבית המקדש השלישי גופא – נמצאים בקודש הקודשים שבו, ששם ישנה השלימות ד'עשרים" – הן עשרת הדברות דלוחות הראשונות, והן עשרת הדברות דלוחות אחרונות (והן שברי הלוחות²⁸²)".

ואולי אפשר לומר בדרך הרמז, דהנה בתחילת השיחה מדייק כ"ק אד"ש בלשון הפסוק "פסול לך אבנים כראשנים" שתיבת כראשונים באה ללמד אותנו ש(כביכול) הלוחות האחרונות אינם משתוות בערך לגבי הלוחות הראשונים, אלא רק כדמיון – "כראשונים".

אך לאחר מסקנת הרבי שליט"א בשיחה אולי אפ"ל דיוק הלשון "כראשונים" למעליותא. "כ"כ²⁸³ראשונים²⁸⁴". בכ"ף הדמיון, שמזה בא להשמיענו שאין משתווים הלוחות השניות למעלת הלוחות הראשונות אלא נעלות יותר.

וע"ד הביאור הידוע אודות מה שיום כיפורים הוא כפורים, היינו רק בדומה לפורים ולא מגיע בערך למעלתו של פורים. ועד"ז בנוגע לנסים והנפלאות שיהיו בגאולה האמיתית והשלימה עפ"י הפסוק: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – היינו, שהנפלאות שיהיו בגאולה העתידה הם שלא בערך כלל (במעלה) להנפלאות דיציאת מצריים. "כימי בכ"ף הדימיון.

(279) תחילת אות א' ובכמה מקומות.

(280) וראה גם שיחת יום י"ט ביחידות כללית: "...ותיכף מקויים גם 'ויקרא אל משה' כש'משה ואהרן עמהם', ו'ויקרא אל משה מאוהל מועד' היינו מבית-המקדש ש'כוננו ידיו', שבו היה 'ונועדתי לך שמה מעל הכפורת', ובו נמצאת גם (כמדובר) אבן השתיה, דממנו הושתת כל העולם כולו, ועפ"ז מובן בפשטות כיצד כל אחד ואחד מישראל בכל מקום שנמצא בכל העולם כולו, מעובר תיכף "עם ענני שמיא" לירושלים, ושם – בהר הקודש, ובבית המקדש, עד בקודש הקודשים, עם אבן השתיה ועם לוחות הראשונות ולוחות האחרונות וכולם בשלימותם, ותיכף ומיד ממש...".

(281) ראה בגוף השיחה כאן אות ד' ואילך.

(282) וצ"ע מהו הלשון "והן שברי הלוחות" – שכביכול מגיע בהוספה לשלימות של ב' הלוחות.

(283) אפשר להוסיף לפי המובא בסוף השיחה (אות יב) אודות קרני ההוד דמשה שזהו מבחינת ה'כתר' שלמעלה מהראש. (שזכה לזה ע"י הלוחות האחרונות) אז אפשר לומר שהו מרומז בתוספת האות כ"ף (הבנה אחרת) שמורה על ענין הכתר שהגיע דוקא ע"י הלוחות האחרונות. ועוד לפי דברי הרבי שליט"א בשיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב בענין השלימות ב"עשרים גרה" וכפי שאומר הלשון בסוף שיחה א', כפי שהובא להלן.

(284) מובא באמצע אות א'. והקשר לביאור הרבי בהמשך השיחה בענין.

שיטת רבי עקיבא בשינוי מנהגו של עולם בימות המשיח

יביא דברי הגמ' בסוף מסכת מכות והביאור בזה בלקוטי שיחות / יקשה לכאורה בסתירה בדעתו של רבי עקיבא בענין שינוי מנהגו של עולם / יתרץ ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בביאור ב' התקופות בדעת הרמב"ם

הת' שמואל שי' קסטיאל
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

דברי הגמ' וביאור כ"ק אד"ש מה"מ בזה

איתא בגמרא (מכות בסופה): "רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא . . פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ורבי עקיבא משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת, ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה.

"אמר להן לכך אני משחק, דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה נבואתו של אוריה. באוריה כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש, בזכריה כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו".

ובלקו"ש חלק י"ט²⁸⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לאחר שמקשה כמה קושיות בפשט הדברים) את הדו שיח שבין ר"ע לחבריו החכמים. וזלה"ק:

"הסיבה לתמיהת ר"ע מפני מה אתם בוכים היא . . (מפני ש) בכייתם לא היתה על עצם החורבן, שעל כך מפורש ש(רק) קרעו בגדיהם לפני זה, אלא סיבת הבכיה היתה כיון . . ראו שועל . . התחילו הן בוכין. לפיכך שאל ר"ע מפני מה אתם בוכים - מה התחדש להם עכשיו, שבגללו התחילו הן בוכין.

"ההסבר לתשובתם לר"ע . . (היא ש)בראותם שועל שיצא מבית קודש הקדשים, הם ראו

בכך חילול שם שמים ושם ישראל שמקום שכתוב עליו והזר הקרב יומת. . שועלים הלכו בו . . כלומר, עיקר טענתם היתה: אמנם נגזר שביהמ"ק יחרב וישראל יגלו, אך מדוע יגרם עי"ז גם חילול ה' וחילול שם ישראל. . נבואת החורבן ציון שדה תחרש יכלה להתקיים בחלקים אחרים של ביהמ"ק, ולא דוקא בודש הקדשים, מקום, שאפילו על הקדושים ביותר נאמר והזר הקרב יומת.

"ועל כך ענה ר"ע. . קיום נבואת החורבן במלואה, עד ששועל יוצא מקודש הקדשים, הוא הוכחה לכך שנבואת הגאולה של זכריה תתקיים בשיא שלימותה. לא היה לו ספק ח"ו על קיום הנבואה, אלא על אופן הקיום אם בשיא השלימות, אם לא - כפי שמוצאים במספר ייעודים בתורה²⁸⁶. . ע"י אופן קיום נבואת החורבן (- שהיה באופן יסודי ומושלם) הוא חזה את קיום נבואת הגאולה באופן הנעלה ביותר".

ובהערה 61 מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ: "עפ"ז יומתק שהביא הנבואה "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" ראה תוס' שם דהמדובר אחר תחיה"מ, והיינו שאין המדובר בהיעוד של הגאולה או של תחיה"מ, דפשיטא הוא שהרי הוא יסוד באמונה, אלא שגם "ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" - דאינו מוכרח והוא היפך טבע הרגיל. משא"כ ילדים וילדות. ועפ"ז מובן מה שבגמרא הובא רק כתוב זה".

נמצא מובן מהנ"ל, שלדעת ר"ע ישנו מצב של שינוי מנהגו של עולם, שאז תהיה הגאולה בשלימות באופן של גאולה ניסית עד שיהיה גם "ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" - היפך טבע הרגיל כנ"ל.

ב

קושיא לכאורה בדעתו של רבי עקיבא

וראייתי לקשר זאת למבואר בלקו"ש חלק כ"ז²⁸⁷ בקשר עם דעת הרמב"ם בענין שינוי מנהגו של עולם.

ובהקדם, דלכאורה ניתן להקשות על המובא לעיל מדברי הרמב"ם²⁸⁸: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כן, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך והיה אומר עליו שהוא המלך המשיח. . ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת".

ונמצא שהמקור לכך שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, ועד"ז מה שבימוה"מ לא יבטל דבר ממנהגו של עולם²⁸⁹ - הוא (גם) מהנהגת רבי עקיבא, שלא ביקש (יחד עם החכמים שהיו אתו) "לא אות ולא מופת".

(286) עיי"ש בשיחה שמביא דוגמא לזה.

(287) עמוד 191 ואילך (שיחה א' לפרשת בחוקות).

(288) הלכות מלכים פי"א ה"ג.

(289) ראה בזה לקו"ש חכ"ז עמודים 199-200. ושם תולה את גדר ימות המשיח עם ענינו של משיח.

ואילו לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חי"ט הנ"ל, יוצא לכאורה ששלימות הגאולה לשיטת ר"ע היא דוקא בשינוי מנהגו של עולם, וכפי שהביא את הכתוב "עוד ישבו זקנים וזקנות" שמורה (כנ"ל) על שינוי מנהגו של עולם. א"כ נמצא שמלך המשיח כן יעשה אותות ומופתים?

ג

הביאור בזה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין ב' תקופות בדעת הרמב"ם

אך ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדעת הרמב"ם בענין שינוי מנהגו של עולם נראה לומר בזה, דאדרבא - שיטת ר"ע הנ"ל אודות שינוי מנהג העולם מהווה חיזוק לשיטתו של הרמב"ם.

דהנה בשיחה שם מקשה על שיטת הרמב"ם, דלכאורה סותרת היא לכו"כ מאמרי חז"ל (וכן לענינים שפוסק הרמב"ם בעצמו) בהם משמע דישנו שינוי ממנהגו של עולם לע"ל. ולכן מבאר שיש שתי תקופות בימות המשיח: בתקופה הראשונה, הקשורה עם ביאתו, לא (מוכרח ש) יהיה שינוי ממנהג העולם. אך בתקופה השניה אכן יהיה שינוי מנהגו של עולם.

וזלה"ק²⁹⁰: "את היעודים והנבואות העוסקות במשיח עצמו, מה הוא יעשה ומה יתרחש בעולם בעקבות ביאתו - מפרשם הרמב"ם לא כביטול מנהגו של עולם. ולכן מפרש הוא את הפסוק וגר זאב עם כבש - הנאמר בהמשך לויצא חוטר מגזע ישי - שהוא משל וחידה.

"לעומת זאת, הפסוקים ומאמרי רז"ל שתוכנם אינו המשך ישיר למשיח וביאתו, אלא אודות נבואות ויעודים שיהיו לע"ל. הרמב"ם מפרשם כפשוטם ולא כמשל, אלא שזה יהיה בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח עצמן".

עפ"ז תובן בפשטות גם שיטת ר"ע:

כאשר מדובר על מלך המשיח ופעולותיו הישירות, אין זה תלוי במופתים אלא ע"פ דרך הטבע, ולכן ר"ע החזיק מבן כוזבא כמלך המשיח, ולא ביקש ממנו "לא אות ולא מופת".

אך אין זה סותר לכך שבתקופה מאוחרת יותר בגאולה, כאשר הגאולה תהיה בשלימות יותר, אכן ישתנה מנהגו של עולם ויתקיים כפשוטו (לא בתור משל בלבד) הייעוד "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים".

ולהעיר שע"פ ביאור תוס' בסוגיא שם²⁹¹, אכן זמן קיום ייעוד זה הוא לאחר תחיית המתים - בתקופה השניה דימות המשיח²⁹².

ולהוסיף, שע"פ הנ"ל יומתק מה שדוקא ר"ע היה "מתירא" שמא לא תהיה הגאולה בשלימות, שהרי דוקא לשיטתו שינוי מנהגו של עולם הוא בנוסף לעצם ויסוד ביאת המשיח, משא"כ לשיטת חכמים ששינוי מנהגו של עולם הוא מעצם גדרו של משיח. ודו"ק.

(290) בתרגום חפשי מאידית.

(291) ד"ה באוריה כתיב.

(292) ראה לקו"ש שם.

בענין נצחיות השראת השכינה ב770 - בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס "בית רבינו שבבל" ובד"מ משפטים / יקשה בענין הנצחיות שב770 דוקא / יבאר שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בענין נצחיות הבחירה בירושלים / עפ"ז יבאר ענין הנצחיות שב770 דוקא / יחדד ע"פ השיחה שהנצחיות באה מנשיא דורנו / עפ"ז יבאר גם מה ש"בו יתגלה מקדש העתיד ומשם ישוב לירושלים"

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
קבוצה - 770 בית משיח

א

דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין נצחיות השראת השכינה 770 והצ"ע שבזה

בקונטרס "בית רבינו שבבל"²⁹³ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ס"ו), וזלה"ק: "ובהקדים פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שעשר גלויות גלתה ליובאוויטש, מליובאוויטש . . לרוסטוב, מרוסטוב לפטרבורג, ומפטרבורג גלתה מחוץ למדינה היא, ללטיביא ואח"כ לפולין, ועד לגלות אמריקא, ובאמריקא גופא בכמה מקומות,

"עד להמקום הקבוע דבית רבינו, בית הכנסת ובית המדרש שלו, המרכז של ליובאוויטש במשך עשר שנים (תקופה שלימה) האחרונות (הכל הולך אחר החיתום) דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין, וגם לאחרי הסתלקותו קדושה לא זזה ממקומה, ואדרבה, באופן דמעלין בקודש, מוסיף והולך, עד ביאת גואל צדק"²⁹⁴.

ועד"ז בדבר מלכות ש"פ משפטים²⁹⁵ (ס"ג): "המקום שבו אירע מאורע זה . . הוא במדינה זו ובעיר זו, המדינה והעיר שבה נמצא בית רבינו שבבל, בית חיינו, בית הכנסת ובית המדרש, בית תורה תפילה וגמ"ח, דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד, שבחר בו וקבעו להמקום המרכזי שממנו תצא תורה, הפצת התורה והמעיינות חוצה בכל קצוי תבל עד ביאת משיח צדקנו"²⁹⁶ (כשיפוצו מעיינותיך חוצה), שאז יהיה גם קיום היעוד וכתתו חרבותם לאתים".

יש להבין טעם הדבר, שדוקא 770 הוא המקום האחרון שגלתה ליובאוויטש באופן כזה שלא יהיה עוד מקום והוא "עד ביאת גואל צדק" ו"עד ביאת משיח צדקנו", והרי לכאורה כשם

(293) סה"ש ח"א, ע' 471 ואילך.

(294) ההדגשה אינה במקור.

(295) סה"ש ח"א, ע' 363 ואילך.

(296) ההדגשה אינה במקור.

ש"עשר גלויות גלתה ליובאוויטש", כך יכולה השכינה לעבור עוד מקום ומה נשתנה מקום זה משאר המקומות?

ב

הביאור בזה ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בענין הבחירה שבירושלים

ויש לבאר זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ²⁹⁷ בטעם החילוק בין הבחירה במשכן שילה שאינה נצחית לבין הבחירה בירושלים שהיא נצחית, וזלה"ק: "בחירת הקב"ה במקום מסוים יכולה להיות בשני אופנים: א) הבחירה היא כדי לבוא ולהשיג ולהשלים מטרה מסוימת, שבאופן זה מובן שאפשר שהבחירה היא לזמן מסויים, דכאשר נשלמה המטרה שוב אין צורך ב(חירת) המקום. ב) הבחירה במקום זה היא רצונו ובחירתו בעצם, מצ"ע".

והיינו, דלאופן הב' (הבחירה בירושלים), היות והבחירה היא "בחירה מצ"ע", לכן הבחירה היא נצחית ולא ניתנת לשינוי. משא"כ לאופן הא' (הבחירה בשילה), היות והבחירה תלויה בסיבה, לכן הבחירה אינה נצחית וניתנת לשינוי. וכהלשון בשיחה שם "בחירה התלויה בדבר" וכש"בטל הדבר בטלה הבחירה".

ולכא' יש לומר ג"כ בענין השראת השכינה במקומות שבזמן הגלות, שבכל מקום שבחרו רבותינו נשיאנו²⁹⁸ היה זה מצד סיבה כל שהיא (בירור הניצוצות באותו מקום וכדו'), ובמילא "כאשר נשלמה המטרה שוב אין צורך ב(בחירת) המקום", בשונה מ770 ש"הבחירה במקום זה היא רצונו ובחירתו בעצם, מצ"ע", שלכן דוקא ב770 השכינה היא באופן קבע "עד ביאת גואל צדק" ו"עד ביאת משיח צדקנו".

ג

ראיה להנ"ל

ויש להביא ראיה לזה שבחירת 770 היתה בחירה מצ"ע בלי סיבה כל שהיא.

ובהקדים מה שממשיך שם כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת הדברים הנ"ל, וזלה"ק: "וכמודגש בחילוק לשונות הכתובים בשילה וירושלים - שבשילה נאמר המקום אשר יבחר ה' גו' לשום את שמו שם, אבל בירושלים הלשון אשר יבחר ה' אלוקיך בו (ורק אח"כ ממשיך) לשכן שמו שם, וע"פ הנ"ל יש לבאר טעם הדבר: בשילה, הבחירה במקום זה היתה בשביל המטרה דלשום את שמו שם. משא"כ ענין הבחירה בירושלים הוא שהקב"ה בחר "בו", במקום זה, וכתוצאה מזה השכין "שמו שם", דשם הוא רצונו ובחירתו, ובדרך ממילא נמצאת שם שכינתו ית' (ובאופן קבוע, "לשכן שמו שם" - ולא רק "לשום", שמשמעו (גם) עראי)".

297) לקו"ש חל"ו שיחה לפרשת ויק"פ - החודש, ע' 199 ואילך.

298) ואולי י"ל שקשור גם עם בחירת הקב"ה, שהרי בחירת רבותינו נשיאנו היא זאת שהביאה את השראת השכינה במקום זה. ע"ד המבואר בדבר מלכות ש"פ צו (סה"ש תנש"א ח"א, ע' 395 ואילך) שתפילת משה היא זאת שפעלה את השראת השכינה במשכן.

ועד"ז יש לומר גם בעניינינו, דהנה הלשון בד"מ ש"פ משפטים (הובא לעיל) הוא: "בית רבינו שבבבל, בית חיינו, בית הכנסת ובית המדרש, בית תורה תפילה וגמ"ה, דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שבחר בו (ורק אח"כ ממשיך) וקבעו להמקום המרכזי שממנו תצא תורה, הפצת התורה והמעיינות חוצה בכל קצוי תבל עד ביאת משיח צדקנו (כשיפוצו מעיינותיך חוצה)".

וכשם שלגבי ירושלים מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ שהבחירה בירושלים היא בחירה בעצם ובמילא בחירה נצחית מהלשון "אשר יבחר ה' אלוקיך בו (ורק אח"כ ממשיך) לשכן שמו שם", כמו"כ יש להוכיח²⁹⁹ (וע"ד "הוא פסק על עצמו"³⁰⁰), שהבחירה ב770 היא בחירה בעצם ובמילא בחירה נצחית מהלשון "שבחר בו (ורק אח"כ ממשיך) וקבעו להמקום המרכזי שממנו תצא תורה וכו'".

ולמעשה, כפי שמופיע בשיחה שם, שמ"ש לאחמ"כ בנוגע לירושלים שמקום זה הינו על מנת "לשכן שמו שם" - הוא כתוצאה ובדרך ממילא מהבחירה העצמית בירושלים עצמה - "בו". ועד"ז בעניינינו שמ"ש לגבי 770 שמקום זה הינו "המקום המרכזי שממנו תצא תורה" וכו' - הוא כתוצאה ובדרך ממילא מהבחירה העצמית ב770 עצמו - "שבחר בו".

ד

ביאור הנצחיות הבאה מנשיא דורנו דוקא

ויש להוסיף בזה עוד, ע"פ המבואר בשיחה שם שענין הנצחיות בירושלים תלויה בבחירה בדוד המלך, וזלה"ק: "בחירה כזו, כיון שהיא בחירה נצחית, הרי מצ"ע אי אפשר שתחול על מקום גשמי - כי גשמי מצד טבעו ומהותו הוא הווה ונפסד, היפך הנצחיות, וא"כ אין המקום הגשמי מסוגל מצד עצמו להכיל ענין נצחי זה.

"כלומר, אף שהבחירה היא בחירה נצחית, ובמילא המשכת הקדושה שמצד בחירה זו היא נצחית - זהו רק מצד הבחירה דכשם שלא שייך שינוי בו ית' כך אין שינוי בבחירתו. . אבל אין לייחס נצחיות זו להמקום עצמו, שקדושת המקום היא קדושה נצחית. . הבחירה במלכות בית דוד הרי היא בחירה נצחית כמ"ש הרמב"ם כיון שנמשח דוד. . הרי המלכות לו ולבניו עד עולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם. . וכיון שמקומה של מלכות בית דוד (- שהיא נצחית, "עד עולם") הוא בירושלים. . הרי בכך זה נעשה גם המקום הגשמי דירושלים מוכשר וראוי (כלי) לקבל את הבחירה הנצחית בירושלים".

מובן א"כ, שהבחירה הנצחית בירושלים היא בזכות הבחירה בדוד המלך שמלכותו נצחית.

ועד"ז יש לומר בעניינינו, שאע"פ שהשראת השכינה "הרי מצ"ע אי אפשר שתחול על

299) ולהעיר מקונטרס בית רבינו שם, הערה 74: "ראה "התמים" חוברת ב' ע' קכו: "מיום שחרב ביהמ"ק וקה"ק עד אשר ירחם השי"ת וישלח לנו גואל צדק. . ויבנה לנו את ירושלים וביהמ"ק עם הקה"ק, הנה ליובאוויטש הוא ירושלים שלנו, והבית הכנסת אשר כ"ק אדמו"ר מתפלל בו הוא בית המקדש שלנו כו'".

300) תורת הבעש"ט, מיוסד על דברי המשנה (פרקי אבות פ"ג מט"ז): "נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו". הובא בלקו"ש ח"ו, ע' 283. ובכ"מ.

מקום גשמי - כי גשמי מצד טבעו ומהותו הוא הווה ונפסד, היפך הנצחיות, וא"כ אין המקום הגשמי מסוגל מצד עצמו להכיל ענין נצחי זה", מ"מ היות ומעלתו של 770 הוא מצד הקשר שלו לנשיא דורנו³⁰¹ שהוא מזרע בית דוד, אשר מלכותו (כמבואר בשיחה) היא נצחית לדורי דורות, לכן יש בכוחו ג"כ להיות מוכשר וראוי להיות שייך לבחירה הנצחית של נשיא הדור.

ויש להוסיף בזה עוד, ע"פ המבואר בנוגע להא ד"משה רבינו לא מת", שבמשה יש את ענין הנצחיות בעוה"ז ועד שאפילו "מעשי ידי משה נצחיים". וכמבואר בלקו"ש ההסברה בזה, כיון שבכל דור ישנו ה'אתפשטותא דמשה' בעוה"ז הגשמי באופן נצחי. ועפ"ז מובן עוד יותר שע"י ה'אתפשטותא דמשה' בדורנו - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח - שנמצא בעוה"ז באופן נצחי, גם השכינה שבביתו בית משיח היא באופן נצחי³⁰².

עפ"ז מובן גם, שלע"ל יועתק בית רבינו עצמו (יחד עם שאר הבתני כנסיות) לירושלים, מכיון שכנ"ל מצד הבחירה בו עצמו בלי מטרה ומצד הקשר שלו לנשיא הדור, לא שייך שתעבור הקדושה או הנצחיות של בית רבינו שבבבל אלא יהיה צמוד לבית המקדש ועד דבוק ממש ללא הפסק ביניהם³⁰³.

301 ראה בענין זה בארוכה קונטרס "בית רבינו שבבבל", ס"ה. ושם: "שמעלתו לגבי בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל היא (נוסף על מעלת בית הכנסת ובית המדרש שבבית רבינו) גם מצד היותו בית רבינו (רבינו) (סתם) דכל בני", נשיא הדור, רבן של כל בני הגולה) ביתו של נשיא הדור, הנשיא הוא הכל".

302 ולהעיר מהמבואר מהרמב"ן (כתבי הרמב"ן ח"א ע' שט), "אחר שיבוא המשיח יהיה (המות) בטל מכולנו אבל במשיח עצמו בטל הוא לגמרי". ועיין מאמרי אדה"ז (מאמריו לנביאים ישעיה ע' ס') ושם "מ"ש דוד . . קאי על משיח. על משיח נאמר נתתי לו בחי' מתנה שאינה חוזרת ולכך היה חיים נצחיים". וראה תו"ח לאדמו"ר האמצעי פ' ויחי, ושם שבמשיח יש חיים נצחיים ובו כתיב "דוד מלך ישראל חי וקים" בשונה ממשיח בן יוסף. ועוד.

303 ראה בארוכה בקונטרס הנ"ל, ס"ג. ועפ"ז פשוט שמ"ש בשיחות שהובאו בפנים "עד ביאת גואל צדק", "עד ביאת משיח צדקינו" - הכוונה ל"עד ועד בכלל".

ביאור ייעודי הגאולה

גובה האדם לעת"ל / הצומח בימוה"מ / עלייה לרגל בכל שבת ור"ח / רפואה לעת"ל / תחיית המתים / תפילה בגאולה

הת' שמואל שי' הושיאר
קבוצה - 770 בית משיח

א

גובה האדם בגאולה

המקור³⁰⁴: "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים ואשבר מטות עולכם ואולך אתכם קוממיות".

המפרשים מסבירים שקומת אדם הראשון היתה מהארץ לרקיע³⁰⁵, ומשחטא בחטא עץ הדעת שם עליו הקב"ה את כף ידו והורידו לגובה מאה אמה. בגאולה האמיתית והשלימה בני האדם יחזרו לגודל אדם הראשון. ונחלקו על גובהו בפירוש המילה "קוממיות". רבי מאיר סובר שפירוש המילה "קוממיות" הוא מלשון ב' קומות, שגובה האדם יהיה ב' קומות - 200 אמה - כפול מגובה אדם הראשון שהיה 100 אמה. לעומת זאת רבי יהודה סובר שגובה האדם יהיה 100 אמה בלבד כמו שכתוב³⁰⁶: "אשר בנינו כנטעים מגדלים בנעוריהם, בנותינו כזוית מחטבות תבנית היכל", שהיה גובה ההיכל בבית המקדש מפינה לפינה 100 אמה.

בחסידות³⁰⁷ מוסבר שמחלוקת ר"מ ור"י הינה שני דרכים בעבודת ה', אור ישר ואור חוזר. מעלת האור ישר שמגיע מלמעלה למטה ללא התחשבות במניעות והגבלות הטבע. מה שאין כן אור חוזר אמנם תלוי הוא בהגבלות הטבע, אך באחדות עם התחנות. רבי מאיר סובר שבגאולה שני סוגי אור אלו יהיו, ב' קומות - 200 אמה - בשביל שני סוגי אור. מה שאין כן רבי יהודה סובר ששני סוגי אור אלו יתאחדו לאחד ומעלות האור ישר יהיו באור חוזר - 100 אמה.

כ"ק אד"ש מלך המשיח³⁰⁸ מסביר שעל ידי מעשינו ועבודתנו שנאמרים בתחילת פרשת בחוקותי: "אם בחוקותי תלכו ומצותי תשמרו" בזמן הגלות, נזכה לקיום היעוד "ואולך אתכם

(304) ויקרא כו, יג.

(305) חגיגה יב, א.

(306) תהילים קמד, יב.

(307) "והתהלכתי בתוכם" תשי"א, לקוש ח"ז בחוקותי ב'.

(308) ט"ו שבט תשכ"ו סעי' יג.

קוממיות" בגשמיות בגאולה.

הצומח בימות המשיח

המקור³⁰⁹: "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות [-לחם אפוי הראוי לאכילה] וכלי מילת [-בגדים העשויים מצמר משובח]".

בעקבות חטא עץ הדעת, נענש האדם בתפוקה ירודה של יכול האדמה, ועל כן צריך להתאמץ ולהזיע כדי ליהנות מתנובת השדה כמו שכתוב³¹⁰: "ארורה האדמה בעבורך . . וקוץ ודרדר תצמיח לך . . בזיעת אפיך תאכל לחם". בגאולה האמיתית והשלימה יושלם התיקון על חטא עץ הדעת ויתבטלו כל העונשים שבאו בעקבותיו, והאדמה תשוב להצמיח פירות במהירות כמו לפני החטא³¹¹.

המפרשים³¹² מתארים את זמן זה שחורשי השדות והקוצרים יפגשו זה את זה כתוצאה מהמהירות הרבה שהאדמה תצמיח את היבול, לא יזדקקו לדריכה על הענבים להפיק מהם יין כיוון שהענבים יהיו מלאים כל כך שיזלו מהם ממילא יין, וההרים ייזלו חלב אותו ישקו לצאן. גודלם של הפירות יהיו עצום בהרבה מכפי שאנו רואים בזמן הגלות. בגמרא מסופר³¹³ אודות החיטה שגודלה יהיה כגודל עץ דקל, ומפני צער האדם שלא יוכל לעלות לגובה כזה, יביא הקב"ה רוח שתוריד את כל גרגירי החיטה ועל ידי כך האדם יתפרנס ויביא אוכל לבני ביתו.

כ"ק אד"ש מלך המשיח³¹⁴ מסביר שמכיוון שבגאולה בני ישראל יהיו "חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" לא יהיה שייכות לכל השפע הגשמי בימות המשיח, ובני ישראל יעסקו בתורה לבדה, ומטרת השפע הגשמי הוא על מנת לסייע לעבודת ה'.

ב

עליה בכל שבת וראש חודש

המקור³¹⁵: "אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלושת פעמי רגלים ורואים את השכינה, א"ל הקב"ה: בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה שלוש פעמים, כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חודש וחודש שנאמר: "והיה מידי חודש בחודשו וגו'". ובמקום אחר מוסיף³¹⁶: ובכל שבת אתם עתידים להיות עולים בו כמ"ש כו' מידי שבת בשבתו".

המפרשים מסבירים³¹⁷ שבבוא הגאולה יעלו בני ישראל על ידי עננים מכל העולם בכל

(309) שבת ל, ב. כתובות קיא, ב.

(310) בראשית ג, יז-יט.

(311) מהר"ל, נצח ישראל פ"ב.

(312) עמוס ט, יג.

(313) כתובות הנ"ל. מהר"ל על ברכות מ, א כותב שתגדל אך תהיה כגודל אילן.

(314) לקו"ש חכ"ז ע' 191.

(315) ילקו"ש ישיעי' בסופו.

(316) פסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח ב.

(317) מדרש פסיקתא רבתי פ"ח, ילקו"ש ישיעי' רמז תקג.

שבת וראש חודש לבית המקדש. ובאם ראש חודש יתקיים ביום שישי, העננים יקחו את בני ישראל לפנות בוקר של יום שישי לירושלים על מנת להתפלל שם תפילת שחרית, יחזירו אותם לבתיהם, ויקחו אותם בחזרה לבית המקדש לתפלת מנחה שלפני שבת³¹⁸.

בחסידות³¹⁹ מוסבר שבזמן העליה לרגל בבית המקדש הראשון והשני הקב"ה ראה כל יהודי כמו שכתוב³²⁰: "כשם שבא ליראות, כך בא לראות", בגאולה האמיתית והשלימה העליה לרגל מידי שבת וראש חודש תגרום לעליה בנשמה עד שהאדם יוכל לראות את הקב"ה כמו שהוא רואה אותו.

כ"ק אד"ש מלך המשיח³²¹ מסביר שישנו איסור לטלטל שום חפץ בשבת, אך באם הטלטול הוא בגובה שלמעלה מעשרה טפחים הדין שמוותר לטלטל כיון שהוא למעלה מגובה רשות הרבים, ועל פי זה מובן שהעליה בשבת יכולה להיות אפילו בשבת כי העננים הם למעלה מגובה עשרה טפחים כמו שכתוב: "מי אלה כעב תעופנה הרי של בוקר, וכיונים אל ארובתיהם" – כמו גובה היונה שעפה אל ביתה שהוא למעלה מעשרה.

ג

הרפואה בגאולה

המקור³²²: "אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה, אז ידלג כאיל פסח ותרן לשון אלים כי נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה".

המפרשים מסבירים שעד חטא עץ הדעת גוף האדם היה בריא ולא היה שייך בו מום ופגיעה³²³. ומשחטא אדם הראשון בעץ הדעת הוטלה זוהמה והאדם שייך למומים בגופו³²⁴. בגאולה האמיתית והשלימה כולם יתרפאו כולל החיות והבהמות, ולא תהיינה מציאות של חולי וחולשה באדם, מלבד הנחש כיון שהוא הגורם לחטא עץ הדעת ולמיתת האדם³²⁵.

בחסידות מוסבר³²⁶ שפקיחת העיניים שביעוד זה ברוחניות הוא שבזמן הגלות בני ישראל בבחי' שינה ועיניהם סגורות. בגאולה האמיתית והשלימה יהיה גילוי אלקות בעולם והקב"ה יפקח את העיניים של בני ישראל לראות את הגילוי כמו שכתוב³²⁷ "כי עין בעין יראו".

כ"ק אד"ש מלך המשיח³²⁸ מסביר שתחלה ירפא הקב"ה את העיוורים המכונים בשם

(318) מאמר "ויהי מידי חודש בחודשו" תשל"ז.

(319) מאמר לעיל.

(320) חגיגה ב, א.

(321) סוף שיחת ש"פ פנחס מבה"ח מנחם-אב תשמ"ה.

(322) ישעי' לה, ה.

(323) שבת קמו, ב.

(324) במ"ת נתרפאו אך בעקבות חטא העגל חזרה זוהמתן, אך הרפואה בגאולה תהיה ביתר קלות משא"כ בזמן שקודם חטא עץ הדעת.

(325) מד"ר ויגש פ' צ"ה.

(326) אור התורה נ"ד, שיא.

(327) ישעי' נב, ח.

(328) דבר מלכות' ש"פ עקב סעי' י"ז.

"סגי נהור" (= ריבוי אור) עד שהם ייעשו סגי נהור למעליותא – שיש להם ריבוי אור בעיניים שעל ידו הם יכולים ללמוד ככל אדם.

ד

תחיית המתים

המקור³²⁹: "ראו עתה כי אני הוא, ואין אלקים עמדי, אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל".

הגמרא³³⁰ מסבירה שפסוק זה הינו המקור לתחיית המתים מן התורה. וזאת משום שמראה את יכולת הקב"ה להמית ולחיות את אותו אדם, ולא להמית אדם אחד ולהחיות אדם שני, על דרך במכה שמתרפאת באותו אדם.

זמן³³¹ תחיית המתים הוא לאחר בניית בית המקדש וקיבוץ הגלויות מכל קצוות העולם לארץ ישראל.

מקומה³³² של הקמים לתחייה הוא דוקא בארץ ישראל כיון שרק בה יכולות הנשמות לקבל חיים נצחיים³³³, גופות הצדיקים מתגלגלים על ידי מחילות שחוץ לארץ על ידי מלאך גבריאל³³⁴, ושאר בני ישראל מתגלגלים עצמותיהם בדרכים, ועל ידי כך נקראים נשמות אלו כאילו שנקברו בארץ ישראל ויכולות לחיות לנצח.

הקמים לתחייה יהיו כל עם ישראל³³⁵ כמו שכתוב³³⁶: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", שגם אלו שחטאו בחייהם ולא שמרו תורה ומצוות יקומו בתחיית המתים. ונשמות שבזמן היותם בגוף לא תיקנו את הנפש בשלימות, ולאחר מכן עברה הנשמה לגוף אחר, יקומו כל הגופים עם חלק אחר מהנשמה כיוון שכל חלק מהנשמה כלול מכל הנשמה כולה³³⁷.

אופן תחיית המתים יהיה שהקב"ה ירכך את העצם האחרונה שנותרה מהאדם³³⁸ וירככה עד שתיעשה כשאור לעיסה וממנו יבנה כל שאר הגוף³³⁹. האדם יקום בדיוק כמו שנקבר, זאת אומרת, שיעמוד עם אותם בגדים שאתם נקבר³⁴⁰, ובאם היה עיור או חרש וכדומה כך יקום³⁴¹

(329) דברים לב, לט.

(330) פסחים סח, א.

(331) רמב"ם הלכות מלכים פי"א, אג"ק כ"ק אדמו"ר הרשב"ב אג' ק"ל.

(332) כתובות קיא, א.

(333) זוהר ח"א קיד, א.

(334) זוהר ח"א קכח, ב.

(335) והראשונים יהיו הצדיקים.

(336) סנהדרין צ, א.

(337) שער הגלגולים הקדמה ד. על דרך אדם הראשון שכל נשמות הצדיקים כלולים בו (שמו"ר פ"מ).

(338) מחלוקת מהי עצם זו: עצם שבשדרה (ב"ר פכ"ח ג), קשר של תפילין (לקוטי נ"ך להאריז"ל שופטים ועוד), עצם התחתון

שבשדרה (עבודת הקודש ח"ב פ"מ)

(339) זוהר ח"ב כח, ב.

(340) ירושלמי כתובות פי"ב ה"ג.

(341) ב"ר פצ"ה, זח"ג צא, א.

ועל ידי שהקב"ה יוציא חמה מנרתיקה יתרפא.

ה

תפילה בימות המשיח

המקור³⁴²: "ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל, כל התפילות בטלות וההודאה אינה בטלה, הדא דכתיב קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות וגו' זו הודאה, מביאים תודה בית ה' זה קרבן תודה".

המפרשים מסבירים שבזמן הגאולה יתבטלו כל התפילות מלבד "מזמור לתודה" לפי שבזמן הגאולה העתידה לא יצטרכו לבקש את צרכי העולם הזה, כי הטובה תהיה מושפעת הרבה, ולא יהיה צורך אלא לתת שבח והודאה לה'. כלומר, התפילות שיהיו לעתיד לבוא, עניינם הודאה בלבד לה'.

וכן נוסח ומנהגי התפילה ישתנו, התפילות שנאמרו בלשון בקשה לעתיד, ייאמרו בלשון הודאה על העבר. למשל, במקום התחינה "ושבור עול גויים", נאמר "נודה לך ה' על ששברת עול הגויים", וכן הלאה. הדברים מתאימים לאמור לעיל, שלעתיד לא יצטרכו לבקש כלל, אלא אך ורק להודות ולהלל לה'. "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שלאחר קריאת שמע ייאמר בקול רם³⁴³ וזאת כיון שהמילים "לעולם ועד" מורות על דביקות תמידית בה', וזאת יהיה בימות המשיח שיתבטל היצר הרע ובני ישראל יהיו שקועים באלקות. וכן תפלת שמונה עשרה תאמר בקול רם ואת כיון שבזמן הגלות זעיר אנפין (-ששת המידות חסד גבורה וכו') משפיעה בספירה התחתונה מלכות. אבל לעתיד לבוא, כשתתגלה מעלת המלכות, ותהיה 'אשת חיל עטרת בעלה', יתפללו שמו"ע בקול רם.

בחסידות³⁴⁴ מוסבר שענין התפילה הוא בירור הנפש הבהמית – תיקון ספרית המלכות והעלתה לעולם נעלה מאוד עולם האצילות. אך בגאולה האמיתית והשלימה כשתתברר הנפש הבהמית ותתוקן ספירת המלכות שבזמן הגלות הייתה למטה לא יצטרכו להתפלל לה'. אך מכיון שהאופן של התפילה יהיה הודאה לה' (לעיל – "ששברת עול הגויים" וכדו') שמגיעה עד עצמות אין סוף תישאר התפילה בכל יום.

כ"ק אד"ש מה"מ מסביר³⁴⁵ שבזמן הגאולה יהיה התפילה בלחש שהיא מבטא את התכלית הביטול שלא יהיה כבזמן הגלות שהוא חודר רק בגוף האדם אלא יתגלה הביטול בדיבור האדם.

(342) מד"ר ויקרא ט, ז.

(343) עוללות אפרים לאבי בעל התני"ט, ח"ב מאמר רנו.

(344) בספר הליקוטים, (כ-ל) ע' תרעד.

(345) לקו"ש חל"ה, שיחה א' לש"פ ויגש בסופה.



שער
**תורתו של
משיח**

שיטת הרמב"ן בפירושו עה"ת וביאור ענין הכרובים בפנימיות

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם באופן השראת השכינה במקדש / יביא ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן בגדר הכפורת וצורת הכרובים / יקשה ויחקור כיצד עולים שני הביאורים בדרך לימוד הרמב"ן בקנה אחד / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לכוונת הצמצום ועפ"ז יבאר שגם דרגת 'סתים דקוב"ה' היא הגבלה מסויימת / יביא הביאור בשני אופני כפרה על חטאים / עפ"ז יבאר בנוגע לדרגות בקשר בין ישראל לקב"ה / ידייק שהמעלה ד"פשיטות העצמות דרש"י קיימת אף בדעת הרמב"ם / עפ"ז יבאר הטעם למחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן / יעיין בנוגע למיקום הכפורת והקשר דישראל לה' / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסיבה לכרובים המעורין זה בזה בשעת החורבן ויעמיק בביאורו ע"פ המבואר במקומות נוספים / יעיין בטעם לביטוי הכרובים מצבם של ישראל

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
קבוצה - 770 בית משיח

א

עיון בדרך לימוד הרמב"ן בפירושו עה"ת

בלקו"ש חל"ו¹ בביאור מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בענין אופן השראת השכינה במקדש, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהרמב"ם קאי בבחי' גליא דקוב"ה - המוגדר כביכול בגדר "גילוי" (ולכן ס"ל שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה רק באופן של מעבר, כי בבחי' זו הקב"ה שלמעלה מגדר מקום גשמי, "שייך לומר שנתגלה רק במקום נעלה ורוחני, ולא שייך שיומשך ויתצמצם במקום גשמי"),

משא"כ הרמב"ן (שכולל בפירושו עה"ת "דברים נעימים לשומעים וליודעי חן", סודות התורה) "קאי בבחי' סתים דקוב"ה" (ולכן ס"ל שהשראת השכינה היתה באופן דהתלבשות, כי בבחי' סתים דקוב"ה אין הענין דהתלבשות מהווה ירידה וצמצום לגביו, "כי אינו מוגדר גם בשלילת מקום גשמי, ואדרבה זהו ביטוי הבל"ג שלו, שאמיתית הבל"ג ביכולתו להתלבש גם במקום גשמי"). ובחי' זו מבטאת את הקשר שבין ה"סתים דקוב"ה" ל"סתים דישראל" שלא תלוי וקשור למעשיהם ופעולותיהם של ישראל.

(1) שיחה לפרשת ויקהל-פקודי, ע' 193 ואילך. וש"נ.

אך בלקו"ש חכ"ו², בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן בנוגע לגדר הכפורת וצורת הכרובים, מסביר זאת כ"ק אד"ש מה"מ שהרמב"ן מבאר ענינים של סודות התורה בגלוי, ולכן זה קשור לבחי' הגילויים, ולקשר בין ישראל לקוב"ה שבאמצעות התורה, (ולכן ס"ל שהכפורת הינה רק חלק מ"ארון העדות", שענינו "לוחות העדות" - התורה).

משא"כ רש"י בפירושו שמכוון ל"פשוטו של מקרא", קשור לפשטות של יהודי הקשורה עם פשיטות העצמות, קשר שלא באמצעות התורה כביכול, (ולכן ס"ל שהכפורת חשובה לדבר בפ"ע חוץ מהארון, שרומזת על הקשר דישראל בקוב"ה שלמעלה מהתורה, ובכח זה ניתן לכפר על חטא, "כפורת" - לשון כפרה. וזה גם מה שלשיטתו צורת הכרובים היתה "דמות פרצוף תינוק להם" - חיבת הקב"ה לישראל כ"תינוק", "נער ישראל ואוהבהו", ללא שום אמצעי).

ויש לבאר כיצד שני ביאורים אלו בשיטת הרמב"ן בפירושו (שמדבר בבחי' סתים דקוב"ה וישראל - שאינה תלוי' במעשיהם, כולל גם לימוד התורה (לקו"ש חכ"ו), ושמדבר בבחי' הגילויים ובקשר שבין ישראל וקוב"ה שע"י התורה) עולים בקנה אחד.

ובפרטיות יותר יש לחקור בזה בשתים:

א. מהו החילוק בין דרגת "סתים דקוב"ה" דהרמב"ן (בלקו"ש חל"ו), ל"פשיטות העצמות" דרש"י (בלקו"ש חכ"ו).

ב. מהו החילוק בין הקשר ד"סתים דישראל" ל"סתים דקוב"ה" שלא שייך ותלוי במעשיהם ופעולותיהם דישראל (דהרמב"ן), לבין הקשר בין פשיטות של יהודי ל"פשיטות העצמות" (דרש"י) שגם לא תלוי במעשיהם ועבודתם של ישראל, ששניהם לכאורה תואמים זל"ז.

ב

ביאור החילוק בין דרגת "סתים דקוב"ה" דהרמב"ן ל"פשיטות העצמות" דרש"י

וי"ל הביאור בזה. בענין הא':

במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א³ מוכיח שבענין הצמצום מלבד הכוונה בו להיותו אמצעי לגילויי שלאח"ז, ישנה כוונה נוספת, והיא בו עצמו - "שבו מתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי, והוא שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי וביכולתו להיות גם בהעלם", (ובכח בחי' זו מתאפשרת בעולם נתינת הבחירה חופשית לאדם, היכולת לבחור נגד רצונו ית').

ועפ"ז מובן שבחי' הסתים דקוב"ה המבוארת בלקו"ש חל"ו (הבחי' בה אין הקב"ה מוגבל בעליונותו, והוא יכול לבוא בהתלבשות גם במקום גשמי), היא אמנם נעלית מבחי' הגליא דקוב"ה המבוארת שם, אך בדקות יותר גם בחי' זו היא בהגבלה, הגבלת הגילוי (שהקב"ה יכול להתגלות אפי' במקום גשמי), אך הבחי' הנעלית יותר של גילוי יכולת העצמות, היא דוקא

(2) שיחת ב' לפרשת תרומה, ע' 175 ואילך. וש"נ.

(3) קונטרס יו"ד שבט תנש"א, ס"ו (סה"מ מלוקט ח"ה, ע' קנז).

בשלילת הגילוי, היכולת לא להתגלות, שמתגלית בצמצום.
 וי"ל שענין זה מתאים לבחי' פשיטות העצמות דלקו"ש חכ"ו. וכפי שיוכח ויבואר לקמן.

ג

החילוק בין הקשר דסתים דישראל וסתים דקוב"ה לקשר בין פשיטות היהודי ופשיטות העצמות

הביאור בענין הב' (הנ"ל):

מבואר במאמר ד"ה כי תשא תשל"א⁴ שישנם שתי אופני כפרה על חטאים ע"י תשובה:
 א. תיקונם - שהפגמים שנעשו ע"י החטאים נתקנים ע"י התשובה. ב. ביטול הפגמים - שע"י
 התשובה מתגלה 'מקום' נעלה כזה שבו החטאים כלל לא פגמו מלכתחילה.

ובסגנון אחר: א. שנמשך רצון חדש מהקב"ה - בעל הרצון, לאחרי שבשעת החטא היתה
 הסתלקות הרצון. ב. שמתעלים לדרגת בעל הרצון עצמו (שמובדל מהרצון ולא מוגבל בו),
 שבדרגה זו עשיית היפך הרצון אינה משנה כלל.

וי"ל שכן הוא בנוגע לדרגות בקשר בין ישראל לקוב"ה:

הקשר דבחי' ה"סתים דישראל" ב"סתים דקוב"ה", עם היות שאינו תלוי במעשיהם
 ועבודתם של ישראל (בהיותו למעלה מהם), י"ל שהוא מושפע בדקות ממעשיהם ועבודתם,
 כלומר שהם תופסים מקום לגביו. לא באופן חיובי כהקשר ד"גליא דישראל" עם "גליא
 דקוב"ה", אלא באופן שלילי - שמצד היותו נעלה אפי' בהיות מעשיהם ועבודתם של ישראל
 בתכלית השפלות, הוא קיים ונוכח (באופן סתום ונעלם).

משא"כ בדרגת פשיטותו של יהודי הקשורה עם פשיטות העצמות, י"ל שבה החטא
 מלכתחילה אינו תופס מקום כלל, ולכן קשר זה קיים במידה שווה תמיד ללא שינויים כלל.

ויש לקשר זה עם ביאור ענין הא' הנ"ל: בדרגה בה גילוי יכולת העצמות היא בגילוי
 במקום גשמי (שהיא הדרגה בה כוונת הצמצום היא בשביל הגילוי) - עשיית חטא (היפך כוונה
 ורצון זה) פוגמת ותופסת מקום, כי החטא מהווה מניעה ועיכוב כביכול לתוכנית האלוקית
 ד"דירה בתחתונים" (הגילוי).

משא"כ בדרגה בה יכולת העצמות מתגלית דוקא בצמצום (בנתינת היכולת לבחור
 לעשות היפך רצונו ית') - החטא אינו תופס מקום ואינו פוגם כלל.

וי"ל שזו הדרגה המתגלית דוקא בפרש"י - "פשוטו של מקרא", העצמות המתגלית
 בפשיטות (צמצום ואי-גילוי), הנעלית מה"סתים דקוב"ה" (גילויים) המתבטאים בגילוי
 סודות התורה (פי' הרמב"ן).

(4) קונטרס כ"ב שבט תנש"א, ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ה, ע' קפד).

ד

המעלה ד"פשיטות העצמות" דרש"י קיימת אף בדעת הרמב"ם

וי"ל שמעלה זו בפרש"י קיימת גם בדעת הרמב"ם בספר הי"ד ובספר המצות ביחס לפי' הרמב"ן, שהרי הרמב"ם בספרו משנה תורה דרכו היא בכתיבת ההלכות ללא טעמיהם, שבוה מתגלה רצון ה' שלמעלה מטו"ד, שהוא ע"ד בחי' העצמות שלמעלה מבחי' הגילויים.

וי"ל שזהו גם א' הטעמים לכך שבנוגע למחלוקת בענין עיקר המכוון בביהמ"ק⁵, הרמב"ם ס"ל שעבודת הקרבנות היתה העיקר, כי קרבנות ענינם בכללות הוא העלאה⁶ (ע"ד תנועה דרצוא), התעלות והתכללות במקורו - צמצום. ודוקא מצד העצמות יש חשיבות דוקא לצמצום מצ"ע, לא כפי שהוא אמצעי - "בשביל הגילוי".

משא"כ הרמב"ן ס"ל שעיקר המכוון הוא השראת השכינה בקה"ק - השראה והמשכה. כי מצד בחי' הגילויים כל כוונת הצמצום הוא רק עבור הגילוי, התכלית ד"דירה בתחתונים" השראת והמשכת השכינה למטה (וע"ד התנועה ד"שוב").

[ויומתק בזה השייכות בין ב' המאמרים (ד"ה באתי לגני וד"ה כי תשא) הנ"ל, שנאמרו בסמיכות זמן זל"ז, וכן הוגהו ויצאו לאור זה אחר זה. שיש גם שייכות תוכנית בין הענינים המבוארים בהם, המעלה שביכולת העצמות לא להאיר - כוונת הצמצום בו עצמו, ומעלת ההעלאה בפ"ע לא בשביל ההמשכה, אלא שהמבוקש הוא בה עצמה].

ה

דיוק בנוגע למיקום הכפורת והקשר של ישראל בקוב"ה שלמעלה מהתורה

והנה יש לדקדק בנוגע למבואר בלקו"ש חכ"ו שעליונותה הגשמית של הכפורת על הארון, מורה על הקשר בין ישראל לקוב"ה שלמעלה מהתורה (הארון שבו לוחות העדות).

ולכאורה אם לפי המיקום הגשמי של כלי הקודש אזלינן, הרי ה'זר' של הארון הי' עולה משהו עג"ב הכפורת, ו'זר' זה הרי רומז ל"כתר תורה"⁷, וא"כ איך זה עולה בקנה אחד עם המבואר שהכפורת רומזת על הקשר דישראל בקוב"ה שלמעלה מהתורה, כשכתר תורה עולה על גבי'?

וי"ל שבפרטיות ובדקות יותר, יחד עם המבואר שבכפורת מתגלה הקשר דישראל שלמעלה מהתורה, הרי בדקות גם בדרגה דכפורת קיימת עדיין ההגבלה דתורה, אלא שזה באופן ד"כתר תורה" - הרצון הכללי דתורה כפי שהיא למעלה מפרטים. שזה נרמז ב'זר' העולה משהו על פני הכפורת.

וע"י ובכח ה"כתר תורה" נפעל הכפרה (הכפורת שתחת ה'זר'), כלומר, שבכח הרצון

(5) ראה לקו"ש חל"ו שם.

(6) ראה במאמר ד"ה כי תשא הנ"ל, ובס"ה שם.

(7) יומא עב, ב. וברשי ד"ה שלשה זירין. וברש"י עה"ת תרומה כה, יא.

דתורה שלמעלה מפרטי התורה, נפעל תיקון הפגמים ומילוי החסרונות שנפעלו ע"י החטאים. אך י"ל שדרגא זו של הכפורת, עדיין אינה הדרגא הגבוהה ביותר. שהרי בדרגא זו (בדקות עכ"פ) החטאים עדיין תופסים מקום ופוגמים, אלא שע"י הכח ד"כתר תורה" נפעל תיקון הפגמים וה'פרטים' שנחסרו (וכפשטות ל' כפרה - ניקוי לכלוך).

הדרגא הגבוהה ביותר רמוזה בכרובים⁸, שהם היו הגבוהים ביותר גם בגשמיות (שסוככים בכנפיהם י' טפחים על הכפורת⁹), דהעילוי שבהם הוא אפי' על "כתר תורה" - הרצון דתורה, דבכרובים רמוז בעל הרצון עצמו המובדל מהרצון כביכול.

הכרובים רומזים על חיבתו המופלגת של הקב"ה לישראל כ"חיבת איש ואישה", וכ"בן לאביו"¹⁰, שבה החטאים לא תופסים מקום כלל ולא פוגמים מלכתחילה. בדרגה זו מתגלה אמיתית העילוי של ישראל בהתקשרותם העצמית עם עצמותו ומהותו ית' שנעלה גם מדרגת ה"רצון" וה"כתר" דתורה.

[להעיר שבס' החקירה¹¹ מקשר את ענין הכפורת ל' כפרה לל' כיסוי, וז"ל: "כי כמוהו לכפר עליו כמו כסוי חטאה. . שהוא ע"ד על כל פשעים תכסה אהבה, א"כ האהבה היא כסוי חטאה" - היינו שהחטא קיים אלא שהאהבה "מכפרת" ומכסה אותו.

משא"כ בקשר לכרובים שהם "דמות פרצוף תינוק", מביא בלקו"ש¹² מהמדרש¹³ "כשם שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן אם יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא קטן. . כן ישראל אפי' חוטאין בשגגה מעלה עליהן שהן כתינוק קטן", שאוי"ל שכשתינוק חוטא אין כאן מציאות של חטא מלכתחילה, כי הוא רק תינוק ואין חשיבות לחטא שעשה].

ו

הכרובים ברגע החורבן - רמז לגילוי העצמות

וי"ל שזה נרמז גם במארוז"ל ש"בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה"¹⁴, שלכאורה כיצד מתאים שבזמן החורבן יראו הכרובים בצורה כזו שמראה על גודל החיבה דהקב"ה וישראל כחיבת איש ואישה, דבר שביטא בדרך כלל שבאותו זמן ישראל "עושיין רצונו של מקום"¹⁵?

8 וראה בלקו"ש חכ"ו שם, הע' 45. 51 (ובשוה"ג), מה שמשמע בין השיטין בנוגע לחשיבות הכרובים בפ"ע (חוץ מהיותם חלק הכפורת).

9 סוכה ה, ב.

10 ראה הנס' בהמ"מ בלקו"ש חכ"ו שם.

11 ע' צו בסופו.

12 חכ"ו שם, הע' 78.

13 אגדת בראשית פ"ה, א.

14 יומא נד, ב. פתיחתא דאיכה רבה, ט.

15 כמבואר בגמרא - ראה יומא נד, א. בבא בתרא צט, א.

אלא שכמבואר בכ"מ¹⁶, דבר זה ביטא שהחורבן הוא רק בחיצוניות, ובפנימיות נמשך באותו זמן גילוי נעלה שלמעלה מסדר השתלשלות, והי' זמן של עת רצון. וכמו רב שכשעולה לו שכל חדש הוא מעלים שכלו מהתלמיד, בשביל שיוכל לבאר לו את השכל החדש אח"כ.

וי"ל עוד, שענין זה ביטא את החיבה והאהבה של הקב"ה לישראל שלמעלה מכל החטאים והפגמים שגרמו לחורבן, הקשר דישראל בקוב"ה שלמעלה מאוריינתא, שקשור ורמוז בענין הכרובים דוקא (שלמעלה אפי' מ"כתר תורה").

ויתירה מזו: בכרובים התבטא שהחורבן הוא לאמיתו של דבר הגילוי שלמעלה מ(גילוי ב)סדר השתלשלות. בכרובים התבטא שהחורבן מהווה את השלב בו הרב מעלים ומצמצם את שכלו מהתלמיד, כי דוקא באותה שעה מבריק בשכל הרב שכל חדש.

והא בהא תליא: הדרגא שלמעלה מסדר השתלשלות, הברקת שכל חדש, היא אותה התעלמות והתכללות בדרגא הנעלית ביותר, הדרגא של פשיטות העצמות. ומצד דרגא זו, ישראל מקושרים ודבוקים בקב"ה באופן תמידי.

וי"ל שזהו גם הביאור בהמשך מארז"ל זה, שלאחרי שהנכרים מצאו את הכרובים מעורים, שלחום על פני כל האומות, ואמרו "ראו למה אומה זו עובדת". דלכאורה כיצד ייתכן שדוקא בנוגע לחפץ הכי קדוש יש נתינת מקום שתישמע כזו טענה?

אלא שכנ"ל, הכרובים רומזים ומגלים את בחי' העצמות, הבחי' שקשורה לכוונה והרצון שבצמצום גופא (לא רק כפי שהוא בשביל הגילוי, כנ"ל), ומצד דרגא זו החידוש הוא דוקא בנתינת מקום לטעות, הנתינת מקום לטענה כזו, ולבחירה היפך רצונו ית'. ולכן דוקא מחפץ זה קיבלו הנכרים פתח לטעות ולטעון כנ"ל.

ז

הבנה בגילוי החיבה העצמית של הקב"ה לבנ"י בכרובים

אלא שע"פ כהנ"ל אינו מובן: אם הכרובים ענינם גילוי החיבה העצמית הבלתי משתנית של הקב"ה לבנ"י, מדוע הסדר הרגיל היה שדוקא הכרובים ביטאו את מצבם של ישראל אם הם עושין רצונו של מקום אם לאו (כנ"ל)?

ואוי"ל, שבאופן שגרתו, בזמן שביהמ"ק עמד על תילו, עצם השראת השכינה בביהמ"ק בין הכרובים ("יושב הכרובים"), גם בזמן שאין עושין רצונו של מקום, גילתה את חיבת הקב"ה לבנ"י. ולכן הי' אפשר שיחד עם זאת, הכרובים ישקפו את מצבם של בנ"י, אם הם עושין רצונו של מקום או לא.

16) לקו"ש ח"ב, ע' 360 ואילך. סה"מ מלוקט ח"ב, ע' רסט. שם ח"ה, ע' רה. וראה שם שמביא כ"ק אד"ש מה"מ שאלה זו ומבאר באופן שונה קצת, וזלה"ק: "כיוון שבזמן הגלות ננסת ישראל היא כאשר שהלך בעלה למדינת הים, לכן, לפני יציאתו של הבעל (הקב"ה) לדרך, היתה הפקידה, ולכן היו אז הכרובים כמעט איש ולויות. אלא שהפקידה שהיתה אז היתה בהעלם, ובגילוי היה החורבן והגלות, והכוונה בזה היא שע"י העבודה שבזמן הגלות, ובפרט ע"י עבודת התשובה, תהיה הפקידה בגילוי בבנין ביהמ"ק השלישי, ואז יוחזר גם המשכון, המשכן ומשכן העדות, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

אמנם בזמן החורבן, כיון שבגלוי הי' ניכר בעיקר הכעס דהקב"ה (כביכול) על בנ"י, דוקא אז הי' יותר צורך להראות שגם בשעה זו אהבת הקב"ה לבנ"י לא משתנית והיא עודה בתוקפה כלפני, ולכן אז במיוחד היו הכרובים פניהם איש אל אחיו, מעורים זה בזה.

עבודת בני"י והעצם דבנ"י

יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ מדוע מתחילה התורה בזהב / יקשה מדוע פתחה התורה דוקא בזהב / יבאר שזהב הוא הדרגה הנעלית ביותר בעבודת בני"י

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

הביאור בשיחה מדוע מתחילה התורה בזהב

בשיחת ש"פ תרומה תשנ"ב¹⁷ שואל כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח על סדר הפסוקים בהתחלת הפרשה בקשר לנדבת המשכן, שבתחילה נאמר "וזאת התרומה . . זהב כסף ונחושת", ולאחר מכן מפרטת התורה את שאר הנדבות - "ותכלת וארגמן . . שמן למאור . . אבני שוהם ואבני מילואים כו". דלכאורה תחילת הפרשה ב"זהב כסף ונחושת" אינה לפי סדר חשיבות הדברים מהקל אל הכבד?

ובמיוחד שבהמשך הפסוקים אכן התורה מונה את הדברים לפי סדר חשיבותם - "תכלת וארגמן כו" (שהיו מצויים יותר מזהב כסף ונחושת) ולאחר מכן "שמן למאור כו", ורק לבסוף "אבני שוהם ואבני מילואים" (ש"הנשיאים הביאום" כי לא היו מצויים אצל בני"י)¹⁸.

ומבאר שם¹⁹ שהתורה מונה את הזהב ראשון במלאכת המשכן, כדי להדגיש (לא את חשיבותו של הזהב מצ"ע, אלא) את חשיבותם של בני"י, שהם במצב של עשירות בעצם, ומציאותם (וממילא גם נדבתם הראשונה) היא "זהב".

ב

השאלה מדוע פתחה התורה דוקא בזהב

וצריך להבין:

בנדבת המשכן היו דברים יקרים יותר מזהב. וכמובא ברמב"ן על התורה²⁰ ש"תכלת

17) נדפסה בסה"ש תשנ"ב ח"ב עמוד 380 ואילך.

18) ובפרט שבפועל באמת תרמו יותר (בכמות) כסף ונחושת למשכן מאשר זהב.

19) סעיפים ה-ו.

20) ויקהל לה, כב.

וארגמן ותולעת שני" היו מצויים אצל בני פחות מזהב, "לא נמצאו לאלה רק למקצתם" (ויתירה מזו בנוגע ל"אבני שוהם כו", "ש"הנשיאים הביאו").

א"כ כשהתורה מדגישה את חשיבותם של בני, הו"ל לפתוח ב"אבני שוהם" וכיו"ב, כדי להדגיש כמה שיותר את חשיבות בני?

בפשטות ניתן הי' לבאר, שהזהב הוא הדבר היחיד שהי' מצוי אצל כל בני, והתורה מדגישה את מעלת בני בדבר המצוי לכולם.

אך לא ניתן לומר כך, כי לכאורה גם הזהב לא הי' מצוי ממש אצל כל בני. וכמובא בראב"ע עה"פ²¹ שהזהב "ברוב הקהל נמצא".

נוסף על כך - ההדגשה כאן היא לא על האחדות וההשתוות של בני, אלא על מעלתם. ומסתבר יותר להביא קודם דבר המורה יותר על מעלתם (ולא על כך שכולם שווים)?

ג

זהב הוא הדרגה הנעלית ביותר בעבודת בני

ויש לומר הביאור בזה:

כמבואר בהמשך השיחה²², במילה "זהב" התורה מדגישה את מעלת בני בקשר לתרומת המשכן (לא רק כדי להדגיש את מעלת היהודי בכלל, אלא בעיקר) כדי להדגיש את מעלת עבודת של בני, ולבאר כיצד לכל יהודי יש את הכח לפעול ע"י עבודתו את השראת השכינה בעולם.

וכמובן מהלשונות בשיחה: "ע"י מתן תורה נעשה יהודי למציאות חדשה. . . בכחו לפעול שגם מציאות העולם תוכל להעשות קדושה", "כשמדובר אודות בני", שעושים את כל המשכן - לכל לראש בא ענין הזהב.

ויש לומר שלכן מתחילה התורה בזהב דוקא, כי זהב מורה על הדרגה הגבוהה ביותר בעבודתו של יהודי (וזהב ר"ת "זה הנותן בריא"²³), משא"כ "אבני שוהם" וכיו"ב שלא דוקא מורים על דרגה בעבודה (אף שיכולים להיות דוגמא למעלת בני בכלל²⁴).

אמנם, ביאור הנ"ל הוא ע"פ חסידות. ובדרך הפשט אכן עדיין צ"ל עדיין מדוע מתחילה התורה ב"זהב דוקא". וצ"ע.

עפ"ז ניתן לבאר ענין נוסף - מובא בכ"מ²⁵ שמודה אני הוא תחילת עבודת היום, אך בשיחת הד"מ ש"פ תולדות מביא שיש דרגה נעלית יותר וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ שם: "אמירת "מודה אני לפניך" היא, תנועה של ביטול והודאה (במחשבה, בדיבור, וגם במעשה,

21) נזכר בשיחה בהערה 16.

22) סעיפים ה-ו.

23) וראה גם המבואר בזה בשיחת ש"פ ויחי תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 228 ואילך).

24) וראה היום יום י"ז אייר. שיחת ט"ו שבט תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 322). ועוד.

25) ראה ד"מ דש"פ תולדות (סה"ש תשנ"ב ע' 75 ואילך). ועוד.

כיון ש"עקימת שפתיו הוי מעשה", שהיא יציאה ממציאותו.

וקודם לזה ולמעלה מזה – התגלות מציאותו כמו שהיא לעצמה (לפני שמתחילה איזה תנועה של יציאה ממציאותו) ברגע שניעור משנתו, שאין כאן שום דבר זולת התגלות (חידוש ולידת) מציאותו (לאחרי ההעלם בעת השינה), אשר, להיותו מציאות אחת עם עצמות ומהות, "ישראל וקוב"ה כולא חד", ניעור (מתגלה) עצמות ומהות שבו".

קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפסק הרמב"ם אודות קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני / יביא שכ"ק אד"ש מבאר זאת ע"י ביאור נוסף ויקשה בצורך לביאור נוסף / יבאר שפעולת פ"ר אינה קיימת במציאות ויתרץ עפ"ז קושיתו / יקשה בצורך אריכות הביאור מקטן הצם בצום שהוקדם / יתרץ בדא"פ ההבדל בין תענית שהוקדמה לפסח שני / יקשה בחשיבות הקרבת הקטן פסח ראשון / יבאר בדא"פ מהות עשית הקטן / יביא גדר החינוך ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ויקשה לפי"ז / יבאר בשני אופנים הגדרת חינוך קטן

הת' עוז שיחי' גת
קבוצה - בית משיח 770

א

הקושי בצורך לביאור נוסף בקטן שהגדיל

בנוגע לקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, פסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח²⁶ דאע"פ שמחויב בהקרבת פסח שני²⁷ - "אם שחטו עליו (על הקטן) בראשון פטור (מפסח שני)". ובטעם הדבר האריך כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש²⁸, דלמ"ד פסח שני רגל בפני עצמו הכרח לומר דבגדול שהקריב פ"ר - פעולת הקרבת פסח ראשון קיימת אף גם בזמן פסח שני והיא זאת שפוטרתו.

ולפי ביאור זה יש לומר שכן הוא גם בנוגע לקטן שאף שבשעת הקרבת קרבן פ"ר היה פטור, מ"מ, מאחר והשפעתה של הפעולה נמשכת עד לזמן חיובו שבפסח שני - "אם שחטו עליו בראשון פטור".

המעין במתבאר בשיחה שם יוכח שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מסתפק בביאור זה, ושלימות הביאור יובן בהקדים ענין כללי בחיוב מצות דקטן²⁹, והוא:

אף שלא מצינו בשום מקום חובת חינוך קטן מן התורה, מזה גופא שחייבה התורה גדול בתרי"ג מצות מרגע הגיעו ל"ג שנים, מוכח דרצון התורה הוא שהקטן יכשיר עצמו בקטנותו

(26) ה, ז.

(27) דלהלכה נקטינן כדעת רבי, דפסח שני הוא "רגל בפ"ע", ולכן חובת פסח שני יכולה לחול אף על מי שלא היה חייב בפסח ראשון.

(28) חכ"ו עמ' 69 ואילך.

(29) עיקרון זה מופיע כו"כ מקומות בסדרת הלקו"ש (חלקם נסמנו בהע' 52 בהשיחה) ובאמצעותו מבאר אד"ש עניינים מרובים. יצוין, דבלקו"ש חל"ה (עמ' 65 ואילך) נוקט אד"ש באופן הפוך לחלוטין מן העיקרון שהונח כאן.

לחייבו כגדול. יתירה מכך: התורה מכירה במעשה המצות של הקטן (המחנך עצמו במצות) כמעשה של מצוה.

עיקרון זה עושה שימוש במענה על השאלה כיצד תועיל הקרבת הקטן לפטרו מחובתו כגדול:

עובדה זו שהקטן עתיד לגדול קודם פסח שני כביכול מכניסה אותו בתורת חיוב פסח ראשון מן התורה³⁰. מחובתו לדאוג לכך שבבוא פסח שני הוא יהיה כבר אחר הקרבת פסח ראשון. חובה זו מקנה להקרבתו משמעות ומציאות שע"פ תורה, ומשכך, יש בשחיטת והקרבת פסחו הראשון בכדי לפטרו מפסח שני. עכתדה"ק.

ולכאורה אינו מובן:

שהרי ממהלך הדברים שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה נראה שהביאורים משלימים זה לזה ואי אפשר לזה בלא זה. אך לכאורה נראה שכל ביאור מן השניים נושא את עצמו ואינו צריך סעד מחבירו.

ולאחר שהסקנו כי פעולת פסח ראשון קיימת עד לפ"ש³¹, שוב אין צריך לכאורה לביאור נוסף. וע"ד שאר הדוגמאות המובאות בדברי אד"ש המשקפות רעיון זה³² ד"גם פטור³³ כיון שהפעולה שלו (של עשיית הפסח) קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב: "קטן שהוליד בקטנותו³⁴ (שכתב הבה"ג דיוצא ידי חובת פו"ר ע"י הבנים שנולדו בקטנותו), גוי אשר מל לשם מצוה למרות שלא עשה זאת לשם גירות הרי אם נתגייר אח"כ אין צריך להטיף דם ברית, ידיעת תורה שלמד בקטנותו (שיוצא י"ח ידיעת התורה) ועוד³⁵.

בכל הנ"ל לא נדרשנו לשום ביאור נוסף ומספקת העובדה ש"הפעולה שלו קיימת... בזמן שנתחייב". ומאי שנא פסח שני שאין די בביאור זה וצריך לביאור נוסף?

ב

ביאור הצורך בביאור נוסף בדברי כ"ק אד"ש מה"מ

ונראה לבאר בזה בתכלית הפשיטות:

בשאר הדוגמאות (שהובאו בשיחה משמו של הרגצ'ובי) משמעות הקיום של הפעולה "בזמן שנתחייב" היא קיום מוחלט במציאות העולם. העובדה שלגדול זה יש ילדים כעת (שהוליד בקטנותו) היא עובדה מוגמרת במציאות על זו הדרך ידיעת התורה דגדול שלמד בקטנותו.

30) אמנם לא כחיוב עצמי, כ"א פרט בהחיוב דפסח שני.

31) כנוצר למעלה ומבואר בארוכה בדברי אד"ש.

32) דהרגצ'ובי. נסמן שם.

33) "א פעולת מצוה וואס מען טוט בשעת הפטור" (לשון אד"ש שם בהסברת לשון הרגצ'ובי).

34) למ"ד קטן מוליד. נסמן שם.

35) וכמו קטן שהגדיל בט"א תשרי שצ"א ולקחתם משלכם (סוכה כז ב) וצריך ומוכרח להכין הד"מ בקטנותו וכו'.

משא"כ הקיום דפסח ראשון בזמן חובת פסח שני אינו במציאות (שהרי הקרבן כבר נאכל והוקטר ונרצה) כ"א אקרפתא דגברא – שפלוני בן פלוני קיים מצות הקרבה דפסח ראשון³⁶.

מעתה יובן, דאף לאחר שנתבאר דגדול שהקריב פסח ראשון 'נושא עמו' כביכול את זכות ההקרבה עד לפסח שני, כל זה לא נאמר אלא רק בקטן שאינו בתורת פסח ראשון כלל. ורק לאחר אריכות הביאור דקטן זה אכן ישנו בתורת פסח ראשון³⁷ – יתורץ מדוע "אם שחטו עליו בראשון פטור (משני)". ופשוט.

ג

השאלה על אריכות הביאור מקטן המתענה תענית שהוקדמה

אך לכאורה יש להקשות איפכא: לאחר שנתבאר דהקטן ישנו בפסח שני – מה הטעם באריכות הביאור ד"הפעולה שלו קיימת. . . בזמן שנתחייב?"

בפרטיות יותר: בשיחה לערב חג הפסח³⁸ דן כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לדין קטן שהגדיל³⁹ ומשתמש בהחידוש שהובא לעיל בענין חובת חינוך שמדאורייתא⁴⁰ עמ"נ לפסוק בשאלה סבוכה – בשנים בהם חלה תענית אסתר בשבת, הדין הוא שמקדימים התענית ליום חמישי⁴¹. כיצד יעשה (יצא ידי חובת תעניתו) קטן המתגדל ביום שיש⁴²?

וע"פ היסוד שנת"ל מכריע כ"ק אד"ש מה"מ דעל הקטן להתענות ביום חמישי מדאורייתא בתורת הכשר לחיוב החל בשבת⁴³, והמעייין יווכח לראות דבדברים אלו חותם כ"ק אד"ש מה"מ את כללות הדין בנושא ואינו מביא (ובמילא אינו נצרך) לביאור נוסף.

ולכאורה אף אנו נאמר דמאחר והקטן מחויב להכשיר עצמו לחיוב שבגדלות מועלת השחיטה עליו בקטנותו לפטרו מפסח שני? ומה מקום להכניס ביאורים יתירים (בפרט שאת הביאור הראשון מבסס כ"ק אד"ש מה"מ על שיטתו של הרמב"ם דפ"ש הוא רגל בפ"ע. משא"כ הביאור השני שהוא לכולי עלמא)?

ד

ההבדל שבין תענית אסתר לפסח שני ועפ"ז התירוף

בדרך אפשר יש לתרץ דאינה דומה תענית אסתר לנדו"ד (פסח שני):

-
- (36) שעובדה זו פוטרנו מפסח שני.
 (37) ועכ"פ כפרט בפסחו השני, כנ"ל.
 (38) לקו"ש ח"ז עמ' 70.
 (39) בנוגע לתענית בכורת שהוקמה משבת ליום חמישי שלפניה והקטן הגדיל היום שיש דן כ"ק אד"ש מה"מ בחיוב התענית (40) שע"פ דבר תורה הקטן חייב להכין עצמו לכניסתו במצות.
 (41) שהרי ראשון הוא פורים ואין קובעין תענית לכתחילה בשישי. עיין בהמקורות שנסמנו בעמ' 68 שם.
 (42) עיקר השאלה היא להסוברים שהקדמת התענית הינה בתורת השלמה ולא העתקת החיוב ליום חמישי דאז פשיטא דאין חיוב מדאורייתא על הקטן להתענות (עיי"ש).
 (43) עיין הע' הקודמת.

וההסברה בזה, תענית אסתר שהוקדמה מהווה חובה אחת – אלא שחלולת החיוב וזמן החיוב מתפצלים לשני ימים נפרדים (החלות – בשבת, והזמן – בחמישי).

פסח ראשון ושני לעומת זאת הינם שתי חובות נפרדות⁴⁴ החלות בזמנים שונים. ורק שגילתה תורה דאותו שהקריב בראשון פטור מן השני. עד כאן לא נאמר דחובת הקטן להכשיר עצמו לזמן גדלות מאפשרת לו לפטור את עצמו מחיוב אחד על ידי קיום משנהו.

בסגנון אחר:

בנידון שבדוגמת תענית אסתר שחלה בשבת (והוקדמה לחמישי) – חיוב התענית בחמישי הינו בתורת תשלומין להחיוב שבשבת⁴⁵. משא"כ חיוב פסח ראשון הינו חיוב עצמי. העובדה שפסח ראשון פטור את פסח שני הינה פרט מהלכות פסח שני ולא ראשון. כאן לא נאמר דפסח ראשון שנעשה שלא בתורת חיוב יפטור את פסח שני אם לא ש"הפעולה שלו (שחיטת פסח ראשון) קיימת".

ה

עיון בחשיבות הקרבת הקטן למציאות ע"פ תורה

לכאורה עצם ביאורו של אד"ש דחובת ה'חינוך' דקטן משווה למעשה ההקרבה שלו מציאות דמעשה של מצוה טעון ביאור:

דבר ברור הוא, שאין הפשט דכל היכא שהקטן עושה מעשה בתורת חינוך יש למעשה זה חשיבות של מעשה מצוה דגדול. משמעות דברי כ"ק אד"ש מה"מ היא דבמקום בו מעשה הקטן הכרחי לצורך מימוש חובתו כגדול⁴⁶, התורה שיוותה למעשה זה מציאות. והיינו שהסדר בזה הוא דהחיוב שמן התורה מהווה מציאות תורנית.

ולזאת יקשה – למ"ד דפסח שני הוא רגל בפני עצמו, אין שום חובה על הקטן לדאוג שישחטו עליו בראשון⁴⁷, שהרי קודם פסח שני הוא יגדל ויקריב פ"ש.

א"כ כיצד הקרבת הקטן חשובה למציאות שע"פ תורה בעוד שהוא כלל אינו חייב בהקרבה זו (שהרי רשאי לחכות לפסח שני)?

בדוחק יש לבאר דהיא הנותנת:

כל עוד לא הקריבו על הקטן פסח ראשון הוא אכן חייב בפסח שני ואין לכופו בזה⁴⁸. אך במידה והוא בחר להקריב פסח ראשון, הרי שכביכול נעשה זה לחובתו, וחיוב זה מהווה מציאות של פסח ראשון הפוטרת אותו מן השני. והדוחק ברור.

44) למ"ד "רגל בפ"ע".

45) ראה הערה 16.

46) בדוגמת תענית אסתר שחלה בשבת והוקדמה לחמישי, שלהקטן המתגדל בשישי אין דרך אחרת לממש את חיוב תעניתו אם לא שנאמר שקיומו בקטנותו חשוב מצוה.

47) כדמשמע מלשון הרמב"ם "ואם שחטו עליו".

48) שישחטו עליו בראשון.

ן

הגדר דחינוך הקטן והקושי עפ"ז

בגוף חידושו של אד"ש בענין חינוך מדאורייתא יש לעיין:

הסברא נותנת דחיוב הקטן להכשיר עצמו ליכנס במצות אינו חיוב פרטי כ"א כללי. והיינו: בהניחו תפילין אינו מקיים המצוה הפרטית דהנחת תפילין כ"א המצוה הכללית (מסברא⁴⁹) להרגיל עצמו במצות בקטנותו.

ומפורש כ"ז בהמשך השיחה⁵⁰: "ויש לומר, שמצד החיוב מן התורה אין עשיית הקטן בגדר מצוה, כ"א עשיה כדי שיתרגל".

וא"כ לכאורה יקשה – ולצורך הענין ננקוט הדוגמא דתענית אסתר הנ"ל – כיצד יתכן שמעשה התענית דהקטן ביום החמישי, שאינו בגדר מעשה מצוה כלל ואינו אלא "עשיה כדי שיתרגל", יפטור את חיוב התענית (דיום השבת)?

ז

הביאור בשני אופנים ע"פ הגדרת מכשירי מצווה

לכאורה יש לבאר זה ע"פ שיטת אד"ש בגדר מכשירי מצוה, דבכמה עניינים מקבלים הם מחשיבותה של המצוה עצמה⁵¹. ועד"ז יש לומר בנדו"ד: אף שחיוב הקטן לחנך עצמו הינו חיוב כללי דהכשר מצוה (ולא מעשה של מצוה פרטית בה הוא מחנך עצמו), סו"ס הכשר זה גופא מקבל מחשיבות המצוה אליה הוא מכשיר. משכך, יוכל ההכשר (מעשה התענית ביום חמישי) לפטור את החיוב (- חיוב התענית דשבת).

ביאור באו"א:

מהותו של הכשר הוא שהוא מכשיר למצוה. ובאם אינו כזה, שוב הוא מאבד את משמעותו כהכשר מצוה. ובפשטות: אף שתימצא כריתת עצים לשם איזמל למילה (ולר"א⁵² אף דוחה שבת), פשיטא שבמקום שאין בכריתת עצים כדי להכשיר למילה (והיינו שאפשר למול גם בלא זה) שוב לא חשוב זה מכשיר כלל.

כלפי מה דברים אמורים:

אף שחובת הקטן להתחנך אינה מצוה כ"א הכשר, מובן, דעל ההכשר להכשיר למצוה, ובאם לא, שוב אבדה מציאותו כהכשר מצוה. וממילא, בנדו"ד שההכנה היא באופן שהמעשה (תענית בחמישי) יפטור החיוב (דשבת) – הרי שניתן במעשה הקטן כח זה, להיותו הכשר מצוה.

49) "וכמבואר בכ"מ בש"ס דדבר המוכח בסברא הוא מן התורה" (לקו"ש חל"ה עמ' 64. וראה שם הע' 26 המקורות לזה).

50) שם עמ' 63.

51) האריך בזה הרב א. שפרינגר במאמרו שבבטאון 'היכל ליובאוויטש' גליון ב'. וש"נ.

52) ראה שבת קל, א.

ביאורי ענינים בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ

הנ"ל

ביאור דעת אדה"ז במחלוקתו על רעק"א גבי שליחות חש"ו

איתא במשנה (גיטין כג, א): "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן", וע"כ איתא בגמ'⁵³ הטעם לזה הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו". ומצינו דעות חלוקות בהסברת טעם זה:

רעק"א⁵⁴ כתב דדברי הגמ' אמורים בדרך כלל. היינו, כיון שסתם שליחות דורשת את דעת השליח, שוב לא שייך שליחות בחש"ו שאינן בני דיעה, אך "היכא דא"צ דעתו שיעשה שליח, גם לקטן יש שליחות".

אך אין כן דעת אדה"ז בספרו לקו"ת⁵⁵: "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

היינו, כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש⁵⁶, דדברי אדה"ז אלו ("שאינן כמותו דהמשלח", לא רק שאינם שונים מדברי הגמ', אלא הם) מהווים הסבר לדברי הגמרא "דלאו בני דיעה נינהו" – היינו דמאחר שאינם ברי דעת כהמשלח, נמצא שאינם "כמותו", וממילא אין לחלק בין אם בשליחות הנוכחית דרושה דעת השליח בין אם לאו – סו"ס אין הקטן כמותו דהמשלח, ושוב אין הפרש בזה בין היכא דצריך דעתו של השליח להיכא דאין צריך, בין כך ובין כך לא חלה השליחות שהרי סו"ס אין השליח "כמותו דהמשלח", דלא כהרעק"א.

ולכאורה יש עוד לברר שיטת אדה"ז בזה, שהרי התוס'⁵⁷ כתבו⁵⁸ "דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה⁵⁹, אלא במידי דליתיה כגון תרומה דליתיה בתרומה דנפשיה (היינו

53) גיטין כג, א.

54) בחידושו לגיטין שם.

55) ויקרא א, ג.

56) חל"ג, ע' 117.

57) גיטין סד, ב.

58) ע"פ משמעות הגמ' שם שקטן זוכה לאחרים וקיי"ל דזכיה מטעם שליחות.

59) דלמדו מהכתוב בתורה בענין תרומה "כן תרימו גם אתם" – "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית" למעט נכרי משליחות. ושיטת התוס' היא דממעטין אף חש"ו מכתוב זה.

שהוא עצמו אינו יכול להפריש תרומה) אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו⁶⁰ זוכה נמי לאחרים⁶¹.

וע"פ דברי אדה"ז, שהפסול דקטן אינו מחמת שאינו ראוי לשליחות שהוטלה עליו, אלא שהוא כלל אינו בתורת שליחות (דגדול), שהרי הוא אינו "כמותו דהמשלח"⁶², מאי שנא מידי דליתיה ממדי דאיתיה⁶³?

ויש לומר הביאור בזה:

אף שהפסול דקטן הוא מטעם ד"אינן כמותו דהמשלח", מ"מ רמת הדמיון שבין השליח למשלחו ("כמותו") הנדרשת לצורך חלות שם שליח⁶⁴ הוא לפי השליחות העומדת לפנינו, ובאם השליחות הנוכחית אינה דורשת את ענין הדעת⁶⁵, שוב אין בהעדר דעת אצל השליח משום "אינו כמותו".

ועפ"ז אין הכרח לומר שאדה"ז ורעק"א חולקים, כיון שאפ"ל שלשניהם כשצריך דעת אין נעשה שליח, אך כשאינו צריך דעת (כגון זכיה, וכה"ג) נעשה שליח. אלא שזהו דוחק גדול דאין משמע כן מסגנון הדברים בלקו"ש⁶⁶. וצ"ע.

הוכחה לביאור בשיטת אדה"ז

סימוכין להנאמר לעיל (שקטן ישנו בשליחות במידה דאיתיה משום שבדבר זה הוא "כמותו דהמשלח") יש להביא מהמבואר במ"א בלקו"ש⁶⁷ אודות מה שמצינו ענינים של הנהגת המלוכה דשלמה כבר בחייו של דוד, "שאינן זה אלא בשליחותו של דוד אביו, ולא כמלכות נפרדת"⁶⁸.

ובהערה שם: "אבל שליחות זו אינה אפשרית בכל אדם, אלא מי שהוא "כמותו" דהמשלח, היינו מלך כמותו, כמו שלמה שהיה מלך כמותו ד"דוד". וכמו שבשליחות בכלל צריך השליח (לכל לראש) להיות כמותו דהמשלח, וחש"ו לאו בני שליחות נינהו, כמשנ"ת במ"א".

חזינן להדיא כיצד כ"ק אד"ש מה"מ משתמש בעיקרון שהונח זה מכבר – דהפסול בחש"ו הוא מטעם דאינן כמותו דהמשלח⁶⁹ – להטעים מדוע רק ביכולת שלמה המלך להיות שליח של דוד המלך בשליחות שענינה הוא הנהגת המלוכה. היינו, דאף שפשיטא שדוד המלך יכול

(60) ועכ"פ היכא דאיכא דעת אחרת מקנה, כמפורש שם בגמ'.

(61) וראה בס' לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל א' אות יב, שכתב על יסוד דברי תוס' אלו דברים דומים בענין מופלא הסמוך לאיש. דלמ"ד מופלא הסמוך לאיש דאורייתא שפיר שייכת בו שליחות בדברים שישנו בהם.

(62) ליתר הבהרה בדברים יש להביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש שם: "בשליחות יש שני ענינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח. . וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח למשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהיה "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתיחס בערך מה"ל המשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל).". עכ"ל.

(63) ודוחק עצום לומר ד"רב תנא הוא ופליג" (ראה בשלשלת היחס) אתוס'.

(64) ראה הע' 10.

(65) בדוגמת זכיה, שמוזה גופא שקטן ישנו בזכיה אף שאינו בן דעת, מוכח שענין הדעת אינו מעכב בזכיה.

(66) שהרי המובן ממהלך הדברים בלקו"ש הוא שאדה"ז והרעק"א חולקים.

(67) ח"ל, ע' 102 ובהע' 47.

(68) ענין השליחות אינו בא לבאר את השאלה היסודית כיצד מלכות נוגעת בחברתה. על כך ראה בארוכה בלקו"ש שם. כאן הובא רק הנוגע לענינו.

(69) ובפשטות הכי גדולה י"ל שבדבריו "כמשנ"ת במ"א" מכון אד"ש ללקו"ש שהובא למעלה.

למנות שליח להפריש לו תרומה (ולא אומרים בזה דאין אדם רגיל יכול להיות שליח של מלך), מ"מ, בשליחות הקשורה להנהגת המלוכה אין שליח אלא מלך שהוא כמותו דהמשלח.

וכשם שענין זה (גבי שליחות דוד לשלמה) נאמר לחומרא – לפסול מי שאינו כמותו דהמשלח בשליחות הנוכחית⁷⁰ – כך נאמר לקולא – להכשיר אף את מי שאינו בתורת שליחות בד"כ (חש"ו) מחמת הדמיון שלהם להמשלח בשליחות.

גדר ירושת 'כתר מלכות' במלכות בית דוד

ידוע⁷¹ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ כיצד מלכות שלמה בחיי דוד אביו אינה סותרת להכלל ד"אין מלכות נוגעת בחברתה", דאינה דומה מלכות סתם מלך מישראל, למלכות בית דוד⁷²:

מלכות אצל שאר מלכי ישראל הכשרים, אינה אלא שררה – שימוש בתפקיד מלך, אך שונה הדבר אצל מלכי בית דוד שבהם אין ענין המלכות דבר נוסף עליהם, כ"א שהם מלכים בעצם, ומינויו של שלמה (ע"י דוד ובחיייו) אינו אלא גילוי כח המלוכה (שעוד קודם לכן) מוטבע בעצם נפשו, וכלה"ק שם⁷³:

"ואין זו סתירה להכלל שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד – כי הדיוק בזה הוא משמשים בכתר אחד, דהיינו הנהגת המלוכה בפועל, שזה אינו שייך להיות ע"י שנים בבת אחת (ובפרט שאין דעותיהן שוות וכו'), ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, אבל עצם שם מלך, שתלוי ב"כתר מלכות" וכח המלוכה שניתן לדוד ולזרעו עד עולם, אפשר לחול על שנים בזמן אחד"⁷⁴.

ועפ"ז מבאר⁷⁵ דברי הרמב"ם⁷⁶ דמלכות בית דוד (שלא כשאר מלכי ישראל, שכשואין זרע כשר למלך הנוכחי ממנים מלך אחר והמלכות תתייחס לזרעו אחריו וכן הלאה, משא"כ מלכות בית דוד) אין לה הפסק, ואף ש"לא זכה אלא לכשרים" ואין ממנים מלך פסול (אף שהוא מזרע דוד), מ"מ, זרע פסול זה מזכה את המלכות לתולדותיו הכשרים.

וכל זאת משום שההפסק שבירושה נובע מכך שענין המלכות הוא כדבר נוסף על האדם המולך, ובהעדר תנאים המכשירים אותו למלוך בפועל אבדה זכותו למלוכה וממילא אינו יכול לזכות לבניו אחריו, "משא"כ במלכות בית דוד, ה"ז שהם מלכים בעצם, זה נעשה מהותם ועיקרם, שכח המלוכה וההתנשאות מוטבע בעצם נפשם, ובמילא אין שייך בזה הפסק, והוא עובר בדרך ממילא מאב לבנו".

ולכאורה יש לעיין בדבר, שהרי בהמשך דברי הרמב"ם שם מפורש שזרע דוד שאינם כשרים אינם זוכים בכתר מלכות כלל, והיינו (לא רק שאינם עומדים בתנאים הדרושים להנהגת

70 יש להבהיר שהאמור הוא רק בנוגע למלך, אשר שלילתו משאר בני אדם הינה מוחלטת, "משכמו ומעלה גבוה מכל העם". ואין לך בו אלא חידושו.

71 בהמשך לביאור שמובא לעיל בשיחה זו.

72 שם, ע' 100.

73 ע' 101.

74 ע' 101 שם. וראה בהמשך הדברים שם ביאור באו"א קצת ("בעומק יותר").

75 ע' 100 שם.

76 הל' מלכים פ"א ה"ז.

המלוכה בפועל כבכל שאר השררות, כ"א) שהם חסרים את עצם כח המלוכה שנתייחד למלכי בית דוד, וא"כ יקשה כיצד מורשיים לבניהם הכשרים את 'כתר מלכות', והרי היו צריכים לכאורה להיות ככל מלכי ישראל שנפסלו, שנפסק ממשפחתם כללות ענין המלוכה?

ביאור גדר ענין הירושה

ואולי יש לפרש בכוונת דברי קדשו, שגם ירושת כח זה אינה ירושה ככל הירושות (דמאחר שהקב"ה טבע בנפשותם של מלכי בית דוד הכשרים את עצם כח המלוכה), ובהקדים דברי הרגצ'ובי הידועים⁷⁷ בענין ירושה⁷⁸, דב' מיני ירושה ישנם⁷⁹:

א. ירושה שמצד 'קורבה'. קירבתו (המשפחתית) של היורש להמוריש מזכה אותו בנכסי המוריש⁸⁰.

ב. ירושה שמצד המוריש. בירושה זו אין שינוי רשות כלל⁸¹, היורש עומד במקומו של המוריש ממש.

ובדרך אפשר יש לבאר א' ההבדלים המסתעפים מב' חלוקות אלו⁸²: בירושה שמצד קורבה, זכותו של היורש מסובבת מזכות המוריש, ולולא חלק המוריש בנכס אין להיורש שום תפיסה בו⁸³, משא"כ בירושה שמסוג הב' זכות של היורש והמוריש שווה ושניהם באין כאחד.

ועפ"ז אולי יש לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ⁸⁴:

מאחר ובשולת בית דוד מוטבע ענין המלכות בעצם (ולא ככל השררות שהם בידי המשתרר אך סו"ס הם דבר נוסף על עצמיותו), הרי שאף במידה ואין למלך הנוכחי בנים כשרים, שוב תחזור המלכות לנכדיו – שהרי אין ענין המלכות מתייחס אליהם מחמת אביהם (ירושה מצד 'קורבה') כ"א מחמת עצמם (ירושה מצד המוריש)⁸⁵.

חקירה ב'ירושה מצד קירבה'

לעיל⁸⁶ נתבאר דבירושה שמצד 'קורבה' היורש זוכה כביכול מן ההפקר, היעדרו של

(77) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א, סק"ח. ווארשא ח"ב, סק"ח. צפע"נ מילואים יג, א.

(78) חידוש זה של הרגצ'ובי הובא ונתבאר לרוב בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ. ובאחת הפעמים מעמיד כ"ק אד"ש מה"מ ע"ג רעיון זה מאמר דא"ח (!) (סה"מ מלוקט ח"ה ע' מב).

(79) ובכ"מ תולה החלוקה בין ירושה בבני לירושה דב"נ.

(80) והיינו שהיורש כביכול (אינו זוכה מן המוריש עצמו כ"א) זוכה מן ההפקר, היעדרו של הבעלים מותיר את העיבון כביכול יתום, אלא שקרבתו של היורש להמוריש מקנה לו זכות קדימה בתפיסת העיבון, והקרוב קרוב קודם. וראה לקו"ש חכ"ח, ע' 179 הע' 58 דעפ"ז יובן שיטת האומרים דירושת היורשים (אינה עם גמר מיתה כ"א) לאחר מיתה, עיי"ש.

(81) ועיין מה שיתבאר בזה לקמן אות הבאה.

(82) ואף שלא מצאתי זה כתוב, הרי זהו דבר שבסברא.

(83) והיינו שזכות המוריש היא שמסבבת ומעוללת את זכות היורש וכביכול אין היורש בעלים בזכות עצמו כ"א מחמת קרבתו להמוריש.

(84) ואולי זו כוונתו הקדושה בציונו (הע' 43) לדברי הצפע"נ בהוריות שם כתב דברים דומים בענין ירושת שררות. וצ"ע.

(85) ועוד יש ללבן ולברר בסברא זו בכלל (שבירושה שהיורש עומד במקום המוריש אין זכות היורש מסובבת מן המוריש כ"א מצ"ע), ונפק"מ לתחיית המתים: דאם אין זכות היורש אלא מחמת היעדרו של המוריש, נראה לומר שבתחייתו הופקעה זכות היורש וחזרת להמוריש. וראה לקמן הערה הבאה.

(86) וראה ג"כ לעיל הע' 29.

המוריש הוא שמזכה להיורש את חלקו בנכס⁸⁷. ויש לחקור בזה, ובהקדים החקירה המובאת בלקו"ש⁸⁸, וזלה"ק:

"ההסברה בזה דהאשה קונה א"ע במיתת הבעל (משנה ריש קידושין) – שהוא (מפני דין – שהמיתה מתיירה, או) מפני מציאות טבעי – שבטלה מציאות הבעל⁸⁹".

וע"ד זה יש לחקור בענינו: האם היעדר המוריש במציאות הוא שמקנה להיורש את זכותו בנכס, או שמא זהו דין התורה – דמיתת המוריש מקנה להיורש את זכותו בהנכס.

ונפק"מ גבי שייכות הנכסים לאחר תחיית המתים⁹⁰: באם זכות היורש תלויה בכך שאין למציאות המוריש בעולם – הרי שתחיית המוריש מפקיעה מן היורש את זכותו ומשיבתו להמוריש. משא"כ במידה וזהו דין שמיתת היורש מקנה את הנכסים העוזבים להיורש – שוב אין בתחיית המוריש כדי להחזיר לו נכסיו שכבר הופקעו ממנו במיתתו.

והדעת נוטה לכאורה כהצד הב': דין התורה הוא שמיתת המוריש מקנה להיורש את נכסיו, והביאור בזה:

חקירתו של כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש אינה אלא על קנין האשה את עצמה, דוקא אז יש צד לומר דעצם היעדר הבעל מחזיר לאשה את זכותה בעצמה שהיתה לה מכבר⁹¹, משא"כ נכסי המוריש שמעולם לא היו ברשות היורש, אין לכאורה סברא לומר שעצם היעדרו של המוריש יש בו כדי להקנות את הנכסים ליורש, אלא ודאי שמעבר זה של נכסי המוריש ליורש דורש קנין, היינו מצד דין התורה.

וזהו גופא חידוש התורה בכל פרשת נחלות, שם נתחדש הקנין הנוצר ע"י מיתת הבעל.

ביאור בגדר 'האשה קונה את עצמה במיתת הבעל'

לעיל נזכרה חקירת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש בענין "האשה קונה את עצמה במיתת הבעל" אם הוא דין או מציאות.

ישנה נפק"מ (בנוסף לנפק"מ הנ"ל – למי שייכים הנכסים לאחר תחה"מ, גם) בדין האלמנה⁹² בתחיית המתים בחקירה זו: באם מיתת הבעל מקנה להאישה את עצמה, הרי שבתחייתו יצטרך הבעל לקנין מחודש עמ"נ לישא אותה בשנית.

(87) משא"כ בירושה שהיורש עומד במקום המוריש ממש, דאדרבה: זכות המוריש בנכס היא שמקנה להיורש את זכותו (ע"ד (אבל יותר מכך – ראה סה"מ מלוקט שם) מתנה).

(88) ח"ז"ע' 200 בשוה"ג להע' 49.

(89) ושם מחלק עפ"ז בין כפרה מחיים – שהעוון כופר (כביכול דין התורה) לכפרה ממוות, שזהו מצד שאין למציאות החוטא בעולם.

(90) ויש לברר עוד במקורות בענין ירושה לכשיחיו המתים, והדברים שבפנים אינם אלא כמה סברות בדרך אפשר העולה מתורתו של משיח בזה.

(91) ובקטנה – זכות אביה שהיה לו בה קודם שנישאה. ואף קטנה שנישאה בקטנותה ונתאלמנה בגדלותה – סו"ס היות הגדולה ברשות עצמה זהו מצב טבעי שאינו צורך קנין (וכדמוכח מזה גופא שבגדלותה עוברת לרשות עצמה ואינה צריכה לשום קנין), וממילא צד לומר דעצם היעדרותו של הבעל מספקת עמ"נ להחזיר את האשה לרשותה ואינה צריכה לשום קנין שיקנה לה את עצמה.

(92) שם הובא בפירוש ענין תחיית המתים לענין דין נכסי היורש. אך הסברא נותנת שכ"ה גם באלמנה.

אך באם היעדר הבעל הוא מציאות שבשלה האישה נמצאת ברשות עצמה – מקום לומר דעצם שיבתו של הבעל בתחיית המתים מחזירה את האישה לרשותו.

אך יש לעיין בזה⁹³:

מה בכך שהגורם לקנין האשה את עצמה הוא המציאות (שבעלה איננו בין החיים) – סו"ס הרי מציאות זו היא שהכניסתה לרשות עצמה, וא"כ ממילא בחזירתו יידרש הבעל לקנותה בשנית⁹⁴, ולא מצינו שום מקום שהאשה נכנסת לרשות בעלה בלא קנין⁹⁵.

ואולי בכל זאת יש לקיים הדברים (שלהצד שסיבת קנין האשה את עצמה הוא מציאות היעדרו של הבעל לא יצטרך הבעל בתחייתו לקנין מחודש ודי לו בקנין שקנה אותה בראשונה):

הסיבה לכך שלא נמצא בשום מקום קידושין בלא קנין, היא מפני:

א. האשה מעולם לא היתה ברשות הבעל ובכדי ליכנס ברשותו דרוש מעשה שיכניסה (ע"ד סתם קנין קרקע או מטלטלין). ב. אף בנידון שהאשה כבר היתה ברשות בעלה, מאחר וסו"ס כעת עשה הבעל מעשה שע"פ דין התורה מחזיר את האשה לרשות עצמה (גירושין), דרוש מעשה מחודש כדי לבטל תקפו של דין זה.

אך בנדון דידן שהאשה נתאלמנה, לא נעשה שום מעשה של הבעל שמקנה אותה לעצמה, כל היותה ברשות עצמה מתייחס להעדר מציאות הבעל בעולם⁹⁶, ובזה שפיר אפשר לומר דאתי מציאות (תחיית הבעל) ומבטל מציאות (מיתת הבעל).

וסימוכין לזה יש למצוא בחקירת כ"ק אד"ש מה"מ⁹⁷ בענין טומאת מת⁹⁸, אם הטומאה נוצרת כתוצאה מסילוק הנשמה מן הגוף, או מחמת המציאות של גוף ללא נשמה, ועוד חזון למועד אי"ה.

93) ולהעיר שהנפק"מ לתחיית המתים אינה מוזכרת בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה.

94) ולהעיר, שמלבד שסברא זו חסרה, הרי שלצד זה יקשה כיצד התירה התורה לאלמנה לינשא בשנית ולא חיישינן לתחיית המתים (והרי לנו אשת איש)? ודוחק עצום לומר סברות בדוגמת: קימת הראשון מפקיעה את קידושי השני מעיקרא וכיו"ב, וכפשוטו.

95) ולהעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש (ח"ה ע' 178 הע' 38. והוא בשם הרגצ'ובי) דבנישואין "כל יום הוה קנין חדש" (וראה שיחת אחש"פ תשכ"ז דבשל כך בירך הרב הגאון וכו' ר' חיים מבריסק את הרגצ'ובי בברכת מז"ט). ובהסברת הדברים כתב שם כ"ק אד"ש מה"מ וזהו מצד חיבור ההפכים שביחוד דבר ונוקבא שהוא ענין של חידוש שדורש התחדשות תמידית של כח המחודש עיין שם בארוכה. ואם הדברים אמורים בנוגע לכל יום מימי הנישואין עאכ"כ שבהיבטל כל ענין הנישואין (מאיזו סיבה שתהיה) אין די בעצם היותו של הבעל והכרח לקנות האשה מחדש.

96) להצד בחקירה שמיתת הבעל אינו דין כ"א ענין שבמציאות.

97) בלקו"ש (נסמן בהערה הבאה) מעמיד כ"ק אד"ש מה"מ חקירה זו בה"דברי בורות" ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר"י בן

חנניא בסוף מס' נדה. אך ראה שם דהבורות שבדבריהם אינה בגופה של החקירה כ"א בהשימוש בחקירה. עיי"ש.

98) לקו"ש חח"י, ע' 239 ואילך.

ענין הנשיא - כמות או איכות

יביא ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ במהות מחלוקתם של ר"ג ור"ח במעלת "כמות" או "איכות" | יביא ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בקשר שבין ענין הנשיא ל"איכות" דוקא | יבאר ענין זה ע"פ השוואת המלך ללב כל קהל ישראל - נקודת המציאות של העם | יקשה מהמבואר במ"א לפיו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל | יבאר שאמיתית ענין הנשיא הוא חיבור "כמות" ו"איכות" | יבאר עפ"ז בעומק יותר מה שנשיה"ד הוא המשיח שבדור | יבאר עפ"ז במהותם של השלבים בהתגלות משיח | יבאר עפ"ז את ענין הנצחיות בנשיא

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
קבוצה - 770 בית משיח

א

ענין הנשיא - איכות

בלקו"ש חכ"ד⁹⁹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה את שיטתם הכללית של ר"ג וחכמים, המתבטאת במספר מחלוקות בש"ס, כמחלוקת כללית בסברה האם מעלת ה"איכות" עדיפה על ה"כמות" או להיפך. ומבאר, שר"ג סבור בכ"מ שמעלת ה"איכות" גוברת על ה"כמות", ומכח סברה זו נובעת שיטתו במחלוקות השונות עם חכמים, הסבורים אשר מעלת ה"כמות" עדיפה וגוברת על ה"איכות".

ולדוגמא:

נחלקו ר"ג ור"ח האם תפילת ש"ץ עיקר או תפילת הציבור עיקר, ולשיטת חכ"מ כשם שש"ץ חייב, כך כל אחד ואחד חייב" ואילו לדעת ר"ג ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם", ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שהש"ץ בתפילתו יוצר מציאות ו"איכות" חדשה - הוא מקבץ יחד את תפילות כל היחידים שבמנין והופך אותם לתפילת הציבור, ואילו לעומת זאת, לתפילת הציבור ישנה את מעלת ה"כמות" - עשרה מישראל המתפללים יחד. והיות ור"ג סבור ש"איכות עיקר" ממילא שיטתו היא ש"תפילת ש"ץ עיקר" ומכיוון שחכמים סבורים שמעלת ה"כמות" מכריעה את ה"איכות, שיטתם היא ש"תפילת הציבור עיקר".

ועל יסוד זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מחלוקתם של ר"ג במספר סוגיות נוספות¹⁰⁰,

(99) ע' 95 ואילך.

(100) ריבוי התלמידים בביהמ"ד או איכותם, חומר או צורה, "חסד לאומים טאט" - להתיהור או להתגדל. עיי"ש בארוכה בכללות השיחה.

כמבואר באריכות בלקו"ש שם.

ובסיום השיחה¹⁰¹ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, אשר מחלוקת זו נובעת מעניינם הכללי של ר"ג וחכמים, בתפקידהם השונים בהנהגת עם ישראל:

ר"ג הינו נשיא ישראל, אשר צריך להיות אחד דוקא - ומהותו היא "נקודת המציאות" של העם כולו¹⁰² - ע"ד מעלת האיכות, סבור אשר ה"איכות" היא עיקר והיא גוברת על ה"כמות".

לעומת זאת חכמים שהינם חכמי הסנהדרין - שצריכים להיות דוקא במנין ובכמות של ע"א חברי סנהדרין - סבורים אשר ה"כמות" היא העיקר בכל מקום.

ובלשונו הק'¹⁰³:

"נקודתו העיקרית של נשיא הינה - שנשיא הוא אחד בלבד. ובדומה למלך, אשר יתכן משנה למלך, פלג קיסר, אך מלך ממש יכול להיות רק אחד. קיום שני מלכים אפשרי רק כאשר הם מולכים בשני מקומות שונים, בדומה למלכי יהודה ומלכי ישראל.

הסיבה לכך היא, משום שמהותו של נשיא, ומלך, היא האיכות, וכידוע שהנשיא והמלך הוא נקודת המציאות של העם כולו ולכן אין מציאותו קשורה לריבוי כמותי - אלא להיפך: אחד בלבד, הכמות המעוטה ביותר, ומעלתו המיוחדת היא דוקא באיכות הנעלה, ולכן הוא המאחד את כל העם ומנהיג אותו.

ולכן שיטתו של רבן גמליאל בענין התפילה היא שלא זו בלבד שהאיכות היא החשובה, אלא שהיא מכריעה עד כדי כך, שהיא קובעת גם כאשר עקב כך מתמעטת הכמות לחלוטין.

וזהו גם ההבדל בין שיטותיהם של רבן גמליאל ושל חכמים, שהם היו חברי סנהדרין, שמהותם היא הכמות הרבה, שהרי בסנהדרין הכרחי שתהיה כמות רבה, שבעים ואחד חברים, וכאשר חסר ולו אחד מהם, ואף הקטן שבהם, אין זו סנהדרין.

ומכך נובעת המחלוקת הכללית ביניהם, כדלעיל - אם הכמות הרבה מכריעה את האיכות או להיפך, כפי שמודגש במחלוקתם בענין התפילה: חכמים סוברים ש"תפלת הציבור עיקר" (בדומה לחברי הסנהדרין, שהיו מוכרחים להיות ע"א סנהדרין).

ולעומת זאת, רבן גמליאל סובר ש"תפלת שליח ציבור עיקר", מפני ששליח הציבור הוא הנקודה האיכותית של הציבור כולו - בדומה לנשיא, שהוא המהות המאחדת את ה"איכות" של העם כולו".

ב

נקודת המציאות של העם - לב כל קהל ישראל

והנה, בשיחה זו אין כ"ק אד"ש מה"מ מבאר את הסיבה בגללה הנשיא הינו אחד בלבד,

101) ס"י - ע' 102 שם.

102) וכמו שיתבאר בהרחבה להלן מהותה של "נקודת המציאות" של העם כפי שהיא נמצאת בנשיא.

103) בתרגום ללה"ק.

ורק חותם ואומר אשר "הנשיא והמלך הוא נקודת המציאות של העם כולו ולכן אין מציאותו קשורה לריבוי כמותי", ויש לבאר את מהות זו בהרחבה יותר, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 53 בשיחה זו, המבארים עפ"י את תיאורו של המלך כ"לב כל קהל ישראל" - היות וגם ענינו של הלב הוא "איכות חלוש הכמות".

ענין זה מבואר בהרחבה בשיחה נוספת אליה מציין כ"ק אד"ש מה"מ באותה הערה:

בלקו"ש חי"ט¹⁰⁴ עוסק כ"ק אד"ש מה"מ בהשוואתו של המלך ל"לב" דוקא, על אף שמעלת הראש והמוח יתרה לכאורה על מעלת הלב. ומבאר, אשר כל מהותו של המלך היא להנהיג את העם - "לעשות משפט ומלחמות", "אשר יוציאם ואשר יביאם"¹⁰⁵, ומשום כך כל מהותו של המלך תלויה בעם, ועל העם לספק למלך את כל צרכיו ללא יוצא מן הכלל¹⁰⁶. ושני ענינים אלו במלך (שמהותו היא להנהיג את העם, ושהוא תלוי בעם לחלוטין) - ניכרים גם בלב, אשר מצד אחד יש בו "רצוא ושוב" - "דפיקו דליבא" שע"י נמשכת היות לכל איברי הגוף (ע"ד המלך הנמצא בתנועה מתמדת כלפי העם - "אשר יוציאם ואשר יביאם") ומאידך - הלב הוא החלש שבכל איברי הגוף, היות וחוץ מלהחיות את כל שאר האיברים - אין לו מהות נוספת מצ"ע (ע"ד הענין הב' במלך, שכל מהותו היא תלויה בהעם).

ולפי"ז יובנו דברי כ"ק אד"ש מה"מ אשר ענין הנשיא הוא ענין האיכות, להיותו "נקודת המציאות של העם כולו" - כשם והלב הוא אחד דוקא ("איכות חלוש הכמות") וממנו נמשכת חיותו (איכותו ומעלתו)¹⁰⁷ של הגוף על כל איבריו, כך המלך הינו אחד דוקא, אך דוקא הוא מלכד סביבו את כל אנשי העם ויוצר את מציאות העם¹⁰⁸.

והנה¹⁰⁹, כשם שהמלך קשור בעם בתכלית עד כדי כך שהמלך הינו "נקודת המציאות של העם כולו", כך ניתן למצוא לאידך בפעולת העם במלך ובחיי המלך, שמלכותו של המלך נוצרת כתוצאה מפעולת העם, המכריזים "יחי המלך" ומקבלים על עצמם את מלכותו. ועפ"י האמור שתוכן ענינו של המלך הו"ע האיכות נמצא שגם תוכנה של פעולת העם במלך הו"ע של יצירת "איכות" חדשה בעניני המלך¹¹⁰, והיינו, שהעם בהכרותם "יחי המלך" יוצרים את עצם ענין המלכות, היות וכל מציאותו של המלך תלויה בעם, וע"י חידוש ענין המלכות, נוצרת מציאותם כעם¹¹¹.

(104) ע' 165 ואילך.

(105) אך לא להורות ולפסוק הלכה, שזהו ענינו של נשיא.

(106) בשונה מנשיא המקבל מהעם רק את משכורתו המגיעה לו בעד עבודתו בהוראת העם את דרכי התורה ובפסיקת הלכות.

(107) שהרי בפשטות מעלת האדם היא כשהוא חי דוקא (וכמאמרד"ל: "כל זמן שהתינוק חי אי אתה צריך לשומרו מן העכברים, עוג מלך הבשן מת צריך אתה לשומרו מן העכברים". ראה רש"י בראשית ט, ב).

(108) משא"כ עם בלא מלך אינם מוגדרים כ"עם" אלא כריבוי של יחידים. וע"ד ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בשיטת ר"ג

ש"שליח ציבור עיקר", היות ו"בתפלת הש"ץ מרוכות ומאוחדת תפלת הציבור כולו, כאשר הוא הופך למציאות אחת של עדה

קדושה".

(109) בהבא לקמן - ראה סה"ש תשמ"ח ח"א, ע' 347.

(110) וא"כ, אי"ז נוגע כ"כ כמות ה"עם" הפועלים את הכתרת המלך, ודי בכך שישנה מציאות כללית של עם המקבלים

ע"ע את מלכותו של המלך (אלא שבנוגע לכל יחיד ויחיד בפרט, הרי שבאם אינו מקבל ע"ע את המלך ה"ה מתנתק מ"נקודת

המציאות" של העם וממילא נשללת מציאותו וחייב מיתה מדין "מורד במלכות"). אמנם, לקמן יתבאר שישנה מעלה נוספת

בריבוי העם המוספים יותר בענין המלך.

(111) ואואפ"ל שזהו דיוק לשונו של כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ משפטים תנש"א (בנוגע למה"מ) (סה"ש תנש"א

ח"א, ע' 330) "צריכה להיות רק קבלת מלכותו ע"י העם וההתקשרות בין המלך והעם בשלימות הגילוי" - שהקשר בין המלך

ג

ענין הנשיא - להרבות תלמידים בישראל

והנה, אחד מן המקומות הנוספים בהם נחלקו ר"ג וחכמים במעלת ה"איכות" על ה"כמות", הינו בקשר לשיטתו של ר"ג בקבלת תלמידים לביהמ"ד, אשר בזמן נשיאותו היה ר"ג "מכריז ואומר, כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לביהמ"ד"¹¹², ואילו כאשר הועברה הנשיאות מר"ג וניתנה לראב"ע, "סילקוהו לשומר הפתח וניתנה לתלמידים רשות להיכנס. . . אותו היום איתוספו כמה ספסלי¹¹³".

ובלקו"ש שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מחלוקת זו כהמשך¹¹⁴ למחלוקתם הכללית של ר"ג וחכ' אשר ר"ג הסבור ש"איכות עיקר" נוקט שהעיקר בביהמ"ד הוא איכות התלמידים, ואילו חכמים¹¹⁵ סבורים אשר הריבוי הכמותי של התלמידים מכריע את איכותם והיא המהווה הגורם המכריע בעת קבלת התלמידים לבית המדרש.

אמנם, במקום נוסף בו עוסק כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיה זו¹¹⁶ נראה שמבאר את ענינו של הנשיא באופן אחר, ובלשונו הק':

"אצל רבן גמליאל ה' סדר ההנהגה מעין דלע"ל, כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ש"לא יכנס לבית המדרש" תלמיד שאין תוכו כברו", כי מצד דרגת הקדושה דלע"ל אין מקום כלל לענין של היפך (ע"ד הנהגת שמאי, מלשון "השם אורחותיו", שלכן הלכה כשמאי דוקא לע"ל). משא"כ הנהגת ראב"ע היתה בהתאם למצב בעולם הזה בזמן הזה, שאפילו בעולם דמיצרים וגבולים ושל העלמות והסתרים, עד למצב של חושך הגלות ("לילות"), בו אפשרית מציאות ד"אין תוכו כברו", ניתן לפעול את הברור והעלי' ד"יציאת מצרים". ולכן "באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל."

ומשמע שמבאר שכיון שמהותו של הנשיא היא "להרבות תלמידים בישראל", הרי שביום עלותו לנשיאות התיר ראב"ע לכל התלמידים להיכנס לביהמ"ד, ויש להבין כיצד יתיישב ביאור זה עם הביאור הנ"ל מלקו"ש, לפיו ענינו של נשיא הוא איכות דוקא?

גם יש להבין, שהרי באם מענינו של הנשיא הוא "להרבות תלמידים בישראל" - מדוע לא נהג כך גם ר"ג בעת היותו בנשיאות?

והעם הוא הן מצד המלך והן מצד העם, ושני הצדדים תלויים זה בזה.

(112) ברכות כז, ב ואילך.

(113) שם.

(114) ואולי ניתן לומר אף - כיסוד המרכזי לשיטת ר"ג (כפי הנראה מפשטות הלשון מלקו"ש חכ"ד שם).

(115) ראב"ע, רבי יהושע ור"ע.

(116) דבר מלכות ש"פ שמות תשנ"ב ס"ט (סה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 251-250). הדגש אינו במקור.

ד

אמיתית ענינו של הנשיא - חיבור כמות ואיכות

ונראה לבאר, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ באותה השיחה, בביאור השייכות של דברי ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה" ליום בו עלה לנשיאות:

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

ובדרך זו נוהג ראב"ע גם בשיטתו בקבלת התלמידים לביהמ"ד, אשר בנוסף ל"סדר ההנהגה דימות המשיח" (הנהגת ר"ג) שמצידו (מצ"ע) אין מקום למציאות של "תלמיד שאין תוכו כברו", מוסיף¹¹⁷ ראב"ע גם את ההנהגה בהתאם למצב של "כל ימי חיך" עוד לפני הגאולה, בה ישנה מציאות של "תלמיד שאין תוכו כברו" וגם אותו יש לקרב ולהכניס לביהמ"ד.

והיינו, אשר ראב"ע מגלה את אמיתית ענינו (וחידושו) של הנשיא¹¹⁸ - חיבור "ימות המשיח" (איכות) ו"ימי חיך" (כמות), ומצד מעלתו בחיבור ב' העניינים מתאפשר חיבור ב' ההנהגות.

ועל כן "אף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת"¹¹⁹, "היות וראב"ע מגלה גם בר"ג את מהותו האמיתית של הנשיא, המחבר את סדר ההנהגה בעוה"ז עם סדר ההנהגה ד"ימות המשיח"¹²⁰, ובלשה"ק של כ"ק אד"ש מה"מ¹²¹:

"זוהי מרומז בכך ש"ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת", (ראב"ע פועל של) גם ר"ג - שדרגת עבודתו קשורה עם ימות המשיח (כנ"ל) - מסכים ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע, ש"נתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש".

117) ועפ"ז יש לחדש ולומר, שראב"ע אינו חולק על ר"ג, אלא מוסיף על שיטתו ומחדש שניתן לקשר את סדר ההנהגה ד"ימות המשיח" עם ההנהגה ב"ימי חיך" בעוה"ז.

118) ויש לקשר לביאור הידוע (ראה בארוכה בדבר מלכות ש"פ צו תנש"א ס"ו, וש"נ) במהותו של הנשיא כ"ממוצע המחבר" - "מחציו ולמטה איש ומחציו ומעלה אלוקים", ו"ל שהתקשרותו הנצחית של הנשיא באלקות מקבילה לענין ה"איכות", והיותו "איש" - נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי מקבילה לענין ה"כמות". וחידושו של הנשיא הוא חיבור שתי המעלות כאחד.

119) ברכות שם.

120) ולפי"ז יש לומר, שחיבור ב' העניינים ד"כמות" ו"איכות" נמצא (בהעלם) גם אצל ר"ג, אלא שר"ג מצ"ע נוהג רק בסדר ההנהגה דימות המשיח, וע"י פעולתו של ראב"ע גם הוא "מסכים ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע, ש"נתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש" (ס"ט שם). וראה לקמן הע' 35.

121) סו"ט בשיחת ש"פ שמות הנ"ל.

וכעין כהנ"ל מצינו מפורש בדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל (ס"ב), לאחר שמבאר בארוכה את השוואתו של המלך ל"לב" דוקא:

"בנוסף לכך ישנה אצל משה רבינו, שממנו למדים ש"הנשיא הוא הכל" הדגשה מיוחדת. אצלו היו שני אופני ההשפעה, הן לב והן מוח, כדלהלן:

מצד אחד היה מלך, כנאמר "ויהי בישורון מלך", והתעסק עם כל צרכי עם ישראל (גם צרכים גשמיים) - לבן של ישראל. יחד עם זאת הוא היה הנשיא וראש הסנהדרין. יתר על כן - כל עניני התורה, לכל הדורות, הם עניני "תורת משה עבדי". הוא קיבל תורה מסיני ולימדה לכל ישראל - מוח.

ועד"ז י"ל שכך אצל כל "אתפשטותא דמשה בכל דרא"¹²² קיים חיבור ב' המעלות הנ"ל, וכנ"ל בענין ראב"ע¹²³.

ה

נשיא הדור - משיח שבדור

והנה, בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ, ובפרט מהשנים האחרונות, מצוי הביטוי¹²⁴ "נשיא הדור - משיח שבדור". ובאופן כללי, היסוד לדברים אלו¹²⁵ הוא דברי הגמרא¹²⁶ בנוגע לרבי יהודה הנשיא "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש" יחד עם הביאור הפנימי לדברים, אשר נשיא הדור הינו בחי' היחידה הכללית של אותו הדור, שהיא בחינתו של משיח צדקנו.

ועפ"י הביאור הנ"ל באמיתית מהותו של נשיא, ניתן להעמיק יותר בהבנת הדברים וההקבלה בין נשיא הדור לדמותו של משיח צדקנו, ועד שמהותם היא אותה המהות ממש:

בדבר מלכות ש"פ צו תנש"א¹²⁷ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה אשר ענינה של הגאולה¹²⁸ הוא גילוי של הקב"ה בעולם באופן קבוע ונצחי, ועל כן מתרחשת הגאולה בניסים ונפלאות, המגלים את הקב"ה בעולם. ומבאר, אשר על מנת לפעול חיבור מושלם וקבוע של אלקות בעולם, יש צורך בשני ענינים מנוגדים - מחד גילוי אלקות הנעלה מההנהגה הרגילה בעולם¹²⁹, המשנה את גדרי העולם ומכין אותו להיות "כלי" לגילוי אלקות, ומאידך - התלבשות הגילוי האלוקי בגדרי העולם, על מנת שהעולם יוכל לקבל את הגילוי בפנימיות מצד גדרו הוא.

(122) תקו"ז תס"ט (קיב, רע"א. קיד, רע"א).

(123) ולפי"ז יש לומר, אשר אף שתפקידו של ר"ג הוא "נשיא" שענינו הוא הוראת בני" את דרכי התורה - "כמות", יש בו (מצד הענין ד"נשיא הדור" - "אתפשטותא דמשה") גם את ענין ה"מלך" - מעלת ה"איכות". ועפי"ז - החלוקה בין "נשיא" ו"מלך" בלקו"ש ח"ט הנ"ל הינה חלוקה כללית, אך בתוך ענין ד"נשיא" גופא יש לחלק עוד בין נשיא הדור ובין שאר החכמים (שהם רק "עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל"). ועצ"ע.

(124) ראה: שיחת שמח"ת תשמ"ו, ובריבוי שיחות משנת תשנ"ב: קונ' בית רבינו שבבבל ס"ה. ש"פ וירא סי"ד. ש"פ חיי"ש סי"ג. ש"פ ויצא סח"י. ש"פ יתרו סי"א. ש"פ משפטים - בריבוי פעמים, ועוד בכוכ"כ שיחות.

(125) ראה בקונ' בית רבינו הנ"ל. וש"נ.

(126) סנהדרין צח, ב.

(127) ס"ה ואילך (סה"ש תנש"א, ע' 398).

(128) הן גאולת מצרים, ועאכו"כ הגאולה האמיתית והשלימה - "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

(129) שהרי העולם מצ"ע מעלים ומסתיר על אלקות.

ומבאר, אשר מהותו של משה רבינו, הגואל הראשון, היא כמהותה של הגאולה הנפעלת על ידו, ועל כן מכיל מש"ר את שני העניינים ד"משה" - גילוי אלקות הנעלה מהעולם, ו"אישי האלוקים" - גילוי אלקות שבערך ובהתאם לגדרי העולם.

ושילוב שתי תכונות אלו הוא ענינו של ה"ממוצע המחבר" - "אנכי עומד בין ה' וביניכם", והוא תפקידו של כל נשיא בדורו, בתור ה"אתפשטותא דמשה" באותו הדור.

ובשיחה נוספת¹³⁰ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מהותה של בקשת מש"ר - הגואל הראשון - "שלח נא ביד תשלח", כבקשה לאחד ולקשר בין ה"גואל הראשון" - מש"ר, ובין ה"גואל האחרון" - משיח צדקנו. ומבאר, אשר תוכנה הפנימי של הגאולה הוא שלימות היחוד של הנשמה והגוף - "ישראל וקוב"ה כולא חד", ועד"ז בעולם - שלימות הגילוי של אלקות בעוה"ז הגשמי, באופן שהעולם כולו נעשה דירה לו יתברך בתחתונים, וע"כ נקרא משיח "שליח" היות וגם "שליח" מאחד בתוכו שני ניגודים - ביטול וחיבור תמידי עם המשלח ("מ"ה") ומציאות בפ"ע ("ב"ן"), וכך גם משיח צדקנו הינו מחד "כמותו דהאדם העליון ממש" ומאידך - נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי.

ולאחמ"כ מבאר¹³¹, אשר "משה מצ"ע ענינו הוא (בעיקר¹³²) חכמה (תורה), כמ"ש "זכרו תורת משה עבדי", ו"משה קיבל תורה מסיני". משיח מצד עצמו, ענינו הוא (בעיקר) מלכות - "יעמוד מלך מבית דוד" וע"י בקשתו של מש"ר "שלח נא ביד תשלח" - ביד משיח" נפעל גם אצל משיח צדקנו¹³³ חיבור ב' המעלות, המתבטא בכך שמשיח צדקנו הוא הן מלך (מעלת משיח, איכות) והן רב (מעלת מש"ר, כמות).

ונמצא, שהן מהותו של נשיא הדור והן מהותו של משיח צדקנו (לאחר פעולתו של מש"ר לחבר גואל ראשון וגואל אחרון) היא - חיבור ואיחוד בין דרגת אלקות השייכת לגדרי העולם ודרגת אלקות הנעלת מגדרי העולם¹³⁴, ומצד חיבור ב' המעלות יש בכוחו להביא את הגאולה, בה יהיה שלימות האיחוד של שני העניינים.

(130) ש"פ חיי"ש תשנ"ב ס"ב (סה"ש, ע' 97).

(131) ס"י שם (לאחר שמבאר בארוכה את ענינו של משיח כשליח המחבר בתוכו ב' עניינים - ביטול וחיבור תמידי עם המשלח ("מ"ה"), ובמשיח צדקנו - "כמותו דהאדם העליון ממש") ומציאות בפ"ע ("ב"ן"), ובמשיח צדקנו - היותו נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי דוקא).

(132) ואופ"ל הדיוק בלשוה"ק "בעיקר" - היות והן מש"ר והן משיח צדקנו מכילים בתוכם את ב' העניינים (כנ"ל מלקו"ש ח"ט הנ"ל הע' 6) אלא שכ"א מהם "נוטה" בעיקר לא' מן הצדדים (וע"ד ר"ג, שאף שהיה נשיא ו"אתפשטותא דמשה" המכיל בתוכו הן "כמות" והן "איכות" ה"ה נוטה מצ"ע למעלת ה"איכות", וחיבור שתי המעלות מתגלה בו רק ע"י פעולתו של ראב"ע (כנ"ל הע' 22).

(133) ובוה נוסף חידוש על המבואר בס"ח בלקו"ש חיי"ט הנ"ל, שחיבור ב' המעלות הוא בעיקר במש"ר (ע"י "כח העצמות" שניתן לו מאת הקב"ה - כדלקמן בפנים ס"ז) וע"י בקשת מש"ר נפעל ענין זה גם אצל משיח צדקנו.

(134) ולפי"ז ניתן לומר שמש"ר בבקשתו פועל אשר נשיא הדור יהיה המשיח שבדור, ע"י שתתגלה בו גם מעלתו של מש"ר (ומש"ר עצמו ידע אשר "איני עתיד להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד" ולא ביקש להיות בעצמו ה"גואל אחרון").

ן

ב' שלבים בהתגלות משיח

וע"פ כהנ"ל נראה לבאר, אשר גם בשלבי התגלותו של משיח צדקנו ניכרים שני העניינים הנ"ל.

דהנה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב¹³⁵ מחלק כ"ק אד"ש מה"מ את תהליך התגלותו של משיח צדקנו לשני שלבים, ומבאר, אשר השלב הראשון בהתגלות משיח צדקנו הוא התגלות מציאותו ולאחמ"כ באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו.

ויש לומר, אשר "התגלות מציאותו" של משיח צדקנו, אשר ענינה הוא עצם גילוי של משיח צדקנו (הנמצא בהעלם בזמן הגלות), עוד טרם שיתחיל בפעולותיו להבאת הגאולה, ועוד קודם הכרתם של כל אנשי הדור בזהותו של משיח ובמלכותו, מקבילה לענין ה"איכות" הנ"ל, והיינו שב"התגלות מציאותו" כלול עיקר ענינו של משיח צדקנו - עצם גילוי והמשכתו בעולם¹³⁶, ואילו "התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו" מקבילה לענין ה"כמות", וכמודגש בכך שהתגלות זו הינה לעין כל (משא"כ התגלות מציאותו שאינה צריכה להיות ע"י העם כולו¹³⁷) והיא נעשית ע"י פעולותיו של משיח צדקנו (משא"כ התגלות מציאותו תוכנה - עצם גילוי נקודת המציאות של משיח צדקנו).

ויש לבאר, שהיות ומשיח צדקנו מחבר בתוכו גילוי אלקות הנעלה מגדרי העולם יחד עם חדירת גילוי זה בגדרי העולם, אשר גילוי זה הוא תוכנה של הגאולה, נמצא שכאשר מתגלה מציאותו של משיח צדקנו מתגלה המציאות (- הכח והאפשרות) של חיבור ב' ענינים אלו, עד לשלימותו בגאולה האמיתית והשלימה.

וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ תולדות הנ"ל¹³⁸ ש"כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה".

ובזה יובנו המשך דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות הכרזת "יחי אדוני המלך דוד לעולם" - "אשר תוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו של מלך המשיח", דמכיון שהכרזת "יחי המלך" יוצרת את הקשר בין המלך והעם ועי"ז את מציאותו של המלך (כנ"ל ס"ב) - הרי שהכרזה זו גופא גורמת ומגלה את גילוי מציאותו של משיח צדקנו, הנפעל ע"י קבלת המלכות של העם.

(135) סי"א (סה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 131).

(136) וראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ו סי"ב, אשר עיקר ענינו של משיח הוא "שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח", ובהע' שם, שתוכנו הפנימי של גילוי זה הוא גילוי היחידה ובחי' "מלך בעצם".

(137) וראה לעיל הע' 12.

(138) שם.

ז

נצחיות הנשיא

לפי כל האמור לעיל יש לבאר בעומק יותר את ענין נצחיותו של נשיא הדור, וכדברי חז"ל¹³⁹ על משה רבינו - הנשיא הראשון - ש"לא מת", ועד"ז "מעשה ידי משה נצחיים"¹⁴⁰, אשר גם ענין הנצחיות דנשיא"ד נובעת מענינו הכללי בחיבור ב' המעלות הנ"ל¹⁴¹:

בדבר מלכות ש"פ בא תשנ"ב¹⁴² עוסק כ"ק אד"ש מה"מ בהרחבה בציווי ה' אל מש"ר "בא אל פרעה", ומבאר, אשר מש"ר מצ"ע חשש להיכנס אל פרעה, כיוון ששורשו של פרעה כפי שהוא בקדושה הוא מבחינה נעלית מאוד - אתפריעו ואתגליין מיניה כל נהורין, וע"כ אמר לו הקב"ה "בא אל פרעה" והעניק למש"ר כח מיוחד לקבל את הגילוי הנעלה של "אתפריעו ואתגליין מיניה כל נהורין" כפי שהוא נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי.

ומבאר, אשר חיבור שני הענינים הנ"ל (הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" במש"ר כנשמה בגוף) הינו שלב מוכרח בהכנה לגאולת מצרים, היות ותכליתה של גאולת מצרים הוא מ"ת, בו היה גילוי אלקות הנעלה מן העולם שחדר בגדרי הנבראים, ובכך הותחל מימוש כוונת הבריאה - לעשות לו ית' דירה בתחתונים. ועל כן, כהכנה לגאולה, חידש הקב"ה אשר מש"ר יוכל להכיל בתוכו גילוי אלקות נעלה ביותר, ובוה מהותו של מש"ר היא כמהותה של הגאולה ממצרים הנפעלת על ידו¹⁴³.

ונמצא, אשר מכיוון שמהותה של הגאולה היא חדירת אלקות דוקא בגדרי העולם, על כן ישנה הכרחיות שגם בדמותו של הגואל - נשיא הדור יהיה שילוב וחיבור מושלם בין הנשמה וגילוי האלקות ובין גופו הגשמי.

אמנם¹⁴⁴, ענין נצחיותו של מש"ר - הגואל הראשון מתבטא בכך שבכל דור ודור ישנו "אתפשטותא דמשה" בו מתלבשת נשמתו של מש"ר, ובכך מתבטא שמש"ר "לא מת" (לא רק בנשמתו¹⁴⁵ אלא) גם בגופו, ובלשה"ק של כ"ק אד"ש מה"מ¹⁴⁶ "מוכרח שיהיה משה בכל דור שבו מתלבשת נשמת משה".

ושלימות נצחיותו של מש"ר מתבטאת בפועל באתפשטותא דמשה שבדור הגאולה, ב"גואל אחרון" - משיח צדקנו המביא את הגאולה השלימה בפועל ממש, וממילא מחוברת

(139) סוטה יג, ב.

(140) שם ט, א.

(141) וראה בשיחת ש"פ צו תנש"א הנ"ל ס"ז, שמקשר את ענין נצחיותו של מש"ר כתוצאה ממהותו כ"ממוצע המחבר".

(142) ס"ג ואילך (סה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 281).

(143) וע"ש בשיחה (ס"ו) שמש"ר מצ"ע הוא למע' מגילוי בגדרי העולם - "כבד פה וכבד לשון" וע"כ ביקש מש"ר מהקב"ה "שלח נא ביד תשלח" - משיח צדקנו "מי שהוא מעולם התיקון" (וע"ד האמור בשיחת ש"פ ח"ש התשנ"ב הנ"ל, אשר מש"ר מצ"ע הוא בעיקר תורה שלמע' מהעולם, ומשיח ענינו הוא "מלך" שפועל בתוך גדרי העולם), ובמענה הקב"ה למש"ר "מי שם פה לאדם וגו'" נפעל שמש"ר יוכל להתגלות גם בגדרי העולם, וכ"ז הוא הכנה לגאולת מצרים ומ"ת.

(144) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 7-6.

(145) כשאר הצדיקים שגם לאחר הסתלקותם "אשתכח יתיר מבחיוהי", היות וחיי הצדיק "אינם חיים בשריים כי אם חיים רוחניים", אך מ"מ לאחר הסתלקותם הם באופן בו חיי הצדיק אינם מלוכשים בגוף ושייכים לגשמיות העולם.

(146) לקו"ש שם.

נשמתו עם גופו באופן נצחי, ללא אפשרות להפסק ופירוד ביניהם.

וכן עולה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך השיחה¹⁴⁷, אשר מקביל את מש"ר בדור שלפני הגאולה לנשיא דורנו, ובלשה"ק "ובפרט שדורנו זה – כפי שאמר בעל ההילולא – הוא הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה, שדור זה (דעקבתא דמשיחא) הוא גלגול של הדור דיוצאי מצרים, במילא מתחזקת יותר ההשוואה של בעל ההילולא לנשיא דורנו (משה שבדורנו) למשה שבדורו – כמאחז"ל שמושה "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון".

וממילא יומתקו דברי כ"ק אד"ש מה"מ¹⁴⁸, אשר מכיוון שדורנו הוא הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה הרי שבדורנו מתחדש¹⁴⁹ ש"נעשה תומ"י "נתלו המאורות", שלא זו בלבד שלא חסר ח"ו במאורות הגדולים דגילוי תושב"כ ותושבע"פ, אלא אדרבה – נוספת בזה שלימות נעלית יותר. . באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה, עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו, "שלח נא ביד תשלח", וילמד תורה את כל העם כולו, עד "תורה חדשה מאתי תצא", היות וענין זה בנשיה"ד מוכרח, בהתאם למהותו המקבילה למהותה של הגאולה האמיתית והשלימה.

ובסיכומם של דברים נמצא, אשר בציווי ה' למש"ר "בא אל פרעה" מתחדש אצל מש"ר היכולת לחבר ב' הענינים דגילוי אלקות ונשמה בגוף כהכנה לגאולת מצרים, ומש"ר בבקשתו "שלח נא ביד תשלח" פועל אשר חיבור ב' ענינים אלו (הקיים אצל מש"ר ואתפשטותא שלו שבכל דור) יהיה אף אצל משיח צדקנו (והיינו שנשיא הדור, ה"אתפשטותא דמשה", יהיה ה"גואל אחרון" שיביא את שלימות הגאולה בפועל), ומזה נמשך ענין הנצחיות במש"ר ובמשיח צדקנו, דוקא כנשמה בגוף. ושלושה ענינים אלו נמשכים מנקודה אחת ממש – מהותו של מש"ר, ה"גואל ראשון", ומשיח צדקנו, ה"גואל אחרון", כמהותה של הגאולה האמיתית והשלימה – חיבור אלקות שלמעלה מהעולם בגדרי העולם.

(147) סי"א.

(148) שם סי"ג.

(149) וע"פ ההשוואה בין החלק הראשון בשיחה העוסק במש"ר ובין החלק האחרון בשיחה העוסק בנשיה"ד – מובן שחידוש זה מתחיל בנשיא הדור (ע"ד מש"ר בדורו) וממנו נמשך לכל אנשי הדור – בגאולה האמיתית והשלימה.

דבר מלכות יתרו - כ"ב שבט

ידייק מהו הצורך בביאור בס"ז לאחרי הביאור בס"ו / יבאר את נקודת הביאור / ידייק מלשונו הק' בשיחה / יבאר היחס בין בורא לנברא בב' אופנים / יביא על כך דוגמאות / יבאר הנ"ל בב' הסע' בשיחה סע' ו וסע' ז / יחלק הנ"ל על פי חילוק אופן ההתקשרות לנשיא בין הדורות הקודמים לדור השביעי / יבאר בפרטיות ע"פ המשך השיחה לפי החילוק בין העשירי בחודש האחד עשר לבין האחד עשר שבאחד עשר וכו' / יביא כמה נקודות המתבארות היטב ע"פ החידוש הנ"ל בשיחות על פני ביאורים אחרים בחסידות / יבאר שהנ"ל הוא בנוסף על מציאות האדם וכל פרטיו אלא גם על העולם עצמו / ידייק כהנ"ל בשיחות ויצא וישלח

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

א

ב' השלבים בביאור בדבר מלכות יתרו

בדבר מלכות ש"פ יתרו תשנ"ב, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ההפרש בין הדברות הראשונות לדברות האחרונות, שאת הדברות הראשונות שמעו ישראל מפי הקב"ה ואילו הדברות האחרונות "משה מפי עצמו אמרן".

כ"ק אד"ש מה"מ מסביר שישנם ב' ענינים בתורה: א. מה שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה. ב. זה שירדה ונתלבשה לעסוק בעניני העולם, שזה בא לידי ביטוי בלימוד התורה של האדם - לימוד התורה שלו מתוך ביטול לנותן התורה, ומאידך הבנה והשגה של התורה. ששני ענינים אלו פועלים את ב' המרכיבים של ה"דירה בתחתונים": גילוי עצמותו ית', ושדירה זו תהיה בתחתונים ובגדרי התחתונים.

ובסעיף ו מבאר שהכח לב' ענינים אלו בלימוד התורה ובעבודה דדירה בתחתונים מגיע מב' סוגי הדברות, דברות הראשונות ודברות האחרונות. וזהו השלב הראשון בביאור, שישנם ב' ענינים בדירה שהם נובעים מב' הדברות.

ומסעיף ז מתחיל שלב חדש בביאור: מבאר המעלה בכל אחד מב' סוגי הדברות, מדייק בענין "דירה לו ית'", שהדירה והדייר הם ב' דברים. שמציאות הדייר נפרדת מהדירה. ולאחמ"כ בסעיף ח מבאר שהשלמות היא בחיבור ב' הדברות: הדברות האחרונות שנאמרו על ידי משה כפי שהם לאחרי הדברות הראשונות.

והנה יש להבין ביאור הדברים ומהלך הענינים דלכאורה אינו ברור, דמאחר שביאר שב' הדברות פועלים ב' מרכיבים לענין הדירה בתחתונים, ממילא מובן שבכל סוג דברות יש מעלה שאין בזולתה, ומהו הדיוק וחזרת הענינים בסעיף ז.

וצריך לומר שלכן מבאר הדיוק ד"דירה לו ית" וב' הענינים שבזה, היות שבסעיף זה בא לבאר ענין חדש. דנוסף על החיבור שנתבאר בסעיפים שלפני זה של ב' הענינים ד"דירה לו ית" ו"בתחתונים", הנה כאן מיתוסף דיוק נוסף באופן החיבור, "דירה לו ית".

וממילא כאשר מבאר בסעיף ח ש"תכלית שלמות המעלה היא חיבור ב' הענינים" - זה אינו חזרה על חיבור ב' הדברות שבסעיף ו', אלא ענין חדש ונוסף, כדלקמן.

ב

ביאור נקודת החילוק

בתחילת השיחה מבואר ענין הדירה בתחתונים כב' מרכיבים בדירה: התחתונים, והגילוי של עצמותו ית' בתחתונים.

הנקודה של המעלה מכל אחד מב' הדברות שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר לאחר מכן בסעיף ז - שניהם הם ביחס של הגילוי אלקות אל התחתונים. שהמעלה בדברות הראשונות היא שהגילוי הוא ללא ממוצעים, "מפי הגבורה עצמה בלי כל ממוצע", והחיסרון שבזה הוא שבמציאות התחתון נעשה ביטול המציאות, פרוחה נשמתן.

והמעלה בדברות האחרונות היא שעל ידם מציאותם של ישראל גופא מקבלת את זה בפנימיות. אבל זה בגלל שהגילוי עבר איזוהו שינוי, ולא כמו שהוא מצד עצמו.

כלומר, שגם חיבור ב' הענינים שבסעיפים שלפני זה - אינו מספיק, שהרי סוף כל סוף גם אחרי שיהיה החיבור, הנה ביחס לתחתונים יהיה זה בב' אופנים: או שיבטלו מציאותם, או שלא יקבלו הגילוי כמו שהוא.

וזהו שממשיך אחר כך בענין ה"דירה לו ית", ותורף הדברים הוא, שהחיסרון והבעיה בכל זה הוא כי סוף כל סוף הדייר והדירה הם ב' דברים. זה "רק" (דירה) לו ית" ולא הוא ית' (הדייר) עצמו". ולכן, היות והדירה היא מציאות נוספת שאינה הדייר בעצמו, ממילא הם שני דברים. [ורק יתכן שתהיה פעולה נוספת שהוא גילוי עצמותו בכל עצמותו].

ובזה תכלית השלימות הוא שיהיה חיבור ב' המעלות. גילוי בכל עצמותו כמו שהוא, ויחד עם זה באופן פנימי בתחתונים. שזהו המבואר בסעיף ח, וכדלקמן.

ג

הסברת הביאור בשיחה

כיצד באמת יתכן חיבור של ב' ההפכים הללו. דאיך הגילוי כמו שהוא יאיר בתחתון באופן פנימי. אך הנה, יסוד הסתירה בין העליון לתחתון הוא זה שהדירה והדייר הם ב' דברים, אך אם

הדירה והדייר אינם ב' דברים, אזי מאיר הגילוי בכל עצמותו ובאופן פנימי בתחתון, כי היות והתחתון אינו נפרד מעצמותו, ממילא מציאותו אינה בסתירה לענין.

וזהו מה שמבאר בסעיף ח: "היינו, שהדירה (בתחתונים) עצמה נעשית (לא בטילה במציאות, אלא) "צינור" לגילוי "דבר ה' ממש" מעצמותו ומהותו ית' (ה'דייר) בעצמותו ומהותו.

וכלשונו הק': "על ידי זה שיהודי לומד תורה למטה באופן ד"תען לשוני אמרתך", הוא נעשה צינור לגילוי עצמותו ית', באופן כזה שהדירה עצמה (היינו היהודי כפי שנמצא בתחתונים) מבטאת ומגלה את דבר ה' ממש - "תען לשוני אמרתך", עד כפי שהוא (היהודי) כביכול דבר אחד עם הקב"ה - הגילוי למטה ד"ישראל וקוב"ה כולא חד".

"ובכח זה - פועל יהודי עד"ז גם במציאות העולם, שמציאות התחתונים בעולם הם (לא דירה כמציאות בפני עצמה מהדייר שבתוכה, אלא כל מציאותם היא שהם) מגלים את דבר ה', עד לגילוי כח העצמות הנמצא בעולם (שהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין כו')".

כלומר, היהודי הלומד תורה, זה לא באופן שהוא והקב"ה הם שני מציאויות, אלא מציאות אחת כביכול ממש, ו"תען לשוני אמרתך" כי אמירתו של היהודי היא אמירתו של הקב"ה.

ועל ידי זה הוא פועל גם בעולם, שאמנם העולם אינו חד עם הקב"ה, אבל לאידך, היחס שלו לאלקות הוא שכל מציאותו מהי - מה שהוא מגלה את הדבר הוי' עד לגילוי כח העצמות.

ד

ב' האופנים בקשר של הנבראים עם הקב"ה

ביאור הדברים:

ביחס בין הנברא ופרטי מציאותו לקב"ה ישנם ב' אופנים: א) הנברא הוא נברא גשמי ומוגבל. הוא איננו מציאות אלקית. אדרבה, הוא סותר לכאורה למציאות הבורא. והחידוש הוא, שהקב"ה בחסדו הגדול נותן את האפשרות לצמצום ו"מיצוע" האור האלקי שיוכל לרדת גם לכלים של הנברא.

דוגמא לדבר: אדם שיש בליבו דברים, והוא רוצה לבטא אותם החוצה בדיבור, שאזי הוא מפרק את רגש הלב שלו לחלקים המתלבשים באותיות הדיבור הפרטיים. וזה ודאי, שבדיבור אינו מתבטא עצמו ממש כפי שהוא בליבו.

ב) הנברא בכלל איננו דבר נפרד, ולא צריך "להוריד" אליו את הענין האלקי בהתאמה, אלא כל כולו הוא ביטוי של הענין האלקי. עוד "צורה" בא מתבטא הקב"ה. ובמשל הדיבור הנ"ל: לעיתים¹⁵⁰, במקרים מיוחדים, ישנו דיבור שהוא ביטוי של עצם האדם, ובכל אות ואת בדיבור נמצא העצם של ליבו ללא התחלקות, והוא ביטוי של העצם.

מעין דוגמא (נוספת) לדבר:

(150) ראה המשך תער"ב ח"ב ע' תרצ.

ישנה מחלוקת מקובלים האם העשר ספירות הם בכלים (היינו שאור אחד מתלבש בעשרה כלים שכביכול "צובעים" אותו בצבעים שונים), או גם באורות עצמם ישנם עשר אורות.

ומבואר בדא"ח¹⁵¹ שגם באורות ישנם בדקות דקות עשר ספירות, ואף על פי כן הם בפשיטות. והמשל המובא לזה הוא מראיה, שבמבט שנותן רואה הרבה פרטים ובכל זאת הכל נתפס כראיה אחת בלי התחלקות של הרכבת הפרטים.

וכמו ציור שמורכב מקוים ופרטים שונים, ובכל זאת העין שרואה את הציור ונהנית היא רואה את ה"ציור". הפרטים אינם נרגשים. עיי"ש.

וכך מעין זה יש להביא דוגמא לעניננו, שכל פרטי הנבראים נעשים חלק מציור אחד של אלקות, שכל נברא מבטא עוד פרט ועוד "צורה" בציור האלקי. [ולא שפרטי הנבראים הם נבדלים וגם בהם מחזירים אלקות].

שזהו לכאורה ע"ד הענין המבואר בד"ה פתח אליהו תשט"ו¹⁵², שדעת תחתון והרגש מציאות הנבראים, אינו רק תוצאה מזה שאוא"ס "למעלה מעלה עד אין קץ", ההתעלמות של אוא"ס, אלא זה ביטוי וגילוי של הענין. דעת עליון מגלה את אוא"ס בקו הגילוי שלו, ומציאות הנבראים היא מגלה את כח ההעלם של אוא"ס. עיי"ש.

ה

ב' הענינים במשה רבינו

וזהו ההפרש בין שני מהלכי הביאור בשיחה בענין דברות הראשונות ודברות האחרונות:

בשלב הראשון, ענין הדירה בתחתונים הוא שיש מציאות של נבראים תחתונים וגם בהם מחזירים אלקות ומתגלה הקב"ה. וביהודי שלומד תורה - הקב"ה מצמצם את עצמו, עד שגם בשכלו המגושם של האדם הוא יכול להשיג את חכמתו ורצונו של הקב"ה.

ובשביל שאכן זה יקרה - הגילוי של הקב"ה אינו מתגלה כמו שהוא ממש.

אך בשלב השני של השיחה מתבאר איך ששכל האדם, ומציאות האדם, והמציאות של כל העולם כולו היא בכלל חלק מהתמונה והציור של הקב"ה, כל אלה אינם אלא ביטוי ו"צינור" של הקב"ה. ואם כן, ה"דירה" וה"דייר" - אינם ב' דברים, והקב"ה מתגלה כמו שהוא במציאות התחתון.

ובעצם יוצא מהשיחה שיש ב' ענינים ואופנים ב"ממוצע" של משה רבינו, ובענין של התקשרות של כל יהודי לרבי, נשיא הדור. וע"פ המבואר לקמן סעיף ו, יוצא, שזהו בעצם חילוק בין אופן ההתקשרות שבדורות הקודמים לדור שלנו, דורו של כ"ק אד"ש מה"מ:

א. יהודי הוא מציאות נפרדת ורחוקה מהקב"ה. ועל ידי ההתקשרות שלו לנשיא הדור, יהודי שעצמותו ומהותו הליביש את עצמו בגופו הגשמי, אזי יהודי זוכה גם כן לחבר את

(151) ראה סה"מ תרס"ח ע' ריא-ב.

(152) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קיא-ב.

מציאותו לקב"ה.

ואופן הקשר הוא, שהקב"ה בחסדו הגדול הוריד וצמצם את עצמו דרך נשיא הדור, כך שגם יהודי שוכן בתי חומר שכזה יוכל להתחבר עם הקב"ה.

ב. על ידי ההתקשרות לרבי, מתגלה ביהודי הקשר העצמי שלו עם הקב"ה, וכל מציאותו של היהודי הוא גילוי וביטוי ו"צינור" של הקב"ה.

ך

החילוק בין דורות קודמים לדורנו זה

ולבאר הענינים בפרטיות יותר בדרך אפשר, זה שמציאות העולם אינה בפני עצמה אלא כל ענינה הוא גילוי הדבר הוי', וזה שמציאותו של היהודי הלומד תורה היא התאחדות מוחלטת עם נותן התורה ש"תען לשוני אמרתך".

ויש להקדים בזה נקודה נוספת, והיא, שבסעיף ט בשיחה, כ"ק אד"ש מה"מ לוקח את כל תוכן השיחה, ומחלק אותה לתקופות.

כ"ק אד"ש מה"מ מסביר, שהנשיאות של כ"ק אדמו"ר הריי"צ מורה על האופן הבסיסי של חיבור ב' הדברות בתחילת השיחה: גילוי עצמותו ית' שבדברות הראשונות, ובתחתונים - כפי שזה בדברות האחרונות. שזהו שיום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"צ, בחודש האחד עשר (למעלה מהשתל'), בעשירי שבו - כפי שחודר בהשתל'.

אבל מיום האחד עשר שבחודש האחד עשר כפי שהוא לאחרי העשר, וכהביטוי בקונטרס בך יברך ישראל¹⁵³ "כשהתחיל ההמשך והחידוש של תקופה חדשה ו"נתלו המאורות" של הדור השביעי מאדמו"ר הזקן" - זוהי ההמשכה שלמעלה מהשתל' כפי שחודרת באופן פנימי. שכפי שכ"ק אד"ש מה"מ ממשיך ואומר, זהו בעצם האופן של חיבור ב' הדברות כפי הביאור בסעיף ח בשיחה. שהדברות האחרונות הם בהמשך וחלק מן הדברות הראשונות.

ובפרטיות יותר, בקונטרס בך יברך ישראל מבאר שגם שלב זה עדיין עיקר ההדגשה זה הגילוי דאחד עשר, והעשר נכלל באחד עשר, והחל מכ"ב שבט תשמ"ח, "תקופה חדשה" - אזי היא ההתאחדות המוחלטת של הנברא עם אלקות, "שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו ית'".

ומזה לכאורה מובן בפשטות, שדוקא בתורתו של ה"נתלו המאורות של הדור השביעי", כ"ק אד"ש מה"מ, באות נקודות אלו לידי ביטוי בעיקר¹⁵⁴, ובפרט בשנים ששל ה"תקופה חדשה" שמכ"ב שבט תשמ"ח, התקופה השלישית המבוארת בקונטרס בך יברך ישראל.

153) כ"ב שבט תשנ"ב.

154) ויש לקשר זה גם בדרך הדרוש עם זה שדור השביעי אינו הורדה מרקיע לרקיע - אלא מרקיע לארץ. ודו"ק.

ז

עצם הנשמה וכוחות הגלויים

על פי מה שנתבאר לעיל סעיף ה', מובן גם כן חילוק כללי אם כן במאמצים של יהודי להתחבר לקב"ה, וכמה ביטוי ובאיזה אופן זהו במציאותו, שהדגשות עיקריות בזה נמצאות ומתבארות דוקא בתורתו של משה רבינו של הדור שלנו, בתקופה שמתחילה ב"א לחודש הי"א.

להלן כמה דוגמאות של ביטוי הענין באופן כללי על כל פנים:

(א) בענין עצם הנשמה. גילוי עצם הנשמה של יהודי הוא נעלה מכוחותיו הפנימיים, והוא מתגלה במצב של מס"נ וכיו"ב.

אבל בקונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף יז, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שגילוי, היות שיש לו ציור הרי הוא סותר לענינים אחרים. אך העצם שאין לו ציור הרי אינו שולל הפרטים והרי הוא העצמות של כל ענין וענין.

ולציין שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא מביא בקונטרס ליסוד זה כל מראה מקום! ורק כותב: "ולכן מההדגשות העיקריות שבחסידות הוא - איחוד הפרטים עם העצם"¹⁵⁵.

כשכ"ק אד"ש מה"מ מביא נקודה זו בד"ה השקיפה תשכ"ז¹⁵⁶ הרי הוא מציין לקונטרס ענינה, וכשחוזר על נקודה זו בד"ה ואתה תצוה תשמ"א¹⁵⁷ - מציין לד"ה השקיפה!

וכך בהרבה מהמאמרים שהוגהו ע"י כ"ק אד"ש מה"מ בתש"נ ואילך חוזרת על עצמה נקודה זו ריבוי פעמים¹⁵⁸, שגילוי עצם הנשמה כמו שמיוחדת עם העצמות - הרי היא מאירה בכוחות הגלויים ממש, ואין כל סתירה ביניהם.

(ב) כתוצאה מזה - בענין אהבת ישראל. בשביל לאהוב יהודי שני ולהבין שכולנו מציאות אחת - צריך בעצם אם כן להתרומם מהמציאות הפרטית שלנו, להבין שהגופים אמנם מחולקים - אבל לא על זה צריך להסתכל, אלא על הנשמה שאחת היא.

ואמנם מצד הגופים כולנו שונים ומחולקים זה מזה, אבל עלינו להיות ב"הפשטה" מהחומר והגופים, ולהרגיש את הנשמה שמצידה כולנו אחד. וזהו התוכן של אהבת ישראל המבואר בתניא פרק ל"ב.

אבל בד"ה ואתה תצוה תשמ"א¹⁵⁹, אחרי שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר במאמר שגילוי אמיתי של עצם הנשמה אינו סותר כלל לכוחות הגלויים, ואדרבה, עצם הנשמה היא עצם של כוחות אלו - מבאר, שגילוי עצם הנשמה של מסירות נפש, יציאה מהמציאות, זהו אהבת ישראל

(155) היינו שבקונטרס זה ובשיחות אלו מגלה כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח שליט"א שליט"א את העצם, שזהו בעצם מה שעמד מאחורי ומהוה סיבה לכל הגילוי שבחסידות בדורות שלפני זה! מעין דוגמא לדבר בד"ה שובה ישראל תשל"ז (א), סה"מ מלוקט ח"ד ע' ח.

(156) סה"מ מלוקט ח"ד ע' שעח ובהערה 66.

(157) סה"מ מלוקט ח"ז ע' קלו והערה 57.

(158) ראה מלוקט ה' ד"ה אלה פקודי תשל"ל (ע' רה), תפילה למשה תשכ"ט (ע' רכה). ועוד ועוד.

(159) ע' קלו.

של "עושים נפשם עיקר וגופם טפל" המבואר בתניא הנ"ל, משא"כ בגילוי עצם הנשמה ממש שלא סותר לכוחות הגלויים - "האחדות דישראל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף!"

ג) בענין כוונת המצות, וקיום המצות מתוך טעם. במאמרי כ"ק אדמו"ר הרי"צ מבאר בכמה וכמה מקומות מה שקיום המשפטים צ"ל באותו אופן כמו החוקים, ביטול לרצון העליון שבמצות שלמעלה מטעם.

ובמאמרי ושיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א באה בהדגשה גדולה ענין קיום המצות מתוך טעם, ואיך שכוונת המצות והגילויים אינם מסתירים בזה על העצם, כיון שקיומם נובע מהביטול והקשר עצמי עם הקב"ה, הרי הם גם כן ביטוי וגילוי של העצם. וכן בריבוי מקומות¹⁶⁰.

ונקודה זו תחילתה גם כן בקונטרס הנ"ל סעיף יד בהערה 101, שם בשולי הגליון כ"ק אד"ש מה"מ מציין להמשך הקונטרס - סעיף יז, שם מחדש הנקודה הנ"ל של איחוד הפרטים עם העצם. ויש להאריך בכל זה.

ח

נקודות נוספות בהם רואים ענין הנ"ל

כמה נקודות נוספות בהם רואים ההדגשה על כך שעניני האלקות לא נמשכים גם בפרטי מציאות האדם, אלא האדם וכל מציאותו נעשה ביטוי וחלק מהענין האלקי:

א) חידושה של חסידות חב"ד, היא שהקשר של יהודי עם הקב"ה שלמעלה משכל, ואינו מותנה בטעם וסיבה, מאיר גם בשכל של האדם ותופס על ידי זה את כל מציאותו.

מהו באמת הצורך בכך? למה לא מספיק קשר של אמונה ושמלתבה ברגשות אהבת ה' ויראת ה', כפי ההדגשה הגדולה בזה בדרכי חסידי פולין?

הנה הנקודה המבוארת בזה¹⁶¹, ש"גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא", ואם המציאות האדם עצמו לא תהיה חדורה ומחוברת גם היא עם האמונה, עלול להיות בעיות. לכן צריך שאדם יחבר עם הקב"ה גם את מערכת כוחותיו הפנימיים, שכלו ומידותיו וכו'.

אך כ"ק אד"ש מה"מ מגלה¹⁶², שמעלת חסידות חב"ד היא לא לחבר גם את הכוחות הפנימיים עם הקב"ה, בשביל שהאדם לא ישאר בחוץ, אלא אדרבה - דוקא על ידי זה נעשה השלימות ב"אחדות ה'". שלמות גילוי הקב"ה ואחדותו ית' הוא כאשר גם השכל וגם מציאות האדם עצמה מכירה בהוי' אחד.

ואם כן, אין הפירוש שאנו מזכים את מוחנו וליבנו להיות גם כן מחוברים עם הקב"ה, אלא אדרבה, הם הם עצמם נעשים חלק מגילוי אחדותו של הקב"ה!

160) ראה לקו"ש חכ"א לפ' שמות בענין "כי נער ישראל ואוהבהו". ובד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח, ובריבוי מקומות.

161) ראה לקו"ש ד"ה וידעת.

162) לקוטי שיחות חלק ט' תבא א דברים-שבת חזון.

(ב) בד"ה ארבעה ראשי שנים תשל"א, מבאר ההפרש בין תורה למצות, שבתורה ההדגשה היא שהיהודי הוא דבר אחד עם הקב"ה, ובמצות היהודי הוא מציאות נפרדת והוא מבטל את עצמו ומציאותו לקיים רצון ה'.

וממשיך ומבאר¹⁶³, שהמצות נמשכים מתורה, וגם במצות נפעל הקשר כמו התורה. כיצד? על זה מבאר, שהכוונה בענין המצות הוא שכך יהיה, שהאדם יהיה מציאות שחוץ ממנו (שאינ לו תענוג באלקות), ואעפ"כ יהיה בטל אליו. "ועל ידי המשכת התורה בהמצות ובהעבודה דקב"ע, נרגש, דזה שהאדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית' הוא בכדי להשלים הכוונה העליונה!" והוא לכאורה ממש על דרך שנתבאר לעיל סעיף ד מד"ה פתח אליהו.

ט

גילוי אלקות בנברא הגשמי עצמו

ובנוגע לנקודה השניה בדבר מלכות יתרו - למציאות העולם¹⁶⁴, שאינה אלא גילוי הדבר הוי' המהוה אותה.

הנה בד"ה פדה בשלום העת"ר¹⁶⁵ (בהמשך תער"ב) מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שהחידוש בהגאולה האמיתית והשלימה הוא שהגילוי יהיה גם במל' דמל'. ועי"ז גם ניצוצות קדושה שנחשכו לגמרי ואינם שייכים כלל לשום הרגש אלקי - יתעלו ויוכללו בקדושה.

ואזי מוסיף ומחדש: לא רק שהניצוצות הרחוקים יוכללו, אלא גם יש לומר, שזהו מה שלעתיד יהיה הגשמי אלקות ממש¹⁶⁶. ועל כך מבאר ב' נקודות: א. כיצד יהיה הגשמי אלקות ממש - "ע"י בחי' מל' דמל' שזהו בחי' כח הפועל בנפעל. . ועל כן, ע"י הגילוי בבחי' מל' שבמל' יהיה הגשמי בבחי' אלקות ממש".

ב. בשביל שההמשכה תהיה במקום נמוך שכזה, מל' שבמל', צריך להיות ההמשכה ממקום עליון ביותר - והוא שלע"ל יתגלה בחי' פנימיות עתיק.

ובד"ה פדה בשלום תשכ"ו¹⁶⁷ מביא נקודה זו מהמשך תער"ב שהגשמי עצמו יהיה אלקות. ומביא בזה ב' פרטים בקשר להנ"ל:

א. "וזה שהגשמי יהיה אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות".

(163) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קעה.

(164) שזה נובע מכפי שהוא בלימוד התורה אצל האדם. ראה מהמצוטט מהשיחה לעיל סעיף ג.

(165) ולהעיר שזהו שנת הבר מצוה של כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח. (אחר שבשנת לידתו בתרס"ב נתגלה ש"ט הוא ר"ה לדא"ח.

(166) וראה לקו"ש חלק ל ויחי ג סעיף ו, שהחידוש בגאולה העתידה שנוסף על בירור הניצוצות שבכל מקום ומקום, הנה גם המקום עצמו יתהפך לקדושה, שוהו תוכן היעוד "עתידיה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות". ומציין שם בהערה 34: "להעיר מהמשך תער"ב ע' תשסט".

(167) שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א ליי"ט כסלו (וחנוכה) תשנ"ב. ונאמר בצמוד לשיחות של קונטרס ענינה של תורת החסידות.

ב. הענין שהטעם לכל זה הוא כי לעתיד יתגלה פנימיות עתיק, הנה בהמשך תער"ב כ"ק אדמו"ר נ"ע אומר כנ"ל שזהו כי צריך גילוי עליון בשביל לרדת למקום נמוך. ובמאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א מבאר, שזהו "כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהיה נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות".

מילתא בטעמא - מה שלא נתבאר בהמשך תער"ב! ותוכן הדברים הוא שמתגלה בעצם עצמות א"ס, וממילא מציאות הנבראים אינם נפרדים מהקב"ה, אדרבא, אמיתת מציאותם - זה הקב"ה.

ועל נקודה זו ממשיך ומבאר יתירה מזו בד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו. שניהם הוגהו בכסלו תשנ"ב.

י

היחס בין הנברא הגשמי לקב"ה

נקודה זו מתבארת גם בשיחות כסלו תשנ"ב - ויצא, וישלח ווישב. לאורך כל דבר מלכות ויצא כ"ק אד"ש מה"מ מבאר איך שהגשמי אינו רק כלי לאלקות אלא הוא המשך וביטוי והתפשטות של אלקות.

בסעיף ב: שחייו הגשמיים של הצדיק "עד שחייו הבשריים הם כמו "כלי", ויתירה מזה - המשך והתפשטות של החיים הרוחניים".

בסעיף ה: "ופועל בהגשמיות שתהיה טפילה ובטילה ועד לכלי לרוחניות (הנשמה שלו), עד שגופו הגשמי מתאחד עם נשמתו".

"לא נאמר וילך לחרן, שאז היתה הכוונה רק שיעקב הלך אל חרן (אבל ההליכה וחרן נשארים שני דברים נפרדים), אלא - "וילך חרנה", שמרמז שההליכה (הרוחנית) נמשכת גם אל מציאותה ובתוך מציאותה של חרן עצמה". וכן לאורך כל השיחה.

וכן יש שם ביטויים נפלאים ביותר על גילוי של האלקות בנברא הגשמי:

בסעיף יג - "כפי שיהיה בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה . . הנפעל הגשמי . . הגשמיות עצמה (שעל ידה מתגלה כח העצמות) תגלה בקול צעקה את כח הפועל (הרוחני) ורצון העליון בכל העולם".

ובפרטיות לפני זה בסעיף ה: "שמבחינים ומכירים ב"נפעל" (גשמיות העולם) ועד שה"נפעל" הוא רק ביטוי של "כח הפועל" (אשר מתבטא בצירוף הנפעל)!"

היוצא מזה הוא לכאורה דבר נפלא, דההבנה הפשוטה היא, שהקב"ה רוצה לברוא עולם, שיש בו עצים אבנים וכו'. ובשביל שיווצרו כאלו נבראים גשמיים - צמצם והמשיך זיו והארה בלבד, וכך צמצום אחר צמצום של הארות אלקיות עד שיש הארה אלקית מצומצמת המותאמת לאבן, ולעשב וכו'.

אך כאן הוא בדיוק להיפך! הנברא הוא סך הכל ביטוי של הכח האלקי המהוה אותו. שזהו התוכן דלעיל מדבר מלכות יתרו, שאין זה שהגשמי הוא נפרד אלא אדרבא, כל מציאותו הוא גילוי של הקב"ה והכח האלקי בעולם!

יא

עבודת האדם בענינים גשמיים

ומזה חידוש גם בעבודת האדם ביחס לענינים הגשמיים. שהתנועה והגישה לענין גשמי אינו ב"הפשטה", אלא אדרבא, שכל מציאות הגשמי הוא מה שהוא ביטוי לענין אלקי.

הסברת הדברים:

בשיחת שמח"ת תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ, בהקשר לזה שהחידוש בגילוי הוא הגילוי ד"אין עוד מלבדו":

"ובדוגמת זה נדרש גם בחייו של יהודי – שיחוש וירגיש בכל עניניו ממש, ש"אין עוד מלבדו". זאת אומרת: מלבד זאת שהכוונה והתכלית דכל עניני העולם היא אלקות, ובמילא עבודתו היא באופן ש"כל מעשיך לשם שמים", ו"בכל דרכיך דעהו", אבל ישנה מציאות של "חול", "מעשיך" ו"דרכיך" (אלא – שתכליתם הוא קדושה), אלא יתירה מזו: שעניני העולם עצמם הם אלקות, ובמילא לא "נרגשת" מלכתחילה שום מציאות כלל, כי "אין עוד מלבדו".

היינו שנדרש כאן אופן עבודה שהוא נעלה יותר גם מאכילה לשם שמים! מהי אם כן כעת אכילה לשם שמים?

הנה בדבר מלכות מקץ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין "חדש" לכאורה באכילה לשם שמים:

"גם עניניהם הגשמיים של בני" בכל ימות השנה רוחניים הם (שהרי "כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו"), כמודגש גם באכילתם ושתייתם – ש"לחם" ו"מים" (עיקר האכילה ושתי) נמשלו לתורה,

"היינו, שבאכילת לחם ושתיית מים ניכר ונרגש שהם "משל" לתורה. ואם הדברים אמורים בימות החול, בשבתות ובימים טובים על אחת כמה וכמה, ועד כדי כך, שבשבתות ובימים טובים האכילה והשתי' (הסעודות דשבת ויו"ט) היא מצוה (סעודות מצוה), עונג שבת ושמחת יו"ט".

היינו שאכילה לשם שמים פירושו הרגשת המציאות האלקית של כל דבר גשמי, וכמו לחם ומים – שמהי מציאותם? זה שהם משל לתורה. ועד"ו חוזר בכמה מקומות בשיחות אלה שהאכילה הגשמית היא ע"ד אכילת מצוה דיום השבת. וכן בכמה שיחות בלתי מוגה מזכיר הענין ד"חולין שנעשו על טהרת הקודש".

ואם כן, התנועה ביחס לדבר גשמי היא לכאורה לא כמו המבואר בכ"מ שצריך להיות נרגש שהגשמי הוא מוות ועיקרו הוא החיות אלקי שלו, אלא אדרבא, שהגשמי עצמו מהו ומהי מציאותו? זה שהוא ביטוי לענין אלקי, ומשל לתורה וכיו"ב.

בהחיוב דבנ"י להשתתף בסעודתו של אחשוורוש

יביא את כ"ק אד"ש מה"מ התייחסות להשתתפות היהודים במשתה / יברר החיוב מצד 'דינא דמלכותא דינא' / יציע ג' טעמים בגדר הדין - 'דינא דמלכותא דינא' / יבאר עפ"ז את חיוב ואיסור ההשתתפות במשתה / יבאר בקשר להשתתפות מרדכי במשתה

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

א

התייחסות כ"ק אד"ש מה"מ להשתתפות היהודים במשתה

בלקו"ש חל"א¹⁶⁸ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דברי הגמ': "מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה . . . מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ומקשה ע"כ, דלכאורה, איך ייתכן שבגלל שנהנו מסעודתו של אותו רשע יתחייבו בעונש כ"כ חמור - "כליה"? ואחר שמביא כמה פירושים ודוחה אותם, מבאר בזה פירוש אחר, וזלה"ק (ס"ג):

"מעמדם ומצבם הטבעי של בנ"י . . . היה בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים". והנהגתם . . . באופן של "נהנו מסעודתו כו" - שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה". כי העובדה שבנ"י נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה שמציאותו של רשע (אחשוורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ - שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה . . . ומכיון שבנ"י עצמם החשיבו את ה"שבעים" זאבים" ונהנין מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את השמירה הנסית של "גדול" הרועה", ומכניסים ומורידים עצמם תחת שלטון (הטבעי) של ה"זאבים", השולל את קיומה של ה"כבשה".

וממשיך (ס"ה): "בנ"י הנמצאים בגלות תחת שליטת אומות צריכים לתת כבוד למלכות ו'דינא דמלכותא דינא', ו'דרשו את שלום העיר . . . והתפללו בעדה וגו', כו'. ולכן, כאשר אחשוורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף (כפשוטו) - כרצון איש זה מרדכי, באופן המותר, במאכלים כשרים וכו'. אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, שקיומו של עמ"י אינו תלוי כלל באחשוורוש ח"ו (אע"פ שהיה מולך בכיפה), כ"א אך ורק בידי הקב"ה".

והנה היוצא מדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל הוא שכלל בנ"י, ובפשטות כולל מרדכי, ודאי

168) שיחה א' לפורים, ע' 170.

היו צריכים להשתתף בסעודה (גם) מצד "דינא דמלכותא דינא", וכן איתא במס' מגילה (יב, א): "לעשות כרצון איש ואיש. אמר רבא: לעשות כרצון מרדכי והמן. מרדכי - דכתיב: "איש יהודי", המן - דכתיב: "איש צר ואויב". וברש"י שם (ד"ה כרצון מרדכי והמן): "הם היו שרי המשקים במשתה". הנה מכאן נראה שאכן אף מרדכי השתתף בסעודה¹⁶⁹.

אמנם במדרש רואים אחרת לכאורה מהנ"ל, וז"ל המדרש¹⁷⁰:

"אמר ר' יצחק נפחא: בעלילה גדולה בא המן על ישראל. . א"ל המן לאחשורוש: אלקיהם של אלו שונא זמה הוא, אלא. . עשה להם משתה וגזור עליהם שיבואו ויאכלו וישתו כרצונם, שנאמר לעשות כרצון איש ואיש, ומי שירצה לבוא יבא, ומי שלא ירצה לבוא לא יבא, כדי שלא יהא להם פתחון פה לומר על כרחם הביאום, גזר המלך כך, מיד עמד מרדכי והכריז ואמר בניי הואיל ולרצונכם הוא אל תלכו, שלא יהא פתחון פה לשטן עליכם, הניחו דברי מרדכי והלכו לבית המשתה, א"ר ישמעאל שמונה עשר אלף ותשע מאות הלכו לבית המשתה ואכלו ושתו וקלקלו".

הנה מדברי המדרש אנו למדים אשר לא זו בלבד שמרדכי עצמו לא הלך אף אמר לכולם לא ללכת. ולפי"ז צלה"ב:

דלפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ הרי לא רק שלא היה צריך מרדכי למנוע מהם ההליכה למשתה, כ"א אדרבא - לומר להם שיילכו לסעודה (רק שלא יהנו ממנה)?

ועוד: שהוא עצמו היה לו גם ללכת כיון ש"דינא דמלכותא דינא"?

גם יש להבין לפי מדרש זה מה שפי' רש"י שמרדכי כן היה בסעודה, דמסתבר לומר במכש"כ מכך שהזהיר את כולם לא להשתתף בסעודה, שהוא עצמו לא השתתף?

169) במהרש"א כאן הקשה על רש"י, וז"ל: "ואין פירושו מבורר לי, דאדרבה משמע דיסד המלך את שרי המשקים שיעשו כרצון איש ואיש השותה. ונראה כפי' התרגום: "למעבד כרעות גברא דבית ישראל וכרעות גברא דכל אומה ולשון", ומדכתיב איש ואיש בלשון יתר אמרו כי תלה הכתוב כלל ישראל במרדכי, והיינו כרצונו שלא להאכילן ולהשתותן דבר איסור, דמרדכי גופיה ודאי דלא היה נהנה כלל מאותה סעודה. וכן תלה כלל האומות בהמן שרצונו בכל אכילות". ע"כ. והנה, אע"פ שקושייתו על רש"י היא מפשט לשון הכתובים (ואכן בפירושו על המגילה, פירש רש"י (עה"פ "כרצון איש ואיש"): "לכל אחד רצונו"), נראה שעיקר מה שהפריע לו הוא לומר שמרדכי עצמו נהנה מהסעודה. וכמו שכתב: "דמרדכי גופיה ודאי דלא היה נהנה כלל מאותה סעודה". ולפי"ז משמע, שהבין את דברי הגמ' ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" כפי שאכן מבינים בפשטות, שהכוונה היא על עצם השתתפותם בסעודה. ולכן מפריע לו כ"כ לומר שמרדכי עצמו נהנה - היינו השתתף - באותה סעודה.

וא"כ, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שבפנים את"ש דברי רש"י, דמרדכי עצמו ודאי לא נהנה מאותה סעודה אך השתתף בה מצד "דינא דמלכותא דינא" (וראה לקמן בהע' אחרונה, ביאור בענין השתתפות מרדכי דוקא בתור שר המשקה בסעודה), ובוהו תסור קושיית המהרש"א, ויהא פי' רש"י מבורר לו.

ומה שהקשה מפשט הכתובים, י"ל ע"פ הידוע (תורת מנחם - התוועדויות - תשד"מ ח"ד, ע' 2309. 2492. ועוד). שרש"י על הגמ' מפרש "פשוטו של ש"ס", ונראה יותר מתאים לפרש כאן את המובן בפשטות מהגמ' שלעשות כרצון איש ואיש פירושו - כרצון מרדכי והמן, והיינו שחלוקת השתיה בסעודה (שעליה קאי הפסוק) תהיה על ידם - כרצונם. ואכן, ב"פשוטו של מקרא" על המגילה (שאינו מדבר במרדכי והמן) פירש רש"י אחרת כמובא לעיל. וילע"ע.

170) ספרי דאגדתא על אסתר - מדרש אבא גוריון (בובר) פרשה ד.

ב

בירור החיוב מצד 'דינא דמלכותא דינא'

יש להקדים שאלה כללית בנוגע לכללות הענין:

דהנה, בשיחה מביא כ"ק אד"ש מה"מ כמה טעמים לחיוב ההשתתפות במשתה. ובנוגע לטעמים ד'צריכים לתת כבוד למלכות' ו'דרשו את שלום העיר' - מובן בפשטות דלפי"ז היו צריכים ללכת לסעודה כשזימן אותם המלך, שהרי התורה אומרת דינים אלו.

אבל בנוגע לטעם ד'דינא דמלכותא דינא', יש לבאר השייכות דדין זה כלפי החיוב דבנ"י ללכת לסעודה, דמצינו בענין זה כמה שיטות בראשונים, במה אומרים "דינא דמלכותא דינא" ובמה אין אומרים זאת, ובכללות יש בזה ג' שיטות:

דין זה אומרים רק בקרקעות, כגון אם אמר המלך: "לא יעבור אדם בארצי אם לא שיתן המכס", וכד'171.

דין זה אינו רק בקרקעות אלא גם בשאר דברים, אמנם רק בדיני ממנות ולא בדינים אחרים'172.

כל דבר שהמלך עושה אותו משום תיקון המדינה חל ע"כ "דינא דמלכותא דינא"173, ובלבד שלא יהא דין וגזירה זו שגזר המלך נגד המפורש בתורה'174.

ועפ"ז יש לעיין, מדוע היו מוכרחים בנ"י ללכת למשתה מצד "דינא דמלכותא דינא"175, הרי אפי' לדיעה ג' - זהו כל זמן שהגזירה היא לתיקון המדינה, או בדברים שבין איש לרעהו, אבל לא בסתם גזירה שגזר המלך באופן בלתי רגיל'176.

171) ב"י סי' שסט בשם הרא"ש בנדרים פ"ג (שכתב כן בשם הרא"ש), ובשם מרדכי בבב"ק פ"י (שכתב כן בשם רבי"ה). ועוד.

172) מרדכי ב"ק פ"י, סי' קנד בשם הר"י בן פרץ.

173) יש"ש בב"ק פ"ו סי"ד. מהרי"ק שורש קצד בשם הרשב"א.

174) ש"ך סי' עג, ס"ק לט.

175) לכאורה היה אפשר לומר בפשטות שכ"ק אד"ש מה"מ אינו תולה הביאור ביחס למשתה ב"דינא דמלכותא דינא", כ"א בדין דכבוד המלכות והדין ד'דרשו את שלום העיר', (וכפי שאומר יותר בתחילת השיחה (ס"ג), וזלה"ק: "והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת (להיות "אחשוורוש המולך" היו מחוייבים בכבוד מלכות) - אלא עשו זאת מפני הנאתם (הזמנתם לסעודה זו", דכאן אינו מביא שזהו מצד "דינא דמלכותא דינא", אלא רק מפני כבוד המלכות). ומה שבכל זאת מביא דין זה בהמשך השיחה, הוא כמו תיאור המצב של בנ"י בכללות בזמן הגלות שהינם מושועבדים בין העמים, ולכן חייבים בכבודם ולדרוש בשלומם, עד גם שדיניהם משפיעים על היהודים להיות להם תוקף ע"פ תורה.

אמנם פירוש זה דחוק הוא, דאע"פ שבתחילת השיחה לא הזכיר זאת כ"ק אד"ש מה"מ, מ"מ כאן הרי מזכיר זאת, ובאופן שמשייך את המצב הכללי דבנ"י בזמנה"ג, כולל הענין ד'דינא דמלכותא דינא', למצב בו היו בנ"י אז בזמן אחשוורוש, וכפי שנראה מלשונו הק' (ההדגשה אינה במקור): "בנ"י הנמצאים בגלות תחת שליטת האומות צריכים לתת כבוד למלכות ו'דינא דמלכותא דינא'... ולכן כאשר אחשוורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף".

176) ובפרט לפי הדיעות (חידושי רמב"ן לב"ב נה, א. מאירי לב"ק קיג, ב. ועוד.) שדינא דמלכותא דינא הוא רק בדברים שכל המלכים שלפניו הנהיגו אותם דברים והם כתובים בחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש אין אומרים בזה "די"ד דינא".

ג

ג' טעמים בגדר הדין - 'דינא דמלכותא דינא'

הנה, בנוגע לדין זה נאמרו כמה טעמים בראשונים, ומהם:

בתרומת הדשן (סי' שמא) ביאר ע"פ הרשב"ם¹⁷⁷ שדין זה הוא מפני שכל בני המלכות מקבלים על עצמם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו ואפילו אם לא קיבלו ע"ע בפירושו, היות והמלכות רגילה כן, הרי שאנשים שקובעים דירתם תחת המלכות על דעת כן הם קובעים דירתם שם.

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קט) כתב שדין זה נלמד מהנכתב בנביא גבי מלך ישראל, כגון: "ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו"¹⁷⁸. והוא הדין למלכי אומות העולם.

בחידושי הרשב"א¹⁷⁹ (בשם ה"ר אליעזר), הר"ן¹⁸⁰ והרא"ש¹⁸¹ - ביארו הטעם לדין זה: כיון שכל הארץ היא של המלך והרי יכול לומר לאנשי המדינה: 'אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ', לכן, כל זמן שנמצאים במדינתו צריכים לנהוג כפי חוקי המיסים שקבע.

ואולי י"ל, דלפי טעם הא' היות וקיבלו ע"ע מראש כל חוקי וגזירות המלך, לכן חלה עליהם החובה בדיני המלך אף בדבר שאינו מדיני ממון אלא רק שכך רצונו של המלך שיעשו כל בני מדינתו (כפשוט - רק כאשר אי"ז נוגד לדיני התורה, וכנ"ל).

ועפ"ז יש לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ, דבשיחה זו הביאור הוא לפי טעם הא' מג' טעמים הנ"ל. ולכן אומר שמצד "דינא דמלכותא דינא", היו מוכרחים ללכת ולהשתתף בסעודתו של אחשוורוש, אף שלא היתה זו גזירה שקשורה לענינים של דיני ממון.

הנה, בשו"ת להורות נתן¹⁸² ובשו"ת ציץ אליעזר¹⁸³ דייקו מדברי הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה¹⁸⁴, שלדבריו עיקר הטעם ש"דינא דמלכותא דינא", הוא מפני שכך קיבלו עליהם בני אותה המדינה - שזהו כטעם הא' מהטעמים האמורים.

וכמו שכתב הרמב"ם בסוף הפרק¹⁸⁵, וז"ל: "במה דברים אמורים, במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת לסטים המזוינין, שאין דיניהם דין".

(177) בבא בתרא נד, ב ד"ה מי אמר.

(178) שמואל-א ח, ט"ז.

(179) נדרים כח, א. ד"ה במוכס.

(180) שם, ד"ה במוכס.

(181) נדרים פ"ג סי' יא.

(182) ח"א סי' סט אות ו.

(183) חט"ז סי' מט אות מה.

(184) ה, יא ואילך.

(185) שם יח.

וע"פ המבואר לעיל (שהביאור בשיחה ב"דינא דמלכותא דינא" הוא לטעם הא'), יובן ביותר מה שבשיחה (הע' 44) מציין כ"ק אד"ש מה"מ על המילים "דינא דמלכותא דינא": "נדרים כח, א (וש"נ)¹⁸⁶. רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה, הי"א ואילך". די"ל, דזה שמציין לרמב"ם דוקא ולא שאר ראשונים או למה שנפסק בזה בשו"ע¹⁸⁷, הוא מפני שהיות ולהרמב"ם עיקר הטעם דדינא דמלכותא דינא הוא מפני שקיבלו אותו עליהם בני המדינה (כנ"ל), לכן שייך לומר שגם בדברים שאינם בדיני ממונות כלל וכמו בגזירת המלך אחשוורוש שכולם יבואו לסעודה - הרי "דינא דמלכותא דינא", משא"כ לשאר הטעמים שנאמרו ע"י שאר הראשונים, וכנ"ל¹⁸⁸.

ד

חיוב ואיסור ההשתתפות במשתה

ומעתה יש לחזור ולבאר הקושיות הנ"ל בתחילת הענין:

בשעה שגזר¹⁸⁹ אחשוורוש על בני"י לבוא לסעודה היו צריכים כולם ללכת לסעודה לדברי הכל. אמנם, (כדברי המדרש) מרדכי ידע מהי הסיבה שעשה המלך (בעצת המן) את הסעודה הזו - לפי שרצה לקלקלם וע"י כך לפעול שהשטן יקטרג עליהם. ולכן מיד הכריז ואמר לכולם לא ללכת לסעודה כיון שידע שיש בעם הרבה יהודים שלא יעמדו בניסיון זה וע"י הליכתם יבואו להחשיב את סעודתו של אחשוורוש כדבר חשוב בעיניהם, וזה עלול להביא את הקטרוג על בני"י (וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ -) כתוצאה טבעית¹⁹⁰.

ובודאי אי"ז סותר כלל לכך שיהודים שיכלו לעמוד בנסיון זה - ללכת לסעודה ולאכול רק מאכלים כשרים, והעיקר - מבלי להחשיב את זה כ"כבוד" וכו', היו צריכים ללכת מצד "דינא דמלכותא דינא".

כלומר: החיוב ללכת לסעודה היה על כולם ללא יוצא מן הכלל. אמנם מי שמהליכתו

186) בדרך אגב יש להעיר, דבכל המקומות בלקו"ש שמצאתי לע"ע שמוזכר ע"ד "דינא דמלכותא דינא", מציין כ"ק אד"ש מה"מ "גיטין י, ב. ושי"נ." (ולפעמים גם בתוספת עוד מראה מקום). וכאן זו הפעם היחידה שמציין: "נדרים כח, א (וש"נ)". ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

187) דהא הרמב"ם לא בא לבאר הגדר ד"דינא דמלכותא דינא", ורק שמשמיע בזה כמה כללים אגב ההלכות, וכמו בכל נושא ודין כללי שלא הביא הרמב"ם את גדרו וכלליו מנוסחים במקום אחד, כ"א מפורשים בהלכות שונות בספרו - כפשוט. משא"כ שאר הראשונים (ראה הנסמן בהמ"מ לעיל - ס"ב וס"ג), שדנו בזה בסגנון של שקו"ט לברר הגדר והדין ובמקרים השונים.

188) אמנם יש להעיר משו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קנח ד"ה גרסינן), שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות אלו גופא (הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א ואילך) ש"דינא דמלכותא דינא" אומרים רק בדיני ממונות, או עכ"פ בדבר שיש למלך ממנו הנאת ממון, אבל בדברים שאין למלך בהם הנאת ממון כלל, אע"פ חוקים חקוקים בדיני מלכותו אין דינו דין כלל. עיי"ש באריכות. ויל"ע.

189) כאן חשוב להדגיש דבמדרש הנ"ל בפנים כתב שאמר אחשוורוש "מי שירצה יבוא ומי שלא ירצה לא יבוא", ולפי"ז בכלל לא גזר על כולם שצריכים לבוא. אמנם הביאור שבפנים הוא לביאור כ"ק אד"ש מה"מ שמציין בשיחה (הע' 32) דוקא למדרש באסתר"ר (פ"ז, יח), שם הגירסא היא שאחשוורוש גזר על כולם שיבואו.

190) ואין לומר שכיון שהיו בעם כאלה שיכולים ללכת לסעודה ולאכול רק מאכלים כשרים וכו' לא היה צריך מרדכי להודיע לכולם הודעה כללית שלא ללכת לסעודה, כ"א. וכי היה צריך מרדכי לעבור יהודי יהודי מהיהודים שבשושן ולומר 'אתה תלך' ו'אתה לא תלך' (ובפרט בנדו"ד שהמדובר הוא אודות דברים ש"ידע איניש בנפשיה"). ב. הרי ביחס לענין המדובר, לכאורה פשוט הוא שכדאי שיהיו כאלה שלא יילכו מצד הספק שמא יתקלקלו במשתה ויגיעו לכל הדברים הנוראים שזומם המן הרשע בעצתו, כמפורט במדרש, מאשר שיילכו רק בגלל הענין של "דינא דמלכותא דינא" שאינו יותר חמור מהדברים המפורטים לעיל.

לסעודה היה עלול ליפול בדברים האסורים שהיו שם, ולהחשיב את הסעודה של "אותו רשע" כענין של "כבוד", הנה מצד חומרת דברים אלו, יותר טוב היה שלא יילך לסעודה ובכך יחסוך את כל ענין הגזירה שהיתה אח"כ כתוצאה מקטרוג השטן למעלה על כך ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע".

ה

השתתפות מרדכי במשתה

ועפכ"ז יש לבאר גם הימצאות מרדכי בסעודה דאין בזה כל סתירה בין דברי המדרש וביאור כ"ק אד"ש מה"מ ורש"י, דאדרבא - כיון שמרדכי עצמו בודאי לא היה נופל בדברים האסורים שבסעודה, ולהחשיב את סעודתו של אותו רשע כענין של "כבוד", לכן ידע שעליו ישנה חובה ללכת מצד דין המלכות. ולכן, אע"פ שהכריז לכולם לא ללכת הוא עצמו הלך גם הלך¹⁹¹.

סיכום

לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ, כל בני" כולל מרדכי היו "מוכרחים" ללכת לסעודת אחשוורוש מאחר שגזר על כולם שיבואו, גם מצד "דינא דמלכותא דינא", היות וי"ל דלא' הטעמים לדין זה - חל הוא אף בגזירות המלך שאינן בדיני ממונות כלל ואף שלא היו במלכים שלפניו, ולכן כתב רש"י שמרדכי היה שר המשקים בסעודה.

אמנם, היות ומרדכי ידע שסעודה זו היתה מזימת המן להפיל את בני" בדברים אסורים ולקטרג עליהם עי"ז למעלה, לכן הכריז לכולם שלא יילכו כדי שלא ייכשלו בדברים חמורים יותר (כדברי המדרש). אבל מי שידע בעצמו שיכול ללכת בלי ליפול מזה בדברים האסורים, הרי היה מחוייב ללכת בפועל לסעודה. ולכן מרדכי הלך לסעודה זו, אך כמובן שלא נהנה מסעודה זו כלל, רק השתתף בה מצד הדין, ולא החשיבה כ"כבוד" כלל, משא"כ שאר העם שהיו צריכים להישמע למרדכי ולא שמעו.

191) ויש להוסיף ע"ד הרמז בזה שהיה דוקא שר המשקה בסעודה (מלבד מה שפי' רש"י לפי פשוטו של ש"ס הנ"ל סוף הע' 2), כיון שראה שאע"פ שהכריז לכולם שלא יילכו, אעפ"כ הלכו הרבה מבני" בפועל לסעודה (או כולם - כפי הדיעות שבזה (ראה בסיום המדרש שהובא לעיל בס"א. ובכ"מ ברז"ל)), רצה מתוך התמסרותו לבני" לדאוג שכולם ישתו בפועל רק יין כשר וכו'.

אין עד נעשה דיין

הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

בשיחת ש"פ ראה תנש"א¹⁹² מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את שייכות הפסוק המובא בתחילת הפרשה "ראה אנוכי נותן לפניכם כו" לחודש אלול, שלכאורה המשמעות שלהם הפוכה זו מזו - פרשת ראה מבטאת את ההמשכה וההשפעה מלמעלה למטה, ואילו חודש אלול מבטא את העבודה מלמטה למעלה ("אני לדודי ודודי לי").

וממשיך ומבאר שם כיצד כל מילה מהפסוק "ראה אנוכי כו" מבטאת את ההמשכה מלמעלה. ובקשר לתיבת "ראה" כותב שם:

"ראה - ראי' שלמעלה משמיעה [אינה דומה שמיעה לראי'"], שלכן "אין עד נעשה דיין . . . כיון דחזוהו . . . לא מצו לי' זכותא", משא"כ כששומע (הדיין) מפי עדים שראו הדבר".

היינו שהמילה "ראה" מבטאת את הראי' שלמעלה משמיעה, שכן בראי' תופסים את מהות ופנימיות הדבר ובשמיעה רק בצורה חיצונית. ומביא לכך הוכחה מנגלה, ש"אין עד נעשה דיין" כיון שאינה דומה ראיית העד לשמיעת הדיין מהעדים, ואם הדיין יראה בעצמו את מה שקרש "לא מצו לי' זכותא".

ומציין בהערה 7 שם לגמרא במסכת ראש השנה¹⁹³, שם מבארת הגמרא שהעד אינו יכול להיות דיין בדיני נפשות מפני שכתוב "והצילו העדה", ואם העד יראה את האדם במעשה ההרג הוא כבר לא יוכל ללמד עליו זכות ("והצילו העדה") בתור דיין.

ב

והנה במקור הדין ד"אין עד נעשה דיין" נאמרו כמה סיבות. ומהן:

א. התוס' במסכת כתובות¹⁹⁴ כתבו בשם הרשב"ם שהא ד"אין עד נעשה דיין" הוא גזירת הכתוב, משום שחובה שהעדים יעידו בפני הדיינים, כמו שכתוב "ועמדו שני האנשים" - אלו העדים, "לפני ה" - אלו העדים. ומשמע שאי אפשר שאותם אנשים יהיו גם הדיינים וגם

192) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 767.

193) כו, א. ועיי"ש כיצד מבאר זאת כתשובה לדעת רע"ק.

194) כא, ב (ד"ה הנח).

העדים¹⁹⁵.

ב. עוד כתבו התוס' שם (בשם 'יש מפרשים') שאם העדים יהיו בעצמם הדיינים הרי זו "עדות שאי אתה יכול להזימה" שפסולה, שהרי הם לא יקבלו (בתור דיינים) הזמה על עצמם (אמנם יש שכתבו ע"ז שהם עדיין יכולים לקבל הזמה בבי"ד אחר, ולכן זו עדות שכן אפשר להזימה)¹⁹⁶.

ג. הרמב"ן והתוס' בבבא קמא¹⁹⁷ כתבו שלומדים זאת מהכתוב לגבי דיני נחלות "והיה ביום הנחילו את בניו"¹⁹⁸ - "ביום אתה מפיל נחלות ולא בלילה". ואם המת נתן את נכסיו לפני מותו ביום, יכולים העדים לשבת במושב בי"ד ולתת לכל אחד את חלקו. אך אם שמעו זאת ממנו בלילה אינם יכולים, והיינו טעמא משום שאין עד נעשה דיין.

והנה כמו שבליילה א"א לדון גם בשבת ויו"ט הדין הוא שאסור לדון, ומשום כך י"א שאכן לא יכולים הדיינים לדון ע"פ ראייתם גם מקרה שראו בשבת, וצריכים הם לעדות אחרת¹⁹⁹.

ד. עוד כתב הרמב"ן שהוא משום שכתוב "ועד לא יענה"²⁰⁰, והגמרא בסנהדרין²⁰¹ לומדת מכך שאין לעד ללמד זכות או חובה על הנידון אלא לומר את עדותו ולשתוק וא"כ בוודאי שגם אינו יכול להיות דיין.

ה. הרשב"א כתב שזוהו משום שאחרי שהאדם נעשה עד הוא חשוד ונוגע בדבר שהרי הוא רוצה שתתקבל עדותו ולא יחשב שקרן, ולכן הוא לא יכול יותר לדון בזה.

וישנם עוד טעמים על כך.

ג

ונראה לבאר בזה, שכיון שבשיחה הנ"ל בא לבאר את התוכן הפנימי בענין זה ש"אין עד נעשה דיין" ומקשר זאת עם התוכן הפנימי של "אינה דומה שמיעה לראי", לכן מביא ומציין להסבר בגמ' המבאר דוקא ענין זה, שאחרי שהעדים ראו את הדבר הם כבר לא יכולים לדון אותו לזכות, כי הדבר כבר נקלט אצלם בפנימיות.

ואולי יש לומר, שבכל ההסברים המובאים לעיל מודגשת דוקא מעלתם של הדיינים מול חסרונם של העדים, שלכן אינם יכולים לשמש באותו תפקיד. אך בשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ דוקא את מעלתם של העדים (לגבי הדיינים), שיש אצלם את כח הראי' והם נעלים יותר מהדיינים שאצלם הענין הוא בבחי' שמיעה (והבנה) בלבד.

[ואולי י"ל שגם הטעם הב' הנ"ל (שהעדים לא נעשים דיינים כי אז לא יקבלו הזמה על

195) הסבר זה אף הובא בש"ך חו"מ סימן ז ס"ה.

196) הסבר זה הובא בסמ"ע בחו"מ שם.

197) ז, ב.

198) דברים כא, טז.

199) וגם המחבר ציין לזה בשו"ע חו"מ שם.

200) במדבר לה, ל.

201) לג, ב.

עצמם) קשור למבואר בשיחה בנוגע למעלת העדים, כי זה שהם לא יקבלו הזמה על עצמם הוא מצד זה שהענין אצלם הוא בבחי' ראי' ולכן הם לא יכולים לקבל עדות ממישהו אחר (וכ"ש עדות המזימה את מה שהם ראו). וצ"ע].



שער
**פשוטו של
מקרא**

צורת הטבעות שבראש קרשי המשכן

- מקום קביעתן ומטרתן -

יביא את צורת מבנה המשכן בקרשים ובאדנים / יבאר האופן בו האדנים עמדו תחת הקרשים ומדוע / יבאר כונת הפסוק בנוגע לטבעות שבקרשים לפי זה / מבאר לפ"ז כונת פשוטות דברי רש"י במקום קביעת הטבעות על הקרשים / יביא פי' המעשה חושב ברש"י באו"א מהנ"ל וסיבת פירושו כך / יאריך ויביא ראיות לסתור את פירושו של המעשה חושב / יוסיף וידחה את הסיבה שלכאן הביאה לפירושו / יוסיף ויבאר את שיטת רש"י בקרשי המקצועות / ידייק כ"ז ברש"י / יוסיף ויבאר סיום הפסוק לפ"ז / יוסיף ויבאר מטרת הטבעות על הקרשים / יבאר לפ"ז הספק באם הטבעות היו קבועות או מטולטלות / שוב יוכיח מהמשך הפרשיות כפירושו ברש"י / יוסיף ויבאר פרש"י בנוגע ל'קרשים' שבפ' בהעלותך

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני איגוד תלמידי הקבוצה - 770 בית משיח

א

הקדמה: מבנה המשכן בכללותו

המשכן נבנה (דפנותיו, משא"כ הכיסויים מלמעלה) מקרשים, כל קרש הי' 10 אמות גובה¹ (וזהו גבהו של משכן), אמה וחצי רוחב¹, ואמה עובי². מדרום ומצפון הי' עשרים קרשים³, והיות שכל קרש הוא רחב אמה וחצי, יוצא שארכו של המשכן בצפון ובדרום מן המזרח למערב הי' 30 אמות.

ובמערב הי' ששה קרשים⁴, והיות שכל קרש הוא אמה וחצי יוצא שרחבו של המשכן במערב מן הדרום לצפון הוא תשעה אמות.

וכדי "להשלים רחבו לעשר"⁵ הוסיפו שני קרשים בזוויות המשכן במערב⁶. ויוצא שבמערב היו שמונה קרשים, שיחד הם 12 אמות, אבל הקרשים שבצדדים, שכל אחד רחב אמה

(1) תרומה כו, טז.

(2) שם כו, יז בפרש"י ד"ה "אשה אל אחתה".

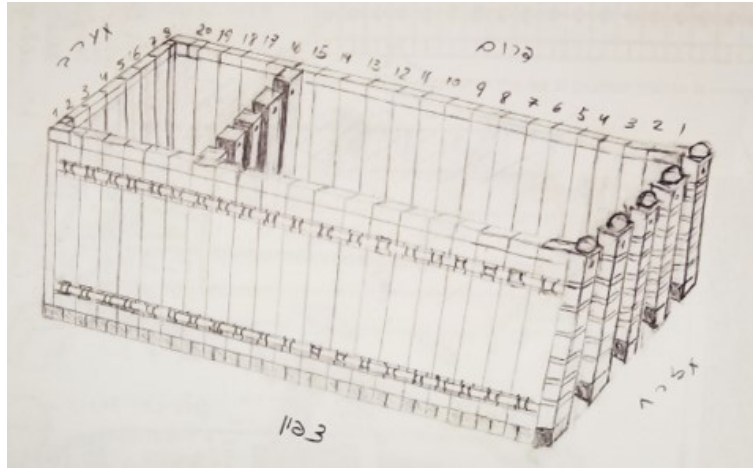
(3) שם כו, יח, כו, כ.

(4) שם כו, כב.

(5) לשון רש"י שם כו, כג ד"ה "ושני קרשים".

(6) שם כו, כג.

וחצי, חצי אמה
מכל אחד השלים
לעשרה, ועוד
אמה ממנו כיסה
את עובי הקרשים
מצד צפון ומצד
מערב (שעובי
הקרש הוא אמה),
וזאת "כדי שיהא
המקצוע מבחוץ
שוה"⁷.



ולפי זה, תוך

המשכן עצמו לולא עובי הקרשים הי' 30 על 10, אבל אם היו מודדים מבחוץ (כולל עובי הקרשים) הי' 31 (ה30 שבמשכן וה1 שבמערב, ללא המזרח) על 12 (ה10 שבתוך המשכן ועוד אמה עובי של הקרשים הצפוניים ועוד אמה עובי של הקרשים הדרומיים). ולכן אם הקיר המערבי הי' רק 10 יוצא שמבחוץ הי' נראה שהקיר המערבי כמו יש חוסר של 2 אמות, אמה מצד ימין ואמה מצד שמאל, שלא הושלמו לכסות עובי הקרשים הצפוניים והדרומיים שיוצאים לחוץ. וע"י שהקיר המערבי הי' 12 אמות הקיר המערבי הי' שלם עד סוף עובי קרי הצפון והדרום שלא יבלטו, וכך המקצוע מבחוץ שוה (כמו ח).

ב

פירוש הפסוק "ויהיו תואמים מלמטה"

לכל קרש הי' 2 אדנים באמה התחתונה של הגובה שלו (מתוך 10), שרוחב כל אדן הי' שלשת רבעי אמה, ושניהם יחד היו אמה וחצי כנגד רוחב הקרש, ועובי אמה כנגד עובי אמה של הקרש. כל אדן הי' מחולק ל3, רבע אמה שפת האדן מצד אחד, תוכו רבע אמה שבתוכו נכנס יד הקרש (שהי' רבע אמה) ורבע אמה שפת האדן השני. וכן האדן השני. כך שיחד זה הי' אמה וחצי. וכן עובי הקרש כביכול התחלק ל6, רבע אמה חריץ (שחרצו את הקרש ששם יוכל להיות שפת האדן), רבע אמה יד הקרש (שנשאר הקרש עצמו, שזה נכנס בתוך האדן), רבע אמה חריץ, רבע אמה חריץ (כך שהי' חצי אמה חריץ באמצע הקרש), ועוד רבע אמה יד הקרש ועוד רבע אמה חריץ⁸.

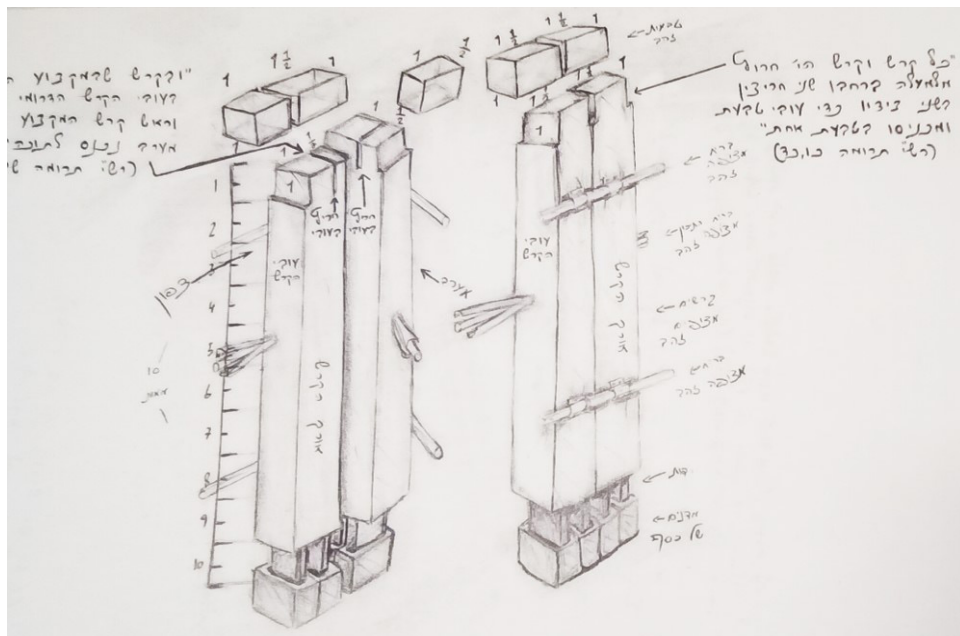
וזהו כוונת הפסוקים: "שתי⁹ ידות לקרש האחד. . . כן תעשה לכל קרשי המשכן", "וארבעים¹⁰ אדני כסף תעשה תחת עשרים הקרש שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידותיו

(7) רש"י שם.

(8) כל זה ע"פ פרש"י כו, יז. כו, כד.

(9) כו, יז.

(10) כו, יט.



ושני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידותיו, "זיהיו" תואמים מלמטה". והיינו, שיהי' ידות לכל קרש להכנס באדנים שתחתיו, אך יחד עם זאת צריך שהקרשים יהיו תואמים מלמטה, והיינו שלא יהי' רוח בין קרש לקרש.

וזאת עי"ז שהידות של הקרשים הם לא בקצה של הקרש, שאם היד של הקרש הי' בקצה, אז שפת האדן יצא מחוץ לקרש, וכן, האדן של הקרש השני, שפת האדן שלו יצא מחוץ לקרש, ואז יהי' רוח בין כל קרש לקרש (רוחב שפת שני האדנים), וכדי שלא יהי' רוח בין קרש לקרש, הי' כנ"ל שבכל קרש הי' רבע אמה חריץ מכל צד ואז הי' את יד הקרש שנכנס באדן וכו', וכיון שהיד לא הי' בקצה הקרש אז שפת האדן לא היתה מחוץ לקרש אלא כנגד החריץ שבקרש, וכך האדן הי' בדיוק על הקרש ללא שיצא לחוץ, וכך לא הי' רוח בין הקרשים.

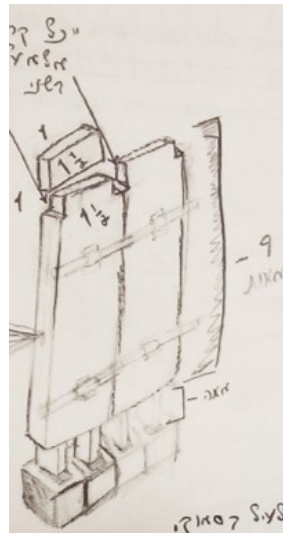
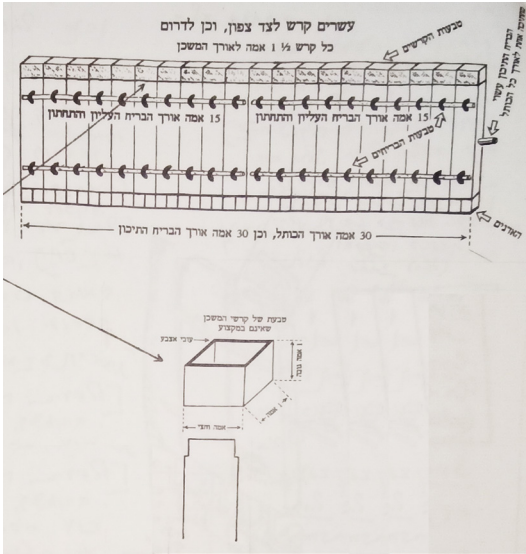
וממשיך הפסוק¹²: "זיחדיו יהיו תמים (כמו תאומים) על ראשו אל הטבעת האחת". והיינו, כפשטות הכתוב, שכמו שהי' מלמטה שהקרשים היו תואמים ללא רוח ביניהם כך מלמעלה הי' אל הטבעת האחת, שהטבעות שבראשי הקרשים (שזה אכן חידוש של הפסוק כאן שהיו טבעות בראשי הקרשים), ג"כ לא היו עושים רווח בין קרש לקרש מלמעלה, וכדלקמן.

(11) כו, כד.

(12) שם ובפרש"י. ולהעיר, שבפרש"י זה (כמו תאומים) הוא שולל את דעת ר' יהודה (שבת צח, ב) שמפרש ש"תמים" זה מלשון "תמו נכרתו", ולומד שהקרשים "מלמעלן כלין והולכין עד כאצבע", והיינו שלדעתו רוחב הקרש למעלה מתקצר מעט מעט עד שנשאר כאצבע. אך לפרש"י (שלא מפרש "תמים" משלון "תמו") הקרשים היו ברחבן למעלה כמו למטה.

ג

פי' הפשוט שנראה בדברי רש"י על הטבעות שבראשי הקרשים



רש"י על הפסוק, בנוגע לטבעת שבראש הקרש, מצטט את המילים "אל הטבעת האחת" ומפרש: "כל קרש וקרש הי' חרוץ מלמעלה ברחבו שני חריצין בשני צדיו כדי עובי טבעת ומכניסו בטבעת אחת, נמצא מתאים לקרש שאצלו". והיינו, שהטבעת שהייתה על הקרש, העובי שלה שהי' בקרש משני צדיו לא הפסיק בין קרש לקרש, כדי שהקרשים יהיו צמודים אחד לשני, וזה הי' עי"ז שהי' חריץ בקרש "משני צדיו" בעובי של הטבעת, וכך העובי של הטבעת לא הפסיק בין הקרשים, והקרשים היו צמודים אחד לשני ללא רווח.

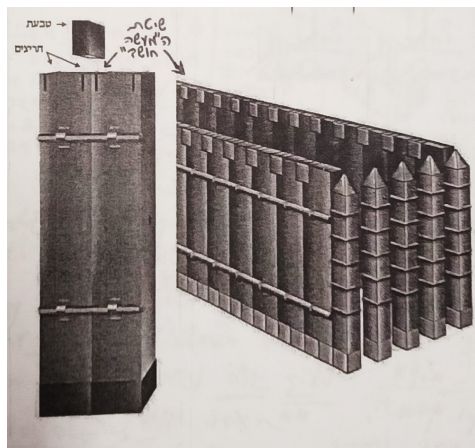
ולפי זה יוצא שהי' טבעת אחת לכל קרש ברוחב כולו, והי' בשני קצותיו של הקרש חריץ לעובי הטבעת משני צדדים, וכך הטבעת לא היתה בין קרש לקרש, וכך על כל קרש טקרו בפ"ע הי' טבעת. וכמדויק בלשון רש"י: "ומכניסו בטבעת אחת", שהי' מכניס את הקרש (לשון יחיד¹³) בטבעת אחת, וכך כל קרש וקרש. ועי"ז "נמצא מתאים לקרש שאצלו", ללא רווח ביניהם. (ולפ"ז תוכן הסיפא דקרא הוא בהמשך לרישא דקרא, להזהיר שהקרשים יהיו מותאמים הן מלמטה (ברישא דקרא) והן מלמעלה (בסיפא דקרא)).

13) ולא כותב "ומכניסין", שני קרשים יחד לטבעת אחת, כמו שפי' המעשה חושב לקמן

ד

פי' המעשה חושב ברש"י באופן אחר

ה'מעשה חושב' מבאר שהטבעות (לא היו טבעת לכל קרש כנ"ל, אלא) היו טבעות לחבר את הקרשים, שכל טבעת חיברה שני קרשים, והיינו, והיינו שבכל קרש הי' בימינו ובשמאלו (אם כי לא בקצה ממש) חריצים, והיתה טבעת נכנסת בחריץ השמאלי של קרש א' ובחריץ הימיני של קרש ב' ומחברת את שני הקרשים יחד. וכן טבעת נוספת בחריץ שמאלי של קרש ב' ובחריץ ימיני של חריץ ג' לחברם, וכן הלאה. (ולפ"ז הי' חלק מהקרשים (בין חריץ ימיני לשמאלי של כל קרש) שלא הי' מכוסה בטבעת.



ואחריו נמשכו בכל ציורי החומשים, לצייר את אופן עמידת הטבעות בקרשים כפי דעתו¹⁴.

ומשמע מדעתו, שמטרת הטבעות היו לחבר את הקרשים שלא יפרדו זה מזה. ולכאז' נמשך אחרי שיטתו ממה שרש"י כותב¹⁵ "ונותנן לתוך טבעת אחת של זהב", "ונותנן", לשון רבים, שני קרשים לתוך טבעת אחת.

ה

הקושיות והסתירות על פירושו ודחיית שיטתו

ולכאז' קשה לומר כן מכמה סיבות:

(א) רש"י¹⁶ כותב בפירושו הראשון על הטבעות "כל קרש וקרש הי' חרוץ מלמעלה ברחבו . . ומכניסו בטבעת אחת, נמצא מתאים לקרש שאצלו", "ומכניסו" לשון יחיד¹⁷, שהי' מכניס קרש אחד בטבעת אחת, ולא שני קרשים.

(ב) מתוכן הפסוק משמע (וכדלעיל ס"ב) שבא לומר שהטבעות לא היו מפסיקין בין קרש לקרש (כיון שהיו חריצים בעובי הטבעת), ולכן הקרשים היו צמודים אחד לשני, ובא בהמשך לרישא דהפסוק בו מדבר על כך שלא היו שפת האדנים מפסיקים בין קרש לקרש, "ויהיו

14) ולהעיר, שה'מעשה חושב' הוא זה שמצייר את קני המנורה עגולים, ונמשכו אחריו כל הציורים, וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר ומוכיח בהוכחות ברורות שאין זה נכון כלל, כי קני המנורה היו אלכסוניים (כפרש"י וכציור הרמב"ם ועוד - ראה לקו"ש חכ"א שיחה ג' לפרשת תרומה).

15) שם כו, כה ד"ה "והיו שמונה קרשים".

16) כו, כד. הובא לעיל ס"ג ובהערה 13.

17) וכתהמשך דבריו "נמצא מתאים לקרש שאצלו" לשון יחיד ג"כ, וכן משמע מתחילת דבריו "כל קרש וקרש . . .".

תואמים מלמטה". ולא משמע מהפסוק כלל שהטבעות נועדו לחבר בין הקרשים (שלא יפרדו זה מזה), ואדרבה, חיבור הקרשים הי' ע"י ג' הבריחים שהיו על כל הקרשים¹⁸.

[ובנוגע לקושיא, למה א"כ שמשו הטבעות - ראה לקמן ס"י].

(ג) רש"י¹⁹ ממשיך (אחרי שמבאר את הטבעת שהיתה בכל קרש) ש"אבל אותן טבעות לא ידעתי אם קבועות הן אם מטולטלות", והיינו, שרש"י מסתפק אם הטבעות היו קבועות תמיד בלי שהיו מסירים אותם, או שהם היו מטולטלות, שהיו מסירים אותם מן הקרשים (שמפרקים את המשכן).

והנה, בשלמא לפירושו מובן מדוע יש מקום לרש"י להסתפק שמא הטבעות היו קבועות, שכיון שהי' טבעת לכל קרש הי' אפשר לפרק את המשכן ולהכניס קרש קרש לעגלה ללא הסרת הטבעת ממנו. אבל לפי' ה"מעשה חושב", מה מקום יש להסתפק שמא היו קבועות, כיון שכל טבעת חיברה שני קרשים, הרי שרצו לפרק את המשכן הי' בהכרח להסיר את הטבעות, וא"כ ודאי שהטבעות היו מטולטלות! וכי להבנתו שייך לפרק הקרשים להטעינן בעגלות בלי לטלטלן מעל הקרשים!? אתמהה!!

אלא ודאי עכצ"ל שכל טבעת היתה על קרש אחד שכיסתה אותו מלמעלה, וכפירושו לעיל (ס"ג).

[ולהעיר, שע"פ ביאור זה, שהי' טבעת אחת בכל קרש, מובן כיצד היו טבעות על הקרשים, גם לדעת ר' יהודה²⁰, שהקרשים ברחבן למעלה היו כלין ומתמעטין עד כאצבע, שהיות שזה טבעת לכל קרש אפשר לשים טבעת על כל קרש בפ"ע.

אבל לשיטת ה"מעשה חושב" שהי' טבעת אחת לכל שני קרשים לחברם, קשה איך הטבעות היו לשיטת ר"י? הרי כל קרש כלה והולך עד לאצבע, ואיך אפשר לשים טבעת מקצה שמאלי של קרש אחד לקצה ימיני של קרש שני הרי יש שם חלל ג"כ?].

ומה שכתב רש"י "ונותנן" לשון רבים (כדלעיל סוס"ד) - א) מלשונו של רש"י "וחורץ את הקרש (לשון יחיד) מלמעלה אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותנן לתוך טבעת אחת של זהב", משמע שהי' קרש אחד שאליו הי' מכניס את הטבעת של זהב, והלשון "נותנן" מתייחס בפשטות למקום שני החריצים שבקרש. (וע"ד מה שכתב לפנ"ז "ומכניסן לתוך שני אדנים", שזה שני הידות שהיו חרוצים בקרש (אחד) מלמטה). וודאי שלא מתייחס לשני קרשים שלא מוזכרים כאן כלל!

(ב) בדפוס רש"י הראשונים²¹ באמת כתוב "ונותנן", לשון יחיד²²!

18) שעליהם מדובר בהמשך הפסוקים - כו, כו ואילך. ואין זה תוכן הפסוקים דידן שמדברים על הקרשים עצמם, אדניהם וטבעותיהם.

19) שם כו, כד.

20) שבת צח, ב. הובא לעיל הערה 12.

21) כן הוא בדפוס ראשון משנת ה'רל"ה, וכן בדפוס משנת ה'רמ"ז. ועוד.

22) ואו"ל שסיבת הטעות היתה מכך שראה שכתוב לפנ"ז "ומכניסן" וע"כ כתב בהמשך לכך "ונותנן" (אף שזה פחות מתאים על מקום החריצים מאשר על שני ידות הקרש, שלכן רש"י עצמו כתב "ונותנן"), ודו"ק.

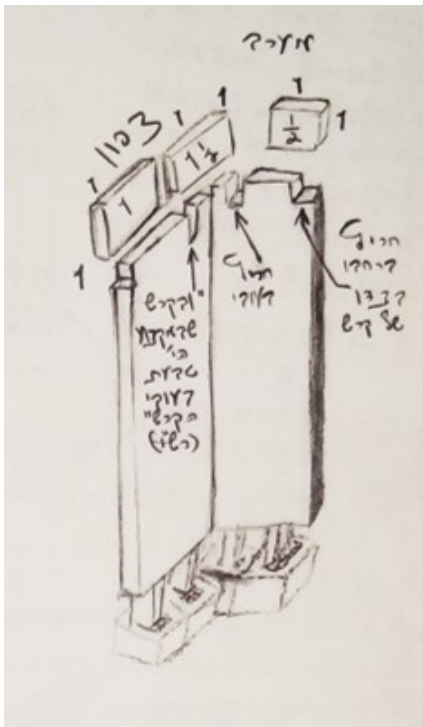
1

פי' שיטת רש"י על הקרשים שבמקצועות

רש"י²³ ממשיך אח"כ לפרש "ובקרב שבמקצוע הי' טבעת בעובי הקרב הדרומי והצפוני, וראש קרב המקצוע שבסדר מערב נכנס לתוכה ונמצאו שני הכתלים מחוברים", והיינו, שהקרשים שבמקצועות (כמבואר לעיל ס"א) שהיו בקיר המערבי (אמה וחצי, אמה לכסות עובי הקרב הצפוני והדרומי, וחצי אמה להשלים רחבו של הקיר המערבי לעשר), והקרב האחרון הצפוני והקרב האחרון הדרומי שצמודים אליהם,

- ארבעת קרשים אלו, טבעותיהם היו שונות משאר קרשי המשכן, שבהם לא הי' טבעת לכל הקרב (עם החריצים בשני צדיו של הקרב), אלא בכל שני קרשים היו שלשה טבעות, בקרב הצפוני טבעת אחת אמה ועוד טבעת אמה וחצי מעביו של הקרב הצפוני עד סוף הקרב המערבי. ועוד טבעת אחת חצי אמה לשאר הקרב המערבי (כך שהי' חריץ בחצי אמה של הקרב המערבי). ועד"ז בקרב הדרומי עם הקרב המערבי.

וזהו בשונה משאר הקרשים שחריצהם היו בצידיהם ממש, משא"כ כאן שהי' חריץ א' לא בצד אלא באמצעם, ולכן כתב רש"י שבהם זה הי' "בעובי הקרב", ולא בצדו, וקל להבין.



וזהו מה שכתב רש"י "וראש קרב המקצוע שבסדר מערב נכנס לתוכה" - והיינו שהכניס ראש הקרב המערבי (אמה על אמה) באותה טבעת עם הקרב הצפוני, שגם בקרב המערבי בקצה הצפוני שלו, לא הי' חריץ, כי אם החריץ הי' באמצעו (בחצי אמה האחרון שלו לכיוון דרום). והיינו שאמה מהקרב המערבי הי' מכוסה באותה טבעת שהתחילה מחציו (החצי אמה האחרון) של הקרב הצפוני האחרון והמשיכה עד לקרב המערבי (בעובי האמה על רוחב האמה שלו שכיסה הקרב הצפוני) עד הקצה²⁴. ועי"ז "נמצאו שני הכתלים (הצפוני ומערבי) מחוברים".

ועד"ז ג"כ הכניס ראש הקרב המערבי השני (אמה על אמה שכיסה הקרב הדרומי) באותה טבעת עם הטבעת שמהחצי האחרון של הקרב הדרומי, ועי"ז "נמצאו שני הכתלים (המערבי ודרומי) מחוברים".

ומשא"כ אם הי' גם בארבעת קרשים אלו,

23) שם.

24) ושם לא הי' צריך חריץ לטבעת, כדי שהקרשים יהיו צמודים זה לזה, כיון שזה הקרב האחרון, ואין חסרון בכך שהטבעת תבלוט מחוץ לקרב, וד"ל.

כמו בכל הקרשים, טבעת לכל קרש - הי' כל כותל לעצמו ולא הי' חיבור בין הכותל הצפוני למערבי, וכן בין המערבי לדרומי.

[אבל לדעת בעל ההגהה ברש"י הי' רק שני טבעות על כל שני קרשים במקצוע, והיינו שהי' טבעת אחת ארוכה אמתיים וחצי, מתחילת הקרש האחרון הצפוני עד סופו כוול האמה של הקרש המערבי. וכן עד"ז בקרש הדרומי. (ללא טבעת האמה שבקרשים אלו לפי' דלעיל, שרק בחצי אמה האחרון התחיל הטבעת המחברת בין הכתלים), ודוק מאד מאד].

ז

דיוק בפרש"י "אותן טבעות" ע"פ הנ"ל

ועפ"ז יומתק מה שכשרש"י מסתפק אם הטבעות היו קבועות או מטולטלות כותב "אבל אותן טבעות לא ידעתי אם קבועות הן אם מטולטלות", שמדגיש שאותן טבעות שבכל הקרשים, משא"כ שתי הטבעות שבקרשים של המקצועות, שבהם אין ספק שהיו מטולטלות, שכיון שהם חיברו שני קרשים (לחבר הכתלים), הרי בהכרח שהם היו מטולטלות, כי הי' צריך להסירם כל פעם שהיו מפרקים המשכן להטעין הקרשים בעגלות.

[ודלא כפי' הנחלת יעקב ברש"י²⁵, שבמילים "אותן טבעות", רש"י בא לאפוקי הטבעות שבסוף הפרשה, הטבעות שהבריחים נכנסות בהם, שהם היו קבועות. דקשה, מה ענין לכאן לאפוקי הטבעות שבסוף הפרשה? משא"כ לפירושוני אתי שפיר טפי שרש"י בא לאפוקי שתי הטבעות במקצועות, שרש"י מדבר אודתן מיד, שהם היו ודאי קבועות].

ח

ביאור סיום הפסוק באופן נפלא לפי זה

וזהו מה שבסיום הפסוק "כן יהי' לשניהם" מפרש רש"י "לשני הקרשים שבמקצוע, לקרש שבסוף צפון ולקרש המערבי", ועל הסיום "לשני המקצועות יהיו" מפרש "וכן לשני המקצועות" (והיינו גם במקצוע השני של הקרש שבסוף דרום והקרש המערבי הסמוך אליו).

והיינו, שבנוסף לכך ש"יחדיו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת", שהי' טבעת לכל קרש, כולל שני הקרשים שבכל מקצוע, מוסיף הפסוק ואומר ש"כן יהי' לשניהם לשני המקצועות יהיו", שהיו עוד שתי טבעות שמטרתן היתה אך ורק לחבר הכתלים, וממילא מובן שהטבעות שעל קרשי המקצועות עצמן (שלא נועדו לחבר בין הכתלים) היו קצרות יותר מהטבעות של שאר הקרשים.

והידוש נוסף, שבאותם חריצים שבעובי קרשי המקצועות (כנ"ל באורך) נכנסו שתי טבעות, גם הטבעת של אותו קרש וגם הטבעת של החיבור.

ט

ביאור הצורך בטבעות ע"פ פשט וע"פ דרוש

לאור המבואר, נשאר לבאר מה היתה מטרת וצורך המ"ח טבעות שעל כל קרש וקרש?

יש לומר בזה: היות שהקרשים היו מצופים זהב²⁶ בטסין דקים²⁷ יש לומר שמצד היופי²⁸ היו ג"כ טבעות זהב למעלה²⁹.

ובאופן אחר י"ל: כדי שלא ישפשו הקרשים למעלה בקרנות הוצרכו הטבעות.

וע"ד דרוש י"ל: ע"פ המבואר ברש"י³⁰ שכפולת יריעה הששית אל מול פני האהל "דומה לכלה צנועה המכוסה בצעיף על פני". ובגמרא³¹ איתא ביחס לסריחת היריעה הששית אחורי המשכן - "תנא דבי ר' ישמעאל: למה משכן דומה לאשה שמהלכת בשוק ושפולי' מהלכין אחרי'".

[ומתאים עם המבואר במדרש הידוע בשיר השירים רבה על הפסוק "באתי לגני אחותי כלה" שהולך (במדרש) בקשר עם הקמת המשכן. (ובתורת משה נקרא הגנוניא (לגני, לגנוני) "אהל מועד" ודוק)].

אי לזאת יש לומר שהטבעות שלמעלה בקרשים מרמזות על טבעת הקידושין שבאצבע האשה. ויש להאריך בזה טובא³².

י

הספק באם הטבעות היו קבועות או לא ע"פ הטעם בצורך שלהם

והנה, ביחס לדברי רש"י הנ"ל (ס"ה) ש"לא ידעתי אם קבועות הן (הטבעות) או מטולטלות", הנה יש לומר שאם מטרתן היתה שלא ישפשו הקרשים למעלה בקרנות או יש לומר שבודאי היו קבועות שם לעולם, בשגם, שדוקא בעת פירוקן של הקרשים וטעינתן בעגלות, ובעת מסען של העגלות, ונטילתן מהעגלות והעמדתן במקום החני', היו צריכים ליוזר בזה ביותר. או אולי י"ל להיפך, שהם היו מטולטלות בכדי שלא תתקלקלו הטבעות.

ברם י"ל עוד סיבה שהטבעות קבועות הן, והיא סיבה צדדית הבלתי תלוי' בעצם הכרח

(26) תרומה כו, כט.

(27) ולא בצבע.

(28) וכנראה בחוש שבכל דבר יקר (כארון קודש וכו') תחתיתו ועליונותו שונים משאר הדבר עצמו, שלא יפה שסתם כך משך עד הסוף למעלה רגיל, אלא שיהי' משהו ייחודי לתחילה ולסוף. ובנדור"ד, שהקרשים (ששימשו כקירות המשכן) הי' בתחתיתם ובעליונותם אדנים וטבעות ליופי. ולהעיר מרש"י (תרומה כו, ג): "למדה תורה דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה".

(29) ואע"פ שזה (הטבעות) הי' מכוסה ביריעות - א) עצם הקרשים צ"ל ביופי מצד עצמו, כפשוט. ולהעיר, ש"אין עניות במקום עשירות" (תמיד כט, א. רמב"ם הל' תמידין פ"א ה"ט, וראה לח"מ שם). ב) היו כל הזמן מפרקים ובונים את המשכן, כך שלכאור' היו רואים את הטבעות אחרי בניית הקרשים קודם שהניחו עליהם את היריעות.

(30) תרומה כו, יט.

(31) שבת צח, ב.

(32) וראה שיחת ש"פ בלק ה'תשד"מ, וש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב הערה 17 (סה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 99), וש"נ.

של הטבעות, והוא ע"פ המבואר בירושלמי שבת³³ שהכתיבה והרשימה על הקרשים היתה "שלא יחלפו". וע"פ הכתוב "והקמות את המשכן כמשפטו" (הראשון). והיינו, שהיו צריכים להקים כל פעם את המשכן, כולל הקרשים, באותו סדר שהוקם בפעם הקודמת, וע"כ רשמו על הקרשים אותיות לסימן (א, ב, וכו') כדי שלא יחלפו.

ולפי זה, הי' מסתבר לומר שכמו כן אסור הי' להחליף הטבעות, וא"כ י"ל שגם מסיבה זו מסתבר שהטבות היו קבועות בקרשים, וכך היו כל פעם על אותו הקרש.

[והנה, בנוגע להאדנים, שודאי היו לכאז' מפרקים אותם כל פעם ומחזירים אותם לאו דוקא לאותם הקרשים -

ע"ז יש לומר שבאדנים לא שייך ציווי זה של "והקמות את המשכן כמשפטו", והוא, ע"פ המבואר בלקו"ש³⁴ שהאדנים סימלו את העבודה של הביטול וקב"ע שבשווה אצל כאו"א מבנ"י, ושלכן: "בעבודות פנימיות, קרשים ויריעות ישנו חילוק מהראשון ועד לשני, מכיון שכל אחד צריך לעבוד את הקב"ה עם הכוחות והחושים שלו, אבל בביטול של קבלת עול כולם בהשוואה". ושם, שלכן נדבת האדנים היתה בקע לגולגלת לכאו"א בשוה.

ועפ"ז מובן שאין שייך באדנים שינוי והורדה מדרגא לדרגא (אם יהי' בקרש אחר וכדו'), ואין להקפיד בהם "שלא יחלפו".]

יא

הוכחה נוספת לכהנ"ל מפרשיות ויק"פ

עוד יש להוסיף הוכחה ברורה לכל הנכתב והוכח לעיל, שהטבעות שעל גבי הקרשים לא שמשו לחבר הקרשים יחד (חוץ מהשתי טבעות שבמקצוע) כי אם שמעל כל קרש וקרש היתה טבעת אחת (בניגוד לשני האדנים שהיו מתחת כל קרש וקרש):

מהא דג' פעמים מבואר בפרשיות ויקהל פקודי שהקרשים היו הכתלים והמבנה והתמיכה ל"המשכן"³⁵, "ש"יריעות התחתונות הנראות בתוכו קרויים משכן" ו"לאהלו" ("הוא אל יריעות עזים העשוי לגג") "ולמכסהו" ("מכסה עורות אלים והתחשים"):

והתורה מפרטת ביחס להקרשים (של המשכן ואהלו ומכסהו): א) בריש ויקהל "את בריחיו את עמודיו את אדניו". ב) וכן כתוב בפרשת פקודי³⁶ "ויביאו את המשכן אל משה את האהל. . . קרשיו בריחיו עמודיו ואדניו". ג) ושוב כתוב בפרשת פקודי³⁷ "ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו",

ולא הוזכר אפי' באחד מג' מקומות אלו (שמדובר על הקרשים) את הטבעות כחלק

33) פרק הבונה הלכה ג. הובא ברבינו חננאל שבת קד, סע"א.

34) ח"א פרשת תרומה.

35) ריש ויקהל, לה, יא (ובפרש"י).

36) לט, לג.

37) מ, יח.

ממבנה הקרשים, וזהו פלא עצום לכאן?

ואם נאמר שהטבעות שמשו לחבר הקרשים ולחזק המבנה של הכתלים, א"כ למה לא הוזכרו ביחד עם הבריחים והאדנים (שהם היסוד של בנין המשכן, לחבר הקרשים כו')? אלא על כרחך שלא זה הי' מטרתן, אלא מטרתן היתה כנ"ל מצד היופי וכדו'³⁸, ועל כן לא הוזכרו ביחס למבנה המשכן (שזה מה שנוגע כאן בפרשיות ויק"פ).

[והקרסים של יריעות התחתונות ויריעות עזים שהוזכרו שם, הוא משום דהקרסים אכן שמשו ודאי ל"מבנה" המשכן ואהלו וחבורן, שהרי הם איחדו את שתי המחברות שלא יפרדו זו מזו בשגם שאחת מהן היתה תלוי' וסחובה על אחורי המשכן³⁹ ודוק].

יב

ביאור פרש"י בפ' בהעלותך

ומענין לענין באותו ענין, יש להעיר ולבאר ע"פ הירושלמי הנ"ל (ס"י), פרש"י נוסף פ' בהעלותך:

דע"פ הירושלמי ש"והקמות את המשכן כמשפטו" הראשון, שכל פעם היו מקימים את המשכן ככפעם הא' יש לתרץ פרש"י התמוה בפ' בהעלותך⁴⁰, וז"ל: בני גרשון . . אף עליהם היתה עבודת הקודש, יריעות וקרשים הנראות בבית קדשי הקדשים", ותמוה, איך רש"י כותב שבני גרשון סחבו את הקרשים, והרי בני מררי סחבו את הקרשים ולא בני גרשון⁴¹?

וע"כ ברוב הדפוסים כתבו "קרסים", שהיו חלק מהיריעות. אך קשה לפירושם, דהרי רש"י כותב "יריעות וקרסים הנראות בבית קדשי הקדשים", והיות ש"ונתת⁴² את הפרוכת תחת הקרסים" בדיוק, הקרסים לא היו נראות בבית קדשי הקדשים?

ובפרט להברייתא דמ"ט מדות⁴³ ש"הפרכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה", וא"כ ודאי הקרסים לא היו נראים בקדשי הקדשים!

אך ע"פ הירושלמי הנ"ל אולי יש לתרץ הרש"י כפשוטו שמדבר בקרשי קדש הקדשים, די"ל שכיון שהיו מקימים את אותם קרשים כל פעם באותו מקום, לכן היו תמיד אותם קרשים קבועים בבית קדשי הקדשים, ועפ"ז י"ל (וחידוש גדול הוא), שלרש"י אכן קרשי בית ק"ק הי' בהם קדושה יתירה, וסחבו אותם בני גרשון!

אך איברא, שאף בדפו'⁴⁴ דפרש"י נדפס "וקרסים", (ובדפוס שלאחריו⁴⁵: קרשים).

(38) ראה לעיל ס"י.

(39) כמבואר בפ' תרומה כו, א ואילך ובפרש"י שם.

(40) ה, יא.

(41) כמפורש בפסוק, במדבר ד, לא.

(42) תרומה כו, לג.

(43) הובאה ברש"י שם פסוק ה', וראה גם רש"י שם פסוק ל"ב.

(44) ה"דל"ה.

(45) ה"דמ"ז. וברש"י הוצאת ברלינר: וקרסים [וקרשים].

וי"ל שאם גירסת קרסים נכונה, צ"ל שאף שהפרוכת היתה תחת הקרסים מ"מ הם היו בולטים ונראים בתוך קדש הקדשים, ועל כרחך ג"כ שאי"ז כהברייתא דמ"ט מדות הנ"ל.

וי"ל ג"כ שגם לגורסים קרשים אולי הכונה קרסים, אלא שזהו קרשים בשי"ן שמאלית. וכפי שמתחלף "סוטה" ו"שוטה"⁴⁶, "הסגת גבול", ו"השגת גבול" ועוד.

ומוכח כך ג"כ מה'תרומת הדשן' בפירושו לתורה⁴⁷ שגרס קרשים, וע"כ שס"ל שזהו קרסים כדמוכח מתוך דבריו, ולכן י"ל שהכונה קרשים לפיו היא ג"כ קרשים בשי"ן שמאלית:

שהרי הוא הקשה על פרש"י מאי שנא היריעות הנראות בבית ק"ק (דמשא בני גרשון) מהקרשים⁴⁸ הנראים בבית ק"ק (דמשא בני מררי)?

ותירץ, דהקרשים, מפני כובדם "אי אפשר הי' לבני מררי לשאתם בכתף", והונחו כולם בעגלות, משא"כ "אותן יריעות וקרשים"⁴⁹ הנראים בבית קדש הקדשים נשאום בני גרשון בכתף כמו שנשאום בני קהת הכלים המקודשים בכתף, ולא הונחו ביחד עם שאר היריעות בשתי העגלות שנתנו לבני גרשון". ודוק וק"ל.

46 ברמב"ם ספר היד: הלכות שוטה, ובמניין המצות: סוטה.

47 הנקרא "ביאורי מהרא"י על התורה".

48 כאן ודאי הכונה קרשים כפשוטם, שלכן זה ממשא בני מררי.

49 כאן על כרחך צ"ל שמתכוון לקרשים בשי"ן שמאלית, שהרי אומר שקרשים אלו נשאום בני גרשון יחד עם היריעות, ואם

הכונה לקרשים (בשי"ן ימינית), הוא עצמו אמר לפנ"ז שאת הקרשים נשאום בני מררי. וקל להבין.

ביאור בדרך אפשר בפרש"י ד"ה רימוני⁵⁰

יביא דברי רש"י וקושיות כ"ק אד"ש מה"מ ע"כ / יביא ניסיונות ביאור המניחים
בנושא ודחייתם / יביא ביאורים שונים שנאמרו בזה לאורך השנים / יקשה
קושיות נוספות ויבארם / יקשה קושיא נוספת ע"כ / יסכם כל הנ"ל

הרה"ח חיים אברהם שמואל שי' דיקשטיין
מאנ"ש נוף הגליל

א

דברי רש"י ושאלות כ"ק אד"ש מה"מ עליו

על הפסוק (שמות כח, לג): "ועשית על שוליו רימוני תכלת וארגמן ותולעת שני על שוליו סביב, ופעמוני זהב בתוכם סביב" מפרש רש"י: "רימוני. עגולים⁵¹ וחלולים היו, כמין רמונים העשויים כביצת תרנגולת".

פירוש רש"י זה נידון בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח פעמיים - בש"פ תצוה תשל"ה⁵² ובש"פ תצוה תשמ"ג. בשתי שיחות קודש אלו, שאל כ"ק אד"ש מה"מ מספר שאלות על פרש"י זה, ובחלקם נשאר בשיחה בצ"ע. להלן נפרט את השאלות ששאל כ"ק אד"ש מה"מ, את התשובות שהוצעו להן במהלך השנים ובסיום נראה לבאר את הדברים בדרך אפשר.

בש"פ תצוה תשל"ה⁵³ שאל כ"ק אד"ש מה"מ את השאלות הבאות:

א. אם רש"י בא לומר לנו שהיו 'רימוני' בד שתפורים בתחתית המעיל, מדוע רש"י לא מסתפק בהסבר שהם היו "עגולים וחלולים", ומוסיף עוד שהם היו "כמין רימונים העשויים כביצת תרנגולת" - דבר שלא מוסיף מאומה לביאור?

ב. לאמיתו של דבר, הוספה זו לא רק שאינה מוסיפה לביאור, אלא עוד מוסיפה תמיהה נוספת: ביצת תרנגולת, בהיותה ביצה כשרה למאכל, אינה עגולה, אלא בצורה מאורכת - "כד וחד", כפי שמבואר בהלכות ביצים (יו"ד סי' פו, ס"א), וכיצד רש"י מביא את הדבר כראי' על

50) לעילוי נשמת סבי, ר' שלמה ז"ל בן ר' משה הי"ד דיקשטיין, נלב"ע ט' אדר ה'תש"נ. יה"ר שיוכה תומ"י לעליית הנשמה הגבוהה ביותר, בירידתה להתלבש בגוף הגשמי בתחית המתים תיכף ומי"ד ממ"ש ממש.

51) וראה להלן (הע' 10) בנושא הגירסאות בפרש"י זה.

52) מהשיחה על פרש"י בפסוק זה, אך בחלקים אחרים שלו, הוגה הליקוט לש"פ תצוה תשל"ט, ונדפס בלקו"ש חט"ז, שיחת ב' לפרשת תצוה.

53) שיחו"ק תשל"ה ח"א, ע' 434 ואילך.

עגלותם של הרימונים?

כדי להשיב על שאלות אלו, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהקושי אותו בא רש"י כאן להבהיר הוא הקושי הבא:

הרימונים בשולי המעיל היו חלולים, ובמילא מתעורר אצל התלמיד הלומד השאלה - היכן ראינו שיש תכשיט שהוא חלול? לכן מביא רש"י את הדוגמא של ביצת תרנגולת, שהיא יכולה להיות חלולה, כי בזמנו של רש"י היו תכשיטים כאלה העשויים כביצת תרנגולת חלולה, ובמילא יכול הבן חמש למקרא ללכת לחדר בביתו ולראות את התכשיט הזה, ולהבין כיצד היו עשויים הרימונים.

אם כן, הדוגמא של רש"י "כמין רמונים העשויים כביצת תרנגולת" לא בא להסביר על הרימונים ה"עגולים", כי כאמור - ביצת תרנגולת אינה עגולה, אלא דוקא על הפרט ש"וחלולים היו", כי ביצת תרנגולת יכולה להיות חלולה.

ברם, לפי ביאור זה שואל כ"ק אד"ש מה"מ שאלה חדשה: מדוע רש"י מביא דוגמא דוקא מביצת תרנגולת ולא מסתם ביצה, שניתן לרוקן אותה ולהפוך אותה לחלולה? והרי רש"י עצמו, בפירושו על הטל שכיסה את המן במדבר (שמות טז, יד. ד"ה ותעל שכבת הטל וגו') מביא שאם ממלאים שפופרת של ביצה בטל, היא עולה באויר כאשר היא מתחממת - ולא נוקט ביצת תרנגולת אלא ביצה סתם, ומדוע כאן מדבר דוקא על ביצת תרנגולת?

על שאלה זו מצוין בשיחות קודש שם, שלא זוכרים אם נאמר תירוץ בדבר.

בש"פ תצוה תשמ"ג התעכב כ"ק אד"ש מה"מ שוב על פרש"י זה, והקשה את השאלות הבאות:

א. המילה 'רימון' כשלעצמה כלל אינה זקוקה לפירוש. במקרים שהמילה זקוקה לפירוש, דרכו של רש"י להביא את תרגומה ללע"ז, והיות וכאן רש"י לא הביא את התרגום - הרי שהמילה כלל לא זקוקה לביאור, וכאשר התלמיד רואה את המילה הזו, ברורה לו משמעותה. אם כן, מדוע רש"י מביא בכלל פירוש כלשהו, ומה הפירוש הזה מוסיף להבנה של הפסוק?

ב. אם לא די בכך שהפירושים מיותרים, הרי שהפירוש שהרימונים היו עגולים כביצת תרנגולת הינו בסתירה לתחילת הביאור, שכן הבן חמש למקרא שקורא את הפירוש, יודע שביצת תרנגולת אינה עגולה כמו הרימון (שהוא אכל בראש השנה), אינו עגול, ומדוע רש"י מפרש כך?

במענה לשאלות אלו, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁵⁴ (תוך שהוא מציין שגם אצלו הדברים לא מיושבים דיים "והפתח פתוח - מי שימצא ביאור טוב יותר תבוא עליו ברכה"⁵⁵): מלשונו של רש"י "כמין רימונים העשויים", מוכח שבזמנו של רש"י היו רימונים עגולים - כבימינו, אבל היו גם רימונים מאורכים - כמין ביצת תרנגולת, ורש"י בפירושו בא לשלול את ההבנה השגויה, שהקורא לא יחשוב שרימוני המעיל היו כמו הרימונים העגולים, אלא דוקא כמו

54 וראה בפירוש הרשב"ם (בראשית לו, ב) אודות "הפשטים המתחדשים בכל יום", ובהרחבה במבוא לספר כללי רש"י (כפ"ח, תנש"א) באות ה שם.

55 תרגום מהלשון בהנחת השיחה באידיש, עמ' לג בשיחה.

הרימונים המאורכים.

ומנין לרש"י שדוקא רימונים כאלו היו בתחתית המעיל? הדבר בא לרש"י במסורת מרביתו, ולמרות שאין קושיא בפשוטו של מקרא שמכריחה את רש"י לפרש כך ולא אחרת, רש"י בא בפירושו כאן להעמיד את הדברים על דיוקם, כדי שהלומד ידע את האמת בנוגע לצורת הרימונים.

ביאור מחודש זה, שהיו כמה סוגי רימונים בתקופת רש"י והי' צורך להבהיר על איזה סוג מדובר, עורר תהיות רבות, כפי שיפורט בהמשך⁵⁶.

ב

ניסיונות ביאור המניחים בנושא ודחייתם

בגיליון "יחי המלך" תפה, התפרסם צילום מענה בכת"ק על שאלות המניחים בשיחה וניסיונות הביאור שלהם (נעתק גם ב"ליקוט מענות קודש – תשמ"ג", מענות ע-עא), ולהלן נביא את הדברים:

ניסיון ההסבר הראשון הי' באופן הבא: הגמרא במסכת זבחים (פח, ב), כאשר היא מפרטת את דיני המעיל, אומרת שהרימונים בתחתית המעיל היו "כמין רימונים שלא פיתחו פיהם". לפי זה, רצו המניחים להסביר שכוונת רש"י בפירושו היא לומר שהרימונים במעיל היו רימונים ללא פה, ולכן הוא מביא את הדוגמא של ביצים – שרש"י כבר ביאר בעבר (בראשית כה, ל) בנוגע למאכל האבלים – שהביצה היא עגולה ואין לה פה.

לפי הסבר זה אין צורך לומר שהיו צורות שונות לרימונים, אלא שמדובר ברימון ללא פה – בדיוק כמו הביצה שהיא ללא פה.

על הסבר זה השיב כ"ק אד"ש מה"מ: "הראו חילוק זה!?! אכלתי רמון בר"ה (ובעבר) ולא ראיתי כל פה כלל. (כמדומני שגם פרש"י שם לא ראו)".

אם מטרת ההסבר היתה לומר שאין צורך לדחוק ולומר שהיו בעבר סוגי רימונים שונים, הרי ענין הפה לא פותר כלום, שכן כיום לא רואים רימונים שיש להם פה ורימונים שאין להם פה, ובמילא אין צורך לשלול רימון שיש לו פה.

בפירוש רש"י בגמרא שם, מבאר שענין ה"פה" ברימון, הוא הקליפה המתבקעת ברימון כאשר הוא התבשל על העץ "דרך רימונים כששוהין באילן אחר גמר בישולן מתפתחין מאליהן כדרך שעושין קליפי אגוזים החיצונות". אם כן, ה"פה" של הרימון הוא קליפה המתבקעת, ובמילא אין מקום כלל להשוואה בין הרימון ובין הביצה.

במכתב נוסף שכתבו המניחים, הם הסבירו המניחים שהם חשבו שהפה של הרימון המדובר כאן, הוא הכתר שיש בראשו ("שבראש הרמון יש כמין פרח (כבציור המצורף) [שנקרא במשנה

56) בשוה"ג של ההנחה של שיחת ש"פ תצוה תשמ"ג בשיחות קודש, באה גם פירכה לתירוץ שנאמר בשנת תשל"ה, וראה להלן סוף סעיף ב.

(ערלה פ"א מ"ח) בשם "נץ", וברע"ב: פרח שעל גבי הפטמא], "ואת זאת בא רש"י לשלול בהשוואתו לביצה. לפי הסבר זה יוצא שאין צורך לדחוק ולהסביר שהיו צורות שונות לרימון, אלא שכונות רש"י לומר שיש לעשות את הרימון בשולח המעיל ללא הכתר שעל ראשו - וכך הוא עגול כצורת ביצה.

כ"ק אד"ש מה"מ דחה גם את ההסבר הזה: "ציינתי לרש"י בגמרא שמפרש שנפתח ואיך זה שייך לפרח. ברלינר ג"כ מקשר פרש"י כאן - לפרש"י בש"ס!"

רש"י בפירושו על הגמרא מסביר שהפה ברימון הוא הקליפה הנפתחת, ובמילא אין מקום לקשר זאת לכתר שיש בראש הרימון. גם אחד מגדולי חוקרי פירוש רש"י, אברהם ברלינר, מביא בספרו החשוב 'זכור לאברהם' את הקשר בין פירוש רש"י כאן לפירוש רש"י על הגמרא בזבחים.

על מה שכתבו המניחים שכונות רש"י היא לומר שהרימונים במעיל היו עגולים כביצה, אבל ללא הכתר שעליהם, כתב כ"ק אד"ש מה"מ: "היפך דעגולים!". ביצה אינה עגולה, ובמילא אם הרימון הוא "כמין ביצת תרנגולת" - הרי שהרימון לא הי' עגול, והדרא קושיא לדוכתא.

על כללות המכתב שלהם, כתב כ"ק אד"ש מה"מ: "כדרכם - השמיטו הקלאץ קשיא: כביצת - ה"ה היפך דעגולים (דזהו כל פירושו דרש"י)! "ומפרשים" שרש"י רק עוסק בפה, פרח ולמה לא בזנב שבקצה השני". כל עוד אין הסבר לפער שבין עיגול הרימונים למאורכות הביצה - העיקר חסר מן הספר.

בסיום המכתב מציין כ"ק אד"ש מה"מ: "העירוני ז"ע - שנדבר עד"ז תצוה תשל"ה. ובהרשימה דברים תמוהים".

ביחי המלך" שם מציינים שכ"ק אד"ש מה"מ כתב שם הערות על הנחת השיחה מתשל"ה, אך הדברים לא הובאו שם (ולא מצאתי אותם עד כה, ואשמח לעזרת הקוראים בנושא).

בשולי הגליון של הנחת השיחה מתשמ"ג, יש פירכה (בלה"ק) להסבר שנאמר בתשל"ה (ללא ציון שזה ביאור שנאמר שם), ואולי אלו הדברים שכתב כ"ק אד"ש מה"מ במענה זה, ונביא אותם כאן כלשונם:

"לכאורה הי' אפשר לתרץ דמה שכתב רש"י "העשויים כביצת תרנגולת" קאי רק על הפרט ד"חלולים", כי בימי רש"י הי' רגיל לעשות תכשיט כמו ביצת תרנגולת חלולה (וע"ד שהובא בפרש"י לעיל (בשלח טז, יד) "אם תמלא שפופרת של ביצה טל וכו'"),

אבל אינו. כי [נוסף לזה שבדפוס ראשון ליתא "וחלולים" (וא"כ נפל הבניין")]: א. ישנם כמה וכמה תכשיטים חלולים, ומהו הפלא בזה בכלל שרש"י צריך להביא על זה דוגמא? ב. בפרש"י "עשויים כביצת", ולא "כתכשיט". ג. הראי' "כביצת" צריכה ראי' וביאור שהוא היפך ביצת תרנגולת כי אם חלולה! ד. סוף סוף איך מתאים להביא דוגמא (לגבי הפרט דחלולים) מ"ביצת תרנגולת" שהיא בסתירה לעגולים!"

הנה כי כן, התירוץ שהדוגמא מביצת תרנגולת הוא רק לגבי הפרט של "חלולים" נדחה, ונותרנו רק עם הביאור (שכ"ק אד"ש מה"מ אומר עליו שגם אצלו הוא לא מיושב לחלוטין)

בנוגע לצורות השונות של הרימון שהיו בתקופת רש"י.

ג

הסברים שונים שנאמרו לאורך השנים

במהלך השנים ניסו ליישב את התמיהות שהעלה כ"ק אד"ש מה"מ בפרש"י זה, בקבצי הערות וכו'.

בגיליון שא של מערכת הערות מוריסטאון, כתב הרב ט.כ. שהביאור שאמר כ"ק אד"ש מה"מ על הצורות השונות של הרימונים, מעלה כמה שאלות: א. אם זה הפירוש, מדוע כתוב רש"י "העשויים כביצת תרנגולת" ולא "שהם כביצת תרנגולת"? ב. מדוע יש צורך בפשוטו של מקרא להגיד לילד שיש מסורת רב מפי רב על צורת הרימון, אם אין כל שאלה המתעוררת בקריאת הפסוק?

בשל קושיות אלו, העלה הרב ט.כ. את הביאור שנאמר בשנת תשל"ה⁵⁷, שעל פיו מתבארים שתי התמיהות: א. היות ומדובר כאן על הדגשה של חלילות הרימון, הרי שפיר הלשון "העשויים" – כמו ביצת תרנגולת שהאדם צריך לעשות ולטרוח כדי לרוקן אותה מתוכנה. ב. יש צורך לבאר לכן חמש למקרא, שכן הוא תמה כיצד ניתן לעשות רימון חלול.

ברם, כפי שהובא לעיל, כ"ק אד"ש מה"מ פרך את כללות הסבר זה.

בגיליון קעג של מערכת הערות אהלי תורה, ניסה הת' ש.ט. לבאר שמדובר ברימונים כמו 'רימונים' שיש על ספר תורה, שצורתם מוארכת כמעט כמו ביצת תרנגולת, ובמילא כאשר הבן חמש למקרא קורא את המילה 'רימונים' מיד עולה במוחו רימוני הס"ת, שנהוג בהרבה קהילות להביא אותם לילדים בעת הוצאת הס"ת, ולכן רש"י מדגיש שמדובר על רימונים שהם כעין ביצת תרנגולת, כי יש צורות אחרות.

ברם תירוץ זה נפרך מיסודו: א. כפי הערת המערכת שם בשוה"ג – התינח רש"י שמפרש כך, אך מדוע הפסוק בעת הציווי על עשיית המעיל מדבר על "רימונים", וכי אז היו רימונים של ס"ת? ב. ועיקר: אין בהסבר זה שום ביאור על הפער שבין העיגול לצורת הביצה!

באותו גיליון כתב הרב ל.י.ר. ביאור אחר, וראה בזה להלן.

בגיליון קעד של מערכת אהלי תורה, כתב הת' מ.ו. שאיך שלא נפרש, הלשון "העשויים" נשאר קשה, ובגיליון קעה תמה הרב ש.ה. מה פשר הענין שרש"י חייב להסביר משהו שאינו נובע מתוך פשוטו של מקרא, כאשר יש מקרים אחרים בהם רש"י לא מביא מאמרי חז"ל המבארים את הקושי, כי אינן לפי פשוטו של מקרא, אלא נוקט בלשון "לא ידעתי" וכו', ומאי שנא אי מרבתינו שמיע לי' אי מדברי חז"ל שמיע לי' – כששניהם אינן לפי הפשט?

57) ואולי זו כוונת כ"ק אד"ש מה"מ במענה למניחים "העירוני ז"ע – שנדבר עד"ו תצוה תשל"ה" – העירוני בקובץ ההערות.

ד

שאלות נוספות וביאור

הנה, פירושי רש"י על הפסוק בוארו באריכות בשיחה משנת תשל"ה (והביאורים הוגהו ונדפסו, כנזכר דלעיל), ושם הובאה המחלוקת הידועה בין רש"י לרמב"ן, האם הפעמונים היו בתוך הרימון (כפירוש הרמב"ן), ובמילא מובן מדוע הרימון הי' חלול, או שהפעמון הי' בין הרימונים⁵⁸ (כדעת רש"י), ובמילא מתעוררת השאלה לשם מה שימשו הרימונים החלולים, ואם הם לצורך נוי "יעשם כמין תפוחי זהב" (כקושיית הרמב"ן), והשיטות השונות הוסברו באריכות בשיחה.

ברם, נראה שיש כאן "קלאָץ קשיא" בפירוש רש"י: הפסוק אומר "ועשית על שוליו רימוני . . . ופעמוני זהב בתוכם סביב", היינו שלפי פשוטו של מקרא, הפעמונים היו בתוך הרימון, ומדוע רש"י מבאר את הפסוק שלא לפי פשוטו (וכן ממשיך ומפרש בפסוק לד)?

אמת הדבר שכן פירש אונקלוס (כאן, בניגוד לפירושו בפרק לט, כה) ועוד (ראה רשב"ם, ראב"ע), וכן משמע מהרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ד), ואפילו כך משמע בגמרא בזבחים (ראה הרא"י בזה ברא"ם על הפסוק) - אך כלל יסוד בידניו שרש"י לא מפרש את פירושו לפי ההלכה או לפי אונקלוס, אלא דוקא לפי הפשט, ומה מכריח אותו להוציא את הפסוק מפשוטו ולפרשו כך?

השאלה מתחזקת כאשר שמים לב שהמילה 'תוך' על הטייתי' השונות מופיעה בתורה ובשאר ספרי המקרא עשרות ומאות פעמים, ורש"י לא מתעכב לבאר אותה, שכן משמעותה ברורה - הדבר נמצא בתוך הדבר השני. אם זו המשמעות הכי פשוטה וברורה של המילה, מדוע רש"י מוציא אותה כאן מפשוטה?

שאלה נוספת: על המילים "ופעמוני זהב" מפרש רש"י: "זגין עם ענבלין שבתוכם", דהיינו שמבאר את צורת פעמון הזהב - זג (הכיפה העוטפת) וענבל (המוט המכה בו). פשטני המקרא האחרים (דוגמת רשב"ם. אבן עזרא. ועוד) לא טורחים לבאר את צורת הפעמון, ומכך מובן שאין בעיניהם צורך לפרש את הדבר, כי הכל יודעים איך נראה פעמון ומהי צורתו. מדוע אם כן רש"י זקוק לפרש את הדבר? ואם הוא חושש שהבן חמש למקרא לא יודע מה פירוש המילה "פעמון" המופיעה כאן לראשונה בתורה, ויש צורך להסביר לו את משמעותה, מדוע רש"י עושה זאת בדרך של הסבר כיצד הפעמון בנוי, ולא נוקט בתרגום ללשון לע"ז המובנת לתלמיד, כדרכו תמיד במילה שמשמעותה לא מובנית ללומד?

בדיבור המתחיל של הפירוש, מצטט רש"י את המילים "ופעמוני זהב". לכאורה בפירושו רש"י מסביר אך ורק את המילה "ופעמוני", ומדוע יש צורך לצטט גם את המילה "זהב", שכלל לא מתבאר בפירוש?

ענין נוסף וזועק: רש"י כותב בתחילת פירושו "עגולים וחלולים היו". הן אמת שיש צורך להבהיר שהרימונים היו חלולים, שכן "רימון" בפשטות הוא הפרי השלם - עם תוכו, ובמילא

58) וראה בענין זה בר"ד בעת ביקור רבי יוחנן סופר, גאב"ד ערלוי (בעל ה'אמרי סופר') בחלוקת דולרים ה' אד"ש תשמ"ט (נדפס בדברי משיח תשמ"ט ח"ג, ע' 335, וראה ביאור נרחב בנושא בס' שמן ששון מחברך ח"ג, ע' 227).

רימון בד צריך להיות מלא, ולכן אם רש"י סובר שהם היו חלולים - הוא צריך לומר זאת ולפרש את הדבר. אך מדוע יש צורך לומר שהרימונים היו עגולים? הם הבן חמש למקרא לא יודע איך נראה הרימון (שהוא אכל בראש השנה, כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה משנת תשמ"ג) שרש"י צריך לומר לו שצורת הפרי של הרימון היא עגולה?

לכן נראה להסביר את כל התמיהות דלעיל, ובהקדים:

לרש"י יש קושיא מהותית בהבנת הפסוק: התורה מצוה את אהרן שיכנס לבית המקדש עם הבגדים "ונשמע קולו לשרת בקודש" - שמטרת הפעמונים היא בדוקא להשמיע קול, ואם כן קשה: מדוע צוותה התורה להכניס את הפעמונים בתוך הרימונים העשויים בד, כאשר כל ילד יודע שהבד, וודאי בדים דחוסים כמו צמר ("תכלת וארגמן" - שרש"י כבר ביאר בתחילת בפרשת תרומה שמדובר בצמר הצבוע בצבעים אלו⁵⁹) בולע רעשים ומעמעם אותם (בניגוד למתכת, על דרך "תפוחי זהב", שיוצרת הד ותיבת תהודה, ומעצימה ומגבירה את הקול), אם מטרת הפעמון היא "ונשמע קולו"?

מסיבה זו רש"י מפרש את כל הפסוק באופן שיביא לידי מימוש את "ונשמע קולו": ראשית, רש"י מפרש כאן שלא כפשוטו, ומסביר שהפעמונים היו דוקא מחוץ לרימונים, כדי שרימוני הבד לא יחלישו את עוצמת צלצול הפעמונים.

לכן רש"י גם מוכרח לפרש שהפעמון הי' פעמון מושלם - עם זג וענבל. רש"י לא בא לפרט לנו את מבנה הפעמון או את פירוש המילה "פעמון", הידועים לכל ואין צורך לפרשם, אלא להדגיש לנו שהן הענבל והן הפעמון היו עשויים שניהם זהב - מתכת (ולכן הוא מצטט דיבור המתחיל גם את המילה "זהב"), כדי שהם יקישו ענבל בזג וירעישו, ולא שהרעש ייווצר כתוצאה מנקישת הפעמונים אלו באלו - למרות שרימון הבד מפריד ביניהם (כפירוש הרשב"ם), או שהי' בפעמון רק הזג החיצוני (כפי שהבין הרזא פענח' בפירוש אונקלוס כאן).

ה

הרימונים החלולים

אולם לאור ביאור זה, מתעוררת לנו שאלה חדשה:

לפי פירוש רש"י, שהפעמונים היו תלויים בצידי רימון הבד, נשאלת השאלה - הרימון הי' חלול או לא?

מפשט הפסוק משמע שהרימון לא הי' חלול, שכן לייצר רימון בד חלולים, זה כמעט בלתי אפשרי. יש צורך לשזור ולתפור כדור של בד, שמקיף אויר, ולייצר אותו בצורה של רימון, ואז לחבר אותו לשולי המעיל, ושגם על המעיל הם ימשיכו להראות כמו רימון, וזה דבר שכל ילד קטן שמשחק בכדור בד, יודע עד כמה הוא קשה עד בלתי ניתן לעשייה.

ברם, לאידך גיסא, אם נפרש שמדובר כאן ברימונים שאינם חלולים, ובעצם בכדורי בד דחוס שתלויים בין הפעמונים, הרי שגם רימוני בד אלו יבליעו ויחניקו את קול הפעמונים

59) וראה לקו"ש חל"א שיחת ב' לפרשת תרומה, ס"ג ואילך - בענין ההכרח של רש"י לפרש כך.

המצלצלים ביניהם, וייחסר הענין של "ונשמע קולו"!

לכן רש"י מוכרח לפרש שהרימונים היו עגולים⁶⁰ וחלולים דוקא, כדי למעט כאשר הניתן בבד סביב הפעמונים, ולאפשר לקול הפעמונים להישמע חזק ככל האפשר, אך עדיין הוא מדגיש, שלמרות שהרימונים צריכים להיות חלולים – הם חייבים להיות עגולים עם כל הקושי שבדבר, כדי לקיים את הוראת התורה שבשולי המעיל יהיו רימונים, שכן ללא צורת העיגול לא ניכר שהם רימונים.

כעת נשארה הבנה שגוי' נוספת שרש"י צריך לשלול: גודל הרימונים.

לפי פירוש הרמב"ן שהפעמונים היו תלויים בתוך הרימון, מובן מדוע יש צורך שהרימון יהי' חלול, וגם מובן מה הי' גודל הרימונים, כפי שהוא ממשיך ואומר שהרימונים היו קטנים והפעמונים "טמונין בהן ונראין מתוכן".

גם לפי המבואר בגמרא וברמב"ם אין שאלה על גודל הרימונים, שכן הם נוקטים את מספר הרימונים והפעמונים שצריכים להיות בשולי המעיל – שבעים ושניים פעמונים (ובמילא גם שבעים ושניים רימונים), ואם כן ברור הדבר שיש צורך שהן הפעמונים והן הרימונים יהיו קטנים, כדי שכל המספר הזה ייכנס בהיקף המעיל⁶¹.

ברם, לפי פירוש רש"י, לכאורה אם הפסוק אומר "רימונים" – הרי שגודל הרימונים שבשולי המעיל צריך להיות כגודל רימונים המוכר והידוע, והיות ורש"י לא נוקט את מספר הרימונים והפעמונים (שכן הפסוק לא מציין אותם ולא ניתן להסיק את הדבר מהפשט), הרי שגם ממספרם לא ניתן להבין את גודלם.

אך אם נפרש שגודל רימוני הבד אכן הי' בגודל של רימון, נחזור שוב לענין עמעום קול הפעמונים: הן אמת שרימון חלול מעמעם את הקול הרבה פחות מרימון מלא, אך עדיין – ככל שיש יותר בד סמיך סביב הפעמון, קולו נחלש, ואם הרימון הוא בגודל טבעי, הרי שיש כאן הרבה בד סביב הפעמון וייחסר ב"ונשמע קולו".

(לא ניתן לומר שכדי למנוע את הדבר יעשו גם את הפעמונים בגודל של רימונים, שכן הדבר יכביד ביותר על הכהן וימנע ממנו את ההליכה, שכן אמנם רש"י לא נוקט את מספר הפעמונים, אך התורה אומרת שהם צריכים להיות "על שולי המעיל סביב" – פעמונים בכל היקף המעיל, ומשקל של פעמוני זהב כה גדולים לא יאפשר לו ללכת ולקיים "בבואו אל הקודש").

לכן רש"י חייב להדרש גם לגודל הרימונים, ולהקטין אותם ככל הניתן.

כל 'בן חמש למקרא' יודע שלכל פרי יש גדלים שונים – לפי שלבי הגידול שלו. הגודל

60) ולהעיר שלפי הנוסחה ברוב כתבי היד הקודמים, ובראשם כתב יד לייפציג 1 (ראה אודות חשיבותו העצומה ודיוקו הרב של כת"י זה במאמרו של אברהם גרוסמן בתרביץ 60 עמ' 67, ואכמ"ל), יש לגרוס "עגלגלים וחלולים היו", ואולי ניתן לומר שהמילה עגלגל בניגוד לעיגול באה לבטא עיגול שאינו מושלם, שכן גם בעיגול הרימון יש גבשושיות וכו', ואשמח לשמוע דעת הקוראים בדבר.

61) ואולי אפשר על פי זה לבאר את דברי החת"ס התמוהים (ראה הנס' בהע' 8), דהרי מספר הרימונים לא נזכר והוא רק מוסק מתוך מספר הפעמונים, ואם כן ניתן לומר שניתן לקיים דבריו דחצי מהפעמונים היו בצידי הרימונים וחצי בתוכם, ואם כן מספר הרימונים הי' רק 36, ועוד חזון למועד להאריך בדבר.

של רימון רגיל הוא קצת פחות מטפח על טפח⁶², בעוד שגודל של ביצת תרנגולת הוא הרבה יותר קטן – כפי שניתן לראות בעולם בפשטות. לכן מסביר רש"י שאת הרימונים על שולי המעיל יש לעשות ("העשויים") בגודל של ביצת תרנגולת ותו לא, כדי להמעיט ככל הניתן בעמעות הרעש של הפעמונים⁶³.

ביאור באופן אחר בתיבת "העשויים": הרימונים על גדליהם השונים (ואף בצורותיהם השונות, כנ"ל שיחת ש"פ תצוה תשמ"ג) הינם בריאה של ה', ולא שייך הם הלשון "העשויים". ברם, כאשר האדם מתערב באופן גידולם, שייך בהם יותר הלשון הזו. ובנוגע לעניננו: רימון בגודל של ביצת תרנגולת, הוא רימון בתחילת גידולו. לא ראוי לאכילה ולא הגיע אפילו למחצית מגודלו. אם כן, כדי שהרימון יהי' בגודל של ביצת תרנגולת, האדם צריך להתערב ולקטוף אותו הרבה לפני זמן בישולו (או לפני הזמן שהוא נושר/מתבקע על העץ), ולכן מתאים דוקא ברימון כזה הלשון "העשויים".

ן

סיכום

אם כן, כך יש לקרוא ולפרש את פירושי רש"י על הפסוק:

רימוני: עגולים כדי שישארו בצורת רימון, על אף חלילותם וחלולים כדי שלא יבליעו את קול הפעמון היו, **כמין רמונים** כגודל של רימונים **העשויים** כמין כמו הגודל של **ביצת תרנגולת** כדי למעט ככל הניתן ביד סביב הפעמונים.

ופעמוני זהב: זגין עם ענבלין שבתוכם שכל חלקי הפעמון עשויים זהב, כדי שהקול ישמע.

בתוכם סביב: ביניהם סביב, בין שני רימונים, פעמון אחד דבוק ותלוי בשולי המעיל ולא בתוך הרימון, כדי שקולו ישמע חזק ככל הניתן ולא יבלע ביד.

ונסיים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בסיום השיחה בשנת תשמ"ג:

"ויה"ר שמהלימוד והשקו"ט אודות בגדי כהונה – נזכה לראות את הכה"ג שילבש את בגדי הכהונה בביהמ"ק השלישי. ואז לא נהי' זקוקים לשקו"ט בנוגע לאופן עשיית הבגדים – מכיון שיראו זאת בפועל ממש. ואז תהי' שמחה גדולה ביותר – מכיון שאין שמחה כהתרת הספיקות. וכאמור – שבקרוב ממש זוכים לראות את הכה"ג שילבש את בגדי הכהונה בביהמ"ק השלישי, ובלשון הגמרא (יומא ה, ב) "מלבישן לעתיד לבוא... כשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", במהרה בימינו ממש, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

62 (שו"ע אדה"ז ח"ה, תיקוני מקוואות, ועיי"ש שזהו הגודל לפי הדעה של ג' רימונים אחוים זב"ז, וא"כ גודל של רימון רגיל הוא אף גדול יותר.

63 (שו"ר בהעור"ב אהלי תורה גיליון קעג, כתב הרב ל.ר. ביאור דומה – שביצת התרנגולת באה לשלול גודל גדול יותר, אך שם נשארו בצ"ע בענין "העשויים" וכן לא בואר כל ההכרח בדבר, כנ"ל בארוכה.

בענין ג' ארונות שעשה בצלאל

יקשה בפשוטו של מקרא בהא ד"ג' ארונות עשה בצלאל" / יביא את ביאור הגור ארי' וידחהו / יביא את ביאורי הבאר היטב ולבוש האורה וידחם / יבאר בכל הנ"ל / יבאר את היינה של תורה שבפירש"י

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

א

הקושי בפשוטו של מקרא בהא ד"ג' ארונות עשה בצלאל"

בתחילת פרשת תרומה⁶⁴ מסופר אודות ציווי ה' לבנות את כלי הקודש, ובראשם את ארון הברית. ובפרטי הציווי נאמר⁶⁵ "וציפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו", ופירש"י (ד"ה מבית): "ג' ארונות עשה בצלאל, שניים של זהב ואחד של עץ. . נתן של עץ בתוך של זהב ואת של זהב בתוך של עץ וחיה שפתו העליונה בזהב, נמצא מצופה מבית ומחוץ".

ובמפרשי רש"י הקשו, שהרי בכתובים לא נאמר כלל שהיו ג' ארונות, ורק ש"מבית ומחוץ תצפנו", ומנא לי' לרש"י שהיו ג' ארונות באופן הנ"ל? ואף שכן דרשו חז"ל, הנה רש"י מקפיד לפרש 'פשוטו של מקרא', היינו רק דברים שהכתוב מכריחם, ואינו מביא מדרשי חז"ל שאינם מוכרחים מפשט הכתובים⁶⁶, וצריך להבין מדוע מוכרח לבאר ע"פ פשוטו של מקרא שהיו ג' ארונות זה על גבי זה.

ועוד: הפירוש הפשוט בפסוק הוא, לכאורה, שהארון צריך להעשות מעץ, ולצפות אותו בזהב מכל הצדדים, וכפי המשמעות הפשוטה של 'ציפוי' (וכפי שהי' אצל שאר כלי הקודש שהי' צריך לצפותם), ומהו ההכרח שכאן הפירוש הוא שונה ואינו כפשוטו, ו'מבית ומחוץ תצפנו' היינו שהי' מעליו ומתחתיו עוד ארונות מזהב?

ב

ביאור הגור ארי' ודחייתו

והנה, בגו"א על אתר פירש, שאם היו עושים ארון מעץ ומצפים אותו בזהב, הי' ציפוי

64) כה, י.

65) כה, יא.

66) ראה בכ"ז בספר 'כללי רש"י'.

הזהב בטל להארון עצמו, מכיון שהדין הוא שציפוי כלי בטל להכלי, ואזי מדת הארון תהי' יתירה מהשיעור שציוה הקב"ה ("אמתיים וחצי ארכו וגו'"), ועוד – שבשביל לצפות הארון של עץ יהי' צורך להכניס מסמר לתוך העץ ואז הארון של עץ יהי' בחלקו מזהב – היפך ציווי התורה שהי' מעץ.

ובלשונו: "כי אם היה הציפוי נדבק בו עד שאי אפשר להפרד משם, היה זה תוספות על הארון, דכל המחובר לדבר הרי בטל אצלו כמוהו, והתורה נתנה שיעור לארון אמתים וחצי ארכו, וכן לקומתו, ולא היה לו השיעור הזה, כי ניתוסף עליו הזהב. . ועוד, שאם יהיה נדבק הזהב על העץ יהיה צריך להכניס מסמר של זהב בעץ, והתורה אמרה של עץ יהיה ולא יהיה של זהב".

ולכאורה פירושו צריך עיון גדול, שהרי מזה גופא שלאחרי שהתורה מצווה שיש לעשות את הארון במידות מסוימות, היא מצווה שיש לצפותו בזהב, ובפשטות הכוונה היא שיש לצפותו כדרך שמצפים כלים בדרך כלל, למרות שזה מגדיל את הארון ומוסיף מסמר.

ובאמת מוכרחים לומר כן, שהרי להלן⁶⁷ גבי עשיית השולחן משתמשת התורה באותו השלון בדיוק: "ועשית שולחן עצי שטים, אמתיים ארכו ואמה רחבו. . וצפית אותו זהב טהור", ושם לא מפרש רש"י שעשו ג' שולחנות, למרות שגם שם הגדיל הציפוי את מידות השולחן והי' צורך להכניס מסמר לגוף עץ השולחן.

ואם כן לפירוש הגו"א צריך ביאור מהו ההבדל בין הארון לשולחן, שבנוגע לארון מוכרחים לומר שלא הי' הציפוי כפשוטו, ובנוגע לשולחן אין מוכרחים לומר כן.

ג

ביאורי הבאר היטב ולבוש האורה ודחייתם

והנה, בבאר היטב על אתר כתב קושיא זו, ותיריך (בשם "יש אומרים") שבפרשת ויקהל גבי עשיית הארון כתוב ג' פעמים את המילה "ארון", וזה מרמז לכך שהיו ג' ארונות (שניים של זהב ואחד של עץ). ומבאר שזהו הטעם שאמרו חז"ל: "ג' ארונות עשה בצלאל", שבזה מרומז שההוכחה לזה היא מעשיית הארון, ששם כתוב ג' פעמים "ארון".

אמנם גם ביאור זה אינו מסתדר בפירוש רש"י כאן, שהרי ידוע הכלל שביא כ"ק אד"ש מה"מ, שרש"י מפרש בכל מקום מה שקשה וצריך ביאור באותו המקום, וא"כ הי' לרש"י לבאר הא ד"ג' ארונות עשה בצלאל" בפרשת ויקהל ולא כאן.

גם צריך ביאור, שהרי אין דרכו של רש"י לכתוב את פירושו באופן סתום, מבלי לבאר מהיכן מוכח כן, ולכאורה גם בנדון דידן, הי' רש"י לכתוב שהראי' היא מסיפור עשיית הארון בפרשת ויקהל.

ובאמת פירוש זה (דהבה"ט) אינו מתאים כלל לפשוטו של מקרא גם בגוף הפירוש, שהרי אין זה מוכרח שמה שכתוב ג' פעמים "ארון" בעשיית הארון הוא מפני איזו סיבה מיוחדת, וע"פ פשוטו של מקרא אין זה דורש טעם והסברה, וזהו רק רמז בלבד. וא"כ לא נראה שהוכחתו של

רש"י היא משם.

תירוץ נוסף בענין זה מצינו בס' לבוש האורה⁶⁸, שביאר שרק ע"י ג' ארונות נוצר ציפוי חלק ויפה, משא"כ כשמחברים טסי זהב שאז הציפוי בולט קצת וגם יכול ליפול. אבל בפשטות גם ביאור זה אינו מתאים כאן, כיון שאם זו כוונתו של רש"י הי' לו להזכיר זאת⁶⁹.

ד

הביאור בכל הנ"ל

ויש לבאר כ"ז, ובהקדים:

בתחילת דברי לבוש האורה שם, הביא ביאור נוסף בשם "יש אומרים", שהוא משום שהפסוק לכאורה כופל את דבריו – בתחילה כתוב: "וצפית אותו זהב טהור", ולאחמ"כ מוסיף: "מבית ומחוץ תצפנו", שמתיבות אלו - שלכאורה הינם מיותרות – למדים שהציפוי הי' באופן דג' ארונות זה בתוך זה (ולא באופן של טסים מחוברים).

ומקשם שם על פירוש זה שאולי התיבות "מבית ומחוץ תצפנו" נצרכים לגופו של דין זה עצמו, שצריך לצפות גם מפנים ולא רק מבחוץ (שהרי מ"וצפית אותו זהב טהור" לא מוכרח שצריך לצפותו גם מבפנים), ולכן דוחה פירוש זה ומבאר כפי שהובא לעיל.

ועד"ז אולי יש לומר, שהכרחו של רש"י לפרש ש"ג' ארונות עשה בצלאל" הוא מכך שבפסוק זה יש יתור נוסף, שאחרי התיבות "מבית ומחוץ" מוסיף הכתוב תיבת "תצפנו", שלכאורה תיבה זו אינה מוסיפה מאומה בביאור הכתוב והי' מספיק לכתוב "וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ", ומכך שמוסיף תיבת "תצפנו" מוכח שציפוי הארון הי' שונה משאר הציפויים.

ובזה גופא אפדר ללמוד בב' אופנים:

א. תיבת "תצפנו" (המיותרת לכאורה) באה ללמד שכללות ציפוי הארון הי' שונה מציפוי ע"ד הרגיל, והשינוי הוא שהיו ג' ארונות, וע"י שב' הארונות החיצוניים היו של זהב נעשה הציפוי⁷⁰.

ב. באם נבאר שהציפוי כאן הוא ע"י טסים (כמו בשאר הכלים) תהי' תיבת "תצפנו" מיותרת, ולכן מוכרחים לומר שה"וצפית . . מבית ומחוץ" נעשה ע"י ב' ארונות חיצוניים מזהב, וה"תצפנו" מלמד שצריך לצפות השפה העליונה (כהמשך דברי רש"י)⁷¹.

(68) להר"ר מרדכי יפה.

(69) בהמשך דבריו שם מוכיח את דבריו ממ"ש גבי מחתות החוטאים במעשה קרח ועדתו דכתיב שם (קרח יז, ג): "ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח", ושם הכוונה שעשו מהמחתות טסי זהב וחיברו אותם למזבח, ואם גם כאן הייתה הכוונה כן, הי' צ"ל כתוב: "וצפית אותו רקועי פחי זהב טהור". אמנם גם על הוכחה זו קשה מכך שבגבי השולחן כתוב באותו הלשון דהארון, ושם הכוונה לציפוי טסים ולא לג' שולחנות זעגב"ז.

(70) וכעין זה אפשר לדקדק מדברי היריעות שלמה והנחת יעקב (על פירש"י).

(71) וכך אולי אפשר לבאר בדברי המשי"ל והבה"ט (שהובא לעיל).

ועפ"ז מבואר ג"כ מדוע מביא רש"י בד"ה גם את התיבות "מבית ומחוץ תצפנו", שלכאורה אין צורך להביאם, וע"פ הנ"ל מובן – שמתיבות אלו מוכח שהיו ג' ארונות ולא ציפוי ע"י טסים.

ה

ה'יינה של תורה' שבפירש"י

דרכו של כ"ק אד"ש מה"מ לבאר ה'יינה של תורה" שבכל פירש"י, ובפירש"י זה י"ל ע"פ מה שכתב הבאר בשדה (על אתר) שכמו שבכל פרט בתורה ישנו הפרד"ס – פשט, רמז, דרש וסוד, כך גם כאן ישנם הלוחות שבתוך הארון, שהם עיקר התורה וכנגד ה'סוד'; הארון של עץ הוא ה'פשט', וב' הארונות של זהב הם ה'רמז' וה'דרש' שמייפים את התורה.

ולפי זה, בארון מודגש בעיקר מעלת ה'פשט', שהרי הארון של עץ הוא עיקר הארון, וב' הארונות של זהב (שהם ה'רמז' וה'דרש') הם רק ה'ציפוי' והיופי שלו. וכמו שכתב בגו"א⁷² שהעץ מרמז על עיקר התורה שנקראת "עץ חיים".

ועפ"ז יש לבאר בפנימיות הענינים מה שרש"י כאן אינו מבאר כדברי ריש לקיש בירושלמי, דאיתא שם: "מה תלמוד לומר תצפנו . . להביא בין נסר לנסר"⁷³. וע"פ הנ"ל יש לומר שרש"י בא להדגיש מעלת הפשט (כיון שדברי הבאר בשדה הנ"ל שייכים רק בג' ארונות), ותן לחכם ויחכם עוד.

(72) בהמשך דבריו שהובאו לעיל.

(73) ע"פ פשש"מ י"ל שבפשוטם של דברים לא מסתבר שיש לכסות בין הנסרים, וזהו היפך הפירוש הפשוט ב"מבית ומחוץ".

"וישתחו לעם הארץ לבני חת" לפירוש רש"י

יבאר השינוי בפסוקים למי השתחווה אברהם / יביא ב' ביאורים בשינוי הפסוק / יביא ביאור המפרשים בפירוש השינוי / יקשה למה רש"י לא מפרש פסוק זה / יבאר שרש"י סובר כהספורנו / יבאר הסיבה למה לא התייחס לכך רש"י - כיון שהדבר ברור מאליו / מובא גליון תגובה כהמשך לדבריו

הת' דניאל שי' גלנט
הת' מנחם מענדל שי' מיפעי
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

"ביאורי המפרשים לפסוק 'וישתחו אברהם לפני עם הארץ'"

בתחילת פרשת חיי שרה מספרת התורה כיצד אברהם אבינו מגיע לבני חת ורוצה לקנות מהם שטח אדמה לקבור בו את שרה, ולאחר שהם נותנים את הסכמתם הוא מבקש מהם אברהם לקבור אותה דוקא בשטח של עפרון - במערת המכפלה, ועפרון אכן נותן לו את הסכמתו.

והנה בהתבוננות קלה בפסוקי התורה רואים שישנו שינוי מסוים בלשונות הפסוקים, בין תגובתו של אברהם אבינו להסכמת בני חת לתת לו מקום לקבורת שרה, לבין תגובתו להסכמת עפרון לקבורת שרה בחלקו:

כתגובה להסכמת בני חת מתארת התורה על אברהם "וישתחו לעם הארץ לבני חת"⁷⁴, אך בקשר להסכמת עפרון נאמר "וישתחו אברהם לפני עם הארץ"⁷⁵ ולא התפרש למי בדיוק הוא השתחוה.

והנה במשמעותו הפשוטה של הפסוק ניתן להבין זאת בשני אופנים: א. מפשטות הכתוב משמע שהכוונה ב'עם הארץ' היא לכל בני חת, וכפי שאמר בפסוק לפני"ז "לעם הארץ (שהם) לבני חת". אך מכך שפסוק זה מגיע בהמשך להסכמת עפרון, ובפרט מכך שהכתוב משנה⁷⁶ מלשונו הקודמת וכותב "לעם הארץ" (ואינו מוסיף "לבני חת" כפי שהוסיף בפסוק לפני זה), ניתן להסביר שהכוונה ב'עם הארץ' כאן היא לעפרון בלבד.

ולפי שני הפירושים חסר בהבנת הענין - לפי הפירוש הראשון צריך להבין מדוע אכן

(74) בראשית כו, ג.

(75) שם פסוק י.

(76) אך ראה אלשיך על פס' ז, שהסביר ש'עם הארץ' רבני חת' הם שני ענינים שונים.

שינה הכתוב מלשונו בפסוקים לפני זה. וגם לפי הפירוש השני, דוחק גדול לומר שבמילים "עם הארץ" הכוונה רק לאיש אחד, בפרט שבפסוק לפני זה נאמר "עם הארץ" על כל בני חת.

ואכן כמה מפשטני המקרא⁷⁷ פירשו שכוונת הפסוק כאן היא לא שאברהם השתחוה לעם הארץ אלא לפני עם הארץ. היינו שאברהם השתחוה לעפרון בפני כל עם הארץ (בני חת). ולפי זה אברהם אכן השתחוה לעפרון בלבד (וסר הדוחק שבפירוש הראשון) והפירוש ב"עם הארץ" הוא אכן לכל בני חת (וסר הדוחק שבפירוש השני). והפסוק בא להדגיש שאברהם לא נמנע מלחלוק כבוד לעפרון בפני כל העם.

ב

הקושי מכך שרש"י אינו מפרש על כך כלום

ולפי כל זה צריך להבין מדוע רש"י, שענינו לפרש את "פשוטו של מקרא", לא מבאר מאומה בפירוש פסוק זה, למרות שלכאורה השאלה במשמעות הכתובים היא שאלה המתעוררת גם בלימוד ע"ד הפשט.

ודוחק לומר שההבנה הפשוטה ב'לפני' היא לפני ולא אל (כהסבר המפרשים הנ"ל), שהרי ישנם כו"כ כתובים בהם ההבנה הפשוטה היא שפירוש המילה "לפני" הוא "אל". וכמו למשל בריש פרשת וישלח - "וישלח יעקב מלאכים לפניו", שההבנה הפשוטה בזה היא "אליו" (אל עשיו) ולא "לפניו" ממש.

א"כ צריך להבין, כנ"ל, מדוע לא פירש על כך רש"י מאומה.

ג

הביאור שדעת רש"י היא כדעת הספורנו

והנה בספורנו⁷⁸ פירש באופן אחר, שהכוונה כאן היא שאכן אברהם השתחוה לכל עם הארץ ולא רק לעפרון, והטעם לכך שאברהם הודה לכל עם הארץ (על הסכמתו של עפרון) הוא כי גם הסכמתו של עפרון היתה מפני כבודם של כל בני חת, שרצו לתת לאברהם מקום לקבורה.

ונראה לומר שרש"י הבין בפשוטו של מקרא ע"ד פירוש הספורנו. ומה שלא הביא זאת בפירושו הוא משום שהענין מובן מאליו מפשטות הפסוקים ומפירושו הקודמים בפרשה:

דהנה משמע מהפסוקים שלבני חת היה ג"כ חלק במעשה הנתינה, עד שאברהם לא ביקש את המערה מעפרון ישירות אלא ביקש מכללות בני חת "פגעו לי בעפרון בן צוחר"⁷⁹. וגם

77) ראה רשב"ם. אבן עזרא. וכן משמע בחוקוני ובתרגום אונקלוס. ועוד.

78) וכן משמע מפירוש האלשיך בפסוק ז. עיי"ש.

79) פסוק ח שם. וניתן לתת לזה קצת הסבר ע"פ הסבר האלשיך שלקבור ברשותו של עפרון הוא הקרבה גם מצידם, או כהסבר הספורנו ש'בשביל כבודם הסכים עפרון'.

בהסכמת עפרון עצמה מודגש בפסוק עידודם וסיועם של כל העם לעפרון, כפי שפירש רש"י על הפסוק "והוא ישב בתוך בני חת"⁸⁰ - "כתיב חסר, אותו היום מינוהו שוטר עליהם מפני חשיבותו של אברהם שהיה צריך לו עלה לגדולה".

ועד"ז בהמשך הפסוק (על המילים "לכל באי שער עירו") פירש רש"י: "שכולן בטלו ממלאכתן ובאו לגמול חסד לשרה". וכן משמע גם מהמשך הפסוקים שנתינת המערה היתה מכל בני חת - "ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת"⁸¹. ולכן מובן בפשטות שכאשר נתמלאה בקשתו הודה לכל בני חת.

ומה שהפסוק שינה ולא כתב "לעם הארץ (לבני חת)" כנאמר בפסוק לפני כן, ניתן לבאר שאחרי שפירש זאת הכתוב פעם אחת, שוב אין צורך לפרש כל פעם ופעם (שעם הארץ הם בני חת). ויותר נראה לומר שרש"י מפרש בזה כפירוש האלשיך שהכוונה ב"בני חת" היא ל"אילי העם" (השרים והשולטים) והכוונה ב"עם הארץ" היא לכל שאר העם כפי שמשמע מפשט הפסוקים.

ד

הוספה - גיליון על ההערה

[על הערה זו יצא "גיליון תגובה" שהעיר א' התמימים לדחות את המובא לעיל. לקמן הובאו קטעים מתוך גיליון התגובה ולאחר מכן ישוב הדחיות].

בגיליון . . העיר א' התמימים אודות שיטת רש"י בפירוש הפסוק "וישתחו אברהם לפני עם הארץ". ותורף דבריהם, דישנם שני אופנים להבין בפסוק זה למי השתחוה אברהם: לעפרון או ל'עם הארץ', ולשני האופנים ישנם קשיים מסוימים (כפי שבמביאים שם באריכות). ומביאים פירוש כמה מפשטני המקרא שהשתחוה לעפרון ומבארים מדוע לא קשה לשיטת מפרשים אלו הקושיות שהזכירו.

לאחר מכן שואלים מדוע רש"י (שמפרש כל דבר הקשה בפשוטו של מקרא) לא מפרש מאומה בענין זה, אף שלכאורה דוחק גדול לומר שהביאור הנ"ל דהמפרשים פשוט ומובן מאליו. ומבארים את שיטת רש"י באופן נוסף ע"ד פירוש הספורנו שהשתחוה לכל עם הארץ. ומוכיחים זאת ע"פ פירושי רש"י בפסוקים הקודמים, ומבארים שפירוש זה הוא פשוט לבן חמש למקרא ועל כן לא הוצרך רש"י לכותבו.

ובגיליון הקודם הגיב על דבריהם הת' ש.ד.ב.ו. באריכות גדולה, והאריך לפרוך את דבריהם ופירושים. וכפי שיובא לקמן.

ולענ"ד כל פרכתיו אינם אמיתיות, אלא או שנובעות מהבנה שטחית בדבריהם וחוסר דיוק בלשונם, או שהן פרכות על ענינים שוליים.

כעת נכנס לפרטי תגובותיו על הערה הנ"ל ותגובתי עליהם:

(80) פסוק י.

(81) פסוק כ.

על שאלתם מדוע לא פירש רש"י כאן מאומה (לאור הבנת כמה מהמפרשים שאברהם השתחוה לעפרון בפני עם הארץ, כנ"ל), הקשה שאינו מובן כלל מהו הקושי כאן, שהרי כל הפשטנים ביארו שהשתחוה רק לעפרון בפני עם הארץ, והכריחו זאת מהלשון "לפני עם הארץ" (ולא "לעם הארץ"). וודאי שרש"י למד כפירושם.

והנה, קודם שניגש לעצם קושייתו יש להעיר על אי אלו דיוקים:

א. לא דייק בלשונו, שכתב "שהרי כל הפשטנים". כי יש המפרשים שאברהם כן השתחוה לכל בני חת (כפי שציטט בעצמו מהספורנו). ואם על האלשיך יאמר שאין זה פשוטו של מקרא אלא "כל לימודו על דרך הדרש" מה יאמר על הספורנו?

ב. לא הביא מקור לביאור בטעמם של הפשטנים שהוא משום היתור במילה 'לפני'. ולענ"ד ביאור זה קצת צריך עיון דהרי אף אם הפשט בפסוק כאן שהשתחוה לכל עם הארץ, עדיין אין תיבת 'לפני' מיותרת. וכפי שמצינו בכמה כתובים שמבטאים השתחוואה בלשון "לפני", כמו "ויבוא יהודה ואחיו ביתה יוסף . . . ויפלו לפניו ארצה"⁸² ועד"ז "ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים"⁸³. ושם פשוט שמשמעות המילה "לפניו" היא "אליו".

ובכלל יש להבהיר שפשוט שאין רש"י מוכרח לפרש כשאר הפשטנים, ורבו המקומות בהם פירש באופן יחודי. א"כ גם אם כל הפשטנים פירשו באופן מסוים, אין להכריח מכך לפרש". מלבד זאת, הנה עיקר שאלתו נובעת מחוסר הבנה בדבריהם - שאמנם לא הקשו מדוע רש"י לא מפרש כך, אלא מדוע לא פירש כלל פסוקים אלו. וק"ל.

לאחר מכן, על דבריהם שדוחק לומר שהמילה "לפני" היא "לפניו" ולא "אליו" (שכן ישנם מקומות בהם "לפני" מתפרש כ"אליו") - הקשה:

א. מדוע מכריעים ש"לפני" פירושו בד"כ "אליו"? ואדרבא - "לפניו" ו"אליו" הם מילים נפרדות.

ב. מדוע אומרים שדוחק לפרש "לפני" כפשוטו ("לפניו") - ומביא כמה הוכחות ש"לפני" יכול להתפרש גם כך).

ושוב קושייתו נובעת מהבנה שטחית בדבריהם: הם התכוונו לתרץ מדוע רש"י לא פירש כאן מאומה, ולכן היה ניתן לכאורה לתרץ שהבנה הפשוטה ב"לפני" היא "בפני" כפירוש הפשטנים הנ"ל, ולכן רש"י לא הוזהק לפרש כלל (וע"ד הפירוש שהציע הוא). ובשביל לדחות פירוש זה כתבו שהוא דוחק לומר שהיא הבנה פשוטה ש"לפני" משמעותו היחידה היא "בפני" (כדי שנאמר שזה פשוט עד כדי כך שאין על רש"י לפרש זאת), שהרי ישנם כמה מקומות בהם המשמעות של "לפני" היא "אליו" וכנ"ל.

ויש להוסיף דוחק נוסף בפירוש שהציע - והוא שלפי זה לא מובן מדוע לא מפרש הפסוק למי השתחוה אברהם, ע"ד שפירש בהשתחוואתו לבני חת. ואין לומר שהוא משום שבפסוקים הקודמים מדבר עם עפרון שהרי גם לפני כן דיבר עם בני חת, ובכ"ז מפרש הפסוק למי השתחוה.

82) בראשית מד, יד.

83) שם ג, יח.

עוד הקשה על ההוכחה שהביאו מפרשת וישלח דאין הפירוש שם "לפניו" - "אליו", אלא כפשוטו. ואם כי צדקו דבריו, פרך בזה רק הוכחה זו ולא את עצם הענין.

עוד הביא את מה שביארו שרש"י פירש כהספורנו (שהשתחויה לכל בני חת כי גם הסכמת עפרון היתה בזכותם), והקשה שלא ניתן לומר שכן פירש רש"י, שכן הספורנו מפרש ש"עם הארץ" הם ראשי העם, ולא יתכן לומר שכן הוא לדעת רש"י.

אך בעיון קל מובן בדבריהם, שלא התכוונו לומר שרש"י מפרש כהספורנו בכל פרטי הפרשה, אלא שבענין זה מבין רש"י את פשט הפשוט כדברי הספורנו (בפרט שבסוף הענין צידדו לומר שרש"י פירש באופן אחר, כדברי האלשיך).

עוד הביא מה שכתבו שמובן מהמשך הפסוקים (ומדברי רש"י) שלבני חת היה חלק בנתינת השדה מעפרון לאברהם, והקשה על כך שהרי ההתערבות בני חת בענין היתה רק בנוגע להסכמה הא' (שאברהם יקבור את מתו בארצם) אך בהסכמה השניה (הסכמתו של עפרון) לא היה להם חלק. א"כ לא ניתן לומר כדבריהם שאברהם השתחויה לכולם.

ולא השכלתי להבין את קושייתו, כי אף שהיו ב' הסכמות שונות, כל הפסוקים שהביאו כהוכחה לדבריהם עוסקים בהסכמה השניה (של עפרון). וסרה קושייתו מעיקרה.

וכן מה שהקשה על הוכחתם האחרונה מ"ויקם השדה והמערה אשר בו . . . מאת בני חת" שהכוונה בזה היא רק להסכמה הא' ולא להסכמה הב' - הנה גם אם לא מוכח מפסוק זה דוקא כדבריהם, הרי הביאו עוד ראיות לדבריהם (ובפרט שעל פי דבריהם יומתק יותר מה שאומר הכתוב לא רק "השדה" אלא גם "המערה אשר בו" שענין זה שייך דוקא להסכמה הב', היינו שגם בהסכמה הב' שייכים בני חת).

עוד הביא מה שהסבירו בסוף הענין, שי"ל שרש"י פירש כהאלשיך ש"עם הארץ" היינו "אילי העם". ועל כך הקשה שלא יתכן לומר שרש"י ס"ל כהאלשיך, כי האלשיך "כל לימודו על דרך הדרש" ובגלל שהדבר סותר למה שכתבו לפני כן שרש"י מפרש כהספורנו.

והנה בנוגע לפרט השני בקושייתו - ברור שנובעת מהבנה מוטעית בדבריהם, שלא התכוונו להשוות את דעת רש"י לספורנו בכל הפרטים (כנ"ל). וגם בנוגע לפרט הראשון - הנה (מלבד זאת שלא הביא מקור לכך שכל פירושי האלשיך הם ע"ד הדרש) אי"ז סותר לכך שרש"י יוכל לפרש זאת גם כן, רק משום שהאלשיך הביא פירוש זה. וכפשוט.

ואף שלא הסבירו וביארו את דבריהם כיצד משמע כן בפשוטו של מקרא, עדיין יש להם להתלות על ביאורם הראשון ויסוד דבריהם לא נדחה.

רצוננו לראות את מלכנו

הת' לוי יצחק שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

א

מסופר בתורה⁸⁴ שקודם מתן-תורה תאר הקב"ה למשה כיצד יתרחש מתן-תורה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם", וממשיכה התורה: "ויגד משה את דברי העם אל ה'".

ומפרש רש"י (שהרי התורה לא מספרת מה אמר משה): "תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע⁸⁵ ממך, אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו".

וכבר התעכבו בכ"מ⁸⁶ על כך שרש"י מפרש דוקא שבנ"י רצו ב' פרטים, הן לשמוע והן לראות, וביארו שההכרח הוא מב' הפרטים שתיאר הקב"ה לפני"כ: "עב הענן" המראה על חסרון בראי', ו"ישמע העם בדברי עמך" - חסרון בשמיעה (שבנ"י ישמעו כיצד הקב"ה מדבר למשה, והקב"ה לא ידבר עמם ישירות).

והוסיפו לבאר שההכרח הוא ג"כ מזה שרואים שב' פרטים אלו השתנו, ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "והקב"ה מילא בקשתם, כפי שבנ"י אמרו אח"כ (כמסופר ע"י משה בתורה⁸⁷) "הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש, היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי"⁸⁸, ומזה מובן שב' הפרטים היו כלולים בבקשת בני".

[ולוהוסיף, שכבר בפסוק שלנו (שגם לפני שרואים בהמשך הפסוקים שהקב"ה שינה ב'

(84) יתרו יט, ט.

(85) להעיר שהפ' "לשמוע" כאן אינו רק שמיעה כפשוטו (שהרי בכל מקרה ישמעו בני"י את קולו של הקב"ה "ישמע העם בדברי עמך) אלא קבלת דברים (כלומר "רצונם לקבל את הדברים ממך"), ע"ד שפירש רש"י לעיל בפסוק (פס' ה"א) "אם שמוע תשמעו בקולי" - "אם עתה תקבלו עליכם".

במכילתא איתא ש"בעבור ישמע העם גו" הוא תשובת הקב"ה לבקשת בני", וא"כ משמע שביקשו על שמיעה כפשוטו, אמנם רש"י כתב "תשובה על דבר זה כו", כלומר שביקשו דבר נוסף על "בעבור ישמע העם גו".

(86) קובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליון א'רל. גליון תתקסא (ע' 82 ואילך). ועוד.

(87) ואתחנן ה, כא.

(88) תרגום מסה"ש תשמ"ח ט"א ע' 229. וראה ג"כ משפטים כד, יז. רש"י יתרו כ, ב (הובא לקמן). ועוד.

ומה שבפסוק (יתרו כ, טו) "וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים ואת קול השופר ואת העם עשן" לא הוזכרה ראית כבוד ה', אולי יש לומר שדוקא דברים אלו גרמו - כהמשך הפסוק - ל"ירא העם וינועו ויעמדו מרחק" (ולא עיר מהדמיון לפסוק לפני"כ יט, טז). משא"כ מראה כבוד הוי' שגורם תאווה להתקרב ולראות, שלכן צריך הקב"ה להזהיר את בני"י (יט, כא ורש"י) "פן יהרסו אל ה' לראות - ע"י שתאווה אל ה' לראות", וברש"י יתרו כ, ב "גלה כאן כוקן מלא רחמים שנאמר ותחת רגליו וגו'".

פרטים אלו) יש להבין שבנ"י בקשו על כל מה שרק יכולים, כיון שאחרי שהקב"ה הראה להם כ"כ הרבה קירוב וגילוי אהבה⁸⁹, ובפרט כשיודעים שכל הגאולה היא בהמשך לכך שהקב"ה כבר נראה ודיבר לאבות⁹⁰, הרי ודאי שירצו לקבל את הגילוי הכי נעלה הכולל הן שמיעה והן ראי', ואדרבא - תידרש הסברה אם נאמר שהסתפקו בבקשת אחד מפרטים אלו].

ב

וצריך להבין:

א. מדוע מחלק רש"י את הראי' והשמיעה לב' משפטים שונים, ולא כוללם במשפט אחד ("רצוננו לראות ולשמוע את מלכנו" וכיו"ב)⁹¹.

ב. במכילתא עה"פ - שהיא מקור דברי רש"י⁹² - נאמר הסבר הן לרצון בנ"י לשמוע והן לרצונם לראות: "לא דומה שומע מפי פרגוד לשומע מפי המלך", ו"לא דומה שומע לרואה". ולעומת זאת רש"י מביא רק את ההסבר בנוגע לשמיעה, ומשמיט את ההסבר בנוגע לראי'.

[היה ניתן לענות שבנ"י היו צריכים לתת הוכחה ממלך גשמי, כי אחרת לא מובנת בקשתם - כיון שמעולם לא שמעו את הקב"ה מנין להם איזה אופן שמיעה יהי' טוב יותר בשבילם. משא"כ בנוגע לראי' הרי הם כבר ראו את הקב"ה בים סוף⁹³, וא"כ מובן על מה מבוססת בקשתם.

אמנם ביאור זה יתאים רק אם נאמר שההוכחה ניתנה ע"י בנ"י, אמנם לכאן יש ג"כ מקום לומר שבנ"י רק ביקשו, ומשה הוא זה שנתן את הטעם לכך שהקב"ה צריך לקבל את בקשת בנ"י. ולפי אופן זה צריך להבין (כדליעיל) למה לא נתן משה טעם על הראי'.

ג) במכילתא הלשון היא "רצוננו לשמוע מפי מלכנו . . רצוננו לראות את מלכנו" (היינו דברי בנ"י עצמם), ורש"י משנה את הלשון בנוגע לראי' - "רצונם לשמוע ממך" (היינו כפי שמשנה חוזר על דברי בנ"י), ובנוגע לראי' מעתיק את לשון המכילתא. ויש להבין טעם השינוי.

וזה שרש"י פי' עה"פ "לעיני כל העם" (יט, יא) "מלמד שלא הי' בהם סומא, שנתרפאו כולם", אין שום הכרח שרש"י בא לשלול בזה את פשט הפסוק, וראה לקמן כ, יד דרשות בסגנון דומה שודאי לא באות לשלול את פשט הפסוק (וזה שבמכילתא על לעיני כל העם הובאו הרפואה והראי' כפשוטו כב' אפשריות שונות, הרי אין מפריע בפשט"מ ששניהם התקימו). ומה שבכ"מ (רש"י בפסוק הבא. רש"י ואתחנן ה, ד. ועוד) הוזכר רק שה' דיבר עם בנ"י (ולא שראוהו) אינה קושיא, שהרי יחד עם זה שדיבור לא מכריח ראי', אינו שולל ראי'. כפשוט.
והארכתי מפני שראיתי למי שכתב אחרת.
(89) ראה תניא פמ"ו.

(90) ראה ר"פ וארא. וראה דבר מלכות ש"פ וארא תשנ"ב ס"ב (סה"ש ח"א, ע' 258) שזו הדגשת רש"י שם "וארא - אל האבות".

(91) להעיר שבמשמ"ר פכ"ט, ד הובאו ב' הפרטים במשפט אחד: "אמר רבי לוי שני דברים שאלו ישראל מלפני הקב"ה, שיראו כבודו וישמעו קולו, והיו רואין את כבודו ושומעין את קולו.

(92) כפי שציין הרא"ם. וכבר העירו (אוצר מפרשי התורה (מכון ירושלים, תשע"ח) עה"פ) שבמכילתא דרשב"י הובאו השמיעה והראי' בהמשך זל"ו, משא"כ במכילתא שהם ב' דעות שונות.

(93) כפי שפרש רש"י שם (בשלח טו, ב): (כבכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים".

ג

ואולי יש לומר:

רש"י מתחלתו ועד סופו כותב את דברי משה בלבד (כפי שמתחיל "תשובה כו' שמעתי מהם כו'"), כלומר משה חוזר על דברי בני" במילים שלו, ולא במילים שלהם.

לכן בנוגע לשמיעה משנה רש"י מהמכילתא וכותב "רצונם לשמוע ממך" שהרי משה בכל מקרה ישמע ישירות מהקב"ה, כפי שאמר לו הקב"ה - "בדברי עמך".

משא"כ בנוגע לראי' כולל משה את עצמו עם בני" רצוננו לראות את מלכנו" כי מבקש גם עבור עצמו, שהרי גם ביחס אליו אמר הקב"ה "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" - בהסתר⁹⁴.

ועפ"ז אפשר אולי לבאר בנוגע לשאלה השני' הנ"ל (ס"ב), שבנוגע לשמיעה יכול ורוצה משה להוסיף הסברה וטעם לרצונם של בני" כדי שבקשתם תתקבל, משא"כ בנוגע לראי' כיון שגם אצל משה גלוי הרצון, אינו יכול לתת טעם, שהרי "אין טעם לרצון"⁹⁵, וכל טעם שיתן ימעיט את הרצון. וכפי שמבין גם בן חמש למקרא שישנם דברים שרוצה בלי סיבה (כמו להיות עם אביו) והם הרבה יותר חזקים מדברים שרוצה בשביל איזה תועלת.

ולכן ביקש משה בלי טעם "רצוננו לראות את מלכנו".

94) להעיר מבקשת משה להקב"ה לקמן (תשא לג, יח) "הראני נא את כבודך".

95) המשך תרס"ו ע' לה. ובכ"מ.

הוספה

ד"ה באתי לגני תשכ"ג

רשימת המאמר בסגנון של ביאור בדרך אפשר - יש לעיין רק אחרי לימוד ועיון
בגוף ההנחה

הרה"ח מיכאל חנוך שי' גאלאמב
משפיע בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

תוכן יב סעיפים הראשונים של המשך ההילולא

באתי לגני אחותי כלה¹ ומביא בעל ההילולא מ"ש במדרש² בפירוש באתי לגני, לגנוני, למקום שהי' עיקרי - עיקר דירת - בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה, ואח"כ הנה ע"י החטאים, החל מאדה"ר, ולאח"ז במשך שבעה דורות, סילקו את השכינה בתחתונים למעלה, ואח"כ התחיל אברהם להוריד את השכינה מלמעלה למטה, עד כי משה שהוא השביעי וכל השביעין חביבין³, הוריד השכינה מרקיע הא' לארץ. וזהו שאז נאמר הציווי⁴ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם שהו"ע דירת השכינה בתחתונים.

והמשכת השכינה נעשית ע"י עבודה בני, כהדיוק ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד⁵. וזוהי כללות העבודה דועשו לי מקדש שקאי על עשיית המשכן, שעז"נ⁶ ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים, וכמבואר בארוכה בהמשך⁷ שעיקר העבודה היא לעשות משטות (שטים) דלעז"ו, שטות דעולם, שיהי' שטות דקדושה, וקרבנות שקר, שמשקר העולם יעמידו בנין שיהי' מקדש ומשכן לו ית'.

וענינו בעבודה דכל אחד ואחד (ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד) הוא הקירוב לאלקות, שזהו שעיקר העבודה כמשכן היתה עבודת הקרבנות, שהו"ע קירוב כל הכחות⁸. ועל זה היא

(1) שה"ש ה, א.

(2) שהש"ר עה"פ.

(3) ויק"ר פכ"ט, יא.

(4) תרומה כה, ח.

(5) הובא בשם רז"ל בלקו"ת ר"פ נשא כ, סע"ב. ובכ"מ. וראה ראשית חכמה שער האהבה פרק ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים).

(6) אלשיך תרומה כה, ח. של"ה סט, א רא, א. שכה, ב. שכו, ב. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 173 הערה 45.

(7) תרומה כו, טו.

(8) פ"ה ואילך

(8) כמ"ש הבחיי ויקרא א, ט. וראה ספר הבהיר סימן מו (קט). - ובאופן שעולים עד רוא דא"ס (ראה זהר ח"ב רלט, א. ח"ג כו, ב), ועי"ז

נעשית אח"כ ההמשכה מלמעלה למטה, שזהו"ע נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני

המלחמה שנעשת ע"י בני"ש שנקראים צבאות הוי"ו.⁹ ובכדי לנצח במלחמה, מבזבו המלך את אוצרותיו היקרים¹⁰ וגם מעמיד את עצמו בסכנה כביכול, כדי לנצח במלחמה. והכלי לקבלת האוצר למעלה הוא האוצר דלמטה¹¹ בעבודת האדם.

ומבאר שאע"פ שנתנת האוצרות היא ע"י פקידי החיל, הכוונה בזה הם אנשי החיל שהם דוקא עושים את הנצחון, שהם צבאות הוי"ו.

ולבאר ענין האוצר למעלה, מביא מה דאיתא בתיקוני זהר¹² אור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, ומבאר שאוצר העליון הו"ע אוא"ס למעלה עד אין קץ. אלא שמקדים לבאר את העילוי שבאוא"ס למטה עד אין תכלית (שלמטה מהענין דאוא"ס למעלה עד אין קץ), ומזה יובן גודל העילוי שבהענין דאוא"ס למעלה עד אין קץ. ומבאר בסעיף י"ב (סעיף דאשתקד) הענין דאוא"ס למטה עד אין תכלית בענין התהוות העולמות.

קיצור: סיכום יב סעיפים הראשונים של המשך ההילולא, ומסיים שהאוצר ניתן לאנשי חיל דוקא. ושיבאר תחילה ענין אוא"ס למטה עד אין תכלית.

ב

הפרק של שנה זו - אוא"ס למטה עא"ת

הסעיף השייך לשנה זו (סעיף י"ג גימטריא אחד) מתחיל: "והנה מה שאומר למטה עד אין תכלית קאי על הגילוי וההתפשטות שהוא בבחי' התפשטות בבחי' א"ס ואין שיעור ובל"ג ממש עד למטה מטה במדריגות היותר אחרונות והיותר תחתונות. עכ"ל. – היינו דבסעיף הקודם מבאר הענין דלמטה עד אין תכלית בענין ההתהוות, ובסעיף זה יבאר ענין ההתפשטות והגילוי דאוא"ס, שגם בזה ישנו הענין דלמטה ואין תכלית.

ומוסיף: וזהו אוא"ס למטה עד אין קץ שהתפשטות האור הוא בבחי' א"ס ובל"ג כלל עד מדריגה היותר מטה מטה. עכ"ל. וי"ל הטעם שאומר עוד הפעם שהתפשטות האור הוא בבחי' א"ס עד מדריגה היותר מטה מטה, הוא להדגיש שאין הכוונה בזה רק שמהאור נמשך ריבוי השתלשלות עד אין תכלית (שלכן נק' בשם א"ס), כ"א שהאור עצמו מתפשט למטה, וגם כמו שנמצא למטה הוא בבחי' א"ס ובל"ג.

אמנם יש לדייק, דזה שהאור הוא א"ס למטה עד אין תכלית מורה על תוקף ההתפשטות שלו שהוא בבחי' א"ס גם כמו שהוא למטה (כנ"ל). אבל ממ"ש בתחילת הסעיף שלמטה עד אין תכלית קאי על "הגילוי וההתפשטות", משמע שהכוונה היא, לא רק להתפשטות האור בנבראים (דהתפשטות יכול להיות באופן שאינו שייך להנבראים), אלא גם שהוא בגילוי בהם¹³.

(9) בא יב, מא.

(10) שנספח, לא רק בדור זה אלא גם שצברו אבותיו מדורי דורות, ובדרך כלל לא רק שאינו מבזבו אותם, אלא אפילו אינו מראה אותם.

(11) ראה ברכות לג, ב.

(12) ראה תקוני סוף תיקון גז (וראה שם תיקון יט – מ, ב.) ז"ח יתרו לד, סע"ג.

(13) ראה תניא פרק מח (סז, ב).

קיצור: בסעיף יג דהמשך מדובר על ענין ההתפשטות וגם ענין הגילוי, עד למטה מטה, בבחי' א"ס, וצריך ביאור מה הם ב' הענינים.

ג

ג' מדריגות כלליים

ויובן זה ע"פ המשך הענינים, שהשבח והעילוי בלמטה עד אין תכלית אינו שההתפשטות וגילוי אוא"ס הוא בעולמות הא"ס¹⁴ או אפילו על עולם האצילות, כי (בלשון המאמר) "עולמות הא"ס שלפני הצמצום ועולם האצילות דשם מאיר האור אין סוף בגילוי, ה"ה כלים לאור אין סוף, להיות דגם הכלים ה"ה אלקות ממש, וא"כ אין פלא כלל דהאור א"ס מאיר שם בגילוי, וכן אין פלא מה שהם יכולים לקבל אוא"ס הגילוי", משא"כ בעולמות בי"ע (כדלקמן ס"ג). – הרי הסדר שמפרט הוא ג' בחי' בכללות סדר השתלשלות: עולמות הא"ס, עולם האצילות, ועולמות בי"ע.

והביאור בסדר זה בפרטיות יותר, וגם להבין מ"ש שאין בזה פלא וכו', פלא דייקא, יובן עפ"י תורת הבעש"ט¹⁵, הובאה באור תורה להרב המגיד¹⁶ עם ביאור כ"ק אדמו"ר הזקן ונדפסה בלקו"ת לג' פרשיות¹⁷ עה"פ¹⁸ צהר תעשה לתיבה גו' תחתיים שניים ושלישים תעשה. ופירש השל"ה¹⁹ שתחתיים שניים ושלישים קאי על ג' עולמות בי"ע. והמגיד פירש בשם הבעש"ט²⁰ שיש בכל תיבה²¹ מתיבות התפלה והתורה (שזהו"ע התיבה) ג' בחי', 'עולמות נשמות ואלקות'. וצוהר תעשה לתיבה גו' הן אותיות התורה והתפילה, ובהן צריך להיות צהר ובהירות, שהן²² צריכות להתייחד עם עולמות, וע"י הנשמות, להתייחד עם אלקות, שע"י נעשה ענין הצהר. וזהו"ע מ"ש בזהר²³ תלת עלמין אית לי' לקוב"ה.

ומבאר שם, שבענין תלת עלמין שני הפירושים. פירוש א' במקדש מלך שהם אצילות

14) שבערך האוא"ס עצמו ה"ה נקראים בשם עולמות (ראה המשך וכנה תרל"ז פע"ו. ובכ"מ). ולהעיר שלשון המאמר הוא "עולמות הא"ס שלפני הצמצום". וראה אגה"ק ס"כ (קל, א): וקרוב לומר שגם האלפים ורבות עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א אינן עלמין ממש כו' ובחינת יש אלא וכו' ונקראו עלמין [רק] לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא.

15) צוואת הריב"ש סע"ה.

16) ס"פ נח (סי' יח). וראה ג"כ אגה"ק המפורסמת דהבעש"ט שנדפסה בריש ספר כתר שם טוב. ועיין ג"כ בהנעתק בספר בעש"ט עה"ת ח"א פ' נח עמוד התפלה בהערה לאות טו.

17) סג, ב. נדפס באוה"ת נח (כרך ג') תריד, א ואילך [חסר קצת בטעה ד"ד]. שם ע' תרכו.

18) נח ו, טז.

19) רעו, א.

20) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפב-ג.

21) כ"ה באוה"ת שם. ובאו"ת צוואת הריב"ש שם "בכל אות" (סה"מ מלוקט שם ע' רפג הע' 17).

22) אולי הכוונה שאמירת התיבות שבדיבור האדם נשמה בגוף (עולם) הוא יחוד עולמות עם תיבות התורה ותפלה. וראה תניא פל"ז (מו, א-ב): אי אפשר לנפש האלהית לבטא בשפתיים ופה ולשון ושיניים הגשמיים כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית המלוכשת באברי הגוף ממש. וכל מה שמדבר בכה גדול יותר, הוא מכניס ומלביש יותר כחות מנפש החיונית בדיבורים אלו. . בקדושת התורה או התפילה. זאת ועוד אחרת, שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדיבור, בתלמוד-תורה או תפילה וכיוצא בהן או מצות מעשיות, הרי כל גידולו וחיותו מהדם שהוא מקליפת נוגה ממש, שהן כל אוכלין ומשקין שאכל ושתה ונעשו דם, שהיו תחת ממשלתה וינקו חיותם ממנה, ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת בקדושה על-דיי כח נפש החיונית הגדל ממנה שנתלבש באותיות אלו או בעשה זו.

23) ח"ג קנט, ב.

ובריאה ויצירה. ולפי פירוש זה, עולמות היינו יצירה, נשמות היינו בריאה, ואלקות היינו אצילות (כמבואר בלקו"ת לג"פ שם). ופירוש ב' של הרמ"ז שהם עולמות הא"ס שלמעלה מאצילות, עולם האצילות ועולמות בי"ע²⁴. ולפי פירוש זה, עולמות היינו בי"ע, נשמות היינו אצילות, ואלקות היינו עולמות הא"ס שלמעלה מאצילות (כמבואר שם). ומוסיף שלפירוש הרמ"ז אתי שפיר יותר פירוש הבעש"ט נ"ע שהם ג' בחי' עולמות נשמות אלקות, שהם ענינים כלליים²⁵.

ועפ"ז מובן גם סדר הענינים בהמשך שמדבר על עולמות הא"ס עולם האצילות ועולמות בי"ע, שזהו גם ע"פ הג' ענינים 'עולמות נשמות ואלקות' ובהתאם לפירוש הרמ"ז.

וממשיך שם (בלקו"ת לג"פ): "והיא השכלה מופלאת להשכיל מה בין אצילות למה שלמעלה מאצילות" שזהו ההפרש בין נשמות לאלקות. וממשיך ומבאר שהחילוק בין אצילות לעולמות הא"ס הוא, שעולמות הא"ס הם אלקות שלמעלה מכלים, ובאצילות ישנו ענין הכלים, והיינו מה שצמצם אלקותו ית' להתלבש בכלים.

וצריך להבין דבתחילה כותב ש"להשכיל מה בין אצילות למה שלמעלה מאצילות" היא "השכלה מופלאת" ומיד כותב ביאור שהוא (לכאורה) חילוק פשוט, וא"כ מעיקרא מאי קסבר.

וי"ל הביאור בזה ע"פ המשך הענינים כאן, שאין הכוונה שם לתרץ ולבאר החילוק בין עולמות הא"ס ועולם האצילות, כי אם להיפך – לבאר ולהדגיש ההשוואה שביניהם, דלהיות ששניהם (הן עולמות הא"ס והן עולם האצילות) הם אלקות, דגם הכלים דאצילות הם אלקות ממש, החילוק הוא רק בזה שהאור נתצמצם להתלבש בכלים. ולכן מוסיף שם עוד שהוא ע"ד ההפרש בין היחוד דאיהו וחייה (אורות) חד ובין היחוד דאיהו וגרמוהי (כלים) חד, שההדגשה בזה הוא היחוד בתכלית עם אלקותו ית' (חד). דהגם שהם ב' בחי' חד, מ"מ בענין ההתפשטות והגילוי דאור, זה שמאיר אוא"ס באצילות בגילוי הוא פשוט²⁶, וזה שמחלקים ביניהם (ובין נשמות ואלקות) נשאר "השכלה מופלאת".

ועפ"ז מובן שבהמשך זה בעל ההילולא מחלק התלת עלמין לב' חלוקות²⁷: עולמות א"ס ואצילות (ביחד); עולמות בי"ע. כי בהמשך זה מדובר בענין התפשטות והגילוי דאוא"ס, ובזה גם אצילות שווה לעולמות הא"ס²⁸, שמאיר בו אוא"ס בגילוי, דגם הכלים הם אלקות ממש ("חד" כנ"ל), וא"כ אין פלא כלל שהם יכולים לקבל אוא"ס בגילוי כגופא לנשמתא.

24) פירוש זה מתאים לפי השל"ה הנ"ל דקאי על עולמות בי"ע, אלא שזהו בעולמות בי"ע הפרטיים, אך לפי הרמ"ז קאי על עולמות בי"ע הכלליים, עולמות הא"ס (א"ק) שלמעלה מאצילות, אצילות ובי"ע.

[בדרך כלל בי"ע הכלליים הם א"ק, עקודים נקודים (או עתיק ואריך) ואצ"י הוא עשי' דכללות (ראה הנסמן ב'קיצור סדר השתלשלות' נ' א' ווא"ל). ולפעמים גם בי"ע הפרטיים נכללים בעשי' דכללות – עי' סה"מ תש"ח ע' 113 הע' יט]. כאן הכוונה לתלת עלמין שכולל (לפירוש הרמ"ז) כל מקום החלל, כמו"ש בלקו"ת לג"פ כאן, כנ"ל בפנים].

25) היינו שבענין תחתיים שניים ושלישיים, שהו"ע 'עולמות נשמות ואלקות' וענין 'תלת עלמין' – ג' אופנים: א. בי"ע הפרטיים; ב. אצילות בריאה ויצירה; ג. עולמות הא"ס (שלמעלה מאצילות), אצילות, ובי"ע. והיתרון שבאופן הג' הוא שבו נכללים כל העולמות שבמקום החלל עד למטה מטה (כמבואר בלקו"ת לג"פ שם).

26) ראה גם תו"א עה, ד. עו, ב (סה"מ תרס"ו ע' קס-א) שאצילות נק' אדם אדמה לעליון, שהוא גילוי ההעלם בלבד, וכמשל הקנין שהחפץ עובר מרשות לרשות בלי שינוי.

27) וע"ד במאמר לקו"ת לג"פ שמפורש שם בסיום דבריו (בהקיצור): "אצילות וא"ק הכל א"ת", ע"ש.

28) ראה בפרק ראשון של ההמשך שאצ"י הוא "בכלל עולמות הא"ס". וכן לאידך, גם לפני הצמצום ישנה בחי' הנק' עולמות כמפורש

ועפ"ז י"ל שלשון המאמר "אין פלא" (ולא אין חידוש וכיו"ב) הוא ע"ד לשון אדמו"ר הזקן בלקו"ת לג"פ "השכלה מופלאה", שהפלא הוא לחלק בין עולמות א"ס ואצילות ובין אלקות ונשמות, ואילו להשוות ביניהם, בזה אין שום פלא.

אמנם כל זה הוא עד לכלים דאצילות שהם כגופא לנשמתא (כמ"ש בהמשך). וזה שאוא"ס מתפשט ומתגלה גם בעולמות בי"ע, שאינם כגופא לנשמתא, אלא נקראים²⁹ בשם לבושים, שהלבוש הוא נפרד מן הגוף, הוא העילוי והפלא.

קיצור: סדר הענינים בהמשך הוא בהתאם לפי הרמ"ז בתלת עלמין, וע"פ ביאור אדמו"ר הזקן בתורת הבעש"ט מובן גם טעם החלוקה שכולל עולמות הא"ס עם עולם האצילות ביחד ובי"ע בנפרד. דיוק הלשון "אין פלא".

ד

עולמות בי"ע

ובכדי לבאר עוד יותר העילוי והפלא דאוא"ס למטה עד אין תכלית, ממשיך בהמאמר ש"בי"ע הם בחי' לבושים, וכמבואר בפתח אליהו דכמה לבושין תקינת לון, דקאי על בי"ע שהם רק לבושים בלבד לאור הכלים דאצילות". ומוסיף: "וכמאמר³⁰ אימא עילאה מקננא בכורסיא, דאימא עילאה הוא בחינת בינה דאצילות ה"ה מקננא בכורסיא עולם הכסא שהוא עולם הבריאה, שית ספירן ביצירה ואופן בעשי', דלכן נקרא בי"ע מטה לפי שהם רק לבושים לאור האצילות".

וצריך להבין מדוע מצרף מאמר שני (מתקוני זהר) – אימא עילאה מקננא וכו' – שזה אינו חלק ממאמר פתח אליהו כלל, ומה שייד לתוכן הענין שבי"ע נק' לבושים.

וי"ל שהכוונה לבאר שזה שאוא"ס מתפשט עד לעולם העשי', המדריגה הנמוכה ביותר שבג' עולמות בי"ע הוא, לא באופן שעולם הבריאה הוא לבוש לעולם האצילות, ויצירה הוא לבוש לבריאה, ועשי' הוא לבוש ליצירה³¹, אלא שהוא באופן שכל ג' עולמות בי"ע נחשבים עולם אחד (מה'תלת עלמין)³² שכל אחד מהם הוא לבוש לאור האצילות. ועל זה מביא ראי' מהמאמר אימא עילאה מקננא בכורסיא וכו', שאין זה באופן של לבוש על גבי לבוש כנ"ל, כי אם שכל הספירות דאצילות, שהם קומה אחת, מתלכדים בכל ג' עולמות בי"ע³³ שכולם נעשים לבוש אחד להאוא"ס, וזהו העילוי והפלא שהאור עצמו מתפשט למטה עד גם בלבוש עולם העשי'³⁴.

(29) ב'פתח אליהו' (תקו"ז) שם.

(30) תקוני זהר תיקון וא"ו.

(31) דבאופן זה השבח דאוא"ס למטה עד אין תכלית קאי על הגילוי שבעולם הבריאה בלבד, הגם שגם זה הוא דבר נפלא.

(32) כנ"ל בפירוש המאמר תלת עלמין אית לי' לקוב"ה, שלפי הרמ"ז הם: עולמות הא"ס; עולם האצילות; עולמות בי"ע, שעולמות

בי"ע נחשבים לעולם אחד.

(33) אלא שהתלבשות זו היא באופן שבינה מקומה בעולם הבריאה, ו"א בעולם היצירה, ומלכות בעולם העשי'. [וכמשל לבוש אחד

המליביש כל הגוף, שהראש מלוּבש בחלק העליון של הלבוש, הגוף בחלק האמצעי של הלבוש והרגלים בחלק התחתון של הלבוש, שבכל חלקי הלבוש יש בהם הגוף עצמו].

(34) וראה לקמן ס"ו.

אמנם צ"ל דלפ"ז, כיון שבי"ע נחשבים עולם אחד ולבוש אחד לאור האצילות (והחילוקים שבוז הוא רק איזה ספירות מאירות בכל עולם), אין הוספה לכאורה בההפלאה דאוא"ס למטה עד אין תכלית.

קיצור: ע"י שמוסיף מאמר התקו"ז אימא עילאה מקננא בכורסיא וכו' מובן שאוא"ס עצמו מתפשט עד למטה מטה, בעשי', כי כל בי"ע הם לבוש אחד. וצריך ביאור דלכאורה זה גורע מהעילוי ופלא של אוא"ס למטה בעשי'.

ה

נשמות דבי"ע

וי"ל הביאור בזה, שבכללות המשך ההילולא מדובר אודות נש"י ועבודתם בהמשכת אלקות, עיקר שכינה, למטה בתחתונים. ואדרבה, העיקר הוא מה שנוגע לנשמות ישראל, וכמ"ש בתחילת ההמשך משארז"ל³⁵ עה"פ³⁶ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל, ונש"י מהפכים השקר דעולם להיות קרשים למשכן, וע"כ י"ל שכל הנתבאר בענין אוא"ס למטה כו' (וההוספה דאימא עילאה וכו') הוא כי זה נוגע לנשמות ישראל.

והענין הוא דהנה לאחרי שמבאר שבי"ע הם לבושים, ממשיך בנוגע נש"י: "ובלבושין דבי"ע אומר דמינייהו פרחין נשמתין לבני נשא שהם הנשמות". ומוסיף, ש"רוב הנשמות הן נשמות דבי"ע, ורק חד בדרא בדורות הראשונים הם נשמות דאצילות, אבל רוב הנשמות הם נשמות דבי"ע".

ולכאורה תמוה, דאם רוב הנשמות הן בחי' לבושין, א"כ הן גם בחי' נפרדים ותחתון, והרי זה היפך המעלה של נשמות ישראל, ואיך ביכולתם להפוך התחתון כאשר הן עצמן בחי' תחתון³⁷. גם צריך ביאור מ"ש שחד בדרא הוא נשמה דאצילות, דאיזה תועלת יש בזה כאשר רוב הנשמות אינן כן.

ויש לבאר זה בהקדם תורת אדמו"ר הזקן³⁸, שמבאר בלקו"ת בביאור דיונת³⁹ שנשמת משה הי' מבחי' עצמיות חכמה עילאה, ולכן יכולה התורה להינתן רק על ידו. אלא שמצד מעלת נשמתו אמר משה שהוא כבד פה וכבד לשון⁴⁰, כי התורה כפי שנמשכה למטה היא בחי' נובלות חכמה שלמעלה תורה⁴¹, נובלות בלבד, ומשה הי' למעלה מזה, כדאיתא בזהר⁴² כבד פה לגבי תורה שבע"פ וכבד לשון לגבי תורה שבכתב.

(35) הובא בשם רז"ל בלקו"ת ר"פ נשא כ, סע"ב. ובכ"מ. וראה ראשית חכמה שער האהבה פרק ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים). אלשיך תרומה כה, ת. של"ה סט, א רא, א. שכה, ב. שכו, ב. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 173 הערה 45.

(36) וכמ"ש בתחילת ההמשך משארז"ל עה"פ (תרומה כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל.

(37) ראה תניא פרק כח: איך יעלה למעלה והוא עצמו מקושר למטה. ולהעיר ממארז"ל (ברכות ה, ב) "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" (ולהעיר מאגה"ק סי' ד. קן, א).

(38) בעל ההילולא דשנה זו תשכ"ג בהיותו שנת הק"ן להסתלקותו (כמדובר בכמה שיחות דשנת תשכ"ג).

(39) שה"ש ט"ב, ב. ואילך.

(40) שמות ד, י.

(41) ב"ר יז, ה.

(42) ח"ג כה, א.

ועד"ז הוא עילוי הנשמות של צדיקים גדולים שנקראים בשם אחים וריעים לז"א לפי שנמשכים מיחוד או"א⁴³. וכן הוא בנשיאי ישראל שהם נשמות דאצילות, דאתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא⁴⁴, עד שנקראים משה, כמו שאמר רב ספרא, משה שפיר קאמרת⁴⁵. משא"כ רוב הנשמות, אפילו אלו הנמשכים מיחוד זו"ג דאצילות, שהן נשמות דאצילות, הרי נולדים בעולם הבריאה, ועאכו"כ רוב הנשמות שהן נשמות דבי"ע מממש.

ועפ"ז י"ל שמצד העילוי של נשמות דאצילות אין להם שייכות כלל לשקר העולם דאין בהם ענין הירידה כ"כ לפעול למטה מטה⁴⁶, וכמו במשה שהי' כבד פה וכו', שזהו אפילו לגבי תורה כפי שנמשכה למטה, וכ"ש לגבי העולם.

וזהו המעלה שברוב הנשמות שהן מבחי' הלבושין דבי"ע שירידת נשמותיהם הוא עד למטה לעולם הפירוד ודוקא על ידם נעשה העבודה דועשו לי מקדש בפועל ע"י שמהפכים השקר דעולם גם "במדריגות היותר אחרונות והיותר תחתונות" ועושים קרשים למשכן.

אמנם ביחד עם זה מביא בהמאמר שישנו חד בדרא, די"ל הכוונה בזה היא (לא ההפלאה שבנשמות אלו עצמן, אלא) ההפלאה בפעולתן על כל אנשי הדור. דזה שהוא חד בדרא מורה על שיש לו נשמה כללית, על דרך שאמר משה⁴⁷ האנכי הריתי גו' כאשר ישא האומן את היונק, מפני שבו היו כלולים כל שישים ריבוא נשמות, שהן כללות כל נשמות ישראל. וכמו כן באתפשטותא דמשה שבכל דרא⁴⁸, כל נשיא ונשיא בדורו, עד נשיא דורנו, והנשיא משפיע בנשמות דבי"ע שיוכלו לפעול בהעולם עד בעולם הזה.

וזהו משנת"ל שהגם שמסירת האוצרות שלמעלה הוא לפקידי החיל, הכוונה בהם הוא בשביל החיילים הלוחמים עם המנגד (לעו"ז) בפועל.

ולפ"ז שרוב הנשמות הם מבחי' לבושים (בי"ע), י"ל ג' הבחי' עולמות נשמות ואלקות הם בהתאם גם לפירוש המק"מ (בתלת עלמין) אצילות בריאה יצירה. דאצילות הוא בחי' אלקות וכולל הנשמות דאצילות שהם חד בדרא (מיחוד או"א), נשמות בעולם הבריאה, ועולמות ביצירה.

קיצור: המעלה (והצורך) בב' סוגי הנשמות יחד, והיחס ביניהן הוא ע"ד פי' המק"מ אב"י.

ך

מעלת נשמות דבי"ע

אמנם צריך תוס' ביאור, כי זה שנת"ל שאין לחלק בין נשמות לאלקות, הוא רק לפי

43) וכמו שממשיך שם בלקו"ת, שאפילו לפי המבואר במ"א שגם הנולדים מיחוד זו"ג נקראים נשמות דאצילות, אין אצלם כי אם טיפה מעצמיות החכמה, משא"כ אצל האחים וריעים (שדוקא על ידם יכולה להינתן התורה) שם הוא הענין דעצם החכמה.

44) תקו"ז תס"ט. וראה ב"ר פנ"ו, ז. ז. וז"ג רעג, א.

45) שבת קא, ב.

46) שלכן הוצרך ע' זקנים - לקו"ת בהעלותך לא, ד. ולהעיר מסה"מ מלוקט ח"ב ע' עד.

47) בהעלותך יא, יב. ועיין אור החיים שם. סנהדרין ח, א.

48) וכמארו"ל (יומא לח, ב. הובא בתניא פ"א. וראה זח"ג סח, סע"א ואילך) עמד ושתלן בכל דור ודור.

פירוש הרמ"ז, שנשמות הן אצילות ואלקות הוא עולמות הא"ס שלמעלה מאצילות. אבל לפי המבואר בההמשך שרוב הנשמות הם דבי"ע הלא יש ההפסק בין אצילות ובי"ע⁴⁹, וכמ"ש בהקיצור דתורת הבעש"ט (בלקו"ת לג' פרשיות) בענין אף הפסיק⁵⁰, ומה שבא אחרי ההפסק הוא ענין של פירוד, שזהו בכל הענינים שלאחרי ההפסק, כולל גם נשמות. וא"כ הרי הן כשאר הנבראים, היינו שהן עצמן בחי' עולמות⁵¹, ואיך יש בכוחם להפוך השטות דעולם ולעשות משקר לקרשים⁵².

אך הענין הוא שזהו מה שמבהיר תיכף שנשמות דבי"ע הם בחי' פנימיות העולמות ואינם כשאר הנבראים הנפרדים.

וביאור הענין יובן ע"פ תורת הרב המגיד ברמזי תורה (אור תורה) על תהילים בתחילתו⁵³, שמבאר את המארו"ל⁵⁴ אין המלאכים אומרים שירה עד שישראל מתחילים לומר שירה שנאמר⁵⁵ ברן יחד כוכבי בוקר והדר ויריעו כל בני אלקים. ומבאר שזה שממתינים המלאכים לנשמות ישראל, הוא ע"פ הידוע שישראל עלו במחשבה⁵⁶. ואנו רואים (ע"ד דוגמא) שכדי לומר דיבור כראוי, זהו כאשר חשב מקודם אודות הענין, והמחשבה ממשיכה חיות בהדיבור, אבל דיבור בלי מחשבה קודמת לו, יהי' בלי שכל ובלי חכמה ובלי תענוג, ודוקא ע"י המחשבה הדיבור הוא כראוי, עם שכל וחכמה ותענוג. וכיון שהמלאכים נמשכים מבחי' הדיבור (בדבר הוי' וגו' כל צבאם)⁵⁷, לכן ממתינים המלאכים לשירת ישראל (שעלו במחשבה) תחילה. ומסיים שזהו שיר השירים⁵⁸, השיר של ישראל גורם שירים הרבה בעליונים.

והנה זה שהמלאכים ממתינים לשירת הנשמות (שעלו במחשבה) הוא לנשמות שבעוה"ז. ומזה מוכח שגם כפי שהנשמות הן בחי' לבושים (לבד), אינן כשאר הנבראים, אפילו לא כמלאכים, אלא למעלה מהם. והיינו שבבחי' לבושים גופא נש"י הן בחי' לבוש המחשבה שהוא לבוש המיוחד⁵⁹, וכמו שביאר הרב המגיד שמחשבה יש בה חכמה, ויתירה מזו, תענוג, וממשיך חיות זה (חכמה, תענוג) בהדיבור⁶⁰.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שמצרף המאמר אימא עילאה מקננא וכו' (אף שאינו קשור עם המאמר פתח אליהו), ונת"ל (ס"ד) שכל הג' עולמות בי"ע הם לבוש אחד. די"ל שהכוונה בזה

(49) ומכ"ש לפי פ"י המק"מ שאלקות באצילות ונשמות בבריאה.

(50) ישע"י מג, ז. לקו"ת ר"פ בלק. ובכ"מ.

(51) ומשנת"ל שנשמות הן בבריאה ועולמות ביצירה (לפי פירוש המק"מ) הוא רק נשמות של צדיקים. וכן לאידך, הגם שסתם מדור המלאכים ביצירה מ"מ גם יש מלאכים עליונים בבריאה – תניא ריש פרק ל"ט ובהגה שם (נא, ב).

(52) והגם שמקבלים כח מפקידי החיל (שהם הנשמות דאצילות), הנה זה גופא צ"ל איך יש בכוחם לקבל שפע (בלי פירוד) יותר משאר הנבראים, כמו מלאכים שהן שיש בהם ביטול יותר – תניא פ"ו (י, ב). דרך מצותיך סוף מצות ציצית מהרב המגיד (ובכ"מ).

(53) סי' רג (שם מביא את פירושי הפסוקים דתהלים).

(54) חולין צא, ב.

(55) איוב לח, ז.

(56) ב"ר פ"א, ד. זח"א כד, א. אע"פ שנברא האדם אחר מעשה בראשית, הי' קודם במחשבה, שנאמר (תהלים קלט, ה) אחר וקדם צרתני (או"ת שם).

(57) לג, ו.

(58) שה"ש א, א.

(59) ראה המשן תרס"ו ד"ה ביום השמע"צ (סה"מ תרס"ו ע' לו).

(60) וממ"ש שם (בפי' שיר השירים) שע"י ישראל נעשים כמה שירים גם בעולמות העליונים, משמע עליונים עוד יותר (למעלה ממלאכים), א"כ הנשמות מיוחדות בדרגות הכי עליונות.

היא ללבוש המחשבה שהיא לבוש המיוחד עם האור דאצילות, ונש"י דוקא שהן בחי' מחשבה, מאיר בהן אור זה בגילוי.

וזהו אוא"ס למטה עד אין תכלית ובאופן דגילוי, דהעיקר הוא בנשמות דבי"ע, לפי שיש בהן ב' הענינים הפכים, שהן בחי' לבושים, שמצד זה הן בבחי' פירוד וירידה למטה מטה, וביחד עם זה, גם כפי שהם למטה מטה בעולם העשי', הם מיוחדים עם האור המלוכשת בהם, כמו מחשבה, לבוש המיוחד כנ"ל⁶¹, ועי"ז הם כלים לקבל מנשמות דאצילות נשיאי הדור בגילוי.

וזהו מ"ש שנשמות הן בחי' פנימיות, כי עיקר ההדגשה המתבאר בהמשך זה הוא כפי שהענינים הם בנש"י ובעבודתם בעולם הזה שהוא התחתון במדריגה שאין תחתון למטה ממנו⁶² כנ"ל. ולעבודה זו אינו מספיק נשמות דאצילות שהן מובדלים לגמרי, אלא צ"ל ע"י נשמות דבי"ע שיש להם שייכות לעולם הפירוד⁶³.

ולפ"ז י"ל דזה שנת"ל (בהג' בחי' עולמות נשמות ואלקות) שעולמות בי"ע הם עולמות ונפרדים⁶⁴, הוא בכללות, אבל בפרטיות, בבי"ע גופא הנה נש"י הם פנימיות, בחי' אלקות, והמלאכים, בחי' חיצוניות (נשמות ביחס לאלקות), והעולם עצמו הוא בחי' חיצוניות דחיצוניות, בחי' עולמות⁶⁵.

וזהו שנש"י הן למעלה משאר הנבראים, בחי' אלקות (שלמעלה מ'נשמות ועולמות', דמחשבה דיבור ומעשה הם בחי' תלת עלמין⁶⁶), ועל ידן נפעלים הענינים בחיצוניות שהם המלאכים, דפירוש מלאכים הוא – שלוחים, שבטלים לנשמות⁶⁷ כמו שדיבור בטל למחשבה כנ"ל, ועל ידם פועלים הנשמות בחיצוניות דחיצוניות (עולמות). וזהו שהעבודה היא להמשיך עיקר שכינה בתחתונים, שבתחילה הוא בנש"י שהם כלים לגילוי אור והן עיקר ופנימיות דירתו של הקב"ה⁶⁸, ועל ידם⁶⁹, נמשך בעולם. וזהו צהר תעשה לתיבה שע"י אותיות התורה ותפלה של נש"י נמשך צהר ובהירות אור אלקי בכל העולמות עד למטה.

קיצור: נש"י הן כלים לאוא"ס גם בהיותם בבחי' לבוש, אוא"ס למטה.

ז

ירידת האור יותר

וממשיך בהמאמר, שהשתלשלות האור בבי"ע ממדריגה למדריגה בריבוי המדריגות

(61) להעיר מוסה"מ מלוקט ח"ה ע' ח. (ועיג"כ ח"ג ע' רד).

(62) תניא פרק לו. ובלשון המאמר "במדריגות היותר אחרונות והיותר תחתונות".

(63) ראה ד"ה והנה אנתנו הנ"ל.

(64) הן לפירוש הרמ"ז והן לפי המק"מ.

(65) וכפירוש השל"ה (בענין תחתיים שניים שלשיים שהוא בי"ע). וראה בלקו"ת לג' פרשיות שם (אחר הבאת תורת הבעש"ט), ומציין לד"ה והנה אנתנו מאלמים אלומים בתו"א, ע"ש. וכן בתו"ח שם (רד, ד): נשמות ומלאכים וכחות אלקי' החיצונים ביותר, שהן כמו

ג' מדריגות דמחשבה ודיבור ומעשה וכו', ע"ש.

(66) ד"ה ועשית בגדי קדש תרס"ה. וראה הערה הקודמת (מתו"ח).

(67) שלוחו של אדם כמותו (לד, ב, במשנה). וש"נ.

(68) ראה לקו"ש חט"ז ע' 477. וש"נ. [להעיר מאגה"ק סי' ד]. תניא פרק לג.

(69) ראה גם תניא פרק לו.

הוא באופן שמתעלם ומסתתר האור ממדריגה למדריגה, עד שבהגיע האור לעולם הגלגלים והמזלות הרי הוא מתעבה ומתגשם, ולכן כל ההשפעה והגילוי בעולם התחתון ועולם הגשמי דעוה"ז הוא ע"י הגלגלים והמזלות, וכמ"ש⁷⁰ ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים, וכמאמר⁷¹ אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל, שהוא בא מאור וחיות האלקי ששופע דרך הגלגלים ומזלות.

יש לומר, שזהו משנת"ל שנשמות הן פנימיות ובחי' מחשבה, ומלאכים הם חיצוניות ובחי' דיבור, דהגם שמחשבה מביא חיות להדיבור, מ"מ אותיות הדיבור מסתירים⁷², ולכן האור מתעבה ומתגשם על ידיהם.

ועפ"ז יש לבאר מה שמביא כאן המארו"ל אין לך עשב וכו' גדל (שהיא השפעה רוחנית מהמזל⁷³) וקאי על החיות. דבנוגע להתהוות העשב יש מאין, מובן שצריך להיות ע"י לבושים המסתירים (מלאכים שהם המזלות), בכדי שיתהווה באופן המתאים לעוה"ז הגשמי, היינו בחי' יש ודבר נפרד, שזהו ע"י העלם הבורא מן הנברא דוקא⁷⁴, אבל בנוגע לחיותו (אחרי שכבר נתהווה ליש, כפי שמדייק רבינו הזקן באגה"ק⁷⁵) שנרגש לנבראים, שהרגשה הו"ע של גילוי⁷⁶, לא הי' צ"ל בהסתר. וזהו הפלא, שנרגש החיות, וביחד עם זה, אינו נרגש שזוהי חיות אלקי.

וזהו משנת"ל (בתחילה) שבפרק זה מדובר, לא על ענין ההתהוות, אלא על הפלא שבהתפשטות אוא"ס, שהאור יורד למטה עד שמתעבה ומתגשם, שזהו השפלה גדולה מה שהאלקות בא בהעלם והסתר גדול כל כך (שלא נרגש בנבראים שזהו חיות אלקי), למטה עד אין תכלית.

קיצור: ע"י המלאכים ומזלות, מבחי' פנימיות לבחי' חיצוניות, ממחשבה לדיבור, נשפל האור למטה בהסתר גדול.

ח

למטה עוד יותר

וממשיך לבאר אוא"ס למטה במדריגה תחתונה יותר. דהיינו שבבחי' חיצוניות, כפי שהאור היא במלאכים ומזלות, אף שהיא ירידה הכי תחתונה, היא בדרגות של קדושה או ששייכים עכ"פ לבחי' הקדושה, ואין זו ירידה הכי תחתונה ממש. ועל זה מוסיף שיש ירידה גדולה יותר: "כמו שבא בהריבוי צמצומים העלמות והסתרים עד שיכול להיות דבר ההיפך מאלקות לגמרי, והיינו, לשכוח על הוי' לגמרי ח"ו, ומכ"ש כמו שהוא בקליפה וסט"א לאמר

(70) ברכה לג, יד.

(71) ראה ב"ר פ"י, ו. ו. זהר ח"א רנא, א (בהשמטות). אגה"ק סי' כ"ף (קלב, א). ועוד.

(72) מהות האתיות עצמן הוא בחי' העלם. – לקר"ת ד"ה והניף (טז, ד).

(73) ראה ד"ה ויקרא יעקב עת"ר. (דמ"ש וממגד תבואות שמש גו' אפשר לפרש שזוהי השפעה גשמית).

(74) שער היחוד והאמונה פרק ד.

(75) סי' כ"ף (שם) שהמזל המכה ואומר גדל היינו לאחר שכבר צמח העשב, ואינו אומר לו לצמוח מאין ליש, אלא מקוטן לגדול כו', אבל בטרם יצמח, למי יאמר כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות.

(76) סה"מ תרנ"ז ע' סא. נתבאר בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קט.

לי יאורי ואני עשיתיני⁷⁷. והיינו כפי שנמשך לחיצוניות דחיצוניות - בחי' עולמות, עד שיכול לצאת ענין הפכי, כפוי טובה.

ומוסיף על זה את משארז"ל⁷⁸ עה"פ⁷⁹ ויברך יעקב את פרעה שברכו שיעלה נילוס לקראתו. ויש לדייק בזה, שלכאורה מספיק לומר שברכתו הביאה תועלת למצרים, ואעפ"כ פרעה אמר לי יאורי ואני עשיתיני, ומה נוגע הפרט שיהא נילוס עולה לקראתו. וי"ל שזהו להוסיף בביאור אוא"ס למטה עא"ת.

ויובן ע"פ מה שמבאר אדמו"ר האמצעי בתורת חיים⁸⁰ בביאור מ"ש⁸¹ ויהי מקץ שנתיים ימים ופרעה חולם והנה עומד על היאור, שיאור זה קאי על הנילוס, שהוא הנהר הראשון מהד' נהרות שיוצא מעדן גו' ומשם יפרד וגו'⁸², שם האחד פישון⁸³ שזהו נהר הנילוס⁸⁴. ומבאר שם העילוי של נהר הראשון "שנהר זה עדיין הי' כלול ומתאחד בנהר שיוצא מעדן ממש", בלי פירוד. וזוהי גודל העילוי של ויברך יעקב את פרעה, שלא הי' ברכה 'סתם', אלא תכלית הברכה, המשכת תענוג העליון (דעדן הוא תענוג), ופרעה כפה בטובה זו ואמר לי יאורי וכו'.

וביאור העילוי של ברכה זו בפרטיות יותר, מבאר הצ"צ באור התורה⁸⁵ שברכת יעקב פעלה, הן בגשמיות שע"י הברכה ניתן הכח להעלות הניצוצות דקדושה שנפלו במצרים ועי"ז היתה ארץ מבורכת בכל ענינים גשמיים לפרעה ולכללות ארץ מצרים. והן ברוחניות, שהי' להם חיבור לקדושה ע"ד מארז"ל⁸⁶ כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, לשון צוותא וחיבור⁸⁷, וחיבור זה פועל עילוי גם בהמתחבר וצוות⁸⁸ היינו בפרעה ובכל ארץ מצרים.

וי"ל שג ענינים אלו - עדן, הנהר היוצא מעדן, והתוצאות לפרעה ומצרים - הו"ע הג' בחי' דפנימיות, חיצוניות, וחיצוניות שבחיצוניות שבעוה"ז גופא, שהם ג"כ הג' ענינים אלקות נשמות ועולמות. אלא שבעולם הזה הוא באופן נמוך ביותר. שבחיצוניות מתגשם ההשפעה ביותר (שהנילוס נמשך לערות הארץ⁸⁹), ובחיצוניות שבחיצוניות, נתלבש ההשפעה לכפוי טובה בנוגע הטובות גשמיים, לי יאורי ואני עשיתי - היאור⁹⁰, ולמטה מזה, שידוע את ריבונו

(77) יחזקאל כט, ג. וראה תניא פרק כב (כח, א) ובהערות ותיקונים שם. לקו"ש חי"א ע' 199. נדפס גם באג"ק ח"ג ע' רץ.

(78) בתנחומא הובא ברש"י במקומו

(79) ויגש מז, י.

(80) מקץ רכט, ב [פח, ב].

(81) ר"פ מקץ.

(82) בראשית ב, י.

(83) שם יא.

(84) פירש"י עה"פ. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תשח (שנילוס הוא נהר פרת), ע"ש וש"נ.

(85) ויחי תיח, ב. על הקושיא הידועה במ"ש (ויחי ג, י-יא) ויבוא עד גורן האטד גו' אבל כבד למצרים, והקשה בזהר (ח"א רמט, א) אבל לישראל מיבעי לי', מאי טעמא למצרים, אלא הכי אמרו, כל ההוא זמנא דהוה יעקב במצרים אתברך ארעא בגיני' וכו'.

(86) ברכות ו, ב.

(87) ראה לקו"ת בחוקותי מה, ג. ובכ"מ - נסמן בסה"מ מלוקט ח"ג ע' עב הע' 55.

(88) כמו שמבאר הרמב"ם בארוכה בפירוש המשניות (סנהדרין לז, א. במשנה).

(89) מקץ מב, ט. יב.

(90) ראה בכ"ז לקו"ש ואג"ק שם.

ומכוון למרוד בו⁹¹, ואני עשיתיני – גם את עצמי⁹². וגם בזה הנה ואתה מחי' את כולם כתיב⁹³, שגם שם ישנו החיות דאוא"ס – אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית.

וכן הוא בעבודת האדם (התוכן בקיצור): בבעלי עסק, שאע"פ שמאמין באמונה פשוטה שברכת הוי' היא תעשיר⁹⁴, הרי כאשר מגיע לעסק גופא, נדמה לו שכחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה⁹⁵ – כפוי טובה. ומזה נופלים למטה מטה יותר, עד שיכול להיות יעוז בהוותו⁹⁶ שמתגאה בעצם מהותו – ע"ד יודע את ריבונו ומכוון למרוד בו. וכן ביושבי אוהל, שיודע שזוהי תורתו וחכמתו של הקב"ה⁹⁷, ומ"מ בעת הלימוד סומך על שכלו עד ששוכח על נותן התורה – כפוי טובה. ולמטה מזה, שמשתמש בתורה גופא להורות הוראות היפך רצון נותן התורה ח"ו – יודע את ריבונו ומכוון למרוד בו⁹⁸.

קיצור: הירידה היא עד גם לכפוי טובה ולמורדים; דוגמתן בעבודה.

ט

אוא"ס למטה - הכנה לאוא"ס למעלה

ועפ"ז יש לבאר ב' הענינים דגילוי והתפשטות, דזה שהאוא"ס מתפשט עד למטה מטה (ואתה מחי' את כולם) הוא תוקף ההתפשטות דאור למטה בעולמות תחתונים, עד התלבשות בטבע מלשון טובעו בים סוף⁹⁹, שמתכסה בהסתר, ועד באופן שנעשה מנגד¹⁰⁰ להאור. וזה שאוא"ס מאיר בנשמות שבבי"ע הוא באופן דגילוי. דהגם שיש להם ענין הפירוד ג"כ, מ"מ הם פנימיות העולמות, בחי' לבוש המחשבה כנ"ל, והם יכולים לקבל מנשמות דאצילות באופן דגילוי, ועי"ז גם להאיר הלמטה מטה, צהר תעשה, לקשר אלקות ועולמות (כתורת הבעש"ט), בבחי' גילוי.

ועפ"ז מובן גם מה שמקדים לבאר אוא"ס למטה עד אין תכלית, הגם שעיקר המכוון הוא לבאר ענין האוצר, אוא"ס למעלה עד אין קץ, כי מלבד שזה מוסיף בהעילוי דהאוצר, זהו גם סדר הענינים. כי כדי להמשיך אוא"ס בעולמות בבחי' גילוי, הוא ע"י שאוא"ס מאיר בגילוי בנש"י עצמן תחילה, שזהו ע"י שהם עומדים בהתקשרות לנשמות דאצילות נשיאי הדור, פקידי החיל (דוגמת המחשבה שמקבלת מכחות הנעלים), ובזה הרי נעשים כלים לקבל גם אוצר העליון, אוא"ס למעלה עד אין קץ.

91) ע"ד לשון חז"ל – תו"כ בחוקותי כו, יד. פרש"י בחוקותי שם. נח י, ט. לך לך יג, יג.

92) לקו"ש ואג"ק שם.

93) נחמ"ט, ו. (ויבאר בפרק שלאחרי זה (סעיף יד) בהמשך).

94) מושלי י, כב.

95) עקב ח, י.

96) תהלים נב, ט.

97) תניא פרק ה.

98) כמבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע פ"ה פ"א.

99) בשלח טו, ד. וראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' קח-ט. וש"נ.

100) ומ"מ בזה גופא ישנו הענין דאוא"ס – חיות שהוא רק מאוא"ס חיי החיים, כמארז"ל (יומא עא, א) מחי' חיים יתן לך חיים. תקו"ז תי' יט (מא, סוע"ב). ועיין ד"ה בראשית תשי"ג. סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכא ואילך. (וראה גם תניא פרק מד (סג, א)). וראה הפרק שלאח"ז.

ומכיון שעיקר הגילוי הוא לנש"י דוקא, בוודאי בל ידח ממנו נדח¹⁰¹, ומבזבזים את האוצרות ע"י לפקידי החיל לאנשי החיל, צבאות הוי', ואדרבה עיקר הנצחון נעשה ע"י אנשי החיל שפועלים את הנצחון להפך משקר ושטות דעולם ולעשות מזה קרשים למשכן, עצי שיטים עומדים, כמו עמודים המחברים הגג עם הרצפה¹⁰². וע"י שמשתמשים בהאוצרות שכבר נתבזבזו למלא את השליחות, נפעלת ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א מישראל (עיקר הדירה כנ"ל), וממשכים עיקר שכינה בתחתונים, לגנוני, ויהי' הבאתי לגני אחותי כלה, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

קיצור: בכ"ז מתבאר ב' הלשונות גילוי והתפשטות, כי תכלית הכוונה היא הגילוי, וזה נמצא בנשמות דוקא ע"י שמתקשרים לנשיאי הדור, ואח"כ מקבלים מהם גם האוצר, וממלאים השליחות להשכיך אור השכינה למטה בגילוי.

101) ע"פ שמואל-ב יד, יד. וראה בארוכה באג"ק ח"א ע' קמא ואילך. ועיג"כ תניא פרק יח-יט.

102) ראה בהמשך ריש פרק ט. וי"ל, הגג - עצמות אוא"ס, עם הרצפה - המשכתו למטה עד אין תכלית, ובאופן שהחיבור הוא (לא מוסתר בטבע, אלא) בגילוי ממש, ושכנתי בתוכם.

לזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

שליח במרכז חב"ד "חי מנחם"

ס.פאולו - ברזיל

הרה"ח הרב ירחמיאל שי'

וזוגתו מ' חנה תחי'

וב"ב:

חי' מושקא ובעלה הרב מנחם קלמנסון

ובנם שלום מענדל

שלוחים בקאמפוס קאנדארסעט, אובערוויליע, צרפת

דבורה לאה ובעלה הרב ארי' לייב פעוונזנר

ובתם חיה מושקא

שלוחים במוסד סיני - פריז, צרפת

שיינא, מנחם מענדל, חוה רבקה, דוד, שיינדל גיטל,

מנוחה סימא, צבי הירש, ויקותיאל דובער

שיחיו

בעלינאוו

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

נתרם ע"י

הרה"ת ר' שמואל זוגתו מרת

שטערנא שרה שיחיו

שפריצער

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

האי גברא רבא "אביר שבאבירים"
הרב הגאון החסיד ירא אלקים מהדר במצוות והצנע לכת

הרב התמים מוהר"ר ר' אהרן יעקב
בן הרב התמים מרדכי אליהו ע"ה

שוויי

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דק"ק ראון הייטס 'שכונת המלך'
'כאן ציוה ה' את הברכה'
במשך טו"ב שנים

עמד על המשמר ומסר נפשו להורות לעם ה' דרכיו
וחיזק רוחם של אנ"ש והתמימים יחיו
באמונה טהורה בהתקשרות לנשיא הדור
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ולהוראותיו הקדושות

ובפרט בעניני משיח וגאולה והפצת בשורת הגאולה והגואל
והכרזת הק' "יחי אדוננו"

נפטר ערב שבת קודש
ל' ניסן א' דר"ח אייר ה'תש"פ

* * *

נתרם ע"י בני המשפחה שאויש"ט
להצלחה רבה ומופלגה, ולגאולה שלימה
מיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

דוד בן רחל

וזוגתו מרת חנה בלומא בת גיטא בריינא

בנותיהם ובניהם

ליבא בת חנה בלומא

רייזל בת חנה בלומא

בעלה משה גבריאל בן חנה הינדא

שמואל בן חנה בלומא

וזוגתו מרת שטערנא שרה בת חיה ביילא

רבקה בת חנה בלומא

שטערנא שרה בת חנה בלומא

זלמן לייב בן חנה בלומא

פייגא בת חנה בלומא

פרקש

ולזכות הוריהם

הרה"ג הרה"ח ר' יקותיאל בן לאה רחל

וזוגתו מרת רחל בת ליבא

פרקש

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם מענדל בן פייגא

וזוגתו מרת גיטא ברכה בת רייזל

פרידלנד

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות, ולהצלחה רבה

ומופלגה בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות

וברוחניות

ולנח"ר יהודי חסידותי ומתוך שמחה וטוב לבב

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

הרה"ח הרב בן ציון

ב"ר שבתאי ע"ה

מיכאלשויילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף הגשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

הרה"ח הרב אליהו
ב"ר יצחק ע"ה

מיכאלשוילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!

* * *

לעילוי נשמת

הרה"ח הרב אלעזר
ב"ר שם טוב ע"ה

מיכאלשוילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

מרת תמר תחי'

מיכאלשויילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!

* * *

לזכות

מרת רבקה תחי'

כהן

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

חנה בת אסתר תחי'

שימלא השי"ת ימי הריונה
כשורה ובנקל
ותלד זחור"ק בעתה ובזמנה
כשורה ובקל

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ר' שאלתיאל אייזיק בן פערל לאה
ורעייתו חוה שיינא בת אסתר גיטא
ומשפחתם לכל טוב בגו"ר

* * *

לעילוי נשמת

הת' מרדכי ע"ה
בן יבדלחט"א אידה תחי'

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

תלמידי התמימים השוהים בחצרות קדשנו

חיילי בית דוד

להצלחה רבה ומופלגה
מתוך הרחבה ומנוחת הנפש
לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ובפרט בענין הכי עיקרי שהזמן גרמא
בקבלת פני משיח צדקנו - כ"ק אדמו"ר שליט"א
יחד עם כל בני ישראל בכל מושבותיהם
תיכף ומיד ממש, נאו!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים 'חיילי בית דוד' בפרט
ומשלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל
ותיכף ומיד ממש נראה בעיני בשר
בקיום נבואתו העיקרית - נהג זה משיח בא
ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו
וישמיענו תורה חדשה מפיו
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד