

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

ספר פלפולים

# מעשה ועד עולם

א



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



### **חברי המערכת:**

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך  
הת' דוד שי' גבריאל  
הת' שמואל שי' דורון  
הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר

### **סייע בהוצאה לאור:**

הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
הרה"ת דוד שי' אקסלרוד

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

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

## פתח דבר

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

התבטאויותיו של כ"ק אד"ש מה"מ אודות ענין חשוב זה, נפלאות המה ביותר<sup>1</sup>. החל מכך שכתיבה 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 בהירים במעגל השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי - "הדור האחרון לגלות והראשון

---

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.

לגאולה<sup>2</sup> כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור<sup>3</sup>. ובשבח והודיה להשי"ת זכינו להוציא בשנה זו לאור את ספר העשרים ושלושה 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.

שמכך 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"מ<sup>4</sup>.

בעמדנו בזמן זכאי, יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב בו נמלאו מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו - "שי-למורא"<sup>5</sup>, קובץ חידושי תורה - שער הק"כ הכולל מאה ועשרים פלפולים אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לרגל מלאות מאה ועשרים שנה להולדתו.

את הקובץ קראנו בשם: "מעטה ועד עולם", שתיבות אלו הן סיום וחותם פרק התהלים אותו מתחילים לומר בי"א ניסן השתא, ובתיבות אלו מתבטאת מעלת שנה זו בו נמלאו מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וכלשונו הק' בהתועדות כ' מר-חשוון תשמ"א (בתרגום חופשי):

"ובזה מתוסף גם הקשר עם זה ששנה זו היא סיום שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, כפי שכבר דובר קודם במאמר: עה"פ "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" כותב הזוהר, שזה "רמז למשה רבינו כו' שממשיך חיינו לבני נשא (לכל יהודי)

(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 ורוע לצדיק' (י"א ניסן תשנ"ח); 'הריעו לפני המלך' (י"א ניסן ה'תשנ"ט), 'עו למלך' (י"א ניסן ה'תש"ס); 'מוזמר לתודה א' (י"א ניסן ה'תשס"א); 'מוזמר 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 דבור' (י"א ניסן ה'תשס"ד); 'יערב עליו שיחי' (י"א ניסן ה'תשס"ה); 'בתוך רבים אהללנו א' (י"א ניסן ה'תשס"ה); 'בתוך רבים אהללנו ב' (כ"ח סיון ה'תשס"ה); 'הללו עבדי ה' א' (י"א ניסן ה'תשס"ד); 'הללו עבדי ה' ב' (כ' מנחם-אב ה'תשע"ד); 'בצאת ישראל ממצרים' (י"א ניסן ה'תשע"ה); 'כי לשמך 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).

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

(5) תהלים עו, ב.

מההוא אילנא דחיין", וכמו שכתוב שם בזוהר (לפנ"ז), ש"בשגם דא משה כו' ("בשגם בגימטריא כמו משה, וכתוב שם והיו ימי מאה ועשרים שנה וכך היו ימי משה") ומחילא דא קיימין בני בעלמא יומין סגיאין.

"וכמו שאומר שם בזהר, ש"משה לא מית", שלכן הוא ממשיך "חיין לבני נשא", מכיוון שאצלו לא היה עניין של היפך החיים. מפרשי הזהר מקשרים זאת עם זה שהגמרא אומרת ש"לא מת משה" ו"מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש". וזה שמשה רבינו ממשיך "חיין לבני נשא" זה (כפי שהוא ממשיך, כנ"ל) "מההוא אילנא דחיין", זאת אומרת, ע"י תורה, כמבואר שם בזהר בארוכה."

בהתוועדות זו אף ביאר כ"ק אד"ש מלך המשיח את שייכותו של פרק זה לגאולה השלימה:

"בילקוט שמעוני על הפסוק כתוב ש"שיר למעלות אשא עיני אל ההרים", הכוונה על מלך המשיח. ובמדרש תהילים עה"פ מפרש (נראה שפירושו גם מיוסד על השינוי שנכתב שיר למעלות (ולא שיר המעלות)): "שיר למעלות דוד אמר שיר למעלות משנתת עלינו מעלה זו אין אנו יורדין, משיושיענו ממלכות עשיו שוב אין אנו יורדין עוד לשעבוד מלכות כו'":

"כך זה הרי לאחר כל עליה, אחרי כל גאולה, היתה ירידה - גלות; משא"כ "שיר למעלות" קשור עם הגאולה ע"י משיח צדקנו, שהיא גאולה שאין אחריה גלות, עליה שאין אחריה ירידה ח"ו. על דברי הילקוט שמעוני, מוסיף החיד"א שהלמ"ד של "למעלות", "זה רמז ל' מעלות שיהיה למשיח, והמשיח בא מיהודה" והוא מפרש ש"נקט למעלות רמז שהמלכות נקנית בל' מעלות". שזה עניין המלכות בשלימותה, עד ל"והיתה לה' המלוכה" - שזה קשור עם מלכא משיחא."

מפאת כמות הפלפולים נחלק הקובץ לב' כרכים גדושים ומלאים היוצאים לאור בימי סגולה אלוי<sup>6</sup>.

חלק מהפלפולים שבספר זה נכתבו בשנה שעברה לרגל תחילת שנת המאה ועשרים ויצאו לאור כתדפיס אך מפני קשיים טכניים לא באו לדפוס.

\*\*\*

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

א. על פי הוראת כ"ק אד"ש מה"מ להדפיס בכל קובץ חידו"ת מאמר דא"ח, הננו מביאים כאן מאמר ד"ה "תפלה למשה", שנאמר בי"ג תמוז תשכ"ט.

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

(6) חלק ב' י"ל אי"ה בימי הקיץ של שנה זו.

האמיתית והשלימה.

ב. חלקים מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדויות דש"פ עקב וש"פ ראה תשמ"ה, אודות מספר שנות חייו של משה רבינו - רועה ישראל הראשון, בהם מבואר מדוע חי משה רבינו ק"ך שנה.

שיחה זו באה כאן בקשר לשנה זו - בה נמלאים מאה ועשרים להולדת כ"ק אד"ש מה"מ.

ג. שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חל"ו ע' 127 ואילך שיחה לפרשת ויקהל - העוסקת במלאכות שבת בכלל ובפרט בגדר 'מלאכת מבעיר' לשיטת הרמב"ם כ"ק אדה"ז, והוא ענין המבואר במסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל - מסכת שבת. שיחה זו יצאה לאור לרגל ש"פ ויקהל תשנ"ב, ומתייחדת בכך, שיצאה לאור בתור הליקוט האחרון ע"ע - מתוך מ' כרכי ליקוטי שיחות - אותו הואיל כ"ק אד"ש מה"מ להגיה, ונדפסה בקובץ זה מתוך בטחון גמור שזנכה תיכף ומיד לשיחות וליקוטים נוספים.

פלפולי הרבנים והתלמידים שיחיו נחלקו לה' שערים:

א) **שער נגלה** - הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, ובמיוחד ממסכתות שבת ובבא מציעא הנלמדות בשנה זו ושלפניה בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

ב) **שער חסידות** - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם<sup>7</sup> "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה"<sup>8</sup> שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא<sup>9</sup>.

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

ד) **שער גאולה ומשיח** - ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, מיוסדים על תורתו של משיח, כלשון כ"ק אד"ש מה"מ<sup>10</sup>: "בפרט בתורתו - מאמרים ולקוטי שיחות

7) הל' מלכים פי"ב, ב.

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

9) לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

10) ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 501.

- של נשיא דורנו".

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

ובמקום אחר מוסיף, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) בעיקר כדי להתחיל 'לחיות' בעניני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח, על-ידי-זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדר 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 וכותב<sup>11</sup>. ובמ"א כותב שזוהי ההתקשרות האמיתית "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . . הנה בזה היא ההתקשרות". ומזה מובן גודל המעלה שישנה בעיסוק בתורת הנשיא שלכן באו פלפולים אלו בשער בפ"ע.

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי שמות הכותבים, למעט משער הנגלה בו נסדרו הפלפולים לפי סדר הדפים - תחילה פלפולים ממסכת שבת הנלמדת בשנה זו בשיבתנו כשאר ישיבות תות"ל ברחבי העולם, לאחר מכן ממסכת בבא מציעא שנלמדה בשנה שעברה בישיבות תות"ל ברחבי העולם, ובסוף על סדר הש"ס.

\*\*\*

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה<sup>12</sup> בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ"ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: "מלך המשיח", ובהקדים:

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

דהיינו: דנוסף על כך אשר "בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"<sup>13</sup>, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו

(11) היום יום ט' אד"ש.

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

(13) פירוש הברטנורא על מגילת רות.

כו"ל<sup>14</sup>. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו . . . על פי זה כתבו גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו היה האר"י ז"ל<sup>15</sup> - אשר בודאי חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו - הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם<sup>16</sup> מתאר את אישיותו המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל כ"ק אד"ש מה"מ כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"<sup>17</sup>:

כ"ק אד"ש מה"מ מרביץ תורה באופן חסר תקדים הן באמצעות ההתוועדויות ושיחות הקודש, כתביו המכילים מאות ספרים עם חידושי תורה מופלאים בכל חלקי פרד"ס שבתורה, נגלה ונסתר והן בזה שכ"ק אד"ש מה"מ ערך והביא לרפוס 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

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

15) פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

16) הל' מלכים פי"א, ד.

17) משלי ט, ט.



כ"ק אד"ש מה"מ, התחילו מאות אלפי יהודים להניח תפילין (ורבים מהם בפעם הראשונה בחייהם), לשמור כשרות, לקבוע מזוזות, טהרת המשפחה וכו' ומצוה גוררת מצוה. וע"י שלוחיו של כ"ק אד"ש מה"מ וה"בתי חב"ד" הפזורים ונטועים בכל העולם, ההתעוררות הזו נוגעת גם ב"נדחי ישראל" הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

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

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

ויש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ואכ"מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על כ"ק אדמו"ר שליט"א את התואר המיוחד "מלך המשיח", אלא שבמשך שנים רבות, כ"ק אד"ש מה"מ לא הסכים בשו"א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר "מלך המשיח". אולם בזמן האחרון - לאחר שכ"ק אד"ש מה"מ הודיע<sup>18</sup> שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה<sup>19</sup> ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו<sup>20</sup> "עשו כל אשר ביכלתכם. . להביא בפועל את משיח צדקנו כו" - הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ שכ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש - בכו"כ ענינים - ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עודד כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה - בהסכמתו - בכל רחבי תבל.

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

\*\*\*

הספר הוכן ונסדר לדפוס בתחילת חודש ניסן תשפ"ב, ויו"ל כעת לרגל י"א ניסן - מאה ועשרים שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

ויהי רצון שאע"פ שהתמיהה והבהלה "מאין יבוא עזרי?!" גוברת מיום אל יום, מ"מ ע"י הידיעה הברורה בביטחון גמור אשר אכן "מאין - יבוא עזרי!" כהבטחת ונבואת כ"ק

18 ( שיחות חורף ה'תנש"א ואילך.

19 ( שיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א.

20 ( שיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א.

אד"ש מה"מ אשר דורנו זה הוא דור האחרון לגלות ודור הראשון לגאולה וכל המתרחש אינו אלא חלק מסימני הגאולה הקרובה, נזכה תיכף ומיד לראות בגלוי אשר "עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ" - בהתגלות מלכותו לעין כל, וכל יושבי תבל יזכו לראות בעיני בשר בכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "מלך ביופיו תחזינה עיניך" מוליכנו לגאולה האמיתית והשלימה - "אשא עיני אל ההרים" למלך המשיח, ונשמע תורה חדשה מפיו - "תורה חדשה מאיתי תצא" - תיכף ומי"ד ממ"ש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

**המערכת**

ימות המשיח<sup>21</sup> - יום הבהיר י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

---

(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"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

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



## תוכן ענינים

3..... פתח דבר

### דבר מלכות

35 ..... מאמר ד"ה תפלה למשה תשכ"ט

48 ..... משה חי ק"כ שנה מפני היותו רועה ישראל הראשון

הביאור על מארז"ל ש"קשה מיתתן של צדיקים", הטעם שמשנה רבינו חי ק"כ שנה (ולא כהאבות שחיו הרבה יותר) וההסבר בזה שמשנה לא נכנס לארץ

53 ..... בגדר מלאכת מבעיר לשיטת הרמב"ם וכ"ק אדה"ז

הביאור בדברי הרמב"ם "המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך", הטעם שמדגיש הרמב"ם הא ש"צריך לאפר" (אע"פ שעיקר החיוב הוא על ריבוי האש) ע"פ פנימיות הענינים ובעבודת האדם

### נגלה

57 ..... א. לשיטתיהו דרש"י ותוס' ב"ידו לא ניח"

הרה"ג שניאור זלמן שי' לאבקהאוסקי  
ראש ישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא מח' רש"י ותוס' בחילוק בין עקירת ידו ועקירת גופו / יבאר שיטותיהם והנפק"מ ביניהם במעביר מיד ליד ברשות שני' / יביא מח' אב"י ור"ב בזה ב'אגד כלי' ו'אגד יד' והצריך ביאור במחלקותם ושיטותיהם ההפוכות / יקדים מח' רש"י ותוס' מהי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' / יקשה בשיטת רש"י ויבארה ויביא נפק"מ בין שיטותיהם / יבאר סברות המח' בין רש"י ותוס' האם הולכים אחרי הכוונה או אחרי המציאות / יבאר לפ"ז שיטות אב"י ור"ב במח', ויובן ג"כ שיטות רש"י ותוס'

ב. בדין קנין חצר בספינה וביד עבדה של אשה ..... 62

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

יביא את ביאור התוס' בחילוק שבין אגוז ע"ג מים בשבת וספינה ע"ג מים בקנין חצר / יביא קושיית הרעק"א מדין קנין יד עבדה של אשה ושיטתו הוא בקנין חצר והצע"ג שנשאר לפ"ז בספינה / יביא תי' האחרונים בחילוק בין ספינה ליד עבדה ויבאר החילוק בינם לרעק"א / יחדש ביאור בגדר קנין חצר שנלמד מיד שהיא כחלק ממנו / יבאר לפ"ז קושיית רעק"א באופן חדש ויתרץ דברי התוס' בכך / יחקור ב' אופנים בביאור דברי התוס' ויבאר לפ"ז סברות הרעק"א והתוס'

ג. בשיטות הרמב"ם והרי"ף אם ר' יוחנן סבר כבן עזאי ..... 69

הרב שלום דוד שי' גייסנסקי  
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את שיטת רש"י בביאור מימרא הא' דרבי יוחנן ויבאר שהרמב"ם חולק על כך / יבאר החידוש שבדברי הרמב"ם והסברא שבזה ויוציא הנפק"מ לדינא לפ"ז / יקשה על שיטת הרמב"ם מדברי הגמרא המפורשים ויביא תי' הלח"מ על כך / יקשה על תירוצו של הלח"מ משנה ויקיים פשוטות דברי הרמב"ם / יקדים לבאר ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הרשב"א שבתוס' לפי הסוגיא בכתובות והחולקים עליהם / יביא ב' אופנים בלימוד דברי הגמ' בכתובות לשיטות הנ"ל אם ר' יוחנן חולק על בן עזאי או לא / סיכום שני המחלוקות ביניהם / יתרץ שיטת הרמב"ם מהקושיא מהגמ' / יבאר את דברי הרי"ף לשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור הב"ח / יבאר הקשר בין דברי הרי"ף והרשב"א שבתוס' ע"פ היסוד הנ"ל / ידייק לפי"ז הלשונות בדברי הרשב"א והסוגיא בכתובות

ד. שיטות רש"י והר"ח ב"שני כוחות באדם אחד" ..... 79

הרב שלום דוד שי' גייסנסקי  
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ביאור שיטת רש"י בספק דשני כוחות באדם אחד ויקשה בחילוק בין זה לכל מוציא ומעביר / יקשה מה החילוק בין זה לשני כוחות בכתובה / יביא ביאור תוס' הרא"ש בסוגיא ויתרץ השאלות / יביא דחיית הרא"ש לפירוש רש"י ויבאר שיטות רש"י ורא"ש לשיטתייהו בדין דנתכוין לזרוק ח' זרק ד' וביאורה / יביא שיטת רבינו חננאל ויקשה בה קושיות רבות / יבאר א' מהשאלות וידמה בין נעקר ממקומו ומעביר מימינו לשמאלו / יוסיף ויבאר שיטת רש"י במעביר מימינו לשמאלו לשיטתייהו בגדר

יד

ה. בשאלת תוס' אמאי פתח התנא בהוצאה ..... 84

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

יביא את ביאור התוס' למה התנא פתח בהוצאה / יביא את ביאורי השפת אמת והגר"א  
על שאלת תוס' / יביא את ביאור הפני יהושע בשאלת תוס' / יבאר שהוצאה מפורשת  
בכתוב כי היא מלאכה גרועה

ו. בחומרת חצי שיעור מחצי מלאכה ..... 89

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא הקושיא על כך שאין בעקירה לחודא איסור דאורייתא מדין חצי שיעור / יביא  
ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק שבין חצי שיעור לחצי מלאכה / יביא ספק הגמ' על  
"שני כוחות באדם אחד" וקושיית המפרשים בזה / יתרץ בזה ע"פ החילוק בין חצי  
שיעור וחצי מלאכה / יביא קושיית המפרשים בחילוק זה והוכחתם מהתוס' שמחמיר  
בחצי מלאכה / יבאר הת' הנ"ל כשיטת כ"ק אד"ש מה"מ לפי תוס' נוסף / יחקור ב'  
אופנים בדברי התוס' הנ"ל ויתרץ הקושיא / יתרץ הקושיות המתעוררות לפי האופן  
השני / יסייע לאופן זה מלשון התוס'

ז. שיטות הראשונים ב"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" ..... 97

הנ"ל

יביא דברי הגמ' בביאור שתיים עשרה חילוקי ההלכות שבמשנה / יביא שיטת רש"י  
ויבארה / יביא שיטת התוס' ויבארה / יביא שיטת הר"ן ויבארה / יביא שיטת רבותינו  
שברש"י, יבארה ויבאר מדוע מחולקת היא מהשיטות האחרות / יבאר חילוקי הדעות

ח. שיטות רש"י והרא"ש בגדר מלאכת הוצאה ..... 103

הת' ישראל הכהן שי' כהן-אלורו  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את הדעות בפירוש "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" / יקשה בדעת רש"י ודעת  
תוס' / יביא המחלוקת במימרא דר' יוחנן בגמרא לקמן / יביא את דברי הב"ח על דעת  
הרא"ש במימרא ד' יוחנן / יבאר את שיטות רש"י והרא"ש בגדר מלאכת הוצאה

ט. בדין אילן שעיקרו ברה"ר ונופו ברה"י ..... 107

הת' דניאל הכהן שי' כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את מחלוקת רבי וחכמים בזרק ונח ע"ג זיז / יחקור מה הדין כשהאילן ברה"ר  
ונופו ברה"י / יבאר את סברות שיטות רש"י ותוס' בפירוש דשדי נופו / יביא ההבדל

המהותי בין רה"י לרה"ר / יפשוט לפי זה הדין דשדי נופו בנופו ברה"י / יבאר בזה ע"ד  
החסידות ועבודת האדם

י. בסוגיא דנעקר ממקומו וחזר וקיבלו מהו ..... 111

הת' נתן שי' קדם  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את שאלת ר' יוחנן ע"פ גרסת רש"י ור"ח / יביא את דברי הרמב"ם ותוס' הרא"ש  
על הגרסאות בגמרא / יביא את שאלות תוס' הרא"ש והרמב"ן על גרסת ר"ח / יביא  
את קושיות הרשב"א בגרסת ר"ח / יביא את הסבר המאירי בדברי ר' יוחנן והשאלות  
עליו / ידייק בדברי התוס' בביאור גרסת ר"ח / יביא את הסבר המהר"ל והשאלה על  
דברי התוס' / יביא את הסבר השבת של מי בסוגיא וביאור סברות הספק / יתרץ את  
השאלות על גרסת ר"ח / יתרץ את שאלת תוס' הרא"ש על גרסת רש"י / יישב את  
קושיית המהר"ל על גרסת ר"ח / יבאר את דעת הרמב"ם ע"פ המבואר בשבת של מי  
/ יסכם את סברות רש"י ור"ח לגרסתם

יא. בגדר כרמלית ..... 120

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי  
הת' שלום דובער שי' ניסילעוויטש  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את ג' הפירושים בשם "כרמלית" / יחקור בגדר רשות היחיד ורשות הרבים /  
יבאר את גדר הכרמלית לפי ב' אופני החקירה / יבאר את שיטת רש"י בגדר כרמלית /  
ידייק בלשון רש"י בעגלות המשכן / יזכיר לשיטת רש"י מלשון הברייתא / מבאר את  
שיטת הרמב"ם בגדר כרמלית / יבאר את החילוק בין רש"י לרמב"ם וביורור שיטת תוס'

יב. הנחת תפילין לטועה בדרך ..... 127

הת' יוסף יצחק שי' ראדאל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי הגמרא על המהלך בדרך ושכח מתי שבת / יברר מהו הדין בנוגע להנחת  
תפילין שלו / יביא ג' שיטות אחרונים בזה / יביא ג' שיטות אחרונים בנוגע לאיסור  
עשיית שבות בששת הימים שלו וביום השביעי שלו / יתאים השיטות בהנחת תפילין  
לשיטות בעשיית שבות / יביא שיטת כ"ק אדה"ז בעשיית שבות ויוכיח מזה לענין  
הנחת תפילין / יקשה מדברי המשנה ברורה / יבאר שחלק מדבריו אינם לשיטת כ"ק  
אדה"ז / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בגדר השבת דהמהלך בדרך / יבאר עפ"ז שיטת  
כ"ק אדה"ז



יג. שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דיחלוקן ..... 132

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

יביא דברי רש"י ותוס' בדין יחלוקו / יחדד החילוק בין רש"י לתוס' דלרש"י הפסק מצד הטענות ולהתוס' מצד המוחזקות ומדייק זאת בלשוניותיהם / יבאר ההשלכה ממחלוקת זו לכללות הסוגיא / יבאר דהתוס' אזלי לשיטתיהו בדין. מיגו להוציא לא אמרינן' ובענין 'אין ספק מוציא מידי ודאי' / יביא מחלוקת רש"י והתוס' בקושיית הגמרא 'לחזי זוזי ממאן נקט' ומבאר לפי הנ"ל / יבאר דרש"י ותוס' לשיטתיהו אזלי בהשוואת משנתינו לרבנן דסומכוס / עפ"ז יבאר שיטת הרשב"א דס"ל כהתוס' / יסביר ע"פ הנ"ל את דברי התוס' בפירוש 'תרוויהו תפסי לה' / עפ"ז יבאר יסוד שיטות רש"י ותוס' בהגדרת דררא דממונא

יד. ביאור שיטת רש"י בלימוד 'במה הצד' ..... 144

הרב פנחס צבי שי' מרגליות  
נר"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

טו. שיטתיהו דרש"י ותוס' בגדר ספק ..... 155

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

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

טז. גדר 'חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא' לשיטת התוס' ..... 162

הת' יוסף יצחק שמחה שי' ג'יאן  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי ר' יוחנן 'חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא' וב' הסברי התוס' בטעם שגזלן איננו נשבע / יחדד החילוק בין ב' הסברי התוס' ומקשה על הסבר הב' / יביא ויקשה בדברי החכמת מנוח בביאור תיבת גזלן ואם מקביל הוא לשיטת ר"ת בדין 'חשיד' / יחדד החילוק בין פסק מצד סברא לפסק מצד חזקה / עפ"ז יבאר מדוע התוס' נזקקו לשיטת ר"ת / ע"פ כל זה יבאר קושיית האחרונים בדברי התוס' לקמן

יז. בענין אותיות הלחשה..... 167

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

יחקור אי מצוות שבדיבור אפשר לאמרם בלחשה אי לא / יפשוט שאפשר מתפילת י"ח / יביא סתירה לזה מדיני ק"ש / יישב שבדאורייתא ודרבנן תליא מלתא וישקול ויטור בזה / יביא ביאור נוסף דעיקר הדין הוי דין לכתחילה / יקשה על ב' ביאורים אלו / יבאר על יסוד דברי הטור שמותר ללחוש לכתחילה בכ"מ לבר כשיוצאת חורבה

יח. שיטת רש"י בעדיפות הלשון "פסולה" ..... 173

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן  
תות"ל המרכזית - 770 בת משיח

יביא ב' ביאורי הגמרא אודות החילוק בין דין סוכה למבוי / יביא קושיית התוס' על פי' רש"י בזה / יחדד שיטת רש"י ועפ"ז מתרץ הקושיא / יביא קושיא נוספת שמקשים התוס' בדברי הגמרא לקמן ויקשה עפ"ז דאין תירוצם עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י / יגדיר את שיטת רש"י ומבאר שעפ"ז אין קושיית התוס' מתחילה כלל

יט. בגדר פטור הילך..... 178

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

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

כ. בעניין 'מחוי ר' אבהו והשאר בשבועה'..... 190

הת' 'יחאל אלתר שי' קדם  
הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

כא. קנין למפרע לשיטת תוס'..... 198

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

יביא דברי הרמב"ם בפסול עדות מלוה בריבית ואופן חזרתו לכשרותו / יביא טעם רש"י בזה ויבאר שכ"ה דעת הרמב"ם / יבאר פשטות הדין שהחוזר בתשובה עליו להפסיק להלוות לנכרי גם ב"כדי חייו" / יביא חידוש הרמב"ם שמצוה להלוות לנכרי ויקשה מדבריו / יביא דברי המהר"ם פדוואה והלחם משנה בביאור דברי הרמב"ם ויבאר שעדיין צריך ביאור / יקשה ממעשה המרגלים ויביא על כך ביאור כ"ק אד"ש מה"מ / עפ"ז יבאר שיטת הרמב"ם

כב. גדר 'מוחזקות'..... 203

א' התמימים

יקדים להביא נקודות הסוגיא / יסכם ג' שיטות להסברת דין חלוקה / יקשה בדברי רש"י / יקשה בדברי התוס' / יקדים דברי הגמ' בב"ב על חזקה רגילה / יקשה על מהות חזקה זו / יחלק ג' דרגות בבעלות ומתרץ הנ"ל עפ"ז / יחלק בין החזקה שבסוגיין לזו שבב"ב / יבאר עפ"ז נקודת השיטות של רש"י ותוס' ופרטים המסתעפים מכך / יישב עפ"ז הקושיות על תוס' / יבאר פרט נוסף בדברי תוס' על פי מנה שלישי' / יבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף על פי מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד / יבאר מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש המונח 'זררא דמונא' ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם

## חסידות

כג. "התלבשות" - עיון ב'שער היחוד והאמונה' פרקים א-ג..... 217

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

עיון בפרקים הראשונים בשער היחוד והאמונה בענין ההתהוות יש מאין והתלבשות  
הבורא בנברא

כד. התמימות והשפעתה בנפש..... 239

הרב מאיר שי' ערד  
משפיע בישיבת תות"ל 'דעת' ברחובות אה"ק

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

כה. השפעת עצם הנשמה על השכל..... 249

הת' ישראל הכהן שי' כהן-אלורו  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא המבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א שכל יהודי אינו יכול להיפרד מאלוקות גם  
בכוחות הגלויים ויקשה על כך / יביא המבואר בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א אודות  
הפקח שבוחר במלך וההבדל בזה בין שכל היהודי לשכל הגוי / יקשה כיצד מגיע  
השכל להכרה זו, וידחה הביאור שמדובר בכפי' מצד עצם הנשמה / יביא המבואר  
בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב שהתורה גורמת ששכל האדם יחייב דברים מסוימים,  
ויקשה על כך / יבאר שיש באדם ב' סוגי כוחות, ועצם הנשמה פועלת שינוי בהכוחות  
/ יבאר עפ"ז החילוק בין שכל הגוי לשכל היהודי / יבאר עפ"ז החידוש בעבודת ה' אצל  
יהודי / ע"פ כהנ"ל יבאר מדוע יהודי אינו יכול לכפור בהקב"ה / יבאר כיצד שייך "תהי  
צדיק" בכל יהודי / יבאר החידוש במס"נ דאסתר

כו. חידוש מציאות היש..... 258

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

יביא המבואר דהתהוות תמידית היא כבפעם הא' / יוכיח מדרושים שהיא שונה  
/ יציע תיווך לפי צורה וחומר / יסתור את התיווך / יקשה מהי התועלת בעבודת  
הבירור להביאור שבסה"ש / יציע תיווך נוסף לפי מציאות וחומריות / יקדים המבואר  
בדרושי ר"ה שישנו העלם שגליו נק"ג חידוש / יבאר ויתווך לפ"ז סתירה הנ"ל /  
יביא הביאור בדברי המדרש "לעשות" - לתקן" / יבאר לפי"ז התועלת

כז. דירה בתחתונים - עצם ההמשכה ואופן קבלת ההמשכה ..... 266

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

יביא את המבואר שגאולה הוא גולה בתוספת א' / יקשה על הנחת היסוד בשיחת  
ש"פ אמור / יביא את הביאור מד"ה ונחה עליו תשכ"ה על המשכת הגילויים דלעתיד  
/ יחדד את החילוק בין עצם ההמשכה לאופן קבלת ההמשכה / יבאר את החילוק בין  
שתי השיחות / יחדש שהגילוי בתחתון מצד ענינו נמשך דוקא ע"י עבודתו / יבאר את  
היחס בין העבודה בכחות הפנימיים להמשכת עניני הגאולה

כח. מתן תורה לפי כח כאו"א ..... 274

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

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

## הלכה ומנהג

כט. "ואין לנו רשות להשתמש" - גדר איסור השימוש בנרות חנוכה ..... 281

הרב שניאור זלמן שי' לאבקאווסקי  
ראש ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

ל. ברכת אירוסין לשיטת הרמב"ם ..... 285

הרה"ת דוד שי' אקסלרוד  
מאנ"ש דשכונת המלך - "כאן צווה ה' את הברכה"

יביא שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / יביא כמה תמיהות בדבריו / יביא שיטת  
הרא"ש בזה שחולק על הרמב"ם / יביא שיטת הר"ן ורש"י / יבאר דבהשקפה ראשונה  
ב' סברות הרא"ש תלויות זב"ז / יביא דהב"ח ס"ל כך / ידחה ביאור זה מדברי הב"י  
/ יביא שיטת הרמב"ם בעצם מצות קידושין / יקשה על סברתו / יביא ביאור כ"ק  
אד"ש מה"מ ברמב"ם / יבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין / יקשה על לשון

הברכה ושׂיכוח האשה לברכה זו / יבאר דע"י הקידושין נפעלת הן פעולה חיובית של "קידושין" והן פעולה השלילית ד"לא תהי' קדשה" / עפ"ז יבאר את לשון הרמב"ם / מבאר דבפעולת הקידושין נפעלים ב' ענינים / יקשר ב' הענינים לב' המשכות דחופה

לא. ההבדל בין ספר המצוות למנין המצוות שבספר היד ..... 296

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בקשר למצות מילה / יבאר את ההבדל היסודי בין ספר המצוות לספר היד / ידייק בלשונות הכלליים בסה"מ וספר היד / יביא דיוקים נוספים בזה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ / ידייק במצוות נוספות בסה"מ וספר היד

לב. דין המפסיק בדיבור בין השחיטות לענין ברכה ..... 301

הרה"ת שלום דובער שי' דיקשטיין  
שו"ב במלבורן, אוסטרליה

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

## גאולה ומשיח

לג. "ונהרו אליו כל הגויים" ..... 313

הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות מעלת הגילוי שיהי' לע"ל, והחידוש בו לגבי הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך / יקשה מהייעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים" / יביא תיווך כ"ק אד"ש מה"מ במארז"ל גבי מציאות הגויים לע"ל / יביא מארז"ל הסותרים באופן מציאות הגויים לע"ל / יבאר דבפשטות ס"ל להרמב"ם שיתגירו הגויים לע"ל, אך מדברי כ"ק אד"ש מה"מ לא משמע כן / יבאר דלע"ל יהיו הגויים כ"גר תושב" / ידחה ביאור זה / יבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח

לד. ביאור הדעות בענין "עתידי חזיר להטהר" ..... 321

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוח  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את דעת הס' תורת המנחה וישועות משיחו דיחזור לטהרתו כפשוטו / יביא את לימוד האוה"ח וקושיית ה'משנה למלך' עליו / יבאר דעת הבני יששכר שהוא היתר שעה ודעת השם משמואל דמצות בטלות לעת"ל / יברר את ענין טהרת החזיר לעת"ל בכתבי השל"ה הקדוש / יביא את דעת רבינו בחיי, המדרש תהלים והרדב"ז / יביא את דעת הריקאנטני, הריטב"א והמאירי / יבאר את דעת כ"ק אד"ש מה"מ בענין עתיד חזיר להטהר / יברר את התייחסות כ"ק אד"ש לשלל הדעות בענין זה / יחקור האם חזיר הוא "דבר שיש לו מתירין" / יבאר את הגדר ד"דבר שיש לו מתירין" / יקשה כיצד יתכן שישתנה דין החזיר לעת"ל / יבאר שיהי' פס"ד הסנהדרין לעת"ל שמלכתחילה איסור החזיר הוא זמני

לה. סימני מלך המשיח ברמב"ם ..... 331

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא הסברת כ"ק אד"ש מה"מ במקור סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו ההלכתי / יחדד ההוכחה מבן כוזיבא ע"פ המתבאר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ועפ"ז מקשה במקור הסימן. יעמוד מלך' / יביא מקור הרמב"ם ללימוד מבן כוזיבא מדברי הירושלמי ויקשה ע"כ / יבאר ע"פ הנ"ל בגדרו של משיח טעמו ושיטתו של ר"ע בפירוש 'והריחו' / עפ"ז יבאר גם טעם פסק הרמב"ם כר"ע דוקא

לו. הטעם שבגאולה יוכלו לטלטל מוקצה בשבת ..... 337

הרה"ת טוביה שי' גינזבורג  
מאנ"ש חיפה, אה"ק

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

לז. לשנה הבאה בירושלים ..... 343

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

יביא שיכול להיות כבר כעת / יביא שבת יבנות אלו העיקר הוא ה'בפועל' / יביא שמשמעות העבר וההווה היא נתינת הכח על העתיד / יביא הביאור בדיוק הלשון 'בירושלים' / יביא הפירוש הפנימי - שלימות היראה / יביא מאגרות קודש שבזה מתאחדים הד' בנים כאחד ממש / יביא את הסדר במימוש תיבות אלו על פי הסדר

דמחשבה דיבור ומעשה / יביא פסק אדמו"ר הזקן שנאמר פעם א' בלבד / יביא הטעם הפנימי לכך מכ"ק אד"ש מה"מ שבליילה הסדר לא צריך 'חזקה' / יביא ביאור מדוע לא צריך חזקה / יביא הביאורים בקשר בין ב' הפעמים בשנה שתיבות אלו נאמרות / יביא שאומרים זאת מצד גילוי העצם / יביא הביאורים בתיבת "הבאה" ע"ד "עולם הבא" / יביא שתיבות אלו הוא הגילוי דמשיח / יביא שרק לאחר אמירתו מתחילה העבודה האמתית

לח. דור השביעי - דירה בתחתונים..... 354

הת' לוי שי' זלמנוב

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

לט. תקופות ושלבים בגאולה האמיתית והשלימה..... 362

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

מ. האפשרות ליציאה מגלות פנימי..... 370

הת' יוסף יצחק שי' מזרחי (ברא"ח)

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא הזעקה והדרישה בסיום שיחת כ"ח ניסן / ידייק כיצד מתאימה זו לתוכן הדיבורים שלפניו ושל אחרי / יביא התמיהה על כך שנמצאים בגלות פנימי / יקשה על כך מביאור 'הסרת הערלה' באגה"ק / יקדים הביאור בהכרזת הגיע זמן גאולתכם / יבאר שזהו תוכן השיחה דכ"ח ניסן / יבאר עפ"ז הסתירה שבתחילה / יבאר כיצד מיושב תוכן הענין עם התיבות המפורשות באגה"ק / יבאר ע"פ כהנ"ל דיוק נוסף בשיחה דכ"ח ניסן



מא. דרך מלחמותיו של מלך המשיח..... 375

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (ברא"ח)  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את הביאור בשיחה על פעולתו של מלך המשיח / יבאר שההבנה בשכל האדם היא כתוצאה מהתורה / יביא שוכתתו חרבותם לאתים היא השלימות דדירה בתחתונים / יקשה על הסתירה מב' השיחות / מבדיל בין הברור שע"י תורה לברור שע"י תפילה / יביא ראיות לזה שמלך המשיח פועל בכח התורה / יבאר באופן ההתעסקות התורה עם התחתון / יוסיף שגם "הארץ החדשה" דלעת"ל היא כתוצאה מהתורה / יישב את הביאורים השונים בשתי השיחות / יוסיף שגם שינוי טבע האדם הוא ע"י התורה

מב. הלכות מלך המשיח - תכלית ושלימות הלכות התורה כולם ..... 385

הרה"ת דוד שי' מיכאלאשווילי

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

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

מג. לימוד החסידות כטעימה והכנה לגאולה..... 404

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

יביא את שיחת ש"פ מקץ תשנ"ב / יברר השוני בין השיחות המצוינות בשיחת הדבר  
מלכות / יבאר את שלשת האופנים בהסברת גילוי תורת החסידות / יבאר את החידוש  
בשיחת הדבר מלכות לגבי השיחות הנ"ל / יביא את החידוש בציפי' לגאולה עד כדי  
כך ש"ימיו חסרים"

מד. עד עת קץ ..... 409

הת' יחי המלך משיח מנחם מענדל שי' עזאגווי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

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

מה. סיכום וביאור נרחב ב'קונטרס בית רבינו שבבבל'..... 419

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר  
'קבוצה' - 770 בית משיח

**חלק א':** "בית רבינו" - המקדש שבזמן הגלות / המעלה של "בית רבינו" בתור "המקום  
העיקרי דגילוי התורה" / המהות של הענין של "בית רבינו" - "שנסע מקדש וישב שם"

**חלק ב':** "בית רבינו" בזמן הגאולה וברגע התחלתה / "בית רבינו" בגאולה - חלק ודבוק  
מבית המקדש / הגלות - הדרך לגאולה / הגאולה וירידת בית המקדש השלישי  
מתחילה מבית רבינו / הגאולה לא נפרדת מהגלות

**חלק ג':** ענינו ומהותו של "בית רבינו" - נשיא (משיח) הדור / מקום וגילוי השכינה תלוי  
בבני ישראל / אמיתת ענינו של משיח - ישראל וקוב"ה כולא חד / עיקר ענינו של  
בית רבינו - הגאולה מבבל / "בית רבינו" הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד כפשוטו /  
הגילויים של הגאולה נמשכים כבר עכשיו

**חלק ד':** "בית רבינו" שבדורנו זה / "בית רבינו" בדורנו - האחרון בגלות / ענינו המיוחד  
של בית רבינו שבדורנו ניכר בשמו / "בית רבינו" כעת בתקופה האחרונה

מו. אופן ההסתכלות על הרע בסיום זמן הגלות..... 438

הת' שלום דוב בער שי' קיי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ומבאר בד"א יחס כ"ק אד"ש מה"מ לירידה בשיחת ש"פ תשא תשנ"ב / יבאר היחס לרע בזמן הגאולה האמיתית והשלימה / יביא מקורות מתורת כ"ק אד"ש מה"מ שבתקופתינו יתחיל מעין והתחלת הארת הגאולה / עפ"ז יקשר הסתכלות הנ"ל עם תקופתינו / יחדד החילוק בין תקופתינו לשנים לפני זה / יבאר כיצד ניתן לראות ענין זה בשיחות רבות מתשנ"ב / יקשר כל הנ"ל עם דין חמץ לעת"ל

מז. חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בשחיטת שור הבר ע"י הקב"ה..... 445

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

יביא תירוץ כ"ק אד"ש מה"מ כיצד תהי' מותרת שחיטת שור הבר ע"י הקב"ה לעתיד לבוא / יביא תירוץ החתם סופר והידי משה שמתרצים ג"כ התירוץ הנ"ל / יבאר את החילוק בין תירוצייהם לתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר החיסרון שבכ"א מהתירוצים, ומדוע אין הם נקראים חידוש בתורה / יבאר החידוש שבתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ

מח. נתינת צדקה לעתיד לבוא..... 450

הת' שלום דוב בער שי' קיי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ה' טבת תשנ"ב שיתנו צדקה לע"ל / יקשה ע"ז משיחת י"ג תשרי תשמ"ז וחי' אלול תשל"ט שלע"ל לא תהי' יותר מצות הצדקה / יביא דברי המעשה רוקח וינסה לתרץ על פיהם שגם לע"ל יהיו אביונים / ידחה דבריו מב' ראיות / יבאר שלע"ל הגויים יהיו האביונים / ידחה ביאור זה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שגם הקדש מקרי צדקה ויבאר עפ"ז

מט. ימות המשיח וביאת אליהו..... 454

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

יקדים שבדברי הרמב"ם בענין ביאת אליהו ישנם ב' אופנים / יביא הביאור הנפוץ שגם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ישנם ב' אופנים אלו / יקשה שלכאורה דחוק לומר כן / יבאר ב' האופנים ברמב"ם / יקשה על כך ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בסדר סימני הרמב"ם / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שדעה הא' קודמת לדעה הב' / ישלול הביאור לפ"ז שנמצאים עכשיו בימות המשיח לפני עמידת המשיח / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שמבאר להיפך / יבאר דקאי אב' ביאות כשיטת כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ / יביא רשימת כ"ק אד"ש מה"מ שמשמע להיפך / יבאר דאדרבה יש בה ראי' להנ"ל

נ. ביאורים בלקו"ש חח"י פ' בלק..... 470

'חבורה' ללימוד עניני גאולה ומשיח  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יחדד ההבדל בין ב' האופנים בביאור תוספת האמונה שמביאה הידיעה דמשיח הראשון / יברר תוכן הקושיא "אף בערי מקלט" / יברר תוכן הקושיא על 'שני המשיחים' ממשה / יבאר מדוע דוקא מינוי מלך, מחיית עמלק ובנין ביהמ"ק הם המביאים שלימות בקיום התומ"צ / יוסיף ביאור ב'גדרו של משיח' המבואר בשיחה על פי הדרן תשמ"ז / ידגיש עומק הראיות בפסוקים שמביא הרמב"ם / יציין כפילות מיותרת לכאורה בחיוב להאמין / מוסיף ביאור בתוכן 'התורה אומרת' / יביא ב' אופנים לבאר מה ש'התורה .. לעולם' ומבאר המעלה והחיסרון שבכל א' מהנ"ל / יבאר הקדמת "בפנימיות העיניים" לביאור כ"ק אד"ש מה"מ על ראיות הרמב"ם מפרשת בלעם

נא. עיונים בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב..... 478

א' התמימים

יעיין בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב באופן ההסתכלות על מאורעות העולם מלמעלה למטה, באופן פעולתו של מלך המשיח על האומות, במצב ד"חזקת משיח" ועד ל"משיח ודאי" ובשכל שלמעלה שמתלבש בשכל האדם

## תורתו של משיח

נב. האופנים השונים בנס פך השמן..... 485

הת' אליעזר שי' אצרף  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנס פך השמן / יקשה על הביאור שא"צ סיבה לנס / יבאר שהנס ביום השמיני הי' תוצאה מהימים הקודמים

נג. "פשוטו של מקרא" ו"משמעות הכתובים"..... 489

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

יביא את פירש"י "עלה תמנתה" - "בשפוע ההר היתה יושבת" / יקשה על הסתירה בין "פשוטו של מקרא" ל"משמעות הכתובים" / יבאר שהמכוון ברש"י אינו המכוון בגמרא / יחדד את ההבדל בין "פשוטו של מקרא" ל"משמעות הכתובים"

נד. סיבת החורבן ותיקונו ..... 492

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

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

נה. כפל הראיות והשאלות

- עיון במאמר ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה - ..... 499

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

יביא המבואר בהמאמר ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש / יקשה מהו החילוק ביניהם / יעיין ומדייק בנקודות נוספות / יבהיר מטרת הראיות / יבאר מהי הראיה הב' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש / יבאר עפ"ז את חזרת השאלה / יתרצה ע"פ הדיוקים

נו. לשיטתי' דכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח. .... 507

הרב שלום דוב בער שי' וולף  
משפיע בישיבת חח"ל צפת עיה"ק תובב"א

יבאר את שיטתו של כ"ק אד"ש מה"מ בעניני גאולה ומשיח ובעניני התורה בכלל: תורת אמת, תורת חיים הוראה בחיים, חיבור הנגלה והפנימיות, יחידה שבתורה, מעלת ד"ס ומנהג ישראל, השוואת המשנה תורה להרמב"ם לשו"ע אדה"ז

נז. גדר הסתלקות נשיאי פנימיות התורה. .... 521

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

יביא קושיא על "לא היה יכול לשלוט בו - דלא פסיק פומיה מגירסא" / יביא ביאור בחילוק שבין ימי הסתלקות משה ורשב"י / יבאר ע"פ זה הקושיא / יקשה מהספד האריז"ל על גוף הביאור / ינסה לתרץ וידחה את התירוץ / יבאר ע"פ חילוק בין לימוד שניהם סתם לאיחודם

נה. בענין "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". .... 524

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

יביא את הביאור במאמר ד"ה "ביום השמיני" תשמ"ו / יביא את הביאור במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" תשל"ו / יברר את ההבדל בין הביאורים בשני המאמרים / יחדד את שני הביאורים השונים במעלת התלמוד והמעשה / יבאר שמהלך המאמר ויגש אליו מיוסד

דוקא על הביאור השני / יביא מאמרים נוספים המתאימים לשני הביאורים דלעיל / יבאר את האופנים בזה שמעשינו ועבודתינו הם הכנה למעשה דלעת"ל / יבאר את העילוי שע"י המעשה בשאר הכחות לעתיד לבוא

נט. "ביקש יעקב לישב בשלוח"..... 532

הת' יוסף הלוי שי' סגל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש רש"י בענין "ביקש יעקב לשבת בשלוח" / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבמשך זמן ישב יעקב בשלוח, והקושי בזה / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבירוך באופן דשלוח לא הי' שייך כלל בזמן יעקב אבינו ועפ"ז יחזק הקושיא / יבאר די שנם ב' דרגות במנוחה ועפ"ז מתוך כל הביאורים דלעיל

## הוספה

ס. השוואת נוסחאות בשו"ע אדה"ז..... 537

הרב יוסף יצחק שי' קעלער  
מאנ"ש קוראל ספרינגס, פלורידא



שער  
דבר מלכות





## בס"ד. י"ג תמוז ה'תשכ"ט\*

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

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

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

(1) תהלים צד"ק\*, א.

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

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

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

(5) שוחר טוב עה"פ. הובא בפרש"י עה"פ.

(6) פסוק י"ז (בגימטריא טו"ב).

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

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

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

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

(11) מיכה ז, טו.

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

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

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

1) תקו"ז בהקדמה (ז, א).

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

3) ראה ע"ד אוה"ת דברים ויהל אור שם.

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

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

5) ראה לקמן הערה 24.

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

7) תניא פל"ו.

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

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

10) לקו"ת וס' הליקוטים להאריז"ל עה"פ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(15) ראה זח"א קסח, ב.

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

(17) תהלים פו, א.

(18) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב.

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

(20) כתובות סז, ב.

(21) ראה טו, ח.

(22) כ"ה הלשון בסה"מ תר"ס ע' נד.

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

(24) ע' נח.

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

(26) תענית ב, א.

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

מארז"ל<sup>28</sup> אין עני אלא בדעת ואין עשיר אלא בדעת, כי דעת הוא הכרה והרגשה<sup>29</sup>, ומהמעלות שבהכרה והרגשה על השכלה והשגה (חכמה ובינה), הוא, דכשאדם משכיל ומבין איזה דבר אין זה שהוא בעצמו יודע את הדבר<sup>30</sup> ורק שמקבל<sup>41</sup> את הידיעה מהשכל שהשפיע לו ידיעה זו. וענין ההכרה וההרגשה הוא, שהוא בעצמו מכיר ומרגיש את הדבר<sup>31</sup>. וזהו שענין העניות והעשירות הוא בעיקר בדעת, דכיון שהידיעה שמצד ההשכלה וההבנה היא כמו ידיעה נקנית אבל הוא בעצמו אינו יודע, לכן, גם לאחרי שיש לו השכלה והבנה הוא נשאר עני (חסר), וע"י הדעת דוקא הוא יוצא מעניותו ונעשה עשיר. והנה ידוע<sup>32</sup> דענין התוקף הוא בדעת. דכשאדם מחליט לעשות איזה דבר מפני שמכיר ומרגיש שכן צריך לעשות, ההחלטה היא בתוקף גדול הרבה יותר מההחלטה שמצד ההבנה וההשגה. והטעם על זה הוא, דהשגה היא בדרך שקו"ט, שנותנת מקום להשגה אחרת. ולכן ההחלטה שמצד ההשגה אינה בתוקף כ"כ<sup>33</sup>. וההכרה וההרגשה היא בעצם הסברא, דבעצם הסברא אין נתינת מקום לסברא הפכית, ולכן ההחלטה שמצד ההכרה אינה משתנית. ועפ"ז יש לומר, דזה שהחוב"ב עצמם (בלי דעת) הם בחינת עניות, הוא לא רק בנוגע להאדם [כי הידיעה שמצד חו"ב היא דבר נוסף על האדם והאדם עצמו הוא חסר הידיעה, עני], אלא גם בנוגע להשכלה וההשגה עצמם, כיון שבהשגה דחו"ב יש נתינת מקום להשגה הפכית]. וכיון שהוא עשיר בעצם, הרי מובן, שאין שייך בו חסרון<sup>34</sup>. ולכן, הגם שהחסרון של אלה שהתפלל עבורם נוגע לו ביותר, והתפלה שמתפלל עבורם היא כאילו שהוא עצמו הי' החסר, מ"מ, לא נעשה עי"ז חסרון בו, ותפלתו היא תפלת עשיר.

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

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

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

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

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

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

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

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

ההשגה אין ההחלטה בתוקף כ"כ, כבפנים.

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

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

**וזהו** שארוז<sup>42</sup> ע"פ<sup>43</sup> מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחי העולמים, חי העולמים בפתח<sup>44</sup> הוא בחינת הסובב, ולע"ל תהי' שביתה ומנוחה גם מבחינת חי העולמים, כי אז יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות

(35) סה"מ תר"ס שם ס"ע נג ואילך.

(36) רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג.

(37) ראה תניא רפ"ג.

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

הו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו.

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

(40) סה"מ תר"ס שם ע' נה-ו.

(41) יומא עא, א.

(42) סוף מס' תמיד.

(43) תהלים צב, א.

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

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

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

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

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

(45) הושע ו, ב.

(46) דרושים לר"ה סד, א.

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

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

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

(50) בראשית שם.

(51) סה"מ תר"ס שם ע' נד ואילך.

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

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

בעולמות הוא הארה בלבד שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס (סובב), נרגש אצלו ההפלאה דאוא"ס, ועי"ז יבוא להאבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש (אפילו נוטל את נפשך<sup>54</sup>), שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס. ואהבה זו היא רק בנפש האלקית. ושני טעמים לזה. כי ההשגה [באופן דהכרה והרגשה, שאז דוקא מביאה ההשגה לאהבה] בהפלאה דאוא"ס יכולה להיות רק בנפש האלקית, ששרשה הוא בשם הוי'<sup>55</sup>, סובב<sup>56</sup>. משא"כ הנבראים, כיון ששרשם הוא משם אלקים<sup>57</sup>, ממלא<sup>58</sup>, אי אפשר להיות בהם [אפילו במלאכים ומכ"ש בנה"ב] ההשגה (באופן דהכרה והרגשה) בהוי', סובב. וגם, לפי שנפש הבהמית ענינה הוא מציאות, והאהבה דבכל נפשך היא שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס, היפך ענין המציאות. דהאהבה דבכל לבבך, הבאה ע"י ההתבוננות וההכרה שהחיות של כל דבר הוא אלקות, שייכת למציאותו של האדם האוהב. [דכמו שהאדם אוהב את עצמו, היינו שהוא אוהב את החיות ורוצה בהתפשטות החיות בו, כמו"כ, כשמבין ומרגיש שהעיקר הוא החיות האלקי, הוא רוצה באלקות]. ולכן, אהבה זו שייכת גם לנפש הבהמית. משא"כ האהבה דבכל נפשך, שהיא הרצון לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס, היא רק בנפש האלקית. דכיון ששרשה היא בשם הוי' (סובב), וגם לאחר שירדה למטה היא חלק משם הוי' כמ"ש<sup>59</sup> כי חלק הוי' עמו, לכן יש לה הרצון לצאת ממציאותה וליכלל בשרשה, סובב. וע"פ הידוע<sup>60</sup> שירידת הנשמה למטה היא ירידה צורך עלי', היינו שע"י ירידתה למטה תתעלה למדריגה נעלית יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה, מובן, שהכוונה בירידת הנשמה למטה היא שתתעלה למעלה משרשה, והיא האהבה דבכל מאדך, המס"נ והכליון בעצמות אוא"ס שלמעלה גם מסובב. ועפ"ז יש לומר, דזה שמילוי החסרון שע"י גילוי הסובב הוא ע"ד אשר יחסר לו למי שהי' דרכו בכך, הוא, לפי שהנשמות היו רגילים (לפני ירידתם למטה) בגילוי הסובב.

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

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

54) אגה"ת פ"ד (צד, א).

55) ראה לקמן סעיף ז.

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

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

58) ראה תניא פל"א (מ, סע"ב).

59) תניא פל"ז (מח, ב).

60) סה"מ תר"ס שם ע' נה.



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

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

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

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

(63) שעהייה"א שם.

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

(65) שעהייה"א פ"ז (פב, א).

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

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

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

(69) ראה סה"מ ה"ש"ת ע' 12.



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

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

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

70) ראה תניא ספלו"ז (מו, ב).

71) סה"מ תר"ס ע' נח.

72) שם ע' סב.

73) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ו.

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

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

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

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

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

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

(76) תניא פמ"ט (סט, א).

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

(78) ס"ע נו ואילך.

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

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

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

(81) ע' נח. וראה שם ע' נג.

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

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

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

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

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

83) רמב"ם הל' יסוה"ת בתחלתו.

84) תניא רפמ"ב.

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

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

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

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

86) לקו"ד קי, ב ואילך.

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

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

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

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

90) ס"ע נח ואילך. וראה שם ע' סב.

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

## משה חי ק"כ שנה מפני היותו רועה ישראל הראשון

אריכות ימיהם היתה שלא ע"פ טבע\*\*.

וכמו כן אצל לוי קהת ועמרם, דמה שחיו יותר מק"כ שנה<sup>6</sup> - הי' זה (מצד זכות מיוחד) שלא ע"פ טבע.

אמנם, בנוגע לשני חייו של אהרן - כתיב<sup>7</sup> "ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במותו", היינו, שמספר שנותיו הי' ע"פ טבע - קרוב לק"כ שנה, שכן, ע"פ מ"ש רש"י בפ' תולדות<sup>8</sup> "חמש שנים לפניו וחמש לאחרי כן כו'" - מובן, שעד חמש שנים הרי זה בכלל ק"כ שנה, ונמצא, שג' השנים היתרות על ק"כ - היו בדרך הטבע (נוסף לכך שלא מסתבר לומר שהי' ענין של נס על ג' שנים בלבד!),

[ועד"ז בנוגע למשה - "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו"<sup>9</sup>, ק"כ שנה בדיוק - "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", "היום מלאו ימי ושנותי"<sup>10</sup>].

ועפ"ז מובן בפשטות מה שרמז הכתוב הקושי דמיתת צדיקים גבי אהרן דוקא, ולא בצדיקים שלפניו:

בנוגע להאבות (וכן בנוגע ללוי קהת ועמרם), מכיון שבהם לא הי' הקצבה ד"מאה

א. הטעם לכך שהכתוב מרמז ע"ד הקושי דמיתת צדיקים בנוגע לאהרן דוקא ולא בצדיקים שלפניו, הוא - כי במיתת אהרן נתחדש דבר שלא הי' במיתת הצדיקים שלפניו (ששנותיהם נמנו בכתוב). ובהקדמה:

בזמן דור המבול, נגזר קצבה על שני חי האדם - "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"<sup>\*</sup>.

ומה שמצינו בעשרה דורות מנח ועד אברהם שחיו יותר מק"כ שנה - בהכרח לומר שבדורות ההם הי' עדיין "המשך" מהתקופה שלפני הגזירה, אמנם, בימי אברהם ש"נתמעטו השנים"<sup>2</sup> - אכן חיו ק"כ שנה בלבד.

ובנוגע לאבות, אברהם יצחק ויעקב, שחיו יותר מק"כ שנה (אברהם - קע"ה שנה<sup>3</sup>. יצחק - ק"פ שנה<sup>4</sup>, ויעקב - קמ"ז שנה<sup>5</sup>) - הרי יודע הבן חמש למקרא שבחיי האבות היו ריבוי עניני נסים שלמעלה מהטבע, ולדוגמא: הנס דפרעה ואבימלך כו', עד להולדתו של יצחק באופן נסי שלמעלה מהטבע, וכן בנוגע ליצחק ויעקב - שאפילו לידתם (עצם מציאותם) היתה שלא ע"פ טבע, ובמילא, גם

1) בראשית ו, ג. וראה מדרשי חז"ל שהובאו בתורה שלימה עה"פ. וראה גם ראב"ע שם בשם "יש אומרים".

\* בפרש"י שם: "עד ק"כ שנה אאריך להם אפי כו". אבל, אין לומר שכוננת רש"י היא לשלול הפירוש הפשוט - שהרי לפי זה חסר בפירוש רש"י (ופשוטו של מקרא) הטעם ד"אאריך אפי" עד ק"כ שנה דוקא?! ולכן, מסתבר לומר שרש"י מוסיף עוד ענין ב"והיו ימיו מאה ועשרים שנה".

2) פרש"י לך לך יז, יז.

3) חיי שרה כה, ז.

4) וישלח לה, כח.

5) ר"פ ויחי.

\*\* בנוגע לישמעאל ועשו, שגם הם חיו יותר מק"כ שנה - יש לומר, שזוהו בזכותם של אברהם ויצחק וברכותיהם.

6) וארא ו, טז, יח, כ.

7) מסעי לג, לט.

8) כו, ב.

9) ברכה לד, ז. ובכמה מדרשי חז"ל (הובאו בתורה שלימה

בראשית שם) - מקשרים זה עם "והיו ימיו מאה ועשרים

שנה". וראה גם רשימות הצ"צ לתהלים צ, י (יהל אור עי שכב

בה"קיצור"): בימי משה והיו ימיו ק"כ שנה.

10) ר"פ וילך ובפרש"י.

צדיקים.

נתבאר בהתוועדות שלפנ"ז<sup>11</sup> שהכתוב מרמז את הקושי דמיתת צדיקים ("קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות"<sup>12</sup>) במיתת אהרן דוקא, ולא במיתת האבות שלפנ"ז, כי:

בנוגע לאבות - מכיון שהאריכו ימים יותר מק"כ שנה, למעלה מהטבע, כשם שמצינו כו"כ נסים במשך כל ימי חייהם - פשיטא שמיתתם היא דבר הקשה, שהרי היו יכולים לחיות עוד ועוד; משא"כ אצל אהרן, ששנות חייו היו בהגבלת הטבע דק"כ שנה (שהרי ג' השנים היתרות על ק"כ שנה הם בכלל ה' השנים הנכללות באותו פרק<sup>13</sup>), ועד"ז אצל משה, ששנות חייו היו ק"כ בדיוק - הרי הסתלקותו (בתקופה זו) היא דבר המוכרח, ואעפ"כ, "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום כו", היינו, שיום המיתה (שמת ביום זה דוקא) הוא יום קשה (ולא כתב רש"י "קשה יום מיתתן של צדיקים כו" - מכיון שבלשון הכתוב לא נזכר "יום", ולכן מוסיף זאת בהמשך פירושו: "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום כו").

ושאלו על זה<sup>14</sup>: הרי גם במשך ימי חייו של משה רבינו היו כו"כ עניני נסים, וא"כ, מדוע היו שנות חייו ק"כ שנה בלבד, ולא כמו האבות שחיו הרבה יותר?!

והגע עצמך: יעקב אבינו, בהיותו בן ק"ל שנה, עשר שנים לאחרי ק"כ שנה - אמר "מעט . . . היו ימי שני חיי", ולאחרי כן חי עוד י"ז שנה (קמ"ז שנה), ועאכו"כ - אברהם שחי קע"ה שנה, ויצחק - ק"פ שנה! וא"כ, מדוע חי משה ק"כ שנה בלבד?!

ועשרים שנה" - הרי פשיטא שמיתתם היא דבר קשה (מכיון שלא הי' קצבה לשני חייהם, והיו יכולים לחיות עוד ועוד), ולא הוצרך הכתוב לחדש זאת; ולכן רמז הכתוב ענין זה גבי מיתת אהרן דוקא, דאף שהיתה קצבה לשני חייו (היינו שלא הי' יכול לחיות רק עוד ב' שנים), ואעפ"כ גם בו - "קשה מיתתן של צדיקים".

ומה שלא נרמז ענין זה בנוגע למיתת מרים (שלפני מיתת אהרן) - כי: בפשוטו של מקרא לא מצינו את המספר דשני חיי מרים (ויש צורך לעשות חשבונות כו'). ובמילא, אין לדעת - בפשוטו של מקרא - אם מספר שני חיי הי' ע"פ טבע (כאהרן ומשה), או שלא ע"פ טבע.

ב. אמנם, עפ"ז נשאלת השאלה לאידך גיסא:

כיצד שייך לומר ש"קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה" - הרי הקב"ה עצמו גזר "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"?

ובכדי לתרץ זה - מוסיף רש"י "כיום כו", כלומר, אע"פ שעצם הענין דמיתת הצדיק היא מצד גזירת הקב"ה, מ"מ, מה שאירע הדבר ביום מסויים דוקא - הרי זה לפי שיום זה הוא יום בלתי-רצוי, יום קשה.

[וכן הוא בנוגע להמשך דברי רש"י: "הוקשה לו מה שאמרו ניתנה ראש לפרוש ממנו כיום כו" - דמכיון שכל משך היותם במדבר היו במצב של אמירת "ניתנה ראש", הרי מובן, שהקושי שבאמירת "ניתנה ראש" הוא בנוגע ל"יום", "כיום כו"].

\* \* \*

א. בהמשך להמוזכר לעיל אודות משך שנות החיים, "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" - הרי כאן המקום לענות על מה ששאלו בקשר להמדובר בהתוועדות שלפנ"ז בענין מיתת

(11 שיחת ש"פ עקב סל"ג (התוועדויות ח"ד ע' 2781).

(12 פרש"י עקב י, ו.

(13 פרש"י תולדות כו, ב.

(14 קובץ הערות וביאורים - אהלי תורה (גליון רחצ ס"ז).

– שמסופר במדרשי חז"ל<sup>17</sup> שכאשר באו מלאכי השרת לאברהם אבינו, הוצרכו לשנות את הנהגתם ולעשות עצמם כמי שאוכלים ושותים (ולדעה אחת<sup>18</sup> – אכלו ושתו ממש), בהתאם למנהג המקום, "עלת לקרתא הלך בנימוסה", כלומר, שאכילה ושתיה גשמית היא מנהג המקום גם ביחס לאברהם, ועד כדי כך, שבגלל זה צריכים מלאכי השרת לשנות את הנהגתם!

וכמו כן מצינו אצל משה רבינו – שבמשך ימי חייו היו אמנם כו"כ עניני נסים, אבל אעפ"כ, ההנהגה הרגילה היתה ע"פ דרך הטבע, ולדוגמא: אכילה ושתיה, כמפורש בקרא<sup>19</sup>: "ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי", כלומר, רק כאשר עלה למרום, שאין שם אכילה ושתיה – לא אכל ולא שתה, משא"כ בהיותו למטה כו'.

מצינו בדברי חז"ל<sup>20</sup> התואר "מלומד בנסים". אבל, פשוט שאין הכוונה שכללות הנהגתו במשך כל ימי חייו היתה באופן שלמעלה מהטבע; בדרך כלל היתה הנהגה ע"פ טבע, אמנם, בעת הצורך בענין של נס שלמעלה מהטבע – הי' "מלומד בנסים", כלומר, שלא זקוק ליגיעה והשתדלות מיוחדת כדי לזכות שהקב"ה יעשה לו נס.

ועפ"ז מובן בפשטות שאין להקשות מדוע היו שנות חייו של משה ע"פ טבע (ק"כ שנה ולא יותר), ולא באופן שלמעלה מהטבע, כשאר עניני נסים שהיו אצלו – כשם שאין להקשות מדוע הוצרך לאכילה ושתיה!

ג. בענין זה ישנה אמנם "שאלה", אבל, שאלה אחרת לגמרי; מהי ההוראה והלימוד

ב. ובכן, שאלה כזו אין לה מקום כלל. ובהקדמה:

ידוע ב"כללי הלימוד" ע"ד החילוק שבין "קושיא" ל"תירוץ", שכאשר צריכים לומר "תירוץ" כדי ליישב ולקיים את הדבר – יכולים לומר "תירוץ" גם ללא יסוד חזק (ואפילו שינוי דחיקא), אבל להקשות "קושיא" – אי-אפשר להקשות אא"כ יש יסוד חזק, כמובן וגם פשוט.

ובנדוד: כאשר צריכים לתרץ את העובדה שהאבות חיו יותר מק"כ שנה, אע"פ שמפורש בכתוב "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" – יכולים לתרץ שמכיון שמצינו אצלם כו"כ נסים למעלה מדרך הטבע, התבטא הדבר גם בנוגע לשנות חייהם; אבל להקשות מסברא זו, היתכן שמשה רבינו חי ק"כ שנה ולא יותר, כאשר ישנה סברא לומר שהי' יכול לחיות יותר – הרי זה היפך כללי הלימוד!

ולגופו של ענין:

גם האבות, אשר במשך ימי חייהם אירעו אצלם כו"כ נסים שלמעלה מדרך הטבע – הרי פשיטא שאין זה בנוגע לכל עניניהם, היינו, שכל עניניהם היו באופן דלמעלה מדרך הטבע, אדרבה: ההנהגה הרגילה היתה ע"ד הטבע, ולדוגמא: צורך הגוף באכילה ושתיה גשמית [ולא עוד, אלא שמצינו אצלם גם ענינים רוחניים שהיו קשורים עם גשמיות העולם, כמו המקלות דיעקב, שעל ידם נמשך האור דתפילין<sup>15</sup>]. ואעפ"כ, הי' ענין זה ע"י מקלות גשמיים דוקא, וזאת – אע"פ שע"ז לא נפעלה קדושה בהגשמיות כו<sup>16</sup>]; ובזמנים וענינים מיוחדים היו גם עניני נסים שלמעלה מהטבע.

ועד כדי כך מודגשת ההנהגה ע"פ הטבע

(17) ב"מ פו, ב. ב"ר פמ"ח, יד.

(18) סדר אליהו רבה. הובא בתוד"ה נראין – ב"מ שם.

(19) עקב ט, ט.

(20) מעילה יז, רע"ב.

(15) ראה זח"א קסא, א ואילך.

(16) ראה לקו"ש ח"ה ע' 79, וש"נ.



מענין זה. ו"שאלה" זו יש לה יסוד חזק - שהרי מפורש בזהר<sup>21</sup> שכל עניני התורה, גם סיפורי התורה, הם "הוראה", ובמילא, נשאלת השאלה: מהי ההוראה והלימוד מסיפור התורה ששנות חייו של משה רבינו היו ק"כ שנה?

ובלשון חז"ל<sup>27</sup>: "בקש משה שיכתב סרחונו, שלא יאמרו אף הוא מן הממרים הי'. משל לשתי נשים שלוקות בכ"ד, אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית כו".

וא"כ, נשאלת השאלה: כיצד מקשרים את משה רבינו עם דור המדבר, שנשאר במדבר יחד עמהם - "תהא בצדן" - כאשר החילוק ביניהם הוא מן הקצה אל הקצה!?

והמענה לזה - "משל לרועה כו":

משה רבינו הי' רועה ישראל הראשון - "ומשה הי' רועה"<sup>28</sup>, ובלשון המדרש<sup>29</sup>: "מתוקן לכך", היינו, שזו היתה כל מציאותו מאז שנולד. ועד כדי כך, שאפילו אומות העולם הכירו בכך - שהרי ביום שנולד משה, אמרו אצטגניני פרעה: היום נולד מושיען של ישראל<sup>30</sup>, ועאכו"כ שבנ"י הכירו בכך - שהרי "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה"<sup>31</sup>.

ובכן, תכונתו של "רועה" אמיתי - שלא יעזוב את צאן מרעיתו!!

יהיו בני דורו באיזה מצב שיהיו, ער למצב הכי שפל בתכלית הירידה - חטא העגל, רחמנא ליצלן - אומר הקב"ה למשה "לך רד כי שחת עמך"<sup>32</sup>. עם שלך: ומשה רבינו - אינו מתנער מהם, ח"ו, מפני הגיעם לשפל המצב, אלא מקבל את דבריו של הקב"ה שזהו "עמך". עם של משה רבינו!

ויש לבאר זאת - בהקדים עניין נוסף בקשר למיתתו של משה רבינו:

איתא במדרש<sup>22</sup>: "אמר לו הקב"ה למשה, באיזה פנים אתה מבקש ליכנס לארץ. משל לרועה שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן. ביקש הרועה ליכנס לפלטרין של מלך. אמר לו המלך, אם אתה נכנס עכשיו, מה יאמרו הבריות, שאתה השבית הצאן. אף כאן אמר לו הקב"ה למשה, שבחך הוא שהוצאת ששים ריבוא וקברתם במדבר, ואת מכניס דור אחר, עכשיו יאמרו אין לדור המדבר חלק לעולם הבא, אלא תהא בצדן ותבוא עמהן, שנאמר<sup>23</sup> ויתא ראשי עם (שיבוא בראש העם לעתיד), ולכן, לא נכנס משה רבינו לארץ ישראל, אלא נשאר ביחד עם דור המדבר, דור שלו.

ולכאורה, דרוש ביאור והסבר: דור המדבר לא נכנסו לארץ - בתור עונש על שלא האמינו ביכולת ה' להכניסם לארץ, ולא רצו ליכנס לארץ; ולעומת זאת, משה רבינו - הרי הסיבה היחידה לכך שלא זכה ליכנס לארץ אינה אלא בגלל מי מריבה! ואילו בנוגע לרצון להיכנס לארץ - גדול הי' חפצו ורצונו להכנס לארץ, כמ"ש<sup>24</sup> "ואתחנן אל ה' . . . אעברה נא ואראה את הארץ", והרבה להפציר כל כך עד שאמר לו הקב"ה

ולכאורה, דרוש ביאור והסבר:

דור המדבר לא נכנסו לארץ - בתור עונש על שלא האמינו ביכולת ה' להכניסם לארץ, ולא רצו ליכנס לארץ; ולעומת זאת, משה רבינו - הרי הסיבה היחידה לכך שלא זכה ליכנס לארץ אינה אלא בגלל מי מריבה! ואילו בנוגע לרצון להיכנס לארץ - גדול הי' חפצו ורצונו להכנס לארץ, כמ"ש<sup>24</sup> "ואתחנן אל ה' . . . אעברה נא ואראה את הארץ", והרבה להפציר כל כך עד שאמר לו הקב"ה

(21) ראה זח"ג נג, ב. קנב, א.

(22) במדב"ר פי"ט, יג וש"נ.

(23) ברכה לג, כא.

(24) ר"פ ואתחנן (ג, כג ואילך).

(25) שם, כו.

(26) פרש"י עה"פ.

(27) פרש"י פינחס כז, יג. וראה במדב"ר שם, יב. וש"נ.

(28) שמות ג, א.

(29) שמו"ר פ"ב, ד. וש"נ.

(30) פרש"י שמות א, כב.

(31) פרש"י שם ב, ב.

(32) תשא לב, ז.

וזוהי גם הסיבה לכך שלא המשיך לחיות עוד שנים אחדות, עד ה' שנים, כמו אהרן שחי קכ"ג שנה - שכן, מפני גודל התקשרותו עם בני דורו, הרי מיד כאשר כלו דור המדבר לא הי' יכול לחיות עוד, ודור המדבר כלו בסוף ארבעים שנה, שאז מלאו ק"כ לחיי משה.

ואין להקשות מזה שמצינו שמשנה רבינו התפלל שיכנס לארץ, שאז הי' צריך להאריך ימים יותר מק"כ שנה - שכן, בקשה זו קשורה עם ענין התפלה, "תפלה למשה"<sup>33</sup> [וכידוע<sup>34</sup> שיש בי אופנים בעבודת התפלה: "תפלה לעניי"<sup>35</sup>, ו"תפלה למשה" - תפלת העשיר], שזהו ענין בפ"ע כו', ואכ"מ.

(משיחות ש"פ עקב וש"פ ראה תשמ"ה - התוועדות ח"ד ע' 2783-2781 2846-2842)

33) תהלים צ, א.

34) ראה יהל אור עה"פ (ע' שכ. שפ.) וש"נ.

35) תהלים קב, א.

ועד כדי כך גדלה התקשרותו עמהם - עד שאמר: "ואם אין מחני נא"!!!...

וכל זה למה - מפני היותו ה"רועה" שלהם!! ו"רועה" - לא יעזוב צאן מרעיתו גם בהיותם בשפל המצב, וזאת - אף שאין לו קשר ושייכות כלל עם שפלות מצבם, כבנדוד, שבעת חטא העגל הי' משה רבינו בהר, כך שלא הי' בגדר דמי שהי' יכול למחות!

ומטעם זה נשאר משה רבינו במדבר - מפני שלא הי' יכול לעזוב את צאן מרעיתו.

וענין זה מורגש גם במשך שנות חייו של משה רבינו - ק"כ שנה :

התקשרותו של משה רבינו - רוען של ישראל - עם בני דורו היתה באופן פנימי ועצמי כל כך עד שהדבר בא לידי ביטוי בנוגע לעניין החיים, שכן, בסוף שנת הארבעים, כאשר מתו כל אנשי דור המדבר, דורו של משה רבינו, הרי מצד היותו "רועה" שלהם, אשר לא יעזוב צאן מרעיתו, לא הי' יכול להמשיך לחיות!

## בגדר מלאכת מבעיר לשיטת הרמב"ם וכ"ק אדה"ז

הרמב"ם היא ד"גדר הבערה" אינו "מה שעל ידי זה כלה מה שדולק" אלא "מציאות האש" – מהא דקיי"ל (כפסק הרמב"ם כאן) דמבעיר כל שהוא ג"כ חייב, ד"אם הוה משום דבר הנדלק הוה צריך שיעור כל אחד כפי מה שהוא".

ועפ"ז צע"ק לשון הרמב"ם וסדר דבריו בהלכה זו, דבתחלה (וכעיקר הגדרת המלאכה) נקט הבערה בשביל האפר, ורק לבסוף נקט גם הבערה בשביל האש עצמה ("להתחמם" או "להאיר").

להסברא<sup>8</sup> שמלאכת מבעיר גדרה "שריפת וכליון העצים", ניחא הא שנקט הדוגמא ד"צריך לאפר", כי צורך זה שייך לגוף המלאכה (שריפת וכליון העצים), שהרי האפר נוצר מכליון העצים, ורק אח"כ יש מקום להוסיף, דגם כשאין הצורך בהאפר (הנוצר מכליון העצים), אלא בחמימות ואור (האש), חייבים ג"כ משום מבעיר;

אבל כיון ששיטת הרמב"ם היא שגדר מלאכת מבעיר הוא "הוצאת האש", הו"ל להתחיל מהדוגמא שהביא אח"כ "המדליק את הנר... בין להתחמם בין להאיר", שחמימות ואור הוא צורך בגוף האש – ואמאי התחיל מהדוגמא ד"צריך לאפר", שהאפר נוצר על ידי "כליון ושריפת העצים"<sup>9</sup>.

הרמב"ם ז"ל הוא שהחייב הוא עצם הדבר". ועד"ז בצפ"ע לרמב"ם הל' תרומות ל, ג-ד.  
 (8) כדעת האבני נור שם. וראה צפ"ע הל' תרומות שם, ד"בכ"מ מוכח דהחייב הוא רק בשביל הנפעל שנעשה ע"י האור" (אלא שמטיק (כנ"ל) ש-שיטת הרמב"ם אינה כן).  
 (9) בפשטות מקורו של הרמב"ם הוא בל' הש"ס (שבת קו, א. ב"ק לד, סע"ב) "מבעיר בצריך לאפרו" (כמ"ש במ"מ

א. כתב הרמב"ם בהל' שבת<sup>1</sup> המבעיר כל שהוא חייב, והוא שיהא צריך לאפר, אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל, והמבעיר גדישו של חבירו כו' חייב אע"פ שהוא משחית מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו כו' מתקנים הן אצל יצרן הרע. וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב".

והנה ידועה שיטת אדמו"ר הזקן (בדעת הרמב"ם) בגדר מלאכת מבעיר<sup>2</sup>, ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", ד"אע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש<sup>3</sup>, ומוכיח כן ממ"ש הרמב"ם (בסיום הלכה זו) "גבי חימום ברזל באור" ["המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב"] ובמגיד משנה שם "שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו' מבעיר" – אע"פ שבחימום ברזל אין שום כליון; וממשיך אדה"ז, שכן משמע גם מהדין<sup>4</sup> (שהובא ברמב"ם כאן) "דהמדליק<sup>5</sup> הנר אע"פ שא"צ לאפר חייב"<sup>6</sup>.

ובצפנת פנחה<sup>7</sup> מביא עוד ראי' ששיטת

(1) פי"ב ה"א.

(2) בשו"ע שלו ריש הל' יז"ט (סתצ"ה ס"ב).

(3) אדה"ז בקו"א שלו שם סק"ב.

(4) "בגמ' דכריתות", והוא שם כ, א (הובא במגיד משנה).

(5) ל' אדה"ז שם.

(6) ובשו"ת אבני נור או"ח סרל"ח הקשה ע"ז, וס"ל

שמלאכת מבעיר היא "כליון הדבר". ע"ש. וראה דברי הצפ"ע שבהערה הבאה והערה 8. ואכ"מ.

(7) שו"ת דווינסק ח"ב סל"ה [ושם, שב"גדר הבערה יש בזה מחלוקת גדולה ועיון רב אם המלאכה הוא מציאות האש... או מה שע"י זה כלה מה שדולק], ומטיק ש"שיטת רבינו הגדול

ב. בפשטות יש לומר:

אבל אין זה ביאור מספיק, כי סו"ס, כיון ש"עיקר החיוב. משום ריבוי האש", הי' צריך להתחיל תיאור מלאכת מבעיר באופן המתאים למהותה של מלאכת מבעיר, שהאדם עושה את המלאכה בשביל כוונת המלאכה עצמה (הוצאת האש), והיינו שצריך לאש גופא (בשביל חמימות האש או אור האש<sup>14</sup>).

[ויש להוסיף ולהעיר: עיקר הצורך וההכרח לשלול שמבעיר אינו מקלקל, הוא להסברא שמלאכת מבעיר היא "שריפת וכליון העצים", שלפ"ז נמצא, שבעצם הוי מלאכת מבעיר מלאכה של קלקול (שריפה וכליון), ומובן ההכרח להדגיש תיכף בתחילת תיאור המלאכה, שחייבים עלי' רק כשאינה (אלא) השחתה וקלקול<sup>15</sup>; אבל כיון שלדעת הרמב"ם "עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש", א"כ תוכנה של מלאכת מבעיר אינו ענין של קלקול (שריפה וכליון) אלא ענין של תיקון, "הוצאת האש או שמרבה האש".]

ומזה מובן, דגם לפמ"ש אדמו"ר הזקן ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", מ"מ, עיקר גדר מלאכת מבעיר הוא כשהוא "צריך לאפר", ולכן מתחיל הרמב"ם באופן זה, וממשיך "וכן המדליק את הנר. בין להתחמם בין להאיר ה"ז חייב", דאע"פ שבאופן זה אינו צריך לאפר, מ"מ "ה"ז חייב".

ג. ויש לבאר זה (בפנימיות הענינים), ובהקדים, של"ט מלאכות האסורות בשבת הן המלאכות שעשו במשכן<sup>16</sup>, שמזה גופא מובן,

מ"ש הרמב"ם שמבעיר חייב רק כשהוא "צריך לאפר", וכן "בין להתחמם בין להאיר", אינו אלא (כמפורש ברמב"ם כאן) שלא יהי' מקלקל<sup>10</sup> ולא משום דאי לאו הכי הוי מלאכה שא"צ לגופה, שהרי לדעת הרמב"ם<sup>11</sup> חייבים גם על מלאכה שא"צ לגופה).

ועפ"ז יש לבאר הטעם שהתחיל בהבערה באופן "שיהא צריך לאפר", לפי שבאופן זה מודגש יותר שאין כאן שום ענין של השחתה וקלקול, אפילו מצד גוף הפעולה דשריפת וכליון העצים, דכיון שהוא צריך לאפר, נמצא, שאין כאן מעשה של השחתה וכליון (ביטול מציאות העצים), אלא מעשה של תיקון, שעושה (ומהפך) את העצים לאפר (שהוא צריך לו)<sup>12</sup>.

משא"כ כשמדליק את הנר "בין להתחמם בין להאיר", הרי אע"פ שכוונת האדם היא בשביל תיקון הנעשה ע"י האש (חימום או אור), מ"מ, הרי יש צד קלקול בפעולה זו, קלקול העצים בשביל התיקון שע"י האש<sup>13</sup>.

שם). אבל בש"ס שם ה"ז רק אוקימתא לתרץ ל' הברייתא "כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר", הברייתא קאי ב"צריך לאפרו" שלכן אינו מקלקל גמור וחייב עליו (וראה גם מ"מ שם "שאע"פ שאין תועלת האפר כנגד קלקול הפצים חייב"). אבל לא שזוהו עיקר האופן דמלאכת מבעיר, דאדרבה, כשמוציא אש להתחמם או להאיר, מעיקרא אינו בגדר מקלקל, כמפורש במאירי שבת שם ד"אלו תקון גמור הוא". ע"ש. ועד"ז בתוס' הרא"ש שבת שם (נעתק גם בשטמ"ק ב"ק שם). וראה ח"י הרשב"א ב"ק שם הטעם שנקט ר' יוחנן "צריך לאפרו" ולא "צריך לאפות פתו".

10) וכן בש"ס (שבת וב"ק שם), דמ"ש "מב-עיר בצריך לאפרו" הוא לפי שבלא"ה הוי מקלקל [אלא שלשית רש"י שבת שם, ה"ז תלוי במלאכה שאצל"ג. ע"ש. ואכ"מ].

11) הל' שבת פ"א ה"ז.

12) אבל בפרש"י שבת שם: "בצריך לאפרו. דאע"פ דמקלקל הוא אצל המלאכה עצמה מתקן הוא אצל אחרים", ומשמע דגם לגבי העצים הוי מקלקל (וראה גם רש"י שם ד"ה וברייתא). וראה מגיד משנה שנתק לעיל הערה 9. וראה כס"מ כאן (בשם הרמ"ך) ד"בדואי המבעיר קורה אחת משום האפר מקלקל הוא".

13) ראה גם רש"י שבת שם ד"ה וברייתא.

14) ולהעיר, שמלאכת מבעיר במשכן היתה ב-שביל בישול הסממנין (רע"ב שבת פ"ז מ"ב. ועוד), ולא משום שהי' "צריך לאפר".

15) ע"ד חובל (ראה רמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ז-ח), "בוצע. המפריש את הארוג" (שם פ"ט ה"ב), קורע (שם פ"י ה"י), מוחק (שם פ"יא ה"ט) — שכולן הן (במהותן) פעולה של קלקול, ולכן מוכרחת ה-הדגשה שהחיוב הוא רק כשיש תיקון.

16) שבת מט, ב. וראה שם צו, ב. ב"ק, ב. סע"א. ועוד.

הגורמים לאדם לעלות למעלה בכלות הנפש לה'.

וזהו גם הביאור הפנימי בזה ש"המבעיר (אפילו) כל שהוא", שמלאכת מבעיר אין לה שיעור (בכמות) – לפי שענין מלאכת מבעיר בעבודת השם הוא התנועה דמסירת נפשו לה', שחפץ זה "ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה. . הגם שתהי' אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון"<sup>20</sup>, מקורו בנקודת היהדות, שהיא "חלק אלקה ממעל ממש"<sup>21</sup>, ולכן לא חשוב בזה הכמות, כי היא נקודה פשוטה שלמעלה מהתחלקות, דגם ב"כל שהוא" ישנה כל (האיכות של) נקודת הנפש.

ובזה מוסיף הרמב"ם, שביחד עם זה צריך להיות התנאי "והוא שיהא צריך לאפר":

"אפר" הרי הוא החלק היותר גשמי וחומרי של הדבר הנשרף באש, ובלשון אדמו"ר הזקן<sup>22</sup>, דכאשר שורפים עץ הרי ג' היסודות דאש רוח ומים שבעץ "חלפו והלכו להם וכלו בעשן", משא"כ האפר הנשאר הוא "העפר שבו היורד למטה ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים. . הוא חומרי יותר מכולן".

וזהו התנאי במלאכת מבעיר "שיהא צריך לאפר": תכלית הבערת אש הנשמה צריכה להיות לא בשביל העלי' (האש) לחוד – "ליפרד ולצאת מן הגוף" – אלא בשביל ההמשכה<sup>23</sup>, צריך לאפר", שהאדם ירגיש שהוא צריך לגשמיות העולם, היינו שהוא

שאע"פ של"ט מלאכות דשבת הן עבודות של חול (שלכן אסורות ביום קדוש דשבת), מ"מ, בשרשן ומקורן בקדושה (כידוע שכל דבר שבעולם שרשו ומקורו בקדושה) הרי הן עבודות כלליות ועיקריות של איש ישראל בעבודתו לקונו, לעשות מהעולם דירה ומשכן לה', "ועשו"<sup>17</sup> לי מקדש ושכנתי בתוכם".

וכן הוא בענין פרטי התנאים והגדרים דהל"ט מלאכות דשבת, הקובעים מהי (אב) מלאכה שחייבים עלי', יסודם ועיקרם הוא כפי שהם מלאכות בעבודת האדם לקונו, שאין העבודה נחשבת עבודה שלימה בלי תנאים וגדרים אלה, אלא שמזה משתלשל אח"כ לענין מלאכת שבת, שבלי תנאים וגדרים אלה אין היא מלאכה שחייבים עלי' בשבת.

ועפ"ז יש לומר בענינו, שהטעם הפנימי שקבע הרמב"ם בתחילת מלאכת מבעיר האופן דמבעיר כש"צריך לאפר" (אע"פ ש"עיקר החיוב. . משום ריבוי האש"), הוא לפי שענינה של מלאכת מבעיר בעבודה רוחנית מחייב ש"יהא צריך לאפר".

ד. ביאור הענין:

כתיב<sup>18</sup> "נר ה' נשמת אדם", ומלאכת "מבעיר" בעבודת האדם ענינה הדלקת ה"נר" והנשמה שיהי' בוער באהבה כרשפי אש לה'.

והנה מבואר בתניא<sup>19</sup> דכשם שאור הנר "מתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה. . אף שע"י זה יכבה ולא יאיר כלום למטה וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו. . כך נשמת האדם. . חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה", היינו שענינה של "אש" הנשמה הוא רשפי אש האהבה לה'

(20) ל' התניא שם.

(21) תניא רפ"ב.

(22) תניא אגה"ק סט"ו (קכא, ב).

(23) וזהו הטעם הפנימי שגדר מלאכת מבעיר (לדעת אדה"ז) אינו "כליון ושריפת העצים" אלא "הוצאת האש או שמרבה האש", היינו הרצוא צ"ל לא בשביל ענין של כליון וביטול הגשמיות (רצוא בלי שוב), אלא דוקא בשביל ההמשכה למטה, להרבות אור (אש) הקדושה בעולם. וראה הערה 27.

(17) תרומה כה, ח.

(18) משלי כ, כו.

(19) רפ"ט.

וההסברה בזה<sup>26</sup>:

כיון שהענין ד"דירה בתחתונים", עשיית עולם הזה לדירה ומשכן לו ית', היא כוונת העצמות, מה שהוא ית' נתאווה אלי', הרי מובן, דככל שהאדם עולה למעלה יותר, ומתקרב יותר לשרשו ומקורו "בה" חיי החיים ב"ה", הרי הוא מרגיש יותר את הנחיצות וההכרח לירד למטה ולהתעסק בבירור וזיכוך העולם, לעשותו דירה ומשכן לו ית', כיון שרק בכך ממלאים כוונת העצמות.

ונמצא, שאימתי הוי הבערת אש הנשמה מלאכה ועבודה בשלימות, שחפץ הנשמה לידבק בו ית' הוא בשלימות והיא עלי' באמת — רק כשמביאה לידי המשכה למטה — ("צריך ל)אפר"<sup>27</sup>.

(משיחות ש"פ יתרו תשמ"ט, ש"פ ויקהל תש"ד)

צריך להשאר נשמה בגוף ולעסוק עם גשמיות העולם לבררה ולזככה וכו'. ואדרבה, זוהי תכלית הבערת אש הנשמה, דזה שנתעורר ברשפי אש האהבה עד לרגש של כלות הנפש וחפץ לידבק בשרשו ומקורו, הוא אך כדי שמזה יבוא לידי תוספת חיזוק בעבודה בקיום התורה והמצוות בהיותו נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי.

והיינו, לפי שכל ענין מלאכת המשכן — שהיא היא מקורה של ל"ט מלאכות — הוא להשלים כוונת בריאת העולם, שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים<sup>24</sup> וכן הוא במשכן הפרטי שבכא"א (כמחז"ל<sup>25</sup> עה"פ "ושכנתי בתוכם — בתוך כאו"א מישראל"), שענין מלאכת המשכן הוא מה שהאדם צריך לעשות את העולם דירה ומשכן לו ית'. ולכן אין מלאכת מבעיר בשלימות עד ש"הא צריך לאפר", שיורגש, שכוונת הבערת האש האלקי שבנשמתו היא בשביל "העפר", עשיית דירה לו ית' בתחתונים.

ה. ובעומק יותר:

אין פירוש הדברים, שהבערת האש (כלות הנפש דהנשמה) ו"צריך לאפר" הם שני הפכים, אלא שכיון שתכלית הכוונה היא לעשות העולם דירה לו ית', לכן תכליתה של התעוררות אש האהבה צ"ל בשביל ה"אפר", בירור וזיכוך גשמיות העולם — אלא עוד זאת, שהתנאי ד"צריך לאפר" הוא הבחינה שהבערת אש הנשמה היא כדבעי. דכאשר התעוררות רשפי אש האהבה לה' היא בשלימות, אזי אש הנשמה גופא מכריח ש"צריך לאפר".

26) עייג"כ ד"ה אחרי מות תרמ"ט ספי"ב (סה"מ תרמ"ט ע' רנז).

27) אלא ש"מ"מ גם אם מבעיר אש נשמתו "להתחמם" או "להאיר" הוי מלאכה, דאע"פ שלא נרגש בהרצוא כוונת השוב (חסר בשלימות הכוונה כו'), מ"מ כיון שע"ז נתוסף אצלו בחמימות ואור הקדושה ה"ז מלאכה.

ויש לומר, שבלשון "להאיר" נרמז גם, שכוונת האדם בהבערה צ"ל (לא רק שהוא יהי' "מואר", אלא) גם להאיר את העולם.

24) תניא פל"ו. וע"ש פל"ד.

25) לקו"ת נשא (כ, סע"ב) בשם "ארו"ל". וראה אלשיך תרומה עה"פ. ראשית חכמה ש' האהבה פ"ו (ד"ה שני פסוקים). ש"ה חלק תושב"ב פ' תרומה (שכה, ב. שכו, ב). ועוד.



שער  
נגלה





## לשיטתייהו דרש"י ותוס' ב"ידו לא ניח"

יביא מח' רש"י ותוס' בחילוק בין עקירת ידו ועקירת גופו / יבאר שיטותיהם והנפק"מ ביניהם במעביר מיד ליד ברשות שני' / יביא מח' אביי ורבא בזה ב'אגד כלי' ו'אגד יד' והצריך ביאור במחלקותם ושיטותיהם ההפוכות / יקדים מח' רש"י ותוס' מהי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' / יקשה בשיטת רש"י ויבארה ויביא נפק"מ בין שיטותיהם / יבאר סברות המח' בין רש"י ותוס' האם הולכים אחרי הכוונה או אחרי המציאות / יבאר לפ"ז שיטות אביי ורבא במח', ויונן ג"כ שיטות רש"י ותוס'

הרה"ג שניאור זלמן שי' לאבקאווסקי  
ראש ישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביאור שיטות רש"י ותוס' בחילוק בין עקירת ידו לעקירת גופו והנפק"מ ביניהם

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "בעי רב מרבי, הטעינו חברו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו . . א"ל חייב ואינו דומה לידו, מאי טעמא? ידו לא ניח גופו ניח". והיינו, שבמשנה אמרנו שהפושט את ידו לפניו ושם לו בעה"ב חפץ על ידו ואז העני מוציא את ידו והחפץ בתוכה לרשות הרבים - פטור (אא"כ הוא עצמו לקח מיד בעה"ב ולא שבעה"ב שם לו בידו).

כלומר: אע"פ שידו (וחפץ בתוכה) היתה ברשות היחיד והוציאה לרשות הרבים אין זה הוצאה המחייבת, כיון שלא הוא עקר את החפץ ממקומו ברשות היחיד, ולכן הי' מקום לומר שגם שגופו (וחפץ מוטען עליו) נמצא ברשות היחיד והוציא את גופו לרשות הרבים אין הוצאה מחייבת כיון שלא עקר החפץ ממקומו ברשות היחיד.

ועל זה אומר לו רבי, לא, ישנו חילוק בין ידו לגופו שאף שכשמוציא את החפץ שבידו מרשות היחיד לרשות הרבים, אין זה עקירת חפץ ממקומו ופטור - מ"מ אם יוציא את החפץ שבגופו לרשות אחרת יהי' חייב.

ובטעם לכך נחלקו רש"י ותוס'<sup>2</sup>:

רש"י סובר שזהו כיון ש"ידו ניח, גופו לא ניח", זאת אומרת, שהוציא את החפץ שהי' בידו מרה"י לרה"ר לא היתה כאן עקירה והנחה בחפץ, שעקירה צריכה להיות ממקום הנחה,

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבת תורת"ל המרכזית בית משיח-770. נכתב ע"י א' התמימים ועל אחריותו בלבד.

(1) שבת ג, א.

(2) בהבא לקמן - ראה תוס' עירובין כ, א ובארוכה בשו"ע אדה"ז סימן שמו ס"ז.

וכיון שהיד לא נחה ברשות היחיד - הרי עקירת היד (וממילא של החפץ שעליה) אינה עקירה, ולכן פטור. אבל שמוציא את עצמו (גופו) מרה"ר לרה"ר הרי גופו נח ברשות היחיד, ויש כאן עקירת גופו, וזה נחשב ג"כ עקירה לחפץ שעליו (ולא מוכרח שתהי' עקירת החפץ ממקומו).

ותוס' סובר שזהו כיון ש"ידו בתר גופו גרירא", דהיינו, ידו של אדם מחוברת לגופו, ומתי שהיד נמצאת ברשות היחיד וגופו נמצא ברשות הרבים, היד לא יכולה להיחשב רשות היחיד כיון שהיא מחוברת לגוף שנמצא ברשות הרבים, ולאידך, היא לא יכולה להיחשב כרשות הרבים כיון שהיא נמצאת ברשות היחיד. ולכן דינה יהי' כ"מקום פטור". ולכן שמוציא את החפץ שנמצא על ידו מרה"ר לרה"ר ה"ז כמוציא ממקום פטור לרה"ר, שפטור (ואסור מדרבנן, כיון שזה אחרי שבעה"ב עקר מרה"ר למקום פטור, ועל ידי שניהם נגרמה הוצאה מרה"ר לרה"ר). אבל שגופו נמצא ברה"ר ודאי שדינו כרה"ר וכשעוקר את עצמו מרה"ר לרה"ר ה"ז שיש כאן עקירה והנחה (שעקירת והנחת הגוף נחשבת עקירה והנחה לחפץ שעליו) וחייב.

ונפק"מ ביניהם - אם אדם פשט את ידו (וחפץ בתוכה) מרשות היחיד לרשות הרבים, והעביר את החפץ לידו השני' שפשוטה ג"כ לרה"ר ואח"כ הניח את החפץ ברה"ר:

לשיטת רש"י - ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת דינה כרשות הרבים (אלא שזה לא מונח שם, ולכן זה לא עקירה), ולכן כשעקר מרה"ר לרה"ר והעביר זאת ברה"ר לידו השני' שהיא ג"כ רה"ר ואח"כ נח בקרקע רה"ר ה"ז חייב.

ולשיטת התוס' - ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת דינה כמקום פטור, ולכן כשעקר מרה"ר למקום פטור ואח"כ העביר זאת לידו השני' שהיא מקום פטור ג"כ, ואח"כ הניח ברה"ר - ה"ז פטור כדין עוקר ברה"ר ומניח במקום פטור וחוזר ועוקר ממקום פטור ומניח ברה"ר.

[ומה שאדם שפשט את ידו מרה"ר ונתן ביד אדם ברה"ר חייב (כדין המשנה), אף שהי' לפני"ז בידו שפשוטה לרשות אחרת (מקום פטור), שא"כ לכאורה הי' צ"ל פטור? - ה"ז משום שזה לא נח במקום פטור, וה"ז כעוקר ברה"ר ועובר במקום פטור ונח ברה"ר שחייב. אבל שמעביר ומניח זאת בידו השני' ה"ז הנחה במקום פטור].

## ב

### הצעת מח' אב"י ורבא באגד כלי ואגד יד והקושיות שבכך

והנה, שיטות אלו (דרש"י ותוס') הם בעצם מח' אמוראים בין אב"י לרבא<sup>3</sup>:

בנוגע למוציא קופה מלאה שפטור עד שמוציא את כל הקופה<sup>4</sup>, ישנה מח' האם זה אמור רק בקופה מלאה דלועין וקשוואין (הממלאים את כל הקופה), שאז, לא יצא שום דבר שלם לרה"ר (ופטור) או שמדובר אפי' בקופה מלאה חרדל שלמרות שיש דברים שלמים שיצאו מרשות לרשות בכל זאת פטור כיון שנמצאים בכלי אחד שיצא חציו.

ובלשון הגמרא, האם "אגד כלי שמי' אגד" ופטור אפי' בקופה מלאה חרדל (כי יצא רק

3 צב, א.

4 משנה, צא, ב.

חצי כלי) או ש"אגד כלי לאו שמי' אגד" ופטור רק בקופה מלאה קישואין ודלועין, אך יהי' חייב בקופה מלאה חרדל (כי חרדל שלם יצא מרשות לרשות).

ומביאה הגמ' את דעותיהם של אביי ורבא בסוגיא והופכת את דעותיהם כו', ומסיקה שאביי סובר ש"אגד כלי לאו שמי' אגד", ורבא סובר ש"אגד כלי שמי' אגד".

אבל בנוגע לידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת (המוציא חפץ בידו), שישנו אותו ספק האם היד מחוברת לגוף ופטור (כי יצא רק חצי גוף) או שהיא לא מחוברת, וחייב כיון שיצא חפץ שלם, וכאן סברותיהם להיפך - רבא סובר שחייב "אגד יד לאו שמי' אגד" ואביי סובר שפטור "אגד יד שמי' אגד".

[והנפק"מ תהי' במוציא חפץ בידו למטה מג' שלרבא חייב ולאביי פטור<sup>5</sup>].

ולכאו' אינו מובן, "קלאץ קשיא": מה סברות המח' שלאביי אגד כלי לאו שמי' אגד ואגד יד שמי' אגד, ולרבא אגד כלי שמי' אגד ואגד יד לאו שמי' אגד, דלכאו' ממה נפשך: אם כבר אומרים אגד בכלי שיהי' גם אגד ביד, ואם לא אומרים אגד בכלי שלא יאמרו גם אגד ביד<sup>6</sup>?

## ג

### מח' רש"י ותוס' בדין "מלאכה שאינה צריכה לגופה"

ויובן בהקדים מח' רש"י ותוס' בכללות המס' שבת מהו הגדר ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה"<sup>7</sup> שר"ש פוטר בה (וכן היא ההלכה (כר"ש) לדעת רוב הראשונים):

שיטת רש"י ש"מלאכה שאינה צריכה לגופה" היא שלא יתכוון לגוף המלאכה שיהי' מעוניין באופן חיובי בעשיית המלאכה עצמה, אלא זה רק באופן שלילי.

ולדוגמא, המוציא את המת מרה"י לרה"ר, שאינו מעוניין שהמת יהי' ברשות הרבים אלא רק שלא יהי' ברה"י. ואם מלכתחילה לא הי' ברה"י ולא הי' צריך למלאכה עוד יותר טוב בשבילו. וה"ז נחשב כמלאכה שלא צריך לגופה שר"ש סובר שפטור.

ושיטת התוס' ש"מלאכה שאינה צריכה לגופה" היא שלא יתכוון במלאכה לאותה כוונה שהייתה במשכן משא"כ באותה מלאכה עם כוונה אחרת שלא היתה במשכן.

ולדוגמא, במשכן הכוונה במלאכת הוצאה היתה להוציא את החפץ לרה"ר כדי שיהי' שם, ולכן אם מוציא את המת לרה"ר שלא מתכוון שיהי' שם אלא רק שלא יהי' ברה"י ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה שר"ש פוטר בה.

(5) משא"כ למעלה מג' - רש"י - לא נייה ופטור. (2) תוס': אגד יד שמי' אגד ופטור.

(6) ומילא לומר שאגד יד נחשב אגד ואגד כלי לא נחשב אגד אפשר להסביר, שהיד מחובר ממש לגוף ומסתבר לומר בזה אגד, אבל באגד כלי לא מסתבר לומר שזה אגד כי החפץ הוא מציאות בפ"ע ממוציאות הכלי, אבל לפי זה מתחוקת התמיהה על הצד השני: אם אומרים שאפי' אגד כלי שמי' אגד, שמחברים דבר שהוא מציאות בפני עצמו מהכלי לכלי, וא"כ ביד שהיא מחוברת ממש לגוף כ"ש שצריך לומר שהיא אגד, ואיך לדעה של אגד כלי שמי' אגד אגד יד לאו שמי' אגד!?

(7) שבת צג, א.

## ד

**ביאור שיטת רש"י בזה, והנפק"מ ביניהם**

והנה, הקשו לפרש"י שסובר שרוצה את המלאכה עצמה באופן חיובי, שא"כ צריך להיות פטור בכל המלאכות, וכמו, שאם הוציא החפץ לרה"ר בכוונה שיהי' שם ג"כ יהי' פטור כיון שהי' מעוניין שהחפץ יהי' מלכתחילה ברה"ר ולא יצטרך להוציא אותו, ועד"ז בכל המלאכות (וכמו במבשל, שודאי הי' מעדיף שכבר יהי' מבושל ולא יצטרך לבשל וכו')?

אלא, ברור שגם לשיטת רש"י פעולה חיובית במלאכה אין הכוונה שירצה בעשיית המלאכה עצמה (שא"כ תמיד יהי' פטור כי תמיד הי' מעדיף שהמלאכה תהי' נעשית כבר), אלא שבמצב העכשווי מעוניין בעשיית המלאכה עצמה, וכמו בהוצאה, שאף שהי' מעוניין שהחפץ יהי' ברה"ר ללא מלאכתו, הרי כיון שבפועל עכשיו החפץ נמצא ברשות היחיד הוא מעוניין במלאכה עצמה להוציא את החפץ לרה"ר שיהי' שם (ולא מעוניין שהחפץ לא יהי' במציאות כעת), וא"כ הרי זו "מלאכה הצריכה לגופה".

אבל שמוציא את המת, לא מעוניין כלל בהוצאת המת לרה"ר, שהמת יהי' שם, אלא שלא יהי' ברה"י, ואילו כלל לא יהי' בעולם ולא יצטרך להוציאו יותר טוב. וא"כ גם במצבו העכשווי לא מעוניין במלאכת ההוצאה עצמה (ואין זה מלאכת תיקון בחפץ) ולכן ה"ז "מלאכה שאינה צריכה לגופה" שיהי' פטור עלי' לר"ש.

והנה, הנפק"מ בין שיטות רש"י ותוס' תהי' באם יהי' כוונה חיובית במלאכה עצמה אך לא זוהי הכוונה שהיתה במשכן שלתוס' זה יהי' "מלאכה שאינה צריכה לגופה" כיון שלא זוהי הכוונה שהיתה במשכן, ולרש"י זה יהי' מלאכה הצריכה לגופה כיון שיש לו כוונה חיובית במלאכה עצמה (שמתקנת לו משהו בחפץ):

מלאכת "קורע" במשכן היתה "קורע ע"מ לתפור", ולדוגמא, באם הי' נקב עגול היו צריכים לקרוע מצדדיו כדי לתפור חתיכת בד מרובעת במקומו. ולפי זה הקורע שלא על מנת לתפור ה"ז לשיטת התוס' "מלאכה שאינה צריכה לגופה".

והנה, הקורע בציצית (לדוגמא) כדי שיהי' לו נוח בצוואר (שלא ילחץ עליו הבגד), ה"ז מעוניין במלאכה עצמה, שיהי' הקרע, וזה מתקן לו את הבגד ללבישה. אלא שאין זה על מנת לתפור (ככוונה שהיתה במשכן), וא"כ לשיטת רש"י ה"ז חייב כדן מלאכה הצריכה לגופה ומשא"כ לתוס' שיהי' פטור, כנ"ל.

## ה

**ביאור סברות המח' בין רש"י ותוס'**

והנה, לרש"י זה שפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה זה סברא פשוטה שמה שלא מעוניין כלל במלאכה עצמה זה לא יחשב כמלאכה שחייבים עלי'.

אמנם לשיטת התוס' היות שיש לו כוונה לעצם המלאכה, הוא צריך להיות חייב בכל

כוונה שלא תהי'. ורק כיון שיש לימוד מיוחד מהמשכן (לר"ש) שצריך מלאכה עם אותה כוונה שהיתה במשכן, לכן יהי' פטור כל עוד זה לא כוונה שהיתה במשכן.

ויש לומר ההסברה בזה:

לשיטת רש"י מסתכלים בעיקר על כוונת האדם בעשיי', ולכן אם אין האדם מתכוון כוונה חיובית לפעולה עצמה ה"ז פטור גם לולא לימוד מיוחד ממשכן או מפסוק.

אמנם לשיטת התוס' מסתכלים בעיקר על המציאות בעולם, שאם התכוון שתהי' במציאות בפועל המלאכה ועשה אותה, ה"ז חייב אע"פ שאין לו בזה כוונה חיובית בעשי'. ורק כיון שיש לימוד מיוחד מהמשכן לא רק את עצם המציאות של המלאכה אלא גם את הכוונה לכן אם לא היתה הכוונה של המלאכה כמו במשכן - זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

[ויש לראות בגישות אלו הרבה מן המחל' של רש"י ותוס' בש"ס].

## ך

### ביאור לפ"ז בשיטות רש"י ותוס' בסוגיא לשיטתיהו

ולפ"ז יש לומר בענינינו - בשיטות רש"י ותוס' (אביי ורבא):

לשיטת רש"י (רבא) - מסתכלים בעיקר על כוונת האדם בעשי' ולכן, כשהאדם מוציא את ידו לחוץ הוא מתכוון להפריד אותה ממנו שתהי' בחוץ, ולכן היא לא נחשבת אגודה בגוף. ולכן לא אומרים אגד יד שמ' אגד.

אבל כשהאדם מכניס כמה חפצים בתוך כלי הוא מתכוון שהכלי יאגוד את כולם כמציאות אחת (ויוכל לסחוב רק את הכלי וכו'), ולכן כל החפצים בכלי יחשבו כאגודים וכמציאות אחת (אגד כלי שמ' אגד).

אבל לשיטת התוס' (אביי) - מסתכלים בעיקר למציאות בפועל ולכן, כשהאדם מוציא את ידו לחוץ הרי היא עדיין מחוברת ואגודה בגופו, ולכן אגד יד שמ' אגד.

אבל כשהאדם מכניס כמה חפצים בתוך כלי אין הם אגודים עמו במציאות ולכן הם יחשבו כחפצים נפרדים ממנו - אגד כלי לאו שמ' אגד.

ולכן לרש"י היד נחשבת כרשות הרבים (אלא שלא נחה) כיון שזוהי כוונתו שהיד תהי' ברשות הרבים (והכוונה מכרעת את המציאות, מה שהיד מחוברת בגופו). ולכן החילוק בין 'יד' לגוף הוא רק שזה 'נייח' וזה 'לא נייח'.

ולתוס' היד נחשבת כמקום פטור, כיון שבפועל במציאות היד מחוברת בגופו, אין זה נחשב שמתנתקת ממנו להיות ברשות הרבים. (אך לא יכולה להיות ג"כ כרה"י כיון שהיא נמצאת ברה"ר ולכן ה"ה מקום פטור) - המציאות בפועל היא נחשבת לכוונתו העיקרית. ולכן החילוק בין 'יד' לגוף הוא בעצם הרשות שידו 'בתר גופו גרידא' ואינה רשות, ומשא"כ גופו שעומד ברשות.

## בדין קנין חצר בספינה וכיד עבדה של אשה

יביא את ביאור התוס' בחילוק שבין אגוז ע"ג מים בשבת וספינה ע"ג מים בקנין חצר / יביא קושיית הרעק"א מדין קנין יד עבדה של אשה ושיטתו הוא בקנין חצר והצע"ג שנשאיר לפ"ז בספינה / יביא תי' האחרונים בחילוק בין ספינה ליד עבדה ויבאר החילוק בינם לרעק"א / יחדש ביאור בגדר קנין חצר שנלמד מיד שהיא כחלק ממנו / יבאר לפ"ז קושיית רעק"א באופן חדש ויתרץ דברי התוס' בכך / יחקור ב' אופנים בביאור דברי התוס' ויבאר לפ"ז סברות הרעק"א והתוס'.

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

### א

#### שיטת התוס' בגדר של "ידו" שנלמד ממנו קנין חצר

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "בעי רבא: מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו", והיינו, שכיוון שבדיני הוצאה לא חייבים על ההוצאה אא"כ הייתה עקירה והנחה בחפץ, ואין העקירה נחשבת עקירה אא"כ הוא עקר ממקום הנחה של חפץ - לכן אדם שעוקר מים מתוך גומא (שמים אלו היו על המים שמתחתיהם) הי' מקום לומר שאין זה עקירה למים כיון שהם היו 'מונחים' על מים שהם "ניידי ואזלי", ולכן מחדש רבא שמים ע"ג מים היינו הנחתן, שלגבי מים זה נחשב הנחה כשהם מעל מים שבגומא, אבל לדבר אחר וכמו אגוז אין זו הנחה. ולכן העוקר אגוז מעל גבי מים אין זו עקירה ואף שיניח אותו אח"כ ברשות אחרת יהי' פטור.

ושואלים התוס'<sup>2</sup>: הרי א' מדרכי הקנינים של חפץ הוא "קנין חצר"<sup>3</sup>, אך כדי שחצר תקנה צריך שזה יהי' "חצר שאינה מהלכת", אבל חצר מהלכת לא קונה. (ולכן אדם לא יכול לקנות ע"י בהמה את הכלים שעלי' מדין חצר כיון שהבהמה היא "חצר מהלכת"). אבל ספינה נחשבת "חצר שאינה מהלכת", ולכן דגים שקפצו לתוך ספינתו של אדם קנה אותם מדין חצר.

ולכאן' מדוע ספינה נחשבת "מונחת" ("אינה מהלכת") כשהיא על גבי מים, הרי אגוז על גבי מים לא נחשב מונח [שמה שאומרת שם הגמ' ש"ספינה מינח ניחא ומיא הוא דקא ממטי לה" (ספינה מצד עצמה נחה, ורק ע"י גורם אחר, המים, היא זזה, ומשא"כ בהמה שזזה

(1) שבת ה, ב.

(2) שם ד"ה אגוז.

(3) בכל הבא לקמן ראה גמ' ב"מ ט, ב.

מעצמה) שייך לומר ג"כ באגוז, ובכל זאת אגוז על גבי מים "לאו היינו הנחתו"?]

ומתרצים התוס': יש חילוק בין "מונח" שבדיני קנין חצר ל"מונח" שבדיני הוצאת שבת, בשבת לומדים את ההוצאה ממה שהיו מוציאים בנ"י את הנדבות ממקומם והביאום למשה רבינו, והיינו שעקרו את הנדבות ממקום שם זה הי' מונח בבתיהם, ולכן הגדר של ההנחה בשבת צריך להיות מונח "כדרך שמצניעים בני אדם".

אבל קנין חצר נלמד מ"יד" (מה שהאדם שם את הגט בידה של האשה ונקנה לה), וכך החצר של האדם שהיא שלו (ע"ד ידו) קונה לו, אך כמו שיד לא זזה כך צריך חצר שלא זזה ("שאינה מהלכת"), אבל כיון שהגוף כן מזיז את היד, כך חצר שמעצמה לא זזה אבל משהו אחר מזיז אותה תקנה לו.

ולכן אגוז, לענין שבת, אין זה דרך אנשים להצניע אגוז על מים, ולכן הוא לא נחשב מונח. אבל ספינה על מים, אע"פ שהמים מזיזים אותה, כיון שהיא מעצמה לא זזה (וכמו יד), לכן נקראת חצר שאינה מהלכת וקונה.

ויש לעיין בהגדרותיו של התוס' הן בדין קנין "חצר שאינה מהלכת" והן בגדר של 'הנחה' לענין שבת, וכדלקמן.

## ב

### קושיית הרעק"א על התוס', ושיטתו בגדר "ידו", הקושיא לפ"ז בקנין ספינה

והנה, לכל לראש בנוגע לדין קנין בחצר שאינה מהלכת, קשה על התוס' קושיית הרעק"א<sup>4</sup>: "תמוה לי, הא בנותן גט ביד עבדה אמרינן דהוי חצר מהלכת, והא הוי דומיא דידו?". והיינו, שהנותן גט לעבדה של אשה בידו - אינה מגורשת, ולכא' לפי הסבר הנ"ל בתוס' שמקור דיני קנין חצר הוא מיד, דבר שזו (מהגוף), אבל לא מעצמו, והוא קונה, א"כ למה אינה מגורשת, למה זזה לא יחשב "חצר שאינה מהלכת" (ותתגרש), הרי היד עצמה אינה מהלכת אלא בכח הגוף (וכמו ספינה שקונה)?

ומכאן אומר הרעק"א: "אלא על כרחך, דאמרינן דומיא דידו דאי אפשר להלוך ממנו דהקונה ותמיד ידו אצלו - כך בעינן חצר שאינה מהלכת ממנו דהקונה", והיינו, שודאי אין דין היד' כסברת התוס' שדבר שמעצמו לא זז אבל זז ע"י משהו אחר יכול לקנות, אלא דין יד' הוא דבר שלא יכול להתנתק ממנו (כיד כפשוטה שלא יכולה לברוח ולהתנתק מהאדם) ולכן צ"ל חצר שלא זזה כלל.

ולפ"ז מובן שיד עבדה כיון שיכולה לזוז (ע"י הגוף) אינה קונה (משא"כ ידו שלו שגם שתזוז תמיד תשאר אצלו), וכן ספינה לפי זה שיכולה לזוז (ע"י המים) לא תקנה. וא"כ "הדרא קושיא לדוכתא" מדוע ספינה נחשבת "חצר שאינה מהלכת" שקונה?

ומסיים הרעק"א ש"צריך עיון גדול".

(4) בגיליון הש"ס כאן.

## ג

**חילוק האחרונים בין "יד עבדה" שלא קונה מדין חצר ל"ספינה" שקונה**

ורבים תמהו על הרעק"א<sup>5</sup>: מה הקושיא בכלל? פשוט שיש חילוק גדול ועצום בין "יד עבדה" ל"ספינה":

"יד עבדה" אינה דומה כלל לידו, שידו היא ברשותו והוא שולט בה, משא"כ יד עבדה שיכול לברוח ממנו, והוא לא שולט שם. ולכן לא יוכל לקנות לו. אבל ספינה אע"פ שהיא מהלכת - הוא שולט בה (או הוא עצמו או ע"י שכיריו, רב החובל וכדו'). ולכן יכולה להיחשב כידו, שגם ידו זהה אבל לא מעצמה (שאז תהי' יכולה לברוח ממנו) אלא על ידי גופו ולא יכולה לברוח הימנו.

ובסגנון אחר: ספינה זה "דומם", ועבד הוא "מדבר", וא"א להפריד בעבד את ידו מגופו שבפועל זה מציאות אחת שזוהו והוא לא שולט בה. משא"כ הספינה והמים הם שני סוגים שונים של "מציאות" והספינה עצמה אכן "אינה מהלכת" והוא שליט בה.

וא"כ אפשר לומר שגדר יד הוא לא "חצר שאינה מהלכת ממנו דהקונה" בכלל אלא דבר שישאר בשליטתו (אף שמהלכת ע"י דבר אחר) ולכן ספינה קונה לו, אף שיד עבדה לא. וכביאור התוס'.

אך לפ"ז צריך ביאור לאידך גיסא מה הי' הקושיא של הרעק"א מלכתחילה, ועד שנשאר ב"צריך עיון גדול"?

## ד

**ביאור החילוק בין דברי הרעק"א והאחרונים**

ובהקדים, שבפשטות תוכן התמיהה על הרעק"א היא שאם מסתכלים בפשטות (באופן "טכני", "חיצוני") הרי באמת (כדברי הרעק"א) היד (של העבד) מונחת וזוהו ע"י הגוף, וכן הספינה מונחת וזוהו ע"י המים. וא"כ זה אותו דבר. ואם יד עבדה לא קונה גם ספינה לא תקנה.

אבל באמת בהסתכלות פנימית בתוכן הענין אין זה דומה כלל, שיד עבדה היא מחוברת לגוף וזוהו עמו ובורחת והוא (הבעלים) לא שולט ע"ז, משא"כ ספינה שגם שזוהו הוא שולט בזה. ז.א. כשלומדים מידו את דין חצר הוא לא רק כמו יד, דבר שלא זז מעצמו אף שיכול לזוז, אלא יד שהוא שולט בה גם כן, וא"כ גם בספינה הוא שולט (ומשא"כ "יד עבדה").

אך נראה להסביר ששאלת הרעק"א היא ג"כ מצד (ודוקא) בגלל ההסתכלות הפנימית בתוכן של הענין, וכדלקמן.

(5) ראה בחת"ס (חתנו), ובאריכות יותר בשפת אמת.



## ה

ביאור בגדר דין קנין חצר שנחשב כד' אמות שלו וחלק ממנו, ושיטת תוס' בזה

יש לומר הביאור בזה:

לכא' צריך ביאור בכללות הענין, איך בכלל אפשר ללמוד "חצר" מ"יד", הרי ב"יד" כלל לא נוגע "מהלכת" או אינה מהלכת, כיון שזה היד שלו, שהיא חלק ממנו, הוא יכול לקנות בזה גם אם ילך כל היום. (וכמו שאר קנינים, הגבהה וכדו', שהאדם עושה זאת ואין משנה כלל אם זה בשעת הילוכו או לא). משא"כ "חצר" שהיא לא חלק ממנו, אז מדוע שתחשב כמו "ידו" שתקנה לו ואפי' אם היא "אינה מהלכת"?

והביאור בזה בדא"פ:

ידוע ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>6</sup> בטעם מה ש"ד' אמות של אדם קונות לו", שזהו כיון שזה כמו חלק ממנו עדיין, ואדרבה, דוקא זה מבטא את היחידה בנפש שלו (עצם האדם) שיכולה להתפשט (לא רק בתוכו, אלא גם חוץ למציאותו) בכל הד' אמות שלו (כדי לקנות חפץ - לברר דבר גשמי, ע"ש ביאור ענין זה בפנימיות הענינים).

ועד"ז יש לומר שזהו ביאור דין הקנין בכל המושג של 'ביתו' של אדם ו'חצרו' כו' - שכל זה שחצרו של אדם קונה לו זהו כי זה "התפשטות" של הד' אמות שלו, ולכן זה כמו חלק ממנו. (כמו שהגיע לידו ממש)<sup>7</sup>.

אבל במה דברים אמורים, דוקא מתי שזה 'חצרו' שהוא שולט בה לגמרי כמו ששולט בידו ובד' אמות שלו, אבל מתי ש'חצרו' היא לא בשליטתו לגמרי בגלל שהדבר הוא מהלך ולא קבוע - אז אינו יכול להחשב כחלק ממנו ולכן לא יכול לקנות, וא"כ לפי זה יש מקום לומר שאין חילוק בין ספינה ליד עבדה ששניהם הם מהלכים ולא קבועים ולא יכולים להיות חלק מהאדם לקנות לו<sup>8</sup>.

ולכן מקשה הרעק"א מדוע חייבים על ספינה. (כי אף ששולט עלי' כנ"ל, מ"מ אין זה יכול להיות "חצרו", "ידו" (חלק ממנו) אם זה לא קבוע).

ואולי יש לבאר בהמשך להנ"ל את שיטת התוס' (מקושיית הרעק"א):

שיטת התוס' היא אכן שחצרו קונה לו כיון שזה כמו חלק ממנו (ע"ד קנין ד' אמות, כנ"ל), אבל כל עוד זהו בשליטתו זה עדיין יחשב כחלק ממנו והוא קונה, למרות שזה מהלך. ולכן, ספינה - קונה, כי זהו בשליטתו (וכמו ד' אמות שלו), אבל ביד עבדה - לא יקנה כי זהו שלא בשליטתו.

6 קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף כ'.

7 ראה שם שקנין ד' אמות "עשאוהו כחצרו", ואף שיש חילוקים בין קנין חצר לקנין ד' אמות (ע"ש) - מ"מ יש ללמוד תוכן הענין דקנין חצר לפי המבואר שם.

8 היינו, אם צריך שליטה בלבד - גם בספינה הוא שולט, אבל אם צריך להיות חלק ממנו, אז צ"ל מקום קבוע לגמרי.

ך

**ב' אופנים בהוזהת היד והסבר הרעק"א והתוס' לפ"ז**

ובעומק יותר (לבאר במאזי פליגי אם צריך מקום קבוע ממש או אפי' שליטה בדבר שזו):

את דברי התוס' ש"ויד - נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה" אפשר לבאר בב' אופנים:

(א) היד מעצמה לא יכולה לזוז וללכת למקום אחר לגמרי, לעבור שטח של מקום, אבל ע"י שהגוף יזוז וילך היא גם כן זזה ומגיעה לשם. זאת אומרת, כדי שהיד תהי' זזה ממש ממקום למקום היא חייבת את הגוף.

(ב) גם באותו מקום שהגוף עומד ולא זז, הוא יכול להזיז את היד קצת בתוך מקומו לכאן ולכאן.

והחילוק ביניהם הוא: שלאופן הא' היד היא קבועה לגמרי במקומה (לענין לזוז למקום אחר). משא"כ לאופן הב' היד ג"כ לא קבועה (כי לענין מקום הגוף עצמו היא כן זזה קצת בתוך שטח זה).

ולפי זה - הרעק"א למד בתוס' שזה שספינה היא כמו יד הוא כי יד היינו שהיד מעצמה נחה, ורק על ידי הגוף היא זזה ממקום למקום, וכאופן הא' הנ"ל. ולכן - כל דבר שזז על ידי דבר אחר צריך לקנות (כי מצ"ע הוא קבוע, אינו מהלך), וגם ספינה זזה ע"י דבר אחר ולכן קונה (וכמו שנתבאר לעיל ס"א).

ולכן הקשה על התוס' שלפ"ז גם "יד עבדה" תקנה. ולכן הוכרח לומר שצריך להיות ידו שלא זזה ממנו (כי כמה שהולך - תמיד אצלו, כיון שמחוברת אליו וקבועה בו תמיד), א"כ צריך דבר קבוע בפועל (ולא רק מצד עצמו) וא"כ חצר קבועה לו ממש תהי' שלו ולא דבר שמהלך בפועל כמו ספינה. ולכן גם יד עבדה לא קונה. (ושאני ידו שלו שאין זה מהלך אלא קבוע - כי כנ"ל עיקר הקנין זה שזו שלו, וזהו הטעם לד' אמות וקנין חצר, שכשהם קבועים הם כמו חלק ממנו).

אבל יש לבאר את התוס' כאופן הב' שהיד ג"כ זזה קצת (בתוך מקומו), ובכל זאת זהו "איהו".

ולפ"ז ההשוואה של ספינה וידו היא לא ששניהם דבר שנח מעצמו אלא זו ע"י משהו אחר (שאז ג"כ יד עבדה), אלא ששניהם דברים שזזים, ולמרות זאת זהו "איהו", זהו בשליטתו. היינו שהנקודה היא לא האם זהו קבוע מצ"ע (ואפי' יד עבדה) או קבוע בפועל (ואז גם לא ספינה) אלא שליטה כשלו, וא"כ גם ספינה בכלל (כיון שאף שזזה, היא לעצמה מינח נייחא ולא יכולה לברוח ממנו ולכן שליטה בה) אבל העבד (וכן הבהמה) שיש להם מעצמם רוח חיים ולכן יכולים לברוח ממנו הם לא בשליטתו ואינם כמו חצר שיכול לקנות. ויש לעיין בזה עוד.

## ז

## שיטת התוס' בספק של "אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים" והוכחותיו

והנה, כהנ"ל הוא בנוגע לקנין "חצר שאינה מהלכת", אבל בנוגע לדין 'הנחה' בשבת ג"כ צריך ביאור, דהנה התוס' אומרים שהגדר של הנחה בשבת הוא "כדרך שמצניעין בני אדם", ולא כפשוטו שמונח במקומו בהתיישבות (ההיפך מלזוז), וכדלקמן.

דהנה התוס' בהמשך דבריו מסבירים הספק של רב ב"אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים", שרבא מסתפק האם "בתר אגוז אזלינן" (והוא מונח בכלי) או "בתר כלי אזלינן" (שהוא זו מהמים), ומבאר התוס' שהספק הוא לא האם זה "מונח" או לא, כי ודאי שאינו מונח, וכל הספק הוא רק האם זה נחשב 'הנחה' לשבת שהיא "כדרך שמצניעין בני אדם", שאולי בני אדם כן יצניעו אגוז בתוך כלי אע"פ שהוא (הכלי) זו.

ומביאים התוס' הוכחה לדבריהם שאגוז בכלי ע"ג מים ודאי אינו מונח, וזאת כיון ש"רכוב כמהלך דמי", היינו, האדם שרוכב על הבהמה, נחשב כמהלך, אע"פ שזו ע"י הבהמה. וכן כאן, האגוז שבתוך הכלי שזו מהמים נחשב ג"כ שזו ולא שמונח. (אלא שיכול להיות שזהו כדרך שמצניעין בני אדם).

וכן מביא הוכחה ממי שנותן חפץ לאדם כשהוא מהלך, שאין זה הנחה, וכמו כן אגוז על גבי כלי שזו במים אין זה הנחה. (אלא שבאגוז ע"ג מים מסתפק שמה זהו בכ"ז דרך שמצניעים בני אדם.

## ח

## קושיית התוס' ישנים על הוכחות התוס'

והנה, התוס' ישנים דוחה את הוכחות התוס' הנ"ל, וזה לשונו: "נראה, דאם מהלך וכלי בידו ובא א' ושם בכלי - דדמי למניח אגוז בכלי וכלי צף ע"ג המים, אבל רוכב או מניח ע"ג אדם דמי לאגוז על גבי מים". עכ"ל.

והיינו, שהוכחות התוס' (אדם הרוכב על בהמה, מניח ע"ג אדם מהלך) מקבילות למקרה של "אגוז על גבי מים" ולא למקרה של "אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים", שכן הרוכב זה אדם מונח ע"ג דבר שזו, וכן חפץ באדם מהלך זה חפץ מונח בדבר שזו, וכמו אגוז במים שמונח בדבר שזו, ושם אכן זה ודאי שאינו מונח.

אבל ספק הגמרא הוא בדבר מונח ע"ג דבר מונח, והדבר המונח נמצא ע"ג דבר שזו, וכמו אגוז מונח בכלי שצף במים, שמונח בדבר מונח מעל דבר שזו. (והוכחה להנ"ל תהי' רק אם יהי' נחשב לא מונח באם שם בתוך כלי (דבר שמונח) שנמצא על אדם שמהלך).

וא"כ איך תוס' מוכיח בנוגע למקרה של ספק הגמרא שגם שם זה ודאי שאינו מונח (ושכל הספק זה רק אם בכ"ז יהי' חייב כיון שאולי זה הדרך שמצניעין בני אדם) - ממקרים שלא מדברים באותו מקרה של ספק הגמרא!? ולכאו' זהו פלא גדול על התוס'.

## ט

## ב' שיטות לבאר מה שאגוז על מים אינו מונח

ויובן בהקדים דברי התוס' הנ"ל שהגדר של הנחה בשבת הוא (לא כפשוטו, דבר המונח ובהתיישבות, אלא) דבר שנמצא באופן שזה ה"דרך שמצניעין בני אדם". וצריך ביאור מדוע.

והנה, בטעם מה ש"אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו", יש לבאר בב' אופנים:

א. אופן הפשוט: היות שהמים מזיזים את החפץ הוא לא מונח בו. וכלשון רש"י: "דהא נידי ואזלי". ב. שיטת הראב"ד<sup>9</sup>: היות שחפץ הוא לא מונח במים, ז.א. לא בגלל שהמים זזים, אלא כי מים זה לא מקום שאפשר להניח בו חפצים (דבר מוצק לא נח טוב אלא בדבר מוצק ולא בדבר נוזלי, שהוא כמו שוקע בו כו' גם לולא ההוזה).

ויש לומר, שהתוס' סובר כשיטת הראב"ד, שחפץ לא יכול להיות "מונח" במים כי לא זהו דרך ההנחה של חפצים. (וכן דברי התוס' כאן "כדרך שמצניעים בני אדם" הם טעם דברי הראב"ד).

## ,

## ביאור שיטת התוס' לפי זה

ולפי זה יש לבאר שיטות התוס' והתוס' ישנים הנ"ל:

שני ההוכחות שהתוס' מביא הם לא מדברים שנמצאים על מים שזזים, אלא על אדם או בהמה שזזים. וההפרש הוא: שאם זה ע"ג מים אכן זה לא "מונח" בו כנ"ל, אבל מתי שזה נמצא מעל גבי אדם או בהמה, אע"פ שזה נמצא מע"ג דבר שזז (בהמה מהלכת (רכוב), אדם שמהלך), מ"מ ה"ז "מונח" שם (לפי' הראב"ד הנ"ל) כיון שזה מקום הראוי להיות "מונח" בו דברים (אדם ובהמה זה דבר מוצק, שאפשר שדברים יהיו מונחים בהם, וכמו מגבת ע"ג אדם וכו').

וא"כ זה אכן דומה לאגוז בכלי שצף במים שהאגוז נמצא בדבר שמונח וגם זו (כמו החפץ שבאדם המהלך שמצד אחד הוא נמצא על דבר שהוא 'מונח' בו אבל מצד שני הדבר הזה לא זו, שזהו אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, ז.א. שבתוכן הם שוים למרות שיש כאן רק ב' דברים ולא ג'). וכמו שרכוב כמהלך דמי כך גם אגוז בכלי כו' זה ודאי שאינו מונח. וכל הספק הוא רק אם זהו הדרך שבה מצניעים בני אדם או לא. ומובנת הוכחת התוס'.

אבל שיטת התוס' ישנים היתה בפשטות - שצריך להיות מונח בדבר שלא זו, וא"כ כמו שמים נידי ואזלי כך הוא ג"כ בהמה או אדם שזזים, וא"כ רכוב הוא כמו "אגוז ע"ג מים", ולא מובנות לשיטתו הוכחות התוס'.

## בשיטות הרמב"ם והרי"ף אם ר' יוחנן סבר כבן עזאי

יביא את שיטת רש"י בביאור מימרא הא' דרבי יוחנן ויבאר שהרמב"ם חולק על כך / יבאר החידוש שבדברי הרמב"ם והסברא שבזה ויוציא הנפק"מ לדינא לפ"ז / יקשה על שיטת הרמב"ם מדברי הגמרא המפורשים ויביא תי' הלח"מ על כך / יקשה על תירוצו של הלח"מ משנה ויקיים פשטות דברי הרמב"ם / יקדים לבאר ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הרשב"א שבתוס' לפי הסוגיא בכתובות והחולקים עליהם / יביא ב' אופנים בלימוד דברי הגמ' בכתובות לשיטות הנ"ל אם ר' יוחנן חולק על בן עזאי או לא / סיכום שני המחלוקות ביניהם / יתרץ שיטת הרמב"ם מהקושיא מהגמ' / יבאר את דברי הרי"ף לשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור הב"ח / יבאר הקשר בין דברי הרי"ף והרשב"א שבתוס' ע"פ היסוד הנ"ל / ידייק הלשונוות בדברי הרשב"א והסוגיא בכתובות לפ"ז

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי  
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שיטות רש"י והרמב"ם בביאור מימרא הא' דרבי יוחנן

בביאור כוונת תרי מימרי דר' יוחנן בפ"ק דשבת<sup>1</sup>: (א) "הי' טעון אוכלים ומשקים ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד" (ב) "המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", מבאר רש"י ששניהם מדברים באותו מקרה, שהעקירה היתה של היתר, כיון שבעקירה לא היתה כוונה להוציא לרשות אחרת (אלא להעביר החפץ ממקום למקום באותה רשות), ועל זה אמר ר' יוחנן שגם אם ישנה את מחשבתו ויוציא את החפץ לרשות אחרת, לא יתחייב בעצם ההליכה כל עוד הוא לא עמד לפוש ואז עקף ע"מ להוציא. והיינו, שעקירת גופו (שכעקירת חפץ דמי) נחשבת עקירה רק אם היתה ממצב של "עומד לפוש", אבל מהלך לא נחשב כעומד כדי ש"עקירת גופו" בהליכתו תחשב כעקירה.

ומוכיח רש"י את פירוש זה מדיוק הלשון "הי' טעון" ש"משמע שלא טענו לכך, אלא הי' טעון ברה"י כדי להוליכו מזוית לזוית, ומשעקר רגליו נמלך, ויצא ונכנס כל היום כולו".

והנה יעויין ברמב"ם<sup>2</sup> שמביא מימרא זו וכותב ש"אפילו יצא ונכנס כל היום כולו עד שיצא היום פטור לפי שעקר ולא הניח", והיינו שמפרש שחידושא דר' יוחנן במימרא הא' הוא

(1) ה. ב.

(2) הלכות שבת פי"ג הלכה ח. ועיין במגיד משנה שם.

דלא אמרינן כבן עזאי שמהלך כעומד כדי שזה יחשב הנחה של חיוב (אף שעשה עקירה רגילה של איסור על מנת לצאת) "עד שיעמוד" וינוח ותו לא (ולא כפירש"י "עד שיעמוד ואח"כ יעקור עצמו לצאת").

והיינו שחלוקים רש"י והרמב"ם האם המימרא הראשונה דר' יוחנן מדברת על אחד שעדיין לא עשה בכלל עקירת איסור אלא עקר עקירה מותרת, וצריך הנחה כדי שתחשב העקירה שאחרי' כעקירה המחייבת, או על אחד שעקר עקירת איסור וצריך הנחה כדי לגמור המלאכה.

## ב

### החידוש בביאור הרמב"ם שמיירי בעקירת איסור

וייש לומר הנפק"מ בין השיטות: ממימרא הב' דר' יוחנן ד"המפנה חפציו וכו'" (שמדובר בעקירה של היתר) לא מוכח אלא שאין מהלך אחר עקירת היתר כעומד, לשויא הנחה שתחשב העקירה (של איסור) דבתרה עקירה, אך עדיין לא הייתי יודע שאפי' אחרי עקירה רגילה של איסור אין ההילוך חשוב הנחה וגמר ההוצאה, והייתי יכול לומר שכן אומרים "מהלך כעומד" להנחה אע"פ שלא אומרים זאת בעקירה, ורק מדין ר' אבין שמיירי (להרמב"ם) שעשה עקירה של איסור ו"יצא ונכנס כל היום כולו" . . ולא הניח, שגם אז פטור עד שיעמוד, מזה אפשר להוכיח שמהלך לאו כעומד אפי' לא לשויא הנחה שבתר עקירה (רגילה של איסור) הנחה.

ונמצא דהנפק"מ בין רש"י והרמב"ם יהיו במקרה שעקר (ע"מ להוציא) ויצא והלך ולא עמד לנוח, שלרש"י אפשר לחייבו ולומר שעצם ההליכה נחשבת כהנחה (למרות שלעקירה ודאי אין זו הנחה), אך להרמב"ם יהי' פטור עד שיעמוד לפוש גם בהנחה.

והסברא לחלק בין הנחה לעקירה, בין הנחה דבתר עקירה (רגילה), להנחה דבתר עקירת היתר להחשיב העקירה דבתרה עקירה (שלכן יהי' אפשר לומר שלמרות שלרש"י להנחה שיהי' אחרי') עקירה א"א להיות במהלך, אבל להנחה (שאחרי עקירת איסור) אפשר להיות גם במהלך):

א. מבואר בגמ' לעיל<sup>3</sup> "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא (מקום דע"ד) הא עקירה (כן) בעיא" (מקום דע"ד) (עי' רשב"א שם: "סברא בעלמא קאמר, דדלמא בגמר מעשה כל דהו סגי לי', אבל בתחלת מעשה עקירה חשובה בעיא").

ב. וכן מבואר לעיל בסמוך "מים ע"ג מים היינו הנחתן", ומפרש רש"י שהחידוש הוא "היינו הנחתן ד(גם) תהוי עקירתן (שאח"כ) עקירה", אבל ביחס לעצם הנחתן של המים

פשיטא ד"היינו הנחתן"<sup>4</sup> וכן מוכח שיטת הרמב"ם. דפסק<sup>5</sup>: "אם היו הפירות צפין על פני המים והוציאם שהוא פטור", אך "פסק בור מלא מים וזרק בו חפץ חייב"<sup>6</sup>, הרי דלענין הנחה הוי הנחה אף ע"ג מים, אך אינה חשובה הנחה שתחשב עקירת הפירות דבתרה עקירה<sup>7</sup>.

ג. יעוין גם בחתם סופר<sup>8</sup>, שאבוי למד בק"ו שאם רבה מצריך "הנחה שאחר עקירה (רגילה של איסור ב) עומד לפוש דוקא, הוא הדין וכל שכן (ש)הנחה (שאחרי עקירת היתר) שממנה תהי' עקירה שצריכה שתהי' בעומד לפוש דוקא".

נוסף לכל זה יובא לקמן בסמוך בשם החתם סופר עוד סברא לחלק בין כשהיתה עקירה הראשונה במחשבת היתר שאז יש מקום לומר שכדי לבטלה צריכים דוקא עמידה לפוש אף לבן עזאי, להיכא דעקירה הראשונה היתה כבר לאיסור שאז מספיק לבן עזאי הליכה לבד ברשות האחרת.

## ג

### הקושיא על שיטת הרמב"ם מדברי הגמ' וביאור הלחם משנה הנ"ל

ולכאו' קשה בשיטת הרמב"ם שמדובר בעקירה של איסור: הרי לשון הגמ' בביאור דברי ר' יוחנן בשני המימרות הוא ש"קמ"ל שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", והיינו שמדובר כאן בעקירה של היתר? (וכפי שמשמע ג"כ מהלשון "הי' טעון" וכמבואר ברש"י לעיל ובתוס' הרא"ש), ויתבאר אי"ה בסמוך אותיות ד' וו' (שני מהלכים לדעת הרמב"ם).

מבאר הלחם משנה שאין הכי נמי ובאמת הרמב"ם לא בא לפרש את המימרא (שהיא מדברת על הנחה) אלא רק למד הדין (של הנחה) מתוך דברי ר' יוחנן שמדבר באמת על עקירה. וכמבואר דעת הרשב"א שבתוס<sup>9</sup> שסובר שר' יוחנן (שמדבר בעקירה) על כרחין לא סובר כבן עזאי דמהלך כעומד גם להנחה, הרי שאין חילוק בין עקירה והנחה.

## ד

### קושיות על ביאור הלחם משנה הנ"ל, וביאור דברי הרמב"ם כפשוטם

ברם:

(4) זה כתבתי לפירוש השפת אמת שם, אך להפני יהושע שם שמפרש שמדובר במקרה שקולט מי הגשמים הנוזלים מעל גבי הגומא אין הוכחה משם ודוק. ומענין לענין באותו ענין הנה בנוסף על הערת הפני' עצמו שלפירושו מדויק היטיב לשון ר' יוחנן "הכניס ידו לתוך חצר חבירו" יש להוסיף שלהפני' מדויק גם לשון רבא "קלט" "מעל גבי גומא" ומדויק לשון רש"י "ניידי ואולו", גם מדויק המשך הגמ' "ואזדא רבא לטעמי' וכו'", דלכאורה לפירוש השפ"א הו"ל להגמרא לומר "וכדאמר רבא וכו'" ודוק).

(5) הלכות שבת פי"ד הלכה ד.

(6) שם הלכה כג.

(7) וראה מפרשים כאן ומהרש"א לעיל ג, א ד"ה עקירת גופו.

(8) בסוגיין ד"ה הי' טעון.

(9) ה, ב. ד"ה "בשלמא".

א. מלשון הרמב"ם הנ"ל (ס"א) מוכח ברור שמפרש דברי ר' יוחנן "אפילו יצא ונכנס כל היום כולו פטור" שהיינו משום ד"לא הניח" ושהילוך לבד (ברשות האחרת) לא סגי, וכסתומת סיום דברי ר' יוחנן "עד שיעמוד", שמדובר כפשוטו, שכשיעמוד יתחייב מיד. (ודלא כפירש"י שכוונת ר' יוחנן היא "עד שיעמוד (מעקירת היתר) (ואח"כ יעקור עצמו לצאת" ועדיין לא יתחייב עד שינוח אח"כ).

ב. הרי המגיד משנה מציין שם לר' אבין משמי' דר' יוחנן (ולא לר' אמי), ונראה ברור הטעם לזה, משום דממימרא דר' אמי בשם ר' יוחנן ("המפנה חפציו וכו'") לא מוכח אלא שאין מהלך כעומד לענין (הנחה שתחשב העקירה (של איסור) דבתרה) עקירה, אך עדיין לא הייתי יודע שאפי' אחרי עקירה רגילה של איסור אין ההילוך חשוב הנחה וגמר ההוצאה, ורק מדין ר' אבין שמייירי (להרמב"ם) שעשה עקירה של איסור ו"יצא ונכנס כל היום כולו" . ולא הניח", אפשר להוכיח שמהלך לאו כעומד אפי' לא לשווא הנחה שבתר עקירה (רגילה של איסור) הנחה.

הרי מכל זה מוכרח שהרמב"ם והמגיד משנה מפרשים שב' המימרות דר' יוחנן מייירי בתרי דינים וחדושים שונים ודלא כהלחם משנה.

ודיוק הלשון "הי' טעון" מפרש הרמב"ם דלא כרש"י ותוס' הרא"ש שכתבו: "משמע שלא טענו לכך (היינו להוציא - הכותב) אלא הי' טעון ברה"י כדי להוליכו מזוית לזוית" (לשון רש"י), אלא הרמב"ם מפרשו כפשוטו ש(גם עקירה הראשונה הי' להוציא ו)ר' יוחנן מייירי בעקירת והנחת גופו (שהוה כעקירת והנחת חפץ). וק"ל.

## ה

### ביאור ב' השיטות האם ר' יוחנן פליג על בן עזאי או שלא

אלא הא דמבואר ומפורש בגמ' דלא כפירוש ומהלך הרמב"ם - נראה לבאר (בדעת הרמב"ם, וכדלקמן בסעיף ח') ובהקדים המבואר בחת"ס שקושיית הגמ' "והא אמרה ר' יוחנן חדא זימנא" (שאח"כ היא אומרת ששני המימרות הם אותו מקרה שהי' בהתחלה עקירת היתר) היא אך ורק אחר שהובא דינו דאביי דעמד לפוש על יסוד דברי רבה, וכדיוק לשון אביי "מדאמר מר", והיינו שדינו לקוח מתוך הדין של רבה, עיי"ש בחת"ס. (ולשיטתו דאביי אומרת הגמרא שב' הלישנות הם אותו דבר), אך הרמב"ם יסבור אחרת מאביי (ע"פ הגמרא דכתובות דלקמן).

והיינו שהרמב"ם סובר (וכפי שאמר הלח"מ לעיל ס"ג) כהרשב"א<sup>10</sup> שבתוס' דר' יוחנן לא סובר כבן עזאי, ולכן מפרש הרמב"ם את כוונת מימרא הראשון דר' יוחנן שבא לשלול את דינא דבן עזאי שמהלך כעומד וכפי שנת"ל באריכות,

אך אביי וכן דעת הרי"ף (בסוגיין) שפוסק שר' יוחנן מסכים עם בן עזאי (ושלכן הוכרח

10 ר' שמשון בן אברהם משאנץ המכונה ה"תוספות שאנץ" על שם תוספותיו על הש"ס או ה"ר"ש משאנץ" על שם פירושו למשניות.



ר' יוחנן לומר<sup>11</sup> שבן עזאי מודה דמושיט וזורק מרה"י לרה"ר דרך כרמלית חייב, וכמו שמבאר כאן הר"ן את דעת הר"ף (ף) - לכן מפרש אביי (וכן היא דעת הר"ף בסוגיין ורש"י בפרק אלו נערות המובא לקמן בסמוך) שאא"ל שמימרא הא' דר' יוחנן מיירי בשעקר על מנת להוציא ולא עמד (דא"כ חולק הוא על בן עזאי), כי אם שבא לחדש שהיכא דעקירה הראשונה לא הי' לאיסור אז צריכים עמידה (לפוש) אף לבן עזאי כדי לבטל עקירה של היתר.

ונמצא שני ביאורים: א) הרמב"ם והרשב"א בתוס' - בן עזאי סובר שאומרים "מהלך כעומד" גם בעקירה וגם בהנחה, אך ר' יוחנן (וכמותו ההלכה) סובר שלא אומרים "מהלך כעומד" בין בעקירה בין בהנחה. (ולפ"ז מימרא הא' דרבי יוחנן מדברת בהנחה). ב) אביי, הר"ף בסוגיין, רש"י בכתובות (כדלקמן) - בן עזאי סובר שאומרים "מהלך כעומד" רק להנחה (או לעקירה שאחרי עקירת איסור, כדלקמן), אבל בעקירה (סתם) לא אומרים "מהלך כעומד", ור' יוחנן מסכים עמו (וכך הלכה) שבעקירה לא ובהנחה כן. (ולפ"ז מימרא הא' דרבי יוחנן מדברת דוקא בעקירה).

## ך

### ביאור המח' לפי השיטות בסוגיא דכתובות בחיוב המגבי' כ"ס בשבת והוציאו

ושרש המחלוקת הוא (כמבואר בחת"ס, ע"ש): שחולקים הרמב"ם והרשב"א שבתוס' נגד אביי והר"ף ורש"י בביאור תירוץ הגמ' בפרק אלו נערות<sup>12</sup>, שהברייתא (שם) אומרת דהגונב כ"ס בשבת והוציאו חייב סקילה על ההוצאה (חילול שבת) וממון אף על הגניבה. ולכאז' למה לא אומרים שמיתה ותשלומין באין כאחד ו"קים לי' בדרכה מיני" שיהי' פטור על התשלומין. ותי' הגמרא על כך הוא שהמיתה באה אחרי החיוב של התשלומין, שבהגבהה (עקירת החפץ) שבה נתחייב ממון (על הגניבה), לא נתחייב עדיין במלאכת הוצאה שיש בה חיוב מיתה. והסיבה לכך היא כיון שההגבהה הראשונה לא היתה על מנת להוציא את החפץ, אלא על מנת להצניע אותו במקום אחר באותה רשות (שבעקירה זו אין איסור של מלאכת הוצאה). ואח"כ נמלך ויצא לרשות אחרת.

והגמרא שם מקשה על כך שבמקרה כזה אמר רבי יוחנן (אצלנו) שפטור, כיון שכשנמלך ויצא לא היתה עקירה, שמהלך לאו כעומד דמי. וכאן (בתירוץ הגמרא הסופי) ישנם שתי שיטות בראשונים:

א. שבנוגע למקרה הזה (על מנת להצניע) מתרצת הגמרא ש"בן עזאי היא", שסובר שמהלך כעומד דמי ולכן כשנמלך והלך ויצא ה"ז כעוקר וחייב. ולפי זה מוכח שר' יוחנן ובן עזאי חלוקים, שלבן עזאי גם בעקירה אומרים "מהלך כעומד" ולר' יוחנן גם בהנחה צריך עומד ממש. (וזה שיטת הרשב"א שבתוס' שהוכיח מפרק אלו נערות שר' יוחנן פליג על בן עזאי, וכן היא גם כן שיטת הרמב"ם כנ"ל).

ב. הגמרא אמרה שבאמת מדובר בהגביהו על מנת להוציאו, ובנוגע לקושיא שא"כ הרי

11) לקמן ו, א.  
12) כתובות לא, ב.

זה צריך להיות פטור על התשלומין כיון שבהגבהה (חיוב ממון) הי' ג"כ עקירת איסור של חיוב שבת (איסור סקילה) - ע"ז מתרצת הגמרא ש"בן עזאי היא", שסובר שמהלך כעומד דמי, ולכן יהי' חייב ממון על ההגבהה כיון שכל רגע שהולך אחרי ההגבהה מתבטלת העקירה הראשונה ומתחילה עקירה חדשה, והחיוב מיתה הוא "בפסיעה בתרייתא קא אתיא לי".

ואף שלפי זה יוצא שאומרים מהלך כעומד גם לעקירה (שלפ"ז העקירה המחייבת היא העקירה בשעת סוף הילוכו), יש לומר שזהו דוקא מתי כשהעקירה הראשונה היתה עקירה של איסור (על מנת להוציא), אבל מתי שכלל לא הי' עקירה של איסור אלא עקירה של היתר, "על מנת להצניעו" במקום אחר באותה רשות, אזי י"ל שגם לבן עזאי יהי' פטור אם לא יעמוד לפוש, ולא נגיד ש"מהלך כעומד דמי" לענין זה, שתחשב הנחה כזו "דעקירה דבתרה הוי עקירה".

ולפי זה יש לומר שבן עזאי ורבי יוחנן לא פליגי, שגם רבי יוחנן מסכים עם "בן עזאי" ש"מהלך כעומד דמי", ואעפ"כ מי שעקר עקירת היתר ואח"כ חזר בו והוציא את החפץ לרשות אחרת, גם בן עזאי יסכים עם ר' יוחנן שלא נאמר שמהלך כעומד דמי כדי שזה יחשב לתחילת העקירה של איסור ויהי' פטור עד שיעמוד (ואח"כ יעקור).

[וזו שיטת אביי, הרי"ף בסוגיין ורש"י בכתובות<sup>13</sup>].

וממשיך החת"ס לבאר (בחידושיו לכתובות) הטעם למחלקותם איך לפרש הסוגיא בכתובות (האם זה מדבר בעקר על מנת להצניעו או על מנת להוציאו, שלפי זה תלוי (כנ"ל) האם ר' יוחנן ובן עזאי פליגי או לא) שזה תלוי בהבנה של "מהלך כעומד", דיש לומר בב' אופנים:

א). "מהלך כעומד", הרי זה חידוש שאפי' מהלך יכול להחשב כעומד (ובכל מצב), אבל אין זה כעומד לפוש שרק אז זוהי עמידה ממש. ולכן הרמב"ם והרשב"א שבתוס' סברי שמוכרחים לפרש הסוגיא בכתובות רק באופן שהגבי' הכיס ע"מ להצניעו, דבהגבי' הכיס ע"מ להוציאו ולא עמד ממש לפוש בינתיים, שאז נתבטלה העקירה לגמרי, הרי אף לבן עזאי הי' פטור מתשלומין, דסוף סוף (אף שלבן עזאי עשה כמה עקירות והנחות בינתיים והעקירה דשבת מחשבינן ממקום הנחה האחרונה של הרגל לפני היציאה מ"מ) הרי ההגבהה הראשונה היתה במחשבה ולצורך הנחה, וכמו המגבי' חלב ע"מ לאוכלו (במקרה שאי אפשר לאוכלו בלי הגבהה) שהדין הוא שפטור על החלב יען דהגבהה צורך אכילה היא אף שלפועל האכילה וחיוב המיתה היתה אחרי ההגבהה, ועד"ז כאן שגם אם העקירה כאן היא לא העקירה האחרונה של החפץ, אעפ"כ כיון שהיא צורך ההנחה (שמוכרח להיות ההגבהה הראשונה) ונתכוון לכך הרי ודאי שיש בזה ג"כ את מלאכת הוצאה (וצ"ל פטור על התשלומין), כי ההילוך שאחרי (אף שנחשב לעמידה ועקירה) אינו מבטל העקירה הראשונה שזה לא כמו עומד לפוש וד"ל.

ב. אביי והרי"ף ורש"י סברי שלבן עזאי מהלך (כעומד) דינו שוה ממש לעומד לפוש (אבל לא אומרים זאת בכל מצב), וממילא שגם בהילוך לבד (ומהלך כעומד) נתבטלה עקירה הראשונה לגמרי אף שהיתה לצורך האיסור שבת (שנעשה בהמשך לה) וכאילו עמד לפוש

13) לפי זה יומתק מדוע בסוגיין ביאר רש"י (דלא כהרמב"ם) שמימרא הא' דרבי יוחנן היא באותו מקרה של מימרא הב', כיון שזהו לשיטתו בהבנת דברי הגמ' בכתובות, ודוק.

ולכן גם במגבי' על מנת להוציאו יהי' פטור לבן עזאי.

## ז

### ביאור שני המח' בין הרמב"ם והרי"ף עפ"הנ"ל

ונמצא שני מחלוקות בין הרמב"ם והרשב"א לאביי, הרי"ף בסוגיין וכו':

א. האם לבן עזאי המגבי' כ"ס על מנת להוציאו ויצא (ולא עמד לפוש) פטור בתשלומין (שזה נחשב כחלק ממלאכת ההוצאה (וע"ד הגבהה לחלב, כנ"ל) שעלי' חייבים מיתה וה"ז "מיתה ותשלומין באין כאחד") - דעת הרמב"ם והרשב"א בתוס'. או חייב בתשלומין (כיון שזה לא חלק ממלאכת ההוצאה (ואין זה "באין כאחד") כיון שאח"כ הלך ומהלך כעומד לבטל העקירה הראשונה כעומד לפוש, כנ"ל) - דעת אביי, הרי"ף בסוגיין (לפי הר"ן).

[ולפ"ז הברייתא שאומרת שלבן עזאי חייב בתשלומין, לרמב"ם ולרשב"א - רק בעל מנת להצניעו (שאז, כיון שזה עקירת התר, ודאי אי"ז חלק ממלאכת ההוצאה), והחייב של המיתה בשבת הוא מחמת עקירה של "מהלך כעומד", ולפ"ז מוכרח לומר שלבן עזאי תמיד אומרים מהלך כעומד (וחולק על רבי יוחנן). ולאביי ולרי"ף בסוגיין - בעל מנת להוציאו (שגם אז העקירה הראשונה (שהי' אחרי' "מהלך כעומד") נפרדת ואינה חלק ממלאכת ההוצאה), והחייב של המיתה בשבת הוא מחמת עקירה של "מהלך כעומד", שבאה לאחרי עקירת איסור, ולפ"ז יש לומר שבעקירה שלאחרי עקירת התר גם לבן עזאי לא יועיל ה"מהלך כעומד". (ור' יוחנן מסכים עם בן עזאי)].

ב. האם להלכה (לר' יוחנן) העוקר עקירת איסור והלך ויצא (ולא עמד לפוש, וכגון שנתן בהליכתו ליד חברו) פטור כיון שלא עמד לפוש - דעת הרמב"ם ורשב"א שבתוס' שר' יוחנן חולק על בן עזאי שגם להנחה לא אומרים "מהלך כעומד" (ומימרא הא' דר' יוחנן כפשוטה "עד שיעמוד" ותו לא, וחולק על בן עזאי, וכאופן שהגמ' בכתובות מדברת בעל מנת להצניעו). או שחייב כיון שמהלך כעומד דמי (בהנחה, ורק לעקירה צ"ל עמד לפוש) - דעת אביי, הרי"ף בסוגיין שר' יוחנן מסכים עם בן עזאי במהלך כעומד בהנחה, וגם בן עזאי מסכים עם ר' יוחנן שלעקירה (סתם, ואחרי עקירת התר) לא אומרים מהלך כעומד, (ומימרא הא' דר' יוחנן לא כפשוטה, "עד שיעמוד" ואח"כ יעקור וכו', שלא אומרים "מהלך כעומד" בעקירה שאחרי עקירת התר, וכאופן שהגמ' בכתובות מדברת בעל מנת להוציאו).

ולפ"ז יוצא שבכל א' מהדעות יש חומרא במהלך כעומד, שלרמב"ם ולרשב"א שבתוס' - בכמות תמיד מועיל המהלך כעומד (גם לעקירה), אע"פ שאין זה באיכות כעומד לפוש (שלכן אין ה"מהלך כעומד" מבטל עקירת איסור). ולאביי, לרי"ף בסוגיין - באיכות ה"מהלך כעומד" (כשאומרים אותו) הוא חזק כמו עומד לפוש (שלכן מבטל לגמרי עקירת איסור), אבל בכמות אומרים אותו רק להנחה (ועקירה שאחרי עקירת איסור) ולא לעקירה (סתם).

## ח

## ביאור שיטת הרמב"ם בדברי הגמ'

ועל פי כל הנ"ל מתורצת הקושיא הבסיסית בשיטת הרמב"ם הנ"ל (ס"א) שהמימרא הא' דרבי יוחנן מדברת בעקירת איסור (שהרי הגמ' לומדת מפורש שהמימרא הראשונה מדברת ג"כ בעקירת היתר):

הגמרא כאן אכן לומדת שהמימרא הא' דרבי יוחנן מדברת בעקירת היתר, אך אלו הם דברי אביי שסובר כך (ששתי הלישנות אותו תוכן, וכל אחד אמר זאת בלישנא אחרת), אבל סתמי' דהש"ס בכתובות סובר שהמימרא הא' דרבי יוחנן מדבר בעקירת איסור (שלכן בן עזאי חולק על רבי יוחנן בעקר ע"מ להצניעו, וכנ"ל בארוכה). והרמב"ם פסק הלכה כסתמי' דהש"ס בכתובות.

[ודעת אביי, הרי"ף בסוגיין (לדעת הר"ן) ורש"י ביבמות הוא ששם מדובר בעקר על מנת להוציאו דוקא, ולפ"ז י"ל שר' יוחנן ובן עזאי מסכימים, וכנ"ל בארוכה (והש"ס בכתובות ג"כ סבר כסוגיין)].

## ט

## ביאור שיטת הרי"ף לדעת הרמב"ם שר' יוחנן חולק על בן עזאי

והנה הבאנו לעיל (אות ה') שהר"ן על הרי"ף הוא שהבין שהרי"ף פוסק כבן עזאי, ומבאר הוכחת הרי"ף לפסוק כבן עזאי ממה שבא ר' יוחנן לחדש ש"מודה בן עזאי בזורק", שלכאו' מה בא הרי"ף להביא את ר' יוחנן לדון בדבריו של בן עזאי, שאינו כהלכתא, אלא י"ל שלדעת הרי"ף ר' יוחנן סבר שהלכתא כבן עזאי ולכן דן בדבריו. הרי מזה מוכח שר' יוחנן סובר כבן עזאי.

ועל כרחין שהרמב"ם והרשב"א שבתוס' (שמפרשים שר' יוחנן חולק על בן עזאי) יפרשו בזה (שהרי"ף מביא את ר' יוחנן שדן בדבריו של בן עזאי) לא כשיטת הר"ן, שמכך שמביא את ר' יוחנן נראה שסובר שהלכה כמותו, אלא כגישת הב"ח (בהגהותיו על הרי"ף) שפליג על הבנת הר"ן בדעת הרי"ף ומפרש הב"ח שר' יוחנן באמת מעיקרא לא בא אלא לבאר יסוד פלוגתת בן עזאי ורבנן לומר שפליגי אך ורק במהלך וממילא - אומר ר' יוחנן - נשמע מזה שמודה בן עזאי בזורק, ולא שר' יוחנן מעיקרא בא לחדש שבן עזאי מודה בזורק ונוכח מזה שר' יוחנן סובר כמותו. וממשיך הב"ח שכל דברי הגמרא בתחלת הסוגיא שב"ע ורבנן פליגי האם מהלך כעומד הכל בנוי ומיוסד על דברי ר' יוחנן שבן עזאי מודה בזורק.

ומוכן וגם פשוט שגישה זאת של הב"ח היא גם דלא כהנחת הר"י בעל התוס' <sup>14</sup> ש"אכתי לא ידע (בעל הגמרא בשאלתו) דמודה בזורק וכו'".

(14) ה, ב, ד"ה "בשלמא לבן עזאי מהלך כעומד דמי" בתחילתו.

י

### ביאור הקשר בין דברי הרשב"א שבתוס' לדברי הר"י שלפניו לפי זה

והנה, ע"פ הנ"ל יצא לנו כמו חומר, קשר אדוק בין דברי הרשב"א שבסיום התוס'<sup>11</sup> עם המבואר בתוס' שם לפנ"ז, דלכאורה אין נראה שייכות ישירה וקשר בין הדברים ורק שסיימו הדברים בדברי הרשב"א, ש"נראה לי" (להרשב"א) שא"א להתאים דברי רבי יוחנן שהמפנה חפצים ונמלך והוציאן פטור עם שיטת בן עזאי שמהלך כעומד, דלבן עזאי - דמהלך כעומד - הוה חייב "וכן מוכח בהדיא בריש אלו נערות" (וכמבואר לעיל באריכות ששיטתו כשיטת הרמב"ם),

ברם ע"פ המבואר לעיל (אות ט') שלהרמב"ם ולרשב"א מוכרחים לומר בהבנת דברי הרי"ף כשיטת הב"ח, שדברי ר' יוחנן הם יסוד המח' דבן עזאי ורבנן, הרי דברי הרשב"א קשורים עם דברי הר"י שבהם התחילו התוס' דבריהם:

והיינו, דהר"י קבע שבעל הגמ' (שסתם שבן עזאי סבר מהלך כעומד דמי ושרבנן סברי שמהלך לאו כעומד) "אכתי לא ידע (מדברי רבי יוחנן לקמן) דמודה (בן עזאי) בזורק", ואי לזאת אפשר (ומסתדר) לומר בשיטת הר"י בתוס' שר' יוחנן בבואו לחדש ש"מודה בן עזאי בזורק" הרי זה (לא יסוד המח' של ב"ע ורבנן (כשיטת הב"ח), דהרי ידענו את המח' גם לולא דברי ר' יוחנן אלו, (ש)מוכיח שסובר ר' יוחנן כמותו דבן עזאי, וכדעת הר"ן בשיטת הרי"ף (כנ"ל באורך).

לכן ממשיכים התוס' שהרשב"א חולק על הר"י (בתוס') ולו נראה שר' יוחנן פליג על בן עזאי, והיינו שבעל הגמרא (שאמר שב"ע ורבנן חלוקים אם מהלך כעומד דמי) הוציא זה (וייסד דבריו אלו וגישה זאת) מדברי רבי יוחנן, ושר' יוחנן בא להעיר ולהוסיף שבן עזאי אמנם יודה בזורק (דאין בזה הילוך) וכנ"ל מהב"ח, ודו"ק.

יא

### דיוק הלשוניות בדברי הרשב"א ובסוגיא דכתובות לפי זה

לסיום הדברים נראה להעיר, שע"פ המבואר שהרשב"א שבתוס' סובר כהרמב"ם שר' יוחנן פליג על בן עזאי, ושלהרמב"ם עיקר החידוש בדברי רבי יוחנן הוא במימרא הא', וכמו שדייקנו בדברי המגיד משנה שכותב שהרמב"ם לומד דינו שמהלך לאו כעומד דמי מדברי ר' אבין בשם ר' יוחנן (היינו מימרא הא'), ובארנו משום דמשם מוכח שאף אחר עקירה של איסור לא אומרים "מהלך כעומד" (להנחה), שאין עצם ההילוך ברשות השני' גומר ההוצאה,

הנה על פי כל זה (שהרשב"א בתוס' סובר כהרמב"ם) לכאורה יש להקשות דגם הרשב"א שבתוס' הוה לי' להוכיח ממימרא הא' דר' יוחנן שר' יוחנן לית לי' דבן עזאי, ולמה הביא מימרא הב' דר' אמי אמר ר' יוחנן שהמפנה חפציו ונמלך והוציא פטור (שמדובר במהלך כעומד שלענין עקירה)?

ונראה לומר פשוט, משום דהרשב"א מסיים דבריו "וכן מוכח בהדיא בריש נערות", והרי

באלו נערות מביאה הגמ' ביחס לדין הברייתא "ד"ה גונב כיס בשבת כו", את מימרא הב' דר' יוחנן (שלדעת הרמב"ם והרשב"א שבתוס' המדובר הוא שגנב כיס ע"מ להצניעו (וכנ"ל באריכות) שהוא דומה בדיוק להמקרה דמימרא הב' דר' יוחנן "המפנה חפציו . ."). לכן הביא הרשב"א את מימרא הב' דר' יוחנן.

ולאביי והרי"ף ורש"י וכו' (שמדובר שם בגונב כיס על מנת להוציאו, שלפי זה מימרא הא' דרבי יוחנן גם מדברת בעקירה של היתר) נראה לומר שהא שהגמ' שם נקטה מימרא הב' דרבי יוחנן אף שלדעתם הנה שני המימרות מיירי במקרה אחד של נמלך להוציאו (ויכלה הגמרא להביא גם כן את מימרא הא') הוא, משום שהלשון דמימרא הב' מבורר יותר (אבל אה"נ הי' יכול להביא גם מימרא הא').

## שיטות רש"י והר"ח ב"שני כוחות באדם אחד"

יביא ביאור שיטת רש"י בספק דשני כוחות באדם אחד ויקשה בחלוק בין זה לכל מוציא ומעביר / יקשה מה החילוק בין זה לשני כוחות בכתיבה / יביא ביאור תוס' הרא"ש בסוגיא ויתרץ השאלות / יביא דחיית הרא"ש לפירוש רש"י ויבאר שיטות רש"י ורא"ש לשיטתייהו בדין דנתכוין לזרוק ח' זרק ד' וביאורה / יביא שיטת רבינו חננאל ויקשה בה קושיות רבות / יבאר א' מהשאלות וידמה בין נעקר ממקומו ומעביר מימינו לשמאלו / יוסיף ויבאר שיטת רש"י במעביר מימינו לשמאלו לשיטתייהו בגדר יד

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי  
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שיטת רש"י בספק דשני כוחות באדם אחד והקושי מה בין זה לכל מוציא ומעביר

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "בעי ר' יוחנן, זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו", והיינו, לשיטת רש"י, שאף שכל זורק חפץ מרשות לרשות חייב (שזו תולדה של מלאכת הוצאה (שההנחה נעשית מכוחו)), מתי שזרק חפץ לרשות שני' וחברו עקר ממקומו וקיבל החפץ של חברו - פטור הזורק כיון שההנחה לא נעשית מכוחו (אלא מכוחו של חברו) ("עקר (חברו) ממקומו וקיבל פטור").

ובמקרה שהזורק עצמו הוא זה שנעקר ממקומו לאחר שזרק וקיבל את החפץ ברשות שני' (לא במקום שם הי' צריך לנוח מכוחו הראשון בשעת הזריקה, אלא עכבו לפני זה) - מסתפקת הגמ' אם חייב או לא, וצדדי הספק הם, שאף שבפועל הזורק (אותו אחד) גם עקר וגם הניח, וא"כ ה"ז "כאדם אחד" שחייב, אבל כיון שזה הי' בשני כוחות שונים (לא כבזריקה רגילה ששם גם העקירה וגם ההנחה נעשים בכח אחד, אלא) שהעקירה נעשית בכח הזריקה, וההנחה בכח שני חדש שבא ועשה את הנחת החפץ -

לכן יש מקום להסתפק אולי לא נצרף את שני הכוחות אלא נתייחס אליהם שזה "כשני בני אדם דמי" (כשנים שעשאוה) והוא יהי' פטור. והגמ' מסיימת ב"תיקו".

ולכאורה קשה, דאף שאכן יש לחלק בין היכא דנעשית ההנחה מכח הזריקה להיכא דההנחה נעשית מכח נוסף, מ"מ מאי שנא מכל מעביר ד"א ומכל מוציא ומכניס ששתי הכוחות

והפעולות מצטרפות. כלומר, כל פעם במלאכת הוצאה (חוץ מזריקה) ישנם שני כוחות, הכח שעקר וכח שני שהניח, ומ"מ פשוט שחייב ולא מסתפקים כלל האם זה נחשב "שני כוחות כשני בני אדם", ומדוע כאן כן?

## ב

### הקושי מה החילוק בין "שני כוחות" כאן לשני כוחות בכתיבה

עד"ז קשה מה שהקשו באחרונים<sup>2</sup>, שהרי במלאכת כתיבה (ששיעורה ב' אותיות), אדם שכתב אות אחת בבוקר ואות אחת בין הערביים (שודאי שזה שני כוחות נפרדים לגמרי בזמנים שונים), לדעת רבן גמליאל<sup>3</sup> חייב כאדם אחד שכתב שני אותיות, וגם לחכמים שחולקים עליו, זה רק בגלל שזה כמו א' שידע באמצע המלאכה שהיא אסורה ונעלם ממנו שוב, שזה פטור (כמו אוכל שני כזית חלב בשתי העלמות שפטור). אבל לדעת ר"ג ש"אין ידיעה" באמצע - הרי זה חייב.

ולכא' גם לרבן גמליאל צריך להיות ספק אם חייב כיון שאולי שני כוחות באדם אחד כשני בני אדם דמי? ומוזה שרבן גמליאל בכל זאת מחייב, מוכח לכא' ששני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי (וזה גם לחכמים, כיון שלא נחלקו עליו מטעם שמא זה "כשני בני אדם דמי" אלא מטעם ש"יש ידיעה לחצי שיעור"), ומדוע הגמ' אצלנו לא פשטה הספק אצלנו ממשנה זו?<sup>4</sup>

## ג

### הביאור בכל הנ"ל ע"פ ביאור תוס' הרא"ש

והנראה בזה פשוט ע"פ ביאור תוס' הרא"ש בחקירתו של ר' יוחנן, שר' יוחנן בעצם חוקר בטעם הפטור של שני בני אדם כשהשני חטפו לפני הנחתו ("עקר ממקומו וקבלו - פטור"), האם הוא משום שביטל וסתר פעולת העקירה של הזריקה, "דהויא לה עקירה קמייתא בלא הנחה", וכמו שפירש"י כמה פעמים, דוק ותשכח, ופטור הזה שייך גם באדם אחד, או מטעם הפטור של שנים שעשאוהו, והפטור הזה לא שייך באדם אחד.

אשר לכן אין לדמות ה"שני כוחות" בנידון דידן שהפעולה השני' סותרת ומנגדת לפעולה הראשונה, ל"השני כוחות" במעביר ד"א ומוציא ומכניס ובכותב ב' אותיות, דהתם הרי שתי הפעולות מסייעות ומחזקות אחת להשני' ולכן הן מצטרפות.

(2) הרש"ש על אתר.

(3) משנה קה, א.

(4) ואין זה שייך לביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"ז פ' מצורע) לעיל ג, א שיש חילוק עצמי בין חצי שיעור לחצי מלאכה (ושעקירה בלי הנחה אין לה שום איכות וסרך של מלאכת הוצאה, ומותרת מה"ת, דחצי שיעור הרי הוא אסור מחמת שיש לו אותה האיכות של שיעור שלם), דהרי כאן המדובר בצירוף שתי פעולות של הוצאה, העקירה וההנחה, שעשה שתי', וביחד ה"ז מלאכה שלימה עם שיעור שלם.



## ד

## דחיית תוס' הרא"ש את רש"י והביאור בזה לשיטתייהו

והנה, הרא"ש נטה לפרש כרבינו חננאל (כדלקמן ס"ה) ודחה את פירוש רש"י, שלפי רש"י מדוע יהי' פטור ("כשנים שעשאוה"), והרי אפי' שזה נח לא במקום שהי' אמור לנוח מלכתחילה, עדיין צ"ל חייב, ומוכיח זאת מהדין דנתכון לזרוק ח' ונח בסוף ד' שחייב, הרי אע"פ שנח במקום אחר מהיכן שהי' לו לנוח, עדיין חייב. ולכן מעדיף פירוש הרבינו חננאל. (אלא שאח"כ מקשה גם על פירושו).

והנה, בפשטות לא מובנים כלל דברי הרא"ש שהרי מפורש בגמרא<sup>5</sup> שנתכון לזרוק ח' וזרק ד' פטור (גם לשיטת רש"י וגם לשיטת תוס', ע"ש)?

שוב ראיתי שמציינים לדברי הרא"ש בכבא קמא<sup>6</sup>, שם מביא דין זה דנתכון לזרוק ח' וזרק ד' ופוסק שחייב (ולא כרש"י ותוס'), וא"כ הרא"ש לשיטתי' לא יכול לקבל את פירוש רש"י (משא"כ לרש"י עצמו אי"ז קושיא, ואדרבה, שרואים משם שכשנח לא במקום שהי' ראוי ליפול פטור).

ובגוף מח' זו (שנתכון לזרוק ח' וזרק ד' ונח אחר ד', האם חייב (הרא"ש) או פטור (רש"י ותוס')) פשוט שזה תלוי בהחקירה<sup>7</sup> האם העקירה וההנחה הן רק תנאי ו"היכי תמצא" אך העיקר הוא העברת ד"א ברה"ר או להיפך, שהעיקר הוא מעשה העקירה וההנחה, וההעברה היא רק פרט ו"היכי תמצא" שיהי' עקירה מרשות אחת והנחה ברשות שני'.

והביאור (בקיצור עכ"פ) - שאם נאמר שההנחה (והעקירה) הם ענין עיקרי במלאכה, הרי שנתכון שינוח במקום ח' ונח במקום ד' חסר כאן במהות ההנחה (שלא נעשית כפי מחשבתו), ויהי' פטור.

ומשא"כ אם נאמר שהעיקר הוא עצם ההוצאה וההעברה שמרשות לרשות, הרי כאן נתכון שיעבור הד' אמות ואכן עבר הד' אמות (ונתקיימה מחשבתו) ויהי' חייב (אע"פ שההנחה עצמה לא הייתה בדיוק במקום שנתכון שתנוח). ואין כאן מקומו להאריך בזה.

## ה

## שיטת ר"ח בספק הגמרא והקושיות שבדבריו

והנה, שיטת רבינו חננאל (הובא בתוס') בהסבר הספק הוא הפוך משיטת רש"י דלעיל, שגירסתו בהספק הוא (לא האם "כאדם אחד וחייב" או "כשני בני אדם ופטור", אלא) האם "כשני בני אדם וחייב" או "כאדם אחד ופטור".

וביאור דבריו: לא מדובר כאן (כשיטת רש"י) שהוא עצר את החפץ מהילוכו, לא במקום

(5) לקמן צו, ב.

(6) פרק ב' סימן ט"ו.

(7) ראה לקו"ש ח"ד שיחה א' לפ' ואתחנן הע' 37.

שהי' אמור ליפול, אלא שהוא קיבל את החפץ במקום שהוא הי' אמור ליפול, ולכן מצד אחד, צריך להיות חייב, כיון שאפי' אם מישוהו אחר הי' מקבל החפץ הי' הוא חייב כיון שהזריקה נעשית מכוחו ("כשני בני אדם"), וא"כ שהוא בעצמו קיבל החפץ בכח שני זה כמו שקיבל אחר וקיבלה ויהי' חייב, אבל מצד שני יש לומר שזה "כאדם אחד", שאז יהי' "פטור", שהכח השני מתייחס ג"כ אליו ולכן יהי' פטור.

ומזדעקת לה הקושיא: הרי כ"ש הוא, שאם כשמישהו אחר קיבלה חייב הוא (שהוא הניח), מתי שהוא בעצמו בפועל קיבל (וכ"ש שזה נחשב שהוא הניח) יהי' פטור? אתמהא.

ומביא הרבינו חננאל דוגמא לכך שזה כמו אדם שמעביר מימינו לשמאלו, שאפי' אם העביר ד' אמות - פטור, כיון שזה "אדם אחד".

ולא מובן כלל:

זה שמעביר מימינו לשמאלו פטור, זה כיון שזה בעצם לא יצא חוץ לד' אמות, כיון שידו בתר גופו גרירא, ועמידת גופו כעמידת חפץ דמי, וא"כ בין אם החפץ נמצא בימינו, בין אם החפץ נמצא בשמאלו הרי הוא כמונח במקום שנמצא גופו ולא יצא משם ופטור.

אבל כאן שזרק החפץ במקום אחד והלך למקום אחר ועמד שם - הרי זה כמו כל מעביר ד"א ברה"ר שעקירת והנחת גופו כעקירת והנחת חפץ דמי, שלכן יהי' חייב (אף שהחפץ בהתחלה הי' בידו וגם עכשיו נמצא בידו - כיון שמקודם גופו הי' ברה"ר במקום אחד ועכשיו גופו ברה"ר במקום אחר (אחרי ד' אמות) והוא הדין לחפץ), והנה לך "אדם אחד" ו"חייב"!

וא"כ בענייננו, שזרק חפץ והוא עצמו קיבלו במקום אחר, כיון שהלך לשם הרי צ"ל חייב כשמקבל את זה, שה"ז הנחה שלו (ובמכ"ש, שאפי' אם הי' שני שהי' מקבל זאת הי' חייב, כ"ש שהוא עצמו קיבל זאת). ומה הצד לפטור בכזה מקרה!?

נוסף לכך אין מובן:

א. בשלמא לרש"י (שמדובר שחטף את החפץ והניח אותו לא במקום שהי' אמור ליפול לשם), מובן דיוק הלשון "ועקר הוא", שזה בהמשך למקרה שלפני זה "עקר (חברו) ממקומו וקיבל - פטור", וכעת אומר "עקר הוא (ולא חברו)" כאן יכול להיות שיתחייב או שגם כאן יהי' פטור, אבל לשיטת רבינו חננאל שזה מדובר לא במקרה של "עקר חברו" (שקבלו לא במקום שהי' צריך לנוח), אלא כמו "קיבל חברו", מה הדגש של "עקר הוא", הי' אפשר לומר "ועקר ממקומו וקיבלו"?

ב. בשלמא לרש"י (שמדובר שחטף את החפץ והניח אותו לא במקום שהי' אמור ליפול לשם), מובן דיוק הלשון "שני כוחות", שיש כאן כח שני (שחטף את החפץ מהילוכה), אבל לשיטת ר"ח למה זה נקרא "כח" שני, הרי לא "חטפה" אלא קיבלה?

וצ"ע.

## ה

**ביאור ההשוואה בין מעביר מימינו לשמאלו לנעקר הוא וקיבלו**

ואולי אפשר לומר ביחס לקושיא העיקרית בדוחק עכ"פ (למה אם מתייחסים לכך "כאדם אחד" יהי' פטור, ומהי ההשוואה של זה למעביר מימינו לשמאלו) - שמיירי שנעקר ממקומו (כמפורש בגמרא) וקבלו בידו מחוץ לד' אמות (ממקום הזריקה) אך גופו עדיין לא יצא מתוך ד"א שבהן עמד (בעת הזריקה), והוה כמעביר מימינו לשמאלו (דידו בתר גופו גרירא) דהרי גופו עדיין בתוך הד"א (אך כיון שזרק ונעקר, אולי זה ככה שני וכאדם שני שפטור).

ברם, לפ"ז יוצא (לאור חקירת ר' יוחנן שכל הספק הוא האם "שני כוחות באדם אחד כשני בני אדם דמי" אבל) באם הדבר נעשה כן בשני בני אדם בפועל, היינו, שאדם א' נעמד בתוך ד"א של הזורק והוציא ידו וקבל החפץ מחוץ לד"א (איפה שהי' צריך להיות נח מכח הזריקה) הזורק יהי' חייב, והדבר צריך תלמוד.

## ו

**ביאור שיטות רש"י ור"ח במעביר מימינו לשמאלו לשיטתייהו**

והנה, העיר הת' יעקב שי' מזרחי שדין זה שהמעביר מימינו לשמאלו הוא פטור (שזוהי ההנחת יסוד הפשוטה של רבינו חננאל), יש לומר שרש"י חולק בזה וסובר שחייב (ולכן וודאי לא יכול לפרש כר"ח), ולשיטתייהו:

דהנה נחלקו רש"י ותוס' לעיל, מדוע כשחפץ מונח על גבי היד ומוציאו לרשות שהגוף נמצא שם פטור (משא"כ אם החפץ הי' נמצא על גופו והי' יוצא לרשות אחרת שחייב)?

רש"י סובר שהטעם לכך הוא בגלל שידו לא ניח ברשות שם, אבל היד כן נחשבת ברשות בה היא נמצאת למקום בפני עצמו אע"פ שהגוף הוא ברשות אחרת. ותוס' סובר שהטעם לכך הוא בגלל שידו בתר גופו גרירא והיא כלל לא נחשבת כרשות בה היא נמצאת.

ולכן, לרש"י המעביר מימינו לשמאלו יש מקום לחייב, שעבר ד' אמות ברה"ר (ורק צריך שיהי' נח שם), משא"כ לר"ח (כתוס') המעביר מימינו לשמאלו ידו בתר גופו גרירא, ולכן לא נחשב כרשות שנמצאת שם, וודאי שפטור.

## בשאלת תוס' אמאי פתח התנא בהוצאה

יביא את ביאור התוס' למה התנא פתח בהוצאה / יביא את ביאורי השפת  
אמת והגר"א על שאלת תוס' / יביא את ביאור הפני יהושע בשאלת תוס' /  
יבאר שהוצאה מפורשת בכתוב כי היא מלאכה גרועה

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

### א

#### הטעמים בתוס' שהתנא פתח בהוצאה

תנן בריש מסכתין<sup>1</sup>: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור".

תוס'<sup>2</sup> מקשים מדוע פתח התנא בדיני הוצאה מרשות לרשות, על אף שמלאכת הוצאה נמנית במשנה<sup>3</sup> בסוף כל ל"ט המלאכות. ומקשים שבכלל הו"ל לתנא לשנות ע"פ סדר היום - "דמיירי בע"ש מבעוד יום, כגון לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה אין שורין דיו וסמנין ואין צולין בשר, ואח"כ במה מדליקין וכירה ובמה טומנין שהם דברים הנוהגים עם חשיכה, ואח"כ במה בהמה ובמה אשה יוצאה דברים הנוהגים בשבת עצמו ושוב אבות מלאכות של שבת ודרך התנא לשנות כסדר זה"<sup>4</sup>.

ומתרץ דהוצאה חביבא ל"י לתנא ולכן שנאה ראשונה במסכת<sup>5</sup>. והטעם שהוצאה חביבא ל"י הוא כי "ממשנה זו שמענין כמה דברים - הוצאה והכנסה דעני ודעשיר, ודבעינן עקירה והנחה, ושנים שעשאוה פטורין כו" כפי שמבאר שם באריכות.

ור"ת בתוס' תירץ באופן נוסף מדוע המסכת מתחילה בהוצאה - כי דרך הש"ס לשנות תחילה "דבר ההווה תמיד" אף על פי שאינו כסדר המסכת. ומביא כראי' את המשנה ד"ארבעה

(1) שבת ב, א.

(2) ד"ה יציאות השבת.

(3) פ"ז מ"ב.

(4) כשאלת תוס' מצינו ברבים מהראשונים ותירוניהם עמהם, ראה תוס' הרא"ש, מאירי ועוד. וכן באחרונים כהפני יהושע (כדלקמן בפנים), חת"ס ועוד רבים.

(5) ולהעיר שריבוי פרקים במסכתין איירי במלאכת הוצאה - יציאות השבת, במה בהמה, במה אשה, הזורק וכו'.

אבות נזיקין<sup>6</sup> ו"ארבעה צריכים להודות"<sup>7</sup>, שגם שם לא מונה התנא את המקרים לפי סדר הפסוקים. ור"ת מביא תירוץ נוסף - שמלאכת הוצאה היא "מלאכה גרועה"<sup>8</sup> ולכן פתח בה התנא בריש מסכתין (כדי לחזקה).

## ב

### דברי השפת אמת והגר"א על שאלת תוס'

השפת אמת בחידושיו על הש"ס מביא את שאלת ריב"א בתוס', ומתרץ שהתנא פתח בהוצאה כי מלאכת הוצאה היא המלאכה היחידה המפורשת בקרא - "אל יצא איש ממקומו ביום השבת"<sup>9</sup>, "אל יצא - אל יוציא"<sup>10</sup>.

וכן ביאר הגר"א<sup>11</sup> וז"ל: "ידוע דדרשות הז"ל מיוסדים ובנויים על תורה שבכתב ובתורה אין כתוב שום מלאכה שיהא אסור אלא "אל יצא" דדרשינן הוצאה, ולכך לא התחיל אלא בהוצאה שהיא כתובה בתורה ולא במלאכה אחרת שלא כתוב בתורה מפורש, דאין דרך להתחיל המסכת לפרש דיני שבת מה שלא כתוב עיקרו".

וממשיך שם: "והביא הוא ז"ל ראי' מפ"ה<sup>12</sup> דזבחים איזהו מקומן דבכולהו תני יסוד עד העולה, ובעולה לא תני יסוד משום דיסוד אינו כתוב בעולה, ואף דילפינן יסוד לעולה מקרא אפילו הכי לא רצה התנא לפרש על מה שלא כתב בתורה מפורש, ואף שבאמת יש יסוד בעולה, והוא הדין בנידון דידן"<sup>13</sup>.

ומוסיף: "ואם תאמר והא הבערה גם כן כתוב בתורה "לא תבערו אש" כו', יש לומר דהבערה ללאו יצאת כדלקמן"<sup>14</sup>.

(6) ב"ק דף ב, א.

(7) ברכות דף נד, ב.

(8) וכמו שמרחיב בזה בתוס' ד"ה פשט.

(9) שמות טז, כט.

(10) עירובין יז, ב. וראה ביאור הרשב"א כאן (שבת ב, א) ע"ד הלימוד ד"אל יוציא" מ"אל יצא": "בפרק קמא דעירובין (יז, ב) משמע דנפקא לן גמי הוצאה מאל יצא איש ממקומו (שם טז, כט) ודרשינן ב' אל יוציא דאמרינן התם לוקין על ערובי תחומין דאורייתא. ופריך והא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא, פירוש משום דדרשינן מיני' אל יוציא. ואע"ג דמשני התם מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב ואל יצא קרינן, לאו למימרא דלא נדרש מיני' כלל אל יוציא אלא לומר דעיקר קרא כי אתא לתחומין הוא דאתא מדכתיב אל יצא וקרינן ל' אל יצא, אבל לעולם לדרוש מיני' גמי אל יוציא". עכ"ל.

(11) חידושי וביאורי הגר"א על הדף.

(12) בקובץ מפרשים נדפס "מפ"ז" ולכאורה הוא טעות דמוכח והכוונה לפרק ה'.

(13) וראה גם בסמוך (זבחים מח, א): מכדי צפון בעולה כתיב ניתני עולה ברישא, חטאת אידי דאתי מדרשא חביבא ל' . . וצפונה בעולה היכא כתיבא ושחט אותו על ירך המזבח צפונה.

ולמעיר שמכאן ראי' שקדימת המובא בקרא בסדר המשנה קודמת ל"אידי דאתי מדרשא" ש"חביבא ליה". וק"ק מכאן (וכדלקמן בפנים) על תירוץ תוס' כיון "דהוצאה חביבא ל' לאקדומי", אלא שניתן לתרץ כפי' ר"ת "דדבר ההווה רגיל הש"ס לשנות תחילה", אך עדיין עפ"ז צ"ע בפי' הסדר בזבחים. ואכ"מ.

(14) כדי להבין טוב יותר את התירוץ ש"הבערה ללאו יצאת", יש להקדים תחילה את מחלוקת התנאים המובאת במסכתין

(ע, א):

"חילוק מלאכות מנלן, אמר שמואל אמר קרא מחללי' מות יומת התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב, אם אינו ענין למזיד דכתיב כל העושה מלאכה יומת תנהו ענין לשוגג. ומאי יומת יומת בממון. ותיפוק ל' חילוק מלאכות מהיכא דנפקא ל' לר' נתן, דתניא ר' נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, מה ת"ל לפי שנאמר ויקהל משה את כל

וצריך להבין מדוע לא הביאו בתוס' תירוץ זה (שרק מלאכת הוצאה מפורשת בקרא).

ואין לומר שלתוס' ליתא הטעם שיש להקדים את המובא בקרא, כי מלשון תוס' ש"הוצאה חביבא לי" (וכן "דבר ההוה תמיד" בתירוץ ר"ת<sup>15</sup>) משמע שהוא טעם מיוחד שלכן הקדימה המשנה את מלאכת הוצאה, אך לולא זאת כן הי' צריך להקדים את המלאכה המובאת בקרא. וצ"ל אמאי לא הובא בתוס' הטעם שהקדים מלאכת הוצאה כי היא המפורשת בקרא.

## ג

### ביאור הפני יהושע בשאלת תוס'

בסגנון דומה מקשה הפני יהושע<sup>16</sup> על שאלת תוס', שלכאורה אין כל קושי בזה שפתח התנא ביציאות: "דהא שפיר פתח בדיני הוצאה דהא מקרא דאל יצא איש ממקומו הוא דילפינן מיני' דין הוצאה, כמו שכתבו התוס' בסמוך בד"ה יציאות דמשו"ה לא קתני הוצאות, דלישנא דקרא נקט [דהיינו "אל יצא"]".

וממשיך שם, שהפסוק "אל יצא איש ממקומו" ממנו לומדים דין הוצאה, הוא מוקדם יותר בתורה (בפ' בשלח). ואילו איסור עשיית מלאכה הנוגע לכל שאר המלאכות ("לא תעשה כל מלאכה") - מופיע רק לאחר מכן (בפ' יתרו). וא"כ שפיר פתח במלאכת הוצאה שקדמה בתורה לשאר איסורי מלאכות.

ובהמשך דבריו מתרץ מדוע בכ"ז לא נקט תוס' תירוץ זה. וז"ל: "מיהו לריב"א גופא שהקשה כן ולא ניחא לי' לתרץ כדפרישית, אפשר דקאי בשיטת התוס' בריש מסכת שבועות (ד"ה יציאות) שכתבו שם דהא דקחשיב לעני ועשיר בתרתי היינו משום דקס"ד דעיקר הוצאה היינו שהאדם עצמו יוצא מרה"י לרה"ר והפירות בידו, ומדנקטו האי לישנא נראה לי בכוונתם

עדת בני ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה, דברים הדברים אלה הדברים, אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשאן כולן בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת ת"ל בחריש ובקציר תשבות. ועדיין אני אומר על חרישה ועל הקצירה חייב שתים ועל כולן אינו חייב אלא אחת, ת"ל לא תבערו אש, הבערה בכלל היתה ולמה יצאת, להקיש אלי' ולומר לך מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עלי' בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עלי' בפני עצמה. שמואל סבר לה כרבי יוסי דאמר הבערה ללא יצאת, דתניא הבערה ללא יצאת דברי רבי יוסי. ר' נתן אומר לחלק יצאת".

ביאור הדברים: ל"ט מלאכות שבת כולן נלמדות ממלאכות המשכן (חוץ ממלאכת הוצאה, כאמור). אך מלאכת מבעיר יוצאת מן הכלל ונלמדת מקרא בפ"ע (שמות לה, ג): "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". ונחלקו ר' יוסי ור' נתן מה בא הפסוק המוציא את מלאכת מבעיר מן הכלל ללמדנו: ר' יוסי סובר ש"הבערה ללא יצאת" - "שאינן חייבין עלי' כרת וסקילה כשאר מלאכות אלא מה שאמור בה" (פירש"י), ור' נתן סובר שהבערה "לחלק יצאת" - הפס' ד"לא תבערו אש" בא ללמדנו שאם עבר על כו"כ מלאכות בהעלם אחד, חייב על כל אחת ואחת בפ"ע (כהתחלת הסוגיא). ושיטת הגר"א בחידושו (כנ"ל) היא כדעת שמואל בסוגיא - ש"הבערה ללא יצאת", ויוצא שרק מלאכת הוצאה מופיעה בקרא.

[א' הנפק"מ היוצאות מכך היא לענין היתר הבערה ביו"ט: אם "הבערה ללא יצאת" או הבערה לא תקרא מלאכה ביו"ט כלל, כי ביו"ט אסורות מלאכות המשכן בלבד (ומהן מותרות מלאכות משום אוכל נפש), כמו דין הוצאה שליתא לגמרי ביו"ט, כי הוצאה נלמדת מקרא לעצמה ולא ממלאכות המשכן כשאר המלאכות. אך אם נלמדת מלאכת מבעיר ממלאכות המשכן כשאר ל"ט מלאכות, ישנה ביו"ט אלא שהתירוה].

(15) וכפי שממשיך שם - "וכן גמס' ב"ק (דף ב) השור והבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות בפרק הרואה (ברכות דף נד, ב), דלא נקט הש"ס כסדר הפסוק".

(16) על הדף.

משום דקרא דאל יצא דכתיב בלוקטי המן<sup>17</sup> היינו בהאי ענינא גופא, וכתבו שם דהאי הוצאה שלישית לא קתני במתניתין.

ומבאר: "ונראה משום דמילתא דפשיטא הוא ולא קתני אלא הוצאות והכנסות דעני ועשיר ע"י הושטה זה לידו של זה, ועל כרחך דהנך הוצאות לא יליף מהאי קרא ד"אל יצא", אלא מיתורא דקרא דמייתי הש"ס בר"פ הזורק (לקמן צו, ב) מ"ויעבירו", וכמו שכתב רש"י כאן".

כלומר - הטעם שתוס' אינו מביא תירוץ זה (שהפסוק "אל יצא" קודם ל"לא תעשה כל מלאכה") הוא כי אינו לומד את מלאכת הוצאה האמורה במשנתנו מהפסוק "אל יצא" אלא מ"ויעבירו"<sup>18</sup>. הטעם לכך הוא דקס"ד שעיקר דין הוצאה הנלמד מ"אל יצא" הוא שיצא האדם עצמו עם החפץ בידו לרה"ר, ובמשנתנו קאי בהושטה מרשות לרשות דעני ודבעה"ב, הנלמדת מהפסוק "ויעבירו".

## ד

### הוצאה מפורשת בכתוב כי היא מלאכה גרועה

ויש להוסיף בד"א ולתרץ עוד בזה:

כמוזכר לעיל (הע' 14) ישנה מחלוקת בין ר' יוסי ור' נתן האם "הבערה ללאו יצאת" (ללמד על הבערה עצמה) או "לחלק יצאת" (ללמד על שאר אבות מלאכות שחייב על כ"א מהן בפ"ע), והגר"א מבאר שהתנא במשנתנו סובר ש"לא תבערו אש" ללאו יצאת ויוצא שרק מלאכת הוצאה נלמדת מקרא (ולכן צריך תירוץ אחרים מדוע פתח התנא בהוצאה).

אך אולי י"ל דכיון שמדובר כאן בפלוגתא דתנאי, לכן לא נוקט תוס' לא כר' יוסי ולא כר' נתן אלא כפשטות הכתובים, ויוצא שאכן מלאכת הוצאה היא לא היחידה המפורשת בקרא ועל כך שואל מדוע פתח התנא בהוצאה.

ועוד י"ל שלשיטת תוס' לא ניתן לבאר שהתנא הקדים את מלאכת הוצאה כי היא התפרשה בקרא, כי תוס' לשיטתו (בסוף ד"ה יציאות השבת ובד"ה פשט בארוכה) שהתנא פתח בהוצאה כי היא "מלאכה גרועה". ומובן א"כ שגם זה שהוצאה התפרשה בתורה (למרות שניתן הי' ללמדה ממלאכות המשכן<sup>19</sup>), זה בגלל שהיא מלאכה גרועה, ואין סיבה שיפתח התנא בהוצאה כשהתפרשה בתורה באופן כזה.

והיינו שא"א לבאר בתוס' שהתנא פתח בהוצאה בגלל שהתפרשה בכתוב, שהרי אין זה מצד מעלתה על שאר מלאכות כי אם אדרבא מצד הגרועותא שיש בה (שהיא "מלאכה גרועה"), ואם היא לא היתה מלאכה גרועה לא היתה מתפרשת בכתוב.

17) ואכן כך כתב תוס' אצלנו (ד"ה יציאות), "נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מינה הוצאה אל יצא עם הכלי ללקט המן".

18) כמו שפי' רש"י כאן וכמסקנת הגמ' בפרק הזורק. וראה בארוכה בתוס' ד"ה פשט.

19) וראה בתוס' ד"ה פשט שמאריך לבאר את מלאכת הוצאה ותולדותי' (זריקה והושטה) במלאכות המשכן.

במילים אחרות: עדיף לי' לתוס' לתרץ שהתנא פתח בהוצאה מאותה הסיבה שהפסוק פירש הוצאה (כי היא מלאכה גרועה) מאשר לבאר שהתנא פתח בהוצאה בגלל שהכתוב פירשה (שאי"ז מצד מעלה שיש בה, כנ"ל).



## בחומרת חצי שיעור מחצי מלאכה

יביא הקושיא על כך שאין בעקירה לחודא איסור דאורייתא מדין חצי שיעור / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק שבין חצי שיעור לחצי מלאכה / יביא ספק הגמ' על "שני כוחות באדם אחד" וקושיית המפרשים בזה / יתרץ בזה ע"פ החילוק בין חצי שיעור וחצי מלאכה / יביא קושיית המפרשים בחילוק זה והוכחתם מהתוס' שמחמיר בחצי מלאכה / יבאר התי' הנ"ל כשיטת כ"ק אד"ש מה"מ לפי תוס' נוסף / יחקור ב' אופנים בדברי התוס' הנ"ל ויתרץ הקושיא / יתרץ הקושיות המתעוררות לפי האופן השני / יסייע לאופן זה מלשון התוס'

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מדוע אין איסור חצי שיעור דאורייתא בעקירה לחודה?

כלל גדול בתורה הוא אשר לא מתחייבים בדיני התורה אא"כ עבר עליהם כשיעור. לדוגמא: לא חייבים קרבן חטאת על אכילת חלב עד שיאכל כשיעור (כזית)<sup>1</sup>. וכן בכל דיני התורה שלכל איסור יש את הגדרים והשיעורים שלו, שבלעדם פטור הוא מדיני התורה.

ואף שמי שאכל פחות מכשיעור פטור הוא מדיני התורה - נחלקו האמוראים<sup>2</sup> (רבי יוחנן וריש לקיש) האם יש בזה איסור דאורייתא או לא, והלכה כשיטת ר' יוחנן שיש בזה איסור דאורייתא<sup>3</sup>.

והנה בדיני מסכת שבת איתא במשנה<sup>4</sup>: "פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה" - "שניהם (העני ובעל הבית) פטורין", אבל אסורין. כלומר: מתי שכל א' מהם עשה חצי מלאכה זה עקר וזה הניח - שניהם פטורין. ומבאר רש"י - שהאיסור הוא "מדבריהם", היינו שאין בזה איסור דאורייתא אלא דרבנן.

ולכאן צריך ביאור מדוע לא יהי' בזה איסור דאורייתא כמו ב"חצי שיעור", שאף כאן יש כאן חלק מהמלאכה האסורה מן התורה, עקירה או הנחה?

(1) רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ז ה"א.

(2) יומא עד, א.

(3) ראה רמב"ם שם הט"ז.

(4) ריש מסכתין.

ליתר ביאור: אף שיש דעות שבמלאכות שבת אין כלל דין זה ד'חצי שיעור' אסור מן התורה מפני שזהו 'מלאכת מחשבת' וחייבים שיעור שיהי' חשיבות מן התורה, וכמו שיטת הרמב"ם<sup>5</sup>, אעפ"כ שיטת רש"י<sup>6</sup> (וכן אדה"ז פסק להלכה<sup>7</sup>) היא שיש איסור 'חצי שיעור' מן התורה גם במלאכות שבת, וא"כ למה במשנתנו העוקר ולא מניח לא עובר על איסור 'חצי שיעור' מדאורייתא?

## ב

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין 'חצי שיעור' ו'חצי מלאכה'

וידוע הביאור בזה, וכפי שמבאר זאת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>8</sup> - שיש חילוק בין 'חצי שיעור' ל'חצי מלאכה':

הדיוק בלשון "חצי שיעור" הוא שזה רק חסרון של "שיעור" - כמות. והיינו, שבאיכות יש כאן את כל האיסור ורק חסר בכמות. (וכמו שהאיכות של חלב (טעמו ותכונותיו כו') ישנה בחלק הכי קטן של החלב כמו שישנה בקולו). ולכן מי שאכל חצי חלב, בעצם, אכל את המאכל שהתורה לא רוצה שיאכל, וה"ז איסור דאורייתא, אלא שחסר כמות של המאכל כדי שיהי' חשיבת בדבר.

אבל מתי שחסר באיכות של האיסור - לא נקרא זה "חצי שיעור" ולא אסור מן התורה אלא מדרבנן. כי שעשה את חצי' של הפעולה לא עשה כאן דבר שהתורה אסרה אותו.

ובענינו - שאדם עשה עקירה בלי הנחה - אין בזה בכלל ה"איכות" של איסור "הוצאה מרשות לרשות" שכוללת עקירה מרשות זו והנחה מרשות שני'. ולכן, כיון שיש כאן חסרון ב"איכות" הרי בעקירתו לבד לא עשה את מה שהתורה אסרה, ולא עבר איסור אלא מדרבנן.

[ולפי זה, אכן מי שיוציא מרשות לרשות (בעקירה והנחה) פחות מכגורגרת, שיש כאן את כל האיכות של האיסור שעשה מה שהתורה אסרה (הוצאה מרשות לרשות), ורק שחסר בכמות, החשיבות של הדבר, יהי' בזה איסור דאורייתא].

8) הלכות שבת פרק י"ב הלכה ט', וראה בס' תוצאות חיים סימן ח', וראה בהנסמן בלקו"ש חי"ד שיחה א' לפ' ואתחנן הערה

16.

ולהעיר, שאף שיש מבארים ברמב"ם (שפ"א, רש"ש) שזהו איסור דאורייתא ורק שפטור כדין חצי שיעור, ואין חילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה - כ"ק אד"ש מה"מ מציין בלקו"ש הנ"ל, ושמעתי מהרב שלמה זלמן שי' לבקיבקר (בכינוס תורה בבית חיינו באסרו חג הסוכות השתא) שבפשוט יש לומר ההכרח בזה (ש"לרמב"ם אין כלל חצי שיעור בשבת, ולא שיש חצי שיעור והפטור היינו איסור דאורייתא), הוא ממה שכתב הרמב"ם בכללי ההלכות (בפ"א דהל' שבת) שכל פעם שכתוב פטור היינו איסור מדרבנן, ולא אמרשיש בזה איסור דאורייתא בפחות מחצי שיעור. וביאר שכ"ז תלוי ביסוד הדין ד'חצי שיעור' בשיטת הצ"ח והרגצ'ובי בזה, וראה באריכות בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' מצורע.

(6) שבת עד, א.

(7) סימן שמ סעיף א' וסעיף ד'. וכן הוא לשיטת הרא"ש, וראה בהנסמן בלקו"ש הנ"ל (שבהערה 3).

(8) לקו"ש חי"ד הנ"ל.

## ג

**הצעת ספק הגמרא ב"שני כוחות באדם אחד"**

והנה, הגמ' דנה מה הדין של "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו", והיינו, שאף שכל הזורק חפץ מרשות לרשות חייב (שזו תולדה של מלאכת הוצאה (שההנחה נעשית מכוחו)), מתי שזרק חפץ לרשות שני' וחברו עקר ממקומו וקיבל החפץ של חברו - פטור הזורק כיון שההנחה לא נעשית מכוחו (אלא מכוחו של חברו).

ובמקרה שהזורק עצמו הוא זה שנעקר ממקומו לאחר שזרק וקיבל את החפץ ברשות שני' (לא במקום שם הי' צריך לנוח מכוחו הראשון בשעת הזריקה, אלא עכבו לפני זה) - מסתפקת הגמ' אם חייב או לא, וצדדי הספק הם, שאף שבפועל הזורק גם עקר וגם הניח, אבל כיון שזה הי' בשני כוחות שונים (לא כבזריקה רגילה ששם גם העקירה וגם ההנחה נעשים בכח אחד, אלא) שהעקירה נעשית בכח הזריקה, וההנחה בכח שני חדש שבא ועשה את הנחת החפץ -

לכן יש מקום להסתפק אולי לא נצרף את שני הכוחות אלא נתייחס אליהם שזה "כשני בני אדם דמי" (כשנים שעשאוו) והוא יהי' פטור. והגמ' מסיימת ב"תיקו".

## ד

**קושיית האחרונים משני כוחות בכתב שלכולי עלמא כאדם אחד דמי**

והקשו באחרונים<sup>9</sup>, שהרי במלאכת כתיבה (ששיעורה ב' אותיות), אדם שכתב אות אחת בבוקר ואות אחת בין הערביים (שודאי שזה שני כוחות נפרדים לגמרי בזמנים שונים), לדעת רבן גמליאל<sup>10</sup> חייב כאדם אחד שכתב שני אותיות, וגם לחכמים שחולקים עליו, זה רק בגלל שזה כמו א' שידע באמצע המלאכה שהיא אסורה ונעלם ממנו שוב, שזה פטור (כמו אוכל שני כזית חלב בשתי העלמות שפטור). אבל לדעת ר"ג ש"אין ידיעה" באמצע - הרי זה חייב.

ולכא' גם לרבן גמליאל צריך להיות ספק אם חייב כיון שאולי שני כוחות באדם אחד כשני בני אדם דמי? ומזה שרבן גמליאל בכל זאת מחייב, מוכח לכא' ששני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי (וזה גם לחכמים, כיון שלא נחלקו עליו מטעם שמא זה "כשני בני אדם דמי" אלא מטעם ש"יש ידיעה לחצי שיעור"), ומדוע הגמ' אצלנו לא פשטה הספק אצלנו ממשנה זו?

והנה, ע"פ ביאור הנ"ל (ס"ב) בחילוק בין "חצי שיעור" ל"חצי מלאכה" יש לומר חילוק פשוט ביניהם:

בכתיבה, באות אחת יש את כל ה"איכות" של "כותב" כמו בספר שלם ולא חסר לו פרט בעצם מה שהתורה אסרה, ולכן זה "חצי שיעור" (כמותי), אבל, בעקירה לבד זה "חצי מלאכה" (באיכות, וכנ"ל).

9) הרש"ש על אתר.

10) משנה קה, א.

ולפ"ז י"ל שדוקא בכתובה שזה חצי שיעור מצרפים שני כוחות לאדם אחד, אבל מתי שאין בזה את "איכות" המלאכה (חצי מלאכה) כאן אולי לא יצטרף שני כוחות באדם אחד (ונשארת כאן הגמ' בספק האם באמת גם כאן (בחצי מלאכה) יצטרפו שני כוחות).

## ה

### דחייתם את החילוק בין חצי שיעור וחצי מלאכה, והוכחתם מתוס'

אבל הרש"ש עצמו דוחה תירוץ זה ואומר שמוכח מתוס' להיפך (שלא רק ש"חצי מלאכה" בעוקר ולא מניח זה פחות מחצי שיעור, אלא זה יותר מחצי שיעור):

[וממילא נשאר בשאלה על הגמ' כאן למה מסתפקים אם מצטרפים שני כוחות באדם אחד (ולא לומדים מכותב שני אותיות בשני זמנים שונים שמצטרף).]

והרי זהו לשיטתו בתחילת המסכת שלמד (ודלא כפרש"י הנ"ל) שהשנים של העקירות (ש"חזי לאצטרופי" להנחות) הרי זה איסור דאורייתא (אף שזה עקירה בלא הנחה), כי זה בדיוק כמו חצי שיעור האסור דאורייתא ואין חילוק ביניהם (אלא שאין בזה חיוב).]

והוכחתו היא מכך שבגמ'<sup>11</sup> הובא בהסבר מחלוקת התנאים בדין ששנים עושים מלאכה (האם פטורים גם כששניהם לא היו יכולים לעשות המלאכה לבד אלא בצירוף שניהם או שפטורים רק שעשו זאת ביחד מתי שכל אחד עשה זאת לבדו) שלשה מיעוטים ל"שנים שעשאוהו", מ"נפש" (ולא "נפשות"), "תחטא" (ולא "תחטאו"), "בעשותה" (ולא "בעשותם"):

אם ה' כתוב רק מיעוט אחד הייתי לומד רק את המינימום האפשרי - שאם א' עשה חצי איסור והשני את החצי השני יהיו פטורים ולא חייבים. אבל ששניהם יחד עשו את כל המלאכה יהיו חייבים, ולכן בא המיעוט השני ללמד שגם אז יהיו פטורים, ובמיעוט השלישי נחלקו אם בא למעט שפטורים גם שכל א' לא יכול ועשו שנים או שבא למעט יחיד בהוראת בית דין.

ובלשון הגמרא: "חד למעוטי זה עוקר וזה מניח . . .", שאם א' עקר (חצי איסור) וא' הניח (חצי שני של איסור) פטורים. והוקשה לתוס' שם מדוע הגמרא נקטה דוגמא דוקא ממלאכת הוצאה (זה עוקר וזה מניח) ולא ממלאכה אחרת כמו בכתובה שזה כתב אות אחת וזה כתב אות שני'. ומתריך על זה התוס'<sup>12</sup> שדוקא במלאכת הוצאה ישנו החידוש שלמרות שהעוקר עשה את ההוצאה (ההעברה בפועל מרשות לרשות) וחסר רק את ההנחה - פטור, משא"כ לא' שכתב אות אחת לא הוצרך הפסוק לחדש שפטור.

ומכאן מוכח שעוקר בלי שמניח ה"ז יותר קרוב לחיובי מכותב אות אחת, אע"פ שזה רק "חצי מלאכה" ולא "חצי שיעור".

(11) צב, ב ואילך.

(12) צג, א ד"ה "חד למעוטי".

## 1

### ביאור שיטת כ"ק אד"ש מה"מ בזה בדא"פ

אך לפי שיטת כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל (וכשיטת רש"י) שאכן יש חילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה - אפשר לתרץ הקושיא הנ"ל (בספק הגמ' בנוגע לשני כוחות באדם אחד, והחילוק מכתובה) שזהו תלוי אם זהו חצי שיעור או חצי מלאכה.

וביאור תירוץ זה גופא: אדם שיעקור ויניח חצי גרורת בבוקר וחצי גרורת בין הערביים ודאי לכ"ע מצטרף (וכמו בשיטת רבנן בכתובה), וזאת כיון שעשה כל המלאכה (באיכות) ורק חסר ה'שיעור' של המלאכה ואת זה אפשר להשלים, אבל שחסר בין העקירה להנחה ה"ז חסרון ב'איכות' של המלאכה, העקירה וההנחה, ולכן צריך להיות בבת אחת. ואם לא עשה מלאכתו בבת אחת, כגון שעקר מרה"י ואח"כ הניח במקום פטור ועקר משם, ואח"כ הניח ברה"ר פטור, שהי' הפסק בגוף איכות המלאכה. ועד"ז כאן יש להסתפק (ב'עקר הוא וקבלו') אם שני כוחות כאדם אחד או כשני בני אדם שלא מצטרפין וע"ד שלא עשה מלאכתו בבת אחת.

ובאשר להוכחתו מדברי התוס', יש לבוא ולבאר זאת גם לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ, ובהקדים שיש כו"כ<sup>13</sup> שלומדים שיש תוס' אחר<sup>14</sup> שסותר תוס' זה, ולומד שהפסוק לא בא לפטור את העוקר ומעביר החפץ אלא את המניח ("דאין סברא שיתחייב הראשון"), והתוס' הזה הוא העיקר. וממילא מבואר שיטת כ"ק אד"ש מה"מ לפי דברי התוס' השני.

## 2

### ב' אופנים בביאור התוס' והסבר השיטות לפ"ז

אך, מצד חביבותא דמילתא כו', יש לבוא ולבאר את שיטת כ"ק אד"ש מה"מ גם לפי התוס' כאן, ובהקדים שאפשר ללמוד את התוס' בשני אופנים:

(א) עצם הדינים במלאכת הוצאה ובמלאכת כתיבה כבר ידועים (שהוצאה היא רק בעקירה והנחה וכתיבה היא רק בשני אותיות), והפסוק בא ללמד שהעושה חלק מהאיסור פטור. ותוס' בא רק ללמד איפה החידוש היותר גדול שפטור, שבעוקר ולא מניח יש את עיקר תוכן המלאכה (הוצאה מרשות לרשות), ובכל זאת פטור כיון שלא הניח (ולא בככותב אות אחת שזהו חצי מלאכה בדיוק כמו השני)<sup>15</sup>.

(ב) תוס' בא ללמד שהפסוק מגיע לחדש בדין גדר מלאכת הוצאה, שהיינו יכולים לחשוב שהמוציא מרשות לרשות חייב גם בלא הנחה, והפסוק מחדש שכיון שיש אדם שני שמניח המוציא פטור (והיינו, שגדר מלאכת הוצאה הוא רק בעוקר ומניח). ולכן זה ממעט דוקא עוקר ולא מניח, שהי' קס"ד לחשוב שיהי' חייב לבדו אבל כותב אות אחת שודאי לא חייב לא הוצרך

13) ראה בחידושי הב"ח בתוס' ועוד.

14) ג, א ד"ה "שניהם פטורין".

15) ולפ"ז בודאי סותר הוא לדברי התוס' הנ"ל בדף ג' ש"אין סברא שיתחייב הראשון".

הפסוק ללמדנו<sup>16</sup>.

והנה, אם נלמד כאופן הב' אין מכאן שום הוכחה ש"חצי מלאכה" הוא פחות מ"חצי שיעור", שהרי מדובר שהיינו חושבים שעוקר בלא מניח ה"ז כל המלאכה וממילא זה מלאכה גמורה עם שיעור שלם (לא רק חצי שיעור), אך אחרי שהפסוק מלמדנו שגדר המלאכה הוא עקירה והנחה, ודאי שיש חומרא בכתיבה של אות אחת על הוצאה בעקירה לחודא שבכתיבה זהו חצי שיעור (ואסור מדאורייתא), ובעקירה זהו חצי מלאכה (שאסור מדרבנן)<sup>17</sup>.

ולכן אחרי שלומדים מהפסוק שצריך להיות גם עוקר וגם מניח, הרי העוקר בלא הנחה ה"ז רק "חצי מלאכה" (ולא "חצי שיעור") ואסור רק מדרבנן. אבל כותב אות א', שזהו חצי שיעור אכן יהי' חמור יותר ויהי' בזה איסור דאורייתא, וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל.

[משא"כ הרש"ש למד כאופן הא' הנ"ל שלכן הוכיח לשיטתו שאין חילוק בין "חצי שיעור" ל"חצי מלאכה"].

## ז

### דין גדר מלאכת הוצאה בתוך דיני חטאת

אמנם לכאורה יש להקשות על הביאור הנ"ל באופן הב' (שהפסוק מחדש לנו את גדר מלאכת ההוצאה שצ"ל בה עקירה והנחה), שלכאור' הפסוק מדבר בדיני חטאת בכלל (בכל התורה) ומדוע שיבוא לבאר גדר מלאכת הוצאה בשבת (ובפשטות, זו הסיבה שלכן בחר הרש"ש לכאור' ללמוד כאופן הא')?

ויש לומר בזה, בהקדים תוס' ביאור בדברי הגמרא הנ"ל שאם הי' רק מיעוט אחד לא הייתי לומד אלא לשנים שכל אחד עשה חלק מהמלאכה שאז פטורים, אבל לשנים שעשו ביחד את כל המלאכה, לא הייתי לומד לפטור.

ולכאור' יש לעיין מה ההו"א לחייב אחד שעשה חצי מלאכה בלבד?

וע"ז אכן מבאר התוס' שזה כתב אות אחת ובא חברו וכתב אות אחת "לא אצטרך קרא", ולא רק ש"טפי" אצטרך למלאכת הוצאה (היינו, שהחידוש הוא יותר בהוצאה מאשר) במלאכת כותב, אלא שלמלאכת כתיבה כלל לא הוצרך הפסוק, שהייתי לומד לבד שא"א לחייב א' שכתב אות אחת בגלל שא' לפניו או א' אחריו יכתוב עוד אות אחת.

אלא, זה שהפסוק אומר "נפש" בלשון יחיד דוקא, מה זה בא לשלול? ולכן מפרש התוס' שבא לבאר שחייבי החטאת באיסור הם על אחד שעשה את כל המלאכה ולא על שנים, ומזה

16) ולפ"ז הי' לכאור' אפ"ל שמסדר הוא עם התוס' שבדף ג', כי אחרי שהתורה לימדה אותי שצריך גם הנחה "אין סברא שיתחייב הראשון", אלא השני שסיים, וזה אינו - מכיון ששני התוס' לפ"ז זה שני לימודים שא' בא אחרי השני, וכיון שהפסוק אמר לימוד אחד א"א לכאור' ללמוד מזה את שניהם, ועצ"ע.

17) אע"פ שיש ללמוד (גם אחרי שידועים שהגדר של מלאכת הוצאה הוא עקירה והנחה) חומרא בשנים שהוציאו (שא' עקר וא' הניח) על שנים שכתבו (כל אחד אות אחת) - שבשנים שכתבו כל א' עשה חצי שיעור לבדו ואין זה תלוי כלל בשני, אבל בעקירה והנחה חייב להיות סיוע של שניהם והמניח יכול להיות רק אחרי העוקר, וזה נראה ביאור דברי התוס' הרא"ש בסוגיין. (אך אין זה ענין כלל לחצי מלאכה או חצי שיעור).

יוצא שדבר ששנים צריכים לעשותו (כל אחד חלק אחר במלאכה) הוא לא איסור שלם.

וכיון שהו"א שהוצאה מרשות לרשות האיסור הוא בעצם זה שהחפץ יצא מאויר רשות זו לרשות אחרת גם בלי שינוח שם, ה"ז אפשרי (עכ"פ ברובא דרובא דהמקרים) מתי שיהיו שנים ואחד יוציא אל השני את החפץ שהוא רק יקח ממנו, והראשון חייב והשני פטור, וע"ז הפסוק בא לומר נפש - שאיסורי התורה הם באופן שיחיד עושה אותם לבדו.

ולכן זה מחייב שבמלאכת הוצאה נצרך עקירה והנחה כי כל פעם שהיחיד לבדו עושה הוצאה - זה גם הנחה, וכדי שזה יהי' בלי הנחה, צריך שהוא רק יעקור ויוציא ויבוא שני לקחת ממנו ולהניח (שמתי שמוציא בלי שני שעומד שם הרי הוא מפיל או מניח החפץ ברשות השני' וממילא הוא גם מניח, ורק שבא אחר ולוקח ממנו את החפץ יש כאן הוצאה לחודה בלא הנחה), וכיון שזה (המלאכה) נעשית בסיוע אדם שני ה"ז לא "נפש" לחודה, ומלאכת הוצאה בנפש לחודה היא בעקירה והנחה.

## ח

### מדוע אין מציאות של יחיד שעושה המלאכה לפי ההוא אמינא?

ואף שיש להקשות שודאי שייך יחיד שעושה כל המלאכה בהוצאה לחודה שעוקר ידו ופושטה לאויר ונשאר כך, שנהייתה הוצאה לחודה בלי הנחה - יש לומר בפשטות לשיטת התוס'<sup>18</sup> שידו פשוטה לרשות אחרת היא מקום פטור, וכלל לא הוציא לרה"ר, ורק ביד חברו זה בא לרשות השני'. כיון שכאן "ידו בתר גופו גרירא".

ואפי' לשיטת רש"י והרא"ש<sup>19</sup> שזה כן רה"ר אלא ש"לא ניח", יש לומר בזה, שבכזה מקרה שהחפץ לא הולך להשאר ברשות הרבים כלל, היינו שמתכוון רק לפשוט ידו החוצה ותו לא, אין כאן את כל גדר מלאכת הוצאה שמתכוין להוציא לרשות אחרת.

ובמכל שכן מהמוציא את המת - שכל כוונתו רק להוציא החפץ מרשות זו ולא שיגיע לרשות השני' הרי זה "מלאכה שאינה צריכה לגופה" שלא חייבים עלי', שלשיטת התוס' הפירוש בזה הוא שזה לא ככוונה שהיתה במשכן במלאכה זו ששם נתכוונו שיגיע לרשות השני' בצורה חיובית, שרוצה שיהי' שם.

(וע"ד קושר קשר ומתכוון לפרקו שאין זה כלל גדר מלאכת הקשירה, אף שחסר רק מחשבתו שיהי' קשר שיעמוד לעולם כדי שיהי' חייב).

ועד"ז כאן - שגם לפני שהפסוק מלמדנו שיש צורך בהנחה - ברור שהוצאה לחודה הוא שיש לו כוונה להוציא לרשות השני'. ובפשוט ידו עם החפץ לבד שהחפץ לא יגיע לרשות השני' לעולם אין זה גדר מלאכת הוצאה. (ורק שיש בזה איסור דרבנן ועד שקונסים אותו שתהי' ידו פשוטה כך עד שתחשך במקרים מסוימים).

אך מתי שיש שני שלוקח ממנו החפץ כשפושט את ידו, אז שהחפץ נעקר ויצא עם ידו

18) ג, א ד"ה "מאי טעמא". וראה תוס' עירובין כ, א. שו"ע אדה"ז סימן שמ"ז ס"ז.

19) על אתר, וראה בשו"ע אדה"ז סעיף הנ"ל.

הרי זה פעולה של הוצאה מרשות לרשות עם כוונה שיצא לרשות השני', והו"א שלא חייב ההנחה על ידו אלא אף על ידי שני, כי מה שעליו קפיד קרא זה הוצאה לחודה, ולכן הי' מקום לומר שיתחייב הראשון.

וע"ז שפיר מלמד קרא שצריך "נפש" שתעשה האיסור ולא שיעשה האיסור בפועל רק ע"י שנים (באופן שכל אחד עושה רק חלק מהמלאכה).

ויומתק בכלל ע"פ הידוע שמלאכת הוצאה היא הנקודה היסודית דכל מלאכות שבת<sup>20</sup>, שעוד יותר יובן שמדיוק שנאמר בדיני חטאת בכלל, ילמדו משהו בנוגע למלאכה פרטית של הוצאה - כי אכן היא לא סתם מלאכה פרטית אלא הנקודה היסודית של כל המלאכות.

## ט

### מסקנת הסוגיא והסבר דברי התוס'

ולפ"ז מובן מדוע צריך לבאר התוס' דוקא כאופן הב' הנ"ל:

(א) לפי אופן הא' קשה, אם ידוע לנו שהנחה זהו פרט מהמלאכה, מדוע שנחשוב שחייב המוציא בלי הנחה, והרי לעושה חלק (ואפי' רוב) מהמלאכה אין קס"ד כלל לחייב לשיטת התוס' שבכותב אות אחת כלל "לא אצטריך קרא".

(ב) ויתרה מזו - והוא העיקר: לשון התוס' "דהוה אמינא, אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא, וליחייב אפילו בלא הנחה" - מוכיח שכוונתו שלולא קרא כלל לא היינו יודעים שצריך הנחה במלאכת הוצאה. (ורק שקשה ע"ז שלכאור' הפסוק לא מדבר בדיני שבת וע"ז בא התירוץ הנ"ל).

[משא"כ מרש"י משמע שההו"א היתה לחייב על העושה חלק מהמלאכה ולפ"ז לא יוכל לומר שלכתיבה "לא אצטריך קרא" (כתוס' שודאי לא חייבים על חלק מלאכה כמו כתיבה), ויוכל לבאר שזה שנקט דוקא בהוצאה (כביאור הב"ח) הוא כי בכך מדובר כאן במשנה (ששנים שהוציא והוה פטורין). ובפרט לפי הביאור של כ"ק אד"ש מה"מ שמלאכת הוצאה היא הנקודה היסודית בכל מלאכות שבת. ויל"ע בזה].



## שיטות הראשונים ב"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת"

יביא דברי הגמרא בביאור שתיים עשרה חילוקי ההלכות שבמשנה / יביא שיטת רש"י ויבארה / יביא שיטת התוספות ויבארה / יביא שיטת הר"ן ויבארה / יביא שיטת רבותינו שברש"י, יבארה ויבאר מדוע מחולקת היא מהשיטות האחרות / יבאר חילוקי הדעות

הנ"ל

א

### דברי הגמרא

בריש מסכתין מביאה המשנה את דיני "יציאות השבת (שהם) שתיים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ", ובסך הכל שמונה. ועל כך מקשה הגמרא: "הא תמני הוויין, תרתי סרי הוויין?", כלומר, מדוע אומרת המשנה בהתחלה שיש שמונה איסורים ביציאות השבת (שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ) בעוד שיש באמת שתיים עשרה איסורים?

[פירוט האיסורים: ארבע דאורייתא: הוצאה והכנסה דבע"ב והוצאה והכנסה דעני. ושמונה דרבנן: ארבע לעני (שתי עקירות בשתי ההכנסות דעני<sup>2</sup>, ושתי הנחות בשתי הוצאות דבעה"ב<sup>3</sup>) וארבע לבעה"ב (שתי עקירות בשתי ההוצאות דבעה"ב<sup>4</sup>, ושתי הנחות בשתי ההכנסות דעני<sup>5</sup>].

ומתרצת הגמרא: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". ואפשר לראות בזה ארבעה פירושים בראשונים, וכדלקמן.

(1) שבת ב, ב.

(2) עקירת החפץ ברשות הרבים והבאתו ליד בעה"ב הנמצאת ברה"ד, ועקירת החפץ ברשות הרבים והכנסתו של החפץ על ידי העני לרשות היחיד (ללא הנחתו).

(3) הנחת החפץ ברשות הרבים מידו של בעל הבית הנמצאת ברשות הרבים, והוצאת החפץ מרה"י (ללא עקירתו) והכנסתו לרשות הרבים והנחתו שם.

(4) עקירת החפץ ברשות היחיד והבאתו ליד העני הנמצאת ברה"י, ועקירת החפץ ברשות היחיד והוצאתו של החפץ על ידי בעה"ב לרשות הרבים (ללא הנחתו).

(5) הנחת החפץ ברשות היחיד מידו של העני הנמצאת ברשות היחיד, והוצאת החפץ מרה"ד (ללא עקירתו) והכנסתו לרשות היחיד והנחתו שם.

## ב

## שיטת רש"י

(א) שיטת רש"י וביאורה בדא"פ (המשפטים המצוטטים הם לשון רש"י):

"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגור דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת, דהא ליכא עקירה גבי האי". דהיינו, שמתוך השמונה דרבנן מונים את שתי העקירות של ההכנסות דעני, ושתי העקירות של ההוצאות דבעה"ב ללא ההנחות של שניהם (אף שגם בהם יש איסור).

והביאור בזה: סיבת הגזירה דרבנן לאסור כל חלק בפעולה (הן עקירה בלא הנחה והן הנחה בלא עקירה) היא "שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת", והיינו, שבאם באמת יוציאו אנשים ויכניסו חפצים מרשות לרשות על ידי שנים יחד (זה עוקר וזה מניח) כמו שמותר מדין תורה, יתרגלו להוציא ולהכניס ויבואו להיכשל באיסור שבת דאורייתא שיוציאו לבדם, ולכן אסרו רבנן כל פעולה של עקירה או הנחה שבמלאכת הוצאה.

ובזה גופא ישנה חומרא במי שעוקר, שזהו "תחילת המלאכה", ויש לחשוש "שמא יגמרנה". והיינו, שבנוגע לעקירות החשש הוא לא רק שמא יבואו בפעם אחרת (בפעם הבאה) לעשות מלאכה שלימה בשבת (כמו שזה באיסור של מי שמניח, שכיון שהוא לא עקר, מ"מ לא יבוא ודאי לאיסור דאורייתא וכל האיסור בו הוא לפעם הבאה). אלא גם בפעם הזאת שעושה את העקירה יש לחשוש "שמא יגמרנה" שלאחרי העקירה ימשיך ויוציא לרשות השני' ויניח את החפץ שם<sup>6</sup>.

## ג

## שיטת התוס'

(ב) שיטת התוס' וביאורה בדא"פ (המשפטים המצוטטים הם לשון התוס'):

"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו "אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה, דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה", והיינו, שכמו שברישא מנו הוצאה והכנסה לעני והוצאה והכנסה לבעה"ב שהם אסורים דאורייתא, כך גם כאן הוא מונה הוצאה והכנסה לעני והוצאה והכנסה לבעה"ב שהם אסורים מדרבנן. ורק שכאן זה כפי שהם חסרים קצת מלאכה שלכן זה אסור רק מדרבנן.

ז. א. שהוא מונה את העקירה של ההכנסה של העני בה הוא נכנס לרשות היחיד, ואת ההנחה של העני שבה הוא מוציא מרה"י. וכן את העקירה של ההוצאה של בעל הבית בה הוא

6) ולפ"ז מובן בפשטות ב' הלשונות ברש"י במשנה (ד"ה שניהם פטורים), "אסורין לעשות כן לכתחילה שמא יבואו כאו"א לעשות מלאכה שלימה בשבת", ו"לא חשיב אלא עקירות שהן תחילת המלאכה ואיכא למימר שמא יגמרנה" - שאין בזה סתירה (ואין מקום להקשות מה טעם האיסור בהנחות לרש"י כיון שא"א לחשוש "שמא יגמרנה"), שיסוד האיסור של רבנן הוא "שמא יבואו כו'" (בפעם הבאה), והמיוחד שבאיסור עקירה (שלכן התנא מונה דוקא אותו), הוא "דאיכא למימר שמא יגמרנה" (בפעם הזאת).

נכנס לרשות הרבים, ואת ההנחה של בעל הבית שבה הוא מוציא מרה"ר<sup>7</sup>.

ולפי זה בפשטות טעם האיסור דרבנן הוא "שמא יבואו לעשות כאו"א מלאכה שלימה בשבת" בפעם הבאה, והדגש במה שמונה התנא, אף שהאיסור הוא גם בארבע שלא מונה (שעוקר או מניח לבד בלי העברת רשות), הוא שבהם ישנה את עיקר ורוב המלאכה דאורייתא שבה (במלאכה דאורייתא) באים לידי חיוב חטאת.

ובסגנון אחר: מה "דאתי בהו לידי חיוב חטאת" הוא לא שיבוא בהם בפועל עכשיו לידי חיוב חטאת (כי הרי בהנחות אין מה לחשוש "שמא יגמרנה") וגם לא שיבואו בפעם אחרת לבוא לידי חיוב חטאת (כי זה חוששים גם בעקירות והנחות שהוא לא מונה, שגם הם אסורות מטעם זה), אלא שבהם ישנו בפועל במה שעשה את רוב האיסור שחייבים עליו חטאת. הם הארבע שהכי דומים לחיובי החטאת, ובסגנון התוס': **אותם מקרים** "דכוותה בבא דרישא חייב חטאת" (אלא ש"הכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט").

## ד

### שיטת הר"ן

ג) שיטת הר"ן וראשונים נוספים וביאורה בדא"פ (המשפטים המצוטטים הם לשון הר"ן):

"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו "הנחות קא חשיב, דהנחה, היא דמייתי בעלמא לידי חיוב חטאת, והיינו חידושי' דתנא דאשמועינן שהוא פטור אע"פ שעל ידו נגמרה המלאכה, אבל עקירות לא קא חשיב דפשיטא דפטור", והיינו, שהוא מונה (בדיוק להיפך משיטת רש"י) רק את ההנחות, שתי ההנחות דעני ברה"ר (בהוצאות דבעה"ב), ושתי ההנחות דבעה"ב ברה"י (בהכנסות דעני).

והביאור בזה: חששא דרבנן באיסור של העקירות וההנחות הוא "שמא יבואו כו"ו בפעם אחרת לעשות מלאכה שלימה, אלא שבוז גופא יש חומרא בהנחות, שהם אלה שמביאים את חיוב החטאת בעלמא (בדרך כלל - באיסור רגיל דאורייתא, שאדם שיעקור לא יתחייב עד שיניח, ונמצא שההנחה היא גמר המלאכה שמחייבת החטאת), ולכן הוה אמינא שעל ההנחות (של השני, לאחר עקירותיו של הראשון) יהי' איסור דאורייתא כיון שהשני גמר מלאכה שלימה בשבת.

ועל זה באמת ממשיכה הגמרא שהטעם לכך שמי שעשה את ההנחה לא חייב אף שבפועל בגללו "אתעבידא מלאכה מבינייהו", הוא כיון שיש לימוד מיוחד ששנים שעשאוה פטורים.

ולפי זה התנא מנה את האיסורים דרבנן שיש בהם חידוש שהם לא אסורים מדאורייתא אלא רק מרבנן. ולכן את העקירות שאין בהם חידוש (שמי שעשה מעשה עקירה והשני הניח ודאי לא חייב מדאורייתא<sup>8</sup>) הוא לא מנה.

<sup>7</sup> והוא לא מונה את כל העקירות וההנחות שבהם הוא לא מעביר רשות, וראה הפירוט לעיל ס"א ובהערות.

<sup>8</sup> ראה בתוד"ה שניהם פטורין (ג, א).

## ה

## שיטת רבותינו שברש"י

(ד) שיטת רבותינו שברש"י וביאורה בדא"פ (המשפטים המצוטטים הם לשון רש"י):

רש"י מביא את הפירוש של רבותיו ש"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו "פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מלאה בין ריקנית, היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב". והיינו, שהוא מונה (מתוך השתים עשרה) את העקירה של ההכנסה של העני בה הוא נכנס לרשות היחיד, ואת ההנחה של העני שבה הוא מוציא מרה"י. וכן את העקירה של ההוצאה של בעל הבית בה הוא נכנס לרשות הרבים, ואת ההנחה של בעל הבית שבה הוא מוציא מרה"י.

ובפשטות נראה שזוהי שיטת ריב"א שבתוס' (שיטה הב' הנ"ל), אך באמת הם שני שיטות שונות, לא מצד האיסורים שהם מונים (שלפי שניהם מדובר (בכללות) על אותם מקרים) אלא בעיקר מצד הטעמים והסברות, וכדלקמן.

דהנה הריב"א כותב שמונים את "אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה, דכוותה בבא דרישא חייב חטאת", והיינו, שהעיקר הוא מה שהוא עשה את פעולת ההעברה מרשות לרשות, ההכנסה או ההוצאה, ולכן זה הכי דומה למקרים של בבא דרישא שבהם חייב חטאת וכמבואר לעיל (ס"ג).

אבל "רבותינו" של רש"י כותבים "פשיטות יד, בין מלאה בין ריקנית . . . היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב דהו תרתי דעני ותרתי דבעה"ב", והיינו, שהם לומדים כשיטת רש"י הנ"ל (ס"ב) שהתנא מונה את המקרים בהם אפשר לבוא בפעם הזאת (ולא רק חשש לפעם הבאה) למלאכה שלימה - "שמא יגמרנה",

- אלא שלשיטת רש"י בהנחות אין מה לחשוש "שמא יגמרנה" כיון ש"לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי". ולכן מונה רק את הארבע עקירות -

אבל "רבותינו" של רש"י סוברים שבשתי ההנחות בהם ישנה גם ההעברה מרשות לרשות, ולדוגמא, הוצאת היד דעני מרשות הרבים והנחתה ברשות היחיד, חייב להיות שבהתחלה הוא (העני שהניח) פשט את ידו ריקנית בתחילה, ובפשטות, עוד קודם שבעה"ב עקר. שהרי כיון שהעני מניח את החפץ ברשותו מובן שהוא זה שצריך את החפץ וממילא מסתבר שהמעשה (סיפור הדברים) קרה שהוא פשט ידו ריקנית תחילה וביקש מבעה"ב שיעקור החפץ ויניח בידו, ואח"כ הוא העבירה והניחה ברשות הרבים.

ולפי זה גם בהנחות אלו כיון ש"תחלת המעשה" היתה על ידי זה שמניח (בזה שפשט ידו ריקנית תחלה), בו שייך גם בפעם הזאת החשש "שמא יגמרנה" שיעקור החפץ הוא מרשות היחיד ויביאנה ויניחה אצלו. ולכן לרבותינו אפשר למנות גם את שתי העקירות.

ולפי זה לרבותינו יש לומר שבארבע עקירות ובשתי ההנחות שידו פשוטה ריקנית תחלה בכלם יש לחשוש "שמא יגמרנה", וזה שהתנא מונה דוקא שתי עקירות ושתי הנחות (ולא את שתי העקירות הראשונות) הוא כיון שדוקא שמונים את הפשיטות יד שבעקירות בלבד

(ביחד עם פשיטות יד הנהחות) "הוּו להו תרתי בעני ותרתי בבע"ה" כמו ברישא (וכמו שמסביר בריב"א את מעלת שיטתו בזה).

ואכן כך ראיתי שמביא ברמב"ן (על אתר) בפירוש שמביא (לאחר שמביא את פרש"י) ש"אחרים פי' שעני שפשט ידו לפניו בין מלאה בין ריקנית, היא תחילת מלאכה, מפני שיכול ליטול ולהוציא ולבוא לידי חיוב חטאת, וכן של בעה"ב, ותרתי נינהו חדא דהוצאה וחדא דהכנסה". ועל כרחק זהו הפירוש דרבותינו שברש"י כפי שראינו בלשוונותיהם כנ"ל<sup>10</sup>.

[ויש לומר, שהטעם שרש"י לא פירש כרבותיו הוא כדיוק לשונו שעקירות הם "תחלת מלאכה" אבל פשיטות יד ריקנית היא "תחלת המעשה", אך אין בזה שום תחלת מלאכה. וכמו שהקשה הרמב"ן על פירוש זה ש"אין זה נכון, שהוא מונה מי שלא עשה תחלת מלאכה מפני שיכול להתחיל בה, ועוד שהוא פטור ומותר בהכנסת היד, אם לא עשה דבר אחר"].

## ן

### סיכום השיטות

#### לסיכום:

שיטת רש"י ורבותיו היא שהתנא מונה את המלאכות שיכול לבוא בהם לידי חיוב חטאת בפועל בפעם הזאת, וזה רק מי שהתחיל, כיון שבו שייך לחשוש "שמא יגמרנה".

והחילוק ביניהם הוא, שלרש"י: רק מעשים שיש בפועל כתחילת מלאכה - שייך לחשוש בהם "שמא יגמרנה" והם ארבע העקירות (שתים של הוצאות דבעה"ב ושתים דהכנסות דעני). ויש לחשוש בהם ש"אתי בהו (במעשה עצמו שישנו, ולא שיכול להיות) לידי חיוב חטאת".

ולרבותיו של רש"י: מעשים שהם כמו ברישא (שתים בעני ושתים בבעה"ב) שהם תחלת המעשה שיש לחשוש בהם שמא יוכל לבוא בהם לידי איסור חטאת, ובמעשה זה עצמו. ו"אתי בהו (על ידי מעשים אלו יוכל לבוא במעשה זה עצמו) לידי חיוב חטאת". והם שתי העקירות ושתי הנהחות שיש בהם העברת רשות.

ולשיטת שניהם היינו בכללות, שהתנא מונה את האיסורים שיש בהם את עיקר הטעם של האיסור דרבנן (שיבוא לידי איסור עוד במעשה זה עצמו).

ולשיטת התוס': המקרים עצמם של הרישא שבהם "אתי בהו (במקרים אלו של הפטורים) לידי חיוב חטאת" ברישא, ורק שחסר קצת איזה פעולה, והם שתי העקירות ושתי הנהחות שיש בהם את ההעברת רשות שהם רוב המלאכה.

והיינו, שהתנא מונה את האיסורים שיש בהם את הדמיון והקירבה הכי גדולה למלאכות דאורייתא שחייבים בהם חטאת.

10 (ולהעיר שבתוס' הרא"ש כן מביא פירוש רבותיו של רש"י ומפרש זאת כטעם הריב"א "שעשה כל המלאכה אלא שחיסר ממנה מעט", ולא מביא שזאת "תחלת מלאכה". ויש לפרש שכיון שבכללות (במקרים) זהו אותה שיטה לכן אומר זאת בשם רבותיו של רש"י (ובפרט שמביא זאת אחר שהביא שיטת רש"י ושהקשה עליו), ועד"ז באופנים שונים כה"ג, ויש לעיין עוד.

ולשיטת הר"ן: הפעולות שהם אלה "דאתי בהו לידי חיוב חטאת", בעלמא - בכל איסור רגיל שעשה אחד לבדו, שזה ההנחות בהם היא גמר המלאכה שמתחייב חטאת, הם אלו (ארבע ההנחות, שתי של עני בהוצאות של בעה"ב ושתי של בעה"ב בהכנסות של עני) שהתנא מונה כאן שהם פטורים, ולא חייב בהם חטאת אף שמי שעשה את ההנחות גמר מלאכה שלימה. (וזאת משום הלימוד של "שנים שעשאוה פטורים").

והיינו, שהתנא מונה את האיסורים שיש בהם את עיקר חידושו שבהם הוא פטור ולא חייב חטאת אף שבעלמא אתי בהו לידי חיוב.

## שיטות רש"י והרא"ש בגדר מלאכת הוצאה

יביא את הדעות בפירוש "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" / יקשה בדעת רש"י ודעת תוס' / יביא המחלוקת במימרא דר' יוחנן בגמרא לקמן / יביא את דברי הב"ח על דעת הרא"ש במימרא ד' יוחנן / יבאר את שיטות רש"י והרא"ש בגדר מלאכת הוצאה

הת' ישראל הכהן שי' כהן אלורו  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### הדעות בפירוש "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת"

הגמרא במסכתין<sup>1</sup> מקשה על דברי המשנה "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ", שלכאורה במשנה ישנם שנים עשר מקרים בהם מלאכת הוצאה אסורה<sup>2</sup> ולא שמונה כמו שמנתה המשנה.

ומתרצת הגמרא - "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". כלומר - המשנה מונה (מתוך המקרים בהם "פטור אבל אסור") רק את המקרים ש"אתי לידי חיוב חטאת".

בפירוש "אתי לידי חיוב חטאת" ישנם שני פירושים:

רש"י<sup>3</sup> (וכן פירש ר"ח) מפרש ש"אתי לידי חיוב חטאת" הם מעשי העקירה (של העני או בעה"ב), כיון שהעקירה היא תחילת המלאכה וממנה אפשר להמשיך את מעשה ההנחה ולהתחייב חטאת (על מלאכת הוצאה גמורה).

התוספות<sup>4</sup> ותוס' הרא"ש מפרשים ש"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הם מעשי ההוצאה (מרשות לרשות), כלומר הושטת היד (כשהיא מלאה) מרשות לרשות (לרה"ר או לרה"י), כי מעשה ההושטה הוא עיקר מלאכת הוצאה אלא שחסר בו פרט (עקירה או הנחה), והוא הכי קרוב לחיוב חטאת.

[ישנה גם דעה שלישית<sup>5</sup> (שאינה נוגעת למדובר לקמן), ש"פטורי דאתי לידי חיוב

(1) שבת ג, א.

(2) אך ודאי שלא מונים את המקרים בהם "פטור ומותר", כמובא בגמרא לפני כן.

(3) בד"ה "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת".

(4) ד"ה הנ"ל, בשם ריב"א. וכן דעת הרשב"א, ריטב"א ובעה"מ.

(5) רמב"ן. וכן משמע מהר"ן והרשב"א.

חטאת" הם מעשי ההנחה, כיון שבמעשה ההנחה נשלמת מלאכת הוצאה והוא המעשה הקרוב ביותר ל"חיוב חטאת".

## ב

### השאלות בדעת רש"י ודעת תוס'

וצריך להבין בדעת רש"י ובדעת תוס':

בדעת רש"י אינו מובן (כפי שהקשו בתוס') כיצד יתכן שה"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" הם מעשי העקירה, הרי חלק ממעשי העקירה במשנה הם עקירה בעלמא בתוך רשותו (ואין כאן אפילו תחילת מלאכה), א"כ כיצד ניתן לומר שהם "אתי לידי חיוב חטאת"?

ובדעת תוס' יש להבין כיצד שייך הלשון "דאתי לידי חיוב חטאת", הרי למרות שמעשי ההעברה מרשות לרשות הם החלק העיקרי במלאכת הוצאה, אין זה מעשה שיכול להביא את האדם לידי חיוב, כי אין כאן עקירה (וגם לפי ההסבר בתוס' שמעשה ההעברה "דכותא ברישא חייב חטאת", הוא שאם היתה גם עקירה הוא ה' חייב, ואי"ז מסתדר עם הלשון "דאתי", היינו שמעשה זה עצמו יכול להביא לידי חיוב).

## ג

### המחלוקת בפירוש חידושו של ר' יוחנן בגמרא

והנה בהמשך הגמרא<sup>6</sup> מובאת מימרא בשם ר' יוחנן: "הי' טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד . . מאי קמ"ל שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". כלומר - כיון שבשעת העקירה לא התכוון האדם להוציא את ה"אוכלים ומשקין" לרשות אחרת, אינו מתחייב על הוצאתו כי תחילת ההוצאה לא היתה "מלאכת מחשבת", עם כוונה לעשיית איסור.

ושואלת הגמרא - "הא אמרה רבי יוחנן חדא זמנא, דאמר . . רבי יוחנן המעביר חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". כלומר - ר' יוחנן כבר אמר במימרא אחרת את הכלל שהעקירה הראשונה צריכה להיות עם כוונה להוציא. על כך מתרצת הגמרא ש"אמוראי נינהו, מר אמר לה בהאי לישנא ומר אמר לה בהאי לישנא".

וגם לגבי מימרא זו מצינו שני פירושים:

על המילים "אינו חייב עד שיעמוד" מפרש רש"י - "ואחר כך יעקור עצמו לצאת . . אבל בלא עמידה ליכא עקירה אלא עקירה ראשונה, והיא לא היתה על מנת לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת". היינו שלדעת רש"י ר' יוחנן בא לחדש שמעשה העקירה צריך להיות עם כוונה להוציא, "מלאכת מחשבת".



ובתוס' הרא"ש פירש על דברי הגמרא "מאי קמ"ל" - "דאי לאשמועינן דהנחת גופו כהנחת חפץ ועקירת גופו כעקירת חפץ, לימא הוציא אוכלין ומשקין והכניסן פטור אם לא עמד בחוץ. אבל מדנקט הי' טעון משמע דעיקר דבריו לאשמועינן משום דלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך".

ובפשטות דברי תוס' הרא"ש מתאימים לפירוש רש"י, שר' יוחנן בא לחדש כאן שהעקירה צריכה להיות עם כוונה להוציא.

## ד

### דברי הב"ח על דעת הרא"ש במימרא דר' יוחנן

והנה, הב"ח<sup>7</sup> מקשה על שאלת הגמרא "מאי קמ"ל שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", שלכאורה ניתן הי' לתרץ בפשטות שהמימרא הראשונה של ר' יוחנן, "הי' טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד", לא באה לחדש שהעקירה הראשונה צריכה להיות עם כוונה להוציא, אלא שכל עוד לא היתה הנחה אינו מתחייב כי לא נשלמה המלאכה.

[ומבאר שאין להקשות מהלשון "הי' טעון" שהמימרא באה ללמדנו שפטור כי לא היתה עקירה לשם הוצאה (ולכן צריך השני' ללמדנו שצריכה להיות עקירה לשם הוצאה), כי ניתן לדייק גם להיפך מהמשך הלשון "ונכנס ויוצא כל היום כולו" שבא להשמיענו דין בקשר להנחה].

ומתרץ שלדעת המקשה המימרא הראשונה של ר' יוחנן באה להשמיענו את שני הדינים - שצריכה להיות עקירה לשם הוצאה, ושצריכה להיות הנחה כדי לחייב על מלאכת הוצאה. ועל הפרט הראשון שלומדים מהמימרא מקשים ש"הא אמרה רבי יוחנן חדא זמנא", ומתמצים ש"אמוראי ניהו".

ומבאר שם, שכן הוא דעת הרמב"ם והרא"ש, שהביאו את שני הדינים הנ"ל (שהעקירה צריכה להיות לשם הוצאה ושצריכה להיות הנחה) בנפרד, כי לשיטתם אלו שני לימודים שונים שצריכים לחדש את שניהם. ולכן בסוגייתנו הם יפרשו שהמימרא של ר' יוחנן באה ללמד את שני הדינים (משא"כ רש"י שפירש שהמימרא באה להשמיענו רק שצריכה להיות עקירה לשם הוצאה).

## ה

### שיטות רש"י והרא"ש בגדר מלאכת הוצאה

ויש לומר ע"פ דברי הב"ח, שפירוש רש"י ותוס' הרא"ש במימרא של ר' יוחנן הם לשיטתם בפירוש דברי הגמרא דלעיל "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת".

(7) בחידושי הב"ח על הדף.

ובהקדים, שאת גדר מלאכת הוצאה ניתן לבאר בכמה אופנים. ומהם:

א. גדר מלאכת הוצאה הוא עקירת החפץ מרשות לרשות. ואם כן עיקר המלאכה הוא מעשה עקירת החפץ (אלא שכדי להתחייב צריכה להיות גם הנחה).

ב. גדר מלאכת הוצאה היא הוצאת החפץ מרשות לרשות. ואם כן עיקר המלאכה הוא מעשה ההוצאה (וזה שצריכים עקירה והנחה הם ב' פרטים שגורמים לאדם להתחייב, אך אינם ההוצאה עצמה).

וי"ל שרש"י והרא"ש אזלי לשיטתייהו בגדר מלאכת הוצאה.

לשיטת רש"י העקירה היא עיקר וגדר מלאכת הוצאה. ולכן בסוגיא דפטורי פירש שה"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הם מעשי העקירה, וגם כאן מסביר שר' יוחנן בא לחדש רק שמעשה העקירה צריך כוונה, כי הוא עיקר המלאכה (אכן גם צריכה להיות הנחה, אך אין ללמוד את ההנחה כדין עיקרי במלאכת הוצאה).

ואילו לשיטת תוס' הרא"ש עיקר וגדר מלאכת הוצאה היא פעולת ההעברה מרשות לרשות (אלא שבכדי לחייב צריכים להיות בפעולת ההעברה שני הפרטים של עקירה והנחה). ולכן בסוגיא דפטורי פירש שה"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הם מעשי ההוצאה (ההעברה) מרשות לרשות.

וגם כאן מבאר (לפי דברי הב"ח הנ"ל) שר' יוחנן מחדש שגם העקירה וגם ההנחה (שני הפרטים שצריכים להיות בפעולת ההעברה) צריכים להיות באופן של "מלאכת מחשבת", עם כוונה להוציא. ואתי שפיר שדין העקירה ודין ההנחה הם ב' פרטים שווים במלאכת הוצאה, שניתן ללמדם באותה מימרא וצריכים לחדש את שניהם.

## בדין אילן שעיקרו ברה"ר ונופו ברה"י

יביא את מחלוקת רבי וחכמים בזורק ונח ע"ג זיז / יחקור מה הדין כשהאילן ברה"ר ונופו ברה"י / יבאר את סברות שיטות הרש"י והתוס' בפירוש דשדי נופו / מביא ההבדל המהותי בין רה"י לרה"ר / יפשוט לפי זה הדין דשדי נופו בנופו ברה"י / יבאר בזה ע"ד החסידות ועבודת האדם

הת' דניאל שי' כהן  
קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רבי וחכמים בזורק ונח ע"ג זיז

איתא במסכתין: "תניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין". כלומר - אם אדם זרק חפץ ברשות הרבים והחפץ נח על גבי זיז (חתיכת עץ) היוצא מהכותל, רבי מחייב וחכמים פוטרין.

ומסבירה הגמרא במה הם חולקים: "אמר אביי, הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו, דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

כלומר - מדובר על מקרה בו האדם עומד ברה"ר וישנו אילן ברה"י שנופו (ענפיו) נוטה לרה"ר, ואותו אדם זרק חפץ ממקומו (ברה"ר) והחפץ נח על גבי נופו של האילן. ועל כך חולקים רבי וחכמים האם אומרים שהנוף הולך אחרי עיקר האילן (שנמצא ברה"י) והזורק יתחייב, או שאין אומרים שהנוף הולך אחרי העיקר והוא פטור על הזריקה.

ובסברות מחלוקתם מצינו שני הסברים שונים:

רש"י מפרש: "שדי נופו בתר עיקרו - והוי כמונח ברשות הרבים על מקום ארבעה, דעיקר מחשב לי' לנוף". היינו שעיקר האילן גורם לנוף שיחשב ג"כ כמקום בעל ד' על ד' טפחים. דעת רבי היא שהנוף נחשב למקום ד' על ד' ונמצא שהזורק עשה עקירה והנחה (מעל מקום ד' על ד') וחייב, ולדעת חכמים אין נוף האילן נחשב למקום ד' על ד' והזורק פטור (כי לא נח החפץ במקום ד' על ד').

אך תוס' פירשו, שהכוונה ב"שדי נופו בתר עיקרו" היא ל"אילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר ומיירי אפילו אין בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו והויא כרה"י וחייב". היינו

שעיקר האילן (שנמצא ברשות היחיד) גורם לנוף שיחשב ג"כ כרשות היחיד. ולדעת רבי הזורק חייב על כך שהעביר חפץ מרה"ר לרה"י, ולחכמים פטור כי הנוף לא נמשך אחרי העיקר<sup>2</sup>.

ונפק"מ פשוטה, בהזורק ברה"ר בפחות מד' אמות לנוף: לשיטת רש"י - הרי זה כמעביר חפץ בתוך ד' אמות ברה"ר שפטור (כי הנוף רה"ר שיש בה ד'). ולשיטת תוס' - הרי זה כמוציא מרשות לרשות וחייב (כי הנוף הוא רשות היחיד).

וצריך להבין מהם סברות רש"י ותוס' שלכן נחלקו בפירוש הדברים, ובלשון הגמרא: "במאי קמיפלגי".

## ב

### החקירה מה הדין כשהאילן ברה"ר ונופו ברה"י

והנה, בתוס' שם מבאר מדוע לא חלקו רבי וחכמים במקרה בו גם האילן וגם נופו נמצאים ברה"י או ברה"ר, והביא סיבות שונות מדוע לא הובאו בגמ' מקרים אלו<sup>3</sup> אלא דוקא המקרה דעיקרו ברה"י ונופו ברה"ר.

ויש לחקור מה יהי' הדין במקרה הפוך (רביעי) - בו האילן עומד עיקרו ברשות הרבים ונופו נוטה לרשות היחיד: האם גם אז רבי יחייב את הזורק מרה"י לנופו של האילן (כי החפץ נח במקום הנחשב רה"ר, וה"ז מוציא מרשות לרשות) או שלא.

בפשטות אין סיבה לחלק בין המקרים, ואם נוף האילן נחשב כמו הרשות בה נמצא העיקר זהו בכל רשות שהיא. וא"כ גם כאן הנוף יחשב כרשות הרבים, אך מצד שני א"כ לא מובן מדוע הגמרא לא הביאה מקרה זה, ועכ"פ מדוע תוס' לא נחית לבאר אמאי לא איירי הגמרא בכזה מקרה.

[לדעת רש"י ודאי שאז גם רבי יפטור, שכן אין שום איסור בזריקת חפץ ממקום למקום בתוך רה"י<sup>4</sup>. כל השאלה היא רק לפירוש התוס' הנ"ל (ס"א) בגמרא (שלדעת רבי נוף האילן אזיל בתר רשות העיקר) מה תהי' דעת רבי במקרה זה].

(2) היינו או שרבי ורבנן לא סוברים כר' חסדא שא"צ מקום ד' על ד' כדי לחייב בתוך רה"י, ואז החיוב לרבי (בגלל ששדי נופו בתר עיקרו) הוא בגלל שלעיקר יש ד' (ושנח בנוף, כנח בעיקר וחייב) ולרבנן פטור כי אין אומרים שדי נופו וה"ז מונח בנוף שאינו מקום ד', או שרבי ורבנן סוברים כרב חסדא ולרבי חייב כי החפץ נח במקום הנחשב רה"י, ואפי' אין עיקרו ד' ולחכמים אין הנוף הולך אחרי האילן וה"ז כרה"ר שצריך שם ד' על ד' וכיון שאין בנוף דע"ד פטור.

(3) הטעם שמביא שם הוא כי לפי ר' חסדא ברה"י א"צ מקום ד' על ד' וכ"ע ס"ל כר' חסדא. לכן דוקא כשהאילן ברה"י ונופו ברה"ר, אז המחלוקת בין רבי וחכמים (אם נופו הולך בתר עיקרו) תגרום לכך שרבי יחייב (כי נח ברה"י שא"צ מקום ד') וחכמים פוטרים (כי נח ברה"ר שצ"ל מקום ד'). ואכ"מ.

(4) אף שיש מקום לחקור גם לשיטת רש"י באם צריך דע"ד בהנחה ברה"י, האם המניח על הנוף יהי' חייב או לא? אלא שמקום לומר שהנחה ברה"י לא צריך כלל דע"ד (רב חסדא לקמן ז, ב. וראה ג"כ הרשב"א כאן בנוגע לסוגיין).

## ג

## החילוק המהותי בין רה"י לרה"ר

יש לומר, בהקדים הביאור במח' רש"י ותוס' ("במאי קמפלגי") - שיש לומר שטעם שיטת רש"י (שהנוף מקבל מקום ד' דעיקר ולא רשות העיקר) שלא לומר כשיטת התוס' (שהנוף ילך אחר רשות העיקר) היא כיון ששיטת התוס' היא חידוש גדול, לומר שדבר הנמצא ברשות הרבים יהי' רשות היחיד (בלי התנאים של רה"י). ולכן אומר שהנוף נשאר רה"ר, והעיקר יכול לתת לו רק חשיבות של מקום דע"ד.

ולפי זה יש לומר שגם לשיטת התוס' שאומרים שהנוף יכול לקבל את רה"י זהו מחמת גדרים מסויימים ולכן במקרה בו האילן עומד ברה"ר ונופו נוטה לרה"י אכן רבי יפטור ולא נאמר שהנוף נחשב ג"כ כרה"ר (וכדלקמן):

ויובן זה בהקדים החילוק<sup>5</sup> המהותי שישנו בין רה"ר לרה"י, שברה"ר יכולות להיות גם רשויות אחרות (עמוד הגבוה י' ורחב ד' שהוא רה"י, כל חפץ שגבוה יותר מג' טפחים על גבו, שהוא מקום פטור (באין בו דע"ד) או כרמלית (ביש בו דע"ד), וכל למעלה מי' ברה"ר זה מקום פטור, ועוד) בשונה מרה"י שהיא "עד לרקיע" ולא יכול להיות בתוכה רה"ר ורשויות אחרות בכלל (חפץ שגבוה יותר מג' טפחים ברה"י הוא גם כן רה"י).

במילים אחרות: רה"ר היא רשות שאפשר לשנות אותה בתנאים מסויימים, אך רה"י היא רשות קבועה שא"א לשנות אותה לרשות אחרת (אא"כ סותרים את רה"י והופכים אותה לרה"ר).

ועפ"ז יש לומר שאע"פ שלדעת רבי כאשר האילן נמצא ברה"י ונופו נוטה לרה"ר העיקר משנה את רשות הנוף (שתהפוך מרה"ר לרה"י), מ"מ הגדר בזה הוא כיון שברה"ר יש שייכות ואפשרות להיות רשות היחיד, אבל כאשר האילן נמצא ברה"ר ונופו נוטה לרה"י, שאין שום שייכות להיות ברה"י רשות הרבים, לא תשתנה רשות הנוף מרה"י לרה"ר.

מקור לכך ניתן למצוא בדברי רעק"א<sup>6</sup> (בנוגע למקרה דומה), שמבאר ש"אף דס"ל לרבי דעיקר מחשיב לנוף רה"י. . זהו רק בתוך ט' דשם שייכות לרה"ר ע"י כלי או אדם, וכן למעלה מי' למיהוי רה"י ע"י העיקר, אבל אם העיקר ברה"ר והנוף למעלה מי' י"ל דל"ש שדי נופו דבאור הזה לא שייך לקראתו רה"ר ואינו במציאות כלל".

היינו שאין להחשיב מקום שלמעלה מי' טפחים (שהוא מקום פטור) שיהי' רה"ר, שכן לא שייך שהוא יהי' רה"ר בשום מצב. אך ניתן להחשיב את הנוף שברה"ר שיהי' רה"י, כי רה"ר שייכת להיות רה"י באופנים מסויימים.

ועפ"ז יובן מדוע תוס' לא ביארו מדוע לא חלקו רבי וחכמים על מקרה שהאילן ברה"ר

(5) מסכתין ז, א. ועוד.

(6) בחידושו על הדף במערכה ב' בתשובה לשאלה יא.

(7) להעיר שלמעלה מי' ברה"ר שייך להיות רה"ר, ביד אדם (כלפי עצמו), ולכמה שיטות גם לגבי אחרים - ראה שו"ע אדה"ז

סימן שמו ס"ו.

ונופו ברה"י - כי במקרה כזה אכן רבי יסבור שפטור (כי הנוף לא נחשב כרה"ר<sup>8</sup>).

## ד

### הביאור בזה ע"ד החסידות ועבודת האדם

הדברים מתאימים<sup>9</sup> למבואר בחסידות בכ"מ<sup>10</sup> שרשות הרבים היא מקום הקליפות והסט"א, "טורי דפרודא", ורשות היחיד היא רשותו של הקב"ה, "יחידו של עולם".

כאשר האילן נמצא ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, ניתן להפוך את הנוף שברה"ר לרה"י, כיון שכל מטרת רה"ר (הקליפות והסט"א) היא שתתהפך ותחזור להיות רה"י, דירה בתחתונים.

משא"כ כשהאילן נמצא ברה"ר ונופו נוטה לרה"י, אי אפשר להפוך את הנוף שברה"י לרה"ר, כיון שדבר שנמצא ברשות הקדושה לא יכול להיפרד (לגמרי) ולצאת לרשות הקליפות (והוא ג"כ אולי ע"ד המבואר בתניא<sup>11</sup> שגם לימוד התורה שלא לשמה יחזור ויעלה למע').

וכן הוא בעבודת האדם<sup>12</sup>: יהודי עיקרו הוא רה"י, "יחידה לייחדך". אך כשהנשמה יורדת לעוה"ז יכול להיות מצב של "נופו נוטה לרשות הרבים", שחלק ממעשי ולבושי היהודי יורדים ומתלבשים בקליפת נוגה ולמטה מזה ח"ו. ועל כך בא רבי (נשיא הדור, שענינו לחבר ולקשר את בני"ל לקב"ה<sup>13</sup>) ואומר שגם את ה'נוף' הנמצא ברה"ר ניתן וצריך להפוך לרה"י, לרשות הקדושה.

עד שלעת"ל יהי' העולם כולו באופן גלוי רשות היחיד - "דירה לו ית' בתחתונים", ומודגש בעניני מסכת שבת שהיא מעין "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"<sup>14</sup>.

8) וכאן זה עוד יותר מאשר למעלה מי' ברה"ר, ששם יש איזה שייכות לרה"ר (ראה הערה הקודמת), אבל ברה"י אין שום שייכות כלל להיות רה"ר.

9) על פי הוראת כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות ללמוד באופן של חיבור תורת הנגלה ותורת החסידות.

10) ראה לקו"ש חי"א עמוד 63 ואילך. ועוד.

11) לקוטי אמרים פל"ט.

12) במיוחד ע"פ המבואר בפסוק "כי האדם עץ השדה".

13) וראה בזה שיחת ת"ב תנש"א בקשר בין רבי למשיח ג"כ.

14) נוסח ברהמ"ז דשבת, מתמיד בסופה.

## בסוגיא דנעקר ממקומו וחזר וקיבלו מהו

יביא את שאלת ר' יוחנן ע"פ גרסת רש"י ור"ח / יביא את דברי הרמב"ם ותוס' הרא"ש על הגרסאות בגמרא / יביא את שאלות תוס' הרא"ש והרמב"ן על גרסת ר"ח / יביא את קושיות הרשב"א בגרסת ר"ח / מביא את הסבר המאירי בדברי ר' יוחנן והשאלות עליו / ידייק בדברי התוס' בביאור גרסת ר"ח / מביא את הסבר המהר"ל והשאלה על דברי התוס' / יביא את הסבר השבת של מי בסוגיא וביאור סברות הספק / יתרץ את השאלות על גרסת ר"ח / יתקץ את שאלת תוס' הרא"ש על גרסת רש"י / יישב את קושיית המהר"ל על גרסת ר"ח / מבאר את דעת הרמב"ם ע"פ המבואר בשבת של מי / יסכם את סברות רש"י ור"ח לגרסתם

הת' נתן שי' קדם  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שאלת ר' יוחנן ע"פ גרסת רש"י ור"ח

איתא במסכתין<sup>1</sup> 'בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו'. כלומר - מה הדין במקרה שאדם זרק חפץ מרשות אחת, ועוד לפני שהחפץ נפל ברשות השני' הוא רץ ותפס בידו את החפץ.

ושואלת הגמרא - "מאי קמבעיא ליה", מהם צדדי הספק במקרה זה?

מסביר רב אדא בר אהבה (לפי גרסת רש"י) - "שני כחות באדם אחד קא מבעיא לי, שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור". כלומר - כאשר האדם תפס את החפץ הוא בעצם השלים את מלאכת ההוצאה. ונמצא שמלאכת ההוצאה נעשתה במקרה זה ע"י אדם אחד, אך בשני כחות (כשזרק, וכשרץ ותפס). והשאלה היא האם מחשיבים את שני הכוחות כאדם אחד ונחייב אותו, או שנחשיב אותם כאילו שני אנשים שונים עשו את המלאכה (שאחד זרק ואחד קיבל).

ובלשון רש"י (ד"ה "כשני בני אדם דמי ופטור") - "דהוו להו שנים שעשאוהו<sup>2</sup>, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו, הויה לי' עקירה קמייתא בלא

(1) ה, א.

(2) הכוונה בפשטות למימרא בדף ג, א - "רבי אומר: מעם הארץ בעשתה - העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה - חייב, שנים ועשו אותה - פטורין".

הנחה".

ובתוס' ממשיך ומסביר לפי גרסת רש"י גם את צד הספק השני - "או דילמא כאדם אחד דמי וכיון דעביד עקירה והנחה חייב ולא דמי לשנים שעשאוה".

אך ר"ח גורס אחרת בדברי רב אדא, והופך את צדדי הספק: "שני כוחות באדם אחד כשני בני אדם דמי וחייב, או דלמא כאדם אחד דמי ופטור".

ובתוס' מבאר את צדדי הספק לפי גרסת ר"ח: "כשני בני אדם דמי וחייב, דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב והכי נמי כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו. או דילמא כאדם אחד דמי ופטור, דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור".

כלומר - האם נחשיב אותו כשני בני אדם שונים (שאחד זרק ואחד קיבל) ואז הדין יהי' שחייב, כמו שנאמר בגמרא לפני כן שאם אדם זרק חפץ והשני "עמד במקומו וקבל" הראשון חייב (כי מחשבתו נעשתה), או שנחשיב אותו כאדם אחד שעומד בין הרשויות והעביר מימינו לשמאלו (שפטור כי אי"ז נקרא עקירה והנחה).

על שאלת ר' יוחנן ודברי רב אדא נשארת הגמרא ב"תיקו".

## ב

### דברי הרמב"ם ותוס' הרא"ש על הגרסאות בגמרא

הרמב"ם<sup>3</sup> פסק לכאורה כגרסת רש"י וז"ל: "זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהי' לו לנוח בו בשעת עקירה".

כלומר - הטעם לפטור הוא כיון שאין כאן "הנחה גמורה", כי החפץ לא נפל במקום שהי' אמור ליפול בו ברגע הזריקה. והדבר מסתדר עם גרסת רש"י בדברי רבי אדא, כדברי רש"י שכאשר חזר ותפס את החפץ "הויא לי' עקירה קמייתא בלא הנחה".

לעומת זאת תוס' הרא"ש<sup>4</sup> מצדד בגרסת ר"ח וז"ל: "וגירסת רבינו חננאל נראה עיקר, כשני בני אדם דמי וחייב או דלמא כאדם אחד דמי ופטור, דהוי כמו נותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור".

ולפני כן מביא שם את גרסת רש"י ומקשה עליו (על כך ש"כשני בני אדם דמי ופטור" כי החפץ לא נח היכן שהי' אמור לנוח בזמן העקירה): "ולא מסתבר להסתפק בזה, דכיון שעשה הכל חייב אף על פי שלא הניחה לילך עד מקום שהיתה ראוי' לילך, דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע".

כלומר - זה שמדמים אותו לשני בני אדם (לשתי פעולות שונות, והתפיסה מבטלת את

(3) הלכות שבת פי"ג הט"ו. וראה להלן בסעיף יב.

(4) ד"ה הכי גרס רש"י כשני בני אדם דמי ופטור.



העקירה כי החפץ לא נח היכן שהי' אמור לנוח בשעת העקירה) אי"ז סיבה לפטור אותו, כי גם במקרה שאדם עומד ברשות הרבים ו"נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע", הוא חייב על הזריקה (אפילו שהחפץ לא נח במקום שחשב עליו)<sup>5</sup>.

לכן לדעת תוס' הרא"ש "גרסת רבינו חננאל נראה עיקר".

וצריך להבין מהי סברתם של רש"י ור"ח שלכן גרסו אחרת בגמרא, וכן צריך ביאור בדעת הרמב"ם שפסק כגרסת רש"י למרות שאלת תוס' הרא"ש על כך.

## ג

### שאלות תוס' הרא"ש והרמב"ן על גרסת ר"ח

והנה, גם על שיטת ר"ח מצינו מספר שאלות:

בתוס' הרא"ש (אחרי שאומר שגרסת ר"ח "נראה עיקר") מקשה: "ותמי' לי, דאפי' אי אמרת דמעביר ארבע אמות מימינו לשמאלו פטור, דלא מיקרי מעביר חפץ אלא כשמוליך החפץ בגופו, אבל זורק ארבע אמות מימינו לשמאלו אמאי מיפטר".

כלומר - למרות שבפשטות ניתן הי' לדמות בין המקרה שלנו למקרה שהעביר חפץ מימינו לשמאלו ועי"ז הוציא מרשות לרשות, בפועל לא ניתן לדמות בין המקרים. כי המקרה אצלנו דומה יותר למקרה בו האדם זורק חפץ מימינו לשמאלו, שאז לכאורה הוא כן יהי' חייב (כי הי' עקירה והנחה).

בדומה לכך מקשה גם הרמב"ן<sup>6</sup> (על ההסבר בגרסת ר"ח "דהוי כמו נותן מימינו לשמאלו") - "ולא דאיך לי דהני לאו שני כחות נינהו דעקירה והנחה בכח אחד הוא". היינו שאין לדמות את המקרה שלנו למעביר מימינו לשמאלו, כי שם העקירה וההנחה הם באותו מעשה (שמעביר מיד ליד) ואצלנו יש שני מעשים (זריקה ואח"כ ריצה ותפיסה).

## ד

### קושיות הרשב"א בגרסת ר"ח

הרשב"א<sup>7</sup> מביא את גרסת ר"ח בסוגייתנו, ומקשה עליו: "ואינו מחוור לי, דכיון דאמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב נעקר ממקומו וקיבל פטור נעקר הוא ממקומו וקיבל מאי, ודאי משמע דהאי נעקר הוא ממקומו הוי כעין נעקר חבירו ממקומו וקיבל, כלומר שקיבלו דרך עקירה שלא נח החפץ מכחו של ראשון אלא מכחו של שני, והכי נמי כשנעקר וקיבלו שלא נח מכח זריקה ראשונה".

(5) יותר מכך: לכאורה לא ניתן לדמות את המקרה שלנו, בו פעולת הקבלה סותרת את מעשה הזריקה, למקרה של שניים שעשאוהו בו ההנחה משלימה את העקירה (אלא שפטורים כי הם שניים).

(6) בחידושי הרמב"ן על הדרף.

(7) בחידושי הרשב"א על הדרף.

כלומר - שאלת ר' יוחנן באה בהמשך לדבריו הקודמים בסוגיא - "עמד במקומו וקיבל - חייב, עקר ממקומו וקיבל - פטור". ועל כך שואל ר' יוחנן מה יהי' הדין במקרה שהוא עצמו נעקר וקיבל את החפץ. והשאלה נובעת מכך שמדמים את המקרה שלנו למקרה של "עקר ממקומו וקיבל", היינו שקבלת החפץ נעשתה באופן של עקירה, באופן שמבטל את פעולת הזריקה. וא"כ כיצד מקרה זה דומה לעומד במקומו וקיבל (וה"ז דומה יותר למקרה ד"עקר ממקומו וקיבל").

ומביא הרשב"א הסבר לגרסת ר"ח: "ויש מי שפירש שקיבלה בעקירה ממקומו והכי קאמר, כשני בני אדם דמי אחד זורק ואחר מקבל וחייב דאף זה עקירה והנחה תרווייהו מכחו קאתו, או דלמא כאדם אחד שעשה עקירה ולא הנחה במקום אחד דמי, דהא באותו מקום שנעקר ממנו חזר ונח והלכך פטור".

היינו שכאשר הוא רץ ומקבל את החפץ, זה נחשב כאילו מעשה הקבלה אינו מכחו. ואם כן הספק הוא האם זה דומה למקרה של "שני בני אדם אחד זורק ואחד מקבל", היינו שמחשיבים כאילו הוא עשה את הפעולה של שניהם וחייב, או שזה דומה למקרה של "אדם אחד שעשה עקירה ולא הנחה במקום אחד", היינו שמחשיבים כאילו הוא עשה רק עקירה (ולמרות שהוא עצמו קיבל את החפץ, זה לא נחשב המושך לפעולת הזריקה שלו).

ודוחה זאת הרשב"א: "דבשני בני אדם דמי דקאמרינן משמע בשני בני אדם דכוותי', כלומר זה זורק וזה מקבל דרך עקירה". כלומר - כשמדמים את המקרה שלנו ל"שני בני אדם", הדימוי הוא לכך שאדם אחד עוקר את מעשה הזריקה של חברו (ולא שמחשיבים את הפעולות כהמשך אחד).

יוצא מכל הנ"ל שגרסת ר"ח יותר קשה להסבר מגרסת רש"י. ומדוע א"כ אומר תוס' הרא"ש שגרסת ר"ח "נראה עיקר"?

## ה

### הסבר המאירי בדברי ר' יוחנן והשאלות עליו

המאירי<sup>8</sup> מסביר את דברי הגמרא כגרסת רש"י ומביא אופן נוסף לבאר את הספק: "יש מפרשים בה, הואיל ולא נח במקום שהי' דעתו עליו מתחילה". היינו שסיבת הפטור הוא כי החפץ לא נח במקום שאליו חשב לזרוקו (וזה נחשב כאילו "שניים שעשאוה").

על פי סברא זו ניתן להסביר בפשטות את פסק הרמב"ם דלעיל, ש"פטור כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהי' לו לנוח בו בשעת עקירה", שי"ל שבמילים "כאילו נעקר אחר וקבלו" מדגיש הרמב"ם שכיון שמלכתחילה דעתו היתה שונה מהקבלה שהי' בפועל, נחשב הדבר כאילו "נעקר אחר וקבלו".

אך עדיין צריך להבין בדברי הרמב"ם, מדוע נקט כשיטת רש"י על אף שאלת תוס' הרא"ש הנ"ל, "דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' זורק ארבע" - מה ההבדל בין המקרה שלנו למקרה

(8) בית הבחירה על הדף.

של המתכוון לזרוק ח' ברשות הרבים וזרק ד', הרי גם כאן אדם אחד עשה את כל המלאכה?

לאחר מכן ממשיך המאירי וכותב "ויראה לדעת זה שאם כיון מתחלה לכך חייב, וכן ראוי להכריע אחר שנשארה בגמ' בספק". כלומר: כיון שהטעם לפטור את הזורק ונעקר ממקומו ותפס הוא כי לא התקיימה מחשבתו, אם מחשבתו כן היתה לכך שהוא ירוץ ויתפוס את החפץ - הוא כן יתחייב.

גם בזה צריך להבין: כיצד ניתן לדעת מה היתה כוונת הזורק בעת הזריקה? יותר מכך: לפי דברי המאירי, גם במקרה של שני אנשים שאחד זרק וחברו נעקר ממקומו וקבל, אם הזורק התכוון לכך מלכתחילה הוא יתחייב. והרי בגמרא לפני כן ר' יוחנן אמר במפורש שאם "עקר (חברו) ממקומו פטור" כי החפץ לא נח מכחו, ולכאורה לא נוגע כאן אם הוא התכוון או לא?

## ך

### דיוק בדברי התוס' בביאור גרסת ר"ח

ויובן בהקדם דיוק בדברי התוס':

כשתוס'<sup>9</sup> מבארים את גרסת ר"ח בגמרא, הם כותבים כך: "כשני בני אדם דמי וחייב, דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב והכי נמי כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו". היינו שהמדובר כאן הוא במקרה שקיבל את החפץ ולא חטפו ומעשה הקבלה לא עקר את (הכוונה ב)מעשה הזריקה, כי רק אז ניתן לדמות זאת למקרה ש"עמד במקומו וקבלה".

וממשיך בתוס': "או דילמא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור". וכאן אינו מפרט האם הקבלה היא באופן שסותר ("חטפה מהילוכו") את מעשה הזריקה. ויוצא מכך שהטעם לפטור אינו בגלל שמעשה הקבלה מבטל את מעשה הזריקה, אלא כיון שזה דומה ל"מעביר מימינו לשמאלו".

ולפי זה הספק בגמרא לפי ר"ח הוא האם מקרה זה דומה ל"מעביר מימינו לשמאלו" או למקרה של "עמד במקומו וקבלה"<sup>10</sup>.

## ז

### הסבר המהר"ל והשאלה על דברי התוס'

בשונה מתוס', המהר"ל<sup>11</sup> מפרש את הגמרא ע"פ גרסת ר"ח באופן שונה: "ולפי דבריו צריך לפרש דלא תליא בעקירה מידי, דאפילו אם עקר האחד רק שלא חטפה מן האויר חייב הראשון, דאם לא כן דלא מחייב הראשון אלא אם אותו שקיבלה עומד במקומו ולא עקר לגמרי

(9) ד"ה כשני בני אדם דמי ופטור.

(10) וצ"ל כיצד זה מסתדר עם דברי הרשב"א הנ"ל.

(11) בחידושי המהר"ל על הדף, ד"ה עקר ממקומו וקיבל וכו'.

אבל אם עקר אז השני עבד ההנחה, בודאי אי אפשר [אלא בענין] שלא יעקר עצמו ממקומו, וכדאמר בהדיא בבעיא זרק חפץ ונעקר הוא עצמו ממקומו. ולישנא דקאמר עקר ממקומו וקבל דמשמע דתליא בעקירה, יש לפרש ונעקר ממקומו לחטוף החפץ ובחטיפה תליא.

כלומר - מה שיכול לגרום לכך שמעשה הקבלה לא יתייחס לזורק הוא לא זה שחברו (או הוא עצמו) קיבל את החפץ, אלא זה שחברו חטף את החפץ מהילוכו, "חטפה מן האויר". כי אם נאמר שעצם העקירה ממקומו מבטלת את פעולת הזריקה, נמצא שאי אפשר בשום מצב לחייב במקרה ש"זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו", שכן הוא נעקר ממקומו<sup>12</sup>.

ולפי דבריו צריך להבין בדברי התוס' שכתבו ש"קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו. . . כאדם אחד דמי ופטור", הרי לא יתכן שהוא יפטר, כל עוד הוא לא חטף את החפץ מהילוכו?

[ניתן הי' לכאורה לתווך ולומר שלפי תוס' ב"כשני בני אדם" מיירי כשלא חטפו מהילוכו אלא רק נעקר ממקומו, וב"כאדם אחד דמי" מיירי שכן חטפו מהילוכו. אך אי אפשר לפרש כך את הספק בגמרא על שאלת ר' יוחנן, כי א"כ יכלה הגמרא לפשוט את הספק בפשטות שזה תלוי אם חטפו מהילוכו או לא].

## ח

### הסבר השבת של מי בסוגיא וביאור סברות הספק

ויש ליישב את כל הנ"ל על פי דברי ה"שבת של מי"<sup>13</sup>, שמזכיר את שני הגרסאות בגמרא ומבאר שההבדל בין הגרסאות הוא (לא רק בסברות צדדי הספק, אלא) על איזה מקרה דיבר ר' יוחנן:

"נפקא מינה בין הני שתי גרסאות, דלגרסת ר"ח חטפה מהילוכו ודאי פטור וליכא ספיקא, מה שאין כן לגרסא הראשונה [רש"י] דהא קא מבעיא ונשאר בתיקו. ואם קבלה הוא בעצמו ולא חטפה מהילוכו לגרסא ראשונה פשיטא דחייב דהא איתעביד מחשבתו, ולגרסת ר"ח הא קא מיבעיא לי".

כלומר - לפי גרסת ר"ח, שאלת ר' יוחנן היא על מקרה בו האדם קיבל את החפץ שזרק אך לא באופן שחטפו מהילוכו, כי במקרה שחטפו מהילוכו פשיטא שפטור (כי החפץ לא נח היכן שהיתה מחשבתו). אך לפי גרסת רש"י, שאלת ר' יוחנן היא על מקרה בו האדם חטף את החפץ מהילוכו, כי במקרה שתפס את החפץ ללא שחטפו מהילוכו פשיטא שחייב (כי הוא עשה את כל המלאכה והתקיימה מחשבתו).

ויוצא שיש נפק"מ בין הגרסאות מה יהי' הדין בכל אחד מהמקרים (לגרסת ר"ח - כשחטפה פטור, וכשקבלה ספק. ולגרסת רש"י - כשחטפה ספק, וכשקבלה חייב).

עפ"ז יובנו טוב יותר גם סברות צדדי הספק לפי כל אחת מהגרסאות:

12) הדבר דומה לסברא שהביא המאירי - "הואיל ולא נח במקום שהי' דעתו עליו מתחילה", היינו שחטף את החפץ מהמקום אליו הוא הי' צריך להגיע.

13) לר' יעקב שמשון שבתי ב"ר רפאל יששכר סיניגלי, על תוס' ד"ה כשני בני אדם וכו'.

לגרסת רש"י - הספק הוא במקרה שחטף את החפץ מהילוכו. וסברות הספק הן האם זה יחשב כשניים שעשאוה (שפעולת החטיפה מבטלת את פעולת הזריקה והן נחשבות כשתי פעולות שונות) ופטור, או שזה יחשב כאדם אחד (שפעולת החטיפה ממשיכה ומשלימה את פעולת הזריקה) וחייב.

ולגרסת ר"ח - הספק הוא במקרה שקיבל את החפץ ללא שחטפו מהילוכו וסברות הספק הן האם זה יחשב כשניים שכל אחד עשה חצי וחייב, או שזה יחשב כאדם שנותן מימינו לשמאלו ופטור.

## ט

### תירוץ השאלות על גרסת ר"ח ע"פ המבואר לעיל

עפ"ז ניתן לתרץ את השאלות דלעיל על גרסת ר"ח:

הרשב"א הקשה בגרסת ר"ח, שהספק כאן הוא בהמשך למקרה של "עקר ממקומו וקבלה", וא"כ קשה כיצד ניתן לחייב מצד זה ש"כשני בני אדם דמי" והרי "עקר ממקומו וקבלה פטור" (כי חטף את החפץ מהילוכו)? וע"פ המבואר לא קשיא מידי - כי לפי ר"ח הספק הוא על מקרה שקבל את החפץ ללא שחטפו מהילוכו, ואין מה לדמות זאת למקרה של "עקר ממקומו וקבלה".

תוס' הרא"ש (והרמב"ן) הקשו בגרסת ר"ח, כיצד ניתן לדמות את המקרה שלנו ל"מעביר מימינו לשמאלו" שפטור, והרי אצלנו יש שני פעולות (זריקה וקבלה) בדומה לזורק מימינו לשמאלו שחייב? וע"פ המבואר מובן שעדיף (לשיטת ר"ח בגמרא) לדחוק וכן לדמות את המקרה אצלנו ל"מעביד מימינו לשמאלו", מאשר לומר שהספק מיירי כשחטף את החפץ מהילוכו (שאו ודאי פטור, כי ברור שזה כשני בני"א)<sup>14</sup>.

## י

### תירוץ שאלת תוס' הרא"ש על גרסת רש"י

לגבי שאלת תוס' הרא"ש על גרסת רש"י, שגם אם חטף את החפץ מהילוכו זה כמו המתכוון לזרוק ח' וזרק ד' שחייב, יש ליישב כמובא במנחת אריאל<sup>15</sup> שכאשר התכוון לזרוק ח' וזרק ד', כשהחפץ נח בסוף ד' זה עדיין כלול וכתוצאה מכח זריקתו. משא"כ אצלנו כשחטף את החפץ, החפץ לא נח מכח הזריקה הראשונה.

ויוצא שלא ניתן כלל לדמות את המקרה שלנו למתכוון לזרוק ח' וזרק ד', שכן שם לא היתה פעולה שמנעה מהחפץ לנוח מכח הזריקה הראשונה (אלא שהחפץ לא הצליח להגיע

14) כמו"כ ניתן לבאר (בדוחק עכ"פ, ע"פ המבואר בירושלמי דלקמן סי"א) שכאשר זרק בימינו וקיבל אח"כ שוב בימינו, אי"ז דומה לזורק מימינו לשמאלו אלא למעביר. ועד"ז ניתן לתרץ את שאלת הרשב"א - כיון שהחפץ הגיע שוב לאותו מקום (לידו) אי"ז דומה למקרה שנעקר ממקומו וקיבל.

15) לר' מתתיהו זאב שצ"גל, אות יט (בשם ריטב"א חדשים והמיוחסות לר"ן).

לאן שהיתה מחשבתו בעת הזריקה, כי הזריקה לא היתה מספיק חזקה). משא"כ אצלנו קבלת החפץ (באופן שחטפו מהילוכו) הוא מעשה שסותר ומבטל את פעולת (וכוונת) הזריקה.

והיינו שבדין הזורק צריך שלא יהי' דבר שמבטל את מעשה הזריקה עד לסיום המלאכה. ובלשונו<sup>16</sup>: "במעביר הוי הכל חדא מעשה אריכתא דהיינו עקירה העברה והנחה, מה שאין כן בזורק הרי המעשה שלו נגמר בזריקה, ולכן צריך שיהא הכל מונח במעשה זריקה דהיינו גם העברה וגם ההנחה".

ומובן ההבדל בין המתכוון לזורק ח' זורק ד', שאז מעשה הזריקה הסתיים באופן שמחייב אותו (אלא שאי"ז כפי כוונתו) למקרה שלנו בו חטיפת החפץ גורמת לכך שמעשה הזריקה לא יסתיים ולכן הוא פטור.

[בסגנון אחר: במתכוון לזורק ח' זורק ד', זריקת החפץ ד' אמות כלולה בכוונתו לזרקו ח' אמות, ולכן לא התבטלה פעולת הזריקה. אך אצלנו החפץ לא נפל היכן שרצה לזרקו, כי קדם וקבלו בידו].

## יא

### ישוב קושיית המהר"ל על גרסת ר"ח

ולגבי מה שקשה לגרסת ר"ח מדברי המהר"ל דלעיל (שאי אפשר לפרש שמדובר בעקירה ללא שחטף את החפץ מהילוכו), נראה לבאר (בדוחק עכ"פ):

בירושלמי<sup>17</sup> הובאה שאלת ר' יוחנן שבסוגייתנו - "ר' יוחנן בעי, הי' עומד בר"ה וזרק וקידם וקלט מהו". ובהמשך לזה מובאים דבריו של ר' יודן - "פשיטא לי' לר' יוחנן שזרק בימין וקלט בשמאל שהוא חייב. ומה צריכה לי' בזורק בימין וקלט בימין".

כלומר - ספקו של ר' יוחנן הוא במקרה שהאדם קלט את החפץ באותה יד ממנה זרק אותו. כי אם זרק בימין וקבל בשמאל פשיטא שחייב, כי כל עוד לא חטף את החפץ מהילוכו קבלת החפץ נחשבת המשך לזריקה, וודאי חייב. אך כשקלט באותה יד שזרק, יש סברא לפטרו כי החפץ נשאר באותו מקום (ביד ימינו).

ולפי זה ניתן לדחוק בגרסת ר"ח, שכשמביא הטעם לפטור משום שהמקרה שלנו דומה ל"נותן מימינו לשמאלו", הכוונה היא לא לימין ושמאל אלא שנתן מימינו לימינו (ובפועל כתב "המעביר מימינו לשמאלו" כי כך הוא המקרה במשנה). וכוונתו לתאר שהחפץ נשאר באותו מקום (בידו).

ועפ"ז סרה קושיית המהר"ל - כי באמת כל עוד לא עוקר את החפץ מהילוכו הקבלה תחשב המשך לזריקה. אך למרות זאת יש סברא אחרת לפטור כשמעביר מימינו לימינו. וכנ"ל.

16) אות כ' שם.

17) ג, סע"ב.

## יב

## ביאור דעת הרמב"ם ע"פ המבואר בשבת של מי

כמובא לעיל, הרמב"ם פסק לכאורה כרש"י. אך ב'שבת של מי' הביא שמלשון הרמב"ם נראה שהוא סובר כגרסת ר"ח.

וכ"כ שם: "הרמב"ם בחיבורו בפ"ג דהלכות שבת הלכה ט"ו, דגריס כגרסת ר"ח דבקיבלה מספקא לן ופסק לפטור דהא כתב וקיבלה בידו, וטעמא טעים משום דבשעת עקירה לא הי' דעתו שינוח בידו". כלומר - מלשונו של הרמב"ם "זרק ורץ הזורק . . . וקבלו בידו" משמע שגורס כר"ח בגמרא, שמדובר במקרה בו האדם חזר וקיבל את החפץ ולא חטפו מהילוכו.

והטעם לפטור הוא כי החפץ לא נח היכן שהייתה דעתו. ובלשון הרמב"ם - "שאינ ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהי' לו לנוח בו בשעת עקירה"<sup>18</sup>.

וממשיך שם, שעדיין ניתן להעמיד את הרמב"ם כגרסת רש"י: "אמנם מדברי המ"מ משמע דס"ל להרמב"ם דדוקא בחטפה מספקא לש"ס וכגרסת רש"י, אבל אם קיבלה פשיטא דחייב עי"ש". היינו שמלשון הרמב"ם לא מוכרח שהכוונה שקיבל את החפץ, וניתן גם לפרש בדבריו שחטף את החפץ מהילוכו (כי הרמב"ם רק מדגיש בדבריו שהחפץ לא נח ב"מקום שהי' לו לנוח בשעת עקירה")

## יג

## סיכום סברות רש"י ור"ח לגרסתם

לסיכום סברות רש"י ור"ח וסיבת החילוק בין הגרסאות:

לדעת רש"י, כאשר נחטף החפץ מהילוכו, ה"ז ספק אם מעשה החטיפה נחשב כהמשך לזריקה או לא (ובזה מסתפקת הגמרא). אך כשמקבל את החפץ ללא שחטפו מהילוכו, ה"ז ודאי שמעשה הקבלה ממשיך ומשלים את פעולת הזריקה, וחייב.

(וצדדי הספק בשאלת ר' יוחנן הם האם "כשני בני אדם דמי" והחטיפה מבטלת את פעולת הזריקה ופטור, או ש"כאדם אחד דמי" והחטיפה נחשבת כהמשך לפעולת הזריקה וחייב).

ולדעת ר"ח, כאשר מקבל את החפץ ללא שחטפו מהילוכו, ה"ז ספק אם מעשה הקבלה נחשב כהמשך לזריקה או לא (ובזה מסתפקת הגמרא). אך כשחוטף את החפץ מהילוכו, ה"ז ודאי שאין החטיפה המשך למעשה הזריקה, ופטור.

(וצדדי הספק בשאלת ר' יוחנן הם האם "כשני בני אדם דמי" וקבלת החפץ משלימה את הזריקה וה"ז כמו שניים שעשאוה (אך כאן מתחייב כי הוא עשה את הכל), או ש"כאדם אחד דמי" וכשחטף את החפץ החזיר אותו למקומו הראשון (לידו) וה"ז כמו המעביר מימינו לשמאלו ופטור).

(18) ומוסיף שם טעם לכך שפטר הרמב"ם למרות שבגמרא לא נפשט הספק, "משום דלא ליתו חולין בעזרה".

## בגדר כרמלית

יביא את ג' הפירושים בשם "כרמלית" / יחקור בגדר רשות היחיד ורשות הרבים / יבאר את גדר הכרמלית לפי ב' אופני החקירה / יבאר את שיטת רש"י בגדר כרמלית / ידייק בלשון רש"י בעגלות המשכן / יזכיר לשיטת רש"י מלשון הברייתא / יבאר את שיטת הרמב"ם בגדר כרמלית / יבאר את החילוק בין רש"י לרמב"ם ובירור שיטת תוס'

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי  
הת' שלום דובער שי' ניסילעוויטש  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שלושת הפירושים בשם "כרמלית"

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "תנו רבנן, ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית. ומקום פטור. ואיזו היא רשות היחיד - חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה - זו היא רשות היחיד גמורה. ואיזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה".

וממשיכה הגמרא שם: "אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, ואין נושאין ונותנין בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה פטור".

והגמרא שם אינה מבארת את פירוש השם "כרמלית", ומצינו בזה כמה פירושים:

א. רש"י פירש<sup>2</sup> "כרמלית לשון יערו וכרמלו, שאינו מקום הילוך לרבים ולא תשמיש רשות היחיד".

ב. בתוס'<sup>3</sup> הביאו מירושלמי "כרמל רך ומל, לא לח ולא יבש אלא בינוני, שאינו לא כרה"י ולא כרה"ר".

ג. הרמב"ם בפירוש המשניות<sup>4</sup> פירש ש"נקראת כרמלית שהיא דומה לאשה אלמנה שאינה בתולה ולא אשת איש, כך רשות זו אינה רשות הרבים ולא נשלמו בה תנאי רשות היחיד, ויהי' עיקר השם 'כארמלית' [מלשון 'ארמלתא' - אלמנה].

(1) שבת ו, א (מתוספתא ריש מס' שבת).

(2) שבת ג, ב (ד"ה בעי אביי).

(3) בסוגייתנו (ד"ה כרמלית).

(4) במשנה הראשונה במס' שבת.



ויש לומר, שההבדלים בין הפירושים בשם "כרמלית", נובעים מהשוני בהגדרת רשות הכרמלית. ויש לעיין מהו החילוק ביניהם בהגדרת המושג "כרמלית". וכדלקמן.

## ב

### החקירה בגדר רשות היחיד ורשות הרבים

ויש להקדים ולחקור בגדרן של הרשויות העיקריות (מדאורייתא) לענין שבת, "רשות היחיד" ו"רשות הרבים", ששני אופנים בזה (בכללות):

א. אחת מהן (רה"י או רה"ר) היא רשות בעלת הגדרה מהותית בפני עצמה והרשות השני' היא המקומות שאינם נכללים ברשות הראשונה.

כלומר - אי"ז שכל אחת מהן היא רשות עם מציאות והגדרה משלה, אלא אחת מהן (רה"י או רה"ר) היא רשות בעלת הגדרה עצמית, והרשות השני' כוללת את כל מה שלא נכלל בהגדרתה של הרשות הראשונה (אך אין לה גדר בפ"ע).

בסגנון אחר: רשות אחת היא בעלת הגדרה חיובית, אך הרשות השני' היא בעלת הגדרה שלילית (כל מה שלא נכלל ברשות הראשונה).

דוגמא לדבר מדיני קנינים<sup>5</sup>: יש חלק מסוגי הקנינים שלא ניתן לעשותם ברשות הרבים. ואי"ז אומר שעל הקנין להיעשות ברשות היחיד, אלא כל מקום שאינו רה"ר גמורה (כמו צידי רה"ר, סמטה וכיו"ב) ניתן לקנות בו (היינו משום שברה"ר יש תכונה הסותרת את הקנין (שרבים מהלכים בה) משא"כ בסמטה). ויוצא שגדר רה"י לענין קנינים הוא כל מקום שאינו רה"ר (ולא שרה"י הוא מקום עם הגדרה בפ"ע).

ועד"ז יתכן שברשויות השבת ישנה רשות אחת בעלת הגדרה מסוימת והרשות האחרת היא כל מקום שאין בו את המאפיינים של הרשות הראשונה.

ב. שתי הרשויות (רה"י ורה"ר) הן רשויות בעלות הגדרה עצמית חיובית.

כלומר - רשות הרבים היא "סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין" והדומה לזה, ורשות היחיד היא "חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה" והדומה לזה (ואי"ז דומה לדיני קנינים, שבהם רשות הרבים היא מקום שרבים מהלכים בו (וכיו"ב) ורשות היחיד היא מקום שאינו רה"ר)<sup>6</sup>.

(5) וראה בזה בקובץ יסודות וחקירות ערך רה"ר (בקנינים).

(6) והסברא לבאר כך היא כי מזה שהתורה מחייבת על העברה מרשות לרשות, מסתבר לומר שכל רשות מהן היא בעלת מציאות והגדרה משלה.

## ג

## גדר הכרמלית לפי ב' האופנים הנ"ל

חקירה זו משליכה באופן ישיר על גדר הכרמלית:

לאופן הראשון, שרשות אחת היא בעלת הגדרה עצמית והרשות השני' הגדרתה היא באופן של שלילה (שאינן בה את מאפייני הרשות הראשונה), יוצא שהכרמלית היא נכללת באותה הגדרה של הרשות השני', שאינן לה הגדרה עצמית (אלא שאינן בה את כל התנאים כדי שתהי' כמו הרשות השני' לגמרי).

לדוגמא - נניח ורשות היחיד היא רשות בעלת הגדרה עצמית ורשות הרבים גדרה הוא מקום שאינו רה", אזי הכרמלית תהי' קרובה יותר (בהגדרתה) לרה"ר (אלא שאינן דיני' כרה"ר).

אך לאופן השני שרה"י ורה"ר הן שתי רשויות בעלות הגדרה עצמית, אזי גדרה של כרמלית יהי' ג"כ גדר עצמי בפ"ע, או שגדרה יהי' שאינה לא כרה"ר ולא כרה"י. ועכ"פ יוצא שהכרמלית אינה קרובה לאחת מהן יותר מהשני', אלא היא רשות ביניהן<sup>7</sup>.

[ואולי י"ל שזו שיטת תוס', המבאר בשם "כרמלית" שהיא דבר ש"אינו לח ולא יבש אלא בינוני, שאינה לא כרה"י ולא כרה"ר". וכדלקמן].

## ד

## שיטת רש"י בגדר כרמלית

והנה, על דברי הברייתא הנ"ל ש"כרמלית אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד", פירש רש"י: "אינן לא כרה"י - משום דדמיא לרה"ר דאין להם מחיצות. ולא כרה"ר - דאינן דומין לדגלי מדבר, דלאו להילוכא דרבים עבידי".

ולכאורה ניתן לדייק מדבריו, שבנוגע לזה שהכרמלית אינה כרה"י פירש "משום דדמיא לרה"ר", משא"כ בנוגע לזה שאינה כרה"ר (אינו אומר שזה בגלל שהיא דומה לרה"י, אלא) מפרש "דאינן דומין לדגלי מדבר", היינו שאין הכרמלית דומה ממש לרה"ר.

מכך ניתן להסיק לכאורה שלדעת רש"י הכרמלית דומה יותר לרה"ר מאשר לרה"י, וכפי שמפרש רש"י על הדין ד"אין נושאין ונותנין בתוכה" (בכרמלית) - "כלומר, אין מטלטלין בהן אלא בתוך ד' משום דדומין לרה"ר".

ועפ"ז יש לומר, שלשיטת רש"י לרשות היחיד יש הגדרה בפ"ע (שהיא כלשון רש"י "תשמיש רשות היחיד")<sup>8</sup>, לעומת רה"ר שגדרה הוא שאינה רה"י (ואין לה גדר מצ"ע).

(7) וראה בזה פני"ז, א (בד"ה והכרמלית אטו כולהו).

(8) להעיר מהדין (שבת ז, א-ב וברש"י שם) שהדין דהנחה ברה"י (שתחשב ע"ג מקום ד') הוא דוקא מקום המסוים, ואילו ברה"ר אין צ"ל דוקא על מקום המסוים (וגם דבוקה בכותל הוי הנחה). ולהעיר גם מדעת רש"י בכ"מ לגבי קרפף יותר מבית סאתים - ראה חידושי חת"ס ז, א ד"ה אילימא.

וכמו"כ כרמלית גדרה הוא שאינה רה"י, אלא שאינה רה"ר כי כדי שתהי' רה"ר צריך להיות בה ה"תנאי" שתהי' מקום הדומה לדגלי מדבר, "להילוכא דרבים עבידי"<sup>9</sup>.

עפ"ז יומתק לשון רש"י בפירוש המילה "כרמלית" - "לשון יערו וכרמלו", היינו שכרמלית היא מקום השייך לרבים (אך אינה מקום שמהלכים בו רבים ולכן אינה רה"ר).

## ה

### דיוק בלשון רש"י בעגלות המשכן

ע"פ המבואר בדעת רש"י בגדר כרמלית, יומתק לשון רש"י במקום אחר:

במסכתין<sup>10</sup> מובאת ברייתא המפרטת את המקור למלאכות שבת ואת פרטי הדינים בזה: "תניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן . . הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י, הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר וכו'".

ופירש רש"י: "קרקע - רשות הרבים. עגלה - רשות היחיד, שגבוהה י' ורחבה ד'".

ולכאורה צריך להבין בפירוש רש"י, למה על הקרקע פירש שהיא רשות הרבים ולא ביאר מהו ומדוע, אך על כך שהעגלה היא רשות היחיד מוסיף טעם והגדרה<sup>11</sup> - "שגבוהה י' ורחבה ד'?"

וע"פ הנ"ל ניתן לבאר בפשטות, שלשיטת רש"י לרשות היחיד יש הגדרה ומהות עצמית (שאותה הוא לומד מהמקור לדין הוצאה, בצווי משה לא להביא עוד נדבות למשכן<sup>12</sup>, שהדגש שם הוא שלא יוציאו מבתיים (רה"י) שהם מקום המשמש ליחיד). ולכן צריך לבאר שלעגלות יש דין רה"י כי הן דומות לרה"י שגדרה הוא תשמיש ליחיד ("שגבוהה י' ורחבה ד'").

כלומר - לרשות היחיד יש גדר שיוצר אותה ("שגבוהה י' ורחבה ד'"), בשונה מרשות הרבים שאין לה גדר בפ"ע רק שאינה רה"י (ולכן אין מקום לבאר מהי).

במילים אחרות: אין צורך להסביר מדוע קרקע המדבר היא רה"י, שכן מובן מאליה שהמדבר אינו מקום המשמש את היחיד. אך כן יש צורך להסביר מדוע העגלות נחשבות רה"י, כי יתכן ש(במלאכת המשכן) הן לא שמשו ליחיד (ולכן צריך להסביר מדוע העגלות כן נכללות בגדר רה"י).

(9) וראה לעיל הערה 6.

(10) שבת מט, ב.

(11) וראה לקמן הערה 15 בשיטת הרמב"ם בזה.

(12) שמות לו, ו (הובא ברש"י שבת ב, א - ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים).

## ך

**הוכחה לשיטת רש"י מלשון הברייתא**

ואולי י"ל שהמקור לשיטת רש"י הוא מסגנון לשון הברייתא הנ"ל:

כשהברייתא מגדירה את הרשויות כותבת: "איזוהי רה", חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וגדר שהוא גבוה י' ורחב ד' . . ואיזו היא רה"ר, סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין לרה"ר . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרה"י ולא כרה"ר".

ולכאורה צריך להבין: מדוע בהגדרת רשות היחיד אומרת הברייתא גדרים ברורים, "גבוה י' ורחב ד'" וכדו'. ואילו על רה"ר וכרמלית הברייתא מציינת מספר דוגמאות בלבד ולא מגדירה מהם בדיוק (ובפרט שהרמב"ם בפיה"מ כן מביא הגדרה לכל אחת מהרשויות לפני שמביא דוגמאות)?

כמו"כ לא מובן מדוע לגבי רה"י ורה"ר מקדימה הברייתא "איזוהי רה"י . . רה"ר", אך לא לגבי כרמלית בה הלשון היא "אבל ים ובקעה וכו".

וי"ל שזוהו היסוד לשיטת רש"י שרק לרשות היחיד יש הגדרה ומהות משלה (שלכן מגדירה בה הברייתא דברים ברורים), ושאר הרשויות גדרן הוא שאינן דומות לרה"י (והחילוק ביניהן הוא כמה הן שונות מרה"ר, ועל כך אומרת הברייתא בהמשך "אבל כרמלית כו" שאינה כמו רה"ר).

## ז

**שיטת הרמב"ם בגדר כרמלית**

ויש לומר ששיטת הרמב"ם בפיה"מ היא להיפך משיטת רש"י.

דהנה הרמב"ם בפירושו שכרמלית היא כ"אלמנה שאינה בתולה ולא אשת איש", הוא מסביר את הנמשל: "כמו כן אלו הרשויות (כרמלית ומקום פטור) אינם רה"ר ולא נשלמו בהם תנאי רה"י". מלשון הרמב"ם עולה כי הכרמלית (וכן מקום פטור) ודאי אינה רה"ר, ו(בנוסף לזה) גם לא נשלמו בה תנאי רה"<sup>13</sup>.

וההסברה בזה היא שלשיטת הרמב"ם הרשות שיש לה הגדרה עצמית היא רה"ר. ובלשונו - "והוא מקום שידרכו בו כל העם"<sup>14</sup>. וגדר רה"י הוא שאינו רה"ר, "והוא המקום שאין דורכים בו רבים" (בהגדרה שלילית).

ומובן שלשיטתו הכרמלית (שגם היא אינה מקום שדורכים בו רבים) כבר אינה בכלל הגדר של רה"ר (אלא שתנאי רה"י הוא שתהי' מקום מובדל לגמרי ליחיד, שלא יוכלו לדרוך

13 ואף שלפני זה כתב הרמב"ם על כרמלית "המקום אשר לא נשלמו בו תנאי רה"ר ולא תנאי רה"י", שם מדובר בהגדרה ההלכתית ולא במהות השם כרמלית וגדרה.

14 בהיפוך משיטת רש"י שאין זה אלא כעין תנאי (מפני שכך הי' בדגלי מדבר).

בו רבים<sup>15</sup>].

על פי זה יובן גם מדוע הרמב"ם משנה מהסדר בברייתא, שהברייתא פותחת בהגדרת רה"י ואילו הרמב"ם פתח בהגדרת רה"ר, כיון שלשיטתו זוהי הרשות שיש לה הגדרה עצמית (שלפי' מודדים את שאר הרשויות).

ועפ"ז יומתק שהרמב"ם מפרש את השם "כרמלית" שהוא "כאלמנה שאינה בתולה ולא בעולת בעל". כי באמת אלמנה דומה יותר לבעולת בעל מאשר לבתולה (אלא שבפועל איננה אשת איש). וכך גם הכרמלית דומה יותר (בהגדרתה) לרה"י מאשר לרה"ר.

## ח

### ביאור החילוק בין רש"י לרמב"ם ובירור שיטת תוס'

אך עדיין צריך ביאור בשיטות רש"י והרמב"ם:

א. אם הפירוש בזה שכרמלית היא כאלמנה (הדומה יותר לבעולה מאשר לבתולה), לכאורה גם רש"י יכול לפרש כהרמב"ם (אלא שכוונתו תהי' להיפך - שהכרמלית דומה יותר לרה"ר מאשר לרה"י).

ב. לשון הרמב"ם בפירוש השם "כרמלית" הוא לכאורה בסגנון של שלילה, שאלמנה "אינה בתולה ולא אשת איש", א"כ כיצד נדייק שהאלמנה דומה יותר לבעולה מאשר לבתולה (למרות שבנמשל כן מודגש ש"אינם רה"ר ולא נשלמו בהם תנאי רה"י" כנ"ל<sup>16</sup>)?

אלא שבאמת החילוק בין רש"י לרמב"ם אינו רק לאיזו רשות יש הגדרה עצמית, אלא הם חלוקים בפרט נוסף:

לשיטת רש"י גם לרה"ר שאין לה גדר עצמי, ישנה הגדרה חיובית - שהיא מקום הילוך לרבים (אף שזה כעין תנאי ולא הגדרה מהותית). ואילו לרמב"ם הרשות שאין לה גדר עצמי אינה אלא שלילה (שרשות היחיד אינו מקום הילוך לרבים)<sup>17</sup>.

וכתוצאה מזה, חלוקים הם גם ביחס שבין הכרמלית לרשות אלי' היא דומה: לשיטת רש"י (שכרמלית דומה יותר לרה"ר) חסר לכרמלית תנאי שיש ברה"ר (שהיא מקום הילוך לרבים). אך לשיטת הרמב"ם (שכרמלית דומה יותר לרה"י) הכרמלית ורשות היחיד הן בעלות אותו חיסרון (שאינן מקום הילוך לרבים), אלא שברשות היחיד החיסרון הזה קיים ומוגדר יותר.

עפ"ז יובנו דברי הרמב"ם שהכרמלית "אינה בתולה ולא אשת איש", שכוונתו בזה לומר שהכרמלית יצאה מגדר רה"ר אך אינה בגדר רה"י (וה"ז בדיוק כמו אלמנה, שיצאה מגדר בתולה אך אינה אשת איש), היינו שהכרמלית היא מציאות וגדר נפרד מרה"י (אך היא רחוקה יותר מרה"ר). ולכן גם משתמש הרמב"ם בלשון שלילה לבתולה ולאשת איש (אף שבנמשל כן ביאר שכרמלית דומה יותר לרה"י).

15) ועל פי זה מובן בפשטות מדוע העגלות במדבר הם רה"י (בשונה מדברי רש"י). ראה לעיל סעיף ה ובסופו.

16) ודברי הרמב"ם גופא טעמא בעי, מדוע המשל שהביא הרמב"ם אינו דומה לנמשל.

17) כי אילו ס"ל לרש"י שלרה"י אין הגדרה כלל (אלא גדר שלילי) הו"ל לבאר שרה"ר אינה מקום היחיד וכיו"ב.

ולכן גם רש"י לא הביא את המשל שהביא הרמב"ם, כי לשיטתו כרמלית היא באותה הגדרה של רה"ר (אך דיני' שונים כי אינה ממש כמו רה"ר שרבים מהלכים בו בפועל).

אמנם תוס' פירשו בשם "כרמלית" שאינה לא רה"י ולא רה"ר, "לא לה ולא יבש אלא בינוני". וצ"ל בפשטות שלשיטתם הן רה"ר והן רה"י הן רשויות בעלות הגדרה עצמית, והיינו שגם רה"י היא רשות המוגדרת בכך שהיא תשמיש ליחיד (כרש"י) והן רה"ר היא רשות המוגדרת בכך שהיא מקום הילוך לרבים (כתוס'). וא"כ כרמלית היא מקום שאינו רה"י ואינו רה"ר.

## הנחת תפילין לטועה בדרך

יביא דברי הגמרא על המהלך בדרך ושכח מתי שבת / יברר מהו הדין בנוגע להנחת תפילין שלו / יביא ג' שיטות אחרונים בזה / יביא ג' שיטות אחרונים בנוגע לאיסור עשיית שבות בששת הימים שלו וביום השביעי שלו / יתאים השיטות בהנחת תפילין לשיטות בעשיית שבות / יביא שיטת כ"ק אדה"ז בעשיית שבות ויוכיח מזה לענין הנחת תפילין / יקשה מדברי המשנה ברורה / יבאר שחלק מדבריו אינם לשיטת כ"ק אדה"ז / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בגדר השבת דהמהלך בדרך / יבאר עפ"ז שיטת כ"ק אדה"ז

הת' יוסף יצחק שי' ראדאל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שיטות האחרונים בהנחת תפילין

איתא בגמרא (שבת סט, ב): "אמר רב הונא: הי' מהלך בדרך או במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד וכו', אמר רבא: בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו [בר מההוא יומא]. וההוא יומא לימות?! דעביד מאתמול שתי פרנסות. ודילמא מאתמול שבת הוא! אלא כל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפילו ההוא יומא. וההוא יומא במאי מינכר ליה? בקידושא ואבדלתא".

והטעם לכך שעושה קידוש והבדלה ביום השביעי שלו (אע"פ שמסתמא אינו יום השבת), מפרש רש"י: "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו".

והנה, יש לעיין האם המהלך במדבר ואיבד חישוב ימיו, אם מחוייב להניח תפילין, וכדלקמן:

דברי הראשונים לא מצאנו התייחסות לזה, ואפילו בשו"ע ובנו"כ לא דיברו בזה. אמנם בדברי האחרונים מצינו בזה כמה שיטות, ובכללות מתחלקות לג':

א. בספר 'יעקב לחק'<sup>1</sup> כתב<sup>2</sup> שדעתו נוטה שיצטרך להניח תפילין בכל יום ויום, כיון שתפילין הוא חיוב מדאורייתא ולחומרא, ומאידך איסור הנחת תפילין בשבת הוא דרבנן ואינו

(1) להר"ר יעקב שמשון שבתי סיניגאלי' (בעמח"ס 'שבת של מו'). ליוורנו, תקס"ו.  
(2) לימוד לט.

דוחה עשה דאורייתא<sup>3</sup>.

ב. בספר 'פתיח דביר'<sup>4</sup> כתב<sup>5</sup> שבששת הימים יניחם בלא ברכה, וביום השביעי שלו אסור לו להניחם, כיון שביום שמשמר שבת אסור באיסורים דרבנן ואפילו לצורך מצוה, וכיון שתפילין הם מוקצה הנה אם יניחם יש בזה זלזול באות של שבת. ובפרט ע"פ מה שכתב בזוהר<sup>6</sup> בחומר איסור הנחת תפילין בשבת. ולכן יש להחמיר שלא להניחם ביום השביעי שלו.

ג. בספר זכרון יצחק<sup>7</sup> כתב<sup>8</sup> לבאר שגם לדעת ר"ע במשנה אסור מדאורייתא להניח תפילין בשבת, ומוטב לעבור על ציוי התורה (להניח תפילין) בשב ואל תעשה, מאשר לעבור על איסור תורה (דלא להניח תפילין בשבת) בקום ועשה.

## ב

### שיטות האחרונים בענין איסור שבות

ויש לקשר ג' השיטות הנ"ל עם ג' שיטות שמצינו בענין אחר בסוגיא זו, בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן, וכדלקמן.

נחלקו הפוסקים האם יכול המהלך בדרך לעשות שבות דרבנן בכל יום (היינו שמלאכה דאורייתא ודאי אסור לו כנ"ל, אלא שנחלקו מה הדין בשבות דרבנן), ומצינו בזה ג' שיטות:

א. הט"ז כתב<sup>9</sup> שמותר לעשות שבות בכל הימים (כולל ביום השביעי שלו), כיון שבכל יום הוא רק ספק שבת, וספיקא דרבנן לקולא. ולכן מותר לו להלך בכל יום אף שעובר על איסור תחומין, שמכיון שהוא דרבנן לכן מותר.

ב. המג"א<sup>10</sup> כתב, שמותר בשבות דרבנן במשך ששת הימים שלו, אבל ביום השביעי שלו אסור בה, כיון שעשאוהו רבנן ליום זה קבוע, ולכן אסור גם בשבות דרבנן. וכמו ביו"ט שני של גלויות שאף שהוא ספק, הנה כיון שעשאוהו רבנן לודאי לכן אסור גם בשבות דרבנן.

ג. התוספות שבת כתב שאסור בשבות דרבנן בכל הימים, כיון שאין זה ספק אמיתי אלא ספק הבא מחמת חסרון ידיעה, ואינו נחשב כספק המכריח לקולא בדרבנן. ועוד, שמכיון שאחד הימים הוא ודאי שבת, הנה נעשה כקבוע שדינו כמחצה על מחצה, ולכן אסור בשבות בכל הימים.

(3) נחלקו בזה תנאים (מנחות לו, ב. עירוין צא, א), ונחלקו ראשונים להלכה, אבל להלכה נפסק שהוא מדרבנן משום מוקצה (ראה שו"ע או"ח ס"ל ס"א).

(4) להר"ר חיים בנימין פונטריומולי (אזמיר, תרל"ג).

(5) ח"ד סי' שדמ.

(6) הובא בב"י ושו"ע או"ח סל"א.

(7) להר"ר יצחק הוכגלרנטר (לבוב, תקפ"ב).

(8) סל"א.

(9) סש"מ סק"א ע"פ מ"ש הפמ"ג במשב"ז, וכ"ה שיטת הא"ר (הובא במ"ב שם סק"ט).

(10) שם סק"ג.



## ג

**התאמת השיטות בהנחת תפילין לשיטות באיסור שבות ושיטת כ"ק אדה"ז בזה**

יש לומר, שג' השיטות הנ"ל בנוגע להנחת תפילין, הם בהתאם לג' השיטות הנ"ל בענין איסור שבות:

א. לדעת הט"ז שמותר בשבות כל הימים, יש לומר שגם יניח תפילין בכל הימים (כמ"ש ה'עקב לחק'), ומאותו הטעם - כיון שהנחת תפילין היא שבות, לכן עליו להניחם בכל הימים שמותרים כולם בשבות.

ב. לדעת המג"א שמותר בשבות בששת הימים שלו ואסור בשבות ביום השביעי שלו, יש לומר שגם יניח תפילין רק בששת הימים שלו (וכמ"ש ה'פתח דביר'), ומאותו הטעם - בזמן שמותר לו לעשות שבות (היינו בששת הימים שלו), מותר לו גם (וממילא עליו) להניח תפילין, ובזמן שאסור לו לעשות שבות (היינו ביום השביעי שלו), אסור לו גם להניח תפילין.

ג. לדעת התוספות שבת שהשבת היא ספק קבוע ולכן אסור בעשיית שבות בכל הימים, יש לומר שגם אסור לו להניח תפילין בכל הימים (וכמ"ש הזכרון יצחק)<sup>11</sup>.

והנה, כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו<sup>12</sup> פוסק כהמג"א לענין עשיית שבות, ובלשונו הזהב: "ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים מותר לעשותם בכל ימי החול שלו מפני שכל ספק דברי סופרים להקל אבל בז' שלו כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים אסור בכל שבות כמו יו"ט שני שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה".

וע"פ הנ"ל יוצא שכ"ה לכאורה שיטתו גם בנוגע להנחת תפילין - שעליו להניחם רק בששת הימים שלו, וביום השביעי אסור לו להניחם.

## ד

**דחיית הראי' בזה ממ"ש המשנה ברורה**

אמנם, לכאורה יש לדחות ראי' הנ"ל, ובהקדים:

במשנה ברורה (שם), הביא את ב' השיטות הראשונות הנ"ל בענין שבות (שיטת הט"ז שמניח בכל הימים ושיטת המג"א שמניח רק בששת הימים), ועם כל זה, פוסק בביאור הלכה<sup>13</sup> שעל המהלך בדרך להניח תפילין בכל הימים, כולל ביום השבת שלו.

ומביא שם ג' טעמים לדבר:

א. רוב הימים הם הרי בוודאות חול, וממילא יש ללכת אחר הרוב ולהניח תפילין בכל הימים (ומה שעושה קידוש והבדלה הוא לזכרון בלבד כנ"ל). ומה שאסור בשבות ביום השביעי שלו זהו מכיון שעשאוהו רבנן כקבוע, ואסור כיון שספיקא דאורייתא לחומרא, אבל זהו רק

11) רק שבזה יש לדון אם שיטת התו"ש שאיסור הנחת תפילין הוא מדאורייתא, ואכ"מ.

12) שם ס"א.

13) ד"ה אפילו.

לחומרא לאסור עליו שבות, ולא לקולא לפטור אותו מתפילין.

ב. הטעם שבשבת פטורים מתפילין הוא כיון ששבת היא 'אות' כמו התפילין, אמנם המהלך בדרך אין לו האות של שבת כיון שגם בשבת עושה כדי פרנסתו (כנ"ל), וממילא עליו להניח תפילין.

ג. על שאלת הגמרא הנ"ל "ההוא יומא במאי מינכר ליי", מתרצת הגמרא "בקיודשא ואבדלתא". ומזה מוכח שעליו להניח תפילין גם ביום השביעי, דאל"כ מדוע לא כתבה הגמרא שיום השביעי מינכר בהא שאינו מניח תפילין.

ועפ"ז יוצא שגם לשיטת כ"ק אדה"ז שפוסק כהמג"א בדין עשיית שבות שביום השביעי אסור בשבות, הנה בדין הנחת תפילין יסכים שצריך להיחזק גם ביום השביעי שלו.

## ה

### טעמי המשנה ברורה אינם מוכרחים לשיטת כ"ק אדה"ז

אמנם באמת ב' הראיות האחרונות אינם מוכרחות לשיטת כ"ק אדה"ז:

הדין ששבת היא 'אות' לישראל אינו דוקא בשביתה ממלאכה, וכמו שמסיים בבה"ל שם שאפשר שהאות הוא במה שכל ישראל שובתים באותו יום, וזה שעושה מלאכה אינו מוריד מזה. ובאמת אפילו באם נאמר שהאות הוא דוקא בשביתה שלו ממלאכה, הנה עדיין יש אות במה ששובת לגמרי מלעשות מלאכות דרבנן.

וגם את ההוכחה מהגמרא הנ"ל יש לדחות, וכפי שמתרץ שם התוס' (ד"ה עושה): "והא דקאמר במאי מינכר משום דאין זה היכר שבת במה שיושב ואינו הולך", והסברא הפשוטה בזה היא שאי עשיית איזה מעשה אינו היכר מספיק, וצריך להיות היכר בעשיית מעשה דוקא. ואפ"ל שלכן לא תירצה הגמ' שמינכר בכך שאינו מניח תפילין, כי אין זה היכר מספיק כנ"ל.

אמנם עדיין יש לברר מהטעם הראשון הנ"ל ש"ספיקא דאורייתא לחומרא" ו"עשאוהו רבנן כקבוע" הם רק לחומרא לאסור עליו שבות ולא לקולא לפטור מתפילין, וכדלקמן.

## ו

### דברי כ"ק אד"ש מה"מ והביאור על פיהם

והנה, בליקוטי שיחות<sup>14</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דין מהלך במדבר וגדר יום השביעי שלו.

ובלשונו הק'<sup>15</sup>: "אפילו לפי שיטת רש"י וכך היא ההלכה - שהדין ד"משמר יום אחד" הוא רק מדברי סופרים "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת

(14) ח"ח ע' 52 ואילך.

(15) בתרגום חפשי.

שבת ממנו", מוכרח שזה שהוא צריך לשמור את יום השביעי שלו כשבת הוא (לא רק כסימן, אלא) כיון שע"י ספירתו, נקבע אצלו מדרבנן היום השביעי כ"יום השביעי" וביום זה ישנה (בנוגע לו) קדושת שבת מדרבנן.

ומביא שם ראיות לזה מכך שישנה מחלוקת באופן המנין של השבת שלו, שמכך מוכח שהשבת שלו היא מדרבנן.

וממשיך שם: "ומכך משמע שע"י שהוא "מונה" נקבע אצלו מדרבנן השבת שלו. ולכן מוכרח הוא לספור "כברייתו של עולם" או "כאדם הראשון" כיון שדוקא ע"י מנין כזה נקבע יום השבת.

ובהערה 30 שם: "שלכן בז' שלו אסור בכל שבות כמו ביו"ט שני - לפי שחל עליו שבת מד"ס".

ומדברים אלו משמע שכל קביעות שבת זו היא אך ורק מדרבנן ואין בזה שום סרך דאורייתא (אפילו לא "ספיקא דאורייתא) יותר משאר הימים, ולכן כל איסור עשיית שבות ביום השביעי הוא רק דרבנן.

ועפ"ז יש לומר שבאמת עליו להניח תפילין בכל הימים (כפי שנתבאר בתחילה לשיטת המג"א), כולל ביום השביעי שלו, כיון שאין הדין דרבנן מבטל חיוב הנחת תפילין.

ואולי יש לומר שזהו הטעם שכ"ק אדמו"ר הזקן אינו מזכיר בשו"ע שלו הדין דהנחת תפילין למי שטעה בדרך, כיון שזה כלול בדבריו ש"בז' שלו כיון שחל עליו שבת מד"ס אסור בכל שבות כמו יו"ט שני שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה", שבוה משמע שכל שאינו משום "שבות" (כמו הנחת תפילין), אין שבת זו פוטרתו<sup>16</sup>.

וכל הנ"ל הוא כמובן לפלפולא, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.

16) ואף שביו"ט שני של גלויות אין מניחים תפילין, הנה זהו משום שקבעוהו רבנן לחג כללי, אבל בנדו"ד שהוא ספק אצלו והשבת נקבעת רק מספק - י"ל כפנים, ועצ"ע.

## שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דיחלוקו

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

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

### א

#### דברי רש"י ותוס' בדין יחלוקו

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

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

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

וכשמתבוננים ומדייקים בדבריהם מוצאים שנחלקו בגדר וטעם היחלוקו, כדלקמן.

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

(1) ב"ב, א.

## ב

## נקודת החילוק בין רש"י לתוס'

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) ב"ב כה, ב.

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

(4) ב"ק מז, א. וש"נ.

וכפי שיבואר באריכות לקמן.

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

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

## ג

### הדיוקים בלשוניותיהם

וכמדוייק בלשון רש"י:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8) ב"ק שם.

יחלוקו.

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

משא"כ בלשון התוס':

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

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

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

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

## ד

### השלכה כללית לסוגיא

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

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

משא"כ לתוס' שבטענות כל שהם די להוציא החזקה מגדר 'חזקה שאין עימה טענה' א"כ, גם אם אחד ודאי רמאי כל עוד 'החלוקה יכולה להיות אמת'<sup>15</sup> - הדין יכול להיות נכון - נפסוק

(9) ב"ב לד, ב.

(10) ראה של"ה כלל כה, ג.

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

(12) ד"ה ההוא ארבא דהוו מינצו.

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

(14) רש"י ד"ה במקח וממכר.

(15) לשון התוס' ד"ה יחלוקו.

יחלוקו.

ונפק"מ להלכה כאשר 'זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי' לרש"י יהא מונח כי ודאי אחד רמאי<sup>16</sup>. משא"כ לתוס' - יחלוקו<sup>17</sup>. ועד"ז ב'זה אומר מצאתי' היום וזה אומר מצאתי' אתמול' דלתוס' - יחלוקו<sup>18</sup> ולרש"י בפשטות - יהא מונח.

ועוד חילוקים רבים<sup>19</sup> בפירושיהם בסוגיא נובעים ממחלוקת הנ"ל.

## ה

### תוס' לשיטתו בדין מיגו

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

תוס' ד"ה זה נוטל רביע:

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

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

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

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

(16) רש"י הנ"ל.

(17) כמפורש בתוס' ב, ב ד"ה אי תנא.

(18) תוס' ג, א ד"ה אי נמי.

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

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

(21) ב"ב לב, ב.

(22) ד"ה והלכתא.



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

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

## ן

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

הנה בהמשך תוס' הנ"ל מקשה:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ז

### לשיטתיהו ב'ולחזי זוזי ממאן נקט'

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

ובהבנת הקושיא נחלקו רש"י ותוס':

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

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

אלא מבארים שנאמנות המוכר כאן היא "אע"ג דאין מקחו בידו נאמן הוא כעד אחד

(27) ראה רא"ש כאן ועוד.

ואמאי שניהם נשבעין אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

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

וע"פ הנ"ל י"ל דלשיטתייהו אזלי:

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

## ח

### לשיטתייהו בהשוואת משנתינו לרבנן דסומכוס

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

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

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

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

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

והנה תוס' לא מפרש על פיסקא זו בגמרא אך לפי דרכינו לכאורה נצטרך לפרש לשיטתו<sup>28</sup> כך: בתחילה מקשה הגמרא דכיון שגם בשניים אוחזים וגם בשור שנגח יש כאן מוחזק בדין ודאי מדוע שם חייבים ראי' (עדים) ע"מ להוציא ממנו משא"כ כאן - חולקים וכל אחד מוציא<sup>29</sup>

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

29) ראה הדיון בזה באחרונים כאן.

מהשני ללא הבאת שום<sup>30</sup> ראי'?

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

## ט

### הסברת שיטת הרשב"א כאן דס"ל כהתוס'

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

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

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

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

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

ולכאורה הנראה מתירוצו שאכן למסקנת הגמרא כאן ששניהם מוחזקים בה אין מוחזקותם ודאית וע"כ צריך שבועה - בשביל עצם החזקה. וקשה לפירושינו הנ"ל דלשיטת התוס' החזקה אינה תלוי' ומוגבלת בטענות.

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

31) ד"ה האי מאי.

32) ב, א ד"ה וזה ישבע.

33) אות הקודמת.

ויובן זה בהקדים דברי הצ"צ במשנתינו<sup>34</sup> וז"ל: "אע"ג דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא כו' והיינו משום דהגם דחזקה היא מ"מ יוכל להיות שאין האמת כן . . וע"כ לענין שבועה לא מהני חזקה זו וחייב להישבע בנקיטת חפץ . . וחזקה שכל מה שתחת ידו הוא שלו, אין זה בירור לענין שלא יצטרך להישבע".

וביאור דבריו: למרות שהחזקה במשנתנו היא מדין ודאי<sup>35</sup> אך הוא רק דין ודאי ולא ודאות אמיתית דמצד ההיגיון ניתן לומר גם אחרת ומה שהוא מוחזק בחפץ אין זה מוכיח במאת האחוזים שאכן הוא שלו.

ובמילים אחרות אף שב'עולם הדין והודאות' החפץ שייך למוחזק, הרי ב'עולם הטענות' עדיין שייך להסתפק וע"כ צריך להישבע כדי 'להסדר' גם עם עולם הטענות<sup>36</sup>.

,

### שיטת התוס' בתרוויהו תפסי לה

יש לקשר זה עם דברי התוס' כאן ד"ה 'התם דלא תרוויהו תפסי לה' וז"ל: "כ"א האחד. ואע"ג דאפי' בעומדת באגם אית להו לרבנן המוציא מחבירו עליו הראי' מ"מ מיקרי האחד תפיס מחמת חזקת מרי' קמא. ואית דגרס התם דחד מינייהו הוא".

כלומר, תוס' מחדש ומבהיר שבלשון 'תפסי' אין הגמרא מתכוונת דוקא תופסים בחפץ כמשמעות הפשוטה אלא גם ל'חזקת מרא קמא' ועד שמביא גירסא שכלל לא גורסת הלשון תפסי אלא רק ששייך לאחד מהם.

ולפי דרכינו נאמר שתוס' אזיל לשיטתו בגדר החזקה כאן דהנה לשיטת רש"י יש חילוק עיקרי בין חזקת האוחזין ל'חזקת מרא קמא' שהרי חזקת מרא קמא היא מדין ודאי וע"ד המוציא מחבירו עליו הראי' משא"כ חזקת התופסים ונאוחזים לרש"י היא רק מדין ספק.

וע"כ נזקק להבהיר התוס' דחזקה זו דה'אחד תופס' אינה חזקה חיצונית בגלל תפיסה בלבד אלא חזקה מדין ודאי ששווה לחזקת מרא קמא ועד"ז אצלינו תפיסתם בחפץ היא בגדר חזקה גמורה. ודו"ק.

(34) שו"ת חו"מ סי' יב ס"ב.

(35) ואין לומר שמתכוון לומר שחזקת משנתנו היא מדין ספק וע"כ צריך שבועה דהנה בשו"ת אבה"ע סי' נח, ט כתב הצ"צ בפירוש שאף ש'חזקת מה שביד אדם שלו הוא מועילה לענין שלא מוציאים המזון מיד המוחזק אך אין היא מועילה לענינים אחרים שדורשים ודאות ממש (עיי"ש) - עכ"פ נמצא שגם בחזקה מדין ודאי עדיין מתיחסים לכך כספק לענינים מסוימים וכמבואר בפנים.

(36) ראה חידושי הרי"ם (ג, א) ועוד בביאור הטעם שאין מיגו פוטר משבועה דהוא משום דשניהם לברר הנאמנות (טענות מדין ספק).

## יא

## דררא דמונא

בהמשך הסוגיא בהשוואה בין דין משנתינו לשיטת סומכוס מקשה הגמרא דבשור שנגח בספק ממון פסק סומכוס יחלוקו בלא שבועה ואילו במשנתנו פוסקים יחלוקו בשבועה ומתרתצת הגמרא דישנו יחלוק דבשור שנגח יש 'דררא דמונא' משא"כ במשנתנו אין 'דררא דמונא'. ובלשון הגמרא: "כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דמונא אבל היכא דליכא דררא דמונא לא".

ופירש רש"י: "דררא דמונא. חסרון ממון. שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו".

היינו שהטעם שבשור שנגח לא חייב שבועה כשחולק הוא משום שיש חסרון ממון. ואילו אצלנו כיון שאין חסרון ממון<sup>37</sup> חייב להישבע דוקא.

וכבר הקשו עליו רבים<sup>38</sup> דלכאורה איפכא מסתברא כאשר יש חסרון ממון הגיוני יותר שיחייבוהו שבועה ולא שיפטרנהו?

עוד הקשו על עצם פירושו דררא דמונא - חסרון ממון. הרי בגמרא בחזקת הבתים<sup>39</sup> נאמר הביטוי ליכא דררא דמונא על מקרים שודאי ישנו חסרון ממון.

ומשום כך<sup>40</sup> ועוד טעמים אכן מפרש תוס' באופן שונה והוא: דררא דמונא - "ספק לבית דין בלא טענותיהם". ועפ"ז יהי' ביאור דברי הגמרא בפשטות: כאן בטלית ללא טענותיהם אין ספק לבית דין משא"כ בשור שנגח גם לולא הטענות נסתפק אנו מה הי' המקרה ולכן שם שלא מתייחסים לטענות יחלקו בלא שבועה וכאן שפוסקים ע"פ הטענות יחלקו בשבועה דוקא שתחזק את טענותיהם.

ועד"ז בר"ח בב"ב שם מפרש דררא דמונא - צד ממון.

והנראה לומר בביאור שיטת רש"י: פשוט שבב"ב גם הוא מפרש כתוס' 'ספק ממון' או כר"ח צד ממון אך כאן הוקשה לו דלכאורה כאן יש ספק לבית דין גם לולא הטענות שהרי רואים אותם מוחזקים בחפץ ולמה הגמרא מחשיבה זאת כאן כ"ליכא דררא דמונא"? וע"כ מחדש שישנו עוד תנאי ע"מ שב"ד יפסקו יחלוקו בדררא דמונא והוא שיהי' חסרון ממון.

וההסברה בזה כל מה שחכמים אומרים יחלוקו בדררא דמונא אף שאין לנו ודאות בכך הוא כמו בלית ברירה משום שהם לא רוצים שאחד שיש לו שייכות לחפץ (צד ממון) יפסיד וע"כ 'מוכרחים' לפסוק יחלוקו אך כאשר אין הפסד ממון שוב לא מוכרחים לפסוק בדין זה וא"כ הפסק יהי' כל דאליים וכיו"ב - הסתלקות. וא"כ הפסק מורכב משני דברים א. צד ממון.

37) ההסבר בזה הוא לכאורה (כפי שכמה אחרונים מבארים) ע"ד ה'הוראת היתר' בצריכותא בריש העמוד דבמציאה המוצא לא טרח להשיגה ובמכר הקונה לא מפסיד ממון.

38) מהר"ם על אתר ועוד.

39) ב"ב לד, ב.

40) ראה מהר"ם כאן.

ב. חסרון ממון. וכאן למרות שיש צד ממון כי מוחזקים אך חסרון ממון אינו וע"כ חכמים לא מכניסים עצמם לפסוק בנידון דידן ובשביל לחלוק יצטרכו הטוענים להישבע.

ועפ"ז תורצו שתי שאלות הנ"ל בדעת רש"י.

אך כל זה לשיטתי דרש"י דדין יחלוקו כאן הוא מצד הספק שיש לבית דין וא"כ לולא שכאן אין הפסד ממון יש כאן דררא דממונא. משא"כ לשיטת התוס' דכאן החלוקה היא מדין וודאי א"כ פשוט שכאן אין דררא דממונא שהרי כאן אין שום 'ספק לבית דין' שהרי המוחזקות נחשבת כוודאית.

אך לכאורה לפי זה נדרשנו לבאר לאידך גיסא מה אכן הסברא לשיטת התוס' שכאשר החלוקה מדין ספק (דררא דממונא) אין מחייבים אותם שבועה ודוקא כאשר החלוקה מדין ודאי יתחייבו בשבועה דלכאורה איפכא מסתברא?

וי"ל הביאור בזה דהנה מה שלדעת סומכוס כאשר יש 'ספק לבית דין' פוסקים יחלוקו ללא שבועה י"ל שאין זה מדין 'הסתלקות' (וע"ד הנ"ל ברש"י) מחסרון ידיעה ובלית ברירה וכיו"ב אלא שלשיטתו זה גופא פסק התורה שכאשר לא יודעים למי שייך הממון הממון הוא אכן שייך לשניהם וא"כ אין שום סיבה שישבעו דכל ה'רווח' בשבועה הוא לברר את הספק שנוצר ע"פ הטענות שלהם אך ב'ספק ללא טענותיהם' שהתורה חידשה שהוא כבר כמבורר שיחלוקו שוב אין טעם להשביע אותם.

בסגנון אחר פסק התורה בבירור הספק - יחלוקו בולע את הטענות שלהם ואין צורך לבררם כי גם הוא נמצא ב'עולם הטענות והבירור'.

משא"כ במשנתנו אמנם ב'עולם הדין והודאות' יש לנו פסיקה אף ללא שבועתם אך בכדי להסתדר גם אם 'עולם הטענות' צריכים להישבע וע"ד 'חזקה שאין עימה טענה אינה חזקה' (וודאות על שכלית שלא יורדת גם לשכל אינה וודאות) וכנ"ל (אות ט) מדברי הצ"צ.

### סיכום

נמצא א"כ שרש"י ותוס' לשיטתם א. בדיוקי לשונותיהם. ב. בדין ודאי איכא רמי. ג. בטעם הדין אין מיגו מוציא מחזקה. ד. לתוס' כאשר החלוקה היא בעולם הדין אין אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי בעולם הטענות. ה. בנאמנות המוכר לשלול דין יחלוקו. ו. בפירוש 'תפסי'. ז. בפירוש הקושיא מרבנן דסומכוס. ח. בפירוש דררא דממונא. ותן לחכם ויחכם עוד.

## ביאור שיטת רש"י בלימוד 'במה הצד'

יביא את יסודות הסוגיא מהגמ' / יביא את שיטת רוב הראשונים בלימוד הצד השווה / יקדים את ההגיון בקל וחומר ופירכתו / יסביר עפ"ז את ההכרח לכך ואת שינוי הגירסא לשיטה זו / יביא את שיטת רש"י בלימוד הצד השווה / יבאר שיטת רש"י ע"פ 'קושיא' בדברי הרמב"ם ותירוצה / יקשה בשיטת רש"י בב' נקודות / יבאר את שיטת רש"י ע"י חילוק ב' אופנים בלימוד מגלגול שבועה דעד אחד / יבאר את שיטת שאר הראשונים בזה לעומת רש"י / יקשה ענין נוסף ברש"י / ינסה לתרץ, אך דוחה זאת מג' דיוקים בלשון רש"י / יחקור מה פועלת עדות ע"א / יישב את המחלוקת לפי ב' צדדי החקירה / יקשה על ביאור דברי רש"י מפירוש רש"י ב'עד המסייע' / יחקור בשבועת האדם כיצד פוטרת אותו / יישב ע"פ א' מצדדי החקירה קושיא האחרונה על רש"י

הרב פנחס צבי שי' מרגליות  
נו"נ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שלבי הגמ' בלימוד חיוב שבועה משני עדים

איתא בגמרא ריש בבא מציעא (ג, א): "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר".

היינו שאם אדם תובע את חברו שחייב לו חמשים זוז והנתבע טוען שהוא לא חייב כלום, ויש עדים מעידים שראו את המלוה נותן לו חמשים זוז, ועל החמישים השניים טוענים שהם לא יודעים [כגון שטוען שהלוה לחברו חמשים זוז בשני פעמים או בשתי שטרות, והעדים ראו רק פעם אחת של הנתנה<sup>1</sup>], טוען רבי חייא שהנתבע צריך לשלם חמשים ולהישבע על שאר הכסף.

דין זה אומר רבי חייא שהוא לומד מקל וחומר, אך הוא לא מפרט מהו ה'קל וחומר' ממנו ניתן ללמוד דין זה, ועל כך שואלת הגמרא בהמשך: "ומאי קל וחומר".

ובביאור קל וחומר זה מביאה הגמרא מספר ניסיונות לימוד, ולבסוף לומדת זאת מדין 'במה הצד'.

1 אבל באם טוען המלוה שהוא נתן שטר של מאה זוז בפעם אחת והעדים מעידים שהם ראו רק חמשים, ודאי שלא צריך להישבע על החמישים השניים, שהרי כשם שיש עדים למלוה על חמשים, כך יש עדים ללווה שפטר על חמשים.



בתחילה מנסה ללמוד הגמרא דין זה מאדם המודה לחבירו על קנס, שהדין הוא שפטור מלשלם את הקנס: "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותה קנס אינו דין שמחייבין אותה שבועה".

אך הגמרא דוחה קל וחומר זה, שכן: "מה לפיו, שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה", היינו שבהודאת פיו של אדם אנו מוצאים שיש לה תקיפות מיוחדת - שלא ניתן להכחיש אותה, ולעומת זאת לעדות של שני עדים אין כזו תקיפות, ואם כן שמא דין שבועה במודה במקצת שייך רק בהודאת פיו ולא בהעדת עדים.

לאחר מכן הגמרא מנסה ללמוד זאת ממקום אחר: "אלא, אתיא מעד אחד. ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה". היינו שניתן ללמוד זאת מדין אחר. במקרה שאדם תובע את חברו שחייב לו סכום כסף והוא מביא עד אחד, העד אינו יכול לחייב את הנתבע לשלם, אך הוא יכול לחייבו להישבע. ואם כן גם כאשר שני עדים מעידים על אדם, הם מחייבים אותו שבועה על השאר.

אך הגמרא דוחה גם לימוד זה: "מה לעד אחד, שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע. תאמר בעדים, שעל מה שכפר הוא נשבע".

עוד מנסה הגמרא ללמוד זאת מדין גלגול שבועה שיש בעד אחד: "אלא אמר רב פפא אתי מגלגול שבועה דעד אחד". היינו שניתן ללמוד זאת מדין גלגול שבועה, שאם אדם צריך להישבע לחברו ניתן להוסיף ו'לגלגל' עליו עוד שבועות.

וגם לימוד זה דוחה הגמרא: מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבי".

ולכן לבסוף לומדת הגמרא דין זה בלימוד של 'במה הצד': "פיו יוכיה, מה לפיו שכן אינו בהכחשה? - עד אחד יוכיה - שישנו בהכחשה ומחייבו שבועה. מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע? - פיו יוכיה, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן - שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע, אף אני אביא עדים, שעל ידי טענה וכפירה הם באין - ונשבע".

'הצד השווה' היא מהמידות שהתורה נדרשת בהן, ונקראת בברייתא דרבי ישמעאל 'בנין אב משני כתובים'. ענין מדה זו היא, שכשמוצאים דין מסוים הנוהג בשני דברים שונים יש לנו לומר שהגורם לדין ההוא לנהוג בהם היא תכונה משותפת שיש בשניהם, ולא תכונות מיוחדות שיש בכל אחד מהם ואין בשני. בהתאם לכך, כאשר מוצאים את התכונה המשותפת לשני הדברים - "הצד השווה שבהן" - ניתן לבנות מהם 'אב', וללמוד מהם שכל דבר אחר שיש בו התכונה ההיא גם בו נוהג הדין המסוים - ואפילו אם אין בדבר ההוא מתכונותיהן המיוחדות של אף אחד מהדברים הראשונים.

כמו כן בענינינו: אנו מוצאים שחייב שבועה נוהג בהודאת פיו ובעד אחד, ורצוננו ללמוד מהם שחייב שבועה ינהג גם בשני עדים. אולם ללמוד כן מכל אחד מהם לבדו אי אפשר שכן בכל אחד ישנה מעלה שאינה קיימת בשני עדים (הודאת פיו כחה נסתת בהכחשת שני עדים, ושבועת עד אחד היא על הממון שמעיד עליו ולא על ממון שאין עליו עדות, וכו"ל), אולם,

מכיון שמעלות אלה אינן משותפות בין שני הדברים, יש לנו לומר שלא הן הגורמות שיחייבו שבועה, אלא הצד השווה שבהם הוא שגורם לכך; ובהתאם לכך, אם נמצא שצד זה קיים גם בשני עדים נוכל ללמוד שינהג שבועה גם בהם, ובוה מבארת הגמ' שאכן כך הוא: הצד השווה שבהן - גם בשני עדים - שעל ידי כפירה וטענה הם באים ונשבע.

## ב

### אופן לימוד החיוב לרוב הראשונים ושינוי הגירסא

והנה מצינו מחלוקת גדולה בראשונים, כיצד לומדים את מסקנת הגמרא, מהם שני הדברים אותם חיברה הגמרא ולמדה מהם את הדין של רבי חייא. האם למדים זאת מ'הודאת פיו' ו'עד אחד' (האפשרות הראשונה והשני' שהגמרא הביאה), או שלמדים זאת מ'הודאת פיו' ו'גלגול שבועה דעד אחד' (האפשרות הראשונה והשלישית שיש בגמרא).

נפקא מינה בכך תהי' למשל במקרה בו העידו שני עדים אך האדם הוא אחד כזה שאינו יכול להישבע (כגון שמוחזק לנו כשקרן וכדו'). באם הדין נלמד מ'פיו' ו'עד אחד' - אזי חל עליו הדין 'מתוך שאינו יכול להישבע משלם'. לעומת זאת באם הלימוד הוא מ'פיו' ו'גלגול שבועה דעד אחד', כיון שאין בגלגול שבועה את הדין של 'אינו יכול להישבע משלם' כך לא יהי' דין זה גם בהעדאת עדים<sup>2</sup>.

רוב הראשונים<sup>3</sup> לומדים שדברי הגמרא אודות הלימוד ב'במה הצד' הם המשך לתירוצו של רב פפא, והיינו שלאחר שהגמרא דחתה את דברי רב פפא ללימוד הקל וחומר מגלגול שבועה דעד אחד, מחברת הגמרא דין זה עם 'הודאת פיו' ועושה במה הצד משניהם.

לימוד זה מוכח בפשטות לשון הגמרא שלאחר דחיית תירוצו של רב פפא לא נאמר 'אלא', אלא מיד המשיכה הגמרא ואמרה 'פיו יוכיח וכו'. ומוכח מכך שהחיבור של 'במה הצד' הינו על המשך דברי רב פפא.

ועל פי זה משנים הראשונים את הגירסא בגמרא (כפי שנמצא בנוסחאות עתיקות), וגורסים "מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה - עד אחד יוכיח, מה לעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה - (פיו יוכיח)" שזוהי הפירכא של הגמרא לגבי גלגול שבועה.

ככדי להבין את הסברת הדברים, מדוע גם למסקנה כאשר אנו לומדים 'במה הצד' לא ניתן לבנות זאת מ'פיו' ו'עד אחד' אלא רק על ידי 'גלגול שבועה דעד אחד', צריך להקדים:

ההגיון של דין קל וחומר טוען, שכאשר יש לנו שני דינים שהאחד מהם חמור יותר מתבירו, אזי כאשר נמצא פרט קל בדבר החמור ממילא אנו נלמד זאת גם בדין הקל, וכן לצד השני כאשר נמצא פרט חמור בדין הקל ממילא נלמד זאת גם בדין החמור.

והנה, כאשר אנו רוצים לפרוך את הדין של 'קל וחומר', ניתן לעשות זאת בשני אופנים:

(2) בית הלוי ח"ג ס' לח, אות ב.

(3) חידושי הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן ועוד.

א. על ידי שנוכיח שאין זה כלל דין קל ודין חמור, אלא שניהם חמורים במידה שווה (כפירכת הגמרא אצלנו "ופיו אין מחייבו ממון").

ב. באם נמצא מקרה מיוחד שישנו ב'מלמד' [בפסוק בו נאמר הדין בתורה], ואין אותו ב'נלמד', אנו לא יכולים ללמוד את ה'קל וחומר' שמא דין זה הינו תוצאה של המקרה המיוחד שיש במלמד, ולא ניתן להעתיק אותו למקום אחר. וכן הוא דרך הרגיל בפריכת ק"ו.

לעומת זאת, כאשר אנו נמצא את הדין במקרה נוסף בתורה, ובמקרה השלישי אין את המקרה המיוחד שיש ב'מלמד' הראשון, כעת לא נוכל לטעון שהדין הוא תוצאה של המקרה המיוחד (שהרי הוא קיים גם במקום בו מקרה זה אינו), וממילא נוכל לחזור וללמוד ממנו בקל וחומר, ולימוד זה הוא הנקרה 'הצד השווה'.

והנה, כאן בגמרא שלנו, כאשר הגמרא פורכת את הק"ו מעד אחד הלשון הוא: "מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע", ולכאורה נראה שכאן פרכת הק"ו הוא באופן שלישי, וכפי שמסביר זאת הפני יהושע: "אין זה כמו שאר פרכות ק"ו שהוא מצד החומרא שמצינו בדבר המלמד אלא שבא לומר דלא שייך הק"ו כלל לענין השבועה כיון דלא דמי דהתם העד אחד מזקיקו לשבועה להכחישו ואיך נלמוד מזה להעדאת עדים שזיקיקוהו לישבע בדבר שאין מכחישין אותו",

היינו שכאן אנו אכן מסכימים ללמוד את הקל וחומר במילואו, אבל הבעי' היא שהדין אותו אנחנו רוצים ללמוד הוא אינו קיים כלל במלמד (כיון שבעד אחד ישנה רק שבועה על מה שהעדים מעידים, אך אין כלל שבועה על דבר שהעדים לא מעידים אותו) וממילא פשוט שלא ניתן ללמוד אותו, וכלשון הידוע "דיו לבא מן הדין להיות כנידון".

ועל פי זה יובן מדוע הראשונים לא לומדים את הלימוד של 'במה הצד' מפיו ועד אחד, שכן כאן לא יעזור אפילו לימוד של במה הצד, כי בעד אחד אין כלל את סוג וסגנון השבועה אותה אנו רוצים ללמוד. [ובסגנון אחר: כאשר הגמרא שואלת 'מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה', לא ניתן לענות 'עד אחד יוכיח', שהרי בעד אחד זהו בכלל סוג אחר של שבועה וכיצד יכול להוכיח<sup>4</sup>].

ולכן כתבו הראשונים שיש ללמוד מ'גלגול שבועה של עד אחד' ששם דחיית הגמרא הינה "התם שבועה גוררת שבועה", שזהו פירכא רגילה של ק"ו, שמצינו חומרא (דין מיוחד) בדבר הקל וניתן לומר שהוא זה שגורר את הדין (שבועה גוררת שבועה ולא ממון גורם שבועה). וממילא לאחר שהגמרא למדה את הדין מ'במה הצד' ניתן לחבר את גלגול שבועה להודאת פיו וללמוד את הדין בהעדאת עדים.

4) וכפי שמסביר זאת הפני יהושע' ביתר ביאור, ומסיים "חנני אלוקים שמצאתי בריטב"א כדברי". וכן כותב הריטב"א: "דאלו מעד אחד גופי' לא אתא במה הצד שאינו מאותו המין כלל ואינו שוה להם הואיל ועל מה שמעיד הוא נשבע".

## ג

## לימוד החיוב לרש"י והקושיות בזה

אמנם, דעת רש"י שונה בזה<sup>5</sup>, ורש"י לומד את הסוגיא כפשט הגמרא המופיע אצלנו, שלימוד הצד השווה הינו מחיבור של פיו ועד אחד.

והיינו, שלאחר דחיית תירוצו של רב פפא המנסה ללמוד את הקל וחומר מ'גלגול שבועה דעד אחד', חוזרת הגמ' לאחור ומתרצת תירוץ חדש, שהלימוד הינו מהצד השווה של הודאת פיו ועד אחד, ולא למדים כלל מ'גלגול שבועה'<sup>6</sup>. וכיון שכעת הלימוד הוא לא רק מעד אחד, אלא מ'במה הצד' של פיו ועד אחד יחד, לא קשה הפירכות ששאלנו קודם בגמרא.

וע"ד הפירכות הראשונות שהגמרא ענתה אודות הלימוד מפיו: לאחר שנשאלה השאלה "מה לפיו שכן מחייבו קרבן . . . מה לפיו שכן מחייבו חומש" תורץ בגמ' "רבי חייא כרבי מאיר סבירא לי' דאמר עדים מחייבים אותו קרבן מקל וחומר".

ולכאורה קשה, שהרי נפסק ברמב"ם<sup>7</sup> כדעת חכמים: "מי שהעידו עליו עדים שחטא חטא שחייבין עליו חטאת קבועה ולא התרו בו אלא אמרו ראינוך שעשית מלאכה בשבת או שאכלת חלב והוא אומר אני יודע בודאי שלא עשיתי דבר זה, אינו חייב חטאת הואיל ואם יאמר מזיד הייתי יפטר מן הקרבן כשאמר להן לא אכלתי ולא עשיתי נעשה כאומר לא אכלתי בשגגה אלא בזדון שהוא פטור מן הקרבן ולא הכחיש את העדים".

ולאידך גיסא פסק הרמב"ם<sup>8</sup> מפורש כדעת רבי חייא: "מנה לי בידך אין לך בידי כלום והעדים מעדיין עליו שעדיין יש לו אצלו חמשים, פסקו כל הגאונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר שלא תהא הודיית פיו גדולה מהעדאת עדים". וכן נפסק להלכה<sup>9</sup>.

ולכאורה כיצד ניתן לפסוק כב' הדעות שהרי הגמרא אמרה מפורש "רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה"? אבל פשוט שאין זו שאלה, כיון שדברי גמרא זו נאמרו רק בהווא אמינא כאשר למדנו את דברי רבי חייא רק מקל וחומר של פיו, אמנם למסקנה שהלימוד הינו מ'במה הצד' אין צריך לומר שרבי חייא סובר כדעת רבי מאיר, אלא ניתן להסבירו גם כדעת חכמים, ועל שאלת הגמרא 'מה לפיו שכן מחייבו קרבן' נענה מיד 'עד אחד יוכיח'.

ועל דרך זה לומד רש"י גם בפירכא 'מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע', שאכן למסקנה הגמרא כאשר למדים זאת מ'במה הצד' אין מקום לפירכא זו.

ויש לעיין בדעת רש"י: א. מדוע אינו רוצה ללמוד מהדין של גלגול שבועה. ב. כיצד לומד זאת מהדין של עד אחד, והרי הם לא מאותו סוג, וכהסברו של הפני יהושע.

(5) אמנם בדברי רש"י המפורשים לא מוזכר כלל בענין זה, אך ככל הנראה כן הי' מצוי בגירסת רש"י אצל הראשונים.

(6) ועל פי זה מגי' הרש"ש בהגהותיו על לשון הגמרא שצריך לגרוס "אלא - פיו יוכיח".

(7) הלכות שגגות פ"ג ה"א.

(8) הלכות טוען ונטען פ"ד ה"י.

(9) תוספות ד"ה אי איתא (ה, ב). תושו"ע חושן משפט סימן עה ס"ד.

## ד

## ב' האופנים ללימוד מגלגול שבועה ויישוב הקושיות

והנה מלבד ההסבר הפשוט כי רש"י מעדיף ללמוד זאת מ'עד אחד' ולא מ'גלגול שבועה דעד אחד' כיון שזהו לימוד טוב יותר, ובפרט שאנו רואים מפורש שהגמרא מביאה לימוד זה קודם לכן ורק מחמת שפרכנו אותו מביאים את דברי רב פפא, יש לומר שרש"י לומד את הגמרא באופן כזה שלא ניתן להוכיח וללמוד כלל מ'גלגול שבועה'.

דהנה ברור שניסיון הגמרא ללמוד מגלגול שבועה, אינו עומד על גלגול שבועה בפני עצמו והיינו לומר 'מה לשבועה אחת שיכולה להביא ולגלגל עמה שבועה אחרת, כך גם העדאת עדים וחיובם יכול ומביא עמו שבועה אחרת', אלא הלימוד של הגמרא הוא מ'גלגול שבועה דעד אחד' [וכדברי הגמרא המפורשים 'אתי מגלגול שבועה דעד אחד'].

ובזה גופא לכאורה ניתן להסביר בב' אופנים:

א. הלימוד הוא אכן מהדין הפרטי של גלגול שבועה - שכמו שלעד אחד יש כח שעל ידי שבועה אחת הוא מביא שבועה שני', כך נלמד גם להעדאת עדים שעל ידי הכח של העדים המחייבים אותו ממון האדם יתחייב על השאר בשבועה.

ב. הלימוד של הגמרא נשאר מעד אחד עצמו, בדיוק כפי שהגמרא רצתה ללמוד קודם לכן, אלא שהבאת דין 'גלגול שבועה' נועדה רק בשביל להוכיח שאכן עד אחד יכול לחייב גם על מה שהוא לא העיד.

[והנפק"מ בין שני ההסברים תהי' האם אומרים 'מתוך שאינו יכול להישבע משלם', כדאמרינן לעיל].

והנה על דברי רב פפא "אתי מגלגול שבועה דעד אחד" אומר רש"י: "אם נתחייב לו שבועה על ידי עד אחד כדאמרינן והייתה עליו טענה אחרת שלא הייתה מוטלת עליו שבועה, מגלגלין אותה עם שבועה זאת ונשבע על שניהן . . . הרי שעל מה שלא העיד העד הוא נשבע".

ומדברי רש"י האחרונים ["הרי שעל מה שלא העיד העד הוא נשבע"] משמע שרש"י לומד כפי האפשרות השני', שהתירוץ של רב פפא לא בא לבנות את הקל וחומר על דין גלגול שבועה לחוד, אלא מדין עד אחד, והדין של גלגול שבועה הוא רק דין מפורש בו אנו רואים שגם בעד אחד ישנה מציאות של שבועה על מה שלא העיד<sup>10</sup>.

ועל דרך זה, על דחיית הלימוד בגמ' "מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה תאמר בעדים" אומר רש"י: "עד לא חייבו שבועה אלא על מה שהעיד, והשבועה גוררת שבועה". והיינו, שהשבועה השני' לא מגיעה מכח העדות של העד אלא רק מכח השבועה [ועל דרך שבועת מודה במקצת או שבועת הפקדון שגם הם מגלגלים על האדם שבועה],

10) ועפ"ז יומתק מה שלא מצינו בדברי הגמרא שתפרט כיצד לומדים את הקל וחומר מגלגול שבועה "ומה גלגול שבועה דעד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה וכו'". והדבר בולט במיוחד שהרי בדרך הקודם אפילו רק כאשר הגמרא משנה 'מאי ממון - קנס', היא חוזרת מיד ומפרטת מהו הקל וחומר "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה". [אמנם קצת קשה לפירוש זה מדוע נאמר בגמרא קודם דברי רב פפא 'אלא', ולכאורה ניתן הי' להסביר שזהו תירוץ לשאלה הקודמת של הגמרא 'מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע'].

ואם כן לא ניתן ללמוד מכך שעד אחד מחייב ממון על מה שלא מעיד, וחוזרת למקומה דחיית הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע".

לעומת זאת שאר הראשונים לומדים שהגמרא מביאה כאן דין חדש לגמרי, ורוצה ללמוד זאת מדין 'גלגול שבועה' לחוד וכדלעיל. ואת זה פורכת הגמרא בטענה "מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבו שבועה", והיינו שיש במלמד חומרא מיוחדת [שבועה] אותה אין בנלמד [שכן שם יש רק ממון], וממילא לא ניתן ללמוד משם להעדאת שני עדים.

ובלשון הפני יהושע: "אבל מגלגול שבועה דעד אחד שמזיקו לישבע אף במה שאינו מכחישו ילפינן שפיר, אלא דאיכא למיפרך מה לגלגול שבועה שהיא חמורה שבאה מכח שבועה אחרת, והיינו כמו כל פירכות קל וחומר שבתורה, ואם כן משני שפיר פיו יוכיח וילפינן במה הצד".

ועל פי זה מובן היטב מדוע רש"י אינו לומד את הצד השווה מ'גלגול שבועה' והודאת פיו, שזהו לשיטתו, כיון שעל פי דחיית הגמרא שבגלגול שבועה אין שייכות כלל בין העד ובין השבועה הנוספת, ברור שלא ניתן ללמוד זאת - אפילו לא על ידי צד השווה.

ובמילים אחרות ניתן לומר, שלאחר שהגמרא פרכה 'שבועה גוררת שבועה' ממילא נשאר בעד אחד 'על מה שמעיד הוא נשבע' ולא על שום דבר אחר, ואין כלל שום מציאות של עד אחד שנשבע על דבר אחר.

## ה

### עיון באופן הלימוד של רש"י מצד השווה דע"א והודאת פיו

אחר כל הנ"ל עדיין יש להבין כיצד לדעת רש"י ניתן ללמוד את העדאת עדים מצד השווה של עד אחד והודאת פיו, והלא סוף כל סוף אין לו כלל את השבועה של 'מה שכפר' וממילא כיצד ניתן לומר 'מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה - עד אחד יוכיח', איך הוא יוכיח זאת והלא אין לו את השבועה.

או במילים אחרות: שמא הדין של שבועה על מה שכפר היא תוצאה של 'אינו בהכחשה', ואם כן בעדים שהם 'ישנם בהכחשה' לא ניתן להחיל דין זה. ועל דחי' זו כלל לא שייך לומר עד אחד יוכיח.

והנה אולי ניתן הי' לתרץ, שרש"י לומד את הדחי' של הגמרא 'מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע', לא באופן של 'דיו לבא מן הדין' וכדומה [כפי שהסברנו עד כה] אלא הוא ככל הדחיות של ק"ו.

ונאמר זאת כך: שהרי שבועה היא חיוב שהתורה מחילה על האדם כאשר ישנו ערעור ונראה יותר שהמקרה לא הי' כפי שהוא טוען [כאשר עד אחד מעיד שלא כדבריו או כאשר מודה במקצת ונראה כמשתמט וכהאי גוונא].

והנה כאשר ישנו אדם המעיד באופן ברור נגד טענתו של האדם, למרות שהוא רק אדם

אחד ולא שנים, וודאי שזהו ערעור חזק על הפרט עליו מעיד העד, הרבה יותר מאופן בו אנחנו מפרשים את המקרה שלפנינו ומנסים להסיק מכך שהאדם שיקר [כמו במודה במקצת או בשני עדים שהעידו במקצת, שאין לנו הוכחה ברורה שהאדם שיקר, ורק כך נראה מהמקרה הכללי].

וזוהי דחיית הגמרא: "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע", שכן בעד אחד ישנה חומרא מיוחדת, שהעד במפורש מעיד שלא כטענתו ולכן הוא נשבע. אך באם "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע", לא ניתן ללמוד מכך למקרים בהם אין לנו שום עדות, ורוצים לחייב את האדם רק בגלל שהוא כפר בזה ויש לנו חשדות נגדו.

וכיון שפירכא זו הינה ככל פירכות של ק"ו שבש"ס שישנה חומרא בדבר המלמד, ניתן ללמוד אחר כך על ידי 'במה הצד' מפיו, שחיוב השבועה הוא לא רק בטענה הנוכחית של האדם, אלא היא משפיעה גם על הנאמנות הכללית שלו ולכן צריך לישבע גם על מה שכפר.

אמנם כשמעיינים בדברי רש"י, קשה להכניס בדבריו פירוש כזה:

א. על המילים "מה לעד אחד" כותב רש"י: "כלומר, היכי ילפת שבועה דשנים משבועה דעד אחד, מה לעד אחד שכן על מה שהעד מעיד הוא נשבע להכחישו". ולכאורה במשך עמוד זה הגמרא מביאה מספר פעמים דחי' ללימוד קל וחומר, ורש"י אינו טורח להסביר לנו כלום [אפילו לא בפעם הראשונה]. ומדוע כאן הוא נעמד להסביר?

ב. רש"י פותח את המילים שלו במילה 'כלומר'. וכלל בידינו הוא שכל פעם שרש"י משתמש במילה 'כלומר', זהו כאשר הוא מפרש את המשפט בשונה מההבנה הפשוטה.

ג. ברש"י ד"ה 'תאמר' מסיים רש"י "ומניין לך להחמיר כל כך". ומשמע שפירכת הגמרא היא בדרך של 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון'.

ומכל הנ"ל נראה במפורש שרש"י לא לומד שפירכא זו היא ככל פירכות ק"ו שבש"ס, אלא היא פירכא מיוחדת וכפי שלומדים הראשונים שאמנם ניתן להעתיק את הדינים מעד אחד, אבל הרי זה כלל לא נמצא בו.

ואם כן חוזרת השאלה כיצד ניתן ללמוד לבסוף באופן של במה הצד, איך עד אחד יכול להוכיח לנו ששבועה זו אינו תלוי' ב'אינו בהכחשה'.

## 1

### ב' אופנים בפעולת עדות ע"א ולפ"ז יישוב המחלוקת

על מנת להבין את הנ"ל, יש להקדים חקירה בדין שבועת עד אחד, מה פועלת שבועת

העד:

נאמר בפסוק<sup>11</sup> "לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת". ודרשו חז"ל<sup>12</sup>: למזון

(11) שופטים יט, טו.

(12) שבועות מ, א. כתובות פז, ב.

הוא דלא קם, אבל קם הוא לשבועה.

ובהסברת הדברים ניתן לומר בב' אופנים: באופן אחד ניתן לומר שבעצם גם עד אחד שמגיע ומעיד על חברו, יש לו כח ונאמנות להוציא מחברו את הממון, אלא שכיון שהוא רק עד אחד ולא שניים, התורה נתנה אפשרות לאדם להתגבר על העדות על ידי שבועה. והיינו שהשבועה פוטר אתו מחיוב שהשית עליו העד אחד.

[ועל פי סברא זו מובן ביותר מדוע אנו אומרים ש'אינו יכול לישבע משלם' ואפילו אם הוא אנוס, כיון שכל עוד שהוא לא נשבע אין הוא נפטר מחיוב הממון שהתחייב בו בעדות [העד].

אמנם לאידך גיסא ניתן לומר שאין כח כלל בעד לחייב את האדם, אלא שכיון שהוא פוגע בנאמנות של האדם [שסוף כל סוף ישנו עד המעיד אחרת מטענתו], לכן חייבה אותו התורה להישבע, ועל ידי כך הוא מחזיק את הנאמנות שלו. וסברא זו נכנסת טוב יותר בלשון הגמרא "לממון הוא דלא קם", שהעד לא מחייב כלל ממון, אלא רק חיוב שבועה.

[אמנם לאחר שהתורה חייבה את האדם לחזק את הנאמנות שלו על ידי שבועה, באם הוא לא יכול להישבע עליו לשלם ממון, כיון שהנאמנות שלו נפגעה<sup>13</sup>].

והנה יש לומר שהראשונים לומדים כפי האופן הראשון שבשבועת עד אחד ישנו כח לעד לחייב את האדם ורק שלשבועה יש כח לפטור אותו, ועל פי זה ברור שיטתם שלא שייך ללמוד את דין העדאת עדים מדין עד אחד והודאת פיו, כיון שבעד אחד זהו גדר אחר של שבועה ולא שייך בכלל לדינים אלו.

וזהו לשון הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע" - היינו שבעד אחד השבועה היא 'להחזיר' את הממון שעליו העיד העד. "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע" - ששם אין כלל מי שמוציא זאת מיד הבעלים ומדוע ישבע.

וברור שגם על ידי 'במה הצד' לא ניתן ללמוד זאת, כיון שכאמור זהו סוג אחר של שבועה מ'הודאת פיו' וכן משבועת שני עדים.

לעומת זאת רש"י לומד כפי האופן השני, שגם בשבועת עד אחד כל ענין השבועה היא לחזק את הנאמנות של האדם שנפגעה על ידי העדות, וממילא יוצא לשיטת רש"י ששבועת עד אחד היא בדיוק אותה שבועה כמו בשני עדים שהעידו על חמישים.

אלא שעל כך פורכת הגמרא "מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע" - והיינו שאמנם אנחנו מוכנים ללמוד מעד אחד שנאמנות של האדם נפגעת, אבל בעד אחד מוכח רק על הפרטים שעליהם מעיד העד. "תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע" - האם ניתן ללמוד מכך למקרה של שני עדים שהעידו במקצת, וכעת אנו רוצים לפגום את כל הנאמנות

13) ובסברות אלו ניתן לתלות הדינים: האם ניתן לגלגל שבועה במקרה שעל השבועה הראשונה 'אינו יכול לישבע ומשלם', [האם זהו רק חיוב ממון ולא שייך לגלגל, או שכל שבועה היא תוצאה של חיוב ממון וניתן לגלגל] וכן מה הדין במקרה שהאדם לא אמור לדעת, האם אומרים בזה 'אינו יכול לישבע ומשלם' ועוד מחלוקות בענין. וראה בחידושי רבי ראובן [סימן ג'] שמתפלפל בזה באריכות, ותולה זה במחלוקת רש"י והראשונים דלעיל, האם השבועה השני' היא חלק מעדות העד או שהיא תוצאה של השבועה הראשונה.



של האדם לגבי כל טענתו.

ובמילים אחרות: נכון אמנם שמעד אחד אני למד שנאמנותו של אדם בטענה זו נפגעת, אבל מי אמר לך שזה פוגע גם בשאר הטענות שלו שיצטרך להישבע גם עליהם?<sup>14</sup> [על מה שכפר].

ולהדגיש, שעפ"ז יוצא שגם לשיטת רש"י הפירכא של הגמרא היא לא מדין קולא וחומרא אלא בסגנון של 'דיו לבא מן הדין', אמנם בעד אחד זהו אותו סוג של שבועה כמו במודה במקצת ובעדות של שני עדים.

ועל פי הסבר זה מובן המשך הגמרא שאומרת אחר כך "פיו יוכיח". כיון שבהודאת פיו אנו מוצאים שעל ידי שהאדם מודה במקצת, זה מערער את כל הנאמנות שלו בכל הטענות שלו בדין<sup>15</sup> ולכן צריך להישבע על השאר ג"כ, ונלמד מכך שגם בשני עדים ברגע שהעידו על חמישים, הנאמנות של האדם כולה התערערה, ולכן צריך להישבע על השאר.

[ובלשון התוס' על אתר<sup>16</sup>: "דבהצד השווה שבהן יש טענה חשובה דכשמודה במקצת או עד מכחישו נראה דמשקר, ולכן יש שבועה"].

## ז

### הסתירה מהנ"ל לפירש"י ב'עד המסייע'

אמנם עדיין צריך להבין:

דהנה בסוגיא (ב, ב) אודות שנים אוחזין בטלית וכל אחד טוען 'אני קניתיה', שואלת הגמרא "ולחזי זוזא ממאן נקט", ומצינו מחלוקת גדולה בראשונים כיצד להסביר את שאלת הגמרא.

דהנה בגמרא במסכת קידושין<sup>17</sup> נאמר: "נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה אין מכרתי. במה דברים אמורים בזמן שמקחו בידו, אבל אין מקחו בידו אינו נאמן". וקשה מדוע שואלת הגמרא אצלנו שנשאל את המוכר, והרי כאן 'אין מקחו בידו' [שהרי הוא ביד שני האנשים שרבים על הטלית], ואם כן המוכר כבר אינו נאמן.

תוס' [ד"ה ולחזי זוזי] ורבים מהראשונים פירשו שאין כוונת הגמרא בשאלתה לומר שנוכל להאמין למוכר לגמרי ולתת לו את החפץ, אלא "נאמר הוא [המוכר] כעד אחד, ואמאי שניהם נשבעין, אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

והיינו שלדעתם "עד המסייע פוטר משבועה" - דאם ישנו עד המעיד לטובתו של האדם הוא פוטר אותו משבועה, וממילא עדות המוכר יכולה להועיל לנו כאן כעד אחד, לפטור את אחד מהצדדים מהשבועה על הטלית.

14) ועל דרך זה שבשאר טענות של האדם בוויכוחים אחרים לא אומרים לו להישבע כיון שפעם אחת יצא עליו עד לנגדו.

15) שהרי חיוב השבועה הוא רק בגלל ההודאה, שכיון שלא כפר בהכל נראה כמשתמט.

16) ד"ה הצד השווה.

17) עג, ב.

אמנם רש"י אינו רוצה לפרש כן, ובפשטות כיון שסובר שאין אומרים "עד המסייע פוטר משבועה", ולכן דוחק להסביר את הגמרא שבאם רק אחד מהאנשים חיזר אחר המוכר לקנותה, המוכר נאמן אפילו ב'אין מקחו בידו', ורק כאשר שניהם היו אצל המוכר, אין המוכר נאמן.

ולכאורה, באם אנו אומרים שלדעת רש"י כל שבועת עד אחד היא מדין נאמנות, שהעד הוא גרע את נאמנות הנתבע ולכן הוא צריך להישבע על מנת 'לבנות' ולהחזיר את הנאמנות שלו, קשה מדוע לא נאמר ש'עד המסייע פוטר משבועה', והרי ברגע שיש עד שמעיד בעדו והוא 'מחזיר' את הנאמנות של האדם למקומה, לכאורה לא צריך לישבע.

[ודוקא באם אנו סוברים ששבועת עד אחד היא תקנת התורה שהאדם יכול לפטור את עצמו מתשלומי החפץ על ידי שבועה, מובן מדוע לא אומרים 'עד המסייע פוטר' כיון שלא מצינו בתורה שיכול לפטור את עצמו על ידי עדות של עד].

## ח

### יישוב הסתירה ע"פ חקירה נוספת בפעולת שבועת האדם

ואולי יש להסביר זאת על ידי הקדמת חקירה נוספת בגדר השבועה של האדם<sup>18</sup> - מה פועלת השבועה של האדם שלכן היא פוטרת אותו.

באופן אחד ניתן לומר שעל ידי השבועה האדם מחזק את הנאמנות שלו, שלטענתו עד עכשיו לא היתה מספיק חזקה, ובפרט שיש לנו ערעור על הטענה שלו, אמנם על ידי שהוא נשבע התורה נתנה לשבועה נאמנות, ולכן האדם פטור.

ובאופן אחר ניתן לומר שבעצם טענתו של האדם הינה טובה וחזקה ואנו יכולים לסמוך עלי', אמנם אנו חוששים שמא טענה זו שהוא אומר היא אינה אמת, ושמא הוא משתמט וכדו', ועל כך משביעים אותו בכדי לוודאות שאכן זוהי טענתו.

ועל פי יסוד זה ניתן לומר שרש"י לומד כפי האופן הב', שטענתו של האדם היא זו שמספיקה על מנת לפטור אותו, אמנם תפקידה של השבועה היא על מנת לוודאות שאכן זוהי הטענה האמיתית אותה הוא טוען. וממילא, לא שייך לומר ש'עד המסייע יפטור משבועה', כיון שהשבועה היא רק בשביל לוודאות את טענתו, ועד אינו יכול להוכיח זאת.

ואתי שפיר דלדעת רש"י שבועת עד אחד הינה מגדר של נאמנות ולא 'לפטור' מהחיוב שהשית עליו העד, ולכן ניתן ללמוד 'במה הצד' מפיו ועד אחד, כיון שסוף כל סוף זהו אותו סוג שבועה. אמנם עדיין לדעת רש"י 'עד המסייע פוטר משבועה', כיון שאת הנאמנות האדם מקבל על ידי שהוא נשבע ומחזק את הטענה הבסיסית שלו, ולא שייך שעד יעשה זאת.

18) חקירה זו שמעתי מאת ראש הישיבה הרה"ג שניאור זלמן לאבאקאווסקי שליט"א, במהלך ה'שיעור כללי'.

## שיטתייהו דרש"י ותוס' בגדר ספק

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

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

### א

#### שנים אוחזים בטלית - למי היא שייכת?

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

וכתב רש"י<sup>2</sup>: "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה, שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה". היינו שלפי רש"י הדגש כאן הוא שכל אחד מהטוענים אוחו ומוחזק בטלית, ולכן פוסקים שיחלוקו, אך אם הי' מדובר במקרה שרק אחד מהם מוחזק - לא היו פוסקים 'יחלוקו'.

והנה בפשטות מובנת שיטת רש"י, שבכללות ספק ממון כשאחד מוחזק בחפץ אז פוסקים "המוציא מחבירו עליו הראי", אך כששניהם מוחזקים בחפץ הדין הוא שחולקים גם בלא הכרע וודאי (ראי') אלא מצד הספק, וכפי שכתב במפורש - "דשניהם מוחזקים בה", ומוסיף "שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו, ועליו להביא ראיה".

וכן משמע גם מהמשך דברי רש"י בנוגע למקרה שכל אחד טוען 'אני ארגתי', שה'יחלוקו' הוא לא פסיקה וודאית, אלא מתוך הכרח הספק, ובלשונו<sup>3</sup> "ודוקא מקח וממכר הוא דאמרינן יחלוקו בשבועה, דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר, אבל זה אומר אני ארגתי וזה אומר אני ארגתי' לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא

(1) א, ב.

(2) שם ד"ה שנים אוחזין.

(3) שם ד"ה מקח וממכר.

אליהו" -

דזה ששניהם אוחזים בחפץ מביא אפשרות שיחלקו, וכן עצם הדין 'יחלקו' מגיע מכיוון מחשבה שיכול להיות ("דאיכא למימר") שבאמת הטלית שייכת לשניהם, משא"כ במקרה שכ"א טוען "אני ארגתי" שאז אין סברא לומר שהטלית שייכת לשניהם - אף ששניהם אוחזין, לא אומרים יחלקו.

ומזה שפוסקים יחלקו רק כשאינן 'מניע' או ספק אחר משמע שאין זה מצד עצם הדין, אלא כהכרע הספק. משא"כ כשיש עוד ספק - כגון במקרה של 'אני ארגתי', אזי לא פוסקים יחלקו, כי הספק לא מספיק שקול.

והנה תוס' נקט קצת אחרת מרש"י, ובלשונו<sup>4</sup> "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", היינו שאין זה רק הכרע הספק - אלא שממש נוקטים שכך הדין.

ולכן גם במקרה שכל אחד טוען "אני ארגתי" פסק תוס' שחולקים בשבועה<sup>5</sup>.

## ב

### ניסיון לחילוק בין רש"י ותוס' - המניעה לפסוק שיחלקו

והנה יש לחקור בהחילוק בין רש"י לתוס': בהשקפה ראשונה ניתן לומר שיסוד החילוק הוא - שרש"י חושש לפסוק שיחלקו כשיש חסרון ממון בוודאות, אך כיון שאצלנו בטלית אין חסרון ממון לאחד מהצדדים אלא יתכן שהטלית של שניהם אז הדין הוא שיחלקו.

ואפשר לדייק זאת קצת מדברי רש"י הנ"ל - "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מתכירו ועליו להביא ראי' בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה",

וניתן להבין מזה שכל ענין ה'יחלקו' (רק בשבועה) הוא אך ורק מפני ששניהם מוחזקים ואין לזה כח יותר מזה, ובמילא לא ממש מפחדים לפסוק יחלקו.

אך אם יש חשש לפסוק יחלקו מכיון שהספק לא ממש שקול, אזי שבועה לבד לא מספיקה ומכריעים רק ע"י עדים או הוכחה וודאית, וא"כ משמע שלשיטת רש"י החילוק הוא כשיש חשש לפסוק יחלקו או לא<sup>6</sup>.

ולאידך שיטת תוס' היא, שלא חוששים להשביע גם כשהספק לא ממש שקול, ולא מצריכים עדים. ובלשונו<sup>7</sup>: "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כל אחד אני

(4) שם ד"ה ויחלקו.

(5) ב, ב, ד"ה "אי תנא".

(6) כעין זה - לאידך גיסא מצינו בדין "שור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצידה" שסומכוס פסק 'חולקים' ובלא שבועה. ועל כך העמידה הגמרא בסוגייתו שסומכוס יפסוק כך רק כשיש 'דררא דממונא' - חסרון ממון לאחד משניהם (לפי רש"י), ורואים מזה קצת שלשיטתו החושש לפסוק לאחד הצדדים את כל הממון - מכריע לומר יחלקו שלא יהי' הפסד לגמרי.

(7) ב, ב ד"ה ומקח וממכר.

ארגתי' שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר התם פשיטא דיחלוקן בשבועה".

והנה לא מצאתי לסברא זו יסוד מוצק, ולאידך לא מצאתי פירכא לענין זה. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה<sup>8</sup>.

## ג

### עוד ניסיון לחלק בין רש"י לתוס' - נאמנות בשבועה

באופן אחר ניתן לומר, שיסוד החילוק הוא עד כמה שבועה חזקה להכריע בספק<sup>9</sup>.

והנה ניתן לראות זאת קצת בדברי רש"י עצמו<sup>3</sup>: "ודוקא מקח וממכר הוא דאמרינן יחלוקן בשבועה דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי' לא יחלוקן דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו", שרואים מדבריו שכשיש רמאי אזי שבועה לבד לא מספיקה בשביל לפסוק יחלוקן, ובמקום זה פוסקים 'יהא מונח עד שיבוא אליהו'.

וכן ברש"י הראשון בסוגייתנו: "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראי' בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה",

ומשמע שבספק גדול מחייבים להביא ראי' בעדים אך שבועה גרידא לא מספיקה להכריע את הספק.

ולאידך מצינו את שיטת תוס' במקרה של "אני ארגתי'", שמטילים על הרמאי שבועה ע"מ שיחזור בו, בשונה מרש"י שלא אומר זאת<sup>10</sup>. וא"כ לשיטת תוס' השבועה היא כן פתרון למקרה של ספק (אמנם לא בתור נאמנות אלא בתור דרך לגילוי הרמאי).

## ד

### הנחת יסוד סופית - חפצא וגברא

ונראה לענ"ד שאולי יש להעמיד החילוק ביניהם, האם הולכים לפי החפצא או הגברא.

ובהקדם, שכעין חילוק זה בין רש"י ותוס' מצינו בענין ביעור חמץ, שניתן לומר שלרש"י הולכים לפי הגברא ולתוס' לפי החפצא.

(8) לכאורה יש קצת דוחק לומר שזו נקודת המחלוקת ביניהם, שאין זה ענין יסודי אלא חשש חיצוני. אף שלא מופרך להעמיד זאת כך.

(9) האחרונים דנו בענין דומה, עד כמה שבועה נותנת לאדם נאמנות, ולא עלה בידי לעיין היטב ולכתוב הצדדים בזה. (10) ע"ד שראינו בגמרא במקרה של מנה שלישי שיש סברא לגרום פסידא לרמאי ע"מ שיודה. ובפשטות הפסד ממש שונה קצת משבועה, ששבועה יתכן מאד שישבע לשקר, משא"כ כשמפסיד שאין גורמים שבועת שקר. ויש לעיין בזה עוד, בפרט ע"פ הסוגיא דלקמן ה, ב. ומחלוקת ר' יוחנן ואביי. וקצת תלוי האם אומרים "חשיד על ממונא חשיד על שבועתא" או לא.

הנה לגבי ביעור חמץ מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח<sup>11</sup> את המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים, האם ביעור חמץ הוא רק שריפה או שאפשר לאבדו בדרך אחרת, שר"י סובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה" מכיוון שלשיטתו האיסור הוא בעצם המציאות של החמץ ורק ע"י שריפה אפשר להשמיד את עצם מציאות החמץ, משא"כ לחכמים שהאיסור הוא רק בתואר של החמץ ולא בעצם המציאות של החמץ, ולכן אפשר לפרר או לזרות לרוח, שע"ז תואר החמץ בטל.

ובהערה שם כותב "לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב) או שהוא מחמת הפקר (ראה תוס' שם) ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר, משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו".

והנה רואים מכאן שרש"י הולך לפי התואר - דהיינו שאפשר להשבית את החמץ בלב, ותוס' הולך לפי עצם הדבר, שלכן לשיטתו צריך להפקיר את החמץ ולא מספיק שיחשוב אותו לעפר - שהפקר נוגע לעצם החמץ עצמו שיוצא ממציאות האדם לגמרי.

והנה, חילוק זה בין 'עצם הדבר' ל'תואר הדבר' שוה להבדל בין חפצא וגברא - התואר של הדבר שוה לגברא דהיינו האדם עצמו, והחפצא שוה לעצם - עצם החפץ עצמו. וא"כ רש"י ותוס' חולקים האם הולכים לפי החפצא או הגברא.

וכן ניתן לומר בעניינינו, בשנים אוחזים בטלית, האם מסתכלים מצד מציאות החפץ או מצד מצב וטענות האוחזים.

לרש"י העיקר הוא מצד האנשים וטענותיהם, שמצד מצב תפיסתם ורשותם פוסקים 'חלוקו'. אך לתוס' מסתכלים מצד החפץ עצמו - מה מצבו ובאיזה רשות נמצא, ומצד הספק במציאות החפץ פוסקים 'חלוקו'.

## ה

### לשונותיהם בתחילת המסכת

וניתן לראות זאת בלשונותיהם בתחילת הסוגיא:

רש"י כתב "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו", ומשמע מדבריו שמסתכלים מצד האנשים, ולכן, כיון שרואים ש"אין לזה כח יותר מזה" אזי חולקים ביניהם. אך אם אחד תופס יותר מהשני אזי הדין הוא שלא מוציאים בלא ראי', כי מצד אחיזת האנשים יש צד יותר חזק.

וכן רואים לאידך בדברי תוס': "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא". שוודאות של "אנן סהדי" אינה מצד תפיסת וטענות האנשים, אלא מצד זה שהמציאות (החפץ) מוכיח שהוא שייך לשניהם, ולכן פוסקים שיחלוקו.

(11) לקו"ש חלק ט"ז שיחה ה' לפרשת בא וראה שם הערה 41.

וא"כ משמע מדברי תוס' שזה שיש לכל אחד חלק בגוף הטלית הוא מצד "אנן סהדי" שיש לכל אחד חלק בו, היינו שמסתכלים מצד עצם החפץ שיש לכל אחד מהם חלק בו. וכן בנוגע לצד השני ספק שלא פוסקים בו יחלוקו, במקרה שכל אחד טוען "אני ארגתיה" מוצאים שמחולקים בלשונותיהם:

רש"י כתב: "אבל זה אומר אני ארגתי וזה אומר אני ארגתי לא יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו". והיינו, שהחשש והמניע לפסוק יחלוקו הוא מצד טענותיהם, שאחד מהם הוא רמאי.

משא"כ תוס', שגם במקרה זה פסק שיחלוקו, שהחשש מצד טענותיהם לא מונע את המציאות מצד החפץ. ובלשונו: "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כל אחד אני ארגתי שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר דלקמן (ז, א) התם פשיטא דיחלוקו בשבועה"<sup>12</sup>.

או קצת באופן אחר, שמכיון שסבירא לי' לרש"י שמסתכלים מצד ה'גברא', הרי יש כאן ודאי רמאי וא"כ צריך לגרום לו שיודה, וזהו ע"י שמניחים את החפץ עד שיודה הרמאי או עד שיבוא אליהו, משא"כ לפי תוס' שמסתכלים מצד החפצא, אזי פוסקים שיחלוקו, ובשביל שהרמאי יודה מספיק לחייב אותו שבועה.

[ובמילים אחרות: לפי רש"י אנחנו מדברים על האדם (שיש אדם רמאי) ומזה מגיע שפוסקים "יהא מונח", משא"כ לפי תוס' מדברים מצד החפץ, ומצד החפץ אין בעי' לפסוק יחלוקו].

וכן בפירוש 'דררא דממונא' אנו מוצאים מעין חילוק זה:

רש"י פירש שדררא דממונא היינו "חסרון ממון שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו", שמסתכלים על חסרון האנשים, ופחות מצד החפץ עצמו.

משא"כ תוס' שכתב: "פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם" שמדגיש שאין זה קשור לטענותיהם ולאנשים, אלא הספק הוא מצד ההסתכלות על החפץ.

וניתן לראות זאת גם בדברי ר' חייא בהחיוב שבועה בכופר הכל ועדים מעידים אותו על חצי, שרש"י פירש הסיבה<sup>13</sup>: "ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו", והיינו שמסתכלים על הגברא עצמו, שעצם זה שכופר הכל הרי הוא פטור.

משא"כ תוס' הסביר - "פי' יהא נאמן במגו דאי בעי כופר", שמדבר אודות טענות האדם, שהי' יכול לטעון אחרת, והיינו בשייכות לחפצא, ולא כרש"י שכתב שעצם הודאת האדם צריכה לפטור אותו.

12) ואולי יש לדייק עוד יותר מלשונו - שביאר טעמו "דע"י שבועה ודאי יפרוש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא", ש"ל שבא להוציא מהצד השני - אף שמצד טענותיהם יש ספק מוחלט וכיצד פוסקים להם שיחלוקו, אעפ"כ אין חוששים לזה, משום דע"י השבועה יפרוש הרמאי.

13) ג, א ד"ה מפני מה אמרה תורה.

## ך

**שיטותיהם במסכת ברכות - איזה קריאת שמע היא חיוב מהתורה**

והנה מצינו חילוק זה בכו"כ מקומות בש"ס, ומהם:

א. בסוגיית מאימתי קוראים את שמע בערבית<sup>14</sup> - באיזה קריאת שמע היא עיקר החיוב מהתורה.

רש"י כתב<sup>15</sup>: "אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי, ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא".

ותוס' כתב<sup>16</sup>: "מכאן אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית כנסת היא עיקר".

והנה אף כאן אנו רואים את החילוק שאמרנו לעיל - שלפי רש"י שהולך לפי הגברא, אנו מדברים אודות האדם (- "ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו") אך לפי תוס' שסובר שהולכים לפי החפצא מדבר אודות החפצא (- "דקריאת שמע של בית כנסת היא עיקר") דהיינו החפצא של המצוה.

## ז

**שיטותיהם במסכת בבא בתרא - פירוש המילה אספלידא**

ב. איתא בבבא בתרא<sup>17</sup>: "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי חד מטיי' אספלידא וחד מטיי' תרביצא אזל ההוא דמטיי' תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא א"ל קא מאפלת עלי א"ל בדידי קא בנינא אמר רב חמא בדין קאמר" [אותם שני אחים שחלקו את הירושה ביניהם - אחד לקח "אספלידא" (לקמן) ואחד לקח "תרביצא" (גינה), הלך ההוא שקיבל את הגינה ובנה מחיצה ליד ה"אספלידא". טען האח השני, "אתה מאפיל עלי", וענה לו בעל הגינה "הרי אני בונה בשטח שלי"].

ומסכמת הגמרא שבעל הגינה צודק שהרי "בדין קאמר".

והנה ראינו שתוס' ורש"י חולקים על פירוש המילה "אספלידא", רש"י פי' "טרקלין יפה", ותוס' פי' "אכסדרה שיש בה אורה גדולה שפרוצה ברוח אחד".

והנה אף כאן רואים את החילוק שאמרנו לעיל, שלפי רש"י שהולך לפי הגברא, מדבר אודות מקום שרק מצד האנשים לא מתאים שיהי' מוסתר ולכן תבע את אחיו, אך לפי תוס' שהולך לפי החפצא אומר שפירושו הוא מרפסת דהיינו שכל מציאותו הוא האור דהיינו החפצא ולא מצד האדם עצמו.

(14) ברכות ב, א.

(15) שם ד"ה עד סוף בסופו.

(16) ד"ה מאימתי בסופו.

(17) ז, א.



## ח

## בסוגיית מזונות היבמה

ג. בנוגע ליבם ויבמה יש דין, שאם ברח היבם לפני שנשא את יבימתו, אזי היבמה נזוונת מנכסי היבם<sup>18</sup>.

והנה בנוגע לסיבת הברחה ראינו חילוק בין רש"י לתוס':

רש"י כתב<sup>19</sup> שהוא ברח מכיון שהתחייב במזונותי, (ובפשטות לא רצה לזון אותה), משא"כ תוס'<sup>20</sup> כתב שהסיבה לא קשורה למזונותי של היבמה, אלא שחושש מפני רודפים, וז"ל: "לאו בברח בשבילה איירי שרוצה לעגנה ואין רוצה לא לייבם ולא לחלוץ. . אלא בברח מחמת מרדין או מחמת ממון איירי".

והנה אף מכאן רואים את החילוק הנ"ל, שלפי רש"י שמסתכל על הגברא, הסיבה שברח היא בעי' ביבם עצמו - הוא לא רצה לזון אותה, אך לפי תוס' הסיבה היא לא בעי' בו אלא מצד ה'חפצא' (הברחה עצמה) - סיבה חיצונית.

והנה בסוגיא זו רואים חילוק זה אף במקרה שהגיע הזמן של הייבום, והיבם לא כנס אותה ורק אז היבם חלה:

לפי תוס' חייב לתת לה מזונות, ועל כך מסביר ב' סיבות: א. שהרי הי' ביכולתו לכנוס כשהגיע הזמן ולא כנס, וא"כ זו אשמתו, אזי לא נפטר עכשיו מלזון אותה אף שחלה. ב. שהרי כבר התחייב במזונותי. וז"ל: "שאני הכא שהי' לו לכנוס מיד אחר הגעת הזמן אחר שלשה חדשים".

ואף כאן רואים את שיטת תוס', שמסתכל מצד החפצא - הזמן שזה קרה, שאע"פ שהיבם חלה וא"כ זאת לא בעי' שלו, אך מכיוון שכבר הגיע הזמן - אזי היבם מחוייב לזון אותה ולא נפטר.

18) יבמות מא, ב.

19) נדרים עד, א ד"ה עמד בדין.

20) על אתר, ד"ה עמד בדין וברח.

## גדר 'חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא' לתוס'

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

הת' יוסף יצחק שמחה שי' ג'אן  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### הטעם דגזלן אינו נשבע

איתא במתניתין (בבא מציעא ב, א): "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו".

ובגמרא<sup>1</sup> "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה? אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא. ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".

יוצא א"כ מדברי הגמרא, שלמרות שהאוחזים חשודים בגזילת הטלית אין הם חשודים להישבע לשקר. וכפי שמסבירים זאת הראשונים שהוא משום ששבועה יותר חמורה מאיסור גזל (מצד עצם חומרתה<sup>2</sup> או עכ"פ חמורה יותר בעיני האנשים<sup>3</sup>).

ובתוס'<sup>4</sup> הקשה על הנחה זו שהחשוד על הממון אינו חשוד על שבועה: "וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה דאמר שכנגדו נשבע ונוטל"? ותירץ ב' תירוצים: א. "וי"ל דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן ולעדות הוא דפסול מדאורייתא משום אל תשת רשע עד". ב. "וי"מ בשם ה"ר יהודה חסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום דשמא ע"י שבועה יפרוש

(1) ה, ב.

(2) כדמשמע מתוס' כאן.

(3) רש"י.

(4) ד"ה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.

מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה".

## ב

### חידוד החילוק בין ב' תירוצי התוס'

ויוצא א"כ חילוק מהותי בין ב' התירוצים בהגדרת 'חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא': לתירוץ הראשון, אכן גם גזלן לא חשוד על השבועה מעיקר הדין, והוא רק גזירת וקנס חכמים. וההסבר בזה בפשטות כנ"ל ששבועה חמורה יותר, וגם יהודי שאיבד ה'חזקת כשרות' בנוגע לממון לא איבד את ה'חזקת כשרות' בנוגע לשבועה, א"כ, כלל זה פירושו כפשוטו - כל חשוד על ממון אינו חשוד על שבועה (אא"כ יש גזירה או סיבה מיוחדת). ואילו לתירוץ הב', נראה מפשטות לשונו דגזלן אכן חשוד גם על שבועה. כלומר, כאשר חשוד על ממון באמת חשוד גם על שבועה, ומה שאצלינו מאמינים לאוחזים לענין שבועה הוא כי זה רק חשש ואינם גזלנים באופן ודאי. וא"כ יוצא, שפירוש כלל זה הוא רק כאשר חשוד בלבד על הממון הוא איננו חשוד על השבועה, אך לא כאשר יש לחששינו קיום - כשגזל באופן ודאי בעבר.

וצריך להבין לתירוץ הב', דלכאורה ממה נפשך, אם בגזלן ודאי חוששים לשבועתו א"כ גם בחשוד אממונא אמורים לחשוש. דהניחא לתירוץ הא' שחשד בממון לא משפיע על חשד לשבועה מובן מדוע משביעים אותו, אך לתירוץ זה שאכן יש קשר בין דין ממון לדין שבועה, ושחיתות ממונית (חשיד אממונא) משליכה לשחיתות בשבועה (שבועה לשקר), א"כ אותה סברא שאומרת שצריך להשביע אותו תאמר גם שאי אפשר להשביע אותו.

ובסגנון אחר: כאשר שנים אוחזים בטלית ואנו מסתפקים על כל אחד האם הוא אוחז כדין או שהוא גזלן, א"כ ממ"נ לא נשביעו, דמצד הסברא שהוא אוחז כדין - אין צורך להשביעו, ומצד הסברא שהוא גזלן - א"כ אי אפשר להשביע אותו (שהרי בגזלן ודאי אינו נשבע, וא"כ גם כאן לפי סברא והנחה זו שהוא גזלן, היא עצמה אומרת שאינו יכול להישבע).

## ג

### דברי החכמת מנוח והקבלתו לשיטת ר"ת בהגדרת 'חשיד'

והנה את תירוץ ר"י חסיד ניתן להבין בעוד אופן. דהנה בחכמת מנוח כאן הקשה מה כוונת התוס' בלשונו בדברי ר"י חסיד "אבל גזלן ודאי כמו שמממון". וביאר בב' אופנים: אופן א' שכוונת התוס' לחלק בין גזלן ודאי לחשש גזלן (וכנ"ל באריכות). ואופן נוסף (בביאורו הראשון שם) שאין מילת ודאי נמשכת אחר גזלן (גזלן-ודאי) אלא קאי על המשך המשפט, שכאשר הוא גזלן (סתם) אז - ודאי לא יפרוש משבועה.

והנה מלבד שדוחק קצת לפרש כך מצד לשון התוס', דקשה לומר שאם חשוד על הממון

ודאי ללא כל ספק שישבע לשקר. ועוד דלקמן בדף ו' כותב התוס'<sup>5</sup> במפורש "גזלן ודאי", ושם מוכרח שבתביבת ודאי קאי על הגזלן.

נוסף על כך, לפי פירוש זה נזדקק להבין מהו אכן תירוץ רי"ח. דאין נראה שמחלק בין גזלן ודאי לספק, אלא בין גזלן שכבר גזל בעבר לבין גזלן שחשוד שכעת גוזל.

והנה ידועה שיטת ר"ת<sup>6</sup> דאכן גם אדם שחשוד לגזול לא חשוד על שבועה ויפרוש כשנשביענו (דאינו רוצה לעבור ב' איסורים גזל ושבועת שקר ביחד), אך כל זה הוא כאשר יכול להשיב את הגזילה ובכך להימנע מב' האיסורים, אך אם כבר גזל בעבר באופן שקשה להשיב הגזילה (גזל הנאכל), א"כ שוב אינו יכול לפרוש מאיסור גזילה בשלימות, ולכן גם כעת לא יפרוש מגזל זה ואף יהי' מוכן להישבע לשקר (כי 'אין אדם עושה תשובה לחצאין'). וע"כ, גזלן בעבר יהי' חשוד על שבועה, אך גזלן בהווה יהי' נאמן.

וכתבו כמה אחרונים<sup>7</sup> בביאור תירוץ רי"ח בתוס' שהוא ע"ד שיטת ר"ת, וכפי שגם ניתן לדייק מלשונו "דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה", שהוא ממש ע"ד ביאור ר"ת דגם כאשר כבר גזל, הוא עשוי לפרוש מגזילתו אם נשביענו אא"כ הוא כבר 'גזלן' - גזל בעבר.

אך עדיין קשה כנ"ל מדוע ולמה מוסיף התוספות את מילת ודאי, דלפי ביאור ר"ת לכאורה אין כל נפקותא בין אם הוא גזל ודאי או ספק דהרי גם אם כבר גזל עשוי לפרוש<sup>8</sup>.

## ד

### החילוק בין חזקה לטענה

והנה לקמן בדף ו' חולק אביי על ר' יוחנן ומסביר שטעם שבועת משנתינו היא משום 'ספק מלוה ישנה'. כלומר, טעם שבועת המשנה הוא משום שחוששים שמא האוחז בטלית תופס בטלית של חברו כי מסתפק שמא הוא חייב לו את שווי' כתשלום על חוב, וא"כ אין הוא חשוד על ממון כי אין בכוונתו לגזול. ולכאורה לפי זה צריך להבין מדוע גזלן חשוד על השבועה, והרי כל פעם שיגיעו עדים שגזל נאמר שנאמן כי שמא נטל מחברו חפץ זה משום 'מלוה ישנה'?

ובתוס'<sup>9</sup> עמד על ענין זה אך סתם "אבל בגזלן ודאי וכופר בפקדון אין להכשיר מטעם שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו". וצריך להבין משמעות דבריו, מדוע אכן ב'גזלן ודאי' לא נאמר ספק זה.

והנה בראשונים כאן<sup>10</sup> הגדירו דאין אומרים 'ספק מלוה ישנה' בכל מקום ש'הוחזק גזלן'.

(5) ע"א. ד"ה ספק מלוה ישנה.

(6) הובא בנימוק"י כאן ועוד.

(7) חתן סופר ועוד.

(8) וכנ"ל דוחק לפרש שנמשך אחר המשך המשפט.

(9) ד"ה ספק מלוה ישנה.

(10) ראה נימוק"י רשב"א ועוד.

היינו דכל מקום שאין רק חשש שגזל, אלא חזקה ממש, לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה' להכשירו.

וביאור הדברים, חזקה אין היא רק סברא (שכאשר חפץ נמצא ברשות אדם מסתבר שהוא שלו) אלא מהות אחרת לגמרי וכעין ודאות<sup>11</sup>. ובמילים פשוטות: ישנה פסיקה ע"פ 'עולם הטענות' בו סברות סותרות אחת לשני' ויכולות להטות הדין לכאן ולכאן, וישנה פסיקה ע"פ חזקה וב'עולמה' של חזקה אין לטענות וסברות תפיסת מקום כלל.

ולדוגמא, ב'עולם הטענות' כאשר יש טענת בריא לעומת טענת שמא, או רוב לעומת מיעוט - הסברא החזקה יותר תטה את הדין, ונלך אחר הרוב או הבריא. אך כאשר אחד מוחזק בחפץ, אף שמצד טענתו הוא שמא ואפילו כאשר לעומת מוחזקותו ישנו רוב, עדיין נאמר שאין טענות אלו מועילות להוציא מיד המוחזק אלא "המוציא מחבירו עליו הראיה"<sup>12</sup> - רק ראי' עם עדים שיש להם נאמנות (חזקה ע"פ תורה), תועיל להוציא מיד המוחזק.

וכמו שמבאר התוס'<sup>13</sup> בפשטות, ש"מיגו להוציא לא אמרינן" שהרי מיגו הוא רק 'טענה' ולא יכול להוציא מיד המוחזק. ובמילים אחרות, דין חזקה הוא 'דין ודאי' ואילו נטי' אחר טענות וסברות הוא מ'דין ספק', ו'אין ספק מוציא מידי ודאי'<sup>14</sup>. ויש להאריך בזה.

עפ"ז ניתן לומר שזהו הביאור בדברי התוס' דב'גזלן ודאי' לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה': כאשר יש עדים<sup>15</sup> שאדם לקח חפץ מחבירו אין זה רק סברא שהוא גזלן אלא 'הוחזק בגזלנות' 'גזלן ודאי'. וא"כ לא תועיל סברת 'ספק מלוה ישנה' להוציא מידי גזלן ודאי. אך כאשר הוא רק חשש שמא גזול הטלית ואין ע"כ עדים, תועיל סברא זו נגד החשד ולא נחייבנו כ'חשיד אממונא'.

## ה

### יסודו של ר"ת בשיטת התוס'

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות כוונת דברי התוס' בדברי רי"ח 'גזלן ודאי'. דכאשר הוא בחזקת גזלנות הוא יהי' חשוד על השבועה, אך אם אין הוא מוחזק בגזלנות ורק שחוששים שגזל יהי' נאמן בשבועה. ומתאים עם שיטת ר"ת דכאשר הוא גזל כבר בעבר הרי 'הוחזק בגזלנות' משא"כ כאשר גזול בהווה.

והנה נתבאר לעיל (אות ג) שמשמע מדברי התוס' שס"ל כר"ת דכאשר גזל בעבר לא יפרוש מגזל ואילו כאשר גזול בהווה יפרוש. ולפי יסוד הנ"ל למה לנו להיכנס לפרישתו?

והביאור בזה בפשטות, גם כאשר ה'חשיד אממונא' אינו בחזקת גזלן ואפשר להשביע

11) כמובן שעדים יש להם נאמנות יותר 'ודאית' מוחזקה. וכמובן גם מכך שנאמנים להוציא מיד המוחזק. וכמו כן מה ש'מיגו במקום עדים לא אמרינן' הוא דין פשוט לכו"ע ואילו 'מיגו להוציא לא אמרינן' הוא דין שניתן לדיון בדברי הראשונים.

12) ראה בב"ק מו, א. וש"נ.

13) דף ב, א ד"ה וזה נוטל רביע.

14) יבמות לה, ב.

15) וראה לעיל הערה 10.

אותו, אך עדיין אפשרות יש אבל רצון אין. כנ"ל (אות ב) באריכות שאותה סברא שמצריכה להשביעו אומרת שלא תועיל<sup>16</sup> שבועתו? ולכך נצרכת סברת ר"ת שגם כאשר חשוד בגזלנות מקום לומר שיפרוש כאשר נחייבנו שבועה. וק"ל.

## ך

### ביאור קושיית האחרונים בדברי התוס'

על פי כל הנ"ל יומתק ענין נוסף, דהנה תוס' לקמן דף ו' כתב ש"בגזלן ודאי וכופר בפקדון אין להכשיר מטעם שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו" היינו שכאשר יש עדים שכפר בפקדון הוי חשוד אשבועתא ואין אומרים שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו.

והנה לעיל דף (ה, ב) מסיקה הגמרא בנוגע לכופר בפקדון דרק כאשר יש עדים שהפיקדון ברשותו ואין אפשרות לומר ש'אשתמוטי קא משתמיט' אז יחשב כגזלן. ומשמע שכאשר יש אפשרות לתלות בסברת 'אשתמוטי' יועיל להוציאו מחזקת רמאי.

ועפ"ז הקשו באחרונים<sup>17</sup> על דברי תוס' שלא תועיל סברת ספק מלוה ישנה בכופר בפקדון, דמה חילוק יש בין סברא זו לסברת אשתמוטי שנאמרת גם בכופר בפקדון?

ועפ"י הנ"ל הדברים מתישבים להפליא, דהנה קושיא זו נובעת מהבנה שהחילוק בין כשיש עדים על כפירתו בפקדון לבין כשאין עדים הוא הבדל 'טכני' בלבד (שכאשר יש עדים שהפיקדון בביתו לא שייך סברת אשתמוטי), אך לפי הנ"ל נ"ל שהוא ענין מהותי, היינו שכאשר יש עדים על כפירתו ובמילא 'הוחזק כפרן' (כנ"ל), שוב לא תועיל טענת אשתמוטי (גם לו יצוייר שאכן יהי' שייך לאומרה), ועד"ז בנידו"ד שגם במקום ששייך לומר 'ספק מלוה ישנה' טענה זו לא תועיל.

16) לחידוד הענין, אין הכוונה שלפי סברא זו אי אפשר להשביעו שהרי לא 'הוחזק בגזלנות', אלא שאיננו רוצים להשביעו, דמה נרויח בזה והלא החשוד על המזון ישקר גם בשבועה, ולמה נשביענו לשוא.  
17) פני יהושע. ים של שלמה. תולדות זאב. ועוד.

## בענין אותיות הלחישה

יחקור אי מצות שבדיבור אפשר לאמרם בלחישה אי לא / יפשוט שאפשר מתפילת י"ח / יביא סתירה לזה מדיני ק"ש / יישב שבדאורייתא וזרבנן תליא מלתא וישקול ויטור בזה / יביא ביאור נוסף דעיקר הדין הוי דין לכתחילה / יקשה על ב' ביאורים אלו / יבאר על יסוד דברי הטור שמותר ללחוש לכתחילה בכ"מ לבר כשיוצאת חורבה

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

### א

#### דיבור בלחישה

כמה סוגים במצות: ישנם מצות במעשה בפועל (הן מצות עשה - כגון שופר, סוכה ולולב; והן מצות לא תעשה - כגון לא לחלל שבת, לא ללבוש שעטנז וכדומה), והם רוב המצות; ישנם מצות שבעולם המחשבה, כשש מצות התמידיות, חשיבה בד"ת, פיגול וכדומה; וישנם מצות שקיומם הוא ע"י דיבור, ובה גופא ישנם ב' אופנים: א. מצות שבדיבור בלבד<sup>1</sup>. ב. מצות שבדיבור בצירוף מחשבה.

ובמצות התלויות בדיבור, צריך להיות הוצאת הברת כ"ב האותיות ביחד עם ניקודם.

והנה, ידוע בכללי הדקדוק - וכן רואים במוחש - שחלק מהאותיות ניתן לאומרם בהברתם המדויקת רק כשאומרם בקול פשוט, ואם ינסה האומר להוציא אותיות אלו בפיו מבלי שיאמרם בקול פשוט (אלא - כפי הנקרא אצלנו - בלחישה<sup>2</sup>), יתחלפו לו אותיות אלו באותיות אחרות (מאותו מוצא), ולדוגמא האות זי"ן כשינסה להוציאה בלחישה תתחלף לאות סמ"ך, ואות ביי"ת רפה כשינסה להוציא הברתה בלחש - תתחלף לו בפ"א רפה, וב' דגושה בפ' דגושה, וכן גימ"ל בקו"ף.

1) כגון תפילה, שחלקה הוא דיבור בצירוף כוונה, ובחלקה המצווה הוא דיבור גרידא, וכדברי הגמרא (ברכות יג, ב): "עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה".

2) אין המדובר פה על הדין להשמיע לאזנו (ברכות טו, א. שו"ע או"ח סק"א ס"ב), דיכול להיות שאומר המילים בלחישה ומ"מ משמיע לאזנו ויכול להיות להיפך שמוציא הברת קול מגורנו ומ"מ אין אזנו שומעת.

## ב

## הסברא להיתר

והנה, בהשקפה ראשונה נראה, שבמצות התלויות בדיבור, מחוייב האדם להשמיע התיבות בקול פשוט ולא בלחשה, כיון שחלק מהאותיות לא ישמעו כדבעי בלחשה (כנ"ל).

אמנם, אפשר לבאר בהיפוך, ולומר דשפיר אפשר לקיים מצות שבדיבור ולאמרם גם כשלוחש. והביאור, דלמרות שכשלוחש הרי צורת אמירת האות ב' דומה לביטוי פ', ואות ז' לביטוי ס' וכו', הנה אי"ז גורע כיון שזוהי דרך אמירת אות זו כשלוחשים, וכיון שזוהי דרך אמירת אות זו, שפיר יהי' אפשר לקיים מצות שבדיבור אף בלחשה.

ודבר זה מובן לא רק מסברא, אלא יש לצדד בעוד ב' צידודי לדבר זה:

א) פוק חזי מאי עביד עמא דבר, והרבה מצות ובפרט תפילת העמידה, תפילת הלחש - מקיימים ואומרים בלחשה. וישראל קדושים הם, ויש לדונם לכף זכות וכנ"ל שכיון שזוהי דרך אמירת התיבות לכן יוצא יד"ח גם כשאומרם כך.

ועוד, דגם אי נימא דאין להתחשב עם מנהג ההמון, וכהא ד"רוב ע"ה אינן מעשרין"<sup>3</sup>, הנה:

ב) מדינא תפילת העמידה נקראת תפילת הלחש, וכדפסק כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו<sup>4</sup>: "משמיע לאזנו בלחש ולא ישמיע קולו". היינו שאפשר לקיים המצות שבדיבור אף ע"י לחשה.

ואף דהעירני חכם אחד דיש לדחות ראי' זו מהשו"ע, ולומר ש"בלחש" הכוונה בקול נמוך, וכמ"ש שם "לא ישמיע קולו (לאחר העומד אצלו חוץ לד' אמות)". היינו שצריך להתפלל בקול ולא בלחשה, אך בקול נמוך שלא יישמע חוץ לד' אמותיו.

הנה נהי דמהתחלה אין ראי', מ"מ יש להוכיח טובא מהמשך הסעיף, דשם כ': "וכל המשמיע קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמנה, כאילו אין הקב"ה שומע תפילת לחש". שמוזה מוכח שה"לחש" האמור כאן אין הכוונה קול נמוך כי אין סברא (להקטן אמנה) לומר שיש חילוק בין קול נמוך וגבוה לענין אם ישמע הקב"ה תפילתו, אלא צ"ל בלחש כפשוטו, שאז תיתכן סברא ל'קטן אמנה' לומר שבאופן כזה של דיבור ותפילה אין הקב"ה שומע.

וכן יש להוכיח קצת מהמובא שם בסוגריים, "וחכמים תקנו תפלה בלחש לגמרי שלא להשמיע אלא לאזניו בלבד, כדי שלא לבייש עוברי עבירה שהם מתוודים על עוונותיהם בתפילה".

ומכנה"ל מוכח בפשיטות, שאפשר להתפלל תפילת שמו"ע בלחשה כפשוטה, וא"כ כ"ה גם בכל המצות שבדיבור שאפשר לאמרם בלחש.

(3) מנחות לא, א.

(4) סק"א ס"ב.



## ג

## הוכחה מדיני ק"ש לאיסור

אמנם, לכאורה אפשר להוכיח להיפך - שדיבור בלחישה לא מהני, ובהקדים:

בהלכות ק"ש<sup>5</sup> כותב כ"ק אדה"ז: "צריך להתיז ז' של תזכרו ושל וזכרתם שלא תדמה קריאתה לסמ"ך, כי כל ז' הסמוכה לכ' שלאחרי' דומה קריאתה לסמ"ך אם לא מתיזין אותה". בהלכה זו מדובר שקורא ק"ש בקול, ולמרות שקורא בקול יכול להיות מצב שאות ז' תתחלף קריאתה בסמ"ך - ע"ד הבעייתיות בקריאת מצות שבדיבור בלחישה - וצריך להבהיר שלא יהי' מצב כזה.

וא"כ יוצא, שיהי' אסור לקרוא ק"ש בלחישה, שאז יתחלפו הברות האותיות באותיות אחרות. ובפשטות כ"ה גם בכל המצות שקיומם הוא בדיבור, שאסור יהי' לאמרם בלחישה, וזהו ההיפך ממה שהוכחנו בסעיף הקודם שאפשר.

## ד

## החילוק בין דאורייתא לדרבנן והקושי בזה

ובפשטות הי' אפשר לכאורה לתרץ הסתירה ולמצוא סברא לחלק:

ק"ש הי' מצוה דאורייתא, ולכן קפדינן שיושמעו כל האותיות כהברתם המקורית ואסור ללחוש אותן; משא"כ תפילת י"ח (עכ"פ נוסחה) ה"ה מדרבנן, ולכן מותר (וצריך) לאמרה בלחש, כנ"ל.

ולפי זה עלה בידינו דבמצות שקיומם בדיבור, אי הוו מדרבנן אזי מותר לאמרם בלחישה, ואי הוו מדאורייתא צריך לבטאם בקול דוקא.

אך באמת אי אפשר לומר כן, שהרי פרשת "ויאמר" הינה לכו"ע מדרבנן, ובלשון כ"ק אדה"ז בשולחננו<sup>7</sup>: "י"א שפרשה ראשונה מן התורה. . . וי"א שגם פרשה ב' היא מה"ת, וי"א שפסוק ראשון בלבד הוא מה"ת. . . אבל פרשת ציצית לדברי הכל היא מד"ס". וא"כ אין לומר כהביאור הנ"ל דמחלק בין דאורייתא לדרבנן.

## ה

## יישוב החילוק הנ"ל

אכן אחר עיון קצת ראיתי לחזור ולומר כחילוק זה, ובהקדים:

(5) סימן סא סט"ז

(6) ראה לשון כ"ק אדה"ז בתחילת הל' תפילה (ספ"ט, א): "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להתפלל בכל יום שלשה תפלות של י"ח ברכות".

(7) סימן נח ס"א.

בנוגע לאדם שמסתפק האם קרא ק"ש או לא, פסק כ"ק אדה"ז<sup>8</sup> דצריך לחזור ולקרוא, וטעמו: "מפני שק"ש הוא מה"ת, וספק של תורה הוא להחמיר". ולפי"ז, היינו צריכים לדון דרך החלקים בק"ש שחיובם הוא דאורייתא אית בהם חיוב חזרה מספק, אבל לא בחלקים שהם דרבנן.

ונהי שיש דעות שונות אלו חלקים נכללים בדאורייתא<sup>9</sup>, הנה מ"מ פ' ויאמר היא לכו"ע דרבנן<sup>10</sup>, ובה לכאורה א"צ לחזור מספק. אך מ"מ פוסק שם כ"ק אדה"ז שכשחוזר באמירת ק"ש יצטרך לחזור ולומר אף פ' ויאמר. ואף שספק דרבנן לקולא, ע"ז מבאר "שכך הייתה התקנה, שכל זמן שיקרא ק"ש של תורה יקרא כל ג' פרשיות"<sup>11</sup>.

ונמצינו למדים מזה, דהגם שפ' ויאמר מצד עצמה היא דרבנן, מ"מ כיון שהתקנה היא לאמרה ביחד עם ק"ש שהיא דאורייתא, אזי דיני ק"ש עם כל החומרות דק"ש, חלים גם על החלק דפ' ויאמר.

ולפי הנ"ל יצא לנו להלכה כהיישוב הראשון, דבמצות שבדיבור דרבנן - מותר לאמרם בלחשה כתפילת י"ח. אך במידי דאורייתא (וכן במידי דרבנן דהוי חלק מתקנת מצוה דאורייתא) הרי ש(לכתחילה עכ"פ<sup>12</sup>) אין לאמרם בלחשה.

## ך

### ביאור נוסף בהנ"ל

ואציע בזה ביאור נוסף, כפי הנראה מפשטות ההלכה:

מדברי כ"ק אדה"ז בדין התזת הז' בק"ש, וכן מעיון בפסקים שלפניו, משמע דדין זה הוי דין לכתחלה, אך בדיעבד גם אם אמר ק"ש בלחשה יצא. וכפשטות לשונו שם: "צריך להתזי זיי"ן של תזכרו", היינו שלא מעכב הקריאה בדיעבד.

והנה בנוגע לתפילת י"ח שמתפללים אותה בלחש, אי"ז רק ענין לאמרה בלחש, כי אם חובה לאמרה בלחש, והביא ע"כ כ"ק אדה"ז בשולחנו ב' טעמים לזה: א. "וכל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה". ב. "שלא לבייש עוברי עבירה שהם מתוודים על עוונותיהם בתפילה".

וע"פ מה שזכרנו, שהדין דהתזת הזיי"ן (וממילא האיסור לומר בלחש), הוא רק לכתחילה, ישנו מקום להתגדר ולפסוק שבדברים שאיכא טעם אחרינא (וכ"ש ב' טעמים), יהי' היתר (וחיוב) לאמרם בלחש.

ולפי ביאור זה נמצא דין וסברא חדשים בבעיא ששאלנו בתחילה, והדין: אכן גם במצות דאורייתא וגם במצות דרבנן לכתחילה אין לקיימם באמירה בלחש, והא דתפילת י"ח היא בלחש, הוא מצד טעמים ידועים - כנ"ל.

(8) ריש סימן סז.

(9) ראה טושו"ע סימן מו.

(10) כמפורש שם.

(11) וכן כותב שם אף לענין ברכות ק"ש.

(12) ראה הביאור הב' דלקמן בפנים.

## ז

## ביאור שלישי בהנ"ל

וראיתי לומר ביאור שלישי בענין. ובהקדים, דב' הביאורים בסוגיא זו אינם מיושרים היטב לענ"ד:

דהנה, להביאורים הנ"ל הרבה מן המצות שבדיבור (ולהביאור השני - כל המצות שבדיבור), יש לקיימם באמירה בקול דוקא, ואין ללחוש בהם. והרי כפי שחזינן מאי עביד עמא דבר אין נוהגים להקפיד לומר ברכהמ"ז ק"ש וכו' בקול בפה דוקא, אלא לוחשים בלבד, ולפי הנ"ל נמצא שלא כהוגן הם עושים (לכתחילה עכ"פ) ע"פ שו"ע?

ולכן ראיתי לומר באופן חדש בכ"ז, שיסלק התמיהה מעיקרא, ויקיים מנהג בני הכשרים לקיים מצות שבדיבור גם ע"י לחישה. וכדלקמן.

ובהקדים מה שזכרתי בתחלת הדברים, לחקור אודות אותיות הלחישה במצות שבדיבור, שמצד הסברא אסור ללחוש הואיל ואין הברת האותיות יוצאות כמתוקן, אלא מתחלפות באותיות אחרות כגון ב' בפ' וכו'. או שמותר ללחוש הואיל וזו הדרך לומר אותיות אלו כשנאמרות בלחישה.

ולפי הביאור דלקמן אצדד ואומר כהצד השני - שכל דהוי כדרך אמירתו, אף אם לא נשמע כפי ההברה המקורית של האות, מ"מ הוי כדינא.

וא"ת: והלא הוכחתי בתחילת דברי דכיון שקפדינן על אמירת הזי"ן דתזכרו אף שדרכו של הזי"ן הסמוך לכ"ף להשמע כאות סמ"ך מוכח שאסור ללחוש.

הנה אין זה קושי' - די"ל דהקפידא היא לא מזה שהזי"ן נשמע כסמ"ך (כמובן משטחיות דברי רבה ז') אלא מצד שינוי במשמעות המילה ד'תזכרו' שנשמע כ'תשכרו', דלמילה יש משמעות אחרת, וגודל הבעייתיות היא לא רק משינוי משמעות המילה גרידא אלא משום שינוי משמעות המשפט כולו, דאי לא יתיו את הזי"ן ישמע 'למען תשכרו ועשיתם את כל מצותי' והיינו שתקבלו שכר על קיום המצות.

ודבר זה מקורו באשלי רברבי, וכלשון הטור בהוסיפו שם ביאור על הצורך להתיז האות זי"ן ד'תזכרו': "וצריך להתיז הז' דלמען תזכרו דלא לשתמע תשקרו או תשכרו, והוי כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס".

ומביאור זה דהטור, דאי לא יתיו היטב יישמע כאילו מקבלים שכר על המצות, משמע שזה לבד שנשמע הברת הז' כס' אין בו כלל חיסרון, כיון דזוהי הדרך לומר את האות ז' (כשסמוכה לסמ"ך). אך כשישנה משמעות אחרת שהז' משמע כס' (כ'תשכרו') - רק אז יש להבהיר זאת ע"י התזת הזי"ן.

ולפי ביאור זה יצא לדינא, שאין כלל חסרון ומגרעת באמירת מצות שבדיבור ע"י לחישה, ואף שאז מתחלפות הברות חלק מן האותיות באותיות אחרות, מ"מ כיון שזוהי הדרך לומר אותיות אלו שפיר נוכל לקיים מצות שבדיבור ע"י לחישה, ורק במקרה שבו המשמעות יכולה להשתנות<sup>13</sup> יהי'

(13) וראה גם בטור שם שהצריך ג"כ לומר "וזכרתם" בהתזת הזי"ן.

חסרון לומר בלחישה מצות שבדיבור.

## ח

### עפ"י הנ"ל - תירוץ קושיית מהר"י אבוהב

ולפי הנמצא לנו תתרוץ קושיא שהקשה המהר"י אבוהב על הטור (שם), וז"ל: "איני יודע מה צורך לומר והוי כעבדים, שנראה שאם לא הי' זאת החורבה יוצאת מחילוף המילה, לא היינו חוששים לחילופה". ומתריך: "ואולי שאמרו זה לומר שחורבה גדולה היא".

ולפי הנ"ל לק"מ, כיון שאם לא הי' מביא הסבר שמיחזי כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס לא הי' בזה גרעון כלל, כיון שזוהי דרכו.

ובאמת י"ל שמשמע כן בהמשך תירוצו דהמהר"י: "ולפיכך צריך להתיז זה הזי"ן בזה המקום, מה שלא היינו חוששים כ"כ אם לא הייתה חורבה גדולה". ודוק.

לסיכום ג' הביאורים הנ"ל:

ביאור הא': מצות שבדיבור שחיובם מדאורייתא (וכן מצות דרבנן שתקנת אמירתם היא כחלק ממצוה שחיובה מדאורייתא) יש להוציאם בקול ומצות שחיובם מדרבנן אפ' ללחשם.

ביאור הב': בכל המצות יש חיוב לכתחילה להוציאן בכל לבר מקום שיש בו טעם מיוחד לאמרו בלחישה.

ביאור הג': בכל המצות אפ' אפי' לכתחילה לאמרם בלחש לבר ממקום שמשתנה המשמעות של המשפט.

ולא באתי אלא להעיר המקורות, ולענין הלכה יש לשאול בכ"ז אצל רב מורה הוראה.

## שיטת רש"י בעדיפות הלשון "פסולה"

יביא ב' ביאורי הגמרא אודות החילוק בין דין סוכה למבוי / יביא קושיית התוס' על פי' רש"י בזה / יחדד שיטת רש"י ועפ"ז מתרץ הקושיא / יביא קושיא נוספת שמקשים התוס' בדברי הגמרא לקמן ומקשה עפ"ז דאין תירוצם עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י / יגדיר שיטת רש"י ומבאר שעפ"ז אין קושיית התוס' מתחילה כלל

הת' מנחם מענדל שי' כהן  
תות"ל המרכזית - 770 בת משיח

### א

#### מחלוקת רש"י והתוס' בחילוק בין סוכה למבוי

איתא במסכת עירובין<sup>1</sup>: "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט, רבי יהודה אומר אינו צריך". כלומר, מבוי - מקום שפתוחים אליו חצרות הרבה - שלפי גדרי התורה הרי הוא רשות היחיד כיון שאינו רחב ט"ז אמה או שסתום מראשו האחד וע"כ מדאורייתא מותר לבני החצרות (שהם רשות היחיד) להוציא ולהכניס למבוי, אך חכמים אסרו לטלטל אליו וממנו שמא יתחלף להם ויבואו להתיר אף רשות הרבים גמורה. אלא שיכול להתיר המבוי ע"י שיעשה לו לחי (עמו ליד המשקוף) או קורה (קורה שמונחת על הפתח מלמעלה) להיכר - שלא יתחלף ברשות הרבים.

וקורה זו צריכה שתהי' בתוך עשרים אמה, דלמעלה מעשרים אמה לא שולטת עינו של האדם ושוב אין היכר.

שואלת הגמרא: "תנן התם<sup>2</sup> סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר. מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה וגבי מבוי תני תקנתא".

כלומר, גם לגבי סוכה מצינו שסוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, אך ישנו שינוי בלשון התנא בב' המקומות, לגבי סוכה כתב הדין - "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה" - ואילו לגבי מבוי כתב התקנה - "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט - וצריך להבין את טעם השינוי בין ב' המקומות.

ומתרצת הגמרא: "סוכה דאורייתא תני פסולה, מבוי דרבנן תני תקנתא". ופירש רש"י:

(1) ב, א.

(2) סוכה ב, א.

"סוכה. דטעמא דידי' מדאורייתא כדאמרי' התם מלמען ידעו דורותיכם. תני פסולה. הואיל וכבר מימות משה ניתנה מדה זו ובאו חכמים לפרש לך שאם לא עשה כן פסולה, שייך למיתני בה לשון פסלות ואף על גב דמהניא בה תקנתא כל כמה דלא מתקן לה איקריא פסולה".

"מבוי. דכל עיקרי' דרבנן הוא לא שייך למימר בי' לשון פסלות, שהרי כאן התחיל להראותך עסקי מבוי ותורתיו ומאי פסול שייך למימר אכתי לא הודיעך שיעורי' בהכי דליתני אם לא עשה כן פסול".

והיינו, שההבדל בין ב' המקרים הוא שסוכה היא מצוה מדאורייתא ומדאורייתא למדנו שסוכה שלא שולטת בה העין פסולה וע"כ שייך בה הלשון פסולה, אך מבוי שהוא דרבנן לא שייך לכתוב בו לשון זה. דהנה, אדם שמצווה משהו בפעם הראשונה אינו אומר את התוצאה שתהי' ע"י שיעשה את המעשה, דלכל לראש צריך הוא לומר את עצם הענין - שלא לעשותו.

וכמו"כ בנדון דידן, סוכה כיון שהיא מדאורייתא הרי שעצם הדין פסולה למעלה מכ' אמה כבר ידוע לנו וע"כ התנא יכול להשמיע לנו שאם עשה כן פסול, אך במבוי שהוא מדרבנן הרי שמשנה זו היא הפעם הראשונה שמשמיענו התנא שמבוי שהוא מעל כ' אמה פסול וע"כ אינו משמיע לנו את דינו אלא הא גופא שלא יעשה כן ואם עשה כן - ימעט.

ומתרצת הגמרא תירוץ נוסף: "ואיבעית אימא דאורייתא נמי תני תקנתא, אלא סוכה דנפישין מילי' פסיק ותני פסולה, מבוי דלא נפישין מילי' תני תקנתא".

והיינו, שאין הכי נמי שגם בסוכה - אף שהיא מדאורייתא - הי' צריך התנא לכתוב את התקנה - ימעט, אלא שבסוכה כיון שבאותה המשנה כתובים דינים נוספים שפוסלים בסוכה - שאין לה שלוש דפנות ושחמתה מרובה מצילתה - הרי שאם התנא הי' משמיע לנו את תקנתו של כל פסול ופסול הי' מאריך בלשונו מאוד ולא רצה לעשות כן כיון ש"לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה"<sup>3</sup> ולכן כתב התנא "פסולה" שבזה נכללים כל הדינים יחד.

והקשו התוספות על פירוש רש"י: "סוכה דאורייתא תני פסולה. פרש"י דשייך למיתני בה לשון פסול הואיל ומימות משה ניתנה מדה זו. ולישנא דאיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא לא אתי שפיר לפירושו, כי גן ללשון ראשון תני בדאורייתא תקנתא ולא קאמר אלא דשייך למיתני בה לשון פסולה".

כלומר, דפירוש רש"י אינו מדוייק כל כך בלשון הגמרא, דכאשר הגמרא מביאה את התירוץ השני היא מקדימה "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" ומשמע שרק בתירוץ השני מתחדש הענין שאף בדיני דאורייתא אפשר לכתוב התקנה ולכאורה לפי פירוש רש"י הרי שגם לפי הפירוש הראשון אפשר לכתוב בלשון תקנה (וכל התירוץ הוא למה דרבנן אי אפשר לומר לשון זו).

וע"כ מפרש התוספות פירוש אחר: "לכך נראה לפרש, סוכה דאורייתא תני פסולה דלשון ימעט משמע חומרא בעלמא ואתי למיטעי ולומר דדוקא לכתחלה אבל בדיעבד שפיר דמי, אבל במבוי דרבנן אין לחוש".

והיינו שלתירוץ הראשון אכן אי אפשר לכתוב בדאורייתא הלשון "ימעט" כיון שמשמע שהוא חומרא בעלמא - לכתחלה - אבל בדיעבד יהי' כשר וע"כ כותב התנא לשון פסול בדוקא, משא"כ בדין דרבנן אין חוששים לזה. ולפי זה מובן לשון הגמרא "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" - שאכן לפי התירוץ השני מתחדש שאף בדאורייתא שייך לכתוב הלשון ימעט.

## ב

### ביאור שיטת רש"י

ואולי יש לומר בשיטת רש"י, שאין הכי נמי שגם לתירוץ הראשון אפשר לכתוב בדאורייתא בלשון תקנה, אך מה שמשנתה ומתחדש בתירוץ השני הוא מה ההעדפה, לשון של תקנה או פסול.

דהנה, הגמרא שואלת מה ההבדל בין ב' המקרים ואינה שואלת על מקום אחד שצריך להיות כמשנהו, וא"כ צריך לחשוב מה היא הלשון המועדפת שהי' התנא צריך לכתוב בב' המקומות? ובפשטות הלשון העדיפה היא הלשון של הדין - פסול, דמה ענינו של התנא להשמיענו מה צריך האדם לעשות בשביל שיהי' כשר, התנא אומר את הדין והאדם מעצמו צריך להבין מה לעשות בכדי שיהי' כשר.

וזוהי אכן תשובת הגמרא הראשונה - הלשון המועדפת היא לשון של פסול, אלא שבדין דרבנן אי אפשר להשתמש בלשון זה (כנ"ל) וע"כ מוכרח התנא לשנות ולכתוב בלשון של תקנה.

ועל זה באה התשובה השני' ואומרת "ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא" - היינו שהלשון המועדפת על התנא היא הלשון של תקנה וע"כ גם בדאורייתא הי' צריך להיות הלשון של תקנה (והיינו שהלשון "בדאורייתא נמי" לא בא לחדש שגם בדאורייתא אפשר לכתוב בלשון תקנה, אלא שגם בה צריך לכתוב בלשון זו ואין הכי נמי שזה חידוש אף בדין דרבנן, שגם בו הטעם לפי טעם זה הוא מפני שזו הלשון המועדפת אלא החידוש של התשובה השני' היא על דין דאורייתא בפרט).

והסברא שהלשון של תקנה עדיפה על לשון הדין מופיע בתוספות מסכת סוכה<sup>4</sup>: "ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא, כדאשכחן בריש פסחים<sup>5</sup> שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו". היינו, שהתנא מעדיף להשתמש בלשון "נקיה" ולא לכתוב "פסול" כשם שהתורה משנה בלשונה וכותבת<sup>6</sup> "ומן הבהמה אשר איננה טהורה" ולא כתבה "טמאה" בכדי לא להוציא דבר מגונה מפיו'.

(4) ב, א. ד"ה דאורייתא תני פסולה.

(5) ג, א.

(6) בראשית ז, ח.

## ג

## קושיא על שיטת רש"י מ'במה מדליקין

והנה בהמשך דבריו שואל התוספות: "והא דאמרינן בפ' במה מדליקין נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי ואע"ג דנר חנוכה הוי דרבנן נקט פסולה אגב סוכה דבתריה". כלומר, לכאורה לפי מה שמשמע מהתירוץ הראשון בגמרא הרי שבדיני דרבנן לא כותבים הלשון של פסול וא"כ צריך להבין מדוע לגבי נר חנוכה שהוא דין דרבנן אומרת הגמרא "נר חנוכה . . פסולה כסוכה וכמבוי".

ומתרץ התוספות ששם הגמרא כתבה הלשון פסולה כיון שבאותו המשפט מוזכר גם סוכה שהיא דין דאורייתא ובה לא שייך הלשון ימעט אלא פסול דוקא ועל כן כתבה הגמרא גם בנר חנוכה באותו הלשון.

ויש לעיין האם גם לפירוש רש"י אפשר לתרץ תירוץ זה, דהנה, לפי התוספות התשובה הנ"ל מובנת היטב, שהרי לפירושו הלשון ימעט משמע חומרא בעלמא, וע"כ אם הייתה הגמרא כותבת "נר חנוכה . . ימעט כסוכה וכמבוי" הייתי יכול לחשוב שאף סוכה היא חומרא בעלמא וע"כ מוכרחת הגמרא לשנות בלשונה ולכתוב לגבי נר חנוכה הלשון "פסולה".

אך לפירוש רש"י שהטעם שבדאורייתא כותבים הלשון פסולה הוא בסתם, הרי שאדרבא ה' לסוכה להיגרר אחר נר חנוכה ולכתוב הלשון דימעט.

ולהוסיף שלפירוש רש"י הקושיא הנ"ל קשה אף יותר, שהרי לפירושו אי אפשר לכתוב בדין דרבנן הלשון דפסול (שהרי כאן התחיל לבאר דינו כנ"ל) וא"כ ודאי היתה צריכה סוכה להיגרר אחר נר חנוכה.

## ד

## גדר הדין בנר חנוכה לשיטת רש"י וישוב הקושיות

ויש לומר הביאור בזה, דלפירוש רש"י קושיא זו דהתוספות כלל לא מתחילה, דהנה, כל הסיבה לפי התירוץ הראשון שבדין דרבנן אי אפשר לכתוב לשון פסול הוא כלשון רש"י: "שהרי כאן התחיל להראותך עסקי מבוי ותורותיו ומאי פסול שייך למימר אכתי לא הודיעך שיעורי' בהכי דליתני אם לא עשה כן פסול", כלומר, כיון שכאן הוא המקום הראשון שבו משמיענו התנא שצריך להיות בתוך כ' לא שייך לכתוב פסול, משא"כ בדין דאורייתא כיון שכבר מן התורה ידוע דין זה שייך לומר שאם לא עשה כן פסול.

ובביאור יותר: רש"י מסביר שבסוכה כבר ידוע הדין כיון ש"דטעמא דידי' מדאורייתא כדאמרי' התם מ"למען ידעו דורותיכם", והיינו שכבר מן התורה ישנו הדין שצריך שישלוט בו עין אדם. ויש לדייק בלשון רש"י "דטעמא דידי' מדאורייתא" והיינו שאין זה שמן התורה



ידענו כבר ששיעור הסוכה בכ' אמה<sup>8</sup>, אלא שידענו שצריך להיות היכר וע"כ כשהתנא נותן השיעור המדויק שהוא כ' אמה יכול הוא לכתוב הלשון פסול כיון שעיקר הדין כבר ידוע לנו.

משא"כ בדין דרבנן שבא התנא להשמיע לנו את עצם הדין שצריך להיות היכר עין אין הוא יכול לכתוב הלשון פסול אלא כיצד יש לעשות - "ימעט".

וע"פ זה יש לומר, דבדין נר חנוכה - אף שהוא מדרבנן שייך לכתוב הלשון "פסולה". דהנה, בגמרא שם<sup>9</sup> מופיעה מימרא זו בשם "אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי' דרבי תנחום נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי" והטעם הוא מפני שצריך להיות פירסומי ניסא וכאשר לא שולטת בו עין אדם אין פירסומי ניסא.

והנה עצם הדין שבנר חנוכה צ"ל באופן של פירסומי ניסא כבר ידוע לנו מהברייתא<sup>10</sup>: "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם הי' דר בעלי' מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר". ופירש רש"י: "מבחוץ - משום פרסומי ניסא". נמצא שאת דין פירסומי ניסא כבר למדנו<sup>11</sup>.

ויש לומר שע"כ כאשר בא האמורא ומשמיע לנו השיעור דפירסומי ניסא - עד כ' אמה הרי שאינו מחדש בדבריו את עצם הדין אלא רק את השיעור וא"כ שייך בו שפיר הלשון "פסולה" כיון שכבר ידוע לנו עצם הדין (ולפי פירוש רש"י בתירוץ זה הרי ש"פסולה" הוא הלשון העדיף כנ"ל).

[ולהוסיף שגם השיעור של שליטת העין כבר ידוע לנו מסוכה ומבוי וכפי שכותב שם רש"י: "כסוכה וכמבוי - דתנן בהו בהדיא בערובין ובמסכת סוכה דפסילי"].

8) שמצד הטעם שכתוב בתורה הרי שצריך שישלוט בו העין ובפשטות הוא תלוי בבני אדם, יש מי שראיתו חזקה ואף למעלה מכ' אמה שולטת עינו ויש מי שראיתו חלשה ואף בפחות מכ' אמה לא שולטת עינו. והתנא משמיע לנו השיעור ששווה בכלם (כמו בהרבה דיני תורה שקובעים שיעור קבוע לכל, ראה ראש השנה יג, א. ועוד).

9) כא, ב.

10) שם.

11) אף שלא ידוע לנו שע"ז זה יהי הפסול.

## בגדר פטור הילך

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

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

### א

#### ב' אופנים בהסברת פטור 'הילך'

איתא במסכת ב"מ<sup>1</sup>: "אמר ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' וזו והילך חייב. מאי טעמא, הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי. ותנא תונא שנים אוחזין בטלית, והא הכא כיון דתפיס [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא וקתני ישבע. ורב ששת אמר הילך פטור. מ"ט, כיון דאמר לי' הילך הני זווי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינך חמשים הא לא מודי, הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה".

ובהגדרת המושג 'הילך' מצאנו כמה ביאורים שונים בדברי הראשונים, ומהמרכזיים ביניהם:

אופן הא<sup>2</sup>: הילך הוא רק כאשר ההודאה היא בפקדון או במלוה הדומה לפיקדון - כאשר הלוה עדיין לא לא הוציא את הכסף והוא עדיין שייך לבעליו. והחילוק בין 'הילך' למודה במקצת רגיל הוא<sup>3</sup>, שבכל מודה במקצת המודה יוצר התחייבות חדשה ע"י ההודאה שלו, משא"כ כאן בהילך שהחפץ הי' שייך (או שהמעות היו שייכים) לתובע עוד קודם ההלוואה והמודה רק מודה שהחפץ הזה שייך לבעליו, וא"כ הודאתו לא יצרה חיוב חדש, וע"כ דין מודה במקצת לא נאמר פה ופטור משבועה.

(1) ד, א.

(2) ראה תוס' הרא"ש כאן ועד"ז הבינו רבים בדעת רש"י (ראה בזה הנסמן לקמן אות ג'). ועוד.

(3) ראה בסברא זו בשיעורי ר"ח מטעלו ועוד רבות באחרונים כאן.

כלומר, בהילך הפגם הוא בעצם ההודאה - שההודאה לא יצרה חיוב חדש שלא הי' מקודם, אלא היא רק על חיוב שהי' כבר קודם ההודאה.

אופן הב' <sup>4</sup>: הילך הוא לאו דוקא בפיקדון אלא אף בהלוואה רגילה, והוא כאשר הלוה משלם מיד את הכסף שהוא מודה בו, ולא רק מודה שחייב לשלם.

והחילוק בינו לבין כל מודה במקצת הוא שבכל מודה במקצת נשאר עדיין חיוב ממון (שנוצר ע"י הודאתו) שמחייב שבועה על החצי השני, משא"כ בהילך שכבר שילם את החצי שהודה בו, שוב אין מה שיחייבו שבועה על החצי השני, ובאופן כזה לא נאמר דין מודה במקצת, שהרי על החלק ששילם לא נשאר כבר חיוב ממון ובחלק השני הרי הוא 'כופר הכל' ולכך פטור.

כלומר, בהילך אמנם עצם ההודאה (במקצת) היא בשלימות - שיוצרת משהו חדש, אך הפגם הוא בקשר בינה לשאר ממון הטענה, שכיוון ששילמו כבר לא נחשב חיוב אחד עם השאר ולא מחיל עליו שבועה.

ובעומק יותר הסבירו באחרונים <sup>5</sup> את החילוק בין ב' האופנים דחולקים בחקירה הידועה בדין מודה במקצת, דיש לחקור מה מחייבו שבועה:

האם הודאתו מחייבתו בשבועה. או שחיוב ממון שנוצר מחייבו בשאר.

ועפ"ז מבארים שלאופן הא' ההודאה מחייבת את השבועה ולכן רק אם יש פגם בהודאה - חשיב הילך ופטור משבועה. ולאופן הב' חיוב הממון (שבא ע"י הודאתו) מחייבו שבועה וע"כ כאשר חיוב הממון כבר לא קיים (או שלא קשור כבר להודאתו) - חשיב הילך ונפטר משבועה.

## ב

### הנפק"מ בין ב' האופנים

ומהנפק"מ בין שני האופנים:

א. כאשר יש בידו פיקדון אך אינו מקנהו לתובע כעת <sup>6</sup>.

לאופן הא' הוי הילך שהרי אמנם מודה לו בחוב אך אין זה חוב שנוצר ע"י הודאתו אלא הי' קיים תמיד. משא"כ לאופן הב' כל עוד החיוב קיים ולא שילמו בפועל הוא מחיל את השבועה על שאר הממון ולא הוי הילך.

ב. כאשר החיוב הוא מלוה שהוציא, ובהודאה נתנו לתובע ממש.

לאופן הא' לא הוי הילך שהרי אמנם שילם החיוב אך סו"ס הודה לו (אפי' שכעת החיוב

(4) ריטב"א כאן. דעת הגאונים ברשב"א. נימוק"י כאן. וכן יש שהסבירו בדעת הרמב"ם. הב"ח בדעת רש"י. מאירי. ועוד.  
(5) שיעורי ר"ח מטעלו שם.

(6) ראה בזה בריטב"א כאן שהביא את שני נפק"מ הבאות לקמן בדרך קושיא על רש"י ומשמע מדבריו שסובר כאופן הב' בשני הדיונים הבאים לקמן, ובאמת אם לומדים שרש"י ס"ל כאופן הא' והריטב"א כאופן הב' כדלקמן בפנים (וראה בזה עוד לקמן בפנים דלשיטתיהו אולי בגדר מודה במקצת) מובן שפיר דלא קשיא מידי.

ממון לא קיים - שהרי שילמו, אך ההודאה שנותנת את התוקף לתובע להשביעו<sup>7</sup> בעינה עומדת ומחייבתו (שבועה) וא"כ לא הוה הילך. משא"כ לאופן הב' כיוון שחיוב הממון כבר נסתלק שוב לא הוה מודה במקצת אלא הילך.

ג. מדוע שטר חשיב הילך (כמפורש בדברי הגמרא בע"ב).

לאופן הא' חייבים להסביר<sup>8</sup> שהוא כיון ששטר הוא שיעבוד קרקעות, וקרקע היא הילך שהרי ישנו השיעבוד כל זמן החוב וא"כ בהודאתו לא יוצר חיוב חדש אלא הקרקע היתה כבר שייכת לתובע כל זמן החוב וע"כ הוא ע"ד פקדון והוה הילך.

משא"כ לאופן הב'<sup>9</sup> ניתן גם להסביר שפטר שטר הוא משום שכל עוד המודה לא הוה יכול לכפור בטענה (כבשטר או כשיש עדים נגדו<sup>10</sup>) חשיב הילך שהרי את חצי החיוב לא הוה יצר בהודאתו.

ליתר ביאור ובעומק יותר, הוסבר לעיל שלאופן הא' הודאתו היא המחייבת משא"כ לאופן הב' חיוב הממון הוא המחייב. וא"כ בנידון דידן שלחיוב הממון אינו יכול להתכחש שהרי יש שטר, א"כ חיוב הממון לא נוצר ע"י הודאתו שהרי דבריו לא מעלים ולא מורידים לענין חיוב הממון דאף אם יכפור לא יהי' נאמן וע"כ חשיב הילך (אופן הב').

משא"כ אם חיוב השבועה הוא נוצר מעצם ההודאה א"כ שפיר ישנה גם כאן הודאת פיו שהרי הודאתו אינה 'מתבטלת' כאשר יש שטר או עדים שהרי הודאתו 'חזקה' יותר מהעדים (עד שישנם דברים<sup>11</sup> שדוקא הודאתו מחייבת ולא עדים) וא"כ שפיר הוה מודה במקצת אף בשטר.

ד) כאשר כופר במקצת (מלוה) ובמקצת השני מודה אך טוען שפרעו או שמחל לו.

לאופן הא' לא שייך להחשיבו כהילך (אף אם נחשיבנו מודה במקצת שטוען שפרעו) שהרי סו"ס הודה בחוב ויהי' חייב שבועה.

(7) ראה תוס' ד, א ד"ה הצד השווה שבהם.

(8) כפי שפירש רש"י שם.

(9) ראה קצוה"ח סי' פ"ז סק"ה שהאריך להסביר בדעת הב"י (בדה"ב חו"מ סי' פ"ז) - דס"ל כאופן הב' - מדוע לא מסביר הילך בשטר כהבא לקמן.

אך מובן מדבריו שם שהוא מטעם צדדי (לכאורה משום שבפעול לא נותן המעות ולא הוה ב'ציור' הרגיל של הילך) אך מובן שבעיקרון הפטור - שווה דין זה להילך, כפי המובן גם ממהלך הגמרא שמשווה דין שטר להילך, וכפי שאכן מביא שם את הסבר הש"ך בדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' טוען ונטען הל' ד'. ועד"ז הבין בדבריו בריטב"א כאן ועוד) שמחשיב שטר כהילך כפי המוסבר בפנים (וראה לקמן עוד מקומות שמשמע דהרמב"ם ס"ל כאופן הב'. וכן הביא הפילפולא חריפתא בדעת הרא"ש בפרקינו (סי' ר').

ולהעיר מהריטב"א כאן דאף דס"ל כטעם הב' מסביר בדברי הגמרא כרש"י (ורק מביא שיטת הרמב"ם), וניתן להסביר זאת שנמנע מלפרש ככפנים ע"ד הסבר הקצוה"ח בשיטת הב"י.

(10) ראה קצוה"ח שם.

(11) ראה באריכות בדף ג, ב. וכמו חומש קרבן ואשם לדעת רבנן. ועד שיש סברא לומר (וכן הוא אף למסקנא לדעת החולקים על ר' חייא קמייטא) שדוקא פיו יחייבו שבועה בדין מודה במקצת ולא עדים (ובפרט לאופן זה דס"ל שדין מודה במקצת קשור עם חוזק ההודאה (כדלקמן אות ז) וא"כ יותר הוה הוכחה). והסבירו בזה באחרונים שדין מודה הוא ע"ד דיינן שקובע המציאות באופן ודאי ולא רק כעדים שעדיין לא נותנים הפסיקה בפועל ורק נותנים מידע לדיין שנתן להכחשה והזמה.

משא"כ לאופן הב'<sup>12</sup> (אם נחשיבנו מודה - במקצת שטוען שפרעו) הוי ככל הילך (ויהי' נתון למחלוקת ר' ששת ור"ח האם יפטר) שהרי בחצי שמודה טוען<sup>13</sup> שכבר שילמו - ככל הילך לפי אופן זה, שהרי שילם חלק ההודאה.

## ג

## שיטת רש"י בהסברת דין הילך

והנה רש"י פירש דין הילך וז"ל: "והילך - לא הוצאתים והן שלך בכ"מ שהם".

ומלשונו "לא הוצאתים" - שמשמע שדוקא אם לא הוציא כלל המעות חשיב הילך - הסיקו רבים<sup>14</sup> שרש"י סובר כאופן הא' שדוקא בפיקדון (או בהלוואה כעין פקדון) הוי הילך.

אך יש שהבינו בדבריו דס"ל כאופן הב'<sup>15</sup> ומה שכתב 'לא הוצאתים' הסבירו באופנים שונים.

והנה מלבד שנדחקו בלשונו הנ"ל דרש"י הנה ממקומות רבים בסוגיא ניתן להוכיח דרש"י ס"ל דוקא כאופן הא' וכדלקמן.

12) ראה מאירי בסוגייתו שכתב בדעת הרמב"ם וז"ל: "גדולי המחברים (רמב"ם טוען ונטען פ"א ה"ג) כתבו שכל שהודה במקצת ואמר עליהן שמחלם לו או נתנם לו הרי זה בדין הילך ופטור". אך ממשיך "ומכל מקום יותר נראה לכללו בדין כופר בכל שהוא פטור". והנה ברמב"ם שם ז"ל: "הטוען מטלטלין על חברו וכפר בכל ואמר לא היו דברים מעולם. או שהודה במקצת ונתנו מיד ואמר אין לך בידי אלא זה והילך. או שאמר אמת שהי' לך אצלי אבל מחלת לי או נתת לי או מכרת לי או החזרתי לך. או שטענו חטים והודה לו בשעורים. בכל אלו פטור משבועת התורה". ובמ"מ שם אכן הבין בדעתו שדין זה נכלל בכלל כופר הכל ולא בדין הילך. ואף להבנת המאירי שהרמב"ם כוללו בדין הילך (ולכאורה מכריח כן מהסדר בדבריו שהביא זה לאחר דין הילך) יובן לפי המבואר בפנים.

ומ"ש המאירי ש"יותר נראה לכללו בדין כופר בכל" ניתן להסביר שסובר כאופן הא' וא"כ ההסבר יהי' כפנים. ויותר נראה לומר דאף אם מסבירים כאופן הב' (וכפי שמשמע משני הפירושים שמביא בסוגייתו דאינם כאופן הא') עדיין ניתן לדון האם כשטוען פרעתי נחשב ככופר - שהרי בפועל ממש לא הודה שחייב לשלם. או דהוי כמודה - שהרי סו"ס הודה שהי' כאן חיוב. והנה רש"י (ב"מ ה, א ד"ה צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת) פירש "כפירה לא הויא אלא בכופר ממש או לא היו דברים מעולם או החזרתי לך הודאה לא הויא אא"כ הודה ממש שיש לו בידו שחייב להחזיר לו". ולהדיא מדבריו שהחזרתי לך נחשב כפירה והודאה היא רק כאשר מודה שצריך לשלם ('הודאה ממש'). ולכאורה בזה נחלקו המ"מ והמאירי בשיטת הרמב"ם דהמאירי מחשיבו כמודה והמ"מ ככופר.

והנה לפי הנ"ל בפנים שלאופן הב' חיוב הממון הוא המחייבו שבועה ואילו לאופן הא' הודאתו מחייבתו שבועה, וע"פ הנ"ל הערה הקודמת (ויבאר יותר לקמן אות ז) דלאופן הא' חיוב השבועה הוא ע"י חוזק הודאתו (ויותר מהחוזק המחייבו ממון - דו"ק שם). א"כ ההודאה צריכה להיות חזקה - 'הודה ממש' (להעיר דכל דבר שלא הגיע לפועל לא קיבל התוקף הדרוש (ראה בזה באריכות ב'המשן תשל"ח' ועוד)), וגם כאן הודאתו היא רק 'תיאורית' ולא באה לפועל - לא הודאה ממש (להעיר מהביאור בלשון ממש מלשון ממשות. ודו"ק).

וא"כ יומתק דרש"י דס"ל כאופן הא' (כנ"ל) מסביר שבמודה במקצת בעי הודאה ממש שבביל להחשיבו כמודה במקצת, משא"כ להרמב"ם דס"ל כאופן הב' ניתן ללמוד דס"ל דלא בעי הודאה ממש ודי בהודאה 'תיאורית' ע"מ להיחשב כמודה רק שכאן חשיב הילך.

13) ואף שבכל הילך אנו יודעים בוודאות ששילמו ואילו כאן הוא רק לפי טענתו אך הרי כאן יש לו נאמנות מלאה על הודאתו שהרי בנוגע לענין ההודאה (לאו דוקא לענין פסק ההלכה הכללי בדין זה. והרי מה שנוגע לדיונינו כאן הוא ההשלכות מהודאתו. ודו"ק) הוא 'הפה שאסר' והודה והוא 'הפה שהיתיר' שאמר שפרע או שנמחל לו - וא"כ נחשיבנו (לענין ההודאה) כהודה ופרע ככל הילך רגיל.

14) רשב"א. ריטב"א. ר"נ. ב"י חו"מ סי' פ"ז. ועוד.

15) הגהות אשרי סי' ה. ריטב"א בשיטמ"ק. ועוד.

## ד

## הטעם דשטר נחשב הילך

בהא דשטר חשיב הילך (כמפורש בדברי הגמרא בע"ב). מסביר רש"י<sup>16</sup> וז"ל: "וכל משמעות השטר הילך הוא שהרי הקרקעות משועבדים על כך".

והנה לעיל (אות ב') נתבאר באריכות דלפי אופן הב' ניתן להסביר את דברי הגמרא (כדמשמע מהרמב"ם<sup>17</sup>) בפשטות ששטר עצמו הוא הילך (ולא רק משום שמשעבד קרקעות) ואילו לאופן הא' הכרח להסביר כהסבר רש"י דוקא.

והנה לכאורה, בפשט הסוגיא יותר 'חלק' לפרש כהרמב"ם.

דהנה מלבד מה שכך משמע מפשטות לשון הגמרא "והאי שטר דקמודי בי' הילך הוא" ולמה לנו להכניס בדברי הגמרא שזה מגיע משיעבוד קרקעות<sup>18</sup>. הנה גם מדברי הגמרא במסקנת הסוגיא "אי נמי משום דהוה לי' שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות". שאומרת זאת בלשון של חידוש ששטר הוא שעבוד קרקעות משמע קצת דבתחילת הסוגיא לא השתמשנו ביסוד זה ששטר משעבד קרקע<sup>19</sup>.

וכפי שמשמע קצת מתוס'<sup>20</sup> (ד"ה אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות) שמקשה מהיסוד שהנשבע על שיעבוד קרקעות פטור. ואם הי' מפרש בסוגיא כרש"י הי' יכול להקשות זאת כבר כשאמרה הגמרא ששטר הוא הילך דלהסבר רש"י כבר בשלב זה מובן שאין נשבעין על הקרקעות, ומכך שהקשה זאת רק במסקנת הגמרא<sup>21</sup> נראה שמפרש בשטר כהרמב"ם וע"כ קושיא זו מתעוררת רק במסקנת הסוגיא.

הנה ניתן להסביר<sup>22</sup> דמה שרש"י פירש דוקא כך הוא משום דס"ל כאופן הא' וכנ"ל.

16 (ד"ה טעמא דאמר שלוש.

17 (נסמן שם.

18 אך מצד שני דוחק קצת לפרש כאופן הב' שהרי אין זה הילך ממש אלא רק כהילך דיש לו העיקרון של הילך וכפי שאכן מקשה הב"י על המפרשים כן בסוגיא אף דס"ל כאופן הב' (ראה לעיל בארוכה הערה 10).

ולכאורה זהו גם הטעם שברביב"א כאן פירש כרש"י אף דס"ל כאופן הב' אך מכך שהביא גם פירוש הרמב"ם מוכח שבאופן עקרוני יכול לפרש כן משא"כ להסוברים כשיטה הא' שא"א לפרש כן בסוגיא.

19 או בסגנון אחר: ע"ד לשון הגמרא בהמשך "משום דהוה לי' שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות" הי' צריך לומר גם כאן "משום דהוי שטר שעבוד קרקעות ושיעבוד קרקעות הוי הילך", ולא "והאי שטר . . הילך הוא".

20 וראה לקמן שנראה דהתוס' ס"ל כאופן הב'.

21 אף שניתן לומר ש'חיכה' לכאן דאם הי' שואל שם הרי א. לא הי' מפורש בגמרא ורק לפי פירוש רש"י. ב. הקושיא היתה רק מדעת ר' ששת (אף דהלכה כדבריו, (כמפורש בתוס' (ד, א) ד"ה ור' ששת אמר הילך פטור). ומלבד זאת ניתן לומר דלא הקשה כן כי מסתפק בפירוש דברי הגמרא בשטר.

אך לפי המבואר בפנים יומתק שהי' מוכרח לשאול זאת דוקא כאן.

22 אף דניתן גם לומר באופן אחר - ראה הערות 10, 18.

## ה

## מחלוקת הראשונים במסקנת הצד השווה דר"ח קמייטא

והנה לעיל בתחילת הסוגיא<sup>23</sup>: "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו".

במהלך השקו"ט הביאה הגמרא הו"א ללמוד זאת בק"ו מעד אחד, אך דחתה זאת, ד"מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע." ("היכי ילפת שבועה דשנים משבועה דעד אחד, מה לעד אחד שכן על מה שהעד מעיד הוא נשבע להכחישו, תאמר בשבועה דעדים שאינו נשבע על מה שהעידו אלא על מה שלא העידו ועל כפירתו הוא נשבע ולא אהעדאתן ומנין לך להחמיר כל כך". רש"י).

עוד ניסתה הגמ' ללמוד דין זה מגלגול שבועה דעד אחד אך הקשתה ד"מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דמזון קא מחייבי". ("עד לא חייבו שבועה אלא על מה שהעיד והשבועה גוררת שבועה תאמר בעדים הללו שהחמשים שהעידוהו הם מחייבין אותו לשלם ואין כאן שבועה לגרור על ידה שבועה על השאר". רש"י).

ולמסקנת הגמרא דין זה נלמד מהצד השווה דהודאת פיו ועד אחד, ונחלקו בראשונים בהסברת מסקנת הגמרא ונקודת מחלוקתם:

לשיטת הריטב"א<sup>24</sup>: הלימוד הוא מהצד השווה דפיו וגלגול שבועה דע"א. אך מעד אחד גרידא לא ניתן ללמוד שהרי 'על מה שמעיד הוא נשבע' וא"כ א"א ללמוד ממנו אף מהצד השווה - דקושיא זו היא פירכא לגמרי 'דלא דמי כלל למודה במקצת'. משא"כ הקושיא על גלגול שבועה היא 'קושיא בעלמא', ועלי' ניתן לומר 'פיו יוכיח' שגם כאשר אין שבועה ניתן לחייב שבועה.

ואילו לשיטת רש"י: נלמד מהצד השווה דפיו ועד אחד. אך מגלגול שבועה לא ניתן ללמוד אף בהצד השווה דהקושיא 'שכן שבועה גוררת שבועה' היא פירכא לגמרי דלא דמי כלל למודה במקצת. משא"כ הקושיא ד'על מה שמעיד הוא נשבע' היא פירכא בעלמא.

ונמצא דיש כאן ב' מחלוקות שבהשקפה ראשונה אין קשר בין אחת לשני':

א. בנוגע ללימוד מגלגול שבועה. דלרש"י לא ניתן ללמוד אף מהצד השווה כי הפירכא היא פירכא גמורה כנ"ל. ואילו להריטב"א ניתן ללמוד משם ואין הפירכא גמורה ואפשר לומר לאחרי' 'פיו יוכיח'.

ב. בנוגע ללימוד מעד אחד. דלרש"י ניתן ללמוד מהצד השווה דהפירכא היא פירכא בעלמא. ואילו להריטב"א לא ניתן ללמוד ממנו אף בהצד השווה כי הפירכא היא פירכא גמורה.

(23). ג. א.

(24). וכן ברמב"ן. רשב"א. ר"נ. ועוד.

## ן

## ביאורי האחרונים ביסודות המחלוקת

והנה באחרונים<sup>25</sup> כאן ביארו יסוד המחלוקת הא', דלשיטתייהו אזלי בחקירה הנ"ל (אות א) ביסוד דין מודה במקצת. דהריטב"א ס"ל דחייב הממון במקצת מחייבו בשבועה על השאר וע"כ כאשר מקשה הגמרא מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה - ומנין לומר שגם חייב הממון דהעדים יחייב שבועה - ניתן לענות שפיר ד'פיו יוכיח' דאף בו חייב הממון מחייבו שבועה על השאר.

משא"כ רש"י דס"ל דהודאתו היא המחייבתו ולא חייב הממון א"כ כששואלים מה לגלגול שבועה שכן שבועה גוררת שבועה לא ניתן לענות פיו יוכיח שהרי גם בפיו אין הממון מחייבו אלא הודאתו.

יש מן האחרונים<sup>26</sup> שהסבירו טעם מחלוקת הב', דהריטב"א ס"ל שכיון שע"א נשבע על מה שהוא מעיד, א"כ לא דומה כלל למודה במקצת. ואילו רש"י ס"ל דדין מודה במקצת הוא משום דכשמודה נראה כמשקר והופך את טענתו של הטוען לחשובה (וע"ד סברת התוס'<sup>27</sup>) וע"כ נשבע. וא"כ כש"כ שנראה כמשקר כשעד אחד מעיד נגדו, ופירכת הגמרא 'על מה שמעיד הוא נשבע' היא פירכא בעלמא.

## ז

## הסבר כללי בדין מודה במקצת ועפ"ז יסודות רבים ממחלוקותיהם

והנה במבט ראשוני שתי מחלוקות הנ"ל אינם קשורות אחת לשני', אך כד דייקת שפיר י"ל דשני ביאורים הנ"ל משתלשלים מנקודת יסוד אחת בעצם גדר מודה במקצת<sup>28</sup>.

ובהקדים, דלעיל בסוגיא בדברי רבה "מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע" פירש רש"י: "מפני מה אמרה תורה כו'. ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו".

ואילו בתוס'<sup>29</sup> פירשו: "פיו יהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל או נילף מהכא דלא נימא מגו בעלמא". ועד"ז ס"ל להריטב"א<sup>30</sup>.

והקשו רבים<sup>31</sup> על דעת רש"י והרי משיב אבידה פטור רק מתקנת חכמים<sup>32</sup> ומה מקשה רבה 'מפני מה אמרה תורה'? כן הקשו<sup>33</sup>, והרי רש"י ס"ל דלא אמרינן מיגו לפטרו משבועה

(25) חידושי ר"ח מטעלו.

(26) חידושי ר' ראובן ב"מ סי' ב'.

(27) ד, א. ד"ה הצד השווה שבהם.

(28) ועפ"ז יומתק שכל הראשונים הנ"ל הערה 24 נחלקו על רש"י בב' המחלוקות.

(29) ד"ה מפני מה אמרה תורה.

(30) וכן לר"ן ולרמב"ן ודו"ק דלפי המבואר לקמן לשיטתייהו אזלי (ראה הערה 24).

(31) שטמ"ק בשם הרמב"ן והר"ן. מהר"ם שיף. ועוד.

(32) גיטין מח, ב.

(33) כן שמעתי מפי הרב לבקאווסקי שליט"א בשיעור כללי.



וא"כ מדוע משיב אבידה יפטר משבועה.

וביארנו באחרונים<sup>34</sup> דפטור משיב אבידה אליו מתכוון רש"י כאן אינו רק מתקנת חכמים גרידא (שמא לא ישיב אבידה אם יפסיד מכך), ולא רק נאמנות של מיגו<sup>35</sup>, אלא שהוא ע"ד 'הפה שאסר הוא הפה שהיתיר' דהרי כל מה שחייב שבועה ב'מודה במקצת' הוא משום שהודה ובכך נראה כמשקר ונתן כח חזק לטוען להשביעו<sup>36</sup> וא"כ לא יתכן שהוא יפגום בעצמו - דע"י שהוא הודה גרם להשביע עצמו.

נמצא א"כ, דלרש"י יסוד מודה במקצת הוא משום דע"י הודאתו החליש את כוחו וחזק טענת משלחו.

וא"כ נמצא בגדר דין 'מודה במקצת': א. הוא דין התלוי בהודאתו ולא בחיוב הממון שיצר. ב. אין זה גזירת הכתוב גרידא אלא מטעם שמחליש כוחו, וא"כ שייך להשוות זאת לעד אחד שמעיד נגדו שגם מחליש כוחו.

ג. לפי הסבר זה ניתן לומר שדוקא כאשר ההודאה היא חזקה וודאית<sup>37</sup> - כב'פיו' שיש לו התוקף ע"ד דין הפוסק הדין<sup>38</sup> - מחלישה היא את כוחו אך אם אינה חזקה כ"כ כבעדים שעדיין אינה ודאות מוחלטת יחסית להודאת פיו יתכן שלא יחייבוהו שבועה וע"כ צריך ללומדו מהעד השווה דפיו וע"א. משא"כ אם נסביר שהממון הוא המחייב שבועה שוב אין נפק"מ בחוזק הודאתו וכל שהיא מחייבת ממון (אף אם תהי' בתוקף של עדים בלבד) היא תחייבו שבועה.

כן מובן עפ"ז דב' שיטותיו של רש"י במחלוקת הנ"ל (אות ו) תלויות אחת בחבירתה.

משא"כ להריטב"א דהוסבר לעיל שטעם חיוב מודה במקצת הוא מצד חיוב הממון שיצר א"כ אולי י"ל דלשיטתו אין גדר השבועה מטעם שפירש רש"י אלא מצד גזירת הכתוב<sup>39</sup>

34) ראה שיעורי ר' ברוך בער ועד"ז בעוד אחרונים.

35) שאינה פוטרת משבועה דהרי גם שבועה היא מטעם נאמנות וכל עוד ניתן להוסיף בנאמנותו מוסיפים.

36) כנ"ל אות ו' בדעת רש"י.

37) ועד"ז ניתן לומר שהוא רק כאשר 'הודה ממש' ששילם בפועל כנ"ל הערה 12.

38) ראה הערה 11.

39) וכדמשמע מלשון התוס' שם: "דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה מקצת הטענה חייב ולא כופר הכל". (אף שניתן לפרש זאת שגזירת הכתוב קאי רק על כופר הכל).

והנה בריטב"א כאן כתב במקור הפטור דכופר בכל "איכא למימר דקרא מוכח הכי דכיון דכתיב כי הוא זה דהיינו מודה במקצת שמעין דדוקא מודה מקצת שיש רגלים לדבר אבל כופר בכל פטור".

והנה ממה שכתב 'דוקא מודה מקצת שיש רגלים לדבר' משמע קצת שמפרש שטעם החיוב הוא משום הודאתו ולא מטעם חיוב ממון דהרי רגלים לדבר משמע שיש סברא לחייבו יותר ואם מפרש שהממון מחייבו אין סברא לכאורה דאם נתחייב בקצת הממון יתחייב בכלו?

אך באמת לא קשיא מידי, דניתן לפרש 'רגלים לדבר' בדין ועד"ז גלגול שבועה שכיון שכבר יש שבועה נחייבו בעוד אחת (אמנם שם זה נלמד מהפוסקים אך יש גם מקומות שמצינו שחכמים כך למדו וכמו לדוגמא) ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ו הי"ג: "מי שנטמא במת והוזה עליו שלישי ושביעי ובשביעי שלו נטמא בקבר התהום ולא ידע ועשה פסח בחזקת שהוא טהור ואחר כך נודע לו שהוא טמא בטומאת התהום אינו חייב בפסח שני, שכיון שטבל בשביעי פסקה טומאה הראשונה. אבל אם נטמא בטומאת התהום בשני לטומאתו ולא ידע עד שעשה הפסח, הרי זה חייב בפסח שני שחזקת הטמא טמא עד שיהי' טהור ודאי שרגלים לדבר".

דפירוש 'רגלים לדבר' הכא הוא שכיון שטמא כבר נחיל עליו מטמאה נוספת ולא נוציאנו מחזקת טומאתו, ואף שבפסוק נאמר שטומאת התהום מותרת, במקרה זה כיון שכאן 'רגלים לדבר' א"כ אין לך בו אלא חידוש ודין טומאת התהום לא נאמר כאן. ועד"ז הכא דדין מודה מקצת נאמר היכן שרגלים לדבר שכבר חוייב בממון.

שמודה במקצת (כשמחייב ממון בהודאתו) חייב שבועה וכופר הכל פטור דדוקא במקום שיש כבר חיוב ממון חידש הכתוב דחייב שבועה על השאר משום שכבר נתחייב במקצת הממון.

וא"כ א. הוא דין התלוי בחיוב הממון שיצר.

ב. אין להשוות זאת לדין עד אחד ששם אין את העיקרון שממון אחד גורר שבועה על ממון אחד.

ג. ניתן להשוות זאת לדין גלגול שבועה וכן"ל.

ד. אין לומר שהוא 'משיב אבידה' כי אין טעם השבועה משום הכח שהוא נתן לטענה (כרש"י) אלא משום חיוב הממון וא"כ לא שייך להחשיבו כמשיב אבידה דהרי הוא רק 'גרם' השבת אבידה<sup>40</sup>. וע"כ מפרש דהוא מטעם מיגו. ודו"ק.

## ח

### קושיא על הנ"ל

והנה לכאורה קשה על יסוד הנ"ל דרש"י ס"ל כאופן הא'.

דהנה הגמרא מביאה הוכחה לשיטת ר"ח דהילך חייב ממשנתינו וז"ל: "ותנא תונא שנים אוחזין בטלית והא הכא כיון דתפסי [אנן סהדי דמאי דתפסי] הילך הוא וקתני ישבע".

והנה לפי אופן הב' לכאורה הביאור בהקשר דמשנתינו לדין הילך דכיון שהטלית נמצאת כעת בבי"ד ובעת ההודאה הוא מקנה ומוסר חצי הטלית לחבירו א"כ לפי העיקרון של הילך שכשמזומן לשלם כאילו שילם כבר ונסתלק החוב כששילם עד"ז כאן כבר נחלקה הטלית ואם הילך פטור אין טעם להשביעם<sup>41</sup>.

ולפי אופן הא' לכאורה הקשר בין משנתנו לדין הילך הוא פשוט דהרי יסוד הילך הוא כנ"ל כל עוד בהודאתו לא יצר חיוב חדש (לפי ההגדרה של האות הקודמת 'ביטול' של הנתבע לתובע שנתן לתובע כח להשביעו) אלא רק הודה בדבר שהי' מאז ומעולם ברשותו של התובע וכמו בפיקדון.

ועד"ז במשנתנו כאשר הוא 'מודה' לשני שחצי טלית שייכת לו אין הכוונה שכעת מתחייב לו בחצי טלית אלא שמודה שהשני תפס בחצי' ראשון וממילא שייכת מאז ומעולם לראשון וא"כ הוא דומה ממש לפיקדון שמאז ומעולם הוא של הנותן.

וכך לכאורה הי' צריך רש"י לפרש. אך בפועל מפרש רש"י הטעם שבמשנתנו הוא הילך וז"ל: "והא הכא - דהך העדאת עדים אנן סהדי דמאי דתפסי האי הילך הוא שהרי בפנינו הוא".

40) וע"ד הסברא בהא דגרמא בנויקין (ממון - בין מאדם לחבירו). פטור ועד"ז מצינו לענין איסורין (דין דאורייתא כלפי שמיא) וכמו לדוגמא: (רמב"ם שם ה"ו) "טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת, אין מזין עליו אלא למחר, ואפילו חל שביעי שלו להיות בשלשה עשר בניסן והוא שבת - ידחה ליום ארבעה עשר. ומזין עליו ואין שוחטין עליו כמו שביארנו, אלא ידחה לפסח שני, והלא איסור הזי' בשבת משום שבות והפסח בכרת והאך יעמידו דבריהם במקום כרת. מפני שביום שהוא אסור בהזי' משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבין עליו כרת. לפיכך העמידו דבריהם במקומן אף על פי שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמד במקום כרת".

41) ראה ריטב"א ורשב"א כאן.

וצריך להבין מדוע נצרך שיהי' בפנינו דוקא? והרי אמרנו לעיל<sup>42</sup> דלרש"י כאשר מדובר בפיקדון הרי אף אם לא מקנה לו כלל חשיב הילך ודי בכך שהוא בעין<sup>43</sup>.

ואכן יש מהאחרונים<sup>44</sup> שפירשו בדבריו אלו שדוקא כאשר הוא בפנינו נחשב שמקנה לחבירו החצי בהודאתו - ולכאורה מפרשים כאופן הב' שכאשר מקנה לחבירו כבר נסתלק החיוב.

ובדוחק הי' ניתן לתרץ דרש"י בא לשלול מקרה שאחד חטף הטלית וכבר איננה בעולם ובמילא הוא כבר תשלום חוב ולא הילך. אך כפשוט דוחק גדול לומר כן דמלבד זאת שרש"י לא צריך לטרוח כדי להוציא מסברא מופרכת זו, הנה א"כ הי' צ"ל שהרי הטלית בעין וכיו"ב ולמה מדגיש בפנינו דוקא?

והנה עד"ז קשה על דברי רש"י לקמן בע"ב, דשם מקשה הגמרא על מ"ד הילך פטור "מתלב מר זוטרא ברי' דרב נחמן טענו כלים וקרקעות הודה בכלים וכפר בקרקעות הודה בקרקעות וכפר בכלים פטור הודה מקצת קרקעות פטור מקצת כלים חייב טעמא דכלים וקרקעות דקרקע לאו בת שבועה היא הא כלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות חייב היכי דמי לאו דאמר לי' הילך וש"מ הילך חייב".

ומפרש רש"י: "דומיא דכלים וקרקעות. שכלים שהודה עליהם מונחים לפנינו וא"ל הילך".

וגם כאן קשה ובשתיים א. רש"י מצריך בפנינו דוקא. ב. מלבד זאת צריך גם לומר לו הילך. ולכאורה לפי דרכינו הרי הפיקדון קנוי לטוען אף אם הוא במקום אחר ובלבד שיהי' בעין וכן הוא יהי' קנוי לו (הילך) אף אם לא יודה לו הנטען וכפי שהדגיש זאת רש"י לעיל<sup>45</sup> "דבלאו הודאתו נמי כל שטרי הילך הוא". ועד"ז כאן לכאורה כל פיקדון הילך<sup>46</sup> הוא אף בלי שיודה ולמה מצריך רש"י שיאמר הילך.

## ט

### שיטות האחרונים בדין הילך בגזילה

יש לומר הביאור בזה ובהקדים דנחלקו האחרונים האם שייך לומר דין הילך בטענת גזילה:

יש הסוברים<sup>47</sup> שדין הילך נאמר אף בגזילה. ויש הסוברים<sup>48</sup> שאין דין הילך בטענת גזילה. והוכיחו שיטתם משאלת הגמרא על הסובר הילך פטור והרי משמע מהברייתא שבטענו 'כלים

(42) אות ב נפק"מ א וכפי שמבין בדברי רש"י הריטב"א ועוד.

(43) וכדמשמע גם מלשון רש"י (ד, א ד"ה חייב) "הני דקמודי לי' בגויהו הואיל ואיתנהו בעינייהו כמאן דנקיט להו דמי" ולא כתב שצריך בפנינו.

(44) קונטרס החזקות זכרון אהרון סי' כא מחודש ג.

(45) ד"ה ה"ג.

(46) ובפרט שכאן הוא 'דומיא דקרקעות' עליהם אמר רש"י הנ"ל 'דבלאו הודאתו נמי'.

(47) נתיבות המשפט סי' פז סק"א, סי' פח סק"ב. וראה קצוה"ח סי' פח סק"ד.

(48) נחל יצחק סי' פז אות ב' ענף א'.

דומיא דקרקעות' - היינו הילך - חייב. ומכך שאין הגמרא מתרצת שבברייתא החיוב הוא משום שמדבר בטענת גזילה שאין שם דין הילך מוכח שגם בטענת גזילה שייך פטור הילך.

וכבר דחו<sup>49</sup> הוכחתו דמה שאמרו אין הילך בגזילה הכוונה רק כאשר אין זה בפנינו אך כאשר הוא בפנינו גם בגזילה הוי דין הילך.

ועפ"ז, רש"י דידן שמצריך דוקא שיהי' לפנינו מעמיד הברייתא בטענת גזילה<sup>50</sup> וע"כ יהי' הילך רק כאשר הכלים לפנינו. ולפי זה ניתן לכאורה לתרץ קושיא הנ"ל דמה שדי שהממון יהי' בעין הוא רק בפקדון אך בגזילה חייבים שיהי' בפנינו וכן חייבים שיאמר הילך.

אך עפ"ז עדיין נדרשנו להבין:

א. לפי הנ"ל מהו אכן ההסבר בכך שרק כאשר הוא בפנינו חשיב הילך בגזילה.

ב. מדוע גם במשנתנו אף שהוא לכאורה לא גזילה בעי שיהי' בפנינו<sup>51</sup>.

י

### ביאור בד"א בשיטת רש"י בהילך בגזילה ובשנים אוחזין

והנראה לומר בזה בדרך אפשר: הא דהילך בפקדון לא בעי שיהי' בפנינו ודי בכך שנמצא בעין הוא (כנ"ל<sup>52</sup>) משום שבעצם הוא תמיד של המפקיד בכל מקום שהוא ורק שנמצא ברשות הנפקד. דבכל פקדון כשמודה בהפקדה נחשב שגם נמצא ברשות המפקיד שהרי משאיל לו מקומו וא"כ הוא גם שלו (של המפקיד) וגם הוא ברשותו<sup>53</sup>.

אך כאשר הוא כופר בפקדון הוא נחשב כגזול, ואז למרות שהוא של המפקיד עדיין אך כבר אינו ברשותו - דנחשב שלא משאיל לו המקום שהרי מתכוון לגזולו וא"כ החפץ אינו ברשותו וב'שליטתו' של המפקיד וכפי שרואים בהלכה<sup>54</sup> "הגזול את חברו ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש. זה [הגזולן] לפי שאינו שלו וזה [הנגזל] לפי שאינו ברשותו".

וא"כ, כאשר מודה הנפקד למפקד שהפקדון שלו יוצא שמעולם לא יצא הפקדון לגמרי

(49) אמרי בינה הל' טו"נ פכ"ז.

(50) וההכרח של רש"י להעמיד כך אף דלכאורה למה לי' להיכנס להעמדה דחוקה ושונה משאר הסוגיא וכו' י"ל שמדיוק הגמרא 'הא כלים דומיא דקרקעות - חייב משמע שסתם כלים במשנה אינם 'כלים דומיא דקרקעות' כלומר אינם כלים של הילך, וכיוון שלשיטת רש"י כל כלים של פקדון הוי הילך, הוא הוכרח לפרש שהמשנה כאן עוסקת בגזילה ששייך כלים שאינם הילך כאשר אין זה בפנינו או כשלא אמר הילך. ודו"ק.

(51) והנה במבט ראשוני ניתן עוד להקשות כאן שבנוגע למשנתנו מצריך רש"י רק 'בפנינו' ולא כותב שיאמר הילך ואילו כאן מצריך גם אמירה ומהו טעם החילוק, אך כד דייקת שפיר לא קשייא מידי דהרי במשנתנו הרי לא מדובר שהוא מודה אלא שיש 'אנן סהדי' לכל אחד.

(52) וכן הוא אף להסוברים כאופן הב' ראה רשב"א כאן נימוק"י ועוד.

(53) כפי שניתן לראות בהלכות פסח שכאשר מפקיד חמצו ביד אחר ולכאורה אינו ברשותו בכ"ז עובר על 'בל יראה' ובלשון אדה"ז (שו"ע או"ח סי' ת"מ ס"א): "אע"פ שנאמר לא ימצא בבתים וחמץ זה אינו בביתו, מכל מקום כיון שהנפקד קיבל הפקדון מדעתו ונותן לו רשות להניחו בתוך ביתו הרי השאיל להמפקיד את המקום שהחמץ מונח עליו והרי מקום זה קנוי להמפקיד לפיכך עובר הוא על החמץ המונח".

(54) רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ו הכ"ד.

מרשות המפקיד וא"כ אין זה מודה כלל. אבל כאשר הי' זמן שהפקדון נגזל והנפקד כפר בו או שגזלו מלכתחילה, א"כ בזמן זה לא הי' החפץ ברשות הנגזל וכאשר מודה נחשב כמודה בחוב, ומובנת בטוב הסברא לומר שבגזילה אין דין אילך אלא נחשב ממש מודה.

אך כאשר הגזילה (או הפיקדון שבתחילה כפר וכעת מודה) בפנינו א"כ מדיני הקנאה כיון שכבר לא נמצא ברשות הגזולן אלא בפנינו והרי החפץ הי' תמיד 'שלו' של הנגזל ורק ש'רשותו' של הגזולן מנעה ממנו את הבעלות המוחלטת על החפץ<sup>55</sup> אך כאשר הגזולן כבר לא משתלט על החפץ אלא מניחו בפנינו, א"כ אף קודם ההודאה פוקעת רשותו מהחפץ וחוזרת לרשותו של הנגזל, וא"כ בשעת ההודאה לא מתחייב בשום חיוב חדש<sup>56</sup>.

ועפ"ז יובן גם מדוע בשנים אוחזים בטלית חייב להיות דוקא בפנינו אף שלא דובר כאן בגזילה, דהנה כאן הרי הפסק הוא שהחצי שייך לכל אחד משום מציאה או משום מקח וממכר והויכוח ביניהם הוא דכ"א טוען בתחילה שהוא מצא או קנה כל החפץ ואח"כ 'מודה' לשני שחצי שייך לו.

יוצא א"כ, שכל עוד לא הודה בחלק שהחזיק בחפץ (והרי כל אחד החזיק בכולה) הוא הי' כגזולן בחצי זה - ועכ"פ ברשותו של בעל החצי טלית זה לא הי' בשלימות - וכעת מודה וא"כ אם זה לא הי' בפנינו חשיב כמודה בחוב כנ"ל. ורק משום דכעת הוא בפנינו נחשב ברשותו של בעל החצי טלית עוד קודם ההודאה.

ומה שבגזילה צריך לומר לו הילך ולא די בכך שהוא בפנינו, אולי י"ל דכיוון שכפר בדיבורו צריך גם לחזור ולהודות לו בדיבורו<sup>57</sup> אך עדיין לא נחשב 'מודה' כי הודאתו לא הייתה התחייבות של חפץ חדש אלא רק הסתלקות השתלטותו מהחפץ ובמילא זכה בו הנגזל שהרי הוא שלו.

(55) וכמתבטא בדין הנ"ל דאינו יכול להקדישו.

(56) לאח"ז ראיתי שמעין זה מסביר בתניבות המשפט שם. והנה בנחל יצחק שם הקשה עליו מדברי הש"ך (סי' צ' סק"א) דמשמע להדיא דגם בגזילה אם היא בעין חשיב הילך וכפי שמסביר שם הטעם דכשאומר הילך אפי' שעדיין הוא ברשותו נחשב כאילו הוא בפקדון ברשותו וא"כ נמצא גם כעת ברשות הנגזל והוי הילך.

אך פשוט דסברא זו מתאימה רק לאופן הב' בהסברת הילך (דכל שנותנו לו כעת חשיב הילך). אך לאופן הא' (דהילך הוא רק כאשר עוד קודם ההודאה כבר הי' ברשות הנגזל) א"כ כאן שרק ההודאה החזירה החפץ לרשות הנגזל לא הוי הילך וסרה קושייתו. (57) וע"ד מצות התשובה דעל התאוה ורצון בחטא - צריך לעקור רצונו מהחטא, ועל מעשה החטא - צריך להתודות במעשה (עקימת שפתיו - ראה דרמ"ז מצות וידוי ותשובה באריכות) ועד"ז כאן כשגזל פעל שני ענינים א. הגזילה לא הייתה ברשותו ה'פיזית' של הנגזל - ואת זאת הוא מתקן ע"י שהגזילה 'בפנינו'. ב. כפר בבעלים והגזילה לא הייתה ברשותו ושליטתו ה'טענתית' - ואת זאת מתקן הנגזל באומרו 'הילך'.

## בענין 'מחוי ר' אבהו והשאר בשבועה'

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

הת' יחיאל אלטר שי' קדם  
הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת בהבנת 'תנועת' ר' אבהו

איתא במסכת ב"מ<sup>1</sup>: "תני רב תחליפא בר מערבא קמי' דר' אבהו שניים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקים בשווה, מחוי לי' ר' אבהו ובשבועה".

והנה כתב התוס'<sup>2</sup> וז"ל: "נראה דלא גרסינן והשאר, דאף במה שידו מגעת ישבע. כיון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף<sup>3</sup> מטעם זה ישבע אף במה שהוא תופס". והיינו שישנם הגורסים בדברי ר' אבהו את המילה "והשאר", שרק על מה שלא אוחזים צריכים להישבע, ואת זה בא תוס' לשלול, כי על פי הסיבה העומדת מאחורי השבועה "שלא יהא כל אדם הולך ותוקף" אין הבדל בין מה שתופס למה שלא תופס.

והנה להלכה כתב הרמב"ם<sup>4</sup> וז"ל: "היו שנים אדוקין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה נוטל על מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשווה

(1) ז, א.

(2) ד"ה מחוי ר' אבהו.

(3) לעיל ה, ב.

(4) הלכות טוען ונטען פרק ט' הלכה ט'.

אחר שנשבעין". ומשמע מדבריו שהוא כן גורס בגמרא את המילה "והשאר" והיינו שהשבועה היא רק על השאר ולא על מה שבתוך ידו. ודלא כתוס'.

והקשה התוס' הרא"ש<sup>5</sup> על הרמב"ם, אם חיוב השבועה הוא אך ורק על השאר, ולא על מה שתחת ידו, הרי זהו בדיוק חיוב השבועה המובא במשנתנו (שהרי במשנה מדובר שאוחזים ב'כרכשתא', שאין זה נחשב כאחיזה בחלק חשוב, ונשבעים על כל הטלית) אז מה בדיוק מחדש ר' אבהו בכך?

הנחלת דוד מתרץ על כך, וו"ל: "דהא גופא קמ"ל ר' אבהו דדוקא על השאר נשבעין אבל לא על מה שבידם".

היינו שלפי הנחלת דוד ר' אבהו לא בא לחדש דין חדש אלא רק להבהיר פרט על השבועה במשנה, שלא נשבעין אותה כאשר יש חלק ודאי שתחת ידו. ואת זה גופא בא ר' אבהו לחדש. ויש לבאר את הדברים, מה נקודת החילוק בהסברת ר' אבהו, האם הוא מחדש דין חדש על המשנה או שבא רק להסביר את רב תחליפא?

## ב

### שבועה מעצם הדין או ע"י גלגול?

והנה מוסיף הרמב"ם בסוף ההלכה הנ"ל: "ויש לכל אחד לגלגל על חבירו שכל מה שנטל, בדין נטל". והיינו שכל אחד מבעלי הדין יכול לגלגל על חבירו שבועה גם על מה שתחת ידיו. וא"כ לפי זה צריך להבין, אם בסוף מעשה גם לפי הרמב"ם יש אפשרות להשביעו על כל הטלית, מה הנפקא מינא למעשה בין תוס' לרמב"ם?

והנה בפשטות יש לומר שלכאורה החילוק יהי,

[ - בנוסף לחילוק בעצם השבועה, שלרמב"ם השבועה היא מעצם הדין ולתוס' זה רק ע"י גלגול (שזה עצמו לא ממש נפק"מ לדינא) ],

במקרה שאחד מבעלי הדין אינו רוצה להישבע ובכל זאת דורש את חלקו המגיע לו בטלית. לפי שיטת הרמב"ם שהשבועה היא רק על השאר ולא על מה שתחת ידיו, לכאורה אנחנו לא נוכל למנוע אותו מלקבל את החלק הנמצא תחת ידיו, מכיוון שהוא מוחזק בו במוחזקות וודאית. אלא שאם אינו נשבע מקבל רק את מה שאוחז ולא את חלקו בשאר הטלית. ואילו לפי שיטת תוס' שהשבועה היא על כל הטלית, הוא לא יקבל שום חלק בטלית אם לא נשבע (ע"ד מנה שלישי, שאף שלכל אחד יש חלק וודאי, בכ"ז אינם מקבלים).

ועוד יש מקום לומר שגלגול שבועה הוא רק אם יש טענה שישבע, אך אם הצד השני שותק הרי שלא טוענים לו, משא"כ בשבועה מעיקר הדין אזי בי"ד משביעים אותו ללא קשר לטענת הצד השני.

ובכלל גלגול שבועה אינו החלטי בכל מקום, ויש מקרים שלא מגלגלים - ראה בהערה<sup>6</sup>.

ועפ"ז ניתן לומר לפי שיטת הרמב"ם שזה חידושו של ר' אבהו על המשנה (ובזה תתורץ קושיית הרא"ש על הרמב"ם) שבמשנה מדובר על שבועה שהיא רק על החלק שלא אוחזים ולא על מה שתחת ידיו, ור' אבהו מדבר על מקרה שאוחזים חלק מהטלית, ולכן אם אחד מבעלי הדין לא ירצה להישבע אנחנו לא נוכל למנוע אותו מלקחת את החלק הנמצא תחת ידיו (שעל דין כזה המשנה לא דיברה).

## ג

### דברי רע"א והתימא על כך

והנה כתב רע"א<sup>7</sup> בנוגע לדין המובא במשנתנו "שנים אוחזין בטלית". בתחילת דבריו הוא דן בנוגע לדין המובא בשו"ע שהאחד יכול להפך את השבועה על חבירו ולומר לו "הישבע וטול". ולאחר מכן הוא אומר: "וביותר נראה לעניות דעתי לדון באם אמר איני נשבע ואיני מהפך די"ל דרק משמתינן לי' ומ"מ לא הפסיד חלקו כיון דאוחז בה הוא בכלל לא נחתינן לנכסי' בשבועה דרבנן וזה עדיין צ"ע לדינא".

ומבואר מדבריו, שבמידה ואחד מבעלי הדין אומר שהוא אינו רוצה להישבע, הוא מקבל את כל החלק שיש לו בטלית<sup>8</sup>, וזאת מכיוון שהוא כבר מוחזק בה. אשר על כן אמנם משמתים אותו שאינו נשבע כתקנת חכמים, אבל אי אפשר למנוע ממנו לגבות את חלקו.

אך ע"פ דברי רע"א אלו מתעוררת השאלה, מה בדיוק ר' אבהו מוסיף בדבריו על משנתנו? הרי את עצם הדין שצריך להישבע לפני שעושים חלוקם בטלית אנו יודעים כבר מן המשנה, וגם את זה שבמידה והוא אינו רוצה להישבע הוא מקבל את חלקו בטלית אנו כבר יודעים (כמו שלמד רע"א במשנתנו). אז מה בדיוק ר' אבהו מחדש?

יש לעיין קודם כמו מי בדיוק סובר רע"א, כמו תוס' או כמו הרמב"ם, ומהי סברת שיטתו.

דלכאורה, אם הוא מיקל כל כך, שאם אחד מהאוחזים 'מתעקש' לא להישבע אזי עדיין הוא מקבל חצי מהטלית, נראה שהוא סובר כהרמב"ם שעל מה שבתוך ידו הוא לא צריך להישבע, והוא עוד יותר מקל, שאם הוא לא רוצה להישבע הוא יקבל ללא שבועה. אבל לאידך לא משמע מהרמב"ם שאם הוא אינו רוצה להישבע הוא יקבל אפילו את השאר<sup>9</sup>?

(6) ראה לקמן צו, א תוס' ד"ה ביום שהיתה שאולה באריכות. אף שעצם דין גלגול נלמד מהתורה - קידושין כו, ב.

(7) כתב וחותם סימן קלח ס"א.

(8) היינו, את כל החצי שהוא הי' מקבל ע"פ הדין באם הי' נשבע.

(9) שהרי "השאר" במקרה של ר' אבהו זהו בדיוק כמו כל הטלית של משנתנו.



## ד

## ביאור יסוד הענין

ולהבין את כל זה, נקדים לבאר קודם בכללות כמה יסודות בענין.

לפי רע"א, מה הסברא לומר שאם אינו רוצה להישבע אזי בכל זאת מקבל חצי מהטלית, מדוע? הרי הוא לא מוחזק על כל הטלית? ובעיקר לא מובן איך יתכן שהאדם יכול תוך רגע לבטל את השבועה?

ולפי הרמב"ם יש להבין, שהרי תוס' הסביר שמכיון שחייב השבועה הוא מטעם שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליות של חברו, אזי לפי"ז אין חילוק בין מה שבתוך ידו למה שלא בתוך ידו. וא"כ מה הרמב"ם יענה על כך? מדוע לפי שיטתו אין צריכים להישבע על כך<sup>10</sup>?

ונראה לישב כל זה על פי הסברת גדר השבועה בסוגייתנו.

הנה כמה מהאחרונים<sup>11</sup> הסבירו את המחלוקת בין תוס' לרמב"ם, שלפי תוס' השבועה כאן היא 'שבועת הנפטרים', היינו שאנחנו לא מניחים את בעלי הדין לצאת מבית הדין ללא שבועה, למרות שמן הדין הם אמורים לקבל את חלקם ללא שבועה. כלומר השבועה היא לא קשורה לעצם דין החלוקה, אלא רק בשביל לפתור בעי' צדדית שיכולה לקרות. משא"כ לפי הרמב"ם השבועה היא 'שבועת הנוטלים' שהיא מעצם דין החלוקה, היינו שבעלי הדין אינם יכולים כלל "ליטול" את חלקם ללא שבועה.

וא"כ לפי"ז ניתן להתחיל להבין, שלפי תוס' שהשבועה היא בשביל למעט ספק ומחלוקות, אזי לכן הם אמרו השבועה היא על כל הטלית ללא יוצא מן הכלל ואין הדיינים מניחים את בעלי הדין לצאת מן היכל הבית דין ללא שבועה. משא"כ לפי הרמב"ם השבועה היא רק על השאר ולא על מה שבתוך ידו, כי מה שתחת ידו הוא כבר נטל ואין הדיינים יכולים לחייב אותו שבועה על כך, היינו שמלכתחילה לא דנים על החלק שהוא אוחו בידו. ואילו על מה שהם מתווכחים על החלק הזה שייך לחייבם שבועה - "שבועת הנוטלים".

עוד הסבר שמופיע באחרונים<sup>12</sup>, שלפי הרמב"ם השבועה היא רק מתי שיש ספק ולכן הוא נשבע רק על החלק של הספק "השאר". ולפי תוס' השבועה היא גם מתי שהחלוקה היא מדין ודאי. ולכן היא על כל הטלית.

הסבר זה מתיישב ג"כ על פי דברי תוס' בתחילת המסכת, שהיחלוקו המופיע במשנתנו הוא מדין ודאי, ולרות זאת מתקנים אז שבועה, יוצא שהשבועה היא אף מתי שיש ודאות בדבר.

לפי הסברים אלו בשיטת הרמב"ם מובן רק איזה סוג שבועה רבנן תקנו, היינו אחרי שחכמים תיקנו שבועה, מה בדיוק הגדר שלה ומה כוחה בפועל. אבל צריך להבין עדיין למה

10 הנחלת דוד מרתין על כך, שאין זו שאלה כלל מכיון שע"י גלגול שבועה אפשר לחייבו שבועה גם על מה שתחת ידו בזה ניתן החשש. אבל עדיין צ"ע, שהרי אם זהו רק ע"י גלגול הרי שמן הדין לא היו צריכים להישבע? וזה אינו מובן, שהרי מן הדין רבנן תיקנו שבועה "שלא יהא" על כל חלקי הטלית ללא יוצא מן הכלל.

11 חידושי ר' ראובן סימן ו', חידושי ר' ארי' לייב סוף סימן פד.

12 אבן האזל.

בכלל תיקנו רבנן כאן שבועה? ואם כל סיבת השבועה היא בשביל "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו", אז השבועה היתה אמורה להיות גם על דברים שהוא מוחזק בהם בודאי (כשיטת תוס')?

## ה

### גדר השבועה - לעתיד או לעבר

ויש לומר ההסבר בכל זה.

את דברי הגמרא "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חברו" ניתן להבין בשתי משמעויות. חשש על ההווה, או חשש לעתיד. האם זהו ממש חשש עכשווי שמישהו מבין שניהם תקף את הטלית ובאמת היא לא שלו, או שכאן אחנו לא חושדים בהם ממש, אבל מפני תיקון העולם בשביל לא לתת לזה אפשרות לקרות בעתיד, אזי רבנן תקנו שבועה בשביל שהגזלן ירתע מכך<sup>13</sup>.

וניתן לומר שלפי תוס' תקנת רבנן היא רק מפני חשש לעתיד, שלא יבואו ויטענו בשקר, ולכן השבועה היא אף במקרה של וודאי - במה שהוא אוהז בטלית, כי הרי לא חוששים שהוא משקר ולא משביעים אותו כדי להוכיח שהוא לא רמאי, אלא רק למען תיקון העולם<sup>14</sup>.

אבל לפי הרמב"ם זה חשש על הווה, שחוששים במקרה הזה גופא שאחד מהם משקר, ולכן השבועה היא רק מתי שיש חשש של רמאי או ספק, אבל בחלק של וודאי כמו אם הוא ממש אוהז בחלק מהטלית, אזי אין מה להשביע אותו.

ומזה מסתעף שלפי תוס' זה שבועת הנפטרים ולפי הרמב"ם זו שבועת הנוטלין. לפי הרמב"ם שהשבועה נתקנה על חשש עכשווי, הרי שללא השבועה הם לא יוכלו ליטול את חלקם הטלית, שהרי חוששים שהם רמאים. משא"כ לתוס' שאין חוששים שהם רמאים, אלא שמשביעים אותם על מנת לחסוך מקרים אחרים הרי שזה לא שבועה מעצם הענין אלא רק שבועת הנפטרים.

ולכן הרמב"ם סובר שנשבע רק על השאר ולא על מה שכבר בתוך ידו מכיוון שבזה אין ספק, זה וודאי שלו מדין 'מוחזק'. משא"כ תוס' שלומד שזהו מצד תיקון העולם בעתיד אין שום הבדל בין החלק שתופס לבין החלק שבאמצע כי על זה גופא חכמים חייבו את השבועה - "שמא ילך".

ועפ"ז ניתן יהי' להסביר את שיטת רע"א. שלכאורה הוא סובר כשיטת תוס' שסיבת תקנת השבועה היא חשש עתיד. וממילא גדר השבועה הוא שבועת הנפטרים והיא חלה אף במקרה של וודאי. ודוקא לכן אין כח ביד הדיין למנוע ממנו מלקבל את חלקו שהוא מוחזק בו כאשר הוא אינו רוצה להישבע. כי כנ"ל השבועה נועדה רק למנוע בעיות בעתיד, ובשל כך אין

(13). וכפי לשון הגמרא - "שלא יהא כל אחד הולך ותוקף" בלשון חשש להבא.

(14) מדוייק בלשון התוס' כאן שהשבועה היא "בשביל הטענה ומפני התקנה" והינו שהשבועה לא קשורה לעצם הדין של יחלוק, היא רק משהו צדדי על מנת לאמת את הטענות של בעלי הדין, וכל זה מפני התקנה שלא יהא כו'.

כוחה חזק לעצור אותו מלחלוק בטלית. (אלא שכנ"ל יש רשות ביד הדיין 'לשמת' אותו על שמזלזל בתקנת חכמים).

ויוצא לפי זה, שבמקרה של ר' אבהו "שנים אדוקים בטלית". לפי הרמב"ם הוא יקבל רק את מה שתחת ידו כנ"ל. אבל לפי תוס' הוא יקבל גם את חלקו ב"שאר" של הטלית. כמו שאמר רע"א.

## ך

### הביאור בדברי ר' אבהו

אלא שע"פ הנ"ל מזדעקת יותר השאלה שנשאלה לעיל, מילא לשיטת הרמב"ם מובנים דברי ר' אבהו בדבריו כאן על משנתנו, (שבא להבהיר שהשבועה היא רק על מה שלא תחת ידו ולא על כל הטלית). אבל לפי תוס' (ורע"א) שכבר במשנה לומדים שהשבועה היא על כל הטלית, גם במקרה שהוא אוחו את חלקה, אזי לא מובן מה מחדש ר' אבהו בדבריו? שהרי אנו כבר יודעים ממשנתנו את דין השבועה ומה כוחה, ושבעל הדין יכול לקבל את חלקו ללא שבועה?

ויש לתרץ על כך, על פי דברי פסקי הרא"ש בתחילת המסכת<sup>15</sup> לגבי הדין של "זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי, זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע" שנשבע על כל הג' חלקים, אף שלכאורה הוא לא צריך להישבע על חצי הטלית שחבירו מודה לו בה? אלא שזו מכיון "שלא יוכל לכוין שום רמאות בשבועתו הזקיקוהו לכלול כל ג' חלקים בשבועתו".

וממשיך שם: "ואף על פי שנשבע על דעת ב"ד, מאי דאפשר לתקוני תקון שלא לבא לידי רמאות. מכאן ראי' שאם יראה לדיין שהנתבע טוען ברמאות יכול להחמיר ולפרש בשבועתו כל צד רמאות שיוכל לחשוב בלבו ולא מצי אידך למימר מאי איכפת לך והא אדעתא דידך קא משתבענא ובדעתך היא שאשבע בלא רמאות, משום דטפי מסתפי איניש כשמזכירין לו צד השבועה שהוא עובר בה ממה שהי' נשבע סתם, אע"פ שלדעת הדיין הוא עובר בה גם כשהי' נשבע סתם".

מבואר מדבריו, שיש לדיין רשות לחייב את הנתבע לפרט בשבועתו כמה שאפשר. על מנת שלא יוכל לכוון שום רמאות בדבריו.

ויש לומר שאת זאת בא ר' אבהו לחדש, דהרי במשנה מדובר שהשנים חולקין את הטלית לחלקים שווים. ולכן נוסח השבועה הוא "שאינ לי בה פחות מחצייה". אבל פה יתכנו מקרים שבהם האחד יטול יותר מחבירו במידה הוא אוחו יותר חלק בטלית ממנו, וכאן מגיע ר' אבהו ומחדש שהוא צריך לכלול בשבועתו את כל מה שהוא אמור ליטול, גם את השאר וגם את מה שתחת ידיו, על מנת שלא יוכל לכוון שום רמאות בשבועתו.

יוצא איפה, שלשיטת הרמב"ם ר' אבהו מחדש מה כוללת השבועה, ולשיטת תוס' ר' אבהו מחדש מה נוסח השבועה.

## ז

## עפ"ז ביאור דברי רש"י

ולפי זה ניתן יהי' להסביר עוד. דהנה לעיל<sup>16</sup> נאמר בגמרא: "בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו". ואומר על כך רש"י: "הוציאה מיד חבירו בחזקה והרי כולה בידו קודם שנשבעו".

וביאר ה"קצות"<sup>17</sup> את הדיוק במילותיו של רש"י 'קודם שנשבעו' ש"ומדכתב קודם שנשבעו משמע דלא אמרינן שתיקה כהודאה אלא קודם שבועה דעדיין בספיקא הוא דמי יימר דמשתבע וה"ל כאומר איני נשבע דיכול לחזור. . אבל אחר שנשבע דאז כבר זכה בחציו תו לא אמרינו אודויי אודויי".

היינו שאחרי השבועה אם אחד מהם יתקוף את חלק חבירו והוא ישתוק, אין זה יתפרש כהודאה, אלא כ'אי יחס', שהרי כבר נשבע שחצי שלו. ורק לפני השבועה ניתן לפרש את שתיקתו כהודאה.

ומבואר מדבריו שלשיטת רש"י, כל ספק ההודאה הוא רק קודם שנשבעו, מכיון שלאחר השבועה הרי זה כאילו הדין נגמר ונחתם ולא תועיל שום תקיפה ושום שתיקה. רק לפני השבועה יש צד לומר ששתיקתו מתפרשת ש"איני רוצה להישבע" ולכן הוא לא יוכל להוציא את הטלית מיד התוקף אם הוא לא רוצה להישבע.

ומכאן משמע לכאורה דלא כרע"א. שהרי הקצות מסביר שבמידה והוא לא רוצה להישבע הוא לא יקבל כלום.

אלא שיש לומר לפי האמור לעיל, שרש"י לומד כשיטת הרמב"ם לעיל, שהשבועה היא שבועת הנוטלין והיחלוקו הוא מדין ספק, ולכן אנחנו לא נניח אותו לקבל ללא שבועה, אבל רע"א לומד כשיטת תוס', שהיחלוקו הוא מדין וודאי והשבועה היא שבועת הנוטלין, החשש שלא יהא כל אחד הולך ותוקף הוא חשש רק על העתיד מפני תיקון העולם ולא חשש על ההווה. ולכן הוא יכול ליטול את חלקו ללא שבועה.

ולכן לפי רש"י ברגע שהוא נשבע הסתיים הדין, כי מה שלפני השבועה הי' בספק עכשיו כבר הוא לא בשאלה כי נשבעו עליו. בשונה מתוס' שלשיטתו השבועה לא מוכיחה שהדין הסתיים, כי כבר לפני זה היחלוקו הי' מדין וודאי, ולכן הספק הודאה יכול להתעורר גם לפני השבועה וגם אחרי.

## ח

## הוספה, תירוץ שאלת התורת חיים על תוס'

והנה בתורת חיים הקשה על תוס' וז"ל: "דאם כן מאי פריך אלא מתניתין דלא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת הכי משכחת לה אמאי לא משני כגון דתפיסי בי' תרווייהו שווה

16) ג, א.

17) סימן קלח ס"ק ב.

בשווה וברייתא אתי לאשמעינן דאי אחד תופס יותר מחבירו כל אחד נוטל עד שידו מגעת".

והיינו שעל פי דברי תוס' לא מובן מדוע הגמרא שואלת מדוע הדין המובא כאן שונה ממה שמובא במשנה, אפשר לתרץ בפשטות שבמשנה מדובר ששניהם אדוקים בגוף הטלית בדיוק באמצעה ולכן חולקין בשווה את הטלית ואילו כאן אין מדובר שאדוקים באמצעה ולכן זה נוטל עד מקום שידו מגעת. (לפי שיטת הרמב"ם זה מאד מובן, מכיון שהשבועה היא רק על השאר שלא נמצא תחת ידם, הרי שאי אפשר להעמיד את משנתנו שאדוקין באמצע הטלית, שא"כ כיצד תיקנו אז שבועה? ולכן השאלה היא רק לשיטת התוס').

הש"ך<sup>18</sup> מתרץ על כך: "דמ"מ קשה למה לי למתני יחלקו דמשמע משום ממון המוטל בספק חולקין לעולם בשווה דהא לא תלי חידי בהכי אלא מה שכל אחד אוהז בידו נוטל עד מקום שידו מחגעת וה"ל למתני זה נוטע עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת".

והיינו שמדיוק לשון המשנה "יחלקו" משמע שהדין הזה מגיע בעקבות ספק אשר על כן אי אפשר להעמיד בתפיסה באמצע הטלית שאז החלוקה היא ודאי ולא ספק (שהרי לכל אחד יש חצי תחת ידו).

ונראה לתרץ עוד על שאלת התורת חיים, שאי אפשר לומר שבמשנה מדובר בתפיסה באמצע הטלית. כי א"כ לא מובן ההמשך "זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי". וזה נוטל רביע" ואם דובר כאן על תפיסה באמצע הטלית מדוע שיקבל רביע? הרי הוא מוחק בכל החצי הזה? חייבים לומר שבאפשרות כזו הגמרא לא חשבה להעמיד את המשנה כך.

## קנין למפרע לשיטת תוס'

יביא דברי הרמב"ם בפסול עדות מלוה בריבית ואופן חזרתו לכשרותו / יביא טעם רש"י בזה ויבאר שכ"ה דעת הרמב"ם / יבאר פשטות הדין שהחוזר בתשובה עליו להפסיק להלוות לנכרי גם ב"כדי חייו" / יביא חידוש הרמב"ם שמצוה להלוות לנכרי ויקשה מדבריו / יביא דברי המהר"ם פדוואה והלחם משנה בביאור דברי הרמב"ם ויבאר שעדיין צריך ביאור / יקשה ממעשה המרגלים ויביא על כך ביאור כ"ק אד"ש מה"מ / עפ"ז יבאר שיטת הרמב"ם

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

### א

#### דברי הרמב"ם, מקורם וטעמם

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (פ"י ה"ד): "המלוה בריבית אחד המלוה ואחד הלוה שניהם פסולין לעדות, אם ריבית קצוצה עשו הרי הן פסולין מן התורה, ואם אבק ריבית עשו הרי הן פסולין מדבריהם".

ולקמן (פי"ד ה"ה) מבאר הרמב"ם כיצד יכול המלוה בריבית לחזור לחזקת כשרות הראשונה שהיתה לו: "מאימתי חזרת מלוים בריבית, משיקרעו שטרותיהן מעצמן, ויחזרו בהם חזרה גמורה שלא ילוו בריבית אפילו לעכו"ם".

ומקור דין זה בגמרא (סנהדרין כה, ב): "מלוה בריבית אחד המלוה ואחד הלוה ואימתי חזרתן משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה דאפילו לנכרי לא מוזפי", ופירש רש"י שם: "ששתכח שם ריבית מפיהם דתו ודאי לא הדרי לקלקוליהו"<sup>1</sup>, היינו שבכדי שיהיו כשרים לעדות עליהם לעזוב דרכם הרעה לגמרי, וזה נעשה ע"י שקורעים שטרותיהם ומפסיקים להלוות בריבית אפילו לנכרי, שע"ז "ישתכח שם ריבית מפיהם", וודאי לא יחזרו וילוו בריבית שוב.

ובפשטות כך הבין גם הרמב"ם, וכמדויק גם מהוספתו "משיקרעו שטרותיהן מעצמן", שבזה מודגש שעושים כן מרצונם החפשי, שזה מוסיף בכך ש"ישתכח שם ריבית מפיהם" ולא ירצו להללות עוד בריבית.

וזהו הטעם הפשוט לכך שחלק מתנאי החזרה הוא ש"לא ילוו בריבית אפילו לעכו"ם",

(1) ועד"ז מפרש בנמוק"י על אתר, עיי"ש.

שלכאורה, הרי מותר להלוות לעכו"ם בריבית ומדוע אוסרים זאת עליו? והביאור בזה הוא, שכיון שהמכוון הוא ש"שתכח שם ריבית מפיהם", היינו שישכחו מרגילותם להלוות בריבית, לכן דוקא כאשר אינו מלוה בריבית אפילו לעכו"ם, הנה בזה מוכח שעזב מנהג זה של הלוואה בריבית לחלוטין.

והנה, מצינו בגמרא (בבא מציעא ע, ב) שאע"פ שמדינא מותר להלוות לנכרי בריבית, הנה חכמים גזרו איסור בזה, שמא ילמדו ממעשיו, אבל אם היהודי צריך להלוות בריבית בשביל פרנסתו ו"כדי חייו" - מותר.

ופשטות דברי הגמרא בסנהדרין הנ"ל<sup>2</sup>, שהחזור בתשובה עליו להפסיק להלוות בריבית אפילו אם זה "כדי חייו"<sup>3</sup>, והטעם בזה פשוט כנ"ל, שרק כאשר מפסיק לגמרי מהנהגה זו של הלוואה בריבית, אזי יכולים אנו להיות בטוחים שלא יחזור עוד לדרכו הרעה.

## ב

### הסתירה לכאורה בדברי הרמב"ם

וצריך להבין, ובהקדים:

כתב הרמב"ם במנין המצות (מצוה קצח): "שציונו לבקש ריבית מן הנכרי ואז נלוה לו, עד שלא נועילהו ולא נעזור לו ואפילו בענין שנהנה עמו - כמו שהוזהרנו מעשות כן לישראל, והוא אמרו יתעלה "לנכרי תשיך", שבא בפירוש המקובל שזה מצות עשה, ולשון ספרי: "לנכרי תשיך" מצות עשה, "ולאחיך לא תשיך" מצות לא תעשה, ולמצוה זו ג"כ תנאיו דרבנן".

וכן כתב הרמב"ם גם בספרו משנה תורה<sup>4</sup>: "העכו"ם וגר תושב לויין מהן ומלויין אותן בריבית, שנאמר לא תשיך לאחיך לאחיך אסור ולשאר העולם מותר, ומצות עשה להשיך לנכרי שנאמר לנכרי תשיך מפי השמועה למדו שזו מצות עשה וזהו דין תורה. אסרו חכמים שיהי' ישראל מלוה את הנכרי ברבית קצוצה אלא בכדי חייו גזרו שמא ילמדו ממעשיו ברוב ישיבתו עמו, לפיכך מותר ללוות מן הנכרי ברבית שהרי הוא בורח מלפניו ואינו רגיל אצלו, ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו מותר להלוות לנכרי ברבית אפילו להרויח, וכל אבק רבית עם הנכרי מותרת לכל".

ומוכח מכאן ששיטת הרמב"ם היא שלא זו בלבד שמותר להלוות לנכרי, אלא שזוהי מצות עשה מדאורייתא (אלא שבריבית שאינה בשביל "כדי חייו" אסרו חכמים<sup>5</sup> "שמא ילמדו

(2) וכמ"ש בפירוש בתוס' הרא"ש על אתר. חידושי הרשב"א על אתר. ועוד.

(3) וכמדויק גם מלשון הגמרא (והרמב"ם): "דאפילו לנכרי לא מופי", שבתביב "ואפילו" משמע שבא להוסיף דבר שאינו מובן מאליו, ואם מדובר כאן בהלוואה בריבית סתם, אזי אסור משום שמא ילמדו ממעשיהם (כבפנים), ואי"צ הגמרא לומר זאת (בטח שלא בלשון "ואפילו"), ומזה מוכח שכוונת הגמרא לדבר שאינו אסור מדינא, שהוא להלוות בשביל "כדי חייו", שאף שמצד הדין זה מותר, הנה בכדי שנדע שחזר בתשובה שלימה עליו להפסיק גם בזה.

(4) הלכות מלוה ולוה פ"ה ה"א.

(5) לשון הרמב"ם שם ה"ב.

ממעשיו ברוב ישיבתו עמו"<sup>6</sup>).

ולפי זה צריך להבין דברי הרמב"ם בהלכות עדות הנ"ל, שחזרת מלוים בריבית היא כאשר יפסיקו להלוות בריבית גם לנכרי, והרי לדעת הרמב"ם זוהי מצוה להלוות לנכרי, ואיך שייך שאי-קיום מצות עשה יהי' תנאי לחזרה בתשובה?

וביותר יוקשה, שלדעת הרמב"ם מי שיכול להלוות בריבית ואינו מלוה הינו מבטל בזה מצות עשה מהתורה, וא"כ יוצא שהרוצה לחזור לכשרותו לענין עדות, צריך לבטל מצות עשה בשביל כך, ולכאורה איך שייך שאומרים לאדם לבטל מצות עשה בשביל לחזור לכשרותו?<sup>7</sup>

ובסגנון אחר: הניחא לשיטת רוב הראשונים<sup>8</sup> שאין מצוה בהלוואה בריבית לנכרי, הנה כאשר המלוה בריבית רוצה לחזור לכשרותו, עליו להפסיק לגמרי להלוות בריבית גם לנכרי, בכדי שיהי' ודאי שלא יחזור לסורו; אבל לשיטת הרמב"ם שיש מצוה בהלוואה לנכרי, כיצד יכולים לומר לאדם להפסיק להלוות בריבית לנכרי, כאשר יש על כך מצות עשה מהתורה?<sup>9</sup>!

ובדוחק הי' אפשר לבאר שכוונת הרמב"ם ב"שלא ילוו בריבית אפילו לעכו"ם", היא, שלא ילוו יותר באופן שאסרו חכמים, דהיינו להלוות בריבית קצוצה שאינה ב"כדי חייו"<sup>10</sup>.

אמנם באמת אאל"כ, ומתרת:

א. מפשטות דברי הרמב"ם נראה שעליו להפסיק להלוות בריבית לנכרי בכל אופן שהוא.

ב. הטעם לתנאי ד"לא ילוו בריבית אפילו לעכו"ם" הוא בכדי שיתרגלו שלא להלוות

יותר (כמבואר לעיל), וטעם זה שייך בכל סוגי ההלוואה בריבית (גם כשהיא "כדי חייו").

## ג

### ביאור המהר"ם פדוואה שאין מצוה להלוות לנכרי

והנה, בדברי הרמב"ם הנ"ל שמצות עשה מהתורה להלוות לנכרי בריבית, מבאר המהר"ם פדוואה (על אתר), וז"ל: "כאשר הלוינו לנכרי אנחנו מצוויים ליקח ממנו רבית שלא להנותו בחנם, והמלוה לנכרי בלי רבית עובר על מצות עשה, ואמנם הרשות בידינו שלא להלוות לו כלל אפילו ברבית, והיא מדה טובה כמאמרם בשלהי מכות כדי שלא יבוא לקחת רבית מישראל כדפירש רש"י שם, ומה שאמרו שם כספו לא נתן בנשך אפילו רבית דנכרי לא רצו בזה שאינו מלוה לו ברבית אלא בחנם שזהו אסור כדפירשתי, אלא הכי פירשו לא הלוה לו אפילו ברבית כ"ש בחנם, והכי מוכח מלשנא דקרא מדכתיב לא נתן בנשך ולא כתב לא לקח

6) להעיר ששיטת רוב הראשונים לא כן, וכפשטות הגמרא שאין מצוה בכך, אלא רק שאין בזה איסור, והקושיא שבפנים היא בשיטת הרמב"ם.

7) ואדרבה - אם מבטל מ"ע הרי אינו מוסיף בזה בחזקת כשרות שלו, אלא להיפך.

8) ראה לעיל הערה 5.

9) וכנ"ל, הנה אדרבא - אסור לו להפסיק לקיים מ"ע.

10) וכן כתב הלח"מ (בתירוץ קמא), וז"ל: "אע"ג דבחזרה בריבית אמרינן . . . דאפילו מעכו"ם לא יזפי ברבית, הוא משום

דחכמים אסרוהו, ומאי דקאמר אפילו לעכו"ם לא יזפי, ביותר מכדי חייו קאמר לדעת רבינו ז"ל, דאילו בכדי חייו כיון דרבנן לא תקנו נשארה מצות עשה במקומה ואדרבה מצוה להשיך".



נשך דהוה משמע שהלוה לו אבל לא לקח ממנו נשך".

כלומר, שאין כוונת הרמב"ם שישנה מצוה לילך ולהלוות לנכרי בריבית, אלא שכאשר באים להלוות לנכרי, אסור להלוות לא סתם, ויש להלוותו עם ריבית.

ובהמשך דבריו מדייק דבר זה מדברי הרמב"ם שכתב בתחילת ההלכה: "לאחיך אסור ולשאר העולם מותר", שלכאורה לשון 'מותר' אינה מתאימה כאן, שהרי זוהי מצות עשה מהתורה כנ"ל? אלא שכוונת הרמב"ם לבאר ראשית כל שמותר להלוות לנכרי ממון בכלל, ולאחר מכן מבאר שכאשר מלווים לנכרי מצוה עלינו להלוות בריבית.

וכעין זה היא שיטת הב"ח להלכה, ובלשונו<sup>11</sup>: "במ"ש בפרק זה בורר מאימתי חזרתן: דאפי' בנכרי לא מוזפי, וכן בשלהי מכות כספו לא נתן בנשך אפילו רבית דעכו"ם, דהתם הכי קאמר, שאינו מלוה לנכרי כלל אפילו בריבית, אבל אם מלוה לנכרי מ"ע הוא להלוות לו ברבית דהא פשיטא אפילו לדעת הרמב"ם דאין שום מצוה בהלוואה כי אם על הרבית כשמלוה לו".

ולפי זה מתורצת הקושיא דלעיל (ס"ב), שמכיון שאין חיוב לילך ולהלוות לנכרי בריבית, ממילא אין זה סותר את התנאי בחזרת מלוים בריבית שעליהם להפסיק להלוות בריבית אפילו לנכרי (היינו שאין הכוונה שימשיכו להלוות לנכרי אלא שלא ילוו בריבית, כיון שזה אכן ביטול מ"ע, אלא שיפסיקו להלוות לנכרי בכלל, ועי"ז ישתכח מהם לגמרי ענין ההלוואה בריבית ויפסיקו להלוות כן גם לישראל).

אמנם, ביאור זה אינו מספיק, מכיון שכאשר הולך ומלוה לנכרי בריבית, הנה אף שאין חיוב בעצם ההלוואה, הנה מ"מ הרי מקיים בזה מ"ע, וכיצד ייתכן שחלק מהתנאי של חזרת מלוים בריבית לכשרותם הוא שיפסיקו לקיים מ"ע (אף שאינם מחויבים לילך ולעשותה)?

ובסגנון אחר: אם לא הי' מצוה כלל להלוות לנכרי בריבית, אפשר לדרוש מהמלוים בריבים להפסיק לעשות זאת (כיון שאף שזה מותר, הנה זה מפריע לשלימות התשובה שלהם); אבל מכיון שהמלוה לנכרי בריבית מקיים מ"ע, אזי כיצד ניתן לדרוש מהמלוים בריבית להפסיק לקיימה?

ועוד ועיקר - כיצד ייתכן שתשובה על ענין שלילי (הלוואה בריבית לישראל), נעשית (גם) ע"י ביטול מצוה?

והנה, בלחם משנה תירץ על הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם תירוץ נוסף, וז"ל: "אע"ג דבחזרה בריבית אמרינן . . דאפילו מעכו"ם לא יזפי בריבית, הוא משום . . דהתם גזרו רבית אפילו כדי חייו משום דהוא מורגל בעבירה דרבית אתי".

והיינו שבאמת מבטלים מצות עשה כדי שיפסיק להיות מורגל בעבירה, אבל הא גופא צריך ביאור כנ"ל.

## ד

## סיוע לדבר עבירה דוחה מצוה, ועפ"ז הביאור בהנ"ל

ויש לבאר כל זה, ובהקדים:

עה"פ "ויבואו עד נחל אשכול ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאוהו במוט בשנים ומן הרמונים ומן התאנים"<sup>12</sup>. מפרש רש"י את סדר נשיאת הפירות: "שמונה נטלו אשכול אחד נטל תאנה ואחד רמון יהושע וכלב לא נטלו כלום לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו כשם שפרי' משונה כך עמה משונה".

ובליקוטי שיחות<sup>13</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הכיצד יכלו יהושע וכלב להשתמט ולא ליקח פירות, בעוד משה ציוה אותם במפורש "והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ"<sup>14</sup>?

ואף שכוונתם היתה טובה, כיון שלא רצו להשתתף במזימת המרגלים ש"להוציא דיבה נתכוונו כשם שפרי' משונה כך עמה משונה", הנה עדיין היו צריכים יהושע וכלב ליקח פירות כדי להראות את טוב הארץ, כמו שציוה משה<sup>15</sup>?

ומבאר שם, שאכן באם לא הי' למרגלים כוונות רעות בהבאת הפירות, ודאי היו יהושע וכלב משתתפים עמהם בקיום ציווי משה בזה, אבל כיון שהיתה כאן כוונה בלתי רצויה, הרי שוב אי אפשר להם ליקח כלום, כיון שבזה הם מסייעים לדבר עבירה, ואי-סיוע לדבר עבירה דוחה ציווי של משה.

ויתירה מזו, שזו היתה גם כוונתו של משה, ובלשונו שם: "שזה היתה כוונת משה, שלא יקחו פירות באופן של מסייע לדבר עבירה, ואדרבא זה מבטל מכון השליחות".

ועפ"ז יש לבאר לכאורה בנוגע לכל המצות, שכאשר יש איזו מצוה לקיים, הנה אם קיום המצוה יכול להביא סיוע לדבר עבירה, ממילא אין לקיים מצוה זו, ויתירה מזו - הקב"ה עצמו אינו רוצה שיקיימו את המצוה<sup>16</sup>.

ועד"ז יש לומר בעניננו, שכיון שבאם המלוה בריבית ימשיך להלוות לנכרי, עי"ז לא ישתכח ממנו ענין ההלוואה בריבית וימשיך להלוות בריבית אפילו לישראל, הנה באם ימשיך לעשות כן יהי' זה סיוע לדבר עבירה, ולכן אומרים לו להפסיק לקיים מצוה (הלואה בריבית לנכרי) ובלבד שדבר העבירה (הלואה בריבית לישראל) יפסק לגמרי. וק"ל.

(12) שלח יג, כא.

(13) חל"ח ע' 48 ואילך.

(14) שם יג, כ.

(15) וראה שם שמאריך לבאר שלשיטת רש"י הי' זה 'חובת גברא' על כאו"א מהמרגלים להביא פירות, ולא יכלו יהושע וכלב לצאת יד"ח בזה שהאחרים הביאו.

(16) וראה גם סה"ש תנש"א ח"ב ע' 791 ואילך.

## גדר 'מוחזקות'

יקדים להביא נקודות הסוגיא / יסכם ג' שיטות להסברת דין חלוקה / יקשה בדברי רש"י / מקשה בדברי התוס' / יקדים דברי הגמ' בב"ב על חזקה רגילה / יקשה על מהות חזקה זו / יחלק ג' דרגות בבעלות ויתרץ הנ"ל עפ"ז / יחלק בין החזקה שבסוגיין לזו שבב"ב / יבאר עפ"ז נקודת השיטות של רש"י ותוס' ופרטים המסתעפים מכך / יישב עפ"ז הקושיות על תוס' / יבאר פרט נוסף בדברי תוס' על פי 'מנה שלישי' / יבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף על פי מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד / יבאר מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש המונח 'דררא דממונא' ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם

### א' התמימים

## א

### הקדמת דברי המשנה רש"י ותוס' והרא"ש

איתא בריש בבא מציעא: "שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתי, וזה אומר: אני מצאתי". זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, ויחלוקו".

רש"י על אתר מפרש - "שנים אוחזין בטלית. דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כוח בה יותר מזה".

ועל המשך דברי הגמ' כתב רש"י: "כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס בכולה לא קים להו לרבנן להוציא ממון בכדי", כלומר, היות ושני הבעלי דין מוחזקים בטלית, אין לשני יותר כוח בטלית להוציא מהבעל דין הראשון, היות ואין שום ראי' ממי לגבות (דמחסר גוביינא) ולכן עושים דין חלוקה ביניהם.

והתוס' כתב על המשנה: "תימה דמאי מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פרק חזקת הבתים, וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בוודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא . . אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא . . דהחלוקה יכולה להיות אמת".

ובפשטות תוס' לא סובר כרש"י, ולשיטתו הדין של מוחזקות הוא מצד שכל אחד כאילו יש לו בודאי החצי ויש "אנן סהדי" שכל אחד מה שהוא תופס הוא שלו, וממילא מתבצע דין חלוקה.

ישנו תירוץ נוסף בראשונים על ההבדל בין סוגיית 'ההוא ארבא' לסוגייתנו שמביא הרא"ש על אתר, וז"ל: "דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקין בגוף הדבר - אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה, דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו".

ומדברים אלו של הרא"ש תצא לנו שיטה שלישית לדין חלוקה: דין חלוקה אינו "אנן סהדי", אלא היות ושניהם מוחזקים בטלית - ואנו מחשיבים שמה שתחת ידו של אדם שייך לו, וא"כ אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה בשביל כך, שכל אחד הוא גם מוחזק, יש בזה את החזקה מה שתחת יד אדם שהוא שלו.

ומנקודות קצרות הנ"ל יש לנו ללמוד מחלוקת ראשונים מדוע עושים במקרה זה דין חלוקה: לפי רש"י הסיבה היא שאין הוכחה לאף אחד מן הצדדים של מי החפץ, והרי החפץ מחוסר גביי', לפי תוס' הסיבה היא שיש לבעלי הדין 'עדים' - "אנן סהדי", ואילו לפי הרא"ש - מה שתחת יד אדם שלו הוא ולכן צריך לעשות להם דין חלוקה.

## ב

### קושיות על דברי רש"י

ויש לעיין בשיטת רש"י, שלכאורה אינו מובן בדבריו:

א. מה הוא הגדר של המוחזקות של כל אחד מהם (באופן פרטי) שלכן עושים ביניהם דין חלוקה? מדוע שלא יהיו שותפים?

ב. מדוע כאשר כל אחד טוען "אני ארגתיה" - כתב רש"י<sup>2</sup> "לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא, ותהא מונחת עד שיבוא אליהו", כלומר, ב"זה אומר אני ארגתיה" שיש ודאי רמאי - אינם חולקים, ומהי הסברא של רש"י?

## ג

### קושיות על דברי תוס'

כמו"כ יש לעיין בדברי התוס' במספר נקודות הדורשות ביאור:

א. בדיוק קל בדברי התוס' נראית לכאורה סתירה מיני' ובי' - "וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי": האם יש לכל אחד "כאילו" או "בודאי"? והרי לא מצינו באף 'מוחזקות' שיש כאילו בודאי למישהו! ממה נפשך: אם יש לו רק 'כאילו' מוחזקות - הרי אין החפץ שלו, ואם בודאי יש לו מוחזקות - החפץ שייך לו!

ב. מהו הכוח של 'אנן סהדי' זה, עד כדי כך שחולקים על סמך זה את הממון?

ג. על המשך דברי הגמ' כתבו התוס'<sup>3</sup> "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין

(2) ב, א ד"ה במקח וממכר.

(3) ב, ב ד"ה אי תנא מציאה.

כל אחד אני ארגתי' שאחד מהן טוען שקר במזיד . . . התם פשיטא דיחלוקו בשבועה", והיינו, שאם טוענים שניהם "אני ארגתיה" - חולקים בשבועה, אפילו שברור שמישהו משקר. ואינו מובן כלל מדוע שיהי' דין חלוקה ב"אני ארגתי"?" הרי איכא רמאי, ולפי תוס' גם במקרה כזה קיים בכל זאת דין חלוקה.

## ד

### ביאור גדר המוחזקות

להבנת הגדר של מוחזקות בסוגייתנו - יש להקדים תחילה גדר של מוחזקות רגילה. ובהקדים, שישנו הבדל בין מקרה האמירה שהאדם מוחזק בחפץ, לבין האמירה שהחפץ הוא של האדם.

ובהבנת הדברים: איתא במתני' (בבא בתרא כה, א): "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות . . . וכל דבר שעושה פירות תדיר - חזקתן שלוש שנים מיום ליום".

ובמילים פשוטות: כאשר ראובן לקח את שדה שמעון, והחזיק בשדה זו שלוש שנים בלי ששמעון ימחה בדבר - השדה שייכת לראובן המחזיק, שהרי שמעון - האדון הראשון - לא מיחה בו. ובזה ישנו פרט נוסף פרט: גידולי שדה וכל דבר הזקוקים לטיפוח יום יומי באופן שלא ניתן לעזוב אותם אפילו ליום אחד אלא חייבים כל הזמן לטפל בהם - חזקתו היא שלוש שנים ממש, עד היום האחרון של השנה השלישית<sup>4</sup>. ע"כ תוכן דברי המשנה.

על דין המשנה נאמר בגמ': "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים? משור המועד. מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, הכא נמי, כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". שכשם ששור מועד רק בנגיחה השלישית הוא יוצא מחזקת תם לחזקת מועד, כך גם בחזקת שלוש שנים - הבית (וכיו"ב) יוצא מחזקת המוכר לחזקת הלוקח.

ולכאורה יש לעיין מהי החזקה הזו, והרי ממה נפשך: אם המרא קמא מביא רא' - השדה חוזרת אליו, ואם אינו מביא רא' שהשדה שלו - השדה נשארת בידי המחזיק<sup>5</sup>.

והנה, בבעלות קיימות ג' דרגות:

א. הבעלות החזקה ביותר, כאשר ראובן קונה שדה משמעון - השדה שייכת לראובן וגם אם מישהו ויביא רא' - לא יוכל להוציא ממנו את השדה, שהרי קנאה בכסף<sup>6</sup>. כלומר, אם הוא קונה שדה - הבעלות מתבטאת בכל אופן שהוא בשדה שהוא שלו, שהרי אם מישהו יביא רא' -

4 יש להדגיש: דין חזקה מתקיים רק אם יש למחזיק טענה יחד עם חזקתו, דהיינו, שאחרי ג' שנים מגיע אדם ומערער ואומר שהשדה היא שלו, המחזיק צריך לומר לו טענה בנוסף לחזקה ה-ג' שנים דהיינו, שאומר לו: "קניתי ממך" או "נתת לי במתנה" וראה דברי המשנה שם מא, א).

5 וראה עוד בדברי הרא"ש על המשנה ביתר ביאור, שאם לא הביא המר"ק עדים - אפשר לסלקו במיגו כדברי הגמ' בכתובות טז, א.

6 שאפילו דינא דבר מצרא לא חל במכר, שאם יבוא בר מצרא - השדה לא תצא מהקונה, שהרי דינא דבר מצרא חל במתנה. וראה דברי הגמ' בקידושין (כו, א) כשאדם רוצה לתת לחבירו שדה במתנה כיצד לנהוג שלא יבוא הבר מצרא ויקח את השדה מהמקבל (מתנה).

שהשדה היא שלו - זה לא יעזור, שהרי הוא קנה את השדה מהמוכר (וזאת כמובן כאשר הוא מראה את שטר המכירה).

ב. מוחזק בשדה - השדה היא של המחזיק אך אינה שלו לגמרי, אלא, שאם אוכל את הפירות אינו עובר בזה על גזל ואינו צריך להחזירם אם החזיק ג' שנים (לדוגמא), ואם כן בעלותו על השדה אינה מתבטאת שהיא שלו בכל אופן, שהרי אם המרא קמא מביא ראי' שהשדה היא שלו - הדר שדה והדר פירי, וצריך לשלם על הפירות שאכל.

ג. השדה אינה שייכת לאף אחד. כלומר, אם מגיע ראובן ומחליט שהשדה שלו ומהיום והלאה ישהה בשדה, ויבוא שמעון ויערער ויאמר שהשדה שלו - יכול הוא לטעון שהשדה היא אינה שלו אבל השדה גם אינה של הטוען.

וא"כ, גדר של הבעלות בשדה אחרי ג' שנים - הינה גדר של מוחזקות בשדה. כלומר, שהמוחזקות היא שאם המרא קמא לא מביא ראי' שהשדה שלו - הכל שייך לבעלים הראשונים, והמחזיק צריך להחזיר להם את השדה. א"כ חזקת ג' שנים אינו קנין 'בעלותי' אלא הוא קנין 'חזקתי', שהמחזיק יכול לשהות בשדה מן הדין עד שיביא המרא קמא עדים והשדה תחזור לבעלותו.

## ה

### המוחזקות בסוגייתנו דלא כהמוחזקות בב"ב

והנה, הדין ד'חזקת הבתים' אינו דומה לסוגייתנו, ובסוגיא שלנו ציור המקרה והדין הוא באופן הבא: ראובן ושמעון מצאו טלית ושניהם באו לבית דין כשהם מחזיקים ומוחזקים בה, וכל אחד טוען שהכל שייך לו - וב"ד משביעים אותם וחולקים. לכאורה, יש לשאול - איזה גדר הוא הדין של מוחזק שהם צריכים לחלוק את הטלית, הרי כל אחד אוהז בזה!

ובהקדים, דיש להבין מהו הציור של המקרה: שני בני אדם מצאו טלית ברחוב (בין אם זה אבידה של גוי, שהרי אבידתו מותרת<sup>7</sup> או שזהו חפץ של יהודי והפקיר זאת) ושניהם רבים מי מצאה תחילה, והם הולכים לב"ד ופוסקים שיחלוקו. כשמעיינים במקרה זה, יוצא שכל אחד מהבעלי דינים אומר לחבירו שאין לו כוח יותר ממנו, שכל "נקודה" שבעל דין א' נמצא - כן בעל דין הב' נמצא, וממילא, שניהם מוחזקים בה ולכן יחלוקו.

## ו

### ביאור שיטות רש"י ותוס'

ע"פ הנ"ל ניתן לבאר את מחלוקת רש"י ותוס':

לפי שיטת רש"י - הגדר של מוחזקות זו אינה כמוחזקות המוכרת בכל הש"ס, אלא מוחזקות זו הינה כמוחזקות חדשה וסברתית, שהיות וכל אחד מוחזק ואין ראי' לשני יותר מן

(7) ראה ב"ק קיג, ב.

הראשון - צריכים לעשות פשרה ביניהם.

וממילא אינם יכולים להיות שותפים, היות וכל אחד מחזיק בכל, ומצד דין מוחזק זה שלו, ומצד שני גם השני מחזיק בכל היות וכל "נקודה" שבעל דין א' נמצא - כן בעל דין ב' נמצא, ולכן, אין אפשרות שתחול שותפות בדין של מוחזק אלא אם כן שניהם הסכימו לכך.

וממילא, גם ב"אני ארגתיה" - יהא מונח עד שיבוא אליהו, כי הם מתדיינים על עצם המציאות של הטלית ולא בדין הזכיי' בטלית. שכן מדובר במציאה של גוי או בהפקר, שהדין הוא שהמגבי' זכה בה מיד, אבל, ב"אני ארגתיה" הם רבים על עצם מציאותה של הטלית למי היא שייכת מלכתחילה וזה לא אומרים יחלוקו, שבזה ודאי איכא רמאי ולא שייך בזה פשרה.

א"כ, הגדר של דין 'חלוקה' לפי רש"י הוא דין חדש, ולכן עושים פשרה ביניהם, וכל זה - כשטוענים על מציאה או הפקר, אבל כשטוענים על עצם מציאות הטלית מעיקרא, בטוח איכא רמאי ויהא מונח עד שיבוא אליהו, היות ובזה לא שייך דין מוחזקות.

אמנם, תוס' לא סבר כרש"י, וכפי שהובא לעיל כתב "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", כלומר, הגדר של המוחזקות הזו היא שכל נקודה שנמצא הבעל דין כן נמצא הבעל דין השני, אבל, לאו כל כמיניהו להיות צודקים, ולכן, יש כוח של ב"ד שהם מעידים שהממון של כל אחד בחצי טלית, אבל עדיין אין זה חצי 'ודאי' (ב'מאה אחוז) היות וכל אחד מוחזק ואין ראי' לאף צד, אבל היות והם אוחזים יש לכל אחד בודאי החצי מדין "אנן סהדי" שזהו כוח של ב"ד, וממילא יש לכל אחד כאילו בודאי החצי היות וזהו רק מצד דין "אנן סהדי".

ויש לומר בגדר של מוחזקות בסוגייתנו עוד בתוס' עפ"י דברי תוס' בתחילת המסכתא<sup>8</sup>:  
"אידי דאיירי בהגוזל בתרא מחלוקת נסר נגר ובעל הבית . . תני הכא נמי דיני חלוקות".

נמצא מדברי תוס', שהחלוקה שעושים ביניהם זהו חלק מדיני חלוקה ואין זה פשרה שעושים ביניהם, שהרי מצד "אנן סהדי" שהוא כוח של ב"ד - נעשים שניהם כאילו כל אחד מוחזק בחצי מהטלית, וממילא הם חולקים את הטלית.

## ז

### יישוב הקושיות על תוס'

ע"פ הנ"ל, ניתן לתרץ את הקושיות על תוס':

א. בקושיא הראשונה ניסינו לברר את הסתירה המזדקרת מל' התוס' "כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי", ובפשטות יש לתרץ, שהיות ויש לבית דין כח של "אנן סהדי" - אין אפשרות לומר שיש להם בודאי חצי, שהרי אין ראי' ברורה לאף אחד מה'בעלי דינים' שהטלית שייך למישהו מהם, אלא, היות ויש כוח של ב"ד שמה שכל אחד תופס - דידי' הוא, ולכן הם חולקים, שהרי זה דין חלוקה, וזהו ההמשך מסוף דברי המשנה במס' בבא קמא שעוסקת בדיני חלוקה, וא"כ, דין חלוקה בסוגייתנו - הינו דין חלוקה ולא פשרה שעושים ביניהם.

ב. לפי"ז יש לבאר מהו הכוח של "אנן סהדי" שפוסקים דין חלוקה, ובהקדים ביאור

(8) ד"ה שניים אוחזין בטלית.

בכוח המיוחד של ב"ד: הרי ב"ד יש להם סמכות מן התורה לפסוק דינים ע"י הוכחות ולקבוע מציאות, ולדוגמא במקרה שלנו - שהתפתחה מריבה בין שני בעלי דין על טלית שנמצאה - לב"ד יש כוח לקבוע באופן מציאותי למי שייך הממון ואין רשות לאף אחד מהבעלי דין לחלוק על הפסק של ב"ד, שהרי ב"ד קיבלו כוח מן התורה לקבוע מציאות למי שייך ממון מסויים.

וא"כ, "אנן סהדי" הינו כוח מיוחד של ב"ד לקבוע למי שייכת הטלית, והיות ואין אף אחד ראי' שהטלית שלו - ב"ד קובעים שמה שכל אחד תופס - דידי' הוא, וממילא, הרי זה כוח חזק של ב"ד שקובע מציאות של דין, שמה שכל אחד תופס זה שלו, וממילא חולקים.

ג. עפ"ז אפשר להבין מדוע תוס' סובר שב"אני ארגתיה" יעשו דין חלוקה: כנ"ל - יש כוח של ב"ד לעשות דין חלוקה, וא"כ ב"ד קובעים מציאות שהיות וכל אחד אחוז בטלית חצי' של הטלית היא שלו, ואע"פ שאיכא ודאי רמאי - אין התייחסות לטענה שלהם אלא על עצם המוחזקות שלהם שכל אחד אחוז בודאי בחצי, ואפילו שיש רמאי הם חולקים, היות ויש דין חלוקה ולא משנה הטענה.

ולסיכום, ניתן לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' - בגדר המוחזקות בטלית ודין חלוקה בזה - בג' אופנים:

א. האם דין חלוקה הינו פשרה שעושים בין שני הבעלי דין היות ושניהם מוחזקים בטלית (לשיטת רש"י), או שדין חלוקה הינו מדין "אנן סהדי" מצד הכוח של הב"ד לפסוק שלכל אחד יש חצי (לשיטת תוס').

ב. האם מתייחסים לטענות שלהם או שעצם הדין קובע, ונפקא מינה במקרה ששניהם אחוזים בטלית וכל אחד טוען "אני ארגתיה": אם מתייחסים גם לטענותיהם (לשיטת רש"י) - אי אפשר לחלוק ויהי' מונח עד שיבוא אליהו. ואם מסתכלים על עצם הכוח של הב"ד לחלוק ללא יחס לטענות שלהם (לשיטת תוס') - חולקים את הטלית אף כשטוענים "אני ארגתיה".

ג. האם מסתכלים על הגברא או על החפצא: לשיטת רש"י - דין חלוקה הינו דין שתלוי בגברא, שהרי שניהם מוחזקים והטלית היא בגדר של "מחוסר גוביינא" היות ושניים מוחזקים בה ולכן, עושים פשרה ביניהם שהטלית היא של שניהם, ולכן אם איכא ודאי רמאי - אין דין חלוקה ויהא מונח עד שיבוא אליהו שהרי תלוי גם מהו הגברא, או - לשיטת התוס' - דין חלוקה הינו דין שתלוי בחפצא, שהיות ושניהם מוחזקים בטלית יש להם כוח של "אנן סהדי" לזכות בטלית ולכן ה"ז כאילו לכל אחד יש לו בודאי החצי. ולכן, גם אם איכא ודאי רמאי - קיים דין חלוקה, היות וזהו דין שתלוי בחפצא ולא משנה אם יש ודאי רמאי.

## ח

### ביאור שיטת תוס' בפרט נוסף ע"פ מנה שלישי

והנה, תוס' כותב בהמשך דבריו בדיבור המתחיל הנ"ל: "וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בוודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא) וכן במנה שלישי דמדמי להו בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם. . . לכן משני דהתם וודאי דחד מנייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכן יהא מונח, אבל טלית איכא למימר דתרוייהו הוא יחלוקו".



ולכאורה אינו מובן בדברי התוס' כיצד ישנה אפשרות שהנפקד תופס בחזקת שניהם, הרי אין המנה כלל של שניהם ומדוע שייחשב הנפקד כתופס בחזקת שניהם?

ויש בפשטות לתרץ את תוס' עפ"י הביאור לעיל: תוס' לא מחלק בין איכא ודאי רמאי לליכא ודאי רמאי, שהרי יש דין חלוקה בטלית מצד זה שהם מוחזקים בטלית ויש "אנן סהדי" וחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי מכוח זה של ב"ד, משא"כ ב'מנה שלישי' הנפקד חשוב כתופס בחזקת שניהם שאע"פ שיש רמאי המנה אמור להיות של שניהם שהרי הנפקד הינו "אמצעי" לשמור על ממון שמסרו לו וזהו כל תפקידו של הנפקד לשמור להם על ממון שמפקידים אצלו עד שהם יגיעו לקחת את הממון, ועד שהם לא לקחו את הממון יכול להיות שהמנה הוא שלו או שהמנה הוא שלו והיות והנפקד קיבל על עצמו שמירה על הממון עד שהם יקחו את הממון נחשב שהוא מחזיק בממון מצד "אנן סהדי" שהוא מחזיק מנה זה עד שהם יקחו אותו, וממילא, שייחלקו אותו. עד כדי כך, שאם המנה נגנב או נגזל מהנפקד - הגנב צריך להחזיר מנה לזה ומנה לזה, היות ויש את הכוח של הנפקד שנמצא במנה הזה.

ועל זה כתב תוס' שאין החלוקה יכולה להיות אמת, שהרי בודאי המנה של אחד מהם ואין בזה דין חלוקה כאשר החלוקה היא שקר ממש. מילא, אם יש רמאי או אין רמאי - יכול להיות שהחלוקה תהי' אמת בזה שמקנה לו את חצי הטלית ואפשר לעשות זאת, אבל במנה אין הדרך בכך היות ובמנה אין החלוקה יכולה להיות אמת וממילא, אין אפשרות לחלוק את המנה, אבל, בטלית - היות והחלוקה יכולה להיות אמת (שאפשר ששניהם הגביהו אותה) ויש דרך שיקנה לו החצי - חולקים את הטלית משא"כ במנה.

## ט

### ביאור מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד בענין מיגו להוציא

ויש לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף ע"פ ביאור מחלוקת תוס' ותוס' רי"ד לגבי 'מיגו להוציא', ובהקדים המשך דברי המשנה דידן על מקרה שא' טוען שהטלית כולה שייכת לו ומולו עומד הבעל דין הטוען שיש לו בעלות על חצי' של הטלית: "שנים אוחזין בטלית. . . זה אומר שאין לו בה פחות משלושה חלקים וזה אומר שאין לו בה פחות מרביע. . . זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביע".

ובתוס' על אתר מקשה<sup>9</sup> - "וא"ת יהא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי. . . ופירש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרינן<sup>10</sup>. שאלתו של תוס' היא שלאדם זה ישנו 'מיגו': מתוך שהי' ביכלתו לטעון שהטלית כולה בבעלותו ואז הי' מתחלק עם הבעל דין השני בשהו, ובכל זאת בחר לומר שרק חצי' שייך לו - נאמין לו לטענתו, כיון שטענה זו אמינה יותר מהטענה הקודמת. והתירוץ הוא, שאין אומרים מיגו במקרה שיגרום להוציא ממון מאדם שני (אלא רק להחזיק את הקיים).

ולכאורה יש להבין מדוע במקרה שלנו נקראת טענה זו 'מיגו להוציא'? והרי אינו מוציא מאף אחד, שהרי הטלית אינה שייכת לאף אחד מהם, ובדיוק לכן הם חולקים בה.

(9) ד"ה וזה נוטל רביע.

(10) וכן לשון תוס' בב"ב לב, ב. וכן ישנו ברא"ש שמביא את הריב"ם.

ענין זה יובן ע"פ דיוק לשון התוס' "דבחי ציו השני מוחזק זה כמו זה", ובוזה אזיל תוס' לשיטתי' (ד"ה 'זיחלוקו'), "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בוודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", והיינו שלכל אחד יש לו חצי מצד אנן סהדי.

כלומר, היות ושניהם מוחזקים בטלית, א"כ כשטוען שחצי שלו ע"י מיגו, הרי זה להוציא מהראשון שמוחזק בחצי מחצי שהם מתווכחים עליו (דהיינו רבע מן הטלית). וממילא, מיגו להוציא לא אמרינן מחזקת תפוס, ובכוח המיגו הוא רק להשאיר ממון בחזקת המחזיק.

אך ראה בתוס' רי"ד כאן שחלק ע"ז, וז"ל: "וראיתי מתרצים דלא אמרי' מיגו כי אם להחזיק בידו ולא להוציא מחבירו, ואינו נראה לי תירוץ זה שגם זה להחזיק הוא שכך הוא מחזיק בה כחבירו ואם ה' אומר כולה שלי הוה שקיל חצי אילולי מפני שהודה שחצי אינה שלו", והיינו להיפך ממש מדברי התוס' שכתבו שכל אחד מהם מוחזק בחצי הטלית, אלא לומד שכל אחד מוחזק בכולה.

ולכאורה יש לומר בביאור מחלוקתם, שנחלקו האם כאשר שנים אוחזים בטלית ישנה לכל אחד מוחזקות בכל הטלית או שישנה לכל אחד מוחזקות בחצי מן הטלית<sup>11</sup>:

לדברי התוס' רי"ד - כיון שכל אחד מוחזק בכל הטלית אף אחד אינו מוציא מחבירו, אך התוס' למדו שכל אחד מוחזק בחצי מן הטלית (וכמבואר בתוס') הקודם ש"חשיב כאילו יש לכל אחד בה ודאי החצי", ולכן כל אחד מוציא מן השני את החצי שבידו, ולשיטתו גם מיגו זה הוא 'להוציא'.

וא"כ, יש לומר בהבנת דברי רש"י, שסובר כתוס' רי"ד, שהרי גם התוס' רי"ד סובר שכל אחד אוחז בכל הטלית וממילא אין לשני כוח יותר מן הראשון, היות וגם הראשון מחזיק וא"כ כל אחד הינו בחזקת תפוס בכל הטלית והטלית הינה שלו, וממילא, אין כאן מיגו להוציא, כיון שהוא מוחזק בכל הטלית כבר.

ולמסקנת הענין יש לבאר ע"פ הנ"ל מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס': האם קיימת המציאות של 'מיגו להוציא' בסוגיא (תוס'), או שאין כלל מציאות של מיגו להוציא (רש"י עפ"י דברי התוס' רי"ד).

י

### ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש "דררא דמונא" ע"פ ג' האופנים שנחלקו בהם

עפ"י הנ"ל יש לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' בהמשך דברי הגמ' (ב, ב), ובהקדים לשון הגמ': "ולרבה בר רב הונא, דאמר: אמר סומכוס אפילו ברי וברי, מאי איכא למימר? - אפילו תימא סומכוס, כי אמר סומכוס - היכא דאיכא דררא דמונא, אבל היכא דליכא דררא דמונא - לא".

כלומר, כאשר סומכוס אמר שממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה - דין זה הוא כאשר כל אחד טוען שמא ושמא, היות וכל אחד מסופק - יחלקו ללא שבועה, שאי אפשר להשביעם כאשר יש ספק, אבל בברי וברי - צריכים להישבע. ולדעת רבה בר רב הונא שאומר

11) ראה בדברי הרשב"א לקמן ב, ב בביאור דברי הגמ' "אלא מאי רבנן כו". עיי"ש.

שדעת סומכוס הינה שחולקים בלא שבועה אפילו כשכל אחד טוען ברי וברי, ולשיטת רב הונא לכאורה הדין במשנה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת סומכוס שהרי במשנה צריך להישבע ואח"כ חולקים את הטלית, אע"פ שכל אחד טוען ברי וברי, שהרי כל אחד טוען שכל הטלית היא שלו באופן ברור ולא מצד ספק (וממילא, אינם טענות שמא), א"כ איך סומכוס יסתדר עם המשנה?

על כך מתרצת הגמ': כאשר סומכוס אמר שחולקים בלא שבועה - זהו כאשר אין 'דררא דממונא', אבל כשיש 'דררא דממונא' סומכוס לא הביע דעתו במקרה זה, וממילא, אין לומר שהמשנה אינה כדברי סומכוס, שהרי דעתו של סומכוס הינה אך ורק במקרה שאין 'דררא דממונא', אבל כשיש 'דררא דממונא' - לא מוכח שהמשנה אינה דברי סומכוס.

ובביאור מושג 'דררא דממונא' כתבו רש"י ותוס':

רש"י כתב לבאר בזו הלשון - "דררא דממונא. חסרון ממון, שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון". והיינו, שלשיטת רש"י אם הבעל דין לא נשבע על הטלית נמצא שמחסרים ממון מהבעל דין השני שמחזיק את הטלית, שהרי אין חלוקה כדין, ולכן, במקרה זה סומכוס לא יפטור משבועה, וממילא, אין הוכחה שסומכוס חולק על המשנה.

תוס' כתב גם הוא לבאר מושג זה, ובזו הלשון<sup>12</sup>: "פירוש, שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד". והיינו, אם יש לב"ד ספק ללא הטענות של הבעל דין, אלא הספק הוא מצד עצם זה שהדיינים רואים ששניהם מוחזקים בטלית ואין הוכחות מי הגבי' קודם את הטלית - בזה סומכוס לא פטר את הבעל דין משבועה, וממילא, אין הוכחה שסומכוס חולק על המשנה.

וא"כ, נחלקו רש"י ותוס' בפירוש "דררא דממונא": לפי רש"י - "דררא דממונא" הינו חסרון ממון, ולפי תוס' - יש ספק לב"ד בלא טענותיהם, וצריך להבין במה נחלקו רש"י ותוס'.

ויש לבאר שמחלוקתם תלוי' בג' האופנים שהובאו לעיל:

א - גדר דין חלוקה: האם הינו כוח "אנן סהדי" של ב"ד שיש להם כוח לפסוק שלכל אחד יש חצי (וכפי שנתבאר שיש לב"ד סמכות מן התורה לקבוע מציאויות עפ"י דיני התורה), וממילא, המציאות היא שיש לכל אחד חצי בגלל ה"אנן סהדי" שכל אחד מה שהיא תופס - החלק ההוא שלו (תוס'), או שדין חלוקה הינו גדר חדש שלא מצוי באף דין מוחזקות, שהרי לכל אחד יש לו את כל הטלית, והיות וכן - עושים פשרה ביניהם וחולקים את הטלית (רש"י).

וא"כ, לפי רש"י שהגדר של המוחזקות הינה דין חדש שלא מצוי באף מוחזקות וכל הטלית היא של כל אחד שתופס<sup>13</sup> ולכן אין אפשרות להוכיח מי הגבי' קודם, ולכן, ב"ד עושים פשרה בין הבעל דין וחולקים בשבועה ואם יחלקו ללא שבועה - נמצא חסרון ממון מהשני שלא כדין, שהרי הם מוחזקים בכל הטלית והינה של המחזיק וה"ה לבעל דין השני. ונמצא שאם פוסקים דין חלוקה ללא שבועה - זהו חסרון ממון של אחד הבעל דין שלא כדין ואם פוסקים להם דין חלוקה ע"י שבועה, אם יש רמאי - יודה, ואם אין רמאי - כאשר נשבע הדין עם הנשבע השני כמו הנשבע הראשון ולא שייך לומר שאין חולקים כדין, שע"י שבועה מוציאים מהשני

12) ד"ה היכא דריא דררא דממונא.

13) שהרי סוגיין הינה במקום הפקר או מציאה בעיר שרובה עובדי כוכבים וממילא, כאשר אחד מגבי' את הטלית מיד קנאה.

חצי כדין. וממילא, אתי שפיר פירוש זה בדררא דממונא לדעת רש"י, שפירושו הוא חסרון ממון.

אך לפי שיטת התוס' - דין חלוקה הינו דין של "אנן סהדי" שלבית דין יש כוח לפסוק שע"י זה שב"ד רואים שהבעלי דין אוחזים בטלית, כל מה שתופס בעל דין א' - הכוח של ב"ד קובע שיש לו חצי וממילא יש גם לבעל דין השני חצי היות וגם הוא אוחו בטלית וגם לבעל דין זה יש חצי, אבל אין לכל אחד מבעלי הדין את כל הטלית, שהרי אין כזה דין מוחזקות באף מוחזקות הנידונת בש"ס וחולקים בשבועה מצד ה"אנן סהדי". וממילא, אי אפשר לחלוק שלא בשבועה היות ויש "כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי" מול "כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי" היות וכל אחד מחזיק בטלית ויש ספק לב"ד גם ללא שיטענו, אלא, עצם זה שמגיעים לב"ד מוחזקים בטלית - ב"ד צריכים לפעול בדרך של "אנן סהדי" (שהרי אין לדיין אלא מה שענינו רואות) ולכל אחד יש חצי וצריך שבועה מצד הספק של הב"ד כדי שיהי' ודאי שלכל אחד יש חצי ולא "כאילו בודאי". א"כ אתי שפיר פירוש זה ב"דררא דממונא" לשיטת תוס', שפירושו הוא ספק של ב"ד ללא הטענות.

**ב - יחס לטענות בעלי הדין:** האם מתייחסים לטענות שלהם או שעצם מוחזקות באופן זה קובע שחולקים בשבועה, ונפקא מינה אם שניהם אוחזים בטלית וכל אחד טוען "אני ארגתיה" כנ"ל.

לפי רש"י - מתייחסים גם לטענות של הבעלי דינים היות ושניהם מוחזקים בטלית ומתייחסים לבעלי דין דוקא כשהם אוחזים, וממילא, אם יפסקו דין חלוקה ללא שבועה נמצא שמחסרים ממון מאחד מבעלי הדין שלא כדין, וזהו "דררא דממונא" - פירושו חסרון ממון.

לפי תוס' - איננו מתייחסים לטענות של הבעלי דינים, וממילא, יש ספק לב"ד ללא טענותיהם מעצם היותם מוחזקים בטלית, ועצם דין חלוקה אינו קשור לטענה שלהם, ובוזה תלוי הדין חלוקה ע"י השבועה.

**ג - דין חלוקה בגברא או בחפצא:** ניתן לבאר ולומר שרש"י ותוס' חולקים גם כאן בהמשך להנ"ל האם מסתכלים על ה'גברא' או על ה'חפצא':

לפי רש"י - דין חלוקה הינו דין שתלוי בגברא, שהרי שניהם מוחזקים והטלית היא בגדר של "מחוסר גוביינא" היות ושניים מוחזקים בה, ולכן עושים פשרה ביניהם - שהטלית היא של שניהם, ולכן אם איכא ודאי רמאי אין דין חלוקה ויהא מונח עד שיבוא אליהו, שהרי תלוי מהו הגברא.

לפי תוס' - דין חלוקה הינו דין שתלוי בחפצא, שהיות ושניהם מוחזקים בטלית יש להם כוח של "אנן סהדי" לזכות בטלית ולכן הרי זה כאילו לכל אחד יש לו בודאי החצי. ולכן, גם אם איכא ודאי רמאי - קיים דין חלוקה, היות וזהו דין שתלוי בחפצא ולא משנה אם יש ודאי רמאי.

וא"כ, לפי רש"י דין חלוקה הוא דין בגברא, ולכן ה"דררא דממונא" נקבע לפי החסרון ממון שיהי' לבעל דין, שזהו תלוי בגברא.

לפי תוס' אין יחס לגברא אלא לחפצא - עצם ההחזקה שלהם בחצי הטלית, והדין הוא

שהם צריכים לחלוק בשבועה. ומכוח ה"אנן סהדי" והשבועה של כל אחד, חולקים חצי חצי. וממילא, הפירוש "דררא דממונא" הינו ספק לב"ד בלא טענותיהם, אין ספק מצד הגברא, אלא מצד החפצא (ב"ד).





שער  
**חסידות**





## "התלבשות" עיון ב'שער היחוד והאמונה' פרקים א - ג

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

### א

זה לשון כ"ק אדמו"ר הזקן ריש 'שער היחוד והאמונה':

"הנה כתיב: 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', ופירש הבעל שם טוב ז"ל, כי דברך שאמרת "יהי רקיע בתוך המים" וגו', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם".

וידוע שפירוש זה - ש"דברך" קאי על המאמר "יהי רקיע" ושכל קיומו של הרקיע תלוי בו - מקורו במדרש תהלים<sup>1</sup> (כמובא בלקו"ת ר"פ אחרי<sup>2</sup>), וזה לשונו:

"... על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרת יהי רקיע בתוך המים, ויהי כן. וכתיב<sup>3</sup> כי הוא אמר ויהי וגו'. אותו דבר שאמר הוא עשה. לכך נאמר<sup>4</sup> הוא צוה ויעמוד. בדבר ה' שמים נעשו<sup>5</sup>, ובאותו הדבר שברא אותן בו הם עומדים לעולם, לכך נאמר לעולם ה' דברך נצב בשמים".

ומה שמייחס כ"ק אדמו"ר הזקן את פירוש זה להבעש"ט דוקא הוא מכמה טעמים<sup>6</sup>,

(1) עה"פ (תהלים קיט, פט).

(2) כה, סוף ע"ג. קדושים כט, ד.

(3) תהלים לג, ט.

(4) שם.

(5) שם, ו.

(6) ב'היום יום' לכ"ז תשרי: ביום השני ה' מאמר יהי רקיע - שהוא נצב בשמים - וזה יהי' לזכרון עולם כי ביום שני ח"י אלו נולד הבעש"ט. וראה סה"ש ת"ש ע' 170. תש"ג ע' 146. ובהערה שם. לקו"ש ח"ט ע' 159. ובלקו"ש ח"ח ע' 354 הערה 21 מבואר "פירוש" - "פארשפרייט". הבעש"ט הרחיב הפירוש והפיצו חוצה, והבליט איך שזהו מיסודי האמונה הלשון הוא "פארשפרייט" (הפיץ). בד"ה וה' האמירך ח"י אלו תש"ל (סה"מ מלוקט ח"ב ע' צג) הלשון הוא "פאנאנדערגעשפרייט". ואף כי בפשטות היינו הך, עכ"ז אולי יש לדייק שלשון "פירוש" רומז גם משמעות של הפרדה לחלקים והפרשה (פאנאנדער), וכמו 'פרשת דרכים', שמדרך אחד מתחלק ומסתעף לכמה דרכים נוספים (או כמו 'הפרשת חלה', שעיסה אחת נחלק לכמה עיסות), וע"ז זה הוא התפשטות והפצתו. ובעניינינו: תורה זו (במדרש) נעשית יסוד לעוד כמה חידושים של הבעש"ט, כגון: שיטתו המיוחדת בענין "השגחה פרטית" (עיין באורך 'קונטרס השגחה פרטית' - לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך). ונמצא, איפא, ששיטתו זו (שהוא נושא לעצמו) ממנה "הופרשה" והתפשטה התורה בענין ההתהוות כל רגע. ועיג"כ ד"ה תקעו תשמ"ז קרוב לתחלתו (סה"מ מלוקט חלק א ע' תעה).

וביניהם - כי יש הוספה של חידוש בדברי הבעש"ט<sup>7</sup> שאינה מבוארת להדיא במדרש - והוא ענין ההתלבשות פנימית. והביאור (בלקו"ש)<sup>8</sup> הוא:

"אין הפשט שהדבר ה' מהווה הנברא תמיד והנברא נעשה נבדל מדבר ה', כי אם שהדבר ה' מלוכב בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא - עד שהחיות (ונפש) של כל נברא הוא דבר ה' המלוכב בו. . דהיינו שגם ב"מקום" (מדריגה) שהאור והחיות מתצמצם ומתלבש בתוך הנבראים.

"זאת אומרת: אין הענין שהנברא זקוק (גם לקיומו) לכח הבורא, אבל אח"כ נפרד מכח המהווה ומקיימו (על דרך אור השמש שבא ומתקיים ותלוי ממאור השמש - והא ראי': תיכף שיש דבר המפסיק בין האור והמאור הרי נתבטל האור) ומ"מ האור הוא ענין נבדל מגוף השמש - כי אם שכח הבורא מתלבש בתוך הנברא עצמו".

וענין זה הוא עיקר גדול, כי בזה מבהיר יותר אחדותו ית' איך ש"לית אתר פנוי מני"<sup>9</sup>, שגם ב'מקום' הנברא גופא, נמצא שם אלקותו ית', שלימות הענין דאחדות ה'<sup>10</sup>.

קיצור: הגם שענין התהוות תמידית מפורש במדרש תילים, מ"מ כותבו אדמו"ר הזקן בשם הבעש"ט כי הבעש"ט גם חידש בו ענין ההתלבשות והוא ענין עיקרי.

## ב

אמנם יש לתמוה על ההמשך בפרק שלישי:

לאחרי אריכות הביאור בשני פרקים הראשונים אודות התלבשות אותיות הדיבור בכל נברא [לפי שמו בלה"ק], הנה כשמגיע לפרק שלישי משנה את טעמו מן הקצה אל הקצה: תמורת התלבשות הדיבור בתוך הנברא (כנפש המלוכב בגוף), הנה נהפוך הוא - הנברא כלול במקורו המהווה, היפך ענין ההתלבשות לכאורה, וכפי שמביא על זה המשל של זיו הכלול בשמש - וזה לשונו (ריש פרק ג):

"והנה. . כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. . כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו. . והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהווה אותו א"כ אפס בלעדו באמת.

והמשל לזה הוא אור השמש. . כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס. . וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלקי מרוח פיו השופע עליהם ומהווה אותם. . הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו. .

(7) ולהעיר שזהו בהתאם להכלל בתניא שבמקום שאדמו"ר הזקן מביא פסוק או מארז"ל וכותב על זה "פירוש", הכוונה היא הסתייגות מפירוש אחר - 'שיעורים בספר התניא' אגה"ק ריש סימן ו. וראה גם שם סימן ה.

(8) לקמן היא תרגום חפשי מלקו"ש חלק כ"ה ע' 200 ואילך, ולקו"ש חלק כ"ט ע' 30.

(9) תקו"ז תיקון נו (צא, ב).

(10) לקו"ש שם באורך.

כל הברואים הם במקורם תמיד".

הרי שפתח (בפרק א-ב) בהתלבשות החיות בתוך הנברא, ומסיים (בפרק ג) בהתכללות הנברא בתוך מקורו (החיות). ותמוה, הלא הם ענינים הפכיים ואיך תואמים יחדיו.

זאת אומרת שהתמי' היא בעצם המסקנא - התכללות הנברא בהחיות. דהלא בפרקים א-ב יודעים רק אודות חיות המצומצמת שיכולה להתלבש בתוך כל נברא לפי ערכו (וכמו שביאר בארוכה איך שישנם ריבוי צירופי וחילופי אותיות, רל"א שערים פנים ואחור וכו', כדי שהחיות תהי' בהתאם להערך ומדרגה של כל נברא פרטי עד למטה מטה), ופרק ג הוא המשך ישר לב' פרקים אלו, וכמ"ש בפתיחת הפרק: "והנה אחרי הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו". וא"כ תמוה, איך יובילו ב' פרקים אלו להבנה זו - שהנברא כלול בתוך החיות המצומצמת המתלבשת בו.

ובאמת, כשנדקדק בלשונו הזהב, אנו רואים שני ענינים הנ"ל בפרק שלישי גופא:

בתחילה כותב: "כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו" - שבו דייקא, משמע חיות המלוּבש בו, בפנימיותו; אח"כ כותב, "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה'" - עליו דייקא, משמע למעלה ממנו שמסבבו מלמעלה ואינו מלוּבש בו<sup>11</sup>.

קיצור: לפי זה מוקשה מאד ההמשך לפרק ג שהנברא כלול במקורו, היפך התלבשות חיות בתוך הנברא. וגם בפ"ג הלשון מורה על ב' ההפכים מני' ובי'.

## ג

ויש לתרץ שהמבואר בפרק ג אינו בסתירה לענין ההתלבשות, כי המכוון בהבאת המשל דהתכללות הזיו בשמש, אינו כדי להסביר (להמחיש) איך שמציאות הנברא נמצא כלול בתוך ה'מקום' של מקורו - התכללות 'מקומית', דא"כ מדוע לא כתב כן להדיא כבר בתחילת הפרק שהנברא כלול במקורו וממילא ה"ה בטל במציאות, ואח"כ להביא המשל להמחיש. ואנו רואים

11 נראה לכאורה, שהענין נידון ע"י אדמו"ר הזקן בעצמו לקמן בפרק ז בביאור ענין יחו"ע ויחו"ת, שהם ב' אופנים ביחוד ושילוב ב' השמות הוי' ואדני-י: ע"י שילוב הוי' באדני-י, נעשה ההתלבשות (שילוב) של שם הוי' המהווה בתוך שם אד' שהוא מקור גרדי הנבראים (זמן ומקום, כמבואר שם), ושילוב אדני-י בהוי' הוא ההתכללות של שרש גרדי הנבראים במקורם. - ולכאורה ב' השילובים הם כמו ב' הענינים דהתלבשות והתכללות כמו שהם בשמותיו ית', מקור הנבראים, ומהו נעשה ב' הענינים דהתלבשות והתכללות בחיות הנבראים ובהנבראים עצמם.

ולפ"ז י"ל שבב' פרקים הראשונים שמדבר על התלבשות, היינו מצד יחודא תתאה, שמצד התחתון ה"ה מציאות דבר ובו מתלבש דבר ה', ובפרק ג "אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו" - יחודא עילאה, שמצדו ית' הנפוך הוא והנברא בטל במקורו.

אמנם יש להשיב ע"ז שאינו נכון לדמות ב' ענינים הנ"ל (התלבשות החיות בהנברא והתכללות הנברא בהחיות) לב' השילובים, כי מה שמתלבש בהנברא הלא הוא חיות מצומצמת לפי ערך דרגת ומהות כל נברא, וכמ"ש בפרק א שלכן ישנם ריבוי צירופי אותיות בהתאם לכל פרטי הנבראים, כמבואר שם באורך. ואילו מ"ש בפרק ז ששם הוי' משתלב בתוך שם אדני-י, הנה אין זה ענין צמצום החיות כי אם להיפך - "שממהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בומן ומקום", עיי' שם (דף פב, ריש ע"ב).

ועד"ז בפרק ג, לא יהי' שייך לבוא ולהגיע להתכללות הנברא בהחיות, מכיון שבפרקים א-ב יודעים רק אודות חיות המתלבשת המצומצמת, ופרק ג הוא המשך ישר לב' פרקים אלו, כבפנים.

א"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך הולכים ב' הענינים - התלבשות המהווה בתוך הנברא והתכללות הנברא בתוך המהווה - יחדיו.

שנמנע מלכתוב הלשון התכללות ורק בהבאת המשל כתב כן.

ומזה יש להוכיח, לכאורה, שהמכוון של המשל הוא להסביר ענין הביטול, וכפי שמוכח מראשית דבריו: "והנה אחרי הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש, הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש".

ומה שמביא המשל מהתכללות הזיו במקורו, אינו אלא כדי לצייר אופן ואיכות הביטול. והיינו לפי שיש כמה מדריגות וסוגים בביטול (כגון ביטול דטפל לגבי העיקר; ביטול דשרגא בטיהרא, ועוד), והביטול המדובר כאן הוא - ש"הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו". - כלומר, 'מדידת' הביטול היא - כמו הביטול דהתכללות הזיו בשמש. אבל לעולם אין כאן הוראה על התכללות מציאות הנברא במקורו.

ועפ"ז מובן שלא יסתור מ"ש בפרק א-ב שהחיות מלובשת בתוך הנברא, כי גם שהוא מתלבש בו, בכל זאת יתכן לומר שביטולו של הנברא לגבי מקורו, המהוה אותו מאין ליש, הוא כל כך עד שהוא כמו הביטול דזיו השמש בגוף כדור השמש, אין ואפס.

אמנם גם לפי זה עדיין ישאר לנו קושיא הנ"ל. כי הגם שכן הוא הענין בתחילת הפרק, והמשל בא רק לבאר דרגת הביטול, מ"מ הקושיא חוזרת בסיום הפרק, וז"ל:

"רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ כל הברואים הם במקורם תמיד". - הרי שגם אם כוונת המשל דזיו הכלול הוא רק לענין הביטול, עכ"ז לא הרווחנו "למעשה", שהרי מסיק שמציאת הנבראים הם אכן כלולים במקורם. והדרא קושיא לדוכתא.

ובאמת, הקושי שבזה הוא גם בגוף מסקנת הענין שהנבראים כלולים במקורם, שאינו מביא על זה שום הוכחה איך הגיע למסקנא זו, וא"כ צריך להבין - מנין לנו זאת<sup>12</sup>. ומזה שאינו מזכיר שום יסוד לזה, לא דבר ולא חצי דבר כלל, משמע שזוהי הנחה קיימת.

בפשטות ה' אפשר לומר שהוא פשוט ומוכח מצד עצמו, דמכיון ד"לית אתר פנוי מני"<sup>13</sup> (מעצמותו ית') הרי ממילא נמצא הכל כלול בו ית'.

אבל קשה לפרש כן כאן, כי: א. א"כ הול"ל הכי להדיא, וע"ד מה שכותב להלן (בפרק ז'<sup>14</sup>) בענין זה. ב. מדיוק לשונו במ"ש ש"כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר", משמע בפשטות שקאי על "מקורם" הפרטי שאינו "נראה לעיני בשר" המדובר עליו מקודם בתחילת פרק זה - "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו", ולא על עצמותו ית'. וצ"ע.

**קיצור:** לכאורה המשל דהתכללות הזיו במאור אינו לבאר ('בהגשמה') שלא יצא הנברא ממקום המהוה, אלא להראות עד כמה בטל הוא למקורו. אבל מ"מ ש בסוף הפרק ש"הם

12) ראה גם בספר הערכים ח"ט ע' רא הע' 184.

13) תקו"ז ת' נו (צא, ב).

14) פג, ב. וכפי שמפורש בד"ה ת"ר נ"ח (פרק ב) ובד"ה האומנם תרמ"ג (פרק ט).

במקורם" משמע שכוונת המשל כפשוטו. ו"מקורם" כאן, היינו מקורם הפרטי.

## ד

הקושיא מתחזקת יותר לפי מה שנתבאר בכ"מ לחלק בין התהוות לחיות, שמה שמתלבש בהנברא הוא רק חיות אבל לא התהוות, לפי שלא שייך התלבשות האין הבורא ביש הנברא<sup>15</sup>.

והרי בפרק א מדבר על התהוות הנברא מאין ליש ע"י דיבורו ית', שהרי כל עיקר הפרק מבאר שבאם יסתלקו אותיות הדיבור, ישוב הנברא כרגע לאין ואפס וכמו קודם ששת ימי בראשית ממש. וכפי שמאריך גם בפרק השני להראות ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא רק יש מיש, למעשה ה' עושה שמים וארץ שהוא יש מאין. ומכיון שמדובר על התהוות יש מאין איך שייך התלבשות המהווה בהנברא (נוסף על קושיא הנ"ל שבפרק ג מבאר (הפכו) שהנברא כלול במקורו), וצ"ע.

קיצור: גם קשה, הלא התלבשות אינה שייכת כאן שהרי אי אפשר שהאין המהווה "יכנס" בפנימיות הדבר המתהווה ממנו מאין ליש (כמבואר ג' טעמים בד"ה אני ישינה).

## ה

חילוק זה (בין התהוות וחיות) מפורש עוד יותר בד"ה פתח אליהו תשט"ו<sup>16</sup>, סעיף ו, בביאור לשון 'טבע' - שהוא מלשון טביעה, כמו טובעו בים - שגם בזה יש חילוק בין התהוות וחיות. וזלה"ק:

"כי מהחילוקים בין חיות הנבראים להתהוות הנבראים הוא, דהחיות אלקי שמחי' את הנבראים חיות הוא בגילוי בהנבראים, שנרגש בהם שיש בהם חיות, וענין ההעלם הוא רק שאינו נרגש שהחיות שבהם הוא חיות אלקי. . כי החיות האלקי הוא מתלבש בהנבראים ע"י לבושים המעלימים. [וכיון שהוא מלובש בהנבראים לכן הוא נרגש בהם, אלא שמצד לבושים המעלימים אין נרגש בהם שהוא חיות אלקי]. והכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהנבראים ואינו מלובש בהם. [ולכן אין נרגש בהנבראים ההתהוות שלהם]."

וממשיך: "ועפ"ז יש לבאר שהענין דטבע מלשון טביעה הוא בעיקר בחיות הנבראים, כי ענין הטביעה הוא שהדבר הנטבע נמצא בהמים ועי"ז המים מכסים עליו, דבהנמשל הוא, שהחיות האלקי הוא מלובש בהנבראים ועי"ז הם מעלימים עליו. משא"כ ההעלם שבענין ההתהוות הוא מפני שהכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהם ואינו מלובש בהם.

15) בד"ה אני ישינה תרס"ד (סה"מ תרס"ד ע' עדר ואילך) מבואר באריכות ג' טעמים בזה: א. בכדי שיוכל להתלבש, צ"ל במה להתלבש תחלה, ונמצא התהוות המציאות קודמת להתלבשות בו, וזה הרי אינו אפשרי כשהתהוות היא על ידי התלבשות; ב. אין ויש הם באין ערוך, וא"כ א"א שיתלבש האין בהיש שזהו קירוב הערך (ולא אין-ערוך); ג. הנברא אינו בבחי' מציאות כלל, כמבואר בתניא שם, ולא שייך התלבשות בדבר שהוא בעצם אין. וכמו שלא שייך התלבשות עצם השמש בהאור וזו. דרק על חיות ניתן לומר התלבשות, כיון שכבר נתהווה מציאות (ענין הא'), ויש קירוב הערך בין החיות והנברא (ענין הב'), ולגבי חיות הנברא הוא בבחי' מציאות דבר ושפיר שייכת התלבשות בו.

16) סה"מ מלוקט חלק ה ע' קה ואילך.

וענין טבע מלשון טביעה בנוגע לכח המהווה הוא (בעיקר) בענין ההעלם (ולא באופן ההעלם).  
 ולפ"ז צריך להבין, דהלא התלבשות הוא ענין עיקרי בתורת הבעש"ט כנ"ל, והיינו בנוגע  
 התהוות הנבראים יש מאין כנ"ל - וכפי שבולט עוד יותר בהמשך לשון אדמו"ר הזקן:  
 "זו"ש האר"י ז"ל, שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית,  
 דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש  
 מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית".

הרי שמצד ומשווה חיות והתהוות בענין זה ד"התלבשות אותיות הדבור", ואיך תואם  
 זה עמ"ש בהמאמר שכח האלקי המהווה "מובדל מהם ואינו מלוכש בהם".  
 קיצור: מפורש שרק חיות היא בדרך התלבשות, משא"כ התהוות היא בדרך הבדלה ואינו  
 מלוכש בנברא. ואיך שייך ענין ההתלבשות בהתהוות יש מאין, המדובר בתורת הבעש"ט.

\*

**סיכום:** ההדגשה וחיידוש שבתורת הבעש"ט היא - התלבשות דבר ה' בתוך הנברא. וצ"ל:

א. איך לתווך התלבשות החיות בתוך הנברא (שבפרקים א-ב) עם התכללות הנברא בתוך  
 החיות (שבפרק ג); ב. הלא מבואר שכח המהווה מובדל מהנברא ולא שייך בו התלבשות  
 (מכמה טעמים ואיך תואם זה עם חיידוש הבעש"ט שהוא דוקא באופן של התלבשות. ובפרט  
 שכך מפורש (בד"ה פתח אליהו) שבזה החילוק בין חיות להתהוות, שרק בחיות שייכת  
 התלבשות ולא בהתהוות, והרי אנו עוסקים כאן בהתהוות יש מאין.

## ך

כדי לבאר זה יש לעיין תחלה בפירוש דבר זה שכח המהווה הוא "מובדל ואינו מלוכש".  
 כי כד דייקת שפיר, הנה מזה הלשון עצמו, וגם מההשוואה לחיות, מובן שאין הכוונה שהכח  
 המהווה מובדל לגמרי מהנברא, דא"כ מה מקום לומר על דבר מובדל לגמרי ש"אינו מלוכש"  
 - פשיטא, ומאי קמ"ל. ועד"ז, מה מקום להשוות ה"אינו מלוכש" שלו לחיות, כאשר לא קרוב  
 זה אל זה לגמרי.

אלא ע"כ ה"מובדל ואינו מלוכש" של כח המהווה הוא רק בהשוואה לחיות. זאת אומרת  
 שיש לכח המהווה איזה ענין של התלבשות (דהלא הוא הוא המהווה נברא זה מאין ליש), רק  
 שאינו כמו ההתלבשות של חיות.

ובאמת מפורש הכי בהמאמרים, שהתהוות יש בה ב' ענינים הפכיים - קירוב וריחוק,  
 התלבשות והבדלה גם יחד (ושונה בזה מהתלבשות דחיות), וכדאיתא בד"ה ואלה שמות  
 תשט"ז<sup>17</sup>:

17) סה"מ תשט"ז ע' 420 ואילך [בלתי מוגה], מיוסד על ד"ה זה העת"ר פרק שצו (המשך תער"ב ח"ב ע' תתטז ואילך), ע"ש.  
 נסמן בד"ה פתח אלי' הנ"ל בהערה 33. וראה גם ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז סוף ע' קפח). קונטרס החלצו תרנ"ט פרק  
 יב. ובאגרות קודש ח"ב ע' רלה, וזלה"ק:

"דזהו ב' ההפכים שבהתהוות, שהוא בדרך הבדלה דוקא ובדרך התלבשות דוקא. . דזהו ההפרש בין התהוות לחיות, דההתהוות הוא בהעלם לגמרי, שאין נרגש בהיש אשר נתהווה, משא"כ בענין החיות הרי נרגש בו חיותו, אלא שאין נרגש בו שחיותו הוא אלקות.

וטעם וסיבת הדבר הוא, לפי שהחיות בהיש נמשך על ידי . לבוש המעלים, ולכן אין נרגש בו אשר החיות הוא אלקות. והיינו שאין זה ענין של ריחוק והבדלה, כי אם הוא בקירוב והתלבשות, אלא שההתלבשות הוא ע"י לבוש המעלים, אבל יש בזה כל האור כמו שהוא ולכן נרגש בו החיות אלא שאין נרגש מהו -

משא"כ בענין ההתהוות, אין זה שהוא על ידי לבוש המעלים, כי אם שהוא בדרך רוממות כנ"ל, לזאת כח המהווה לא נרגש לגמרי בהיש. דהגם שהוא בדרך התלבשות, מכל מקום הוא בדרך הבדלה", ע"ש באורך.

קיצור: מ"ש שכח המהווה הוא 'מובדל ואינו מלובש', היינו רק ביחס לחיות שמתלבשת ממש, משא"כ כח המהווה הוא בהתלבשות וגם בהבדלה, קירוב וריחוק בבת אחת.

## ז

אלא שזה גופא צריך הבנה - איך היא התלבשות שהיא בדרך הבדלה, "אינו מלובש", והלא היא סתירה מני' ובי' - אם מלובש אינו מובדל ואם מובדל אינו מלובש.

ובהכרח לומר שיש חילוק בין המושג 'התלבשות' כמו שהוא בנוגע לכח המהווה לכמו שהוא בנוגע לחיות, ב' סוגים בהתלבשות.

וי"ל הענין בזה, שהמושג 'התלבשות' בכח המהווה קאי, לא על 'כניסת' הכח בהנברא (וכמו לעיל בפי' טובעו בים), כי אם על אופן הפעולה של הכח. זאת אומרת שאופן פעולת הכח להוות הי' יכול להיות 'מרחוק', ועל כן מבהירים שכאן הכח הוא בדרך קירוב ו'התעסקות'.

והוא ע"ד הידוע ומבואר בכ"מ<sup>18</sup> בענין אור ביחס לשפע: המשכת האור מהמאור היא בדרך ממילא בלי התעסקות; שפע הוא בדרך פעולה והתעסקות, עד"מ כמו השפעת השכל מרב לתלמיד שאי אפשר להיות בדרך ממילא כי אם בדרך התעסקות, שהרב מצמצם שכלו ומכלכל דבריו באופן שיתקבלו היטב אצל התלמיד כדי שהתלמיד יוכל לתפוס ולהשיג ההשכלה היטב. אשר פעולה הבאה בדרך זו (התעסקות) היא הנקראת 'התלבשות'.

ועד"ז בנוגע להתהוות<sup>19</sup> הנבראים, שיש בזה ג"כ ב' אופנים הנ"ל<sup>20</sup>:

"מבואר בכ"מ וגם בהמאמר האמור שלשום ש"ק [הוא ד"ה ואלה שמות הנ"ל], אשר האלקות שבכל נברא יש שני הפכים בזה, היינו שהוא בהתנשאות וגם בקירוב (היינו הענין דתפיסת מקום) והתלבשות, כיון דסליק ברעותא לברוא אותו וגם התנשאות, וזהו שני ההפכים דספירת המלכות. מלך על עם - שאימתו עליך, ותופסים מקום (מאחר שרצונו למלוך עליהם ולגזור גזירות). עכ"ל"ק. וראה גם ד"ה וידבר גו' איש על דגלו תשט"ו שספי' המלכות פועלת בדרך ריחוק, כלומר שגם הקירוב דמלכות הוא בבחי' ריחוק והבדלה, ע"ש.

18) עי' ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תרס"ו. ריש המשך ר"ה תש"ז. ובכ"מ.

19) להעיר ממאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תשצב. ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' קעט). ועוד.

20) עיין ד"ה גדול יהי' תשכ"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שלו). וש"נ עוד. ועיג"כ המשך ר"ה תש"ח פרק כד-ו.

א. התהוות ע"ד אור, שאין המהווה מתקרב ומתעסק בהתהוות, כ"א הוא בהפלאה<sup>21</sup> (רחוק) מהנברא, והתהוות היא בדרך ממילא; ב. התהוות ע"ד שפע, בדרך קירוב להנברא<sup>22</sup>, ע"י התעסקות וצמצום.

וזהו מה שמבואר בהרבה מקומות<sup>23</sup> באופן ההתהוות שמצד שם הוי' ושמצד שם אלקים: ההתהוות משם הוי' היא בדרך ממילא - "יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו"<sup>24</sup>, לשון ממילא; משם אלקים היא בדרך התלבשות - "בראשית ברא אלקים"<sup>25</sup>, לשון פעולה (כח הפועל בנפעל).

דלפ"ז מובן שההדגשה בתורת הבעש"ט היא בענין הקירוב שבהתהוות<sup>26</sup>, היינו שלא הי' ההתהוות בדרך ממילא 'מרחוק' (כנ"ל מלקו"ש ש"אין הפשט שהדבר ה' מהווה הנברא תמיד והנברא נעשה נבדל מדבר ה'"), כי אם בדרך ירידה והתעסקות ("כי אם שהדבר ה' מלוּבש בתוך הנברא גופא . . . שהאור והחיות מתצמצם").

וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן באריכות בפרק זה ובפרקים שלאחרי זה, איך שאותיות הדיבור יורדות מלמעלה למטה, ע"י חילופי אותיות (רל"א שערים וכו'), כדי "להתקרב" לפי ערך מהות הנברא. והוא הנקרא 'התלבשות', שהמהווה 'מתלבש' - "טוט זיך אן"<sup>27</sup> - בפעולה ההיא.

והתלבשות זו אינה סותרת לענין ההבדלה של כח המהווה ("מובדל ואינו מלוּבש"), מכיון שהמושג התלבשות כאן קאי (רק) על אופן ההתהוות, ע"י קירוב וצמצום, אבל לא שכח המהווה עצמו 'כנוס' ומלוּבש בפנימיות הנברא כנ"ל<sup>28</sup>. וע"ד במשל הנ"ל דרב ותלמיד, שהתלבשותו והתקרבותו של הרב כדי ללמד אינו סותר לזה שהוא עצמו (גם בעת ירידתו להשפיע, ה"ה) עומד עדיין ברוממותו (מובדל) מעל לשכל התלמיד. דרך ההשכלה היא הנכנסת בשכל התלמיד, אבל לא הרב (עצמו), כמובן.

**קיצור:** המושג התלבשות בכח המהווה קאי על דרך ההתהוות, וזה שונה מהמושג

21) עיין ד"ה גדול יהי' הנ"ל (ריש ע' שלח) ובהערה 47. ועי' בד"ה אדם כי יהי' תרס"ו שהתהוות בדרך זו מספיק ע"י רצון בלבד (בלי שום צמצום וקירוב), ע"ש.

22) בד"ה גדול יהי' הנ"ל מבואר שהתלבשות היא התהוות בבחי' הריחוק, ע"ש. הנה הכוונה ריחוק שם קאי על הנברא, היינו ריחוקו משם הוי' (מקור האמיתי של הנברא), כי התלבשות היא ירידה וצמצום להוות נברא שבבחי' יש ומציאות דבר (רחוק משם הוי'). כאן מדברים על הכח המתלבש ומתעסק להוות, שעצם ההתעסקות הו"ע של קירוב. (ועיג"כ ד"ה אדם כי יהי' הנ"ל ובהמוסגר, נסמן שם).

23) תו"א מג"א צו, ג. לקו"ת פר' ראה כ, ג. אוה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה עד שיפוח היום תרל"ג. אנכי עטר"ת. על כן יאמרו תרצ"א. גדול יהי' הנ"ל (ע' שלג ואילך ובהנסמן שם). ועוד.

24) תהלים קמח, ב.

25) בראשית א, א.

26) משם אלקים. וראה לקמן.

27) כ"ה הלשון בתער"ב שם.

28) והגם שהלשון כאן הוא ש"תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוּבשות בתוך כל הרקיעים", שמשמע התלבשות פנימית, אעפ"כ י"ל שתיבת "בתוך" אינה מחייבת התלבשות פנימית. והוא ממה שמצינו בתניא בחלק הראשון פרק מוח בביאור ענין טוב כל עלמין, וז"ל:

"... הרי ידיעתו ית' מקפת כל עובי כדור הארץ וכל אשר בתוכו ותוך תוכו עד תחתיתו וכו' שהרי ידיעה זו היא חיות כל עובי כדור הארץ כולו והתהוותו מאין ליש... ידיעה זו מאחר שהיא בבחי' אין סוף אינה נקראת בשם מתלבשת בכדור הארץ שהוא בעל גבול ותכלית אלא מקפת וסובבת, אף שידיעה זו כוללת כל עביו ותוכו בפועל ממש ומהווה אותו על ידי זה מאין ליש".

הרי שגם על סובב כ"ע ניתן לומר "בתוך", א"כ כ"ש כאן שמדובר על ירידת כח המהווה להוות נברא פרטי, הנה למרות שאינו מלוּבש בהנברא בבחי' פנימיות ממש, מ"מ מאחר שירוד להוותו בכל תוכו ותוך תוכו, שפיר נקרא זה התלבשות בתוך הנברא. אמנם יש לדחות ולחלק בין "מלוּבשות בתוך" ל"מקפת... בתוכו". וראה לקמן בפנים בסיום הענין.



התלבשות בנוגע חיות שענינה אור בכלי וכנפש בגוף. ולכן אין התלבשות כח המהווה בסתירה לזה שהכח עומד בהבדלה מהנברא - קירוב וריחוק גם יחד.

## ח

אמנם, אם כן, מן ההכרח להוסיף ביאור. כי הלא חילקנו ענין ההתלבשות לב' סוגים: הא', הסוג השייך להתהוות - והיא אינה כהתלבשות אור בכלי, אלא רק התלבשות בתוכן של התעסקות וכו'; הב', הסוג השייך לחיות - והיא התלבשות כפשוטו, כאור בכלי וכנפש בגוף. ואי הכי, הנה כל הפרק נעשה מוקשה מאד:

הלא לשון אדמו"ר הזקן בהבאת תורת הבעש"ט הוא שהתלבשות זאת של אותיות הדיבור בהנבראים היא בכדי להחיותם - "תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם". וקשה דהלא בהתהוות עסקינן לא חיות, וכפי שממשיך בטעם שצ"ל התלבשות הדיבור בנברא:

"כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום, וחוזרות למקורן . . . היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

הרי שהתלבשות אותיות הדיבור הוא בשביל קיומו יש מאין ולא חיות בלבד. ומכיון שאינו דומה ענין ההתלבשות שבהתהוות לחיות, איך אפשר לערבן.

והקושי אינו רק מצד הלשון ("להחיותם") אלא גם מצד התוכן, שהרי מביא בהמשך לזה מכתבי האריז"ל<sup>29</sup>:

"וזהו שאמר האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית". - הרי שזהו נפשו של האבן עצמו, חיותו, כאור בכלי וכנפש בגוף, ולא רק כח עליון המובדל ממנו.

וכך הלשון המובא ב'כתר שם טוב'<sup>30</sup> מכתבי האריז"ל<sup>31</sup>: "ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימי להחיות הרקיע כל ימות עולם שיעמוד" - חיות פנימי דייקא.

ונמצא איפוא, שההתלבשות שבתורת הבעש"ט היא התלבשות מהסוג (הב') דחיות. והדרא קושיא לדוכתא - איך מתאים זה עם המבואר בכ"מ שכח המהווה הוא "מובדל מהם ואינו מלוכב בהם" (סוג הא' דהתלבשות).

ובאמת, שאלה הנ"ל (העירוב בין ב' סוגי התלבשות) מתבקשת גם מצד המשך דברי אדמו"ר הזקן שם במ"ש: "וזהו שאמר האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדיבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין". - הרי שכייל ומצרף 'מחיות ומהוות' בחדא מחתא.

29) ע"ח שער (טל) מ"ן ומ"ד דרוש ג. ועוד - הערת כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך מים רבים תרל"ו פרק כא (ע' כח).  
30) סימן קצד. והוא מקור דברי אדמו"ר הזקן כאן (כפי הנראה). וראה גם סימן נג, ובליקוטי פי' ומר"מ ל'שער היחוד והאמונה' פרק א.

31) לק"ת פרשת עקב.

ותמוה - בהתהוות עסקינן (התלבשות-התעסקות) או בחיות עסקינן (התלבשות כפשוטו, כאור בכלי).

ועל כרחק צריך לומר, שמזה גופא שמצרף כאן אדמו"ר הזקן את שני הענינים דחיות והתהוות יחד ומייחס את שניהם לאותיות הדיבור מעשרה מאמרות, הרי זו הוכחה גמורה שלמרות החילוקים בתוכנם ובענין ההתלבשות שבהם, הם גם קשורים זע"ז כל כך עד שאדמו"ר הזקן מצרף את שניהם, ביחד עם ההתלבשויות שבהם, כדבר אחד ממש.

וזהו גם שתוכן פרק זה ושל כל 'שער היחוד והאמונה', אף שהוא רק בנוגע להתהוות יש מאין דוקא, מ"מ מצרף לזה גם ענין החיות, כי חיות קשורה להתהוות, וכן לאידך - התהוות קשורה לחיות.

**קיצור:** מעתה צ"ע איך מצרף אדמו"ר הזקן את שני הענינים - של חיות ושל התהוות יש מאין - יחדיו, והלא אינו דומה כלל בענין ההתלבשות שלהם. ועכצ"ל שבאין כאחד.

## ט

וי"ל היסוד בזה, שהוא ע"ד המבואר בכ"מ<sup>32</sup> בנוגע החיבור שבין אור הסובב כ"ע ואור הממלא כ"ע, שממלא הוא הארה מסובב. עד"ז החיבור שבין חיות והתהוות הוא - חיות היא הארה (מצומצמת) מכח המהווה<sup>33</sup>.

וכפי שמוכח מזה גופא שמצרף אדמו"ר הזקן ומייחס את שני הענינים, הן חיות והן התהוות, לאותיות הדיבור שבעשרה מאמרות בהשוואה אחת. ועד"ז להלן פרק ב במ"ש: 'ובזה יובן מ"ש<sup>34</sup> ואתה מחי' את כולם אל תקרי מחי' אלא מהווה"<sup>35</sup>. - הרי שניתן ללמוד התהוות מחיות. [וביאר בזה כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>36</sup> שהגם שהתהוות וחיות הן ב' מדריגות<sup>37</sup>, מ"מ, כל המתבונן בענין החיות שבנבראים, "בהכרח שישגיג כח המהווה"].

ובד"ה באתי לגני תשכ"ד מוסיף עוד בדרשה זו ("אל תקרי מחי' אלא מהווה"):

"ע"י זה שנאמר בגלוי ואתה מחי' את כולם, בא הלימוד מזה אל תקרי מחי' אלא מהווה, שהלימוד ד'אל תקרי' אינו בא לשלול כי אם להוסיף. והיינו שעל ידי הענין דואתה מחי', בא לידי הכרה שמהווה, שהרי שני הענינים נכללים (ונלמדים) בפסוק אחד ותיבה אחת. וזהו שמבאר בפרק זה<sup>38</sup>, שהאור אלקי נמשך להוות ולהחיות, שהא"ס עושה את שני הענינים -

(32) תו"א מגילת אסתר צב, ב. הוספות לפ' ויקהל קיג, א ואילך. ועוד (נסמן בקובץ הנ"ל).

(33) כ"ה להדיא בריש המשך ר"ה תרס"ט (ראה סה"מ תרס"ט ע' ב). וכ"ה בקונטרס 'עץ החיים' פרק א. ועיג"כ בד"ה תפלה למשה תשכ"ט (ס"ז - סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכה) שמשווה בין חיות להתהוות. וראה בספר קובץ פלפולים 'שבעים שנה' [770 - ה'תש"פ] חלק ב ע' 211 ואילך, ש"ל גם כן בנוגע לכח המרכיב ד' היסודות שהוא ביטוי כח המהווה, ושזה מרומז במ"ש אדמו"ר הזקן כאן 'נפש', ע"ש. וראה לקמן עוד. ועיג"כ שיעור הגה"ח מוהררי"ז אופן שליט"א על 'שער היחוד והאמונה' פרק א.

(34) נחמ"י ט, ו.

(35) ע"פ פרס שער ו פרק ח, ראשית חכמה שער הקדושה סוף פרק ז, של"ה שער האותיות מאמר ג-ד ושם אות ס (ע, א).

(36) שמחת תורה תרס"ט, הנחת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

(37) מדריגות דייקא, היינו שהם ב' מדריגות בענין אחד, והיינו כנ"ל. ועיג"כ ד"ה ואלה שמות הנ"ל.

(38) היינו ד"ה באתי לגני תש"י פרק יד, עליו מיוסד המאמר דשנת תשכ"ד.

שמהווה וגם מחי"ל. עכ"ל.

ועוד יש לציין למ"ש (גם ב'שער היחוד והאמונה') להלן פרק ו (בפירוש 'זהשבות'):

"...שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגם כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה, אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם כי אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו..." -

הרי להדיא שרק נשמה וגוף הם "נפרדים זה מזה בשרשם" ו"אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו", משא"כ בנמשל שרש המהווה ושרש המחי' מיוחדים וע"ז, וחיות נמשכת מכח המהווה. וי"ל בסגנון אחר: החיות הוא ביטוי מכח המהווה, אלא שהוא בצמצום לפי ערך מהות הנברא<sup>39</sup>.

ומכיון שכן, הנה מעתה ניתן להבין איך שישנם לב' אופני ההתלבשות גם יחד. כי זה שחילקנו ענין ההתלבשות לשני סוגים, הנה בעומק יותר יש לכנותם (גם) שני שלבים - משלב ההתהוות לשלב החיות. וההסברה בזה בפשטות - דוגמת ענין ההשפעה:

ההתלבשות של המשפיע (ההתעסקות להביא ההשפעה) - סוג הא' של התלבשות - היא הגורמת<sup>40</sup> התלבשות השפיע עצמו בכלי המקבל בפנימיותו - סוג הב' של התלבשות.

או בסגנון אחר י"ל: התלבשות הא' היא מצד ה'גברא' - המשפיע, שבכדי להשפיע למקבל נדרש ממנו התעסקות וצמצום; התלבשות הב' היא התוצאה בה'חפצא' - דבר ההשפעה גופא, שמתקבלת ההשפעה בכלי המקבל. ושניהם - התעסקות המשפיע וקבלת המקבל - הם ענין והמשך אחד.

ובנידון דידן - התהוות וחיות: התלבשות הא' (ההתעסקות) היא מצד ה'גברא' - המהווה, היינו הירידה וצמצום להוות; התלבשות הב' ('כניסה בפנים') היא מצד ה'חפצא' - החיות פנימית הנמשכת מהמהווה ומתקבלת ונקלט בהנברא (ונרגש בו).

וזהו שנוקט אדמו"ר הזקן בפשיטות את ענין ההתלבשות של חיות ושל התהוות בחדא מחתא כיון שזוהי המשכה אחת: כח המהווה עצמו הוא אכן מובדל מהנברא, כי התלבשותו אינה אלא ענין ההתעסקות. ביחד עם זה, ממנו נמשכת החיות שמתלבשת (כפשוטה) בהנברא, כאור בכלי וכנפש בגוף.

קיצור: מוכח מכ"מ שחיות היא המשכת הארה מכח המהווה. וההתלבשות של כח המהווה היא לא רק בשביל התהוות הנברא, אלא גם בשביל החיות הנתפסת בהנברא; החיות תלוי בהתלבשות של המהווה.

39) עיג"כ עד"ז בתניא פרק לח (ג, א-ב). וראה ד"ה וידעת-מאסקווא (סה"מ תרנ"ז ע' נא), "החיות מה שכל נברא ונברא מרגיש שהוא חי, שהחיות שבו הוא הוא האור דשם הוי' שנמשך ע"י שם אלקים... בחי' ההסתר והוא מה שאין הנברא מרגיש שהוא חיות אלקי". - הרי שמייחס החיות לשם הוי', אלא שהוא ע"י שם אלקים.

40) כמבואר בכ"מ בביאור ענין שפע ביחס לאור (נסמן לעיל הע' 18).

,

אמנם עדיין השאלה במקומה עומדת - בחיות עסקינן או בהתהוות עסקינן. כי כל הנת"ל מיישב ומבאר האיך הוא החיבור בין חיות והתהוות (וההתלבשויות שבהן), אבל עדיין לא מתורץ - לאיזה צורך מובא כאן. דהלא כל ענינו של פרק זה, ושל כל 'שער היחוד והאמונה', הוא בענין התהוות יש מאין דוקא. וכפי שמאריך אדמו"ר הזקן לבאר איך כל נברא זקוק להתהוות תמימית, ובלעדה ישוב הנברא כרגע לאין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש - הרי בבריאת יש מאין משתעי, ולמאי נפ"מ כאן ענין החיות. - ומשמע מזה שגם ענין החיות נוגע לענין התהוות יש מאין.

וע"כ צריכים לומר שהקישור הוא ישר והפוך: כמו שיש חיבור בין חיות להתהוות בזה שהחיות זקוקה לכח המהווה כיון שממנו היא נמשכת (כמשנת"ל), כך יש גם חיבור לאידך - שהתהוות קשורה לחיות, כלומר - כח המהווה זקוק לחיות. ולכן נחוץ ביותר להביאו כאן כי בזה דוקא יתבאר ענין ואופן ההתהוות.

ונקודת הענין היא: כח המהווה יש מאין זקוק לענין החיות, כי התהוות הנבראים היא על ידי החיות (כדלהלן).

וזה מיישב גם מדוע לשון אדמו"ר הזקן בהבאת תורת הבעש"ט כאן, וכן בכל משך הפרק, הוא בלשון חיות ("להחיותם" וכדומה), ומשתמש בלשון זה הרבה יותר מאשר בלשון התהוות, בה בשעה שעיקר נושא הפרק - או אולי צריכים לומר כל נושא הפרק - הוא אודות התהוות, והלא דבר הוא. - אלא הוא לפי שהתהוות באה דרך החיות<sup>41</sup>.

קיצור: הגם שניתן לצרף ההתלבשות שבהתהוות ושבחיות, אבל הא גופא אינו מובן, חיות מאי בעי הכא אצל התהוות יש מאין. אלא עכצ"ל שגם כח המהווה זקוק לה ובאין כאחד.

## יא

### כח ההתהוות - גבול או בל"ג

ולבאר זה יש להקדים את המובא כמ"פ בכתבי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מספר 'חוקר ומקובל'<sup>42</sup> ושייך לכאן. וז"ל הצ"צ<sup>43</sup>:

"נקדים מ"ש בספר 'חוקר ומקובל' ואע"פ שאין דבריו מכוונים לגמרי ע"פ חסידות רק קצת דבריו אמת, וז"ל דף ד' סע"א וע"ב:

גם אתה מודה שהוא כל יכול בלי שום גבול ותכלית, ואעפ"כ מצאנו שעתה פועל פעולת

(41) ראה גם לעיל בקובץ הנ"ל שם. (ושם, איך שעפ"ז מתיישב כמה ענינים גם בד"ה פתח אלי' הנ"ל).

(42) להרמח"ל ז"ל. [בעל המחבר ספר 'מסילת ישרים'. ולהעיר שספר 'מסילת ישרים' נזכר בהגהות כתי"ק מהצ"צ הוספות ללקו"ת על במדבר כ, סוף ע"ב שו"ה משארז"ל ליד הציון לר"ח (להעיר מסה"ש תורת שלום ע' 214). ובלקו"ש חלק לט ע' 243 במענה לא' שכתב על הרמח"ל כאיש המוסר, 'בוודאי ישרים דמותו גם בתור מקובל. שאע"פ שספר מסילת ישרים נתפשט יותר מספריו בקבלה, אבל בוודאי שגם ספרי קבלה ראויים לתיאור מפורט...'. ע"ש].

(43) באוה"ת-ענינים ע' שטו. נדפס גם בסה"מ תרל"ג ע' שטז ואילך (ראה שם ע' שכד-ה) ממאמרי חג שבועות תרט"ז (בכת"י עדיין). וכ"ה באוה"ת-מג"א ע' ער. נזכר בקיצור גם באוה"ת יתרו ע' תתמא. פנחס ע' א'פ.

תכלית ופועל פעולה מוגבלת . . וכמו כן בריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת ולא לפי רוב יכולתו בלתי תכלית, כי אלמלא ברא בכל יכולתו היו הבריות גם כן בלתי תכלית . . והשמות ששמו במקובלים לאלה הב' בחינות שזכרנו הם אין סוף . . והוא בלתי סוף ותכלית, ומה שרצה ע"ד תכלית נקראים ספירות". ע"כ מספר הנ"ל.

ומביא הצ"צ סימוכין מעוד מקומות, ומוסיף:

"ובלשון החסידות נקרא ב' בחי' אלו טובב כל עלמין וממלא כל עלמין, היינו מה שמאיר ומשפיע בבחי' גבול ותכלית נקרא ממכ"ע . . ומה שמאיר בלי תכלית נקרא סוכ"ע".

אך אח"כ מתקן הצ"צ:

"אך מ"ש ה'חוקר ומקובל' שבריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת - יש חסרון בדבריו<sup>44</sup>. כי וודאי העולמות והנבראים הם בעלי גבול ותכלית, ואעפ"כ כח הבריאה זהו וודאי בחי' כל יכול ובלתי תכלית, כנודע שענין ההתהוות יש מאין, אף שהיש הוא בעל גבול, עכ"ז כח בריאה זו הוא רק מא"ס ב"ה הכל יכול, וזהו"ע טובב כ"ע שמאיר בבחי' מקיף בממלא כ"ע. רק שהתפשטות החיות המלוכש בהעולמות בבחי' פנימיות הוא בגבול ותכלית". עכ"ל הצ"צ.

הרי מתבאר שרק החיות המתלבשת ממש בתוך הנברא בפנימיות היא בבחי' גבול, בחי' ממלא כ"ע, אבל כח המהווה יש מאין הוא בוודאי כח אין סופי, בחי' טובב כ"ע.

ביחד עם זה, הנה גם טובב כ"ע לבד אינו מספיק, כי הוא רק בלתי גבול. ובכדי לברוא נבראים מוגבלים זקוק הוא לממלא כ"ע, אור הגבול, ועל ידו פועל הסובב את ההתהוות.

ועד"ז נתבאר בכו"כ מקומות<sup>45</sup> - ש"הארת הסובב אינו מאיר בפני עצמו אלא הוא נמשך ומאיר בממלא כ"ע. ועיקר גילוי ההשפעה נמשך מבחי' ממלא כ"ע רק שאור הסובב נותן בו כח ועוז . . שיתהווה הגשמיות<sup>46</sup>.

וזהו גם בהתאם עמ"ש בריבוי מקומות<sup>47</sup> שהתהוות יש מאין היא משם הוי' על ידי שם אלקים. כי הוי' ואלקים הוא טובב כ"ע וממלא כ"ע<sup>48</sup>.

קיצור: כח המהווה אינו מהווה אלא דרך אור פנימי.

## יב

לפי זה מתבאר המושג הנ"ל ד'התלבשות' בהתהוות. כי לכאורה, דוקא ע"פ דברי הצ"צ יכולה להתעורר שאלה:

44 באוה"ת-מג"א שם הלשון הוא, "לא דק".

45 ד"ה לכל תכלה תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' קב ואילך). מעתה צ"ל ענין השבועה (שמע"צ) תרס"ג (סה"מ תרס"ג ע' לא ואילך). לולב וערבה תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' כט). אמנם שם הוי' תרס"ט (סה"מ תרס"ט ע' נג ואילך. שם ע' נו בשוה"ג). ד"ה ביום השמע"צ עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' תרסו). בראשית תרצ"א (סה"מ תרצ"א ע' צה-ח). ועוד.

46 תו"א מג"א צב, ד.

47 החל מ'שער היחוד והאמונה' פרק ד. ד"ה גדול יהי' הנ"ל. תרצ"א שם. ועוד.

48 שערי אורה פה, ב (יש"נ עוד). סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפד הערה 25. וראה סעיף הבא.

הלא הדגשת הצ"צ היא שכח ההתהוות הוא בלתי מוגבל לגמרי - "כח בריאה זו הוא רק מא"ס ב"ה הכל יכול" (ו"רק התפשטות החיות המלוּבש בהעולמות בבחי' פנימיות הוא בגבול ותכלית"). וא"כ איך שייך כלל 'התלבשות' בכח בלתי מוגבל. והלא עצם ה'התעסקות' ויחס של קירוב הוא גופא ענין של צמצום ומיעוט שאינו שייך בדבר שכולו בלתי מוגבל.

אלא וודאי שגם התהוות שבדרך התלבשות (סוג הב') אינו שום הגבלה בפעולת כח המהווה עצמו ח"ו, כי אם רק בהנבראים הנמצאים ממנו ית' (דאי לא תימא הכי, חזרנו לסברת ה'חוקר ומקובל' "שבריאת העולם לא היתה אלא בפעולה מוגבלת").

וזהו ענין חיבור סובב וממלא - שביחד עם זה שכח המהווה הוא בלתי מוגבל, הנה ע"י המשכתו דרך הממלא, פועל כח זה כפי אופן ממלא<sup>49</sup>.

ובסגנון דלעיל: כח המהווה פועל דרך החיות. כי בריאה יש מאין הוא רק בכח הבורא הבלתי מוגבל, אלא שהנברא המתהווה הוא על פי אופן ודרגת החיות (המוגבלת).

וזהו גם מ"ש לקמן ב'שער היחוד והאמונה' (בפרק ד - ו) שבריאה יש מאין היא משם הוי' לשון מהווה, אלא שפועל על ידי שם אלקים (הנרתק המגין בעד שמש הוי'), ע"ש.

וי"ל עד"מ כח הצמיחה שבאדמה שבכחו להצמיח יש מאין באופנים שונים עד אין שיעור. וזה שמצמיח עץ פרטי ומוגבל, הוא ע"י הגרעין הנטוע בה. אך גם כשמצמיח עץ זה כפי אופן הגרעין, הרי זה מ"מ מכח הא"ס שבארץ לחדש יש מאין.

אלא שביחד עם זה, מתלבש גם הארה מצומצמת (הנמשכת מכח המהווה) ונעשה בבחי' חיות פנימי הנרגש בהנברא - התלבשות ממש.

קיצור: גם כשכח המהווה בא ב'התלבשות', הוא בבחי' בל"ג שהרי בריאה יש מאין אינו אלא בכח הא"ס. רק שפועל לפי ציור דממלא.

## יג

לפי כל זה י"ל שיצא לנו פירוש 'כפול' בתואר 'חיות':

התואר חיות לכשעצמו הוא כפשוטו - "התפשטות החיות המלוּבש בהעולמות בבחי' פנימיות", שהוא בבחי' 'גבול ותכלית' (כנ"ל בלשון הצ"צ). אמנם בכלל תואר זה הוא גם כח המהווה כפי שהוא נמשך ע"י החיות. כי כשכח הא"ס מבחי' הסובב נמשך ופועל ע"י ממלא (וכלים), הרי הוא גם כן נקרא בשם חיות. - וכן איתא להדיא בד"ה מי העיר תש"ג, וז"ל<sup>50</sup>:

"דההתהוות היא מהאור . . אמנם להיות האור בבחי' א"ס הרי יכול להיות שהכח המהווה יהי' ג"כ בבחי' א"ס, הנה זהו ענין הכלים<sup>51</sup> שמגבילים . . והגבלה זו של הכלים בענין זה הוא

49) עיין 'שער היחוד והאמונה' פרק ז בארוכה. ועי' תרנ"ז שם.

50) סה"מ תש"ג ע' 141.

51) אגרת הקודש סימן כ"ף (בענין התהוות ע"י אוא"ס הבל"ג): "...מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה וכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה נתלבש

שהמהווה נעשה מחי<sup>52</sup>.

ועד"ו לאידך - להיות שההתהוות היא ע"י החיות המתלבשת בהנברא, הנה גם החיות בכלל מהווה ייחשב. וכדאיתא בפרק ו:

"שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלוואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגם כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה. אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי . . . אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו . . . מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו ית".

ובלשון כ"ק אדמו"ר מהר"ש<sup>53</sup>: "ופירוש ענין חיותם אינו כמו הנשמה שמחי' את הגוף שהגוף יש לו שרש בפני עצמו מאין נתהווה, כי אם שחיותו הוא המהווה אותו"<sup>54</sup>.

וזוהו שנקט אדמו"ר הזקן בלשון "חיות" במשך כל הפרק, כשהכוונה היא, לא לחיות המוגבלת (המלובשת ממש, כנפש בגוף), אלא על התהוות יש מאין. והיינו לפי שענין ההתהוות המדובר כאן היא באופן דהתלבשות - ירידה וקירוב וכו' (ע"י ממלא כמבואר לעיל), והיא הנקראת חיות - וכלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע (הנ"ל): "המהווה נעשה מחי".

קיצור: ע"פ דברי הצ"צ במה שמתקן בס' 'חוקר ומקובל' בולט הצורך לבאר הקישור בין התהוות וחיות, כי טובב וממלא באין כא' להוות ולהחיות, עד שהמהווה עצמו נעשה מחי' וגם המחי' בכלל מהווה - ההתלבשות של ההתהוות.

## יד

ומעתה, ע"פ כל הנ"ל, אפשר ליישב שאלת הסתירה - התלבשות החיות בתוך הנברא או התכללות הנברא בתוך החיות, די"ל בזה:

מ"ש בפרק א שיש התלבשות של כח המהווה בהנברא, אינו עומד בסתירה לזה שהכח גם מובדל ואינו מלובש בנבראים. כי ההתלבשות שבתורת הבעש"ט הו"ע התלבשות מצד המשפיע (סוג הא'), היינו הירידה וצמצום בדבר ה' ל"התעסק" (כביכול) בהתהוות נברא זה -

אור א"ס בכלים די"ס דאציילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע".

ויש להעיר שבקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' פרק טו מבואר שהטעם שהכח לחדש יש מאין הוא מעצמות אור"ס הוא, כי הוא "למעלה מגדר שייכות לעולמות, ובמילא אינו בהגדרים ד"אין" ו"יש", ולכן ביכלתו לעשות את ה"אינו" "ישנו" . . .". ובהערה 105 שם מציין לאגה"ק הנ"ל ומסיים: "אלא שהביאור שם באופן אחר". וצע"ק מד"ה ויולך תרס"ו (סה"מ תרס"ו ע' קסח) שמביא את שני הביאורים בהמשך (וכמו ענין) אחד.

(52) וראה גם סה"מ מלוקט ח"ג שם ע' רפו: "דשם אלקים הוא לא רק המגן ונרתיק שמעלים ומסתיר על האור דשם הוי', אלא שגם האור דשם הוי' כמו שנמשך ומתצמצם ע"י שם אלקים להיות מקור לנבראים, שבכללות הוא אור הממלא, נקרא אלקים".

(53) המשך מים רבים פרק כב.

(54) וכן מובן מ'שער היחוד והאמונה' גופא להלן פרק ו (פא, ע"א).

אבל לא ענין התלבשות חיות מוגבלת שמצד המקבל (סוג הב', כנפש בגוף<sup>55</sup>), כמבואר לעיל באורך.

- ואוי"ל שמונח ומרומז ענין זה בלשון הפסוק עליו קאי בתורת הבעש"ט (ואשר עליו יסד אדמו"ר הזקן את כל שער זה) - "דברך נצב בשמים":

"נצב" מורה על זקיפה בתוקף, כמו 'נצב מלך'<sup>56</sup> כידוע<sup>57</sup>. די"ל שזה מורה על הרוממות של הדיבור. שאע"פ שהדיבור יורד ל'התעסק' עם התהוות הנבראים, מ"מ אין זה באופן שנתפס ו'נטבע' בהנבא (כדלעיל בביאור לשון טבע), כ"א באופן של 'נצב מלך' בהבדלה ורוממות כנ"ל, וכמשל המלך שמתעסק עם עניני העם בה בשעה שהוא המלך המרומם מהם<sup>58</sup>.

וזהו שהתלבשות זו אינו עומד בסתירה להתכללות (שבפרק ג), כי רק התלבשות ממש (סוג הב'), כנפש בגוף, היא היפך התכללות. אבל מכיון שהתלבשות כאן היא רק לענין ההתקרבות וההתעסקות של כח המהווה, אבל הכח עצמו הוא בהבדלה ורוממות 'מעל' להנבא, אין זה סותר כלל ושפיר שייך לומר שהנבא כלול בו (מקורו). וההסברה ע"פ הנת"ל:

כח המהווה הרי הוא בחי' בלי גבול, וגם כשמהווה בדרך התלבשות (ע"י ממלא כ"ע), אין זה מפחית מענין הבלי גבול שבו, כמוכח לעיל מדברי הצ"צ. וא"כ נשאלת השאלה - באיזה אופן נמצא כח זה הבלתי מוגבל (המתלבש להוות נבא זה).

כלומר - בשלמא חיות המוגבלת, ניחא שיכול להיות בהתלבשות ממש באופן פנימי כנפש בגוף, מאחר שהיא "רק התפשטות החיות המלוּבש בהעולמות בבחי' פנימיות. . בגבול ותכלית" (לשון הצ"צ). - אבל כח הבלתי מוגבל, מאי איכא למימר.

אלא על כרחך לומר שהוא נמצא שם באופן דמקיף, וכנעתק לעיל מלשון הצ"צ להדיא - "כח בריאה זו. . מא"ס ב"ה הכל יכול, וזהו"ע סובב כ"ע שמאיר בבחי' מקיף בממלא כ"ע".

והרי לגבי סובב כ"ע המקיף על הנבא והוא מקורו, ודאי ניתן לומר שהנבא בטל בו כהתכללות הזיו במקורו השמש.

קיצור: ההתלבשות שבתורת הבעש"ט קאי על הקירוב שבכח המהווה (ע"י החיות, ממלא), שכח זה הוא בלי גבול ועומד על הנבא בבחי' סובב ומקיף. וביחס למקור הבלתי מוגבל המסבב, הרי הנבא בטל בבחי' אין ואפס כזיו הכלול בשמש.

## טו

ובזה מבואר גם ההכרח על זה שהנבא כלול במקורו, עד שכותבו אדמו"ר הזקן כדבר הפשוט לגמרי. די"ל שהוא מוסכם מצד המשך הענינים מפרק א'. זאת אומרת:

55) וזהו כמבואר במאמרים הנ"ל שגם הקירוב שבהתהוות הוא באופן של הבדלה, כיון שהמקבל אינו תופס בהמהווה, ומצדו, המהווה אינו נמצא, אלא מובדל ממנו. כי אילו הי' מלוּבש ממש, הי' נרגש התהוותו מאין ליש ולא הי' בבחי' יש ונבא כלל.

56) מלכים-א כב, מח.

57) עי' לקו"ת שה"ש ד"ה לסוסתי הב'. יהל אור (עה"פ קיט, פט) תסז-ח. ד"ה אלה תולדות נח תשל"ז. ועוד.

58) כמבואר במאמר ד"ה ואלה שמות שם. ורק הארה ממנו הוא התלבש בפני' ונתפס בהנבא (כנ"ל בארוכה) - עי' ד"ה אני

ישינה תרס"ד.



שאלה הנ"ל - מנין לנו שהנברא כלול - נובעת מההנחה הקודמת, כפי שמשמע בהשקפה ראשונה, שההתלבשות המדובר עלי' בפרק א היא רק באופן של התלבשות ממש כנפש בגוף (בחי' ממלא, סוג הב') בלבד. והרי מצד חיות פנימית, אף שהנברא זקוק תמיד לחיות, מ"מ היא חיות מוגבלת (כנ"ל) ולא שייך לומר שהנברא כלול בחיות זו (המוגבלת) הנמצאת בתוכו.

אבל לאחרי שנת"ל שענין ההתלבשות כאן (אינו התלבשות מסוג זה, כנפש בגוף, בחי' מוגבלת בלבד, אלא) כוללת ענין הירידה וקירוב של כח המהווה הבלתי מוגבל (סובב שבממלא), הרי מוכרח שהנברא כלול במקורו, כי:

בשלמא אם ההתהוות הי' בדרך ריחוק המהווה מהנתהווה, הי' מקום לחשוב שכל אחד במקומו מונח, ומהיכי תיתי שהוא כלול במקורו אחרי שנברא למציאות דבר.

אבל לאחרי שנתבאר באריכות (בפרק הראשון) מתורת הבעש"ט איך שההתהוות היא באופן דהתלבשות וקירוב - "שהדבר ה' מלוּבש בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא" (לקו"ש שם), הנה מעצמו מובן שלא שייך יציאה ל'מקום שני'. ומכיון שזהו כח הסובב, בחי' הבלתי מוגבלת הנמצא במקומו של הנברא ומהווה את הנברא מאין ליש, ומקור זה "עדיין נצב . . ומהווה אותם תמיד מאין ליש"<sup>59</sup>, הרי מוכרח שהנברא כלול בו ולא שייך שיהי' 'חוק' ממנו אפילו לרגע (וראה להלן משל לזה).

ונמצא מובן מכל הנת"ל שמדובר בפרק זה (הא') אודות ב' בחינות בחיות הנברא ביחד:

א. בחי' סובב כ"ע ובל"ג, והוא המהווה את הנברא מאין ליש. וההתלבשותו היא שמקיפו, עד שהנברא בטל וכלול בו. ב. בחי' ממלא כ"ע, המלוּבש ממש בהנברא בפנימיותו כנפש בגוף, והיא חיות מוגבלת. והא תלוי בהא, כי פעולת המקיף היא דרך הפנימי<sup>60</sup>.

קיצור: ההכרח לומר שהנברא כלול במקורו.

## טז

להמחיש ענין זה - איך שכח המהווה מסבב הנברא כל רגע, גם ב'מקומו' של הנברא - יש להביא המשל המובא בכ"מ לענין זה, והוא מכח הזריקה<sup>61</sup>. וז"ל בד"ה הנה ישכיל עבדי תרס"<sup>62</sup>:

"כשזורק אבן מלמטה למעלה, הנה כל זמן שכח היד מקיפו ונושאו למעלה, הוא הולך למעלה, וכשמסתלק כח היד הוא נופל למטה. והיינו מפני שפעל בו התחדשות היפך טבעו,

(59) לשון אדמו"ר הזקן לקמן פרק ו (פא, א).

(60) לפי זה יתכן לדמות ב' ענינים דהתלבשות והתכללות לב' השילובים שבפרק ז. כי זה שנשלל לעיל הוא לפי הקס"ד שבהנברא מלוּבשת חיות מצומצמת לבד בהתאם לדוגא הפרטית של כל נברא. אבל לפי מ"ש בפנים שיש בהנברא גם מבחי' בל"ג, רק שהוא בבחי' מקיף (וכדברי הצ"צ), יתאים זה עם ענין שילוב הוי' באדני-י בחי' סובב שבממלא - "שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום". ומ"ש בסוף פרק ג שהנבראים כלולים במקורם, י"ל שהוא הקדמה להמושג של יחו"ע - ש"בחי' המקום והזמן בטיילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי'", כמבואר שם.

(61) ראה הנסמך בסה"מ תרס"ו-ז ע' פט הערה 33.

(62) סה"מ הנ"ל ע' פט - צ.

ולכן כל זמן שיש כח המחדש יש התחדשות, וכשנסתלק כח המחדש מתבטל ההתחדשות".  
 ויש לדייק במה שמגדיר שכת היד "מקיפו ונושאו"<sup>63</sup>. ולכאורה יש לשאול, הלא זריקה היא בדרך פעולה והתעסקות [יותר מכל המעשים] - ענין ההתלבשות, והול"ל שהכח נכנס בהאבן באופן פנימי.

אלא ודאי אין לערבב בין ב' הסוגים של התלבשות המדוברים לעיל:

הפעולה שבדרך התעסקות נקרא התלבשות דהמשפיע (סוג הא') וא"א לומר בו שנכנס בהאבן בפנימיות, שהרי וודאי לא נעשה זריקה זו חלק מגוף האבן [דאם הי' בבחי' פנימי, הוה אומר שהאבן נעשה בעצמו דבר שמעופף, וכמו אויר, או כמו אש שעולה מלמטלמ"ע]. והרי בסילוק הכח לא נשאר בהאבן מאומה מעלייתו למעלה, אלא מיד נופל למטה], ו"מקיף" זה הולך עם האבן ומסבבו תמיד כל רגע מעלייתו.

והיינו, שביחד עם זה שהכח פועל בהאבן כל זמן עלייתו (והיא פעולה הנוגעת בכל תוכיות האבן, שהרי כולו עולה למעלה), מ"מ הרי זה פעולה בדרך מקיף, ולא נקלט בפנימיות האבן. א"כ ניתן לומר בענין זה (של עלי' מלמטלמ"ע), שהאבן הוא כמו "כלול" בכח הזורקו כל רגע של זמן עלייתו<sup>64</sup>.

ועפ"ז י"ל שכן הוא גם במשל שבפרק ב' מקריעת ים-סוף ע"י הרוח קדים עזה:

הגם שהרוח פעל במים שישתנו להיות עומדים כנד וכחומה, מ"מ אין זה שהרוח "נכנס" בתוך המים באופן פנימי (כמובן), אלא הי' זה התגברות פעולה מבחוץ למים, ובכח זה נפעל שינוי גם בהמים עצמם שעמדו - א"כ הרי זה משל להתגברות כח מקיף (ע"ד כח הזורק המסבב את האבן מבחוץ וכנ"ל).

[והלשון שם בהמשך להמשל, "כח הפועל בנפעל", מורה על התלבשות פנימית של הכח, היינו הפעולה<sup>65</sup>, שהוא 'נכנס' ופועל בפנים<sup>66</sup>, אבל מקור הפעולה ("הפועל" עצמו), דהיינו עצמיות הכח<sup>67</sup>, הוא מבחוץ<sup>68</sup> (וכמו שהי' בהרוח קדים כנ"ל)].

קיצור: משל לפעולת המקיף בדרך קירוב, וי"ל שזהו המשל מקי"ס.

(63) וכן הוא (מקיף) בד"ה ת"ר נר חנוכה. האומנם תרמ"ג. אני ישינה הנ"ל.

(64) ואף שמבואר בד"ה נתת ליראך תרצ"ג: (סה"מ תש"י ע' 292) שבעת מעשה האבן נעשה "מתענע וקל", הנה פשוט שגם זה אינו מצד האבן (פנימיותו) אלא מצד כח הזורק המקיפו, וכמ"ש שם שהכח "מתגבר על טבע האבן". [ולהמחיש עוד יותר - כמשל אדם היושב במגדל הפורח באויר (כמו עאראפלאן/ מטוס בלע"ז) שיושן במנוחה בעת העפיה].

(65) וראה לשון כ"ק אדמו"ר האמצעי (מאמרי אדה"א במדבר ע' כא): "כח הפעולה בנפעל". ועוד שם: "שאי אפשר להביא לפעולה כל מה שיש בכח הפועל".

(66) שלכן המשל המובא לחיבור טובב וממלא הוא מהיולי שנותן כח הפועל על ידי כח הגלוי, היינו שהיולי מראה כחו ע"י הפנימי אבל הוא עצמו הוא היולי, מובדל מהגילוי הנמצא ממנו (עי' שערי אורה פד, ב. ד"ה הנ"ל תרס"ג ע' לה). והוא ע"ד לשון אדמו"ר הזקן בתניא סימן כ"ף (קלא, ב - קלב, א): "אוא"ס הסובב ומקיף. . מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים. . [ו]נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין. . מראה כחה ויכולתה" (שרק הכח פועל בפנים).

(67) וכמפורש בד"ה כי ישירים הנ"ל (סה"מ תרס"ד ע' קעו) שממלא הוא בחי' כח הפועל שבנפעל, וסובב הוא "עצמיות כח הפועל".

(68) ויש לבאר לשון זה 'כח הפועל בנפעל' בב' אופנים: [א] 'כח הפועל' (המהווה) נמצא 'בנפעל'. ולפ"ז 'כח הפועל' קאי על ממלא; [ב] 'הפועל' (עצמו) הוא עצם המהווה האיני מלובש, ורק ה'כח' של 'הפועל' נמצא בנפעל. לפ"ז הפועל קאי על טובב והכח (המתלבש) קאי על ממלא.

## יז

לפי כל הנ"ל יומתק מאד תמי' גדולה לכאורה, בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בפרקים אלו (נוסף על הנשאל בתחילה):

בפרק א מצינו הלשון "אותיות" ריבוי פעמים ועם אריכות הביאור איך שיש מערכת של אותיות (הרל"א שערים וכו') ועל ידיהן נעשה התהוות וחיות כל הנבראים כולם. גם בפרק ב' בחלק השני מרחיב עוד בענין האותיות; מפרש הפסוק<sup>69</sup> "ואתה מחי' את כולם" ש"אתה" קאי על כל האותיות וכו', ומסיים עם הדוגמא מאותיות הנבואה.

אבל בהגיע פרק ג נעצר כל זה - הגם שמאריך אדמו"ר הזקן בענין רוח פיו, רוחניות וכו', אבל אין זכר כלל מענין האותיות ודיבור - הלא דבר הוא.

אך ע"פ הנת"ל י"ל שענין האותיות והחיות שבהן הוא בחי' ממלא המתלבש ממש בהנברא (כנפש בגוף). ולכן:

בפרק א' וב' שם עיקר הנושא הוא - חיות המתלבשת ממש, ולכן מופיע הלשון 'אותיות' כי ענין האותיות מורה על המשכה וגילוי<sup>70</sup> (מלשון אתא בוקר<sup>71</sup>) בכלים המדודים לפי ערך המקבל<sup>72</sup> עם החיות המצומצמת לפי ערך כל נברא, והיינו בחי' התלבשות של ממלא. שלכן בנבראים שהם במדריגה נמוכה יותר, התלבשות החיות היא על ידי גלגול אותיות פנים ואחור, צירופים, "חילופים דחילופים כו' ותמורות דתמורות וכו"<sup>73</sup>, כדי שיהי' אפשרי לנברא זה לקבל חיותו המצומצמת.

אבל בפרק ג', שם הנושא הוא ביטול הנברא ועד לביטול והתכללות במקורו כנ"ל. והרי אי אפשר שתהי' התכללות הנברא באותה הבחינה המתלבשת בתוכו (כהקושיא בתחילה), לכן אין מקום להזכיר ענין האותיות המתלבשות בו. - כי אם שהתכללות היא בהבחינה שאינה מלובשת ממש בהנברא (כמבואר לעיל), אלא היא בחי' סובב (שבממלא) ומקיף על הנברא (שממנה באה החיות המתלבשת ממש).

ולכן אנו מוצאים את שתי הלשונויות המורים על השפעה בבחי' פנימיות ובבחי' מקיף בהמשך אחד כנעתק לעיל:

בתחילה כותב, "כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו" - בפנימיותו; אח"כ כותב, "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה'" - מלמעלה (ואינו מלובש). והיינו כי תרואיהו איתנהו בהנברא - ממלא, וסובב (שבממלא), וכנ"ל.

קיצור: ע"פ הנ"ל ניכר בעליל איך שנוהר אדמו"ר הזקן מלכתוב אודות אותיות בפ"ג, שהוא שינוי עצום מפ"א וב'. לפי שאותיות מורות על בחי' התלבשות וחיות ולא שייך התכללות בהן, כי אם רק בבחי' הסובב שבהן.

69) בחמ"ט, ו.

70) לקו"ש ח"ו ע' 114.

71) ישע"י כא, יב. [וכנזכר גם בד"ה באתי לגני השייך לשנה זו - תשכ"א (הב) ס"ב].

72) ראה גם קונטרס 'סודות בשער היחוד והאמונה' סימן א.

73) לשון אדמו"ר הזקן בסיים 'שער היחוד והאמונה'.

## יח

וליתר דיוק ופירוט יש לדייק עוד:

השינוי בין הפרקים הוא לא רק בזה שנעדר הלשון 'אותיות' מפרק ג, אלא גם בזה שנתחדש לשון "מוצא פי הוי' ורוח פיו".

וי"ל בזה ע"פ המבואר בכ"מ<sup>74</sup> ש"פי הוי'<sup>75</sup> קאי על בחי' ממלא כ"ע<sup>76</sup>; מוצא פי הוי'<sup>77</sup> קאי על בחי' סובב כ"ע, המוצא ומקור לממלא<sup>78</sup>.

ומתאים זה עם הנת"ל שההתכללות היא (לא בהבחינה המתלבשת בו, אלא) בהבחינה המקיף עליו - סובב (שבממלא) המהווה מאין ליש.

ויש להוסיף גם בנוגע לשינויים נוספים בהלשונות:

בתחילה כותב: "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא ה' גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו". - כאן כותב "חיות ורוחניות", והן נמצאין "בו".

אך אח"כ משנה וכותב: "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו". - משמיט "חיות" ונוקט רק "רוחניות", ושהרוחניות היא "עליו".

ונראה שכללות הענין ד"חיות" מורה על התלבשות ממש, כמו נפש המח' את הגוף - בחי' ממלא. ואילו "רוחניות" מורה על יציאה מהגדרה כידוע<sup>79</sup>, וממילא, גם הפשטה מהתלבשות - בחי' סובב<sup>80</sup>.

דלפ"ז, הנה סדר הענינים הוא בסדר והדרגה, מלמטה למעלה:

בתחילה כשכותב, "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו", הרי מכוון בעיקר לממלא המלובשת "בו", והלשון "רוחניות" בא בהמשך לה"חיות" ("החיות ורוחניות"), די"ל שקאי על הסובב כפי שפועלת דרך בחי' ממלא (חיות). ועד"ז בנוגע למ"ש אח"כ: "הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו". וזהו שמוסיף גם המקור של "חיות והרוחניות שבו" - "מוצא פי ה' ורוח פיו", להורות על המשכת כח בחי' סובב שבממלא (כנ"ל).

ולאחרי זה עולה מזה לדבר על עצם ענין הסובב: "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה'

(74) ראה פלח הרימון לר"ה ע"ס שמות ע' רד.

(75) ע"פ לשון הכתוב (ישעי' מ, ה), "וראו גו' כי פי הוי' דיבר".

(76) ריש ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשכ"ב, ע"פ לקו"ת סוף פר' צו.

(77) ע"פ לשון הכתוב (עקב ח, ג), "כי על כל מוצא פי הוי' יחי' האדם".

(78) ד"ה הנני ממטיר תשל"ז ס"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' רלו. וש"נ).

(79) לקו"ש שם ע' 111.

(80) וראה בתניא פרק מח בביאור ענין סובב: "כי לא שייך כלל בחי' מקום ברוחניות". ועיין סה"מ מלוקט ח"ד ע' קעח

(ובהערה 14).

ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו". - כאן נוקט ענין ההתהוות מאין ליש (שמצד טובב), ונשמט לשון חיות (בחי' ממלא), וגם תיבת "הרוחניות" היא בפני עצמה, רוחניות ממש (שלמעלה מחיות), בחי' טובב, וגם משנה מלשון "שבו" ללשון "עליו", להיותו בחי' טובב המקיף על הנברא מלמעלה (עד שנמצא הנברא כלול בו).

קיצור: ויומתקו פרטי הלשוניות שבפרק ג.

## יט

ומעתה, לאחר כל הנ"ל, יש לחזור ולפרש הלשון 'התלבשות' שבפרק א שהוא כפשוטו - התלבשות פנימית ממש. והביאור:

זה שנת"ל שהתלבשות בכח המהווה הוא ענין ההתעסקות (סוג הא'), היינו כח המהווה כשלעצמה שהוא בחי' טובב כ"ע, כח בלתי מוגבל, ולא שייך לאמר עליו מלובש ממש בנבראים - "מובדל ואינו מלובש". אמנם כל זה הוא בנוגע לעצם כח המהווה כפי שמבואר בכ"מ.

אבל נושא הענין של פרק א הוא, לא על עצם כח המהווה, אלא על אופן ו'צורת' ההתהוות בפועל -

[ולהוסיף: ע"פ כללי התניא אדמו"ר הזקן אינו מציין מראי מקומות מלבד כשהענין הובא בשינוי, או כשע"י הציון מיתוסף ביאור בהבנת הענין עכ"פ ברמז<sup>81</sup>. - עפ"ז י"ל שלכן מציין כאן למקור הענין ב'ספר יצירה', כי בפרק זה עיקרו לבאר איך הי' ה'יצירה' בפועל (לא שרש הכח וכו'), והיינו ע"י אותיות וצירופים וכו'] -

והיינו פעולת ההתהוות (על ידי החיות) מצד בחי' ממלא כ"ע, שזה נעשה בפועל על ידי האותיות המתלבשות ממש. ואף שהכח להוות בא מצד טובב, מ"מ פעולתו היא ע"י ממלא דוקא, ומצד ממלא הרי זה בחי' התלבשות ממש.

וזהו מ"ש שם ש"תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים" - התלבשות ממש<sup>82</sup>. ואפילו "בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרו' המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס. . והוא חיותו של האבן".

ועד"ז בכל המשך הפרק העוסק בענין התלבשות אותיות בתוך כל נברא ונברא לפי מדריגתו הפרטית - "לפי שאין פרטי הנבראים יכולים לקבל חיותם מעשרה מאמרות עצמן שבתורה. . אלא ע"י שיוורד החיות ומשתלשל ממדרגה למדרגה פחותה ממנה, ע"י חילופים ותמורות האותיות" - שכל ענין ההשתלשלות ומדריגות מעלה ומטה הוא מצד אור הממלא כ"ע דוקא<sup>83</sup>. ועד"ז המשך בפרק ב שמדבר על "כח הפועל בנפעל", היינו פעולת הכח בפנימיות הנפעל<sup>84</sup>.

(81) ראה 'שערי לימוד החסידות' ע' ז-צא. וש"נ.

(82) ראה לעיל הע' 28.

(83) דמצד טובב כ"ע מעלה ומטה שווין - ראה 'קיצור סדר השתלשלות' פרק יא (ע' 1). וש"נ.

(84) ראה לעיל סוסט"ו.

אמנם "אחריי"<sup>85</sup> הדברים והאמת האלה, ניתן לעלות לבוא ולהגיע להבנה עמוקה יותר - "להבין דבר מתוך דבר"<sup>86</sup> - 'דבר', סובב כ"ע, 'מתוך דבר', ממלא כ"ע"<sup>87</sup>. והיינו ביטול הנברא לעיקר<sup>88</sup> מקורו שנמצא ופועל בו באופן דסובב, וכנ"ל.

קיצור: ומעתה הפירוש התלבושות בפרק א' (וכן בפרק ב', כח הפועל בנפעל) הוא כפשוטו, ומ"מ אינו סותר לביטול דהתכללות שבפרק ג' - "אחרי הדברים והאמת האלה".

85) שלשון 'אחרי' מורה על השגה בדרך אחוריים היינו מלמטה למעלה - ראה קונטרס 'למפרע' (תשורה בר-מצוה של בני משה יוסף ארי' שי' - יב אייר תשע"ב) פרק א ס"ו.

86) ראה חגיגה יד, א.

87) עי' הגהת כ"ק אדמו"ר מהר"ש על תורה אור ריש פר' בראשית (נדפס בלקו"ת לג' פרשיות. ובסה"מ תרל"ח ע' רכב-ג).

88) "בבחי' מקיף להחיותם עיקר חיותם, רק איזה הארה מתלבשת בתוכם מה שיכולים לסבול שלא יתבטלו במציאות לגמרי"

- תניא סוף פרק כג. וראה לעיל הע' 67. ד"ה תפלה למשה הנ"ל.

## התמימות והשפעתה בנפש

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

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בישיבת תות"ל 'דעת' ברחובות אה"ק

### א

#### פתיחה

בכללות, ענין התמימות הוא דוקא בעצמיות הנפש ולא בהתפשטות הכוחות הפנימיות. וההסברה בכך: המושג תמימות הוא שלימות, והשלימות היא רק בדבר שהוא עצמי. עצמיות פירושו הדבר כפי שהוא.

התפשטות פירושה, המשכיות מהדבר עצמו, שיש כבר ענין של ביטוי באופן כזה או אחר. ולכן ענין התמימות שייך דוקא בעצמיות הנפש ולא בהתפשטות שלה, שבהתפשטות ישנה כבר גדר וציור מסוים, וממילא מאבד את תמימותו.

נטיי' לכיוון כזה או אחר הרי זה מראה על חוסר שלימות, שהרי כשנמצא במקום מסוים לא נמצא במקום האחר. תנועת התפשטות היא תנועה של חיפוש לכאן ולכאן, וממילא אין בזה ענין של יציבות של עצמיות. כל תנועה היא רק חלק מהדבר ולא כולו, וכפי שבפשטות הדברים, כשאומרים 'תנועה' מסוימת, הכוונה שיש איזה נטיי' לכיוון מסוים דוקא.

אבל עצם פירושו השלימות כפי שהיא, לא התחלקות, ללא נטיי' לצד כזה או אחר.

ולכן התמימות והשלימות הוא בעצמיות שבכל דבר, כי רק העצם יכול להיות שלם, וכל המושג של אור והתפשטות זה תנועה לכיוון מסוים, ובהכרח שיש בזה ענין של התחלקות.

### ב

#### תמימות - ביטול

בעבודת האדם, אדם שהולך בתמימות הוא זה שיש בו את טבע הביטול, שהוא ביטוי של תמימות הנפש.

יהודי תמים, פירושו שהוא שלם בדרכו ולא מתנענע לכל מיני כיוונים. והסיבה לשלימות זו, בגלל שיש בו את תכונת הביטול והנחת עצמותו. לעומת זאת מי שהוא 'ש' ו'מציאות' הוא לא יכול להיות 'שלם' אלא בהכרח הוא שייך למשהו חלקי בלבד.

וההסברה בזה: הישות ענינה ניתוק מהבורא, וכיון שהבורא הוא שלימות הכל, כשיש ניתוק מהבורא, השייכות היא למקום חלקי בלבד, שהרי ההבנה השכלית והחווית הרגשית מוגבלת מצד עצמה. אבל כשבטל לקדוש ברוך הוא, מוסר את מציאותו אל הבורא השלם, ולכן מקבל אף הוא את שלימות הבורא.

יש אנשים שהם עסוקים בלממש את עצמם, כל חייהם הם נעים 'אנה ואנה' - כלומר עסוקים בחיפוש תמידי, פעם מתעסקים בזה ופעם בזה. הם אולי חושבים שהם מצליחים להשיג ולתפוס 'מכל העולמות', אבל האמת היא שהם כל הזמן נעים במקום של התפשטות והארה בלבד, שהיא בהכרח מקום של חלקיות, ואין להם נגיעה בעצמיות ממש.

שכל הוא מוגבל, ולכן ביטול המגיע בעקבות ההבנה השכלית, הוא מוגבל לפי הכרת השכל. רק כאשר מתגלה הרצון להתבטל, שהרצון הוא הטיית העצם ואין לה גבולות, הרי הביטול הוא שלם. וכיון שהבורא הוא שלם, על ידי ההתבטלות אליו, וההתמסרות לשליחות האלוהית, מקבלים את העצמיות והשלימות של הבורא.

וכפי שרואים בפשטות, שיש אחד ששייך יותר מצד טבעו לקו התורה ואחד לקו התפילה והשלישי לקו הגמילות חסדים וכו', ואז קשה לעסוק בתחומים שאינם מתאימים לטבעו, אבל כשיש התבטלות והנחה עצמית, הרי מצד הביטול הוא מקיים את רצון ה' בשלימות בכל הפרטים, בתחומים השונים אף שהם סותרים לכאורה מצד עצמם, כי מצד שלימות הבורא, יש רצון עצמי אחד שכולל את כל הפרטים.

## ג

### ביטחון מגיע מתמימות

מידת התמימות באה לידי ביטוי מיוחד בענין הביטחון בה'.

נאמר: <sup>1</sup> "תמים תהי' עם ה' אלקיך", ודרשו רבותינו ז"ל<sup>2</sup>: מנין שאין שואלים עתידות בכלדיים (חוזים בכוכבים)<sup>3</sup>, שנאמר "תמים תהי'", ופירש רש"י: להיות בוטח בו בכל קורות (כל מה שיקרה) ונולדות הבאות לך.

נמצא אם כן, שהגמרא מפרשת את ענין התמימות שבפסוק "תמים תהי'", על ענין הביטחון בה' בכל המאורעות שקורין ובאים לאדם.

ההליכה ל"כלדיים" מסמלת התחכמות יתרה לדעת מה יקרה בעתיד, והציווי "תמים

(1) דברים יח, יג.

(2) פסחים קיג, ב.

(3) רש"י. וראה ספר המאמרים תרל"ב חלק ב עמוד תנא.



תהי" פירושו ללכת בתמימות ללא חקירות ותחבולות מיותרות.  
ובפרטיות יותר, במידת הביטחון בה' ישנן שני אופנים ודרגות.

## ד

### האופן הראשון בביטחון

האופן הראשון: שיעשה כלי לברכת ה', וכמו ציווי התורה<sup>4</sup> "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה", שמשמעותו, שאמנם הברכה מגיעה מלמעלה, אבל היא נמשכת דוקא "בכל אשר תעשה" - שעושה כלי בדרך הטבע. אלא שיש להתייחס לכלי בצורה הנכונה, שהוא לא העיקר אלא רק כלי בלבד לברכה, אך הברכה והשפע עצמו נמשך מלמעלה, ולא להתמסר אליו יותר מידי במוח וליבו.

וכל שכן שלא יתנהג בענייני העסק בהתחכמות יתירה מעבר למידה, שזו השתמשות עם השכל על דברים מיותרים שאינם מועילים אלא רק מזיקים, אלא לבטוח בה' ש"ברכת ה' היא תעשיר<sup>5</sup> ו"הוא הנותן לך כח לעשות חיל"<sup>6</sup>.

וכאשר יהי' בביטחון שלם ממילא לא יהי' לו מניעה ועיכוב בתורה ותפלה, שהרי גם בעלי עסקים מחוייבים בלימוד התורה (אמנם לא כמו 'יושבי אהל' שעיקר עסקיהם בלימוד תורה, אבל לפחות "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", ותפלה בזמנה וכו'), וכאשר הבעל עסק בוטח בה' ש"הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ויודע ומכיר שהברכה מגיעה מה', וכלי הפרנסה הוא רק כלי בדרך הטבע, אך לא מקור השפע, לא יהי' שייך אצלו לוותר על ענינים של עבודת ה', שזה מקור השפע, בשביל ענייני פרנסה שהם רק כלי לשפע<sup>7</sup>.

(4) דברים טו, יח.

(5) משלי י, כב.

(6) דברים ח, יח. וכמו שנתבאר בלקוטי תורה דבור המתחיל כי תצא דרוש הב' (לו, ב) בענין "וגלחה את ראשה".

(7) ראה לקוטי שיחות חלק לא, שיחה א' לפורים, סעיף ד:

"ידוע מה שאמרו חז"ל דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה "וברכך ה'" בכל אשר תעשה" דוקא — דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר", מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל", אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

"אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק "כלי" לברכתו של הקדוש ברוך הוא, שבו משפיע לו הקדוש ברוך הוא מזונו ופרנסתו. כלומר: הקדוש ברוך הוא רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע — הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

"ובעומק יותר: זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקדוש ברוך הוא (מנהיג הטבע) — אלא עוד זאת, ועיקר — שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע, והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע.

"ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקדוש ברוך הוא שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הלביש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עש"י בדרכי הטבע — "בכל אשר תעשה". אבל עש"י זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

הביטחון שהברכה מגיעה רק מה' וההתעסקות בענייני העולם רק באופן של כלי, היא מצד הביטול והנחת עצמותו למעלה מטעם ודעת, כי השכל הגשמי מחייב לחשוב שזהו מקור פרנסתו וצריך לעסוק בזה במוחו ולבו, ולכן בשביל לבטוח בה' בשלימות, צריך להתבטל מעל חישובים שכליים.

ולפעמים מנסה הקדוש ברוך הוא את האדם, שנראה לו על פי השכל שבהכרח לעשות כך וכך בדרך הטבע גם בדרכי תחבולה והתחכמות נגד ציווי התורה בהונאה וכדומה, והוא מונע את עצמו מזה, למרות שכך שכלו מחייב ונראה שהוא מפסיד אם לא יעשה כך, מפני הבטחון שה' הוא המפרנס.

וכן הקדוש ברוך הוא לפעמים מנסה את האדם, שדוקא בזמן תפילה או קביעות עיתים בתורה, נראה שיש הזדמנות להרוויח הרבה בעסק, אבל באמת זהו ניסיון, לראות האם יודע שהברכה מגיעה רק ממנו יתברך, ואם כן לא יתכן לעשות כלי באופן שממעיט מעבודת ה' בתפילה או תורה.

ובשביל לא ליפול בניסיון ולא להתפתות ללכת למסחר בזמן ההתעסקות בתורה או תפילה ולא להביט על זה כלל, למרות שנראה כאילו מפסיד כאן צריך ביטחון חזק בה'.

עד כאן האופן הראשון של הביטחון - שמצד אחד עושה כלים לברכת ה' אך סמוך ובטוח שהכל מאת ה', ולכן לא יתעסק בכלי יותר מידי, ובודאי לא באופן שמגרע מרצון ה' בעבודה בתפילה או בתורה.

## ה

### האופן השני בביטחון

האופן השני, הוא כאשר ישנם מצבים שנדרש מהאדם לא לעשות כלי בכלל.

או באופן אחר: לא למנוע עשיית הכלי לגמרי, אלא שאין ענין הכלי עש' בדרך הטבע (כבאופן הראשון) אלא סומך על שפע וישועה שתימשך מלמעלה, והכלי הוא רק כסיבה צדדית שדרך זה השפע נמשך<sup>8</sup>.

וביאור הענין:

נאמר<sup>9</sup> "טוב (עדיף) לחסות בה' מבטוח באדם", ולכאורה פסוק זה צריך ביאור, שמשמע ממנו שאין זה מושלל לבטוח באדם, רק שיותר טוב לבטוח בה' מאשר באדם, ואינו מובן איך טוב לבטוח באדם חס ושלום, הרי הביטחון צריך להיות רק על ה' לבדו?

וההסבר, ש"באדם" - אין הכוונה על האדם הגשמי, אלא על הגילוי האלוקי המכונה

"[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" - למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...]."  
 (8) ועיין מה שכתוב בהקדמת דרך חיים לכ"ק אדמו"ר האמצעי.  
 (9) תהילים קיח, ה.

"אדם העליון", כדברי הפסוק<sup>10</sup> "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה"<sup>11</sup>, והיינו האור שמצטייר בציור עשר ספירות, בחינת ציור אדם, שהוא אור ממלא כל עלמין. ועל זה אומר הפסוק, שאף שיש מקום לבטוח באדם, היינו בגילוי האלוקי כפי שהוא בהתלבשות בהנהגת הטבע - אור הממלא כל עלמין, הרי שטוב יותר לבטוח בה', היינו בשם הוי', אור הסובב כל עלמין.

ועל כן אומר רק "טוב לחסות" בה' - בסובב כל עלמין, שלשון זו משמעה שזה ענין של עדיפות, אך לא חובה גמורה, מפני שצריך להיות גם הביטחון באדם העליון - בהנהגה האלוקית של הממלא כל עלמין<sup>12</sup>, והכוונה היא שצריך האדם להתנהג על פי הטבע (אור הממלא כל עלמין - בחינת אדם), אבל יותר טוב - מדריגה גבוהה יותר - הוא לחסות בה', כלומר לבטוח באור הסובב כל עלמין.

מהי המשמעות בפועל לבטוח ב'סובב כל עלמין', הרי לכאורה עשיית כלים בדרך הטבע היא רצון ה'?

והביאור:

ידוע שיש שתי מיני הנהגות מלמעלה, כנגד שתי הלשונות: א. עילת העילות. ב. סיבת הסיבות.

עילת העילות - הוא בחינת ממלא כל עלמין, ומשם נמשכים הדברים שהולכין כסדרן על פי הטבע, שדרגה אחת משתלשלת מהדרגה שמעלי' בסדר מסודר. והיינו, שלכל דבר וענין יש עילה (מקור) הקודמת לו, ולעילה יש עילה שמעליו, עד הגילוי האלקי של הממלא כל עלמין שהוא עילת כל העילות. וזהו מה שהטבע בגימטרי' אלקים (86), המרמז על ההנהגה האלוקית בלבושי הטבע.

סיבת הסיבות - הוא ההנהגה של סובב כל עלמין. משמעות המושג 'סיבה' היא שאמנם זה נגרם על ידי משהו מסוים, אך לא באופן שכך הי' צריך להיות על פי הטבע, אלא בדרך 'סיבה' בלבד, היינו ענין צדדי, שלא על פי הטבע.

וכמו המסופר על רחבעם המלך שכאשר באו אליו העם וביקשו שיקל מעליהם את עול אביו לא שמע אליהם, ואדרבה אמר שיכביד עליהם יותר, ועל זה אומר הפסוק<sup>13</sup> "כי היתה סיבה מעם ה' למען הקים את דברו אשר דבר ה' ביד אחי' השילני אל ירבעם בן נבט", וכפי שמפרש המצודת דוד שם: "רצה לומר: לא בעבור גודל סכלתו השיב מה שהשיב, כי אם מה' היתה" - על מנת שירבעם ימלוך. ובמצודת ציון שם: "סבה - ענין הקפת הדבר והגורם לה".

ומכאן רואים שמשמעות המושג 'סיבה' היא שאין זה בדרך המחויבת להיות, על פי סדר של הנהגה, אלא מחמת רצון ה' שיעשה הדבר כך, היפך הסדר הרגיל.

(10) יחזקאל א, כו.

(11) כמו שנתבאר בלקוטי תורה דרושים לשמיני עצרת (צא, ב).

(12) וכמו שנתבאר בלקוטי תורה שבהערה הקודמת, הענין בעבודה הרוחנית - שלבטוח באדם היינו לימוד תורה (חכמה), ענין של טעם ודעת וציור אדם), ולבטוח בה' היינו מסירות נפש בפסוק ראשון בקריאת שמע שלמעלה מבחינת התורה.

(13) מלכים א יב, טו.

נמצא אם כן, שגם ההנהגה של הסובב כל עלמין עוברת דרך ענייני העולם, אלא שזה לא באופן שמאורע טבעי גורם לזה באופן ישיר, אלא ניכר שזה דבר שלא אמור להיות לפי הסדר והטבע, וזה שהדבר קורה הוא כי היתה סיבה מאת ה'.

וכן הוא בהנהגת האדם, ישנם מצבים שהאדם צריך למסור את עצמו על הנהגת ה' לבדו, לא לעשות כלי טבעי שמובן בטבע כיצד הכלי ימשיך את הברכה מאת ה', אלא לבטוח בה' שבדרך סיבה כל שהיא ימשיך את הישועה.

ולכאורה, כיצד זה מתיישב עם הכלל<sup>14</sup> ש"אין סומכין על הנס"? שמשמע שאסור לאדם לסמוך לגמרי על הקב"ה ללא עשית כלים בדרך הטבע?

אלא הענין הוא, שכשהמצב מראה<sup>15</sup> שככה צריכה להיות ההנהגה, שלא צריכה להיות הנהגה טבעית, אין זה בכלל "אין סומכין על הנס" ואז נדרשת מהאדם שיסמוך לגמרי על הקב"ה.

ועל זה נאמר "תמים תהי" בפירוש השני, שלזה צריך תמימות יתרה, ביטול לגמרי למעלה ממה שנראה לעין השכל האנושי, שהרי השכל של האדם לא מסוגל לתפוס כיצד יש מצבים שאין לעשות כלי כלל, וצריך להיות לזה ביטול גדול ביותר שלא לעשות שום דבר ורק לבטוח בה'.

ולכן תמים נעלה מצדיק, וכמו שכתב רש"י פרשת נח על פסוק<sup>16</sup> "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה", וזה לשונו: "ולא נאמר צדיק תמים, מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו". והיינו שכאשר הקדוש ברוך הוא דיבר עם נח ישירות, לא אמר לו 'תמים', כיון שאומרים לאדם רק מקצת שבחו בפניו<sup>17</sup>.

וההבדל ביניהם על פי פנימיות העניינים: צדיק הוא האור הנמשך לעולם בדרך הרגילה מלמעלה למטה, שהוא בחינת ממלא כל עלמין, וכאמור שמצד דרגה זו יש לעשות כלי בדרך

14) ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב. זוהר חלק א קיא, ב. קיב, ב. ועוד.

15) להעיר מספר המאמרים תרנ"ד עמ' ריד, וזה לשונו: "ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו".

ובשיחת י"ג תמוז תשי"ב, מביא ציטוט זה, ועל זה אומר: "וענין זה מתאים להמבואר לעיל (בהמאמר דיום הש"ק), שבענין הבטחון יש כמה מדריגות, ואמיתית ענין הבטחון הוא כמ"ש "בטחו בהו' עדי עד", שהבטחון הוא "עדי" (היינו עד) בחינת "עד", "עד ולא עד בכלל", שווה בחינת סובב כל עלמין, אשר, מצד בחינה זו בטוח הוא שישפיעו לו מלמעלה, כי, מצד אהבה העצמית ד"אהבת אתכם אמר הוי" (שוזוהי האהבה שמצד בחינת סוכ"ע) לא יכולים להיות שום מניעות ועיכובים על ההשפעה. אמנם, כיצד מגיע האדם למדריגה זו בבטחון?

"הומענה לזה - ע"פ הפתגם שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם רבינו הזקן, שיהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות (א' איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין א נפרד פון געטלעכקייט)", שענין זה הוא מצד התקשרות העצמית בין הקדוש ברוך הוא ובנ", ובדרגת הספירות - ה"ז ספירת הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

"ולכן, כאשר יהודי מחליט ('נעמט זיך') עם תוקף דקבלת-עול, שבכל זמן ובכל מקום לא יהי' נפרד ח"ו מאלקות, היינו, שמגלה את אהבתו והתקשרותו העצמית אל הקדוש ברוך הוא (שמצד אהבה והתקשרות זו אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות) - אזי מתגלית גם אהבתו והתקשרותו העצמית של הקדוש ברוך הוא אליו (שזוהי"ע ההמשכה והגילוי דספירת הכתר), ומצד אהבה עצמית זו, מובטח הוא - ואינו צריך אפילו לומר תהלים - שהקדוש ברוך הוא יוציאהו מן המיצר אל המרחב". וראה גם לקוטי שיחות חלק טז שיחה ג' לפרשת בשלה.

16) בראשית ז, א.

17) ופירוש רש"י זה מקורו מעירובין יח, ב.

הטבע, ותמים שלמעלה ממנו הוא בחינת טוב כל עלמין<sup>18</sup>.

ובמדרש רבה שמות הובא על הפסוק "תמים תהיי" שהוא שבחם של ישראל שנתממו עמו (כלומר, שהיו עם הקדוש ברוך הוא תמימים) בהר סיני במתן תורה, ואמרו "כל אשר דבר ה' נעשה"<sup>19</sup>. נמצא מהמדרש, שהקדמת נעשה לנשמה היא ענין התמימות, וידוע שזהו ביטול שלמעלה מטעם ודעת, שהרי על פי השכל צריך קודם לשמוע ולהבין ואחר כך להסכים לעשות.

ונמצא<sup>20</sup> שענין התמימות באדם הוא בעצם נקודת רצון הנפש, בביטול שלמעלה מטעם ודעת.

## ך

### התמימות במוחין

והנה, למרות שהתמימות ענינה רצון עצמי שלמעלה מהשכל, היא נמשכת ומשפיעה בכל חלקי הנפש ויש ענין התמימות בכל ציור קומתו של האדם: בשכל, במידות וכן במעשה.

התמימות במוחין ענינה שהשכלתו והשגתו תמיד היא לטוב, ולהשתמש בשכלו באופן שלילי כענין<sup>21</sup> "חכמים המה להרע" לא עולה בדעתו כלל,

וכמו הלימוד עצמו שצריך להיות מתוך סברות ישרות, וללא עיקום שכלו (על דרך ענין השוחד שמעוור עיני חכמים), כך התמימות שבמוחין פירושו, שכשהוא משכיל ומנסה להבין ענין מסוים, הוא נתון ומסור אליו, והנתינה והמסירה מתבטאת בזה שהוא מנסה למצוא רק את הטוב והמעלה שבענין, כפי שהוא קיים בפנימיות ובאמת של הדבר, ולא עולה בדעתו להשתמש בשכלו באופן שיכול למצוא דבר לא טוב וחיובי בענין.

[וכדוגמת אדם שלומד תורה שלא בתמימות, הרי כשלא מבין משהו עולה לו בדעתו אולי הדבר לא נכתב מספיק ברור, או חלילה נפלה טעות וכדומה. ואילו אדם שלומד תורה מתוך תמימות הוא מסור ללימוד ומבטל את שכלו לתורה, וממילא גם כשלא מבין משהו, יודע שהחסרון הוא בהבנתו ולא עולה לו בדעתו איזה מחשבה שלילית על הענין].

ועוד, אדם שהנהגתו בעולם שלא בתמימות, הרי כשמבין בשכלו שצריך להיות באופן כך והדבר לא קורה לפי ציפיותיו, הרי הוא מתלונן. אך התמים בשכלו שיש בו את תכונת הביטול, הרי גם שקורה דבר שלא על פי שכלו, לא מתלונן לעולם, כי מצד התמימות הוא יודע שכל מה שקורה הוא הכי טוב, ובכל דבר שקורה ימצא את הטוב הטמון בו.

וזהו שהתמימות היא שלימות פנימית, ולכן גם כשיש חסרונות, בכוח הביטול של התמימות, להתעלות מעליהם ולהגיע אל השלימות הפנימית.

18) וראה במעלת תמים על צדיק וכו' בתורת שלום ע' קעח ואילך.

19) שמות כד, ז.

20) ראה גם לקוטי שיחות כרך ל, שיחה ב' לפרשת לך לך, ענין התמימות באריכות, ובהנסמן שם.

21) ירמיהו ד, כב.

ענין זה לא מגיע מהשכל עצמו, אלא מהביטול שמעל השכל, והיא השפעת התמימות והביטול גם על השכל. כי השכל מצד עצמו, למרות שהוא אובייקטיבי, הרי כיון שהוא מנתח את המציאות הגלוי, הרי ההיסמכות על השכל בלבד מובילה את האדם לראות את המציאות גם על מגרעותי, והיכולת להגיע ל'תמימות' ושלמות, היא על ידי ההנחה והמסירה וההתעלות מעל השכל. אז מבין גם בשכלו באופן זה ומסתכל בעין טובה ורואה רק את המעלות במאורעות העולם. וכן בלימוד התורה, כשישנו ענין התמימות הוא לומד באופן טוב וישר מתוך הנחה פנימית.

## ז

### התמימות בלב

התמימות מצד הרצון העצמי משפיעה גם על המידות שבלב, שיהיו מתוך 'רצינות', הפנים שלו הוא כמו בחוץ, לבו שלם בדבר, ולא יהי' בו שינויים לעולם או נטי' לימין ושמאל. כאשר הלב מתפעל מתוך מקום של הגבלה, זה יכול להשתנות. ורק כאשר ההתפעלות היא מתוך תמימות היא נצחית.

[וכמו שמסביר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ<sup>22</sup>: "והיינו שהוא אמיתי בעצם ואינו משתנה לעולם, ולא כמו ההתפעלות שבלב שיכול להשתנות, כמו שאנו רואים במוחש במי שמתעורר פתאום ומתלהב לבו בתנועה דתשובה או שמתלהב באחת התנועות דאהבה או יראה ומתלהט בלהבת שלהבת בהתפעלות גדולה ובמעט זמן יכול להשתנות בשינוי גמור, והיינו שאין זה מה שמתקרה מהתלהבותו הקודמת בלבד אלא שהוא מתקרה ומשתנה, אבל התמימות בלב, אף שהוא בלי התפעלות אבל הוא אמת כי לבבו שלם בדבר שהוא עושה או מדבר כמו שהוא ממש מבלי יטה ימין ושמאל ולא ישונה מכל מונע, כי לא יטה לבבו לעולם להיותו תמים בעצם מהותו".]

אמנם יכולה להיות גם התפעלות פנימית ללא שינויים, כאשר מתגלה הרצון הפנימי והעצמי שבנפש, אך כאשר ההתפעלות נובעת ממקום שאינו אמיתי, ודאי שהיא לא תחזיק מעמד, וכן התפעלות שיש לזה בסיס מסוים של שכל (אף שאינו חיצוני ושקרי לגמרי) היא גם כן משתנה.

תכונת התמימות היא הנחה אל משהו שמעבר, שגורם לו לא להתפעל, כלומר לא להתלהב ולהתרגש מדבר כזה או אחר, אלא הוא תמים ושלם ורציני, מה שהוא שווה - שווה, ומה שאינו שווה - לא שווה, ואין בו רמאות לא לעצמו ולא לזולתו, ולא משתנה הרגש שבלב, לפי שהוא מצד עצם נקודת הרצון שאינו משתנה לעולם.

גם כאן, ענין התמימות הוא הנחה שמעבר לכוחות הפנימיים, ולכן גם כשזה משפיע על הלב, זה משפיע בו יציבות פנימית, ויכולת להישאר במקום (מבלי להתנענע 'אנה ואנה') באופן של שלימות פנימית.

## ח

## התמימות במעשה

השפעת התמימות על רובד המעשה, נקראת<sup>23</sup> "תמים במעשיו", וכמו שכתוב<sup>24</sup> על איוב "איש תם וישר". התמימות מתבטאת שהוא "סור מרע ועשה טוב" בפועל ממש, בתמימות ללא שינויים לעולם. וכאמור, שהתמימות נותנת את היציבות הפנימית ללא שינויים, והוא מקיים את מה שצריך לקיים בכל נקודת זמן ובכל מקום שנמצא, מפני תוקף הדבר והתמימות שבנפשו שכך צריך לעשות ולא שייך אצלו כלל באופן אחר.

גם כאשר יש המנסה להסיתו ולהדיחו ממעשיו, אינו חש אליו כלל, כי התמימות הפנימית נותנת לו תוקף נפשי<sup>25</sup> ויציבות פנימית, עד שגם אין זה נחשב אצלו לנסיון כלל. המושג ניסיון הוא כאשר יש לו שתי אפשרויות והוא בוחר באחת מהם, אך כאשר זה בשבילו כלל לא אופציוני, אין זה נחשב עבורו אפילו כניסיון.

ואין זה בגלל שהוא אדם עקשן ולכן לא ניתן להניע אותו, שהרי ישנם בני אדם 'עקשנים' ובכל זאת אינם מצליחים לעמוד בניסיון קשה, אלא סיבת התוקף הוא מצד התמימות, ששורשה בביטול הפנימי שלמעלה מטעם ודעת, ולכן אינו מתפעל משום דבר.

למרות שהתמימות משפיעה על כל חלקי הנפש כנ"ל, עיקר השפעתה על החלק התחתון - רובד המעשה, כידוע ש"נעוץ תחלתן בסופן"<sup>26</sup> - המעשה הוא סוף הכוחות בנפש ושרשו בראש ותחלת הכל שהוא נקודת הרצון. ולכן הביטוי השלם של מידת התמימות והאמת שבה ששורשה ברצון העצמי, הוא דוקא במעשה בפועל, מבלי לנטות כלל.

וכידוע ש'אמת' הוא כנגד: א' ראש האותיות, מ' תוך - אמצע האותיות, ת' סוף האותיות, והוא ענין הרצון שזהו ראש הכל (כנגד האות א'), והתמימות במוח ולב שנקרא תוך (כנגד האות מ') והתמימות במעשה שנקרא סוף (כנגד האות ת'), והכל אמת, כיון שזה נמשך מעצם נקודת הרצון בכל הכחות עד סוף המעשה.

ועוד אפשר לומר, שלגבי הרצון - שהוא מעל הכוחות הפנימיים וללא ערך אליהם, גם התמימות של המוח והלב נחשבים כמעשה.

וזהו פירוש הפסוק<sup>27</sup> "אז אתם", "אתם" מורכב מ - א' תם, והוא רומז דרש ומקור התמימות הוא ברצון שלמעלה מהדעת (שהוא בחינת הא' כאמור), שבלתי נוטה כלל מנקודת רצונו הפשוט ותמים, ותוקף התמימות הזאת הוא בכל הכחות עד העשי' בפועל ממש.

23) נוסח הקפות שמחת תורה.

24) איוב א, א.

25) ראה לקוטי שיחות שם, הערה \*64.

26) ספר יצירה פרק א משנה ז.

27) תהילים יט, יד.

## ט

## ההקבלה במקיף

כל האריכות בענין התמימות היתה להמחיש את מה שנתבאר במאמר לפני זה, כי באור המקיף - שהמשל אליו הוא כח הרצון, יכול להיות תוקף במיעוט כמו בריבוי.

כפי שבמשל - ברצון אין התחלקות מדריגות של מיעוט וריבוי, אלא גם כח המעשה שהוא הנמוך ביותר מכוחות הנפש, ובו לכאורה מיעוט האור באופן הכי גדול, שהרי אין שם כל כך גילוי הנפש (שלא ככוחות השכל והרגש), ואין שם התפעלות והתגלות הרצון כלל, הנה בכל אופן: הרצון משפיע בו בתוקף רב, כמו בעצמיותו ללא שום שינוי.

כך בנמשל למעלה, מה שיש באור מקיף חילוקים של עליון ותחתון, אין זה התחלקות אמיתית כלל, לפי שבמיעוט טמון הריבוי ומאיר בו בכל התוקף, שלא ככוחות הפנימיים, שבהם יש חילוק מהותי בין המעלה והמטה והמטה לא יכול להיות לעולם כדרגת המעלה.

אמנם בדרך כלל, אין הרצון העצמי מתגלה אצל האדם, וכיון שאינו מתגלה הוא בודאי בכל הכוחות בשווה, שכפי שאינו מתגלה בשכל כך אינו מתגלה במידות וכו', וכאשר יש התגלות הרצון העצמי, אין התגלותו באופן של התחלקות בין כוחות הנפש השונים, אלא אופן התגלותו היא בשווה ככולם,

וכמו במסירות נפש בנסיון של קידוש השם, שאז מתגלה הרצון העצמי שלמעלה מטעם ודעת, ההתגלות היא בסוף מעשה בתוקף ההתגלות, במסירות נפש בפועל ממש על קידוש השם, וזה שיכולה להיות התגלות שווה בכל הכוחות גם בסוף מעשה, הוא רק מצד עצם נקודת הרצון, שמתגלה בסוף מעשה בפועל ממש.

## סיכום

ענין זה שבמקיף אין התחלקות בעבודת ה' מתבטא בענין התמימות שהיא מגלה את העצמיות, והוא ענין הביטול לה' ללא התחכמויות ותחבולות בביטחון בה' (ובזה גופא בשני דרגות), וענין התמימות הוא בכל כוחות הנפש, בשכל, במידות ובמעשה - במיעוט כמו בריבוי.



## השפעת עצם הנשמה על השכל

יביא המבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א שכל יהודי אינו יכול להיפרד מאלקות גם בכוחות הגלויים ויקשה על כך / יביא המבואר בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א אודות הפקח שבוחר במלך, וההבדל בזה בין שכל היהודי לשכל הגוי / יקשה כיצד מגיע השכל להכרה זו, וידחה הביאור שמדובר בכפי' מצד עצם הנשמה / יביא המבואר בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב שהתורה גורמת ששכל האדם יחייב דברים מסוימים, ויקשה על כך / יבאר שיש באדם ב' סוגי כוחות, ועצם הנשמה פועלת שינוי בהכוחות / יבאר עפ"ז החילוק בין שכל הגוי לשכל היהודי / יבאר עפ"ז החידוש בעבודת ה' אצל יהודי / ע"פ כהנ"ל יבאר מדוע יהודי אינו יכול לכפור בהקב"ה / יבאר כיצד שייך "תהי צדיק" בכל יהודי / יבאר החידוש במס"נ דאסתר

הת' ישראל הכהן שי' כהן אלורו  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### המבואר בד"ה ואתה תצוה והנצרך ביאור

במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א<sup>1</sup>, מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>2</sup> דיוק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ במאמרו ד"ה וקבל היהודים<sup>3</sup>, שמקשה שם כיצד יתכן שרק בפורים קיימו את מה שקיבלו בזמן מ"ת (וגם הקבלה עצמה הייתה באופן נעלה יותר), והרי במ"ת היו ישראל בתכלית העילוי<sup>4</sup> וזכו אז לגילויים הכי נעלים (בנוסף לגילויים דיצי"מ), משא"כ בזמן הגזירה דהמן היו ישראל בתכלית הירידה<sup>5</sup> (בנוסף לירידה דכל גלות), וא"כ כיצד דוקא אז קיימו מה שקבלו."

ומביא ביאור כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בזה<sup>6</sup> - דע"י שהי' להם מס"נ בפועל על קיום תומ"צ, נתעלו (בענין זה) על הדור דמ"ת. ומוסיף שם - דהתעוררות המס"נ דישאל היתה ע"י מרדכי.

(1) ש"פ תצוה, יו"ד אד"ר תשמ"א (יצא בקונטרס בפ"ע לקראת פורים קטן תשנ"ב).

(2) ס"ד.

(3) פורים קטן תרפ"ז, במוסקבה ונאמר בזמן של כתיבת ע"פ האופן הא' - מס"נ על תורה ומצות ע"ד מרדכי שהקהיל קהילות

בזמן הגזירה וחזק את היהודים באמונה מתוך מס"נ.

(4) גם בגשמייות וראה שיחת ש"פ תרומה תשנ"ב ששם מבאר שמעלתם בגשמייות קשורה למעלתם אז ברוחניות (בכללות

הביאור בשיחה ובפרט בסוף ס"ו).

(5) וראה ג"כ בלקו"ש חלק לא ע' 170 ואילך, בדיוק ל' הגמ': "נהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, א).

(6) שם.

ומבאר בזה שזהו הענין ד"כתית למאור"<sup>7</sup>, שע"י ה"כתית", היינו המס"נ, מגיעים למאור - גילוי עצם הנשמה.

ומדייק כ"ק אד"ש מה"מ בסדר הענינים במאמר, דמאחר והפירוש בכתית למאור בא לאחרי הענין דרעיא מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם לזה שמושה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

ומבאר בזה, שמושה מפרנס את האמונה ע"י שמגלה את עצם הנשמה בכוחות הגלויים, וזה נפעל במצב של כתית דוקא.

וממשיך ומחלק בין אמונה שאינה חודרת בכוחות הגלויים (ע"ד "מזלייהו הזי"<sup>8</sup>), שאז לא מוכרח שימסור נפשו, לבין אמונה שמצד גילוי עצם הנשמה - החודרת בכוחותיו, שאז "אי אפשר שיכפור כלל ח"ו"<sup>9</sup> כי זה נגד מציאותו.

ויש להבין מהו הלשון "אי אפשר כלל", והרי לכאורה באמת ישנה האפשרות שיכפור - מצד הכוחות הגלויים<sup>10</sup> שרצונם הוא מציאות האדם וחומריותו (אלא שאינם מורגשים לכאורה מצד הגילוי דעצם הנשמה). ומהלשון "אי אפשר שיכפור כלל", משמע, שגם מצד הרצון דהכוחות הגלויים "אי אפשר שיכפור כלל".

## ב

### ההבדל בין שכל יהודי לשכל גוי

והנה, במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום<sup>11</sup>, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את המדרש<sup>12</sup> עה"פ<sup>13</sup> "חלקי הוי' אמרה נפשי": "משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי וכו', הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין וכו' אבל ישראל אינן עובדין אלא לקב"ה".

ומבאר דהעכו"ם רוצים בריבוי השפע. אבל ישראל מוותרים על ריבוי השפע, ונוח להם השפעה מצומצמת - אבל מהמלך.

ומקשה שם<sup>14</sup>, שהרי בחירתו של הפיקח בשפע מהמלך, מצד זה שההשפעה של המלך היא השפעה אמיתית (אע"פ שלא נראית רווחית) - הרי זה ג"כ מצד השכל. וזה לא "חלקי הוי' אמרה נפשי" - מצד הנשמה.

(7) שמות כו, כ.

(8) סנהדרין צד, ב. ועוד.

(9) לשון כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שם.

(10) וראה מאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט (י"ל בקונטרס בפ"ע לקראת ט-י כסלו תשמ"ט). ושם שאפי' מצד דרגת החי' אין

שלילת רצונות זרים. ע"ש.

(11) י"א ניסן תשל"א (תחילת שנת השבעים להולדת כ"ק אד"ש מה"מ) יצא לאור בקונטרס בפ"ע לקראת י"א ניסן תשמ"ט.

(12) איכ"ר ג, כד.

(13) איכה ג, כד.

(14) ע' קג, ריש אות ו.

ומבאר דהענין הוא, ששכל של האדם בוחר במה שטוב לו, ולכן אוה"ע בוחרים בריבוי השפע. ויהודי בוחר לא רק מצד השכל, אלא גם מצד עצם הנשמה.

ביאור הדברים: השכל בטבעו מכריח לרצות רק במה שטוב לו. וע"כ אף שמבין שאלקות זה אמיתי, מאחר ואין לו תועלת מזה אינו רוצה בזה. משא"כ אצל יהודי הנה עצם הנשמה רוצה באלקות, והיא פועלת גם על השכל שירצה בדבר האמיתי, ובשביל זה מוותר הוא על מציאותו.

ובעומק יותר: שכל האדם - כשמו כן הוא - השכל של האדם. ובמילא אין אפשרות לשכל לרצות דבר כלשהו נגד מציאותו של האדם<sup>15</sup> (ע"ד שאין השכל יכול לדמיון עולם בלי האדם, מאחר וכאשר אין את האדם הרי אין גם את השכל של האדם, ושכל לא יכול להבין מציאות שאין בה שכל<sup>16</sup>), ולכן שכלו של הגוי (שכל ללא גילוי של הנשמה) מבין דבר שטוב לאדם - היינו שטוב לו עצמו שהרי הוא חלק מהאדם - ולא יגיע למסקנא שמבטלת אותו.

אבל בשכל של יהודי ישנו פרט נוסף, והוא הנשמה שמאירה בו<sup>17</sup>, והיא פועלת על השכל שיגיע למסקנא שאלקות זה טוב (אף שמצד השכל כשלעצמו אין לזה מקום, וכנ"ל).

## ג

### יקשה כיצד מגיע השכל להכרה זו

אמנם, עדיין צריך להבין כיצד באמת שכלו<sup>18</sup> של היהודי יגיע למסקנא שלא טובה למציאותו הוא (ואדרבא - מנגדת למציאותו), דהרי בטבע השכל אינו יכול לנגד להאדם, וכנ"ל.

ואף שכמבואר לעיל הנשמה פועלת על השכל, מ"מ ביאור זה גופא נצרך לביאור נוסף - כיצד השכל בכלי שכלו (דהרי השכל נשאר לכאורה בשכליותו על כל המשתמע מכך), יגיע למסקנא שנוגדת את המציאות שלו<sup>19</sup>.

ולכאורה הי' ניתן לתרץ באופן שטחי ופשוט, שעצם הנשמה פועלת על השכל באופן של כפי' (שמכריח את השכל להבין באופן שאלקות זה העיקר, ולכן יבחר באלקות). אמנם, באופן כזה הרי אין כאן בחירה אמיתית של שכל, אלא בחירה של הנשמה (ובפועל עובר דרך השכל), והרי מדובר על בחירה של פיקח.

15) ראה לקו"ש חח"י ע' 300. ושם - ששכל מוצא טעמים לדברים שמוסיפים במציאות האדם. ע"ש בארוכה.

16) ראה לקו"ש ח"כ ע' 75, שזוה ע"ד ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים". ע"ש.

17) ראה לקו"ש שם שמש"נ הרי הוא ביטול היש והמציאות, ונברא בכח עצמו אינו יכול להתעלות מעל מציאותו. ולכן נצרכים כח ממקום אחר (הירושה מאבותינו), בשביל שהאדם יבוא למס"נ.

18) שנשאר בתכונות של שכל.

19) היינו של האדם שלו שייך השכל.

## ד

## הקושי בכך שהתורה חודרת בשכל

והנה, בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב<sup>20</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דהכוונה ב"אף אלו מסיני"<sup>21</sup> הוא, שלולי נתינת המשפטים "מסיני" שכל האדם לא הי' מחייב זאת.

ומבאר בזה, דמאחר והתורה היא ה"פנקס" שע"פ כלליו נברא העולם, במילא כאשר נקבע בתורה שענין מסוים הרי הוא "משפטים", בדרך ממילא שכל האדם (גם לולי ציווי התורה) מבין זאת בשכלו<sup>22</sup>. ובאם לא ניתנה התורה, הי' ניתן להגיע ע"י השכל למסקנות שכליות אחרות.

ומפשטות הלשון משמע שמדובר כאן על הבנה שכלית (ולא על כפיית התורה על השכל), וע"פ כל כללי וגדרי השכל.

וגם בזה צריך להבין, דממה נפשך - אם לולי הציווי דהתורה השכל לא הי' מחייב באופן זה, היינו שבגדרי הבנה שכלית (לולי התורה) אין הכרח להבין כך, הרי גם לאחר מ"ת (ובריאית העולם ע"י התורה) אין זה שכל בטהרתו<sup>23</sup> (דהרי נוסף כאן רצון וחכמת הקב"ה שבתורה)<sup>24</sup>.

## ה

## ב' סוגי כוחות האדם והחידוש אצל יהודי

ולבאר כל זה יש להקדים:

באדם יש ב' סוגי כוחות: כוחות הגלויים (פנימיים) וכוחות מקיפים. ומתחלקים בדרך כלל לנר"נ ח"י. דענין כוחות הגלויים הוא י' כוחות הנפש<sup>25</sup> וענינם של כוחות הנפש הוא לשרת את הנפש<sup>26</sup>. וכוחות המקיפים הם ביטוי של מהות האדם.

אמנם האדם עצמו הוא מציאותו הכוללת כל הכוחות הנ"ל, דאף אם יחסר כח אחד פרטי מן האדם, הרי עדיין יישאר במציאותו. אבל כאשר יסתלק מציאותו של האדם, הרי בדרך ממילא יסתלקו כל הכוחות - מאחר והם כוחותיו של האדם<sup>27</sup>.

(20) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 362 ואילך.

(21) ר"שי ריש פרשת משפטים.

(22) וע"פ זה מבאר זה שהתורה פועלת על השכל של אומות העולם שיבינו שמלחמות זה לא טוב וכו' וכן ביאור בענין של לימוד גול מנמלה. ע"ש.

(23) דהרי בפועל השכל מבין אבל אין זה השכל כמו שהוא בתכונותיו.

(24) וע"ד זה פועלת משיח על העמים אין זה לכאורה באופן שהם בכלי שכלם יבינו זאת אלא רק באופן של כפי' (ואולי ע"ד

"לב מלכים ושרים ביד ה'" שאין להם בחירה חופשית).

(25) דנר"נ מתחלקים לראש תוך וסוף.

(26) ראה לקו"ש ח"ו ע' 107 ואילך, ושם מבאר החילוק בין שכל ומידות. שהשכל ביכולתו להתנתק מהנטיית הטבעיות

של האדם, ע"ש. אמנם ודאי שאין הכוונה שביכולת השכל להתנתק מהנפש בעצמה (דהרי הוא חלק מהנפש), אלא רק ניתוק מתכונות הנפש שזה דבר נוסף על הנפש (אבל מאוחד עמה).

(27) ומאוחדים עמו (ע"ד יחוד עולם האצי' בעצמות דזה הנמשל למשל דכוחות הנפש), משא"כ הלבוישים שאינם מאוחדים

ממש עם האדם.

ומאחר שכוחות האדם אינם האדם עצמו אלא רק כלי של האדם, במילא אינם יכולים לנגד לעצם מציאות האדם. ולכן גם שכל האדם (דהוא חלק מכוחות הנפש), אינו יכול להבין מציאות השוללת את מציאות האדם כמבואר לעיל<sup>28</sup>.

אמנם אצל יהודי יש פרט נוסף, והוא עצם הנשמה. ואצל יהודי עצם הנשמה היא האדם עצמו<sup>29</sup>, היינו הקשר העצמי עם הקב"ה.

## 1

### החילוק בין שכל הגוי לשכל היהודי

ועפ"ז מובן החילוק בין שכלו של העכו"ם לשכלו של יהודי (בשעה שמאיר בו גילוי הנשמה) - הפיקח. דלגבי שכל העכו"ם שמציאותו העצמית דהעכו"ם היא מציאותו הגשמית, הרי שכלו מבין שהי' לו טוב מזה<sup>30</sup>.

אמנם בשכל היהודי כשמאירה בו הנשמה, הרי הנשמה היא האדם עצמו, ובמילא בחירתו היא ב"חלקי הוי" - בקשר עם הקב"ה - דהרי השכל בוחר בטוב למציאות של האדם, וביהודי מציאותו היא עצם הנשמה כנ"ל.

ויש לקשר זה לביאור בענין מס"נ אצל גוים<sup>31</sup>: דלכאורה כיצד אומרים<sup>32</sup> שמס"נ התחדשה ע"י אברהם וקיימת רק אצל יהודים, הרי לכאורה מצינו במשך הדורות גם גוים - להבדיל - שמסרו נפשם עבור אמונתם וכו'.

והביאור בזה<sup>33</sup>, שכאשר גוי מוסר נפשו הרי זה ע"מ שתתממש תכלית מציאותו, או שלולי הדבר שמוסר נפשו על זה, למה לו חיים<sup>34</sup>.

אמנם אצל יהודי המס"נ היא באופן שמוסר את ה"אני" שלו, ומתמסר לקב"ה למעלה מכל חשבונות. והסיבה לכך, מאחר ובחירתו של הגוי הרי היא ע"פ שכל בלבד, ובמילא גם הבחירה למסור נפש היא מחשבון שכלי, אבל אצל היהודי, שנוספת בחירת הנשמה, הרי זה בחירה שלמעלה מחשבונות שכליות.

(28) ס"ב.

(29) ראה תניא פ' כט ושם מחלק דרק אצל צדיק היא האדם עצמו. ולקמן יבואר.

(30) אולי י"ל להבדיל ע"ד בית שמאי לחומרא ובית הלל לקולא.

(31) הובא בלקו"ש חלק כ' ע' 75 ואילך.

(32) ראה סה"מ תרע"ח ע' רפג בביאור שייכות ענין מס"נ לעקידת יצחק, והלא מצינו מס"נ גדולים מזה. ע"ש.

(33) לקו"ש שם.

(34) וראה הוספות לתו"א מג"א ע' קכ ושם דאפי' מי שמוסר נפשו על קידוש ה' בפועל ממש, אם מטרתו להשיג על ידי כך

איזה דבר מה, אין זה מס"נ אמיתית. כי מה מסר נפשו, הלא ירויח בזה ריווח גדול. ע"ש.

## ז

## החידוש אצל היהודי

וזוהי<sup>35</sup>: המעלה בישראל בשעה שמוסרים נפשם, שאז מתגלה המהות האמיתית שלהם, שעד אז היתה נסתרת ונעלמת<sup>36</sup>. דעד אז הי' נראה דהם מציאות בפ"ע<sup>37</sup> אלא שעובדים בדרך של יציאה ממציאיותם את הקב"ה, דהרי כנ"ל מציאותם זה הם עצמם, ועבודת הבורא ב"ה הרי היא עבודה של ביטול מציאותם כלפי הנפרד ממציאיותם.

אבל כאשר ברגע של מס"נ (דאז מעמידים לאדם אפשרות לאבד מציאותו האמיתית - הקשר עם הקב"ה<sup>38</sup>) מתגלה עצם הנשמה, אזי מתברר שהקשר לאלקות זוהי עצם מציאותו וזוהו כל ישותו.

ובמילא, כפי שבואר לעיל דאופן הבנת השכל הוא באופן שישאיר את 'הבעלים שלו' - האדם - במציאות (דהרי הוא עצמו חלק מהאדם), לכן בשעה שמתגלה שמציאותו של האדם זה הקשר עם אלקות, במילא ע"פ הכרח השכל<sup>39</sup> הוא לא מסוגל להתנתק מאלקות<sup>40</sup>, דאז מאבד כל מציאותו<sup>41</sup>.

וע"י גילוי עצם הנשמה, היהודי מוותר על כוחותיו הגלויים, ועד שמוסר נפשו (שמוותר על המציאות שלו עצמו שהייתה נראית עד אז). מאחר ומתגלה שמציאותו העצמית זה הקשר עם הקב"ה<sup>42</sup>, ובמילא השכל והמידות משרתים את מציאותו האמיתית שהתגלתה.

ועד שהסברא לכפור ח"ו, היא סברא שנוגדת את מציאותו, והרי כנ"ל שכל משרת את המציאות. ולכן היהודי לא רוצה להיפרד, והשכל מכריח זאת, ועד שמוסר נפשו בפועל.

וי"ל דזהו ענין גילוי עצם הנשמה בכוחות הגלויים<sup>43</sup>:

כל זמן שאין עצם הנשמה מתגלה, הרי פעולת הכוחות הגלויים של האדם בתומ"צ נראים כמציאות נפרדת מהאדם עצמו (דיש את האדם עצמו שבטבעו נמשך לעשות מה שטוב לו, אבל הוא כופה את עצמו ומקיים רצון הקב"ה).

וע"י גילוי עצם הנשמה - שאז ניכר שהקשר והחיבור התמידי עם הקב"ה הוא האדם עצמו, אזי מתגלה באופן ממילא שפעולת הכוחות הגלויים בתומ"צ הרי היא פעולת האדם עצמו.

(35) בבא לקמן ראה במאמר ד"ה ועתה ישראל תשכ"ח (יצא לאור בקונטרס בפ"ע - כ' מנחם אב תנש"א) ושם בע' שד"מ.

(36) ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ד.

(37) להבדיל ע"ד גוי רק באופן מעודן יותר.

(38) והנשמה לא רוצה להיפרד דזהו כל מציאותה.

(39) תכונות הטבעיות דהשכל.

(40) וכלשון הידוע (הובא ב'היום יום כ"א סיון - תרגום מאידית) "יהודי לא רוצה ולא יכול להיות מנותק מאלקות" דזהו כל מהותו.

(41) האמיתית שמתגלה אז.

(42) ראה לקו"ש חל"ו ע' 189 ואילך, ושם מבאר דזהו נקודה פשוטה שלמעלה מהתחלקות. ע"ש.

(43) ראה בשיחה הבלתי-מוגהת דש"פ תולדות תשנ"ב.

## ח

## הביאור מדוע אין יהודי יכול לכפור באלקות

ועפ"ז יובן הלשון<sup>44</sup> "אי אפשר כלל שיכפור ח"ו": דלאחר שהתבאר שבהתגלות עצם הנשמה הרי מתגלה שהאדם עצמו זה החיבור התמידי לאלקות, מובן שבשעת התגלות זו, אזי גם מצד הכוחות הגלויים (שכל ומידות) "אי אפשר שיכפור כלל".

דהרי בשעת התגלות עצם הנשמה, מתגלה דהשכל והמידות הם כוחות של עצם הנשמה (שמתגלה דהיא האדם עצמו), ותפקידם דהכוחות הוא לשרת את עצם האדם (כנ"ל בארוכה), וכ"ש שלא לבטל מציאותו. ולכן בנטייתם הטבעית הרי הם נמשכים למסור נפשם וע"כ להדבק במקורם (שהרי הם חלק מהעצם, ומקור העצם זה הקב"ה), ולא לוותר על מציאותם האמיתית.

ואולי יש לומר דזהו הכוונה שבנ"י בזמן הגזירה, נתעלו לדרגא נעלית יותר מהדור דמ"ת, דבמ"ת ה' "כפה עליהם הר כגיגית"<sup>45</sup>, דמצד עצם מציאותם (דהמציאות הניכרת בחיצוניות), הרי הם היו נראים ללא קשר לאלקות, אלא רק "כפה" - היינו עבודה מצד הכוחות הגלויים שלהם (דאין זה עצם מציאות האדם כנ"ל), בזה ה' ניכר הקשר לתומ"צ.

אמנם בזמן הגזירה<sup>46</sup> בפורים<sup>47</sup> שבא לאחר גילוי עצם הנשמה (שעמדו כל אותו זמן במס"נ<sup>48</sup> ע"י מרדכי<sup>49</sup> שהחזיר את האמונה בכוחות הגלויים), אזי ה' ניכר בכוחות הגלויים שלהם את עצם הנשמה. דלכן ה' ניכר בהם שעבודתם בתומ"צ אין זה דבר נוסף על מציאותם, אלא חד איתם "קיימו וקבלו"<sup>50</sup>, ולא רק "נעשה ונשמע".

וע"פ כל הנ"ל יתבאר בטוב כיצד מצד אחד התורה קובעת מהם "משפטים" וחוקי השכל האנושי, ומצד שני ניתן לומר ששכל בשכליותו מבין כך.

דהרי השכל כנ"ל משרת את עצם האדם, ובמילא התורה קבעה, שמציאותו של האדם תה' באופן שה"משפטים" זה דבר ברור ופשוט אצלו<sup>51</sup>. ולכן השכל שמגיע לאחר שיש מציאות האדם ומשרת אותו, אזי מבין ע"פ כל גדרי השכל וכו' ע"פ הכרעת התורה בזה - שדבר זה הרי הוא "משפטים"<sup>52</sup>.

(44) ד"ה ואתה תצוה הנ"ל.

(45) שבת פח, א.

(46) וראה בד"ה הנ"ל הערה 22.

(47) ראה לקו"ש חט"ז ע' 365. ושם כיצד מצינינים קבלה זו. ע"ש.

(48) ראה תר"א מג"א צא, ב. צו, א. צט, ב. וכ"ה בשערי אורה צ, ב. ועוד.

(49) ראה התועודות פורים תשכ"א בביאור מאמר הזהר (ח"ב קצא, ב) "וקבל היהודים, וקבלו היהודים מבעי לי, מאי וקבל, אלא דא משה דאיהו היהודים, כללא דיהודאי".

(50) ע"ד הלשון במגילה "וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות" - לא רק עשי' חיצונית, אלא גם קבלה בפנימיותם.

(51) שהאדם בתכונותיו אינו מעונין ברצח וכיו"ב.

(52) עפ"ז יוצא חידוש מענין בפעולתו של משיח על העמים: שע"י פעולתו של משיח, טבע שרי מדינות השתנה. שבעבר ככל שהשר הוא עריץ ואכזר יותר הרי יש לו שליטה על מדינתו, וכן עמו מעריצים אותו. אבל שר מדינה שהוא לא מוכיח על תוקפנות ולוחמנות, אזי יש לו פחות הערצה.

## ט

## הכוונה הפנימית ב"תהי צדיק"

ואולי ניתן לומר שזה הכוונה בתהי צדיק<sup>53</sup>:

לכאורה ע"פ המבואר בתניא<sup>54</sup>, איך שייך לדרוש עבודה של "תהי צדיק" לכל אחד<sup>55</sup>. וע"פ הנ"ל מובן דהרי מבואר בתניא<sup>56</sup> דמהחילוקים בין צדיק לבינוני הוא, שאצל הבינוני הנה"ב היא היא האדם עצמו<sup>57</sup> [=מהותו הגלויה], ואצל צדיק הנפה"א היא האדם.

ובמילים אחרות: אצל בינוני מהותו האמיתית כיהודי (הקשר התמידי לקב"ה) אינה גלוי, וניכר רק חיצוניותו. ולכן נראה לכאורה שהוא ואלקות נפרדים (אלא שכופה עצמו וכו'). אבל אצל צדיק שניכר עליו הקשר התמידי לקב"ה (דלכן הוא מואס ברע בתכלית), לכן מציאותו האמיתית שניכרת, היא הנפה"א שבו שהיא האדם עצמו.

וזוהי העבודה דתהי צדיק השייכת לכל אדם: שעל האדם לגלות שעצם מציאותו זה עצם הנשמה שבו. וע"י זה מקיים השבועה ד"תהי צדיק". וגילוי עצם הנשמה ניכר בזה שנוגע ליהודי שהוא נמצא בגלות, היינו שאין גילוי אלקות בעולם<sup>58</sup>. דמזה מוכח שמציאותו העצמית זה אלקות, דלכן נוגע לו שאלקות אינה בגילוי<sup>59</sup>.

ועבודה זו נפעלת ע"י משה שבדורנו, שמחדיר באופן דדעת<sup>60</sup> אצל כל יהודי שהענין דהחוסר בגילוי אלקות יפעל בו הזוה ויזעק "עד מתי"<sup>61</sup> ו"את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח .. כי לישועתך קיוונו כל היום" "ותחזינה עיננו בשוכך לציון ברחמים"<sup>62</sup>, שבזה מתבטאת עצם הנשמה בכוחות הגלויים<sup>63</sup>.

אמנם ע"י פעולתו של משיח, העולם השתנה גם בתכונות דשרי המדינה. שכאשר שר רוצה להיות מוערץ על לבבות אנשי מדינתו, הרי הוא נוטה יותר לכיוון של עשית חסד ושלום. ודוקא ע"י זה אנשי מדינתו מעריצים ובוחרים בו, ואדרבה שיטה זו מראה על תקופה וחזקו. וראה שיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב (התנועותיות תשנ"ב ח"ב ע' 371) ובהערה 104 שם.

(53) ראה שיחת ש"פ אמור תנש"א (נדפסה בשה"ש תשנ"א חלק ב' ע' 520 ואילך). ושם שהציווי תהי צדיק שייך לכל אחד.

(54) פרק א ופרק יד.

(55) ובפרק יד שם שעכ"פ שייך לפי שעה הענין של מואס ברע. ע"ש.

(56) פרק כט.

(57) וראה שם פרק לא "כל זה הוא אני לבדי, הוא הגוף עם נפש החיונית שבו. אבל מ"מ יש בקרבי חלק ה' ממש". ע"ש.

(58) "זמי שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו כו".

(59) ראה ד"ה ואתה תצוה הנ"ל ס"י.

(60) שיחת הושענא רבה תשמ"ד, י"ב תמוז תשמ"ד, פורים תשמ"ז, כ"ח ניסן תנש"א, ט' אדר ראשון תשנ"ב. ועוד.

(61) ובאופן ש"מסכים" היינו שהרצון לביאת המשיח יגיע ממנו.

(62) לשון נוסח תפילת שמו"ע.

(63) (ראה שיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב - ע"ש) זה נפעל באחדות ישראל (ביטול סיבת הגלות), וממהר ומזרז ומביא בפועל ממש

את ה"ויקהל" בגאולה האמיתית והשלימה.





### החידוש במס"נ דאסתר

ואולי יש לבאר ע"פ כל הביאור הנ"ל החידוש במס"נ דאסתר<sup>64</sup>:

דהנה הגמ' במגילה<sup>65</sup> מבארת כוונת אסתר באמרה למרדכי "וכאשר אבדתי אבדתי"<sup>66</sup>, שכאשר אבדתי מבית אבא כך אובד ממך<sup>67</sup> - דעד עכשיו באונס ועכשיו ברצון.

ואולי יש לומר, שאמיתית הענין דמס"נ, הי' דוקא אצל אסתר, דהרי ע"פ היוצא מכל הנ"ל מובן, שפעולת המס"נ הרי היא מסירת הנפש החיצונית שביהודי, ע"י שמתגלה המהות הפנימית - הקשר עם הקב"ה. אמנם מצד המהות הפנימית הרי היהודי נשאר במציאותו<sup>68</sup>, שהרי הנשמה ממלאה את רצונותי' - להדבק באופן תמידי בקב"ה<sup>69</sup>.

אמנם אצל אסתר כאשר היא הגיע ברצון למלך אחשורוש (ע"מ להציל את כל עם ישראל), הרי יש כאן מס"נ ברובד פנימי ועמוק יותר, שהרי על ידי כך השליכה גם את חיי הנשמה שלה<sup>70</sup> (דע"י כך התנתקה ר"ל ממרדכי).

ואולי יש לומר שלכן אין מגילת אסתר תבטל לימות המשיח<sup>71</sup>: דהרי מהדברים המופלאים בימות המשיח הוא שיתגלה אז הקשר העצמי של היהודי עם הקב"ה שהם "ארץ חפץ"<sup>72</sup>, שנפעל על ידי מס"נ (כנ"ל בארוכה). ואצל אסתר שהתבטא המס"נ ברובד העמוק ביותר, הרי מגילת אסתר לא תבטל בימות המשיח.

64) ריש לקשר למחז"ל (חולין קלט, ב) "אסתר מן התורה מנין, ואנכי הסתר אסתיר" שבוה מתבטא הענין דכתיב באופן הב'.  
65) טו, א.

66) אסתר ד, טז.

67) רש"י שם (ד"ה אבדתי ממך) שאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה וברצון אסורה לבעלה (וראה בכל זה תוס' כתובות ג, ב ד"ה ולדרוש להו, ובפסחים כה, ב ד"ה אף נערה המאורסה).

68) כפשוטו באופן דק, ולא מציאות במובן של ישות.

69) ואולי י"ל, דלכן צריך 'הסכמה' לביאת המשיח גם מצד דרגת היחידה: דהנה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב מוסיף הרבי ומתקן, שהכוונה בניצוץ משיח (שמקבילים אותו לדרגת היחידה) אינו לדרגת היחידה כחלק מהחמש שמות שנקראו לנשמה, אלא הכוונה על עצם הנשמה ממש.

והסיבה לכך שדוקא מצד עצם הנשמה הרי היא חלק (ובמילא חי' את נשמת משיח) - מאחר ובפועל קיים טוב בגלות, והוא הענין שבצמצום מתגלה כח הגבול שבא"ס, דכח זה הוא למעלה מכח הגילוי, ובמילא ישנה במובן מסוים מעלה בזמן הגלות, ע"פ הזמן דימות המשיח.

ולכן מצד דרגת היחידה אזי באופן הטבעי שלה, יתכן שהיא תרצה להשאר בגלות, מצד המעלה והגילוי הנפלא שישנו בזמן הגלות.

משא"כ מצד עצם הנשמה, שאין לה אלא תענוג בורא בלבד (שהיא עצם אחד עם הקב"ה), אזי רצונה האמיתי אינו המעלה שבגלות, אלא ביאת משיח בפועל. דאז מתקיים תענוג בורא ב'דירה בתחתונים'.

70) וכן מצינו אצל משה רבינו שאמר (שמות לב, לב) "ואם אין מחני נא מספרך וגו'".

71) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה. ונפסק להלכה ברמב"ם סוף הלכות מגילה.

72) מלאכי ג, יב.

## חידוש מציאות היש

יביא מסה"ש דהתהוות תמידית היא כבפעם הא' / יוכיח מדרושים שהיא שונה / יציע תיווך לפי צורה וחומר / יקשה מהמבואר בהמשך השיחה / יקשה מהי התועלת בעבודת הבירור להביאור שבסה"ש / יציע תיווך נוסף לפי מציאות וחומריות וידחה / יקדים המבואר בדרושי ר"ה שישנו העלם שגילוי נק' ג"כ חידוש / יבאר ויתווך לפ"ז סתירה הנ"ל / יביא הביאור בדברי המדרש "לעשות" - לתקן" / יבאר לפי"ז התועלת

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

### א

#### התהוות תמידית - מחדש ממש כבפעם הראשונה

בשיחת ש"פ חיי"ש תשמ"ט<sup>1</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (תרגום חפשי):

"ע"י כל פעולה (אפילו פעולה הכי קטנה) שפועל השליח בעולם ביטול היש לאין - עושה הוא דבר שהוא גדול יותר מ"מעשה שמים וארץ"!!

"ואע"פ שהשליח עצמו, ועאכו"כ השלוחים והיהודים בדורות שלפנ"ז, כבר פעלו ע"י עבודתם ביטול היש לאין - מ"מ, כל זמן שבמציאות העולם נרגש עדיין הישות (ולא רואים אלקות בגילוי במקום זה), הרי זה הוכחה שאפשר לפעול יותר ביטול היש.

"יתירה מזו: ע"פ תורת הבעש"ט, שהתהוות יש מאין מתחדשת כל רגע ורגע מאין ואפס המוחלט (כמו ההתהוות מאין ליש בפעם ראשונה בתחלת מעשה בראשית<sup>2</sup>) - נמצא שבכל

(1) סה"ש תשמ"ט עמוד 63.

(2) בהע' על מילים אלו (58) מציין לשעיהו"א פרק א' וג'. ויש לעיין, מהו הצורך לציין לפרק ג' ג"כ, הרי עצם ענין ההתהוות תמידית נת' בפרק א'.

ואולי י"ל, שכיון שכאן מדובר (לא על עצם התהוות תמידית, כ"א) שאופן ההתהוות הוא בדיוק כמו בפעם הראשונה (וכפי שמפרט "כמו התהוות מאין ליש בפעם ראשונה בתחלת מעשה בראשית", בנוסף על מש"כ לפנ"ז "שהתהוות יש מאין מתחדשת כל רגע ורגע מאין ואפס המוחלט" ומציין ע"ז בהע' (57) לפרק א' בלבד), ונקודה זו (שהתחדשות היא כמו בפעם הראשונה) מבוארת (לא מעצם ענין ההתהוות התמידית, כ"א) מאופן חידוש היש - שמתהווה באופן דהתחדשות, ומשום כך ההתחדשות תמידית בכל פעם היא בדיוק כמו בפעם הראשונה. ונקודה זו מתבארת הן בפ"א (מהמילים "כמו לפני שימ"ב ממש", ראה לקמן הע' 6) והן בפ"ג - במש"כ שהנברא "נחשב לאין ואפס ממש לגבי הכח הפועל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש", כלומר, שכח הפועל מהווה נברא, ויחד עם זה הוא נחשב לגבי ל"אין ואפס ממש", כיון שאופן הפעולה אינו באופן שנותן קיום עצמאי למציאות לנברא כ"א שמחדש אותו ובעת ההתהוות גופא כל קיומו אינו מצ"ע כ"א מחמת המחדש (וע"ד עפ"ת האבן, שגם בשעת העלי' אי"ז ש"ק"בלה" טבע לעוף, כ"א כח הזורק הוא הנושאה למע'), ונמצא שבעת הפעולה גופא ג"כ אין נברא.

רגע נעשה יש חדש<sup>59</sup>, ולכן, בכל פעולה ששליח (ע"י עבודתו) עושה מיש אין - ה"ז חידוש גמור, גדול יותר מ"מעשה שמים וארץ" (מהיש) שנתחדש ברגע שלפנ"ז ושלפנ"ז וכו".

ובהע' 59: "ויש לומר בעומק יותר שהפירוש פנימי בתורת הבעש"ט הוא להדגיש (נוסף על גודל הביטול של מציאות העולם, גם) החוזק והתוקף הישות דעולם הזה, עד כדי כך שמציאות היש נתחדש כל רגע ורגע מחדש עם כל התוקף והכח של (התהוות ע"י) הקב"ה (כמו התהוות היש בפעם הראשונה - לפני כל העבודה בכירור וזיכוך היש)", עכלה"ק.

ונקודת הדברים, שמתורת הבעש"ט בענין התהוות תמידית יוצא, שבכל רגע מתהווה "יש" מחדש, עם כל התוקף כמו בפעם הראשונה, וע"כ צריך לפעול מחדש ביטול היש.

## ב

### התהוות תמידית - למציאות שהיתה קודם

ויש לעיין, שהרי בענין ההתהוות-תמידית מבואר ומובן מכ"מ<sup>3</sup> שההתהוות דהנברא היא (אינה כמו בפעם הראשונה, כ"א-) שאותה המציאות שהיתה קודם מתהווה עוה"פ, כלומר שאי"ז שהנברא "חוזר" למצבו הראשון, כ"א שמתהווה בהמשך למה שהי' מקודם.

וכמה מהדוגמאות לזה:

בלקו"ת בדרושים לפרשת במדבר<sup>4</sup> כותב כ"ק אדה"ז: "כמ"ש ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, דהיינו שמחדשם ומחי' ומהווה אותם שאל"כ יתבטלו כל העולמות, ועכ"ז התחדשות זו היינו לחדשם על דרך ואופן שהם".

ועד"ז בד"ה השמים כסאי תשד"מ<sup>5</sup>: "ידוע שיש הפרש בין חידוש הישנות לחדשים ממש, דחידוש הישנות בשמים וארץ הוא תמיד בכל יום ויום, כמ"ש המחדש . . מעשה בראשית, אמנם חידוש זה נק' חידוש הישנות בלבד, כמודגש בזה שנק' חידוש מעשה בראשית. משא"כ ענין השמים החדשים והארץ החדשה הוא שיהי' חידוש גמור".

א"כ מוכח שהתחדשות היש תמיד אינה חידוש גמור של דבר שלא הי' כלל<sup>6</sup>, כ"א שאותו

ועפ"ז, מכיון שגם לאחר ההתחדשות (בפעם הראשונה) לא ניתוסף "עלוליות" למציאות הנברא, נמצא שפעולת ההתחדשות שאחרי' היא כמו ההתהוות הראשונה, לחדש מאין ואפס. ומכיוון שיסוד זה - אופן התהוות היש - נמצא בשני הפרקים ע"כ מציין לשניהם. ועצ"ע.

[ואין להקשות מהמבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ב (ס"ה) שההמשכה לחדש הישנות אינה באותו אופן ההמשכה דהתהוות הבריאה בפעם הראשונה (וע"כ יכול כעת "לזווג זיווגין", התעסקות אחרת שאינה ענין הבריאה, כמבואר שם), כי (לכאור') זהו בנוגע להתעסקות המקור בזה, אך בנוגע למהותו של היש המתהווה - ה"ז בדיוק כמו בפעם הראשונה, כי כשנדון על מציאות המתהווה אין חילוק (מציודו) בין קודם ההתהוות לאחרי' (כנ"ל), וממילא הצורך בהתהוות מחדש הוא עם אותו התוקף].

(3) ראה המשך מים רבים תרל"ז ע' מא. סה"מ תרע"ח ע' תמה. רפב. אג"ק ח"ב ע' שיט. לקו"ש ח"ט ע' 223. התועודיות תשמ"ב ע' 294. סה"ש תשמ"ט ע' 190. ובכ"מ.

(4) יד, ג.

(5) התועודיות תשד"מ ח"ב ע' 1011.

(6) ומ"ש בשעיהו"א פ"א (עו, ב) שבאם יסתלק הכח המהווה אזי יחזור הברואים להיות "כלא היו כלל . . אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש" - הנה זהו אופן ביטול המציאות באם יסתלק הכח המהווה, (כיון שהתהוות יש מאין היא באופן שגם בעת קיומו אי"ז שהוא קיים מצ"ע (כלומר שהמהווה "העניק" לו קיום עצמאי) כ"א שבשעת ההתהוות גופא הוא

הדבר<sup>7</sup> מתחדש עוה"פ.

(משא"כ<sup>8</sup> ענין הנס הוא חידוש גמור, כי אז ההנהגה אינה בהמשך למה שהי' לפני"ז כ"א אדרבא - הפוך מטבע הנברא).

ומכך נובעים כו"כ ענינים פשוטים בהנהגת העולם, ולדוגמא: שור שנגח ג' פעמים נעשה מועד אע"פ שהתהוותו היא מחדש בכל רגע, בעל חוב חייב להחזיר את ההלוואה אע"פ שהבריאה התחדשה עוה"פ לאחר רגע ההלוואה, ועוד.

ובא"כ יש לתמוה בענין התחדשות היש הנ"ל - מאי שנא בו, שמתחדש (לא בהמשך למה שהי' קודם, וממילא עם הבריור והזיכוך שנפעל בו ע"י העבודה, כ"א-) כמו בפעם הראשונה, עם כל התוקף והישות?

## ג

### תיווך הביאורים לפי צורה וחומר

ובפשטות י"ל שבשני עניני התהוות עסקינן - צורת הדבר, ועצם המציאות (חומר).

המבואר בנוגע לחידוש הישנות הוא בנוגע לצורה - שהנברא מתהווה עם אותם תכונות ואותם פרטים שהיו בו ברגע שלפנ"ז - ובאם הי' לפני"ז הי' עד"מ שור שנגח, מתהווה עתה מציאות עם אותם פרטים - שור ש'נושא' נגיחות.

משא"כ בשיחה הנ"ל מדבר אודות עצם המציאות - מציאות היש, שמתהווה בכל רגע מחדש, והיא מתהווה באופן יציב וחזק, כמו ההתהוות בפעם הראשונה.

ועפ"ז נמצא, שהיש המתהווה נושא ב' פרטים במציאותו שהתחדשה עתה - בנוגע לצורה - שהיא אותו הדבר שהי' מקודם, ובנוגע לחומר - עצם המציאות, שמתהווה באותו תוקף כפי שהי' בהתחלת הבריאה.

(ועד"מ: השולחן מתהווה מחדש כל רגע, ובהמשך למצב לפני"ז - אם ברגע שלפניו הגיע אדם ושינה את צורתו, אזי ברגע הבא יהי' השולחן עם אותה צורה. אך לא שייך לומר שכעת השולחן נחלש, כ"א הוא עם אותו החוזק והתוקף).

קיים "על חשבון" המהווה, וממילא באם יסתלק הכח ה"ה "כלא הי' כלל" ו"כמו לפני ששת ימי בראשית ממש", כיון שמתגלה איך שם בעת קיומו לא היתה לו מציאות מצ"ע (ראה לקו"ש ח"ו פר' בשלח (א) הע' 12. ועיין בד"ה ולקחתם לכם תרס"א ס"ע קצה ואילך). אך מ"מ הביטול הוא רק מכאן ולהבא (רק שאופן הביטול הוא כמו שלא הי' כלל, כנ"ל) - ראה לקו"ש שם הע' 13. (7) ולכאן ענין זה נובע מכך שגם התחדשות העשרה מאמרות' אינו שמתחדשים מאמרות חדשים, כ"א שהמאמר הקודם מתחדש עוה"פ (מחמת הסתלקות המקור), ומזה נשתלשל ג"כ בנבראים (המתהווים ע"י העשרה מאמרות) שלא מתחדש בעולם דבר חדש כ"א שהבריאה עצמה שהיתה לפני"ז מתהווה שוב. ראה בכ"ז ד"ה וכל העם רואים תרס"ה. ד"ה אנכי הוי' עטר"ת. ד"ה ואהי אצלו אמון ה'ת"ש.

(8) ראה התוועדויות תשמ"ב ח"א ע' 294. ובכ"מ.

## ד

## ג' דיוקים בביאור שבכל רגע מתהווה מחדש ממש

אמנם יש לתמוה:

בהשיחה דש"פ היי"ש בהע' שלפנ"ז<sup>9</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ובודאי שע"י העבודה עד עתה נשתנה ונחלש ישות העולם. ואף ששינוי זה לא ניכר בגילוי (לרוב בני אדם) - ה"ז כמו הפעולה בגשמיות העולם שלא ניכר שינוי גלוי לעיני בשר, שה"ז כמונח בקופסא".

ובא"כ נמצאת לכאורה סתירה מרישא לסיפא: בתחילה מוסבר - שכל עבודה פועלת החלשת ישות העולם ורק שאינו ניכר בגלוי, ואח"כ - שמצד ההתהוות תמידית מתהווה היש מחדש כמו לפני כל העבודה דבירור וזיכוך היש?

ומלבד זאת, טעון ביאור בעצם הענין:

באם בכל רגע מתהווה היש מחדש, א"כ מה התועלת לפעול עוה"פ בירור וזיכוך בהיש, מאחר שברגע שלאח"ז יתהווה מחדש עם כל התוקף והישות<sup>10</sup>?

ושאלה מעין זו ניתן לשאול ג"כ על המבואר בשיחת ש"פ קרח תנש"א<sup>11</sup>:

מבואר שם, שהטעם ע"ז שהקב"ה מהווה את הבריאה בכל רגע מחדש (אף שאינו מוכרח בזה, ויכל לברוא העולם באופן שיהי' בקיום תמיד<sup>12</sup>) הוא כדי שתהי' לנברא אפשרות לגלות כבודו של הקב"ה מחדש.

ומביא, שבאם ההתהוות היתה באופן שמתהווה פעם אחת ונשארת בקיום תמידי, אזי גילוי הקב"ה הי' "באופן כללי ודבר חד פעמי" (לה"ק שם), משא"כ כשמתהווה כל רגע, אזי כשמברך עד"מ ברכת "שהכל" על מים ה"ה מגלה את ההוספה והחידוש שהמים פועלים, וכששותה ומברך עוה"פ מאוחר יותר אזי מגלה את דבר הוי' החדש שמיתוסף אז.

ובזה ג"כ טעון ביאור - באם הברכה בכל רגע מגלה מחדש את הדבר הוי' שהתחדש זה-עתה, מה התועלת בברכה זו גופא, מאחר שברגע שלאח"ז יתהווה ויתחדש מחדש מציאות המים והדבר הוי', ויהי' זקוק עוה"פ לגילוי כבודו של הקב"ה?

בפשטות י"ל שזה אינו כהשיחה הנ"ל, כיון ששם אינו מזכיר שישנה התהוות חדשה שבה אינו ניכר כבודו של הקב"ה (ע"ד כפי שמביא בהשיחה הנ"ל שמתהווה יש חדש, עם כל התוקף הישות כמו בפעם הראשונה), אך לכאור' משמע שזהו החידוש שנפעל ע"י הברכה - (וכהלשון שם) - יש להנברא כח לגלות את כבודו של הקב"ה מחדש.

גם, לפי"ז הי' צריך לברך בכל רגע ורגע עוה"פ ברכת שהכל (בכדי לגלות עוה"פ כבודו של הקב"ה), וזה אינו, כפשוט.

(9) הע' 56 (על תיבות ה"ז הוכחה שאפשר לפעול יותר ביטול היש"). הדגש אינו במקור.

(10) בגוף השיחה הובאו הדברים בכדי להדגיש גודל המעלה שבבירור וזיכוך היש - שעושה דבר חידוש שלא הי' קודם. אך מענין זה גופא נפעלת לכאור' חלישות ח"ו בעבודה, כיון שנראה שהיא ללא תועלת.

(11) ס"ד. התוועדויות ח"ג ע' 397 ואילך.

(12) ראה ג"כ הדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 253).

## ה

## תיווך נוסף - לפי מציאות וחומריות

הי' אפ"ל שבשני ההע' מדבר על שני סוגים בפי' "יש":

המוסבר בהע' הראשונה שע"י העבודה "נחלש ישות העולם" - קאי על הרגשת היש, החומריות<sup>13</sup>, שמחשיב עצמו ליש ודבר בפ"ע ומעלים על האלקות שבו המהווה אותו בכל רגע. וישות זו אכן נחלשת, רק שאינו בגילוי עתה, ויתגלה לע"ל (כמו התוס' אורות באצי', כפי שמביא שם).

והמוסבר בהע' השני' קאי על מציאות היש, שהיא<sup>14</sup> מציאות אמיתי כיון שמתהווה ע"י העצמות, יש האמיתי. ומוכן שבמציאות זו לא שייך ח"ו לומר שנחלשת, וע"ז אומר כ"ק אד"ש מה"מ שהתהוותה התמידית היא עם כל התוקף, כמו בפעם הראשונה.

אך קשה לומר כן, שהרי במציאות זו אין שייך (ואין צורך, כדלקמן) לפעול חלישות<sup>15</sup>, ולפי"ז נופל כל הטעם בחידוש שנפעל ע"י העבודה.

כי החיסרון שעפ"ז במציאות היש הוא רק בזה שאינו מודע שמציאתו נובעת מאמיתת הימצאו, אך לא שבאמת אינה מציאות<sup>16</sup>. וממילא - הרגשת המציאות כמציאות בפ"ע היא הטעונה בירור וזיכוך - שירוגש בה שהייתה מציאות אמיתית הוא כי נמצאה מאמיתת המצאו, אך במציאות עצמה לא ניתן "לפגוע"<sup>17</sup>.

ונמצא לפי"ז שהיש שמתחדש הוא הישות דעוה"ז, ובו צריך לפעול מחדש - כיון שמתחדש כל רגע, וטעון ביאור כנ"ל ממש"כ לפנ"ז שנחלש ישות העולם.

## ו

## גם גילוי ענינו דהעולם נק' חידוש

ואולי י"ל בזה, בהקדים המבואר במאמר ד"ה זה היום תשמ"ב<sup>18</sup>, אשר כוונת הבריאה מלכתחילה היא שהאדם ימשיך בו גילוי אלקות, ואשר על-כן, כאשר מגיע האדם וממשיך בו אלקות ה"ז פועל במציאות העולם למפרע, כיון שכוונתו היתה מלכתחילה על-מנת שיומשך בו גילוי אלקות.

ומקשה ע"ז בהע' שם<sup>19</sup>: באם הכוונה דהבריאה מלכתחילה היא שהאדם ימשיך בו גילוי

13) ראה שיעורים בספר התניא פרק ל"ז בפי' המילים "עד שנברא עוה"ז הגשמי והחומרי ממש".  
 14) ד"ה אנכי ה"א תשמ"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעה). מיוסד על דברי אדמו"ר האמצעי בביאורי הזהר בשלח מג, ג. וראה ג"כ קונטרס "בן יברך ישראל" (תשנ"ב) סי"ג.  
 15) כפי הלשון בהע' שם "נשתנה ונחלש ישות העולם".  
 16) ראה לקו"ש חי"ב תזריע (ב) הע' 30. ד"ה אנכי הוי' הנ"ל.  
 17) ראה שיחת ש"פ תצא תשמ"ט (סה"ש ח"ב ריש ע' 678), שבאם מציאות העולם היא דמיון ממילא הכוונה ד"נתאוה... דירה בתחתונים" נשלמת באופן דדמיון (ח"ו).  
 18) סעיף ג. סה"מ מלוקט ח"ג ע' ה.  
 19) הע' 23.

אלקות, מדוע נק' (ר"ה, יום בריאת האדם שע"י עבודתו נעשה הגילוי אלקות בעולם) בשם "תחילת מעשיך", הרי אי"ז (לכאן) פעולת דבר חדש בעולם?

[ובפרט לפי המבואר<sup>20</sup> שבמעשי הקב"ה הכוונה היא המציאות האמיתית של הדבר הנעשה, וכשברא את העולם "בשביל התורה" אין כוונה זו שבהעולם דבר נוסף עליו כ"א ענינו של העולם גופא, כיון שאצל הקב"ה "אין כח חסר פועל" (כלומר<sup>21</sup> שכל מציאות הפועל באה רק ממנו, וממילא כל תוכנו וענינו נקבע<sup>22</sup> לפי כוונת מקורו). ועפ"ז, באם כוונת הבריאה דהעולם הוא שיומשך בו אלקות<sup>23</sup> - הרי זהו ענינו שלו גופא וממילא המשכת האלקות אח"כ אינה חידוש בו].

ומתריך<sup>24</sup>, שכיון שגדר העולם הוא העלם והסתר (כשמו - עולם מלשון העלם), אזי ענין זה גופא - מה שענינו הוא הכנה לגילוי אלקות - הוא בהעלם בו, ויתירה מזו - שאין שייך בהעולם מצ"ע שענין זה יהי' בגילוי<sup>25</sup>, ועפ"ז נמצא שאע"פ שעבודת האדם היא לגלות את ענינו דהעולם - מ"מ ה"ז נקרא חידוש, "התחלת דבר חדש שלא הי' שייך קודם"<sup>26</sup>.

(דוגמא<sup>27</sup> להמחשת הענין: עד"מ חתיכת עץ המוכשרת לקבל בתוכה צורות ופעולת האדם (וממילא נושאת אותם<sup>28</sup>, במובן מסויים) היא רק לגלות זאת. אך באם יהי' על העץ ברזל שיחסום את האפשרות להתעסק וליצור ממנו צורות, נמצא שענינו של העץ הוא בהעלם, ומצ"ע אינו יכול להגיע ולגלות את התכונה שקיימת בו, ועפ"ז באם יבוא אדם ויסיר את הברזל, ה"ז פעולת חידוש בהעץ, יחד עם זה שזהו גילוי של ענינו שלו גופא).

ונמצא מובן לפי"ז שייתכן שישנה מציאות שענינה גילוי ואעפ"כ ענין זה גופא הוא בהעלם בה, עד כ"כ שפעולת האדם בה היא בדרך חידוש, פעולת דבר "שלא הי' שייך קודם"

(20) לקו"ש ח"ט שופטים (ד) עמ' 193.

(21) ראה ד"ה ולקחתם לכם אע"ר.

(22) משא"כ במעשי האדם, אין כוונתו יכולה לקבוע את ענינה של המציאות ונשאת מובדלת ממנה. עד"מ - אין הבדל בין שולחן שנבנה לצורך לימוד תורה לבין שולחן שנבנה לצורך אכ"ש וכיו"ב.

(23) ובפרט לפי מה שמבאר בפנים המאמר שם שענינו דהעולם הוא הכנה להגילוי שנמשך ע"י עבודת האדם, עיי"ש.

(24) ראה עד"ז ד"ה ביום השמע"צ תש"מ הע' 67 (סה"מ מלוקט ח"א עמ' שסח).

(25) כלומר, לא רק שהדבר בהעלם בו (אך העולם יכול להביא זאת לידי גילוי בהמשך הזמן), כ"א זהו כ"כ נעלם בו עד שהוא עצמו אינו יכול להביא זאת לידי גילוי, וקוק לאדם שיבוא ויפעל זאת.

(26) ולהעיר, שביאור זה הינו יסוד כללי אשר מתריך סתירה הנראית לכאן בביאור ענינו של העולם:

בכו"כ שיחות מבואר שמציאות העולם היא העלם והסתר, ואינו שייך כלל לאלקות, וע"כ פעולת האדם בו היא בדרך שבירה, והדירה שנפעלת בו היא בדרך התחדשות, "אנייער שאפונג לגמרי" (לקו"ש ח"ו שמות ב' סעיף י. וראה ג"כ לקו"ש ח"ב עמ' 74 אשר פעולת עשיית הדירה היא "לא רק גילוי ההעלם... כ"א בדרך התחדשות" ונפעל מצד כח העצמות שבישראל. וראה ג"כ שיחת ש"פ מקץ תשמ"ז ס"ה).

ומאידך מבואר אשר מה שהעולם הוא "מלא קליפות וס"א" הוא "שינוי החוור לברייתו" וענינו הפנימי של העולם (גם כעת) הוא "דירה לו ית" (לקו"ש ח"ו שיחה ליו"ד שבט ס"ג, וראה הע' 17 שם. ועד"ז בח"ו שיחה (ב) לפ' בשלח ס"ה), וראה לקו"ש חט"ו חנוכה (ב) - "אמת" מצ"ע מציאות פון וועלט איז - תורה, אלקות", ואשר נתינת התורה היא לגלות שלא רק שהעולם אינו סתירה ומנגד לאלקות כ"א כל מציאותו של העולם גופא היא "יש האמיתי".

וע"פ הנ"ל יש לבאר: אע"פ שזהו ענינו של העולם, והירידה שבו היא חיצונית - מ"מ כיון שענין זה (הגילוי אלקות שבו) הוא בהעלם - נמצא שהפעולה היא אופן דחידוש גמור (להעיר מהלשון בחי"ב שם: "עשיית הדירה בתחתונים היא לא רק גילוי ההעלם שבעוה"ז... כ"א בדרך התחדשות בעוה"ז"). ויש להאריך בכ"ו ואכ"מ.

(27) "דבר בשם אומרו" - מהרה"ר ר' מייילך ע"ה צוויבל.

(28) ראה סה"מ תרס"ה עמ' רפה. אע"ר עמ' כד. תרס"א עמ' קצו.

(כלשונו הק' שם).

ועד"ז אפשר לומר כאן:

אע"פ שפעולת האדם בהעולם ודאי פועלת בו ומחלישה את הישות שבו, מ"מ יחד עם זה מתחדשת עוה"פ מחדש ישות העולם (מצד תורת הבעש"ט בענין חידוש תמידי), ומאידך אי"ז סותר לכך שפעולת האדם פעלה בהמציאות, כיון שזהו בהעלם בה<sup>29</sup>, עד כ"כ שהפעולה שלאח"ז היא בדרך חידוש.

ונמצא לפי"ז שישנם ב' המעלות: מצד הפעולה הקודמת נחלש ישות העולם, ומצד ההתחדשות מתחדשת ישותו מחדש, וע"כ עבודת האדם היא "הפיכת יש לאין", אשר גדולה מ"מעשה שמים וארץ".

ועד"ז בהשיחה דש"פ קרח תנש"א: זה שנצרכת כל פעם מחדש הפעולה דגילוי כבודו של הקב"ה הוא לא מחמת ביטול הפעולה הקודמת ח"ו, כ"א מצד חידוש ישות העולם באופן שהפעולה הקודמת היא בהעלם.

## ז

### החילוק בין קודם העבודה ולאחריה

אך עדיין טעון ביאור, שהרי לפי"ז אינו ברור מהו החילוק בין קודם העבודה לאחרי', כיון שבלאו הכי ענינו הפנימי דהעולם (גם לפני העבודה) הוא גילוי אלקות (מצד כוונתו של הקב"ה), וגם לאחרי עבודת האדם - השינוי הוא בהעלם בעולם כיון שמתחדשת עוה"פ הישות, באופן שגורמת שהעבודה שלאח"ז היא בדרך חידוש ממש.

במילים אחרות: הרי ההוספה שבעבודת האדם בעולם על מה שהוא מצ"ע, עוד לפני העבודה (שענינו הפנימי - מצד הכוונה דהקב"ה - הוא גילוי אלקות כנ"ל) הוא להמשיך זאת בפועל ובגילוי. ובא"כ, כאשר מתחדש עוה"פ ישות העולם הרי "חזרנו" למצב הראשון - שענינו הוא גילוי אלקות אך זהו בהעלם בו.

וי"ל הביאור בזה: בהקדים, שנקודת הקושי היא רק באם נאמר שחידוש הישות 'מחזיר' את מצב העולם בכללותו למצבו כמו שהי' לפני כל העבודה.

אך באם נאמר שהעולם מתעלה (ע"י העבודה) למצב נעלה יותר, ואז מתחדשת מציאות היש - נמצא שיש שינוי בין קודם העבודה לאחרי' ונמצא שיש תועלת בהעבודה, כיון שהיש מתחדש עכשיו בהעולם כאשר הוא במצב מזוכך יותר.

ובהקדים:

(29) ויתגלה לע"ל, ע"ד התוספת אורות באצי', כמפורש בע' 56 שם.



על מאמר המדרש<sup>30</sup> "כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך עשי" (תיקון<sup>31</sup>, כמ"ש<sup>32</sup> "אשר ברא אלוקים לעשות" - לתקן) מקשה כ"ק אד"ש מה"מ<sup>33</sup> מדברי רו"ל<sup>34</sup> "עולם על מילואו נברא" - כלומר שנברא בשלימות, וא"כ מהו הצורך בתיקון?

ומבאר, שכיון שביום השביעי נתעלה העולם לדרגא נעלית יותר, אזי מצב העולם שלפנ"ז הוא "חסר" לגבי המצב שנתחדש וע"כ טעון תיקון.

וי"ל עד"ז כאן: כאשר האדם פועל בעולם ומברר את היש בו אזי מתעלה העולם למצב נעלה יותר והיש שמתחדש הוא בדקות יותר, ונמצא שיש שינוי בין לפני העבודה לאחרי, כי לאחרי העבודה מזדכך העולם בפועל ובגילוי, ודוקא בגלל זה יש צורך בפעולה נוספת, אשר "גדולה ממעשה שמים וארץ".

אך עדיין יש לעיין בהנ"ל, שהרי:

א. מהלשון בהע' בהשיחה דתשמ"ט "כמו התהוות היש בפעם הראשונה - לפני כל העבודה בבירור וזיכוך היש" משמע שמתהווה עם תוקף מחדש בהשוואה אל המצב שהי' בתחילת הבריאה ולא בדקות יותר.

ב. לפי"ז אין צורך בתורת הבעש"ט בהתחדשות תמידית, כי עצם זה שהעולם התעלה (ע"י עבודת האדם) מצריך עבודה נעלית יותר ע"מ לבררו באופן נעלה יותר.

ונמצא קצת דחוק, וצ"ע, ועוד חזון למועד.

(30) ב"ר פי"א, ו.

(31) רש"י שם.

(32) בראשית ב, ג.

(33) לקו"ש חכ"ה בראשית (ג).

(34) ב"ר פי"ד, ז.

## דירה בתחתונים - עצם ההמשכה ואופן קבלת המשכה

יביא את המבואר שגאולה הוא גולה בתוספת א' / יקשה על הנחת היסוד בשיחת ש"פ אמור / יביא את הביאור מד"ה ונחה עליו תשכ"ה על המשכת הגילויים דלעתיד / יחדד את החילוק בין עצם ההמשכה לאופן קבלת ההמשכה / יבאר את החילוק בין שתי השיחות / יחדש שהגילוי בתחתון מצד ענינו נמשך דוקא ע"י עבודתו / יבאר את היחס בין העבודה בכחות הפנימיים להמשכת עניני הגאולה

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

### א

#### גולה בתוספת א' - גילוי העצמות בתחתונים

בשיחת ש"פ אחרי-קדושים<sup>1</sup> תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בשם "גאולה", שהגאולה באה דוקא ע"י העבודה בגולה (כמודגש בשמה - 'גולה' בתוספת א'). והטעם לזה הוא כי מטרת הגאולה אינה לבטל את מציאות העולם והגלות, אלא לרומם אותם ולגלות בהם את החיות האלקי שבהם, בחינת הא' - אלופו של עולם.

ומבאר בזה, שאי"ז ענין צדדי בלבד, אלא מהותה של הגאולה הוא הכנסת ה-א' בגולה (גם של הענינים והגילויים הכי נעלים בגאולה - שלכן השם 'גאולה' מבטא תוכן זה, דשמו של כל דבר בלה"ק מבטא את מהותו), שזהו הענין דדירה בתחתונים, כיון שדוקא בתחתונים אפ"ל גילוי עצמותו ית'.

וע"ד כמו שהוא בנוגע לירידת הנשמה למטה, שעיקר עלייתה הוא (לא בגילוי תוקף הנשמה, אלא) בבירור הגוף דוקא (בהבא לקמן ראה גם סה"מ מלוקט ח"ה ע' רמג ואילך - כנסמן בהערה 48 בשיחה).

דהנה, יש שני ביאורים בחסידות בטעם ירידת הנשמה למטה והיתרון שנפעל בה עי"ז<sup>2</sup>:

א. ע"י עבודתה למטה מתגלה תוקף ההתקשרות העצמית של הנשמה, שגם התלבשותה בגוף ונפש הבהמית (שמעלימים ומסתירים על אלקות) אינו פועל גרעון בהתקשרותה עם

(1) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 504 ואילך.

(2) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ב עמודים סז ושכ.

הקב"ה<sup>3</sup>.

ב. ע"י העבודה עם הגוף מקבלת הנשמה את מעלת הגוף - דשורש הגוף הוא למעלה משורש הנשמה, כיון שבחירת העצמות היא בו דוקא. והיינו שלפי ביאור זה, ע"י הירידה נפעל בנשמה חידוש שלא הי' בה גם קודם (שכן הקשר של הנשמה מצ"ע עם הקב"ה הוא כבן לאביו, אהבה טבעית - וענין הבחירה שבה הוא בהעלם ואינו ניכר במציאותה<sup>4</sup>).

ומבאר (במאמר שם) את ההבדל בין ב' הביאורים: לביאור הראשון יוצא שהגוף ונה"ב הם **אמצעי** בלבד לגילוי תוקף הנשמה (שגם בגוף ונה"ב עובדת את עבודתה), ולאחר שהתגלה תוקף הנשמה לא צריכים כבר את הגוף ונה"ב. אך מצד הענין הב' יוצא שבגוף עצמו יש מטרה ותכלית, והנשמה מקבלת את מעלתה (גילוי בחירת העצמות) מהגוף. (וזהו שהתכלית היא דוקא בנשמות בגופים בתחיית המתים - כי אם תיפרד הנשמה מהגוף תחסר בה מעלת גילוי בחירת העצמות שבגוף).

ועד"ו יובן למעלה בנוגע לכללות הענין דדירה בתחתונים, שהתחתונים אינם רק ה"מקום" בו פועלים את הדירה (היינו את הגילוי אלקות), אלא הדירה נעשית מצד מהותם של התחתונים, שדוקא בתחתונים מצד ענינם אפ"ל הגילוי דעצמותו ית"ש<sup>5</sup>.

ובלשון השיחה שם: "נוסף לזה שה(עלי' הגדולה דה)גאולה באה ע"י הירידה בגלות [ע"ד גילוי תוקף אור הנשמה ע"י ירידתה למטה], נעשית הגאולה מ"גולה" (בתוס' אל"ף) עצמה - הדירה לעצמותו נפעלת בתחתונים עצמם [ע"ד העילוי שנפעל בנשמה ע"י הדירה בתחתונים]".

## ב

### שאלה על הנחת היסוד בשיחת ש"פ אמור

והנה, שבוע אחרי שיחה זו, בשיחת ש"פ אמור<sup>6</sup> ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ בביאור המילה גאולה ("גולה" בתוספת א'), ומקשה דמשנת"ל הוא רק בנוגע לגילוי אלופו של עולם, שגילוי זה נמשך ע"י העבודה בגולה, אך עדיין צלה"ב איך כל הגילויים דלעת"ל - שהם נעלים שלא בערך מהגילוי של אלופו של עולם - מרומזים בהוספת ה-א' בגולה. וזלה"ק:

"ועאכו"כ כשמדובר על הגאולה האמיתית והשלימה - שאז יהי', נוסף על הגילוי של אלופו של עולם (בכל הבריאה), גילוי אלקות שלמעלה מהבריאה - "אלה תולדות פרץ" מלא שגבוה יותר מה"מלא" תולדות השמים והארץ ד"אלה בהבראם" (עולם על מילואו נברא), עד שיהי' חידוש שלא בערך לגבי המצב בגלות בכל מדי וכו' עתה, הן בעולם - חידוש במעשה בראשית ("הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה", "השמים החדשים והארץ החדשה"), והן

(3) ובפרט אם עובדת עבודתה באה"ד שלמעלה מטו"ד שע"ו מתגלה עצם הנשמה ממש - עיי"ש בארוכה.

(4) עיין בארוכה במאמר פרטי הענינים בזה. וראה גם שיחת ש"פ תולדות (א) תשנ"ב, וש"נ.

(5) ראה סה"מ מלוקט ה' ע' קנא. וראה לקו"ש חט"ו ע' 141, וש"נ.

(6) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 520 ואילך.

בגילוי אלקות - הגילוי דפנימיות עתיק, עד לגילוי דעצמותו ית' למטה, בה"דירה לו יתברך בתחתונים".

" . וכיון שכל ענינים אלו - שהם נעלים שלא בערך מהגילוי עתה דאלופו של עולם - נכללים ב(שם) גאולה, מוכרחים לומר שכל זה מרומז גם ב"גאולה" - אותיות "גולה" בתוספת אל"ף".

ומבאר בארוכה שהאות א' שבמילה "גאולה" כוללת ג' ענינים כלליים: א. אלופו של עולם (דרגת האלקות שבערך העולם, כח הפועל בנפעל). ב. אל"ף לשון אולפנא ולימוד (דרגת המוחין המובדל מהעולם אך נעשה עכ"פ מקור להתהוות העולמות). ג. אל"ף אותיות פלא (המורה על דרגת האלקות שאינה בערך לעולמות כלל - עצם המוחין, עד לגילוי עצמותו ית'). ועפ"ז מתרץ ומבאר כיצד כל עניני הגאולה נכללים בהוספת ה-א' הגולה.

וצריך להבין:

בשיחה הקודמת (דש"פ אהו"ק) כבר התבאר שדוקא מהעבודה בגלות נפעלת ה"דירה בתחתונים", גילוי עצמותו ית'. אם כן מובן שהא' שמתוספת במילה "גולה" שענינה הוא העלאת והרמת הגלות עצמה נכלל גם הגילוי דעצמותו ית'. ומהנחת היסוד בשיחה שלאח"ז משמע שכל הביאור שלפני הוא רק לגבי גילוי דרגת האלקות שבערך העולמות.

ואף שבפשטות השאלה היא כיצד האות א' עצמה כוללת את כל הגילויים של הגאולה, שבשיחה שלפני נתבאר רק שא' הוא ר"ת אלופו של עולם -

מ"מ דוחק לומר שכל השאלה היא דיוק בר"ת דתיבת א', לאחר שנתבאר בתוכן הענין שהחדרת הא' בגולה הוא המהות של הגאולה העתידה, (כיון שגילוי העצמות יכול להיות דוקא עי"כ) - וא"כ מה מוסיף כללות הביאור על ג' הדרגות הכלליות בגילוי אלקות בגאולה.

[וכמו"כ אין לומר שהשאלה היא בנוגע לפרטי הגילויים, דאף לאחר הביאור בנוגע להמשכת העצמות שע"י העבודה בתחתונים צלה"ב כיצד המדרגות הפרטיות נכללות בזה, כיון שאופן הצעת השאלה בשיחה הוא שהמבואר עד כה הוא רק בנוגע לגילוי אלופו של עולם, דרגת האלקות שבערך לעולם, ולא מזכיר את כללות הביאור הנ"ל].

## ג

### המשכת הגילויים דלעתיד ע"י עבודת המס"נ בזמן הגלות

והנה, במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה<sup>7</sup> מבוארת השייכות בין העבודה בזמן הגלות לגילויים שיהיו לעת"ל (ע"פ המבואר בתניא שכל הגילויים דלעת"ל "תלוי" במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה") - דהנה ידוע שמישיח הוא גם רב וגם מלך, היינו שיומשך על ידו הן השפעה באופן מקיף ("מלך", ענינים שאינם בגדר הבנה והשגה

(7) סה"מ מלוקט ח"ב עמוד מה ואילך.

(8) תניא ריש פל"ז.

בפנימיות, עצם<sup>9</sup> פנימיות התורה) והן השפעה באופן פנימי ("רב", שילמד את סודות התורה בהבנה והשגה), ושני ענינים אלו נעשים ע"י העבודה דישראל בזמן הגלות:

בנוגע להמשכת האור מקיף, הנה דוקא בזמן הגלות כשיש העלמות והסתרים, העבודה היא בדרך ניצחון להתגבר על ההעלם ולא להתחשב בשום מונע ומעכב. ועבודה זו היא (בכללות) העבודה דמסירות נפש שלמעלה מטעם ודעת, ולכן על ידה נמשך האור מקיף שלמעלה מהתלבשות באופן פנימי.

וגם ההמשכה דבחי' "רב" שבמשיח היא ע"י העבודה בזה"ג דוקא, כיון שגילוי כח המס"נ הנ"ל מתעורר אצל יהודי דוקא ע"י ההעלם דהגלות, היינו שההעלם גופא מעורר את כח המס"נ - עי"ז מתגלה שהפנימיות והכוונה של ההעלם גופא הוא לצורך הגילוי (כונת הצמצום הוא בשביל הגילוי), וע"י התגלות פנימיות ההעלם נעשה העולם כלי מוכשר לקבל את הגילויים באופן פנימי, שגילוי האלקות יהי' מצד ענינו וגדרו, כמבואר בארוכה במאמר.

ונמצא א"כ שע"י העבודה דמס"נ שבזה"ג נמשכים כללות הגילויים - הן הפנימיים והן המקיפים.

## ד

### החילוק בין עצם ההמשכה לאופן קבלת ההמשכה

ולאחרי אריכות הביאור הנ"ל, בסיום המאמר כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "וע"פ כל הנ"ל יובן ג"כ מה שבהעבודה דומן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, ישנם ב' ענינים, לימוד פנימיות התורה בהבנה והשגה דוקא, וביחד עם זה העבודה דמס"נ. כי בפנימיות התורה שתתגלה לעתיד ישנם שתי מדריגות, מה שאפשר לבוא בהשגה, ועצם פנימיות התורה שלמעלה מהשגה (ולמעלה גם מראי').

ומכיון שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתנו עכשיו, לכן דורשים מכאן"א ב' העבודות, ההתעסקות בלימוד החסידות (מעין תורתו של משיח) בהבנה והשגה, וביחד עם זה העבודה דמס"נ, מסירת הרצון, שע"י ב' עבודות אלו יהי' גילוי המשיח בב' האופנים דרב ומלך, בקרוב ממש". והיינו שהענין ד"רב" אצל משיח נפעל ע"י לימוד חסידות בזמן הזה.

ומבאר בהערה 65 שאי"ז סותר למבואר במאמר שהגילוי הפנימי נעשה ע"י העבודה דמס"נ (שעי"ז מתגלה פנימיות הצמצום שאינו סותר אל הגילוי), כיון ש"זהו (העבודה דמס"נ) בכדי שהגילוי דענינים אלו יהי' בעולמות, משא"כ הגילוי דהענינים עצמם שמושיח יגלה בתור רב הוא ע"י העבודה דהבנה והשגה דוקא, מדה כנגד מדה".

כלומר: המסירות נפש (ע"י ההעלם) בגלות, אינה ממשיכה את הגילויים של "רב", אלא, פועלת את החידוש באופן השגת וראיית גילויים אלה - שיהיו ב"פשיטות", כדבר טבעי גם מצד תכונות העולמות והנבראים; וזה בא ע"י גילוי הכוונה הפנימית של הצמצום, המתבטאת בכך שהעלם הגלות מעורר את גילוי המסירות נפש. לעומת זאת, כדי להמשיך את הגילויים

(9) ראה בסעיף י' במאמר.

של "רב", נצרכת עבודה ב"מדה כנגד מדה" של לימוד והשגת פנימיות התורה כפי שנתגלתה בחסידות.

ונמצא שיש שני ענינים בגילוי אלקות לעת"ל בעולם - עצם המשכת הגילוי, ואופן קבלת ההמשכה (ועד שאצל האדם למטה זה מתבטא בשני עבודות שונות - לימוד חסידות ומס"נ).

ובפשטות, החשיבות באופן הקבלה שתהי' מצד ענינו של העולם, הוא ע"פ הידוע שב"דירה לו ית' בתחתונים" יש שני ענינים<sup>10</sup>: "דירה לו ית' - היינו המשכת וגילוי העצמות, ו"בתחתונים" - שמקום הגילוי הוא דוקא בעוה"ז.

וב' ענינים אלו מקבילים לשתי סוגי העבודות הנ"ל:

א. "דירה לו יתברך" מורה על עצם המשכת האלקות (עד לגילוי עצמותו ית'), ונפעל ע"י עבודת בני הפועלת את "הענינים עצמם", את עצם המשכה (וכנ"ל, העבודה דלימוד החסידות בהבנה והשגה הממשיכה את הענינים שיושפעו באופן פנימי, ועבודת המס"נ הממשיכה את ההשפעות שיבואו במקיף).

ב. משא"כ מצד הענין ד"בתחתונים", הדגש הוא בעיקר על אופן קבלת ההמשכה בעולם, שע"י גילוי פנימיות ההעלם דהעולם (ע"י שהתעוררות כח המס"נ היא מצד ההעלם<sup>11</sup>, כנ"ל) - אפ"ל גילוי העצמות בתחתונים.

## ה

### ביאור החילוק בין שתי השיחות

עפ"ז יש לבאר את החידוש בביאור שבשיחת ש"פ אמור לגבי המבואר בשיחת ש"פ אחו"ק:

הביאור בשיחת ש"פ אחו"ק הוא שמהותה של הגאולה הוא גילוי עצמותו יתברך במציאות העולם דוקא (ומצד ענינו של העולם) - "הגאולה (אינה מבטלת את ה"גולה", אלא) כוללת

(10) לקו"ש חט"ז ע' 141. שם ע' 475. וראה סה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 331 ואילך. ובכ"מ. וראה לקו"ש חט"ז שם ששני הענינים הם נקודה אחת, שגילוי העצמות הוא בתחתונים דוקא, וכפי שיבאר.

(11) ובפרטיות יותר: בשביל שהגילוי אלקות יתקבל בעולמות מצד ענינם צריך שגם פרטי העבודות יהיו בהתאם לתכנם ומהותם של הנבראים, וכמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 97 הע' 34 [בשיחה המיוסדת בחלקה על מאמר ד"ה "ונחה" הנ"ל] שהעבודה דמס"נ פועלת שהגילוי אלקות יהי' מצד עצם גדר ההעלם דהעולם, אך בשביל שהגילוי יהי' מצד ענינו הפרטי של כל נברא צריך עבודה פנימית דאהו"י. גם - העבודה דמס"נ היא באופן של דחי', שלא מתחשבים עם ההעלם [אף שהוא הסיבה והגורם לגילוי הכח]. משא"כ העבודה בכוחות הפנימיים מגלה את השייכות של הנברא לאלקות באופן חיובי, איך שהוא משמש לאלקות. מאידך, העבודה דכוחות הפנימיים ממשיכה אלקות שבערך העולמות, והגילוי נוסף על עצמם מציאות העולמות, משא"כ ע"י העבודה דמס"נ נפעל הכשרה מצד עצם גדר העולם - וע"כ צריך לשני הענינים. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר מהמבואר בד"ה "באתי לגני" תשל"א (סה"מ מלוקט ה ע' קנא ואילך) שהכשרת העולם לקבל את הגילוי בפנימיות הוא ע"י העבודה דאתהפכא, והמשכת האור הוא ע"י העבודה דאתכפיא. ובלקו"ש חט"ז שם הע' 31 מבואר שהרגש היש הגשמי מתבטא העצמות שמציאותו מעצמותו, ולכן יכול להיות בעולם המשכת העצמות מצד עצם גדר ההעלם שבו (אך אי"ו ביאור בנוגע לגילוי העצמות - עיי"ש). ולהעיר עוד מהמבואר בד"ה באתי לגני שם שהכשרת העולם מלכתחילה לגילוי העצמות, מתבטאת במה שהכונה דדירה בתחתונים מוכחת מתוך מציאותו.

בתוכה את ה"גולה", ואדרבה: היא מעלה את הגולה ע"י שמכניסה ומגלה בה את אלופו של עולם - כיון שהכוונה היא לעשות דירה לו יתברך בתחתונים, כולל כפי שהתחתונים נמצאים בגלות, לגלות את אלופו של עולם בתחתונים במצבם כפי שהם נמצאים בגלות".

וע"פ הנ"ל מובן שכללות הביאור שם הוא בנוגע לאופן קבלת המשכה - שהגילוי הוא מצד ענינו של העולם ומצד תכונות וגדרי העולם<sup>12</sup> (וכמו"כ הוא בנוגע למבואר שם בענין נשמה וגוף, דהנשמה מהותה היא אלקות, אך גילוי בחירת העצמות בנשמה הוא דוקא ע"י התלבשותה בגוף, ע"ד שני הענינים ד"דירה" ו"בתחתונים" - ראה שיחת ש"פ תולדות (א) תשנ"ב, וש"נ).

משא"כ בשיחה דש"פ אמור השאלה היא בנוגע ל"ענינים עצמם" שיומשכו לע"ל - דאף לאחר הביאור שגילוי העצמות הוא דוקא מצד ענינו וגדרו של העולם, עדיין צלה"ב איך המשכת הגילויים לע"ל (בחילוקי הדרגות שבהם, וכמו שמבאר שם בשיחה את ג' הדרגות הכלליות) נרמזת במילה גאולה.

וע"ז מבאר שם-א' המתוספת בגולה כוללת גם את פרטי העבודות הממשיכים את הגילוי (וכנ"ל, שענין זה קשור עם עצם המשכה - שהמשכה צ"ל מדה כנגד מדה לעומת העבודה), דבנוסף ל"אלופו של עולם" נרמז בא' גם המשכת המוחין והמשכת הכתר - "ודוקא ע"י העבודה בגלות, ע"י הכנסת האל"ף ב"גולה" - נפעלת הגאולה, וכל שלשת הענינים והדרגות שבה: גילוי כח הפועל בנפעל, "וידע כל פעול כי אתה פעלתו" (מלכות), גילוי שלימות האולפנא ולימוד התורה, גילוי אלקות שלמעלה מהבריאה (מוחין), עד לגילוי הנפלאות (מוחין בעצם, כתר)".

[וכד דייקת הבדל זה מתבטא בהוראות למעשה היוצאים מן השיחות: בשיחת ש"פ אחו"ק ההוראה היא בנוגע להכנת והכשרת העולם - המענה לאלו החוששים שהגאולה מנותקת ממציאיות העולם, להסביר אודות תוכן העבודה דהבאת הגאולה שאינה ע"י פרישה מהעולם, וכמו"כ לפרסם אצל אוה"ע אודות שבע מצות בני נח. משא"כ בשיחת ש"פ אמור ההוראה בעבודה היא בנוגע להמשכת עניני הגאולה - לימוד חסידות באופן של הבנה והשגה].

12) בפרטיות יותר, הנה בביאור בשיחה יש שני מהלכים (ראה גם את תמצית הביאור דשיחה זו באותיות א-ב בשיחה דש"פ אמור): באות ג' מבאר כיצד הגאולה כוללת את הגולה, כיון שענינה של הגאולה אינה שוללת את מציאות הגולה, אלא גואלת ומגלה אותה ע"י שמגלה במציאותה את אלופו של עולם. ולאח"ז מבאר בעומק יותר (אותיות ה-ו) כיצד דוקא ע"י העבודה בגולה נפעלת הגאולה, שדוקא ע"י העבודה במציאות העוה"ז נפעל המשכת העצמות. ויש לומר ששני ענינים אלו נוגעים לאופן קבלת המשכה, ע"פ המבואר לעיל הע' 11 מלקו"ש ח"ז שנוסף לעבודה דמס"נ המגלה את השייכות של עצם גדר ההעלם אל הגילוי, צ"ל עבודה בכוחות פנימיים לגלות את השייכות של פרטי הנבראים לאלקות - ד"ל שהביאור הראשון בשיחה הוא ע"ד העבודה דכחות הפנימיים, שהגאולה מגלה את השייכות של התנהלותה וענינה החיצוני של הגולה לאלקות (ולא רק מצד עצם גדר ההעלם שלה), דלפי ביאור זה ענינה של הגאולה הוא "עולם כמנהגו נוהג" ורק מתגלה "אלופו של עולם" בתוך מציאותה וענינה של הגולה. ודו"ק בביאור בריש השיחה דש"פ אמור (כהמשך ישיר לביאור דאחו"ק) בענין "יניצלו את מצרים" - שמקשרים את פרטי ועניני הגולה לגאולה (ועצ"ע במה שהשאלה בשיחה דאמור מתמקדת בעיקר בביאור ובמהלך הראשון. ואכ"מ).

## ך

## גילוי בתחתון מצד ענינו - דוקא כשנמשך ע"י עבודתו

ויש להוסיף בכ"ז ע"פ המבואר במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א<sup>13</sup> שחלק מה"נתאוה" לדירה בתחתונים הוא שהדירה תעשה ע"י התחתונים דוקא, שע"ז הם כלים אל הגילוי, ויתרה מזה שהגילוי הוא מצד ענינם<sup>14</sup>.

ועפ"ז יש לבאר את החידוש שבשיחה דש"פ אמור בעומק יותר - דזה שהמשכת עניני הגאולה הוא מצד וע"י העבודה בגולה, הו"ע הנוגע גם לקבלת ההמשכה מצד ענינה של הגולה, דע"י שההמשכה נפעלת מצד עבודת התחתון, יש לו קשר פנימי להמשכה, שהיא מתקבלת בו מצ"ע.

ונמצא שההוספה בשיחה דאמור על הביאור בשיחה דאחו"ק, אינו רק בנוגע לענין נוסף (אף שהו"ע עיקרי) בביאור המילה גאולה, אלא מבטא יותר את השייכות הפנימית בין מציאות הגולה לגאולה, שמתקבלת בגולה מצד ענינה הן מצד זה שהיא כלי לקבלת עניני הגאולה, והן מצד זה שהמשכת עניני הגאולה נפעלים ע"י הגולה דוקא.

## ז

## היחס בין העבודה בכחות הפנימיים להמשכת עניני הגאולה

עפ"ז יש לבאר ענין נוסף: בלקו"ש חי"ז<sup>15</sup> מבואר כביאור הנ"ל, שע"י שההעלם דזמן הגלות מעורר את כח המס"נ, מתגלה שפנימיות כוונתו הוא בשביל הגילוי. ובסיום השיחה מבאר שגילוי זה הי' ביום השמיני למילואים מחנוכת המשכן, ובא ע"י ההקדמה דז' ימי המילואים.

ובהערה על אתר מקשה דלכאורה כיון שהענין דשמיני מתגלה ע"י ההעלם (ובמשכן

(13) סה"מ מלוקט ח"ה שם.

(14) ביאור הפרש בין שני הענינים - שהתחתון נעשה כלי אל הגילוי או שהגילוי הוא מצד ענינו: זה שהתחתון כלי אל הגילוי היינו שהגילוי אינו רק מצד זה שהוא ית' בלי גבול וממילא מתגלה גם למטה ביותר, וא"כ מה שמתגלה למטה אינו שייך למטה מצ"ע - כמו אדם שאינו מאמין שרואה נס שמתבטל בפניו - אך לאחר שיסתלק הנס הוא יכול להמשיך לכפור), אלא התחתון כלי מוכשר לקבל את הגילוי. וזה הגילוי הוא מצד ענינו של התחתון, היינו ע"ד תלמיד המחכים את רבו - דכשהתלמיד מוסיף ברב ("מתלמיד יותר מכולם") הגילוי מצד ענינו, שהוספת ההשכלה אצל הרב אי"ז רק שמתוסף בהבנת הענין ממה שצריך להוריד את השכל ולהסבירו, אלא מצד מעלת המקבל על המשפיע.

ולמעלה בעשיית הדירה בתחתונים היינו שהעבודה היא בעניני התחתונים, ולא שההמשכה היא ע"י שהתחתונים מתעלים למעלה, עבודה דמוחין ומידות, שאז התחתונים היו נעשים כלים להמשכה (ואז זה שהיו מקבלים בפנימיות ענין שלמעלה מהם ומענינם מצ"ע), אלא ההמשכה נעשית ע"י עבודה דתחתונים, עבודה עם הנפה"ב וע"ז הגילוי אלקות מגיע מהתחתונים מצד ענינם גופא.

ובשיחה דאמור י"ל שזהו הפרש בין הגילוי דאלופו של עולם וגילוי ד"אולפנא ולימוד" - מוחין, שכשנמשכים ע"י עבודת האדם נעשה התחתון כלי מוכשר אל הגילוי, לבין ההמשכה ד"אל"ף אותיות פלא", דמבואר באות ה' בשיחה שהוא נמשך ע"י עצם הירידה בגלות, שבענין זה הגילוי הוא מצד ענינו של התחתון.



- ע"י הביטול שהיו ישראל נכלמים כ"ז שלא שרתה שכינה), מדוע צריך גם עבודה דו' ימי המילואים.

ונקודת הביאור שם היא שהעבודה דו' ימה"מ היא ע"ד העבודה דכחות הפנימיים (השגת אלקות, אהוי"ר וכו'). ומבאר שגם העבודה הפרטית דכחות הפנימיים נדרשת לכך שהמשכת האלקות בעולם תתקבל מצד ענינו - כיון שהעבודה דמס"נ פועלת שהגילוי אלקות יהי' מצד עצם גדר ההעלם והעולם, אך בשביל שהגילוי יהי' מצד ענינו הפרטי של כל נברא צריך עבודה פנימית דאהוי"ר.

[ומבאר עוד, דהעבודה דמס"נ היא באופן של דחי', שלא מתחשבים עם ההעלם (אף שהוא הסיבה והגורם לגילוי הכח), משא"כ העבודה בכחות הפנימיים מגלה את השייכות של הנברא לאלקות באופן חיובי, איך שהוא משמש לאלקות. מאידך, העבודה דכחות הפנימיים ממשיכה אלקות שבערך העולמות, והגילוי נוסף על עצמם מציאות העולמות, משא"כ ע"י העבודה דמס"נ נפעל הכשרה מצד עצם גדר העולם].

והנה ביאור זה הוא בכללות ענין אחד עם המובא לעיל מהערה 65 במאמר ד"ה "ונחה" תשכ"ה, אודות הצורך בעבודה פנימית דלימוד חסידות. אמנם כד דייקת יש הפרש בין שני הביאורים:

במאמר ד"ה ונחה מבואר שע"י העבודה דלימוד חסידות פועלים את המשכת עניני הגאולה. משא"כ בשיחה שם הביאור בצורך דכחות הפנימיים (ומפרש שם שכ"ה בנוגע לצורך בהשגת אלקות) הוא בשביל קבלת ההמשכה - שהגילוי אלקות יהי' מצד תכנו הפרטי של הנברא<sup>16</sup>.

וע"פ הנ"ל מובן ששני ענינים אלו קשורים זב"ז, כיון ששלימות קבלת ההמשכה בפנימיות מצד גדריו הפרטיים של התחתון, הוא ע"י שהמשכה נפעלת מצד ענינו וע"י עבודתו.

\*

לסיכום:

בשיחות דש"פ אחו"ק ואמור תנש"א מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את היחס שבין הגולה לגאולה. בשיחה דש"פ אחו"ק הביאור הוא בעיקר ע"כ שעצם מציאות הגולה אינה סותרת לגאולה, ואדרבה גילוי העצמות בגאולה הוא דוקא מצד מציאותה של הגולה (אופן קבלת עניני הגאולה בגולה). ובשיחה דש"פ אמור מבאר שעניני הגאולה נמשכים ע"י העבודה בגולה (בג' הדרגות הכלליות שבה).

ונתבאר, שהעובדה שעניני הגאולה נמשכים ע"י העבודה בגולה - מוסיפה בעצם החיבור והקבלה של הגילויים דהגאולה במציאות הגולה.

16) ואאפ"ל שההפרש הוא שזו ימה"מ הם עבודה שכפי ערך הנבראים (כמפורש בהע' שם, וכן מבואר בכ"מ) ולכן אא"פ לבאר שהמשכת עניני הגאולה נמשכת ע"י עבודה זו, כיון שזוהו ביאור כללי על הצורך באהוי"ר וכו' בשביל השלמת הענין דדירה בתחתונים.

## מתן תורה לפי כח כאו"א

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

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

### א

#### החילוק בהגילוי שהי' במתן תורה

גבי הגילוי שהי' במתן תורה, איתא במדרש<sup>1</sup>:

"אנכי ה' אלקיך, הדא הוא דכתיב: השמע עם קול אלקים, המינין שאלו את רבי שמלאי אמרו לו אלהות הרבה יש בעולם, אמר להם, למה, אמרו לו, שהרי כתיב: השמע עם קול אלקים, אמר להם, שמא כתוב מדברים, אלא "מדבר".

אמרו לו תלמידיו, רבי, לאלו דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב, חזר רבי לוי ופרשה, אמר להם: השמע עם קול אלקים, כיצד, אלו הי' כתוב קול ה' בכחו, לא הי' העולם יכול לעמד, אלא "קול ה' בכח", בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחן והזקנים לפי כחן והקטנים לפי כחן. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, לא בשביל ששמעתם קולות הרבה תהיו סבורין שמא אלהות הרבה יש בשמים, אלא תהיו יודעים שאני הוא ה' אלקיך, שנאמר אנכי ה' אלקיך".

וכעין זה איתא גם בילקוט שמעוני (עה"פ), וז"ל:

"אמר ר' יוסי בר חנינא לפי כחו של כאו"א הי' הדיבור מדבר עמו, ואל תתמה - המן שהי' יורד לישראל כל אחד ואחד הי' טועמו לפי כחו, התינוקות לפי כחן . . הבחורים לפי כחן . . והזקנים לפי כחן . . ומה אם המן כאו"א הי' טועם לפי כחו, הדיבור על אחת כמה וכמה. אמר דוד: "קול ה' בכח", "בכחו" אין כתיב כאן אלא "בכח", בכחו של כל אחד".

ובד"ה וידבר אלקים<sup>2</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש ע"ז, וזלה"ק:

"והנה בהמאמר של אדמו"ר מהר"ש ד"ה זה . . מביא מ"ש בילקוט, כשהי' הקב"ה מדבר

(1) שמו"ר רפכ"ט.

(2) סה"מ מלוקט ח"ד ע' רעא.

הי' כל אחד מישראל אומר עמי הדיבור מדבר, שנאמר אנכי הוי' אלוֹקֶיךָ לשון יחיד. ומבאר, דזהו מה דאיתא במדרש עה"פ אנכי הוי' אלוֹקֶיךָ שהקול ששמע מעשרת הדברות הי' לפי כחו של כל אחד, הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הטעם לכך שכ"ק אדמו"ר מהר"ש מביא גם את דברי המדרש, ולא מסתפק בדברי הילקוט: "ויש לומר דמהטעמים על זה שמביא גם מאמר המדרש, הוא, לפי שעי"ז מובן שהענין דעמי הדיבור מדבר (לכאו"א בפ"ע) היא לא רק בנוגע להנשמה, אלא גם בנוגע להגוף. שהרי החילוק דבחורים וזקנים וקטנים הוא מצד הגוף". עכלה"ק.

והנה בסדר הדברים במדרש לכאורה יש לדייק, מדוע כתב ראשית כל "בחורים", לאחר מכן "זקנים", ולבסוף "ילדים", ולא כתב בסדר דמלמעלה למטה ("זקנים בחורים וילדים"), או בסדר דמלמטה למעלה ("ילדים בחורים וזקנים")?

וביותר יוקשה שבילקוט כותב אכן בסדר דמלמטה למעלה ("תינוקות . . בחורים . . זקנים"), ומדוע במדרש משנה וכותב בסדר אחר?

והעירני ח"א שהמדרש מדבר הרי על כחן של בני" בשעת מתן תורה, ומבאר שכאו"א קיבל את הגילוי לפי כחו, ולכן כותב "בחורים זקנים וילדים" כיון שבגשמיות הגוף הנה כחם של הבחורים הוא החזק ביותר, ולאחריהם ישנם הזקנים שיש להם פחות כח מהבחורים, ולבסוף מביא המדרש את הילדים, שהכח שלהם פחות מכולם.

ומדויק גם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהמאמר הנ"ל ש"החילוק דבחורים זקנים וקטנים הוא מצד הגוף", שמדויק בזה שהחילוק ביניהם הוא כחם הגשמי שמצד הגוף, ולא כחם הרוחני (שאז בפשטות הזקנים - שזקן היינו "זה שקנה חכמה" - היו קודמים לבחורים, ואולי אפילו הילדים הי' קודמים שהרי אין בהם חטא).

## ב

### הקדמת הנשים לאנשים במ"ת

והנה, בענין הנ"ל שהדיבור הי' לפי כל אחד ואחת, יש לומר עוד דיוק בזה, ובהקדים:

במאמר ד"ה אתה הראת לדעת<sup>3</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק:

"והנה התורה היא נצחית, והיינו שהיא הוראה נצחית לכל ישראל, ואינו מבקש אלא לפי כוחן, שלכל אחד ואחת [שהרי גם לנשים היתה נתינת התורה וקבלת התורה, ואדרבה, כתיב בתחילה כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים, ובאופן דאמירה רכה] ניתן הכח שיהי' לימוד בחי' טל שבתורה, ובאופן דהבנה והשגה".

ולכאורה יש לדייק, שבאם נתינת הכח הי' קודם כל לנשים ואח"כ לאנשים<sup>4</sup>, והרי התורה היא נצחית, וכל פרט בה הוא הוראה למעשה בכל הדורות, א"כ מדוע כותב כ"ק אד"ש מה"מ

(3) סה"מ מלוקט ח"א ע' תסג-ד.

(4) ראה לקו"ש ח"ב ע' 573. ועוד.

"כל אחד ואחת" (שמקדים "אחד" ל"אחת")?

ואולי יש לבאר בזה שהסדר באופן כללי הוא לדבר תחילה להאנשים ורק לאחמ"כ להנשים, אלא שבמ"ת שינה הסדר, וכפי שיתבאר להלן.

והנה, מבואר בריבוי מקומות בתורת החסידות, שהחידוש דמ"ת הי' החיבור דעליונים ותחתונים, שקודם מ"ת היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ובמ"ת נתבטלה הגזירה שיוכל להיות חיבור דעליונים ותחתונים.

ועד כדי כך שהעולם הי' מפחד שמא לא יתקיים, ובמ"ת הי' "ארץ יראה ושקטה".

ויש לבאר בעומק יותר הענין ד"ארץ יראה ושקטה, וכדלקמן.

## ג

### הביאור ב"ארץ יראה ושקטה"

והנה, המקור להענין ד"ארץ יראה ושקטה" הוא בגמ' שבת (פח, א), וז"ל: "אמר ר' חזקי, מאי דכתיב, משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה. אם יראה, למה שקטה. ואם שקטה, למה יראה. אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, מאי דכתיב, ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי. ה' יתירה למה לי. מלמד, שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימים, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

ויש להבין ענין זה, מהו הענין שהקב"ה התנה עם מעשה בראשית שבאם ישראל מקיימים התורה יתקיימו, ובאם לא הוא יחזירם לתוהו ובוהו.

ובכדי להבין זה יש להקדים תחילה מהו ענין מעשה בראשית, שאנו רואים, שקוראים לכל מעשה בראשית בשם "ארץ" - "ארץ יראה ושקטה", ויש להבין מדוע נקרא הכל בשם "ארץ" דוקא (שהרי לשון הכתוב היא "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", היינו שרק הארץ נקראת "ארץ" ולא השמיים, וצ"ל מדוע כאן נקרא כל מעשה בראשית בשם "ארץ").

ויש לפרש ש"מעשה בראשית" אין הכוונה לנבראים, אלא לתחילת המחשבה על בריאת העולמות. וכדברי רז"ל: "מטרת הבריאה היתה מטעם שרצונו להיטיב לברואיו". ולפ"ז פירוש התיבות "מעשה בראשית" היינו המטרה והתכלית של כל הבריאה, שהיא כנ"ל שהנבראים יקבלו טוב ועונג.

אולם בכדי שהתענוג שהם יקבלו יהי' בשלימות, היינו שלא ירגישו בעת קבלת התענוגים בחינת בושה, נעשה תיקון, הנקרא "צמצום". שאין האור מאיר במקום שיש רצון לקבל לתועלת עצמו, ששם לא מגיע האור התענוג. אלא דוקא לאחר שהנבראים יתקנו עצמם, שיהי' להם כוונה בע"מ להשפיע.

נמצא, דאם אין הכוונה דע"מ להשפיע, לא יהי' להם שפע (כיון שזהו מטרת בריאתם). וממילא כל מעשה בראשית, היינו המטרה הבריאה "להטיב", לא יהי' מי שיוכל לקבל את זה, ממילא מתבטל את כל המטרה של מעשה בראשית, כנ"ל. ולפי זה מובן לנו, שאם לא יהי' מי

שיהי' לו הכוונה בע"מ להשפיע, זה נקרא "חזרת מעשה בראשית לתוהו ובוהו".

## ד

### דוקא ע"י ישראל מתקיים מעשה בראשית

אולם יש להבין, מה הוא הקשר של ישראל לכל זה, שמצינו כנ"ל שאם ישראל יקבלו את התורה, יתקיים מעשה בראשית. ואם לא, יתבטל. ולפי האמור, שהבורא רוצה לתת להם טוב ועונג, וגם צריכים תיקון להרצון לקבל שלהם, שיהי' בע"מ להשפיע. אבל מהו הקשר התיקון דע"מ להשפיע, שבגלל זה צריכים לקבל את התורה.

והביאור בזה, על דרך שאמרו חז"ל "אמר הקב"ה, בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין. שעל ידי התורה, המאור שבה מחזירו למוטב", היינו שע"י התורה יבוא הכוונה דע"מ להשפיע. נמצא שבלי תורה, שורה על הבריאה, הנקרא "יש מאין", שהוא הכלים דקבלה, צמצום והסתר. שאין אור ה' יכול לבוא לתוך הכלים דקבלה.

נמצא, שמעשה בראשית, שהוא ענין להטיב לברואיו, מתבטל, אם אין הכלים שיוכלו לקבל את מטרת הבריאה, שהיא הטוב ועונג מחמת תיקון הצמצום. ותיקון הזה בא על ידי קיום התורה. שאז במקום צמצום שוב מתגלה השפע.

## ה

### התורה והמצות בעבודת האדם

אולם לפי זה משמע, שאם האדם כבר הגיע לתיקון הכלים שלו, היינו שכבר יש לו כלים, הנקראים "מקבל בעמ"נ להשפיע", בשביל מה הוא צריך אז התורה. הלא כבר קיבל כל העצות, איך לעשות הכל לשם שמים.

והביאור הוא, כידוע, שתרי"ג מצות נקראים בזה"ק (ח"א רמב, א) בשם "תרי"ג עיטין", ובשם "תרי"ג פקודין", שהם עצות איך להגיע לבחינת תיקון הבריאה, שהוא להשיג את הרצון להשפיע, שעל ידי זה קונים השתוות הצורה, והצמצום וההסתר מסתלק. שזה הוא התיקון, מה שאמרו חז"ל "בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין".

ולאחר שכבר השיג את התבלין, אז התרי"ג מצות נקראים בשם "תרי"ג פקודין", שבכל מצוה יש שם אור מיוחד בתור פקדון, שמחכה עד שיהי' לאדם את הכלי המוכשר לזה. אז נותנים להאדם את מה שהי' שם בתור פקדון, ולא הי' יכול להוציא את הפקדון, מטעם שהי' שולט על זה הצמצום וההסתר.

ובהאמור יוצא, שמטרת הבריאה היא בחינת תרי"ג פקודין. שנפקד שם, עד שיהי' להנבראים את תיקון הבריאה, שרק אז יקבלו את מטרת הבריאה. ואיך להגיע לבחינת תיקון הבריאה, היינו שיהי' לכולם כלים שיוכלו לכוון בע"מ להשפיע. הוא על ידי התרי"ג מצות, שהם בבחינת עיטין, היינו עצות.

ומה הן העצות. זהו כמו שכתוב "המאור שבתורה מחזירו למוטב". ויש לדעת, שבתרי"ג מצות, הנקראים "עצות". זהו נותן עצה, בזמן שיש לאדם איזה רצון להשיג משהו, והוא לא יודע איך להשיג, האדם הזה מחפש עצות איך להשיג את הדבר.

לכן כשהאדם, בזמן שמקיים תומ"צ, שואל הגוף להאדם, בגלל מה אתה מקיים תומ"צ. אז האדם עונה לו, שהוא מאמין בשכר ועונש, לכן, בכדי לקבל שכר ולא יקבל עונש, לכן הוא מקיים תורה ומצות. אולם שכר ועונש לא יכולים לקוראם בתור עצה. כי עצה היא בחינת אמצעי איך להשיג את הדבר. נמצא, שעצות הוא דבר אחד, ומה שמקבל על ידי העצות זהו דבר שני.

נמצא, דמי שמקיים תומ"צ בכדי לקבל שכר, לא שייך לומר, שהם עצות לקבל שכר, אלא העבודה נקראת בשם "גייעה", והשכר נקרא בשם "תמורה". ולא שאומרים, שהעבודה היא העצה על השכר. אלא שזהו כמו חליפין, הפועל נותן לבעל הבית את העבודה, ותמורת זה הבעל בית נותן לו שכר.

אם כן מהו הפירוש של תרי"ג עיטין. אלא שענין "עצות" יש לפרש, שזה נוהג בזמן שהאדם רוצה לזכות לדביקות ה'. היינו שהוא רוצה, שכל מעשיו יהיו בע"מ להשפיע נחת רוח ליוצרו, ולא לעבוד לתועלת עצמו. והיות שהאדם נולד עם טבע, שאין אדם יכול להבין לעשות משהו אלא רק לתועלת עצמו, והאדם רוצה לצאת משליטת הטבע, והאדם רואה, שלפי מה שהוא רוצה לעשות משהו לא לתועלת עצמו, אין זה באפשרותו, אז האדם מחפש עצות בכדי להשיג את הרצון הזה.

היות שהגוף טוען, שמדרך העולם הוא, מי שעושה משהו עבור השני, הוא מקבל שכר. וכאן, כשהאדם מתחיל לעבוד לתועלת ה', ולא לתועלת עצמו, אז הגוף, כל פעם הוא נעשה מתנגד יותר לעבודה, היות שהאדם רוצה, עם קיום תומ"צ, לבטל את התועלת עצמו, היינו שלא יעבוד לתועלת הגוף. איך הגוף יכול לתת לו כוחות עבודה שיבטלו.

וזה דומה, שהאדם מסייע להשני, למי שרוצה להורגו. האם זה מדרך העולם, שמיישהו יעזור להרוצח שיהרוג אותו. אלא כל כמה כוחות שיש להאדם, הוא מתנגד לו.

לכן כשהאדם בא ואומר להגוף "אני רוצה להרוג אותך", כמובן שהגוף מתנגד. וזהו כמו שאמרו חז"ל על הכתוב, שדוד אמר "ולבי חלל בקרבי, שהרגו את היצה"ר בתענית".

ואז האדם מחפש עצות, איך לצאת משליטת היצה"ר, הנקרא "רצון לקבל לעצמו". נמצא, שרק במצב הזה, שרוצה לעבוד בע"מ להשפיע, אז הוא צריך לעצות. על זה אמרו, שתרי"ג מצות הם "תרי"ג עיטין", היינו עצות איך לצאת משליטת הרע.

אז כשהאדם לומד תורה, האדם צריך לכוון, שהתומ"צ, מה שהוא עושה, יעזור לו לצאת משליטת הרע. ויהי' בידו הכח לעשות הכל על הכוונה בע"מ להשפיע. כי אז, כשהוא לומד תורה, הוא רוצה, שהמאור שבתורה יחזירו למוטב. ואז הוא צריך למה שאמרו, שאמר הקב"ה "בראתי יצה"ר, בראתי תורה תבלין". נמצא, שהתומ"צ, שהוא עוסק, הם אצלו במצב הזה רק כמו עצות.



שער  
הלכה ומנהג





## "ואין לנו רשות להשתמש" - גדר איסור השימוש בנרות חנוכה

יביא מחלוקת רב הונא ורב חסדא / יחדד את נקודת המחלוקת / יביא שיטת רב זירא ויסוד דבריו / יביא דברי הגמ' על איסור השימוש מצד ביזוי מצוה / יביא המחלוקת בין ביזוי ואכחושי מצוה / יקשה עפ"ז על דברי ר"ה ור"ח / יביא דברי הר"ן בסוגיא ומקשה עליהם / יחלק בין ג' סוגי הנאות מהנר / יבאר כל הנ"ל ע"פ ג' הסוגים

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

### א

#### שיטות רב הונא, רב חסדא ורבי זירא ויסודן

הגמ' בריש פרק שני במסכת שבת מונה סוגי שמנים המותרים להדלקה בשבת, וסוגים הפסולים להדלקת נר שבת.

ובהמשך הסוגיא<sup>1</sup> מבררת האם מותר להדליק בשמנים אלו נר חנוכה - בכלל (בחול) ובשבת חנוכה:

"אמר רב הונא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא? קסבר כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה" (ומפרש רש"י: "כבתה. נר חנוכה. זקוק לה. לתקנה, הלכך צריך לכתחלה לעשות יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה. ומותר להשתמש לאורה. הלכך בשבת אסור, שמא יטה לצורך תשמיש").

"ורב חסדא אמר, מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת, קסבר כבתה אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה" (וממשיך רש"י ע"פ ביאורו הקודם - "אין זקוק לה. הלכך בחול שרי").

ונקודת המחלוקת: שניהם מסכימים ש"מותר להשתמש לאורה" ולכן בשבת אסור להדליק בשמנים אלו שאינם מאירים יפה כיון שבאם ירצה להשתמש בהם (שהרי מותר) יבוא להטות את הנר כדי לראות בצורה טובה יותר - פעולה האסורה בשבת, אך חולקים האם במקרה שהחנוכי' כבתה - 'זקוק' לה להדליקה מחדש, או לא? לשיטת רב הונא זקוק לה, ולכן

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

אף בחול אסור להדליק בשמנים אלו שאינם דולקים יפה שמא תכבה ולא יחזור וידליק אותה שוב, ולשיטת רב חסדא אינו זקוק לה, ולכן בחול מותר להשתמש בשמנים אלו - שגם אם תכבה ולא יחזור וידליק אותה שוב אין בכך כלום.

ממשיכה הגמ' ומביא בזה שיטה שלישית המקילה אף יותר מרב חסדא: "אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמ'י, מאי טעמא דרב? קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה" (ואסור להשתמש לאורה. שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וליכא למיחש להטי').

לשיטה זו האחרונה אסור להשתמש לאור נרות החנוכה ולכן ניתן להשתמש בשמנים שאינם משובחים בשבת - כי אין חשש שיטה ויקרא לאור הנר, וכן אינו זקוק לה להדליקה מחדש ולכן ניתן להשתמש בשמנים הנ"ל אף בחול - כי אין חשש שלא יחזור וידליק.

## ב

### צ"ע בדברי ר"ה ר"ח והר"ן ע"פ המשך הגמ'

לאחר סוגיא זו נכתבו מספר סוגיות נוספות בענין נרות חנוכה (וכן דרשת רב נתן בר מניומי על הפסוק "והבור ריק אין בו מים", וסוגיית 'נר חנוכה איש וביתו', וכפי שיתבאר להלן) ולאחריהן חזרת הגמ' לדון בענין השימוש בנרות חנוכה, ומבארת טעם נוסף לאיסור השימוש בנרות חנוכה - משום ביזוי מצוה:

"אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב): אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמי' דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה! מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: ושפך וכסה - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי - שלא יהו מצות בזויות עליו", וכפי שמסיימת הגמ' - "אלא אמר רב יוסף אבוהון דכולהו דם", ועפ"ז אסור השימוש בנר חנוכה היות שהוא מצוה.

וממשיכה הגמ' מיד במחלוקת רב ושמואל בנוגע להדלקת נר חנוכה אחד ממשנהו: "איתמר - רב אמר אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין", ומביאה הגמ' ב' טעמים לשיטת רב האם היא משום 'ביזוי מצוה' או 'אכחושי מצוה' אך ודאי שהשימוש אסור.

ולכאורה על פי דברי הגמ' המפורשים - שגר חנוכה הוא מצוה (כמצות כסוי הדם עכ"פ), ולכן אסור להשתמש בנרות חנוכה משום ביזוי מצוה - כיצד רב הונא ורב חסדא חולקים על דברי רב ואומרים ש"מותר להשתמש לאורה"!

הר"ן<sup>2</sup> מבאר שהסיבה לכך שאסור להשתמש בנר חנוכה היא מכיון שהחנוכי' 'עשוי' כמנורת המקדש' - "והאי אסור להשתמש לאורה כל תשמישין במשמע ואפילו תשמיש של מצוה, וטעמא דמילתא, דכיון דע"י נס שנעשה במנורה תקנוה - עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל", והיינו, שכיון ונר חנוכה נתתקן לזכר הנס שנעשה במנורת המקדש אסור

(2) כא, א, ד"ה קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה.

להשתמש בנר זה כפי שאסור להשתמש בנרות המקדש, ולכאורה אינו מובן כיצד נותן הר"ן טעם אחר לגמרי מהטעם שנאמר בגמ' לאיסור שימוש בנרות חנוכה?

## ג

### ג' סוגי הנאה מהנר

להבין זאת יש להקדים ג' חלוקות בהנאות שמנר חנוכה:

א. שימוש בעצם האש.

ב. שימוש ממרחק.

ג. שימוש בקירבה הגדולה ביותר.

ההבדל שבין ב' החלוקות הראשונות ברור, ויובן בכירור יותר ע"פ הלכות מעילה:

המדליק אש מעצם אש המנורה או מעצם האש שעל גבי המזבח - מעל, וחייב קרבן מעילה. לעומת זאת - על הנאה מריח הקטורת או ממראה ההיכל אינו חייב קרבן, אף שאסור לכוון להינות, וכפסק דין הרמב"ם - "קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין".

האופן השלישי יובן בהקדים דיוק הל' בדברי רב יהודה אמר רב אסי אמר רב - "אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה", ולכאורה ניתן לכתוב באופן פשוט יותר "לאור הנר", "מהנר" וכדומה?

אלא שישנו אופן נוסף בשימוש לאור הנרות - שימוש קרוב ביותר מאור הנרות, כדוגמת שימוש זה של ספירת או מיון מעות, בו ניכר במוחש שימוש של האדם בנר בצורה קרובה ביותר.

וכך הוא גם בנרות חנוכה, וכפי שיתבאר להלן.

## ד

### מבאר כל הנ"ל ע"פ ג' הסוגים

החילוקים באופן השימוש מסודרים בסוגייתנו - מן הקל אל הכבד:

תחילת הסוגיא היא בנוגע לענין הקל - שימוש ממרחק, ולדוגמא - כשהאדם אוכל ובבית מאירים נרות חנוכה ואור הנרות מוסיף לו להנאתו, ואף שהנרות מאירים לו בפשטות אין בזה איסור, שהרי המנורה אינה 'קודש' ואין איסור להשתמש בה משום מעילה, ובמקרה כזה אין בסיס - אף לא 'ביזוי מצוה' - לאסור את השימוש לאור הנר, כיון שכלל לא מוכח שהאדם משתמש לאורו. האדם אוכל ובמילא משתמש באור. הוא לא עושה שום פעולה לבזות את המצוה?

ולכל השיטות מוסכם ששימוש בעצם האש אסור משום ביזוי מצוה - "שלא יהו מצות

בזויות עליו". וזוהי הלשון שנקבעה לשיטת כולם "ואין לנו רשות להשתמש בהם" - באש הנרות עצמן. ולפי זה הפירוש בנוסח 'ועל הניסים' - "הנרות הללו קודש הם" איננו מל' 'הקדש' (כפי שנבאר לפי הר"ן שהמנורה היא כמנורת המקדש ולכן אסור להשתמש בנרות), אלא מל' הבדלה ('קדוש' מל' מופרש ומובדל), שרק שימוש בהם אסור, ולכן נכלל בזה רק שימוש בעצם האש.

[ולכן נפסק<sup>3</sup> להלכה "מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה, ודוקא להדליק מזה לזה בלא אמצעי, אבל להדליק מזה לזה על ידי נר של חול, אסור", מכיון שנר קדוש מנר קדוש אינו מבזה את המצווה, משא"כ נר של חולין המהווה 'ביזוי מצווה'].

ובנוגע לשימוש בעת קירבה לנר רב אסור - וניתן לבאר זאת ע"פ דברי הר"ן - כיון שעל הנס שנעשה במנורה תקנוה - "עשאוה כמנורה", שנר חנוכה לא נעשה רק לעצם האש אלא להאיר, וגם התפשטות האור היא מצווה, וכפי המנורה בבית המקדש שנעשה להאיר לכל העולם כך גם נר חנוכה ענינו להאיר. ובמילים פשוטות - האור גם הוא חלק מהמצווה, ואור זה קדוש הוא - "כמנורה".

אך לא כולם מסכימים בענין זה עם רב, והדבר נשאר במחלוקת - האם העובדה שתקנו נר חנוכה על נס שנעשה במנורת המקדש קובע את מצות נר חנוכה על האור שבו.

ולפי"ז ניתן אולי לבאר על דרך הדרש מה שמצינו גם מה שהגמ' מפסיקה באמצע עם ענין "נר חנוכה איש וביתו" - כיון שענין נרות החנוכה הוא להאיר חוצה, שהבית היהודי יאיר, ומכיון ש"עשאוה כמנורה", כל בית יהודי צריך להאיר חוצה ע"י מנורה משלו - נר חנוכה איש וביתו (ולכן, אף שזוהי חובה על כל אחד ואחד, אשתו יכולה להדליק עליו, וכשנמצא באכסניא משתתף עם בעל הבית - ובפעולות אלו משלים את חובתו<sup>4</sup>).

(3) שו"ע אורח חיים הל' חנוכה, סתרע"ד.

(4) שם סימן תרע"ז ס"א.

## ברכת אירוסין לשיטת הרמב"ם

הרה"ת דוד שי' אקסלרוד  
מאנ"ש דשכונת המלך - "כאן צוה ה' את הברכה"

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

### א

#### שיטת הרמב"ם בברכת אירוסין דהוי "ברכת המצות" והתמיהה בזה

איתא ברמב"ם בהלכות אישות<sup>1</sup>: "כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואחר כך מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה".

ובהלכה שלאחרי זה, מביא את נוסח הברכה: "כיצד מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל".

והנה בדברי הרמב"ם אלו צריך ביאור: איזו מצווה קיים האדם על ידי הקידושין, והלא המצווה המוטלת על האדם, היא, כלשון הרמב"ם בפתיחת ההלכות: "לישא אשה בכתובה וקידושין", וא"כ הקידושין לכאורה הם רק הקדמה לענין הנישואין, ומדוע מגדיר זאת הרמב"ם כמצווה שלימה, ועד שהברכה על הקידושין היא "כדרך שמברכין על כל המצות"?

ועד כדי כך שמוסיף, שאם לא בירך "לא יברך אחר הקידושין... מה שנעשה כבר נעשה", ולכאורה מה שנעשה הוא רק השלב הראשון של מצות הנישואין, ואי"ז עדיין שלימות המצוה, ומדוע לא יברך?

## ב

## הרא"ש חולק על הרמב"ם וס"ל דהוי ברכת השבח, והר"ן לקח את שיטת רש"י בזה

והנה, בענין ברכה זו, כבר נעמדו הראשונים לברר מהותה:

כתב הרא"ש בריש מסכת כתובות, וז"ל: "ויש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן. ויש שכתבו שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה האשה והוא לה ברכה לבטלה. ועוד לפי שבכל המצות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן".

והיינו, שמביא דברי הרמב"ם בענין ברכת האירוסין שצריכה להיות לפני הקידושין, ואת דברי וסברת החולקים עליו<sup>2</sup> שסוברים שאין לברך ברכת אירוסין אלא לאחר הקידושין.

ומוסיף הרא"ש, ומביא דברי המקשים על נוסח הברכה ותוכנה: "יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה, ועוד היכן מציינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן?"

ועל כן לומד הרא"ש שאין תוכן ברכה זו "ברכת המצות" כלל: "ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פרי' ורבי' אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה. . מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי', והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו".

אלא מסיק דענינה של ברכה זו היא ברכת השבח: "וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות".

והיינו שהרא"ש סובר בפירוש דלא כשיטת הרמב"ם, הסובר שברכה זו היא "ברכת המצות" (כפי שאומר בפירוש בדבריו "צריך לברך קודם הקידושין. . כדרך שמברכין על כל המצות"), והרא"ש חולק ולומד שזוהי ברכת השבח ולא ברכת המצות<sup>3</sup>.

והנה הר"ן גם תמה מענין נוסח ברכה זו ע"ד שתמה הרא"ש, אך בשונה מהרא"ש (המבאר שאין זה ברכת המצות אלא ברכת השבח), הנה הר"ן מבאר באופן שונה קצת:

"י"ל דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש שא"ל לברך כפי מה שראוי בברכת המצות שאין לברך בשעת קידושין אשר קדשנו וצונו על הקידושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרא מסירה לחופה". עיי"ש.

והיינו שהר"ן מצד אחד ס"ל כהרא"ש שאין זה "ברכת המצות" ממש, אך מצד שני לא

(2) הראב"ד, ועיין בנו"כ הרמב"ם שהביאו שקו"ט בזה.

(3) עיין בריטב"א (כתובות ז, א) שמוכיח דאין זה ברכת המצות, מהא דאין החתן מברך - "ועוד אם כבוד המצות היא היאך אין [הארוס] מברך אותה לא מציינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה עושה ברכה בשבילו אלא ע"כ ברכה זו אינו אלא בענין קדושה על שקדשנו הקב"ה יותר מעכו"ם בענין פו"ר".

הזכיר כלל לטענת הרא"ש שהמצוה היא פו"ר<sup>4</sup>, ושמצד זה לא שייך ענין הקידושין למצות פו"ר, כפי שהובא לעיל, אלא הביא טעם אחר, שמצד שאין כאן "גמר מלאכתה" של המצוה שהרי לא הכניסה לחופה, הנה מצד זה א"א לברך ברכת המצות רגילה.

ובפשטות, דברי הר"ן מיוסדים על דברי רש"י<sup>5</sup> שאותם הביא בריש דבריו: "ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנוי" ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובכרכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה והתיר לנו את נשותינו הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין". עכ"ל.

היינו שרצונו לומר, שהברכה היא על המצוה דרבנן, שאסור לישא את הארוסות ללא חופה ובכרכה, ומבאר שגם במצות דרבנן אמרינן "וצונו", "ואסר לנו" וכו'.

## ג

### בהשקפה ראשונה ב' סברות הרא"ש תלויות זב"ז וכן הבין הב"ח, אבל מהב"י משמע להדיא דאינו

והנה הי' ניתן להבין בהשקפה ראשונה, דב' הענינים שכתב הרא"ש, אי צריך לברך קודם הקידושין או לאחריהן, ואודות מהות ברכת האירוסין, תלויים זה בזה, דכיון שסובר שענינה של ברכת חתנים היא "ברכת השבח" ולא ברכת המצות, ממילא אין צורך להיות "עובר לעשייתן", וגם לאחר הקידושין ניתן לברך (ולאידך, אי ס"ל שענינה של הברכה היא ברכת המצות - צ"ל "עובר לעשייתן", וכפי שיטת הרמב"ם הנ"ל).

אמנם לכאורה זה אינו מוכרח, דלהלכה מביא הבית יוסף<sup>6</sup> וז"ל: "אבל הרא"ש כתב בתשובה בתחלת כלל כ"ו ששאלת שמצאת בתשובה על שם הרי"ף שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין ודאי כן הוא כמו שכתבת והמברך אחר הקידושין טועה הוא עכ"ל, וכבר נתבאר בסמוך שכן דעת הרמב"ם וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן וכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל ומלכות מצרים".

והיינו שהבית יוסף לומד, שהרא"ש פוסק שאם לא בירך ברכת אירוסין קודם הקידושין, לא יברך עוד לאחר הקידושין.

והב"ח (על אתר) הביא דברי הרא"ש בפסקיו בריש מסכת כתובות הנ"ל, ומסיק משם: "ומשמע דהכי ס"ל לברך אחר אירוסין כאשר כתב במסקנת דבריו", והיינו, דהב"ח הבין בדעת הרא"ש: "דלכתחילה המברך לאחר קידושין טועה כמו"ש בתשובה אבל ודאי אם לא בירך קודם הקידושין יברך אותה אח"כ עם ברכת נישואין כמו"ש הר"ן".

4) עיין בשו"ת באר שבע סי' מט, שהבין דברי הר"ן שסובר כדברי הרא"ש, שהמצוה המדוברת כאן שעלי' מברך היא מצות פרי' ורבי', וביאר דבריו באופן זה - "ולפי דהקידושין אינן אלא הכשר מצות קיום פרי' ורבי' נמצא שאין הקידושין גמר מלאכתה של המצוה", ותמה שם על הרא"ש שלא הלך בסברת הר"ן, ולכאוף בפשטות אין דברי הרא"ש והר"ן עולים בקנה אחד, דהר"ן ס"ל כרש"י שמברך על איסור דרבנן, כדלקמן.

5) כתובות ז, א.

6) אה"ע סימן לד.

ולכאור' דברי הב"ח צריכים ביאור, דהלא דברי הרא"ש מפורשים, שסומך ידיו על תשובת הרי"ף "שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין", ומהלשון "אין . . אלא" משמע להדיא שהוא לעיכובא!?

ובפשטות נראה לומר, שדברי הב"ח מתיישבים ע"פ הסברא דלעיל, דהיות שהרא"ש ס"ל שכל ענין ברכה זו היא ברכת השבח, הגה בפשטות ניתן לכרכה גם לאחר הקידושין. אבל עדיין לא אתי שפיר עם דיוק לשון הרא"ש הנ"ל, כדלעיל.

## ד

### שיטת הרמב"ם דמעשה הקידושין הוי מצוה דאורייתא ולא רק הכשר מצוה

והנה בדעת הרמב"ם, שס"ל בפשטות שהיא "ברכת המצות", וע"כ צריך להיות עובר לעשייתה, נראה לבאר, ובהקדים:

דהנה בריש הל' אישות כתב הרמב"ם כו"כ פעמים הלשון מצוה אודות מעשה הקידושין לבד: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה"<sup>7</sup>, "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם"<sup>8</sup>.

ובספר המצות (מצוה ריג) כתב, וז"ל: "שצונו לבעול בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קידושין. והרמז עליו אמרו כי יקח איש אשה ובעלה וגו' הורה שהוא יקנה בבעילה. ואמר ויצאה והיתה וכמו שהיציאה בשטר כן ההוי' בשטר וכן למדנו שהיא נקנית בכסף . . אבל קידושין דאורייתא אמנם הם מבוארים בביאה . . ובבאור אמרו<sup>9</sup> קדושי ביאה שהם דאורייתא. הנה כבר התבאר שמצות קידושין דאורייתא".

והיינו בפשטות שהרמב"ם ס"ל להדיא, שישנה מצווה מהתורה שנקראת "קידושין", ומפשטות לשון הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", מובן דקידושי התורה הוא ע"י ביאה, ורק שאנו יודעים מפירוש הפסוקים שישנם הדרכים של כסף ושטר, שגם על ידם נקנית האשה לכל דבר.

ועל כרחק דברי הרמב"ם בריש הל' אישות, שהגדיר המצוה "לישא אשה בכתובה וקידושין", משמעותם שעל ידי הקידושין עושה מצוה דאורייתא, אלא ששלימות מצוה זו, הוא הנישואין.

ויתירה מזו מצינו במוני המצות, שמשמע מדבריהם בפשיטות, שיש מצוה "לקדש אשה", ובלשון הסמ"ג (מ"ע מח): "מצות עשה לקדש אשה בכסף או בשטר או בביאה"<sup>10</sup>.

ו"החינוך" כתב: "שנצטוינו לקנות אשה באחת משלש דרכים קודם הנישואין . . מרשי המצוה. שתצונו התורה לעשות מעשה באשה, יורה ענין זוגם טרם ישכב עמה, ולא יבוא עלי'

(7) פ"א ה"א.

(8) שם ה"ב.

(9) קידושין ט, א.

(10) וכן בסמ"ק מצוה קפג: "לקדש האשה דכתיב כי יקח איש אשה".



כבוא על הזונה, מבלי מעשה אחר קודם ביניהם. וגם נאמר שהוא כדי שתתן אל לבה לעולם, שהיא קנוי' לאותו האיש".

ואם נרצה לבאר דבריהם שיתאימו ללשון הרמב"ם, נאמר שודאי אם רק קידש ולא נשא לא קיים המצוה, אבל הקידושין עצמם הווי חלק מגוף פעולת המצווה ולא רק "הכשר מצוה".

[ובזה יתבאר לנו פשיטות דברי הגמ' בקידושין "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מקדשת בה ובשלוחה", "מצוה בו יותר מבשלוחו . . מצוה בה יותר מבשלוחה", דלכאורה איזה מצוה יש כאן? וכפי שמקשה הר"ן: "דאשה אינה מצוה בפרי' ורביה"? וע"ז צריך לדחוק ולתרוץ: "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

אבל לפי דרכנו ברמב"ם שיש מצוה לקדש - "לישא אשה ע"י כתובה וקידושין", הנה אין צורך לדחוק בזה דהאשה מסייעת לבעל למצותו (של פו"ר), אלא זוהי מצותה ג"כ שיהיו הנישואין כראוי ע"י קידושין, כדת משה וישראל, וכדלקמן ס"ח].

## ה

### סיכום ג' שיטות בראשונים, מאי המצוה דברכת אירוסין

היוצא לנו ע"ע שבענין המצוה עלי' מברכים ברכת אירוסין, ישנם ג' שיטות בראשונים:

א. שיטת הרא"ש: המצוה היא מצות פרי' ורבי', ועל כן כל מעשה הקידושין אינו קשור כלל למצוה זו, וכפי שמאריך שם שניתן לקיים פו"ר ללא קידושין, ועל כן לומד שכל ענינה של ברכת אירוסין, היא "ברכת השבח" בלבד.

ב. שיטת רש"י: מדובר כאן על מצוה מדרבנן של "גזרו על הייחוד של פנוי' ואף ארוסה לא התיירו עד שתכנס לחופה ובברכה", ועל כן לומד שזוהי ברכה כעין ברכת המצות, אבל לא ממש, היות שלא הגיע ל"גמר מלאכתה".

ג. שיטת הרמב"ם: מדובר כאן על המצוה "לישא אשה בכתובה וקידושין", שעיקר ענינה הוא מעשה הקידושין בפועל, ולכן בפשטות לשונו משמע, שהוא "ברכת המצות" ממש, ועל כן הברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, כפשוטו<sup>11</sup>.

[ובנוגע לכתובה ("לישא אשה בכתובה"), יש להעיר מלשונו של הרמב"ם בנוגע לכתובה וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהי' מותר באשתו", דהיינו שהכתובה היא רק הסרת המניע לכנוס אשתו, ולא כמו בקידושין שכתב "נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה . . וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", והיינו שזוהי פעולה חיובית שצריך לעשות. ודו"ק].

11 הנצי"ב, ב"העמק שאלה" לשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא קסה, אות א), מבאר שניתן לומר שדעת הרמב"ם היא כפי שכתב הר"ן. ולמרות שמעשה הקידושין זה מצות עשה, כיון שהמצוה אינה נגמרת בזה לכן אין מברכים אקב"ו לקדש אשה או על הקידושין. ועל דרך זו מבאר רבינו אברהם בן הרמב"ם (הובא בכס"מ פ"א מהל' אישות סוף ה"ב) את דברי הגמרא במועד קטן (יח, ב), האומרת שפשוט שאין לארס אשה במועד כיון דלא קעביד מצוה ולכאו' קשה על שיטת הרמב"ם? ותירץ, שכיון שאין הקידושין מהווים את גמור המצוה עד שיבעול, לכן אומרת הגמרא שחשיב שלא קעביד מצוה. אך ודאי שצריך לומר, שעצם הקידושין הם מצוה.

## 1

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ברמב"ם

ועדיין צריך להבין סברת הרמב"ם, למה יהיו הקידושין עיקר המצוה של "לישא אשה בכתובה וקידושין", והלא לכאור' דברי הר"ן נכוחים בזה שאין זה "גמר מלאכתה" של המצוה, שהרי עדיין לא נשאה?

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שמצטט דברי ר' אברהם בן הרמב"ם: "קידושין היא (רק) תחילת מצות הנישואין. אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין" (וכדיוק לשון הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין). וא"כ מדוע מברכים על הקידושין, כביכול היא המצוה עצמה, עד כדי כך שאומר הרמב"ם שלאחר שקידש "מה שנעשה כבר נעשה"!!

ויובן בהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>12</sup> בענין דברי הרמב"ם בריש הל' אישות, וזלה"ק:

"כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובה"ל".

וממשיך בהלכות שלאח"ז ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'?"

ומביא בזה כ"ק אד"ש מה"מ את דבריו במ"א שכל הגדר של קידושין - שהם ליקוחין שפועלים שם של "אשת איש" - שייך רק לאחרי מ"ת, ואילו לפני מ"ת לא שייכת מציאות זו. אך עדיין אין בזה נפק"מ לפועל באישות של ישראל, ומדוע פותח בזה הרמב"ם את הל' אישות?

ומבאר בזה וזלה"ק: "ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישאל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה")

(12) לקו"ש חל"ט ע' 30 ואילך.

גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)". עכלה"ק.

כלומר, שסבירא לי' לרמב"ם שכל חידושה של התורה הוא בגדר "קידושין", אך בענין "נישואין", הנה ענין זה נשאר כפי שהי' קודם מ"ת - "מכניסה לתוך ביתו כו". ובסגנון אחר: נישואין היא "מציאות" קיימת בעולם, ואילו כל חידושה של התורה הוא בענין קידושין, שקודם הנישואין צריך להיות "ליקוחין" כו'.

## ז

### ע"פ הנ"ל יובן שיטת הרמב"ם, ועצ"ע בלשון הברכה ושייכותה לאשה

ועפ"ז אתי שפיר ביותר דעת הרמב"ם, שס"ל שברכת אירוסין היא על הקידושין, ולאחר הקידושין הוי ברכה לבטלה, היות שהברכה היא, על מה שחידשה התורה במעשה מצוה זו והוא "מעשה הקידושין", דאילו על מעשה הנישואין, עם היות שהוא גמר המצוה, הנה מ"מ מצד מעשה האדם - הנה ה'גברא' לא עשה כאן מעשה מיוחד מפני ציווי התורה<sup>13</sup>.

וע"כ לדעת הרמב"ם הוי כברכת המצות ממש, שהרי במעשה הקידושין עשה האדם כל מה שצריך בשביל ציווי התורה בזה, דהרי כל המשך מעשה הנישואין הוא "מציאות" הקיימת בעולם עוד לפני מ"ת, ואינה שייכת לציווי התורה. ומצד סברת הרמב"ם זו, הוי ברכת אירוסין כאילו מברך ממש (כלשונו של הרא"ש) "אשר קדשנו לקדש האשה".

ויומתק בדיוק לשון הרמב"ם, "מה שנעשה כבר נעשה", דהיות שמדובר על העשיי' מצד האדם ע"פ תורה, הנה מצד זה מה שראי להעשות על ידו בקידושין וליקוחין אלו "כבר נעשה" (ואילו המשך הענינים הוא מעשה קיים כבר מצד המציאות בעולם כבי').

אלא שעדיין צריך ביאור:

א. מדוע אכן נוסח הברכה אינו ככל ברכת המצות ("לקדש את האשה"), אלא בנוסח מיוחד המדבר על כללות קדושת ישראל "שצונו על העריות... מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין"?

ב. ביותר אינו מובן, דהנה כתבו האחרונים<sup>14</sup> שצריך המברך ברכה זו להוציא ידי חובה גם האשה - "טוב להזהיר גם להכלה שתכוין דעתה ותשמע הברכה ויתכוין המברך גם עליה"<sup>15</sup>, ולפי זה משמע שברכה זו שייכת אף לאשה, ולכאורה הלא גם לפי הרמב"ם המצוה היא על האיש "לישא אשה בכתובה וקידושין", ומה שייך כאן להוציא האשה?

13) ולהעיר מהלשון הרגיל, הובא בנו"כ הרמב"ם על אתר "כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן", דיש לומר דיוק הלשון "עובר לעשייתן" ולא לקיומן או לעשייתן וכיו"ב, דזהו עיקר הברכה במצות על ה"עשייה" של האדם בזה. וק"ל.

14) עזר מקודש סי' לד, ברכת הבית שער ס"ב אות א. שארית יעקב אה"ע סי' ח"י. נסמן בנטעי גבריאל הלכות נישואין ח"א סכ"ב, הערות טו-י.

15) בן איש חי פר' שופטים, אבל דבריו שכתב שם בתחילה: "כמו דמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה קודם שנהנה, כן מברכין על הנאה של האשה קודם אירוסין, לכך תקנו חז"ל ברכת אירוסין", לא זכיתי להבין כלל, דלא מצינו בראשונים שיקרא לברכה זו "ברכת הנהנין", ואף בסברא לא מובן, דאיו הנאה יש כאן במעשה הקידושין? וצ"ע.

## ח

**ע"י הקידושין נפעלת פעולה חיובית דקידושין ופעולה שלילית דלא תהי' קדשה**

ואולי יש לומר, דהנה הרמב"ם ז"ל מונה במנין המצות בתחילת הלכות אישות, ב' מצות בענין זה של קידושין (לבד מצות פו"ר, ושלא לבטל עונה): א. מצות עשה - לישא אשה בכתובה וקידושין (כנ"ל). ב. מצות ל"ת - שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין.

ובפירוש מצות ל"ת זו כתב הרמב"ם בספר המצות<sup>16</sup>: "הזהיר שלא לבא על אשה בלא כתובה וקדושין והוא אמרו "לא תהי' קדשה מבנות ישראל". . זה המוסר בתו פנוי' שלא לשם אישות, וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות".

ובהלכותיו כתב הרמב"ם בריש הל' אישות (פ"א ה"ד): "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך והולך. וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל. לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה".

והיינו, שהתורה אוסרת מצב כזה של היפך הקידושין, דנוסף על ה"עשה" לקנות אשה ע"י קידושין, הנה כופלת התורה גם "לאו" שלא יהי' מצב כזה של היפך הקידושין. ובפעולה זו נראה, שהתורה מקשרת את זה גם לפעולת האשה<sup>17</sup> - "לא תהי' קדשה מבנות ישראל", ובלשון הרמב"ם "המוסרת עצמה שלא לשם אישות".

והיוצא לנו מכל זה, דע"י הקידושין לא זו בלבד, שנפעל ענין חיובי - מצות עשה "לישא אשה בקידושין", אלא יתירה מזו שמקיים כאן הענין השלילי, שמקיים את הלאו של "שלא תבעל אשה בלא קידושין".

ונראה לומר שזה מה שבא להדגיש הרמב"ם בלשונו שחוזר שוב בה"ד על דרך לשונו שבה"א - "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה" כו', ויש לתמוה בזה (כתמיהת כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל), מדוע חוזר ומדגיש כיצד הי' לפני מ"ת, אלא דבפשטות רצונו לומר, דבמעשה הקידושין עושה רצון התורה שלא יהי' מצב של היפך הקידושין - "שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין".

ולפי הנ"ל אתי שפיר לשון הרמב"ם בהלכות אלו:

דהנה הכס"מ (על אתר) ביאר ייתור דברי הרמב"ם "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה" וכו'. ומבאר בזה, ד"הקדים זה כדי לתת טעם למה מנגדין למקדש בשוק או בלא שידוכים", ולכאן הוא טעם דחוק, שהלא דינים אלו כותב הרמב"ם רק בפ"ג מהלכות אלו<sup>18</sup>, ולמה יקדים דין זה כ"כ אם רצונו לתת טעם כו'?

אלא דהרמב"ם רצונו לומר כנ"ל, דבענין הקידושין יש פעולה של "שלילה" נוסף על פעולת ה"חיוב", והיא, שלא יהי' מצב של "קדשה", שהוא היפך ענין ה"קידושין". וק"ל.

16 (מל"ת שנה).

17 (אלא שודאי שאם עשה כן, לוקה האישי דהא הוא עביד המעשה).

18 (הכ"א-ב).

ויומתק ע"פ המבואר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' על הרמב"ם תשל"ה<sup>19</sup>, וזלה"ק: "שתוכן כל הלכה הוא כפול: פעולה חיובית - שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה. . . פעולה שלילית - שלא יהיו באותו האופן כמו שהם מצד עצמם".

ומביא דוגמא לזה מכללות ההלכות - מצות, שמצות עשה ענינם "פעולה חיובית" - שמציאות האדם והעולם תהי' כהוראות התורה. לעומת מצות לא תעשה שענינם "פעולה שלילית" - שלא יהי' מציאות בניגוד להוראות התורה<sup>20</sup>.

וגם לגבי מ"ע גופא, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "והנה שני ענינים הנ"ל ד"עשה ו"לא תעשה" יש דוגמתם גם במצות עשה גופא. דמכיון שהדברים שבעולם (שצריכים לקיים בהם את המצות) ישנם במציאות טרם קיום המצוה בהם, ואז הם במצב וצורה שאינה מתאימה ובמילא (בדקות) היא מנוגדת להמצוה - הרי שבפעולת המצוה בהם, יש גם פעולה שלילית - שלא תהי' אותה הצורה שבניגוד להמצוה".

והנה כאן במצות הקידושין רואים זאת להדיא, דבפעולת הקידושין נפעל הן ענין חיובי והן הענין השלילי, דלכאור' זהו רצונו של הרמב"ם להדגיש בריש הלכות אישות, דמה שנפעל "לאחר מ"ת" הוא ביטול המצב של "קדשה" ופעולת מצב של "קידושין"<sup>21</sup>.

## ט

### ע"פ הנ"ל אתי שפיר שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה ושייכות האשה בברכה זו

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר שיטת הרמב"ם במצות הקידושין וברכת אירוסין:

נוסף על מה שנתבאר לעיל, דכאשר מקדש את האשה, הנה עשה כל מה שצריך לעשות ע"פ תורה, הנה כאשר פועל מעשה הקידושין, נפעלה הפעולה השלילית, אותה רוצה התורה ש"לא תהי' קדשה בבנות ישראל". דהרי התורה רצתה שלא ייקח איש אשה שלא ע"י קידושין, הנה הוא בפעולתו זו במעשה הקידושין, שלל את הענין של "קדשה" - בעילה שלא

(19) ס"ה. ס"ו ואילך.

(20) והנה בהערה 21 ב'הדרן' שם, מקשר ענין זה שבכל הלכה ישנו תוכן כפול, עם דברי הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה וסיום ספר זמנים "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם". ומבאר בזה וז"ל: "כי מציאות העולם (כמו שהיא מצד עצמה) היא בצורה כזו שאינה "מתאימה" להוראת ה' - כי נאמר עליו אשר ברא אלקים לעשות לתקן, למלאות החסר ולתקן. . . וע"י התורה נעשה שלום (ושלימות) בעולם. ולהעיר, שמלשון הרמב"ם "כל התורה ניתנה לעשות שלום כו", מוכח, שגם ענינם של מצות עשה הוא לעשות שלום - כי גם בהם יש הענין דשלילת (הגדר דמחלוקת) צורה המנגדת".

ובשיחה הנ"ל שהובאה מלק"ש ח"ט, בענין שיטת הרמב"ם בריש הל' אישות, מקשר כ"ק אד"ש מה"מ את סוף הל' חנוכה וסיום ספר זמנים, עם תחילת הל' אישות, עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר בפנים, הנה ניתן לראות הקשר הגלוי והבולט, בין סיום ספר זמנים לתחילת ספר נשים: דבסיום ספר זמנים, מדובר אודות "מטרת" התורה לפעול 'שלום' בעולם, שמצד עצמו הוא באופן של היפך השלום וכו', ובתחילת ספר נשים, מיד בפתחת ההלכות מדבר הרמב"ם אודות פעולת הקידושין, המבטאת באופן גלוי ענין זה שבהלכות, שתוכן כל הלכה הוא כפול - פעולה חיובית ושלילית, לשלול מצב העולם שאינו כדבעי, ולפעול שלום בעולם.

(21) ואולי יש לקשר זה עם לשון התוס' בקידושין (ב, ב) ד"ה דאסר, וז"ל: "והרי את מקודשת לי כלומר להיות מקודשת לעולם בשבילי. . . ופשיטא דמילתא מיוחדת לי ומזומנת לי ומיהו אם הי' אומר 'טלית זו מקודש לי' אין נראה שיועיל, דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל, אבל בכבר וטלית לא שייך למימר הכי". דבקידושין ישנה הדגשה, על פעולה 'חיוב' ו'שלילה' כאחד, שבבת אחת מתייחדת לו ונאסרת לכל. וק"ל.

ע"י קידושין.

וזוהי שייכותה של האשה - הכלה לברכת אירוסין, דאמנם המעשה החיובי יותר מתייחס אחר האיש ("לישא אשה . . בקידושין"), אמנם המעשה השלילי, נמשך גם אחר האשה, ואדרבה, לשון התורה מדבר אודות האשה - "לא תהי' קדשה בבנות ישראל"<sup>22</sup>.

ועל כן גם בנוסח הברכה תקנו שיאמר: "והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין", ולא "אקב"ו לקדש את האשה". מכיון, שלשון "לקדש את האשה" מורה רק על חיוב האיש לישא האשה בקידושין. אמנם אנחנו רוצים להדגיש, שבפעולת קידושין זו נפעל עיקר ציווי התורה לאחר מ"ת ובשתיים:

א. רצון התורה שלפני הנישואין יהי' "ליקוחין" שהם מעשה הקידושין, ולא יכניסה מיד לתוך ביתו כו', שזה מודגש בנוסח הברכה "והבדילנו . . ואסר לנו . . והתיר לנו", דבנוסח הברכה גופא מודגש כבי' ענין ותוכן הקידושין ע"פ שיטת הרמב"ם, שהם עיקר החידוש לאחרי מ"ת (שע"כ ראוי לברך עליהם ברכת המצות).

ב. נוסח הברכה מורה הן על ענין ה'חיובי', והן על ענין ה'שלילי' - "שאסר לנו . . שהתיר לנו", שזה מורה הן על שייכות האשה לדבר, שהיא שייכת יותר בענין השלילי, והן על "תוקף" מעשה ופעולת הקידושין, שפועלים את שלילת הענין ד"קדשה", וע"כ ראוי לברך עליהם כו'.

י

### הקשר בדא"פ (בפנימיות הענינים) של פעולות מעשה הקידושין להמשכות דחופה

ואולי יש להוסיף בזה, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות, אשר כל הפרטים בנגלה קשורים ומשתלשלים ממקורם בפנימיות התורה:

דהנה ידוע ההפרש בין מל"ת למ"ע<sup>23</sup>, שמצות ל"ת קשורים עם השפעה אלקית נעלית בדרך מקיף, ועל כן "אין להם כלים למטה רק ע"י שב ואל תעשה"<sup>24</sup>, ואילו מ"ע קשורים עם השפעה אלקית החודרת בגדרי העולם באופן פנימי, ועל כן הם מתבטאים בעשי' בפועל.

והנה ידוע ב"דרושי חתונה" מרבתינו נשיאינו, ובראשם במאמר הידוע "לכה דודי" תשי"ד מכ"ק אד"ש מה"מ, אשר בחתונה ישנם ב' המשכות מהחתן לכלה, בתחילה המשכה חיצונית, שלאחרי' ובכחה באה ההמשכה פנימית.

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל, דמצד אחד הרי "השפעה חיצונית היא דרגא נעלית ביותר ועד שיש בה עילוי לגבי השפעה פנימית, כי ההשפעה חיצונית, שהיא בחי' מקיף, היא למעלה מכלי המקבל". אמנם מצד שני "דוקא ע"י ההשפעה פנימית מגיעים לעילוי נעלה ביותר (שלמעלה מבחי' המקיף)".

ויש לקשר כ"ז, עם המבואר לעיל, שע"י מעשה הקידושין נפעלים ב' פעולות "פעולה

(22) ולהעיר, דהאשה חייבת במל"ת.

(23) ראה סה"ש תנש"א ע' 304 ואילך. וש"נ.

(24) לקו"ת פקודי ג, ב.

חיובית" ו"פעולה שלילית":

דהפעולה השלילית הקשורה עם הלאו ד"לא תהי' קדשה", קשורה עם המשכה חיזונית, שהיא בחי' מקיף, שעל כן אינה באה ע"י מעשה כי אם ע"י העדר העשיי'. והפעולה החיובית של "יקח איש אשה", קשורה עם המשכה פנימית, עם מעשה בפועל. וק"ל.

## ההבדל בין ספר המצוות למנין המצוות שבספר היד

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בקשר למצות מילה / יבאר את ההבדל היסודי בין ספר המצוות לספר היד / ידייק בלשונוות הכלליים בסה"מ וספר היד / יביא דיוקים נוספים בזה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ / ידייק במצוות נוספות בסה"מ וספר היד

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בקשר למצות מילה

בלקוטי שיחות חלק ל<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את לשון הרמב"ם בספר המצוות ובמנין המצוות שבתחילת ספר היד בנוגע למצות מילה, ומדייק מזה שבכ"א מהם מובא פסוק אחר.

בס' המצוות הלשון הוא "שצונו למול את הבן, והוא אמרו<sup>2</sup> ית' לאברהם המול לכם כל זכר" (ומביא את הפסוק העוסק בברית שעשה אברהם). ואילו הנוסח בס' היד הוא "למול את הבן שנאמר<sup>3</sup> וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ומביא הפסוק העוסק בציווי על מצות ברית מילה לדורות).

ומבאר שם<sup>4</sup> שהטעם לשינוי הפסוקים הוא כי "ספר המצוות אינו ספר הלכה, אלא רק ביאור של התרי"ג מצוות, תיאור קצר של המצוה ומקורה בתושב"כ ודיני' בתושבע"פ". ולכן מובא שם הפסוק דאברהם, כי מהות מצות מילה (הברית בין ישראל לקב"ה) ורוב דיני' ופרטי' נלמדים משם.

משא"כ בספר היד, שהוא ספר הלכות, "מביא הרמב"ם הכתוב שעיקרו (לא מהותה וגדרה של המצוה, אלא) מקור החיוב לקיים מצוה זו בתור אחת מתרי"ג מצוות שנאמרו למשה מסיני".

(1) שיחה לפרשת לך לך, עמוד 53 ואילך.

(2) לך לך י, י.

(3) תוריע יב, ג.

(4) סעיף ה.



## ב

## ההבדל היסודי בין ספר המצוות לספר היד

מהביאור והלשוניות בשיחה מובן, שהחילוק בין ספר המצוות למנין המצוות שבספר היד אינו חילוק פרטי בקשר למצות מילה, אלא חילוק כללי בין ספרים אלו שממנו נגזר גם החילוק הפרטי שבמצות מילה.

יתירה מזו: חילוק זה אינו נובע משאלה או דיוק כלשהו, אלא הוא חילוק יסודי מלכתחילה בהתאם למטרותיהם השונות (ס' היד - ספר הלכה, ס' המצוות - תיאור גדר ופרטי המצוות). והדבר מוכח מהמצוין בשיחה (בקטע המצוטט לעיל<sup>5</sup>) להקדמת הרמב"ם לס' היד וס' המצוות:

בהקדמתו לספר היד כותב הרמב"ם כי "ראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה. . . עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים".

היינו שספר היד הוא (כהלשון שם) "הלכות הלכות", ביאור כל הלכות התורה. ומובן שגם מנין המצוות שבתחילת הספר נערך באופן המבאר את דיני והלכות המצוות, היינו את גדר דין החיוב שבכל מצוה.

משא"כ בהקדמתו לספר המצוות מדגיש הרמב"ם ש"אבאר בו מנין המצוות ואיך ראוי שימנו ואביא ראיה על זה מכתובי התורה וממאמרי החכמים בפירושיהם. . . אין כוונתי בזה המאמר לבאר דין מצוה מן המצוות אבל מספרם לבד. . . בעת שאזכרם אבאר אותן על צד באור השם, עד שיודע זה הצווי או האזהרה אי זה דבר הוא וזה השם על אי זה דבר נופל".

היינו שמטרת הספר היא לא לבאר את דיני המצוות אלא את מניינם, את מקורותיהם בכתובים ואת "באור השם. . . על איזה דבר הוא נופל" - הגדרת כל מצוה מהו ענינה, אזהרתה ובמה היא עוסקת.

ונמצא שניתן לדייק גם בשאר המצוות שבס' היד וסה"מ ולבאר כיצד בכל ספר הדברים נכתבו בצורה כזו או אחרת, בהתאם לענינו ומטרתו (והדיוק הוא גם בלשון הרמב"ם, ולא רק מהפסוק שמביא<sup>6</sup>). יותר מכך: כדי להבין טוב יותר את הלשוניות בספרים אלו, יש להסתכל גם בלשון הרמב"ם בספר היד עצמו, בהלכות המבארות את אותה המצוה<sup>7</sup>.

## ג

## הדיוק בלשוניות הכלליים בסה"מ וספר היד

ובהקדם:

(5) הערות 34-36.

(6) כמובן מהשאלה בתחילת השיחה, שכ"ק אד"ש מה"מ מדויק גם מהלשון (סעיף א' בקטע השלישי).

(7) כמובח מזה שכ"ק אד"ש מה"מ מציין (בהערה 35) ללשון הרמב"ם בס' היד על מצות מילה (אלא ששם הוא באופן הפוך, שבס' היד הובא הכתוב דאברהם (לא כמו במנין המצוות) ואכן מבואר שם (ובהערה 50) מדוע אי"ו סותר. אך מ"מ מוכח כנ"ל).

לפני שמדייקים בספרים אלו יש לברר מתי שינויי הלשון הם מחמת צורת העריכה הכללית של הספר ומתי הם נוגעים לביאור על המצוה הפרטית בה הם נכתבו. במבט קל בסהמ"צ וס' היד, ניתן לראות כמה הבדלים משמעותיים החוזרים על עצמם (כמעט) בכל המצוות:

א. בסהמ"צ הרמב"ם פותח את מצוות עשה בלשון "היא שצוה" או "היא שצונו" ומצוות ל"ת בלשון "שהזהיר" או "שהזהירנו". לעומת זאת בס' היד מצוות עשה מתחילות בלשון פועל ("לעשות", "ליתן", "ללכת" וכיו"ב) ומצוות ל"ת מתחילות בלשון פועל שלילי ("שלא לעשות", "שלא לפנות" וכיו"ב).

ב. הפסוקים בסהמ"צ מובאים בלשון "והוא אמרו יתברך" או "יתעלה" והפסוקים בס' היד הובאו בלשון "שנאמר".

ג. בסהמ"צ מביא הרמב"ם את תיאור המצוה, פסוק ולאחר מכן הסבר על המצוה, מקורותיה ואופן קיומה. ובס' היד מובא רק תיאור המצוה ופסוק.

מכך מובן שכאשר רוצים לדייק מלשון הרמב"ם בנוגע למצוה מסוימת, הדיוק יכול להיות בלשון הרמב"ם בתיאור המצוה ובפסוק שמביא (אך לא מהאופן בו פותח הרמב"ם את התיאור, שכן זהו ניסוח כללי, ולא מלשון הרמב"ם בהסבר וביאור המצוה בסהמ"צ שאחרי הפסוק, כי אין את הסבר המצוה בספר היד). כמו כן, כאשר מדייקים בספרי הרמב"ם יש לבדוק גם בשינויי הנוסחאות, בעיקר בנוגע לפסוקים.

יחד עם זאת, יש לבאר גם את הניסוח הכללי שבספרים אלו, שגם הוא מדויק בהתאם למטרתם ותוכנם (כנ"ל סעיף ב):

היות וסהמ"צ מטרתו לתאר את מנין וגדר המצוות, הרמב"ם מדגיש לפני כל מצוה "היא שצונו" או "שהזהירנו", כי בזה משמיענו הרמב"ם שזוהי מהות המצוה. אך בס' היד שמטרתו להביא רק את הציווי וחיוב המצוות, כותב הרמב"ם בלשון הוראה מעשית - "לעשות", "שלא לעשות" וכיו"ב.

כמו כן כאשר מביא הרמב"ם בסהמ"צ פסוק, כותב את הלשון "והוא אמרו (יתעלה)", שכן מטרת הרמב"ם היא להגדיר מהי המצוה ומהיכן לומדים אותה (וזוהי ההדגשה "והוא אמרו", שהמצוה נלמדת מפסוק זה). אך בס' היד כותב "שנאמר" כי המכוון בהבאת הפסוק הוא רק כדי להביא מקור לצווי.

## ד

### דיוקים נוספים בזה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ

במקומות רבים נוספים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ הוזכר בהקשרים שונים ההבדל בין סהמ"צ לס' היד. ולהלן שנים מהם:

א. בלקו"ש חלק ל"א<sup>8</sup> מבואר בנוגע לגדר זכירת יום השבת (בקידוש והבדלה), שלדעת הרמב"ם בספר היד יש בזה ג' ענינים: א. עצם הזכירה (שלא תלוי בזמן או בנוסח מסוים). ב. זמני הזכירה (שצ"ל בכניסת ויציאת השבת). ג. תוכן הזכירה (קידוש בכניסת יום השבת והבדלה ביציאתו). ויוצא שלרמב"ם עצם מצות זכירת השבת אינו תלוי בזמן (וזמני הזכירה הם רק פרט במצוה ולא חלק מגדר המצוה). וכן מדייק<sup>9</sup> מהלשון במנין המצוות (בס' היד) - "לקדש היום בזכירה" (ולא בזמן מסוים דוקא).

ומוסיף שם שבסהמ"צ להרמב"ם אינו כן, אלא זמני הזכירה הם חלק מגדר המצוה. וכהלשון שם: "לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו".

והמבואר שם יומתק ע"פ האמור לעיל, שבס' היד (וכן במנין המצוות שבתחילתו) מיירי בגדר חיוב המצוה, שהוא רק "לקדש היום בזכירה". אך בסהמ"צ מבאר את גדר מהות המצוה, שהיא "לקדש . . . בכניסתו וביציאתו".

ב. בלקו"ש חלק ל"ו<sup>10</sup> מבואר בנוגע לזה שמצות ועשו לי מקדש כוללת גם בתי כנסיות ובהמ"ד, שלדעת הרמב"ם במנין המצוות שבס' היד האיסור להרוס את בית המקדש כולל גם בהכ"נ ובהמ"ד. ובלשונו: "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות". ומציין שם<sup>11</sup> שבסהמ"צ להרמב"ם הלשון הוא "שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת הא-ל".

וניתן לבאר את שינוי הלשון בין ס' היד לסהמ"צ, שבס' היד שמבאר את גדר הציווי הנה גדר ציווי האיסור הוא על בהמ"ק וכולל גם בהכ"נ ובהמ"ד. אך בסהמ"צ מובא גדר מהות המצוה, שחלה על "בתי עבודת הא-ל" (וי"ל שאז האיסור על בהמ"ק ובהכ"נ ובהמ"ד הם פרטים באיסור הכללי).

## ה

### דיוקים במצוות נוספות בסהמ"צ וספר היד

ע"פ המבואר יוצא שניתן לדייק בכל מצוה ומצוה כיצד היא מופיעה בסהמ"צ ובס' היד. מן הראוי הי' להביא את כל תרי"ג המצוות על הסדר ולבאר את השינויים שבהן בין סהמ"צ לס' היד. אך מפאת קוצר היריעה נביא בקצרה כמה דוגמאות בולטות:

**מצוה א:** בסהמ"צ הלשון הוא "היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלקות", היינו שגדר מהות המצוה הוא להאמין בקב"ה. ובס' היד הלשון הוא "לידע שיש שם אלקה", שגדר חיוב המצוה הוא לדעת שיש הקב"ה (ולא מספיק רק להאמיין<sup>12</sup>).

**מצוה ה:** בסהמ"צ הלשון הוא "הוא שצונו לעבדו", היינו שגדר מהות מצות התפילה הוא לעבוד את הקב"ה (והתפילה נכללת בציווי הכללי "לעבדו"). ובס' היד הלשון הוא "להתפלל

(8) שיחה ב' לפרשת יתרו, עמוד 99.

(9) בהערה 32 שם.

(10) שיחה א' לפרשת תרומה, עמוד 123.

(11) בהערה 42.

(12) כידוע המבואר בחסידות על "דע את אלקי אביך", שצ"ל גם ידיעת אלקות בנוסף לאמונה (שעיהו"א בתחילתו. ועוד).

לו", שגדר חיוב מצות התפילה הוא התפילה עצמה (ובנוסף לזה התפילה היא חלק (ועיקר) בעבודת ה')<sup>13</sup>.

**מצוה ו:** בסהמ"צ הלשון הוא "שצונו להתחבר עם החכמים ולהתיחד עמהם", היינו שגדר מהות המצוה הוא להתחבר עם החכמים (ועי"ז להדבק בקב"ה). ובס' היד הלשון הוא "לדבקה בו", שגדר חיוב המצוה הוא לדבוק בה' (אלא שבפועל זהו ע"י הדיבוק בחכמים).

**מצוה עט:** בסהמ"צ הלשון הוא "שצונו לקדש בכורות כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם", היינו שגדר מהות המצוה הוא להפריש את הבכור (ונתינתו לכהן הוא רק פרט במצוה). ובס' היד הלשון הוא "לקדש בכור הבהמה הטהורה ולהקריבו", שגדר חיוב המצוה הוא להקריב את הבכור לקב"ה (והפרשתו ונתינתו לכהן הם הדרך לקיים את מצות ההקרבה).

**מצוה קא:** בסהמ"צ הלשון הוא "שצונו להיות מצורע טמא", היינו שגדר מהות טומאתו של המצורע הוא טומאת עצמו (וזה שהוא מטמא אחרים זהו פרט בטומאתו). ובס' היד הלשון הוא "להיות המצורע טמא ומטמא", שזה שמצורע מטמא אחרים הוא חלק מגדר טומאתו. ותן לחכם ויחכם עוד, ועוד מועד לחזון.

(13) ולהעיר מהביאורים השונים בחסידות במהותה של מצות התפילה. ואכ"מ.

## דין המפסיק בדיבור בין השחיטות לענין ברכה

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

הרה"ת שלום דובער שי' דיקשטיין  
שו"ב במלבורן, אוסטרלי'

### א

#### דעת הפוסקים בהפסק בשחיטה

איתא בשו"ע (יו"ד סי"ט ס"ה): אם רוצה לשחוט הרבה צריך ליזהר שלא ידבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה. ואם דיבר, צריך לכסות דם שחיטה ראשונה ולברך פעם אחרת על השחיטה. . ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק. עכ"ל.

והט"ז (סק"ט) פוסק למעשה שאין צורך לברך, היות ויש אומרים ששיחה אינה הפסק, וספק ברכות להקל. אך הש"ך (סק"ז) מביא בשם פוסקים רבים שהעיקר כסברא הראשונה, ודיבור הוי הפסק - ועל כן יש לברך שוב כשהוזר לשחוט אחר שדיבר.

והנה, השמ"ח (שם ס"ט) פוסק הלכה למעשה, וז"ל:

"שח בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, אפילו מילה אחת - יש מחלוקת בין הפוסקים אי צריך ברכה אחרת או לא. ולכן צריך ליזהר שלא ישיח כלל בין שחיטה לשחיטה. ואם אירע ששח - נראה לי, כדי להוציא נפשו מפלוגתא, יסיח דעתו מהשחיטה ע"י שיעקור ממקומו ויעסוק בדברים אחרים כאינו רוצה לשחוט עד אחר זמן הרבה, שאז כשיחזור לשחוט יהי' חייב מדינא לברך. ואם אי אפשר להסיח דעתו - ישחט בלא ברכה אחרת, דספק ברכות להקל". עכ"ל.

והיוצא למעשה משיטתו: א. אין להפסיק בדיבור שאינו מעניני השחיטה בין השחיטות.

ב. אם הפסיק, ישתדל להסיח דעת מהשחיטה ככל שאפשר, כדי שיוכל לברך על השחיטה הבאה ללא פקפוק. ג. אם אי אפשר לו להפסיק כך, יוסיף לשחוט בלי לברך שוב.

ובתבו"ש (ס"ק יז, יט) הוא מנתח את שרשי הפסק: א. לכתחילה אין להפסיק (הפסק גמור) בין השחיטות, משום חשש גרם ברכה שאינה צריכה כשיחזור לשחוט, אך בדיעבד, אם הפסיק הפסק גמור - יברך שנית. ב. ישנו ספק, האם הפסק בשיחה שמו הפסק. לכן, עדיף לא להפסיק כלל, אך אם הפסיק הפסק גמור - יברך שנית כדלעיל, ואם הפסיק בדיבור - נכנס כאן לשאלה האם מוטל עליו לברך שוב, ולכן - היכן שאפשר, יפסיק באופן מוחלט ויברך, והיכן שאי אפשר, ימשיך לשחוט בלא ברכה (מהטעמים שכתב הט"ז).

סיכום דעת השמ"ח: א. אין להפסיק הפסק גמור בין השחיטות. ב. אם עבר והפסיק, עליו לברך שוב כשחזור לשחוט. ג. הפסק בדיבור הוא ספק הפסק, ולכן יש להימנע ממנו. אמנם אם דיבר (דיבור שאינו מצרכי השחיטה) - ינסה להפסיק הפסק גמור. ואם לא עשה כן - ישחט ללא ברכה נוספת.

## ב

### דעת אדה"ז בדיבור אי הוי הפסק

והנה, יש לברר מהי דעת כ"ק אדה"ז בדין זה, ובהקדים, דעל אף שלא זכינו לאורו הבהיר בסימן זה (יו"ד סי"ט), הנה דעתו בענין זה כתובה במקומות אחרים, וכדלהלן:

גבי עצם ההפסק בדיבור (האם חשוב הפסק ודורש ברכה לאחרי, או שיש ספק בזה ואינו צריך לברך), מצינו דברי כ"ק אדה"ז בשו"ע או"ח<sup>1</sup>, וז"ל: "אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית . . . ואם לובשן כולם זה אחר זה בלי הפסק שיחה בינתיים והי' דעתו מתחילה בשעת הברכה ללבשם כולם מיד, לא יברך אלא ברכה אחת לכולם . . . אבל אם הפסיק ביניהם בשיחה או בדברים אחרים, צריך לברך על כל אחד ואחד, ודוקא שהפסיק שלא לצורך לבישה אבל לצורך לבישה כגון שאמר תנו לי הבגד אין צריך לברך". עכ"ל.

ובקו"א (סק"ג) מגלה אדה"ז את דעתו שדין זה שווה גם לברכת השחיטה, וז"ל: "כן כתבו הרא"ש והטור והשו"ע, ואחריהם נמשכו כל האחרונים לבד המגן אברהם, שכתב וז"ל: לפי מה שהכריעו האחרונים ביורה דעה סימן יט שאין לברך, הוא הדין כאן עכ"ל, ולא עיין שם בש"ך שכתב בשם כל האחרונים דצריך לברך, זולת הט"ז שמספק עצמו בכך וכבר השיג עליו בנקודות הכסף (ובספרים אחרים הגי' במגן אברהם דיש לברך, וכן צריך להיות)". עכ"ל.

העולה מכאן, שלדעת אדה"ז - דיבור (הן בין לבישת הציציות והן בין השחיטות) הרי הוא כהפסק גמור. כלומר, לשיטתו - מי שהפסיק בין השחיטות בדיבור, חשוב כהפסק גמור ועליו לברך שוב אם ממשיך בשחיטה (היינו, שגם לשיטת השמ"ח אם הפסיק הפסק גמור צריך לחזור ולברך כשחזור לשחוט, ומחלוקתם היא רק בשאלה אם הפסק בדיבור הוא הפסק גמור: לדעת השמ"ח לא, לדעת אדה"ז - כן).

(1) הל' ציצית סימן ח סכ"א.

## ג

## דעת אדה"ז אי מותר להפסיק

ולאחר שביירנו דעת כ"ק אדה"ז בנוגע לעצם הדיבור, שהוי הפסק גמור, הנה יש לברר האם מותר לכתחילה להפסיק באמצע השחיטה ולברך שוב אח"כ, או שיש בזה חשש דברכה שאינה צריכה, ואסור להפסיק באמצע.

ובשו"ע באו"ח מפרט אדה"ז את חומר גרם ברכה שאינה צריכה במספר מקומות:

בסכ"ה סי"ג כותב אדה"ז: "תפילין של יד ותפילין של ראש אינן מצווה אחת, אלא הן ב' מצות שאינן מעכבות זו את זו. . ומפני שאסור לברך ברכה שאינה צריכה אם אפשר לפטור את עצמו בברכה אחת אין לברך ב' ברכות, לפיכך תיקנו חכמים שיסמוך הנחת תש"ר לתש"י בלי שום הפסק דיבור בינתיים כדי שתעלה הברכה שיברך על של יד גם לתפילין של ראש". עכ"ל.

ובפסקי הסידור, בדיני תפילין, כתב אדה"ז: "אעפ"כ אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש מותר להפסיק ולענות עם הציבור. ואע"פ שגורם ברכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה - לפי שיש אומרים שמברכים לעולם על של ראש על מצות תפילין אף אם לא שח בינתיים, ואף שאין לנהוג כן לכתחילה, דספק ברכות להקל - מ"מ לענין איסור גרם ברכה שאינה צריכה כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מענית דבר שבקדושה". עכ"ל.

היינו - כל הסיבה שהתירו להפסיק בין תש"י לתש"ר לענית דבר שבקדושה היא בגלל שיש דעה שכך צריך לברך מלכתחילה, אמנם באם לא היתה דעה זו - הי' אסור להפסיק ביניהם, כיון שמביא לידי ברכה שאינה צריכה.

אך הנה בסימן רמט בקו"א סק"ד, מפלפל אדה"ז בשאלה מהי הגדרת ברכה שאינה צריכה (שהיא איסור חמור, שחוזרים עליו מעורכי המלחמה, כמבואר שם), ומבואר שם חילוק יסודי בין ההפסק בין תפילין ש"י לש"ר, לשאר הפסק בין ברכות:

למסקנתו, אם הברכה נגרמת כתוצאה מרצון האדם ותאוותו (לדוגמא, אכילת פרפרת קודם הסעודה - שטבע האדם שרוצה בכך דוקא לפני שאוכל לחם), הרי זו ברכה שנצרכת (על אף שלכאורה יכול הי' להמתין באכילת פרפרת זו עד אחר תחילת הסעודה, ואז לא הי' צריך לברך עליו' בנפרד). אך אם רוצה להרבות בברכות וזו מגמתו - הרי זו ברכה שאינה צריכה (על אף שבסופו של דבר אוכל הכל). אמנם אם כוונתו לצאת ידי חובת מצווה, כמו אכילת שלש סעודות בשבת או אמירת ק' ברכות ביום - פוסק אדה"ז שאין כאן משום ברכה שאינה צריכה.

וכאן מוסיף אדה"ז ומחלק בין מצות התפילין למצות אחרות. וזלה"ק:

"ומשום הכי למדו מכאן (בנוגע לקריאת הכהן הגדול ביום כיפור, שקורא בס"ת אחד מענין היום ולאחר מכן ממשיך לקרוא בע"פ מפרשה אחרת, ולא מתוך ס"ת נוסף - כדי שלא יצטרך לברך גם עליו, שהרי זה ברכה שאינה צריכה - המלקט) לענין שח בין תפלה לתפילה דאין לענות אפילו איש"ר וקדושה משום דמחוייב הוא לתוכפן זו אחר זו בלאו הכי", ומסיים

"ולפי זה איכא נפק"מ לדינא, דבין שחיטה לשחיטה מותר לענות איש"ר וקדושה לדברי הכל".  
עכ"ל.

היינו, שהכל תלוי ברצונו של האדם: כשמדובר על דברים שיש חובה לעשותם בזה אחר זה, כתפילין (וקריאת הכה"ג ביו"כ) - אין לאדם בחירה בזה, והוא מחוייב שלא להפסיק. וממילא, כל הפסק גורם ברכה שאינה צריכה. לאידך, בברכות הנהנין, שהם רשות ולא חובה, שהרי אם אינו חפץ לאכול כעת אינו חייב לברך ולאכול - אין ענין ברכה שאינה צריכה אם יברך שוב כשירצה לאכול.

ומזה נלמוד גם לענין שחיטה: על אף שכיון לשחוט כל מה שהי' לפניו, ובאופן הרגיל הי' לו לשחוט את כולם בלא הפסק (כסברת התוס' דלהלן) - הרי אם ההפסק הוא חובה עליו (כענית איש"ר וברכו), יכול ואף צריך להפסיק, אלא שצריך לברך אח"כ כשחוזר לשחיטתו (ואין כאן משום ברכה שאינה צריכה).

## ד

### שיטת אדה"ז אי רוצה ומתאוה להפסיק

ולאחר שביארנו שבאם ההפסק הוא חובה עליו - מותר לו להפסיק, יש לדון שוב מהו הדין במקרה בו אין ההפסק חיוב עליו, אלא שהוא רוצה ומעוניין בהפסק זה.

ובהקדים, שכפי שהוזכר לעיל (מסרמ"ט קו"א סק"ד), האיסור המוחלט להפסיק בין המצות הוא רק במצות שהאדם מחוייב לתוכפן ככל האפשר (כתפילין וקריאת התורה של הכה"ג ביו"כ). אך בברכות הנהנין, אם רוצה ומתאוה לעשות דבר מסויים דוקא בזמן מסויים, הרי שגם אם בשל רצון זה עליו לברך ברכה נוספת, אין כאן משום ברכה שאינה צריכה.

אמנם בנוגע לברכת השחיטה - נדמה שהמענה הפשוט לשאלה זו הוא שאסור לו להפסיק גם אם רוצה ומתאוה לכך. ויש להוכיח כן ממה שבתחילת הקו"א הנ"ל מביא אדה"ז את דברי התוס' במנחות<sup>2</sup>, וז"ל:

"מכאן מדקדקים כשאדם שוחט עופות או בהמות הרבה וסח בין עוף לעוף, שחוזר ומברך - ומ"מ עבירה היא בידו כדאמרינן הכא שחוזר עליהן מעורכי המלחמה. ושמא שאני תפילין שמצווה אחת הן, אבל התם, שאם ירצה ישחוט ואם ירצה לא ישחוט. ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה". עכ"ל לענינו.

היינו, שעל אף ההבדל המהותי בין ברכת השחיטה להנחת תפילין, סובר התוס' שאין להפסיק בדיבור, היות ויכול להסתפק בברכה אחת - ומלשונו משמע שאין כלל נפק"מ אם רוצה להפסיק או לא: תמיד צריך להשתדל לא להפסיק (על אף שאולי אפשר לומר שלא עובר עבירה חמורה שחוזרין עלי' מעורכי המלחמה). וכן פוסק הרא"ש ועוד ראשונים.

והיוצא מזה הוא שלפי דברי השו"ע סי"ט שהוזכר לעיל, ש"אם רוצה לשחוט הרבה צריך ליזהר שלא ידבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה . . ויש אומרים דשיחה



בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק, כלומר - האופן היחיד להתיר שיחה בעלמא הוא לדעת האומרים שדיבור אינו כהפסק. ואם כך - לפי שיטת אדה"ז, שדיבור הוא הפסק גמור - אין להפסיק בדיבור גם אם רוצה בכך.

ועל אף שלכאורה הי' ניתן ללמוד משם, שהיות והדין הוא שאם חפץ האדם ומתאוה לאכול דבר מה בזמן ספציפי דוקא, ובשל כך יצטרך לברך ברכה נפרדת - אין כאן משום ברכה שאינה צריכה, כך גם לעניננו - ברכת השחיטה: אם השוחט חפץ ומתאוה לעשות דבר מה שבגללו יצטרך לברך שוב על השחיטה, הרשות נתונה בידו - הנה מפורש בתוס' דלעיל שאסור להפסיק בין השחיתות, ואדה"ז מביאו, וכותב במפורש שיש להקל בשחיטה רק בדבר שמחויב בו, ולא בשום דבר אחר אף אם רוצה בכך.

וי"ל יתירה מזו:

באו"ח סימן רטו ס"ד כותב אדה"ז במפורש: "אסור לגרום ברכה שאינה צריכה . . . במה דברים אמורים, כשיכול לפטור שני דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד, אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפלה - טוב יותר להרבות בברכות". עכ"ל.

והרי לנו חילוק מפורש: בנוגע לברכות הנהנין דלעיל, שם מדובר על ברכות שונות (וראה להלן התייחסות לשיטת אדה"ז בקו"א שם לענין ברכות נפרדות על פירות שברכתן שווה), מותר ורצוי להרבות בברכות (כלשון אדה"ז בסיומן ריב ס"ח: "לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות וימעט באינם צריכות"), אך בנוגע לדברים שברכתם שווה (כברכת השחיטה) - אין להרבות בברכות כלל.

ולכן, למרות שאולי יש אפשרות ללמוד קולא מדין ברכות הנהנין לענין שחיטה - לא נוכל להקל יותר ממה שאדה"ז מיקל במפורש לענין הפסק בדבר שמחוייב להפסיק בו, כעניינת קדושה ואיש"ר.

## ה

### מציאות השחיטה כיום והנפק"מ למעשה

אמנם נראה שמציאות השחיטה היום השתנתה, ולאור זאת יש צדדים נוספים להקל. וכדלהלן:

מלשון כל הפוסקים הדנים בכך, החל מהתוס' ועד לשמ"ח ואדה"ז, משמע שלפני השוחט מזומנים כל הבע"ח שאותם הוא רוצה לשחוט, ומשעה שבירך והחל בשחיטה הברירה נתונה לחלוטין בידי, אם לשחוט עד גמירא או להפסיק (וראה פירוט בענין זה להלן). אמנם המציאות כיום היא (בשחיטת עופות) שהשוחט מתחיל בעבודה וממשיך לפרק זמן מסויים, ולאחר מכן חובה עליו להפסיק לשחוט ולצאת להפסקה ממושכת (בדרך כלל כמחצית השעה) ואז הוא חוזר שוב ל"ליין" וממשיך לשחוט. שחיטה במצב כזה יוצרת מציאות הלכתית מעניינת, שלה כמה נפק"מ למעשה בפועל:

א. מכיון שגם אם ירצה, לא יוכל השוחט להשלים את כל השחיתות בחדא מחתא - דבר

שעליו לא דיברו הפוסקים - אולי י"ל שבמציאות כזו יקל אדה"ז, ויתיר להפסיק לכתחילה בין השחיתות, וכדלהלן:

ראשית כל, עיקר לימוד דין ההפסק בין השחיתות נלמד מהמובא בהלכות ציצית (ס"ח סכ"א) דלעיל והשוואת אדה"ז דין זה לדין ברכת השחיתות בקו"א. ושם, בגוף הסעיף, כותב אדה"ז, וז"ל: "אם לובשן כולם זה אחר זה בלי הפסק שיחה בינתיים והי' דעתו מתחילה בשעת הברכה ללבושם כולם מיד, לא יברך אלא ברכה אחת לכולם. . . וכן אם לא הי' בדעתו מתחילה בשעת ברכה ללבשם כולם מיד. . . הוה כמפסיק וצריך לברך". עכ"ל לעניננו.

היינו, כל עיקרו של דין זה הוא אם הבגדים מונחים לפניו והוא רוצה ללבשם כולם כעת, מיד. אך אם אין בדעתו ללבשם כולם בזה אחר זה מיד, עליו לברך ברכה נוספת כשמתחיל ללבשם שוב. היינו - אם אינו יכול להשלים כל המצווה מאיזו סיבה שתהי' - עליו לברך שוב (ולא רק שמוטר לברך מצד ברכה שאינה צריכה - אלא צריך לעשות כן).

שנית, בשו"ע אדה"ז מוזכר ענין אי ההפסקה בדיבור כדי שתחול הברכה על כל הפעולות גם במצווה נוספת - הפרשת חלה ממצת מצווה, וז"ל (סתנ"ז ס"ד): ועכשיו שנהגו העולם ללוש עיסות גדולות משיעור חלה. . . הן מפרישין חלה מכל עיסה ועיסה בפני עצמה. . . אבל אם אדם א' מפריש מכל העיסות - די בברכה אחת לכולן אם אינו נמלך, שאם בשעת ברכה הי' בדעתו לפטור בברכה זו כל החלות שיפריש, אע"פ שלא הי' יודע אז כמה חלות יפריש - אין זה נמלך אא"כ הפסיק בינתיים בשיחה שאין בה צורך להפרשת חלה". עכ"ל לעניננו.

ויש לדייק בלשון אדה"ז: בדין ציצית (סימן ח סכ"א דלעיל) כתוב "לא יברך אלא ברכה אחת לכולם" (ולא "די בברכה אחת לכולם"), היינו - שישנו איסור להפסיק ולברך, אך כאן, הלשון הוא פחות מחייב: "די בברכה אחת לכולן. . . אא"כ הפסיק".

וי"ל שהבדל זה קשור לשאלה על מצב זמינות המצות: בהלכות ציציות מדובר במקרה שכל בגדי הט"ק ערוכים ומוכנים לפניו ובדעתו ללבשם מיד, ואם כן - אין לו להפסיק; אבל בהלכות חלה, בהכרח לומר שאין המצב כן - לבד מהעובדה שמדובר בערב פסח, שבו אין להניח לעיסה להמתין להפרשתה, הרי אדה"ז כותב שם שאינו יודע מכמה עיסות יפריש, היינו - שאינן מוכנות להפרשה בזמן הברכה.

ועל כן, אפשרות ההפסק מקובלת יותר. ולהעיר, שבסימן ריג ס"ז מזכיר (ושולל) אדה"ז מציאות שהרבה אנשים מפרישים בברכה נפרדה חלה מכמה עיסות השייכות לאותו אדם - באותה שעה! והרי לנו מקור נוסף לקשר בין הזמינות וגרם ברכה שאינה צריכה<sup>3</sup>.

ועוד יש להעיר, שבסימן רמט קו"א סק"ד שהוזכר לעיל, מביא אדה"ז חילוק מענין בברכה ואכילת כמה פירות שברכתם שווה, ומנסה לברר את דעת המג"א בענין זה, שמביא שתי דעות דומות: את האחת שולל - והשני' נותרת על כנה, וכדלהלן:

הר"מ גלאנטי כותב שאם רוצה להרבות בברכות על פירות שברכתם שווה, יכול להביא לפניו פרי אחד ולברך עליו, ואז להביא פרי נוסף (מאותו מין) ולברך גם עליו וכן הלאה.

3) דיוקים אלו, והסברא הנלמדת מהם, למד הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה, ופרסמם במאמר בקובץ "אהלי שם" שנה ד חלק ז.

והשל"ה חולק עליו ואומר שאם הפירות מונחים לפניו על השולחן, והוא באמצע הסעודה - מותר לו להותיר פירות לאכילה אחרי ברכת המזון, ולברך עליהם שוב אז. המג"א לא מקבל את דעת השל"ה, ואילו את דעת הר"מ הוא מצטט ללא עוררין. ואדה"ז מיישב מדוע, וז"ל: "כשחפץ לאכול כל הפירות היום אף בלא ריבוי הברכות - דבכהאי גוונא מיירי בשל"ה, דסתמא דמילתא כשהביאום לפניו מצידו לא ייבצר לאכול כולם מיד אלא שמניחם בשביל לברך עוד - הרי זה גורם ברכה שאינה צריכה. לאפוקי כשאם לא ריבוי הברכות לא הי' אוכל כלל פירות אלו היום". עכ"ל לעניננו, עיי"ש בהרחבה.

והעיקרון העולה מדבריו זהה למה שהובא לעיל:

אם יכול לבצע את כל הדברים שעליהם בירך מיד - הם לפניו, מוכנים ומזומנים ("מצידו לא ייבצר לאכול כולם מיד") - מוטלת עליו החובה לא להפסיק עד גמירא, כדי להימנע מהצורך לברך ברכה נוספת. אך אם אין באפשרותו להתמיד ברציפות (כבשחיטה כיום) - הרי שאין זו "ברכה שאינה צריכה".

ואף שכאמור, ניתן למצוא סיבות רבות לחלק בין ברכות הנהנין לברכת השחיטה (ולדוגמא: א. ברכות הנהנין נתקנו מתחילה להנאת האדם, ולכן אם מדובר בהנאתו מתחשבים בכך רבות, משא"כ בשחיטה. ב. בברכות הנהנין הרשות מסורה לאדם לחלוטין - ביכולתו להחליט אם רוצה לאכול, אם לא רוצה אך יאכל כדי לברך או אם לא רוצה לאכול כלל - משא"כ בשחיטה בימינו, שבה האדם מחוייב לשחוט הכל, אלא שמחייבים אותו לפרק זמן של מנוחה בין השחיטות וכו'),

מ"מ נראה שהעיקרון השזור כחוט השני בכל המובאות דלעיל שומר על אחידותו: דין ברכה שאינה צריכה, שממנו נגזר החיוב לא להפסיק בין השחיטות הוא רק אם הכל מזומן לפניו ובידו לסיים את מלאכתו ברציפות. אך אם עליו להפסיק לפרק זמן מסויים, מסיבות שאינן בשליטתו - שוב אין כאן גרם ברכה שאינה צריכה, ויכול להפסיק.

ולכן, בנוגע לשחיטה, נראה לענ"ד להציע:

אם מדובר במציאות בה כל הבע"ח עומדים ומוכנים לפניו, והוא מברך ובדעתו להתחיל ולסיים את כל השחיטות בחדא מחתא - אין לו להפסיק כלל (אלא לדבר שחובה עליו, כענית איש"ר וברכו). אך אם מדובר במקרה בו יצטרך להמתין בלאו הכי, לא על כך אסרו כשפסקו שאין להפסיק.

(ולכשתדייק בדברי התוס' דלעיל תראה שכן אפשר ללמוד מלשונו: הוא כותב "ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה": היינו - כל סיבת הזהירות כאן היא משום שיש באפשרותו לשחוט הכל בברכה אחת - ומדוע להפסיק? אך אם מדובר על מקרה שמבחינה מעשית כמעט אין אפשרות שלא יפסיק, מסיבות אובייקטיביות (כמצב כיום בשחיטת עופות דלעיל).

וראה להלן התייחסות - של אדה"ז - לקושי הנובע מהימנעות מדיבור במשך זמן ארוך), במצב כזה סברא זו אינה קיימת וממילא אין סיבה להתאמץ כדי להימנע מהפסק. ובחילוק זה ניתן גם להעמיד את כל דברי הראשונים, ועד לפסק השו"ע: אסור להפסיק בין השחיטות -

אם כולם עומדים ומזומנים לפניו, ויכול לפטרם בברכה אחת. אך אם לא - אין איסור).

## ך

### במציאות בה השוחט חייב להפסיק - יכול להפסיק לכתחילה

ב. ברוב המקרים, בשעת ההפסקה לא יימלט שיהי' הפסק בין אם השוחט רוצה ובכך ובין אם לאו. לדוגמא: מקום המנוחה נמצא בנפרד ממקום השחיטה, באופן שעל מנת להגיע לשם על השוחט לצאת "מבית לבית" או "מחצר לבית", דבר שלפי אדה"ז (בריבוי מקומות, ולדוגמא - או"ח סימן קעח ס"א, רעג ס"ב ועוד) מהווה הפסק בלאו הכי, וכאמור - לשוחט אין בחירה בזה (ובעיקר - הרי לדברי אדה"ז בסימן רמט דלעיל אמירת איש"ר וברכו היא בגדר הפסק - ואם כן, בודאי שברכות הנהנין נכנסו לגדר זה, והאומנם נגזור תענית על השוחט עד גמר השחיטה?).

ויש להעיר שייכתן שעצם העובדה שפוסקים מלשחוט במשך זמן - הרי זה הפסק<sup>4</sup>. ולענין כמות הזמן הנחשבת להפסק בין השחיטות לענין ברכה - ולדוגמא: בסימן יח ס"ק יז כותב אדה"ז שבדיקת הסכין בין השחיטות אינה נחשבת להפסק בין השחיטות לענין ברכה - והגע עצמך: אפילו בדבר כזה, שהזמן שנצרך לעשותו הוא מינימלי כידוע, ישנה הו"א לומר שמפסיק, עד שמוצא אדה"ז לנכון להבהיר שאינו הפסק - ואנן, הרגילים להפסקות ממושכות בין השחיטות כדלעיל, מה נעני אבתרי' (וראה להלן ס"ח דיוק נוסף הנלמד מפסק זה).

לכן, היות והתוס' שמצטט אדה"ז בנוגע לברכה שאינה צריכה בשחיטה נשען על דעת השוחט - שביכלתו להחליט אם לסיים את השחיטה או אם לעשות הפסק (וכלשונו: "ומיהו מסתברא דכיון שיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה"), אבל במקרה שדבר כזה (כמעט) אינו ביכולתו, והיות שגם בנוגע לברכות הנהנין דלעיל מייחס אדה"ז חשיבות יתירה ליכולת האדם עצמו להשלים מעשיו ("מצידו לא יבצר לאכול כולם מיד")

ובעיקר - גם בדין הציצית, שאדה"ז משווה דיני ההפסקה בברכתה להפסקה בין השחיטות, ושם מפורש ש"הי' דעתו מתחילה ללבשם כולם מיד" - נראה לומר שבמציאות שבה הזמן בו חייב השוחט לעצור ממלאכת השחיטה אינו תלוי כלל בדעתו וברצונו - גם אם יפסיק בפועל בדיבור שהי' יכול להימנע ממנו, אינו בגדר גורם ברכה שאינה צריכה.

(והרי אפילו לדעת השמ"ח המחמירה דלעיל, כדאי להפסיק בהפסק גמור אם דיבר, היינו - אם האפשרות שלא להפסיק רחוקה, עדיף להפסיק באופן מלא ולברך אח"כ מאשר להשתדל שלא להפסיק ולהיכנס לחשש הפסק).

(4) וראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ג ע' תקמד ביאור בנוגע לחישוב זמן ההפסק בהתאם למצווה בה מדובר, עיי"ש.

## ז

## דיבור בעת ההפסקה

ג. במשך ההפסקה קשה עד מאד להימנע מכל דיבור שהוא.

ובנוגע למציאות זו, בה שוחטים שעות ארוכות (עם הפסקות רבות במהלכן), מצאנו שאדה"ז מתחשב בקושי שלא לשוח (שיחה שאינה מענייני השחיטה) במשך זמן ארוך:

באו"ח סימן תעה (סי"ח) כותב אדה"ז: "ולכן צריך ליהזר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו (כלומר, אכילת הכורך) כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו. ויש נזהרין בזה שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל האפיקומן כדי שתעלה ברכה זו גם לאכילת אפיקומן, וחומרא יתירה היא", עכ"ל.

ומקור דין זה הוא בחק יעקב סקי"ד, ושם נכתב: "והוא חומרא יתירה נגד משמעות הפוסקים והוא ממש דבר שאי אפשר ליהזר כלל בכל הסעודה". עכ"ל. ולאחר מכן מאריך לבאר שגם מצד עצם הדין אין בזה צורך כל כך.

ובנוגע לעניינינו: אם הימנעות מדיבור במשך שעת הסעודה היא כמעט בלתי אפשרית, ועל כן מקילים - בודאי שנוכל לקבוע שהימנעות מדיבור במשך שעות עבודה כה רבות אינה בגדר "גזירה שרוב הציבור יכול לעמוד בה", ועל כן - עצם הימצאות הפסקות ארוכות שכאלה יוצר מציאות שבה השוחט אינו יכול לשחוט מתחילה עד סוף בברכה אחת, ומשכך - מותר לו לשוחט לדבר במהלך יום עבודתו הנמשך כמה וכמה פעמים ככה (אלא שבניגוד להנ"ל - לענין שחיטה, כאשר חוזר לעבודתו - עליו לברך, וכבפנים).

## ח

## הדיבור בהפסקה אי חשיב "לצרכי שחיטה"

ד. מזקני השוחטים שמעתי שלדעתם - שוחט שעובד כל היום כנ"ל, צריך הרי לשמור על צלילות דעתו ועירנותו, ועל כן, שיחה זו ששה, שאינה קשורה ישירות לשחיטה - נחשבת "לצרכי שחיטה" בשל הסיוע הנפשי שנותנת לשוחט, למען יוכל להתרכז במלאכת הקודש, וממילא אין זה הפסק.

אך הנה מלבד שקשה להעמיד זאת בפועל, שכל שיחה בטלה "לצורך שחיטה" תיחשב, נראה שאין זו דעת אדה"ז:

לעיל הובאה דוגמא מדיני בדיקת הסכין (שו"ע אדה"ז יו"ד סימן יח ס"ק יז) שבנוגע אלי' הבהיר אדה"ז שאינה הפסק - והגע עצמך: אפילו בדבר כזה, צורך שחיטה מובהק, ישנה הו"א לומר שנחשב הפסק עד שמוצא אדה"ז לנכון להבהיר שאינו כן, עאכו"כ בדבר ששייכותו לשחיטה היא כה רחוקה (ולהעיר, שבסימן ח מביא אדה"ז דוגמאות לדיבור "לצורך" (לבישת הציצית): "כגון שאמר תנו לי הבגד" - ומובן שרק דיבור כזה, השייך ישירות לענין, נחשב

"לצורך".

והנה, על אף שאין שיחה זו נחשבת ל"צורך שחיטה", הנה בהחלט ניתן לשייך אותה ל"צורך השוחט": היינו, יש לומר שגדרה שונה, היות ואין מטרתה "להרבות בברכות", אין כאן חוסר שימת לב ואי איכפתיות, ואפילו לא "שחפץ ומתאוה": צורך אמיתי יש בדבר, והוא הוא המסייע לשוחט להתמיד במלאכת הקודש בדעה צלולה ודריכות ראוי.

לסיכום הדברים:

מדברי אדה"ו (בסימן רמט קו"א סק"ד) ניתן להבין בדרך אפשר שלא גרע דיבור הנצרך לשוחט מ"חפץ ומתאוה" בברכות הנהנין (כשברכתם שווה), שלגביו אין גרם ברכה שאינה צריכה, אך מ"מ, מצאנו היתר מפורש בדעת אדה"ו להפסיק בין השחיטות רק במקום שבו מחוייב להפסיק (כאיש"ר וקדושה).

אמנם נראה לומר בדעתו שבמציאות כהיום (על כל צדדי ההיתר שלה: א. השחיטה מופסקת שלא ברצון השוחט ואין לו שליטה על כך. ב. ברוב המקרים, הפסק (גם אך לא רק בדיבור) הוא כמעט בלתי נמנע. ג. הימנעות מדיבור למשך שעות כה רבות קשה עד מאד וכמעט בלתי אפשרית. ד. שחרור המתח בהפסקות, הכולל דיבור, הוא צורך חיוני לשמירת ערנות ודריכות השוחט) ניתן להתיר לשוחט לדבר בין השחיטות, ובלבד שכאשר חוזר למלאכת הזביחה יברך שוב - ואין כאן משום גרם ברכה שאינה צריכה.

לסיום אציין שעקב חשיבות ענין זה והנפק"מ הגדולה למעשה שיש לו לשוחטים ובודקים בכל אתר ואתר, הצעתי הדברים לפני כמה רבנים מורי הוראה מאנ"ש, ורק לאחר שסמכו ידיהם על הנכתב - הבאתיו כאן.



שער  
גאולה ומשיח





## "ונהרו אליו כל הגויים"

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות מעלת הגילוי שיהי' לע"ל, והחידוש בו לגבי הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך / יקשה מהייעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים" / יביא תיווך כ"ק אד"ש מה"מ במארז"ל גבי מציאות הגויים לע"ל / יביא מארז"ל הסותרים באופן מציאות הגויים לע"ל / יבאר דבפשטות ס"ל להרמב"ם שיתגירו הגויים לע"ל, אך מדברי כ"ק אד"ש מה"מ לא משמע כן / יבאר דלע"ל יהיו הגויים כ"גר תושב" / זוחה ביאור זה / יבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח

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

### א

#### הקושי ב"ונהרו אליו כל הגויים"

בתחילת נבואתו של ישעי' על הגאולה העתידה איתא<sup>1</sup>: "והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים". וממשיך בפסוק שלאח"ז: "והלכו עמים רבים ואמרו לנו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

וביאר המפרשים<sup>2</sup> את כוונת הפסוק, שלאחרי שיבנה ביהמ"ק בגאולה האמיתית והשלימה, אזי יקבצו וימשכו לבית המקדש כל עמי הארץ. והפסוק נוקט הלשון "נהרו" שהוא משורש תיבת "נהר", היינו שהגויים ימשכו לירושלים "כנהר המושך"<sup>3</sup>.

והנה, בריבוי מקומות בחסידות מבואר העילוי שביעוד זה ד"ונהרו אליו כל הגויים", שלע"ל יהי' הגילוי אלקות באופן נעלה ביותר, עד שכל הגויים ינהרו מעצמם לביהמ"ק ברצונם לקבל את הגילוי אלקות<sup>4</sup>.

ובד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו<sup>5</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את מעלת הגילוי אלקות שהי' בזמן שלמה המלך, ומקשר זה עם היעוד ד"ונהרו אליו כל הגויים", וזלה"ק:

(1) ישעי' ב, ב.

(2) רש"י, מצו"ד ומצו"צ על אתר.

(3) לשון המלבי"ם שם.

(4) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפא.

(5) סה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך.

"וידוע, דזה שכל הגויים היו בטלים לשלמה [שלכן הי' בימיו מנוחה ושלום] הוא שהיו בטלים להגילוי דאוא"ס שהאיר על ידו. ועד"ז הוא בנוגע לזה שבאו אליו מכל העמים לשמוע את חכמתו, דהטעם האמיתי על זה שבאו אליו הוא מפני שנמשכו לאלקות (וע"ד מ"ש במשיח ונהרו אליו כל הגויים, דזה שכולם יהיו נמשכים אליו הוא שיהיו נמשכים לאלקות). כי הגילוי אור שהאיר אז, משך אליו את הניצוצות שבהעמים, בדוגמת אבוקה שמושכת אלי' כל הניצוצות. וכיון שהגילוי שהאיר אז הי' גילוי נעלה ביותר, לכן גם הניצוצות שבמקומות הרחוקים נמשכו להגילוי שהאיר ע"י שלמה".

וממשיך שם ומבאר שעיקר הפעולה על העמים בתקופת שלמה היתה ע"י ביהמ"ק, ומבאר שביהמ"ק שונה הוא מהמשכן, שבהמשכן הי' צ"ל פעולה בדרך מלחמה, שהמשכן הי' הולך במדבר ומבטל את הקליפות שהיו במדבר, שזהו ע"ד מלך שיוצא למלחמה; ובביהמ"ק הי' הפעולה בדרך מנוחה ושלום, שהניצוצות נתבררו בדרך ממילא, שלכן נקרא "שלמה" מלשון מנוחה ושלום, שכל העמים נמשכו אליו מעצמם בלא שיצטרך איזה פעולה של מלחמה".

והנה מה שמבאר שם שבזמן שלמה הי' הענין ד'ונהרו אליו כל הגויים" רק "על דרך" מה שיהי' לע"ל - מובן ע"פ מה שמבאר בהמשך המאמר, שבזמן שלמה הי' שלימות הגילויים, אמנם לע"ל יהי' גילוי העצם שלמעלה מגילויים (ובלשון החסידות הוא התגלות א"ס שברדל"א - פנימיות עתיק, ולא רק חיצוניות עתיק שזה הי' אצל שלמה).

ועפ"ז מובן שמכיון שהגילוי דלעתיד יהי' נעלה יותר מהגילוי שהי' אצל שלמה, הנה גם המשיכה של הגויים תהי' גדולה יותר ופנימית יותר, שלכן בפשטות לע"ל יבואו "כל הגויים" כפשוטו (ולא רק מקצתם כפי שהי' אצל שלמה).

והנה, לאחר שמבאר במאמר הנ"ל את ענין הגילוי שהי' אצל שלמה המלך, מבאר את מעלת הגילוי דלעתיד. ומביא את דברי הע"ח שבעליית המלכות יש ו' מדריגות - בזמן שלמה הי' מדריגה ה', ולע"ל תהי' מדריגה הו'. ומבאר החילוק ביניהם, שבמדריגה ה' הגילוי הוא בכל המדריגות שבמלכות ועד ליסוד שבמלכות, אבל לא במלכות שבמלכות; ובמדריגה הו' הגילוי יהי' גם במלכות שבמלכות, שהכוונה בזה היא שגם במלכות שבמלכות כמו שהיא במקומה יהי' גילוי אוא"ס.

ומבאר שזוהי מעלת הגילוי דלע"ל, שיפעל על כל העולם כולו - גם על הענינים שנעשו כמו רע ממש, שגם הם - כמו שהם במקומם - ייהפכו לאלקות.

ולפי זה לכאורה צריך להבין, מדוע לע"ל יהי' הענין ד'ונהרו אליו כל הגויים", שמשמעו הוא שכל העמים ילכו וינהרו לביהמ"ק בשביל להיות בטלים לה', והרי לכאורה כל מעלת הגילוי דלעתיד הוא שכל העולם (והעמים בכללם) יתבטל ויוכלל באלקות כפי שהוא במקומו (שזהו החילוק בין הביטול בזמן שלמה להביטול דלעתיד כנ"ל), ומדוע לשון הייעוד דלע"ל הוא "ונהרו אליו גו"?"

6) ומבאר שם בעומק יותר, שאף שגם המשכן פעל את פעולתו באופן בדרך ממילא, וכל הקליפות נתבטלו מלפניו בלא צורך בשום פעולה, הנה, המשכן הי' צריך לבוא למקום המתברר בכדי לבררו, וזה מורה שהי' איזה תפיסת מקום להמתברר. משא"כ אצל שלמה שלא הי' שום תפיסת מקום להמתברר והוא נתברר בדרך ממילא לגמרי, בלי שהמתברר (ביהמ"ק) הי' צריך לצאת ממקומו כלל.

ובדוחק הי' אפשר לבאר שזוהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ שכותב שהענין ד"ונהרו אליו כל הגויים" שהי' בזמן שלמה הי' רק "על דרך" מה שיהי' לע"ל, היינו, שבזמן שלמה בכדי להתברר הי' צריך המתברר להגיע למקום המברר, ולא הי' יכולת להתברר במקומו, אמנם לע"ל יתברר כפי שהוא במקומו, וזהו ההבדל בין הגילוי בזמן שלמה להגילוי דלעתיד.

אמנם ביאור זה דחוק ומושלל לגמרי, כפשוט, שהרי לע"ל הגילוי לא יהי' כלל באופן ד"ונהרו" אלא באופן שכולם יתבררו במקומם, והדרא קושיא לדוכתא.

## ב

### מציאות הגויים לע"ל

והנה, לכל לראש יש להקדים ולבאר ענינם של הגויים לע"ל, ובהקדים:

בלקו"ש<sup>7</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' פירושים סותרים עה"פ בנבואת בלעם<sup>8</sup> "וקרקר כל בני שת": פירוש התרגום אונקלוס שתירגם "וישלוט בכל בני אנשא" - היינו שמלך המשיח ישלוט על כל אומות העולם; ופירוש האבן עזרא שפירש "כמו מקרקר קיר והטעם הרס" - היינו שמלך המשיח ישמיד את כל האומות לע"ל, וישארו רק ישראל.

ומקשה שם על שיטת האב"ע, שהרי מצינו כו"כ נבואות המדברות בפירוש אודות מציאות אוה"ע לע"ל, וכמו הנבואה הנ"ל ד"נהרו אליו כל הגויים", וכן בדברי הנביא צפני': "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' גו'", וא"כ מפורש שאוה"ע יהיו מציאות לע"ל, ולא שיכרתו ויאבדו.

ומבאר שם, שבמציאות האומות לע"ל ב' אופנים: א. כפרט בגאולת ישראל, היינו שנרגש באומות ובעולם שהם קיימים כפרט בגאולת ישראל. ולפי אופן זה כל הגאולה היא רק בשביל ישראל. ב. נרגש בהם הגאולה שלהם עצמם. ולפי אופן זה הגאולה היא גם בשביל לברר ולזכך את העולם והאומות.

ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהאב"ע סובר כהאופן הא', שמכיון שהאומות יישארו רק כפרט בגאולת ישראל, הנה מציאותם כדבר בפ"ע תיבטל; ואילו אונקלוס סובר כהאופן הב' שהגאולה היא גם בשביל האומות, וגם לע"ל תישאר מציאותם כענין בפ"ע.

## ג

### מארז"ל סותרים באופן מציאות הגויים לע"ל

והנה, לאחר שנתברר לנו שלע"ל יהיו מציאות אומות העולם לכו"ע, יש לדון באיזה אופן זה יהי'. ובהקדים, דהנה מצינו מארז"ל סותרים בענין אוה"ע לע"ל:

(7) חכ"ג ע' 172 ואילך.

(8) בלק כד, יז.

איתא בגמרא<sup>9</sup>: "יתיב ר' אמי ורבי יצחק נפחא אקלעא דר' יצחק נפחא . . פתח אידך מינייהו ואמר מאי אותיבו לי' חברוהי לר"א "כל צאן קדר יקבצו לך וגו"<sup>10</sup>, אמר להן ר"א כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא. אמר רב יוסף מאי קרא "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו"<sup>11</sup> אמר לי' אביי ודלמא מעבודת כוכבים הוא דהדור בהו? אמר לי' רב יוסף "לעבדו שכם אחד" כתיב".

היינו שלדעת ר"א כל הגויים עתידים להתגייר לע"ל, ויעבדו את ה' בדיוק כמו עם ישראל. ובפשטות היינו שיקיימו כל המצוות כישראל.

וכן מצינו במקום נוסף<sup>12</sup> () : "הרואה . . מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובחול"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה".

ומשמע בבירור שלשיטת רשב"א הנה לע"ל כל הגויים יתגיירו ויקיימו כל המצוות כישראל (שלכן מברכים גם בחול"ל "והשב לב עובדיהם לעבדך", כיון שגם הגויים עובדי ע"ז היום עתידים להתגייר ולעבוד את ה' כישראל).

[ואף שהרשב"א הינו דעת יחיד, הנה כתב הדברי חמודות על הרא"ש (ברכות נו סכ"ה): "ופסק הרמב"ם כרשב"א, דת"ק נמי לא אסר שיאמר כן, אבל אם רצה לומר אין בכך כלום". כלומר, שלכו"ע יתגיירו הגויים לע"ל, ורק שת"ק ורשב"א חולקים האם יש חובה לברך בנוסח ה"ל].

ובראשונים מצינו ג"כ שפוסקים כן, וכמ"ש הר"ן (דרשות הר"ן ס"ז): "כבר נתבאר שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצוות ודקדוקיהן".

אך לאידך מצינו מפורש בגמ' שאוה"ע אינם עתידים להתגייר לע"ל (ע"ז ג, ב): "תניא רבי יוסי אומר לעתיד לבא באין עובדי כוכבים ומתגיירין. ומי מקבלינן מינייהו והתניא אין מקבלינן גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, אלא שנעשו גרים גרורים ומניחין תפילין בראשיהן תפילין בזרועותיהם ציצית בבגדיהם מזוזה בפתחיהם כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם אומרים לו על ה' ועל משיחו . . וכל אחד מנתק מצותו והולך . . והקב"ה יושב ומשחק שנאמר יושב בשמים ישחק".

ומפרש"י: "גרים גרורים - מאיליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן דמשום גדולתן דישראל קא עבדי". היינו שהגויים ירצו להתגייר, אלא שלא יתקבלו, ולבסוף גם הם עתידים לזנוח את קיום המצוות.

(9) ע"ז כד, א.

(10) ישעי' ס, ז.

(11) צפני' ג, ט.

(12) ברכות נו, ב.

## ד

## דעת הרמב"ם

והנה, מכמה מקומות בדברי הרמב"ם נראה שסובר כפי האופן הא' הנ"ל - שהגויים לע"ל יתגיירו ויקיימו מצות ישראל:

בהל' ברכות פוסק הרמב"ם כשיטת הרשב"א הנ"ל, שגם בחו"ל צריך לומר "והשב לב עובדיהם לעבדך". היינו שלשיטתו הגויים לע"ל עתידים להתגייר ולעבוד את ה'.

וכן מצינו בהל' מלכים שכותב הרמב"ם<sup>13</sup> שלע"ל "יחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל". והיינו בפשטות שלע"ל יתגיירו הגויים ויקיימו כל המצות כישראל.

אך הנה בלקו"ש הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שדעת הרמב"ם היא באמת שהגויים לא יתגיירו לע"ל, ומה שכותב "ויחזרו כולם לדת האמת", הנה הפירוש בזה הוא באופן אחר, וזלה"ק<sup>14</sup>:

"דמהמשך לשון הרמב"ם בהלכות מלכים שם משמע דאין כוונתו שיתגיירו ויקבלו דת ישראל . . אף שבכ"מ ברמב"ם . . מוכח שדת האמת היינו דת ישראל". והיינו שברמב"ם כאן ודאי שאין הכוונה ב"דת האמת" ל"דת ישראל", ולע"ל אין הגויים עתידים להתגייר ולקיים המצות כישראל.

והנה, מה שמפורש לעיל בגמ' שכל הגויים "גרים גרורים הם לע"ל", הנה ניתן לבאר (כפי שביארו בריבוי מקומות), שהרמב"ם יסבור כשיטת המהרש"א שם, שמבאר שאין הכוונה ב"גרים גרורים" שיקיימו המצות כישראל, ורק יקיימו ה' מצות שלהם (ודלא כרש"י שפירש ש"גרים" היינו כפשוטו שיתגיירו ויהיו כישראל).

אמנם צריך להבין כיצד פסק הרמב"ם כדברי רשב"א שגם בחו"ל במקום שנעקרה ממנו ע"ז צריך לברך "והשב לב עובדיהם לעבדך", שמה משמע שעתידיים הגויים להתגייר?

## ה

## הביאור שיהיו כ"גר תושב" והקושי בזה

והנה, יש שביארו בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהענין ד"גר תושב", שכאשר אינו-יהודי מקיים ה' מצות שלו מפני שכך ציוה ה' בתורה, הנה בזה הוא יוצא מגדר 'גוי' ונכנס תחת כנפי השכינה (אף שאינו נהי' יהודי לגמרי, כפשוטו), וכפי שמביא שם כ"ק אד"ש מה"מ את לשון רבינו גרשום<sup>15</sup>, שבגר תושב יש "קצת גירות".

ועפ"ז ביארו שלע"ל יהיו כל הגויים "גרים תושבים", כיון שיקיימו כל המצות מפני שכן

13) פי"ב ה"א.

14) הערה 76.

15) לכריתות ט, א.

ציוה ה' בתורה. ולכן אומרת הגמ' שהם יתגיירו לע"ל, ולכן פסק הרמב"ם כרשב"א ש"עתידים להתגייר", כיון שיעשו גרים תושבים שזהו "קצת גירות".

אמנם ביאור זה הוא דוחק קצת, כיון שאף שבגר תושב ישנו קצת ענין הגירות, מכל מקום, אין זה ענין הגירות לגמרי<sup>16</sup>, ואין משמע כן מלשו רשב"א בברייתא שעתידים "להתגייר", שמפשטות הלשון משמע שיתגיירו לגמרי.

וכמובן בפשטות שהלשון "גר" מורה על מי שנתגייר ונהי' ישראל גמור, והלשון "קצת גירות" כוונתה שבגר תושב ישנו גירות לגבי הז' מצות שלו, ואי"ז גירות גמורה (וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם שה"קצת גירות" היא רק "ביחס לז' מצות" שלו)<sup>17</sup>.

## ן

### החילוק בין תקופה הא' לתקופה הב'

ואולי יש לבאר בזה, ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדעת הרמב"ם<sup>18</sup>, שבימות המשיח ישנם ב' תקופות: תקופה הא' שבה "לא יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא יהי' שינוי במעשה בראשית, ותקופה הב' יש בה שינוי מנהגו של עולם, כתחיית המתים כו'.

ויש לומר שגם בנידון דידן - אופן מציאות הגויים לע"ל - ישנו חילוק בין תקופה הא' בימות המשיח לתקופה הב':

בתקופה הא' לא יתגיירו הגויים, וישארו גויים גמורים. וזהו מה שכותב הרמב"ם ש"יחזרו כולם לדת האמת", שמדבר כאן בתקופה הא' (שעלי' מדבר ב(כמעט) כל הלכות מלכים); ובתקופה הב' יתגיירו ויקיימו מצות כישאל. וזהו שפסק הרמב"ם כרשב"א שהגויים עתידים להתגייר לע"ל.

[ואף שהרמב"ם אינו מדבר אודות תקופה הב' בספרו בפירושו - הנה גם כאן אינו כותב בפירושו שעתידים הגויים להתגייר, אלא רק פוסק כרשב"א שמברכים "והשב לב עובדיהם גו'", כיון שאכן עתידים להתגייר ולעבוד את ה' בתקופה הב'].<sup>19</sup>

ועפ"ז אפשר לבאר (לשיטת הרמב"ם) שאין חילוק בין המארו"ל הנ"ל: הגמ' בע"ז ובברכות שאומרת שעתידים הגויים להתגייר - מדברת בתקופה הב'; והברייתא בע"ז ש"אין מקבלים גרים לימות המשיח" - מדברת בתקופה הא'.

ולפ"ז אין צריך לומר שהרמב"ם חולק על פירש"י בגמ' שם (שמפרש ש"גרים גרורים" היינו כפשוטו שיתגיירו), כיון שגם הוא ס"ל שבתקופה הא' אין עתידים להתגייר, ועל תקופה זו מדובר בגמ' שם.

הטעם לזה שבתקופה הא' לא יקבלו את הרוצים להתגייר, הוא משום שאז תהי' יד

16 וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ שם בהערה 52 שמה שמוסיף הרמב"ם התיבות "והוא מחסידי אומות העולם" הוא כדי להדגיש שאין הגר תושב נעשה גר אלא נשאר מחסידי אומות העולם.

17 ועוד יש לדחות זה מהמבואר לקמן ס"ז. עיי"ש.

18 לקו"ש חכ"ז ע' 207 ואילך.

ישראל תקיפה, וכל הגויים ירצו להתגייר ולהסתפח על נחלת עם ה', ולכן אין מקבלים אותם כיון שאין מקבלים את מי שרוצה להתגייר בשביל טובת עצמו. אמנם בתקופה הב' הרצון להתגייר לא יהי' בשביל הטובה, אלא שמכיון שיהי' גילוי אלקות נעלה ביותר בעולם, הנה כל האומות יראו שאלוקי ישראל אמת, ורק מטעם זה ירצו לבוא ולהתגייר, ומקבלים אותם.

## ז

### לע"ל יהיו הגויים עבדים לישראל

והנה, איתא בפירוש בגמ' שלע"ל "הכל עבדים הם לישראל", ו"כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשיין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים"<sup>19</sup>. וכמפורש בקרא<sup>20</sup>: "והיו מלכים אומניך ושרתיהם מניקותיך, אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו, וידעת כי אני ה'".

וכן איתא במדרש<sup>21</sup>: "בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עונים הגיע זמן גאולתכם. . באותה שעה מבהיק הקב"ה אורו של מלך המשיח ושל ישראל והולכים כלם לאורן של מלך המשיח ושל ישראל שנאמר והלכיו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך, ובאים ומלחכים עפר מתחת רגליו של מלך המשיח שנאמר ועפר רגליך ילחכו, ובאים כלם ונופלים על פניהם לפני משיח ולפני ישראל ואומרים נהי' לך ולישראל לעבדים, וכל אחד מישראל אלפים ות"ת עבדים יהיו לו".

וצריך ביאור כיצד זה מתווך עם המבואר לעיל.

ויש לבאר זה, ובהקדים, שברור הדבר שגם בתקופה הב' לא יהיו אומות העולם באותה מדריגה ממש כישראל, אלא יהיו במדריגה פחותה מהם. וי"ל שיהיו עבדים לישראל, שהעבדים יש בהם דין גירות, שמתגיירים ומקיימים המצות כנשים.

ובאמת מפורש כן בדברי כ"ק אדה"ז בלקו"ת<sup>22</sup>, וזלה"ק: "אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' שיהיו טפלים לישראל שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו' ויוכלו לעלות גם הם כו' רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה".

וע"פ המבואר לעיל מובן שענין זה יהי' בהתקופה הב', שאז יהיו הגויים עבדים לישראל, משא"כ בתקופה הא' שיישארו במצבם כפי שהיו בזמן הגלות (אף שבודאי יסיעו לישראל ולא יחטאו).

ועפ"ז ניתן לבאר דבר נוסף, והוא - מדוע לא מצינו בכל ספר הי"ד, שיוכיר הרמב"ם הא דלע"ל יהיו הגויים עבדים לישראל, שהוא גמ' מפורשת (ולכאורה יש בזה נפק"מ להלכה מה יהי' דינם בימות המשיח)?

וע"פ הנ"ל הביאור בזה פשוט, שמכיון שהגויים יהיו עבדים לישראל רק בתקופה הב' -

19) שבת לב, ב.

20) ישעי' מט, כג.

21) ילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט.

22) שלח מג, א.

לכן לא מזכיר זאת הרמב"ם (ויש לומר שדבר זה שכל הגויים יהפכו להיות עבדים לישראל הוא "שינוי מנהגו של עולם", ולכן יהי' רק בתקופה הב').

## ח

### מצבם הרוחני דהאומות לע"ל ועפ"ז הביאור בהנ"ל

ויש לומר, שהחילוק הנ"ל בין אופן מציאות הגויים בתקופה הא' ותקופה הב', הינו גם בנוגע למצב הרוחני דאומות העולם באותו הזמן:

בד"ה פדה בשלום תשמ"א<sup>23</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החילוק בין הגילוי שהי' בזמן שלמה המלך, להגילוי שיהי' לע"ל - שבזמן שלמה הי' הגילוי באופן שהי' המתברר צריך לבוא להמברר, ובדוגמת מלכת שבא שבאה לירושלים אל שלמה, ולע"ל יהי' הגילוי באופן שהאור עצמו יאיר בכל מקום בעולם.

וממשיך ומבאר שגם בימות המשיח גופא יש בזה ב' אופנים, וזלה"ק:

"אלא שבזה גופא יש חילוק בין תקופה ראשונה לתקופה השני', דבתקופה הראשונה לא יהי' חידוש במע"ב, הגילוי אלקות שיהי' בעולם יהי' מצד גילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום, אבל לא מצד העולם גופא, מכיון שעולם כמנהגו נוהג. ולכן יהי' אז הגילוי דהנבראים (והביטול שלהם) כמו דבר נוסף על מציאותם. . משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח שיהי' שינוי וחידוש במע"ב, יש לומר, שהגילוי בעולם (והביטול בהנבראים) יהי' גם מצד טבע וגדר העולם גופא".

וחילוק זה הינו גם בנוגע לאומות העולם, דבתקופה הא' יהי' הביטול דהאומות כמו דבר נוסף על מציאותם, ולכן לא יתגיירו ולא יקבלו אותם כגרים, ובתקופה הב' יהיו בטלים מצד עצם מציאותם, ואז יקבלו אותם ויהיו עבדים לישראל כנ"ל.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ הענין ד"ונהרו אליו כל הגויים" שיהי' לע"ל, דיש לומר שייעוד זה יתקיים בתקופה הא' דימות המשיח, שאז הביטול דהאומות לא יהי' מצד עצם מציאותם, ולכן יהי' בהם אז הענין ד"ונהרו" (היינו שירצו להתקרב יותר לאלקות מכיון שמצד עצמם יהיו עדיין רחוקים ומציאות לעצמם). אמנם בתקופה הב' יהיו הגויים בטלים לגמרי לאלקות, ולא יצטרכו "לנהור" להקב"ה, כיון שבהם עצמם יהי' גילוי אוא"ס.



## ביאור הדעות בענין "עתיד חזיר להטהר"

יביא את דעת הס' תורת המנחה וישועות משיחו דיחזור לטהרתו כפשוטו / יביא את לימוד האוה"ח וקושיית המשנה למלך' עליו / יבאר דעת הבני יששכר שהוא היתר שעה ודעת השם משמואל דמצות בטלות לעת"ל / יברר את ענין טהרת החזיר לעת"ל בכתבי השל"ה הקדוש / יביא את דעת רבינו בחיי, המדרש תהלים והרדב"ז / יביא את דעת הריקאנטי, הריטב"א והמאירי / יבאר את דעת כ"ק אד"ש מה"מ בענין עתיד חזיר להטהר / יברר את התייחסות כ"ק אד"ש לשלל הדעות בענין זה / יחקור האם חזיר הוא "דבר שיש לו מתירין" / יבאר את הגדר ד"דבר שיש לו מתירין" / יקשה כיצד יתכן שישתנה דין החזיר לעת"ל / יבאר שיהי' פס"ד הסנהדרין לעת"ל שמלכתחילה איסור החזיר הוא זמני

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך  
'קבוצה' - 770 בית משיח

נחלקו רבותינו<sup>1</sup> אודות מהותו של היעוד ד"עתיד חזיר להטהר" לעת"ל, האם זהו בגשמיות כפשוטו - שיוולדו בגופו סימני טהרה ויהא כשאר בהמות וחיות טהורות המותרות באכילה<sup>2</sup>, או שמא זהו רק משל על אומות העולם ומצבם לעת"ל<sup>3</sup>.

### א

#### דעת הס' תורת המנחה וישועות משיחו דיחזור לטהרתו כפשוטו

הקודם במקורותינו המבאר את צד ההיתר כפשוטו (שיהי' מותר באכילה) מופיע בס' תורת המנחה<sup>4</sup> וכך כתב: "...וגם יוסיפו על ארץ ישראל ארבע מלכיות אחרות והם מלכות בבל ומלכות יון ומלכות מדי ומלכות אדום. . . והן הנרמזים בפרשה הזאת, "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה". את הגמל זו מלכות בבל, ואת הארנבת זו מלכות מדי, ואת

(1) בבואנו לבאר סוגיא זו, חובה להעיר על דבר פלא: ברבים מהמקורות והמפרשים הדנים בסוגיא זו (או המביאים אותה כענין וראי') ננקטו מספר מ"מ לענין ד"עתיד חזיר ליטהר" (ראה לדוג' בפנים בתורת המנחה ובישועות משיחו - "אמרו בב"ר") - אך אין בנמצא לפנינו אף לא מקור אחד בחז"ל (בש"ס, במדרשים וכיו"ב) בו מוזכר הענין ד"עתיד חזיר ליטהר", אף שמצוטט רבות בכתבי רבותינו (וראה לקמן בפנים דברי הבני יששכר ע"כ). על כן הושם הדגש בעיקר על השיטות גופא כיצד יקויים היעוד לעת"ל ולא על הלימוד ממקורותיו. וראה להלן בדעת כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיא זו.

(2) עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו. מאמר חקור דין ח"ד פי"ג. וראה עוד לקמן בפנים.

(3) רבנו בחיי עה"ת. ויקרא יא. וראה עוד לקמן בפנים.

(4) לר' יעקב ב"ר חננאל סקילי, מחכמי ספרד ומתלמידי הרשב"א.

השפן זו מלכות יון, ואת החזיר זו מלכות אדום. ולא ניתנו לישראל בראשונה מפני שיש בהם קצת זוהמה כדי שלא להוסיף על זוהמת יצר הרע שיש בישראל ויתגבר עליהם יצר הרע. אבל לעתיד לבוא שעתיד ליבטל יצר הרע כדכתיב "בלע המות לנצח", לא יחושו על אכילת אלו הארבע. וכן אמרו רז"ל למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישראל, והוא הדין לכולם. כי כיון שנסתלק יצר הרע אין לחוש לזוהמת בעלי חיים כי אין הזוהמא נדבקת בגוף אלא בזמן שיצר הרע שקוע באדם, ומצא מין את מינו וניעורו. עכ"ל.

היינו שלעת"ל יותרו באכילה החזיר ושאר הבע"ח הטמאים כיון שכל איסורם הוא מפני יצה"ר שבישראל, ולעת"ל אין לחוש לאכילתם.

וכ"כ רבינו דון יצחק אברבנאל בספרו ישועות משיחו<sup>5</sup> וז"ל: "כל הבהמה שנטמאת בעוה"ז הקדוש ברוך הוא מטהר אותה לעתיד כשם שהיו טהורים תחילה לבני נח. שנאמר (בראשית ט, ג) "כירק עשב נתתי לכם את כל", מה הירק טהור לכל אף החי' והבהמה היו טהורים להם. . . וכן מה שאמרו בב"ר למה נקרא שמו "חזיר" שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישראל".

ולכאורה מקורו הוא ממדרש תהלים<sup>6</sup>. ושם: "מהו מתיר אסורים, יש אומרים כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה מטהר אותה הקדוש ברוך הוא לעתיד לבוא, וכן הוא אומר מה שהי' הוא שיהי' ומה שנעשה הוא שיעשה (קהלת א, ט), ומה שנעשה טהורים היו מקודם לבני נח, וכן הוא אומר להן כירק עשב נתתי לכם את כל (בראשית ט, ג), מה ירק עשב נתתי לכל, אף החי' והבהמה לכל מתחלה. ולמה אסר אותה, לראות מי שמקבל דבריו ומי אינו מקבל, ולעתיד לבוא הוא מתיר את כל מה שאסר<sup>7</sup>".

## ב

### לימוד האוה"ח וקושיית ה'משנה למלך' עליו

האור החיים<sup>8</sup> מבאר את הוצאת החזיר מכלל החיות האסורות באכילה כלימוד מהכתובים. וז"ל: "יתבאר על דרך אומרים ז"ל (חולין נט, א) כל בהמה שמפרסת פרסה היא מעלת גרה, חוץ מן החזיר, והוא אומרו כל מפרסת וגו' מעלת גרה, פירוש בידוע שהיא מעלת גרה, ומיעט אחר כך החזיר שיצא מהכלל. ואולי ממה שלא הוציא מן הכלל סמוך להודעת הכלל רמז שאפילו החזיר בכלל, על דרך אומרים ז"ל (רבינו בחיי בשם תנחומא) למה נקרא שמו חזיר שעתיד לחזור להיות מותר, ומעתה כלל כל מפרסת וגו' היא מעלת וגו' לא יצא מכללו דבר, ועל זמן מהזמנים אמר החזיר שהוא מפרס וכו' לא יגר".

היינו דכיון דהחזיר יוצא מן הכלל, ע"כ לומד מהפס' שכעת החזיר אכן אסור - כי אין לו

(5) ח"ב העיון הרביעי פ"ג.

(6) מכונה גם 'מדרש שוחר טוב', מזמור קמ"ו.

(7) אך שם (במדר"ת) מביא גם "יש אומרים" הסוברים דלעת"ל לא יותר החזיר באכילה כלל, וז"ל: "...ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכן הוא אומר "אוכלי בשר החזיר" וגו'. ומה אם למי שהי' אוכלם הוא מכרית ומאביד, הבהמה הטמאה לא כל שכן. ומהו מתיר אסורים, אין אסור גדול מן הגדה, שהאשה רואה דם ואסרה הקדוש ברוך הוא לבעלה ולעתיד לבוא הוא מתירה. וגם את הנביאים "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג ב), ואין טומאה אלא נדה, שנאמר "ואל אשה בנדת טומאתה"<sup>9</sup>. (8) ויקרא יא, ג.

סימני טהרה דמעלה גרה - אך לעת"ל יהא מותר. כי 'לעיתים' (לעתיד לבוא) הוא מעלה גרה ו'לעיתים' (בזמן הזה) לא.

וכן נמצא במ"מ נוסף מאותה תקופה - בס' ילקוט חדש<sup>9</sup>. וז"ל: "מה שאמרו שעתיד חזיר לחזור להתירו, הוא שעתה אין לו אלא סימן אחד מפרסת פרסה, אבל לעתיד גם מעלה גרה יהי". חידושו הוא שהטעם שהחזיר יטהר לעת"ל זהו מפני שיהיו לו שני סימני טהרה, בשונה מהיום, ולכן יטהר.

המשנה למלך על הרמב"ם<sup>10</sup> מביא את דברי האוה"ח הנ"ל ש"עתיד חזיר להטהר" כיון שישתנה טבעו ויעלה גרה, והקשה עליו: "ואמנם דברי הגאון אוה"ח קשה להבין, דמה יושענו זה לטהרו, הא משנה מפורשת (בפ"ק דבכורות) דטמאה שילדה טהורה אסור באכילה שהיוצא מן הטמא טמא. . ומאי דקשה הא איתא במדרש עתיד חזיר ליטהר, הנה בודאי דיש בזה איזה כוונה לא עפ"י הפשוט, דהא התורה נצחית ולא תשתנה".

היינו שאינו חולק ע"ז שיכול להשתנות טבע החזיר, אלא דקשה לו מהא ד"כל היוצא מן הטמא טמא", דאעפ"י שישתנה טבעו של החזיר - עדיין טמא הוא<sup>11</sup>.

בשו"ת בית שערים<sup>12</sup> מקשה כקושיית המל"מ הנ"ל - כיצד יהא החזיר מותר לעת"ל והלא "כל היוצא מן הטמא טמא" - אך מתרץ ע"פ המובא בכ"מ שלא אסרה תורה (את היוצא מן הטמא) אלא כשלא נשתנה מברייתו (כמו חלב שמותר באכילה אף שלכאורה "דם נעכר ונעשה חלב"<sup>13</sup> וסומן המושק שמותר אף שיצא מדם חי<sup>14</sup>). וכן מתרץ בענינו - "חזיר שיש לו סימן טמאה שנוולד מן הטמא ה' טמא בעצמו, וכיון שנשתנה אח"כ לדבר המותר שיהיו לו שני סימני טהרה ואינו כברייתו, שפיר יהי מותר".

## ג

### דעת הבני יששכר שהוא היתר שעה ודעת השם משמואל דמצות בטלות לעת"ל

בס' בני יששכר<sup>15</sup> נקט דטהרת החזיר לעת"ל תהי' הוראת שעה מצד מלחמת מצווה<sup>16</sup> שיערוך אז מלך המשיח. וז"ל: "שמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי למד לה מגזירה שוה, כתיב הכא (אסתר ב, ט) "לטוב" וכתוב התם (דברים ו, יא) "ובתים מלאים כל טוב", ודחז"ל

(9) מרבי ישראל ב"ר בנימין מבלוז, נדפס בשנת ה'ת"ח.

(10) הל' גירושין פ"ו.

(11) הן מצד "היוצא מן הטמא טמא" והן מצד הכתוב ד"לא תאכלו". אלא שיש לתרץ את הקושיו בפסוק, ש"לא תאכלו" קאי רק על חסרי סימני טהרה (אבל לעת"ל כשיוולדו בו סימני טהרה יותר). ואכ"מ.

(12) יר"ד סי' קמב. לר' עמרם ב"ר יצחק יעקב בלום (תקצ"ד-תרס"ז), שימש כרב בהונגרי, תלמיד תלמידי בעל החת"ס.

(13) משניות נדה פ"א מ"ד.

(14) ראה ס' גינת ורדים כלל נא: "עמדתי על מה שכתב הרא"ש ז"ל בברכות פרק כיצד מברכין (סי' ל"ה) על מה שאיתא (שם מג, א) דעל המוגמרות כולן אומר עצי בשמים חוץ ממושק, יש אומרים דמושק מן זיעת חי, ונכון יותר שחי' ידוע היא שיש לה חטוטרות בצואר ומתקבץ שם תחילה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מושק. . והרבינו יונה ז"ל פ' דאפשר להתיר דפירשא בעלמא הוא אף דמתחלה ה' דם בתר השתא אזלינן". עיי"ש.

(15) לר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, מתלמידי החוזה מלובלין ומייסד שלשלת דינוב.

(16) מלחמת עמלק וכיבוש הארץ מיד י' עממין.

(חולין יז, א) קדלי דחזירי שהותר להם בכיבוש הארץ. והנה מרגלי בפומי' דאינשי שעתיד חזיר ליטטה, הן אמת לא נודע מקומו אי' כי לא נמצא במדרשי חז"ל שבידינו<sup>17</sup>, ואפשר הוא בקבלה דלעתיד ב"ב בשעת הכיבוש שוב עתיד ליטטה, כיון שהתורה קראתו טוב בכיבוש הראשון. . דבר השמן נקרא טוב, משמני הארץ מתרגמינן טובא דארעא".

כלומר - החזיר יותר באכילה כפשוטו לעת"ל, אך לא באופן קבוע אלא רק בזמן מלחמת מצוה שיערוך מלך המשיח (כמו שבשעת כיבוש הארץ הותרו לבני" קדלי דחזירי).

ובס' שם משמואל<sup>18</sup> כתב<sup>19</sup> בענין "מצות בטלות לעת"<sup>20</sup> ומבאר ש"בוודאי קצת מצות נוהגות לימות המשיח", ומביא כדוגמא את "הקרבות והפרשת תרומות ומעשרות. . אהרן הכהן יטול אחר תחית המתים תרומה", ומסיק מזה ש"גם לאחר תחה"מ קצת מצות יהיו נוהגות, וע"כ מ"ד נוהגות - מיירי מקצת מצות אלו וכדומה, ה' הבין דרכה והוא ידע מקומה. ומ"ד אינן נוהגות מיירי באינן מצות, וכמו שמצינו לרז"ל עתיד חזיר לטטה, וכן במדרש (ויק"ר פ' י"ג, ג') מענין מצות שחיטה עיין שם<sup>21</sup>. וא"כ מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ואולי יהי' חילוק בין ימות המשיח לזמן תחיית המתים, שלאחר התחי' שהעולם יהי' מזוכך ביותר ומתקרב עוד יותר למהותו הפנימית יתמעטו מצות מעשיות ממה שהי' לימות המשיח, באופן שהרבה מצות יהיו נוהגות לימות המשיח ולא יהיו נוהגות לתחיית המתים, והשם הוא יודע". עכ"ל.

כלומר - שתי הדעות אם מצות בטלות לעת"ל או לא אינם מחלוקת אלא תלוי באלו מצות מיירי. וזה שעתיד חזיר להיטטה הוא בכלל המצות שיבטלו לעת"ל<sup>22</sup>.

## ד

### טהרת החזיר לעת"ל בכתבי השל"ה הקדוש

במספר מקומות בכתבי השל"ה מבאר את ענין עתיד חזיר להטטה ע"פ הסוד:

"וזהו סוד עתיד חזיר ליטטה, כי הקליפה תטהר. . וכל זה יהי' באחרית הימים, שהקליפה תחזור לקדושה, והאילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שדי וכל בני בשר כו', כנודע ביאור ענין זה למקובלים<sup>23</sup> - בקשר לביאור על ביטול הסט"א לעת"ל, שיתבטל הרע שבקליפה וישאר רק הטוב שהי' בה לפני שהתגשמה להיות קליפה<sup>24</sup>.

(17) ראה הע' 1.

(18) בכל הבא לקמן בענין "מצות בטלות לעת"ל" ראה ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בה בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" תשנ"ב.

(19) בראשית, חנוכה. לר' שמואל ב"ר אברהם בורנשטיין (תרט"ז-תרפ"ו) מסוכוצ'וב. מוזכר בחביבות ריבוי פעמים בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ.

(20) נדה סא, ב.

(21) בענין הקניגיא דעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים לעת"ל בין שור הבר לליתן (הוזכר בשיחה הנ"ל הע' 18).

(22) אך ראה הערה 18 בדעת כ"ק אד"ש מה"מ בזה.

(23) פסחים מצה עשירה דרוש שישי.

(24) ראה גם דעת הי"א במדרש תהילים הנ"ל.

וכן במ"מ נוסף בנוגע לביאור כוחן של מתנות עניים<sup>25</sup>: "גדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים. וזהו כי ארובות השמים נפתחו לרחמים ומלאך רע יענה אמן, כי עתיד חזיר ליטהר, סמא"ל הקטיגור יתהפך לסניגור כמו ביום כיפור".

ומביאו בעוד מקום בנוגע לענין ראשן של עשו המונח ליד גופו של יצחק - סוד שורש הקליפות בקדושה: "וענין יצחק תיקן התפשטות עץ הדעת טוב ורע . . כי גם הרע יתוקן, כמו שארז"ל<sup>26</sup> רישא דעשו מונח בעטפי' דיצחק, סוד החזרת הרע למוטב, בסוד עתיד חזיר ליטהר. וישחוט הקב"ה מלאך המות (סוכה נב א) דהיינו 'בלע המות לנצח' (ישעי' כה, ח) וישאר מלאך, כי הקליפה בראשה יש לה אחיזה בקדושה כמו ראש עשו בעטפי' דיצחק, ובהתפשטות נעשית טומאה".

ועוד כתב<sup>27</sup>: "כמו שארז"ל כי עתיד חזיר לטהר . . ועתה שהם קליפות, יש ריחוק כי סטרא דקדושה נקרא סטרא דימינא, וסטרא דמסאבא נקרא סטרא דשמאלא, כי 'מצפון תפתח הרעה'. אבל אם יתקדשו הכל יהי' קדושה"<sup>28</sup>.

ומכלל דבריו יוצא בפשטות שאכן החזיר יטהר לעת"ל (גם כפשוטו), כתוצאה מהמצב הרוחני שיהי' אז בעולם ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

## ה

### דעת רבינו בחיי, המדרש תהלים והרדב"ז

עד כאן סקרנו את כל הדעות הסוברות שהחזיר יטהר לעת"ל בפשטות, באופן כזה או אחר. כעת נעיין בדעות הסוברות לכאורה שלא יהי' זה כפשוטו<sup>29</sup>:

ברבינו בחיי על פרשת שמיני<sup>30</sup> הביא וז"ל: "ויש נוסחאות שכתוב 'עתיד הקב"ה להחזירו לנו' וההמון מבינים שהחזיר יהי' טהור לישראל, אבל באור הענין על הכח שלו שהוא מצר לישראל ולעתיד לבא ישוב עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך בישראל כי ירבה השלום בעולם".

הנהגה, למרות שמפשטות לשונו משמע לכאור' שהחזיר לא יותר לעת"ל באכילה, אינו כותב בפירוש שהחזיר יהי' אסור לעת"ל, אלא רק ש"באור הענין על הכח שלו" כו'. ואפשר לומר שבכתבו "אבל באור הענין כו'" אינו שולל את האפשרות שהחזיר יותר באכילה לעת"ל גם כפשוטו, אלא רק מוסיף את ההסבר הפנימי בענין<sup>31</sup>.

(25) של"ה תורה אור תולדות.

(26) תרגום יונתן בראשית נ, יג.

(27) של"ה תולדות אדם בית דוד.

(28) בסגנון דומה נמצא גם בס' ילקוט חדש (הנ"ל הע' 8): "סוד למה נקרא שמו חזיר וכו' . . הענין, כי כל כחות הטומאה לא יהיו בטלים לגמרי לעתיד, אלא יתמתקו ויחזרו לקדושה".

(29) כמו שיראה הקורא, נשתדל תמיד לדחוק כפי הדעה שהחזיר יותר כפשוטו, בהתאם לדעת כ"ק אד"ש מה"מ בזה. וכדלקמן.

(30) פי"א, בפירושו על הפ' ד-ו.

(31) וראה להלן בביאור דעת כ"ק אד"ש מה"מ.

ובמדרש תהלים<sup>32</sup> (בדעה הב') הביא וז"ל: "ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכה"א אוכלי בשר החזיר וגו', ומה אם למי שהי' אוכלם הוא מכרית ומאביד, הבהמה הטמאה לא כל שכן". וממשיך ומבאר שלפי דעה זו מש"כ "ה' מתיר אסורים" הכוונה לאיסור נדה שיותר לעת"ל.

ויוצא מדבריו, שהטעם לכך שלא יותר החזיר באכילה הוא כי לא יהי' כלל חזיר לעת"ל, שכן הקב"ה "מכרית ומאביד" את הבע"ח הטמאים לעת"ל.

ובשו"ת הרדב"ז<sup>33</sup> הביא ש"לפי הפשט אפשר לתרץ . . כי יהיו ישראל אוכלים משמנים כאילו הותר להם בשר חזיר, לא שיותר להם בשר חזיר ח"ו". זהו לכאן המקור הנחרץ ביותר שהיתר החזיר לא יהי' כפשוטו לעת"ל. אמנם מלשונו "אפשר לתרץ כו" משמע שאינו סובר שאין מקום לומר שיותר החזיר לעת"ל, אלא הוקשה לו כיצד יותר לבנ"י בשר חזיר ח"ו, ולכן הוא מתרץ ש"יהיו ישראל אוכלים משמנים כו"<sup>34</sup>.

## ן

### דעת הריקאנטי, הריטב"א והמאירי

הריקאנטי עה"פ מביא את המדרש ש"עתידי הקב"ה להחזירו אלינו", ומביא מויקרא רבה ש'חזיר' מלשון ש'מחזיר עטרה ליושנה, והכוונה היא על הכח שלו . . וישוב עם שאר הכחות תחת כח ישראל . . גרה לא יגר כי אין גלות אחריו". ובפשטות כוונתו שהא ד"עתידי הקב"ה להחזירו אלינו" מיירי במלכות אדום שלעת"ל תחזור להיות "תחת כח ישראל".

אך ניתן לדייק מדבריו שאכן החזיר יותר גם באכילה כפשוטו, שכן הוא מביא בתחילה ש"דרשו רבותינו . . למה נקרא שמו חזיר שעתידי הקב"ה להחזירו אלינו", ואח"כ מביא כמדרש נפרד ש"בויקרא רבה למה נקרא שמו חזיר שמחזיר עטרה ליושנה כו", היינו שהמדרש רבה אינו בהכרח סותר לכך ש"עתידי הקב"ה להחזירו אלינו" גם כפשוטו.

הריטב"א<sup>35</sup> מביא אמנם את דברי המדרש כפשוטם, ש"עתידי הקב"ה להחזירו לישראל לעתידי לבוא", אך מיד מוסיף - "ואין צורך בכך, כי בספר הטבעים כתב שהצרעת והנגעים בחזירים הרבה בטבע". ובפשטות משמע שאין צורך כלל במדרש זה, כי גם אם יותרו החזירים באכילה לא יהי' ניתן לאכלם מצד "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", שכן יש אצלם "צרעת ונגעים".

אך אפשר לומר גם שאין הכרח מזה מכך שלא יאכלום לעת"ל, שכן רואים היום שניתן לגדל חזירים גם ללא שיהי' בהם "צרעת ונגעים" ואפ"ל שבעקבות אופן גידולם כיום "נשתנו הטבעים" ואין שום חשש סכנה באכילתם<sup>36</sup>.

(32) מזמור קמ"ו.

(33) ח"ב עמוד תתכ"ח.

(34) אך אין זה שולל לגמרי ביאורים אחרים שיסבירו כיצד זה יכול להיות גם כפשוטו. וראה לקמן.

(35) קידושין מט, ב.

(36) וראה שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בקשר לענין שינוי הטבעים - לקו"ש חכ"ג ע' 33 ואילך.

ב'בית הבחירה' למאירי<sup>37</sup> הביא את המדרש ש"עתיד הקב"ה להחזירו כו" בקשר למלכות אדום, "את החזיר זו מלכות הרשעה", שעתידיה לחזור לבנ"י לעת"ל. ומוכן לכאו' שהחזיר לא יותר באכילה כפשוטו כי המדרש הולך על מלכות אדום. אך כד דייקי אי"ז מוכרח, כי הוא מביא את המדרש על החזיר רק כבדרך אגב למדובר שם (בקשר לגופות אוה"ע שהם כבהמות, ושמלכות אדום נמשלה לחזיר) ויתכן אמנם שמדרש זה מתפרש גם כפשוטו.

## ז

### דעת כ"ק אד"ש מה"מ בענין עתיד חזיר להטהר

הסוגיא ד"עתיד חזיר להטהר" מוזכרת בתורת כ"ק אד"ש מה"מ פעמים מספר:

במאמר ד"ה 'דרשו ה' בהמצאו' תשל"א<sup>38</sup> מובא בקשר לכירור העולם לעת"ל. וזלה"ק: "וזהו מה שארו"ל עתיד חזיר להטהר, ומבואר בזה שזה שחזיר עתיד להטהר הוא משום שיהי' אז מעלה גרה". ומבאר שם שבפנימיות הכוונה שיהי' שלימות הבירור, דענין מעלה גרה הוא שלימות בירור המאכל.

ובמאמר ד"ה 'והחרים' תשמ"ה<sup>39</sup> הביא שזה שהחזיר יעלה גרה לעת"ל אינו טעם מספיק, שכן אין זה חידוש שהוא יותר באכילה כיון שאי"ז חזיר (וכ' שם שיהי' זה חידוש הלכה ע"י בי"ד הגדול, ומסתפק בזה שכן זהו איסור דאורייתא ולא הלכה שנפסקה ע"פ רוב וכיו"ב).

וכן הובא ב'התוועדויות כ"ק אד"ש' תשמ"ח<sup>40</sup>, וזלה"ק: "מהחידושים שלעתיד לבוא הוא היתר דבר שאסור באכילה - כמארו"ל שעתידי חזיר להטהר, עתיד הקב"ה להחזירו לישראל. ומעין זה מצינו גם בכיבוש הארץ - שהותר להם אפילו קדלי דחזירי.

ממקורות אלו משמע בפשטות שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ אכן יותר החזיר באכילה כפשוטו, ויש מקום לומר שיהי' זה משום שהחזיר יעלה אז גרה<sup>41</sup>.

## ח

### התייחסות כ"ק אד"ש מה"מ לשלל הדעות בענין זה

בלקוטי שיחות חכ"ט<sup>42</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ רשימת מקורות בענין "עתיד חזיר להטהר"<sup>43</sup>, וביניהן גם את כל המקורות שהובאו לעיל שלכאו' אינם מפרשים את היתר החזיר כפשוטו (רבינו בחיי, הרדב"ז, הריקאנטי והמאירי) יחד עם שאר המקורות שכן מפרשים את

(37) תענית כא, ב.

(38) נדפס בסה"מ תש"ל-תשל"א עמוד 320.

(39) נדפס בס' התוועדויות כ"ק אד"ש תשמ"ה ח"ב עמוד 1794.

(40) ח"ב עמוד 605. בעת קבלת תנחומי אבליים על הרבנית נ"ע.

(41) למרות שמהלשון בתשמ"ח (ה"משנה אחרונה" בענין זה) משמע שיותר האיסור ולא שישתנה טבעו. וראה לקמן.

(42) שיחה א' לפרשת ויצא, שוה"ג להערה 58. הובא גם (כענין בפ"ע) בהוספות ללקו"ש ח"ב פרשת שמיני.

(43) מענין לציין שרשימה זו הובאה בקשר למבואר בפנים השיחה בנוגע לאיסור בשר בחלב שאכן יותר כפשוטו.

ההיתר כפשוטו.

נוסף לכך, שולל כ"ק אד"ש מה"מ בסיום רשימת המקורות את דעת היפ"ת<sup>44</sup> שמאמר זה לא הי' ולא נברא. וודאי אין כוונת היפ"ת שאין שום מאמר אודות מעמד החזיר לעת"ל, ורק בא לשלול את מאמר המדרש שיותר החזיר כפשוטו. ואת זה שולל כ"ק אד"ש מה"מ.

מכך<sup>45</sup> משמע לכאורה שכ"ק אד"ש מה"מ מצדד באופן מוחלט בכך שהחזיר יותר באכילה כפשוטו (ומציין ל"ענין עתיד חזיר להטהר והשקו"ט בזה", כדי להדגיש שישנן עוד דעות בזה אך לא כי לא ברור מה יהי' בפועל)<sup>46</sup>.

## ט

### האם חזיר הוא "דבר שיש לו מתירין"

לאחר שהבאנו את הדעות השונות בענין, יש לעיין (לפי הדעות שאכן יותר החזיר באכילה לעת"ל) אם ניתן יהי' להתיר את החזיר גם בלי שישתנה טבעו ויהי' מעלה גרה:

בשו"ת "עטרת פז"<sup>47</sup> הזכיר את מקורות המדרש ש"עתיד חזיר להטהר", והביא<sup>48</sup> ש"בעלי הפלפול נתקשו בו דא"כ הוי דבר שיש לו מתירין, כי בכל יום אנו מצפים שיבוא משיח . . ומדוע בטל איסור שומן חזיר בשישים".

כלומר - אם החזיר יותר לעת"ל, ו"בכל יום אנו מצפים שיבוא משיח", הרי החזיר הוא "דבר שיש לו מתירין"<sup>49</sup>, והכלל הוא שדשיל"מ "אפילו באלף לא בטיל". אם כן, מדוע הדין הוא שאיסור חזיר בטל בשישים ככל איסורי התורה?

וממשיך שם שלכן "הוכרחו לתרץ . . שישנה את טבעו ויהי' מעלה גרה". וכיון שטהרת החזיר תהי' באופן שישתנה טבעו, הרי "חתיכה זו שהיא בקדירה שלא העלתה גרה . . לעולם לא תוכשר". היינו שהחזיר היום לא נקרא דשיל"מ כיון שהוא עצמו לא יותר אף פעם, אלא שלעת"ל לבא ישתנה טבע החזיר ואז הוא יהי' מותר.

ולכאורה לפי דבריו קשה לדעה הב' הנ"ל (שלא ישתנה טבע החזיר לעת"ל) מדוע אינו נחשב דשיל"מ.

(44) בפירושו על ויקרא רבה פי"ג, ג.

(45) וכן מהמקורות הנוספים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שהובאו לעיל. וראה דרך מצותיך ע, ב.

(46) ולאח"ז העירני א' התמימים שזהו לאו דוקא, שכן ניתן לומר בפשטות שרשימת המקורות היא רשימה כללית להבאת מקור לעצם הענין ולשלול את דעת היפ"ת ששלל זאת מכל וכל. ואכן דבריו מדויקים בלשון היפ"ת "אבל לפי דעת לא הי' ולא נברא, כי לא מצאנוהו בשום מדרש". וע"פ דבריו יוצא שאכן אין התייחסות ברורה מכ"ק אד"ש מה"מ לשלל הדעות בענין זה. וצ"ע.

(47) לרב פנחס זביחי, יו"ד סימן ו.

(48) בשם הס' "אור יקרות".

(49) להלן דשיל"מ. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו.



,

### הגדר ד"דבר שיש לו מתירין"

הנהגה בגדר דשיל"מ מצינו שהוא בדבר שיותר מעצמו לאחר זמן<sup>50</sup> או דבר שיש לו התרה ע"י מעשה האדם<sup>51</sup> (וכן אם הוא דבר המותר במקום אחר או בשימוש אחר). ולכאורה עפ"ז אכן החזיר נקרא דשיל"מ, שכן הגאולה ודאי תבוא (והיא כדבר התלוי בזמן), והיא תלוי' במעשה ועבודת האדם (וביכולת האדם לפעול את ביאתה, והוא ע"ד דבר הניתר ע"י מעשה האדם).

אך כד דייקת, יש ליישב שהחזיר אינו דשיל"מ:

כאשר הוא דשיל"מ מחמת הזמן (כביצה שנולדה ביו"ט ותותר לאכילה למחרת) נק' דשיל"מ רק אם ההיתר יבוא ממילא לאחר זמן (ללא צורך בפעולה נוספת). וא"כ היתר החזיר בגאולה - הגם שהגאולה יכולה לבוא גם ללא מעשה האדם - הוא ודאי לא דבר שבא ממילא, אלא היתר שיקרה כתוצאה מבוא הגאולה.

וכן זה שהגאולה באה ע"י פעולת האדם - הובא בכ"מ<sup>52</sup> שאם פעולת ההיתר היא דבר שיש בו טרחה והוצאה (כמו הבאת מעשר שני מחוץ לירושלים<sup>53</sup> שאינו נקרא דשיל"מ) אז אינו נקרא דשיל"מ. ובפשטות עבודת בני"י להבאת הגאולה היא עבודה שיש בה טרחה והוצאה.

וי"ל יתירה מזו: לא מצינו שיקרא דשיל"מ אלא כשהוא תלוי בזמן או בעבודת האדם. אך בנדו"ד הגאולה תלוי' גם בזמן וגם במעשה האדם (יחדיו). ומהיכא תיתי שיקרא זה דשיל"מ<sup>54</sup>.

אך עדיין צ"ע, שכן בנוגע לדבר שדינו תיקו כתב החת"ס<sup>55</sup> שאינו דשיל"מ כיון שממאי נפשך - אם יאסור אותו אליהו הרי אינו יותר לעת"ל, ואם יתיר אותו אליהו נמצא שמעכשיו הוא כבר מותר. ודבר שיש לו מתירין הוא רק במה שאסור עכשיו ויותר אח"כ. ומדבריו נראה שאי לאו האי טעמא (דממ"נ) אכן דבר שיותר בביאת המשיח נקרא דשיל"מ?

[וגם מש"כ שם לתרץ על חזיר לעת"ל שיותר כיון שישתנה טבעו אבל חתיכת החזיר דזה"ז תישאר באיסורה - הוא דוקא לטעמו שהחזיר יחזור ויעלה גרה לעת"ל ומשו"ז יטהר (כי החתיכה אינה מחזיר שמעלה גרה)].

## יא

### השאלה כיצד יתכן שישתנה דין החזיר לעת"ל

ויובן זה בהקדים השאלה הידועה<sup>56</sup> איך ישתנה דין החזיר לעת"ל, הרי "התורה לא תהא

(50) רמב"ם הל' יו"ט א, כ.

(51) רשב"א בתוה"א בית ד שער א. ועוד.

(52) בינת אדם שער איסור והיתר סי' נד. ועוד.

(53) וראה רמב"ם הל' מעשר שני פ"ו הל' יד-טז.

(54) וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו בארוכה.

(55) תורת משה דברים יד.

(56) כל השקו"ט לקמן הוא (בעיקר) לדעה הב' הנ"ל, שהחזיר לא יחזור ויעלה גרה לעת"ל.

מוחלפת" ו"הלכות תורה שבע"פ (ש)אינן בטלים לעולם?"

ניתן הי' לברר זאת ע"פ ההסבר הידוע בקונט' 'תורה חדשה מאיתי תצא'<sup>57</sup>, שלעת"ל ישבו הסנהדרין ויפסקו הלכות חדשות ע"פ כללי ההלכה והפסיקה. אך הביאור שם מתאים רק לדינים והלכות שנפסקו ע"י חכמי ישראל במשנה ובגמרא וכו' (דיני שחיטה, הלכה כב"ש לעת"ל וכיו"ב), ולא לאיסורים דאורייתא?

וגם המבואר בקונ' 'הלכות תושבע"פ שאינן בטלים לעולם'<sup>58</sup> אינו מתאים לכאן. כי שם מתרץ מדוע איסורי התורה לעת"ל לא יהיו בגדר 'מצות' אלא רצון ה' שמתקיים בדרך ממילא (ועפ"ז מתרץ שם הא שמותר לקבור מתים בכלאים), ואי"ז מתרץ כיצד דינו ההלכתי של החזיר ישתנה והוא יהי' מותר באכילה.

## יב

### פס"ד הסנהדרין לעת"ל שמלכתחילה איסור החזיר הוא זמני

יש לומר (בדוחק עכ"פ) שאע"פ שהלכות ודיני התורה לא ישתנו לעת"ל, עדיין יש מקום לומר שמציאות העולם תשתנה ותיפסק הלכה חדשה לפי מציאות העולם אז (שאינה סותרת כמובן את ההלכה הקודמת, המתאימה למצב העולם בזה"ז).

ובענינו: כיון שלעת"ל יזדכך (יחד עם כללות העולם) טבעו של החזיר, יפסקו הסנהדרין שאיסור החזיר מלכתחילה לא יהי' על הזמן דלעתיד.

ויומתק ע"פ המובא במדרשים ע"ד טהרת החזיר<sup>59</sup> שטהרתו נרמזת בשמו - "חזיר" מל' שיחזור לישראל לעת"ל. ועפ"ז יוצא שניתן יהי' לפסוק ע"פ מילות הפסוק עצמו, שאיסור החזיר מלכתחילה אינו לעת"ל<sup>60</sup>, הזמן בו "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>61</sup>.

ויש להוסיף בזה ע"פ הביאור בקונ' 'תורה חדשה' הנ"ל, שלעת"ל יפסקו הלכה כר"ש, ש"דריש טעמא דקרא" (שדורש את טעמי הפסוקים. ויפסקו לפי דרשה זו בפסוק, ש"חזיר" מל' שיחזור וכו'). וכן ניתן לומר שיפסקו הלכה כר"מ, ש"דריש שמא" (ויפסקו לפי משמעות השם "חזיר" כנ"ל).

ועפ"ז תתורץ השאלה לעיל מדוע החזיר אינו דשיל"מ, שכן החזיר לעת"ל יטהר ע"פ פסק חדש של הסנהדרין, בהתאם לטבעו אז. ומובן שאין זה הופך את החזיר דימינו, לפני פסק הסנהדרין<sup>62</sup> ולפני שהשתנה טבעו, לדשיל"מ.

57) נדפס בסה"ש תנש"א ח"ב.

58) נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"א.

59) אברבנאל, תורת המנחה ועוד.

60) והוא מעין איסור זמני, כמובן מלשון החת"ס הנ"ל "שאיסורו של חזיר הי' תלוי ועומד".

61) ואי"ז מכריח שהוא יתחיל להעלות גרה, כי טעם איסורו אינו משום שאינו מעלה גרה (וראה בלשון ה'תורת המנחה' לדעיל, שטעם ההיתר הוא כי לא יהי' אז יצה"ר. אבל ראה בלשון המל"מ "דוה תנאי דאם יגר יהי' טהור". וצ"ע.

62) יש מקום לעיין אמנם האם דבר שעתיד להשתנות דינו בעקבות פס"ד נקרא דשיל"מ (אך בנדו"ד ניתן לתרץ בכ"מ ע"פ הפרט השני, שישתנה טבעו).

## סימני מלך המשיח ברמב"ם

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא הסברת כ"ק אד"ש מה"מ במקור סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו ההלכתי / יחדד ההוכחה מכן כוזיבא ע"פ המתבאר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ועפ"ז מקשה במקור הסימן 'יעמוד מלך' / יביא מקור הרמב"ם ללימוד מכן כוזיבא מדברי הירושלמי ומקשה ע"כ / יבאר ע"פ הנ"ל בגדרו של משיח טעמו ושיטתו של ר"ע בפירושו 'והריחו' / עפ"ז יבאר גם טעם פסק הרמב"ם כר"ע דוקא

### א

#### סימני מלך המשיח ברמב"ם ע"פ גדרו בתורת אד"ש

בהלכות מלכים פ"א ה"ד כתב הרמב"ם וז"ל: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח וודאי".

ובמקורו של הרמב"ם לסימנים אלו, מבואר בלקו"ש חח"י<sup>1</sup> שזהו כחלק מגדרו הכללי של משיח, חזרת שלימות התומ"צ, היינו קיום כל התרי"ג מצוות בפועל ע"י כל בני" כמבואר שם בארוכה.

ומה שסימנים אלו דוקא הם שמעידים על היותו משיח, הוא מפני שכל דבר הצריך בדיקה, הבדיקה הכי מתאימה היא ע"פ הפעולות שנעשות כחלק מתפקידו והגדרתו, לכן הסימנים על משיח, הם לא מה שהוא חכם גדול ונביא גדול וכו', כפי שמתארו הרמב"ם בהלכות תשובה, אלא מה שעושה כחלק מתפקידו העיקרי, שהוא להחזיר שלימות התומ"צ.

והדרך לכך היא, מה שהוא בעצמו "מלך מבית דוד", שע"ז חזרת מלכות בית דוד ליושנה, וממשיך שהוא בעצמו הינו הוגה בתורה ועוסק במצוות, היינו שהתומ"צ נוגעים לו והוא בעצמו חפץ בקיומם בשלימות, וענין זה של קיום התומ"צ נוגע לו, עד כדי כך שהוא לא מסתפק בכך שהוא מקיים תומ"צ, אלא פועל בזה אצל כל בני" שבדורו, ע"י שכופה את כל ישראל לילך בדרך התומ"צ, ואף לוחם מלחמות ה' כנגד אלו שמפריעים לקיום התומ"צ אצל בני".

(1) שיחה ב' לפרשת בלק (ע' 271 ואילך).

עכ"פ יוצא, שהמכוון בכל סימנים אלו הוא, שכאשר נראה יהודי שמטרתו ומגמתו הוא שיהי' קיום התומ"צ כדבעי אצל כל בני"י, הרי הוא מוחזק אצלנו כמשיח, כיון שנוגע לו ועד כדי כך שהוא פועל אצל כל ישראל שלימות בקיום התומ"צ, שזהו ענינו של משיח. אך עדיין גם כאשר פועל בכל זה איננו המלך המשיח (בשלימות התגלותו) בפועל, כ"א שמוחזק אצלנו כמשיח שהרי כך נראות דמותו ופעולותיו של הגואל.

אך אם אכן יבוא אותו א', ויפעל על כל בני"י בקיום התומ"צ, ובנוסף לכך יבנה את ביהמ"ק, שעיי"ז מתווספים וחוזרים כל המצות הקשורות עם ביהמ"ק, כגון קרבנות, כהונה, יובל וכו' ולאחר מכן יוסיף ויקבץ את נדחי ישראל, שעיי"ז מקיימים המצות התלויות בארץ, שהרי קיומם תלוי ב'כל יושבי' עליה, הרי שהוא הצליח בתפקידו כמשיח - להחזיר מצב שיהי' אצל כל ישראל קיום כל התומ"צ, וא"כ הרי הוא משיח ודאי, שהרי כעת יכולים ומקיימים בני"י את כל התומ"צ.

## ב

### חידוד הוכחת הרמב"ם מבן כוזיבא וקושיא במקור 'יעמוד מלך'

והנה, בלקו"ש ח"ח<sup>2</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסימן דמשיח ברמב"ם "יעמוד מלך", שעל כרחק אין הכוונה למלך ע"פ ביי"ד ונביא וכו', שהרי אצל בן כוזיבא שעליו אמר ר"ע שהוא משיח, ודאי שלא הי' מלוכה ע"פ ביי"ד של ע' ונביא, ואעפ"כ כתב הרמב"ם<sup>3</sup> בן כוזיבא המלך.

ונראה, שאין כוונת כ"ק אד"ש מה"מ להביא ראיה רק מלשון הרמב"ם, שנקט לשון מלך אצל בן כוזיבא אע"פ שלא הי' מלך ע"פ הלכה, אלא מנהיג בישראל שלחם מלחמות, אלא וודאי הכוונה היא, שהרמב"ם לומד את סימני המשיח מבן כוזיבא, שהרי רע"ק אמר עליו שהוא משיח, ולכן מובן שכך צריכה להיות דמותו של משיח, וע"פ דמותו של בן כוזיבא כתב הרמב"ם את סימניו של משיח, ולכן כשם שבן כוזיבא בעצמו לא הי' מלך ע"פ הלכה, כך גם המשיח אינו צריך להיות מלך ע"פ הלכה.

שהרי, הראי' מבן כוזיבא היא על הסימן "יעמוד מלך" דהלכה ד', ואם אין שייכות בין אישיותו של בן כוזיבא לסימנים בה"ד, אינו מובן מדוע מושללת לחלוטין האמירה מלך כפשוטו ע"פ הלכה, וכי בגלל שישנה לשון כזו אודות בן כוזיבא, מוכרח שגם בסימן אודות משיח שזהו ענין הכי כללי ונוגע<sup>4</sup> יהי' הלשון כך? (מלך בפירוש מנהיג ולא כפשוט המושג ההלכתי).

אלא ודאי משום שאכן לומד הרמב"ם את הסימן מבן כוזיבא, וכשם שאצלו לא היתה המלוכה כפשוטה ע"פ הלכה, ואעפ"כ הכריז עליו ר"ע כמשיח, כך גם מלך המשיח אינו צריך להיות מלך ע"פ הלכה אלא מנהיג בישראל כבן כוזיבא.

(2) ע' 361.

(3) שם ה"ג.

(4) כפי שראו במהלך הדורות האסון שהביאו משיחי השקר רח"ל.

ואכן כך מצאנו בפירושו בלקו"ש ח"ט<sup>5</sup>, שם כותב כ"ק אד"ש מה"מ בקשר להא דמשיח נכסה ונגלה, שאי אפשר להכריח, שהרמב"ם סובר שזהו מדרש שאינו להלכה, ובאמת אצל משיח לא יהי' כיסוי לאחר התגלותו, שהרי בן כוזיבא הסתתר במערות משך זמן בתקופת המלחמה, שהיתה לאחר שהכריזו עליו כמשיח, שזה הרי הי' התגלותו.

וכיוון שהרמב"ם לומד את סימני המשיח מבן כוזיבא, כפי שכתב בה"ג שמשח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כשם שבן כוזיבא לא עשה אותות ומופתים, ואעפ"כ הכריזו עליו כמשיח, הרי מובן ששיטת הרמב"ם היא כר"ע שאכן בן כוזיבא הי' משיח עד שנהרג בעוונות.

ומכיון שדמותו של המשיח הינה כדמותו של בן כוזיבא, הרי שייתכן שגם הרמב"ם סובר שמשח נכסה ונגלה, כפי שהי אצל בן כוזיבא שהסתתר במערות לאחר התגלותו. ובלשונו הק': "אין להכריח דהרמב"ם ס"ל דש"ס דידן לא ס"ל דמשיח יתגלה ויסתר אח"כ וע"ד ראייתו (הל' מלכים פי"א, ג) ואל יעלה על דעתך כו' שהרי רע"ק כו' אומר עליו (על בן כוזיבא) שהוא המלך המשיח - כי בן כוזיבא נסתתר משך זמן (במערות) במשך מלחמתו".

[ודוחק לומר שאין זה שייך לסימני המשיח, אלא רק ע"ד מה שלמד שמשח לא יעשה אותות ומופתים, דמאי שנא כולי' האי? ופשוט שהרמב"ם לומדו כדוגמא לדמותו של משיח בכל הענינים כנ"ל].

וע"פ כהנ"ל צריך ביאור, מהו מקור הרמב"ם לסימני מלך המשיח "ואם יעמוד וכו'" בהלכה ד', האם משום שכך היו דרכו, פעולותיו ומעשיו של בן כוזיבא, ועל פיהם כתב את סימני המשיח, כמ"ש בשיחות הנ"ל דח"ח בנוגע ל"יעמוד מלך" וח"ט בענין "נגלה ונכסה". או דלמא משום שסימנים אלו מהווים את הדרך להחזרת שלימות התומ"צ אצל כל ישראל, שזהו גדרו וממילא הסימנים שעל ידם נעשה המשיח, כמבואר לעיל בשיחה דחח"י?

## ג

### מקור הרמב"ם להוכחתו מבן כוזיבא וקושיא עפ"ז

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים דמקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי<sup>6</sup>, ושם איתא דר"ע אמר על בן כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא", ולא ביקש ממנו אות ומופת, אלא כיון שראה שנלחם ברומאים ומצליח, הכריז עליו כמשיח<sup>7</sup>.

אמנם בבבלי איתא<sup>8</sup>, דבן כוזיבא הכריז על עצמו כמשיח, אך חכמים ביקשו ממנו שיהי' מורח ודאין, וכיון שראו שאינו, הרי לא רק שלא החזיקו ממנו משיח, כ"א הרגוהו. וכהשגת הראב"ד על הרמב"ם בהלכה ג', בהא דמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, וז"ל: "א"א

(5) ע' 105 בשוה"ג להע' 74.

(6) מסכת תענית פ"ד הלכה ה'.

(7) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 199 הע' 69, שר"ע אמר על בן כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא", והפי' הוא "לא רק בחזקת משיח", הביאור בזה נראה, שכאשר ראה ר"ע את בן כוזיבא ופעולותיו, הבין שהוא המשיח ובוודאי יסייע בידו הקב"ה להצליח. אמנם לאחר שנהרג, נתחדש שישנו אחד שפועל פעולות שהם פעולות של משיח ממש, אך אעפ"כ כל עוד לא הצליח הרי אינו ודאי, אמנם בזמנו של ר"ע לא התחדש דין זה, אלא רק לאחר מיתת בן כוזיבא.

(8) סנהדרין צג, ב.

והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא מלכא משיחא, ושלחו חכמים לבודקו אי מורח ודאין או לא, וכיון דלא עביד הכי קטלוהו".

ובלקו"ש חכ"ז<sup>9</sup> מחבר כ"ק אד"ש מה"מ את גירסאות הבבלי והירושלמי, כך שאכן ר"ע הכריז עליו כמשיח, אמנם היו כמה מחכמי הדור שטענו שאינו, והם ביקשו ממנו שיהי' מורח ודאין, ואחר שראו שאינו אזי הם הניחו ידיהם ממנו והגויים הרגוהו<sup>10</sup>, משא"כ ר"ע שאחז תמיד שבן כוזיבא הוא משיח, עד שנהרג בעוונות.

ולפ"ז הרי הרמב"ם פסק כר"ע, שאכן משיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כפי שהי' אצל בן כוזיבא שנהרג בעוונות, אמנם הראב"ד סובר כחכמים, שמשיח צריך להיות מורח ודאין וכו', וזוהי הבחינה על אמיתתו.

אך לפ"ז קשה על פסק הרמב"ם, מדוע אכן פסק כרבי עקיבא כאשר:

א. זהו נגד שיטת חכמים<sup>11</sup> והרי יחיד ורבים הלכה כרבים<sup>12</sup>?

ב. פסק כשיטת הירושלמי נגד שיטת הבבלי, דבירושלמי מופיעה שיטת ר"ע, אך בבבלי מופיע בפשיטות השיטה דחכמים שאינו משיח, ור"ע לא מוזכר כלל!

ג. ועוד ועיקר, הרמב"ם פוסק שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, נגד פשט הפסוקים!?

ואעפ"כ פסק הרמב"ם כרבי עקיבא, שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, כפי שיטת ר"ע בירושלמי אצל בן כוזיבא והיפך פשט הכתובים!?

## ד

### הבנת ר"ע ב'והריחו' ע"פ גדרו של מלך המשיח

אך י"ל בכהנ"ל, בהקדים סברות המחלוקת דר"ע וחכמים, דלכאורה חכמים דרשו מבן כוזיבא להראות שהוא מורח ודאין בעקבות הפסוק "לא למראה עיניו ישפוט, ולא למשמע אזניו יוכיח, ושפט בצדק דלים וגו'" המופיע בסוגיא קודם לכן, וכלשון הגמ' "במשיח כתיב דמורח ודאין", היינו שלמדו זאת מהפסוק, וא"כ מדוע ר"ע לא סבר כמותם, אלא (כפי שלומד הרמב"ם בשיטת ר"ע) שאינו צריך לעשות אות ומופת כלל, היפך פשט הפסוקים?

והביאור בזה: דהנה בלקו"ש חח"י כותב כ"ק אד"ש מה"מ, שהסיבה לכך שמשיח אינו נדרש לעשות אותות ומופתים, היא מפני שתפקידו הוא להחזיר שלימות התומ"צ, ולכן אם כחלק מתפקידו נדרוש ממנו לעשות אות ומופת, הרי זה בסתירה לכך "שהתורה הזו חוקי' ומשפטי' לעולם", שהרי התומ"צ ניתנו להתקיים בעולם כפי שהוא, ואם נאמר שמשיח זקוק לאותות ומופתים בכדי להביא למצב של שלימות התומ"צ, משמע שהעולם כפי שהוא לא אפשרי לקיום התומ"צ.

(9) ע' 200-199 הע' 69\*.

(10) אך גברא קטילא הרגו', וראה שם עוד.

(11) אך ברמב"ם שם: "אמרו עליו ר"ע וכל חכמי דורו" ומשמע שר' יוחנן בן תורתא הי' דעת יחיד (ועכ"פ מיעוט).

(12) ברכות ט, א. וש"נ.

ועפ"ז י"ל, שאכן ר"ע עצמו סבר שענינו של משיח הוא להחזיר קיום התומ"צ, ולכן כאשר ראה כיצד בן כוזיבא פועל לסלק שלטון הרומאים, ועי"ז להחזיר את מצב בני"י לקדמותם, באופן שיוכלו לקיים כל התרי"ג מצות בשלימות, לא דרש מבן כוזיבא לעשות אות ומופת, אע"פ שישנם פסוקים מפורשים הדורשים ממשיח אות ומופת, כיון שלא הם הסימנים אודות משיח, כ"א פעולותיו הנעשות בקשר עם גדרו, החזרת שלימות התומ"צ, השוללת אפשרות של עשיית ניסים כחלק מזה.

כמבואר בלקו"ש חכ"ז<sup>13</sup> שהרמב"ם מפרש כל היעודים הקשורים למשיח בדרך משל, כיון שכל יעוד הכולל שינוי מנהגו של עולם שמגיע בקשר למשיח, חייב להתפרש שלא כפשוטו, כיון שמשיח אינו יכול לעשות אות ומופת כחלק מביאתו כנ"ל, וכך גם בענינינו היעוד דמורח ודאין בנוגע למשיח יתפרש בדרך משל ולא כפשוטו<sup>14</sup>, או שיתקיים בתקופה מאוחרת יותר<sup>15</sup>.

## ה

### הטעם שפסק הרמב"ם כר"ע דוקא

אך עדיין ניתן לשאול בעומק יותר, מדוע באמת סובר רבי עקיבא שהגדר דמשיח הינו חזרת שלימות התורה והמצות, והרי לכאורה יותר 'חלק' לומר כחכמים שזהו כפשט הפסוקים? ובפרט לשיטת הרמב"ם שפוסק כר"ע, הרי עדיין אין מתורץ היטב מדוע אכן פוסק כר"ע, היפך דעת הרוב בבבלי וכפשט הפסוקים?

אלא כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>16</sup>, שהטעם שהכניס הרמב"ם את האמונה בביאת המשיח כחלק מי"ג עיקרים, זהו מפני שחלק מהיסוד של נצחיות התורה, היא האמונה שבסופו של דבר יהי' זמן, שבו אכן יקיימו בפועל את כל תרי"ג מצות, כלומר שנצחיות התורה אינה רק בציווי הבורא שהמצות נצחיים, אלא גם בקיומם בפועל, שיבוא זמן שיקיימו באופן נצחי את מצות התורה, וזוהי כוונת הרמב"ם בדבריו "ועיקר הדברים כך הן, שהתורה הזו חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים, אין בהם לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת".

[ואלי עפ"ז י"ל בעומק יותר מחלוקת חכמים ור"ע, דחולקים האם נצחיות התורה היא אכן שהמצות יתקיימו גם בפועל, או רק שהמצות נצחיים מצד הציווי, אך זה שיש מניעה טכנית לקיומם אינו סתירה לנצחיותם, ולשיטת חכמים שהפי' בנצחיות התורה הוא שהציוויים נצחיים, הרי אין הענין דשלימות קיום התורה ומצות מכריע פשט הפסוקים, משא"כ לר"ע דנצחיות התורה כוללת נצחיות קיום התומ"צ בפועל, הרי זה חזק יותר כנ"ל].

ועפ"ז מובן מדוע היסוד דשלימות התומ"צ אכן ידחה כל הכללים דלעיל, מכיון שהוא קשור עם היסוד הכי גדול דנצחיות התורה, ודאי שיפסוק כך רבי עקיבא נגד חכמים, וכן

13) פרשת בחוקותי שיחה א'.

14) ראה לחם משנה כאן דהרמב"ם פירש 'והריחו' כפירוש ר' אלכסנדר ב'פ' 'חלק' - מלשון ריחיים שטוענים מצות ויסורים כריחיים.

15) ראה שיחת ש"פ שמיני תשמ"ב.

16) בהערה 63 בשיחה דחח".

הרמב"ם כרבי עקיבא, וכן בפ"ב שיפרש כל הפסוקים דשינוי מנהגו של עולם בדרך משל מפני כהנ"ל.

וע"פ כהנ"ל אתי שפיר היטב, מהיכן למד הרמב"ם את הסימנים דמשיח בהלכה ד'. דבפועל למד זאת מבן כוזיבא, שכך פעל ונהג בן כוזיבא וממילא כך משיח יעשה. אך לגבי הטעם שהסימנים נלמדו דוקא מבן כוזיבא (ולא מהפסוקים כשיטת הראב"ד), זהו משום היסוד דהרמב"ם, שגדרו ותפקידו של משיח הוא החזרת שלימות קיום התומ"צ. וק"ל.



## הטעם שבגאולה יוכלו לטלטל מוקצה בשבת

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

הרה"ת טובי' שי' גינזבורג  
מאנ"ש חיפה, אה"ק

### א

#### ביטול איסור מוקצה לעת"ל

בשיחת ש"פ נצבים תשמ"ח אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהנחה הבלתי-מוגה<sup>1</sup>): "ההוראה בפועל בנוגע למעשה הצדקה . . כדאי להתחיל בזה תיכף ומיד - ביום השבת עצמו באופן המותר בשבת, ע"י צדקה דמאכל ומשקה או ע"י צדקה רוחנית".

וממשיך (ההדגשות אינם במקור<sup>2</sup>): "ויש לומר דבר חידוש (וכשיבוא אליהו הנביא יתברר הדבר לאשורו): שלעתיד לבוא יוכלו לקיים מצות הצדקה ביום השבת גם ע"י ממון - שהרי הגזירות שגזרו חכמים משום שבות, איסור טלטול מוקצה וכיו"ב, כולל טלטול מעות - הן מפני ירידת הדורות והתגברות הלעו"ז. ונמצא שלעתיד לבוא, כשיתבטלו כל הענינים הבלתי רצויים ו"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וממילא יתבטלו כל החששות, ולא יהי' צורך לגזירות וסייגים דרבנן - יוכלו לתת צדקה (במעות) בשבת".

והנה בענין טלטול מוקצה בשבת, כתב הרמב"ם<sup>3</sup> וז"ל (: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה:

"אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהי' הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר 'ודבר דבר' - קל וחומר שלא יהי' טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהי' כיום חול בעיניו ויבוא להגבי' ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'.

(1) התנועותיות תשמ"ח ח"ד ע' 376.

(2) קטע זה מפורט יותר (מהתוועדויות הנ"ל) - מתוך קונטרס 'דברי משיח' שיצא-לאור לש"פ נצבים תש"פ.

(3) הלכות שבת פכ"ד הי"ב.

(וממשיך בהלכה הבאה): "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה".

"ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה, ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת. לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השווה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר".

ונמצא א"כ שלשה טעמים באיסור המוקצה: א. שיבוא להזיז סתם דברים בביתו, ונמצא שלא שבת ובטל 'למען ינוח'. ב. בכלים שמלאכתם לאיסור אפשר שיבוא למלאכה. ג. בכדי שיהי' שבייתה ניכרת השווה בכל אדם.

ועפ"ז לכאורה צריך להביין: דמילא לטעם הב' באיסור המוקצה - מובן מדוע יתבטל זה לעתיד-לבוא, שהרי אז לא יבואו לעשיית מלאכה בהחזקת 'כלי שמלאכתו לאיסור'.

אך לטעם הא' - שאין בו ענין של מלאכה, אלא רק שטלטול המוקצה גורם שהאדם פחות ינוח - מדוע בגאולה יוכלו לטלטל מעות וכדומה, והרי זה יגרום לביטול מנוחת השבת?

ויתירה מזו אינו מובן לטעם הג' - שהרי מכיון שהגאולה היא 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים', הרי נמצא שכל ישראל בגאולה 'כל ימיהן הן שובתים ממלאכה', והעבודה תהי' ע"י אומות העולם שנאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם'. וא"כ בוודאי שיצטרכו לחידוש ב'שבייתה הניכרת'. ומדוע בגאולה נוכל לטלטל המוקצה?

## ב

### מקור וגדר דין מוקצה

והנה איתא בגמ' מסכת שבת (קכד, ב): "טלטול גופי' לאו משום הוצאה היא" (בתמי'). כלומר, שכל גזרת טלטול מוקצה היא - מפני החשש שכאשר האדם יטלטל חפצים בתוך ביתו, יבוא להוציאם לרשות הרבים.

וכן איתא בגמ' מסכת ביצה (לז, א): "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא". ופירש רש"י (ד"ה אטו): "כל מה שגזרו - אינו אלא משום הוצאה". וכן פירש רש"י עוד (ביצה יב, א. ד"ה ליפלגו): "שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה".

ומובא בשו"ע אדה"ז (סי' תקט"ו סוף ס"ד): "עיקר איסור המוקצה בשבת הוא . . . משום גדר להוצאה". וכן בקונטרס אחרון (סי' תקז - סק"ד ד"ה כתב): "מוקצה שאין בו אלא משום גדר מלאכה, כמ"ש בפרק י"ז דשבת אטו טלטול לאו צורך הוצאה כו".

(4) ראה גם לקוטי שיחות חכ"ה (ע' 263, בתרגום חפשי): "לעתיד לבוא ידעו את ה'מעשה אשר יעשון' לפני התלמוד: והביאור בזה - לעתיד לבוא הרי יהי' "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובמליא 'אעביר' את האפשרות ד'יצרו אנסו', "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר", עד שתאנה תזעק שלא יעשו בה מלאכה, שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך ללמוד הלכות שבת בכדי למנוע זאת. על דרך שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

ובגמרא שבת (קכג, ב) פירש רש"י (ד"ה ג' כלים): "בימי נחמי' בן חכלי' בבית שני, גזרו על טלטול כל הכלים - כדי לגדור גדר להחמיר באיסורי שבת מפני שהיו מקלים בה".

והיינו שעם ישראל בזמן 'נחמיה' (שהי' בזמן הנביאים חגי זכרי' ומלאכי, ובתקופת אנשי כנסת הגדולה יחד עם עזרא הסופר) היו מקילים באיסורי שבת, כולל איסור ההוצאה מרשות לרשות - וע"כ גזרו חכמים את איסור ה'מוקצה' כסייג וגדר לתורה, שיגרום לאנשים להיזהר יותר בטלטול דברים ולא יבואו להוציאם לרשות הרבים.

ועפ"ז הי' אפשר לכאורה לבאר מה שהתחדש בשיחה הנ"ל שלעתיד לבוא יוכלו לטלטל מוקצה (וממילא לתת צדקה בממון גשמי): מכיון שאכן כל עיקר טעם איסור המוקצה הוא סייג לאיסור דאורייתא של הוצאה. ומאחר שלעתיד לבוא 'את רוח הטומאה אעביר מן הארץ' - לא יזלזלו ח"ו באיסור זה ואדרבה וכו', ולכן לא יהי' בעי' לטלטל מוקצה.

## ג

### קושיא ע"פ טעמי הרמב"ם וישוב ע"פ ביאור הב' במגיד משנה

אמנם לפי זה יש לתמוה ביותר מדוע חידש הרמב"ם שלשה טעמים חדשים על איסור המוקצה, ולא כתב בפשטות את ביאור הגמ' הפשוט שזהו 'גדר לאיסור הוצאה'?

וכן הקשה הראב"ד על הרמב"ם (שם): "עוד אמרו: אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ועוד בימי נחמי' בן חכלי' נשנית משנה זו . . נמצא כי מפני חיוב ההוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה".

ובמגיד משנה כתב: "רבינו כתב בכאן טעמים נכונים מאד באיסור הטלטול ולא נזכרו בגמרא, ובהשגות הזכיר הראב"ד ז"ל טעם אחר שהוא מפני גדר ההוצאה, כמ"ש בגמרא בכל הכלים 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא' - בתמיל, ולא הזכיר רבינו טעם זה". ומתרץ שם בתירוץ השני: "ואפשר שרבינו הזכיר טעמים אלו שחדש הוא ז"ל, ולא לומר שאין שם טעם אחר - וזה נראה יותר".

כלומר שתירוץ הנראה לו יותר לומר: שאכן הרמב"ם מסכים עם הטעם הנזכר בגמ', אלא שהוסיף עוד שלשה טעמים שחידש מעצמו - לתוספת הסברה וטעם לאיסור המוקצה.

ועפ"ז ניתן לומר שהיתר טלטול מוקצה בגאולה מתיישב גם לשיטת הרמב"ם - שהרי הטעמים הנוספים שכתב שטלטול המוקצה - הינם רק תוספת הסברה.

## ד

### קושיא ע"פ הביאור הא' במגיד משנה

אמנם הנה ה'מגיד משנה' שם כתב בתירוץ הראשון: "ולא הזכיר רבינו טעם זה - לפי שאע"פ שבתחלה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמי' בן חכלי' שלא היו נוהרין בהוצאה, אח"כ הותרו קצת כלים כמוזכר בגמרא, ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו.

ומ"ש (הגמרא) 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא' - רצו לומר כי סבה ראשונה לאסור הטלטול מפני גדר ההוצאה, ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה גזרה".

והיינו שלדעת הרמב"ם טעם המוקצה כגדר לאיסור הוצאה, הי' רק בהתחלה בזמן נחמי'. אך לאחר זמנו שעם ישראל התחזק בשמירת התורה והמצוות, החלו חכמים להתיר חלק מאיסורי המוקצה (והתירו בשלבים יותר ויותר כמובא בגמ' שם). וזה שלמעשה נשאר איסור המוקצה אינו מפני 'סייג' להוצאה - אלא דוקא מפני ג' הטעמים שחידש.

ועפ"ז שוב צריך ביאור בטעם היתר המוקצה לעתיד לבוא - מאחר שטעמי הרמב"ם הנוספים (כמבטל 'מנוחת השבת', או שגורם ל'שביתה הניכרת') הם עצמם הטעמים לאיסור מוקצה כיום, ומדוע לעתיד יתבטלו?

ואף שהמגיד משנה כתב שהתירוץ האחר נראה יותר. הנה לפי פירוש ה'מגדל עז' אדרבה - נראים טעמי הרמב"ם יותר מוכחים, שכתב (שם):

"ואני אומר מ"ש הראב"ד ז"ל הוא בהלכה ראשונה דריש פרק כל הכלים, והוא דרך משא ומתן דסוגיא בעלמא. אמנם מה שכתב רמב"ם ז"ל הוא מוסכם מדעת רבותינו בעלי התוספות ז"ל, והוא מוטעם ליתן טעם לאיסור כל הדברים שאינו צריך להם דשייכי בהן הני טעמי, כמו שמפורשים לפנינו בשאר הפרקים כמו שהוא רומזו בעצמו ז"ל סוף זאת הפיסקא וכ"כ הר"מ מקוצי ז"ל.

"וכי מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד "אטו טלטול לאו צורך הוצאה" - הוא הטעם האחד שכתב רמב"ם ז"ל: 'שכשיטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה'. וטעם נחמי' בן חכלי' - הוא הטעם שני שכתב ז"ל 'שמא יבא להסיע אבנים וכיוצא בהן'. והטעם השלישי 'כדי שיהא היכר בין שבת לחול' - משכחת לה פרק כלל גדול: גבי הי' מהלך במדבר - דשקיל וטרי עד דשאל 'במאי מינכר' ומהדר 'בקדושא ואבדלא' אלמא היכר בעינן".

והיינו ששלשת ביאורי הרמב"ם אינם חידושים, אלא ממש מיוסדים על דברי הגמ' בעצמה (ומובא כאן ע"פ סדר הרמב"ם): הטעם הא' שיבוא להזיז סתם דברים בביתו - מפני תקנת נחמי' שנתפרשה בגמ'<sup>5</sup>. הטעם הב' בכלים שמלאכתם לאיסור שאפשר שיבוא למלאכה - מצד סייג לאיסור הוצאה בגמרא כנ"ל. הטעם הג': בכדי שיהי' ניכרת שביתה השבת - מיוסד על דברי הגמ' לגבי המהלך במדבר.

ועפ"ז שוב מוכרח שטעמי הרמב"ם למוקצה - שמבטל 'מנוחת השבת', או שגורם ל'שביתה הניכרת' - הינם ממש עיקר בגזירת האיסור. וא"כ מדוע יהי' מותר לטלטל המוקצה בגאולה, כשנדרש עדיין מנוחה ושביתה הניכרת?

(5) ולכאורה צריך עיון: דהרי הרמב"ם כתב הענין שלא יבוא להזיז סתם דברים בביתו - בשביל שישבות יונח, ולא יבטל טעם התורה 'למען יונח'. והאיך זה שייך לגזרת נחמי' בן חכלי' שבא לגדור את ישראל שזולזלו באיסורי שבת?

## ה

## קושיא על הנ"ל מדברי הגמרא

הנה אף כשנחקור בשורש תקנת המוקצה בגמ' עצמה, לפני פירוש הרמב"ם עם הג' טעמים (או שנקבל את התירוץ העיקרי של המגיד משנה) - עדיין לא יסדר כלל ענין זה.

שאף שמוכח מפשטות הגמ' במסכתות שבת וביצה ופירושי רש"י הנ"ל, ש"כל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה", "שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה". וכבשו"ע אדה"ז וקונטרס אחרון הנ"ל -

הנה עוד איתא בגמ' שבת (ל, ב): "שלח שלמה לבי מדרשא 'אבא מת ומוטל בחמה' . . שלחו לי' . . הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו". כלומר שדוד המלך נפטר באמצע יום השבת והי' מונח בשמש, ותלמידי החכמים בבית המדרש אמרו לשלמה המלך - שאסור לו לטלטל את אביו, אלא ע"י שיניח עליו כיכר או תינוק (ראה בארוכה שו"ע או"ח סי' שי"א).

ומזה מוכרח לומר שכבר בימי דוד ושלמה המלך הי' איסור מוקצה, ובאחרונים הביאו כמקור לכך את שו"ע אדה"ז (סי' שח, סי"ז): "דבר שאינו ראוי בשבת - הי' אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן".

ונמצא שטעם איסור המוקצה כגדר וסייג לאיסור הוצאה - נוסף מאוחר יותר מזמן איסור המוקצה בימי נחמ"י. וכדכתב אדה"ז במפורש (סט"ז שם): "בימי נחמ"י בן חכל"י שהיו העם מזלזלים באיסורי שבת, כמ"ש "בימים ההם ראיתי ביהודה דורכי"ם] גתות בשבת ומביאים הערימות וגו'", עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה וגזרו על כל הכלים".

(אלא שלאחרי זמן "שראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת - חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו. ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר - חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו וכו'").

ונמצא שמפשוט הגמ' ישנם טעמים נוספים לאיסור המוקצה - שלכן הי' האיסור אף בזמן דוד ושלמה (או לפניהם), וכן לאחרי שהתירו הרבה מתקנת נחמ"י (שהייתה עקב זלזול במלאכות ובהוצאה) נשאר איסור המוקצה. [והחילק הכללי מובן מלשון אדה"ז: ש'דבר שאינו ראוי' הי' אסור תמיד, והגזירה הייתה על 'כלים' (עיי"ש), ובזה התירו חכמים כשראו שהתחזקו העם במצות].

## ו

## טעמים הנ"ל בשו"ע אדה"ז

וכן מובן מלשוננו הזהב של רבינו הזקן בשולחנו בטעמי איסורי המוקצה, וזה לשונו (סימן ש"ח ס"א): "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגזעו באיסור זה:

"אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת

כשיחת החול, שנאמר 'ודבר דבר' - קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו, ויבא להגבי' ולתקן כלים מפיינה לפיינה או מבית לבית או להצניע ולהסיע אבנים וכיוצא בהן - שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'.

"ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה: שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים, והי' מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הצבור יותר מדאי.

"ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה, ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם, ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים שצריך להם כמו שיתבאר".

הרי שהכליל את טעמי הראב"ד והרמב"ם יחדיו<sup>6</sup> - שכולם הם הטעמים לאיסור המוקצה כיום, ומדוע א"כ יתבטל איסור המוקצה בגאולה - ולא יתקיים 'למען ינוח', ולא תהי' 'שביתה הניכרת'?

ויש להאריך ולבאר בכ"ז ועוד חזון למועד.

6) להעיר שבטעם הראשון והשלישי ציטט את לשון הרמב"ם (כמעט במדויק), אך בטעם השני החליף מטעם הרמב"ם שכתב "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה" - לטעם הראב"ד שכתב "מפני חיוב ההוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה".

וע"פ המגדל-עוז הנ"ל ש"כ"י מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד 'אטו טלטול לאו צורך הוצאה', הוא הטעם האחד שכתב רמב"ם ז"ל: 'שכשיטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה' - אפשר לבאר שבעצם טעם הרמב"ם וטעם הראב"ד הם מצטרפים לטעם אחד: שלא ישתמש בכלים ויבוא לעשות בהם איסור (כפטיש לחצוב עצים, אך גם) כגון לטלטל כלים ולהוציא אותם לרשות הרבים.

לאח"ז ראיתי בספר מ"מ וציונים להרב אשכנזי (ע' 183): "ומסידור לשון רבנו שלא הביא טעם האמצעי ברמב"ם שם אלא הכניס טעם הראב"ד כנראה שדעתו שגם טעם הרמב"ם כעין זה". והנה פירוש המגדל-עוז הנ"ל מהוה לכך הוכחה חזקה.

## לשנה הבאה בירושלים

יביא שיכול להיות כבר כעת / יביא שבתיבות אלו העיקר הוא ה'בפועל' / יביא שמשמעות העבר וההווה היא נתינת הכח על העתיד / יביא הביאור בדיוק הלשון 'בירושלים' / מביא הפירוש הפנימי - שלימות היראה / יביא מאגרות קודש שבזה מתאחדים הד' בנים כאחד ממש / יביא את הסדר במימוש תיבות אלו על פי הסדר דמחשבה דיבור ומעשה / יביא פסק אדמו"ר הזקן שנאמר פעם א' בלבד / יביא הטעם הפנימי לכך מכ"ק אד"ש מה"מ - שבלייל הסדר לא צריך 'חזקה' / יביא ביאור מדוע לא צריך חזקה / מביא הביאורים בקשר בין ב' הפעמים בשנה שתיבות אלו נאמרות / יביא שאומרים זאת מצד גילוי העצם / יביא הביאורים בתיבת "הבאה" ע"ד "עולם הבא" / יביא שבתיבות אלו הוא הגילוי דמשיח / יביא שרק לאחר אמירתו מתחילה העבודה האמתית

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

סיומה של 'הגדה של פסח' היא בתיבות "לשנה הבאה בירושלים", בבקשה מקרב לב שבשנה הבאה נהי' כבר בירושלים בגאולה האמתית והשלימה.

איחול זה מהווה את ה'סך הכל' וסיכום הגדה של פסח ועבודת הקודש של ליל הסדר, ובתורת רבותינו נשיאנו בכלל ובתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרט נמצאים ביאורים רבים במשפט קצר זה. בשורות הבאות נעשה נסיון לכנס לפונדק אחד את הפנינים היקרות, אך זאת למודעי, שהיות ו"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" נלקטו המקומות שבהם ניכר חידוש מיוחד בביאור תיבות הנ"ל על פני שאר המקומות, ולא באתי חלילה לומר "שמועה זו נאה שמועה זו כו".

### א

#### "הבאה" - לאו דוקא

בעת ליל הסדר תש"ח לראשונה מדגיש כ"ק אדמו"ר הריי"צ על תיבות אלו גופא שב'לשנה הבאה' אין הכוונה שיגיע רק לקראת שנה הבאה, אלא יכול להגיע כבר עכשיו, ואז ממילא נהי' לשנה הבאה בירושלים:

"מען האט שוין אמאל געזאגט לשנה הבאה מיינט ניט וואַרטען ביז איבער א יאר; נאר די כוונה איז, אז משיח זאל קומען גלייך און פירען די אידען קיין ארץ ישראל באלד, איז איבער

א יאר וועט מען ממילא זיין אין ירושלים".

ועל תיבות "מען האט שוין אמאל גאזאגט" מצוין לרשימת הדברים מליל הסדר תש"ה:<sup>1</sup> "השתא הכא לשנה הבאה בני חורין. עס איז לאו דוקא לשנה הבאה, מען דארף ניט ווארטן ביז איבער א יאר ערב פסח, נאר עס קען זיין פון מארגן, וועט ממילא זיין לשנה הבאה" (לא צריכים להמתין עד לערב פסח לשנה הבאה, אלא יכול להיות מחר וממילא יהי' לשנה הבאה".

## ב

### "הבאה" - בכללי הדקדוק, ושלא על פיהם

בליל ב' דחג הפסח תש"ט<sup>2</sup> אמר כ"ק אדמו"ר הריי"צ:

"אין דעם אופן פון זאגען די הגדה איז ביי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק געווען בדיוק אפילו אין דעם דגש. דעם ערשטען לשנה הבאה וכו' פלעגט ער זאגען דעם דגש אויף דעם בית (מתיבתא הבאה) און ביים צווייטען לשנה הבאה איז געווען דער דגש אויף דעם אלף: לשנה הבאה בני חורין".

ותוכן הדברים הוא, שאופן אמירת ההגדה אצל הוד כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע - הי' 'בדיוק' אפילו על ה'דגש': באמירת "לשנה הבאה בארעא דישראל" ('לשנה הבאה' הראשון) נהג לומר עם דגש על ה'ב' בתיבת "הבאה"<sup>3</sup>, ואילו באמירת "לשנה הבאה בני חורין" הדגש הי' על הא' בתיבת "הבאה".

והנה בהוספות לחלק ב' בלקוטי שיחות<sup>4</sup> מבאר הרבי שליט"א מלך המשיח את תיבות 'לשנה הבאה בירושלים' לעומת פתגם הנ"ל:

"פעם בעת עריכת הסדר סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע אמר בתחלת ההגדה בפסיקא הא לחמא עניא את הבאה הראשונה (לשנה הבאה בארעא דישראל) בהדגשת מלעיל ואת השני' (לשנה הבאה בני חורין) בהדגשת מלרע. ברם ב"לשנה הבאה בירושלים" אין דיוקים של מלעיל ומלרע משום שהעיקר כאן הוא לשנה הבאה בירושלים. כלומר, אין הדבר צריך להתחיל לשנה הבאה כי אם מיד וממילא יהי' לשנה הבאה בירושלים. וייתן ה' שיהי' הדבר בקרוב בעגלא דידן למטה מעשרה טפחים ייערך הפסח בירושלים עם משיח צדקנו".

(1) סעיף א', לכאורה הדבר הראשון שנאמר בסעודה.

(2) וכן בשנת תש"י. בשתי פעמים אלו, אחר אמירת ההגדה - כשגמרו "לשנה הבאה בירושלים" - סיים כ"ק אדמו"ר שליט"א: מיט משיח'ץ.

(3) פירש"י לך לך טו, יז: "באה. טעמו למעלה - לכך הוא מבואר שבא כבר, ואם הי' טעמו למטה באל"ף - הי' מבואר כשהיא שוקעת, ואי אפשר לומר כן, שהרי כבר כתוב ויהי השמש לבא, והעברת תנור עשן לאחר מכאן היתה, נמצא שכבר שקעה. וזה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות, כמו בא, קם, שב, כשהטעם למעלה לשון עבר הוא, כגון זה, וכגון ורחל באה, קמה אלומתי, הנה שבה יבמתך (רות א, טו), וכשהטעם למטה הוא לשון הווה, דבר שנעשה עכשיו והולך, כמו באה עם הצאן, בערב היא באה ובבקר היא שבה (אסתר ב, יד)".

(4) ע' 543. משיחת ליל ב' דחגה"פ תשט"ו.



## ג

## הבאה - עבר הווה ועתיד

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ב ביאר הרבי שליט"א תיבת "הבאה" באותו ענין, אך באופן אחר:

"זיש להוסיף בביאור הלשון "לשנה הבאה בירושלים":

תיבת "הבאה" יש לפרשה בב' אופנים: (א) "הבאה" בהדגשת האות ב' - שבאה עכשיו (בהוה), או שכבר באה (בעבר), (ב) "הבאה" בהדגשת האות א' - שתבוא בעתיד (ולהעיר מפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שיהודים בתפלתם אינם מקפידים על כללי הדקדוק מלעיל ומלרע וכיו"ב, ועבודת המלאכים היא לסדר את צירופי האותיות בדיוק כו').

ועפ"ז יש לומר הפירוש ד"לשנה הבאה בירושלים" - בשתי האופנים גם יחד: "לשנה הבאה בירושלים" (בהוה ובעבר) - שבלילה הזו נמצאים כבר במעמד ומצב ד"ירושלים", למעלה משייכות לענין של חטא כו'. וזוהי הנתינת-כח שתבוא הגאולה העתידה - "לשנה הבאה בירושלים".

(וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א): "לשנה הבאה בירושלים" - ע"י משיח צדקנו".

## ד

## דיוק הלשון 'בירושלים' ולא 'בארץ ישראל'

בשיחת ליל א' דחג הפסח תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הדיוק בתיבת "בירושלים" (אף שבתחילת הסדר נאמר "לשנה הבאה בארעא דישראל" באופן כללי), כיון שבתוכן תיבת ירושלים מרומז כללות העבודה והסיכום של "הלילה הזה":

"הפירוש ד"לשנה הבאה בירושלים" - בפשטות - שמתפללים ומתברכים שלשנה הבאה תהי' כבר הגאולה העתידה, ובמילא כבר יהיו אז בירושלים.

אבל, עפ"ז אינו מובן הדיוק "לשנה הבאה" בירושלים" דוקא, ולא "בארץ ישראל" (שהרי בביאת משיח צדקנו לא יהיו כל בני" בירושלים דוקא, אלא גם בכל הערים שבארץ ישראל), כמו שאומרים בהתחלת ההגדה "השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל" (ולא בירושלים)?

בפשטות יש לומר שהדיוק "בירושלים" הוא מפני שבפסח יהיו כל בני" בירושלים בגלל החיוב דעלי' לרגל. אבל, תירוץ זה אינו מספיק, כי (נוסף לכך שעפ"ז נשאלת השאלה על הפיסקא שבהתחלת ההגדה, "לשנה הבאה בארעא דישראל", ולא בירושלים), גם בסיום וחותם יוהכ"פ אומרים "לשנה הבאה בירושלים", אף שיוהכ"פ אינו משלש רגלים שבהם ישנו החיוב דעלי' לרגל.

ויש לומר, שסיום וחותם ליל הסדר בפיסקא "לשנה הבאה בירושלים" הוא לא רק תפלה וברכה על הגאולה העתידה, אלא גם הסך-הכל ד"הלילה הזה", שנוגע גם לעבודה בזמן הזה שמביאה את הגאולה העתידה - עבודה הקשורה עם המעמד ומצב ד"ירושלים" דוקא.

אודות "ירושלים" מצינו (בשייכות לנדוד) ב' ענינים: (א) "אין מלינין בה את המת" (ב) "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים".

וענינם בעבודת האדם: מיתה, היפך החיות, מורה על מעמד ומצב דהיפך הקדושה, כי קדושה היא חיות. ולכן "אין מלינין בה את המת", כי, בירושלים לא יתכן ענין של היפך הקדושה (מת) באופן של קביעות (מלינין). ונוסף על שלילת היפך הקדושה, מודגש בירושלים גם שלימות הקדושה באופן שלמעלה ממדידה והגבלה - "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", כיון שירושלים היא למעלה מהגבלת המקום.

ועפ"ז מובן שסיום וחותם הסדר בהענין דירושלים הוא הסך-הכל דכללות עבודת "הלילה הזה" - שלילה בתכלית דכל הענינים הבלתי-רצויים דחטא ומיתה ("אין מלינין בה את המת"), שע"ז יוצאים מהגלות ובאים להגאולה העתידה באופן שלמעלה מהגבלות דזמן ומקום ("לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים").

## ה

### 'בירושלים' - שלימות היראה

ביאור תיבת 'ירושלים' נמצא כבר בלקוטי תורה לכ"ק אדמו"ר הזקן<sup>5</sup>: "ירושלים פי' יראה שלם ונודע שיש יראה תתאה ויראה עילאה וגם ב' בחי' שלום כמ"ש שלום מצות ל"ת ובחי' ו"ה ולקרב שהן ב' בחי' יחודים והמשכות הנ"ל דבחי' י"ה הנמשך ע"י קיום מצות ל"ת ובחי' ו"ה הנמשך ע"י קיום מ"ע כנ"ל. וזהו ענין יראה שלם שלמטה שבבחי' ו"ה ויראה שלם שלמעלה בבחי' י"ה ועל זה נאמר ששם עלו שבטים כו' שבעלותם בירושלים של מטה על ידי קיום מ"ע עלו בשניהם וכמשי"ת א"ה. ועל ירושלים של מעלה על זה נאמר שבטי י"ה עדות לישראל שירושלים שלמעלה זהו חיבור ויחוד י"ה ואזי נקראו ג"כ נשי' שבטי י' עדות לישראל".

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ז מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א את נקודת הדברים בהקשר לתיבות 'לשנה הבאה בירושלים המהוות את חותם וסיום ה'סדר' (בביאור התיבות "רבי אליעזר אומר מנין . . רבי עקיבא אומר מנין"): "וזהו ג"כ מה שמצינו בהגדה כמה ענינים במספר ד': ד' כוסות, ד' בנים, ד' קושיות; (וכללות ההגדה היא בחי' "חומר היולי"). ומד' דברים אלו באים להענין ד'לכפר על כל עוונותינו", ועי"ז - להענין ד'לשנה הבאה בירושלים", בחי' "יראה שלם", וגם בגשמיות כפשוטו - "לשנה הבאה בירושלים הבנוי".

## ו

### נאמר ע"י כל הד' סוגים "בפה אחד"

באגרות קודש מאת כ"ק אד"ש מה"מ, הפתגם 'לשנה הבאה בירושלים' מובא באופן קבוע לאחר הענין שאחת הנקודות בסדר פסח היא קיבוץ הד' בנים - ד' סוגים - שבעם ישראל

(5) פקודי ד, א. ובספר השיחות תש"ט מצוין בהקשר זה גם לבר' פנ"ז, י. תוד"ה הר - תענית טז, א. ר"ה ס, ב. שה"ש ו, ג. סה"מ תרפ"ט ע' 122. לקו"ש חט"ו ע' 234. ובכ"מ.

לפונדק אחד, ובסיום הסדר כל הד' סוגים מתאחדים יחד "ואומרים פה אחד" - לשנה הבאה בירושלים:

אגרת ב'תקעט': "שלום וברכה! במענה על מכתבו מר"ח ניסן בו כותב אודות התעסקותו בשדה חינוך הכשר על טהרת הקדש, ונוסף על התעסקותו בתור מלמד בת"ת עץ חיים הרי ערך ג"כ חוברות עזר ללימוד ספר ויקרא מיוסד על הנסיונות שהיו לו בעבודתו בקדש הנ"ל. והש"ת יזכה ויצליחו לקרב לבן של בני ישראל לאבינו שבשמים. . ומסוגלים להנ"ל ימים אלו דקודם חג המצות וימי חג המצות שהתחלתם הוא בהענין ד'הגדת לבנך' כל הארבעה בנים שכנגדם דברה תורה, אשר סו"ס מקבצים אותם אל הסדר המתחיל בהא לחמא עניא ומסיימים בלשנה הבאה בירושלים (ירא[ה] שלם שלימות היראה כמבואר בכ"מ) ת"ו במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה. בברכה לחג הפסח כשר ושמח".

ו'קפג': "זהרי זוהי ג"כ אחת הנקודות של סדר פסח, שהתחלתו לקבץ כל הארבעה בנים, אשר אם בהתחלת הסדר מהווים ארבעה סוגים שונים, אבל בסופו כולם עונים ואומרים פה אחד ובהתלהבות הראוי' - לשנה הבאה בירושלים. וידוע, אשר ענין "ירושלם" הוא שלימות היראה, כמובא במד"ר בראשית וכמבואר בארוכה על ידי אדמו"ר הזקן בעל התניא בספרו לקוטי-תורה, חלק דברים, על הכתוב ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים - שהם רובא דרובא של ארבעה בנים הנ"ל - והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים".

ח'תשצג': "בתמהון גדול, ובצער גדול עוד יותר, קראתי מכתבו מתמול, בו כותב הטעמים, כביכול, להצדיק התנגדותו לתכנית חנוך דתי ע"י חוגים מסויימים, ואפילו כמו שהמצב הוא בנידון דידן, שאין עתה לחוג אחר כל אפשריות לחזור לסביבה ולמקומות אודותם מדובר. זאת אומרת - שהנוער שם יהא מופקר לחנוך הפכי, ולא רק נייטראלי, כפי שהורה הנסיון בעבר הקרוב. . והלואי ונזכה שלחג הפסח הבע"ל יהיו כל הארבעה בנים שבכל בתי בני ישראל, שבכל החוגים ובכל המקומות, בסוג דבן חכם, ועל ידי זה יחישו היציאה משעבוד לגאולה, יציאה מגלות המרה חושך כפול ומכופל בו נמצאים בני ישראל שבארצות הברית שבאה"ק ת"ו ושבכל מושבותיהם, על ידי הגאולה האמתית והשלמה, ועד לסיום סדר פסח כהלכתו - לשנה הבאה בירושלים.

## ז

### מחשבה דיבור ומעשה

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ג, מבאר את התיבות על פי הסדר המדויק שבלשון 'מחשבה דיבור ומעשה' - קודם מחשבה, לאחמ"כ דיבור ורק אז מעשה:

"לשנה הבאה בירושלים": בנוגע להסדר דמחשבה דיבור ומעשה - הרי הפירוש בזה הוא שכאשר ישנה המחשבה, דהיינו כוונה [וגם אם ישנם כאלה שאינם יודעים לכוין, הרי מסתמא

(6) להרה"ח וכו' חיים יהודא יעקובוון.

(7) להרה"ח וכו' רא"ד פעלעד.

(8) לא' מאנשי המפלגות הדתיות.

ישנו מי שיכול להוציאם ידי חובתם], וישנו גם הדיבור - אזי בא גם המעשה, "לשנה הבאה בירושלים", בפועל ממש<sup>9</sup>.

## ח

### לא צריך חזקת 'ג' פעמים

ב'הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "לשנה הבאה בירושלים - רק פעם אחת (סי' האריו"ל, יעב"ץ. ולא כמ"ש בסי' של"ה - ג"פ)".

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ג מבאר מדוע כ"ק אדה"ז לא הכניס כך בסידורו: "בסידור של"ה איתא שצריכים לומר "לשנה הבאה בירושלים" ג' פעמים, דבתלתא זימני הוי חזקה. אבל אדמו"ר הזקן אינו מביא זה בסידורו, דס"ל שאין צורך בענין של חזקה, וגם לולי החזקה יש בכחו ובבעלותו של יהודי לומר ולפעול שיהי' "לשנה הבאה בירושלים"<sup>10</sup>.

## ט

### בליל הסדר אין מזיקים ולכן יהודי בעל הבית לומר זאת

בהמשך השיחה דליל ב' דחג הפסח תשי"ג (לאחר ההכרזה ע"י כל הנוכחים) מבאר הרבי שליט"א מדוע לא צריך חזקה:

"לשנה הבאה בירושלים" מכריזים שתי פעמים בשנה: בסיום וחותרם יוהכ"פ, ובליל פסח. והנה, ליל הפסח הוא נעלה יותר ממוצאי יוהכ"פ, כיון שפסח נקרא "ליל שימורים", שאז אין שליטה להשטן כו'. ואע"פ שגם ביוהכ"פ אין שליטה להשטן, כדאיתא בגמרא "השטן בגימטריא תלת מאה ושתין וארבעה הוי, תלת מאה ושתין וארבעה יומי אית לי' רשותא לאסטוני, ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני", אבל אעפ"כ, אין זה באופן ד"שימורים", ורק בפסח נאמר "ליל שימורים".

הענין בזה, שגם כאשר ישנים, ולא רק שינה דשמחת בית השואבה שהיא באופן ד"מנמנמי אכתפא דהדדי", "נים ולא נים", אלא שינה של ממש, ראש ורגל בהשוואה, הנה גם אז אין להתיירא מפני מזיקים כו', כיון שזהו "ליל שימורים".

ומובן שבשעה שאין מציאות של שטן ומזיקים כו' - אזי יהודי הוא בעה"ב לומר ולפעול שיהי' "לשנה הבאה בירושלים"!

9) מיד לאחר מכן ציווה כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן "אני מאמין". ואחרי שניגנו, אמר, שנוסף על ענין האמונה, צריך להיות גם ענין של מעשה, ולכן ינגנו "ממצרים גאלתנו", שזהו ענין שכבר הי' במעשה בפועל, וענין זה ימשיך גם את הגאולה העתידה - בפועל ממש".

10) ומסיים שם - "כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה שכולם יכריזו "לשנה הבאה בירושלים".

,

### אותו ענין הנאמר ביום הכיפורים

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשט"ו:

"אותם ענינים שלא השלימום כדבעי בר"ה, אפשר להשלימם בחה"פ. וזהו תוכן הענין דאכילת מרור בפסח, שקשור עם העבודה דר"ה באופן של מרירות. והיינו, שכשם שבערב יוהכ"פ נוהגים לבקש "לעקאח", כדי שאם נגזר עליו מלמעלה לבקש מתנת בשר ודם, יתקיים הדבר בבקשה זו - כן הוא גם בחה"פ, שאוכלים מרור ומרגישים את טעם המרירות (שהרי "בלע מרור לא יצא", כיון שלא הרגיש טעם המרירות), ובזה יוצאים י"ח ונפטרים ממרירות במשך כל השנה.

"וזהו גם הטעם לכך שאומרים "לשנה הבאה בירושלים" ב' פעמים בשנה - במוצאי יוהכ"פ ובליל פסח: כשם שחג הפסח קשור לר"ה (כנ"ל), קשור הוא גם ליוהכ"פ, שבו היא החתימה על כל הענינים דר"ה, ובפרט בנעילת יוהכ"פ, שאז הוא עיקר החתימה. וכיון שבסיום תפלת נעילה אומרים "לשנה הבאה בירושלים" - יש צורך להמשיך ענין זה גם בשרשו, ולכן, גם בליל פסח אומרים ופועלים את הענין ד"לשנה הבאה בירושלים".

שנה לאחר מכן, בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשט"ז:

"אמירת "לשנה הבאה בירושלים" היא ב' פעמים בשנה - בפסח (בשני הלילות) ובמוצאי יום-הכיפורים. ומזה מובן, שאפשר ללמוד אחד מחבירו.

"ענינו של יום-הכיפורים הוא - עבודת התשובה. ההתחלה בזה - היא משקדש היום, ולכן אומרים וידוי מיד עם כניסת יום-הכיפורים; אלא שכיון שאפשר שהתשובה לא היתה מספקת עדיין, תקנו וידוי גם בתפלות ערבית, שחרית, מוסף ומנחה. וכיון שאפשר שגם בתפלות אלו לא הספיקה עדיין התשובה - ישנו ענין התשובה גם בתפלת נעילה.

"והביאור בזה: חמש התפלות שביום-הכיפורים הם כנגד חמש המדרגות שבנשמה - נפש רוח נשמה חי' יחידה. והרי האפשרות שהתשובה לא תהי' עדיין כדבעי - היא רק בד' התפלות שכנגד ד' מדרגות נרנ"ח, אבל בתפלת נעילה שכנגד יחידה - ענין התשובה הוא תמיד בשלימות, כיון שבחי' היחידה היא תמיד בשלימות, והיא קשורה באופן תמידי עם בחי' יחיד, ולעולם אינה בשבי' (דלא כמו בחי' נרנ"ח, שאפשר שיהיו בשבי').

"בחי' היחידה יכולה אמנם להיות בהעלם (כנ"ל סכ"ג), אבל היא לעולם בשלימותה. ולא עוד אלא שגם ענין ההעלם פירושו - ע"ד המבואר בתניא בענין אור הסובב, ש"אין הפי' סובב ומקיף מלמעלה בבחי' מקום ח"ו" שאינו נמצא בנבראים (ואדרבה: עיקר החיות הוא מצד אור הסובב דוקא), ומה שנקרא בשם סובב, "ר"ל סובב ומקיף מלמעלה לענין בחי' גילוי השפעה. . שאינה בבחי' גילוי אלא בהסתר והעלם ואין העולמות משיגים אותה", אבל באמת גם אור הסובב נמצא בכל מקום בפנימיות.

"ועד"ז הוא גם בנוגע לבחי' היחידה, שישנה בכאו"א מישראל בפנימיות, והיינו שכל המדרגות שבו חדורות בפנימיותם בבחי' היחידה, אלא שאין זה נרגש בו. וכיון שבחי' היחידה

ישנה בכאו"א מישראל, יכול להיות אצלו התעוררות בחי' היחידה, ואז מתבטלים כל המנגדים כו'.

"ולכן בתפלת נעילה - שהיא כנגד מדריגת היחידה - ענין התשובה הוא תמיד בשלימות, וכמו"ש אדמו"ר האמצעי שבשעת תפלת נעילה אפילו קל שבקלים שב בתשובה שלימה, כיון שמצד ענין היחידה כל בני ישראל הם בשוה.

"וזהו גם מה שתפלה זו נקראת בשם "נעילה", מלשון נעילת שערים - שאז נועלים את כל השערים ואין מניחים לאף אחד להכנס פנימה, והיינו שאין נתינת מקום לשום מקטרגים ושום טענות ומענות, אלא הקב"ה וישראל סגורים לבדם (ד"אָרטן איז פּאַרשפּאַרט דער אויבערשטער מיט אידן"), בחי' יחיד עם בחי' יחידה, שהם תמיד מיוחדים.

"ולאחרי תפלת נעילה, שענינה התעוררות היחידה שהיא בשלימות בכאו"א מישראל - מכריזים "לשנה הבאה בירושלים".

"ומזה יש ללמוד גם לגבי אמירת "לשנה הבאה בירושלים" בליל פסח:

"ענין זה בא לאחרי העבודה בכל הבחינות נר"נ ח"י: ד' כוסות - הם כנגד ד' בחי' נר"נ, וכוסו של אלי', השייך לגאולה העתידה - הוא כנגד בחי' יחידה, שהיא בשלימות בכאו"א מישראל.

"וזהו ג"כ הטעם שבלייל פסח תובעים להביא את כל בני ישראל, מ"אחד חכם" ועד "אחד רשע", ולהכניסם אל הסדר (כנ"ל ס"ט) - כי מצד בחי' היחידה שניהם בשוה. וכמו"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר בפירוש הלשון "אחד חכם ואחד רשע", שהענין ד"אחד" ישנו הן ב"חכם" והן ב"רשע".

"ולאחרי עבודה זו - אפשר לומר "לשנה הבאה בירושלים"."

## יב

### לשנה הבאה בירושלים - מצד העצם

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ח<sup>11</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהעבודה דפסח צריכה להיות עם עצם הנפש ולא רק בכוחות הגלויים, ודוקא כך זוכים 'לשנה הבאה בירושלים':

"כשאוכלים את האפיקומן שהוא זכר לפסח - שזהו הכנה לגאולה העתידה, צריך מקודם לתקן גם את רע הנעלם. ואין מספיק כל עבודת ה"סדר" שעד "צפון", כי צריכה להיות העבודה גם עם 'צפון' ועצם הנפש. ועי"ז זוכים - 'לשנה הבאה בירושלים', שלימות דוקא, "ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים", בבנין ביהמ"ק השלישי, שכבר בנוי למעלה, ויומשך למטה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו".

ובשיחת ליל ב' דחג הפסח תש"כ:

"ובאותיות פשוטים: גם כאשר נמצאים בעוה"ז ועוסקים בדברים גשמיים, הנה בשעת

(11) הנחה. הוגהה על ידי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ונדפסה בהוספות ללקוטי שיחת ח"ג ע' 1016.

מעשה יכול להיות לא רק סתם גילוי אלקות, אלא גם גילוי העצמות.

- יש אופן שאלקות הוא בהעלם והסתר, כמ"ש "אכן אתה א-ל מסתתר", שלכן, גם כאשר ישנם נסים, אזי "בעל הנס אינו מכיר בנסו", ועז"נ "לעושה נפלאות גדולות לבדו", שרק הוא לבדו יודע אודותם;

אבל, גם בגילוי אלקות ישנם כו"כ חילוקי דרגות, וכפי שרואים בעבודת האדם שיש כו"כ חילוקים בקדושה גופא, שהרי אינו דומה המעמד ומצב דכל היום לשעת התפלה ובפרט תפלת שמונה-עשרה, ובפרט תפלת העמידה בשבת, ובפרט בימים נוראים ועד לתפלת נעילה, וכפי שרואים גם אצל איש פשוט, שבזמנים אלו מתמעטת הגשמיות והחומריות, והקירוב לאלקות הוא בגילוי יותר.

וזהו החידוש בליל הפסח - שאז יכול להיות לא רק סתם גילוי אלקות, אלא גילוי העצמות, וכאמור, גילוי זה יכול להיות גם בשעה שעוסק בדברים הגשמיים, כמו אכילה ושת' וכו'.

וזהו הטעם שבלייל הפסח (ובחוף-לארץ גם בליל שני) אומר כל אחד מישראל "לשנה הבאה בירושלים" - כי מצד גילוי העצמות שמאיר בכל אחד מישראל, הרי הוא מצדו מוכן כבר שיהי' "לשנה הבאה בירושלים",

- כפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר שאין צורך להמתין לשנה הבאה, אלא הגאולה תהי' מיד, ובדרך ממילא, לשנה הבאה נהי' כבר בירושלים -

היינו, שהוא מוכן להגילוי דירושלים דלעתיד ובית המקדש דלעתיד, ביהמ"ק השלישי, שאף שיש בו כל המדידות שנימנו בספר יחזקאל, הרי הוא עומד בנוי למעלה".

## יג

### הענין כבר ישנו "עומד ומשכולל"

משיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ח ישנה גם 'הנחה' בלתי מוגה, ושם מבואר שישנו כבר אלא שצריך להמשיכו למטה:

"לשנה הבאה בירושלים". ויש לומר הפירוש בזה: בפירוש "עולם הבא" - כתב הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ח) "זה שקראו אותו חכמים העולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה . . אלא הרי הוא מצוי ועומד . . ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה כו'".

"ועד"ז יש לומר הפירוש ב"לשנה הבאה בירושלים" - שהוא מצוי ועומד, אלא שבא לאחר העבודה ד"צפון", שעל ידה באים להגילויים דלעת"ל. אלא שכל זה הוא בעבודה הרוחנית, ונוסף לכך צריך להיות "לשנה הבאה בירושלים" גם בגשמיות כפשוטו".

ענין זה מבאר הרבי שליט"א גם בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ז:

"לשנה הבאה בירושלים":

"הפירוש ד"לשנה הבאה" הוא - ע"ד פירוש הרמב"ם בענין "עולם הבא", ש"הרי הוא מצוי

ועומד" (כנ"ל סי"ז), וכן הוא בהענינים ד"לשנה הבאה", שכל הענינים כבר עומדים ומוכנים, אלא שצריך להמשיכם למטה כך שהכל יוכלו לראותם.

"וזהו גם "לשנה הבאה בירושלים" - "בירושלים" ברוחניות, שלימות היראה, ובמילא גם בירושלים בגשמיות, למטה מעשרה טפחים, בעגלא דידן, במהרה בימינו".

## יד

### לשנה הבאה בירושלים - הגילוי דמשיח

מתוך השיטין בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ב, ניתן למצוא את הענין המיוחד שבאמירת מילים אלו - הגילוי דמשיח:

"וזהו הביאור בדברי האריז"ל שבלילות הפסח צריכים להיות בשמחה רבה מפני שהזיווג הוא גם בעולם העשי' - דכיון שהגילוי שבלילות הפסח הוא בדוגמת ימות המשיח, הרי כשם שלעת"ל נאמר "אז ימלא שחוק פינו" (משא"כ בזמן הזה, ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה"), כמו"כ בלילות הפסח צריכים להיות בשמחה רבה.

"ואע"פ שהגילוי דמשיח הוא בסיום ההגדה, כשאומרים "לשנה הבאה בירושלים", מ"מ, אומר האריז"ל שהשמחה רבה צריכה להתחיל מיד בבואו מבית הכנסת.

"ויובן ע"פ המשל, שכאשר נותנים לאדם רכוש ששוה הון עצום, הנה אע"פ שעדיין לא מכר אותו ומנה את הכסף שקיבל עבורו, הרי עצם הידיעה שיש לו הון עצום גורמת לו שמחה רבה".

## טו

### כעת מתחילה העבודה

בהמשך שיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ב מבאר שמוזיגת כוסו של אליהו לבקבוק נעשית רק לאחר אמירת לשנה הבאה בירושלים - כיון שרק אז מתחילה העבודה בענינו של אליהו:

"לשנה הבאה בירושלים": אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר ה' הסדר שמוזיגת כוסו של אליהו להבקבוק היתה לאחרי אמירת "לשנה הבאה בירושלים".

"ולכאורה אינו מובן: הרי אליהו יבוא קודם ביאת משיח? וא"כ, גם אם כוסו של אליהו קשורה עם אמירת הלל וכוס רביעי (כנגד לשון רביעי של גאולה, שקאי על הגאולה מהגלות האחרון), שלכן צריכים להמתין עם מוזיגתו להבקבוק עד לאחר ברכת "על הגפן" - אין צורך להמתין עד לאחר אמירת "לשנה הבאה בירושלים"?

"אך הענין הוא - ע"ד האמור לעיל (ס"ד) שיכול להיות מצב ש"לשנה הבאה בארעא דישראל", שנמצאים בארעא דישראל באופן הרצוי, ואעפ"כ צריכים עדיין לפעול שיהיו "בני חורין", וכמו"כ יכול להיות מצב ש"לשנה הבאה בירושלים", שנמצאים בירושלים באופן הרצוי, ואעפ"כ צריכה להיות עדיין ביאת אליהו הנביא:



"ענינו של אליהו הנביא הוא - בירור וזיכוך הגשמיות מלמטה למעלה, כידוע שאליהו הוא בחי' ב"ן, והי' בעיבור י"ב חודש, וזיכך את גופו הגשמי עד שעלה בסערה השמימה.

"וזהו ענינו של אליהו גם לאחרי ביאת משיח - שאז תצטרך להיות העבודה בזיכוך הגשמי, היינו, שהגילויים דלעת"ל לא יהיו רק מצד הנשמה, אלא גם מצד הגוף (ע"ד משנת"ל בהוספה ד"בני חורין" לגבי "ארעא דישראל"), עד ש"ראו כל בשר", ועי"ז תהי' שלימות ההמשכה מלמעלה למטה. . .

"וזהו ההוראה אשר לא כדעת אלו החושבים שכאשר יבוא משיח אזי יהי' אפשר לישכב לישון... אלא אז תתחיל עיקר העבודה בבירור וזיכוך הגשמיות עד למעמד ומצב ד"ראו כל בשר", שזהו שאמיתית ענין הקרבנות יהי' לעת"ל, שדוקא אז יהי' "כמצות רצונך".

## דור השביעי - דירה בתחתונים

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

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

ידוע ומפורסם<sup>1</sup> שתכלית בריאת העולם היא "נתאוהו הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"<sup>2</sup>. והנה תכלית זו אמנם מגיעה לשלימותה רק בגאולה האמיתית והשלימה שיאיר אור ה' את כל הארץ ללא כנף ולבוש, אך מתבצעת דוקא ע"י עבודתנו בגלות<sup>3</sup>. וידועה גם הודעת אד"ש פעמים רבות<sup>4</sup>, שדורנו הוא הדור האחרון לגלות ודור הראשון לגאולה הדור שמסיים את כל עבודת הגלות ובדורנו דוקא הפצת היהדות בכלל והחסידות בפרט הגיעה עד למקומות הכי תחתונים.

בשורות דלקמן ננסה להתחקות אחר תכלית זו, בתחילה נעסוק בהבנת הענין לכשעצמו, אח"כ נראה כיצד זה מתבטא במעשינו ועבודתנו' בכלל, ובדגש מיוחד במעשינו ועבודתנו' בדורנו זה - הדור שמביא הגאולה בפועל.

## א

### התכלית - דירה בתחתונים

כאשר ניגשים לעסוק בסוגיא כה רחבה כמו 'דירה בתחתונים בדור השביעי', שומה עלינו לתת הקדמה קצרה על כללות מטרת בריאת עולמות התחתונים<sup>5</sup>.

קודם בריאת העולם הי' גילוי אלקות 'מושלם'. לא הי' זמן ומקום בו לא אלקות. בלשון

(1) תניא פל"ו. ועוד.

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

(3) ראה בזה באריכות תניא פרק ל"ז.

(4) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 302. ועוד.

(5) בכללות ענין זה ראה באריכות המשך תרס"ו בתחילתו. ובכ"מ - נסמנו בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.

הקבלה 'הי' אור אין סוף מלא כל החלל<sup>6</sup>, ואז הקדוש ברוך הוא החליט 'לצמצם' את הגילוי שלו ולברוא עולמות. המשמעות של 'עולם' הוא העלם והסתר על מציאות האלקות<sup>7</sup>. ככל שנבראו עולמות תחתונים יותר, גילוי הבורא ירד בהתאם. עד למציאות עולמנו הגשמי ש'הקליפות גוברים בו'<sup>8</sup>, עד כדי כך שניתן לעשות היפך רצון העליון.

נשאלת השאלה הפשוטה: מדוע הקדוש ברוך הוא גרם לכזה חושך והסתר על גילוי האלקות? מה המטרה בכזה מצב נורא?

לשאלה זו קיימים מספר הסברים בחסידות, אך כללות ההסבר הינו, שהקדוש ברוך הוא בחר לברוא עולם בו הוא לא יהי' גלוי, שם יקיים ויוציא תחת ידיו נבראים גשמיים, שהם יוכלו ויצטרכו לגלות אותו, חרף העובדה שהוא נעלם.

דוגמא לרעיון<sup>9</sup>: כאשר אדם מדבר עם חבירו, זהו דבר טבעי שאינו מעורר אצל אף אדם מן הישוב התפעלות מיוחדת. לעומת זאת, כאשר אדם רואה ושומע ציפור שמדברת כבן אדם, יתפעם מאוד מכך.

מה ההסבר לכך? לכאורה שניהם מדברים את אותם דיבורים? ויותר מכך, האדם 'ממציא' את תוכן הדיבור ואילו הציפור רק 'מחקה' את דיבור האדם?

הביאור לכך הוא שכאשר אדם מדבר זהו דבר שבשגרה ואין בכך שום חידוש. אבל לשמוע ציפור (שאינה מן סוג ה'מדבר' אלא מסוג ה'חי', שאינם מדברים בשפת האדם) שמדברת כאחד האדם, זה גורם לרגש התפעלות, מאחר שיש כאן דבר לא שגרתו ומחודש. רגש ההתפעלות מגיע ממקום מאוד פנימי ועמוק בנפש, של תענוג עצמי.

כך גם בקשר לבריאת העולם. הבורא מתענג כאשר הנבראים הגשמיים בעולם הזה, ממלאים את רצונו ולומדים תורה ומקיימים מצות, על אף הקשיים והניסיונות הרבים. דוקא כאשר אדם מתאמץ יותר מרגילותו למען רצון העליון, זה גורם לקדוש ברוך הוא תענוג עצמי, ובכך בעצם הוא גורם להתגלות גדולה יותר של הבורא עצמו כביכול, יותר מהגילוי האלוקי הראשון שהי' קודם בריאת העולם.

זוהי בעצם משמעותה של ה'גאולה'. הגילוי הגדול ביותר של הבורא, שהגיע לאחר וע"י עבודת הנבראים בזמן הגלות והקושי<sup>10</sup>. בשביל הגילוי הנפלא הזה, יצר הקדוש ברוך הוא את כל סדר ההשתלשלות עד לעולמנו הגשמי.

[יש להדגיש שכללות הביאור כאן וביאורים נוספים במטרת בריאת העולם, הינם הסברים אמיתיים ונכונים לחלוטין. אך ברובד העמוק ביותר - לא ניתן להסביר בשכל אנושי את העובדה שהבורא החליט לברוא את העולם. אין אפשרות שנבראים מוגבלים בעלי שכל מצומצם, יבינו את רצונו הפנימי של הבורא. על זה התבטאו חכמינו זיכרונם לברכה 'נתאוהו

(6) ראה עץ חיים שער א ענף ב.

(7) לקו"ת שמיני עזרת פג, א. ועוד.

(8) תניא פ"ו.

(9) בהבא לקמן ראה אר"ת להה"מ פג, רע"א. וראה גם תו"א ויצא כא, ג. ובכ"מ.

(10) ראה בזה באריכות בשו"ת דש"פ אה"ק ואמור תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 490 ואילך).

הקדוש ברוך הוא להיות לו (יתברך) דירה בתחתונים' ועל כך ביאר רבינו הזקן<sup>11</sup> ש'על תאוה לא ניתן לשאול שאלות'.

קצת בעומק יותר<sup>12</sup>, העובדה שדוקא בעולם הזה יכולה להיות מציאות של 'נברא' בעל ישות והרגשה, היא מכיון שהבורא בעצמו ('עצמותו ומהותו') יצר וברא את העולם שלנו. מאחר שהמציאות והישות האמיתית הבלעדית שקיימת היא הבורא עצמו, וכל הנבראים שמרגישים את עצמם כאילו הם ישות ומציאות נפרדת חלילה מהבורא, זה מכיון שהם נבראו ישירות מהמציאות האמיתית - הבורא עצמו.

על ידי זה שהנבראים בטלים לרצון העליון, על ידי לימוד התורה וקיום מצותיו, הם מעדנים ומזככים את עצמם מן הגשמיות והחומריות שמכסה על האמת האלוקית, ומגלים את מציאותם האמיתית - עצמות ומהות הבורא.

## ב

### תורה ומצות בעבודת האדם

לאחר שהבנו את תכלית כוונת הבריאה כעת נוכל לראות כיצד כוונה זו מתבטאת במצות ה' שניתנו לנו. להלן נמנה מספר פרטים המשתלשלים מכוונה זו:

א. שכל אנושי:

מפני תכלית וכוונה זו<sup>13</sup> יש צורך והכרח ללמוד תורה ולהבין היטב בשכל האנושי את הדברים. הסבר הדברים: שכל האדם הוא מגושם ומצומצם מאוד הוא מוגבל לכללי העולם. במילא כאשר משתמשים בהסברים ודוגמאות שכליים וגשמיים, שגם השכל הגשמי מבין ומתחבר לדברים, מגלים את הבורא בשכל ה'תחתון'.

לדוגמא במצות 'ידיעת השם', יש לא רק להאמין במציאות הבורא (שזה כמובן היסוד וההתחלה), אלא גם להבין בצורה טובה בשכל את עובדת קיומו. ללמוד על הבורא ולחשוב ולהתבונן בו, עד כדי להגיע למצב בו ההבנה מאירה בשכל. ועד"ז בלימוד התורה, לא די בביטול ואמונה באמיתת הדין אלא ישנו ציווי להבין גם בשכל.

ב. רגש הלב:

החסידות לא מסתפקת בהבנת הדברים בשכל בלבד<sup>14</sup>. כמו שנראה במוחש, שישנם ענינים רבים שהאדם מסכים להגיון שבדברים, אך במעשה בפועל הוא מבצע מעשים מגונים ולא אנושיים. והסיבה לכך היא מאחר שהלב והמידות שלו לא התחברו להבנה השכלית הקרה. ולכן דורשת החסידות שימשיך את גילוי הבורא גם ב'תחתון' הנמוך יותר - הלב.

(11) הובא בהמשך תרס"ו בתחילתו.

(12) ראה ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד (ס"מ מלוקט ח"א ע' 1). ועוד.

(13) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 895 ואילך שחלק מחיבור עליונים ותחתונים במ"ת מתבטא גם בכך שהמצות שלמעלה משכל חודרות ונרגשות גם בשכל, וראה לקו"ש ח"ד ע' 1054 שחלק מכוונת דירה בתחתונים הוא גם ככוונת המצות כדי שתהי' דירה מאירה'.

(14) בהבא לקמן ראה קונטרס התפילה אות ד ואילך. ועוד.

המהלך הזה של חיבור השכל לרגש הלב, זהו בעצם שינוי פנימי של מציאות האדם. זה בעצם גורם שה'אני' של האדם, הרגילות וההנאה שלו ובמילא המעשים, מנווטים על פי השכל המקושר וחדור באלקות, וכלשון הידוע 'מוח שליט על הלב'.

והנה מוסבר בחסידות<sup>15</sup> שתהליך זה של חיבור רגש הלב עם אלקות מתבצע בזמן 'עבודת התפילה'. זמן התפילה זהו זמן סגולי ועת רצון, שמקל על האדם לחבר את השכל לרגשות, על ידי מחשבה והתבוננות מעמיקה ('דעת' והתחברות) בהסברים ההגיוניים שלמד והבין. כשחושבים בחזוקה בענין שמבינים היטב בשכל, אט אט זה חודר ללב.

ונראה לומר, שלכן החסידות מדגישה את החשיבות של השמחה בעבודת ה' בכלל<sup>16</sup> ובפרט בזמן התפילה, מאחר שהשמחה היא חלק בלתי נפרד מהחיים. לכן כאשר אדם מתבונן בזמן התפילה ומשתכנע שעליו לשנות הנהגה מסויימת לטובה, לאחר התפילה יהי' לו קל יותר לממש את ההחלטה. הוא אף פעם לא 'יצא מהעולם' ובמילא ההחלטות שלו הם 'קרות' והגיוניות וקלות לביצוע יותר בחיי היום יום - דירה בתחתונים.

לעומת זאת כאשר מתפללים במרירות, קשה יותר לממש את ההחלטות. מאחר שרגש המרירות אינו מחובר לחיים השגרתיים, והוא בתנועה של 'יציאה מהעולם'. על אף שהוא יותר לוחט ומרגש, אך דוקא בגלל החמימות שבו, הוא רחוק יותר מהחיים הרגילים והקרים.

ועפ"ז ניתן אולי גם להסביר מדוע ניתן דגש מיוחד בענין זה דוקא בדור השביעי<sup>17</sup>, מאחר שדורנו הוא דור הגאולה (כנ"ל) ועלינו לפעול את החיבור הסופי של 'דירה בתחתונים', במילא עיקר הדגש הינו על עבודת התפילה מתוך שמחה, מאחר שעל ידה ניתן לחבר בקלות יותר את האהבה ויראה שבתפילה להמשך היום.

[כפשוטו שיש להתעסק בעבודת התפילה גם מתוך מרירות. כמו שכתוב בתניא<sup>18</sup> שללא מרירות לא ניתן להגיע כלל לשמחה אמיתית<sup>19</sup>. אך עיקר הדגש הוא על העבודה מתוך שמחה כמבואר קודם].

ג. מעשה בפועל:

על ידי החיבור הפנימי שקורה בעבודת התפילה, יש לרדת לרובד הנמוך ביותר של ה'תחתון' אצל האדם - כח העשי', עשי' יכולה להיות ללא הבנה ונטולת רגש וחיבור למעשה. לכן יש צורך לקיים את המצות דוקא מדברים גשמיים<sup>20</sup>, כגון מצות 'תפילין' מעור בהמה, מצות 'צדקה' ממטבעות כסף וכן הלאה. מאחר שזוהי כל מטרת הבריאה, לגלות את הבורא דוקא במקומות בהם הוא הכי לא נראה וגלוי.

15) ראה שם. תניא פרק י"ב. ועוד.

16) ראה תניא פרקים כו-לד. ועוד.

17) ראה באריכות בשיחת הדבר מלכות דש"פ בשלח תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 320). עיי"ש.

18) פרק כו. אגה"ת פרק י.

19) וראה דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בזה בשיחת 'בשלח' וט"ו שבט תשנ"ב (סה"ש שם), מאמר 'אשה אחת' תשמ"ו (סה"מ

מלוקט ח"ד ע' מג ואילך). ועוד.

20) תניא פרק לו.

## ג

**'בכל דרכיך דעהו'**

יותר מכך, לא ניתן להסתפק בזמנים הקדושים של האדם<sup>21</sup> (כמו לימוד התורה, עבודת התפילה וקיום המצוות). על האדם יש לנצל את הכוחות והכישורונות שקיבל מהבורא, למעשים ורעיונות של טוב וקדושה. לגלות את האלקות בזמנים והמקומות שהכי 'מכוסים' ורחוקים מגילוי האלקות. בזמני האכילה והשינה, זה המקום הכי טוב לגלות ולחשוב על הבורא.

ובזה גופא מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>22</sup> שישנם שני דרגות: בתחילה כל עניני החולין בטלים ומשמשים את עניני אלקות וכמאמר רז"ל<sup>23</sup> "כל מעשיך לשם שמים", ולאחר מכן מגיעים לדרגא נעלית יותר שבעניני החולין עצמם מגלים את האלקות<sup>24</sup> וכמאמר רז"ל<sup>25</sup> "בכל דרכיך דעהו".

## ד

**'דירה בתחתונים' בחסידות חב"ד ליובאוויטש**

יש לקשר מטרה זו של דירה בתחתונים עם אחד הדגשים הגדולים של חסידות חב"ד החל מעת היווסדה. אשר ניתן לומר שנקודה מרכזית זו של 'דירה בתחתונים' היא יסוד החסידות והיא עוברת ומתחברת לדרישות רבותינו נשיאנו בכל הדורות לעבודה פנימית.

לימוד חסידות והתבוננות עמוקה אליבא דנפשי' (שכל אנושי), עבודת התפילה וחשבון נפש בקריאת שמע שעל המיטה (רגש הלב), אתכפיא, מרירות וכו'. עד לדרישות הנוספות שהחלו בזמן הרבי הרי"צ בהפצת המעיינות ושליחת שלוחים ברחבי העולם, שקיבלו מימד חדש ורחב בדורנו על ידי כ"ק אד"ש מה"מ, בבתי חב"ד ועשרת המבצעים. כל אלו עוברים כחוט השני סביב נקודה אחת ויחידה - דירה בתחתונים. זה מתחיל מדירה בתחתונים באדם (כנ"ל אות ב' הביאור בזה) ועד לדירה בתחתונים בעולם.

ונראה שמסיבה זו גם מדגישה חסידות<sup>26</sup> את החשיבות שה'התבודדות' - הדביקות עם הבורא, תהי' דוקא בין בני אדם ולא לברוה למקום מרוחק מאנשים, 'טובה הפרישות עם הבריות והפרישות בתוך בני אדם'. כלומר לגלות את ה'עליון' בעולם הזה דוקא, לא לברוה ולהתעלות למעלה.

ואולי יש לומר שלכן פחות הושם דגש בדורות קודמים על הפצה בעולם כולו כבדורנו זה, אלא יותר על העבודה הפנימית, מאחר שאלו הם היסודות עמם ניתן להגיע להפצת החסידות

(21) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 932, 907. וראה גם לקו"ש ח"י ע' 104. ובכ"מ.

(22) שם.

(23) אבות פ"ב מי"ב.

(24) וכמו לדוגמא יחס כ"ק אד"ש מה"מ אודות הטכנולוגי' שצריך לנצלה לעניני קדושה (ראה לקו"ש חט"ו שיחה לפ' נח).

(25) משלי ג, ו.

(26) בענין זה ראה סה"מ תרפ"א ע' רגב בשוה"ג. לקו"ד ח"א קמ"ד, סע"ב. סה"ש תרצ"ט ע' 310. תש"ג ריש ע' 191.

בצורה אמיתית בעולם. ובמילים של חסידות<sup>27</sup>: מוכרחים דבר ראשון את ה'חב"ד' (מוחין, לימוד חסידות), לאחר מכן צריכים להוריד זאת ל'חג"ת' (מדות, עבודת התפילה) ועד שזה יורד למעשה בפועל (נהי"מ). שדורנו הוא ספירת המלכות מאדמו"ר הזקן<sup>28</sup>.

במילא מובן שחידושי דורנו לא רק שלא באו לפחות מהדרישות בדורות עברו, אלא הם רק מתחזקים ביתר שאת ועוז, מאחר שכל הדרישות הללו נועדו בשביל מטרת הבריאה אותה אנו מבצעים בדורנו - דירה בתחתונים בצורה סופית ומוחלטת. ובמילים פשוטות: דוקא ורק על ידי עבודה פנימית<sup>29</sup> - ניתן לבצע כיאות את דרישותיו של כ"ק אד"ש מה"מ בדור השביעי לעשות דירה בתחתונים גם בחיצוניות העולם<sup>30</sup>.

## ה

### 'דירה בתחתונים' בדור השביעי

הנה ע"י חידוד תכלית זו מובן ענין נוסף שחידשה חסידות, והוא חשיבות הפצת מעיינות היהדות והחסידות בכל מקום<sup>31</sup>. שגילוי האלקות יחדור במקומות הכי נחותים וחשוכים. שם דוקא מתבטאת התאוה של הבורא. וכפי שרואים בדור השביעי בפרט שכ"ק אד"ש מה"מ שולח אלפי שלוחים לפתוח בתי חב"ד בכל העולם, ועל ידי כך לחבר את התחתון בגילוי העליון.

ויש לומר, שלכן גם דוקא בדורנו כ"ק אד"ש מה"מ נותן חשיבות מיוחדת להתנהגות חיצונית אף אם עדיין לא חדרו בענין בפנימיות וכמו במאמר הידוע 'ולא יכנף תשכ"א'<sup>32</sup> מאריך כ"ק אד"ש מה"מ במעלת העבודה למרות שהיא באופן זה עד שזה מביא אותו לעבודה פנימית, גם אם אין בה הרגשה פנימית ואמיתית<sup>33</sup>. בכדי שגם במקום הנחות הזה של החיצוניות, יתגלה הבורא ואדרבא שם הוא מתגלה בשיא התוקף (כפשוט שלכתחילה יש לוודא שהכל יהי' בפנימיות 'חב"ד מאנט פנימיות'<sup>34</sup>).

ויש לקשר זאת גם עם העובדה שבחסידות בכלל ובדורנו בפרט ניתן מעמד מיוחד לנשים ובנות<sup>35</sup>. מאחר שהם במעמד ומצב של 'מקבל' וכביכול נחותים יותר - תחתונים, אז דוקא אצלם מתאוה הבורא להתגלות יותר.

(27) ראה תניא פ"ג. קונטרס התפילה פ"ה ואילך. ועוד.

(28) ראה שיחת כ"ח סיוון הערה 73.

(29) לימוד חסידות, התבוננות ואריכות בעבודת התפילה, עיסוק באתכפאי וחשבון נפש, ביטול וקבלת ההדרכה מזקני החסידים והמשפיעים, מרירות וכו'.

(30) ולהעיר מביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"כ ע' 165 הערה 69) בכך שפעולתו של משיח תהי' קודם כל על ישראל - 'כוף כל ישראל' ורק לאחר מכן 'יתקן כל העולם כולו'. ועד"ז בתניא פל"ז ומיתרון ההארה לישראל יגיהה חושך האומות גם כן.

(31) ראה כתר ש"ט בתחילתו.

(32) סה"מ תשכ"א ע' 3-202. וראה גם ד"ה וישלח יהושוע תשל"ז (סה"מ מלוקט ח"ב ע' שיא ואילך). ועוד.

(33) וראה גם שיחת ש"פ ראה תנש"א דצריך להשפיע על הזולת גם אם הוא עצמו לא חדר בכך עדיין בפנימיות (וזה גופא ישפיע גם עליו) ויש לקשר זאת עם מה שנתבאר בד"ה 'ולא יכנף' שבפנים. ויש לקשר נקודה זו עם עוד רבים מהתייחסויות כ"ק אד"ש מה"מ שיכולות להיראות כחיצוניות כריקודים בשמחת בית השואבה וכיו"ב. ויש להאריך בזה.

(34) ראה לקו"ש ח"ג ע' 800.

(35) ראה בארוכה שיחה ע"ד מעלת נשי ובנות ישראל (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 299 ואילך).

ועד"ז ניתן לראות גם בשיחותיו (ואפילו במאמריו) של כ"ק אד"ש מה"מ שמחבר בתוכם נגלה וחסידות ומסביר ענינים בנגלה ע"פ חסידות, ועד"ז מסביר הנהגות חסידיות ע"פ נגלה - כפי שניתן לראות במקומות רבים וכמו הסבר ההנהגה לישון מחוץ לסוכה<sup>36</sup>, הסבר המנהג לא לאכול סעודה ממש בזמן סעודה שלישית<sup>37</sup>. וגם ענין זה קשור לחיבור עליונים ותחתונים כידוע שחסידות<sup>38</sup> היא 'יחידה' - עליון שבתורה ונגלה הוא גופא דאורייתא, וחיבור שניהם יחדיו מורה על חיבור עליון ותחתון בתורה עצמה. וכפי שניתן לראות גם בכך שבדורנו ישנו דגש עיקרי בדורנו על נתינת הצדקה בשופי - כמבואר בתניא<sup>39</sup> שהיא עיקר המצות מעשיות. וכן כדי לחיות גאולה, יש לעבור את כל שאר השלבים דחב"ד חג"ת נה"י - החל מלימוד מעמיק בתורת הגאולה, התבוננות ורגש<sup>40</sup> (דעת, תפילה) ובמילא כך לחיות במעשה (כנ"ל) אות ב' השלבים בכדי להוריד למעשה בפועל).

## ן

### הדגשת 'דירה בתחתונים' בשיחות השנים האחרונות

עפ"ז ניתן גם להסביר את דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בשנים האחרונות לפקוח את העיניים ולראות שגילויי הגאולה כבר בעולם<sup>41</sup>, שהירידה היא העליי' בעצמה<sup>42</sup>, שגם התחתון ביותר שבעבר נרתעו ממנו התהפך לקדושה<sup>43</sup>, ועוד הרבה כיו"ב. שהמשותף לכל הנ"ל הוא שבדורנו שהעולם כבר מוכן לגאולה ניתן כבר לראות בירידה - התחתון ביותר את העליון ביותר עד לעצמו ומהותו יתברך.

ועד"ז מודגש במאמרי התקופה<sup>44</sup> בנוגע לאהבת ישראל שצריכה להיות לא רק מצד הנשמה אלא גם מצד הגוף שענין זה הוא מצד הרגש עצם הנשמה ממש שהוא נמצא גם בגוף והכוחות הגלויים של האדם - גילוי העליון (עצם הנשמה) גם בתחתון<sup>45</sup> (גוף וכוחות הגלויים). ויש להאריך בכ"ז.

(36) לקו"ש חכ"ט ע' 211 ואילך.

(37) לקו"ש חכ"א ע' 84 ואילך.

(38) ראה בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות'.  
(39) פל"ז.

(40) ראה שיחת ש"פ בלק תנש"א.

(41) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152. ועוד.

(42) ראה באריכות שיחת ש"פ כי תשא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 423 ואילך).

(43) ראה שיחת ש"פ וישב תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 147 ואילך).

(44) ד"ה 'ואתה תצוה' תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלו).

(45) וכמו לדוגמה בתפילה שע"י התבוננות שכלית מגיע ל'רעותא דליבא' אהבה עצמית (ראה ד"ב לך לך תרס"ו בתחילתו ועוד).



## ז

## מטרת הכל - גאולה

לפי כל המבואר, ברור ומחוויר מדוע הגאולה תופסת את המקום הכי מרכזי ביהדות. בעצם כל עבודת השם סובבת סביב נקודה אחת ויחידה - 'דירה בתחתונים'. שהגילוי המושלם של זה יקרה בגאולה האמיתית והשלימה. אז יתגלה הבורא בכל פרט ופינה, בכל עת וזמן. אז תתגלה מהותו הפנימית של העולם, גילוי העצמי של עצמות ומהות הבורא.

וזהו גם הביאור בפסק הרמב"ם<sup>46</sup> שמלך המשיח צריך להיות אדם גשמי דוקא<sup>47</sup>. מאחר שהמטרה שלו היא לגרום לחיבור המוחלט של הרוחניות עם הגשמיות - דירה בתחתונים, לכן הוא צריך לשלב זאת בעצמו, בהיותו מצד אחד שליח הבורא ומצד שני אדם גשמי<sup>48</sup>.

[במילא גם מובן ופשוט החשיבות של ההכרה בעובדה שכ"ק אד"ש מה"מ חי וקיים בגוף גשמי כפשוטו<sup>49</sup>, מאחר שכל נקודת היהדות והחסידות סובבות סביב הנקודה המרכזית של החיבור של העליון והתחתון, חיבור האלקות ה'לא מוגבלת' עם המקום והנפח ה'מוגבל'].

עפ"ז אולי אפשר גם להסביר את פסיקת החסידות כדעת הרמב"ם<sup>50</sup>, שהעולם הזה ישאר גשמי לעד ונמשיך לחיות בגוף גשמי, עם בית המקדש גשמי וכו', מאחר שזוהי הנקודה התיכונה שסביבה הכל סובב - דירה בתחתונים. שהבורא כמו שהוא יתגלה דוקא בעולם גשמי ונמוך.

ובכך מוסבר גם מאמר הזה<sup>51</sup> ש'משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא', מכיון שהנקודה המרכזית שכולם יכניעו את ה'תחתון' (תשובה) ויעלו אותו ל'עליון' 'אתהפכא חשוכא לנהורא'. להפוך ולגלות שהחושך עצמו הוא האור.

(46) הלכות מלכים פי"א ה"א.

(47) ויש לקשר זאת גם עם כך שהמלכת המלך (בכלל ובפרט מלך) המשיח צריכה להיות בדיבור גשמי דוקא (ראה שיחת ר"ה

תשל"ז, שיחת ב' ניסן תשמ"ח ועוד).

(48) ראה בענין זה באריכות (בסגנון אחר קצת אך אותו הענין) דבר מלכות דש"פ חיי שרה תשנ"ב (סה"ש שם ע' 97).

(49) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 7 ועוד.

(50) שער הגמול בסופו.

(51) זח"ג קנג, ב.

## תקופות ושלבים בגאולה האמיתית והשלימה

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

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

### א

#### ב' תקופות בימות המשיח

כתב הרמב"ם רפי"ב מהלכות מלכים: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן". ובה"ב: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".

הרי, שלשיטתו לא יהי' שינוי מנהגו של עולם לעת"ל.

יודוע הקושיות בזה<sup>1</sup> דממקומות אחרים מפירושו משמע שאכן ישתנה ממנהגו של עולם וכדמשמע (א) מפסקו כדעת חכמים ש'אסור לצאת בכלי זיין בשבת כיוון שיבטלו לעת"ל' (ב). ועד"ז פסק כדעת החולק על שמואל ש'אין בין עולם הזה לעולם הבא אלא שיעבוד מלכויות בלבד'. וכן (ג) יסוד מוסד בתורתנו (ועד שהכופר בזה אין לו חלק בעולם הבא) שהמתים עתידים לחיות לעת"ל - תחיית המתים, והרי אין לנו שינוי ממנהגו של עולם גדול מזה.

ומבאר בכך כ"ק אד"ש מה"מ<sup>2</sup> דישנם שתי תקופות בימות המשיח: ישנה התקופה השייכת לביאת המשיח שבה אכן לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם. ואח"כ תבוא תקופה נוספת בימות המשיח גופא שבה יהי' שינוי מנהגו של עולם ותחיית המתים.

ובהמשך השיחה<sup>3</sup> מקשר זאת כ"ק אד"ש מה"מ עם התיווך הידוע באופן ביאת המשיח, שבביאת המשיח ישנם שני אופנים 'זכו' ו'לא זכו'. ומבאר, שכאשר 'לא זכו' לא יהי' שינוי

(1) בכל הבא לקמן ראה לקו"ש חכ"ז שיחה לפרשת בחוקתי (ע' 191 ואילך). וש"נ.

(2) שם ס"ט.

(3) ס"ז.

ממנהגו של עולם. וכאשר<sup>4</sup> יגיעו למצב של 'זכו' יראה הקב"ה את תוספת החביבות של בנ"י (גם) ע"י שינוי ממנהגו של עולם.

ועפ"ז מבאר גם מה שהרמב"ם בספרו ההלכתי<sup>5</sup> תיאר את ימוה"מ דוקא במצב שאין שינוי מנהגו של עולם - כפי שמוכרח שיהי' בלי תלותיות באופן הנהגת בנ"י בפועל, ובעומק יותר שלעצם ביאת המשיח (וגדרו של משיח' ע"פ הלכה<sup>7</sup>) לא נוגע שינוי מנהגו של עולם, אלא רק שיעבוד מלכויות שיועיל (להחזרת מלכות דוד בשלימות ו) לשלימות לימוד התורה וקיום המצות כדבעי<sup>8</sup>.

עכ"פ יוצא בימות המשיח יהיו שתי תקופות: תקופה א' בה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם בה יהודים עדיין 'לא זכו'. ולאחר מכן כשיתעלו היהודים למצב של 'זכו' תבוא תקופה הב', בה יהי' שינוי מנהגו של עולם, תחיית המתים, וכל שאר היעודים שבדברי הנביאים<sup>9</sup>.

## ב

### ד' תקופות בימות המשיח

הנהגה בפשטות נראה לקשר ב' תקופות הנ"ל עם המבואר בריבוי מקומות<sup>10</sup> (ובפרט בתורת הקבלה ובחסידות) שישנם שני שלבים בגאולה האמיתית והשלימה: ימות המשיח, ותחיית המתים.

אך כשמעיינים במקורות מוצאים שאין הקבלה זו מדוייקת. שהרי מצינו בכ"מ שכבר בימות המשיח - עוד קודם זמן התחי' - יתגלה 'אור הסובב כל עלמין'<sup>11</sup> ומצדו יהי' שינוי מנהגו של עולם וכמו 'עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת'<sup>12</sup> ועוד יעודים כיו"ב.

נמצא א"כ, שבימות המשיח גופא ישנם ב' תקופות: בתחילה לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם ולאחר מכן ישתנו דברים בעולם. אך כל זה עדיין קודם זמן התחי'.

עוד מצינו דישנם שני ענינים ותקופות<sup>13</sup> בתחיית המתים גופא וכמו בהמשך תרס"ו<sup>14</sup>

(4) בהכרח, ראה שיחת שבת פרשת שמיני תשמ"ב (התועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1330).

(5) משא"כ בשאר ספריו ואגרותיו. ראה פ"מ בהקדמתו לפרק 'חלק' ד"ה ועתה. אגרת תימן פ"ג. אגרת תחיית המתים ריש פ"ו.

(6) ראה בארוכה לקו"ש חח"י ע' 271 ואילך.

(7) אך פשוט שכל זה לפי חלק ההלכה וה'נגלה' שבגדרו של משיח, אך ע"פ פנימיות הענינים פשוט שחלק מעינו של משיח מתבטא גם בשינוי מנהגו של עולם (ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א ס"ט - סה"ש תנש"א ח"א ע' 108 ועוד) וכפי שיבואר לקמן.

(8) ראה לקו"ש שם בארוכה. ועוד.

(9) וראה בספר 'דבר מלכות חידושים וביאורים' סי' טז שגם יעודים אלו מאודותם כתב הרמב"ם שאינם אלא משל וחידה יתקיימו בתקופה הב' (גם לשיטתו) בפשטות.

(10) ראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב ע' צב ואילך ובהנסמן שם. ועוד.

(11) ראה תניא פמ"ה.

(12) שבת ל סע"ב וש"נ. ראה סה"מ מ'מלוקט ח"ג ע' לו.

(13) בסה"מ מ'מלוקט ח"ג הנ"ל הלשון הוא 'דרגות' ומציין שם להמשך תרס"ו (הערה 22 - 28) ושם כתב 'דלאחר גילוי כו"ו ובלקו"ש חכ"א שיחה לפרשת בשלח (ע' 87 הערה 33) על ענין זה בתרס"ו כתב 'שני זמנים'.

(14) ע' קה-ו.

בתיאור מאמרי רו"ל "העולם הבא אין בו אכילה ושתי"15. ולעומת זאת ידוע שישנה "סעודת שור הבר והלוי"16. ומבאר בארוכה דהם שתי תקופות בתחיית המתים גופא: בתקופה הא' תתגלה חיצוניות עתיק - תענוג הפשוט המורגש ומציידו תהי' אכילה ושתי' - סעודת שור הבר. ובתקופה הב' תתגלה פנימיות עתיק - 'תענוג הפשוט הבלתי מורגש' ומציידו אין בו אכילה ושתי'.

ועד"ז17 על הפסוק18 "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". מבאר כ"ק אד"ש מה"מ19 שעוסק בשתי תקופות20 בתחיית המתים גופא תקופה בה 'צדיקים . . ירשו ארץ' - שכר המצות, ותקופה בה תתגלה מעלתם העצמית של ישראל שלמעלה מהמצות ושכרם - 'נצר מטעי . . להתפאר'.

ולסיכום נמצא, דישנם ד' שלבים ותקופות בגאולה האמיתית והשלימה, ב' תקופות בימות המשיח וב' תקופות בתחי"מ.

## ג

### ביטול הגלות והפיכתה לגאולה

ולבאר עניני תקופות אלו בפרטיות יותר, המאורעות שיקרו בכל תקופה, ענינם הפנימי של תקופות אלו והטעם שאכן צריך לבוא בשלבים ותקופות שונות ובסדר זה דוקא, יש להקדים ולבאר מהות הגאולה האמיתית והשלימה ויחסה עם הגלות:

הנה בשיחת ש"פ אח"ק תנש"א21 והמשכו22 בדבר מלכות דש"פ אמור23, מבאר כ"ק אד"ש את ענינה של הגאולה ע"פ שמה (שמורה על מהותה) - אותיות גולה בתוספת א'. ומבאר שאכן ענין הגאולה מגיע לאחרי ועל ידי הגלות דוקא - ע"י הכנסת הא' ד'אלופו של עולם' ב'גולה'.

ויתירה מזו, הגאולה אינה שוללת את הגולה אלא הופכת את הגלות עצמה לגאולה - כלומר מגלה (גאולה מלשון גילוי) את המהות הפנימית הטמונה בגולה עצמה ובמילא כל הענינים הטובים שהיו בגלות ישארו בגאולה וכו'. רק שבזמן הגלות הטוב שטמון בגולה נמצא בהעלם והסתר וע"י גילוי הא' - אלקות - בגולה היא מתבררת ומזדככת עד שמתגלה ענינה הנעלה מצד עצמה עד שנאמר 'אודך ה' כי אנפת בי' על הגלות בעצמה.

(15) ברכות יז, א.

(16) ויק"ר פי"ג, ג.

(17) וכנ"ל הערה 12 שמציין במאמר זה לנתבאר בהמשך תרס"ו.

(18) ישעי' ס, כא.

(19) סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

(20) ראה הערה 12.

(21) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 504 ואילך.

(22) הערה 1 שם.

(23) שם ע' 520 ואילך.

ובמקום אחר<sup>24</sup> נתבאר ביתר ביאור<sup>25</sup> דשתי תקופות ושלבים בזה (בכללות) בשלב הראשוני צריך לשלול ולבטל העלם והסתר הגולה. ולאחר שנשלם הבירור והזיכוך מגיעים לשלב השני בו מתגלה המעלה העצמית (כולל גם מלשון 'עצמות' - כח העצמות שבתחתון דוקא) של הדברים התחתונים גופא.

ובסגנון דעבודת ה' מבואר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>26</sup>: בתחילה הגוף 'מנגד' להנפש ולכן היחס אליו הוא באופן דכפי' וביטול - אתכפיא. ואחר כך מתעלים למדריגה נעלית יותר בה אין הגוף מנגד כלל - אתהפכא. ובה גופא ב' שלבים, בתחילה מבטלים הרע מכל וכל באופן ד'וליבי חלל בקירבי'<sup>27</sup>, ולאחר מכן גם היצר הרע נהפך לטוב בדוגמת 'זדונות נעשו לו זכויות'<sup>28</sup> עד זכויות ממש.

ולחידוד הענין ניתן משל<sup>29</sup>, כאשר מדליקים עצים באש יש בכך שני שלבים: בתחילה צריך העץ 'להתבטל' לאש בכדי שהאש תתפס בו 'תשתלט' עליו ותדליק אותו ובשלב זה אכן ככל שהעץ יותר גדול הוא יותר 'נלחם' עם האש ונדרש יותר זמן ואש על מנת 'לנצחו' ולהדליקו.

אך לאחר שהעץ כבר 'התבטל' לאש ונדלק הרי לא זו בלבד שאין הוא מתנגד לאש אלא אדרבא הוא עצמו נעשה מקור לאש. ואדרבא, בשלב זה ככל שהעץ גדול יותר (ובתחילה התנגד ונלחם כנ"ל) הרי הוא עושה את האש גדולה ועוצמתית יותר ולאורך זמן. וככל המשל הזה כן הוא בגלות וגאולה וכנ"ל.

לסיכום הענין, בהפיכת הגלות לגאולה שני שלבים בכללות. שלב א' בו הגלות עדיין מנגדת לגאולה וצריך להאיר באור אלוקי ('עליון') שיבטל אותה, ושלב ב' בו האלקות מאירה ומתגלית בקול צעקה<sup>30</sup> מהתחתון גופא.

## ד

### ד' שלבים בהפיכה זו

והנה ככל הנ"ל (ביחס יצר טוב עם יצר הרע, תחתון עם עליון, גלות לעומת גאולה), כן הוא גם ביחס מלך המשיח עם אומות העולם<sup>31</sup>.

וכפי שנתבאר בארוכה במאמרי חודש כסלו<sup>32</sup> על הפסוק<sup>33</sup> 'פדה בשלום נפשי' שפדיית

(24) במקומות רבים, וכמו שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב סי"ג (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 6-145).

(25) וכמובן שלמענין ניתן לראות זאת בשיחות אלו גופא וכל תורת אד"ש מלאה בדבר זה.

(26) סה"מ מלוקט ח"ב ע' מ, עיי"ש. וש"נ.

(27) תהילים קב, כט.

(28) יומא פו, ב.

(29) ע"פ שיחת ש"פ בהעלותך תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 598 ואילך) - 'שלהבת עולה מאיליה' עם קיום עצמאי ע"ש.

(30) ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות דש"פ ויצא הנ"ל.

(31) הבא לקמן מבוסס בעיקר על ד"ה 'פדה בשלום' תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך) וראה גם ד"ה ב' בסה"מ מלוקט

ח"ב (ע' קפא ואילך) שם ד"ה 'שלום רב' (ע' קצט). ובד"ה 'פדה בשלום' בסה"מ מלוקט ח"ג (ע' כה ואילך). ועוד.

(32) נסמנו בהערה הקודמת.

(33) תהילים נה, יט.

מלך המשיח תהי' באופן של שלום ללא מלחמה כלל<sup>34</sup>. ומבואר שביחסי הכובש עם הנכבש כמה אופנים, ובכללות מתחלק לד' אופנים (ושלבים).

א. הנכבש נלחם עם הכובש אך נכנע אליו בעל כורחו (כי הכובש חזק ממנו), וכתוצאה מכך ביטולו חיצוני בלבד, ועד שכאשר תהי' לו האפשרות הוא ימרוד בכובשו - ומקביל לניצחון דוד המלך במלחמותיו. ובלשון החסידות<sup>35</sup> ביטול היש בלבד - נשאר יש ומציאות לעצמו אך בטל.

ב. הנכבש מגיע לביטול פנימי ע"י הכרת גדולתו של הכובש, ובמילא ביטולו הוא פנימי ואמיתי ועד (בלשון החסידות) 'ביטול במציאות', אך ס"ס כיון שיש ערך כלשהו בין הכובש לנכבש, אין הוא בטל בתכלית מכל וכל.

ג. כאשר הנכבש מכיר בגדולתו של הכובש, שאין הוא בערכו כלל ואין שום שייכות (גם רחוקה) ביניהם, הוא מגיע לביטול במציאות לגמרי ולא נשאר לו שמץ של מציאות שאינה בטילה בתכלית לכובש, וא"כ בדרגה זו אין 'מציאות' לנכבש כלל - ביטול במציאות.

ד. כאשר הכובש לא רק שנעלה שלא בערך וכו', אלא מגלה בנכבש שמציאותו הפנימית שלו גופא אינה אלא הכובש, א"כ לא רק שהוא בטל במציאות אלא מציאותו גופא מבטאת את הכובש.

## ה

### הגורם לד' שלבים אלו ע"פ פנימיות הענינים

ומבואר, שכל אחד מארבעה סוגי ביטול הנ"ל נובעים מגילוי<sup>36</sup> דרגא שונה באלקות:

א. כאשר מאיר אור ה'ממלא כל עלמין' - חיות הנבראים שאמנם הוא נעלה מהם ו'כובש ומנצח' אותם. אך כיון שכל ענינו הוא להחיות ולהתלבש בנבראים והוא נותן מקום ומחשיבם למציאות, א"כ, ביטול הנבראים כשמתגלית דרגא זו הוא ביטול חיצוני (ביטול היש) בלבד.

ב. כאשר מתגלה ה'סובב כל עלמין' (אריך, חיצוניות הכתר) - הדרגה הנמצאת בכל הנבראים בשווה באופן נעלם ובלתי מורגש (מקיף), ואין היא מתלבשת מתחלקת ונותנת מקום למציאות הנבראים, א"כ, ביטול הנבראים כשמתגלית דרגא זו הוא ביטול במציאות. אך כיון שסו"ס גם דרגה זו 'שייכת'<sup>37</sup> לנבראים וסובבת ומקיפה 'עליהם', א"כ, אין ביטול הנבראים מכל וכל, ונשאר איזה 'שמץ' למציאותם<sup>38</sup>.

ג. כאשר ישנו גילוי 'עתיק' (פנימיות הכתר) - שאינו שייך כלל לנבראים, אלא נעתק ונבדל מהם ולא נותן כלל מקום למציאותם, הביטול הוא בתכלית.

34) ואין זה סותר כמובן עם פסק הרמב"ם (הלכות מלכים רפ"א) שמלך המשיח 'לחם מלחמות ה'" וכפי שיבואר לקמן.

35) כמובן שאין זה מקביל בדיוק לדוגמא הנ"ל ורק בכללות.

36) כמובן שמצד אמיתית הענינים דרגות וביטולים אלו קיימים תמיד, רק שלענינו אין זה מתגלה.

37) וכמו על דרך משל בגד שאף שהוא 'מקיף' על האדם (ולא מתאחד איתו כבאוכל) עדיין הוא מתייחס ומתאים בכללות לגודלו וכו'.

38) וע"ד שנתבאר בד"ה 'בלע המוות' (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעט) שדרגה זו מקבילה לביטול הרע בצדיק שאינו גמור.

עיי"ש.

ד. כאשר מתגלה פנימיות אוא"ס - כח העצמות, אזי היות והוא העצם גם של כל הברואים, לכן מצידו נרגש שאין הם דבר נפרד כלל, אלא הם עצמם מבטאים את העצמות.

## ן

### סדר הפיכת הגלות לגאולה

נמצא עכ"פ בנוגע לעניינינו, דישנם ד' שלבים אלו בביטול הגלות והפיכתה לגאולה<sup>39</sup> (ג) שלבים ודרגות בביטול שמביאים לשלב הרביעי - ההפיכה).

והנה הסדר בכל עניני קדושה הוא מן הקל אל הכבד<sup>40</sup>, וכמו בעבודת ה' (כנ"ל סעיף ג') שבתחילה מגיעים לביטול ד'אתכפיא' בלבד ורק לאחר מכן מתעלים למדרגות נעלות יותר. וכן הוא בארבעה שלבים אלו, בתחילה משיח יצטרך להילחם עם האומות כדוד המלך ויתבטלו אליו באופן חיצוני בלבד<sup>41</sup>, אח"כ יבטלו באופן פנימי יותר, עד להפיכתם לגמרי כיעוד<sup>42</sup> "או אהפוך אל עמים".

ושלבים אלו יבואו כתוצאה מגילוי אלוקי שיאיר על ידו<sup>43</sup>, וכרמת הגילוי כן רמת הביטול אליו (וכנ"ל סעיף ה' בארוכה).

## ז

### חלוקת יעודי הגאולה לפי תקופות הנ"ל

ומשבאנו ליסוד זה נמצא דישנם ד' תקופות בימות המשיח. כעת ננסה לראות<sup>44</sup> איזה מאורעות יארעו בכל תקופה. נתחיל עם הענינים המפורשים או המובנים מהמקורות, ולאחר מכן ננסה ללמוד ע"פ הכללים היוצאים מהמקורות גם על עוד יעודים שלא נתפרשו באיזה תקופה יהיו.

#### תקופה הא':

(39) להעיר מ'קונטרס ענינה של תורת החסידות' המובא בהערה 40.

(40) ראה סה"מ מלוקט ח"ג שם הערה 46 ובמקומות אליהם מציין שם.

(41) ראה לקו"ש חח"י (ע' 281 הערה 66) בהסבר הטעם שהביא הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"א) הפסוקים אודות דוד המלך בהוכחותיו על מלך המשיח, שהוא משום שבתקופה הראשונה בביאת המשיח משיח יהי' בדוד המלך (וראה גם יחס כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חל"ה ע' 7-206 ובהערה 6 שם. סה"ש תש"נ ע' 222 הערה 107) לשתי הבחינות במשיח דוד ומשיח 'קיסר' ו'פלגי דיסר' כבחינת דוד ומשיח שבמשיח גופא וראה אג"ק הרבי הרש"ב המצויינות בלקו"ש שם אודות דוד ובן דוד שמקביל לשתי בחינות אלו). ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

(42) צפני' ג, ט. הובא בסה"מ מלוקט ר' שם אודות מדרגה הדי'. ומה שהובא גם ברמב"ם שם אודות התקופה בה משיח יתקן כל העולם כולו לנעוד ה' ביחד' אף שהתקופה בה הוא עוסק שם היא (לפי המתבאר בפנים) רק (שלימות) תקופה הא' דבפנים הוא משום שבקיום יעוד זה גופא ישנם שלבים ותקופות. וכפי שיבואר לקמן.

(43) ולהעיר שפשוט שמושיח הוא נקודה אחת (ראה בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות' ס"ד) רק שממנה מסתעפים פרטים רבים שנחלקים (גם) לתקופות שונות (ראה בקונטרס הנ"ל שמביא רמות שונות ודרגה למעלה מדרגה בענינים שיפעלו ע"י משיח (ושם מחלק זאת לג' דרגות: א. גאולת ישראל מהגלות. ב. יהיו ישראל חכמים גדולים. ג. גילוי בחי' האלקות שלמעלה מהטבע)).

(44) חלק מהבא לקמן הוא לענ"ד בלבד ופשוט שאין לקבוע בזה מסמרות וכו'.

**בחזקת משיח - מאורעות - משיח יבטל ויהפוך חומר גופו**<sup>45</sup> (הוגה בתורה ועוסק במצות<sup>46</sup>), לאחר מכן יכוף כל ישראל, ועד שיפעל גם על אומות העולם (אך כנ"ל יחס מלך המשיח עם האומות יהי' באופן דמלחמה ו'ביטול היש' בלבד).

**משיח בודאי - מאורעות (בזמן מאוחר יותר) - יבנה המקדש ויחזיר מלכות דוד לממשלתה הראשונה, ואז תהי' גם ביטול האומות באופן פנימי יותר**<sup>47</sup> - 'ויתקן כל עולם כולו לעבוד ה' ביחד שנאמר 'אז אהפוך אל עמים' - אומות העולם יכירו באמת מלכות המשיח<sup>48</sup> (אך עדיין לא יבואו ל'ביטול במציאות'<sup>49</sup>).

**יעודים ומאמחז"ל - וגר זאב עם כבש, הארץ תוציא גלוסקאות וכלי מילת - כמשל וחידה. בית המקדש יבנה בידי אדם. לא יבטל דבר ממנהגו של עולם אלא שיעבוד מלכויות בלבד.**

**דרגת הגילוי - ממלא כל עלמין.**

**תקופה הב':**

יאיר בכל העולם 'אור הסובב כל עלמין' - שורש הניסים ולמעלה מן הטבע - שם הוי' ובמילא ישתנה ממנהג העולם ודרך הטבע הרגילה<sup>50</sup> והארץ תוציא גלוסקאות וכלי מילת<sup>51</sup> בפשטות ועד"ז קיום היעוד וגר זאב עם כבש כפשוטו<sup>52</sup>. בני"י יגיעו למצב של 'זכו' (ע"י תקופה הא') ובית המקדש ירד מן השמים.

כיון שיתגלה ה'סובב כל עלמין' - מקור ושורש המצות, יתחיל להתגלות שכר המצות<sup>53</sup> (רק כיון שיתגלה אז רק חיצוניות הכתר אין שכר המצות בתקופה זו בשלימות ורק ההתחלה).

**תקופה הג':**

יתגלה (חיצוניות) 'עתיק' שמצידו אין תפיסת מקום לרע ולאומות העולם כלל ובטלים במציאות וכתוצאה מכך<sup>54</sup> תהי' תחיית המתים - כיון שכל הטעם למציאות המוות בעולם הוא

(45) ראה שיחת אחש"פ תשכ"ט שמש"ח יהי' הוגה בתורה ועסק במצות כהקדמה (קודם) ל'יכוף כל ישראל' ועד"ז נתבאר (ראה שיחת אחש"פ תשמ"ח ועוד) שתיקון העולם הוא לאחמ"כ. יוצא א"כ, שבפעולת המשיח בתקופה זו גופא שלבים ותקופות בתחילה יהפוך עצמו (ועד"ק קשוט עצמך תחילה') לאחר מכן יפעל על כל ישראל ואח"כ וע"י גם בכל העולם. ובוה גופא נתבאר בלקו"ש חח"י שתי תקופות - ביטול כפייתי והפיכת האומות (כמובן באופן חיצוני עדיין). ונמצא א"כ דד' שלבים (ותקופות) בתקופה זו גופא.

(46) רמב"ם הלכות מלכים שם.

(47) וניתן להגדיר זאת כשלימות גילוי ה'ממלא כל עלמין' בעולם.

(48) ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חח"י שם.

(49) ראה הנסמן בהערה 42.

(50) אך ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפד שגם על תקופה זו עדיין שייך לומר אין שינוי מנהגו של עולם כיוון שאין שינוי זה מצד העולם גופא אלא מצד הגילוי אלקות.

(51) כמפורש בסה"מ מלוקט ח"ג שם.

(52) כמובן מהמצויין בהערה הקודמת אודות גלוסקאות וכלי מילת שבכ"מ הוזכרו ביחד ובהנסמן בהערה 9 שבתקופה הב' גם לדעת הרמב"ם שתי מאורעות אלו יארעו כפשוטם (אלא ששם מדבר בכללות ולא כותב במפורש שמדובר בתקופה המדוברת בפנים אף שמסברא פשוטה זו הכוונה).

(53) סה"מ מלוקט שם.

(54) ראה בארוכה ד"ה ובלע המוות תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעז ואילך).



משום מציאות הרע ולכן כשמתבטל בתכלית בטילה מציאותו ויהיו חיים נצחיים<sup>55</sup>. ולכן גם אז יהי' עיקר שכר המצות<sup>56</sup> - גילוי ענינם הפנימי והעצמי. אז תהי' סעודת שור הבר והלוייתן ויין המשומר - אכילה שמורה על תענוג - 'עתיק' אך 'תענוג המורגש' חיצוניות עתיק<sup>57</sup>.

### תקופה הד':

יתגלה פנימיות עתיק (ולמעלה מזה) עצמות ומהות. ובמילא העולם והאומות יהפכו לטוב ויתגלה הטוב הפנימי שבהם גופא ככתוב "אז אהפוך אל עמים וגו'". ובמילא כשיתגלה מעלת התחתון גופא יתעלה עוד למעלה מהעליון<sup>58</sup> ואז<sup>59</sup> נשמה ניוונת מן הגוף<sup>60</sup>, אבן מקיר תזעק<sup>61</sup>, נקבה תסובב גבר<sup>62</sup> - שהנקודה המשותפת בכל אלו היא שתתגלה מעלת התחתון עצמו.

ועל תקופה זו<sup>63</sup> נאמר שאין בה אכילה ושת' כיוון שאין שייכות כלל להרגשת הנבראים (תענוג הפשוט הבלתי מורגש - פנימיות עתיק).

ויש להאריך בכל זה ולהשוות היעודים שאינם מפורשים בהנ"ל לאיזה תקופה הם שייכים. וכמו"כ מצאנו ביאורים שונים<sup>64</sup> על אותם יעודים בתקופות שונות וזה שופך אור חדש על כל הדיון. כמו כן דרוש עדיין לברר באיזה שלב אנו נמצאים והאם סדר זה הכרחי. ועוד חזון למועד.

(55) וראה קונטרס ענינה שם (ס"ה) עוד ביאור בכך שאז דוקא יהיו חיים נצחיים שהוא משום שכל עצמי בלתי משתנה' (ואפשר שטעם זה שייך דוקא לתקופה הד' בה יתגלה העצמות ממש).

(56) סה"מ מלוקט ח"ג שם.

(57) ראה המשך תרס"ו שם באריכות.

(58) ראה בארוכה ד"ה לכה דודי תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' מג ואילך) וש"נ.

(59) ראה שיחת ש"פ ויצא הנ"ל.

(60) המשך וככה תרל"ז פצ"א-ב.

(61) חבקוק ב, יא.

(62) ירמ' לא, כא.

(63) והנה בלוק"ש חכ"א שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבסעודה שלישית מאיר מעין לעת"ל ולכן אין אוכלים וע"ד שעוה"ב אין בו אכילה ושת'. ואח"כ מוסיף שבכך שכן טועמים משהו נרמזת שלימות נעלית יותר שבגשמיות גופא מאיר העצמות (ונראה שהוא ע"ד במתבאר בפנים). ובהערה 33 שם מעיר שבתרס"ו משמע שתקופה זו והתקופה בה אין אכילה ושת' הם שתי תקופות שונות (וכנ"ל) אך בלוק"מ משמע שבאותה תקופה בה לא יהי' אכילה ושת' יאכלו וישתו כו'.

והנראה בזה בד"א, שבתרס"ו מדבר אמנם מצד פנימיות עתיק שמצידו אין כלל נתינת מקום וכו' אך לא מצד כח העצמות (וכידוע שאמנם לעיתים בכינוי 'פנימיות עתיק' הכוונה לעצמות ממש אך לא תמיד ראה לדוגמא סה"מ מלוקט ח"ו ע' נב דרוגת בפנימיות עתיק גופא), ועפ"ז נמצא שאמנם דרגא זו היא למעלה מדרגא ג' הנ"ל (שלכן אין דרגא זו יכולה להיות מורגשת לנבראים כלל) אך לדרגא ד' לא הגיעה.

ולהעיר גם בלוק"ש ח"ז ע' 188 ואילך אודות מחלוקת ר"י ור"ש האם החיות הרעות יכרתו לגמרי או שיהפכו לטבע טוב ושם משמע מצד אחד שר"י נעלה יותר מר"ש שלכן עוסק בתקופה מאוחרת יותר (והרי פשוט שמעלין בקדושה וכו'), ואעפ"כ מבאר בהמשך השיחה שר"ש דוקא הכלה כמותו כי העצם חודר בגילויים עיי"ש. ויש לקשר עם מה שנתבאר בד"ה ואתה תצווה תשמ"א ס"י (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קל-ז) שתי דרגות בגילוי עצם הנשמה (ולהעיר שבתרס"ו שם משווה תקופה זו עם הגילוי דיוה"כ וראה ד"ה על כן קראו תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קפט-קצ) בהחילוק בין יוה"כ לפורים שבפורים דוקא חודר בגשמיות מצד מעלתו העצמית. ע"ש). ויש להאריך.

(64) חלקם נסמנו להלן הערות 47, 60. ועוד.

## האפשרות ליציאה מגלות פנימי

יביא הזעקה והדרישה בסיום שיחת כ"ח ניסן / ידייק כיצד מתאימה זו לתוכן הדיבורים שלפני' ושלאחרי' / יביא התמיהה על כך שנמצאים בגלות פנימי / יקשה על כך מביאור 'הסרת הערלה' באגה"ק / יקדים הביאור בהכרזת הגיע זמן גאולתכם / יבאר שזהו תוכן השיחה דכ"ח ניסן / יבאר עפ"ז הסתירה שבתחילה / יבאר כיצד מיושב תוכן הענין עם התיבות המפורשות באגה"ק / יבאר עפ כהנ"ל דיוק נוסף בשיחה דכ"ח ניסן

הת' יוסף יצחק שי' מזרחי (ברא"ח)  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מקובל בקרב רבים מאנ"ש להציב את התאריך כ"ח ניסן תנש"א כיום בו החלה תקופה מיוחדת, לא רק מצד פעולות החסידים במישורים רבים למען הבאת הגאולה - דבר הפשוט וידוע לכל, אלא גם מצד הענין 'האלוקי' שנפעל בו - התקדמות בשלבי הגאולה האמתית והשלימה. ואף כי הדברים מפורשים בראשית ותחילת שיחות דש"פ שמיני-תזו"מ-אחו"ק, אולי יש לתת בענין זה תוס' ביאור ע"י עיון ודיוק בשיחה זו ואלו שלאחרי' המכונות בפי כל 'דבר מלכות'.

### א

#### הסתירה במבואר בשיחת כ"ח סיון תנש"א

בשיחת כ"ח ניסן תנש"א<sup>1</sup> פותח כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בזה ש"בעמדנו ביום זכאי . . יש לעורר ולהזכיר ולהדגיש עוד הפעם ע"ד . . הבאת הגאולה האמתית והשלימה".

ומהלשון "לעורר ולהזכיר ולהדגיש" משמע לכאורה שענין זה (הבאת הגאולה) הוא לא מספיק ברור ולכן צריכים לעורר עליו. הדבר מודגש גם בסיום השיחה, ש"מתאספים עשרה מישראל ביחד . . אינם מרעישים לפעול בית משיח תיכף ומיד . . גם כשצועקים "עד מתי - ה"ו מפני הציווי", היינו שבפועל בני" לא פועלים כראוי להביא את הגאולה בפועל.

ובסיום השיחה ממש מובאת הדרישה והתביעה "עשו כל אשר ביכולתכם . . להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש".

בהשקפה ראשונה, המסקנה מהשיחה היא שח"ו בני" אינם מוכנים לגאולה, ונדרשת

(1) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 470.

עבודה רבה ("כל אשר ביכולתכם") כדי להביא את הגאולה בפועל, וא"כ לכאורה אין מקום לדבר על הגאולה כדבר מוחשי שמתחיל כעת.

אך בפועל אנו רואים להיפך - שבשיחות בשבועות שלאח"כ "ק"אד"ש מה"מ מדבר על הגאולה כדבר מוחשי שיכול וצריך לקרות כל רגע:

בש"פ תזו"מ - "כיון שבימינו אלה ממש . . . כלו כל הקיצין כפשוטו ממש, ובודאי שתיכף ומיד בא משיח צדקנו", ובש"פ אחו"ק - "הגאולה האמיתית והשלימה, שמחכים לה בכל יום ומקווים שתבוא בכל יום . . . תיכף ומיד ממש", וכהנה רבות.

יתירה מזו: בשיחת כ"ח ניסן עצמה מוזכר שהדברים נאמרים "בעמדנו ב"יום זכאי" בנוגע להענין הכי עיקרי דגאולה האמיתית והשלימה, וממשיך לבאר שם באריכות כיצד זהו זמן המסוגל להבאת הגאולה, מצד השנה, החודש היום וכו'.

וצריך להבין כיצד כ"ז עולה בקנה אחד עם הנאמר בסוף השיחה דכ"ח סיון, שבנ"י לא מוכנים לגאולה, כנ"ל.

## ב

### ציאה מגלות פנימי - הסרת הערלה בביאת המשיח?

ויש לעיין בנקודה נוספת בשיחה דכ"ח ניסן:

בהמשך הדברים מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, שהראי' לזה שלא צועקים ודורשים באמת שמשיח יבוא, היא שבפועל נמצאים עדיין בגלות - "ועוד והוא העיקר שנמצאים בגלות פנימי בעניני עבודת ה'", היינו שעיקר הענין הוא שנמצאים בגלות בעבודת ה' (ומיד לאח"ז חוזר שוב על הדרישה והתביעה "מה עוד יכולני לעשות - למסור הענין אליכם, עשו כל שביכולתכם").

בהסבר המושג "גלות פנימי" מוסבר בארוכה בתניא<sup>2</sup> עה"פ "לך אמר לבי בקשו פני" - "פירוש בקשו פנימית הלב", בהקדים תחילה הסבר מהי 'חיצוניות הלב' ומהי 'פנימיות הלב' - "חיצוני" הלב היא התלהבות המתלהבת מבחי' הבינה והגעת בגדולת ה' א"ס ב"ה להתבונן בגדולתו ולהוליד מתבונה זו אהבה עזה כרשפי או וכו'. ופנימי' הלב היא הנקודה שבפנימיות הלב ועומקא דליבא שהיא למעלה מעלה מבחי' הדעת והתבונה שיוכל האדם להתבונן בלבו בגדולת ה' . . . והיא היא בחי' ניצוץ אלקות שבכל נפש מישראל".

וממשיך שם "ומה שאין כל אדם זוכה למדריגה זו לעבודה שבלב מעומקא דלבא בחי' פנימיות, היינו לפי שבחינה זו היא אצלו בבחי' גלות ושבי', והיא בחי' גלות השכינה ממש . . . דהיינו מפני שהליבש בחינת פנימית נקודת לבבו בזה לעומת זה דהיינו בלבושים צואים דמילי דעלמא ותאות עוה"ז".

ומגדיר גלות זו כ'ערלה' - "והיא בחינת ערלה המכסה על הברית ונקודה הפנימית שבלב", ועבודת היהודי לצאת מגלות היא הציווי "ומלתם את ערלת הלב" בו ישנם ב' שלבים

כמו במילה כפשוטה: "תאות גסות ודקות, מילה ופריעה, ומל ולא פרע כאילו לא מל מפני שסוף סוף עדיין נקודת פנימית הלב היא מכוסה בלבוש שק דק בבחנית גלות ושבי".

וממשיך שם: "והנה על מילת הערלה ממש כתי' ומלתם את ערלת לבבכם אתם בעצמכם אך להסיר הקליפה הדקה זהו דבר הקשה על האדם, וע"ז נאמר בביאת המשיח ומל ה' אלקיך את לבבך כו"<sup>3</sup>.

ומכנה"ל מובן, שהסרת הקליפה באופן מושלם - שהיא היציאה מהגלות פנימי - תהי' אך ורק "בביאת המשיח", וא"כ לכאורה אינו מובן, כיצד נדרשת מאיתנו עבודה באופן של יציאה מגלות פנימי לאחר שפורש בתניא שזהו דבר הקשה לגבי "כל אדם" באופן כללי, ואין כל אחד זוכה לזה.

## ג

### דרישת עשו כל שביכלתכם היא הכרזת הגיע זמן גאולתכם

האמור לעיל יובן בהקדם המבואר בכו"כ שיחות בהם מובא ענין הכרזת מלך המשיח ענוים כו' בדיוק הלשון 'גג ביהמ"ק', ובאופן מיוחד נתבאר והוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'בענין מקדש מעט זה בית רבינו שבבבל':

בקונטרס (ס"ה) מבאר את דיוק לשון הרמב"ם "ובנה מקדש במקומו" - ש"במקומו" רומז גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות, היינו, שבהיותו בגלות בונה מלך המשיח מקדש (מעט) שהוא "מעין ודוגמת המקדש בירושלים".

וע"פ דיוק זה ברמב"ם מוסיף לבאר בהע' (38) "שמ"ש במדרש ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ שהוא במקום המקדש בירושלים". ומבאר בפרטות יותר בשולי הגליון - "ועפ"ז יומתק הדיוק "עומד על גג בית המקדש" - שגגות . . לא נתקדשו, שרומז על קדושת חו"ל בערך לקדושת ארץ ישראל".

והיינו, שהכרזה זו של מלך המשיח נעשית עוד בזמן הגלות, ובמקומו של מלך המשיח בגלות, וכפי שמכריח זאת בהע' שם - "לאחרי שמקדש העתיד יגלה וירד למטה לא יהי' צורך להשמיע לישראל "ענוים הגיע זמן גאולתכם", שהרי הוא כבר לפנינו".

ובכן, אם נבוא לבאר פשט ההכרזה ודיוקה: מטרתה וענינה לעורר את עם ישראל להתכונן למצב הגאולה, בזמן כשמצד מצבם ומעמדם הם עדיין אינם שם.

והנה, שיחת כ"ח ניסן מתחילה, ולא זו בלבד - אלא רובה ככולה, מבארת כיצד הזמן זכאי לגאולה, מצד התאריך, השבוע, הפרשה, ספירת העומר ועוד, כשבכל שלב ושלב מודגש שוב שהזמן הזה ה"ה "זמן זכאי בנוגע לגאולה".

(3) ליתר הסברה: יתכן מצב שהרצון של יהודי לאלקות הוא למעלה מהדעת, ממקום בנפש הנקרא "פנימי". אך אין כל אדם זוכה לזה (להוציא את ה'פנימי' מגלותו. ולכאורה זוהי כוונת הלשון 'אין בן דוד בא אלא בהיסח הדעת' כפי שמבואר בשיחת ש"פ בלק תנשא" - שע"י לימוד עניני גאולה ומשיח בריבוי יגיע לדרגה בו עבודת ה' תהי' אצלו באופן של היסח ולמעלה מהדעת.

וכפועל יוצא מכך מבקש כ"ק אד"ש מה"מ "לעורר ולהזכיר ולהדגיש ע"ד גמר ושלמות מעשינו ועבודתנו להבאת הגאולה האמיתית והשלימה", והיינו - כפי שמפורט בסיום השיחה - "הייתכן שמבלי הבט על כל הענינים - עדיין לא פעלו ביאת משיח צדקנו בפועל ממש?!. . דבר שאינו מובן כלל וכלל!".

ולאור הנחה זו נוכל להבין כיצד השיחה עולה בקנה אחד עם הביאור באגרת הקודש - שהדרגה של "למען חייך" שייכת לזמן ביאת המשיח דוקא, אשר דוקא אז יהי' הסרת הערלה - "ומל וכו'" וכעת 'אין כל אדם זוכה לזה' - וא"כ כיצד נדרשת מאתנו היציאה מגלות פנימי:

כיון שנעמדנו בזמן של ביאת המשיח ועד לזמן שעומד ומכריז על הגג ענוים כו', אדרבא כעת הגיע הזמן להתעסק בדרגה זו של גילוי הפנימי ולעבוד "למען חייך" ממש, וכלשון קדשו "ואילו היו מתכונים . . באמת בודאי ובודאי שמשיח כבר הי' בא", שענין אלוקי הי' נוגע באמת - 'למען חייך'.

ובכך תובן הלשון בתחילת השיחה דש"פ תזו"מ "בימינו אלה עם סיומו של חודש ניסן "כלו כל הקיצין" . . קץ הימין" - תחילת הגאולה, שהרי עם ביאת המשיח מתחילים תהליכי הגאולה.

ובנוגע לתוכן הענין - כיצד יתכן שהחל הענין דהסרת הערלה בשלימות והרי זהו ענין שבא מלמעלה וכיצד נדרש מאיתנו לבא ולהתעסק בזה, ולכאורה לא נשתנה בזה מאומה?

יש לומר בפשטות, שלאחרי שנשיא הדור מבהיר שזוהי העבודה, הודעה זו עצמה היא נתינת הכח וכו' מלמעלה לעבודה זו, וזוהי 'המתנה' המוזכרת באגה"ק על עבודה זו של גילוי הפנימי (ועפ"ז אפשר לבאר בשפטות עוד כמה ענינים שנתבאר בשיחות הדבר מלכות, כההודעה שעכשיו יכול "כאו"א מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות עד "תהי צדיק" בגלוי, כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמתית והשלימה<sup>4</sup>).

## ד

### יציאה מגלות פנימי היא אורות דתוהו בכלית דתיקון

ואולי ע"פ כהנ"ל יש לבאר ענין נוסף המבואר בשיחה דכ"ח ניסן, המוזכר בעיצומה של 'הזעקה': "הדבר היחידי שיכולני לעשות הוא למסור הענין אליכם: עשו כל אשר ביכלתכם - ענינים שהם באופן דאורות דתוהו אבל בכלים דתיקון - להביא את משיח צדקנו בפועל ממש!".

מבואר בכמה מקומות שחיבור ב' דברים הוא ע"י גילוי הדרגה עליונה שלמעלה משניהם שמצדה הם בהשוואה וממילא אפשרי החיבור ביניהם, ובשיחות דשנת תנש"א-ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בכמה וכמה מקומות שזוהו הדרגה דיחידה שלמעלה מחילוקים דמעלה ומטה עליון ותחתון - אורות וכלים - ומצדה אפשרי גם חיבור ההפכים, וזוהי נקודה אחת עם העבודה של 'למען חייך' שעניני אלוקת ישו לענינים גשמיים, שכפי שאדם מרגיש כיצד הגשמיות

(4) ד"מ ש"פ אמור ס"ט. ההדגשה במקור.

היא חייו - כך (ממש כמו בדבר הגשמי) יורגש אצלו כיצד אלקות היא 'חייו'.

ולמעשה שבעבודה של חיבור אורות דתוהו בכלים דתיקון אין הכוונה לעבודת הבירורים, שהרי כפי המבואר בשיחת וישלח ועוד - שכבר נסתיימה ונשלמה עבודת הבירורים (ולא נותר רק לפקוח את העינים ולראות את הגילוי שכבר ישנו), וכפי שנתבאר בתו"א וישלח שאף לאחר שהתוהו ותיקון מבוררים (כפי שיעקב חשב בשעתו שעשו כבר נתברר) ישנה העבודה של חיבורם יחד.

**סיכום:** המדרש אודות "מלך המשיח עומד על גג ביהמ"ק ומשמיע ומכריז כו" משמעותו היא שעומד קודם ההתגלות ומעורר את בני"ע על דבר זמן הגאולה שמתחיל כעת, ואינו מעורר אותם רק אודות הזמן, אלא גם דורש מהם "בתוקף ובנועם - עשו כל אשר בכלתכם ענינים שהם באופן של אורות דתוהו אבל בכלים דתיקון".

## דרך מלחמותיו של מלך המשיח

יביא את הביאור בשיחה על פעולתו של מלך המשיח / יבאר שההבנה בשכל האדם היא כתוצאה מהתורה / יביא שוכתתו חרבותם לאתים היא השלימות דדירה בתחתונים / יקשה על הסתירה מב' השיחות / יבדיל בין הבירור שע"י תורה לבירור שע"י תפילה / יביא ראיות לזה שמלך המשיח פועל בכח התורה / יבאר באופן ההתעסקות התורה עם התחתון / יוסיף שגם "הארץ החדשה" דלעת"ל היא כתוצאה מהתורה / יישב את הביאורים השונים בשני השיחות / יוסיף שגם שינוי טבע האדם הוא ע"י התורה

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (ברא"ח)  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

בתורתנו הקדושה בכלל ובתורת החסידות בפרט, פוזרים ביאורים רבים ונבואות שונות בדבר "אשר יקרה אתכם באחרית הימים"<sup>1</sup>. מהם חלוקים זה מזה ומהם שנפסקו להלכה.

כך גם בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מובאים ענינים רבים בנושא, כשהמשותף לכולם הוא שהם נאמרו ונכתבו בצורה לא כל כך ברורה, באופן של "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו". נדרשת התבוננות ועיון מעמיק כדי להגיע לתמונה ברורה מה וכיצד יתרחש בפועל.

אך בשונה מענין הגאולה בכלל, עניני הגאולה עליהם זכינו שכ"ק אד"ש מה"מ דיבר עליהם באופן ברור, הם יעודי וסימני הגאולה שהחלו כבר להתרחש בעולם כחלק מתהליך הגאולה. אירועים אלו יכולים לשמש למעמיק בנושא כמעין "דוגמית" של יעודי הגאולה, עם הזדמנות לראות כיצד מתרחשים בפועל עניני הגאולה המפוזרים בתורה.

דוגמא לכך היא השיחה הידועה שנאמרה בש"פ משפטים ה'תשנ"ב<sup>2</sup>, בה מצביע כ"ק אד"ש מה"מ על מאורע שקרה בעולם הזה הגשמי ומבאר כיצד אירוע זה הוא תוצאה מפעולתו של מלך המשיח, שמתחיל לפעול בעולם את היעוד "וכתתו חרבותם לאתים"<sup>3</sup>.

בהמשך הדברים ניקח שיחה זו בתור דוגמא לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ בדרך פעולתו של מלך המשיח, ונבאר מה ניתן ללמוד ממנה בנוגע ל"חיי והנהגת בני ישראל כבימות המשיח ממשי". וכדלקמן.

(1) בראשית מט, א.

(2) נדפסה בסה"ש תשנ"ב ח"ב עמוד 362 ואילך.

(3) ישעי' ב, ד.

## א

## הביאור בשיחה על תחילת פעולתו של מלך המשיח

בשיחת ש"פ משפטים הנ"ל מציין כ"ק אד"ש מה"מ את העובדה ש"רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים", בכך שבאותו שבוע התקיימה בעירו של נשיא הדור אסיפה של ראשי המעצמות הגדולות בעולם, בה החליטו על צמצום וביטול כלי הנשק שברשותם, כהכנה לקיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים".

יעוד זה נפעל ע"י מלך המשיח, כמ"ש "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים", וכפירוש הרד"ק על כך ש"השופט הוא מלך המשיח". ויוצא שכבר החלה פעולתו של מלך המשיח על העמים.

וזלה"ק: "כיון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" - ע"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאוה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים". וזהו הטעם שהחלטה והכרזה זו היתה בזמן זה דוקא - בגלל שייכותו המיוחדת להגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש<sup>4</sup>.

## ב

## ההבנה בשכל האדם היא כתוצאה מהתורה

בהמשך השיחה<sup>5</sup> מקשר זאת לפרשת השבוע - פרשת משפטים, ולאחר מכן מבאר את מאחז"ל עה"פ "ואלה המשפטים", ש"אף אלו מסיני":

"והסברה בזה - שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאוה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני")."

כלומר: לא זו בלבד שעל יהודי לקיים מצות המתקבלות בשכל ("משפטים") מפני שזהו ציווי הקב"ה ("סיני"), אלא יתירה מזו - עצם העובדה שאדם מקבל זאת בשכלו הגשמי, זהו בגלל "מסיני", בגלל שכך קבעה התורה. היות שהתורה היא "דפתראות ופינקסאות" של העולם, מקורה האמיתי של כל סברה הוא מצד קביעת התורה כך.

במתן תורה בטלה הגזירה המפרידה בין עליונים ותחתונים, ולכן השכל האלוקי יכול להתלבש ולהתגלות בתוך שכלו של האדם התחתון. ופירוש מאחז"ל "אף אלו מסיני", הוא שאף יכולתו של האדם להבין זאת בשכל אנושי, אינה אלא "מסיני", מפני ביטול הגזירה

(4) ס"ב בשיחה.

(5) סעיפים ד-ה.



במ"ת.

וכהוכחה לכך שהחלטה על צמצום כלי הנשק היא כתוצאה מפעולתו של מלך המשיח, מביא את העובדה שלמרות שהענין ד"וכתתו" הוא מחויב בשכל אנושי, אומות העולם לא התנהגו באופן כזה עד לדורנו. והטעם לכך הוא כנ"ל, שהסיבה שאומות העולם הגיעו להחלטה הגיונית זו, היא כי מצד התורה הגיע הזמן לקיום היעוד ד"וכתתו חרבותם לאתים".

## ג

### וכתתו חרבותם לאתים - השלימות דדירה בתחתונים

ויש לומר שביאור זה עולה בקנה אחד והינו בהמשך לדברי כ"ק אד"ש מה"מ באותו שבוע, בשיחת כ"ב שבט תשנ"ב<sup>6</sup>, בה מבואר שישנם שלושה שלבים בעבודה בביור העולם:

א. ההתעסקות בעולם כדי להכשירו לקבל גלוי אוא"ס שלמעלה מהעולם.

ב. המשכת אוא"ס בעולם, אך באופן שהעליון והתחתון נשארים שני דברים נפרדים. היינו שהעליון מאיר בתחתון בשלימות אך אין זה מצד התחתון עצמו.

ג. גילוי עצמותו ית' בעולם מצד מציאות התחתון גופא (והו"ע גילוי כח הפועל בנפעל), גילוי שורש הנבראים בעצמותו ית' - "יש הנברא הוא הוא היש האמיתי".

ומבאר בזה, שבתקופה שלאחר כ"ב שבט תשמ"ח (בה התחילה "תקופה חדשה" כמבואר שם) הדגש הוא על הענין השלישי, כיון שכבר ישנם כל הענינים וכעת הדרישה היא שיהי' גילוי העצמות מצד התחתונים.

וזלה"ק<sup>7</sup>: "בדורו של נשיא דורנו גופא ישנם כמה שלבים ותקופות . . . (ג) התקופה לאחר הסתלקות בתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר ביום כ"ב לחודש אחד עשר (כ"ב שבט תשמ"ח)". ומוסיף שם: "ויש לומר, שג' תקופות אלו מבטאות בכללות ג' דרגות בסיום העבודה של לעשות לו יתברך דירה בתחתונים".

ולאחר מכן מבאר שג' תקופות אלו מבטאות את שלושת השלבים בעשיית העולם דירה לו ית', והשלב השלישי הוא "שלימות החיבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא), שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו יתברך, לעצמותו ית' ביחד עם כך שזוהי דירה לו יתברך (אבל היא עדיין דבר נפרד כביכול מהדייר עצמו, בהיותה בדרגת עשר בנפרד מאחד עשר) - נעשית הדירה בתחתונים דבר אחד עם הדייר, ובלשון הידוע: היש הנברא הוא (דבר אחד עם ה) יש האמיתי<sup>8</sup>.

עפ"ז יומתק החידוש הגדול בהחלטתם של אומות העולם וההדגשה שהחלטה זו נובעת דוקא משכלם הגשמי ושהחלטה אושרה ע"י בית הנבחרים (שבו נקבעים חוקי המדינה), כיון שאנו נמצאים בתקופה השלישית, שענינה הגילוי בתחתון מצד עצמו במציאותו הוא. לכן

(6) נדפסה בסה"ש תשנ"ב ח"ב עמוד 344 ואילך, משיחות ש"פ בא וליל ויום ב' פ'רשת משפטים.  
(7) סעיף ז.

(8) וראה מה שביארו בזה בשערי ישיבה חח"ע' 321.

עיקר הענין הוא שהשכל של אומות העולם מצד עצמו מגיע למסקנה של "וכתתו חרבותם לאתים"<sup>9</sup>.

ובפשטות - החלטת אומות העולם ע"ד "וכתתו חרבותם לאתים" היא קיום השלב השלישי בעשיית העולם דירה לו ית', שהתחתון מקיים את רצון ה' מצד מציאותו הוא.

## ד

### "שכל של אומות העולם" או "פעולתו של מלך המשיח"

וצריך להבין:

בשיחת ש"פ משפטים מבואר באריכות כיצד הענין ד"וכתתו חרבותם לאתים" המתקיים כעת בעולם הוא כתוצאה מפעולותיו של מלך המשיח על העמים. מכך משמע לכאורה שזה דבר שנפעל מלמעלה, ע"י מלך המשיח.

אך בשיחת כ"ב שבט מוסבר שהשלב השלישי בדירה בתחתונים הוא שהתחתון מצד עצמו יקיים את רצון הקב"ה<sup>10</sup>. ולכאורה הדבר לא קשור למבואר בשיחת ש"פ משפטים אודות הענין ד"וכתתו חרבותם לאתים" הנפעל ע"י מלך המשיח?

[ובמיוחד שבשיחת ש"פ משפטים (לאחר הסברת הענין בכללות) מוסיף ומבאר כשהמאורע ד"וכתתו חרבותם לאתים" קרה במקומו ובעירו של נשיא הדור, שבזה מרומז ש"כל זה בא כתוצאה מהפעולות דהפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם, שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו". וכמו"כ מבאר שהמאורע הנ"ל קרה בזמן המסוגל לכך, "ערב שבת, ערב והכנה ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". . יום כ"ו בחודש, בגימטריא דשם הוי' . . ערב שבת האחרון בחודש שבט, חודש האחד עשר, שהעשירי שבו הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו".

וכפי שמסיק שם: "שכל זה בא כתוצאה מהפעולות דהפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם, שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו, משיח שבדור, ועד שע"י שלימות העבודה בכהנ"ל בימינו אלה נעשה העולם כולו ראוי ומוכשר להתחלת הפעולה דמלך המשיח", היינו שגם באופן בו קרה המאורע, מודגש שזו תוצאה מפעולתו של מלך המשיח (ולא שהעולם מצד עצמו הגיע לזה)<sup>11</sup>.

(9) ולהעיר מהמאמר ש"ל ג"כ באותו שבוע (קונטרס כ"ב שבט תשנ"ב, מאמר ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א) שמאריך לבאר את הענין ד"תשים לפניהם - לשון סימה", שלימוד התורה צריך להיות מתוך תענוג, ובסיומו מביא את הביאור מדוע מתחילה התורה בדיני עבד עברי ולא עבד כנעני, כי על פי הידוע שהרמז בזה הוא שגם המצות המובנות בשכל צריכות להיות בדרך קב"ע, הו"ל להביא קודם עבד כנעני ששעבודו גדול יותר. ונקודת הביאור שם שעבד עברי יש לו רצון ורצונו הוא להיות בטל לקב"ה. היינו שרצונו לא מתבטל אלא מציאותו מצ"ע קשורה לאלקות. ועד"ז בענין התורה, ש"ואלה מוסיף על הראשונים" קאי על ההוספה של יהודי, בהבנת שכלו התחתון (ויתירה מזו כאשר התורה נקראת על שמו) שע"ז נמשך עליו בתורה עצמה, גילוי אוא"ם הבל"ג שלמעלה מהחכמה.

(10) וראה בשערי ישיבה הנ"ל ובנסמן שם.

(11) ניתן לומר ששאלה זו היא שאלה כללית בנוגע לבירור התחתון. שהרי ממה נפשך: באם יסייע העליון לתחתון - הרי חדל תחתון, או לכה"פ תחתוניותו של התחתון (שדוקא בו נמצא העצם ועל ידו צריכה להיות הפעולה); ובאם לא - הרי ללא סיוע

ויש לומר שבכל זאת ישנו קשר בין הענינים המבוארים בשתי השיחות<sup>12</sup>.

ונראה לבאר בזה, שאופן פעולתו של מלך המשיח מורכב מב' ענינים שהם לכאורה הפכים: מצד אחד צריך להיות בירור התחתון באופן שהוא מצד עצמו מתנהג ע"פ רצון הקב"ה, אך מצד שני מובן שמוכרחת להיות איזו שהיא פעולה מלמעלה (כדי לגלות זאת בתחתון)<sup>13</sup>.

## ה

### ההבדל בין הבירור שע"י תורה לבירור שע"י תפילה

במאמר ד"ה פדה בשלום תרנ"ט<sup>14</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שבעבודת הבירורים יש שני אופנים - "חרב של מלחמה" ו"חרב של שלום". בזמן האכילה העבודה היא באופן ד"חרב של מלחמה" כמאמר הזהר<sup>15</sup> "נהמא אפום חרבא ליכול" (כי בעת האכילה הוא מתעסק עם הדבר הגשמי ואין לו עליו עליונות, ע"כ האו צריך להיות במלחמה שלא יפול בתאוותו ויצליח לברר את האוכל). משא"כ בזמן התפילה העבודה היא באופן ד"חרב של שלום", שהנפש האלקית היא בגילוי ומתבוננת באלקות ועי"ז מתבטלת הנה"ב שמקליפת נגה.

וזלה"ק: "הרי זה ע"י גילוי אור האלקי שמאיר בנפשו בהתבוננות באלקות, והמדות דנה"א הם בבחי' התעוררות, לזאת אז נקל יותר העבודה דמ"מ הנה"ב מתבטל מהגילוי אור שמאיר כו".

אך למרות שנה"ב מתבטלת בזמן התפילה, עדיין יש את הענין ד"חרב (של שלום)". ועל לימוד התורה נאמר "ונתתי שלום בארץ", היינו שאז אין אפילו את הענין ד"חרב של שלום".

וזלה"ק: "אך מ"ש ונתתי שלום בארץ קאי על התורה, ועל זה אמר 'וחרב לא תעבור בארצכם' אפי' חרב של שלום כו'. דהנה ידוע דענין הבירורים יש על ב' אופנים, הא' הוא בדרך מלחמה, והיינו כשהמברר מתלבש בלבושי המתברר בבחי' קירוב אליו ומתייגע ומתעסק עמו לבררו ולנצחו כו'. אמנם האופן הב' הוא כשהבירור בבחינת מנוחה, והיינו שאינו מתלבש כלל בלבושי המתברר ואינו מתעסק עמו כלל, והבירור נעשה ממילא מצד הגילוי אור שמאיר עליו".

ובטעם הדבר יש לומר, שלתורה (מצ"ע) אין שייכות לעולם ולכן הבירור שנפעל על ידה הוא באופן שלא מתעסקים כלל עם המתברר אלא הוא מתברר מאליו<sup>16</sup>. משא"כ בתפילה

עלול התחתון ליפול לבאר שחת. ובאותיות של 'עבודה': כיצד ניתן 'לפעול' שהתחתון יעבוד בדרך ממילא, לא בדרך 'פעולה' אלא כחלק ממצייאות התחתון עצמו? וכדלקמן.

12) כי קשה לומר באופן נחרץ שמדובר כאן על שני ענינים שונים, שכן פשוט שסיום פעולת הענין ד"דירה בתחתונים" בסוף זמן הגלות קשור והולך יחד עם תחילת פעולתו של מלך המשיח לפני בוא הגאולה.

13) הדבר מתאים לנאמר במאמר (שי"ל בקונטרס ר"ח כסלו תשנ"ב) ד"ה ויאמר לו יהונתן תשמ"ה סעיף והנסמן שם בהע' 21, 27. ובלשון שם: "כי ענין העלאה הוא העלאת התחתון, ולכן, הכח שבהעלאה להגיע למעלה מעלה הוא בהעלם, וע"י ההמשכה מלמעלה (המשכת העליון) מתגלה הכח שבהעלאת התחתון".

14) סה"מ תרנ"ט ע' קסא ואילך.

15) זח"ג קפה, ב.

16) וכדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ במאמר ד"ה ויאמר משה תש"ד, "דיני התורה כשר וטריפה, טהור וטמא הנה ע"י פסק ההלכה הרי הדברים הגשמיים מתבררים דמה שהוא כשר וטהור ע"פ דיני התורה הרי הם מתקרבים ומתעלים אל הקדושה, ומה

שמטרתה להתעסק ולברר את הנה"ב.

וממשיך שם: "וכמו בשלמה דכתיב בי' הוא יהי' איש מנוחה ושלוש אתן בימיו, שלא הי' צריך למלחמה כי כולם נתבטלו ובאו אליו והיו נכנעים אליו מצד עוצם גדולתו . . . וכן יהי' במלך המשיח"<sup>17</sup> דכתיב ונהרו אליו כל הגוים שכולם יהיו נמשכים אליו, היינו שיתברר החלק הטוב שבהם ויכלל מעצמו בלי שום עבודה ויגיעה כלל כו".

היינו שמלך המשיח (כמו שלמה המלך) יפעל על אומות העולם באופן ממילא, ללא מלחמה והתעסקות איתם.

## ן

### ראיות נוספות שמלך המשיח פועל בכח התורה

ויש להביא (בנוסף להנ"ל) ראיה מכו"כ מקומות בתורת כ"ק אד"ש מה"מ מהם מובן שפעולתו של מלך המשיח על העולם היא מכח התורה דוקא, ומהם:

א. בלקו"ש חלק ל"ה<sup>18</sup>: "ועפ"ז מובן גם הטעם, שמהתנאים דמלך המשיח הוא, שיהי' "הוגה בתורה" (אף שעיקר ענינו לכאורה הוא היותו מלך, "מלך המשיח") - כי הכח לגאול את ישראל מגלות הוא בהיגיעה בתורה, "הוגה בתורה", שכל מציאותו היא מציאות התורה, שקדמה לעולם, ובמילא היא למעלה מהגבלות ומיצרי וגבולי הגלות, ולכן הוא "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל, בגאולה האמיתית והשלימה".

ב. בהתוועדות אחש"פ תשכ"ט<sup>19</sup> פותח כ"ק אד"ש מה"מ בקשר בין משה ומשיח ואומר: "כיצד יכול להיות אצל משיח הענין של "יכוף וכו'" כתוב ברמב"ם לפני זה שמשיח יהי' "הוגה בתורה", שזו תורת משה, ועל ידי זה הוא יפעל "יכוף כל ישראל"".

ג. במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ<sup>20</sup> מבואר שלמרות שהסדר הרגיל בשלושת הקווין (דתורה עבודה וגמ"ח) הוא גמ"ח עבודה ותורה, שתפילה קודמת לתורה מצד הענין ד"ברכו בתורת תחילה" וביהכ"נ קודם לביהמ"ד, וגמ"ח קודם לתפילה כי צ"ל "יהיב פורטה לעני והדר מצלי", למרות זאת כשמדובר אודות הענין דגילוי עצם הנשמה, העבודה להביא לגילוי משיח, פותחים חז"ל דוקא בסדר דתורה עבודה וגמ"ח.

וזלה"ק: "ועפ"ז יש לבאר הסדר דמרו"ל הנ"ל . . . שמקדים תורה לגמ"ח ותפילה הגם

שהוא טריפה וטמא הרי הדבר ההוא נדחה מגבול . . . וענין ההתלבשות דתורה אין זה מענין ההתלבשות של התעסקות כי אם מה שהתורה מנסת עצמה לדון בזה ולשון התלבשות הוא רק שם המושאל בלבד".

וראה בכ"ז בארוכה בשיחת ש"פ שופטים תנש"א (וק"ק) כי כאן נמשמע שהתורה עצמה פועלת על העולם ושם מבואר שצריכים את ענין ה"יעין". (וצ"ע).

(17) וראה במאמרים ד"ה פדה בשלוש ולהבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו ("ל בקונטרסים לי"ט כסלו וחנוכה תשנ"ב) בביאור פרטי ההבדל בין הבירור שבימי שלמה לבירור שע"י מלך המשיח. כאן מובא הענין בקיצור ובקשר לענין התפילה והתורה.

(18) שיחה ב' לפרשת יגש, עמוד 205.

(19) שיחה"ק תשכ"ט ח"ב עמוד 40 (תרגום חופשי ללה"ק).

(20) "ל בקונטרס י"ד כסלו ה'תנש"א, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמוד ק.

שבסדר עבודת האדם בכלל לימוד התורה הוא בעיקר לאחרי התפילה . . כי הגילוי דעצם הנשמה הוא ע"י העוסק בתורה ולכן ענין זה הוא ההכנה העיקרית לביאת המשיח, היחידה דכללות ההשתלשלות". היינו שבעבודה ד"להביא לימות המשיח" שהיא גילוי עצם הנשמה<sup>21</sup> - ההדגשה היא על ידי לימוד התורה.

## ז

### הביאור באופן ההתעסקות התורה עם התחתון

מכל הנ"ל עולה השאלה - מהו אופן הבריור שע"י התורה? מצד אחד התורה לא מתלבשת בתחתון המתברר, אך מצד שני כן פועלת עליו ומשנה אותו (שכן בסופו של דבר גם ע"י התורה מתבררים הניצוצות).

והנה, במאמר ד"ה ויאמר משה הנ"ל, ממשיך ומבאר ש"המשכת האור צריך להיות במקום המתברר, וזהו הטעם שהתורה מתלבשת בדברים בעיניים גשמיים, ורב יהודה כולהו תנויי בנויקין הוה, בכדי להמשיך את האור במקום המתברר בכדי שיתברר על ידי זה<sup>22</sup>. היינו שהתורה ממשיכה את האור למתברר, ו(יתירה מזו) אף יורדת בעצמה "להיות במקום המתברר".

ועפ"ז יש לומר, שאופן הבריור שע"י התורה הוא אכן על ידי פעולת התורה, אך פעולת התורה אינה פעולה בתחתון המתברר כי אם פעולה בתורה שעל ידה מתברר ממילא התחתון.

כלומר: על ידי שהתורה יורדת ומתלבשת בעיניים גשמיים, היא פועלת בהם שהם יהיו באופן המתאים ע"פ תורה. היינו שהתורה פועלת בעצמה שהיא תרד לעסוק אודות התחתון אותו צריכים לברר ועי"ז מתברר התחתון.

ויובן ע"פ ההסברה באופן הבריור שע"י פסיקת הלכה:

כשנפסקת הלכה, אין התעסקות עם הדבר אודותיו עוסקים. העיסוק הוא בפסק ההלכה עצמו, מהי דעת התורה בענין זה. וכאשר נפסקת ההלכה באופן מסוים, ממילא הדבר עליו פסקו את ההלכה הוא באופן שבו נפסקה ההלכה.

במילים פשוטות יותר - כשמתירים שאלה על שחיטה ופוסקים שהבשר מותר באכילה, אין זה שהתורה ירדה והתלבשה בבשר והתירה אותו, אלא התורה פסקה שבשר זה מותר באכילה וממילא כך נעשה בפועל. היינו שהפעולה היא בתורה והתוצאה היא בתחתון המתברר<sup>23</sup>.

וכך גם בכל חלקי התורה, שפועלת על המציאות באופן שהתורה יורדת להתעסק בקשר

(21) וראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (שיחה ב).

(22) ועד"ז הוא גם במאמר ד"ה פדה בשלום הנ"ל.

(23) בשונה מתפילה בה יש הזוהה גשמית על ידי העבודה - שכתוצאה מהתבוננות מגיעים באופן של עילה ועלול האהוי"ר (המידות) עד שבגוף הגשמי ישנה תנועה. וראה היום יום כ' מנ"א: "כשם שמצוות תפילין עד"מ יש לה מקום קבוע בראש ובזרוע ומרגיש כובד התפלה של ראש וההידוק דתפילה של יד כן הוא במצוות אהבה ויראה. . הנה שיעור מצות אלו הוא אשר יורגשו בהרגש גופני בבשר הלב ממש".

למציאות התחתון ועי"ז גם מציאות התחתון מתבררת גם בפועל<sup>24</sup>.

## ח

### "הארץ החדשה" דלעת"ל כתוצאה ממצב התורה

ויש לומר שהמבואר לעיל מרומז בלשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ משפטים הנ"ל: "וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם".

כלומר: למרות שהתורה נעלית ומרוממת מהעולם, העולם נברא ע"י התורה, "הסתכל באורייתא וברא עלמא". ולאחר מתן תורה כשהתאפשר חיבור העליונים והתחתונים, ניתן הכח לפעול ולשנות את מציאות העולם ע"י התורה. היינו שכל שינוי שייעשה בתורה ע"י בני"י יפעל שינוי דומה גם במציאות העולם אודותי' חל השינוי בתורה.

ויוצא שהתורה אכן פועלת בעולם, אך ללא התעסקות עם העולם עצמו - ההתעסקות היא בענינים כפי שהם בתורה והתוצאה היא גם במציאות בפועל.

וכמבואר בשיחת ש"פ נשא תנש"א<sup>25</sup> בנוגע ל"שמים החדשים והארץ החדשה" שיהיו בימות המשיח, שהם כתוצאה מהשינוי שיחול בתורה בגילוי ד"תורה חדשה מאיתי תצא".

וזלה"ק: "וע"י החידוש בתורה ("תורה חדשה מאתי תצא") נעשה חידוש גם בעולם - "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" ("אני עושה" דייקא, ע"ד "מאתי תצא")."

וממשיך לבאר שם, ש"בזמן מ"ת, כיון שהחלק העיקרי דתורה (שיתגלה לעתיד לבוא) ה' בהעלם, היתה גם התגלות אלקות בעולם. . באופן שהחלק העיקרי - כח העצמות שעל ידו נעשית ההתהוות מאין ליש - נשאר בהעלם. ולעתיד לבוא, כיון שיתגלה גם החלק העיקרי שבתורה, "תורה חדשה מאתי תצא", תהי' גם התגלות אלקות בעולם בתכלית השלימות, ללא הסתר כלל, כמ"ש "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר".

היינו שבמתן תורה החלק העיקרי שבתורה נשאר בהעלם, ולכן גם בעולם נפעל שחלקו העיקרי (כח העצמות) הוא בהעלם. משא"כ לעת"ל כשהחלק העיקרי שבתורה יתגלה, גם

24) ויובן יותר ע"פ שני האופנים המבוארים בנוגע לתפילה במאמר ד"ה תפלה למשה תשכ"ט (י"ל בקונטרס י"א ניסן ה'תנש"א):

א. מביא מ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע שעבודת התפילה הנלמדת ממאמרו המדרש "תפלה למשה איש האלקים" היא שגם לאחר עלייתו לרקיע נשאר "איש", שגם "כשמתבונן בדרגות הכי נעלות ומשיג אותם בטוב, עולה לרקיע, צריך לזכור שהוא איש, שיש לו מדות שצריך לבררם ולזכרם, ועי"ז, בשעה שיורד מן הרקיע (לאחרי התפלה) הוא אלקים, אלקים מלשון דין ואלקים מלשון כח וגבורה, שהוא בעל כח וגבורה לעשות דין בעצמו שהנהגתו בפועל תהי' כדבעי. . עד"ז הוא בעבודת האדם, שבכדי שההתבוננות שבתפלה תהי' באופן שתפעול על הנהגתו במשך כל היום, איש האלקים, הוא ע"י שהתפלה שלו קשורה עם עצם הנשמה, משה, עשירות". היינו שגם בשעת העל"י יש לרדת ולהתעסק עם המידות (בדרך פעולה).

ב. מה שמבאר שם אח"כ כ"ק אד"ש מה"מ, ש"תפלה למשה איש האלקים" הוא תפלת עשיר והרצון להשיג "גילוי עצמות", ולכן על תפלתו "לעלות" כביכול דרגה נוספת - להתהדר לעצם. היינו שהדרך לפתור את ההתמודדות של אחרי התפילה היא בדרך ממילא, ע"י התעסקות בתפילה עצמה בדרגה נעלית יותר.

25) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 583 ואילך.

החלק העיקרי שבעולם יתגלה, "התגלות אלקות בעולם בתכלית השלימות".

## ט

### יישוב הביאורים השונים בשני השיחות

ע"פ כל הנ"ל יש לבאר את הקשר בין השיחות הנ"ל (סעיף ד):

פעולתו של מלך המשיח על העמים (שיחת ש"פ משפטים) שיהי' "וככתו חרבותם לאתים", היא לא באופן של פעולה בהם (ע"י שמסביר להם את הענין, או שנלחם בהם וכדו') אלא באופן של פסק דין ש"נשלמו מעשינו ועבודתנו . . . ועומדים מוכנים כבר לקבלת פני משיח", "הפס"ד של הרבנים ומורי-הוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה", וע"י פסק דין זה נפעל ממילא שגם השכל האנושי של אומות העולם מבין מעצמו (כביכול) שצריך להיות "וכתתו חרבותם לאתים".

והוא ע"ד מה שהתבאר לעיל, שפעולת התורה במתברר היא באופן שמציאות התורה משתנה (ע"י פסק הלכה וכיו"ב) ועי"ז ממילא מציאות הדבר עליו פוסקים את הדין נהיית בהתאם למה שנפסק. וכך גם פעולתו של מלך המשיח על העמים היא בכך שפוסק שע"פ תורה כך צריך להיות כיון שהגיע זמן הגאולה, וממילא אומות העולם מצד עצמם מבינים שכך צריך להיות<sup>26</sup>.

## י

### שינוי טבע האדם ע"י לימוד התורה

עפ"ז יומתק מה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ בלק תנש"א<sup>27</sup> (בנוגע ללימוד עניני משיח וגאולה) ש"ישנו קושי ("עס קומט אן שווער") להחדיר ההכרה וההרגשה שעומדים על סף ימות המשיח", ומבאר שהעצה לזה היא ע"י לימוד משיח וגאולה.

וזלה"ק: "והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כי, בכח התורה (חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא".

26) אולי ניתן להסביר עפ"ז את האריכות בשיחת ש"פ תזו"מ ה'תנש"א בציון מוראי מקומות ללימוד עניני משיח וגאולה. כיון שהדרך היא דרך התורה, ודרך התורה כפי שהיא חלק מיסודות העולם, כפי שהעולם בשרשו ובפנימיותו מושתת על עניני התורה ("דיפתראות ופנקסאות"), מה שמקביל בדרגות הנפש ליחידה ועצם הנשמה. ולכן נוגע ביותר שענין זה יהי' קשור לא רק לנגלה שבתורה אלא ל"פנימיות התורה, החל מספר הוהר (ש"בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הוהר כו' יפקון בי' מן גלותא ברחמים"), ובפרט בתורת החסידות (שע"י הפצת המעיינות חוצה אתי מר דא מלכא משיחא), בתורת רבותינו נשיאינו, ובפרט בתורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו". כי בתורת החסידות ובפרט בתורתו של נשיא דורנו מודגש ענין זה ("היחידה") ביתר שאת, וממילא הוא פועל יותר את ענין הגאולה.

27) סה"ש תנש"א ח"ב עמוד 683 ואילך.

ובהערה 96 שם (על המילים "לשנות טבע האדם") כותב: "ראה דרוז'ל עה"פ לא-ל גומר עלי (ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. וש"נ. והובא להלכה בש"ך (ושו"ע אדה"ז) יו"ד סקפ"ט סקי"ג (סקכ"ג))."

ושם הובא הדין לגבי בת שהגיעה לגיל שלוש, שאם נאנסה מגיל זה ואילך בתולי' לא חוזרים. והדין הוא שאם החליטו חכמים לעבר את השנה, בתולי' עדיין חוזרים עד סוף שנת העיבור. היינו שבכח התורה לשנות את מציאות העולם (שבתולי' עדיין חוזרים).

והכונה בפשטות בשיחה היא שעל ידי לימוד עניני משיח וגאולה הנה בכח התורה לשנות את מציאותו של האדם שיתחיל לחיות בעניני הגאולה, "מתוך ידיעה והכרה ש"הנה זה בא".

ועד"ז מבואר בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב<sup>28</sup>, שכותב שם שהדבר היחיד שנוותר הוא שיהודי יפקח את העיניים ידי לימוד התורה, "ולכל לראש בענין שהזמן גרמא - ביום ההולדת (כאשר מזלו גובר) ויום ההילולא של אדמו"ר האמצעי, להוסיף בלימוד תורתו, דוקא באופן של "רחובות הנהר". . והלימוד בזה שייך לכל בני, אנשים ונשים".

היינו שע"י לימוד התורה ניתן לשנות את מציאותו של האדם, שיפקח את עיניו ויראה כיצד העולם מוכן לגאולה וישנו כבר ה"שולחן ערוך" וכו'.

### סיכום

פעולתו של מלך המשיח על אומות העולם היא בכח התורה. ולכן הוא פועל על העמים באופן שפוסק בכח התורה ש"הגיע זמן גאולתכם" ו"כלו כל הקיצין" ועי"ז ממילא נפעל במציאות העולם שהעמים מצ"ע מתחילים להתנהג בהתאם למצב העולם בגאולה.

אותו הדבר בנוגע לעבודתו של יהודי, שע"י לימוד התורה ובמיוחד בעניני משיח וגאולה, התורה פועלת על מציאותו שיפקח את עיניו ויהי' חדור בכך שנמצאים "על סף ימות המשיח".



## הלכות מלך המשיח - תכלית ושלימות הלכות התורה כולם

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

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

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

### פתיחה

בשבת ש"פ תזריע-מצורע תנש"א, הורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר "הדרך הישרה הקלה והמהירה מבין כל דרכי התורה לפעול התגלות וביאת משיח" הינה לימוד ענייני גאולה ומשיח. מאז ועד היום נכתבו מאות ביאורים בשיחות הק' בענייני גאולה ומשיח, עשרות

ספרים וחבורות הוצאו לאור, ושיעורים רבים נפתחו בנושא.

דא עקא, שישנם רבים וטובים מלומדי השיחות שאינם מכירים את 'התמונה כולה' העולה מביאוריו הרבים של כ"ק אד"ש מה"מ בהלכות מלך המשיח ברמב"ם.

להלן נעשה נסיון ראשוני לבאר את פשט ההלכות על הסדר. כשבתוך הביאור שולבו ביאוריו היסודיים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בהלכות מלך המשיח על סדר ההלכות ברמב"ם. בכך ניתן להקל את ההבנה והחידוש המיוחד העולה מהדברים לגבי "הלכות מלך המשיח" ברמב"ם - מהי מהותו של כל פרק וכיצד מיושבים סדר ההלכות הנשקפת מביאוריו היסודיים של כ"ק אד"ש מה"מ בנושא.

כמובן, רוב הביאור מיוסד כנ"ל על המובא בשיחות הקודש, ומה שלא - מצויין על אתר. מיותר להדגיש שכל הנכתב הוא כפי הבנתו התלמיד בשיחות הרב ולא חלילה לקבוע מסמרות בדברים.

## א

### הלכתא למשיחא

בתחילת הל' מלך המשיח<sup>1</sup> לאחר שמביא הרמב"ם את סדר והתחלת פעולתו של משיח להבאת הגאולה, אומר הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו - לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר; אלא בתורה ובמשה רבינו".

במילים אלו, מתמצת הרמב"ם את חשיבות האמונה בביאת המשיח. האמונה בביאת המשיח אינה פרט כזה או אחר חשוב ונעלה ככל שיהי', אלא הכופר בו - ככופר בכל התורה כולה.

ומשמע מכך, ש"ביאת המשיח" ה"ז אחד מיסודות הדת, שלכן הכופר בזה נחשב ככופר בכל התורה כולה. ולא רק מי שאינו מאמין "בביאת המשיח" גרידא, אלא אף המאמין בביאת המשיח ורק שאינו 'מצפה ומחכה' לביאתו בכל יום - הרי שלא יצא עדיין מגדר "כופר".

רבים ממפרשי הרמב"ם, וביניהם גדולי ישראל מראשי הפוסקים האחרונים תמהו על ענין זה; מדוע מי שאינו מחכה לביאת המשיח נחשב כ"כופר" בתורה ובמשה רבינו? רחמנא ליצלן!

## ב

### הקושי בכללות הלכות מלך המשיח

בנוגע למשמעותם של הלכות "מלך המשיח" ברמב"ם קיימת בכלל תמיהה גדולה: למי מיועדות "הלכות" אלו? ברור שאינם שייכים לכל אחד מישראל אלא רק למלך המשיח, ומדוע

1. הל' מלכים פי"א, ה"א.

הכניסם הרמב"ם לספרו?

יתירה מזו:

מצינו, שהרמב"ם כלל בספרו את כל דיני התורה, ואף דינים מיוחדים הנוהגים רק ביחיד מבני ישראל - כגון בכהן הגדול או דינים השייכים למלך בלבד שאף אותם הכניס הרמב"ם בספרו.

אמנם, הנקודה המשותפת לכל הדינים המפורטים בספר "יד החזקה" הינה אחת: ציווים מעשיים לאדם הגשמי. הם ציווים לאדם גשמי.

אך מלך המשיח שיפעל להבאת הגאולה, לא יפעל זאת מכוחו הגשמי הפרטי, אלא בשליחותו של הקב"ה, וע"כ לכל פעולותיו כ'ניצוח האומות' וכפיית כל ישראל לדרך התורה - תתלווה הצלחה אלוהית שלמעלה מדרך הטבע, כיון שפעולות אלו בעצם אינם שלו, אלא של הקב"ה<sup>2</sup>. ובמילים אחרות: אלו "מעשי ניסים", ולא ציווי לפעולת האדם.

ולפ"ז לא שייך לכאורה להכניס את דרכי פעולותיו לספר הלכה, שהרי אינם כלל מענין ה"הלכות" שענינם כנ"ל - רצון התורה וציווי לפעול בכוחות הגשמיים דוקא של האדם.

[ליתר ביאור: בדיוק כמו שאין מקום להכניס את נס קריעת ים סוף שעשה הקב"ה לעם ישראל ע"י משה רבינו, בתור "הלכות משה רבינו" או "הלכות קריעת ים סוף", כך אין מקום להכניס בספר הלכה את סדר פעולותיו הניסיים להבאת הגאולה, שאי"ז אלא רק תיאור כיצד יגאל אותנו הקב"ה ע"י שליחו - מלך המשיח. וא"כ מדוע הכניס הרמב"ם את סדר פעולותיו של מלך המשיח שאינם "ציווים" כלל, לספר ההלכות?]

## ג

### אמונה במשיח

לכאורה ניתן להסביר זאת כך: הלכות מלך המשיח אינם הוראות למשיח מה עליו לעשות (שהרי כנ"ל את ההוראות כיצד לגאול את עם ישראל יקבל מהקב"ה בתור שליחו להבאת הגאולה), אלא "שיעור" וחובת האמונה של היהודי המאמין בביאת המשיח. כלומר, במה עליו להאמין.

יהודי מחויב לא רק לקיים את ציווי התורה אלא אף להאמין ביסודותי, ובכללם להאמין בתורה שהיא נצחית, וכל אחד מדברי' לא ישוב ריקם. וכיון שכך, הרי באם התורה העידה והבטיחה שיבוא משיח - מחויב האדם להאמין בכך. ובזה עוסק הרמב"ם בהלכות אלו - לבאר מהי חובת האמונה בהבטחת התורה אודות מלך המשיח.

וכיון שדיני התורה ככלל, כוללים בתוכם - חוץ מציווים מעשיים, גם "חובת הלכות" ואף את האמונה בכלל,

(2). ובזה שונה מלך המשיח מכל מלך אחר. כידוע, מלך המשיח אינו "מלך" במובן הרגיל של המילה (כזה שעם ישראל מינוהו לנהל את חייהם בארצם). זהו מלך שעיקר מינויו, מגיע מאת ה' יתברך. וממילא נמצא שכל פעולותיו אינם שייכים ל"דין היחיד" והמיוחד שבעם, אלא למעלה לגמרי מגדרי ומציאות הנבראים.

ע"כ כלל הרמב"ם בספרו אף את סוגי ההלכות המבארים מהם שיעורי החיוב בענינים מסויימים הנובעים כתוצאה מאמונה בתורה. וכמו שמצינו שמביא בריש ספר היד<sup>3</sup> תיאור נרחב מה הוא "מעשה מרכבה ומעשה בראשית", שבידיעת ענינים אלו, מקיים היהודי את חובת האמונה במציאות ה' ואחדותו ית' במציאות הנבראים כמבואר שם בהרחבה.

וכך ניתן להסביר אף כאן: הרמב"ם מבאר ליהודי באלו פרטים בביאת המשיח הוא חייב להאמין. אי"ז תיאור ההתרחשות הניסית שתפקוד את עולמנו בקרוב ע"י ההתגלות המיוחדת, אלא תיאור במה נדרש כל יהודי להאמין; מהי חובת האמונה במשיח.

כיון שענין הגאולה וביאת המשיח נכתבו בתורה שכל דברי' אינם ניתנים לשינוי, ובמילא נצחיים (כמודגש בהלכות א' וב' ברמב"ם בארוכה), על כן כל יהודי מחוייב להאמין בהם. וע"כ מבאר הרמב"ם לכל יהודי מהו ה"שיעור" ובמה חייב הוא להאמין על פי הלכה, במלך המשיח.

וכעת מובן היטב מובן מדוע יהודי שאינו מאמין בביאת המשיח נק' "כופר" - כיון שמוטלת עליו החובה להאמין בכל דברי התורה, וכחלק מהם בביאת המשיח המפורשת בתורה, ואף כל "ספרי הנביאים מלאים מדבר זה".

## ד

### ביאת המשיח ומציאות האדם

אמנם, ביאור זה אינו מיישב את הקושי העיקרי בו פתחנו: מדוע מי שאינו "מחכה לביאתו" - נק' כופר בכל התורה; מדוע נדרש לחכות למשיח<sup>4</sup>?

יתירה מזו: "להאמין" ו"לחכות" הם שני דברים נבדלים. אמונה היא דבר הקשור לידיעת ומחשבת האדם. ו"לחכות" קשור לרגש האדם ומציאותו האישית. מדוע מי שמאמין שמשיח יבוא אך לא מחכה לביאתו נקרא "כופר" - תואר של מי שחסר לו באמונה (דבר שקשור לשכל ולא לרגש)?

ומשאלות אלו משמע - שיש ענין מיוחד ויסודי בביאת המשיח - שעל-כן נחשב מי ש"אינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו" כ"כופר".

## ה

### האמונה במשיח - מוחשית ביותר

את התשובה לכך, ניתן למצוא בראיות שהביא הרמב"ם מהתורה על ביאת המשיח. בראיותיו מהתורה רוצה הרמב"ם להראות שביאת המשיח אכן אינה עוד 'ענין' שהתורה

(3) בהל' יסודי התורה.

(4) יתירה מזו: כל האמונה בביאת המשיח נובעת מהאמונה בנצחיות התורה. ביאת המשיח אינה אלא פרט הכתוב בתורה. וברור א"כ שהכפירה בביאת המשיח אינה אלא כפירה בפרט מתוך הכלל, ומדוע מדגיש הרמב"ם את ענין זה כאן? כשם שב"הלכות תרומות" למשל, אין מדגיש הרמב"ם שהכופר בהלכה פלונית הרי הוא כופר בכל התורה, כך גם כאן לא ה' צריך להדגיש ענין זה, ומדוע מדגיש זאת הרמב"ם, ועוד בלשון כוז שמי שאינו ו"מחכה לביאתו" נחשב ככופר.

הבטיחה עליו, אלא ענין הנוגע לעצם מציאות האדם המקיים את התורה ומצות.

וההסבר בזה:

בתור הראי' הראשונה בוחר הרמב"ם להביא את הפסוק מספר דברים<sup>5</sup> "ושב הוי' אלוקיך את שבותך". התורה אומרת שביאת המשיח מתייחסת למציאות האדם - הקב"ה בעצמו כביכול, יתעסק ללקט את בני ישראל - דבר שאכן יותר מפורש בדברי הנביא<sup>6</sup> "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל".

כוונת הרמב"ם להורות שאי"ז עוד 'ענין' תיאורטי שנדרש להאמין בו מצד התורה, אלא הרבה יותר מכך - היהודי נדרש להאמין בו כדבר ממשי השייך אליו באופן אישי; משל שלח אליו ה' נביא לבשר לו שמושיח הולך לגאול את עם ישראל<sup>7</sup>.

כאן האמונה הופכת כבר לרגש פעיל; אי"ז אמונה בדבר נכון ואמיתי שעתידי להתקיים בחלל כלשהו המנותק ממציאות האדם, אלא הרבה יותר מכך - האדם מאמין ומצפה ומייחל בכל ליבו לחזות בהתגשמות "נבואה" זו. היא קשורה למציאותו האישית.

ובסגנון אחר: האמונה בביאת המשיח אינה שווה דבר נכון יתרחש בעולם, אלא שמושיח יגאל את האדם מיסורי הגלות. ובמילא אדם שאינו מחכה לביאתו מראה שאינו מאמין בביאת המשיח. דאם ה' מאמין - ה' מוכרח לחכות "מתי כבר משיח יבוא"? שהרי זה נוגע לכל מציאותו.

ולפי זה מתורצות כל השאלות אחת לאחת: מטרת הרמב"ם בהלכות אלו היא להדגיש לא רק את הצורך להאמין במשיח כפרט מדיני התורה,

אלא בעיקר את הציפי' לביאת והתגלות מלך המשיח. וזוהי הדגשתו בדבריו ש"כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו - לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו: שהרי התורה העידה עליו . . . אף בפרשת בלעם<sup>8</sup> נאמר, ושם ניבא בשני המשיחים".

כלומר, שהאמונה בדבר זה (ביאת המשיח) שונה מהאמונה בשאר דברי התורה, נוסף כאן החיוב לצפות להתגשמותה כעת ולחכות לביאת המשיח בכל רגע.

(5). דברים ל, ג.

(6). ישעי' כז, יב. וזוהי כוונת הרמב"ם בדבריו בסוף ההלכה ש"כל ספרי הנביאים מלאים מדבר זה", הנביאים הוסיפו וביארו את הבטחת התורה בביאת המשיח.

(7). וי"ל שזה המשך דבריו של הרמב"ם בהביאו ראי' מ"נבואת בלעם" דבכך בא להטיל חומר נוסף על מי שאינו מאמין בביאת המשיח - את החומר של "דברי נבואה" שחמור יותר מדברי התורה.

שהעובר על אחד מציווי התורה, לאו דוקא שיקבל ע"כ עונש מיתה. משא"כ העובר על כל ציווי מדברי הנביא - העונש ע"כ הינו מיתה בידי שמים בכל מקרה, אף באם עבר על ציווי קל.

וההסבר פשוט: ההבדל בין תורה ונבואה הוא כמו ההבדל בין אדם הנמצא במדינת המלך ועובר על אחד החוקים שהמלך חקק, לאדם המקבל ציווי ישירות מהמלך ואינו מקיימו. שכמובן במקרה השני האדם נקרא מורד במלכות ומתחייב בנפשו, ללא הבט על ערכו של הציווי כשלעצמו. כך גם הנבואה הואיל והיא "מדע המגיע מהבורא לב בני האדם", מסר וציווי ישיר מהקב"ה לאדם שאליו הנבואה מופנית, לכן העבירה על דברי הנביא חמורה יותר. ראה בכל הנ"ל בלקו"ש חל"ד שיחה ג' לפר' שופטים אות ו' ובהערות שם. הובאה לקמן בתור השיחה השני' בחוברת.

(8). ראה הערה הקודמת.

## ו

**'אמונה' וציפי' לביאת המשיח - או ידיעה בסדר התנהגותו?**

כעת בידינו ביאור מענין אודות מטרת הרמב"ם בהלכות מלך המשיח, מדובר בקביעת הפרטים במה נדרש האדם להאמין, אך לא רק. הבאת פרטים אלו היא בעיקר להורות לאדם לחכות להתגשמותם. הרי זה כמו נבואה שממתינה ובכל דור יכולה להתגשם. ועל כן היהודי נצרך לצפות למשיח, זה היסוד.

אך כשמתבוננים בהמשך ההלכות בפרק י"א - שוב אינו מובן; בהלכה ב' מוסיף הרמב"ם ראי' נוספת מ"ערי מקלט". ומדוע?

הלכה א' מספיק ארוכה ובה טורח הרמב"ם להביא כמעט את כל הציטוטים מהתורה אודות דמותו<sup>9</sup> של מלך המשיח, ומדוע נצרך להביא ראי' נוספת? ולאידך מדוע לא כללה הרמב"ם בהלכה הקודמת והחילקה בהלכה נפרדת?

ובכלל, פרק זה נראה כסותר מתחילתו לסופו; בתחילתו מתעסק הרמב"ם לבאר את החובה של היהודי להאמין במלך המשיח. כמבואר בב' ההלכות הראשונות. ואילו בסופו מתעסק הרמב"ם בסדר הנהגתו של מלך המשיח עצמו; כיצד יתנהג בהרמת קרן ישראל והבאת הגאולה.

ולכאורה אינו מובן: הרי ביאת המשיח תלוי' ברצונו של הקב"ה, ומה נוגע ליהודי להאמין ולדעת כיצד מתחילה התגלותו של משיח? האדם נדרש להאמין בביאת המשיח, שיבוא מלך שיוציא את עם ישראל מהגלות; אך כיצד יבחר בדיוק הקב"ה שמלך המשיח יפעל אי"ז נוגע לעצם ביאתו.

ושוב חוזרת הקושי' ששאלנו לעיל מה ההלכה ב"סדר" הפעולות בהתגלות המשיח? ובעיקר<sup>10</sup> אינו מובן:

בהלכה האחרונה מאריך הרמב"ם ומתעסק ב"חשובות שמים" - מה היהדות "הרוויחה" מכל הענין של "אותו האיש" ימ"ש, שעכשיו נתפשט ענין המשיח אפילו באיי הים הרחוקים אצל הגויים.

ולכאורה, מה החובה לדעת ענין זה? ובסגנון אחר: מהי ההלכה בזה? לכאורה הרי זה הסבר בהסטוריית העמים ולא מעבר לכך, וכיצד ידיעת ענין זה קשורה לחיוב המוטל להאדם להאמין בביאת המשיח?

וא"כ יוצא שכללות פרק זה אינו מובן: באם רוצה הרמב"ם לבאר את חובת ושיעור האמונה בביאת המשיח, מדוע הוא מוסיף את כל שאר הפרטים שאינם נוגעים לעצם ביאת משיח באחרית הימים, ובאם רוצה לפרט ולהסביר מאורעות שונים בקשר להנהגת מלך

(9) ובזה גם קיים קושי: עיקר עיסוקו של הרמב"ם כאן הוא לבאר את חיוב האמונה בביאת המשיח והציפי' לביאתו. ומדוע מאריך להביא ראיות על דמותו של מלך המשיח והעיסוק בהשוואתו לדוד המלך? אי"ז נוגע כלל לכאורה לביאתו ופעולתו של משיח להבאת הגאולה. זהו השוואה היסטורית לכל היותר ותו לא?

(10) על השאלה הקודמת ניתן עוד לתרץ, שהרמב"ם מתאר לאדם את סדר התגלותו בכדי שדע לזהות את מלך המשיח, ולהתרחק ממשיח שקר, וכמו שמביא בהלכה ד' אודות רבי עקיבא ו"בן כוזיבא", וראה לקמן בפנים סעיף י' ואילך.

המשיח וסדר התגלותו, אין מקומם של עניינים אלו בספר הלכות<sup>11</sup>?

## ז

### תפקידו ההלכתי של משיח: החזרת שלימות התורה ומצות

והביאור בזה<sup>12</sup>:

כנ"ל ספרו של הרמב"ם הינו ספר הלכה. היסוד המשותף לכל דיני וציווי התורה הוא אחד: לגרום לשינוי במציאות כלשהי ולהתאימה לרצון התורה. כל החילוק בין סוגי הציוויים וההלכות, הוא רק היכן יתבטא השינוי;

יש ציווי השייך למציאות האדם, ויש ציווי שמתבטא דוקא במציאות בעל חי וכן על זה הדרך. כל סוגים אלו נכללים תחת השם: "מצות מעשיות".

האדם נדרש לבצע אותם ולפעול שאותה מציאות עלי' מדברת המצוה תתאים לרצון ה'. אפילו מצות כגון אהבת ה' ויראתו או אמונה בה' אינם מצות מופשטות ו"רוחניות" אלא ציוויים מעשיים: האדם נדרש לפעול שינוי ממשי בליבו ודעתו שיהיו בהתאם לרצון התורה.

אמנם, ישנו סוג נוסף בציוויי התורה: "ציוויים כוללים".

ציווי כולל, אינו מתבטא במעשה כלשהו, הוא נק' "כולל" על שום שכולל בתוכו את כל המצות. למשל: "את חוקתי תשמרו" הוא אינו ציווי על מעשה פרטי, אך מחייב את כל המעשים אותם נדרש האדם לעשות בהתאם לרצון התורה.

אכן גם ציווי כולל נק' "ציווי" (למרות שאינו מחייב מעשה ספציפי כנ"ל), כיון שגורם לשינוי בכל מציאות האדם. ציווי כולל אינו גורם לאדם לשנות משהו אחר אלא גורם לאדם עצמו להשתנות. ציווי שכזה מחייב את האדם להעמיד את כל מציאותו שתתאים לרצון ה' וממילא מתחייב מכך שהאדם יקיים את שאר הציוויים הפרטיים.

ובכל זאת, הרמב"ם בהקדמתו לספר "יד החזקה" מודיע, שאת הציוויים הכוללים לא הכניס בספרו כלל כי הם אינם שייכים למטרת החיבור. בספר זה כלל הרמב"ם את כל ההלכות שמחייבים מעשה ושינוי ספציפי, וע"כ ה"ציוויים הכלליים" שהם חובה כללית יותר, לא הכניסם הרמב"ם בספרו.

ולפ"ז ניתן לומר בדא"פ, שבסוף ספרו מביא הרמב"ם דינים והלכות מיוחדות - סדרה של ציוויים פרטיים, אך בד בבד, נוגעים לכללות כל התורה והמצות. בדוגמת "ציווי כולל" אך לא ממש.

וכיון שהלכות אלו מיוחדות, ע"כ סגנון הכתיבה של הלכות אלו שונה משאר כתיבת

11) הקושי מתגבר לנוכח העובדה שאכן הרמב"ם עוסק בענין זה בפירושו למשנה, מלמד שהחובה בענייני אמונה קבע להם הרמב"ם את מקומם בריש ספרו - בהל' יסודי התורה שבספר המדע. ומדוע מביא זאת הרמב"ם בהל' מלכים שאי"ז מקומם.

12) הביאור לקמן מיוסד על תמצית הביאור בלקו"ש חי"ח שיחה ד' לפר' בלק והע' 63 שם. וראה בשיחה בהרחבה אותיות ט'-יג. ובהערות שם בהרחבה. וראה הדרן על הרמב"ם תשל"ה.

ההלכות. זוהי הסיבה לסגנונם המיוחד של הלכות מלך המשיח שבסוף ספר הרמב"ם. וכדלהלן.

## ח

### משיח הוא חלק מכללות ענין התורה והמצות

הלכות מלך המשיח אינם עוד 'ציווי' שענינו לשנות מציאות כלשהי ולהתאימה אל רצון התורה, אלא רצון ה' בשביל מציאות ועניינה של התורה עצמה.

הסבר הדברים:

כמוסבר לעיל, כל הציוויים עניינם לגרום למציאות שבעוה"ז (שהוא מחוץ לעולמה של התורה' כביכול) להשתנות ולהיות בהתאם לרצון התורה. אפילו "ציווי כולל" ענינו שהאדם עצמו ישתנה ויתאים לרצון התורה.

הלכות מלך המשיח, אכן גם חלים על אדם פרטי (מלך המשיח), אך אין ענינם לשנות את המציאות אלא לגרום שהתורה תהי' שלמה. כלומר, בדיוק כמו שציווי כללי ענינו שמציאות האדם תהי' שלמה בתכלית כרצון ה', כך ענינו של מלך המשיח - לגרום שקיום התורה יהי' שלם<sup>13</sup>.

זהו גדרו ההלכתי של משיח. משיח אינו עוד הבטחה פרטית הכתובה בתורה ועתידה להתקיים, משיח הוא זה שישלים את התורה עצמה.

כעת, בזמן הגלות - לא ניתן לקיים את כל מצות התורה. משיח - בתור מלך יחזיר את "מלכות בית דוד ליושנה" - לאותו זמן בהם התאפשר קיום המצות כולם.

בסגנון אחר: כאילו שנאמר שמשיח לא בא להציל את בני" מהגלות, אלא "להציל" את התורה והמצות מהגלות. הוא מגלה את מהותה הנצחית של התורה והמצות.

## ט

### משיח עצמו ממשיך את מלכות בית דוד - והראי' לכך מהתורה

כעת מובן כל הפרק: בתחילה (הלכה א') מגדיר הרמב"ם את ענינו של מלך המשיח - משיח ישיב את האפשרות לקיים חיי תורה ומצות במילואם. לאחר-מכן מביא את דברי התורה בפרשת בלעם שם מציינת את "שני המשיחים", הם דוד המלך ומשיח האחרון ש"עומד מבניו שמושיע את ישראל באחרונה".

בזה מראה הרמב"ם שמשיח אינו יחדש ויוסיף דברים חדשים אלא ענינו "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" בה התאפשר קיום כל התורה והמצות.

13) השתמשנו בדוגמה של "ציווי כולל" בנוגע לתורה אף שציווי כולל במובנו הפשוט הוא בנוגע לאדם, רק בכדי לחוד את הענין. וראה בהע' 63 בלקו"ש חי"ח הנ"ל ע"ז. ושם: ש"ביאת המשיח היא ע"ד (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים במניין המצות".



ההשוואה זו אינה רק בנוגע למצב אליו יביא מלך המשיח אלא גם באותו הסדר והענינים שהיו אצל דוד, כמתוארת ההשוואה בארוכה בהלכה א'<sup>14</sup>.

לאחר שהגדיר הרמב"ם ש"ביאת המשיח" ענינה החזרת שלימות התורה והמצוות. ממשך הרמב"ם בהלכה ב' ומביא ראי' נוספת מ"ערי מקלט", ובה מודגש שמשיח יביא לשלימות בקיום התורה והמצוות. ולא רק שלימות בקיום המצוות לאדם שחי בגלות, אלא אף ליהודים שחיו בזמן הבית. ("שלימות במצוה גופא"):

התורה אומרת שישנה מצוה שתתקיים רק לאחר שיבוא משיח. רק לאחר ש"ירחיב ה' את גבולך" ובגאולה נקבל את ארצות ה"קניני קניזי וקדמוני" נוכל להניח ג' ערים נוספות לערי מקלט<sup>15</sup>.

,

### שלימות התורה והמצוות - בדרך טבעית

לאחר שאנו כבר יודעים שגדרו של משיח הוא החזרת שלימות התורה והמצוות, עלולים לטעות ולחשוב שמשיח שיביא לענינים כאלו נפלאים - יצטרך לחולל ניסים למעלה מדרך הטבע בכדי להביא לשלימות נעלית שכזו,

וע"כ מדגיש הרמב"ם מיד בתחילת הלכה ג'<sup>16</sup>: "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח, צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם". והסיבה לכך היא, כיון שענינו להביא שלימות התורה ומצוות שכל ענינם הוא שהאדם יקיימם בגשמיות לפי כוחותיו. ולכן הבאה לשלימותם בדרך נס שלמעלה מהטבע, זהו בסתירה לענינם - קיומם בדרך הטבע.

לאחמ"כ מראה הרמב"ם שפעולותיו של משיח יהיו חדורות בדרכי הטבע כל כך עד שיצליח לשכנע ולתקן את כל העולם כולו לעבודת ה', אפילו את האומות<sup>17</sup>. וכל זה מגדר התורה עצמה, כיון שענינה שרצון ה' יתאחד עם העולם, וזהו עומק דבריו בביאור ענין "התפשטות המשיח בעולם", שמראה כיצד פעולותיו של משיח חודרות את כל העולם עד לחלק הכי נמוך שבאומות גופא<sup>18</sup>.

14) חובה להדגיש שסדר התגלות מלך המשיח אינה סתמית "כמו אצל דוד אביו" אלא מבטאת את ענינו וגדרו ע"פ הלכה (ובמילא מהו החיוב "להאמין בו"):

מלך המשיח יחזיר את כל משפטי התורה והמצוות שחסרו בזמן הגלות. הוא יפעל להסיר את כל הענינים שמנעו זאת. הוא יבנה בית המקדש, הוא ילחם ויסקל את שיעבוד האומות ובכך יוכלו בני ישראל לשקוד על התורה ועל העבודה באין מפריע.

15) הביאור בהכרח של ראי' זו, מבוארת בכמה מהשיחות; לקו"ש ח"ח וחל"ד הנ"ל. חכ"ד עמ' 109 ואילך. ועוד.

16) לאחר הלכות א' וב' בהם נתבאר ענינו וגדרו הלכתי של משיח שיביא לשלימות התורה והמצוות בצורה הנעלית ביותר.

17) וזה גופא מהבטחת התורה בפרשת בלעם. בזה שונה מלך המשיח מדוד אביו, ששליטת מלך המשיח באומות הינה באפו מוחלט כל כך שיצליח לתקנם. ראה לקו"ש ח"ח הנ"ל סעיף יד ואילך.

18) וזהו עומק ההבדל הקיים בין דוד המלך למלך המשיח (המתואר בהלכה הראשונה ברמב"ם) ששליטתו של דוד על האומות מצויינת בלשון "ותהי אדום לדוד לעבדים" ואילו בנוגע למלך המשיח נאמר "והי' ירשה שיער אויביו".

כלומר, לגבי המשיח נאמר הלשון "ירושה" שבוה מודגש ששליטתו תהי' מלאה (לא רק שיהיו לו ל"עבדים" שבהפקיא נוחא ליה). וגם שתהי' בסוג הכי נמוך - "שעיר אויביו" הפחותים שבאדם.

שמכל זה מובן, עד כמה פעולתו של מלך המשיח תקיף ותחדור את כל מציאות הנבראים גופא - עד לבחי' הכי נמוכה שבהם. ראה לקו"ש ח"ח הנ"ל סעיף יד.

ובזה ניתן להבין מדוע בתחילת הפרק לאחר שמבאר את גדרו של מלך המשיח בקצרה אומר הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו . . לא בשאר נביאים . . הוא כופר" - דלא בא לבאר מיהו כופר<sup>19</sup>, אלא להדגיש בעיקר מהי ביאת המשיח. ביאת משיח אין ענינה עוד הבטחה פרטית הכתובה בתורה עבורנו, אלא ציווי הנוגע לקיום ושלמות כל התורה עצמם. זה נוגע "בתורה ובמשה רבינו"<sup>20</sup>.

ובמילא האמונה בדבר זה הינה יסוד בדת; לולא ביאת המשיח - חסר במהות וכללות התורה והמצוות. וא"כ אדם שיודע מהי משמעות ביאת המשיח ע"פ הלכה, ולא מאמין בכך הרי שכופר בכל התורה והמצוות<sup>21</sup>.

ובזה מובן עוד ענין: הרמב"ם הכניס את ההלכות הללו דוקא בסיום ספרו, כיון שבזה רוצה הרמב"ם להדגיש - שהלכות אלו זה מהווה חותם ושלמות לכל החיבור. אימתי יהיו ההלכות בשלימות, או בסגנון אחר - איזה דין חותם ומשלים את כל ההלכות, הווי אומר - דיני מלך המשיח שגדרו ופעולותיו ישלימו את מציאות וקיום ההלכות כולם.

## יא

### לא רק מהי ביאת משיח וחובת האמונה, אלא ענינו של משיח

ולסיכום: בלעדי ביאוריו של כ"ק אד"ש מה"מ, נראה שהרמב"ם רוצה לבאר מהי ביאת המשיח ולכאורה מתכוון גם לבאר מהי חובת האמונה בביאתו, ולפ"ז לא מובן מהי האריכות וקשר העניינים בפרק, שנראים כסותרים ומיותרים לחיוב להאמין בביאת המשיח כחלק מבטחת התורה שמשיח יגאל את ישראל באחרית הימים;

רק לאחר ביאוריו הק', מובן שבפרק זה מבאר הרמב"ם את ענינו של משיח - החזרת שלימות התורה ומצות בגשמיות העולם כחלק מגדר נצחיות התורה והמצוות עצמם. וממשיך לתאר את סדר פעולתו בהתאם לענינו - לפעול החזרת שלימות התורה ומצות בעולם הזה. וממילא מובן במה מתבטא החיוב להאמין בו (כמבואר בארוכה לעיל).

\* \* \*

(19) בזה מתעסק הרמב"ם בהלכות תשובה.

(20) וההוכחה לכך היא פשוטה: הרמב"ם מנסח את המשפט בלשון שלילית "וכל מי שאינו מאמין בו . . לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר", אין הרמב"ם מדבר על האמונה שלנו במשיח כענין לעצמו, שא"כ ה' צריך לומר בצורה ישירה שצריך להאמין במשיח, ואז את הסיבה כיון שהתורה הבטיחה. ובפעול מנסח זאת הרמב"ם בצורה הפוכה, וא"כ מובן שבא לבאר את חומר הענין של משיח - שהוא יסוד המביא לשלימותה של כל התורה כולה. ודו"ק (וזה שנוקט שאף מי שאינו "מחכה" הרי הוא מכלל ה"כופר", זה מראה שאמונתו במלך המשיח אינה נכונה. דהאמונה במשיח נוגעת רק אינה ענין אמיתי, אלא מחייבת וגורמת לקיום המצות והיא יסוד בדת. וראה ביאור ענין זה בהרחבה בביאור פרק יב לקמן).

(21) ואמנם אדם שבתמימותו אינו יודע מהי ביאת המשיח ומקווה שיבוא לגאול את ישראל, לא יחשב ככופר רח"ל, אך לא יצא ידי חובתו בחובת האמונה בביאת המשיח. דבר זה מובן מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכמה מקומות ואכ"מ. ראה בכ"ז ספר הפלפולים קובץ היובל ח"א (770 בית משיח, ברוקלין תש"ס) בביאורו של הרה"ח ר' שמעון שי' ויצהנדרהר בארוכה.

## א

## סדר הענינים בפרק י"ב והשאלות על כך

בתחילת פרק י"ב המדבר אודות מצב העולם בימות המשיח (הלכה א') מדגיש הרמב"ם שוב, שכל הפעולות שיתרחשו בימים הללו הינם בדרך הטבע בלבד. וכל תהליכי הגאולה הינם טבעיים בלבד, כיון שתהליכים אלו קשורים לענינו של משיח הפועל להחזרת שלימות התורה והמצות בדרך הטבע, כנ"ל בארוכה.

התמיהה שמזדעקת היא כמובן - הרמב"ם הרי בעצמו מתאר<sup>22</sup> את החידוש הכי גדול שיקרה אז - תחיית המתים, שאין לך חידוש גדול מזה. והרי זה היפך הטבע לגמרי?

יתירה מזו: בהלכה האחרונה מתאר הרמב"ם את מצב העולם שיהי' "באותו הזמן" בו "לא יהי' עסק כל עולם אלא לדעת את ה' בלבד שנאמר ומלאה הארץ דעה את ה'". שבוה מודגש שאדרבה - לא רק שמנהגו של עולם יתבטל אלא כל גדר העולם יתבטל לגמרי.

ועוד צריך להבין:

בב' ההלכות האחרונות מתאר הרמב"ם את מעלתם של ימות המשיח, שאז יהי' עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד וכו'. וגם כאן שבה ועולה השאלה: איזה דין יש כאן, מהי ההלכה בידיעת מצב הענינים שיהיו בימות המשיח?

## ב

## מדוע מחלק הרמב"ם את הפרטים לב' חלקים?

לכאורה ניתן לבאר זאת בהקדמת מספר דיוקים, שעל-ידי שימת הלב אליהם ניתן לבאר ענין יסודי בפרק זה. ובהקדים:

ההלכה האחרונה בפרק זה נראית כהמשך ישיר להלכה שלפני: בשתייהם מתאר הרמב"ם את המצב שישורו ב"אותו הזמן" ומדוע חילק זאת הרמב"ם לב' הלכות?

יתירה מזו: את הלכה ד' כותב הרמב"ם בסגנון של סימו של תיאור אותם הימים; שהרי לאחר שמתאר מה יהי' בימות המשיח בהלכות הקודמות, חותם בהלכה זו "לא נתאוו חכמים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה . . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ולאחרי שמסכם שזוהי הסיבה שנתאוו החכמים לימות המשיח, פותח בהלכה חדשה - ההלכה האחרונה (הלכה ה') בה שב לתאר מחדש את המצב בימות המשיח: "ובאותו הזמן לא יהי' רעב . . . והטובה תהי' מושפעת הרבה".

ולפ"ז צריך להבין היטב: א. מאחר שגם בהלכה ה' מוסיף לתאר את אותו הזמן - מדוע לא

22 ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ז. הקדמתו בפ' המשנה לפרק חלק בסנהדרין שם מתאר את "תחיית המתים" כיסוד בדת, והכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב. וראה הלכות תשובה פ"ח ה"ז ובקושיית הלח"מ שם. בכ"ז ראה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפר' בחוקותי אות ח' ואילך ובנסמן בהערות שם.

כללה הרמב"ם בהלכה הקודמת (בלכה ד')? ב. מה מוסיף התיאור בתוכנו על התיאור הקודם, בשניהם התוכן שווה - שבימות המשיח יסורו כל המניעות ויוכלו לעבוד את ה'. ומה מוסיפה הלכה האחרונה על ההלכה שלפני?

## ג

### תקופה שני' בימות המשיח

ונראה לומר הביאור בזה<sup>23</sup>:

מוכרחים לומר שגם לדעת הרמב"ם לעת"ל יהי' שינוי במנהגו של עולם, ועד לשינוי של תחיית המתים וכו'. וכפי שפוסק הוא עצמו בהל' תשובה שהכופר בתחיית המתים אין חלק לעולם הבא ונק' 'כופר' וכו'.

ורק שכל השינויים הללו שיתחוללו בעולם לא יעשו מחמת גדרו של משיח שהרי (כנ"ל בביאור פי"א) ענינו של משיח היא החזרת שלימות תורה ומצות ע"פ דרך הטבע דוקא<sup>24</sup>.

כל השינויים שיבטלו את מנהגו של עולם, יחולל הקב"ה מצד חביבותם של ישראל וכיו"ב, כגון הנאמר בגמ'<sup>25</sup> "זכו - וארו עם ענני שמיא, לא זכו - עני רוכב על חמור".

כלומר, כל השינויים שיעשו בדרך נס - אינם קשורים לביאת המשיח ע"פ הלכה.

יתירה מזו<sup>26</sup>: גם מצד ענין החזרת שלימות תורה ומצות הקיים במשיח - ניתן לומר שמוכרחת להיות תקופה שני' וניסית לדעת הרמב"ם. כיון שמשיח יביא לכך שבנ"י יקיימו כל המצות וממילא יעמדו במצב של "זכו" דבר שיגרום ללא ספק ל"ביטול מנהגו של עולם". רק שענין זה יבוא לאחר ביאת משיח, אך אי"ז חלק ב"ביאתו" שכנ"ל ענינה להביא שלימות בקיום התומ"צ אצל בני".

ולפ"ז ניתן לבאר את הסתירה הקיימת לכאורה בפרק זה מתחילתו לסופו. זה שהרמב"ם אומר בסוף הפרק ש"מלאה הארץ דעה את ה'" ה"ז בתקופה הב' בימות המשיח - אז יתעלה מצב העולם ויתבטל מגדרו, אך בתחילת ביאת המשיח מציאות העולם עדיין לא תתבטל, וכנ"ל בתחילת הפרק - שאין זה מגדרו של משיח לעשות מופתים.

## ד

### חלוקת ההלכות בהתאם לתקופות

ולפ"ז ניתן לומר שזהו ההבדל בין הלכה ד' בפרק להלכה האחרונה:

23) ראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל.

24) ואדרבה, באם יפעל למעלה מדרך הטבע - יהי' זה בסתירה לגדר קיום התורה ומצותי, שהוא בדרך הטבע דוקא. ראה הדרן תנש"א הע' 26.

25) סנהדרין צח, א.

26) ראה לקו"ש הנ"ל.

בהלכה ד' חותם הרמב"ם את תיאור ימות המשיח כפי שהוא בתקופה הראשונה, כזו ששייכת עדיין למציאות הנבראים כפי שהם בגדרם, וע"כ כותב שרק החכמים נתאוו לימות המשיח "בכדי שיהיו פנויין בתורה". משא"כ בהלכה האחרונה שמתאר שינוי קיצוני: שלא יהי' הבדל ומעמדות, וכל הארץ (אפילו הגויים<sup>27</sup>) תעסוק ב"לדעת את ה' בלבד" - כאן כבר מדבר הרמב"ם בגדרה של התקופה השני'.

וכעת מובן היטב מדוע חילק הרמב"ם את התיאור אותו הזמן בסוף הפרק לב' הלכות, כיון שבהלכה האחרונה מדבר בגדרה של התקופה השני'.

## ה

### השלימות בתורה לא רק מצד עצמה אלא גם מצד העולם

בעומק יותר ניתן לומר שהתקופה הב' היא מפעולתו של מלך המשיח<sup>28</sup>. ובהקדם שאלה נוספת:

בפי"א מצינו דיוק מעניין: בתחילה מביא הרמב"ם את הגדר של ביאת משיח "החזרת שלימות התורה והמצות" ולאחמ"כ בסוף הפרק מתאר הרמב"ם את פעולתו של מלך המשיח בתיקון העולם כולו - כיצד ישפיע על האומות ועד כמה תגדל כוח השפעתו עליהם.

ולכאורה ניתן לומר, שאף פעולה זו הינה חלק מגדרו וענינו להחזיר את שלימות קיום התורה ומצות, כיון שקיום תורה ומצות תלוי בכך שבני ישראל ינוחו ממלכויות שמפריעות להם לעסוק בקיום התורה ומצות, וזהו ע"י שמשיה ישלטו על האומות ובכך תתאפשר קיום התומ"צ ע"י בני'.

אך לאחר התבוננות בדבריו של הרמב"ם נראה לומר יותר מכך: בסוף פרק י"א מציין הרמב"ם שמלך המשיח יתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה'. ואילו בפרק י"ב מוסיף הרמב"ם (בהלכה האחרונה) ש"הטובה תהי' מושפעת הרבה".

ונראה לומר, ששינויים אלו בעולם נובעים כתוצאה משלימות בקיום התורה ומצות שיביא מלך המשיח.

ובמילים אחרות: שלימות התורה ומצות ניתן לבאר בשני אופנים: א. מצד בני': מלך המשיח יגרום שבני' יוכלו לקיים את כל המצות (ואף יוסיף להם מצווה חדשה - ב"ערי מקלט"). ב. מצד התורה: שרצון התורה יתקיים ללא הפסק.

ונראה לומר שפעולתו של מלך המשיח אינה רק שבני ישראל יוכלו לקיים בעולם את מצות התורה באין מפריע (כהאופן הא'), אלא אף יותר מכך:

משיח יגלה את מהותה של התורה עצמה (כהאופן הב'). וכתוצאה מכך - תהי' שלימות בתורה במצותי' (הוספה במצות ערי מקלט), וגם אצל מקיימי התורה שיוכלו מצידם הם,

(27) וזהו הדיוק "מלאה הארץ", ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ה אות יג - לקו"ש חכ"ו ע' 246 ואילך.

(28) אך לא מענינו וגדרו ע"פ הלכה. וראה לקמן באריכות.

לקיים את כל ציווי התורה באין מפריע ומעכב כלל.

הטעם לכך הוא - מצד מהותה של התורה, העולם לא רק שאינו יכול לנגד לקיום רצון ה' אלא יתירה מזו שמציאותו האמיתית של העולם הם המצות גופא.

כעת, בזמן הגלות, ענין זה שרוי בהעלם, ומלך המשיח יגלה זאת. וכשיתגלה ענין זה הרי שכל העולם כולו יבטא במציאותו ויסייע ואף אומות העולם יסייעו לבני ישראל בעבודתם - כי זהו כל המציאות גופא, שרצונו של הקב"ה יתגלה בעולם הזה.

גדר זה במלך המשיח קשור פחות ל"מלך" שבו ויותר ל"משיח" שבו כדלקמן<sup>29</sup>.

## ו

### גילוי מהותה של התורה

הסבר הדברים:

תפקידו של מלך בישראל בכלל, הוא לדאוג שבני ישראל יוכלו לקיים את התורה ומצות, הן בהסרת המניעה משאר האומות שמסביבם, והן מצד בני ישראל גופא, לעוררם ולחזקם בעבודתו ית'. ובלשון הרמב"ם: "לחזק דת האמת". ואכן בכל הדורות מצינו שמלכי ישראל הכשרים התעסקו בכך. אך לא מצינו בשום דור מלך שהביא את את כל בני ישראל לרמה כזו שלא יחטאו כלל, ויעסקו רק בלימוד התורה וקיום המצות.

מלך המשיח בתור 'מלך' יפעל גם בכיוון זה, והחילוק בינו לבין שאר מלכי ישראל, שלא רק שינסה וידאג שחלק גדול מבני ישראל יקיים את התומ"צ, אלא יביא לכך ש(א) כל בני יקיימו בפועל את (ב) כל מצות התורה (ואף יוסיף מצווה נוספת). ומובן, שענין זה אינו רק הבדל ב"כמות"<sup>30</sup>, אלא ב"איכות".

## ז

### ההבדל בין "ציוויים" ל"הלכות" והשלמות בזה

בתורה נתבארו כל המצות שחייב האדם לקיים. ובכל זאת קיים הבדל בין ה"תורה" לבין ה"מצות". התורה במהותה הינה חכמתו ית' וגם לאחר שירדה לעולם נשארה במהותה דבר ה' הנעלה מהעולם. משא"כ המצות ענינם הוא ציוויים לאדם וזהו ענינם. וע"כ אף קודם שירדו לעולם, מתייחסים הם למציאות האדם, בלעדיו אין להם שום תוכן כביכול - ענינם הבלעדי הוא רצונו ית' שהאדם יעשה מעשה באופן מסוים דוקא.

אמנם, כיון שהציוויים נכתבו בתורה, מובן שאף את מעלת התורה יש בהם אלא שכעת דבר זה הוא בהעלם ולעת"ל זה יתגלה.

(29) ראה לקמן ס"ח.

(30) שנאמר ששאר מלכי ישראל הכשרים, ניסו והצליחו להביא רק חלק מבני יקיים התומ"צ, ומלך המשיח יביא את כל ישראל לקיים בפועל את כל המצות כולם.

כלומר, מצד הציונים הפרטיים שבתורה, הרי שיש ב' דברים: מציאות העולם והציווי עצמו שמחייב לפעול שינוי. אמנם מצד מהותה של התורה הקשורה ומאוחדת עם נותן התורה בגלוי, ולגבי' אין נתינת מקום לעולם כלל, מובן הרי שאין מציאות מבלעדי רצונו של הקב"ה, ואם רצונו של הקב"ה שיד של יהודי תניח תפילין אין הפירוש שהמצווה הינה מציאות אחת והיד הינה מציאות שני' ונפרדת, אלא מצד התורה כל מציאותה של היד נובעת ומשתלשלת מצד מצות התפילין; לולא המצווה אין נתינת מקום למציאות אחרת, רק רצונו של הקב"ה קיים.

ענין זה נרמז גם בהבדל בין "מצות" ל"הלכות":

"מצווה" מלשון ציווי מורה שיש כאן ב' דברים נפדים מצווה הציווי ומקיים הציווי. משא"כ "הלכה" הוא מלשון "הליכות עולם לו" כלומר שמציאותו של העולם גופא הוא רצונו של הקב"ה. אין כאן שני דברים נפרדים אלא דבר אחד: גילוי רצונו של הקב"ה.

זהו גם ההסבר לסתירה במאמרי חז"ל בנוגע למצות לעת"ל שמצד אחד נאמר ש"מצות בטלות לעת"ל" ולאידך מצינו ש"הלכות התורה אינן בטלים לעולם". והביאור הוא כנ"ל שאכן לעת"ל יתגלה מהות רצונו של הקב"ה ובמילא כל גדר הציווי למציאות אחרת יתבטל, אך רצונו של הקב"ה אדרבה יאיר יותר בתוקף - כל מציאות העולם תהי' מאוחדת לגמרי - לא יהי' שום מקום שאינו כפי רצונו של הקב"ה.

## ח

### השלימות לא רק בכמות אלא גם באיכות

והנה אף גבי לימוד התורה מצד האדם<sup>31</sup> יתרחש שינוי לעת"ל:

בנוגע ללימוד התורה בזמן הזה פסק הרמב"ם שאף מי ש"תורתו אומנותו", עליו לעסוק בעסק מועט כדי חייו, ועסק זה שנעשה לשם שמים נחשב בזמן הזה כעבודה למקום, אך לעת"ל בגלל ריבוי השפע שישורר בעולם, עסק זה יושלל אף הוא וכל העסק יהי' רק לימוד התורה - לדעת את ה'. וזהו דיוק לשונו של הרמב"ם בהלכה האחרונה "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". שלא יהי' מקום למשהו אחר, מלבד עסק זה.

ואף הגויים יתעסקו בכך.

יותר מכך: החתימה של ההלכה האחרונה היא בפסוק "כמים לים מכסים" - דבר המרמז שהעולם אז יתבטל מגדרו בתור דבר בפני עצמו, אלא כל כולו יהי' מכוסה ובטל (ויתירה מזו): מאוחד<sup>32</sup> עם רצונו ית'. כל המציאות של הנבראים תהי' מכוסה לגמרי באופן שלא תישאר מציאות זרה ונפרדת מרצונו ית'.

ולפ"ז מובן ששלימות בקיום התורה ומצות שתשרור לעת"ל אינה רק בכמות אף באיכות.

(31) ראה הדרן על המב"ם תשמ"ה הנ"ל ס"ד ואילך.

(32) ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א הנ"ל בנוגע הדיוק בענינו ומציאותו של ה"ים" לגבי המים.

כלומר, קיום התורה ומצוות כיום אצל האדם הוא מתוך הנחה שרצון ה' נבדל מהעולם וצריך לשנותו שיהי' מהתאים לרצונו ית'. ואף לאחר שהצליח ובענינים מוסיימים רצון ה' התקיים, עדיין נשאר העולם ורצונו ית' כשני דברים, ולכך יש עדיין מקומות בעולם שמצד עצמם מנגדים לרצונו ית'. משא"כ לעת"ל מהותה של התורה תתגלה והשלימות שיתווסף בהלכות התורה אינו רק בהוספת מצווה נוספת אלא בגילוי המציאות האמיתית - שחוץ מרצונו של הבורא אין שום דבר.

הסיבה לכך שכל עם ישראל ואף העולם כולו יגיע למצב כזה נעלה ע"י ביאת המשיח דוקא, היא כיון שמלך המשיח הוא בחיר ה' שיביא לגילוי מלכותו ית' מצד העולם. וע"כ יצליח בפועל להביא את התורה ומצוות לשלימות נעלית שכוזו (כהדגשת הרמב"ם). דוקא הוא זה שיגלה את מהותה של התורה עצמה, יביא לכך שגשמיות העולם תתאחד עם אלקות.

## ט

### העולם מאוחד עם רצונו ית'

ולפ"ז ניתן להסביר את מהלך הפרק כך:

הרמב"ם אכן מחלק את הפרק לב' חלקים: החלק הראשון עד ההלכה האחרונה בו מדבר הרמב"ם על פעולתו של משיח ע"פ טבע, כחלק מהחזרת שלימות המצוות בדרגה הא'.

לאחמ"כ בהלכה האחרונה מציין הרמב"ם שלימות נעלית שתשרור בעולם - אז "יתבטל מנהגו וגדרו של העולם" עד למצב של "כמים לים מכסים". או אז תתגלה מהות התורה שתגרום לנבראים כולם לגלות את מציאותם האמיתית שאינה אלא גילוי רצונו ית'.

## י

### הלכות משיח מסכמות את כל ספר הי"ד

הסבר זה גם נותן תוספת עומק מדוע סידר הרמב"ם את הלכות מלך המשיח דוקא בסוף ספרו. אי"ז רק מצד ענינו של מלך המשיח שיביא לשלימות בקיום מצוות התורה (כמבואר לעיל בפ"א באריכות); אלא זהו בעיקר ענינם של הלכות התורה עצמם. שלימות של כל דיני התורה הינה כאשר תתגלה מהותם האמיתית שכל מציאות העולם אינה אלא גילוי רצונו של הקב"ה. זוהי מהות הלכות התורה "שאינן בטלים לעולם".

בהצבת הלכות אלו בסוף החיבור מרמז הרמב"ם אל מהותו של החיבור כולו. אי"ז י"ד ספרים נפרדים שכל כך עוסק בדינים שונים, אלא חיבור אחד ארוך המסכם את כל הלכות התורה. ולכן את תחילת החיבור פותח הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, שם מבאר הרמב"ם את אותם יסודות הנדרשים מצד האדם מקיים המצוות בכדי לקיים את הלכות התורה. ובסוף ספרו מתאר הרמב"ם את ההלכות מלך המשיח אז תתגלה מהותם של ההלכות עצמם (כנרמז בהלכה האחרונה בחיבור) - "כמים לים מכסים"



בסגנון אחר - חיבורו של הרמב"ם נחלק לשלושה חלקים: פתיחה - יסודות המצות כפי שהן מצד האדם. כל החיבור ובו הלכות התורה. חותם - הלכות שיביאו לשלימות כל ההלכות וגילוי מהותם. הלכות מלך המשיח.

## יא

### גילוי הלכות התורה בעולם

לפי הנ"ל יוצא שבפרק י"ב נתחדש ענין עיקרי - שמציאות העולם עצמו מוכן ומוכשר לקיום ההלכות. את זה יגלה מלך המשיח, ע"י גילוי מהותה של התורה שענינה שמציאות העולם עצמו בטל ומאוחד לגמרי עם רצונו של הבורא ית'.

ולפ"ז כשמתבוננים בפרק זה, ניתן לגלות שהרמב"ם רמז מהלך וענין זה בפרק י"א בדברו אודות ענינו של מלך המשיח.

פרק י"א מתחלק לב' חלקים כנ"ל: החלק הראשון הוא ב' ההלכות הראשונות בהם מבאר הרמב"ם את ענינו של מלך המשיח - בהחזרת שלימות התורה ומצות. והחלק השני הוא שתי ההלכות האחרונות ובעיקר בהלכה האחרונה בה מתאר הרמב"ם את סדר פעולתו של מלך המשיח על העמים ותיקון העולם.

וגם כאן ניתן למצוא את הנקודה הנ"ל - ש"ויתקן את העולם" במידה כזו שהעולם מצד עצמו מוכן לשלימות זו<sup>33</sup>. ולכאורה מדוע הרמב"ם מתאר את פעולתו של מלך המשיח על העמים ועד ל"ויתקן את העולם כולו", מה זה נוגע להחזרת שלימות התורה ומצותיה?

אלא שכנ"ל בזה מרמז הרמב"ם את השלב הבא והנעלה של משיח בגילוי מהותה של התורה - שאז תתגלה מהותו של העולם כבטל ומאוחד לגמרי עם רצונו ית' מצד ענינו הוא. עד כדי שלא יכול לנגד ולא רק שמסייע את כל מציאותו נעשה מאוחדת איתו ית' - כמבואר בבחירות יותר בהלכה האחרונה ברמב"ם.

לפי כל זה נראה לבאר<sup>34</sup> מדוע קורא הרמב"ם לב' הפרקים יחד "הלכות מלך המשיח" שבזה כוונתו לתאר חותמו של החיבור כולו - שענינו של מלך המשיח - הוא בהחזרת שלימות "הלכות התורה" (שאינן בטלין לעולם). ולא רק החזרת קיום ה"מצות" ודיני'. כלומר, שמתגלה שהעולם מצד עצמו מאוחד בתכלית ומכוסה ברצונו ית'. וזהו הדיוק "כמים לים מכסים" שמבאר הרמב"ם בסוף ספרו.

## יב

### ביאת משיח - פנימיות היהדות וחודרת בכל הפרטים

ומיסוד זה מתקבל עומק נוסף בחובת הציפי' לביאת המשיח (שעד כדי כך מי שאינו

(33) ראה בארוכה בלקו"ח חי"ח הנ"ל אות טז. וראה גם הדרן על הרמב"ם תשמ"ה הנ"ל סעיף יג.

(34) ראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל. קונט' הלכות תושבע"פ הנ"ל.

מחכה נק' "כופר"<sup>35</sup>:

ביאת המשיח אינה ענין נוסף על מציאות הנבראים - אלא תוך ופנימיות החיים כולם. וע"כ אדם שאומר שחיינו כרגע יכולים "להמשיך כרגיל" הרי הפך את משיח 'לענין' נעלה שיפעל מבחוץ על מציאות העולם. גם אדם שאומר שמאמין שמשיח יביא לשלמות קיום התורה והמצוות רק שאינו מחכה לו, סימן שאינו יודע מהי "ביאת המשיח"<sup>36</sup>.

כיון שמשיח לא רק יפעל שהאדם יוכל לעשות מעשים נוספים ו'לכוון' לרצונו של ה', אלא ישנה את התמונה כולה. הוא ישנה את החיים שלנו בתור נבראים נפרדים. זוהי שאלה של גלות וגאולה. כשם שאדם האומר שסיבת הגלות הינה יציאת יהודים מארצם אינו מבין כלל מהי גלות; כך האומר שביאת משיח היא שהנבראים יוכלו לעשות יותר נחת רוח - טועה בכללות הענין.

ובסגנון אחר - אמונה בדרך כלל הינה בדברים שמעל ורחוקים ממציאות האדם. משא"כ משיח הרי כל ענינו הוא גילוי מציאותם האמיתית של הנבראים גופא, וא"כ האמונה בו - אינה להאמין בדבר שחוץ ומעל למציאות הנברא, אלא שזוהי כל המציאות גופא.

ובזה יובן מדוע מסגן הרמב"ם את המשפט אודות מי שאינו מצפה בלשון שלילית ("מי שאינו מאמין בו"). ולכאורה הי' לו לרמב"ם לכתוב - הכופר במשיח הוא הטועה בדעתו הכוזבת לומר שאין משיח לישראל או שהוא מלאך וכו'<sup>37</sup>.

אלא אכן אין בכוונת הרמב"ם ללמדנו מיהו הכופר אלא להדגיש מה משמעותה של אי הציפי' למשיח, שאינה מצד ענין צדדי כזה או אחר אלא נוגע בכל ענין התורה והנבואות שהגיעו לישראל אחרי'.

בסגנון אחר: אין ענין הרמב"ם להגדיר את הכופר בביאת המשיח, אלא לתת שיעור וגדר למהות הציפי' - שנוגעת לעצם התורה ושלימותה<sup>38</sup>.

## יג

### סיכום

מהתבוננות שטחית נראה שבפרק זה מתאר הרמב"ם את המצב של העולם בימות

(35) בנוסף למה שנת"ל שהחזרת שלימות תורה ומצוות נוגע ליסוד בדת - כקיום כלל התורה והמצוות.

(36) ע"ד החילוק בין אמונה לביטחון, שהאמונה יכולה להישאר במקיף, כי האמונה מחייבת את האדם להכיר במציאות ה' אך מציאות האדם לא דבקה בו יתברך ועדיין יש נתינת מקום למציאות האדם. והדוגמה לזה מאמר הגמ' "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" - שאי"ז שאינו מאמין בכוחו של הבורא יתברך, דבאם לא הי' מאמין - לא הי' פונה לבקש עזרה ממנו ית'. ורק כיון שהאמונה היא במקיף ע"כ מבקש את עזרת הבורא כפי שנראה מתאים למציאותו הוא. הוא מבקש ברכה לפרנסה כפי שהוא מבין שצריך להרוויח את כספו (אע"פ שהי' היפך הוראת התורה). משא"כ ביטחון הי' כשהאדם כל מציאותו ועניניו מסורים לה' יתברך ובמילא מסדר עסקיו רק ע"פ רצון ה'.

וכמאמר הרמב"ן - "לא כל המאמין בוטח, וכל הבוטח מאמין". ויש להאריך.

(37) וכפי שמצינו שמגדיר מיהו הנכנס בגדר ד'כופר' בהל' תשובה וכדומה.

(38) ושוב נדגיש שמדובר רק באדם שיועד מהותה וענינה של ביאת המשיח ובכ"ז כופר. ובאם אינו יודע, הרי שנק' שוגג.

ראה בנסמן לעיל בהע' 19.

המשיח. ונראה שקיימים סתירות מסוימות בין ההלכות.

אמנם לאחר ביאוריו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מובן, שב' ענינים ותקופות יש כאן, ואף מגיעם להבנת הדיוקים בסיום וחותרם החיבור בהלכה דוקא, וכיצד זה קשור לכל החיבור כולו שהינו מקבץ "להלכות התורה" דוקא.

## לימוד החסידות כטעימה והכנה לגאולה

יביא את שיחת ש"פ מקץ תשנ"ב / יברר השוני בין השיחות המצוינות בשיחת הדבר מלכות / יבאר את שלשת האופנים בהסברת גילוי תורת החסידות / יבאר את החידוש בשיחת הדבר מלכות לגבי השיחות הנ"ל / יביא את החידוש בציפי' לגאולה עד כדי כך ש"ימיו חסרין"

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

### א

#### שיחת ש"פ מקץ תשנ"ב

בשיחת ש"פ מקץ תשנ"ב<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שחנוכה קשור עם שמן, המורה על רזין דרזין דאורייתא (בשונה משאר היו"ט שנקבעו בהם סעודות עם לחם ומים המורים על נגלה דתורה (ויין המורה על רזין דאורייתא)).

ומקשה כיצד יתכן שדוקא חנוכה (שהוא יו"ט מד"ס ובנ"י היו אז במצב ירוד) קשור עם שמן, הדרגה הכי נעלית שבתורה. ומתרץ שהסדר בהתגלות התורה הוא ש"ככל שהולך ומתגבר החושך בעולם, הולך ומתגבר גם בהתגלות התורה "תורה אור", "להאיר את העולם".

ומבאר שעיקר ושלימות גילוי השמן שבתורה החל ע"י גילוי תורת החסידות בי"ט כסלו וכפי שניתוסף בזה מדור לדור, והטעם לכך הוא כיון שבדורות אלו הולך ומתגבר החושך בעולם.

ומוסיף טעם שני בזה, "בעומק יותר": כיון ש"הולכים ומתקרבים לביאת משיח צדקנו". ככל שהולכים ומתקרבים להתגלות של משיח צדקנו, הולך ומוסיף בגילוי השמן שבתורה, "שזוהי הטעימה. . מתורתו של משיח".

ובביאור הטעם השני הנ"ל (שגילוי השמן שבתורה הוא כהכנה לביאת משיח צדקנו) מציין כ"ק אד"ש מה"מ לשלש שיחות (שי"ל לי"ט כסלו) העוסקות בזה - בלקו"ש חלקים ט"ו, כ' ול<sup>2</sup>.

בשלושת השיחות המצוינות כאן מבואר אותו הדבר - שישנם שני טעמים לגילוי תורת החסידות (מצד חושך הגלות ומצד הקרבה לגאולה). אך כד דייקת, בכל שיחה הדברים

(1) נדפסה בשה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 194.

(2) חט"ו עמוד 282. ח"כ עמוד 173. ח"ל עמוד 172 ואילך.

מתבארים באופן קצת שונה. וכדלקמן.

## ב

### השוני בין השיחות המצוינות בשיחת הדבר מלכות

בשיחה בחלק ט"ו מבואר שישנם שני טעמים לגילוי החסידות, והטעם השני הוא "על דרך המובא בכתבי האריז"ל, שבערב שבת יש לטעום ממאכלי השבת. . בדורות האחרונים לפני ביאת משיח. . נמשכת הארה (בדרך טעימה עכ"פ) מהגילוי של פנימיות התורה שיתגלה ע"י משיח צדקנו".

בשיחה בחלק כ' מביא ג"כ שישנם שני טעמים לגילוי תורת החסידות, כשהטעם השני הוא ש"צריכים להכין את עצמנו לגאולה העתידה לבוא - והרי הכנה צריכה להיות מעין הדבר אליו מתכוונים - ניתן "מעין" ו"טעימה" מהגילוי דלעתיד", וממשיך ומציין שזהו ע"ד המבואר בכתבי האריז"ל כנ"ל.

בשיחה זו מביא גם נפק"מ בין שני הטעמים: לטעם שגילוי החסידות הוא מצד התגברות חושך הגלות, הוא קשור לכוחות הגלויים שבאדם ונתינת כוח למלחמה עם הגוף ונה"ב. אך לטעם שגילוי החסידות הוא כהכנה לגאולה, המבוקש בלימוד החסידות הוא ההתאחדות באלקות (כפי שמאריך בהוראה בסוף השיחה בקשר לזה שלחנתונה צריכים לבוא עם פנינים).

ובשיחה בחלק ל' מביא ג"כ את ב' הטעמים הנ"ל, כשהטעם השני הוא ש"מצינו כמה ענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח. . על ידי גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא".

גם בשיחה זו מובאת נפק"מ בין הטעמים: לפי הטעם שגילוי החסידות הוא מצד התגברות החושך מספיק שהוא יהי' באופן של נקודות ו"וארטים". משא"כ לפי הטעם שהוא כהכנה לגאולה צריך הלימוד להיות באופן של הבנה והשגה, ע"ד בגילוי שיהי' לעתיד לבא.

ונקודת ההבדל ביניהן הוא שבשיחה בחט"ו מבואר שגילוי החסידות כהכנה לגאולה הוא ענין של טעימה, בח"כ מוזכר (בנוסף לענין הטעימה) גם שהוא הכנה - אך הכנה שגם אותה ניתן להגדיר במובן של טעימה<sup>3</sup> ובח"ל מבואר שהוא הכנה מוכרחת מצד ענין הגאולה (ולא רק מצד הכנה האדם כבח"כ). וכדלקמן.

## ג

### שלוש אופנים בהסברת גילוי תורת החסידות

ויש לבאר בדרך אפשר את ההבדלים בין השיחות:

בשיחה בחט"ו מבואר באופן פשוט, שגילוי תורת החסידות בדורות האחרונים הוא זכות

(3) כמדויק בלשונו ובסגנון חיבור ב' הענינים בשיחה.

שניתנה לנו מלמעלה - כיון שאנו קרובים לזמן הגאולה, זכינו ("טועמי' חיים זכו") לטעימה מהגילוי שיהי' אז ע"י גילוי תורת החסידות.

לפי המבואר בשיחה בח"כ, גילוי תורת החסידות הוא לא רק זכות שניתנה לנו מלמעלה, אלא (גם) הכנה הנדרשת מצד עבודת האדם. כלומר - כיון שהגאולה קרובה לבא, כ"א צריך להכין את עצמו לגאולה ע"י לימוד תורת החסידות.

ומ"מ זו הכנה שהיא ג"כ בגדר טעימה, כיון שההכנה אינה באמת באותו אופן כפי שיהי' בגאולה, אלא שעל האדם להתכונן כראוי לגאולה "ככלה לחופתה".

וע"פ המבואר בשיחה בח"ל לימוד והפצת תורת החסידות אינם רק הכנה הנדרשת מכ"א מצד עבודתו הפרטית, אלא הכנה מוכרחת ("ליישר ישראל ולהכין ליבם") לגאולה מצד ענינה של הגאולה עצמה. וכמודגש בהערה 29 שם, שע"י גילוי תורת החסידות הגאולה יכולה לבא בלי שהגילוי שיהי' אז יחשב כ"שינוי מנהגו של עולם", היינו שלימוד החסידות הוא חלק מענין הגאולה (ולא רק ענין הנדרש מצד עבודת האדם).

ובסגנון אחר: לפי הביאור בח"כ לימוד החסידות הוא הכנה ב"גברא", שהאדם יתכונן כראוי לגילוי שיהי' בגאולה, אך רעיונית ניתן להגיע לגאולה גם ללא הכנה זו (כמו שמבאר שם לגבי חופה, שאפשר לקיים אותה גם בלי ההכנות של "פנינים" וכו', כמובן בפשטות). ולפי הביאור בח"ל ההכנה היא מצד ה"חפצא", שכביכול לא ניתן לקבל בלעדי זה את הגילוי שיהי' בגאולה (כמובא בהערה הנ"ל שללא הכנה זו הגילוי דלעת"ל יהי' באופן של "שינוי מנהגו של עולם").

ומובן מזה שגם ההכנה עצמה היא באופן אחר, שהיא ממש מעין הגילוי שיהי' בגאולה ולא רק טעימה בעלמא (ועל ידה הכנה כזו, הגילוי דלעת"ל יחשב כ"עולם כמנהגו נוהג", כמובא בהערה הנ"ל)<sup>4</sup>.

ובפשטות יש לומר, שבשיחות אלו מתבארים שלשה שלבים בהסברת גילוי תורת החסידות - זכות שניתנה לנו (חט"ו), חלק מעבודת האדם כהכנה לגאולה (ח"כ) וחלק מענין הגאולה עצמה (ח"ל).

## ד

### החידוש בשיחה דתשנ"ב מלכות לגבי השיחות הנ"ל

על פי הנ"ל יומתק הביאור שבשיחת ש"פ מקץ תשנ"ב בנגע לגילוי תורת החסידות:

כללות הביאור בשיחה הוא שאע"פ שלכאורה השמן הוא דבר מובדל ואינו כמו מזון החודר בפנימיות האדם (לחם ומים ואפילו יין) מ"מ בדורנו גם הוא יכול לחדור בפנימיות. וההדגשה בביאור בשיחה היא איך גם השמן נעשה מזון ברמה מסוימת וחודר בפנימיות באדם.

(4) ויש לקשר זה למבואר בדבר מלכות לש"פ בלק תנש"א, בנוגע ללימוד עניני גאולה ומשיח וה"מחשבה והתבוננות" בתקופה באופן של "היסח ולמעלה מן הדעת". ואכ"מ.

כבר בתחילת הביאור על גילוי החסידות בקשר לחנוכה (שקשור לשמן שבתורה למרות שהוא יו"ט מדברי סופרים ובנ"י היו אז במצב ירוד), המבואר בשיחה על יחס השמן ופעולתו על חושך הגלות שונה מהמבואר בשאר השיחות:

בשיחות הנ"ל מבואר הטעם להתגלות החסידות מצד התגברות חושך הגלות, כמענה ונתינת כח נגד החושך. היינו שכמתגבר חושך הגלות בירידת הדורות מתגלה כנגדו תורת החסידות, שנותנת כח לבנ"י להתמודד עם החושך.

אך בשיחה זו מבואר באופן שונה: כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בהרחבה את השורש והמקור לגזירת יון, שהגיעה כתוצאה מתרגום התורה ליוונית (שהי' אז חשש ללימוד התורה באופן בלתי רצוי) שממנו הגיעה גזירת יון "להשכיחם תורתך", להשכיח את נותן התורה.

וכמענה לזה התגלתה אז פנימיות התורה (השמן שבתורה), כי כמו שהשמן "מעריבים אותו בשאר מאכלים ומפעפע בכל דבר", כך פנימיות התורה משפיעה על לימוד הנגלה שיהי' באופן הראוי מתוך ביטול לנותן התורה. היינו שגילוי פנימיות התורה לא בא כמענה ונתינת כח נגד חושך הגלות, אלא שהוא פועל שלימוד התורה (גם נגלה שבתורה) יהי' באופן הרצוי, וכך פותר את בעיית החושך משרשה ועיקרה.

לאחר מכן מבאר בשיחה את החידוש שבי"ט כסלו לגבי חנוכה. ובזה מבאר בפירוט יותר איך בדורות האחרונים לימוד השמן שבתורה נעשה לימוד עיקרי בפני עצמו ו"מזון" ממש - "לימוד חשוב ועיקרי, היינו, לא רק באופן שמעריבים השמן (רזין דרזין) במזון העיקרי (נגלה), אלא שהשמן עצמו . . . הו"ע עיקרי של מזון, שבא בהבנה והשגה בשכל האדם, "יתפרנסון מיני", בדוגמת מזון גשמי . . . שנעשה דם ובשר כבשרו" (וכפי שבהערה 68 הוצרך לבאר מדוע אכן בדורות האחרונים השמן נעשה ראוי למאכל בפני עצמו).

ואח"כ מוסיף ומבאר בעומק יותר את הטעם לגילוי תורת החסידות בדורות האחרונים מצד ההתקרבות לגאולה, ומבאר איך שמדור לדור הולך ומתווסף יותר ויותר בגילוי השמן שבתורה שהולך ונעשה דבר המוכרח, כפי שמסיים שבדורנו "נשלמו כל הענינים, וצריכים רק "לפתוח את העיניים" ולראות ש"הנה זה בא"<sup>5</sup>.

ומובן שהמבואר בשיחה על גילוי החסידות בדורנו, הוא באופן של מעין הגאולה העתידה ממש (ע"ד המבואר בחלק ל').

יתירה מזו - בפשטות יש כאן חידוש גם לגבי המבואר בשיחה בח"ל הנ"ל: שם אמנם מבואר שלימוד החסידות הוא הכנה מוכרחת לגאולה, אך הוא עדיין באופן שמתכוננים למשהו אחר, למציאות אחרת (לגאולה). אך בשיחה כאן מבואר שהשמן שבתורה נעשה כמו מזון ממש, ובפשטות מזון הוא מיצרך בסיסי של האדם שבלעדיו האדם חסר. ובזה יש חידוש בשיחה זו גם לגבי השיחה בח"ל. וכדלקמן.

## ה

## הציפי' לגאולה עד כדי כך ש"ימיו חסרין"

בחלקה השני של השיחה<sup>6</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הקשר בין המבואר בשיחה לפרשה, ש"מקץ" היינו "קץ הימים" ו"קץ הימין" - המקבילים לשני הטעמים לגילוי תורת החסידות (מצד חושך הגלות ומצד ההתקרבות לגאולה).

ובסעיף שלאח"ז מבאר את הקשר גם לתוכן הפרשה, שענינו של יעקב אבינו הוא הגאולה האמתית והשלימה, ומבאר באריכות את תשובת יעקב לפרעה "מעט ורעים היו ימי שני חיי", שכל עוד לא באה הגאולה הרגיש יעקב ש"ימיו חסרין".

וצריך ביאור: לכאורה מה השייכות של הענין ד"ימיו חסרין" לכללות הביאור בשיחה? ודוחק לומר שהקשר היחיד הוא ענין הגאולה, כי בפשטות יש קשר גם בין פרטי הענינים.

וע"פ המבואר לעיל יש לבאר בפשיטות:

הביאור בשיחה הוא שהשמן שבתורה נעשה כמו מזון ממש. ובנוגע לגאולה - שגילוי השמן ע"י משיח צדקנו נעשה דבר מוכרח ממש כמזון. ולפי זה ההכנה לגאולה היא לא רק מעין ממש ובאותו האופן כפי שיהי' בגאולה (אך עדיין הגלות והגאולה הם שני ענינים) אלא שהגילוי שיהי' בגאולה נעשה דבר מוכרח עד שהמציאות העכשווית היא חסרה ללא הגאולה, מורגש שחסר בה הגאולה.

וזה מה שאומר יעקב אבינו לפרעה, שלא רק שהוא משתוקק ומצפה לגאולה, אלא שבלי הגאולה - "ימיו חסרין" ("מעט ורעים היו ימי שני חיי").

וזה גם ההוראה מהשיחה - "חיזוק האמונה התשוקה והציפי' לביאת המשיח, עד כדי כך, שנרגש אצלו שכל זמן שמשיח צדקנו עדיין לא בא בפועל ובגלוי, ימיו חסרים". היינו שהציפי' לגאולה צריכה להיות עד כדי כך שללא הגאולה "ימיו חסרין".



## "עד עת קץ"

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

הת' יחי המלך משיח מנחם מענדל שי' עזאגווי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### לא הצליח - כשר, אך לא הגיע הזמן וזהו נסיון

בהלכה העוסקת במעשיו של מלך המשיח לפני הגאולה - האם הוא צריך לעשות אותות ומופתים, כתב<sup>1</sup> הרמב"ם בהלכות מלכים<sup>2</sup> שלו<sup>3</sup>: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו. ולא העמידו הקדוש ברוך הוא אלא לנסות בו רבים, שנאמר ומן המשכילים ישלחו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי [עוד] [עת] למועד".

ומובא בזה מדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח עליהם משיחת מוצש"ק פ' בלק תשל"ח<sup>4</sup>:

"ישנו גלות עם חושך כפול ומכופל, ואח"כ הסדר הוא "יקום מלך מבית דוד כו' ויכוף כל ישראל כו' ויחזק בדקה, וילחום מלחמת הוי", ואח"כ כתוב (בחלק קודם) שנשמט ע"י (הצנזור) שעדיין אינו דבר ברור שזהו משיח. מתי הוא דבר ברור שזהו משיח, הוא כאשר "ילחום מלחמות ה' וינצח, ובנה בית המקדש במקומו . . הרי זה משיח ודאי".

"דיכול להיות שהוא איש כשר (כמ"ש הרמב"ם בחלק שנשמט ע"י הצנזור [הרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים]) והקב"ה העמידו בכדי לעשות נסיון [ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים] כדי לנסות בו את ישראל שלא ירגישו ירודים ברוחם, והוא

(1) לזכות התמים ברוך שמחה ניסים בן לאה שליט"א בקשר עם יום הולדתו השלושים, ויקויימו בו בקרוב ממש ברכת כ"ק אד"ש מה"מ "יגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים . . מתוך הרחבה".

(2) פי"א ה"ד.

(3) חלק זה נשמט ע"י הצנזור.

(4) (נעתק מהטייפ מילה במילה מפי קדשו, ונתרגם ללה"ק [עם כמה הוספות בחצא"ר], ונדפס בכו"כ שינויים בשיחוק (הוצאה חרשה) ע' 76 ואילך).

מכיון שהי' זה קודם זמן הקץ, ולכן הי' לאחרי זה.

"וזהו הביאור על מה שהרמב"ם הביא בעצמו "קץ" באגרות הרמב"ם, שזה הי' בערך בזמן הרמב"ם, ומאז עבר כל כך הרבה זמן? הנה הרמב"ם בעצמו הבהיר את זאת: אפילו כאשר יהיו למשיח הסימנים הראשונים - "עוסק בתורה כדוד אביו" וכו', עם כל הפרטים שלאחריו, אעפ"כ אינו ברור שזהו המשיח שיגאל את ישראל, דיכול להיות שהוא איש כשר מזרע דוד המלך, אבל עדיין לא הגיע הזמן על הגאולה, עאכ"כ הזמן לקיבוץ גלויות.

"ולכן כאשר כתב הקץ באגרת שלו, הי' זה לפי המצב והמעמד שעמדו בו ישראל בזמנו, ולולי שהתערבו הענינים שלאחרי זה, הי' הקץ בזמנו של הרמב"ם. ועד"ז הקץ של ר' סעדי' גאון, ועד"ז כמה קיצים מגדולי ישראל (כפי שנקבצו בספר "מגלה הקיצים" של ר' משה זכות, שכבר נדפס), ועד הקץ של אדה"ז שישנו, אלא שלאחרי זה, מצד סיבות שונות ומשונות, עדיין לא הגיע הזמן.

"משא"כ עכשיו, כמדובר כמה פעמים, שכל אלו הסימנים שלא היו, אפילו בזמנו של אדה"ז, שהובאו בסוף מסכת סוטה (אז בזמנו של אדה"ז זה הי' בדקות דדקות, ועכ"פ ההתחלה בזה) אז בזמנו של אדה"ז, בשנת תר"ג או [תר"ח? ] (כפי החשבון שבזה כמ"ש באגרת, ואין כאן המקום להאריך בזה) והיו גם סימנים אלו.

"אבל עכשיו רואים בעיני בשר הסימנים בפועל, ודבר ברור שעכשיו "כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ובנוגע לתשובה (כמדובר כמה פעמים, ו) הובא גם הפס"ד של הרוגצ'ובר בזה, והרבי נשיא דורנו הסכים לזה, שכאשר יהודים עושים אנחה, זהו ענין של תשובה שלימה, ואזי "מיד הן נגאלין" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו". עכלה"ק.

ויש להעיר ששיחה זו מאירה לנו את דברי הרמב"ם, וכתוצאה מכך יש לה השלכה על מצבינו כעת, לימינו אנו.

## ב

### דיוקים בלשון הרמב"ם

והביאור בזה - ובהקדים כמה דיוקים בל' הרמב"ם הנ"ל:

א. הרמב"ם מעתיק את הפסוק<sup>5</sup> "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד", ופי' המפרשים שפסוק זה קאי בבירור זמן הגאולה (שזוהי ה'סוגיא' בדניאל שם - "קץ הימין" וכו'), וכפי שפירש"י<sup>6</sup> "יכשלו בחשבון הקיצים שיתנו לב לצרפן וללבנם לדעת אותם ויטעו בהם".

וכן פי' המצודות דוד<sup>7</sup>: "ואז רבים מן החכמים יכשלו בחשבון בעת ישכילו לצרוף בחשבון

(5) דניאל יא, לה.

(6) ד"ה יכשלו לצרוף בהם.

(7) ד"ה ומן המשכילים. ד"ה עד עת קץ. ד"ה כי עוד למועד.

זמן הגאולה ולדעת ברור הדבר ולבון חשבוננו ר"ל יהיו תועים מדרך האמת בחשבון הגאולה. . רצונו לומר, וכן מאז בכל דור ודור עד עת הקץ רבים יחשבו ויטעו בה, אבל בעת הקץ יופקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה. . כי עוד זמן רב למועד הגאולה ונטיית דעת המחשבים היא לזמן קרוב כי השכל נוטה אחר התאוה, והם יתאוו לקרב ולא לרחק ולזה יטעו בחשבון".

ולכאורה על פי זה צריך להבין מדוע מביא הרמב"ם פסוק שלא שייך לענינינו, שהרי בהלכה זו מדובר על כישלון בבירור זהותו של מלך המשיח, ובפסוק מדובר (כפי שמוצאים במפרשים) על כשלון בבירור זמן הגאולה?

ואף שלפי פירוש הרלב"ג מדובר בכשלון בבירור זהותו של משיח ("זמן המשכילים יכשלו אז - כמו רבי עקיבא וחביריו"), הנה מ"מ עדיין יוקשה, כי גם לפירושו פשוט המושך הפסוק הוא בענין זמן הגאולה "עד עת קץ כי עוד למועד" ומפרש הרלב"ג "וזה הרע יתמיד למשכילי עם, עד עת קץ, כי עוד זמן למועד גאולת ישראל", וא"כ, גם לפירושו הווה לי' להרמב"ם להעתיק רק את תחילת הפסוק שכתוב בו "זמן המשכילים יכשלו", ולא את סיום הפסוק שמדבר על בירור זמן הגאולה?

ב. כבר ידוע בשער בת רבים גודל הדיוק של הרמב"ם בכל מלה ומלה בספרו, וכמ"ש בהקדמתו - "בלשון קצרה", וכפי הכלל שמציין כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות" דרכו של הרמב"ם ב"ד החזקה" היא להביא רק את ההלכה עצמה ולא המקור שממנו נלמד ההלכה, (משא"כ במקום שהמקור מוסיף הסברה בההלכה)<sup>9</sup>, וא"כ יש להבין מדוע בכלל מצא הרמב"ם לנכון להעתיק את הפסוק, הרי העיקר הוא רק ההלכה שמי ש"לא הצליח עד כה. . בידוע שאינו זה וכו'", ולא מקור ההלכה?

והנה, אפי' במקום שהרמב"ם כן מביא את הפסוק שהוא המקור להלכה אינו מסיים את הפסוק כולו ומסתפק רק בכתיבת "וגו'", ואפי' כאשר מקור ההלכה הוא בהמשך הפסוק, אינו מעתיקו<sup>10</sup>.

וא"כ צריך להבין מדוע מאריך הרמב"ם כאן באריכות גדולה בהבאת כל הפסוק בשלימותו "זמן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי [עוד] (עת) למועד".

דאפי' אם נאמר שהפסוק מדבר בכשלון בירור משיח, גם אז אין מקום להעתיק את הפסוק, וכ"ש להעתיק גם סיום הכתוב שבודאי מדובר על זמן הגאולה - "עד עת קץ כי עת

(8) ח"ג ע' 765. לקו"ש ח"כ ע' 305 בהע'.

(9) וראה בס' דבר מלכות חידושים וביאורים בהל' מלכים פרקים יא יב סימן א בארוכה, ששואל אמאי מעתיק הרמב"ם בשלימות את כל אריכות הפסוקים מפ' בלעם "אראנו ולא עתה. . והי' ירשה שעיר" כראי' על ביאת המשיח, ואינו מסתפק רק בכתיבת התחלת וסוף הפסוקים אלא מעתיקים בשלימות, ומבאר שם איך שכל הפסוקים מוסיפים ביאור בביאור גדרו ההלכתי של משיח, היינו שכל הפסוקים נוגעים להלכה.

(10) ראה לקו"ש ח"כ ע' 56 הערה 33. וראה בכ"ז בארוכה ס' כללי הרמב"ם (קה"ת, תנש"א) פרק יא. וש"נ. וראה בשיחת מוצש"ק פ' בלק תשל"ח, דו"ל: "זה שבהמשך כותב ש"נאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'", ואינו מביא סיום הפסוק "לשפוט את הר עשיו", מובן, כי שם הוא אריכות גדולה של ארבעה מילים נוספים "לשפוט, את, הר, עשיו", לכן קיצר וכתב רק וגו'. ועוד. וכן ראה הדרן תשמ"ח באריכות נפלא בביאור הדיוק מה שהרמב"ם בהל' תשובה מביא הפסוק "מלאה הארץ דעה את ה'" ואינו מוסיף את סיום הכתוב "כמים לים מכסים", ורק בהל' מלכים כן מסיים את הפסוק, וביאר למעלה מ-30 ביאורים בהחילוק שבין הל' תשובה ששם לא שייך שיסיים הפסוק, ורק בהל' מלכים כן מתאים שיסיים. ועיי"ש בארוכה. וכל זה הוא דיוק של הוספת של שלש מילים. וד"ל.

(עוד) מועד?"

## ג

### היסוד ל'טעות' בזיהוי מלך המשיח

ואולי י"ל הביאור בזה:

בנבואות דניאל מובן באופן ברור שישנו זמן ה"בעתה"<sup>11</sup> - שהקב"ה קבע שבו תבוא הגאולה הנקרא "קץ הימין"<sup>12</sup>, וקץ זה ניסו לגלותו, החל מיעקב אבינו ש"ביקש לגלות לבניו קץ הימין"<sup>13</sup>, ועד"ז במשך כל הדורות "המשכילים" שהם "החכמים" (כנ"ל מהמצודות) ניסו לגלות את זמן הקץ, מכיון שהתאוו שהם עצמם יראו את הקץ, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה<sup>14</sup> ובהל' מלכים<sup>15</sup> ש"התאוו החכמים והנביאים ימות המשיח", אבל מצד תאוותם לגאולה הם קירבו את זמנו שיהי' קרוב לחייהם.

וביחד עם זמן הגאולה, הנה מעיקרי הדת הוא שגאולה זו תבוא דוקא ע"י המלך המשיח, כמו שהאריך הרמב"ם שזהו עיקר האמונה, וכמ"ש בריש פרק י"א "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו (כופר . . בתורה ובמשה רבינו)", ולא כתב על כללות גאולת ישראל, ועד"ז בהל' תשובה<sup>16</sup> "והכופרים בביאת הגואל" ולא כתב "הכופרים בגאולת ישראל"<sup>17</sup>, ועד"ז ביסוד הי"ב "להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר" (וכל ההמשך שם מדבר על מלך המשיח עצמו) והרמב"ם מדגיש שהמלך המשיח לא רק יבוא ברגע הגאולה לגאול את עם ישראל, אלא כבר בשנים שלפני הגאולה יגיע המלך המשיח<sup>18</sup> ויעשה את פעולותיו בהכנת בני ישראל להגאולה עד שיצליח להביא הגאולה האמיתית והשלימה ע"ז ש"בונה המקדש

(11) ישעי' ס, כב. ראה סנהדרין צח, א.

(12) דניאל יב, יג.

(13) פרש"י ויחי מט, א מפסחים נו, א.

(14) פ"ט ה"ב.

(15) פ"ב ה"ד.

### (16) פ"ג ה"ו.

(17) ו"ל שזהו מכיון שכל הסיבה לאגולה תלוי' בביאת המלך המשיח - שהוא זה שיביא את הגאולה, ואם חסר הסיבה אז ממילא חסר המסובב, וע"ד המבואר בדבר מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב ש"עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו . . כי כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלותו מציאותו, וכלולים בה".

(18) כפשטות לשון הרמב"ם הנ"ל "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה וכו' ויכופר כל ישראל וילחום מלחמות ה'" שכ"ז הוא בזמן הגלות, ואח"כ "עשה והצליח" וכו'.

וראה באג"ק מכ"ח ניסן תשכ"ה "שמע מרב דבי"כ, שבכמה דורות, כולל גם דורנו, חי איש המתאים ע"פ התכונה שלו, להיות משיח צדקנו וכו', משא"כ לדעתו ולדעת עוד כמה בסביבתו, משיח אינו יכול להיות כלל יליד אשה.

"לפלא גדול דעתו האמורה, שהוא היפך המבואר בכ"מ ועד בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ ועד לפס"ד ברור בזה, בדברי המורה הגדול הוא הרמב"ם, ובסגנונו הכי מדוייק, וז"ל "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו וכו' ויכופר כל ישראל לילך בה" . . וחלק הראשון שבשאלתו האמורה, אשר בכמה דורות ובפרט בדורנו האחרון ישנו איש אשר ע"פ תכונת נפשו וכו', מוכרח הדבר גם מנוסח האני מאמין, הנקרא ג"כ יג' עיקרים, ובעיקר הי"ב "אחכה לו בכל יום שיבוא", שזה אפשרי רק באם כבר כמה שנים לפני זה נולד ונתגדל". עכ"ל ק.

וראה לקו"ש חל"ה ע' 206 הערה 6, וז"ל שם: "תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים

פ"א ה"ד)". ועיי' שם.

ומקבץ נדחי ישראל" (שזהו הגאולה).

ומזה מובן שיחד עם תאוותם שגאולת ישראל תהי' בזמנם ע"י שגילו קץ שיהי' בזמן הקרוב, יחד עם זאת (ואולי יתירה מזה - כיון שכנ"ל זהו עיקר היסוד של ביאת המשיח ולא הגאולה, אף שזהו אכן תכלית המכוון של ביאת המלך המשיח - שיביא את הגאולה, הנה אמרו) וגילו שיש גם מלך המשיח בזמנם שיביא גאולה זו. כי מלך המשיח אינו מגיע ברגע הגאולה אלא בשנים שקודם הגאולה כנ"ל, כמבואר בש"ס<sup>19</sup> ובתולדות ישראל<sup>20</sup>, וכמ"ש הרד"ק<sup>21</sup> "בכל דור ודור יתאוה מי מזרע דוד שתהי' בימיו הישועה ויהי' הוא מלך המשיח".

אולם, מכיון שלפי האמת לא הי' זה זמן הגאולה האמיתי, ועבר הזמן, מובן גם שה"איש מבית דוד" הוא לא הי' המשיח האמיתי, ולכן "לא הצליח עד כה" ונתברר "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה". אבל עיקר ההדגשה היא שהסיבה לכך הוא, כי כל היסוד שעליו בנו שהוא המלך המשיח, הוא מכיון שהתאוו שיהי' הקץ בזמנם, היינו שחשבו שזמנם הוא זמן הגאולה, ולכן גם אמרו על גדול הדור ונשיא הדור של זמנם שהוא המלך המשיח, אבל מכיון שזה לא הי' זמן הגאולה באמת, מובן גם שהמלך שעמד אינו המלך המשיח באמת, כי זה לא הי' בשנים שקודם הגאולה, כי הגאולה באמת יגיע ב"עוד זמן רב למועד הגאולה" האמיתי.

## ד

### ביאור אריכות הלשון ברמב"ם

ועפ"ז מבואר הטעם שהרמב"ם אכן מעתיק את כל הפסוק בדניאל בשלימותו - גם את סיום הכתוב - "עד עת קץ כי [עוד] (עת) למועד" - כיון שזה נוגע להלכה:

הרמב"ם בא להשמיענו שכל הסיבה לכשלון מלך המשיח ובבירור זהותו, אינו מצד חסרון במלך עצמו (הגברא), אלא כל החסרון הוא בדברים שמחוץ לו, היינו, שאינו זמן הגאולה "כי עוד למועד".

היינו, דכל היסוד שעליו בנו שהוא המשיח, הוא שהגיע זמן הקץ - הגאולה, אבל באמת זהו טעות - "יכשלו" - כי "נטיית דעת המחשבים היא לזמן קרוב כי השכל נוטה אחר התאוה והם יתאוו לקרב ולא לרחק" ("נתאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם ימות המלך המשיח<sup>22</sup>"), "ולזה יטעו בחשבון", ואם היסוד הוא טעות, במילא גם ה"מלך מבית דוד" הזה אינו המשיח שיגאל את ישראל.

ועל זה ממשיך הרמב"ם בהחלק שנשמט ע"י הצנזור ש"ואם לא הצליח עד כה או נהרג -

19) ראה סנהדרין (צח, א) "דבי רבי שילא אמרי שילה שמו . . דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו . . דבי רבי חנינה אמר חנינה שמו . . אמר רב נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא . . אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש".

20) שדי חמד (פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע') "ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא . . רבינו הקדוש . . בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן . . ועל פי זה כתבו גם כן תלמידי האריז"ל שבימיו הי' האריז"ל. וכל זה הוא פשוט".

וראה בארוכה בקונטרס "משיח שבכל דור" (נחלת הר חב"ד, תשנ"ב) ליקוט מכל אלו שאמרו על רבם שהוא המשיח (של הדור).

21) בפירושו לתהלים פט, מח.

22) לשון הרמב"ם בהל' תשובה הל' מלכים שם.

בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" ואין זה שום חסרון בו, אלא אדרבה "הרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים"<sup>23</sup> שמתו, היינו דברצונו להדגיש שאין זה שאינו משיח חסרון בהאיש (הגברא), אלא אדרבה "הרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים".

וכל הסיבה למה אינו משיח בפועל הוא "כי עוד למועד" "כי עוד זמן רב למועד הגאולה", שכל החסרון הוא בזמן בלבד, מכיון שאינו זמן הגאולה באמת, ועפ"ז אינו המלך המשיח כי "המשכילים יכשלו" מצד התאוה לימות המשיח "לקרב ולא לרחק".

ובמילים פשוטות, הרמב"ם מביא את כל הפסוק על אף אריכותו, על מנת להדגיש שהדבר שבו תלוי אם הוא מלך המשיח או לא, הוא: זמן הגאולה, דאם הוא זמן הגאולה אזי בודאי יהי' משיח.

ולכן במשך הדורות שהי' קודם זמן הגאולה באמת, ואחרי שגילו קץ, ואח"כ עבר הקץ, וראו שלא הצליח עד כה, הנה הטעם לזה הוא מכיון שמעיקרא אינו זמן הגאולה באמת, לכן גם מובן למה "אינו זה שהבטיחה עליו תורה".

## ה

### ביאור בשיחה הנ"ל על דברי הרמב"ם

ע"פ כל זה ניתן לתת תוספת ביאור באריכות השיחה המובאת לעיל ממוצש"ק בלק תשל"ח: "יקום מלך מבית דוד כו". . עדיין אינו דבר ברור שזהו משיח, מתי הוא דבר ברור שזהו משיח, הוא כאשר "ילחום מלחמות ה' וינצח, ובנה בית המקדש במקומו, הרי זה משיח ודאי" (וראה לעיל (ס"א) את המשך האריכות בשיחה).

דיכול להיות שהוא איש כשר (כמ"ש הרמב"ם בחלק שנשמט ע"י הצנזור) והקב"ה העמידו בכדי לעשות נסיון [ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים] כדי לנסות בו את ישראל שלא ירגישו ירודים ברוחם, והוא מכיון שהי' זה קודם זמן הקץ, ולכן הי' לאחרי זה [זימות"<sup>24</sup>].

ואח"כ ממשיך לבאר שמה שכתב הרמב"ם כאן בהל' מלכים ששייך ש"יעמוד מלך מבית דוד" ויעשה פעולות, אבל לא יצליח להביא הגאולה בפועל ממש, הוא הוא הביאור על כך שהרמב"ם הביא קץ ומאז עבר כל הרבה זמן ולא בא הגאולה.

ולכאורה, הי' אפשר לשאול: הרי הרמב"ם מדבר בבירור זהותו של משיח ולא על זמן הגאולה, ואיך מבואר ברמב"ם על כשולן בירור זמן הגאולה?

אלא ע"פ הנ"ל מבואר היטב, דהרמב"ם אכן אומר במפורש ובאריכות, והוא מהפסוק בדניאל ("ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן לברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד") ששייך שיאמרו על זמן מסוים שזהו זמן הקץ, אבל הגאולה לא תבוא בפועל, כי זהו קודם זמן הקץ באמת, והקץ שנאמר היא תוצאה מהתאוה של החכמים והנביאים לימות המשיח, לכן אמרו קץ על זמנם, אבל אם עבר הקץ והגאולה לא באה, אל האדם להיות ירוד ברוחו, כי זה לא הי'

23) ואינו כבן כוזיבא שהחסרון הי' בו בעצמו "שנהרג בעוונות".

24) מילה זו אינו כ"כ ברור בטייפ.

זמן הקץ באמת<sup>25</sup>.

וכמו שהוא בנוגע למה שנאמר בדניאל על בירור זמן הקץ, הוא הוא מה שכתוב בהל' מלכים, וזהו כל היסוד גם בנוגע לבירור זהותו של משיח, שזה שאמרו על "מלך מבית דוד" בדורם שהוא משיח, ולבסוף לא הצליח הוא, כי חשבו שזמנם הוא זמן הגאולה אבל האמת הוא שזהו קודם זמן הגאולה באמת<sup>26</sup>.

## ך

### 'עד עת קץ' - קרוב לגאולה

והנה הכוונה ב"עד עת קץ" אינו עד שיגיע הקץ עצמו (הגאולה עצמה), אלא "עת קץ" היינו "זמן הקץ" (זמן הגאולה) וכמ"ש במצודות עה"פ בד"ה 'עד עת קץ' - "ר"ל וכן מאז בכל דור ודור עד עת הקץ רבים יחשבו ויטעו בה אבל בעת הקץ יופקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה".

והעירני הרה"ג איסר זלמן ווייסברג, שכן מפורש בפרש"י עה"פ<sup>27</sup> "ויאמר לך דניאל כי סתמים וחתמים הדברים עד עת קץ", ופירש"י: "עד עת קץ. עד אשר תקרב הגאולה". והיינו, לא ממש הקץ, כ"א קרוב להגאולה. והנביא דניאל אומר, והרמב"ם מעתיקו כפס"ד בספרו, שכל האפשריות ש"יעמוד מלך" ולבסוף יתברר ש"אינו זה שהבטיחה עליו תורה" הוא רק "עד (שיגיע) עת קץ", אבל כאשר יגיע עת קץ - "תקרב הגאולה" אז מוכרח להיות מלך המשיח בפועל ממש, ולא משנה מה יארע לו, או לעם ישראל, או בעולם. והוא ע"ד שהוא כבר "משיח בודאי" (מצד הגברא, ולא מצד פעולותיו של משיח ודאי "בנה מקדש" וכו').

(25) ולהעיר ממ"ש הרא"י שי' וואלפסן לכ"ק אד"ש מה"מ ממ"ש בספרים שהרמב"ם רצה להיות בעצמו מלך המשיח, על זה ענה לו שהוא צודק והרא"י מכך הוא שאמרו שזמנו הוא זמן הגאולה, וזלה"ק: "ולהעיר מאגרת תימן להרמב"ם ע"ד קבלתו בזמן החזרת הנבואה "והיא הקדמת המשיח" - ד"א תתק"ע (ה' שנים לאחרי פטירתו) - וזה הקץ היותר נכון - ועפ"ז ה"ז בעתה ואחישנה צ"ל לפני זה. ומתייחס לרבנו הקדוש שהוא מזרע דהמע"ה, להעיר מאגרת תימן לרמב"ם". עכלה"ק.

ויש לדייק בזה, שכמו"כ כאן מקשר כ"ק אד"ש מה"מ הענין שהרמב"ם בעצמו משיח כי עשה קץ על זמנו, היינו דמכיון שהאמין שזמנו הוא זמן הגאולה לכן האמין שגם הוא בעצמו המשיח.

אלא מכיון שזה לא ה' זמן הגאולה באמת (כי "והמשכילים יכשלו") לכן מובן למה הוא גם לא ה' המשיח בפועל.

(26) ועד"ו ראה שיחת ש"פ ראה תשל"ה (שיחור"ק ח"ב ע' 434 בסופו ואילך): "און אויף דעם איז ממשך דער רמב"ם אז דער סימן פון משיח איז "ויבנה המקדש במקומו", פאר דערויף איז נאך אלץ ניט קיין ראי' אז דאס איז משיח און ס'קומט די גאולה, ווארום ס'קען זיין ס'זאל בלייבן נאר בא די הצלה פון אידן, און ער וועט לעבן ביין לעבן אלס מנהיג בישראל וכו', אבער אויב ס'וועט זיין דער עת רצון, וועט דאס ניט הלייבן דערמיט נאר ס'וועט זיין דער "ויבנה מקדש במקומו".

ועד"ו כאן כמו בהשיחה בתשל"ח אומר דכל הסיבה למה לא יהי' מצליח להיות "משיח ודאי" הוא כי "לא הגיע העת רצון", משא"כ כאשר יבוא העת רצון אזי בודאי יצליח.

וי"ל שהל' "עת רצון" הוא ע"ד לשון הרמב"ם "עת קץ" היינו זמן הגאולה, ומכיון שכבר הגיע זמן הגאולה כדלקמן לכן ברור קודם למעשה "שבהכרח לומר שמושיח כבר נולד וכבר הוגה התורה" מהרה ממש יגלה אכ"ר.

(27) דניאל יב, ט.

## ז

## ההשלכה מכל הנ"ל לזמנינו

ובנוגע לעניינינו:

במאמרו הראשון<sup>28</sup> קבע באופן ברור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א<sup>29</sup> שדורנו הוא דור הגאולה, וזלה"ק: "עמדו ז' צדיקים והורידו את השכינה למטה, אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לו' כו' (ומקצר בזה ומסיים) עד כי משה שהוא השביעי (וכל השביעין חביבין) הורידו למטה בארץ. . וזהו החביבות דהשביעי שהוא הממשיך השכינה, ולא עוד אלא שממשיך עיקר השכינה. ועוד יותר ממשיך בתחתונים. . והנה זה תובעים מכאו"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין. . שנמצאים אנחנו בעיקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה - לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא".

ובמילים פשוטות, אי"ז ענין של קץ וכיו"ב, אלא שהמציאות הוא שהמשיכו כבר את השכינה עד לרקיעה הראשון, ואנו נמשיך את השכינה למטה בארץ, בגאולה האמיתית והשלימה, בדורנו זה.

ואח"כ במשך כל השנים הודיע והעיד שוב ושוב ש"דורנו הוא דור האחרון של הגלות והוא הוא דור הראשון של הגאולה"<sup>30</sup>, ו"כבר נסתיימו ונשלמו כל מעשינו ועבודתינו בכל זמן משך הגלות"<sup>31</sup>, וכבר "כלו כל הקיצין" כפשוטו ממש<sup>32</sup>, ובני ישראל כבר עשו תשובה, ובמילא משיח חייב לבוא יחד עם הגאולה השלימה תיכף ומיד ממש, ושלפי כל הסימנים כבר הגיע זמן הגאולה.

וכפי שממשיך שם בשיחה מתשל"ח גופא, אחרי שמביא שהסיבה למה לא הגיע הקץ בזמן אדה"ז וכו' הוא כי "לא הגיע הזמן של הגאולה", הנה בהמשך לזה ממש ממשיך "אבל משא"כ עכשיו, כמדובר כמה פעמים, שכל אלו הסימנים שלא היו, אפילו בזמנו של אדה"ז, שהובאו בסוף מסכת סוטה. . אבל עכשיו רואים בעיני בשר הסימנים בפועל, ודבר ברור שעכשיו "כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ובנוגע לתשובה (כמדובר כמה פעמים, ו) הובא גם הפס"ד של הרוגצבי בזה, והרבי נשיא דורנו הסכים לזה, שכאשר יהודים עושים אנחה, זהו ענין של תשובה שלימה, ואזי "מיד הן נגאלין" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו". ובשנת תנש"א קובע את העובדה עלי' חוזר בשיחות ש"ז שוב ושוב - שהיא השנה "שמלך המשיח נגלה בו", ו"המלך המשיח עומד (מכבר) על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ובשיחת ש"פ שופטים תנש"א<sup>33</sup> מחדד שכל מה שנאמר על הגאולה שמגיעה בקרוב

(28) היינו ביום הראשון של דור הגאולה.

(29) סה"מ מלוקט א ע' ה.

(30) לקו"ש ח"י ע' 219. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 240. ועוד.

(31) ראה סה"ש תשנ"ו ע' 269. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 497. ועוד ריבוי פעמים, ונלקטו בספר "בשורת הגאולה" (בהוצאת

קה"ת, ברוקלין, תשנ"ג).

(32) דבר מלכות ש"פ תוריע מצורע תנש"א בתחילתו.

(33) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 792.



ממש ("אט אט קומט די גאולה"), היא לא ענין של קץ וכו' אלא "נבואה", ובלה"ק: "ביז - די נבואה העיקרית - די נבואה אז "לאלתר לגאולה" און תיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא"<sup>34</sup>.

ועל המילים "די נבואה העיקרית" מציין "ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שנה-ו" ששם כתוב: "ענין חכם עדיף מנביא. פי' החכם האמתי בחכמת האמת יכול להשיג בחכמה עילאה בעולמות עליונים עד שישגי בחכמה עילאה העתידות. אבל בהשתלשלות העולמות יכול להיות שיתהפך הדבר כי הוא רואה הענין בחכמה עילאה ואמת הוא שכן הדברים שם אבל הענין ישנו גם בכל העולמות שלמטה עד שישתלשל הדבר לזה העולם השפל ויכול להיות שלא יקויים דברי החכם מפני כמה מניעות שיתהוו בזה העולם ואעפ"כ אמת הי' במקום שראה הוא וכו' וד"ל.

"משא"כ בחי' נביא ניב שפתים הוא בחי' דיבור והוא אמר ויהי כי ברוח פיו כל צבאם כו'. ולכן אם בא הענין בהשתלשלות עד שהגיעו לבחי' דבור בנביא בודאי יקויים כי כבר נעשה וד"ל, ויובן בזה ענין מה שכתוב בזהר שהי' ראוי להיות הקץ בשנת ת"ח ובודאי ראה האמת אבל הענין הוא כנ"ל שהוא ראה בחי' משיח בחכמה עילאה (כי בחי' משיח ישנו בכל עולם) ועד שיהי' בחי' משיח בכאן נשתנה מפני כמה מניעות שנתהוו. אבל אם הי' הדבר בא לפיו של נביא בודאי יקויים בלי שום שנוי כי בחי' אלקות שמתגלה למטה לבחי' דיבור שהוא זה העולם הוא חיות זה העולם וקיומו וברוח פיו כל צבאם כו', ע"כ כל דברי ה' ביד הנביאים לא נפל דבר ארצה אפי' קש"י. אבל מה שהשיגו החכמים הי' בהם שינוי אף כי הם במעלה יותר נכבדים שמשגיגים שורש הדבר למעלה אעפ"כ לא לחכמי' לחם, וד"ל". עכלה"ק.

ומכל זה ברור ופשוט שמכיון שישנו נבואה מהקב"ה שאנו נמצאים לא רק בדור הגאולה וזמן הגאולה בוודאות, אלא יתירה מזה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה משיח בא", אזי ע"פ פס"ד הרמב"ם בהכרח לומר שישנו כבר המלך המשיח בפועל ממש, וה"מלך מבית דוד" שעומד בדור האחרון בודאי יצליח לבנות את בית המקדש השלישי במקומו ולקבץ נדחי ישראל, ואין אפי' אפשריות לומר שיהי' הפסק בנוגע לגדרו המשיחי ("ואם לא הצליח וכו'") ח"ו, דא"כ זהו היפך הנבואה וכל סימני התורה וכו' שכבר הגיע זמן הגאולה שכולל שיש כבר מלך המשיח, וא"כ בהכרח לומר שיש כבר מלך המשיח בפועל ממש.

וכמפורש בסיום שיחת ש"פ וישב תשמ"ט<sup>35</sup> "ע"פ פס"ד הרמב"ם שמשח הוא מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כו', ומכיון שלפי כל הסימנים כבר הגיע זמן הגאולה<sup>36</sup>, מוכרח לומר שמשח כבר נולד וכבר הוגה בתורה כו'".

וכדיוק לשונו "משח כבר נולד" ולא איש שראוי להיות משיח, אלא שישנו כבר מלך

34) בעצם הי' אפשר לומר דע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ט ה"ג: "למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה... שמע לו (חוץ מע"ז), והוא שיהי' הדבר לפי שעה".

שי"ל שבהגיע זמן הגאולה, ואז בודאי כבר נולד המשיח, ויש נבואה שזוהי המציאות, אולי י"ל שחייבים להאמין בדברי הנביא אף אם יראה שיסתור זה להלכה, מכיון שזוהי הוראת שעה לזמן הגאולה מנביא.

אבל ע"פ המבואר בפנים, הרמב"ם כתב במפורש שכל מה שכתוב הוא עד שיגיע "דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה" שאז כבר נולד המשיח בהכרח.

35) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 123 הע' 79.

36) להעיר מדיוק הל' ש"כבר הגיע זמן הגאולה", שזהו ממש המילים שמתמש המצודות לביאור המילים "עד עת קץ", (הנ"ל) "בעת הקץ יפקחו עיני כל להבין רמזי זמן הגאולה".

המשיח בפועל ממש כי לפי כל הסימנים "כבר הגיע זמן הגאולה", היינו דזמן הגאולה מכריח ("בהכרח") שישנו כבר "משיח כבר נולד".

וכל' החת"ס<sup>37</sup> שהביא כ"ק אד"ש מה"מ כמ"פ<sup>38</sup> "בכל דור ישנו א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", היינו דאומר ברור שהדבר הגורם שיהי' משיח בפועל ולא רק "ראוי להיות גואל" הוא "כשיגיע הזמן", דכאשר "הגיע זמן גאולתכם" אזי "יגלה אליו השי"ת וישלחו".

והקב"ה - שיודע עתידות, ולמעלה מהזמן וכו', כאשר מתגלה אל מלך המשיח וממנה אותו דבר פשוט וברור שלא שייך בזה שום שינוי. דמכ"ש ש"מעשה ידי משה נצחיים", אזי לאין קץ פעמים יותר מזה (וא"א אפי' לומר לאין קץ שגם זה הוא הגבלה, ע"ד מ"ש בתניא<sup>39</sup> שהאומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים, שכל שומע יצחק לו) שלא שייך שום שינוי כלל במינוי זה.

ולכן כאשר כ"ק אד"ש מה"מ אמר ש"המינוי דדוד מלכא משיחא כבר היי' ו"ישנה כבר ההתגלות דמשיח"<sup>40</sup>, והשליחות של משיח כבר התחילה<sup>41</sup>, הרי המשמעות הפשוטה היא שהקב"ה כבר נתגלה למלך המשיח ומינה אותו ושלחו לגאול את ישראל מהגלות (כמ"ש בהמשך דברי החת"ס שם, שזהו כמו שגילה הקב"ה למשה בסנה ושלחו לגאול את ישראל מגלות מצרים).

(37) שו"ת חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח).

(38) שיחת ש"פ וירא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 95). שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (שם ע' 111). שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (שם ע' 152).

קונטרס בית רבנו שבבבל (ס"ה).

(39) שעהיוה"א פ"ט (פו, ב).

(40) ראה שיחת ש"פ וירא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 95): "קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) -

כידוע ש"בכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "אחד הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", ואילו לא היו מתערבים עניינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש.

"ועל-פי הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל ענייני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלה נתבטלו כל המניעות והעיקובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

(41) "איזו פארשטאנדיק או ס'הויבט ויך אן מקויים ווערן דער "שלה נא ביד תשלח", די שלחות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר" - ל'

הק' של כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב, וזהו ע"ד ל' החת"ס המובא בפנים "וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו".

## סיכום וביאור נרחב ב'קונטרס בית רבינו שבבבל'

**חלק א':** "בית רבינו" - המקדש שבזמן הגלות / המעלה של "בית רבינו" בתור "המקום העיקרי דגילוי התורה" / המהות של הענין של "בית רבינו" - "שנסע מקדש וישב שם".

**חלק ב':** "בית רבינו" בזמן הגאולה וברגע התחלתה / "בית רבינו" בגאולה - חלק ודבוק מבית המקדש / הגלות - הדרך לגאולה / הגאולה וירידת בית המקדש השלישי מתחילה מבית רבינו / הגאולה לא נפרדת מהגלות.

**חלק ג':** ענינו ומהותו של "בית רבינו" - נשיא (משיח) הדור / מקום וגילוי השכינה תלוי בבני ישראל / אמיתת ענינו של משיח - ישראל וקוב"ה כולא חד / עיקר ענינו של בית רבינו - הגאולה מבבל / "בית רבינו" הוא מקום המקדש / גופי' דלעתיד כפשוטו / הגילויים של הגאולה נמשכים כבר עכשיו.

**חלק ד':** "בית רבינו" שבדורנו זה / "בית רבינו" בדורנו - האחרון בגלות / ענינו המיוחד של בית רבינו שבדורנו ניכר בשמו / "בית רבינו" כעת בתקופה האחרונה.

הת' שלמה שמשון יעקב שיחי' פבזנר  
'קבוצה'- 770 בית משיח

### פתיחה

א' מהקונטרסים המיוחדים והנפלאים שהוציא הרבי שליט"א מה"מ בשנות הנפלאות הוא "קונטרס בית רבינו שבבבל" שבשנה זו מלאו שלושים שנה להוצאתו (תשנ"ב - תשפ"ב).

ננסה לעמוד על עיקרי הקונטרס, לסכמם ולבארם לעומקם (בדא"פ כמובן, על אחריות הכותב בלבד). לא צוינו כאן כמעט מראי מקומות, מאחר שהם נמצאים כבר בקונטרס עצמו.

אפשר לחלק בכללות את הקונטרס לארבעה חלקים, וכפי שיבואר לקמן בפרטיות:

(א) "בית רבינו" - המקדש שבזמן הגלות (סעיפים א'-ב').

ובפרטיות: בסעיף א' על המעלה של "בית רבינו" בתור "המקום העיקרי דגילוי התורה", ובסעיף ב' על המהות של הענין של "בית רבינו" - "שנסע מקדש וישב שם".

(ב) "בית רבינו" בזמן הגאולה וברגע התחלתה (סעיפים ג', ד').

ובפרטיות: בסעיף ג' על כך ש"בית רבינו" בגאולה - חלק ודבוק מבית המקדש, ובסעיף ד' על כך שהגאולה וירידת בית המקדש השלישי מתחילה מבית רבינו.

ג) ענינו ומהותו של "בית רבינו" - נשיא (משיח) הדור (סעיף ה').

ובפרטיות: ב"חלק א'" מדבר על כך שמקום וגילוי השכינה תלוי בבני ישראל, וב"חלק ב'" שעיקר ענינו של בית רבינו - הגאולה מבבל, וב"חלק ג'" על כך ש"בית רבינו" הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד.

ד) "בית רבינו" שבדורנו זה (סעיפים ו'-ח').

ובפרטיות: בסעיף ו' מדבר על המעלה המיוחדת של "בית רבינו" בדורנו האחרון בגלות, ובסעיף ז' שענינו המיוחד של בית רבינו שבדורנו ניכר בשמו ובסעיף ח' על ה"בית רבינו" כעת בתקופה האחרונה.

## "בית רבינו" - המקדש שבזמן הגלות (סעיפים א'-ב')

### סעיף א': "בית רבינו" - "המקום העיקרי לגילוי התורה"

אחרי שעם ישראל יצאו ממצרים ונהיו לעם וקיבלו את התורה, הקב"ה ביקש מעם ישראל שיעשו לו מקדש כדי שתהי' בהם השראת השכינה, ואכן, בר"ח ניסן אחרי שיצאו ממצרים "הוקם המשכן" ושרתה בו השכינה. המשכן הי' עם בני כל תקופת המדבר, ואח"כ שנכנסו לארץ הועמד בגלגל, בשילה ונוב וגבעון עד שבנו אח"כ את ביהמ"ק הראשון, כך שבכל רגע הייתה השראת השכינה בעוה"ז בבני ע"י המשכן.

ברגע שעם ישראל גלו לבבל, לכאו' כבר אין להם יותר את מקום השראת השכינה כמו שהי' להם מיצי"מ ומ"ת, וע"ז מגיע הקב"ה ואומר ליחזקאל: "ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם", שגם בגלות יהי' בית מקדש, ותהי' השראת השכינה בעם ישראל.

היכן היא השראת השכינה בזמן הגלות שאין את בית המקדש? מובאים על כך שני דעות בגמרא: א. כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. ב. "בית רבינו שבבבל", ביתו של רב, שהי' "רבינו" של כל בני שבגולה אז.

בכלל ידוע ש"לאפושי במחלוקת לא מפשינן", וגם כאן מסתבר ששני הדעות לא חולקות אלא מבטאות שני דרגות בענין של השראת השכינה שבזמן הגלות, שלפי כולם כל הבתי כנסיות ומדרשות שבבבל הם "מקדש מעט", אבל לפי כולם יש דבר ייחודי נוסף רק ב"בית רבינו שבבבל". ודרוש ביאור, מהו ענינו של "בית רבינו שבבבל" שדוקא בו תהי' השראת השכינה יותר מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות?

התוכן של "רבינו" הוא מלמד תורה לתלמידים, ולכן שמדברים על "בית רבינו", לא מתכוונים על ביתו הפרטי וכדו' אלא על הבית שבו הוא "רבינו", מלמד תורה לתלמידיו, והיינו "בית מדרש", וכיון שצריך לקבוע את בית המדרש לפי מקום התפילה לכן ודאי שמקום זה הוא ג"כ ה"בית כנסת", מקום שבו מתכנסים הרב והתלמידים לתפילה.

וא"כ "בית רבינו" הוא "בית כנסת ובית מדרש", אז מהי מעלתו על כל ה"בתי כנסיות ובתי מדרשות"?

והביאור בזה:

הגמרא בברכות אומרת שיש דבר יותר נעלה מ"בתי כנסיות ובתי מדרשות" והוא מקום של הלכה, ש"אוהב ה' שערי ציון", המציונים בהלכה, יותר "מכל משכנות יעקב", כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות. וזאת כיון ש"מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה".

ולמרות שהכוונה כאן היא לכל מקום של לימוד תורה כמו שכתוב בתניא פרק ל"ד שמה ש"אין לו להקב"ה בעולמו משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית' אלא ארבע אמות של הלכה (והכוונה היא) שהוא רצונו ית' וחכמתו בהלכות הערוכות לפנינו" ולכן "אעשה לו משכן ומכון לשבתו בעסקת"ת כפי הפנאי שלו" (שזה הולך על כל קביעות של עסק בתורה של כל יהודי),

- מ"מ יש כאן גם תוכן עיקרי שזהו דוקא במקור ההלכה לעולם, שזהו הדגש שזהו דוקא משחרב בית המקדש, שכמו שבביהמ"ק היתה לשכת הגזית שמשם יצאה תורה לעולם - כך בזמן הגלות, המקום הקבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר, שם ישנה השראת השכינה.

וזהו המעלה של "בית רבינו" על כל הבתי כנסיות ומדרשות - שמשם פוסקים את ההוראות וההלכות לכל בני ישראל, ושם ישנה השראת השכינה באופן יחודי הרבה יותר מכל "בית כנסת ובית מדרש", והיינו, שלמרות שבכולם יש את השראת השכינה, דוקא "בית רבינו" הוא ה"מקדש מעט" העיקרי שנותן הקב"ה לבנ"י בזמן הגלות (כי בו יש הקבלה ממש לביהמ"ק - לשכת הגזית, המקום העיקרי לגילוי התורה).

### סעיף ב': "בית רבינו" - "נסע מקדש וישב שם"

ענין זה שישנם דרגות בהשראת השכינה בזמן הגלות מוכח מתחילת הסוגיא בגמרא במגילה, שהגמרא שם מביאה את דבר רשב"י ש"בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהן גלו למצרים שכינה עמהן גלו לבבל שכינה עמהן" (ועוד כמה מקומות). ושואלת הגמרא: איפה נמצא השראת השכינה בגלות? ומתרצת שזהו "בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא", שני בתי כנסת מיוחדים בבבל, וממשיכה הגמרא שאין הכוונה שזה בשניהם יחד אלא "זמנין הכא וזמנין הכא", כשזה הי' במקום א' זה לא הי' במקום השני וכו'.

כ"ק אד"ש מה"מ לומד שהכוונה במ"ש ש"בכל מקום שגלו ישראל) שכינה עמהן" זהו דבר פשוט, ולא לזה כוונת הגמ' בשאלה "בבבל היכא" (איפה זה ה"שכינה עמהן" שנמצאת עם בנ"י ש"גלו לבבל"). כי "שכינה עמהן" היינו בכל "משכן", כל בית כנסת ובית מדרש שהוא מקום להשראת השכינה, והגמרא ידעה זאת.

ולפ"ז א"כ מה כוונת הגמרא בשאלה "בבבל היכא"? מחדש כ"ק אד"ש מה"מ שבוה הגמ' מבררת איפה בבל יש את זה בגלוי, איפה יש מקום שניכר שהשינה שורה שם (ז.א. "שכינה עמהן" בדרגה יותר גבוהה). ולפ"ז רואים בבירור מהגמרא ראי' שיש דרגות בהשראת השכינה (וממילא הדעות שיש בהמשך הגמ' בהסבר ה"מקדש מעט", זה לא מח' אלא דרגות שונות).

ולכן הגמרא לא מתרצת על השאלה "בבבל היכא" שזהו בכל "בתי כנסיות ובתי מדרשות

שבבבל" (למרות שהגמרא יודעת שכל בית כנסת הוא "מקדש מעט" שהשכינה שורה בו), אלא היא מתרצת שזה בבתי כנסת מיוחדים ששם ניכרת השראת השכינה בגלוי.

ובזה עצמו היא מוסיפה, שהשראת השכינה צריכה להיות במקום אחד (אלא שכל זמן זה יכול להיות במקום אחר), שלכן א"א לומר שזה נמצא אפי' בשני בתי כנסת בו זמנית, אלא כל פעם זה נמצא במקום אחד.

שבזה היא מוסיפה שדרגת השכינה הכי גבוהה שישנה עם בני' בזמן הגלות ("בבבל") היא דרגא שנמצאת רק במקום אחד (ואפי' לא בשני בתי כנסיות ובתי מדרשות מיוחדים בבבל).

ומדוע? הדבר יובן בהסברת השם של הבית כנסת בנהרדעא "שף ויתיב", שהם קראו לזה כך כיון שאמרו "שנסע מקדש וישב שם", והיינו, שזה שהקב"ה גם בזה"ג משרה את שכינתו בבני' זה לא שיש ב"מקדש מעט" סוג אחר של השראת השכינה באופן נפרד (ולא קשור עם) ממה שהי' משרה בזמן בית המקדש, אלא את אותה השראת השכינה שהייתה בבית המקדש היא עצמה "נסעה" עם בני ישראל והגיעה איתם לגלות (וכמו שביטאו זאת בכך שבנו את אותו הבית כנסת מאבני ירושלים, אבני המקדש).

ולפ"ו מובן שזה צריך להיות דוקא במקום אחד, כי כמו שבית המקדש הי' מקום אחד דוקא כך ה"מקדש מעט" שהוא אותה השראת השכינה של ביהמ"ק גם צריך להיות במקום אחד.

ולפ"ו המעלה המיוחדת של "בית רבינו שבבבל" היא (לא המקום העיקרי לגילוי התורה, כבס"א, אלא) זה "שנסע מקדש וישב שם", שכאן נמצא בית המקדש. ומה שזהו המקום העיקרי לגילוי התורה (כנ"ל ס"א) הוא תוצאה ממה ששם יש את השראת השכינה שהייתה בזמן בית המקדש, שכיון ששם ישנה השראת השכינה לכן משם גם יוצא המקום העיקרי דגילוי התורה, וכמו שבביהמ"ק שבגלגל ששם היתה השראת השכינה לכן הי' שם את "לשכת הגזית" המקור לגילוי התורה.

סיכום חלק א': גם בזמן הגלות הקב"ה שוכן עם בני ישראל, והמקום העיקרי לכך הוא מקום אחד, "בית רבינו שבבבל" ששם נמצאת השכינה שהיתה בביהמ"ק (נסע המקדש וישב שם). וכתוצאה מכך לכן גם בית רבינו הוא המקום העיקרי לגילוי התורה, "מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר" (כמו לשכת הגזית שבביהמ"ק).

## "בית רבינו" בזמן הגאולה, וברגע התחלתה (סעיפים ג'-ד')

### סעיף ג': "בית רבינו" בגאולה - חלק ודבוק מבית המקדש

לפי מה שנתבאר עד כאן הי' אפשר לחשוב ש"בית רבינו" הוא רק תוצאה שבאה בסיבת הגלות, שכיון שאין את בית המקדש אז הוא נסע וישב בבבל, אבל ברגע שבני ישראל יגאלו ויבנה בית המקדש השלישי, ודאי שאין מקום כבר לכל אותם "מקדש מעט", "תחליפיים" של הגלות. ואם כך כנראה שיתבטל כל הענין של "מקדש מעט" בגאולה.

אבל כאן מגיע החידוש הגדול שהגמרא אומרת, שה"מקדש מעט" הולך להשאר גם

בגאולה! ולא רק שישארו אפילו בגאולה, אלא דוקא בגאולה הם יתעלו ביתר שאת וביתר עוז ממה שהם היו לפני זה.

זאת אומרת, שלמרות שברגע שיבנה בית המקדש השלישי השראת השכינה תחזור לירושלים ולא תשאר כבר במקום בחוץ לארץ ("בארצות אשר באו שם") שבהם הם היו לפני זה, אבל זה לא שיתבטלו כל ה"מקדש מעט" שהיו בזמן הגלות, אלא "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל", והיינו שכל ה"מקדש מעט" שהיו בחוץ לארץ, יעקרו ממקומם ויקבעו בארץ ישראל מחוברים לביהמ"ק.

והיינו, שגילוי השכינה שהי' במקדש שנסע וישב בגלות, שהוא יחזור לירושלים, הוא יחזור יחד עם כל ה"מקדש מעט" שבגלות, שכולם יהפכו להיות (לא רק "מקדש מעט" כבזמן הזה, אלא דרגתם תעלה ביתר שאת ויתר עוז להיות) חלק מבית המקדש השלישי, שלכן אמרו שביהמ"ק השלישי יהי' בגודל של כל ירושלים שבזמן הזה (אף שהוא הרבה יותר קטן מהגודל של כל ירושלים), כי ביהמ"ק השלישי יהי' יחד עם כל ה"מקדש מעט" שבזמן הגלות, ולכן יהי' כזה גדול.

[וזה א' מהביאורים למה ביהמ"ק נקרא "ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", שביהמ"ק הוא זה שבגלות הי' נקרא לכל העמים בכל המדינות שלהם, והיינו כל ה"מקדש מעט" שבגלות].

ולפי זה, גם בזמן הזה גדלה מעלתו של כל בית כנסת ובית מדרש, שכשדורכים בו דורכים במקום שהוא יהי' חלק מבית המקדש השלישי ("מקום המקדש גופי' דלעתיד" - זה מקום המקדש עצמו שיהי' לע"ל).

וגם כאן בפשטות תהי' מעלה ל"בית רבינו" על כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות, שכיון שבו הי' ממש השראת השכינה של ביהמ"ק, "שנסע מקדש וישב שם", הרי הוא יהי' מחובר ממש, נוגע ודבוק בבית המקדש ממש ללא שום הפסק (ובפשטות, כך יהי' בכל ה"בית רבינו" שבזמן הגלות, שכל א' יהי' דבוק למקום אחר בבית המקדש השלישי עצמו). וכל שאר הבתי כנסיות ובתי מדרשות יהיו מחוברים לביהמ"ק ע"י שיהיו מחוברים ב"בית רבינו" שמחובר לבית המקדש.

### הגלות - בשביל הגאולה

[והסיבה לזה שבאמת כך יהי', שכל ה"מקדש מעט" שבגלות יהי' חלק מביהמ"ק השלישי, אף שלכאן הם רק "תחליף" לביהמ"ק, וכשביהמ"ק יגיע לא יצטרכו אותם (וכמודגש לעיל החידוש שבדבר שהם ישארו לעתיד לבוא)?

יש לומר בדא"פ<sup>1</sup>, דהנה, רואים 'קו' מאוד חוזר ומתבאר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ ובפרט בשיחות מהשנים תנש"א-תשנ"ב (בעיקר משיחת כ"ח ניסן והלאה) שהגלות והגאולה הם לא "הפכים" ומנוגדים, והתפקיד של הגאולה הוא לא להשמיד ולבטל את הגולה, אלא אדרבה - הגלות היא זו ש"בונה" ומרכיבה את הגאולה (וכמודגש בפשטות בשמה של ה"גאולה"

1) בכל הבא לקמן - ראה לקו"ש חלק ב' לבין המצרים (וש"נ). חלק כ"ט דברים-חזון. שיחת ש"פ תזו"מ אהו"ק בלק ומטו"מ תנש"א. שיחת ש"פ שמות וכי תשא תנש"ב ועוד.

שהמילה גאולה מורכבת ונוצרה ע"י התיבת "גולה", ובלעדי הגלות - כביכול לא היתה באה הגאולה ח"ו, כי כל הגילויים של ימות המשיח ותחיית המתים "תלויים במעשינו ועבודותינו כל זמן משך הגלות" (תניא פל"ז).

והיינו, שאע"פ ש"מפני חטאינו גלינו מארצנו", הגלות היא בעיקר בשביל העלי' של הגאולה (ולא עונש על חטאים), וכדמוכח גם מזה שחושך הגלות מתחזק מדור לדור, ממה ששרש כל הגלויות הי' בזמן ברית בין הבתרים, ממה שהקב"ה החריב את ביהמ"ק "סותר ע"מ לבנות", ממה שברגע החורבן הכרוכים היו מעורין זה בזה, מה שמראה על חיבתן של ישראל, וכפי שמודגש ביותר בזה שהימים של חורבן ביהמ"ק יהפכו לגאולה לחגים הכי גדולים, כיון שנראה אז שזהו היום בו הקב"ה החליט ל"הפסיק" את המצב של בית המקדש שלא הי' בשלימות ולהביא את הגאולה השלימה בביהמ"ק השלישי והנצחי, שזהו ע"י העבודה דזמן הגלות.

[ואין זה סותר לכך ש"מפני חטאינו גלינו מארצנו", כי גם החטא עצמו בא ככוונה מלמעלה ("נורא עלילה על בני אדם") כדי להביאו לעלי' הכי נעלית של הגאולה האמיתית והשלימה, עד כדי שאין זה ירידה צורך עלי', אלא הירידה גופא היא חלק מהעלי'].

ולפ"ז יש לומר שכל המטרה של ה"מקדש מעט" שבגלות הוא לא ענין בפ"ע דזה"ג (שיש מצב מיוחד לגילוי שכינה בזמן הגלות, וא"כ יתבטל בגאולה), אלא כל הגלות היא כדי שהעבודה של בני"אז תביא את הגאולה, ולזאת ישנו ה"מקדש מעט" דזמן הגלות, להביא את הגילוי של הגאולה וביהמ"ק השלישי (וכמו שמפורש בקונטרס לקמן בס"ה), ולא "תחליף" לגילויים של בית ראשון ושני.

וא"כ מובן מדוע ה"מקדש מעט" שבזמן הגלות לא יתבטל בגאולה, כי א"כ יהי' קס"ד ש"ימי חיין" בעוה"ז בזמן הגלות מנותקים מהמצב ד"ימות המשיח". אלא אדרבה בגאולה יראו איך כל ה"מקדש מעט" של הגלות הוא תהליך שהביא את גילוי הגאולה, ובו עצמו יהי' הגילוי של הגאולה (והיינו, שבו עצמו יתגלה כל העבודה שהוא פעל).]

### סעיף ד': תחילת הגאולה - ירידת ביהמ"ק השלישי תהי' ב"בית רבינו"

[אחרי שנתבאר לעיל בס"ג שה"מקדש מעט" שבזמן הגלות יהי' לע"ל חלק מביהמ"ק השלישי, כיון שזה כל תפקידו של ה"בית רבינו" שבגלות (כי הגלות היא לא מנותקת מהגאולה אלא אדרבה היא המביאה אותה, וכנ"ל בארוכה), כעת יבאר הרבי יתרה מזו, היכן רואים עוד יותר את הקשר בין ה"מקדש מעט" שבגולה לבית המקדש השלישי שבגאולה].

נוסף למבואר לעיל שה"מקדש מעט" שבגלות יהי' חלק מביהמ"ק השלישי, אבל מהמקום בחוץ לארץ כן תסתלק השראת השכינה - למרות זאת יש קשר בין הגאולה גם אל המקום בחוץ לארץ שעליו הי' ה"מקדש מעט", והוא: שהגילוי של בית המקדש השלישי (גם הגשמי<sup>2</sup>) שירד ויבוא מן השמים לא יהי' במקומו בירושלים עיר הקודש, אלא ב"בית רבינו

(2) כפשוטו, וכמו שכ"ק אד"ש מה"מ אומר בתחילת הסעיף שהגילוי של ביהמ"ק השלישי הוא הביהמ"ק ש"בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא מן השמים", ומציין לרש"י ותוס' על הגמ' בסוכה, ששם מדובר על גילוי של ביהמ"ק הגשמי. וכפי שמובן ממילא שעל גילוי רוחני לא שייך לומר (כמו שכ"ק אד"ש מה"מ מאחל בסוף הקונטרס) ש"ירד מן השמים" (הגשמיים), שהרי גילוי אלוקי הוא למעלה מכל גדר של מקום (ראה תניא פמ"ח, וביאורי כ"ק אד"ש מה"מ שם).



שבבבל" ומשם ישוב לירושלים.

הביאור בזה יובן בהקדים המבואר שגאולת השכינה תתחיל לא בירושלים עיר הקודש, אלא במקום הגלות, שענין זה הוא פשוט, ובהמשך להנ"ל, ש"בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהן", וכיון שכן השכינה כעת נמצאת בגלות, וברגע שתתחיל הגאולה האמיתית והשלימה היא תתחיל מהגלות, כיון שבה היא נמצאת עכשיו.

ואף שהי' מקום לומר שהקב"ה יצא מהגלות קודם לעם ישראל כדי לגאול אותם - הרי מפורש בפסוק שהגאולה תתחיל דוקא מהמקום של הגלות, כמו שכתוב ש"ושב ה' אלוקיך את שבותך", ולכא' ה' צריך להיות כתוב "והשיב", ולמה כתוב "ושב" (שהוא עצמו שב)? אלא מכאן מוכח שאכן "הכתיב גאולה לעצמו", שהוא עצמו שב עמהם ברגע של הגאולה.

זאת אומרת, גם ברגע האחרון של הגלות הקב"ה נמצא עם בני ישראל, ולכן ברגע שמתחילה גאולת השכינה היא מתחילה מהמקום של עם ישראל בגלות, וכל זה מפורש בגמרא ובהוכחה מן הפסוק.

ועפ"הנ"ל (ס"ב) שבזמן הגלות "נסע מקדש וישב שם" בבית רבינו שבבבל, יוצא שהשכינה שרתה בבית המקדש, וגלתה אח"כ לגלות עם בני" ונמצאת ב"בית רבינו", ולפ"ז המפורש בפסוק ובגמרא דלעיל שגאולת השכינה מתחילה מהגלות, זה יתחיל ב"בית רבינו", כיון שהשראת השכינה בגלות היא ב"בית רבינו", וכפשוט.

ולפי זה יש לומר שכמו שגאולת השכינה מתחילה מ"בית רבינו" כך גילוי בית המקדש השלישי יתחיל מהמקום של "בית רבינו". שהרי השכינה נמצאת בבית המקדש (כמו שכתוב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"), וגלות השכינה התבטאה בכך שנחרב בית המקדש וגלה עם בני ישראל למקומם בגלות ב"בית רבינו", וממילא גאולת השכינה, והיינו, שהשכינה נמצאת בכל התוקף (ולא בהעלם כבזמן הגלות), פירושה שחוזר בית המקדש (בו שורה השכינה) בכל התוקף והיינו בית המקדש השלישי. ולכן הגאולה ובית המקדש השלישי יתחילו במקום של בני ישראל בגלות, ומשם יבואו לארץ ישראל.

ולפי זה (שביהמ"ק השלישי ירד קודם ב"בית רבינו" שבזמן הגלות) יש לומר שמלך

---

[וכמובן שכל ה"אויפטו" והחידוש שבגאולה הוא שהאלקות תהי' בגשמיות, "דירה בתחתונים" שדוקא בזה מתגלה העצמות (ראה לדוגמא תניא פל"ו, קונטרס "בך יברך ישראל" תשנ"ב, וש"נ, ובריבוי מקומות), וממילא פשוט שהגילוי של ביהמ"ק בכל התוקף והשלימות" (כלשון כ"ק אד"ש מה"מ בסעיף זה) הוא רק שזה ישנו גם בגשמיות].

וכפי שמוכח לכא' גם מהשיחה שהיא ה"בנין" של קונטרס זה (כ"ח סיון נ"א) שכ"ק אד"ש מה"מ מתבטא ש"את זה יכול כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לתבוע ולהביא לפועל, שלכל לראש נעשה הגילוי ד"מקדש אדני כוננו ידך", (שאע"פ שמקומו (הגשמי כמובן) בירושלים עיר הקודש, כ"ז הוא פועל שלכל לראש הוא יבוא) דוקא במקום זה (שבע מאות ושבעים) שבו הוא חי ופעל עבורתו", שאם בשביל גילוי רוחני, מה צריך כל כך פעולה מיוחדת של נשיא הדור לפעול ולתבוע את זה (שהרי זה פסוק מפורש ש"ושב ה' אלוקיך", עם שבותך מבין הגלויות), וכ"ז הוא פשוט [וכפי שאפשר גם לראות ולשמע איך כ"ק אד"ש מה"מ אומר את המילים הללו ואת האריכות בשיחה המוגה בקשר לזה], וכמובן לכל מי ששמע ולמד את השיחות אז והיום בפשטות (ולא הוצרכתי לכתוב זאת אלא מכיוון ששמעתי הרוצים להסביר שכל המדובר כאן הוא באיזה גילוי רוחני ו"להפחית" את כל ה"חידוש" וה"עוצמה" שבדבר וד"ל) [ולהעיר שכ"ק אד"ש מה"מ מתחיל (רק) סעיף זה "ואולי יש לומר" שזה מראה על חידוש גדול (וכמו שלשון זו (ואולי יש לומר) מופיעה ג"כ בד"מ ויחי נ"ב ס"ו בנוגע לחידוש שביהמ"ק השלישי יהי' בנוי גם מברזל, וגם שם הכונה בגשמיות, וק"ל)].

המשיח יעשה פעולה מיוחדת להכין את המקום שלו בזמן הגלות [וכפי שיבואר לקמן ס"ה שה"רבינו" הוא המלך המשיח] - שיהי' ראוי לקבל את הגילוי של בית המקדש השלישי, וזאת ע"י בניית "מקדש מעט", "בית רבינו שבבבל".

יש לומר, שענין זה מרומז ברמב"ם: שמה שכתוב ברמב"ם שא' מן הדברים שמושיח יעשה אחרי שהוא יהי' בחזקת משיח (ולפני שיהי' משיח בודאי) זה "ובנה מקדש במקומו", שהפשט בזה הוא שיבנה את בית המקדש ובכך יחזיר את הקרבת הקרבנות, ובכך יחזיר לבני ישראל את שלימות התורה והמצות. ואינו מובן: למה כותב "במקומו", והי' מספיק שיכתוב "ובנה מקדש" (וכמו שבתחילת הפרק כתב שמושיח "בונה המקדש" ולא כתב ש"בונה המקדש במקומו"). ולא ידך: אם כבר כותב המקום שיכתוב "ובנה מקדש בירושלים" (ולא "במקומו")? ובפשטות הביאור בזה הוא שכדי שהוא יהי' משיח ודאי הוא צריך לבנות את בית המקדש דוקא "במקומו", שיראה וידע לכוין את מקומו המדויק של המקדש.

אך יש לומר שבזה מרמז הרמב"ם ענין נוסף, שהכוונה היא שמושיח בונה את המקדש במקומו שלו שבזמן הגלות (ולא בירושלים), ובזה הוא מכין (ומתחיל) את גילוי בית המקדש השלישי שירד ויתחיל דוקא משם.

ועפ"ז יש לבאר מה שכתוב במדרש שבשנה שמלך המשיח בא הוא "עומד על גג בית המקדש" ומודיע לבני ישראל ש"ענוים הגיע זמן גאולתכם", שלכאו' אינו מובן, דאם כפשוטו שמדובר בבית המקדש השלישי לאחרי שיבנה, מה הצורך להודיע לבני ישראל שהגיע זמן הגאולה, הרי זה דבר ברור שהגיע הגאולה כיון שרואים כולם את בית המקדש השלישי בנוי?

אלא יש לומר שמה שמלך המשיח בא ומודיע שהגיע זמן הגאולה, הכוונה היא שמושיח מבשר לבני ישראל על הגאולה קודם הגאולה [וכמו שמושיח רבינו בישר לבנ"י על גאולת מצרים ("פקד פקדתי אתכם") קודם הגאולה בהיותם בגלות מצרים] וזהו עוד שנמצאים במקום הגלות, ומובן התועלת שבכך - לעודד ולהכין את בני ישראל לגילוי של הגאולה האמיתית והשלימה.

והפירוש "גג בית המקדש" לפי זה הוא לא יכול להיות בבית המקדש השלישי (שהרי מדובר שנמצאים עדיין בגלות), אלא יש לומר שהכוונה בזה היא למקום המיוחד שמלך המשיח בונה (כנ"ל) כדי להיות מוכנים לגילוי של ביהמ"ק השלישי, שבו כבר ישנה ההכנה המושלמת לגילוי של בית המקדש שזהו ב"בית רבינו" שבגלות (ולכן המדרש כתב "גג בית המקדש" ולא "בית המקדש" (שלכאו' המקום המתאים להודיע לבני ישראל משהו הוא בתוך בית המקדש (איפה שנמצאים בני ישראל) ולא על הגג?), כיון ש"גגין לא נתקדשו", ולכן "גג בית המקדש" מראה על דרגה נמוכה יותר בבית המקדש שזהו בית המקדש איך שהוא בזמן הגלות שנסע וישב בבית רבינו שבבבל).

### הגאולה לא נפרדת מהגלות

[והנה, גם כאן לכאו' צריך ביאור מהי ה"התעקשות" הזו כביכול שבית המקדש השלישי ירד דוקא ב"בית רבינו" שבגלות, מה יהי' אם הוא ירד לראשונה בירושלים, הרי בין כך מיד אחרי שירד בבית רבינו יעלה עם בית רבינו ויגיע לירושלים?

ויש לבאר זאת בהמשך להנ"ל ס"ג - שכל התוכן של הגאולה הוא לא נפרד מהגלות אלא להיפך, שהוא מגיע ע"י ובזכות הגלות (כנ"ל מהתניא שכל הגילויים של ימות המשיח "תלויים במעשינו ועבודותינו כל זמן משך הגלות"), וזהו כל הענין והמטרה של הגלות. ולכן כל העבודה של בני"ג בזה"ג (כל הבתי כנסת ובתי מדרש) נהיית חלק מהגילוי של הגאולה (הם יעלו ויקבעו בארץ ישראל ויהיו חלק מבית המקדש).

ולכן הגילוי של הגאולה יתחיל דוקא מהמקום שלהם בגלות, שבית המקדש השלישי ירד למטה קודם כל בבית רבינו, שאף שזה ענין של רגע א' הרי הוא מבטא את כל התוכן של הגאולה - שהגלות היא זו שמביאה וממנה באה הגאולה (משא"כ אם ביהמ"ק ירד קודם כל בירושלים הו"א שימי חיך בעוה"ז בזמן הגלות מנותקים מהמצב דימות המשיח) (ובזה גופא מודגש שגם ענין זה פועל ומכין מלך המשיח בגלות בבניית בית רבינו, שגם ענין זה בא ע"י העבודה בגלות).

וכפי שאפשר להבין ענין זה כמעט במפורש גם מהשיחה שהיתה ה"יסוד" לקונטרס זה (וכמצויין בסוף הקונטרס), כ"ח סיון ה'תנש"א שבה מבאר הרבי ענין זה, וו"ל (הדגש אינו במקור): "דוקא במקום וממקום זה נפעלת הגאולה ובנין בית המקדש השלישי, "מקדש אד' כוננו ידיך",

"דאע"פ שמקומו בארץ הקודש, בירושלים עיר הקודש, על הר הקודש - הרי כיון שזה נפעל על ידי "מעשינו ועבודותינו כל זמן משך הגלות", ובפרט בסיום זמן הגלות ע"י העבודה ד"פוצו מעינותיך חוצה" - יש כבר במקום זה, ודוקא במקום הזה, את ההכנה המושלמת ל"מקדש אד' כוננו ידיך".

"עד שתיכף ומיד נעשה במקום זה הגילוי של "מקדש אד' כוננו ידיך" - שאת זה יכול כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לתבוע ולהביא לפועל, שלכל לראש נעשה הגילוי ד"מקדש אד' כוננו ידיך" במקום זה ("שבע מאות ושבעים") שבו הוא חי ופעל עבודתו במשך עשר שנים האחרונות שלו, הסך-הכל דכל עבודתו (כנ"ל).

"ודוקא על ידי סיום העבודה בחצי כדור התחתון, עד בהתחתון תחתון ביותר - "מעלים" ומגלים את כל הבנין של "מקדש אד' כוננו ידיך", כולל גם הגג של הבנין, אשר "מלך המשיח . עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם" - כל זה "מתעלה" (נפעל) על ידי העבודה (הגבהה) של התחתון ביותר". עד כאן לשונו.

ומשמע כנ"ל שהיות שהגאולה נפעלת ממעשינו ועבודותינו שבזה"ג לכן צריך שהיא תתחיל דוקא ממקום זה, ודוקא מהפעולות האחרונות דזה"ג שאולי אפשר להגיד שזה ע"ד המבואר כאן שמלך המשיח עושה פעולה מיוחדת להכין את הגילוי של בית המקדש השלישי (עד שנשיא דורנו תובע ופועל שכך יהיה, וכפי שיבואר לקמן (ס"ו ואילך) ענין זה כפי שהוא בדורנו)].

## ענינו ומהותו של "בית רבינו" נשיא (משיח) הדור (ס"ה)

ס"ה (חלק ראשון): מקום וגילוי השכינה תלוי בבני ישראל

אחרי כל המעלות הנ"ל ב"בית רבינו" (שזהו המקום העיקרי דגילוי התורה (ס"א) כיון ש"נסע מקדש וישב שם" (ס"ב) והוא יהי' חלק ודבוק ממש בביהמ"ק השלישי בגאולה (ס"ג) עד שהגילוי של השכינה וביהמ"ק השלישי יתחיל בו (ס"ד)) אפשר לבאר את הטעם לכך מדוע באמת מקום זה "נסע מקדש וישב שם" הוא דוקא ב"בית רבינו", שזה מודגש בשמו "בית רבינו", ולא "בית הכנסת ובית המדרש של רבינו", כיון שעיקר מעלתו היא זה שהוא הבית של רבינו.

והביאור בזה: בכלל, מעלת בית המקדש על כל העולם כולו בכך שהוא בית לה', אף שהקב"ה נמצא בכל מקום ("את השמים ואת הארץ אני מלא", "מלא כל הארץ כבודו", "לית אתר פנוי מיני", וכו') הוא בזה ששם הקב"ה נמצא בגילוי (ולא בהעלם), והמטרה של זה שהקב"ה מגלה את שכינתו במקום מסוים בעוה"ז הגשמי הוא כדי לשכון בעם ישראל, כמ"ש: "ועשו לי מקדש" והמטרה שלו היא (לא "ושכנתי בתוכו", אלא) "ושכנתי בתוכם", בבני ישראל.

זאת אומרת, "ישראל וקוב"ה כולא חד" והמציאות האמיתית של יהודי היא היותו "חד ממש עם עצמות ומהות", אלא שזהו לא גלוי אצלו כאו למטה (כדי שהוא יגלה זאת ע"י עבודתו<sup>3</sup>), ולכן יש מצוה ליהודי לעשות מקדש ולפעול שהקב"ה ישכון בעוה"ז הגשמי ועי"ז יתגלה הקשר של עם הקב"ה. ובמילים פשוטות: יהודי שרוצה לגלות את עצם הנשמה שלו, היותו "חד" עם קוב"ה, יסע לבית המקדש<sup>4</sup>.

ולכן המקום שם מתגלה הקב"ה הוא בבית המקדש, כיון שזהו מקום ששם מתאספים כל בני ישראל (ע"ד כמו שבית כנסת הוא מקום אסיפת בני" כך בית המקדש ענינו מקום ששם מתכנסים כל בני"י).

ואותו דבר "בית רבינו שבבבל" - המטרה שלו היא "ושכנתי בתוכם", לגלות בבני" את מה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד" (ויהודי שרוצה לגלות את עצם הנשמה שלו יסע ל"בית רבינו" (ובדורנו - 770 לס"ו ואילך)). ולכן הגמרא מתחילה את המימרא ש"בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם" בכך ש"בא וראה כמה חביבין ישראל", שסיבת השראת השכינה הוא עם ישראל.

ולפי זה יש לבאר מדוע "נסע מקדש וישב שם" ב"בית רבינו שבבבל", כי הסיבה להשראת השכינה היא בני ישראל, ולכן, בכל מקום שמתאספים עשרה מישראל (ביהמ"ס וביהמ"ד) יש "מקדש מעט", כיון שזה רק חלק מעם ישראל יש שם כביכול רק חלק מהשכינה, אבל ב"בית רבינו" מתאספים כל בני ישראל (ע"ד ביהמ"ק) ולכן שם שורה כללות השכינה כמו בביהמ"ק ("נסע מקדש וישב שם").

איפה רואים שמתאספים כל בני ישראל ב"בית רבינו"? התשובה לכך היא "רבינו" -

(3) ראה שיחת ש"פ תבוא תנש"א.

(4) קטע זה (ועוד) מבוסס על שיעור של הרב חיים יוסף גינזבורג מרמת אביב.

נשיא הדור (לכן נקרא רבינו סתם של כל בני הגולה ("רב" סתם ולא שם פרטי (כרב ששת רב אשי וכו'), כיון שזה כמו "רבי" סתם, שהי' נשיא הדור) כמו משה רבינו שהי' נשיא דורו. ונשיא הדור "הנשיא הוא הכל" ("משה הוא ישראל וישראל הם משה") כולל את כל הנשמות של כל בני ישראל. ולכן במקום שבו הוא נמצא זה כמו שכל ישראל נמצאים ולכן שורה שם השכינה כולה (כנסת ישראל, מקור כל נשמות ישראל למטה), ולכן "נסע מקדש וישב שם".

והנה, לפי זה יש לומר ש"בית רבינו" וכל שאר ה"מקדש מעט", כל ה"בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל" קשורים ביחד, שע"י שישנו המקום אחד בו מתגלה כללות השכינה ("בית רבינו") מזה ישנו את הכח לגלות את השכינה בכל מקום שנמצאים עשרה יהודים.

זאת אומרת, כמו שעל בית המקדש נאמר "ממנו יוצאת אורה לכל העולם", היינו שכל גילוי אלקות בעולם נפעל (מ)וע"י אותו מקום בה שורה כללות השכינה - בית המקדש.

ועד"ז בזמן הגלות: כל קדושה שישנה בעולם בכל בית כנסת ובית מדרש באה מגילוי השכינה הנמצא ב"בית רבינו".

ואולי זהו הטעם לכך שבית המקדש נקרא "תלפיות", "תל שכל פיות פונות בו", והיינו, שהוא מקור הגילוי אלקות לעולם, והיות שב"בית רבינו" ג"כ "נסע מקדש וישב שם" לכן גם הוא "תלפיות", "תל שכל פיות פונות בו" וגם בפועל (וכמו שמצינו בגמרא בראש השנה ש"כיון דנשיא הוא שכיחי רבים גבי").

### אמיתת ענינו של משיח - "ישראל וקוב"ה כולא חד"

[בעומק יותר<sup>5</sup>: הגאולה היא לא עוד איזה ענין פרטי או כללי, אלא זה הנקודה הכי כללית של התורה והיהדות, וזאת כיון שזה תכלית כל בריאת העולם, "לא אברי עלמא אלא למשיח", ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", שהי' "גילוי אור אין סוף ברוך בעולם הזה הגשמי" למרות שהוא "תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות כו'", והיינו, שיתגלה עצמותו ית' כאן בעולם הזה.

וזה כל המטרה של העבודה של בני"ב בקיום התורה ומצות, ובפרט בעבודה של זמן הגלות (שאו יש מצב של "תחתון" הרבה יותר מבזמן הבית, ומ"מ בני ישראל מקיימים תורה ומצות כו' במסירות נפש), ובזה עושים את העוה"ז התחתון דירה לעצמותו.

ואע"פ שגילוי זה יהי' בכל העולם כולו (ואפי' כל העולמות יקבלו ג"כ מגילוי זה) בכל זאת המטרה העיקרית והפנימית היא שזה יתגלה בבני ישראל שרק בהם זה יהי' באופן של אחדות מושלמת שגם כפי שהם בגוף גשמי בעוה"ז הגשמי "מציאותם גופא היא העצמות". (ורק שזה מתגלה בהם בגאולה ע"י כל העבודה שלהם בזה"ג בהם ובעולם כולו).

ולכן כל הענין של גילוי שכינה בעולם הזה קשור ומגיע דוקא ע"י בני ישראל בעצם מציאותם, גם בלי קשר לתורה ומצות. וכפי שכ"ק אד"ש מה"מ מביא מהתניא ש"אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו עד שהי' מתבטל ממציותו לגמרי".

5) בהבא לקמן: ראה בניא פל"ו ועוד. לקו"ש חט"ז שיחה ג' לפ' פקודי (עמוד 477 ואילך). שיחת ש"פ יתרו ס"ו, שיחת ש"פ תולדות הא' (ובהערה 59) והב' באריכות. ועוד.

וכפי שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בריבוי פעמים בשיחות תנש"א-תשנ"ב ענין זה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד" בעצם, עד שזהו "אמיתת ענינו של משיח - שיהי' העצם דישראל כפי שהוא בהתגלות בפועל ממש", ובמקום שנמצא הנשיא (יהודי, ולא רק מחמת עיקר גילוי התורה, כבסעיף א') שכולל את "העצם" של כל הדור שם נמצאת השכינה (וענין זה מגלה מלך המשיח בעצמו שהוא ה"רבינו" כדלקמן).

### ס"ה (חלק שני): עיקר ענינו של "בית רבינו שבבבל" - הגאולה מבבל

לפי כל הנ"ל יוצא ש"רבינו" פועל את גילוי כללות השכינה בעולם במקומו, ועי"ז נמשך גילוי אלקות לכל הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבעולם. ובמילים אחרות: "רבינו" הוא זה שנותן את הכח לעם ישראל לעבוד את עבודתם בזמן הגלות (גילוי השראת השכינה שבמקומות הגלות בבתי כנסת וכו' מגיע מכוחו של "רבינו" וכו').

והנה, מלך המשיח אינו כתפיסה שהתקבלה, שהיא איזו דמות שתדד מן השמים ותתגלה ותבוא למטה ביחד עם הגאולה וכדו' (היינו דמות ששייכת לעתיד, ולא למצב ההווה, וכ"ש שלא לעבר). אבל זו טעות גדולה, כיון שמלך המשיח התפקיד שלו הוא להיות הגואל, והיינו להביא את הגאולה. ומתי צריכים להביא את הגאולה? בגלות. והיינו שממתי ואיפה משיח נמצא? מהרגע הראשון של הגלות משיח נמצא עם בני ישראל להביא את הגאולה. (שלכן משיח נולד משנחרב בית המקדש, ויום תשעה באב הוא יום ההולדת של משיח צדקנו).

וכמו משה רבינו, הגואל הראשון, שמתי הוא הגיע לעם ישראל? בגלות, כדי להביא את הגאולה, וכפשוט.

ואכן כך כותבים המפרשים שמיום שחרב בית המקדש יש בכל דור א' שראוי להיות משיח לישראל (ואם יזכו הוא יהי' גם המשיח בפועל (ולא רק ראוי להיות משיח), ואם לא, בדור שלאחריו יבוא "ראוי להיות משיח" אחר, וכך - עד זמן הגאולה. ויותר מזה: אותו אחד הוא ה"משיח שבדור", והיינו שהוא באמת פועל פעולות להבאת הגאולה בדורו שלו, אלא שהמשיח שבדור שבא אחריו עושה את העבודה שבדור שלאחריו עד שמגיע הדור האחרון של הגלות שהמשיח שבדור מסיים את העבודה בגלות ונהי' המשיח בפועל שגואל את בני ישראל.

(ולכן "אחכה לו בכל יום שיבוא", כיון שהוא כבר נמצא כאן מוכן כדי לגאול את בני ישראל).

והמשיח שבדור הוא לא א' שמתחבא שא"א לדעת מיהו אלא אדרבה בכל הדורות שיערו מיהו ועד שהיו דורות שידעו מיהו, וכמו בדורו של ר' יהודה הנשיא (שאמרו עליו "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש" - "ודאי היינו רבינו הקדוש").

ויש לומר, שה"רבינו" שבכל דור, נשיא הדור, הוא המשיח שבדור, שכך מסתבר לומר שהיות ותפקידו של משיח הוא להביא את הגאולה, ותפקידו של רבינו הוא לתת את הכח לבני" בעבודתם להביא את הגאולה (כנ"ל), וא"כ היינו הך (ובפרט שמי יהי' המשיח שבדור אם לא האדם הכי מרומם בדור (לגבי כל בני"י), נשיא הדור?).

וע"פ פנימיות הענינים ג"כ מוכח כן, שהרי בכל יהודי ישנו ניצוץ משיח, ולפי זה משיח הכללי הוא זה שכולל את כל הניצוצות משיח של כל בני ישראל, והוא נשיא הדור, שכולל את

כל הנשמות (כולל הניצוצי משיח) שבדור.

ולפי זה מובן שעיקר ענינו של "בית רבינו" הוא המקום בו נמצא נשיא הדור, המשיח שבדור שמשם פועל עבודתו בכל העולם כולו להביא את הגאולה.

כיצד? הדבר יובן לפי מה שחזו"ל אמרו שעתידה ארץ ישראל לעתיד לבוא שתתפשט בכל הארצות, שמה הכוונה בזה? הכוונה היא שהעבודה עכשיו של בני ישראל בגלות היא פועלת ש"עשה כאן ארץ ישראל", שמקדשים גם את חז"ל ופועלים שיהי' בדרגת ארץ ישראל, ואז כל העולם נהי' בדרגת ארץ ישראל דעכשיו (וכל א"י שעכשיו לע"ל תהי' בדרגת ירושלים דעכשיו, וירושלים דעכשיו, כנ"ל, תהי' כולה בית המקדש בצירוף כל הבתי כנסיות ומדרשות שבעולם).

ולכן הכח שנותן "רבינו" בבבל לפעול את העבודה של "עשה כאן ארץ ישראל" היא ע"י "בית רבינו", ששם שורה כללות השכינה ומשם היא שורה גם בכל בית כנסת ובית מדרש ומקדשת את חז"ל, ומבתי הכנסת ניתן הכח ליהודי לעבוד עבודתו היום יומית לברר את כל מקומו ועירו כו' ולפעול את הגאולה.

[בפרטיות יותר: ע"פ המצוין בסוף השיחה לש"פ פנחס תנש"א מובן שהעבודה של "עשה כאן ארץ ישראל" שהכח לכך ניתן מ"בית רבינו", זה מבטא תוכן עמוק שאפשר כבר כעת בגלות ("כאן") להתחיל לחיות את הגאולה ("ארץ ישראל") להתרגל לגאולה ולהפוך את היום שלנו ליום של גאולה, שזה מתבטא בעבודה פנימית ואמיתית שבכל רגע בזמן ונקודה במקום יהודי עושה את עבודתו בשלימות לפי מעמדו ומצבו כעת.

והיינו, שבכל עשי' פרטית הוא "שקוע לגמרי" במחשבה דיבור ומעשה שלו בענין זה שיהי' בשלימות, ולא חושב על עבודה אחרת שתבוא זמן מאוחר יותר, שאזי זה הכנה לגאולה אמיתית ושלימה, שתהי' אמיתית ושלימה בכל פרט, ע"ש באריכות, והכח לכך מגיע דוקא מ"בית רבינו"].

וא"כ עיקר ענינו של בית רבינו שבבבל הוא "הגאולה מבבל". להביא את הגאולה ע"י העבודה של בני בגלות, שזאת עושה ה"בית רבינו" ע"ז שנותן את הכח לבני ישראל לפעול את עבודתם. ואז בגאולה כל בני עם כל הבתי כנסת יהיו חלק מהגילוי של הגאולה ובית המקדש (שהם עצמם פעלו).

### ס"ה (חלק שלישי): "בית רבינו" - "מקום המקדש גופי' דלעתיד" כפשוטו

אחרי שהבנו שהתוכן של "בית רבינו שבבבל" זה הגאולה מבבל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ש"כיון שעיקר ענינו של "בית רבינו שבבבל" הוא קיבוץ ואסיפת כל הבתע כנסיות ובתי מדרשות שבבבל לקבעם בארץ ישראל, מחובר לבית המקדש - "הרי הוא (לא רק ה"מקדש מעט" העיקרי בבבל "שנסע מקדש וישב שם", אלא גם) מקום המקדש גופי' דלעתיד", שבו יתגלה מקדש העתיד, ומשם ישוב לירושלים" עכ"ל.

ולכא' הכוונה בפשטות במה שכ"ק אד"ש מה"מ מביא שעיקר ענינו של "בית רבינו" הוא מה שהוא מקבץ ומאסף את כל הבתי כנסת להיות מחוברים לבית המקדש, הכוונה היא שעיקר ענינו הוא "הגאולה מבבל" (כבקטע שלפני זה), ומוכרח הוא, שכיון שבשני הקטעים



אומר כ"ק אד"ש מה"מ את אותו הלשון "עיקר ענינו", ולא שייך ש"עיקר ענינו" יהי' שני דברים שונים (דא"כ, אז או שהראשון הוא העיקר (וכל השאר טפל) או השני).

אלא שזה שהלשון היא שעיקר ענינו של בית רבינו הוא "קייבוץ ואסיפת כל הבתי כנסת ובתי מדרש שבבבל לקבעם בארץ ישראל מחובר לבית המקדש" ולא כתב בקיצור שעיקר ענינו הוא "הגאולה מבבל", כנראה הסיבה לזה היא כיון שזה הפרט באופן שבית רבינו שבבבל מביא את הגאולה מבבל שנוגע לחידוש שבקטע זה וכדלקמן.

והנה, לכאור' צריך ביאור מה מחדש כאן כ"ק אד"ש מה"מ במעלת "בית רבינו", שאומר שכיון שעיקר ענינו הוא זה שהוא מביא את כל הבתי כנסת להיות מחוברים לבית המקדש, לכן הרי הוא - מקום המקדש גופי' דלעתיד. ולכאור' הרי זה דבר שנמצא בכל בית כנסת ובית מדרש (כמו שכ"ק אד"ש מה"מ הסביר (מהמהרש"א) בס"ג), ואין זה חידוש ב"בית רבינו" דוקא וכ"ש שאין זה לכאור' חידוש ב"בית רבינו" גופא מצד המבואר כאן בעיקר ענינו של בית רבינו?

שכאו משמע ש"מקום המקדש גופי' דלעתיד" זה מעלה שאין אותה בכל בית כנסת, ואפי' ב"בית רבינו" לא הייתי יודע שיש אותה, אפי' אם הייתי יודע שהוא המקום העיקרי בבבל "שנסע מקדש וישב שם", ורק מצד המבואר כאן שהוא זה שמביא את כל הבתי כנסת להיות מחוברים בארץ ישראל לכן הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד!?

(וא"א לומר שהחידוש כאן הוא רק זה שהוא "מקום המקדש גופי' דלעתיד, שבו יתגלה מקדש העתיד ומשם ישוב לירושלים", שזו אכן מעלה שנמצאת רק בבית רבינו ולא בכל בית כנסת, כי: א. הרבי מדגיש את המילים "מקום המקדש גופי' דלעתיד" ולא את המילים שאח"כ! ונמשמע מפורש שבהם ישנו החידוש, ותמוה כנ"ל. ב. גם לפי הפירוש הזה עדיין אינו מובן הרי מעלה זו שבבית רבינו שבבבל שבו יתגלה מקדש העתיד היא לא כיון שעיקר ענינו של בית רבינו הוא הבאת בתי הכנסת שבבבל לא"י, אלא זה דבר שאנחנו כבר יודעים מסעיף ד' מכך שגאולת השכינה מתחילה ממקום הגלות).

ועכצ"ל ש"מקום המקדש גופי' דלעתיד" כאן זה ענין אחר לגמרי מ"מקום המקדש גופי' דלעתיד" שבס"ג, וענין זה הוא דוקא בבית רבינו, ומצד זה שעיקר ענינו הוא קייבוץ כל הבתי כנסת לקבעם ארץ ישראל, וכדלקמן.

ויש לומר, שהכוונה בסעיף זה ב"מקום המקדש גופי' דלעתיד" הוא כפשט המילים שזה המקום של המקדש דעתיד, ז.א. שכבר עכשיו הוא מקום המקדש דלע"ל. שהגילויים של בית המקדש השלישי כבר נמצאים בו.

וא"כ ודאי שזה רק ב"בית רבינו" (שהוא כמו בית המקדש) ולא בכל בית כנסת, ויתרה מזו: עד עכשיו לא ידענו מעלה זו, אלא שמעלת "בית רבינו" היא שבו "נסע מקדש (השני) וישב שם", וכאן מחדש ומוסיף שיש בו כבר את הגילויים של ביהמ"ק השלישי!

וזה גופא הוא עומק הסיבה לזה שבו ירד ביהמ"ק השלישי, כיון שכלשון כ"ק אד"ש מה"מ בס"ד - שם יש את ההכנה למקדש השלישי (ובהערה 35 שם: "הכנה והתחלת ההתגלות דמקדש העתיד"), והיינו ששם כבר נמצאים בגילויים דביהמ"ק השלישי כנ"ל, וכפי שמשמע ג"כ בשיחת כ"ח סיון תנש"א שכתוב שם: "יש כבר במקום זה, ודוקא במקום הזה, את ההכנה



המושלת ל"מקדש אד' כוננו ידיך". עד שתיכף ומיד נעשה במקום זה הגילוי של "מקדש אד' כוננו ידיך", ובהמשך השיחה שם במילים מפורשות "בית המקדש השלישי שישנו כאן".

וזה דוקא מכיון שהוא זה שמחבר את כל הבתי כנסת בחו"ל להיות בא"י חלק מבית המקדש, שבזה רואים שעבודתו של בית רבינו היא לא הבאת הגאולה סתם אלא שבגאולה יהיו כל הבתי כנסת מחוברים לבית המקדש (וכפי שהוסבר לעיל ס"ג החידוש בזה שהי' מקום לומר שכיון שזה "מקדש מעט" דזה"ג הרי הוא יתבטל בגאולה, אך זה מה ש"בית רבינו" פועל שהם יהיו חלק מהגילוי של הגאולה ובית המקדש השלישי), וזה מראה שהוא כבר כעת יש בו את הגילויים דהגאולה, וכדלקמן.

### הגילויים של הגאולה נמשכים כבר עכשיו

והביאור בכל זה נראה בפשטות בהמשך להמבואר לעיל בכל מהלך הקונטרס שהגלות והגאולה הם לא הפכים, אלא העבודה של הגלות היא זו שמביאה ו"בונה" את הגאולה והגאולה תלוי' בה, שלכן זהו הטעם לכך שכל הבתי כנסיות צריכים להשאר בגאולה, ואדרבה, להיות חלק מהגילוי של בית המקדש השלישי. ויתרה מזו - שבית המקדש השלישי יורד קודם כל במקום הגלות ומשם שב לירושלים, שכ"ז מראה שאין ניתוק בין הגלות לגאולה וכנ"ל בארוכה.

והנה, מבואר בכמה מקומות שלא זו בלבד שהגילויים של העבודה בגאולה תלויים ובאים ע"י ואחרי העבודה בגלות - אלא הגילויים של הגאולה נמשכים בעולם בשעת מעשה של קיום המצוה, אלא שאינם מתגלים עד לגאולה (וכמבואר בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב באריכות שבגלות ישנה המשכת העצם ובגאולה זהו גילוי העצם, ע"ש).

ולפי זה יש לומר בפשטות, שמשנה לשנה יש בעולם יותר ויותר את הגילויים של הגאולה [ולכן, בזמננו זה שכבר סיימנו את כל עניני העבודה דזה"ג, כ"ק אד"ש מה"מ מדגיש כו"כ פעמים ש"הגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה" בעולם הזה הגשמי וצריך רק לגלות אותה גם לעיני בשר שלנו].

והנה, הגילויים של הגאולה האמיתית והשלימה מתבטאים בגילוי של ביהמ"ק (כמו שהגילויים של גאולת מצרים התבטאה בבניית המשכן שאח"כ, והגלות מתבטאת בחסרון של בית המקדש, וכנ"ל בס"ד). ולפי זה יוצא שביהמ"ק השלישי (הגאולה האמיתית והשלימה) נמשך בעולם כבר עכשיו.

ולפי זה יש לומר שהמקום בו זה נמצא בעולם זה ב"בית רבינו", המקום שהוא ה"מקור" דכל העבודה של בני' בזה"ג ושם נמצא מקום גילוי השכינה "נסע מקדש וישב שם".

ולפי זה - מעלתו של "בית רבינו" היא לא רק "שנסע מקדש וישב שם", שביהמ"ק השני נמצא בגלות במקום זה, אלא הוא כבר מכיל בתוכו את הגילויים של בית המקדש השלישי - מקום המקדש גופי' דלעתיד בפשטות, ולפי זה מובן שמה שבו יש את הגילויים של הגאולה זה מוכיח שכל הבתי כנסת בבבל הם אלה שמביאים את הגאולה, כי בגלל שבו מתגלה כל העבודה של בני' בזמן הגלות בכח הבתי כנסת ובתי מדרש שבמקומם לכן נמצאים בו הגילויים דהגאולה. וא"כ זוהי הסיבה שהם יהיו חלק מהמקדש דלע"ל כיון שהם מביאים גילוי זה, וזה

יתגלה בהם.

ואם כן - כשאומרים ש"בית רבינו" מביא את כל הבתי כנסת בבל להיות חלק מא"י, והיינו, שהוא הכח הכללי לכל העבודה בגלות להביא הגאולה, כיון שכך הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד שבו נמצאים כבר עכשיו הגילויים דהגאולה. (ובסגנון אחר: כיון שבבית רבינו עצמו מתגלה מה שהוא פעל, עד"ז נפעל בכל הבתי כנסת שמתגלה בהם מה שהם פעלו, הגילויים דבית המקדש השלישי ולכן בגאולה הם יאספו ויהיו חלק מארץ ישראל, מחוברים לבית המקדש).

[ולפי כל זה יובן היטב מה שמבואר בס"ד שבית רבינו זה מה שמשיח עושה כדי להכין את מקומו לירידת ביהמ"ק השלישי, כי רבינו הוא המשיח שבדור, וענינו להביא את הגאולה מהגלות, שלכן מכין את מקום הגלות לגילוי של הגאולה, וזאת נעשה ע"י בניית בית רבינו "מקדש מעט", שנותן את הכח לכל בני' להביא את הגאולה].

**לסיכום:** השראת השכינה נמצאת בבני ישראל, ולכן היא נמצאת בבית המקדש ובבית רבינו כיון ששם נמצאים כל בני' או נשיא הדור שכולל אותם, והיות שבית רבינו הוא בגלל נשיא הדור שהוא המשיח שבדור שמביא את הגאולה, יוצא שענינו של "בית רבינו" הוא הכח לבני ישראל להביא את הגאולה. ולכן כבר עכשיו בית רבינו הוא מקום המקדש דלעתיד שראוי שבו יתגלה מקדש העתיד.

## "בית רבינו" שבדורנו זה והמיוחד בו (סעיפים ו'-ח')

### סעיף ו': המיוחד ב"בית רבינו" שבדורנו - האחרון בגלות

אחרי שנתבאר באריכות ענינו של "בית רבינו" שההתגלות של ביהמ"ק באה בזה"ג ("שנסע מקדש וישב שם") בשביל עבודת בני' להבאת הגאולה עד שיתגלה המקדש דלעתיד ממקום הגלות ובית רבינו יה' חלק ממנו.

כל זה נכון בכל דור, שבכל דור מוסיפים בבני' בעבודתם להבאת הגאולה ומתכוונים עוד יותר לגילוי המקדש דלעתיד ממקומם שבגלות.

וכעת מגיעים להראות באצבע, מה אומר כל זה בפועל בדור שלנו. איפה נמצא ה"בית רבינו" וכו'.

הנה, נשיאי הדור הקודמים חיו בליובאוויטש ואח"כ גלו משם "עשר גלויות" (1) לרוסטוב. (2) לפטרבוג (3) למושבה מאלאחאווקא (4) ללטביא (5) לפולין, ווארשא. (6) לאטוואצק (7) לריגא (8) לאמריקה במקום א'. (9) לאמריקה במקום שני. (10) למקום הקבוע ד"בית רבינו" באמריקה - 770].

שנשיא דורנו, הרבי הריי"צ קבע שם את מקומו במשך עשר שנים, בתקופה האחרונה

(6) אגב, רואים מכאן בבירור שכל זמן שנמצא בו נשיא הדור במקום מסוים למשך זמן, ששם היא השהות שלו בפועל, זהו "בית רבינו", וכמו בכל מקום בפולין ובאמריקה אף אם זה לכמה שבועות וחודשים בלבד, וא"כ ודאי שמקומו הקבוע של נשיא דורנו אומר ומחייב שה "בית רבינו" זהו המקום בו נמצא כ"ק אד"ש מה"מ.

בחיינו, וגם אחרי ההסתלקות של הרבי הריי"צ ממשיך מקום זה להיות "בית רבינו" (ביתו של נשיא הדור, שזהו איך שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נמצא בגוף של כ"ק אד"ש מה"מ, שהוא נשיא הדור השביעי שמביא את הגאולה בפועל). ולא רק באופן של "קדושה לא זזה ממקומה" שנשארת הקדושה, אלא להיפך היא עולה וממשיכה באופן של "מעלין בקודש" עד לביאת גואל צדק בפועל ממש.

וכמו שכך גלו נשיאי הדור עד"ז בכללות הדור שגלה מרוסי' לאמריקה ושם נמצאים כעת רוב מנין ובנין דבנ"י, ולכן גם נשיא הדור הגיע דוקא לשם, ומשם עסק בהפצת המעיינות עם כל בני הדור.

וכיון שבנ"י נמצאים באמריקה גם השכינה נמצאת שם, ובהמקום ד"בית רבינו", שזהו המקום בו "נסע מקדש וישב שם", ששם נמצא המקדש שבגלות שהוא תמורת המקדש שבירושלים. ומשם נמשך השראת השכינה לכל הבתי כנסת שבעולם.

ומדוע באמת בנ"י והשכינה גלו כעת לאמריקה?

כי החידוש של הדור שלנו הוא שבו הגאולה מגיעה, הוא הדור האחרון בגלות והראשון בגאולה, ולכן בדור זה צריך לסיים את העבודה בגלות ולהביא הגאולה.

ולכן, א"א לדחות את הבירור של אמריקה - "חצי הכדור התחתון" שבעולם, לזמן ודור אחר, אלא צריך בדור זה לברר את אמריקה ובכך לסיים את העבודה של בנ"י בגלות ולהביא את הגילוי של הגאולה האמיתית והשלימה.

מדוע ברור אמריקה מסיים את כל העבודה בגלות? כיון שהוא המקום התחתון ביותר ושהוא מתעלה - מתעלים כולם, וכמשל המנוף, שדוקא כשהוא מרים את הבית מלמטה מתרומם כל הבית, משא"כ אם יגבי' הנוף את הבית מלמעלה, שאז יעלה רק הלמעלה.

וכ"ז קורה דרך "בית רבינו" שבדורנו, ע"י "רבינו" נשיא הדור והמשיח שבדור (והוא גם הנשיא של תורת החסידות שמביאה את המשיח, כדברי המשיח לבעש"ט שהוא יבוא אחרי שיפיצו את מעיינות החסידות חוצה).

[ולהעיר, שכיון שדורנו הוא הדור האחרון נמצא שזה המשיח של הדור האחרון שלא יכול להתחלף בא' אחר, וא"כ, זהו "רבינו" הוא "מלך המשיח" בפועל שמביא את הגאולה].

ולפי זה מעלת "בית רבינו" שבדורנו היא שהוא ה"בית רבינו" האחרון בגלות, ולכן בו בפועל ישנו "מקום המקדש גופי" דלעתיד" (בגלל ששם יש השראת השכינה בגלות הפועלת העבודה להבאת הגאולה), ובו בפועל ירד בית המקדש השלישי.

[ליתר ביאור: בבית רבינו שבדורנו נמצא בפועל הגילוי של העבודה של כל בנ"י שבזה"ג עד שכאן כבר ישנו הגילוי של ביהמ"ק השלישי (כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"ח סיון שהובאו לעיל), ובו יבוא לידי גילוי כל המבואר לעיל, שאין ניתוק בין הגלות לגאולה, שלכן בדורנו זה, ממקום וזמן הגלות יבוא הגילוי של בית המקדש השלישי בפועל ממש (ולא רק ההכנה לכך שהייתה בכל הדורות)].

### סעיף ז': ענינו המיוחד של "בית רבינו" בדורנו - ניכר בשמו

אפשר לראות ש"בית רבינו" שבדורנו ענינו המיוחד הוא זה שהוא האחרון בגלות ומביא את הגאולה בפועל (שלכן נמצא בתחתון ביותר, אמריקה) - בשמו של ה"בית רבינו", הן בשמו של הבית והן בשמו של "רבינו":

בשמו של רבינו: יוסף - נבואת הגאולה שהקב"ה יוסיף ויגאל את בני ישראל מכל קצות הארץ. ויצחק - קיום יעוד הגאולה שאז "ימלא שחוק פינו".

בבית: מספרו - 770 (וכך נהי' השם של הבית (שמבטא את תוכנו ומהותו)). ובמספר זה גם יש שייכות להבאת הגאולה שזהו ענינו המיוחד של דורנו, כיון ש770 מראה על בירור שלימות העולם שבדורנו.

ומדוע? הגימטריא של 770 זה "פרצת", שמראה על העבודה לפרוץ מבית זה את כל העולם שיהי' מוכן לגאולה, באופן שכל הבתי כנסת בעולם יהיו חלק מבית המקדש, וזה נעשה על ידי ה"רבינו", המשיח, הפורץ (ו"בית משיח" זה גם גימטריא של "פרצת", של 770).

והקשר בין שני העינים (איך שמתבטא בשמו (הראשון) של רבינו ואיך שמתבטא במספרו של הבית) הוא:

העולם שלנו שייך ל7, שבעת ימי הבנין, ושבע מדות, והעבודה של בני' לתקן אותו קשורה עם 7 סוגים בעבודת ה' והשלימות של ה7 זה השלימות של בירור העולם ע"י עבודת בני'. השלימות של שבע נמצא ב770, כיון שכולל גם השלימות בשבע איך שכל א' כלול מעשר (70) וגם מהשלימות איך שכל א' כלול מהם ממאה (700), וביחד ה"ז 770.

ואת זה רואים (וזהו הקשר) גם בשם של רבינו "יוסף", שזה הפסוק ש"יוסיף אדני-י שנית ידו לקנות את שאר עמו" והפסוק מונה שבע ארצות, ומדגיש אח"כ את הענין של "איי הים", התחתון ביותר.

[ז.א. בדור שלנו יש את הכח להתמודד עם החושך והתחתון הכי חזקים שיש, ודוקא בגלל זה הוא זוכה לעשות ה"דירה בתחתונים" בשלימות ולהביא את הגאולה].

ורואים עוד קשר לרבינו בענין של השבע (חוץ ממה שרואים בפסוק שקשור לשמו (הראשון), שחי שבעים שנה, והגיע ל770 בעשור השביעי וזה נמשך אח"כ בעבודה של דור השביעי שמביא את הגאולה בפועל.

### סעיף ח': "בית רבינו" כעת בתקופה האחרונה

עבודה זו של דורנו להביא את הגאולה בפועל ממש ע"י העבודה בהפצת התורה והיהדות ומעיינות החסידות חוצה כבר נמשכת 40 שנה אחרי י' שבט בעבודה של דור השביעי, וביחד עם עשר השנים של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זה כבר יובל שנים, ענין של נצחיות, שיוכל נקרא "עד עולם".

ובמיוחד שמתרבים היהודים שבאים ל"בית רבינו" עד שצריך להרחיבו כמו "בית חדש", שלכן עשה לו רבינו הנחת אבן פינה (ובזה אכן מקיים הענין ד"ובנה מקדש במקומו" כהכנה לגאולה).

וממילא מובן עד כמה גדול הזכות של יהודי שמשנתף בבני' של מקום שבו נמצא בית המקדש בגלות ("נסע מקדש וישב שם") ועד שנמצא בו המקדש דלעתיד, ובו הוא הולך להתגלות המקדש העתיד תיכף ומיד, ויוצא שבבני' זו הוא מכין את הגילוי של בית המקדש השלישי.

וענין זה שייך דוקא כעת שנמצאים בשנת 90 של נשיא דורנו, כ"ק אד"ש מה"מ, שהתוכן של פרק 90 שבתהילים (הקאפיטל) הוא התוכן של בניית "מקדש מעט", (שלכן "מעון היית לנו בדור ודור"), ובעיקר של השראת השכינה במקדש "ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו".

והעיקר שעוד לפני שירחיבו בפועל כבר ירד מן השמים ביהמ"ק השלישי ב770, ב"בבית רבינו" שהוא מוכן להתגלות של ביהמ"ק השלישי בזה שהוא ג"כ "בית משולש", לא רק בית תורה ועבודה (בית כנסת ובית מדרש) אלא גם בית גמ"ח, בית מעשים טובים. ומשם יחזור לירושלים עם כל הבתי כנסת שבעולם שיבואו לבית השלישי שינהרו אליו ג"כ כל הגויים ויאמרו שרוצים לעלות לבית ה', וכ"ז יהי' תיכף ומיד ממש.

## אופן ההסתכלות על הרע בסיום זמן הגלות

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

הת' שלום דוב בער שי' קיי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### אופן ההסתכלות על הרע בד"מ כי תשא

בשיחת ש"פ כי תשא תשנ"ב<sup>1</sup> (ס"ז) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד גם כאשר ישנם חטאים הנראים כירידה באמת הם חלק מהעלי' ובפנימיות אינם ירידה ורע כלל ורק למראה עיניים ולפי שעה נראים כירידה וכן הוא בנוגע לגלות שאינה ירידה אמיתית לבנ"י, ועד"ז בנוגע לצמצום ועוד. עיי"ש באריכות גדולה.

ואם נעמיק יוצא לנו משיחה זו הסתכלות שונה לגמרי על כל המציאות של רע, דניתן להסתכל עליו כדבר שלילי שצריך לברוח ממנו - וכפי שאכן נתבאר במקומות רבים<sup>2</sup> שבכל דבר בעולמינו מעורב טוב ורע וצריך להתמקד בעיקר בטוב ולא להתרשם מהרע - ולפי הסתכלות זו סו"ס נותנים לו נתינת מקום ורק שלא מתמקדים בו. אך לפי המבואר כאן אין לו כל מציאות אמיתית והוא רק למראה עיניים אך מצד אמיתת הדברים מלכתחילה יש רק עלי' וטוב גמור.

הנה ענין זה שלרע אין מקום כלל וכל ירידה היא מלכתחילה טוב גמור הוא רק כאשר מסתכלים מצד פנימיות הדברים וכוונת<sup>3</sup> הירידה, שהרי בחיצוניות הירידה עצמה היא אכן ירידה ורק שיש בה חלק טוב שמביא לעלי' אח"כ, וע"ד שמבאר אד"ש בלקו"ש ח"ה<sup>4</sup> שמה שאומרים שהירידה עצמה היא העלי' גם בנוגע לחטאים - המדובר הוא בנוגע לתוצאות מהחטא ולא לחטא עצמו שהוא מצד גדרו רע - היפך רצון ה'. ומה שמבואר כאן שלרע אין

(1) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 423 ואילך.

(2) ראה לדוגמא אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"כ ע' מא.

(3) ראה בענין זה באריכות בד"ה באתי לגני תשלא"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קמט ואילך). וש"נ.

(4) שיחה א' לפרשת לך לך.

כלל מציאות והוא רק למראה עיניים היא מצד פנימיות הדברים וכוונת הירידה שמצידה מלכתחילה הוא חלק מהעלי'.

וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חח"י<sup>5</sup> דניתן להסתכל על הירידה כמציאות בפני עצמה שמביאה אח"כ עלי', ואילו כשמתגלית כוונת הירידה ההסתכלות עלי' היא כחלק מהעלי'. עיי"ש.

ויש להמתיק ולקשר הסתכלות זו על הרע עם כללות התקופה בה אנו נמצאים. כדלקמן.

## ב

### היחס לרע בגאולה האמיתית והשלימה

דהנה אחד מיעודי הגאולה המרכזיים הוא שלעת"ל לא תהי' כלל מציאות של רע, קליפות, מוות וטומאה. וכמו שאומר הפסוק "ואת' רוח הטומאה אעביר מן הארץ" "ובלע' המוות לנצח". ובמאמרי כ"ק אד"ש מה"מ נתבאר בהרחבה<sup>8</sup> שקיום יעוד זה דביטול הרע בתכלית הוא ע"י שמתגלה בעולם אור אלוקי שמצידו אין נתינת מקום כלל לרע ובמילא הוא בטל בתכלית.

ויתירה מזו, נתבאר במקומות רבים שלא רק שבגאולה לא יהי' רע מכאן ולהבא אלא שיתגלה שהוא מעולם לא הי' מציאות אמיתית וע"ד הידוע בפירוש הפסוק<sup>9</sup> 'היינו כחולמים' שלעת"ל תהי' ההסתכלות על הגלות (ומובן שכן הוא גם בנוגע לכל הענינים השליליים שנובעים ממנה) כחלום שאין הוא מציאות אמיתית אלא רק כדמיון ומראה עינים.

ויתירה מזו ובעומק יותר, נתבאר בכ"מ<sup>10</sup> שלא רק שלא יתייחסו לרע שבגלות כמציאות לעצמו אלא אדרבה יגלו את הטוב שבו<sup>11</sup>. ובסגנון אחר: לא רק שיתבטל הרע אלא אף יהפך לטוב כיעוד הגאולה<sup>12</sup> "אז אהפוך אל עמים" ולא רק שהרע יהפך מכאן ולהבא אלא יתגלה שמתחילתו (בפנימיות) הוא הי' טוב ולכן נודה אז גם על הדברים שנראו רעים בזמן הגלות וכמ"ש "אודך ה' כי אנפת בי" שההודאה היא על ה'אנפת בי' עצמו.

וביאור הדברים, ביטול הרע הוא ע"י המשכה אלוקית שמגלה איך שהגשמי והרע אינו מציאות אמיתית. ואילו הפיכת הרע היא ע"י גילוי כח העצמות שבגשמי גופא ובמילא הוא

(5) ע' 390 ואילך.

(6) זכרי' יג, ב.

(7) וראה הביאור בזה בד"ה זה במלוקט ח"ג.

(8) ראה שם באריכות.

(9) תהילים קכו, א.

(10) ראה לקו"ש חי"ח שם וש"נ.

(11) להעיר שגם בדורות הקודמים זו היתה ההסתכלות הנכונה והאמיתית על הרע וע"ד שנתבאר בתיאור פכ"ו דהוא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא ובאגה"ק סימן יא שבאמת אין רע יורד מלמעלה והכל טוב רק שאינו נגלה לגודלו ורב טובו. אך עדיין נראה שאין זה דומה ממש כי גם לפי הנתבאר שם עדיין אין הרע טוב הנראה והנגלה. משא"כ בגאולה האמיתית והשלימה הרע יהפך לטוב גמור.

(12) צפני' ג, ט.

אינו נהפך להעדר המציאות אלא אדרבא מציאותו גופא מגלה את העצמות<sup>13</sup>.

## ג

### התחלת הארת הגאולה בתקופתנו

הנה ידוע ומבואר בארוכה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שעוד קודם הגאולה מתחילים לטעום מיעודי הגאולה ע"ד ההלכה שצריך לטעום ממאכלי השבת עוד קודם השבת. ויתירה מזו, ידוע חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בשנים האחרונות ובפרט בשנת ה'תשנ"ב שעניני הגאולה מתחילים כבר להתרחש בפועל.

וכמו לדוגמא בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב<sup>14</sup> (ס"ב) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהתחיל להתקיים היעוד ד'וכתתו חרבותם לעיתים'. וזלה"ק:

"וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו - תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם"- ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

"ליתר ביאור:

"כיון שנמצאים ב"זמן השיא" (די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" - עי"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאוה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד'וכתתו חרבותם לאתים".

ועד"ז בשיחת ליל ה' דפרשת כי תשא תשנ"ב<sup>15</sup> - "רואים במוחש שכבר התחיל (משך זמן לפני זה) בפועל ובפשטות קיום ההבטחה ד"יוסיף אדנ-י שנית ידו וגו' ואסף נדחי ישראל. מארבע כנפות הארץ" בהקיבוץ גלויות דרבים מבנ"י ממדינות שונות בעולם לארצינו הקדושה בחסד וברחמים". ועוד.

ידועים גם ביטויי כ"ק אד"ש מה"מ אודות סעודת שור הבר והלוויתן שכבר קיימים וצריך רק לפקוח העיניים ולראותם כמ"ש בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב<sup>16</sup> "והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלוייתן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן - "שולחן

13) ראה בכ"ז באריכות בד"ה פדה בשלום תשכ"ו סי"א ואילך (סה"מ מ'מלוקט ח"ז ע' נג ואילך).

14) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 362 ואילך. וראה שם (ס"ג) שעוד קודם הגאולה נעשה מעמד ומצב כמו בגאולה וע"ד שבת ש'מתפשטת' גם בימי החול, ומציין למבואר בלקו"ש חט"ז (ע' 231 ואילך) בנוגע להתפשטות של שבת ביום שיש דוה גדר של שבת ממש. ויש להאריך בכ"ז.

15) התוועדות תשנ"ב ע' 371. בלתי מוגה.

16) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152.



אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו".

ובפרט בנוגע לשנת תשנ"ב ביאר כ"ק אד"ש מה"מ במספר מקומות שבה במיוחד מתחילים לטעום מהגאולה. וכמו בשיחת ש"פ ויחי תשנ"ב<sup>17</sup> (ס"י) וזלה"ק:

"ובהדגשה יתירה בשנה זו:

"שנה זו שייכת במיוחד לקץ הגאולה ולהגאולה (כי כבר כלו כל הקיצין) - "הי' תהא שנת נפלאות בה", "בכל מכל כל" - שקאי על הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו ("כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"), שאז יהיו כל הענינים ("בכל מכל כל") באופן של "נפלאות".

"ועוד ועיקר, "בכל מכל כל" היא דרגת האבות שהטעימן הקב"ה מעין עוה"ב, והשלימות שבזה (אצל האבות דכל בני' ובמילא גם אצל כל אחד ואחת דבני') תהי' לעתיד לבוא.

". . ולכן, בדורנו זה ובשנה זו מודגש ביותר ובעיקר החיזוק שבהדגשת הכוונה והתכלית דהגאולה שישנה בהתחלת זמן הגלות, ועאכ"כ לאחר השלימות דמעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, ותיכף ומיד ממש באה הגאולה הנצחית וביה"מ"ק הנצחי בפועל ובגלוי".

## ד

### הסבר היחס לרע בתקופתנו

וע"פ כל הנ"ל נראה לומר, שהסתכלות הנ"ל של כ"ק אד"ש מה"מ על הרע שבחטא כדבר שאינו אמיתי נובעת מזה שאנו נמצאים בתקופה בה מתחיל להאיר ('מעין והתחלת') גילויי הגאולה<sup>18</sup> ובמילא נרגש כבר איך שלרע אין מציאות אמיתית והוא רק דמיון (למראה עיניים) וע"ד הנאמר בנוגע לגאולה שאז נתייחס לגלות (והרע) כחלום "היינו כחולמים" (כנ"ל). ויתירה מזו שנרגש כבר הטוב שבירידה גופא.

או בסגנון אחר, נתבאר בכ"מ בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שדוקא כאשר נשלמת התכלית נרגשת המעלה שבירידה עצמה וכמו השיחה הידועה אודות המסעות<sup>19</sup> שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות שכאשר נמצאים בירידה עצמה אין נרגש כ"כ העלי' שבה ורק שמביאה אח"כ לעלי', אך כאשר מגיעים לשלימות נרגש גם בירידה שהיא בפנימיות חלק מהעלי' וכמו שנאמר לעת"ל "אודך<sup>20</sup> ה' כי אנפת בי" שההודאה תהי' על הירידה בעצמה.

וע"ד שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה זו (הערה 81) שהטעם שהקב"ה אמר למשה 'יישר כחך ששיברת' על ה'ירידה' בשבירת הלוחות דוקא בפ' ברכה הוא משום שדוקא אז הראה לו

17) שם ע' 240 וראה גם ד"מ דש"פ וישלח בסופו, ד"מ דש"פ בלק בנוגע לשנת תנש"א (ויש להאריך בהבדל בין השנים לפי המבואר בתורת אד"ש ואכ"מ). ועוד.

18) ולהעיר מהמבואר בחסידות (לקו"ת בחוקותי מח, ד) אודות רשב"י שפירש לבנו את הקללות כברכות (מו"ק ט, א) שהוא מעין גילויי הגאולה. ומה שניתן לו רשות לגלות זאת הוא לפי שהי' מנשמות שענינם לגלות פנימיות התורה ע"כ האיר לו כבר עכשיו מעין לעת"ל (פלא הרימון שמות ע, ז בשם אדה"ז).

19) לקו"ש ח"ח ע' 390 ואילך.

20) ישע"י יב, א.

'עד היום האחרון' שאז תתגלה המעלה שבלוחות שניות.

ובשיחת ש"פ בלק תנש"א<sup>21</sup> שכאשר מתקרבים לגאולה פוחת והולך רגש הצער ושלילת הרע ומודגש יותר תכלית הכוונה בו וראה שם שמדגיש שככל שמתקרבים לגאולה מתגבר הרגש זה ושם שענין זה הוא בפרט בשנה זו (ה'תנש"א).

ועד"ז ניתן לומר שבתשנ"ב כשמתקרבים לגאולה מתחילים להרגיש את מעלת הירידה וכפי שיבואר לקמן שבשיחות רבות מתקופה זו רואים ענין זה בהדגשה יתירה.

## ה

### המיוחדות בשנת תשנ"ב

ולהעיר, שפשוט שאין הכוונה שהסתכלות זו התחדשה בתשנ"ב. וכפי שצוטט גם לעיל מלקו"ש ח"ח ועוד מקומות רבים שענינים מעין אלו בוארו עוד הרבה לפני תקופה זו. אך אעפ"כ כנראה לכל מעיין בשיחות ומאמרי תקופה זו, דכללות הדיבור אודות עניני הגאולה קיבל משנה תוקף, הרבה יותר מבזמנים לפני זה, ועד"ז בענין זה גופא הסתכלות זו על הרע חוזרת ונשנית פעמים רבות בשיחות ומאמרי תקופה זו (וכפי שנביא מעט מהם לקמן) וא"כ מובן שאף שענין זה הי' כבר קודם אך לא באותו תוקף כפי שהוא בשנה זו.

וכפי שנתבאר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ כמה פעמים שישנם דברים שקיבלו משנה תוקף בדור זה ובפרט בשנה זו וכפי שצוטט לעיל משיחת ש"פ ויחי תשנ"ב ועד"ז בשיחת ש"פ בלק תנש"א שככל שמתקרבים לגאולה מתגבר יותר הרגש הטוב שבצומות, ושם שהוא בכללות בדורנו זה ובפרטיות יותר בשנה זו. ועוד.

[ואולי יש לקשר זאת עם המבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א<sup>22</sup> שכאשר יש גילוי אלקות והוא אינו בכל מקום זוהי הוכחה שאין זה גילוי עצמות כי בעצמות אין הגבלות. וכמו שהוא במקום ניתן לומר שעד"ז הוא בזמן שכאשר הגילוי קיים רק לעיתים זוהי ההוכחה שאין הוא שלם.

ועד"ז נאמר בנדו"ד שמה שרואי שהסתכלות זו חוזרת ונשנית בכל פעם, זה מורה על תקופה המיוחד והעדר ה'הגבלה' שלה<sup>23</sup>].

## ו

### הסתכלות גאולתית בשיחות התקופה

והנה את הסתכלות הנ"ל ניתן לראות בכמה וכמה שיחות שנאמרו בתקופה זו ונביא כאן מספר דוגמאות מהשבועות הסמוכים לאמירת שיחה זו דש"פ כי תשא:

(21) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 689 ואילך.

(22) סה"מ מזוקט ח"ו ע' קלה.

(23) ואולי יש לקשר זה עם ביטויי כ"ק אד"ש מה"מ הנפלאים אודות התגלות המשיח באותה השנה. וראה הערה 18.

**שיחת ש"פ יחי תשנ"ב<sup>24</sup>**: שם מאריך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר אודות עשרה בטבת שאף שבחיצוניות זו ירידה גדולה ביותר ופתיחת כל עניני החורבן (שע"כ צמים גם אם חל בשבת<sup>25</sup>) אעפ"כ פנימיות היום הוא יום רצון והכוונה שבמצור מתחילתו הוא רק העלי' שתהי' עי"ז - התשובה.

ויתירה מזו מבאר<sup>26</sup> שם שגם החורבן עצמו (משום שלא עשו תשובה) מטרתו להוסיף עליו על מה שהי' קודם וכן הוא גם בנוגע למבטא החורבן (בנבואת יחזקאל<sup>27</sup>) - ברזל - שאף שבחיצוניות הוא ענין שלילי אך לעת"ל לא זו בלבד שיחדל להיות שלילי אלא אף יתהפך לקדושה ועד שבבית המקדש השלישי ישתמשו בו כחלק מבנין המקדש.

**שיחת ש"פ שמות תשנ"ב<sup>28</sup>**: שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות ירידת בני' למצריים שאף שבחיצוניות היא ירידה גדולה בפנימיות היא עלי' עצומה.

וכלשונו הק' (ס"ב): "כל הענין ד"הבאים מצרימה" הוא לאמיתו - "גאולת ישראל". וזה שבינתיים ישנה ירידה ה"ז בחיצוניות, אבל בפנימיות, הירידה גופא היא (לא רק בשביל ועל מנת העלי' שבגאולת מצרים, אלא יתירה מזו -) חלק מהעלי' והגאולה עצמה, עד - העלי' שהגאולה האמיתית והשלימה. ומשום כך אומר המדרש על "ואלה שמות בני' הבאים מצרימה" - "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", שכוונתו גם על הגאולה העתידה לבוא".

ובהמשך השיחה מבאר באריכות איך כבר בתוך הגלות צריך לגלות את הפנימיות - גאולה ולהחדיר זאת לחינו.

**שיחת ש"פ בא תשנ"ב<sup>29</sup>**: שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הוזהר<sup>30</sup> ע"כ שמשוה 'פחד' להיכנס אל פרעה שבפשטות הסיבה היא משום תוקף הקליפה. ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה למעליותא שהוא דוקא משום מעלתו העצומה והעצמית ד'אתפריעו כל נהורין<sup>31</sup> שגם בגבול מאיר הבלי גבול וע"ד 'מקום הארון אינו מן המידה'<sup>32</sup> עיי"ש באריכות.

עכ"פ נמצא שענין שבחיצוניות הוא שלילי ביארו כ"ק אד"ש מה"מ באופן חיובי - הטוב העצום שבתוך הרע.

**שיחת ש"פ בשלח תשנ"ב<sup>33</sup>**: שם מביא כ"ק אד"ש מה"מ דברי המדרש<sup>34</sup> אודות כך שהקב"ה הולך את בני' ארבעים שנה במדבר יותר מהנצרך ע"פ סדר הרגיל - אחד עשר יום, שבחיצוניות הוא ענין שלילי, ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד הוא למעליותא בשביל להחדיר

(24) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 228 ואילך.

(25) ראה הנסמן שם הערה 32.

(26) ס"ד ואילך.

(27) ד, ג.

(28) שם ע' 244 ואילך.

(29) שם ע' 280 ואילך.

(30) ויחי לד, ג.

(31) זח"א רי, א.

(32) יומא כא, א. וש"נ.

(33) שם ע' 308 ואילך.

(34) שמו"ד פ"כ, יג.

בחי' 'אחד עשר' שלמעלה מהשתלשלות בפנימיות.

קונטרס 'בך יברך ישראל'<sup>35</sup>: שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות הסתלקות הרבנית שאף שבחיצוניות הוא ענין שלילי אך כיוון שאנו בדור הגאולה ברור שהוא רק בשביל להביא לעלי' הכי גדולה - גאולה האמיתית והשלימה.

שיחת ש"פ תרומה תשנ"ב<sup>36</sup>: שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד כל הירידה שבחודש אב היא רק בשביל העלי' בשבחודש אדר. וכלשונו הק' (ס"א): "לשון חז"ל "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה" בא ללמד, שמיעוט השמחה בחודש אב נכנס באותו תוכן של ריבוי השמחה בחודש אדר ("כשם . . . כך"). שכן כוונת ותכלית מיעוט השמחה בחודש אב היא רק בכדי להפכו מחשוכא לנהורא וממיררו למיתקו".

## ז

### התבטאות ענין זה בדין חמץ לעת"ל

והנה מלבד זאת שיתגלה לעת"ל שכוונת הירידה היא עלי', נתבאר בכ"מ שגם הרע בעצמו יהפך לקדושה וכמ"ש 'אז אהפוך אל עמים'.

וממקומות אחדים משמע שתהי' לזה התבטאות למעשה בפועל. וכמו בשיחת ש"פ ויחי הנ"ל דהברזל שכעת מורה על ענין שלילי - לעת"ל יהפך ויהי' ניתן לבנות ממנו בביהמ"ק. ונראה שעד"ז הוא בנוגע לשאר איסורים שכל איסורם הוא משום הרע שבהם ולעת"ל שיתבטל הרע בתכלית יהיו מותרים<sup>37</sup>.

וכמו לדוגמא: בנוגע לאיסור חמץ כתב המהרש"א<sup>38</sup> וז"ל "טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא היצר הרע הוא כוחו של הס"א שרו של עשו שיכרת בזמן הגאולה". ועד"ז כתב הרדב"ז<sup>39</sup> דזהו הטעם העיקרי על השבתת החמץ.

ונמצא א"כ שלעת"ל ש'מביאו הקב"ה ליצה"ר ושוחטו'<sup>40</sup> ויבטל כל ענין הקליפות והרע - וכלשון המהרש"א "שרו של עשיו שיכרת בזמן הגאולה" יש מקום לומר שאז לא יהי' איסור באכילת חמץ<sup>41</sup>. וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ<sup>42</sup> במנהג לאכול מצה 'שרויה' בסעודות אחש"פ שהוא משום שאז מתגלה הארת המשיח ולא שייך כ"כ החשש מחמץ<sup>43</sup>.

(35) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 344 ואילך.

(36) שם ע' 380.

(37) וע"ד שמבאר כ"ק אד"ש מה"מבד"מ יום ב' דחה"ש תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566) שבי"ד הגדול יפסקו אז ע"פ שכלם כך.

(38) פסחים ה, ב ד"ה 'בשכר שלשה ראשון'.

(39) שו"ת ח"ג סי' תתקעז. וראה שם ששולל כל שאר הטעמים ומקבל רק טעם זה.

(40) סוכה נב, א.

(41) כפשוט שאין בזה לקבוע הלכה והוא רק לענ"ד.

(42) לקו"ש חכ"ב ע' 30 ואילך עיי"ש באורך.

(43) אך כמובן שיש לחלק דהרי שם מדובר רק אודות חשש חמץ.

## חידוש רבינו בשחיטת שור הבר ע"י הקב"ה

ביא תירוץ כ"ק אד"ש מה"מ כיצד תהי' מותרת שחיטת שור הבר ע"י הקב"ה לעתיד לבוא / יביא תירוצי החתם סופר והידי משה שמתרצים ג"כ התירוץ הנ"ל / יבאר את החילוק בין תירוציהם לתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר החיסרון שבכ"א מהתירוצים, ומדוע אין הם נקראים חידוש בתורה / יבאר החידוש שבתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ

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

### א

#### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשחיטה דלע"ל

בשיחת יום ב' דחג השבועות ה'תנש"א<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי המדרש הידוע<sup>2</sup> בענין הקניגיא שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים לעתיד לבוא, עם הלוייתן ושור הבר. וזה לשון המדרש: "כיצד הם נשחטים, בהמות נותץ ללוייתן בקרניו וקורעו ולוייתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו". ומקשה המדרש: "וזו שחיטה כשרה היא, ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין חוץ ממגל קציר והמגירה והשנים מפני שהן חונקין"? ומתרץ: "אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא חידוש תורה מאתי תצא".

היינו, שהשחיטה דשור הבר לע"ל היא באמת דבר מחודש לגמרי, שבהלכה בזה"ז אסור לשחוט כן, ולע"ל תהי' שחיטה זו כשירה.

ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ על מדרש זה ממ"ש הרמב"ם<sup>3</sup>: "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת". והכיצד שייך שדבר שעכשיו הינו אסור באכילה יותר לע"ל, היפך כלל זה שא"א לתורה ולהלכותי' להשתנות?

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ את המבואר בספרי האחרונים, שהשחיטה דשור הבר בסנפירי הלוייתן הוי כעין הוראת שעה, ולכן אי"ז בסתירה לכלל שהתורה אינה משתנית לעולם. שהרי ידוע שעל אף ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם", הנה לנביא מותר לצוות עלינו לשנות ממצות התורה בתור הוראת שעה, ואי"ז סותר להא דהתורה אינה משתנית. וכ"ה גם בנדו"ד,

(1) סה"ש תנש"א ע' 566 ואילך.

(2) ויק"ר פי"ג.

(3) הל' יסוה"ת רפ"ט.

דבאמת יהי' אסור גם לע"ל שחיטה באופן כזה, ורק שכחוראת שעה תהי' שחיטה זו מותרת.

אך כ"ק אד"ש מה"מ דוחה ביאור זה [ולכאורה מפני שהרי אם היתר השחיטה הוא כ"הוראת שעה" דנביא, הנה אי"ו "חידוש תורה", שהרי דין זה הי' יכול להיות גם קודם לע"ל]. ומבאר, שההיתר דשחיטה זו לא יהי' בתור הוראת שעה, אלא שלע"ל יתגלה [ע"י הבנת הסנהדרין בשכלם, כפי שמאריך שם] שדיני השחיטה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו, ורק שעכשיו לא זכינו שיתגלה לנו דין זה, והוא יתגלה רק לע"ל. וממילא מובן שאי"ז בסתירה כלל להך דהתורה לא משתנית כנ"ל, כי שחיטה זו מעולם לא היתה אסורה ע"פ התורה<sup>4</sup>.

ובהמשך השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע נשתנית הך שחיטה מכל השחיטות [אע"פ שהטעם לכך יתגלה רק לע"ל - שהרי זוהי ה"תורה חדשה מאתי תצא"], והוא מכיון שהשוחט בשחיטה זו הוא הקב"ה בעצמו, ולכן מותרת שחיטה זו.

וזוהו החידוש שיתחדש לע"ל, שאם שחיטה אסורה זו נעשית ע"י הקב"ה - הרי היא מותרת, ומאז ומתמיד היתה מותרת, אלא שרק לע"ל ענין זה יובן בשכלם של הסנהדרין, ויפסקו דין זה להלכה.

## ב

### תירוצי האחרונים בענין זה

והנה, מצינו כבר כמה מגדולי ישראל בדורות האחרונים, שתירצו מעין הך תירוצא דכ"ק אד"ש מה"מ, ומהם:

החת"ס בתשובותיו<sup>5</sup> כתב וז"ל: "אין הכוונה שיחדש תורה חדשה ודין חדש ח"ו, אלא שאפי' אנן נמי נשחוט במגירה אם הי' אפשר לומר ברי לי שלא פגעתי ולא קרעתי אלא שאין אדם יכול לומר כן ואפי' יאמר לא מהמנינן לי' מי יכול לשער זה אבל הקב"ה ששוחט בעצמו יכול לומר ברי לי וא"כ היינו תורה חדשה מאתי תצא".

והיינו דהאיסור לשחוט בסכין פגומה אינו מעצם הדין, ורק שמחשש שמא ינחור ולא ישחוט אסור לשחוט בסכין פגומה. אמנם הקב"ה יכול לשחוט גם בסכין פגומה ואין חשש לענין זה.

ובידי משה<sup>6</sup> תירץ ג"כ מעין זה, וז"ל: "להקב"ה מותר לשחוט גם בסנפירין אבל לבני אדם אשר נתנה להם התורה לצרף את לבכם ולקבוע בהם רחמנות להם אסור בסנפירין כי הוא צער בעלי חיים".

והיינו דכיון ששחיטה זו נעשית ע"י הקב"ה, והוא אינו מוגבל במצותיו, לכן מותר לנו לאכול הבשר דמשחיטה זו, כיון שהקב"ה מותר לו לשחוט גם באופן שלנו אסור, כי הוא אינו

(4) ומדמה זה לענין שחוט חוץ דאליהו בהר הכרמל, וכן להענין דשחיתת התמידין בשבת בביהמ"ק, שאי"ז שהותרו ענינים אלו באופן זמני וכהוראת שעה, אלא שמלכתחילה היו ענינים אלו גדר בפני עצמם, ולא חלו עליהם גדרי ההלכה הרגילים.

(5) יו"ד סנ"ט.

(6) על המדרש.

מוגבל בזה.

ולפי זה יוצא שהנך תרי רבבי תירצו ממש כעין ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ, שכל ההיתר דשחיטה זו הוא שנעשית ע"י הקב"ה, וא"כ צריך להבין מהו החידוש בתירוץ שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה.

## ג

### דחיית התירוצים הנ"ל ומה שצ"ע בזה

והנה, בהערה 137 בשיחה הנ"ל מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ב' התירוצים הנ"ל, ודוחה אותם מכיון שאין טעמים אלו קשורים להחידוש תורה דלעתיד לבוא. וטעמא בעי, מדוע אי"ז נחשב כחידוש תורה דלע"ל.

ובפשטות יש לומר, שהחיסרון בהתירוצים הנ"ל הוא שהם מדגישים רק את ה"גברא" - הקב"ה, שהוא השוחט, ואין מדגישים כ"כ את התקופה דלע"ל. אמנם באמת אי אפשר לומר כן, כיון שא"כ קשה אותו הדבר גם על הביאור בהשיחה, שגם הביאור שבשיחה הוא מצד השוחט שהוא הקב"ה, ואין הוא קשור למהות התקופה דלע"ל.

ואין לומר שהחידוש בתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ הוא שדין השחיטה משתנה לגמרי, דהיינו שבפועל יהי' מותר לנו לאכלו, כיון שגם בתירוצים הנ"ל הנה סוכ"ס מותר בשר השור באכילה, וזהו חידוש תורה עצום.

## ד

### החסרון בתירוצים הנ"ל

ויש לבאר החסרון דכל אחד מהתירוצים הנ"ל בפ"ע:

הביאור דהחת"ס, דההיתר דשחיטה זו הוא מצד יכלתו של הקב"ה לשחוט שחיטה כשירה גם בסכין פגומה, הנה אי"ז חידוש בתורה כלל. ואע"פ שבפועל יפסק הדין להתיר בשר השור באכילה, הנה מ"מ אין זה חידוש בתורה.

והטעם לזה הוא, דחידוש בתורה פירושו שיתחדש איזה מושג וגדר בתורה שלא היתה כמוהו קודם לכן, דהיינו שלא רק שנפסוק הדין למעשה באופן שונה, שהרי שינוי פסק דין אינו מכריח שנתחדש כאן איזה ענין. וחידוש אמיתי הוא כשנתחדש ענין ומושג חדש, שלא ידענו אותו קודם לכן.

ובכדי להבין זה, נביא דוגמא מדין מילה, שאסור למול תינוק כשהוא במצב מסוכן. ונתאר לעצמנו מצב בו יש איזו סכנה בהמילה, ופסקו שאסור למול התינוק, ולאחמ"כ בא מוהל חדש מומחה גדול, ואמר שביכלתו למול התינוק באופן שלא יהי' שום סכנה, ומכיון שהוא מומחה וכו' - התירו לו למול את התינוק. ובפשטות נראה שיש כאן חידוש בתורה, שמקודם היתה מילה זו אסורה, ועכשיו היא מותרת. אבל באמת ודאי שאי"ז חידוש כלל מצד גדרי התורה,

שהרי הגדרים והיסודות בתורה נשארו אותו הדבר בלא שינוי, ורק שלמעשה בפועל - בגלל המציאות שישנו מוהל מומחה וכו' - התירו מה שהי' אסור קודם לכן (והיינו שנתגלה שבאמת מעולם לא היתה סכנה במילת תינוק זה).

וחזינן א"כ שגם כאשר ישנו שינוי בפסק הדין מן הקצה אל הקצה - שמקודם הי' אסור לערוך את המילה, ועכשיו מותר, הנה אי"ז נקרא חידוש בתורה כלל.

וכמו"כ בנדו"ד גבי שחיטת שור הבר, הנה ביאור החת"ס אינו חידוש בתורה כלל, ורק שביאר שהקב"ה הינו המומחה הגדול ביותר בעולם, ולכן יכול לקחת סכין פגומה, ולשחוט בה שחיטה כשרה וחלקה, מה שאינו שייך אצל בני אדם, אבל אין כאן איזה חידוש בתורה. וזאת מכיון שמאז ומקדם היו ב' אופנים בחתיכת צואר הבהמה: שחיטה ונחירה, ובסכין פגומה ישנו חשש שינחור במקום לשחוט, ולכן אסור לבנ"א לשחוט בסכין פגומה. אמנם הקב"ה שהוא יכול להשתמש בסכין פגומה, ולשחוט בה שחיטה כשירה וחלקה, יכול לשחוט באופן כזה, ולכן מותר לנו לאכול משחיטה כזו. אבל אין כאן איזה חידוש בגדרי התורה, ורק שינוי בהנהגה בפועל שמוותר לנו לאכול בשר זה.

וכמו כן יש לבאר החיסרון שבתירוץ הידי משה הנ"ל, שתירץ שהקב"ה אינו מוגבל במצותיו, ולכן יכול לשחוט גם באופן שלנו אסור<sup>7</sup>:

מובן בפשטות, שגם ענין זה אינו חידוש בתורה, אלא ביטול דברי התורה, לומר שהקב"ה אינו צריך לקיים את דיני התורה כלל. וא"כ קשה לומר שהחידוש בתורה דלע"ל הוא שהקב"ה אינו צריך לקיים את דיני התורה ולכן דיני התורה בטלים לפני הקב"ה.

## ה

### החידוש בתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ

אבל בעומק יותר, יש לומר בזה באופן אחר קצת:

ובהקדים, דלכאורה תי' הידי משה הוי בדומה ממש לתי' כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה, שתירוץ הידי משה הוא שהקב"ה אינו מוגבל בדיני השחיטה בתורה, ותירוץ כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הוא שדיני שחיטה מלכתחילה לא נאמרו על שחיטה זו כיון שהיא ע"י הקב"ה, וצריך להבין החילוק ביניהם, ומה נתוסף בביאור שבשיחה.

וי"ל שישנו שינוי עיקרי בין ביאור הידי משה - שלהקב"ה אין אותו דין שיש לנו בדיני שחיטה, לביאור שבשיחה - שישנו גדר חדש בתורה שמתיר להקב"ה לשחוט באופן כזה. כלומר, שישנו חילוק בין אם הקב"ה הוא שונה לגמרי מאתנו, וכתוצאה מזה שחיטתו ניתרת (גם) ע"י התורה, או שבתורה יתחדש גדר מיוחד ושונה ומחודש, וגדר זה מתאים רק להקב"ה.

והביאור בזה:

7 נוסף להשאלה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בההערה, מכך ש"מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", ומדוע מצות שחיטה אין הקב"ה מקיים כלל.



אי נימא כהביאור דהידי משה, נמצא, שהחידוש הוא בזה שהקב"ה אינו נכנס בגדרי התורה (שגדרי התורה אינם חלים על הקב"ה), וכתוצאה מזה התורה תהי' מוכרחת (כביכול) לא לפסול את שחיטתו, אבל אינו נמצא בתורה כלל גדר כזה שמתיר שחיטת הקב"ה.

דהיינו שמצד דיני וגדרי התורה אין שום היתר לשחוט בהמה בסכין פגומה, ורק מפני שהקב"ה אינו נכנס לדין וגדר זה (וכמו"כ אינו נכנס לשאר דיני וגדרי השחיטה<sup>8</sup>), לכן שחיטתו תהי' מותרת (גם) מצד דיני התורה. אבל מצד התורה אין שום היתר כלל לשחיטה כזו.

ובסגנון אחר: זה שישנו יוצא מן הכלל (ששחיטת הקב"ה מותרת), אינו ענין ששייך להכללים, דהיינו שישנו כלל או גדר שמתיר שחיטה כזו, אלא אדרבא מצד הגדרים והכללים שחיטה זו היא אסורה, וזהו 'יוצא מן הכלל', שמכיון שמדובר כאן על הקב"ה לכן ביכלתו שלא לקיים את הכללים ותהי' שחיטתו מותרת. אך ודאי שאי אפשר לקרוא לזה חידוש בגדרי התורה.

אבל לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ יוצא, שלע"ל יתחדש לנו שמאז ומתמיד הי' גדר כזה בתורה - שהתורה מתירה את שחיטת הקב"ה באופן כזה. היינו שישנו גדר שהוא חלק מהלכות שחיטה, ששחיטת הקב"ה היא מותרת, ואע"פ שדבר זה לא נתגלה לנו עדיין, ויתגלה רק לע"ל - הנה זהו חלק מהלכות שחיטה שבתורה.

אלא, שגדר זה בהלכות שחיטה שייך וחל רק על הקב"ה מאיזה טעם שיהי', כיון שרק הוא שייך לכלל וגדר זה, אבל אי"ז תוצאה מייחודיותו של הקב"ה, אלא פרט במצות התורה, שהתורה מתירה שחיטה זו כחלק ממצות שחיטה, וכאילו נימא שייחודיותו של הקב"ה (שיכול לשחוט באופן כזה) הוא תוצאה (כביכול) מגדר התורה בדיני שחיטה.

וענין זה - מהו גדר מחודש זה שיכלל בו רק הקב"ה, יתגלה לנו דוקא לע"ל, ודקא ע"י בי"ד הגדול שיבינו דבר זה בשכלם (כנ"ל), כיון שבחידוש זה מתבטא ייחודיותו של הזמן והגאולה האמיתית והשלימה.

(8) וכמו שמביא שם בהשיחה ששחיטתו מותרת אע"פ שאינו אדם.

## נתינת צדקה לעתיד לבוא

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ה' טבת תשנ"ב שיתנו צדקה לע"ל / יקשה ע"ז משיחת י"ג תשרי תשמ"ז וח"י אלול תשל"ט שלע"ל לא תהי' יותר מצות הצדקה / יביא דברי המעשה רוקח וינסה לתרץ על פיהם שגם לע"ל יהיו אביונים / ידחה דבריו מב' ראיות / יבאר שלע"ל הגויים יהיו האביונים / ידחה ביאור זה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שגם הקדש מקרי צדקה ויבאר עפ"ז

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

### א

#### הסתירה בנוגע לנתינת צדקה לע"ל

בשיחת ה' טבת ה'תשנ"ב<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הקשר בין פדיית הספרים לגאולה השלימה, בכך שגם על הגאולה נאמר "ציון במשפט תפדה", שפירוש פסוק זה הוא שע"י לימוד התורה תבוא הגאולה, שזהו גם ענינם של הספרים שלומדים בהם תורה.

ומסיים שם: "וי"ר . . . שיהי' זירוז ע"ד סמיכות גאולה לתפלה - שזה בלי שום הפסק. ז.א. שעל-ידי מעשה הצדקה ישנה תיכף ומיד (ועוד לפני המשך הדיבור בכל דברים אלו) הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (ביחד עם אלי' הנביא זכור לטוב המבשר את הגאולה). ובמילא יתנו לצדקה (וכל המשך הענינים שלאח"ז) בארצנו הקדושה, ובירושלים עי"ק, ובהר הקודש".

ומדברים אלו (שהוגהו ע"י כ"ק אד"ש מה"מ) מובן, שגם אחר ביאת הגאולה ימשיכו ליתן צדקה.

ולכאורה יש לעיין בזה, שהרי בשיחת י"ג תשרי תשמ"ז אומר כ"ק אד"ש מה"מ בדיוק להיפך, וזלה"ק<sup>2</sup>:

"אמנם, יש את אלו אשר "תואנה הם מבקשים", ומחפשים "קושיא" בכל דבר וממילא מצאו "קושיא" . . . כיון שזה עתה הוזכר שעוד לפני חג הסוכות נצא בריקוד לקראת משיח צדקנו, וביחד אתו נבוא, מתוך ריקוד, אל הזמן דלעתיד לבוא, בארץ הקודש, בעיר הקודש, בהר הבית וכו' - מדוע, איפה, יש להתכונן לכך שבמשך הגלות (בברוקלין או במקום אחר)

(1) ספר השיחות ה'תשנ"ב ח"א ע' 212-213.

(2) התוועדות תשמ"ז ח"א ע' 161-162.

יהי' כל יהודי שמח בחלקו, באכילתו ושתייתו בימי חג הסוכות, והרי הוא יהי' אז "בהר הקודש בירושלים"!?!

"והמענה לזה . . הוא דאדרבה, איפכא מסתברא . . מצות הצדקה שקולה כנגד כל המצות, וכאשר יבוא משיח צדקו וכולנו יחד נהי' בארץ הקודש, ושם גופא - בעיר הקודש, יהי' הכל בשלימות ועד ש"המעדנים מצויין כעפר", ואזי - ירוץ ויבקש "תנו לי לקיים מצות צדקה" ולא תהי' לו אפשרות!".

ומאריך שם בדרישה והתביעה מכאו"א לתת צדקה ככל יכלתו ואף למעלה מזה, כיון שתיכף ומיד מגיע משיח צדקו, ואזי לא יוכלו יותר לקיים מצות צדקה.

ועד"ז נמצא בשיחת ח"י אלול תשל"ט<sup>3</sup>, שע"י שמקיימים פרוזבול נוכה בקרוב ממש להיעוד ד"לא יהי' בך אביון"<sup>4</sup>, ובכל זאת עדיין יהי' הענין דגמ"ח (שהוא גם לעשירים). וגם משיחה זו משמע שכיון שלע"ל לא יהיו עניים ממילא גם לא תהי' אפשרות לקיים מצות הצדקה.

ובאמת כן היא הסברא הפשוטה, שהרי מפורש בגמרא (סוכה מט, ב) שצדקה היא לעניים דוקא, ורק גמ"ח הוא גם לעשירים, ומובן ממילא שלע"ל לא יוכלו לקיים מצות הצדקה. וצריך להבין א"כ מה שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הנ"ל (דה' טבת תשנ"ב) שיתנו צדקה גם לאחרי ביאת הגאולה?

## ב

### נסיון לתירוץ ע"פ דברי המעשה רוקח ודחייתם

והנה, העירני ח"א, שאפשר שהיעוד ד"לא יהי' בך אביון" לא יתקיים מיד בביאת המשיח, ובתחילת ביאתו עדיין יהי' עולם כמנהגו נוהג למשך איזה זמן, ובזמן זה עדין נוכל לקיים מצות הצדקה.

וע"ד מה שמקשה המעשה רוקח על מ"ש הרמב"ם בסוף הל' תשובה ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד כדכתיב כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ומקשה ע"ז שלכאורה אין זה מתאים עם מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מלכים ש"באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב . . וכל המעדנים מצויין כעפר"?

ומבאר בזה, ע"פ מש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות שלו (בפרק חלק), שלע"ל יהיו "עשירים ואביונים, גיבורים וחלשים, כנגד זולתם . . אבל באותם הימים יהי' נקל מאוד על בני האדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדול, וזהו שאמרו שעתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל".

ולפי זה יוצא שעדיים יתכנו אביונים לע"ל, שהרי יצטרכו לעמול מעט בשביל למצוא

(3) נדפסה בלקו"ש חכ"ד ע' 317.

(4) ראה טו, ד.

פרנסה, ועדיין יתכנו אנשים שלא יעמלו מפילו מעט ויהיו אביונים, ויהי' ניתן לקיים בהם מצות צדקה,

אמנם, ביאור זה לכאורה אינו מספיק, ומב' סיבות:

א. מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים לא משמע הכי, שהרי כותב ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות", שלכן "לא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד". ומלשונות אלו משמע שכל העולם - ללא יוצא מן הכלל - יתעסקו רק ב"לדעת את ה'" ולא יצטרכו לעמול כלל.

ב. ביאור זה אינו מתאים כ"כ עם תוכן השיחה די"ג תשרי תשמ"ז הנ"ל שיש לחטוף את הרגעים האחרונים קודם הגאולה כדי לקיים מצות צדקה, ומשמע שלע"ל לא יוכלו לקיים יותר מצות צדקה.

## ג

### הביאור שלע"ל יהיו ב' תקופות ודחייתו

והנה, אפשר לבאר הנ"ל בפשטות ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ<sup>5</sup> שלשיטת הרמב"ם יהיו ב' תקופות בימות המשיח, שבתקופה הא' לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, ובתקופה הב' יהי'.

ועפ"ז אפשר לבאר שבהלכות תשובה מדבר בתקופה הא' שלא יהי' שינוי במנהגו של עולם, ובמילא יהיו אביונים בישראל ויהי' אפשר לקיים מצות צדקה, ובהלכות מלכים מדבר אודות תקופה הב' שאז דוקא "לא יהי' רעב וכו'", ובאמת לא יוכלו לקיים אז מצות צדקה.

אמנם, ביאור זה הוא רק באם נבאר שבהלכות מלכים מדבר הרמב"ם על התקופה הב'. אבל בכמה מקומות<sup>6</sup> מבואר שגם ההלכה ד"באותו הזמן לא יהי' רעב וכו'" מדברת בתקופה הא' דוקא. ולפי זה חוזרת השאלה דלעיל.

## ד

### נסיון ביאור ע"פ מ"ש בס' יפה ללב ודחייתו

ואולי יש לבאר זה ע"פ מ"ש בס' יפה ללב<sup>7</sup>, וז"ל:

"דאף לנכרים נותנים, וזאת התעודה לתי' גאולה העתידה כי יתנו בגויים המתנות לאביונים דלא ימצא עני בישראל וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים. . . הצדקה שיעשו עם הגוים כימי עולם וכשנים קדמוניות בימי אברהם אבינו ע"ה שהי' זן בנ"א ערלים כי כל הגוים ערלים כן הוא לעת"ל כי כל בית ישראל יהיו עשירים מופלגים ובתים מלאים כל טוב ולא ימצא בישראל מי שיקבל צדקה ומוכרחים לעשות צדקה עם הגוים".

(5) לקו"ש חכ"ז ע' 19.

(6) לקו"ש שם ע' 202 הערה 78, (חל"ח) פנחס ה'תנש"א סעיף ו', קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27.

(7) ח"ו סי' תרצ"ד.

ועפ"ז יוצא שהגויים יהיו האביונים דלע"ל, וא"כ אין זה סותר לכך שכבר בתקופה הא' יהיו ישראל עשירים ו"לא יהי' שם לא רעב וכו'".

אמנם ביאור זה אינו מתאים לגמרי עם המבואר בשיחת ה' טבת תשנ"ב הנ"ל, שיותר מסתבר לומר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ למצות הצדקה כפשוטה שהיא לישראל דוקא.

## ה

### ביאור כהנ"ל ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א

ויובן כל הנ"ל בהקדים מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לנתינת צדקה<sup>8</sup>, שמה שכתב כ"ק אדה"ז בתניא שבצדקה שהיא לצורך תיקון נפשו מותר ליתן יותר מחומש, הנה זהו דוקא בצדקה לעניים, אבל להקדש וערכין אסור ליתן יותר מחומש. ומבאר שכן מדויק גם בדברי הרמב"ם בדיני צדקה.

וכמ"ש בהערה 36 שם וזלה"ק: "ולשון "אל יבזוז" שבש"ס בבלי . . י"ל דלהרמב"ם אינו מדבר בצדקה לעניים (כבפרש"י שם) אלא בבזבוז להקדש (וכיו"ב) . . וגם בכתובות (סז, סוע"ב) "איייתי לי חושבנאי דצדקה" אין הכוונה לצדקה לעניים (כלפנ"ז שם "הוה עניא כו") כ"א לשם כללי לכל עניני צדקה שלו (כולל הקדשות וכיו"ב). ועצ"ע".

ומבואר אם כן שגם הקדשות וערכין הם בכלל צדקה, והנותן להם ממון מקיים מצות צדקה. ולפי זה אפשר לבאר שב' השיחות הנ"ל מדברות בתקופה הב', ומ"ש בשיחת ה' טבת תשנ"ב שיתנו צדקה לע"ל אינו סותר למ"ש בשיחת י"ג תשרי תשמ"ז שיש לחטוף הרגעים האחרונים בגלות ליתן צדקה, כיון שצדקה לעניים אכן לא תהי' לע"ל ויש 'לחטוף' ולקיימה, אמנם מצות הצדקה יהי' ניתן לקיימה גם לע"ל בהקדש וכיו"ב.

ויש לומר שזה מדויק בלשון כ"ק אד"ש מה"מ שיתנו צדקה "בארצנו הקדושה, ובירושלים עי"ק, ובהר הקודש", שבזה מרמז שכוונתו לעניני הקדש.

ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ה' טבת תשנ"ב הנ"ל<sup>9</sup> בנוגע לעצם מצות הצדקה, וזלה"ק:

"ומזה מובן שיש להוסיף עוד יותר במצות הצדקה, ומה טוב שההוספה בצדקה תהי' תיכף ומיד, כדי שגם הגאולה (שבאה ע"י מצות הצדקה) תבוא תיכף ומיד. ובפרט שכיון ש"אין גו' אתנו יודע עד מה" הרי יתכן שהדבר היחיד שחסר להבאת הגאולה אינו אלא נתינת מטבעות אחדות לצדקה!...

"ומצוה שבאה לידינו ממש עתה - יתנו לאחר תפלת ערבית לכאו"א מהנמצאים כאן שליחות מצוה לצדקה... שטר על מנת ליתנו לצדקה עבור דבר טוב או מוסד טוב". עכלה"ק.

שמדייק בלשונו "עבור דבר טוב או מוסד טוב", ולא "לעניים" וכיו"ב, כיון שדוקא צדקה למוסד וכיו"ב יהי' גם לע"ל, משא"כ לעניים שלא יהיו כנ"ל.

(8) לקו"ש חכ"ז ע' 220. וש"נ.

(9) ספר השחזות שם ע' 193-192.

## ימות המשיח וביאת אליהו

יקדים שבדברי הרמב"ם בענין ביאת אליהו ישנם ב' אופנים / יביא הביאור הנפוץ שגם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ישנם ב' אופנים אלו / יקשה שלכאורה דחוק לומר כן / מבאר ב' האופנים ברמב"ם / יקשה על כך ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בסדר סימני הרמב"ם / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שדעה הא' קודמת לדעה הב' / ישלול הביאור לפ"ז שנמצאים עכשיו בימות המשיח לפני עמידת המשיח / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שמבאר להיפך / יבאר דקאי אב' ביאות כשיטת כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ / יביא רשימת כ"ק אד"ש מה"מ שמשמע להיפך / יבאר דאדרבה יש בה ראי' להנ"ל

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

### הקדמה

ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב) מובאות ב' דעות בענין ביאת אלי', דעה א' האומרת שאלי' יבוא בתחילת ימות המשיח, ודעה ב' האומרת שאלי' יבוא לפני ביאת המשיח.

והנה מצאנו באחרונים שקו"ט איזו דעה משניהן קודמת בזמן, האם הדעה הב' קודמת לדעה הא' או שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

והנה בכל הספרים וקובצי הפלפולים שיוצאים לאור, מקובל ומבואר כדבר הפשוט שגם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ יש בזה ב' אופנים, דהיינו אופן אחד (כאופן הא' דלעיל) שדעה הב' קודמת, ואופן ב' (כאופן הב' דלעיל) שדעה הא' קודמת.

והדברים מעוררים תמה, כי הנה, בכל הנוגע לסוגיות של משיח ותחיית המתים ועולם הבא, מצאנו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ קו מיוחד, והוא שלמרות אי ההבהרה והערבובי' הגדולה לכאורה, השוררת בזה ברבים מדברי הראשונים והאחרונים, בא כ"ק אד"ש מה"מ (ועוד לפני הנשיאות) לברר וללבן הענינים ולהשכין שלום וסדר בדברים, כך שתתקבל לנו תמונה די ברורה מכל המבואר ומדובר בזה [כדוגמא ראשונית ויסודית בזה, יש לציין לאגרת כ"ק אד"ש מה"מ (אג"ק ח"ב ע' סב) על ג' התקופות דעוה"ז, ימוה"מ ועוה"ב, ועוד].

למרות כן ואעפ"כ, הרי ע"פ ההבנה של הקובצים כו' יוצא, שבסוגיא זו דביאת אלי', יצא לנו היפך הדברים ממש. דהיינו, שבנוסף לערבובי' הגדולה השוררת בזה בלאו הכי בדברי האחרונים, בא כ"ק אד"ש מה"מ ועוד הוסיף ערבובי' על ערבובי' ביצירת מהלך שבה הוא חוזר מדבריו הלוך וחוזר כמה פעמים, וכל פעם בפשיטות מוחלטת כאילו מעולם לא אמר אחרת

- כמו שיתבאר להלן.

עוד זאת בכ"ו, ע"פ הבנה זו של הקובצים כו' יוצא, שבאיזה אופן שרק ניתפס, אם כאופן הא' או כאופן הב', הרי זה יהי' סותר ליסוד שקבע כ"ק אד"ש מה"מ בסדר הסימנים של הרמב"ם.

כי הנה ידועים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ח"ה (ע' 149), וזלה"ק:

לאחרי ביאתו (דמשיח) ועל ידו תהי' 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 במצות . . 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)".

אשר לפ"ז בעניננו, את"ל 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 כ"ק אד"ש מה"מ ב' אופנים כלל, אלא רק אופן אחד ויחיד המשכין סדר ושלוש בין שינוי הדעות וחילוקי האופנים שקיים בזה בין דברי הגמרא לרמב"ם, ושמהלכו של כ"ק אד"ש מה"מ בזה, בנוי כולה על סדר הסימנים של הרמב"ם.

## ב

### מקורות דברי הרמב"ם והקושי באופן הביאור בדבריו

והנה ב' הדעות בביאת אלי' בלשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ב) הן:

א. "ראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין 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".

ב. "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו".

והנה מקור דעה הא' - שאל' בא לעשות שלום בעולם - הוא מהמשנה דסוף 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 הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם."

ומקור דעה הב' - "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו" - הוא מגמרא דעירובין (מג, א):

"תא שמע הריני נזיר ביום שכן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימות החול ["דילמא אתי" - רש"י]. 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" - רש"י] 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" - רש"י]."

וממשיכה הגמ': "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" - רש"י]. . בחד בשבא לישתרי. . אלא דקאי בשבתא וקא נדר וביום טוב וקא נדר וההוא יומא דשרי לי' מיכן ואילך אסיר לי'".

והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר כהבנתם אמנם של רוב האחרונים, שדעה הב' קודמת לדעה הא'.

ברם שיטה זו - מעוררת תמה, כי הנה דעה הב' מקורה הרי בגמ' דעירובין, והרי הגמ' דעירובין 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!?

ועיקר השאלה בזה היא לפי שיטתו הידועה של כ"ק אד"ש מה"מ שעומד בהקפדה על סדר הסימנים של הרמב"ם:

כי הנה בדברי האחרונים מצאנו<sup>2</sup> שכותבים שמלחמת גוג ומגוג תהי' אחרי בנין המקדש.

(1) לע"ע מצאתי שאלה זו רק באגרות משה ח"ו (או"ח ח"ד ספ"א ע' קסד, ב), והוא מתרץ שמלחמת גוג ומגוג תהי' בלא כלי נשק (ומוכיח כך מפסוקי נ"ד). 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 המשך הפעולות שאח"כ בבנין המקדש וקייבון 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 קייבון נדחי ישראל, היינו לפי שיטתו שכל זמן שלא 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)], וא"כ לא שייך אח"כ שתהי' עוד מלחמה דגוג ומגוג.

(2) ע"י כלי חמדה עה"ת פ' שמיני כה, ב (ע"פ הירושלמי במעשר שני (פ"ה ה"ב) האומרת "שביית 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".



זאת אומרת לדעתם, שתחילה יבוא המשיח (כדעה הב') 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, וממילא ודאי יש לסמוך שיש להם דרך ואופן ליישב את זה, אך אין זה נוגע אלינו.

ברם לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמקפיד על סדר הסימנים של הרמב"ם, ובסדר הסימנים הרי מפורש ש'ניצחון המלחמה' הוא לפני בנין המקדש ('וילחם מלחמת ה'... עשה והצליח ובנה מקדש במקומו') ומובן שהיינו כדי שיבנה המקדש מתוך מצב של מנוחה ושלום (וכבנין שלמה שנבנה על ידו דוקא, כי שלום ומנוחה יהי' בימיו)<sup>3</sup>, א"כ איך שייך שאחרי ביאת

וכך הוא לכאורה הבנתם של רבים מהאחרונים. ועי' של"ה בהקדמת תולדות אדם בית דוד קמא (ע"פ דברי הירושלמי האלו) שבית המקדש יבנה 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 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 יהי' ניצחון המלחמה (ע"י משיח בן יוסף - לפי דברי השל"ה והגר"א) רק נגד האומות שמסביב - כדי לבנות המקדש, ורק אח"כ יהי' ניצחון שלם נגד כל האומות במלחמה דגוג ומגוג (ע"י משיח בן יוסף לפי דברי השל"ה והגר"א) כדי לקבץ נדחי ישראל [בלשוננו של הכלי חמדה - כדי "לגאול אותנו מן העכו"ם"].

יש 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 מג, 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".

[וי"ל שגם התוס' (שם ד"ה ואסור) נטו מפרש"י בזה (עי' כרתי ופלתי סו"ס סי' ק"ז 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].

וי"ל בסברתם של הריטב"א ורבנו פרץ, שהיות שלפי שיטת הגמרא ביאתו דמשיח תהי' באופן שמייד כולם יהיו עבדים לישראל (וכן גם ביאתו תהי' למעלה מ'י, כדאיתא בגמרא שם), מובן שביאתו תהי' מתוך הנהגה נסית (ולא בסדר והדרגה שע"פ דרך הטבע, שתחילה ילחם מלחמת ה', ורק אח"כ - בשלב הבא - יצח כו', כדברי הרמב"ם בזה), ממילא אם יבוא, סכיו 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. ואוי"ל בדברי האחרונים האלו ע"פ שיטתם דהריטב"א ורבנו פרץ, שמלחמה דגוג ומגוג תהי' מלחמה רוחנית וכיו"ב, ולא מלחמה ממש. וצ"ב.

(3) [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 שבזה, אבל בנוגע למשיח, הרי ע"פ הבטחת התורה הוא יחזיר שלימות קיום התנומ"צ דוקא (רמב"ם הל' תשובה פ"ח והל' מלכים פ"א וי"ב), וא"כ ודאי שייקיים ג' המצות בשלימותן ובאופן דלכתחילה, והיינו לפי סדרן דוקא (עי' לקו"ש ח"ח ע' 272 הע' 39 דמשיח בונה המקדש, וכ"ה בכ"מ), ובפרטיות, שהוא יצח במלחמה בניצחון מוחלט ונצחי כדי לבנות מקדש נצחי (עי' לקו"ש שם ע' 281 הע' 66 שבבנין המקדש ישיג גדר וענין של ודאות).

לפי"ז מובן שקשה מאוד לומר (ע"ד כמ"ש לעיל הע' הקודמת בדברי האחרונים) שתחילה יהי' ניצחון המלחמה (והשגת מצב של מנוחה) רק כדי לבנות המקדש, ורק אח"כ תהי' מלחמה נוסף נגד גוג ומגוג כדי לקבץ נדחי ישראל,

[עי' שיחת ש"פ לך לך תשנ"ב סעיף ו: "והחידוש כעת [כלומר: בביאת המשיח (לעומת כיבוש הארץ בימות יהושע ובבית שני, כמפורש בהמשך דברי השיחה "כיון שבאותו הזמן כו"ם). 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

המשיח' (שלפי דעה הב') שאז 'כולם עבדים לישראל' - אשר לפי דברי הרמב"ם זאת אומרת שכבר נצח המלחמה והושג מצב של מנוחה המאפשר לבנין המקדש - עוד תהי' מלחמה של גוג ומגוג.

## ג

### אופן א' בהדרן תשמ"ז

והנה המבואר לעיל הוא לפי הבנת הקובצים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ודעת רוב האחרונים שדעה הב' קודמת לדעה הא'.

ברם מצאנו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שאומר גם באופן אחר, והוא שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

והדברים מופיעים בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ס"ז, וזלה"ק:

"ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליי". . לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא "שלפני ביאת בן דוד יבוא אלי' לבשר" (אע"פ שיעמוד כבר לפני"ז, "קודם מלחמת גוג ומגוג, ויעשה כמה ענינים כו")<sup>4</sup>. (וכך מבואר גם בשיחת ו' תשרי תשמ"מ סעיף כ"ה, עי"ש)<sup>5</sup>.

והנה בקובצים וגיליונות הנ"ל מבואר בזה, שלפי מהלך זו בהדרן שדעה הא' קודמת לדעה הב', יוצא שישנו מציאות של 'ימות המשיח' (דבריו של דעה הא') לפני ביאת המשיח (דבריו של דעה הב'), ויש שהרחיקו לכת לומר עוד יותר וכתבו, שעפ"ז יש לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ האומר שבימינו כבר נמצאים בימות המשיח.

כי הנה ז"ל כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב (ס"ז):

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 כ"ק אד"ש מה"מ, 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 פי"ב ה"ד)", דהיינו, אף שבביאת המשיח יצטרכו לכאורה תחילה לכבוש א"י, אעפ"כ מדייק כ"ק אד"ש מה"מ מהרמב"ם שע"ז לא יצטרכו מלחמה, אלא כל המלחמה (כדי לבנות המקדש) תהי' נגד אלו שמסביב לא". שמוכן שבמהלך כזה שאפי' כדי לכבוש א"י לא יצטרכו מלחמה, קשה מאוד לומר שאחרי הניצחון כדי לבנות מקדש עוד יהיו מלחמות].

בכל אופן אפי' אתל"כ בדברי הרמב"ם, הרי זה ברור שלפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ אין סיבה והכרח לומר כן, כי כמו שיתבאר להלן, לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ אין מקום כלל לסברה זו שדעה הב' קודמת לדעה הא', וממילא מלכתחילה אין סיבה לומר שתהי' מלחמה דגוג ומגוג אחרי הניצחון כדי לבנות המקדש.

(4) וכ"ה שם ס"ב: "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש".

(5) שיטה זו שדעה הא' קודמת לדעה הב', מצאנו רק באחרונים בודדים. עי' אגרות משה שלעיל, ועי' ימוה"מ בהלכה ח"א ס"ב שמביא שכ"כ גם בלקוטי סופר ח"ב (מצוה כד, ע' א, ג) ובספר תורת 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". אך עי' ס' חיים שאל ח"א ס' צ"ח שכתב שדברי התו"ט טעות סופר.

"בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות".

ועפ"ז כתבו, שע"פ מ"ש בהדרן שישנה מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח, יש לומר שאלו הם גם דברי כ"ק אד"ש מה"מ 'בימינו אלו - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו', דהיינו, שנמצאים בימות המשיח שלפני ביאת המשיח (ולא שישנו כבר המשיח)<sup>6</sup>.

ואלו גם מסתייעים מדברי הגמ' (סנהדרין צז, א וע"ז ט, א) האומרת שישנו מציאות של ימות המשיח מאז תחילת אלף הה'. וז"ל הגמרא:

"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 מהן [משני אלפים אחרונים מה שיצאו ומשיח לא בא] מה שיצאו מהן".

והנה לפני המשך הביאור שלהלן, יש להעיר ראשית כל בנוגע לעצם ההו"א והסברה לומר ששייך מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח - שלא מצאנו כלל באחרונים<sup>7</sup> מי שיציע סברה מוזרה כזו ובפרט ברמב"ם<sup>8</sup>.

שלפי שיטת כ"ק אד"ש מה"מ 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'<sup>9</sup> לפני עמידת המשיח<sup>10</sup>, א"כ לומר סברה כזו ברמב"ם לכאורה מושלל לגמרי (ולכאורה בלאו הכי היא מושללת, כי היא סתירה מיני' ובי').

6) לביאור הכוונה הפשוטה והנכונה לכאורה בשיחה זו די"ט כסלו, עי' להלן השלמה ב'.

7) 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.

8) ודברי הגמרא על הרי על הזמן שראוי המשיח לבוא (וע"פ שיטת האגדה כו', עי' פרש"י ומפרשים על הגמרא דסנהדרין וע"ז שם), שלכאורה כ"ז אינו שייך כלל לדברי הרמב"ם המדבר ודאי על ימיה"מ בפועל (הלכה).

9) ויש להעיר, שכ"ק אד"ש מה"מ בדבריו על שלילת מציאות הגאולה לפני ביאת המשיח, מביא סיפור המזדרש דגעתה פרתו כו'. וכמ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 149 וז"ל:

"נוסף על הבלבול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברת בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד ההתחלה שהיתה 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 כ"ק אד"ש מה"מ 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.

10) באג"ק ח"ב ע' רלג, וזלה"ק:

"י"ל בנוסח דאני מאמין שאומרים משיח סתם והכוונה על התחלת הגאולה, שגם משיח בן יוסף ככלל, והוא יכול לבא גם בשבת וי"ט לכל הדעות כנ"ל.

". . ומחזורתא בפשיטות דכוונת האני 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".

יש להעיר: א) כמ"ש להלן בהשלמה א' (ממכתב הנדפס בלקו"ש ח"ב ע' 184), השלב ד"יעמוד מלך" שברמב"ם מקביל לבחינה משיח בן יוסף המוזכר בחז"ל; ב) זה שכ"ק אד"ש מה"מ כותב שביאת אלי' הוא ככלל ביאת המשיח (אף שהוא יבוא לפני משיח), היינו לכאורה משום שיבוא לבשר על משיח.

## ד

## אופן ב' במכתב דתשכ"ח

ברם כמ"ש לעיל, מבואר בקובצים וגיליונות, שמצאנו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ גם ביאור באופן הפוך מהנ"ל, והוא כדברי האחרונים שלעיל שדעה הב' קודמת לדעה הא'.

יש להקדים את דברי הרמב"ם בהל' נזירות פ"ד הי"א:

"האומר הריני נזיר ביום שכן 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".

ובמכתב כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup> 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 מפשוטן כו' - דמשמע סברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה עדינות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג<sup>12</sup>, 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 (נדפס לראשונה באג"ק חכ"ה שם):

"\*באנציק' (תלמודית) מע' אלי' מובא זה כמוסכם (וגם ליד צויין שם)<sup>13</sup>. ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדויות (דמעתיקה בהל' מלכים שם)".

אותם הדברים מופיעים גם בהתוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1312 (נדפס בשערי גאולה ח"ב

סי"ג)<sup>14</sup>, 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 מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת

ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . . . שנאמר הנה

(11) לקו"ש ח"ה ע' 419 ואג"ק חכ"ה, מכתב י' כסלו תשכ"ח.

(12) כ"כ לבאר בשיטת רמב"ם גם בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ח.

(13) אנציקלופדי' 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".

(14) בדבר מלכות חידו"ב בהל' מלכים (שוה עתה יצא לאור ע"י י.ה.מ.מ.מ. עואגווי שי') ע' תק"ט, מעורר, שלכאורה חלק זה של השיחה היא הוספת המניחים שלא נאמרה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ בעת ההתוועדות. ברם, תוכנו של חלק זה מבואר בפירוש במכתב הנ"ל דתשכ"ח, ולפי מה שנאמר בשיחה שם שלפי הרמב"ם אין הכרח שאלי' יבוא לפני משיח, עכצ"ל כביאור זה דמכתב דתשכ"ח.

אנכי שולח לכם את אלי' וגו'", היינו שלדעת הרמב"ם יבוא אלי' הנביא בתחילת ימות המשיח - לאחר 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". עכלה"ק.

ומבואר בזה בקובצים וגיליונות, שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ 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' שהובא לעיל (פ"ב) בהקדמת דעה הב' לדעה הא' שהוא היפך סדר הסימנים של הרמב"ם, הרי עוד זאת בזה, ע"פ הבנה זו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ, יוצא שכ"ק אד"ש מה"מ 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 דשתמ"ז הוא חוזר ואומר שדעה הא' קודמת לדעה הב'.

ולבד כל זה, הרי עוד בה שלישית 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

לכן נ"ל, שאין בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב' אופנים כלל, אלא רק אופן אחד ויחיד. ויש לבאר הדברים בהקדים נקודה אחרת שמצאנו בדברי האחרונים:

דהנה יש מאחרונים<sup>15</sup> שכותבים, שע"פ שיטת הרמב"ם<sup>16</sup> בסדר הסימנים ("עמוד מלך כו" הרי זה בחזקת משיח וכו'"), מתגלה לנו הבנה חדשה בענין ביאת המשיח שלא כפשטות הגמ'

15) שו"ת תשובה מאהבה ח"א בסופו (סי' ריא) הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' רל"ט סק"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 בזה גם על הרמב"ם].

16) ונראה שלא הסתפקו בזה בדברי המדרש במדב"ר פרק יא, ב (צוין בלקו"ש ח"ט ע' 381) דנגלה ונסתר. וז"ל במדב"ר שם: "רבי ברכי' 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".

דעירובין<sup>17</sup>, והוא שביאת המשיח תהי' בשלבים, דהיינו שיהיו שתי ביאות<sup>18</sup>, ביאה הראשונה ד'חזקת משיח' וביאה שני' של 'משיח ודאי'<sup>19</sup>.

והנה מובן ופשוט שגם כ"ק אד"ש מה"מ נוקט בשיטה זו דשלבים<sup>20</sup>, כי אלו הם דברי הרמב"ם בפירוש (ב'חזקת משיח' ו'משיח ודאי').

ועפ"ז סביר לומר שכך היא גם שיטת כ"ק אד"ש מה"מ 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 'מות 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 סעיף ז' ע"פ הגמרא דעירובין) ולכן בהלכה זו הדנה על ביאתו של אלי', הרי ביאה זו (שאליו באה לבשר עלי') היא שנקראת **ביאה סתם**.

עפ"ז מובן, שגם לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ במכתב דתשכ"ח (ושיחה דתשמ"ג) בדעה הא' שאליו יבוא אחרי ביאת המשיח, הרי עדיין דעה הא' קודמת לדעה הב', כי הביאה דמשיח שבדעה הא' היא הביאה הראשונה דמשיח<sup>21</sup>.

והנה מובן שע"פ מהלך זה, סרה מעיקרא קושי הנ"ל איך יתכן שתהי' מלחמה דגוג ומגוג

(17) 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.

(18) התשובה מאהבה והמהר"ם שיק כתבו כן לתרץ קושיית הטו"א (ר"ה יא, א) מהגמ' דעירובין בפלוגתא 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 והפלוגתא דר"א ור"ה הוא על ביאה השני'. ברם לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ, הגמ' דעירובין מדברת על ביאתו הב' דמשיח (וכ"ה בשו"ת הת"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 יעשו 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 ז'ילחם מלחמת ה' (שמשתייך לשלב דחזקת משיח) אם כבר בשלב דז'ילחם יש ניצחונות מוחלטות כך שיהיו עבדים לישראל. וצריך לומר לפי שיטתם, שהחידוש ב'ניצחון המלחמה' על ז'ילחם יהי' רק בכמות הניצחון, דהיינו שיהי' ניצחון כללי בכל א"י כך שיוכלו לבנות המקדש, משא"כ הניצחונות דז'ילחם יהיו ניצחונות פרטיות, דהיינו רק במקום בואו 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 חזרת השאלה שוב מה יתווסף בביאתו השני' על ביאתו הראשונה אם כבר בביאתו הראשונה יהיו כולם - בכל מקום - עבדים לישראל (עי' לעיל הע' 2), וצ"ע. ועי' בתשובה מאהבה שם שבביאתו השני' יהי' שלימות קיום המצות, הקרבת הקרבנות ושמיטין ויובלות, וגם זה צ"ע (כמ"ש לעיל הע' 2). ושערי התירוצים לא ננעלו.

(19) כך יוצא לכאורה ע"פ דברי הרמב"ם. ברם האחרונים הנ"ל לכאורה לא נצמדו לחילוק הגדרים שבין חזקת משיח ומשיח ודאי.

(20) עי' גם אג"ק ח"ב ע' רלג: "עפ"מ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב' תורה בתורה כו' ויכופ כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחונו של משיח יהי' איוה זמן אחרי שיתגלה".

(21) ולשון השיחה דתשמ"ג (עי' לעיל הע' 13) שאין הכרח שיבוא אלי' לפני משיח (ולא שמוכרח הוא שיבוא אלי' אחרי ביאת המשיח), היינו, כי לפי דעה הב' הביאה הראשונה דמשיח אינו בגדר ביאה כלל (ושלכן לא באה אלי' לבשר עלי').

אחרי ניצחון המלחמה, כי עפ"ז, המלחמה דגוג ומגוג (לפי ב' האופנים) אינה אחרי ניצחון המלחמה, אלא לפני הניצחון. זאת אומרת, שבאיזה שלב ונקודה מאז התחלת עמידתו של משיח ('יעמוד מלך') - שאז מתחילות 'ימות המשיח' - עד לניצחון המלחמה, תתקיים גם מלחמת גוג ומגוג.

היוצא מזה הוא, 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 מהטבע<sup>22</sup>) בבבת אחת, שלכן לפי הגמ' דעירובין, מיד בביאתו תתקיים הניצחון ש'כולם יהיו עבדים לישראל'.

## 1

### ברשימה מכ"ק אד"ש מה"מ משמע להיפך

והנה ברשימת כ"ק אד"ש מה"מ שנדפס בהתוועדויות (תורת מנחם) תש"י ע' א, זלה"ק:

"כיון שאלי' צריך לבוא קודם ביאת משיח [עיין 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 שידורו בו הכל וכיו"ב ולכן הי' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח."

והנה לכאורה רשימה זו סותרת את כל הנ"ל. כי הרי כאן כותב כ"ק אד"ש מה"מ שיתכן שביאת אלי' תהי' "קודם גילוי הראשון דמשיח", והרי לפמ"ש לעיל, לכל הדעות ביאת אלי' תהי' רק אחרי ביאתו הראשונה של משיח.

אך באמת נ"ל שאינו כן, אלא אדרבה, מרשימה זו יש ראי' למבואר לעיל, וכדלהלן.

ויש לבאר הדברים בהקדים הביאור במכתב דתשכ"ח:

ויש לבאר הדברים: הלכה זו ברמב"ם בענין ב' הדעות בביאת אלי', ענינה הרי לבאר ביאתו של אלי', ולא ביאתו דמשיח (שכבר נתבאר בהלכה ד'יעמוד מלך כו").

והנה כמבואר בפנים, לכל הדעות, שהביאה של אלי' תהי' בימות המשיח (אחרי ש'יעמוד מלך כו") ולא לפני כ, וזה הרי משמעו הרמב"ם במו"ש בדעה הא' שביאתו תהי' ב'ימות המשיח'. ברם בזה גופא יש דעה ב' האומרת, שביאת אלי' תהי' קשורה לביאת המשיח ממש, דהיינו שיבוא לבשר על ביאתו, לכן בדעה זו כותב הרמב"ם בפירושו המילה 'ביאה'.

לכן כשמדובר בנוגע להלכה זו שעל ביאת אלי', יש מקום לומר שרק 'אין הכרח' שיבוא אלי' לפני ביאת המשיח, והיינו, כי לפי דעה הב' אין ביאתו הראשונה בגדר ביאה כלל.

אבל בהל' נזירות (פ"ד הי"א) המדובר הוא הרי על ביאת המשיח ("יום שבן דוד בא") ולא על ביאת אלי', והרי כשמדובר על משיח, ודאי שעיקר ביאתו היא ביאתו הראשונה, לכן בהלכה זו נוקטים (כמו"ש במכתב) שדעת הנודר הוא ודאי על ביאה הראשונה.

(22) כפשטות הגמרא דעירובין האומרת שביאת המשיח תהי' למעלה מי' (והוא שלא כדברי הקרן אורה ועוד, שבמסקנה חזר בו הגמרא מזה). וכך מפורש באג"ק ח"ב ע' רלג.



כי הנה עיקר החידוש במכתב דתשכ"ח הוא, שהרמב"ם כותב הדעה הא' כדעה העיקרית להלכה<sup>23</sup> (כדיוק לשון הרמב"ם "יראה מפשוטן של דברי הנביאים כו"), משא"כ דעה הב', שכותבו רק כ"יש מן החכמים שאומרים", דהיינו שלא כדעה עיקרית.

בזה מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ במכתב קושיית האחרונים על הרמב"ם מדוע הנודר להיות נזיר "ביום שבן דוד בא" אסור לשתות יין, הרי אלי' עדיין לא בא. ומתרץ כ"ק אד"ש מה"מ 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.

והנה כ"ז הוא שיטת המכתב. ברם רשימה הנ"ל כתבה כ"ק אד"ש מה"מ לפני המכתב. לכן אף שגם ברשימה נוקט כ"ק אד"ש מה"מ 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 אחת<sup>24</sup>) אלא כמפורש ברמב"ם שביאתו תהי' בשלבים<sup>25</sup>,

יש לומר - ע"פ יסודה של הגמ' דעירובין - שביאת אלי' תהי' גם לפני ביאה הראשונה דמשיח<sup>26</sup>, שלפ"ז יוצא שיש מקום לג' ספקות בביאת אלי', והן ג' הספקות שברשימה:

א. 'קודם גילוי הראשון דמשיח' - דהיינו קודם 'יעמוד מלך כו' הר"ז בחזקת משיח';

ב. 'קודם נצחוננו במלחמה' - דהיינו קודם ניצחון המלחמה נגד האובים מסביב הכולל גם ניצחון נגד גוג ומגוג, וכדעה הא' שברמב"ם;

ג. 'קודם שידודו בו הכל וכיו"ב' - דהיינו, קודם 'ביאתו' של דעה הב' של הרמב"ם.

[ובספק הג' ('קודם שידודו בו הכל') מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ 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

(23) בשיחת ו' תשרי תשמ"ט שם, מביא דברי הלח"מ בהל' נזירות בביאור הס"ד בגמ' דעירובין, שהמקשה הי' סבור דלפני לאו ביום שלפניו ממש קאמר אלא שנים או שלשה ימים קודם קרינן ב"י, ו"תירץ לו דביום שלפניו ממש יבא אלי". ומקשרו כ"ק אד"ש מה"מ 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 חידוש הלח"מ בגמרא), ולפ"ז קאי בפירוש באותה שיטה כמו המכתב דתשכ"ח.

(24) שלא כדברי התשובה מאהבה והמהר"ם שיק שמפרשים את דברי הגמרא ע"פ שיטת הרמב"ם.

(25) כדברי התשובה מאהבה ומהר"ם שיק.

(26) אלא שלפי שיטתה זו של הרשימה שנוקט כפשטות הגמרא דעירובין שהנודר בניזירות 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 הדרן, אלא שלפי שיטת הדרן, ביאה זו לא תהי' ביאה הקשורה לגאולה כלל, כנ"ל מהדרן תשמ"ז שם אות ד'.



ענין 'שיודו בו הכול', לכן מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ 'זכיו"ב', כי יכול להיות שזה יתבטא גם בענינים אחרים, וכמו לדוגמא בענין בנין המקדש, וכיו"ב].

## השלמות

לחיזוק הדברים שלעיל בגדר הענין ד'ימות המשיח' מוצעות כאן ב' השלמות

### השלמה א - המכתב דתש"ד

במכתב כ"ק אד"ש מה"מ 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 דהגאולה 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 מרז"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' ת"צ) משמע, לכאורה, דס"ל דבתשרי נגאלין, י"ל דהיינו דוקא מלחמת גוג שהיא תחלת ימוה"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 לאחרי'. ועיין סנה' (צו, ב) מהן מלחמות גו"מ והשאר ימוה"מ, ופרש"י שכלה השעבוד ומשיח בא. אבל בע"ז (ג, ב) משמע להיפך, דאיתא שם: אין מקבלין גרים לימוה"מ כו' אלא שנעשו גרים גרורים, כיון שרואין מלחמת גו"מ כו'. ועייג"כ ויק"ר (פ"ל פ"ה) דימוה"מ קודמים למלחמת גו"מ. ולכאורה י"ל דהגאולה מתחלת מקודם למלחמת גו"מ, אבל אין הגאולה שלימה אלא אחרי מפתל 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 (נב, א), משא"כ משיח בן יוסף הנלחם עם גו"מ, שבו מתחיל כללות ימוה"מ הוא קודם לגו"מ. ועייג"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"ד<sup>27</sup>.

"ואפילו לר"א דבתשרי נגאלין, ניסן הוא חדש הגאולה כי בו יצי"מ, הגאולה שלימה הראשונה". עכלה"ק במכתב.

ויש להסתייע ממכתב זה למבואר לעיל - בב' ענינים:

ענין הא': במכתב זה חוקר כ"ק אד"ש מה"מ אם "הגאולה היא לפני מלחמת גוג או לאחרי", וכ"ק אד"ש מה"מ פותר חקירתו ע"פ ב' מקורות, מקור אחד הוא מגמ' דע"ז האומרת "אין מקבלין גרים לימוה"מ כו' אלא שנעשו גרים גרורים, כיון שרואין מלחמת גו"מ כו'", ומקור שני הוא מויק"ר האומר "דימוה"מ קודמים למלחמת גו"מ".

(27) וכ"כ בעבודה תמה שער ת, מובא בס' הליקוטים שברמב"ם מהדורת פרנקל.

ואי"מ: הרי בב' מקורות אלו כתוב 'ימות המשיח' ולא 'גאולה'. א"כ לפי ההבנה של הקובצים ששייך מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח, מהן הוכחות כ"ק אד"ש מה"מ מב' מקורות אלו, הרי י"ל שבב' מקורות אלו מדובר על ימות המשיח שלפני ביאת המשיח וממילא לפני הגאולה<sup>28</sup>.

אלא על כרחך כמ"ש לעיל, שאין מציאות מושג כזה של ימות המשיח לפני עמידת מציאות המשיח.

ענין הב': עפ"מ"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 יוסף<sup>29</sup>, לכן ביאת משיח בן דוד תהי' בבת אחת.

משא"כ לפי שיטת הרמב"ם, כמ"ש כ"ק אד"ש מה"מ 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.

### השלמה ב' - ימינו אלה - ימות המשיח

יש לבאר את ההבנה הנכונה לכאורה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שלעיל בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב (ס"ז):

"בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה 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"מ<sup>30</sup> שימות המשיח הן זמן של שלימות קיום התומ"צ, זאת אומרת (כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בזה בכ"מ<sup>31</sup>), שימות המשיח הן זמן עבודה של 'היום לעשותם',

וכמבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ<sup>32</sup>, שעיקר מציאות הגאולה הוא ענין העבודה, וכפי שזה מתבטא בדברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>33</sup> בביאור 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 כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה דכ"ח ניסן תנש"א סעיף י"ב, שכדי שהקב"ה יביא את הגאולה "הוא זקוק (כביכול) להשתתפותו של כל יהודי, ודוקא בתור נשמה

28) ודברי כ"ק אד"ש מה"מ 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 כ"ק אד"ש מה"מ לפירוט הענין, והסתפק בהענין בכללותו שמלחמת גוג"מ תהי' בתחילת ימות המשיח (אחרי שישנו המשיח), ואח"כ הוסיף לדון בזה ולבאר, שהיינו אחרי שישנו כבר גם (התחלת) הגאולה.

29) עי' כ"ו בעבודה תמה שם.

30) עי' אג"ק ח"ב ע' ס"ט.

31) שם ע"פ דרושי חסידות.

32) עי' שיחת עקב וראה תשמ"ט. ועוד.

33) עי' ובלקו"ש ח"ו ע' 236 הע' 8\* ובכ"מ.

בגוף, שע"י "מעשינו ועבודתינו" באה הגאולה, וצריך להגיע כביכול לכך שכל יהודי יסכים לזה, "שהיינו 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 ש"פ תבוא תנש"א (ס"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 כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה דכ"ח ניסן תנש"א, ועוד ועוד, ואכ"מ.

וע"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 תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ, שישנה כבר בימינו התגלות מציאות המשיח, ברם בשיחות שאח"ז (דהיינו משיחה זו הנ"ל די"ט כסלו עד לשיחת דש"פ בא) מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ 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' נגאלים<sup>34</sup>.

עפ"ז מובן, שבשביל התגלות מציאות המשיח - לא מוכרחה 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 שמוכרחה 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).

ועפ"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 העיניים<sup>35</sup>.

שאו"ל בזה ע"פ הנ"ל, כי בשיחות דוירא-תולדות מדובר על התגלות מציאות המשיח,

34 עי' שיחת תולדות (הב') שם סעיף יא.

35 יש לדון בדיוק זה, כי הרי בשיחות וירא (סעיף יד) וחי"ש (סעיף יג) אומר שצריך 'לקבל' (לקבל פני משיח) ובשיחת תולדות אומר שצריך להיות "ניעור משינתו" (ועי' שיחת יצא סעיף יח 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, הר"ז שצריך 'לקבל' אינו מקדימו. א"כ י"ל הכוונה כפננים.

אשר ההתגלות שלו אינה תלוי' בפעולה שלנו, לכן ההתגלות שלנו קיימת בין אם אנחנו פותחים העיניים 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 לראותה) צריך דוקא פעולת ההכרה (פתיחת העיניים) שלנו.

ועפ"ז יש לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ דלעיל "בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו".

ובהקדים דבריו מיד אח"ז: "שצריכים רק לפתוח העיניים לראות. . . שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות", והיינו שכ"ק אד"ש מה"מ קובע כאן<sup>36</sup> 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 כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה זו ואומר: "בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו".

דהיינו, שכ"ק אד"ש מה"מ מייחס בזה את תקופת הזמן שבו אנו נמצאים עכשיו, אל מציאותו של המשיח, שאלו 'ימות המשיח'. שבזה משמיע לנו כ"ק אד"ש מה"מ, שלא רק שישנה בימינו הגברא' 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 עיניים על התגלות מציאות המשיח, כך גם אין תנאי המעכב דפתיחת עיניים 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 כ"ק אד"ש מה"מ מיד אח"ז ואומר שצריך לפתוח העיניים כדי לראות הגאולה. דהיינו, היות שישנה בימנו לא רק התגלות מציאות המשיח אלא גם 'ימות המשיח', א"כ מה שנשאר הוא רק שנפתח עינינו כדי לראות את הגאולה - אשר זה אמנם תלוי בפתיחת העיניים שלנו - לכן אומר כ"ק אד"ש מה"מ, ובכן צריך לפתוח את העיניים כדי לראות הגאולה.

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.

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.

(36) ועי' גם שיחות ש"פ ויצא ווישלה תשנ"ב.

שמובן בזה, שענין זה (של התכללות 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.

## ביאורים בלקו"ש חח"י פ' בלק

יחדד ההבדל בין ב' האופנים בביאור תוספת האמונה שמביאה הידיעה דמשיח הראשון / יברר תוכן הקושיא "אף בערי מקלט" / יברר תוכן הקושיא על 'שני המשיחים' ממשה / יבאר מדוע דוקא מינוי מלך, מחיית עמלק ובנין ביהמ"ק הם המביאים שלימות בקיום התומ"צ / יוסיף ביאור ב'גדרו של משיח' המבואר בשיחה על פי הדרן תשמ"ו / ידגיש עומק הראיות בפסוקים שמביא הרמב"ם / יציין כפילות מיותרת לכאורה בחיוב להאמין / יוסיף ביאור בתוכן 'התורה אומרת' / יביא ב' אופנים לבאר מה ש'התורה... לעולם' ומבאר המעלה והחיסרון שבכל א' מהנ"ל / יבאר הקדמת "בפנימיות העיניים" לביאור כ"ק אד"ש מה"מ על ראיות הרמב"ם מפרשת בלעם

'חבורה' ללימוד עניני גאולה ומשיח  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

על פי הוראת וציווי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ללמוד את עניני מלך המשיח והגאולה, לימוד המהווה את 'הדרך הישרה' - 'הקלה והמהירה' להביא את משיח צדקנו בפועל ממש, מתאספים מפעם לפעם מספר תמימים מתלמידי הקבוצה ללימוד תורת הגאולה באופן עיוני.

בדבר מלכות תזו"מ מרחיב כ"ק אד"ש מה"מ במעלת לימוד עניני מלך המשיח והגאולה, ומוסיף הכוונות בנוגע לאופן הלימוד ופעולתו - תוספת התפעלות ושמחה ברגש הלב, המביאה להגדלת ההשתוקקות והציפי' לביאת המשיח, היא על ידי הלימוד ברבים, בעשרה. ושם: "ולכן, גם אלו שרוצים ללמוד בעיון ושקו"ט ועד לחדש חידושי תורה, בעניני משיח וגאולה, מתוך מנוחה וישוב הדעת, על ידי הלימוד לעצמו או בחברותא, ישתדלו (מזמן לזמן) להשתתף גם בהלימוד בעשרה, כדי שיהי' אצלם גם המעלה שעל ידי הלימוד בעשרה".

דומה אשר לפעמים בלימוד "ברבים בעשרה" ישנם שתי המעלות גם יחד, ומלימוד זה מתנוצצים להם ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בצורה מאירה וזוהרת יותר. השורות הבאות הינם פרי הלימוד המשותף של ה'חבורה' המיוחדת ללימוד עניני הגאולה, כאשר בפעם זו התמקדו על ליקוט ב' לפרשת בלק בלקו"ש חח"י<sup>1</sup>, המבאר בעיקרו באופן יסודי מהו היקף החיוב באמונה במלך המשיח ובגאולה האמיתית והשלימה, ע"י הסברת גדרם הבסיסי ביותר.

## סעיף ג

## ב' אופנים בחיזוק האמונה בביאת המשיח

בסעיף ב' מונח היסוד לכך שהרמב"ם בהלכה הראשונה בפי"א מהלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח מביא ראיה מנבואת בלעם - לא רק לעצם ביאת הגאולה אלא גם ובעיקר (ועד - רק) על מציאותו של משיח, "נבא בשני המשיחים". אך מיסוד זה עולה השאלה מדוע נצרך הרמב"ם לפרט ולפרש את הפסוקים שבנבואת בלעם (לא רק על מלך המשיח אלא) גם על דוד - "משיח הראשון"? ובמיוחד, מדוע יש צורך בפירושו הרב כל כך של כל הביטויים בפסוקים?

ובסעיף ג'<sup>2</sup> ניתן נסיון לתרץ את השאלות, בכך שמטרת הרמב"ם בפירוט הפסוקים היא לחזק את האמונה בביאת המשיח, ובזה גופא ניתן לומר בשני אופנים:

א. כשיודעים שענין ה'משיח' אינו דבר חדש, כי כבר הי' ה"משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם", מתחזקת האמונה שגם לעתיד יבוא משיח שמושיע את ישראל.

ב. כיון ש"שני המשיחים" נזכרו באותה נבואה, הרי בדיוק כשם שקויים חלקה של הנבואה לגבי "משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם", כך תקויים בודאי הנבואה על משיח "האחרון שעומד מבניו ומושיע את ישראל".

ויש לחדד ההבדל בין ב' האופנים, ובהקדים שלכאורה הנקודה העיקרית שבשניהם זהה לגמרי, שהיות ששני המשיחים קשורים אחד לשני - מצד שנושאים את אותו תוכן או שמא מצד שנאמרו באותה נבואה, הרי היות וראינו בעבר ("בקיום חלקה הראשון" או שמא בכך ש"כבר הי' לעולמים" ואינו דבר חדש) מתחזקת האמונה וגובר הבטחון שהדבר אליו אנו מצפים שעומד בהמשך והוא חלק מן הענין הראשון - יתקיים אף הוא.

אלא, שבאופן הא' ההוכחה היא ע"פ השכל, שבאם יבוא אפיקורוס וישאל מדוע נראה לכם שיתקיים הדבר ונכל להשיב לו מהמציאות המובנת ע"פ שכל, והרי, שגם אפיקורוס יוכל לקבלה ואמונתו בביאת המשיח תתחזק (ויומתק הדבר יותר ע"פ דמיון של הוכחה זו להוכחה של חז"ל בתחיית המתים: "דלא הוּו חיי, דהוּו חיי לא כל שכן?!") המובאת בהמשך להוכחה זו - שסברה זו נאמרה לאפיקורוס).

ובאופן הב' התירוץ אינו שכלי כי אם 'אמוני' ונשען כולו על הנבואה, שכיון ונבואה שהתחילה להתקיים שוב לא תחזור הרי חלקה הראשון של הנבואה על ביאת המשיח כבר התקיים ובודאי שגם חלקה השני יתקיים, וא"כ אופן זה מכוון בעיקר ליהודי ירא שמים שבטוח בדברי הנבואה.

ויומתק יותר ע"פ המ"מ המובא בהע' (20) על האופן הב', שם מציין לסיום מסכת מכות, שסיום המסכת היא אודות רבי עקיבא וחבריו שעלו להר הבית ו"ראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים - התחילו הן מבכין ור"ע מצחק . . אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: ואעידה

(2) בסעיפים הראשונים (א - ז) מקדים מספר שאלות ודיוקים אשר משמשים יסוד לביאור שבשיחה.

לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכרי' בן יברכיהו, וכי מה ענין אורי' אצל זכרי', אורי' במקדש ראשון וזכרי' במקדש שני? אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכרי' נבואתו של אורי', באורי' כתיב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש", בזכרי' כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים", עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' - בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו", והיינו, שקיום חלקה הראשון של נבואה - רק מוסיפה תוקף באמונה בחלקה השני של הנבואה<sup>3</sup>.

## סעיף ד

### 'בערי מקלט' - אינו ציון מקור

לאחר שבסעיפים הקודמים הובאו הדיוקים על ההלכה הראשונה ברמב"ם, בסעיף ד' ממשיך להקשות על דברי הרמב"ם בהלכה הב' בפ"א, בה מביא הרמב"ם ראי' לענין הגאולה מערי מקלט. ומקשה על כך, מדוע צריך להביא ראי' זו בהלכה נפרדת, דלכאורה ממ"נ אם כל ראי' צריכה להיות בהלכה בפני עצמה אזי גם שני הראיות הקודמות היו צריכות להיות בנפרד, ואם מתאים שיהיו ביחד מדוע זו נפרדה?

ושאלה נוספת: "מדוע מדייק הרמב"ם בציון מקור הפסוק ובמיוחד במילים "אף בערי מקלט הוא אומר" ולא "אף) בפרשת שופטים", בדומה לדבריו לפי כן "בפרשת בלעם"? כלומר, יש לדייק בלשון הרמב"ם, מדוע מציין הרמב"ם למקום מסוים בתורה - "ערי מקלט" ולא לפרשה בכללותה - "פרשת שופטים" ע"ד שכתב לפניו "פרשת בלעם".

ובקושיא זו יש לברר, דאין לומר שהקושיא היא מכך שמביא מקור מדויק ולא רק שם הפרשה בכללותה. דהרי גם בראי' מבלעם כותב "פרשת בלעם" ולא "פרשת בלק"<sup>4</sup>. כלומר, המקביל ל"פרשת שופטים" הוא "פרשת בלק" ואילו המקביל ל"ערי מקלט" הוא "פרשת בלעם", וא"כ אם נסביר באופן זה אין מובנת השאלה?

כן אין להסביר שהשאלה היא רק על הלשון ולא על התוכן, כלומר מדוע אינו כותב "פרשת", דהנה בהע' 23 שם ממשיך ומבאר שאלתו שהרי בנוגע לערי מקלט ישנה עוד פרשה בתורה לפניו, וא"כ מהלשון ערי מקלט לא ברור מקומו בתורה. ע"כ. ומזה מובן שאכן נקודת השאלה היא - מדוע מציין למקום פרטי.

אך א"כ אין מובן כלל, דמגוף השיחה משמע שהלשון "ערי מקלט" היא ציון פרטי ואילו מההערה משמע שהלשון "ערי מקלט" לא מכון את הלומד אלא אדרבה מבלבלו וה"ז כעין מקור כללי, וא"כ צריך להבין מהי הכוונה בשאלה זו.

3) פשוט אמנם שגם לאופן הא' המטרה היא להוסיף בתוקף האמונה (כנאמר במפורש בגוף השיחה) ולא שאמונתו מבוססת על השכל (כלומר, אין ענינו של הרמב"ם כאן להביא הוכחה שכלית גרידא לאפשרויות פעולות המשיח) אלא שע"י שהאמונה העל שכלית חודרת גם בשכל, נוסף לה תוקף מיוחד. וע"ד המבואר במקומות רבים בחסידות, שדוקא ע"י שהלמעלה מהשכל חודר בשכל, נפעל תכלית העילוי.

4) ראה בהל' תפילה בסדר התפילה "וירא בלק".



אך כד דייקת שפיר הביאור בכך הוא פשוט: השאלה היא מדוע הרמב"ם מציין את המקור לדבריו, ושאלה זו מתחלקת לשניים: א. מדוע כלל דרוש מקור. ב.<sup>5</sup> גם אם נסביר שכן הוצרך להביא מקור מדוע כותב "בערי מקלט" והרי - (א) יש יותר מפרשה אחת בתורה בה מדובר על ערי מקלט, וא"כ לא ברור ללומד המקור (וכמו שמדייק בהערה), (ב) וגם אם הייתה רק פרשה אחת, קשה מלשונו "בערי מקלט" ולא בפרשת ערי מקלט.

ומכל הנ"ל משמע שכוונתו אינה להביא מקור אלא לקשר זאת עם ענין ערי מקלט (וכפי שאכן מבאר בסעיף יב ההדגשה בכך).

## סעיף ה

### דיוק הלשון - 'בשני המשיחים'

בסעיף ה' מקשה על מה שמשווה הרמב"ם בין דוד למשיח - מדוע דוקא דוד נק' בשם משיח. ואם דוקא דוד נקרא משיח מצד ה'משיחה' שנמשח למלך - הרי היו משיחים שקדמו לדוד. ולכאורה, באם רוצים לדמות שני מושיעי ישראל הי' מתאים יותר לבחור במשה רבינו כגואל ישראל שהרי הושיע מגלות משא"כ דוד שניצח במלחמה אך לא מגלות.

וצריך ביאור דהרי המדרש קאי על דוד, וא"כ כיצד יכתוב הרמב"ם "דרך כוכב מיעקב זה משיח"?

ולחזוק השאלה ניתן לשאול 'קלאץ-קשיא' נוספת - כיצד מציע שהרמב"ם יפרש את הפסוקים על משה, והרי נבואת בלעם היתה אל מול מחנה ישראל אותו הנהיג משה רבינו, וכיצד תתכן כוונת בלעם בדבריו "אראנו ולא עתה - זה משה"?

אלא יש לומר בזה ביאור פשוט, שאין הכוונה בשאלה על עצם ביאור הרמב"ם בפסוקים (שקאי על דוד ולא על מושיע אחר), אלא על דיוק לשונו "שני המשיחים" שמזה משמע דרך דוד ומשיח מכונים בתואר משיח, בשעה שישנם לכאורה משיחים רבים מצד סיבות כאלו ואחרות (שאלה זו מחדדת את ההבנה שעלינו להגדיר מהו משיח, ובכך נבין (בסעיף ח-ט) מדוע דוקא דוד ומשיח הם "שני המשיחים").

## סעיף ח

### שלימות התומ"צ - במינוי מלך, מחיית עמלק ובנין ביהמ"ק

בסעיף ח' מתחיל את עיקר הביאור ע"פ ההלכה<sup>7</sup> "שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה", ובהקדמת השאלה - שלכאורה ע"פ הלכה זו הי' הרמב"ם צריך למקם את הלכות מלכים במקום אחר לגמרי - לפני הלכות בית הבחירה, ומדוע הכניס הרמב"ם את הלכות מלכים דוקא בסיום

(5) מהמילה "ובפרט" כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בפשטות לחלק זה בשאלה.

(6) ובל' הק' "גם צריך להבין את דיוק הלשון "בשני המשיחים".

(7) ריש הלכות מלכים.

ספרו?

והביאור בזה הוא "שבכך שהרמב"ם קובע הלכות אלו בסוף ספרו היד החזקה, שהוא ספר של "הלכות", הרי הוא מדגיש בכך, שהשלימות של קיום התורה וההלכה היא כאשר ישנו ענין ה"מלכים". כפי שמובן גם בפשטות, שהקיום המושלם של כל מצות התורה והלכותי אפשרי כאשר יש מלך על כל ישראל, שעל ידו מתבצעת המצוה של מלחמות ה', "להכרית זרעו של עמלק", והמצוה "לבנות בית הבחירה", שרק אז אפשרי קיום כל הלכות התורה".

ובפשטות נקודת הביאור היא, שכעת ישנם רק כמות מסויימת של מצות אותם ניתן לקיים ואילו מאות מצות לא ניתן כלל לקיימם אלא רק כאשר יהי' מעמד ומצב ש"כל יושבי עלי" ובנין ביהמ"ק והמלך נותן האפשרות לקיום מצות אלו, וא"כ, כאשר ג' ענינים אלו יושלמו הרי תהי' השלימות דקיום המצות שעל ידו ניתן לקיים כל המנין דתרי"ג מצות.

אמנם צריך להבין, דלכאורה לפ"ז הרי השלימות היא במה שהמלך משלים את מנין המצות למנין תרי"ג, ולפ"ז הרי עדיין אפשרי שיבוא המלך ויבנה ביהמ"ק ויקבץ נדחי ישראל וכו' וכו' והי' חסר במציאות מצווה אחת שאינה תלוי' באלו (ולדוגמא המצווה דליתן תכלת בציצית, שיתכן שיקיימו כל המצות ויבנה ביהמ"ק אך אין זה מכריח שיגלו מהי תכלת, וא"כ עדיין חסר מצווה אחת).

- ועל מנת להבהיר את נקודת השאלה, ניתן לומר בדרך הצחות שעפ"ז כל המצות צריכות כביכול להיות בסוף הספר, שהרי כל אחת מהן משלימה למנין תרי"ג!

וע"פ הנ"ל גם לא מובן הביאור מדוע ממשיך בשיחה ואומר ש"בפועל התממש ענין זה ע"י דוד המלך", והרי על ידו התחילו בסך הכל 'ההכנות' לבנין בית המקדש, ועדיין לא חזרו לקיים את כל התומ"צ בשלימות?

אלא פשוט הדבר שצריך לומר דהמלך מביא לידי שלימות בקיום התומ"צ עצמם. והיינו, שמצות מינוי מלך היא מצווה כללית הנוגעת לקיום כל התרי"ג מצות שנעשה בהם עילוי מצ"ע ע"י שמתמנה מלך. אמנם צריך להבין מהו המעלה והשייכות דהמלך דוקא על שאר מצות שבו דוקא נעשית שלימות זו?<sup>8</sup>

[וכפי שמציין כ"ק אד"ש מה"מ לסהמ"צ להרמב"ם וז"ל "שצונו למנות עלינו מלך שיעמיד אמונתנו" - דלפ"ז משמע שאכן מצות המלך היא מצווה כללית שעל ידה נפעל שלימות בתומ"צ עצמם "להעמיד אמונתנו"].

ולכאורה יש לומר שהביאור בזה טמון במבואר בסעיף הבא - סעיף ט, בו מבואר שההתבטאות של מלכות בית דוד היא התורה והמצות, שהרי זה ענין המלכות - לתת תוקף למציאות הקיום דבני", והרי "אין אומתנו אומה אלא בתורתה", וממילא ענינה העיקרי דמלכות ישראל הוא הדאגה שיוכלו להיות פנויים בתורה וחכמתה כולל - קיום המצות בשלימות.

(8) בדרמ"צ מצות מינוי מלך מבואר שע"י המלך נמשך הקבעו"מ ש לכל ישראל, וא"כ מובן מדוע המלך הוא מצווה כללית. אך זהו ע"פ חסידות וצריך ביאור בהנ"ל גם ע"פ נגלה.

## סעיף ט

### תוספת ביאור ב'גדר של משיח'

בסעיף ט' מבאר את גדרו של משיח שהוא מה שמחזיר מלכות דוד היינו שמייסד את מלכות דוד וזה עיקר ענינו, ובלשונו הק' "הגדר של משיח הוא זה שהוא מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" שבפועל מתבטא הדבר בזה ש"ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא מגיעים למטרה והמכוון של ביאת המשיח) "וחוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם".

ובביאור הדברים י"ל ע"פ המבואר ב'הדרן תשמ"ו' שהענין והגדר דמשיח הוא מה שהינו "מלך מבית דוד" וענין זה צריך להמשיכו בעולם, ועי"ז ישנה הגאולה על שלל עניני' ופעולותי'. כלומר שהענין של משיח הוא להביא לידי כך שיהי' מלך מבית דוד כפי שהי' בימי דוד, וכיון שצריך לעשות פעולות לשם כך הרי שמשיח מקבץ נדחי ישראל ובונה המקדש אך אין הם מטרה בפ"ע כביכול אלא רק ענין שעל ידו חוזר הענין העיקרי דמלכות בית דוד, והשייכות לכך בפשטות היא שקיבוץ גלויות המטרה שלו בנוגע לענין זה היא מה שמשיח ימלוך על כל ישראל שאז המלכות היא כדבעי, אמנם המכוון דביאת המשיח הוא שסוכ"ס יהי' "וחוזרין כל המשפטים" - שלימות בקיום התומ"צ אך לא זה גדרו של משיח אלא תוצאה מענינו הוא - למלוך.

ובזה יובן ג"כ השייכות דמלך עם השלימות דתומ"צ דאין זה מה שעל ידו נשלם הקיום דכל המצות, כי אם שכל ענינו של מלך בישראל הוא שישראל יהיו בתכלית המעלה והפי' בזה בנוגע לעם ישראל הוא שמקיימים כל התומ"צ.

נקודה נוספת בה יש לעיין בסעיף זה היא בסיום הסעיף, שם מובאת נפק"מ לפועל מהבנת גדרו של משיח שבזה מתבטאת האמונה בו, ומי שלא מאמין במשיח באופן זה הרי ישנו חיסרון באמונה בביאת המשיח.

אמנם צריך להבין החידוש דחלק זה בהשיחה, שהרי בתחילת הסעיף אמר כ"ק אד"ש מה"מ שהנ"ל הוא "ענינו גדרו ופעולתו ואופן התגלותו, ובמילא - במה מתבטא ה(חיוב) להאמין בו", וא"כ מהי ההוספה עתה?

## סעיף י

### עומק הראיות מן הפסוקים

לאחר שבסעיפים ח'-ט' הונחה נקודת הביאור, חוזר בסעיף י' ומתחיל לתרץ את השאלות ולבאר את הענינים המוקשים שבשבעת הסעיפים הראשונים, ולכל לראש מבאר מהם הראיות של הרמב"ם אודות משיח, שהראי' הראשונה היא בנוגע לחזרת האפשרות של בנ"י שיהי' באופן כפי שהי' בימי דוד ע"י קיבוץ נדחי ישראל, והראי' השני' היא ש'קבוץ' זה יהי' ע"י משיח, ועוד יותר - שבכך שמביא גם הפסוקים אודות דוד מובן שמשיח יביא לאותו המצב כפי שהי' בימי דוד.

ובזה יש להדגיש, שהראי' מפרשת בלעם אינה רק שהגאולה תהי' ע"י משיח, אלא שבכך שמביא גם הפסוקים המדברים אודות דוד מביא ראי' על הגדר דמשיח שענינו הוא להחזיר מלכות דוד היינו שכל הענינים שהיו קודם לכן ונפסקו בעקבות סיבת הגלות יחזרו כפי שהם היו, וזהו חלק מגדרו.

## סעיף יא

### "התורה גופא אומרת"

בסעיף י"א מבאר מדוע מי שאינו מאמין בביאת המשיח הרי הוא כופר בתורה ובמשה רבינו כיון שהתורה עצמה מעידה עליו, ובל' הק' "אין זה עוד ענין שהתגלה ע"י הנביאים אלא זהו ענין של התורה ומשה רבינו גופא, התורה גופא אומרת ומבטיחה שיבוא משיח ואז תהי' שלימות התורה".

וי"ל ההסברה בזה, משום שזה ענין של התורה עצמה שהתורה כביכול נוגע לה שתוכל להתקיים ובמילא שתבוא הגאולה שע"ז תקויים. כלומר אין זה רק פעולה של משיח שיביא לשלימות התורה אלא התורה עצמה תובעת כביכול שתבוא לשלימותה, רק שמשיח הוא זה שמביא זאת לידי פועל. ולכן כאשר יהודי אינו מאמין בביאת המשיח הרי אין זה רק שלא מאמין בדבר מדברי התורה, אלא הוא כופר בדבר שהתורה עצמה תובעת דבר הנוגע לעצם מציאותה וקיומה, ולכן הרי הוא כופר בתורה עצמה.

## סעיף יג

### ב' אופנים לבאר 'חוקי' ומשפטי' לעולם'

לאחר שבסעיף י"ב תורצו כל הקושיות שבתחילת הליקוט, עובר כעת ומבאר ע"פ כל הנ"ל מספר ענינים נוספים, ובתחילה מבאר את דברי הרמב"ם בהלכה הג' בפרק דידן "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" שבכך שולל הרמב"ם שענינו של משיח הוא עשיית אותות ומופתים ועשיית אותות ומופתים אינה חלק מהמבחן על אמיתותו, אלא "ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים".

ומבאר מדוע אם יגיד אדם שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים הרי הוא בסתירה לכך "שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם" - כיון שמשיח ענינו להביא לשלימות התומ"צ ולכן אם נגיד שמשיח צריך לעשות שינוי בעולם הרי זה בסתירה לכך "שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם".

ניתן לפרש ביאור זה בב' אופנים:

א. אם נאמר שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים והרי גדרו הוא מה שמחזיר השלימות לתומ"צ, נמצא שקיים התומ"צ בשלימות קשור עם שינוי מנהג העולם, ונמצא שכל עוד ולא נעשה שינוי במנהג העולם הרי שלא ניתן לקיים התומ"צ כדבעי, והרי התומ"צ ניתנו להתקיים

בעולם כפי שהוא, ובלשון הרמב"ם "התורה הזו חוקי' ומשפטי' לעולם".

ב. מכיון שכל מציאותו של משיח היא שלימות התומ"צ וזהו ענינו גדרו תפקידו ופעולתו א"כ כל ענין שיבוא אדם ויאמר שמשיה צריך לעשות כחלק מענינו והוא דבר שאינו קשור לתומ"צ (כמו עשיית אותות ומופתים שאינה כתובה בתורה) ה"ז כביכול הוספה על התומ"צ.

ומעלה וחסרון בכל א' מביאורים אלו:

לביאור הא' קצת דחוק להכניסו בלשון הרמב"ם, שהרי בפשטות כוונת הרמב"ם בכך ש"התורה הזו חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים" היא לנצחיות התורה, ולא לכך שניתנה לעולם הזה לעולמי עולמים.

ומעלה בביאור הב' שנכנס היטב בלשון הרמב"ם, אך צריך לדחוקו במילים הנדפסות בליקוט, שהרי ההדגשה היא בכך שלא יתכן לומר שיעשה שינוי בעולם, ולא שהוספה על גדרו של משיח קשורה עם 'בל תוסיף'.

נקודה נוספת אותה ניתן להאיר נעוצה בהע' 66 שם מובא ביאור ("בפנימיות הענינים עכ"פ") על כך שהרמב"ם מביא את הראי' מפרשת בלעם אודות שני המשיחים - דוד ומשיח, כי במשיח גופא יש שני שלבים: מה שהוא 'בחזקת משיח' - שאז עוד לא פעל את בנין ביהמ"ק אלא רק עורך מלחמות בדוגמת דוד, ומה שהוא 'משיח ודאי' - לאחר בנין בית המקדש דוגמת משיח עצמו.

ויש לבאר מה שביאור זה הוא "בפנימיות הענינים עכ"פ" מפני שבפשט הרמב"ם פי' תיבות 'בחזקת משיח' ו'משיח ודאי' הוא בנוגע לוודאות אצלנו, ולא בנוגע ל'תהליך' ולשלבם של התגלות מלך המשיח שלו עצמו.

ואולי יש לומר בביאור הקשר של ענין זה 'לפנימיות הענינים' ע"פ המבואר בחסידות בפנימיות הענינים בכמה מקומות<sup>9</sup> שבגילוי ובפעולות דמשיח עצמו ישנם כמה דרגות, משא"כ בנגלה שלא מצינו דרגות בהתגלות דמשיח, שהרי בפשטות משיח מקבל את תוארו רק כאשר נעשה משיח ודאי אך קודם לכן רק מוחזק אצלנו כמשיח אך מצ"ע אינו, ורק ע"פ חסידות ישנם שלבים לאחר שנעשה משיח.

ולכאורה יש להוסיף בעומק יותר גם ע"פ הפשט (שהרי מהל' עכ"פ' משמע שיש לזה הבנה גם ע"פ נגלה), שב'חזקת משיח' ו'משיח ודאי' קאי על הידיעה אצלנו, שמהות ידיעה זו נובעת מהשלב בו נמצא משיח עצמו, דכאשר משיח לא גמר עבודתו והינו רק 'בחזקת שהוא משיח' ע"כ אצלנו ג"כ לא שייכת ידיעה באופן של ודאי, ולא משום שיכול להשתנות אלא גם כאשר ודאי לנו שהוא הוא המשיח הרי מכיון שלא סיים את עבודתו הרי אצלנו אין ידיעה באופן של ודאי כי אם באופן 'בחזקת משיח'.

ובעומק יותר יש לבאר זאת ע"פ הידוע בדין ספק שאינו רק לאדם אלא הוא מציאות של ספק ועד"ו כאן מה שמשיה הוא 'בחזקת' אין זה רק בשייכות אלינו אלא מצד עצם גדרו הוא 'בחזקת'.

(9) ראה ד"ה פדה בשלום תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב) ותשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו). ועוד.

## עיונים בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב

יעיין בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב באופן ההסתכלות על מאורעות העולם מלמעלה למטה, באופן פעולתו של מלך המשיח על האומות, במצב ד"חזקת משיח" ועד ל"משיח ודאי" ובשכל שלמעלה שמתלבש בשכל האדם

### א' התמימים

בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שהתכנסות ראשי המעצמות (באותו ער"ש) והחלטתם לצמצם את כלי הנשק שברשותם היא תוצאה מפעולתו של מלך המשיח ותחילת קיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים". להלן נדייק במספר נקודות בשיחה זו ובמסתעף.

### א

#### פעולתו של משיח מצד העולם ומצד התורה

בתחילת השיחה מדבר כ"ק אד"ש מה"מ על המפגש בין ראשי מעצמות במטרה לצמצום כלי הנשק והפניית המשאבים לצרכי שלום וחסד, ומבאר באריכות שכל זה נעשה על ידי פעולתו של נשיא הדור (שהו המשיח שבדור) בבירור העולם והכנתו לגאולה ע"י שמשפיע על ראשי המעצמות שיתנהגו באופן המתאים לגאולה.

וניתן לדייק בלשונות בתחילת השיחה, שיש הבדל בין הסגנון בסעיף א' (ותחילת ס"ב) לבין הרחבת הביאור מסוף ס"ב ואילך:

בס"א מבאר שהמאורע שקרה בעולם הוא בהשגחה פרטית וכו' ויש בו לימוד לאדם בעבודתו (גם בפרטי המאורע - מקומו וזמנו). ובס"ב מבאר שהלימוד הוא בנוגע לזה שהחל קיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים" ע"י פעולתו של מלך המשיח.

וסגנון הדברים הוא מלמטה למעלה, היינו שיש מאורע שקרה בעולם ואנו לומדים ממנו שהחלה פעולתו של משיח.

אבל מאמצע ס"ב ואילך (מהמילים "וליתר ביאור") כותב בצורה הפוכה - שכיון שנמצאים ב"העכסטע צייט" לגאולה, לכן רואים בעולם שמשח כבר מתחיל לפעול (וממשיך לבאר כיצד זה מתאים עם התאריך והמקום וכו'), מלמעלה למטה.

(1) נדפסה בסה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 362 ואילך.

וי"ל שזהו שלב (ואופן) נוסף בביאור, שלא רק שמקשרים את עניני העולם לגאולה אלא שכיון שהגאולה מגיעה ממילא קורים בעולם דברים שמתאימים לזה.

הדבר מודגש במיוחד בזה שבשיחה זו מבואר שהמאורע הנ"ל אירע בעירו של נשיא הדור, ובשיחת ו' תשרי תשמ"ח<sup>2</sup> נאמר לגבי כינוס שהי' באו"ם ש"בעיר זו נקבע (מאיזה סיבה שתהי') המקום שבו מתאספים באי כח שבעים האומות לאסיפה גדולה ומרכזית". וזאת כיון שבשיחה כאן ישנו חידוש באופן הביאור - מלמעלה למטה, כנ"ל<sup>3</sup>.

## ב

### אופן פעולתו של מלך המשיח

צריך להבין היכן ניכרת פעולתו של מלך המשיח על העמים. והרי לא מצינו שכ"ק אד"ש מה"מ דיבר באו"ם או השפיע בפועל על מנהיגי האומות?

ובמיוחד שגם על המפגש בין מנהיגי המעצמות אומר ש"הרי זה סימן ברור על התחלת קיומו יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה", וגם כשמדבר על פעולתו של מלך המשיח הלשון הוא "מעין והתחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים". אך בפועל בנוגע לצמצום המלחמות אנו אכן רואים שזה קרה בפועל, בשונה מפעולתו של מלך המשיח שלא רואים זאת (באופן גלוי עכ"פ).

ועד"ו צ"ל גם במה שנאמר בשיחת ש"פ חיי שרה בשנה זו<sup>4</sup> על מלך המשיח ש"נצח בכוכבי עניינים" ומהנאמר בהתוועדות באותה שבת מובן שהכוונה למפלת רוס' הסובייטית, וכן במובא בפתח דבר למאמר שי"ל בפורים שנה קודם לכן<sup>5</sup> שמפלתו של הצורר (סטאלין ימ"ש) כנראה היתה קשורה לנאמר בהתוועדות. ובשני מקרים אלו לא נראה בגלוי שהדבר נפעל ע"י כ"ק אד"ש מה"מ (אלא זהו ענין רוחני שהתגלה רק ברמז).

ויש לומר שפעולתו של משיח היא לא באופן של פעולה וציווי על התחתון, אלא באופן שהתחתון מעצמו משתנה ומתנהג כפי הוראות התורה (שהתחתון מצד שכלו מבין שכך צריך להיות). וזו השלימות של "דירה בתחתונים", מצד התחתון עצמו (ולא ע"י פעולה מלמעלה). וי"ל שזו דרך ההשפעה שע"י התורה, שהיא ה"דיפתראות ופנקסאות" של העולם ופועלת שינוי בעולם בדרך ממילא<sup>6</sup>.

והוא ע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ על דברי הילקוט שמעוני שמלך המשיח "עומד על גג בית המקדש ואומר ענווים הגיע זמן גאולתכם", שענין זה מתקיים עוד בזמן הגלות (במקדש מעט העיקרי - בית רבינו). היינו שהענין מתחיל ונפעל בתחתון בפ"ע.

אלא שלעת"ל, לאחר שכולם "יעבדו את ה' ביחד", כבר לא יצטרכו שמלך המשיח ישלים

(2) התוועדות תשמ"ח ח"א עמוד 100.

(3) כמודגש בהע' 26 בשיחה, שגם הקמתו של האו"ם בפועל קשור לזמן שבו הגיע נשיא הדור לחצי כדור התחתון.

(4) נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"א עמוד 97 ואילך.

(5) ד"ה על כן קראו תשי"ג, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמוד קפט ואילך.

(6) כמבואר בהמשך פדה בשלום תרנ"ט בארוכה. ועוד.

בין האומות, ואז כן יכירו שמישיח הוא זה שפעל זאת בעולם.

## ג

### חזקת משיח עד למשיח ודאי

בס"ו בשיחה: "ועפ"ז יש לומר, שהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע . . . כתוצאה מהחלטת והכרזת "מלכי רבנן" ש"הנה זה (מלך המשיח) בא", החל מהפס"ד של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו שמכבר נשלמו מעשינו ועבודתינו דמשך זמן הגלות ומוכנים כבר לקבלת פני משיח צדקנו, וכן הפס"ד של הרבנים ומורי-הוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה, "יעמוד מלך מבית דוד וכו' בחזקת שהוא משיח" ועד להמעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי"- פס"ד "מסיני", שנמשך וחדר גם בגדרי העולם, עד כדי כך שמנהיגי אוה"ע מחליטים ומכריזים מדעתם (ו"בערכאות שלהם", שיש בהם התוקף ד"דינא דמלכותא דינא") ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים".

היינו שהמאורע שקרה אצל מנהיגי האומות הוא כתוצאה מהפס"ד של נשיא דורנו שנשלמה העבודה ומהפס"ד של הרבנים ומורי הוראה שהגיע זמן הגאולה. ולאחר מכן מצטט את דברי הרמב"ם "יעמוד מלך.. בחזקת שהוא משיח" ומוסיף "ועד למעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי".

יש שביארו בזה שמדבר על הפס"ד שהגיע זמן הגאולה, ואח"כ מוסיף ומבאר שהגאולה היא עי"ז ש"יעמוד מלך כו". אך יותר נראה שאכן הכוונה לפס"ד שהי' באיסרו חג השבועות תנש"א על כך שכ"ק אד"ש מה"מ הוא ב"חזקת משיח" על פי התנאים המנויים ברמב"ם, ובציטוט "יעמוד מלך" מתכוון לפס"ד זה.

אך עדיין יש לעיין מה הכוונה בהמשך הדברים - "עד למעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי": אם נפרש כפשוטו (שבנוסף על הנאמר בפס"ד הנה כבר יש את המצב של "משיח בודאי") לא מובן כיצד זה מסתדר עם דברי הרמב"ם עצמו, שמשיח ודאי הוא אחרי ש"בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו", והרי ענינים אלו עוד לא קרו?

יש לומר שישנו הבדל מהותי בין תהליך התגלותו של משיח המתואר ברמב"ם לבין התגלותו של כ"ק אד"ש מה"מ בפועל:

הרמב"ם מתאר את המשיח כאדם שאין אנו בטוחים אם הוא משיח או לא. ולכן ישנם כללים הלכתיים ברורים באיזה שלב אפשר כבר להתייחס אליו "בחזקת" שהוא משיח, ומתי כבר אפשר להיות בטוחים שהוא משיח, "משיח ודאי".

אך בפועל בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א כ"ק אד"ש מה"מ הודיע באופן ברור ש"מתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח" השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר". וכן שבוע קודם לכן בש"פ וירא כתב ש"ישנה לא רק המציאות דמשיח אלא גם ההתגלות דמשיח". היינו שמלך המשיח

(7) אכן בנוגע ל"בנה מקדש במקומו" ניתן לבאר ע"פ הדיוק בקובץ בית רבינו שבבבל שהכוונה ל'מקדש מעט' בזמן הגלות. אך

בנוגע לשאר הענינים עדיין קשה ככפנים.



בעצמו גילה והודיע באופן ודאי שהקב"ה כבר שלח אותו לגאול את עם ישראל.

ולכן אין צורך להגיע לשלב של "ובנה . . . וקבץ" כדי להיות בטוחים שהוא המשיח, ולכן כבר כעת התחיל השלב של "משיח בודאי" (א"כ לא בשלימותו)<sup>8</sup>.

נוסף לזה מהלשון בשיחה משמע שאי"ז שכבר כעת ישנו המעמד ומצב ד"משיח בודאי", אלא שהכוונה היא שהוא כבר בחזקת משיח, עד שיהי' משיח ודאי (בשלימות) בגאולה.

[וכן מוכח גם מהלשון בפסק דין המוזכר בשיחה:]

בפס"ד מי' טבת תשמ"ז כתבו: "השי"ת ברחמיו המרובים יגלה לאלתר ובקרוב ממש את משיח צדקנו" בלי אזכור לגבי זהותו של מלך המשיח.

ובפס"ד מל' ניסן תנש"א נכתב: "באנו זה בפס"ד ברור ש"הגיע זמן הגאולה" אשר בו יתגלה כ"ק אדמו"ר שליט"א תומ"י כמלך המשיח", עם פירוט על כך שכ"ק אד"ש מה"מ עתיד להתגלות כמלך המשיח, אך בלי הגדרות הלכתיות.

אך בפס"ד מאסרו חג שבועות תנש"א נכתב: "ע"פ פס"ד ברור של הרמב"ם בהל' מלכים פי"א . . . הרי ברור ע"פ דין תורת אמת שחל על כ"ק אדמו"ר שליט"א הלכה זו ד"בחזקת שהוא משיח", שהרי נתקיימו בכ"ק אדמו"ר שליט"א כל התנאים המנויים ברמב"ם הנ"ל". ושם כן הזכירו את הגדר ההלכתי בזה שכ"ק אד"ש מה"מ הוא מלך המשיח.

ועפ"ז יומתק שלאחר כזה פס"ד כבר ישנו (בשלימות) המצב ד"בחזקת משיח", וחסר רק שתבוא הגאולה בפועל ויהי' המצב של "משיח בודאי" בפועל ממש. ודו"ק].

## ד

### כללי השכל מהשכל שלמעלה

בסעיף ד' בשיחה מביא את הביאור הידוע שגם את חלק המשפטים שבמצות צריך לקיים לא בגלל חיוב השכל אלא בגלל ציווי הקב"ה. ובסעיף ה' מחדש עוד יותר - שעצם זה שהשכל מחייב זאת זהו מצד שכך הוא רצון הקב"ה.

וצריך להבין א"כ מה הכוונה במארוז"ל "אלמלא נתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה", דלכאורה אם לא נתנה התורה לא היינו יכולים ללמוד זאת מחתול ונמלה, כי גם כללי המוסר וההיגיון לא היו קיימים?

וי"ל בדרך אפשר שאכן אם התורה לא נתנה לא היינו לומדים זאת מחתול ונמלה, ודברי חז"ל באים רק להדגיש עד כמה ההבנה בענינים אלו חדורה כ"כ בשכל האנושי<sup>10</sup>.

(8) והטעם שהרמב"ם לא הזכיר אפשרות כזו הוא כי ע"פ הלכה אין שום הכרח שהתגלות משיח תהי' כך.

(9) הלשונות בפס"ד שלהלן נלקחו מתוך הקונטרס 'העובדות שמאחורי הפסק'.

(10) הערת המערכת: אכן ניתן לתרץ באופן המשאיר את מחזו"ל כפשוטו, שאדרבה - אם לא תורה נתנה אכן לא היינו מבינים ענינים אלו בשכל והיינו צריכים ללמוד מחתול ונמלה (שכך הוא טבעם בכ"מ).





שער  
תורתו של  
משׁיח



## האופנים השונים בנס פך השמן

יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנס פך השמן / יקשה על הביאור שא"צ  
סיבה לנס / יבאר שהנס ביום השמיני הי' תוצאה מהימים הקודמים

הת' אליעזר שי' אצרף  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנס פך השמן

בלקוטי שיחות חלק ט"ו<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את שני האופנים (העיקריים) בהסברת נס פך השמן בחנוכה: דעת ה'בית יוסף' שהתוסף בדרך נס בכמות השמן באופן שבכל יום מצאו את הפך (או את נרות המנורה) מלא בשמן, והדעה שחילקו את השמן לשמונה חלקים ונעשה נס באיכות השמן ששמינית ממנו הספיקה לכל יום.

ושואל כ"ק אד"ש מה"מ על שני אופנים אלו: לפי האופן הא' יוצא שהמנורה דלקה (לא בשמן זית, כי אם) בשמן של נס, והרי לא ניתן לקיים מצות במעשי ניסים<sup>2</sup>. ולפי אופן הב' יוצא שבכל שאר הימים (חוץ מהיום הראשון) הנרות לא היו מלאים עד הסוף (ולא קיימו את הנאמר "תן לה מידתה").

ומביא שם אופן שלישי להסביר את נס פך השמן - שבזמן שנרות המנורה דלקו לא נחסר מאומה מהשמן שבמנורה, והי' זה כעין מה שאחז"ל על "אש של מעלה" ש"שורפת ואינה אוכלת". אך יחד עם זאת דלקה במנורה אש טבעית, אש שדולקת מה"שמן למאור" (שמן זית גשמי).

וע"פ המבואר בשיחה מתורצת גם השאלה הידועה, שלכאור' ביום הראשון לא הי' שום נס (כי ע"פ טבע יכל השמן להספיק ליום הראשון), כי הנס הי' בכל רגע בו נרות המנורה דלקו, החל מרגע ההדלקה ביום הראשון.

והקשה בזה<sup>3</sup> הת' מ.ה. מדוע א"כ חוגגים את חנוכה שמונה ימים - הרי לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ לא הי' נס ביום השמיני (כי אז השמן כבר הי' יכול להתכלות, שכן למחרת כבר יוכלו להביא שמן חדש)? ואם נאמר שאכן גם ביום השמיני השמן לא התכלה - זהו נס מיותר,

(1) עמוד 183 ואילך.

(2) ראה מנחות טט, ב. ועוד.

(3) בהערה שנדפסה בקובץ שי"ל ליום הבהירה ה' טבת תשפ"ב, ע"י מערכת הערות התמימים ואנ"ש 770 בית משיח.

ו"לא עביד הקב"ה ניסא למגנא"<sup>4</sup>?

ותירץ בהקדם שאלה כללית - אם כל כוונת הנס היא כדי שיהי' לבנ"י שמן טהור להדלקת המנורה, א"כ מדוע לא עשה הקב"ה נס שימצאו כמות שמן המספיקה לשמונה ימים, וממילא לא יצטרך להיות נס מיוחד באופן הדלקת נרות המנורה?

ומתרץ שהטעם לנס זה הוא כדי "להראות חיבתן של ישראל". כלומר - למרות שע"פ דין יכלו אז בנ"י להדליק את המנורה באופנים אחרים, מ"מ הקב"ה עשה נס מיוחד שיוכלו להדליק את המנורה באופן הטוב ביותר, כדי להראות את חיבתו לבנ"י.

ועפ"ז מתרץ את השאלה הנ"ל (כיצד אירע הנס ביום האחרון):

כיון שכל המטרה בנס היתה "להראות חיבתן של ישראל", מובן שלא שייך לטעון שהי' זה "ניסא למגנא", שכן כל ענינו של הנס הוא "להראות חיבתן כו"ו" אף שאין בזה באמת צורך. ומובן א"כ שגם ביום השמיני הנרות דלקו באופן נסי למרות שכבר לא היו צריכים יותר את השמן, כי עד שהגיע השמן החדש עדיין נמשך הנס.

## ב

### השאלות על הביאור הנ"ל

ודבריו אינם מובנים:

א. בשיחה הנ"ל בהע' 25 מביא כ"ק אד"ש מה"מ את השאלה הידועה<sup>5</sup> מדוע הוצרכו לנס פך השמן, והרי "טומאה הותרה בציבור" ויכלו להדליק את המנורה בשמן טמא? ומתרץ - "נעשה נס שיהי' שמן טהור כי רצה ה' להראות חיבתן של ישראל שיוכלו לקיים המצווה בהידור".

ובהערתו הוכיח מכך שכאשר הנס נעשה כדי "להראות חיבתן של ישראל" אין צורך בסיבה נוספת לנס, ואינו "ניסא למגנא".

ואינו מובן, שהרי הלשון בשיחה הוא שהנס נעשה "להראות חיבתן". . שיוכלו לקיים המצווה בהידור", היינו שגם כאשר הנס נעשה בכדי "להראות חיבתן כו"ו" עדיין צריך שתהי' לו תכלית כלשהי (ובנדו"ד - שהמצווה תיעשה יותר בהידור). וכיצד זה מתרץ מדוע המנורה דלקה באופן ניסי גם ביום השני, דבר שאין בו צורך ותועלת כלל?

וכנראה לא הבין את המשמעות של "להראות חיבתן" - שאין הכוונה שנעשה נס ללא שום תועלת, אלא שע"י הנס מתווספת תועלת שאינה מוכרחת (ובנדו"ד - שאמנם ניתן הי' לקיים את מצות ההדלקה גם בטומאה, אבל בכדי להראות חיבותן של ישראל נעשה נס בכדי שיוכלו להדליק בטהרה ולקיים את המצווה בהידור<sup>6</sup>).

(4) אלשיך בראשית א. תפארת ישראל (למהר"ל) תמיד ג, ח. ועוד.

(5) פני יהושע שבת כא, א. ועוד.

(6) וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ליל נר ה' דתנוכה תשי"ג (שנאמרה לתלמידי ישיבות תו"ת בחדרו הק'), שעיקר הנס הי' בזה שהיוונים מנעו מהיהודים לקיים את "חוקי רצונך" (בגלל שכך צוה הקב"ה) ומובן ג"כ במצות הדלקת הנרות במקדש

ב. בכדי לתרץ את שאלתו הנ"ל (מה הי' הנס ביום האחרון) מקדים שאלה נוספת - מדוע מלכתחילה לא נעשה נס שימצאו מספיק שמן לשמונה ימים? (ועל זה מתרץ שהנס נעשה דוקא באופן שמראה "חיבתן של ישראל").

ואינו מובן כיצד בכלל ניתן להקשות מהי הסיבה שהנס נעשה כך ולא אחרת, הרי בדרך זו נקשה גם מדוע בכלל נטמאו כל השמנים שבהיכל או מדוע מלכתחילה לא ניתן הי' לייצר שמן תוך יום אחד וכדומה, ואין לדבר סוף (ואין זה דומה לשאלה - המובאת בהערה הנ"ל - שיכלו להדליק בטומאה, כי שם השאלה היא מדוע נצרך הנס, ולא מדוע הוא קרה באופן כזה דוקא).

יתירה מזו: על פי הביאור בשיחה (שהנס הי' באיכות השמן, שנשאר מלא עד היום השמיני) אין שום רווח<sup>7</sup> (בהסברת הנס) מזה שימצאו שמן המספיק לשמונה ימים, כי אין הבדל<sup>8</sup> לכאורה בין נס בכמות השמן שמוצאים לכך שהשמן התרבה באיכות ודלק שמונה ימים<sup>9</sup>.

וכן איך דוקא בזה שהנס הי' בכך שהספיק השמן לשמונה ימים מתבטאת החביבות והרי לדבריו היתה יכולה להתבטא גם אם הי' מתרחש נס כזה שהיו מוצאים שמן בכמות מספקת. ונמצא ששאלתו נשללת מכל וכל.

## ג

### הנס ביום השמיני - תוצאה של הימים הקודמים

ולגוף השאלה הא' (האם וכיצד אירע הנס ביום השמיני) יש לבאר בפשטות:

זה שנרות המנורה דלקו ביום השמיני הי' תוצאה מכך שהם דלקו באופן נסי בשמך שבעת הימים שלפנ"ו. ואם כן, עצם זה שהנרות דלקו בו כבר הי' נס (כי לולא הנס שנמשך בימים שלפנ"ו לא הי' ביום השמיני שמן להדלקת המנורה). ושפיר ניתן לומר שהנרות דלקו אז

- שהיוונים נתנו לקיים אותה אך לא מפני ציווי ה'. ולכן הנס הי' בזה שמצאו שמן טהור דוקא, כי בזה מודגש קיום המצוה כפי שהוא מצד רצון הקב"ה.

(7) ואין שום קושי באופן שבו נעשה הנס בפועל. וכן אם הנס הי' שימצאו פך של ח' ימים וכו' לא הי' זה מתרץ את השאלה הנ"ל שיכלו להדליק בטומאה.

(8) ניתן הי' לומר שבאם היו מוצאים מלכתחילה שמן המספיק לח' ימים, הי' זה חוסך את הנס השני (שהשמן דלק ח' ימים). אבל בפשטות לא שייך לשאול מדוע אירע נס א' ולא נס ב' כי מה דהוה הוה ואין מקשיב בדוחק (אא"כ ישנה בעי' כלשהי בנס שקרה או שהוא אינו נצרך (כהשאלה דטומאה הותרה בציבור שהיא מדוע בכלל נצרך נס להדלקת המנורה, ככפנים)) ובנוסף שבשתי המקרים מדובר בנס ולא שהי' נחסך נס אחר אלא במקום הנס שקרה בפועל הי' מתרחש נס אחר, ולכאורה אין מעלה בנס זה על פני הנס השני שלכן נצטרך להחליפו.

(9) וגם את"ל ששאלתו נכונה - אין שום רווח (בהסברת הענין) בזה שימצאו פך שמן המספיק לח' ימים, כי הנס שימצאו פך שמן המספיק לח' ימים הוא לא נס שיש לו יותר אחיזה בטבע מהנס דמציאת פך שמן המספיק ליום אחד. כי בנוגע למציאת פך שמן של יום אחד יש מקום לומר שהשאיירו או הטמינו פך שמן כזה במקום מוצנע במקדש (כהדעות השונות במקום מציאת הפך. ואכ"מ), משא"כ פך המספיק לח' ימים שאין שום סיבה שפך כזה ימצא במקדש (אא"כ נאמר שהשאיירו ח' פכים טהורים, וזה ודאי נס גדול יותר ממציאת פך א'. ובמיוחד שבהיכל עצמו לא היתה לכאור' כמות שמן גדולה (אלא ליום אחד, וכל יום היו מביאים שמן נוסף מלשכת בית שמניא (כמו שכה"ג הי' מביא מידי יום שמן מביתו לצורך מנחת התביתין)).

באופן טבעי ויחד עם זאת היתה זו תוצאה של נס<sup>10</sup> (ולכן חוגגים גם את היום השמיני)<sup>11</sup>.

ויוצא מכך שבנס חנוכה היו ג' פרטים (שלבבים):

- א. ביום הראשון - המנורה דלקה באופן נסי, באופן שישאר שמן גם לימים שלאח"ז.
- ב. בשאר הימים - הן זה שהמנורה דלקה באופן נסי (באופן שישאר לימים הבאים), והן עצם העובדה שהמנורה דלקה (כתוצאה מכך שהיא דלקה - באופן נסי- בימים הקודמים).
- ג. ביום השמיני - עצם העובדה שהמנורה דלקה כתוצאה מהנס בימים הקודמים<sup>12</sup>.

---

10) והדברים בהירים: לוי ה' הנס שהשמן הספיק ליומיים במקום ליום אחד, האם לא היו חוגגים גם את היום השני?  
 11) ושוב ראיתי שביארו כהאי גוונא בקובץ הלכות חנוכה (לרב מאיר אשכנזי, כפ"ח), שביום ח' דחנוכה מודים לקב"ה על כך שפעל שישאר שמן ליום השמיני (ע"י הנס בימים הקודמים).  
 12) ע"י ביאור זה יומתק המבואר בשיחה שבאופן זה השמן לא ה' מעשה ניסים, שכן כל רגע (בכל הח' ימים) השמן דלק באופן טבעי כתוצאה מזה שברגע הקודם האש לא כילתה אותו. ואכ"מ.



## "פשוטו של מקרא" ו"משמעות הכתובים"

יביא את פירש"י "עלה תמנתה" - "בשפוע ההר היתה יושבת" / יקשה על הסתירה בין "פשוטו של מקרא" ל"משמעות הכתובים" / יבאר שהמכוון ברש"י אינו המכוון בגמרא / יחדד את ההבדל בין "פשוטו של מקרא" ל"משמעות הכתובים"

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### "פירש"י "עלה תמנתה" - "בשפוע ההר היתה יושבת"

בלקו"ש חלק י'<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את פירש"י עה"פ "ויגד לתמר לאמר הנה חמיך עלה תמנתה", "עלה תמנתה - ובשמשון הוא אומר וירד וגו' תמנתה, בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן".

ובביאור הטעם שהביא רש"י דוקא תירוץ זה, ולא את אחד התירוצים האחרים שהובאו בגמרא<sup>2</sup> ("שמשון שנתגנה בו כתיב בי' ירידה כו", "שתי תמנאות היו") כתב שהמכוון ברש"י כאן הוא בעיקר לפרש מדוע צריך הפסוק כלל להשמיענו "הנה חמיך עלה" בלשון עלי'.

ושאלה זו מתרץ רש"י ע"י שמסביר שתמנה "בשפוע ההר היתה יושבת" (נוסף לכך שע"ז מתורצת הסתירה בין הפסוקים), שכן הפסוק בא להשמיענו מאיזה כיוון אמרו לתמר שיהודה מגיע לתמנה (וכך יכלה לדעת היכן לחכות לו וכו').

ובהערה 19 מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ: "ולכן לא פי' רש"י כאן כתירוץ הא' שבגמרא, מכיון שבפשוטו של מקרא א"א לפ' 'עולה תמנתה' - עלי' ברוחניות, משא"כ בגמרא שהלימוד הוא ע"ד הדרש וכו'".

היינו שרש"י מביא דוקא פירוש זה (שתמנה היתה "בשפוע ההר") כי הוא הפי' שמסתדר עם "פשוטו של מקרא", משא"כ בגמרא הובאו פירושים אחרים שאינם ע"ד הפשט.

(1) שיחה ב' לפרשת וישב, עמוד 122 ואילך.

(2) סוטה י, א ובירושלמי שם פ"א ה"ח.

## ב

**הסתירה בין "פשוטו של מקרא" ל"משמעות הכתובים"**

והנה בגמרא שם הובאו ג' פירושים: "שמשון שנתגנה בה כתיב בי' ירידה יהודה שנתעלה בה כתיב בי' עלי", "שתי תמנאות היו חדא בירידה וחדא בעלי", "חדא תמנה הואי דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי". היינו שהפירוש השלישי בגמרא הוא כמו פירש"י שתמנה "בשפוע ההר כו".

ובסעיף ב' בשיחה כותב כ"ק אד"ש מה"מ שסדר התירושים בגמרא הוא לפי קירובם למשמעות הכתובים (ומקשה מזה לרש"י למה הביא דוקא את התירוץ השלישי). ובהערה 10 שם: "כי אף שהלימוד בגמרא הוא ע"ד הדרש והרמז כו', הרי מובן שבדרך הדרש ג"כ יש להקדים הפי' שהוא יותר מסתבר לפי משמעות הכתוב".

ויוצא מכך, שהפירושים הראשונים בגמרא ("שמשון שנתגנה בה", "שתי תמנאות היו") יותר קרובים למשמעות הכתובים. וכיצד זה מסתדר עם המובא בהערה 19 (דלעיל) שלפי פשוטו של מקרא יש לפרש דוקא כתי' השלישי שבגמרא?

## ג

**הביאור שהמכוון ברש"י אינו המכוון בגמרא**

ניתן הי' לתרץ ע"פ המבואר בהמשך השיחה שהמכוון בפירש"י זה אינו לתרץ את הסתירה שבין הכתובים (אצלנו ובשמשון) אלא לתרץ מדוע בכלל מתאר הפסוק את בואו של יהודה לתמנה בלשון עלי'.

ועפ"ז אפשר לומר שמה שהביא רש"י את הפי' השלישי בגמרא הוא כיון שכדי לבאר מדוע נאמר בפסוק לשון עלי' בפשוטו של מקרא צריכים דוקא תירוץ זה (ש"בשפוע ההר היתה יושבת"). אך בגמרא שהמכוון הוא לתרץ את הסתירה שבין הכתובים, אכן יש לומר שהפירושים הראשונים יותר קרובים למשמעות הכתובים (ורש"י לא הביא אותם כי המכוון שלו הוא אחר כנ"ל).

אך ביאור זה אינו חלק, שכן מהלשון בהערה 19 הנ"ל משמע שהפי' ברש"י הוא הפירוש היחיד שניתן לפרש ע"פ פשוטו של מקרא, מבלי הבט על המכוון בפירש"י.

## ד

**"פשוטו של מקרא" ו"משמעות הכתובים" הם ב' גדרים**

ויש לומר בפשטות, ש"פשוטו של מקרא" ו"משמעות הכתובים" הם שני דברים שונים.

ויובן בהקדם המובא בכ"מ בתורת כ"ק אד"ש מה"מ, שכאשר הרמב"ם מביא בספרו דרשה על פסוק, הוא מביא את הדרשה הפשוטה ביותר, דהיינו הקלה ביותר להבנה. ולפעמים

הדרשה המובאת ברמב"ם אינה תואמת את פירש"י על אותו פסוק, שכן "פשוטו של מקרא" הוא שיטת הלימוד בפשט הפסוקים, והדרשה הפשוטה אינה תמיד אותו הפירוש הנלמד בשיטת הלימוד של "פשוטו של מקרא".

ועפ"ז י"ל כאן, ש"משמעות הכתובים" לגבי הדרשות בגמרא יכול להיות שונה מ"פשוטו של מקרא" (ובהו"א בשיחה אכן הי' מקום לומר שהפי' הראשונים בגמרא יסתדרו טוב יותר גם בשיטת הלימוד של "פשוטו של מקרא", אך למסקנה זהו דוקא הפי' השלישי).

## סיבת החורבן ותיקונו

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

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

### א

#### תיווך התוס' בסתירת הגמ' והקושי בזה

איתא בגמרא במסכת יומא<sup>1</sup>: "בית מקדש שני . . מפני מה חרב, מפני שנאת חינם". ולאידך, במסכת בבא מציעא<sup>2</sup> איתא "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דיני תורה", ומסבירה הגמרא "על שלא עבדו לפנים משורת הדין", שזו הסיבה שבגינה חרבה ירושלים.

ובתוס' על אתר (ד"ה לא חרבה) מביא הגמ' ביומא הנ"ל ועומד על הסתירה בדברים, ומתריך "דהא והא גרמא". כלומר, חורבן ירושלים נבעה גם משנאת חינם וגם משום שלא נהגו לפנים משורת הדין.

ולכאורה עדיין יש לעיין: אמנם תירוץ בסגנון "הא והא גרמא" מובא כו"כ פעמים בש"ס, אך בנדו"ד קשה לומר כן לכאורה, שהרי הלשון אצלנו היא "לא חרבה ירושלים אלא על שלא עבדו לפנים משורת הדין", היינו שאין שום סיבה אחרת מלבד ענין זה. ואם כן לא ניתן לומר לכאורה "הא והא גרמא" - גם שנאת חינם וגם שלא נהגו לפנים משורת הדין?

[דוגמא לדיוק הלשון "לא . . אלא", שמורה על שלילת דבר אחר, ניתן למצוא בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים בהלכה האחרונה: "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את השם בלבד", ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ<sup>3</sup> שהפשט בלשון "לא . . אלא" הוא, שהעסק היחידי יהי' בידיעת השם אפילו לא בעניני הפרנסה.

(1) ט, ב.

(2) ב"מ ל, ב.

(3) בריבוי מקומות ב'הדרנים' על הרמב"ם, וש"נ.

וכן "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני"<sup>4</sup>, ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ<sup>5</sup> שזה מה שנדרש מיהודי, שיחוש וירגיש בכל עניו, גם הגשמיים, שכולם רק אלקות, שדוקא זה הכנה לגאולה שיתגלה בשלימות בעולם ש"אין עוד מלבדו".

## ב

### ב' שלבים בסיבת החורבן

ואולי יש לומר, שעל פי ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיית סיבת החורבן יובן ענין זה בבהירות נפלאה, ובהקדים:

בלקו"ש<sup>6</sup> בשיחה על עשרה בטבת, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שכיוון שישנו כלל בתורה שהקב"ה מקדים רפואה למכה, והיינו שכאשר ישנו דבר בלתי רצוי הקב"ה נותן כוח לפעול שמלכתחילה יתבטל, עוד לפני שהתחיל; צריך לומר שכמו"כ בענין הגלות, שהקב"ה הקדים כח לבטלה עוד לפני שהתחילה.

והענין: סיבת הגלות היא עוון שנאת חנם, "ועפ"ז פשוט שהרפואה (גאולה) על הגלות היא ההיפך - 'אהבת חנם', אהבת ישראל, ובשלימותה - אחדות ישראל".

וזוהי הסיבה (הפנימית והאמיתית) למצור - הקב"ה רצה לפעול אחדות בעם ישראל. כי מצור ענינו - "אין יוצא ואין בא", כולם נמצאים יחד בעיר אחת, בפרט בירושלים שעניינה לחבר ולאחד את עם ישראל - "עיר שחבורה לה יחדיו", וכך יתקנו את השנאת חנם ולא יתבצע החורבן.

אמנם כיון שיש לבני בחירה חופשית, לא הביא המצור לאחדות (אמיתית) ולכן קרה החורבן. ע"כ הביאור בשיחה.

וע"פ זה י"ל, שישנם שני ענינים ודרגות בתהליך החורבן, הקשורים לשני ענינים ודרגות במצב של אחדות ישראל, וכל אחת מהגמ' הנ"ל מדברת על ענין ודרגה אחרת, וכדלקמן.

והביאור: בגמ' ביומא (שם) מבאר המהרש"א<sup>7</sup> שהשנאת חנם שגרמה לחורבן היא הסיפור עם קמצא ובר קמצא<sup>8</sup> שבגלל השנאה לבר קמצא הלך והלשין לקיסר - "מרדו בך יהודאי", דבר שגם לכך שהקיסר הביא את ירושלים במצור (ואז אחרי תקופה ארוכה של מצור הובקעה העיר בי"ז תמוז).

א"כ יוצא שתחילת כל הענין של החורבן הוא - שנאת חנם (וכמוכן גם בפשטות שזה מה שגרם להלשנה, שהביאה לחורבן. וגם באופן כללי יותר, עוון שנאת חנם שהי' אז בעם ישראל בכלל<sup>9</sup>), ולכן הקב"ה רצה להחריב את ביהמ"ק, וכלשון הגמ' ביומא "בית מקדש שני מפני מה

(4) משנה וברייתא סוף קידושין כגירסת ה'מלאכת שלמה' למשנה שם.

(5) בריבוי מקומות. לדוגמא - שיחת ליל שמח"ת לפני הקפות תשנ"ב.

(6) חלק כ"ה ע' 267 ואילך.

(7) בחדא"ג שלו.

(8) גיטין נו, ב.

(9) ואולי י"ל, שהסיפור דקמצא ובר קמצא ביטא את המצב שהי' בעם ישראל בכללותו באותה תקופה.

חרב? מפני שנאת חינם", והיינו שזו סיבת החורבן העיקרית והראשונית, שממנה הכל התחיל. ואמנם, אף שה"שנאת חינם" היתה הגורם והסיבה הראשונה לחורבן, עדיין החורבן עצמו הי' יכול להימנע אם היו מנצלים את ההזדמנות של המצור - לתקן את מצבם ולהגיע להנהגה של "אהבת חינם", ולכך מתייחסת הגמרא בב"מ - החמצת הזדמנות התיקון למצבם במצור, שזה מה שהביא לחורבן בפועל.

ויש לומר, שזו משמעות דברי הגמ' שם, שסיבת החורבן היא משום "שלא נהגו לפני משורת הדין", שהנהגה זו של "לפנים משורת הדין" נובעת ומבטאת את הענין של אהבת חינם, שאינה מתחייבת לפי שורת הדין<sup>10</sup>. ובאם הנהגתם היתה באופן זה (של אהבת חינם, לפני משורת הדין), הי' החורבן נמנע.

נמצא שישנם ב' שלבים המובאים בב' הגמרות הנ"ל:

הגמ' ביומא מדברת על שורש סיבת החורבן, ואילו הגמ' בב"מ מדברת על סיבת החורבן בפועל (החמצת הזדמנות התיקון). ובהתאם לכך ניתן להבין טוב את תירוץ התוס' "הא והא גרמא", והיינו שב' סיבות אלו שבב' הגמרות היו ב' שלבים<sup>11</sup> בסיבת החורבן (כנ"ל), ולא קשה הלשון "לא . . אלא" (שמשמעה כנ"ל, שרק זה גרם), כי אין אלו ב' סיבות שונות אלא ב' שלבים, ולאחר שניתנה האפשרות לתקן את המאורע הראשון, הרי הסיבה היחידה לחורבן בפועל היא אי התיקון ע"י אהבת חינם - "לפנים משורת הדין".

במילים אחרות: בשלב השני (שבב"מ), לאחר שכבר החל המצור, באמת יש רק סיבה אחת לחורבן - העדר הנהגה של לפני משורת הדין, והעובדה שכללות הענין החל ונגרם מצד שנאת חינם (שביומא), היא כמו 'מחויץ' לענין זה, כי היא בבחינת שורש וסיבה ראשונה שעדיין לא הכריכה שיהי' החורבן בפועל.

[ואוי"ל שענין זה נרמז גם בחילוקי הלשונות בין ב' הגמ' הנ"ל: ביומא הלשון: "בית המקדש מפני מה חרב, מפני שנאת חינם", ובב"מ הלשון היא: "לא חרבה ירושלים אלא שלא עבדו לפני משורת הדין". ויש לומר, שביומא מבוארת סיבת רצון הקב"ה להחריב הבית, שהיא היא סיבת החורבן; ובב"מ מדובר אודות חורבן ירושלים, היינו הבקעת העיר<sup>12</sup> לאחר המצור, שסיבה זו אינה סיבת החורבן העיקרית של בית המקדש (כביומא) אלא סיבה צדדית לבקיעת העיר (המצור), משום שהחמיצו את התיקון בגלל שלא עשו לפני משורת הדין].

10) ההנהגה של "לפנים משורת הדין" היא בעיקר בנוגע לענינים של "בן אדם לחברו", כמשמעות הגמרא שם. וכן מובן גם מכך שלפי דרשת רז"ל בגמ' שם, הפסוק ממנו נלמד הענין של "לפנים משורת הדין", "והודעת להם את הדרך ילכו בה וגו'", עוסק בעיקר בהנהגות שבין אדם לחברו, ובלשון הגמרא: "והודעת להם זה בית חייהם, את הדרך זו גמילות חסדים, (אשר) ילכו זה ביקור חולים, בה זו קבורה, ואת המעשה זה הדין, אשר יעשו זו לפני משורת הדין".

11) ולהעיר שכה"ה בב"מ בגמ' שמופיע התירוץ "הא והא גרמא" משמעו ב' שלבים, ולדוגמא - הסיפור בגמ' במגילה כ"ב סע"ב (ועוד), אודות לוי שנהי' צולע מחמת שהדגים בגופו איך עושים קידה, ומקשה הרי ר"א אמר שסיבת צליעתו היא שהטיח דברים כלפי מעלה, ותירצו שהוא והא גרמא לי' וכפירש"י - "לפי שהטיח (לפניו)", לכך נתקלקל בשעת הסנה"ה, היינו שב' הסיבות (כשמתרצים "הא והא גרמא") הם ב' שלבים. ודו"ק.

12) וכהלשון בכ"מ - "בי"ו תמוז הובקעה העיר" והיינו שאז נפרץ המצור.

## ג

## הנ"ל יומתק לפי המשמעות הפנימית דאהבת ישראל

ויומתק הביאור הנ"ל ע"פ משמעותה של אהבת ישראל כפי שמבוארת ומוארת בפנימיות התורה<sup>13</sup>: אהבת ישראל אמיתית היא הנובעת מצד "חלק אלוהה ממעל ממש" שבכל ישראל בשווה, "ולכן כל ישראל נקראים אחים ממש - מצד שרש נפשם בהוי' אחד".

והנה, בכדי לתקן את סיבת החורבן לא הספיקה סתם אי שנאת חינם (שאינ מריבות ומחלוקות), אלא נדרשה גם אהבת חיים, והיינו אחדות אמיתית מצד עצם הנשמה, וזה מה שהי' חסר בזמן המצור (הן אמת, שלא מוכרח שהיו בעם ישראל עדיין מריבות ומחלוקות בזמן המצור, אך עכ"ו) כיון שלא הייתה אהבה ואחדות אמיתית<sup>14</sup>, אין זה תיקון מספיק, כיון שהתשובה על העוון צריכה להיות באופן נעלה יותר מהמעמד ומצב דלפנ<sup>15</sup>, בבחינת ירידה צורך עלי', "וכמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו, שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל"<sup>15</sup>.

וזהו החילוק בין הגמ' ביומא - "מפני שנאת חיים", שזו סיבת החורבן, לבין הגמ' בב"מ - "שלא עשו לפני משורת הדין", שזו היתה אפשרות התיקון, שאינה רק העדר וביטול השנאה, אלא אהבה אמיתית, אהבת חיים.

ואהבה זו גורמת שלמרות חטאי חברו כנגדו, בכל זאת אין כועס עליו כלל "ואדרבא מתנהג עם חברו במידת חסד וחיבה יתירה מודעת לו"<sup>16</sup>, דכיון שאהבתו לחברו היא כאהבת עצמו, הנה כשם שמחמת האהבה הגדולה שאדם אוהב את עצמו אין הוא מרגיש בחסרונותיו ופשעיו, בבחינת "על כל פשעים תכסה אהבה", הנה כמו"כ צריכה להיות האהבה לחברו, שהרי כל ישראל מציאות אחת ממש, ואז גם כשרואה את פשעי חברו אליו, אינו מתפעל מהם כלל וכלל מגודל אהבתו אליו<sup>17</sup>.

וזהו ענין "לפנים משורת הדין" - הן בסוד מרע, ש"על כל פשעים תכסה אהבה" (כנ"ל), ו"מרובה מידה טובה" שנותן ועוזר לחברו גם שלא מחוייב בכך ע"פ דין, אלא "לפנים משורת הדין", בגלל ה"אהבת חיים" ששוררת ביניהם.

נמצא מובן מכל הנ"ל: בגמרא ביומא שמדברת על העוון, מדובר על הדרגה הנמוכה והמינימלית באחדות, והיינו שלילת מצב של "שנאת חיים", ובגלל שלא היו אפילו בדרגה זו נגזר החורבן. ואילו בב"מ שמדברת על התיקון (שצריך להביא לדרגה גבוהה ונעלית יותר כנ"ל) מדובר על "לפנים משורת הדין", שהיא הדרגה הגבוהה של אהבת ואחדות ישראל, הנובעת מצד עצם הנשמה.

13) תניא פרק לב מצות אהבת ישראל בסהמ"צ להצ"צ. ובכ"מ.

14) וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הנ"ל, "לא הביא המצור לאחדות אמיתית"

15) תניא, אגה"ת ספ"ט.

16) לשון התניא ספי"ב.

17) וכמבואר בארוכה בדרמ"צ מצות אהבת ישראל פ"ב.

## ד

## חורבן הבית קשור בתוכנו לסיבתו

ואולי יש להוסיף בכל זה, והוא: ע"פ הכלל ידוע בתורת כ"ק אד"ש מה"מ שכל ענין בתורה הוא בתכלית הדיוק, וכאשר בגלל ענין מסוים בא עונש מובן שיש קשר ביניהם, עפ"ז צריך לומר שהעונש של חורבן הבית קשור בתוכנו למה שגרם אותו - שנאת חינוס.

והענין: ענינו של בית המקדש הוא גילוי שכינה בבני ישראל, "ושכנתי בתוכם"<sup>18</sup>, וגילוי זה קורה דוקא כאשר עם ישראל הם באחדות:

הן בפשטות, שזהו מקום בו מתקבצים כל עם ישראל יחד, שדוקא לכן שורה בו השכינה כמ"ש "בבוא כל ישראל לראות את פני השם אלוֹקֵיךְ במקום אשר יבחר"<sup>19</sup>;

והן מצד עצם ענין גילוי שכינה שיכול להיות רק כאשר יש אחדות בעם ישראל כמ"ש<sup>20</sup> "ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך", שדוקא כאשר "כולנו כאחד" אזי יש "ברכנו אבינו" ובאופן של "אור פניך" ("למהוי אחד באחד", גילוי הפנימיות של הקב"ה עלינו<sup>21</sup>).

עפ"ז מובן שכאשר לא היתה אחדות אצל בני"ה הרי באופן ממילא נגרם חורבן בית המקדש רח"ל, כי חסר להם את גילוי השכינה, שזה כל ענינו של בית המקדש.

אמנם עבור התיקון לא הספיק רק מה שאין שנאת חינוס, אלא צריך אהבת חינוס שמצד עצם הנשמה.

וי"ל הטעם בזה (נוסף על המבואר לעיל בפשטות שבשביל התיקון צריך דרגה גבוהה יותר):

כל מה שעם ישראל חטאו בעוון שנאת חינוס ה' זה (מצד פנימיות הענינים וכו') רק כדי<sup>22</sup> להגיע לעלי' יותר גדולה ("ירידה לצורך עליי'"), והיינו לא רק לאהבה ואחדות רגילה, ועזרה אחד לשני בלי שנאה ומריבה, אלא גם לאחדות והאהבה העמוקה שמצד עצם הנשמות "שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה", שזה ע"י התיקון באופן של "לפנים משורת הדין", שמבטא אהבה זו- כנ"ל. ולכן בשלב התיקון ה' צריך להיות לפנים משורת הדין, ולא הספיק זה שלא היתה עוד שנאת חינוס, כי זו היתה מלכתחילה המטרה הפנימית של הירידה - העלי' לדרגה זו באחדות ישראל.

אמנם, עם ישראל לא תיקנו זאת (ברמה הגבוהה של האחדות הנ"ל) ובפועל נחרב הבית וירדו לגלות.

וי"ל שגם החמצת הזדמנות התיקון הייתה בהשגח"פ ולצורך תכלית. והוא ע"פ המבואר

18) ראה קונטרס בענין בית רבינו שבבבל תשנ"ב ס"ה ובהנסמן שם.

19) ראה באריכות בקונטרס שם.

20) נוסח ברכת שים שלום בשמו"ע.

21) ראה תניא פרק לב. דרך מצותיך שם. וראה בלקו"ש ח"א ע' 115 ובהערה 62 שזו הסיבה שמששה הקהיל ואיחד את בני", כי רק כך ה' אפשר לצוותם על בניית המשכן כי כדי שתשרה שכינה צריך את האחדות.

22) וכמ"ש "נורא עלילה על בני אדם" וכמבואר באריכות בד"מ "כי תשא" ה'תשנ"ב ס"ז. וש"נ.



בכ"מ<sup>23</sup> שכוונת הגלות (כבר מתחילתה) היא העלי' שאחר כך, לכן מובן שהקב"ה גרם לזה שלא יתקנו זאת (בבחינת "נורא עלילה"<sup>24</sup>) כי רצה שיצאו לגלות, ודוקא על ידי העבודה בגלות יגיעו לדרגה גבוהה הרבה יותר: לא רק לעלי' של "אהבת חינם" (שהיתה יכולה להיות עוד בזמן הבית על ידי המצור) אלא גם לעלי' באין ערוך שתהי' בגאולה בבית המקדש השלישי, שבו תהי' שלימות ואמיתת גילוי העצמות, ובשביל זה צריך שתהי' שלימות ואמיתת אחדות ישראל שמצד עצם הנשמה ממש כמו שמושרשת בעצמות, שדרגה זו תתגלה בגאולה.

[ב' דרגות אלו בגילוי עצם הנשמה, וכתוצאה מכך ב' דרגות באחדות ישראל, מבוארות במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א (קונטרס פורים קטן תשנ"ב) סעיפים י' - י"א<sup>25</sup>, ונקודת הדברים: א. עצם הנשמה שמוגדרת בכך שהיא למעלה מ'ציור' הכוחות הגלויים, ומצד זה האחדות הינה כמו דבר נוסף על מציאות היהודי, ולכן אחדות זו היא ע"י שעושים "נפשם עיקר וגופם טפל"<sup>26</sup> (היינו שזו יציאה מהמציאות הרגילה של היהודי, ואחדות רק מצד הנשמה). ב. עצם הנשמה כמו שמושרשת בעצמות, שהיא העצם גם של הכוחות הגלויים וציורם, ואז האחדות דישראל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים לגוף].

## ה

### ההדגשה בזה בזמננו זה

יש לומר שזהו מה שמחדש כ"ק אד"ש מה"מ<sup>27</sup> שעיקר ההדגשה עכשיו היא אהבת ישראל, לא רק כדי לתקן את סיבת הגלות (שבאה כתוצאה משנאת חינם), כי אחרי אריכות הגלות סיבת הגלות נתקנה והושלמה, אלא צריך גם ובעיקר אהבת ישראל כדי להתחיל לחיות את הגאולה, שתתגלה אז נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות.

כלומר: לא רק לחיות בשלום בלי "שנאת חינם" (הדרגה הראשונה שהיתה חסרה בשלב הראשון שלפני המצור), וגם לא רק להיות ב"אהבת חינם" שהיא רק ברמה של תיקון סיבת הגלות (הדרגה השני' שהייתה חסרה בשלב השני, במצור), אלא להתחיל כבר עכשיו את האחדות המושלמת של הגאולה שמצד עצם הנשמה ממש, "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות"<sup>28</sup>, שכיון שאנחנו כ"כ קרובים לגאולה יכולים אנו (יותר מתמיד) לגלות את עצם הנשמה ממש ולחיות ממש כמו בגאולה.

(23) בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ ובפרט בשיחות הדבר מלכות. ולודגמא - ד"מ ויחי התשנ"ב ס"ח: "התחלת החורבן והגלות היא התחלת הגאולה, ע"ד ובדוגמת הזריעה שכוללת ומהוה התחלת הצמיחה כידוע שהגלות נמשל לזריעה. . . שע"ז נעשית הצמיחה שבאין ערוך". עיי"ש בארוכה.

(24) ראה לעיל הערה 22.

(25) ספר המאמרים מלוקט ע' קלו-קלו. עיי"ש בארוכה.

(26) תניא פרק לב.

(27) ד"מ מטו"מ תנש"א. סעיף לב בבשורת הגאולה.

(28) להעיר שבתניא פרק לב הלשון "רק שהגופים מחולקים" ופה בשיחה הלשון "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות" די"ל שכולל גם ההתחלקות דהגופים, שבנקודת אחדות זו אין גם ההתחלקות דהגופים כמבואר במאמר "ואתה תצווה" הנ"ל שמצד עצם הנשמה ממש האחדות היא "גם בענינים השייכים להגוף" והיינו יותר מובתניא פרק לב כמבואר שם בהדיא. ונמצא שהמבואר ב"ואתה תצווה" והמבואר בד"מ מטו"מ זה אותה דרגה בנשמה ואותה רמה של אחדות.

ובמילים פשוטות בנוגע למעשה בפועל<sup>29</sup>:

גילוי עצם הנשמה מגיע ע"י משה שבדור, ובדורנו כ"ק אד"ש מה"מ. הוא מגלה אצלינו את ההתקשרות לקב"ה שמצד עצם הנשמה, כמ"ש "ואתה תצוה (תחבר ותקשר) את בני ישראל (לאוא"ס)".

אומנם אח"כ צריך להיות את הפעולה שלנו "ויקחו אליך", לפעול שההתקשרות העצמית לקב"ה תאיר אצלינו בגלוי ותחדור גם בכוחות הגלויים,

הן בשכל ומדות, וזאת על ידי שאנחנו נרגיש מזועזעים, שבורים ונדכאים ("כתית") מזה שאין גילוי העצמות בעולם, ושזה יהי' הרצון היחיד שלנו, כיון שגילוי העצמות הוא כל מציאותנו, עצם הנשמה ("למאור", עצם הנשמה, "מאור" שלמעלה מאור)<sup>30</sup>;

והן ב"לבושי הנפש" מחשבה דיבור ומעשה, והיינו שעצם הנשמה תפעל גם בחיים היומיומיים שלנו ("נר תמיד"), במחשבה, דיבור ומעשה, שיהיו מתאימים לעצם הנשמה ולחיבור עם הקב"ה, שלא יכנס שום דבר שאינו אלקות, ונהי' מסורים לכ"ק אד"ש מה"מ בתכלית.

דוקא ע"י העבודה שלנו להתאים את הכוחות הרגילים לעצם הנשמה מתגלית עצם הנשמה האמיתית, כי רק מצידה עצם הנשמה והכוחות הגלויים הם דבר אחד.

ודוקא ע"י שאנחנו חיים כך (בהתאחדות עם הקב"ה) אפשר לחיות באחדות ישראל אמיתית<sup>31</sup>, "ואתה תצוה (תקשר ותחבר) את בני ישראל", חיבור של בני ישראל עצמם, שיתקשרו ויתאחדו ביניהם באמת ובשלימות מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות כבגאולה.

וכל זה ע"י "ההתקשרות והביטול לנשיא הדור, הנשיא הוא הכל, שמציאותו וכל עניניו נעשים קודש לנשיא הדור (גילוי עצם הנשמה בכל הכוחות והפרטים), עי"ז שמלאים וחדורים בקיום שליחותו של נשיא הדור, שענינו העיקרי להביא לימות המשיח"<sup>32</sup>.

ודוקא ע"י ההוספה באהבת ואחדות ישראל אמיתית בכל הענינים, גם הענינים השייכים לגוף, מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות - עצם הנשמה ממש, מביאים את הגאולה האמיתית והשלימה<sup>33</sup> שהרי כל הירידה לגלות היתה (כנ"ל) כדי להגיע לאחדות זו.

(29) בהבא לקמן ראה בארוכה במאמר הנ"ל ובהנסמן בהערות שם.

(30) וזה כמובן ע"י שלומדים ומתבוננים בענין ההתקשרות העצמית לקב"ה (שע"ז נסובו רוב השיחות דתנש"א-תשנ"ב), ומתפללים עם זה, שזה כל הכוונה, ובלעדי זה הלימוד אינו פועל.

(31) ראה שיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב: "שדוקא ע"י שיהודי מרגיש את זה שהוא והקב"ה ב' חצאים [בעיקר בתחילת היום "מודה אני" ושם - "תחילת העבודה שידע שהוא "חד ממש" עם עצמות ומהות] עי"ז דוקא יכול להרגיש שהוא ויהודי אחר גם כן ב' חצאים שהרי גם השני חלק אלוהי ממעל ממש".

(32) שיח תש"פ וארא תשנ"ב סעיף יא.

(33) וע"פ המבואר כאן אולי יש לתרץ הא דגם לאחר החידוש של כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א שסיבת הגלות (בענין אהבת ישראל) נתקנה והושלמה, מצינו כמה פעמים התבטאויות של כ"ק אד"ש מה"מ על הוספה באהבת ישראל כי ע"י ביטול סיבת הגלות בטלה הגלות ובאה הגאולה, ומשמע שעדיין יש באהבת ישראל בשביל תיקון סיבת הגלות. אלא שכנ"ל ב' דרגות יש באהבת ישראל: א. אהבת חינוך שנדרשת בשביל התיקון לסיבת החורבן (שכנ"ל לא מספיק אי שנאת חינוך אלא צריך אהבת חינוך - לפני משורת הדין), ב. אהבה ואחדות מצד עצם הנשמה ממש שהיא הרבה יותר מתיקון השנאה,

## עיון במאמר ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה

יביא המבואר בהמאמר ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש / יקשה מהו החילוק ביניהם / יעיין ומזייק בנקודות נוספות / מבהיר מטרת הראיות / מבאר מהי הראי' הב' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש / יבאר עפ"ז את חזרת השאלה / יתרצה ע"פ הדיוקים

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

### א

#### ב' ראיות שהגילוי לאברהם הי' חדש

בד"ה וארא אל אברהם תשל"ה<sup>1</sup> בסעיף ב' במאמר מברר מהו הגילוי שהי' לאברהם, ומביא שתי ראיות להגדרת דרגת הגילוי. וזה לשונו הקדושה (ס"ב):

"והנה זה שוארא אל אברהם בק-ל שד"י הוא מה שאמר הקב"ה לאברהם (במצות מילה) אני א-ל שד"י התהלך לפני והי' תמים, דהגילוי שהי' לאברהם במצות מילה הי' בודאי גילוי נעלה ביותר, וצריך להבין (כמו שמזייק בהמאמר) הרי שם שד"י הי' גם בבריאת העולם, כדאיתא בגמרא מאי דכתיב אני א-ל שד"י אני הוא שאמרתי לעולמי די שהי' הרקיע מתמתח והולך עד שגער בו הקב"ה ואמר לו די, ומהו החידוש בזה שאמר הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד"י.

"ולכאורה הי' אפשר לומר, דבריאת העולם היא בדרך העלם והסתר הבורא מהנברא, וע"י שאמר הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד"י, האיר לו שם זה בגילוי. אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד"י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם. ומזה מוכח, שהגילוי דשם שד"י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די (כדלקמן סעיף ג').

אלא כדי להגיע לעילוי שבאין ערוך שיהי' בגאולה, שזה מה שמבואר בד"מ מטו"מ שעכשיו אין צורך לתקן את סיבת הגלות (דרגה א') אלא להתחיל את הגאולה (דרגה ב'),

והא שבשיחות אח"כ מצינו אהבת ישראל של ביטול סיבת הגלות - כי גם הדרגה הב' (בפן מסוים) היא תיקון סיבת הגלות - כנ"ל בפנים שהסיבה הפנימית לאי התיקון בזמן המצור, והירידה לגלות, היא כדי להגיע לדרגה זו, ונמצא שכשחיים באהבת ישראל כזו מתקנים את סיבת הגלות (לא הסיבה הראשונית לחורבן אלא הסיבה המשנית לגלות הארוכה, ולא לתיקון המהיר כבר בשלב המצור) אלא שמוצד שני זה עדיין אהבת ישראל כטעימה והתחלה של הגאולה כי סיבת הגלות הזו אינה בעי' שצריך לתקן (שזה כבר תיקנו), אלא סיבת הגלות כדי להגיע לעילוי באין ערוך שיהי' בגאולה. ונמצא שזה גם בשביל לחיות גאולה וזה גופא הוא תיקון סיבת הגלות.

(1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קלו ואילך.

וממשיך שם: "ועוד ראי' על זה, דאיתא בגמרא בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, וברמב"ם איתא בן ארבעים שנה הכיר את בוראו, ועוד דיעה (במדרש) שבן מ"ח שנה הכיר את בוראו, ומבואר במק"א שאין זה פלוגתא במציאות כי כמה וכמה דרגות בזה. ועפ"ז, באם נאמר שבאמירת הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד"י נתגלה לו לו רק האלקות שבהבריאה (שאמרתי לעולמי די), צריך לומר, דזה שאמר הקב"ה לאברהם (בהיותו בן צ"ט שנה) אני ק-ל שד"י, אף שכו"כ שנים לפני"ז הכיר את בוראו, הוא, שמקודם הכיר את בוראו ע"פ הכרח השכל וכו', ואין זה דומה להידיעה וההכרה ע"י שמגלים מלמעלה. אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד"י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם".

## ב

### הקושי העקרי בזה ודיוקים נוספים

לכאורה אינו מובן מהי הראי' הנוספת, עלי' אומר כ"ק אד"ש מה"מ "ועוד ראי' על זה". הרי הראי' הראשונה היתה מזה שהפסוק נאמר בלשון חידוש, וגם הראי' השני' היא מלשון החידוש שבפסוק, ועד ששתי הראיות מופיעות כמעט באותם המילים, וזלה"ק בראשונה: "אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד"י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם". ובשני': "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד"י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם.

והנה, קודם שנבוא לבאר מהן שתי הראיות, יש להוסיף כמה דיוקים ושאלות בסעיף זה:

דהנה, לא רק ששתי הראיות אחת הן, אלא לכאורה גם שתי אפשרויות התירוץ (שלפני הראי' הראשונה והשני') אחת הן: בשתיהן ניסיון התירוץ לומר ששם שד"י שהתגלה לאברהם הי' אותו שד"י שהי' בבריאה, רק בדרגה נעלית יותר. רק שההבדל הוא שבאפשרות הראשונה הוצע שבבריאה הי' שם זה בהעלם ועתה נתגלה בעולם. ובאפשרות השני' אברהם הכיר שם זה עפ"י הכרח השכל ועתה נתגלה מלמעלה. וא"כ יש לדייק, מאחר ששתי השאלות ושתי הראיות הם אותו הענין (ואין בהם חידוש זה על זה), מדוע מחלקם לשתי חלקים?

ויתירה מזו יש להקשות: מכיון שדחה את ניסיון התירוץ הראשון, מכך ש"אני ק-ל שד"י" זהו לשון חידוש, א"כ, לאחר שיודעים שגילוי זה צריך להיות חדש, מה מקום לנסות לתרץ שוב באותו אופן - שנתגלה אותו השם בדרגה נעלית יותר?

ויתירה מזו, הלא דברים ק"ו: אם שלל באפשרות הראשונה שהעילוי ב"אני ק-ל שד"י" הוא שבא מהעלם אל הגילוי, כי מלשון הפסוק משמע שזהו ענין חדש, כ"ש שהצעת התירוץ השני מושללת מלשון החידוש שבפסוק. שכן בתירוץ השני החידוש בגילוי זה - שעד עתה הי' בהכרח השכל, ועתה נתגלה מלמעלה - היינו שלא רק ששד"י לא הי' בהעלם, אלא הי' בגילוי, ולא סתם בגילוי בעולם, אלא בגילוי אצל אברהם, ולא רק זה אלא בכמה דרגות ידיעה (אלא שהי' רק בהכרח השכל). והנה, אחרי שנדחה התירוץ הראשון מפני שגילוי זה הי' כבר בהעלם, כ"ש בתירוץ השני שמסביר ששד"י הי' בגילוי, באברהם, ובכמה דרגות, פשוט שתירוץ זה אינו מסתדר עם לשון הפסוק אני ק-ל שד"י, לשון חידוש. ומה צורך הי' להביאו ולדחותו.

גם יש לדייק בשינוי המילים שבין ההוכחה הראשונה לשני', שבשני' מאריך יותר מבראשונה. שבשני' מחליף את המילים "מלשון הפסוק" למילים "מזה שאמר לו הקב"ה". ולכאורה הי' מתאים שיקצר בשניהם ל"מלשון הפסוק", ובאם ננסה לתרץ שהלשון "מזה שאמר לו הקב"ה" היא ברורה יותר, לכאורה מתאים להסביר ולהאריך יותר בראי' הראשונה, ואילו בשני', לאחר שנתבהר, יש לקצר. וא"כ בשני' הי' צ"ל הלשון "מלשון הפסוק". ועוד, אף בסגנון שהובא בראי' השני' אפשר לקצר, עכ"פ, "מאמירת הקב"ה" ויחסוך תיבת "מזה".

ובהמשך לכך עוד יש לדייק במילים אלו, מדוע לאחר שאומר "מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד"י" מציין שוב "שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש" ולכאורה, מאחר שכבר אמר שהקב"ה אמר זאת, מדוע מציין זאת שוב, ובפרט שלשון זו כבר נאמרה בראי' הראשונה?<sup>2</sup>

גם אינו מובן כפל הלשון בראי' הראשונה "אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד"י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם". וממשיך "ומזה מוכח, שהגילוי דשם שד"י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די". לכאורה, במקום "ומזה מוכח" והמשכו הי' צריך להיות כתוב בקיצור "היינו נעלה יותר משאמרתי לעולמי די". ולכה"פ, במקום "ומזה מוכח" הי' צ"ל היינו (גם, לכאורה לא היתה צריכה להופיע נקודה לפני ומזה מוכח).

גם צריך לדייק בשינויי הלשונות "משמע" ו"מוכח" שבראיות. שבתחילה אומר: "מלשון הפסוק . . . משמע ש . . . גילה . . . ענין חדש", ואילו לאחמ"כ אומר: "ומזה מוכח . . . שהגילוי הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די" ובראי' השני' שוב אומר "אבל . . . משמע . . . ענין חדש שלא ידע מקודם". והרי משמע ומוכח הם שני לשונות שונים בתוכם. הלשון מוכח היא ודאית וחזקה, ופירוש "מזה מוכח" הוא שחייבים לומר כך וכך, בניגוד ל"משמע" שפירושו - כך עולה ומובן מהפסוק, אך אין זה מוחלט וודאי, זו הבנה אחת בפסוק, ולעיתים אף ניתן להבין אחרת. איך, א"כ, ראי' שרק "משמע" מהפסוק, הופכת להיות "מוכח". ולאידך, מדוע אחרי שאמר שזה "מוכח" חוזר בראי' השני' לומר "משמע".

## ג

### הראי' השני'

ויש לבאר מהי הראי' הנוספת<sup>3</sup>, ובהקדים הבהרה במגמת הראיות, שמטרת הראיות היא

(2) ולהעיר שבראי' הראשונה לא נאמר בתחילה שזה הקב"ה, אלא רק אמר "מלשון הפסוק . . . משמע". וא"כ מובן ההמשך "משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה". ודיוק זה הוא רק על הראי' השני', שם כבר הוזכר "שאמר לו הקב"ה".  
 (3) על השאלה מהם שתי הראיות מבאר הרי"כ שי' שאכן זוהי ראי' אחת, שמלשון הפסוק "אני ק-ל שד"י" משמע שזה הי' דבר חדש, וא"כ אין לומר שזהו גילוי שד"י שאמרתי לעולמי די, כי גילוי זה כבר הי'. אלא שב"ועוד ראי' על זה" מתחזקת הראי': בתחילה היתה ההוכחה שכיון שהגילוי הי' בעולם, הרי מלשון החידוש משמע שהגילוי הי' נעלה יותר ממה שהי' בבריאת העולם, ו"בועוד ראי' מוסיף שלא רק בעולם הי' גילוי שאמרתי לעולמי די, אלא גם אברהם כבר הכיר זאת, וא"כ ודאי מדובר בגילוי חדש לחלוטין".

ו"ל (בשיעוריו, תמלול מהקלטה): "זה פשוט מוכרח - הכל מלשון הפסוק. מסתמא אצלי, אם לא מלשון הפסוקים, מצד ההגיון, גם כאן אפשר להגיד. צריך להיות קודם העלם והסתר אחר כך הכיר, אבל הכל הכרה עפ"י שכל ואח"כ הכרה יותר חזקה של גילוי מלמעלה". עכ"ל.

הוכחה לכך שהגילוי שהי' לאברהם אינו שם שד"י ע"ש שד"י לאלקותי לכל ברי', אלא גילוי נעלה יותר.

הראי' הראשונה היא מכך שהגילוי הי' בלשון חידוש "אני ק-ל שד"י", ובודאי שגילוי הנאמר בלשון חידוש לא הי' כבר בבריאת העולם (וכדלקמן).

אח"כ מוסיף ראי' שני', "ועוד ראי' על זה", מכך שיש כמה דעות באיזה גיל הכיר אברהם את בוראו, ובחסידות מוסבר שכל הדעות נכונות, וכל דעה מדברת על דרגה אחרת של הכרה. וזוהי הוכחה נוספת שאברהם כבר הכיר שם זה, ובודאי שגילוי "אני ק-ל שד"י" הי' גבוה משם שד"י ע"ש שאמרתי לעולמי די<sup>4</sup>.

ומזה נתבאר שהראי' השני' כלל אינה מהפסוק "אני ק-ל שד"י", אלא מהדעות מתי אברהם הכיר את בוראו ותיווכם בחסידות, וממילא אתי שפיר מ"ש "ועוד ראי' על זה", שכן מדובר בראי' חדשה.

ומה שבסוף קטע "ועוד ראי' על זה" אומר שוב "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל

אכן הביאור שבראי' הראשונה הוכיח רק שגילוי זה לא הי' בעולם, ואילו בראי' השני' נתחדש שגם אברהם לא הכיר זאת, הוא ביאור טוב, אך מדבריו עולה שמדובר בראי' אחת (אלא חזקה יותר). ובמחאת, ע"פ לשון כ"ק אד"ש מה"מ "עוד ראי' על זה", קשה לפרש שזוהי ראי' מאותו מקום שנוכר. שכן מהמילים "עוד ראי'", מוכח שמדובר בראי' חדשה. ולפירושו שזוהי אותה ראי', לכל הפחות הי' צריך להיות "ועוד בראי' על זה" או "ועוד ראי' מזה (מהפסוק)".

גם אינו מובן, הרי ההו"א שהביא כ"ק אד"ש מה"מ שהגילוי הוא באותו שם שהכיר אברהם, רק בדרגה נעלית יותר, אינה חלק מהראי', אלא חלק מנסיון תירוץ (שאינו מסתדר עם הראי'). וכן נראה (גם) מלשון הסיום "אבל [שפירושו באמת או ברם (רש"י, בראשית, מב, כא)] מזה שאמר לו הקב"ה אני אל שד"י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם" ומלשון "אבל" מובן שהפסוק רק מסיר את אפשרות התירוץ שהתגלה שם שד"י ורק בדרגה נעלית יותר, אך אינה מוכיחה דבר.

ועוד קשה לשי' (שגם הראי' הב' היא מהפסוק), דלכאורה הי' לו לסיים ככפעם הראשונה שהביא הראי' "ומזה מוכח שהגילוי שהי' לאברהם הי' נעלה וכו'". ומזה שלא סיים כך, נראה שהראי' אינה מהפסוק. (והי' אפשר לתרץ שלא סיים "ומזה מוכח שהי' נעלה וכו'" מפני שכבר בראש הקטע כתוב שמדובר בראי'. אך לכאורה מראש הקטע ועד הפסוק הי' הפסק בשקו"ט המצריך הכוונה מהי הראי'.

עוד יש לנסות לתרץ שלא נאמר "ומזה מוכח" מפני שכתבו בראי' הראשונה ואין רוצה לכופלו בראי' שני'. אך אין לומר כן משתי טעמים: ראשית, גם הלשון "אבל וכו'" כתובה כמעט באותם מילים בראי' ראשונה. שנית, "ומזה מוכח" והמשכו קצר יותר מ"אבל וכו'" ומאחר שכבר כתב הראי' פעם אחת הרי בפעם שני' הי' מתאים שיכתב "ומזה מוכח", לשון קצרה שהיא גם ברורה). ור' שלום חריטונוב פירש (בשיעוריו) שהראי' הראשונה היא מלשון החידוש שבפסוק, אני ק-ל שד"י, והראי' השני' היא מזה שהקב"ה אמר בלשון של חידוש (וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני ק-ל שד"י). ומדייק הביאור מלשון כ"ק אד"ש מה"מ שבראי' הראשונה נאמר "אבל מלשון הפסוק" ובראי' השני' נאמר "אבל מזה שאמר לו הקב"ה".

וגם דבריו צריכים עיון. דאמנם, בכל דבר אמירה ישנם ב' פרטים: הנאמר והאומר. אך הם ב' פרטים בענין אחד, וכפשוט שאי אפשר לאמירה בלא אומר. וא"כ לשון החידוש "אני ק-ל שד"י" וזה שהקב"ה אמר את לשון החידוש, אינם שני ענינים נפרדים אלא ב' פרטים בענין אחד, ובפרט באמירה זו שהאומר עצמו מתגלה בו ואומר את שמו "אני ק-ל שד"י", היינו שכבר בראי' הראשונה מלשון החידוש שבפסוק, נכלל בגלוי (אך לא הודגש) שהקב"ה אמר זאת. ומאחר שהם ב' פרטים באותו ראי', אין שייך לחלקם לב' ראיות נפרדות. והול"ל שבראי' מ"אני ק-ל שד"י" ב' פרטים לשון חידוש, וזה שהקב"ה אמר את לשון החידוש. גם אין זה מתאים עם הלשון "ועוד ראי' על זה", שמשמע שזוהי ראי' חדשה שלא דובר אודותי' קודם לכן, ואם הראי' הב' היא מכך שהקב"ה אמר "אני ק-ל שד"י" (ב' פרטים באותו ענין) הול"ל "ועוד בראי' על זה" או "ועוד ראי' מזה". ומהלשון "ועוד ראי' על זה" מוכח שזו ראי' חדשה שלא נאמרה מקודם כלל, וכדלקמן בביאור בפנים (הדיקו בשינוי הלשונות "אבל מלשון הפסוק" ל"אבל מזה שאמר לו הקב"ה" יתבאר על נכון בעז"ה בפנים).

וע"פ כהנ"ל צ"ל שהראי' השני' אינה מהפסוק, כדלקמן בפנים.

(4) השאלה הנשאלת על ביאור הרי"כ מדוע לא נכתב בסיום ה"עוד ראי'" "ומזה מוכח", מעיקרא אינה נשאלת כאן, שהרי מיד לאחר שאומר "ועוד ראי'" מביאה על אתר, ואין טעם לכפול אחר"י "ומזה מוכח".

שד"י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם" אין זה בכדי להוכיח מהפסוק שזהו גילוי חדש, שהרי כבר מקודם הוכיח מהפסוק שאין לומר שהתגלה לאברהם שם שד"י שכבר הי' בעולם, אלא רק בכדי להסיר השאלה: אפשר שהתגלה לאברהם שם שד"י ע"ש שאמרתי לעולמי די רק בדרגה נעלית יותר, שעד אז הכירו אברהם בשכל בלבד, ועתה נתגלה מלמעלה.

[לכאורה ניתן להקשות שגם ראי' זו מהדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ותיווכם, מבוססת על הפסוק. שכן לולא הפסוק "אני ק-ל שד"י" שמלשונו מוכח שהתגלה ענין חדש, הדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ותיווכם היו הופכות לשאלה: מהו החידוש בגילוי שהי' לאברהם בברית מילה הלא הוא כבר הכיר שם זה? על דרך שלפני הבאת הראי' הביא הגמרא ששם שד"י הי' בבריאת העולם ומגמרא זו הקשה מאחר ששם שד"י הי' בבריאה מהו א"כ החידוש בגילוי לאברהם. וא"כ גם הראי' השני' מבוססת על הפסוק שהובא בראי' הראשונה ומסתעפת ממנה, ולפ"ז תוקשה מעט הלשון "ועוד ראי' על זה" שכן ראי' זו היא חלק ופרט הנגזר מהפסוק שבראי' הראשונה (ועכ"פ היו צריכים להיות בקטע אחד, ולא להתחלק לשני קטעים).

ויש לומר בפשטות שהראי' השני' אינה מבוססת על הפסוק אלא על הנחה פשוטה, ובלשון הרב "בודאי", שהגילוי שהי' לאברהם ע"י מצות מילה הוא נעלה מאוד. וא"כ כשישנם כבר כמה דרגות בהכרת אברהם את הקב"ה הרי בוודאי שם שד"י שהתגלה לו הי' יותר נעלה. על הנחה פשוטה זו מקשה (כמו שמדייק אדמו"ר מהר"ש במאמר) מהו העילוי המיוחד, הרי שם שד"י הי' כבר בבריאת העולם? ע"כ מביא נסיון לתירוץ אולי התגלה לאברהם אותו שם שד"י, רק באופן נעלה יותר, בבריאה הי' בהעלם וכעת בגילוי, ודוחה ניסיון התירוץ מלשון החידוש שבפסוק<sup>5</sup>].

## ד

### הטעם לחזרת השאלה

הביאור בכך ששאלה זו התעוררה שוב - לאחר שכבר דחה פעם אחת את האפשרות שנתגלה אותו שם שד"י רק באופן נעלה יותר, מהעלם אל הגילוי, שלכאורה מה מקום לשאלה זו עוד הפעם<sup>6</sup> -

צריך לומר שיש חידוש בהצעת הביאור השני' (שאברהם הכיר שם שד"י בהכרה שכלו

(5) ובזה יובן שאין כפילות ב"אבל מלשון הפסוק אני ק-ל שד"י משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלפני זה לא הי' בעולם. וזוהו מוכח, שהגילוי דשם שד"י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די". שכן כל אחד מהם הובא לצורך ענין אחר. בתחילה הובא הפסוק בכדי לדחות את אפשרות התירוץ שנתגלה לאברהם אותו שם שד"י שהי' בבריאת העולם רק באופן נעלה יותר. לכן גם נקט בלשון שלילית המכחישה את התירוץ: "ענין חדש) שלפני זה לא הי' בהעולם". ואילו ב"ומזה מוכח" מביא הפסוק בכדי להוכיח שהגילוי לאברהם הי' שד"י נעלה יותר, והלשון היא חיובית "ומזה מוכח שהגילוי דשם שד"י שהי' לאברהם הוא נעלה יותר מזה שאמרתי לעולמי די".

(6) וכנ"ל שאחר שנשלל הביאור ששם שד"י כבר הי' בבריאה והחידוש בגילוי הוא שעד אז הי' בהעלם ואילו עתה התגלה, כי מלשון הפסוק משמע שהגילוי הי' חדש, הרי ביאור ששם שד"י כבר הי' בגילוי אצל אברהם, כ"ש וק"ו שמושלל מלשון החידוש שבפסוק.

ואילו במילה נתגלה השם מלמעלה), על הצעת הביאור הראשונה (ששם זה הי' בבריאה בהעלם אך לאברהם נתגלה).

ונקודת הביאור בזה, שכתוצאה מהראי' השני' התעוררה השאלה שוב.

ויובן זה בהקדים ביאור לשון "הכיר את בוראו". דהנה משמעות לשון הכיר את בוראו פירושה שקודם לכן לא ידעו ולא הכירו, ואילו עתה נתחדש לו הענין, הכיר את בוראו. ובסגנון אחר: "הכיר לשון חידוש".

והנה בראי' השני' הוכח מהדעות מתי הכיר אברהם את בוראו ומתיווך החסידות שכל דעה מדברת בגילוי נעלה יותר - שאברהם כבר הכיר את שם שד"י. אך מתיווך החסידות שכל הדעות הן אמת רק שמדברות על דרגות שונות בהכרה דשם שד"י, יוצא שגילוי אותו השם באופן נעלה יותר ראוי להקרא חידוש, שכן על כל אחת מהדרגות שנתגלו נאמר "הכיר", לשון חידוש, למרות שכולן היו בשם שד"י.

- מילא בהכרה בפעם הראשונה, שאז הי' בבית תרח ולא ידע כלל ממצאיאות הבורא, שייך לשון הכיר, שכן כלל לא ידעה מקודם, אך כשהתגלו לאברהם הדרגות הנעלות יותר בשם שד"י, מה מקום לומר על גילויים לשון "הכיר", היינו שעד עתה לא ידע משם זה, והלא כבר הכיר שם שד"י, רק בדרגה נמוכה יותר, ומדוע נאמר ע"ז הכיר, שמשמע שלא ידע משם זה, לשון חידוש.

נמצא איפוא, שניתן לומר לשון חידוש גם על מה שנתגלה באופן נעלה יותר. עפ"ז הדרא אפשרות התירוץ לדוכתא: אפשר שגם בברית מילה התגלה לאברהם אותו שם שד"י שאמרתו לעולמי די רק באופן נעלה יותר, גילוי מלמעלה<sup>7</sup>, וגילוי כזה הוא חידוש.

ויש לומר שהצעת הביאור השני' דוחה לא רק את הראי' השני', אלא גם את הראי' הראשונה. הראי' הראשונה היתה מלשון הפסוק "אני ק-ל שד"י", שמשמע שזהו גילוי נעלה יותר ממה שהי' בבריאת העולם. וע"פ העולה מתיווך הדעות אפשר שגם גילוי אותה דרגה באופן נעלה יותר יקרא בשם חידוש. וא"כ מהי ההוכחה לכך שהגילוי לאברהם לא הי' כבר בבריאת העולם מלשון החידוש שבפסוק, הרי יתכן שלשון החידוש שבפסוק מלמדת על גילוי אותו שם שד"י רק באופן נעלה יותר.

גם קושיא זו מסיר כ"ק אד"ש מה"מ, אך לא מהפסוק, אלא מאמירת הקב"ה. שכן, כנ"ל

7) ובוזה יומתק דיוק הלשון "ועפ"ז" המופיעה אחר תיווך הדעות. דוזהו לשון המאמר: "ועוד ראי' על זה . . . בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו . . . בן ארבעים שנה הכיר את בוראו . . . בן מ"ח שנה הכיר את בוראו . . . אין זה פלוגתא במציאות כי כמה וכמה דרגות בזה. ועפ"ז, באם נאמר שבאמירת הקב"ה לאברהם אני ק-ל שד"י נתגלה לו רק האלקות שבהבריהא (שאמרתו לעולמי די) דלכאורה מהו הקשר בין תיווך הדעות שאברהם כבר הכיר את בוראו ובכמה דרגות, להסברה שנתגלתה לאברהם האלקות שבבריאה, שלכן אומר "עפ"ז". דאדרבה, ע"פ תיווך הדעות נמצא שהכיר את שם שד"י טובא, ומצטמצמת האפשרות לומר שנתגלתה אותה דרגה אלא באופן נעלה יותר. ויותר הי' מתאים שיופיע "עפ"ז" לפני "צריך לומר": "עפ"ז צריך לומר, דוזה שאמר הקב"ה לאברהם (בהיותו בן צ"ט שנה) אני ק-ל שד"י, אף שכו"כ שנים לפני"ז הכיר את בוראו, הוא, שמקודם הכיר את בוראו ע"פ הכרח השכל וכו', ואין זה דומה להידיעה וההכרה ע"י שמגלים מלמעלה" (אכן בהקלטה מוסיף הגרי"כ את המילים "עפ"ז" לפני "צריך לומר". אך לאו דוקא שלזה היתה הכוונה).

אמנם, גם ע"פ הנתבאר בפנים הי' "צריך לומר" שייך לדעות ותיוכם, אך לא נאמר שוב עפ"ז לפני "צריך לומר" כי לא הוצרך לכפלו.



בניסיון התירוץ כאן, שמדובר בגילוי אותו שם רק בדרגה נעלית יותר ובכ"ז זהו ענין חדש, אפשר להסביר גם את לשון החידוש שבפסוק באותו שם רק באופן נעלה יותר.

אלא הפירוש הוא שכשמדובר על בשר ודם אכן מתאים הלשון הכיר (חידוש) גם על גילוי באופן נעלה בדרגה שכבר הכיר, אך כשהקב"ה מתגלה בלשון של חידוש, הרי שזהו חידוש אמיתי שלפנ"ז לא ידע האדם כלל. ובלשון הרב: "אבל מזה שאמר לו הקב"ה אני ק-ל שד-י (בלשון חידוש) משמע שבאמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש שלא ידע מקודם"<sup>8</sup>.

ועפ"ז סרה אפשרות התירוץ שנתגלתה לאברהם אותו שם בדרגה נעלית יותר, כיון שלשון החידוש כאן אינה לשון חידוש של בשר ודם (ששייך לאמרה באיזה ענין ישן שנתוספה בו דרגא), אלא לשון החידוש של הקב"ה שהיא חידוש אמיתי, ומזה מוכח שהגילוי לאברהם הי' חדש לחלוטין.

וכמה דיוקים מתבארים בזה: ראשית, דיוק מילת "מזה שאמר לו הקב"ה", שבמקומה יכול לומר מאמירת הקב"ה. שכן, כנ"ל, הסרת התירוץ היא רק מכך שהקב"ה אמר בלשון חידוש, ובכדי להבהיר שזהו התירוץ האריך ונקט "מזה שאמר לו הקב"ה" ("מראה באצבעו ואומר זה"). כמו"כ יובן זה שבהמשך ל"מזה שאמר לו הקב"ה" מציין שוב שהקב"ה גילה לו "באמירה זו גילה לו הקב"ה ענין חדש", כדי להדגיש את תוכן התירוץ שלשון החידוש כאן היא של הקב"ה.

ובזה יובן גם שינוי הלשונות בין הנאמר בחלק הראי' הראשונה לנאמר בחלק הראי' השני, ומה שלשון הראי' השני' ארוכה יותר, שבראי' הראשונה נאמר "אבל מלשון הפסוק", ובראי' השני' "אבל מזה שאמר לו הקב"ה". שכן, כנ"ל, בשני' מתרץ קושיא מכך שלימוד החידוש ב"אני ק-ל שד-י" הוא מכך שהקב"ה אמר זאת, משא"כ בראי' הראשונה נלמד שהגילוי לאברהם הי' חדש רק מלשון הפסוק, ולא נצרך להאריך בלשונו ולכתוב "מזה שאמר לו הקב"ה"<sup>9</sup>.

## ה

### סיכום התוכן דסעיף ב' על פי הנתבאר לעיל

מביא הנחה פשוטה שהגילוי שהי' לאברהם בברית מילה ("אני ק-ל שד-י"), בודאי הי' מאוד נעלה. ומקשה: מה מיוחד בשד-י? הרי הוא הי' כבר בברית העולם, שהרקיע הלך וגדל עד שהי' אמר לו די ולכן נקרא שד-י? והציע תירוץ שאפשר שייחודיות הגילוי הנעלה שאחר

8) ואין ביאור זה דומה לביאור הרש"ח בלשון "אבל מזה שאמר לו הקב"ה" (לעיל הערה 3), שכן בביאורו דייק שזו הראי' השני', ואילו עפ"י המתבאר כאן זוהי רק דחיית אפשרות שנתגלתה אותו שם שד-י רק באופן נעלה יותר, ותו לא.

9) ושינוי הלשון ממשמע למוכח, שבתחילה נוקט "אבל מלשון הפסוק משמע", ולאחמ"כ "ומזה מוכח" ובהמשך "אבל מזה שאמר לו הקב"ה משמע", והרי מוכח זו לשון ודאית, ואילו משמע הוא רק הבנה (ולא הכרח) ואיך למד הוכחה ממה שהוא משמע בלבד - יש לבאר אשר באמת מלשון הפסוק רק משמע שהי' ענין חדש, אך במאמר, גם מה שמשמע מפסוק זה הוא הוכחה (ע"ד שבלשון אפשר, אולי י"ל, המופיע במאמרים, הנה "אף שיש בו לשון של חסרון הוודאות וכו' מ"מ בנוגע אלינו אינו כן והוא בוודאי". (שערי לימוד החסידות, פרק ו, סעיף ג, ובהנסמן שם) ולכן עובר ללשון מוכח.

אך לאחמ"כ, בסוף הקטע השני, שרק מטרי השאלה ולא בא להוכיח, וממילא אין צורך להשתמש בלשון "מוכח", לכן נאמר לשון משמע.

המילה הוא ששם זה הי' בגלוי, בשונה מבריאת העולם שאז הי' בהעלם, ודחה התירוץ מלשון "אני ק-ל שד-י" שמשמע שזה חדש, גם לעולם. והוכיח מלשון החידוש (בנוסף לכך שהסיר את התירוץ מהפסוק) שהגילוי לאברהם הי' נעלה יותר משאמרתי לעולמי די.

והביא ראי' שני' לכך שהגילוי לאברהם הי' גילוי חדש, מזה שאברהם הכיר את שם שד-י (שאמרתי לעולמי די) בשלוש דרגות. בגיל 3, 40, ו-48. ובחסידות מוסבר שכולם אמת וכל דעה מדברת בגילוי נעלה יותר דשם שד-י. ומכיון שהכיר שם שד-י, בגילוי ובכמה דרגות, זו ראי' נוספת שהגילוי שאחרי המילה אינו שאמרתי לעולמי די.

ומכאן ראי' זו מציע שוב התירוץ: מכאן רואים שהתגלו כמה דרגות, וכולן היו באותו שם, ואעפ"כ בכל דרגא נאמר 'הכיר', לשון חידוש, וא"כ גם לשון החידוש בפסוק יתכן שהיתה באותו שם רק בדרגה נעלית יותר, וא"כ שוב אפשר לתרץ שהגילוי לאחרי המילה גם הוא שד-י, ומיוחדתו שכעת נגלה לו מלמעלה, אך עד אז הכירו רק בהכרח שכלו.

ודחה התירוץ שמכיון שה' אמר לו "אני ק-ל שד-י", ולשון החידוש של הקב"ה מורה על חידוש אמיתי, מדובר בגילוי חדש לגמרי שגם אברהם לא הכיר.

## לשיטתי' דכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

יבאר את שיטתו של כ"ק אד"ש מה"מ בעניני גאולה ומשיח ובעניני התורה בכלל: תורת אמת, תורת חיים הוראה בחיים, חיבור הנגלה והפנימיות, יחידה שבתורה, מעלת ד"ס ומנהג ישראל, השוואת המשנה תורה להרמב"ם לשו"ע אדה"ז

הרב שלום דוב בער שי' וולף  
משפיע בישיבת חח"ל צפת עי"ק תובב"א

כשעוסקים בתורתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, רואים שיש בתורתו עקרונות וכללים שהולך איתם בעקביות, מקצה אחד של התורה ועד קצה. וכאשר שמים לב לעקרונות אלו ומבינים את משמעותם, הרי גם הפרטים המתבארים לפיהם מובנים יותר. ועוד וגם זה עיקר, שכאשר העקרונות ברורים, התלמידים יכולים להמשיך בעצמם ללמוד לפי עקרונות אלו.

ולהעיר משיחת ש"פ בא תש"נ (ערב יו"ד שבט ארבעים שנה), שלימוד התורה עתה צריך להיות "לא רק בתוספת הבנה והשגה, אלא על בסיס ויסוד חדש, בהתאם לדרך הלימוד ופנימיות הכוונה של רבו". ועד"ז מובן בנוגע אלינו, בעמדנו לקראת יום הבהיר י"א ניסן 120 שנה. שזוהי הזדמנות מתאימה להדגיש "דרך הלימוד ופנימיות הכוונה של רבו", שעל ידי זה קל יותר לתלמיד להמשיך בדרך זו, כנ"ל.

בהתאם לכך, לקמן מופיעים כמה רעיונות כלליים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ, עם ציון לכמה מקומות בהם עוסק בענין זה. וודאי הקוראים יוכלו להוסיף בזה כהנה וכהנה.

הדברים נערכו בסיוע כמה מאנ"ש והתמימים שיחיו, והתודה נתונה להם.

### תוכן הענינים

א. גאולה ומשיח:

- 1) השתקפות הרעיון הכללי של דירה בתחתונים בכל פרטי תורה ומצות.
- 2) שייכות מסכתות הש"ס לגאולה האמיתית והשלימה.
- 3) מנהגי ישראל בדורות האחרונים, כהכנה לגאולה האמיתית והשלימה.

ב. תורה:

- 1) תורת אמת. ביאור כל ביטוי בתורה במשמעותו המלאה והאמיתית.  
תורת חיים הוראה בחיים.
- 2) תורה אחת - חיבור נגלה וחסידות.
- 3) יחידה שבתורה - ביאור רעיונות חסידיים פרטיים, כיצד הם משקפים את מהותה הכללית של תורת החסידות.
- 4) מעלת דברי סופרים על דברי תורה ומעלת מנהג ישראל על דברי סופרים.
- 5) משנה תורה להרמב"ם ושו"ע אדה"ז, דקדוקים בדבריהם למצוא את הדומה והשונה.

## א

### השתקפות הענין של דירה בתחתונים בכל פרטי התורה ומצות

בשיחת ש"פ מקץ תשמ"ז מבואר, שהענין הכללי של דירה בתחתונים משתקף בכל פרטי תורה ומצות. ומביא על זה דוגמה מהענין של נר חנוכה, שמצותה משתשקע החמה דוקא, שזהו הענין "שיאיר אור ה' א"ס ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז" - הגשמי דוקא, כמבואר בתניא פל"ו.

ועל פי זה נמנה כאן עוד כמה ענינים<sup>1</sup> עד"ז המבוארים בשיחות, והמוסיף יוסיף:

**מצות מילה:** ברית והתקשרות שלמעלה מטו"ד, שחודרת דוקא בכשר הגשמי. דוגמת הענין דדירה בתחתונים, שעצמותו יתברך דר דוקא בעוה"ז (שיחת ש"פ וירא תשנ"ב).

**מצות שבת:** איסורי שבת נלמדים ממלאכת המשכן, שתכנם הפנימי של מלאכות אלו מורות על אופן עשיית דירה לו יתברך. לקו"ש חל"ו ויקהל (לקו"ש ח"א ויקהל).

**מצות סוכה:** תשבו כעין תדורו. לעשות מדירת עראי דירת קבע. שזהו הענין דדירה בתחתונים, לעשות מהעולם שהוא מציאות עראית דירת קבע לעצמותו יתברך (שיחת ב' דחוקה"ס תשי"ג).

**נר חנוכה:** כנ"ל.

**לימוד התורה:** באופן דע"מ לעשות, דוקא בכח הכוונה דדירה בתחתונים (חי"ז בהר ל"ג בעומר).

"המושיב תרנגולים על הביצים למחצית שכר": תפקיד התרנגולים לגלות מה שבהעלם בתוך הביצים, ובנמשל השותפות בין ישראל והקב"ה לגלות האלקות שבהעלם בעולם (לקו"ש חכ"ט תצא).

(1) על פי סדר מנין המצות להרמב"ם.

## ב

## מסכתות הש"ס ושייכותן לגאולה

בכמה שיחות קודש מדבר על מסכתות הש"ס, שתוכן המסכת ובעיקר סיום המסכת קשור לגאולת ישראל. בבחינת "כל הספרים מלאים בדבר זה". ונמנה בזה כמה ענינים, והמוסיף יוסיף:

**מסכת ברכות:** הסיום - ה' יברך את עמו בשלום - קאי על התורה ובפרט פנימיות התורה, שמקשרת סתים דישראל עם סתים דקוב"ה, ועל ידה נעשה שלימות פדה בשלום לעת"ל. ובפרטיות יותר, הסיום ממש באותם סתומה המורה על הגאולה. ונפעל ע"י מעשינו ועבודתינו לסתום הרוח רביעית (שיחת ש"פ וישלח תשמ"ט).

**מסכת פסחים:** סיומה (שזהו סיום הגלות): פדיית בן בכור, פדיית עמ"י באמצעות הקב"ה אביהם מהגלות. ומרומז ומודגש בדיני ובמהלך ובמילות הסיום. עיי"ש. ומרומז בשמה: פסח מלשון (תרגום) חס, שהפדי' ברחמים (לקו"ש חי"א פ' בא ש"ב).

**מסכת גיטין:** איש ואשה הם ישראל והקב"ה, והפירוד ביניהם מורה על זמן הגלות, "בפשעיהם שולחה אמכם". אמנם פירוד זה אינו אמיתי, "כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור". ולכן תחלת מסכת גיטין בדין "המביא גט ממדינת הים", כי בפנימיות, כל מציאות הגט הוא שהבעל הלך למדינת הים (לקו"ש ח"ט תצא).

**מסכת נזיקין - ג' בבות:** נזיקין רומז על הגלות, וג' הבבות על ג' גלויות או ג' בתי מקדשות. ומסכת בבא בתרא כנגד גלות האחרון. תחלתה כשיש עדיין מחיצה בין השותפין - ישראל והקב"ה, וסיומה בדיני ערב - חיבור ואחדות ישראל והקב"ה (לקו"ש חכ"ז משפטים).

ובכללות יותר, שבבא בתרא כולה מרמזת לסוף הגלות, ותחלתה בשותפין שרצו לעשות מחיצה, שברצון הטוב מתדברים על דבר מניעת היזק. ובתוכנה מדובר על בית המקדש השלישי, זירוז הגאולה על ידי מצות הצדקה, ועוד מייעודי הגאולה (שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב).

**מסכת מכות:** שם המסכת ותוכנה - חיוב מלקות. וסיומה במשנה העוסקת בדבר טוב - "חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן". ובפנימיות העניינים - "מכות" רומז למכת הגלות, וסיומה בגמרא בדברי רבי עקיבא אודות נחמת הגאולה, "עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו". ובפרטיות יותר יש לומר<sup>2</sup>, שתחלת המסכת בדין עדות שקר, "כיצד העדים נעשים זוממין", וסיומה (בדברי ר"ע הנ"ל) בעדות למעליותא, "ואעידה לי עדים נאמנים", עדות אודות הגאולה (הדרן על מסכת מכות, י' שבט תשכ"ה).

**פרקי אבות:** התחלת פרקי אבות היא "משה קיבל תורה מסיני" - כללות ענין התורה. "ומסרה". והעמידו תלמידים הרבה וכו', הסדר דמסירת התורה מדור לדור. ובסיומה מצרפים למשניות גם את הברייתות שנשנו חוץ לבית מדרשו של רבינו הקדוש (הכוללים כל עניני התורה שנתחדשו ע"י תלמיד ותיק במשך כל הדורות). וסיום כל הפרקי אבות - ה'

(2) לא מפורש בשיחה, אך משמע כך.

ימלוך לעולם ועד", שכולל כל המשך הזמן עד סוף כל הזמנים - הגאולה האמיתית והשלימה, כש"ה' ימלוך לעולם ועד", "לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו" - שלימות מילוי הכוונה דקבלת התורה ומסירת ולימוד התורה במשך כל הדורות (שיחת ש"פ תשא תשנ"ב, בשילוב עם שיחת ש"פ בלק תנש"א).

## ג

### מנהגי ישראל ושייכותם לגאולה

ישנם מנהגי ישראל שנהגו בהם בדורות האחרונים, כל מנהג וענינו הוא. וחלקם קשורים עם ירידת וחלישות הדורות. אך כ"ק אד"ש מה"מ מראה מעלת מנהגי ישראל בכלל, וגם מנהגים שהם תוצאה של ירידה לכאורה, בפנימיותם הם עלי', ועל דרך "קלקלתנו זוהי תקנתנו". ובכמה מהמנהגים אפשר לראות קשר עם התגלות תורת החסידות בדורות האחרונים, וקשר עם הגאולה האמיתית והשלימה, שהולכים ומתקרבים אלי'.

### מנהגי ישראל בכלל

**אמירת מודה אני:** בזמן הש"ס היו אומרים אלקי נשמה מיד כשקמים מהשינה. אך בדורות האחרונים, מפני שהגוף אינו נקי, לא יכולים להזכיר את השם מיד בקימה. ולכן נהגו לומר מיד בקימה מודה אני, שאין בו שום שם. ובפשטות זהו ענין של ירידה. אך בפנימיות מודה אני שאין בו שום שם, מורה על התקשרות יהודי עם עצמותו יתברך שלמעלה מכל השמות, ושום טומאה לא מפריעה להתקשרות זו. והתקשרות זו מתגלה דוקא בזמן הגלות, ובפרט בעקבתא דמשיחא. ולכן דוקא אז התגלה מנהג זה. ועל דרך כללות הענין של תורת החסידות, שבאה לגלות אותה התקשרות עצמית והתגלתה ג"כ דוקא בדורות אלו (קונטרס ענינה של תורת החסידות סי"א).

**סדר הלימוד:** בזמן הש"ס הי' הסדר שבן חמש למקרא, עשר למשנה, חמש עשרה לגמרא. אמנם בדורות האחרונים נתחדש שמתחילים ללמוד גמרא גם לפני גיל חמש עשרה (וראה הטעם הפשוט לזה בהלכות ת"ת לאדה"ז פ"א). ובפנימיות הטעם לזה בגלל המעלה שבשקלא וטריא ופלפול דוקא. וזה נתגלה דוקא בדורות שלקראת הגאולה, שאז תהי' שלימות לימוד התורה (שיחת ש"פ תשא תשנ"ג).

**ספירה:** רש"י כותב שנהגו לספור למנין בפסוק "ואני ברב חסדך", אמנם בדורות האחרונים נוהגים לספור בפסוק "הושיעה את עמך", לפי ששייך לגאולה (שיחת ש"פ ויק"פ - החודש תשמ"ג).

**כוס של אליהו:** בדורות הקודמים לא נהגו במזיגת כוס של אליהו משא"כ בדורות האחרונים התגלה והתפשט המנהג, וזאת עקב כך שבעקבתא דמשיחא מאירה יותר האמונה והצפי' לביאת משיח (לקו"ש חכ"ז חג הפסח).

**פרשת מצורע:** בדורות הראשונים נהגו לקרוא לפרשת "מצורע" בשם "זאת תהי'", ובדורות האחרונים נעשה שינוי שם פרשת "זאת תהי'" לשם "מצורע", מפני שמתקרבים לביאת המשיח ונרגש התוכן החיובי של שם מצורע (לקו"ש חכ"ב תזו"מ. וראה גם לקו"ש

ח"ז מצורע).

**תענית בה"ב:** בדורות האחרונים לא צמים בה"ב. והטעם בפשטות פני חלישות הדורות. אמנם בפנימיות הטעם לזה כיון שכבר נשלם הבירור והזיכוך, ואין צורך לתיקון על ידי תעניות. ומתקרבים לזמן של הפיכת התעניות לששון ולשמחה (שיחת ימי בה"ב תשמ"ח, התועדויות ח"ג עמ' 260).

ועד"ז הוא גם בנוגע לתעניות של תשובה, שאינן נהוגות בדורנו - מפני חלישות הדורות, כמבואר באגה"ת פ"ג. אמנם בפנימיות זהו מטעם הנ"ל (שיחות על פ"ג באגה"ת הנדפסות בשיעורים בספר התניא בהוספות).

### מנהגי חסידים

**סעודת משיח ושתית ד' כוסות:** המנהג הונהג ע"י הבעש"ט, נתגלה ונתפרסם ע"י נשיאי חב"ד, ובפרטיות גילה אדמו"ר הרש"ב נ"ע (בשנת תרס"ו) את המנהג לשתות ד' כוסות של יין, כיון שעיקר ההסבר דתורת הבעש"ט באופן דהבנה והשגה - שזהו כלי לביאת משיח - התגלה ע"י נשיאי חב"ד, ובפרט בשנת תרס"ו (שיחת אחש"פ תשל"ב, לקו"ש ח"ז בהוספות).

**ריקוד בשבת:** אצל חסידים רוקדים ומוחאים כף בשבת (אע"פ שזה דורש ביאור מיוחד ע"פ נגלה), מפני שמתקרבים לזמן של "דוד מפזז ומכרכר בכל עוז" (לקו"ש ח"א שמיני. ולהעיר משיחת י"א אלול תנש"א, שנשיא דורנו הוא המשיח של דורנו שהתגלה בכל התוקף, והוא דור השמיני מהבעש"ט, בגמטריא אז, ועליו נאמר אז ימלא שחוק פינו. ולכן נתנה הרשות למלא שחוק פינו בלשון הווה).

**אכילה לפני התפילה:** מנהג חסידים (מפני החלישות) לאכול לפני התפילה - מצד השלימות בענין הבירורים (שיחת ש"פ ויקה"פ תשי"ג)

**שמחת בית השואבה:** עם ניגונים וריקודים (אפילו שאינו מנהג חב"ד אלא מנהג פולין), ודוקא ברחוב, באופן שפועל על אומות העולם (שמושיטים סיוע, בשמירה וכיו"ב) כהכנה ל"כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (שיחת ליל ב' דחה"ס תשמ"ו).

## ד

### התורה - תורת אמת

כ"ק אד"ש מה"מ מפרש את הלשון "תורת אמת" - שכל ביטוי בתורה הוא באמיתיות. אמנם בשפתנו ביטויים רבים הם בשם המושאל, ואינם מבטאים את המושג המוחלט. וכך גם בפשוטה של תורה. אך במשמעות הפנימית, כל ביטוי בתורה בא במשמעות המלאה והמוחלטת.

[ולהעיר מדברי הרמב"ם בשמונה פרקים אודות קו האמצעי, ומקשר לדברי משה שאומר לישראל שלא יסורו ימין ושמאל מדרך התורה, כי התורה היא קו האמצעי.]

והנה לכאורה, כל אדם המורה דרך לאחרים יכול לומר להם שלא יסורו ימין ושמאל מדבריו. ואין בזה הוכחה שדבריו הם הם הקו האמצעי הכללי. אלא ששם את דבריו כאמצע, וכל המוסיף עליהם או גורע הרי הוא נוטה ימין ושמאל, יחסית לדבריו, שהם האמצע היחסי. אך מהרמב"ם משמע, שכאשר משה מגדיר את הנטי' מדבריו כנטי' לימין ושמאל, הכוונה שדברי משה הם האמצע המוחלט. והנטי' מהם, היא לא רק ימין ושמאל יחסית אליו, אלא ימין ושמאל מוחלטים. [ודוק].

וכמה דוגמאות בזה, כדלקמן:

**דירה בתחתונים:** תחתון מוחלט, תחתון שאין תחתון למטה הימנו (תניא פרק ל"ו). המשמעות במילים "דירה" "לו" ו"בתחתונים" - לקו"ש חט"ז י' שבט. ובמקומות רבים מספור.

**יפוצו מעיינותיך חוצה:** לימוד מכאו"א מהתיבות בפרטיות. וכיצד בכאו"א מהם ישנה כוונה במלא מובן המילה, עד לאופן בלתי מוגבל (ש"פ שלח תשמ"ו עיי"ש באורך). ובמילה חוצה - בכמה מקומות מוסבר שמעיין מורה על בחינת חכמה שבנפש, שם נמצאים ההנחות של תורת החסידות. וכשהנחות אלו מתפשטים מכח החכמה להבנה והשגה בכח הבינה, הרי זה הפצת המעיינות חוצה. ובכללות יותר מבואר שהפצת מעיינות החסידות בין בני תורה, גם זה "חוצה" יחשב. אמנם חוצה מוחלט, היינו חוצה שאין חוצה הימנו. ושם דוקא צריכה להיות הפצת מעיינות החסידות (ש"פ שלח תשמ"ו). ובפנימיות יותר, חוצה באמיתיות ופנימיות, היינו לגלות את הפנימיות של החוצה (שיחת כ"ח סיון תנש"א).

**מלא:** על פי תורה "מלא" פירושו שמלא כולו בלא מקום פנוי. ולכן: "כי מלאה הארץ דעה את ה'" - פי' הוא מלא לגמרי, כל נקודה שבארץ (הדרן תשמ"ט). ועד"ז "בית מלא ספרים" - שהבית מלא לגמרי מהספרים. "כל הספרים מלאים בדבר זה" - בפשטות הכוונה שענין הגאולה נמצא בספרי הנביאים בריבוי, אך ישנם פסוקים המדברים בענינים אחרים, וגם בענינים הפכיים. אך בפנימיות כשמעמיקים רואים שכל הספרים מלאים ממש בענין הגאולה (שיחת ש"פ אחו"ק תנש"א). עוה"ז הוא "מלא קליפות וס"א" - שאין מקום פנוי מהם (לקו"ש ח"ו י' שבט). מצרים "ארץ מלאה גילולים" - על כל צעד ושעל (ליל ב' דחה"פ תשכ"א). "ממלא מקום אבותיו" - ממלא כל המקום בלי מקום פנוי. ולכן בנוגע לרבותינו נשיאינו, שכל אחד מהם ממלא מקום אבותיו בכל הפרטים.

**מת בערב שבת סימן יפה לו:** הפירוש הפשוט, סימן יפה שיכנס לגן עדן. אך בתורת אמת א"א לומר על ענין של מיתה "יפה" באמיתיות. ולכן צריך לפרש שהסימן יפה הוא על הקימה בתחי' (שיחת ש"פ וארא תשנ"ב).

**ישעי' כולי' נחמתא:** אמרו חז"ל ש"ישעי' כולי' נחמתא", אמנם יש בו גם ענינים שליליים, כמו הסיוס בפסוק "והיו דראון לכל בשר". ולכן הפירוש הפשוט הוא שרובו נחמה (מהרש"א). אך כ"ק אד"ש מה"מ מפרש שכולו נחמה ממש, והענינים השליליים - "על-כרחך צריך לומר שרומז לשלימות דאתהפכא חשוכא לנהורא" (שיחת ש"פ ויקרא תנש"א).



## ה

## תורת חיים - הוראה בחיים

תורה מלשון הוראה. ולכאורה במשמעות הפשוטה הכוונה היא על המצות שבתורה, שהם מורות לנו הדרך נלך בה. אמנם כ"ק אד"ש מה"מ תמיד משתמש בעקרון זה גם לגבי סיפורי התורה וכיו"ב, שבכולם יש הוראה לאדם בדרכו בחיים.

ואפשר למצוא מקורות לדרך זו בדברי חז"ל בכ"מ<sup>3</sup>, שמוצאים בסיפורי התורה הוראות נצחיות לדורות. ובפרט בתורת החסידות, שכל ענין בתורה, גם אם בפשטות הוא מתייחס לזמן מסוים ומצב מסוים, מפשיטים אותו מגשמיותו ומוצאים בו משמעות כללית השייכת לכל המקומות ולכל הזמנים. ובדרך זו ממשיך גם כ"ק אד"ש מה"מ. וכמה ענינים בזה, כדלקמן:

## א. פירוש פסוקי התורה כמתייחסים אל האדם הקורא:

במלחמת מדין משה אומר לישראל "החלצו מאתכם". ובלקו"ת ד"ה זה מבואר הטעם שנאמר בלשון נוכח (ולא "יחלצו", כמתבקש מההקשר), מפני שזוהי קריאה לכל אחד הלומד את החומש.

ועד"ז במלחמת עמלק, משה אומר ליהושע "צא הלחם בעמלק". ובלוח היום יום, שנאמר בלשון יחיד, כיון שמלחמה זו היא בכל אחד בכל זמן.

ועד"ז "וירא אליו השם באלוני ממרא" ולא נאמר אל מי. ובש"פ וירא תשנ"ב, שכל אחד הקורא את הפסוק צריך לראות שמדובר עליו.

ועד"ז בשיחות על "לך לך" שזוהי קריאה לכל אחד. וכן ב"ויקרא".

## ב. לימוד גם מצדיקים שלא בערכנו:

בתניא פמ"ד מביא האמור אודות משה רבינו שאהב את הקב"ה "כברא דאשתדל בתר אבוי ואמוי". וממשיך ש"אף שמי הוא זה ואיזה הוא אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו אחד מני אלף ממדרגת רעיא מהימנא. אעפ"כ אפס קצהו ושמן מנהו מרוב טובו מאיר לכללות ישראל".

ובד"ה באתי לגני תשי"א, אומר עד"ז בנוגע לעבודת אברהם אבינו "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם", "אף שמי הוא זה ואיזה הוא וכו".

ובאגרת מכ"ג טבת תשי"ב, אומר עד"ז בנוגע לרשב"י שאמר "אנא סימנא בעלמא". "ונא ונא להתבונן בעצמו את גודל הענין שנמסר על ידנו, מנשיאנו צוקללה"ה נבג"מ זי"ע ובמילא מי ידמה ומי ישוה לנו, כיון שעל שכמנו מוטלת שליחות כזו, והוא כעין דמיון וכו', למה שאומר רשב"י אנא סימנא בעלמא ומבואר הענין בדא"ח, שכיון שלא הי' מציאות בפ"ע הרי יכול הי' לאמר מפני שזהו לא הוא כ"א האדון, ראיתי בני עלי' והם מועטים וכו' ואף כי מי הוא זה אשר ערב לבו, אבל מצד זה שבכל חסיד יש כחו של הרבי, במילא עכ"פ בהעלם הנהו

(3) ראה לדוגמא ב"ק ס, ב ש"לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב" ולומדים זאת מסיפור יציאת מצרים. וברבוי מקומות עד"ז.

כמו שצ"ל ובחסידי הנהו העלם שישנו במציאות ולא עוד אלא שקרוב הוא אל הגילוי".

ובד"ה ביום עשתי עשר תשל"א, בנוגע למדרגת אדה"ו שהי' אומר "אינני רוצה מאומה . . רק אותך לבדך", "דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וייל מער ניט דיך אליין, ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים".

ועד"ו ג"כ בד"ה ואתה תצוה תשמ"א. שיחת ש"פ צו תשמ"ה. ד"ה בכל דור ודור תשל"ד. ברכה י"א ניסן תשמ"ה. וראה שיחת ש"פ בלק תשמ"א. באתי לגני תשכ"ד. ובד"ה עשרה שיושבים ט"ו תמוז תשמ"ב מוסיף, שע"י שאוחזים בהקליאמקע שייכים לזה, ועאכו"כ הלומדים תורתו. ובד"ה באתי לגני תשמ"ב, ששייך מעי"ז בעבודת התפילה של כ"א.

עד"ז בנוגע לדברי אדמו"ר הרש"ב שישב בחדרו ולמד לקו"ת ועי"ז הרגיש עצמות, שניתן הכח לכאו"א שהי' מעין זה, ע"י עיסוק בלימוד החסידות ועבודה שבלב (פדה בשלום תשל"ח). ובפרט אחרי שנתפרסם ע"י נשיא דורנו והודפס (לקו"ש חט"ז משפטים א' הערה 64). עד"ז בשיחת ש"פ כי תשא תשמ"ה. ושם - שנעשה ע"י שפועל בעצמו ש"כל מעייני כך", שאין עולם. והשתדל להמשיך זאת לכלל ע"י שהקים את ישיבת תומכי תמימים שלומדים חסידות בהבנה והשגה (שיחת ש"פ וירא תשנ"ב).

בכ"מ (ל"ג בעומר תשמ"ג בעת הפאראד. ושם ששייך במיוחד בילדים שפנויים מטרדות. ובארוכה בל"ג בעומר תשל"ח) דמה שנאמר על רשב"י "תורתו אומנתו" מעין זה יכול להיות אצל כ"א<sup>4</sup>. וזאת, אצל בעל עסק - שבשעה שלומד השיעורים בתורה מתנתק מהעולם (ע"י שסוגר הטלפון ושוכח על השעון ועל בני ביתו כו'), ומתמסר ללימודו בתכלית, ומכיון שהתורה למעלה מהזמן ה"ז נצחי. ואצל יושבי אוהל - בגילוי ובזמן רב יותר בכמות. ויתירה מזו, גם הפעולה בעולם שע"י לימודו בירידת גשמים הוראה לכ"א, שע"י שמוסיף גם בבין אדם לחבירו ובהפצת היהדות, מאיר בעולם.

הלימוד מסיפור כ"ק אדמו"ר הרש"ב בילדותו שבכה על חוסר בגילוי אלקות, שייך לכאו"א, כיון שנתפרסם ע"י בנו נשיא דורנו, שכאו"א צריך להשתוקק (ע"כ בכי') לדרגא נעלית יותר (ש"פ וירא תש"נ). ובש"פ וירא תשנ"ב בארוכה - הלימוד מאברהם אבינו שנגלה אליו ה' (כיון שממשיך לבניו הכל בירושה), ועד"ז בסיפור דאדמו"ר הרש"ב (כיון שגם בקטנותו הי' ראוי להיות נשיא) לכאו"א, שצריך להשתוקק לגילוי ד"וירא אליו הוי"ו (שנמשך גם אצלו ע"י המילה). ועי"ז יוסיף בעבודתו להיות ראוי לכך.

מעין כלות הנפש שמצינו בגדולי ישראל (כנדב ואביהוא, רבה ורב זירא, ר' אברהם המלאך ואדה"ו), וכן בדורותינו עד"ז, ההעמקה והדביקות דכ"ק אדמו"ר הרש"ב (ודוגמתו במודושיצער שהתעמק בניגון כו') - שייך גם לאנשים כערכנו עי"ז שיתבונן בענין במוח ועי"ז שם נמצא, ובנוגע ללב יעשה הקב"ה (שיחות ש"פ שמיני ותזריע תשד"מ).

ג. הוראות בעבודת האדם, גם בענינים שנאמר עליהם במפורש שאינם שייכים לעבודתנו:

(4) ושייך גם לסעיף הבא, כיון שבשור"ע (והובא בכ"מ) מפורש שאינו שייך בזמננו, כ"א רק ביחודי סגולה.

בלקו"ת שה"ש מבואר שישנה אתערותא דלעילא בדרך מתנה ממקום שאין אתעדל"ת מגעת לשם. ומקשה, שהרי נתאוה הקב"ה לדירה בתחתונים, על ידי עבודת התחתונים דייקא. ואיך שייך שתהי' המשכה שלא על ידי עבודתנו. ומבאר שהביאור הנ"ל הוא רק בתחלת העבודה, שישראל נראים לגדר נבראים, ואז נראית הגבלה עד היכן עבודתם מגעת. אך אח"כ מתגלה מהותן האמיתית, שישראל וקוב"ה כולא חד. ונעשה נחת רוח לפני עצמותו יתברך שנעשה רצוני. ואזי נמשכים ענינים הכי נעלים, ועד להמשכת העצמות, על ידי עבודתן של ישראל דייקא (ד"ה אשה כי תזריע תשכ"ה מלוקט ג'. לקו"ש ח"ב תזריע).

בד"ה והי' ביום ההוא (ר"ה תשכ"ח) נעמד על המבואר בדא"ח בענין "יתקע" מעצמו, לפי שהשופר גדול נמשך ממקום שאין אתעדל"ת מגעת לשם. ומקשה אם כן מהי ההוראה מכך, ומבאר שהשופר נמשך על ידי העבודה בביטול שאינו מציאות כלל, וכאילו נמשך שלא על ידי עבודתנו.

בשיחת אחש"פ ת"ש, אודות הידור אדמו"ר הרש"ב ליטול ידיים ג"פ ובמגבת, והקפדת אדמו"ר הרש"ב על חסיד שנהג כך, כיון שלא אחז בזה בפנימיות. ובשיחת ש"פ וישלח תשמ"ג, שהואיל וענין זה הגיע לידיעתנו, כולם צריכים לנהוג כך. ומהקפדת אדמו"ר הרש"ב יש ללמוד שאין להסתפק בהידור כשלעצמו, אלא צריך לתבוע מעצמו שאכן גם יאחז בדרגה זו.

ובד"ה באתי לגני תשמ"ח, אריכות בענין עתיק, שעם היותו נעתק ונבדל, ו"לא אדם הוא", אך מהגדרה זו גופא מוכח שגם דרגה זו, וגם בדרגות הכי נעלות שלה, יש לה שייכות לאדם העליון, וגם לאדם התחתון, גם במדרגות הנמוכות שלו. ולכן דרגת עתיק צריכה להשתקף בעבודת האדם. עיי"ש.

בשיחת ש"פ עקב תנש"א מבאר בארוכה - שגם "דודי לי", אתערותא דלעילא שלפני אתערותא דלתתא נעשה ע"י עבודת האדם, עיי"ז שעובד באופן של מעין "דודי לי".

## ן

### תורה אחת - חיבור נגלה ופנימיות

"מנהגי מאז, שכשמוצא הנני ענין בנגלה - לחטוף, בהודמנות זו, ולחפש ביאור הענין בתורת החסידות, וכן לאידך גיסא כשלומדים ביאור ענין בתורת החסידות לחפש דוגמתו בתורת הנגלה"<sup>5</sup>.

בנוגע לענין הראשון, "לחפש ביאור הענין בתורת החסידות", אכן מצינו כמה וכמה שיחות, שמראה כיצד תורת הנגלה זקוקה לביאור פנימי יותר, אם לביאור קושי, או לתוספת הארה. ולכאורה זהו ריבוי גדול שאין טעם להתחיל למנותו. ובמסגרת זו אולי יהי' נכון לקבץ אותם שיחות בהם מדגיש ומבאר ענין זה, הצורך של לימוד הנגלה ללימוד החסידות, והדרך הנכונה לחבר ביניהם, או עד"ז.

(5) אג"ק א'תקקי"ט (לר"י הוטנר). וראה ג"כ אגרת ז'רל"ב, "כשיטתי מאז שכל המדובר בנגלה דוגמתו בנסתר, והנאמר בנסתר דוגמתו בנגלה".

בנוגע לענין השני, "כשלומדים ביאור ענין בתורת החסידות, לחפש דוגמתו בתורת הנגלה", לכאורה הכוונה היא, שמה שבתורת החסידות בא במפורש ובביאור, בתורת הנגלה בא בקיצור בלא ביאור. וכפי שנראה בכמה שיחות שמדבר על כך. ולקמן יבוא ליקוט של מקומות כאלו.

### היחס בין חסידות ונגלה

ד' פירושים במודה אני, על פי פרד"ס: והפירוש החסידי המחי' ומאיר את כולם (קונטרס ענינה של תורת החסידות).

ובדומה לזה, כמה פירושים ב"תולדות יצחק בן אברהם", על פי פשט, מדרש, זוהר, והפירוש החסידי המחי' ומחבר את כולם (לקו"ש ח"ג תולדות).

מצות מעקה נאמרה לגבי בית חדש דוקא: זה מהענינים שאין להם ביאור בנגלה, רק בפנימיות (לקו"ש ח"ט תצא). עד"ז חל"ב ע' 14. ובכ"מ. וראה גם לקו"ש טז משפטים ד.

א"א לבאר ענין בנגלה ישירות על פי רעיונות פנימיים, והביאור צריך להיות על פי נגלה דוקא. אלא שכאשר יודעים את המשמעות הפנימית, הרי זה מורה על כיוון היכן לחפש הביאור בנגלה (הדרך על מסכת סוטה. שבועות תשל"ו). ובמקומות רבים (ראה לקו"ש ח"ה בעמ' הראשון) ש'ינה של תורה' מגיע דוקא ע"י עומק הבנת רש"י.

וראה שיחת ז' אדר תשמ"ה בנוגע לדברי הגמרא "לגבי משה מלתא זוטרתא היא", הקושיא בתניא פמ"ב "דהא שואל מעמך כתיב" והביאור שזהו מצד ניצוץ משה שבכל אחד. אך ביאור זה הוא בפנימיות, וצריך (מתוך זה) למצוא ביאור בפשט. וראה אגרת לרש"י זוין שקו"ט בנגלה בדין מעשר בהמה, ובסיומו "הביאני לכל זה" הביאור הפנימי בענין.

לא תתכן סתירה בין גדר הלכתי לתוכן פנימי - לקו"ש חכ"ג מנ"א (תיווך בנוגע למצות תפילה), ועוד. וראה תיווכים כע"ז - לקו"ש חכ"ט חה"ס (שינה בסוכה). לקו"ש חכ"א בשלח (סעודה שלישית).

### מקור בנגלה לענינים בחסידות

תורת הבעש"ט שהבריאה היא בכל רגע: ודברי אדה"ז שהבריאה היא בכח העצמות דוקא. ומרומז בלשון הרמב"ם "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא - בלשון הוה דייקא - כל נמצא. וכל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (מאמר ד"ה אנכי תשמ"ט. ובכ"מ).

בזהר נאמר שכהנים במחשבה ורעותא דלבא. ובנגלה, עבודת הקרבנות תלוי' במחשבה (לקו"ש ח"ט, ו תשרי הערה 9).

יחידה מתפשטת בד' אמותיו של אדם: ובנגלה, ד' אמותיו של אדם קונות לו שלא מדעתו (קונטרס ענינה).

בחסידות ישנה הנחה שכל הפירושים בענין אחד צריכים להיות שייכים זה לזה<sup>6</sup>. ובענין זה מבואר<sup>7</sup> שכיון שהשם אחד, גם התורה שהיא חכמתה היא אחדות. ובנגלה, הראי' משעטנו (לקו"ש ח"ג תולדות).

הבעש"ט גילה שבאחש"פ מאיר הארת המשיח: ובנגלה, ההפטר בהענין ויצא חוטר (שיחת אחש"פ תשל"ב, לקו"ש ח"ז ע' 274).

הצ"צ אמר "מאך דא ארץ ישראל": ובנגלה, דברי המאירי בכתובות שכל מקום שיש בו תורה הרי הוא כארץ ישראל (לקו"ש חח"י מסעי).

מנהגם של חסידים שלא להרבות בתארי כבוד: "התייגעתי למצוא מהו המקור בהלכה להנהגה זו, עד שמצאתי, "יגעתי ומצאתי", שהדבר מפורש בגמרא: מבואר בגמרא (שבת נו, א) שאורי' החתי "מורד במלכות הוה" מכיון שבעומדו לפני דוד המלך קרא ל"ואב" בתואר של כבוד "אדוני יואב". ועל דרך זה מובן לעניננו: אצל חסידים ניצבת וחקוקה תמיד לנגד עיניהם צורתו וקלסתר פניו של הרבי. ומכיוון שהרבי בעצמו עומד לפנייהם - כיצד יכולים הם לקרוא למישהו אחר בתואר מסוים, הרי הרבי בעצמו עומד כאן?! (ש"פ ויצא תשמ"ג).

על פי תורת החסידות, שמו של דבר מורה על מהותו, ואינו ענין חיצוני בלבד: ומקור לזה בנגלה, בשמות בגיטין, כאשר יש לאדם כמה שמות, אף שאפשר לזהותו בודאי על ידי חלק מהשמות, אעפ"כ הגט פסול, עד שיכתבו כל השמות. כיון שהשם אינו רק לזיהוי האדם, אלא קשור למהותו (ש"פ תזריע תשכ"ה).

רבי הוא עצומ"ה כפי שהעמיד עצמו בגוף: ולהעיר מזהר, "מאן פני האדון דא רשב"י וגם בירושלמי בנגלה: והוי' בהיכל קדשו דא ר' יצחק בר' לעזר בכנישתא מדרשא דקיסרין (שיחת אחש"פ תש"י, איגרת כ"ח מרחשון תשי"א).

מהחידושים העיקריים של תורת החסידות, שלימוד התורה צ"ל מתוך תנועה של תשובה. משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא: ונרמז בנגלה, במאמר אבא בנימין שתפלתא תהא סמוכה למטתי, דהיינו שלימוד התורה יהי' דוקא לאחר התפלה (פורים תשי"א).

השגח"פ לא רק במין המדבר אלא גם בדצ"ח: בגמ' חולין נאמר ששלך טורף את מי שמזומן למות. מכאן מוכח שגם בחי יש השגח"פ (לקו"ש ח"ל ע' 149 ובכ"מ).

כל דבר שעושים צריך להעשות בשלימות, גם כאשר הוא רק הכנה לדבר אחר (י"ט כסלו תרס"ד): וכמוהו בנגלה בדברי הרגוצ'ובי בנוגע למסעות בני"י "כל דבר אף שהוא הכרחי לכאורה הכל בכונה ומצוה ע"פ השם". "וכן המקומות שבאמצע הדרך הוה ג"כ מצוה". ועד"ז הולכת הדם, שפוסלת במחשבה (ש"פ פנחס תנש"א).

### החסידות - יחידה שבתורה

בקונטרס ענינה של תורת החסידות מניח יסוד כללי, שתורת החסידות היא דרגה בפני

6 ראה לקו"ת ויקרא ד"ה ולא תשבית ס"ב, שכל הפירושים ב"בכל נפשך" צ"ל קשורים. לקו"ת ראה ד"ה ושמותי כדכד ס"ב שכל הפירושים ב"בכל מאדך" צ"ל קשורים. ועד"ז בכוכ"מ מקומות.  
7 לקו"ש ח"א תשא.

עצמה בתורה, יחידה שבתורה, הבאה לגלות את יחידו של עולם, ואת ההתקשרות של יחידה שבנפש עם יחידו של עולם וזהו הכנה לגילוי משיח, שהוא יחידה הכללית שבנשמות ישראל. ועל פי זה מובן שכל רעיון חסידי פרטי משקף את המהות הכללית של תורת החסידות, יחידה שבתורה, תורתו של משיח.

ובאותה שיחה נותן כמה דוגמאות לזה, וכן בכמה שיחות מבאר עד"ז בנוגע לכמה רעיונות פורטיים. וכפי שיסומן לקמן:

**תורת הבעש"ט עה"פ עזוב תעזוב עמו, שצריך לזכך הגוף ולא לשברו בסיגופים:** ולכאורה אלו הם דברי הרמב"ם בהלכות דעות. וביאור החידוש שבדברי הבעש"ט ושייכות חידוש זה לגאולה העתידה, שתתגלה מעלת הגוף והנשמה תהי' ניוונת מן הגוף (לקו"ש ח"ב הוספות לפרשת משפטים).

**תורת הבעש"ט על מאמר חז"ל "דין וחשבון", שהאדם פוסק דין על חברו ולפי זה עושים חשבון אתו:** בזה מתבטא העצם של ישראל, שהוא למעלה מכל ההשתלשלות, ואפילו בית דין של מעלה אינם יכולים לשלוט בו, ורק הוא עצמו יכול לפסוק את דינו (יו"ד שבט תש"כ).

## ז

### דאורייתא, דרבנן, מנהג

אדה"ז מבאר ששמחת ניסוך היין על המזבח כל השנה היא דאורייתא, למעלה ממנה שמחת בית השואבה בניסוך המים שמדברי סופרים, ולמעלה ממנה שמחת הקפות בשמחת תורה, שהיא מנהג (לקו"ת ד"ה ושאתם מים השני).

**בסוכות:** ערבה שבלולב דאורייתא, למעלה ממנה ערבה שבמזבח שמדברי סופרים, ולמעלה ממנה חביטת ערבה בהושענא רבה שממנהג נביאים (לקו"ש חכ"ט שיחה להושענא רבה). ביום טוב של שמחת תורה יש מה שהוא המשך של יום טוב ראשון שמדאורייתא, למעלה מזה מה שהוא עצמו יום טוב שני מדברי סופרים, ולמעלה מזה השמחה על סיום התורה שהיא מנהג (לקו"ש חי"ט שיחה לשמח"ת).

**במגלת אסתר:** נתפרש חג הפורים ב"ד וט"ו, שהוא מדברי סופרים. וחכמים הוסיפו י"א י"ב וי"ג, על דרך מעלת המנהג על דברי סופרים (שיחת פורים תש"כ). עד"ז שמחת פורים קטן, מנהג שלא נתפרש כהוראה בשולחן ערוך, למעלה משמחת שמחת תורה שנתפרש בשולחן ערוך (לקו"ש חכ"ו פורים קטן).

**בחג השבועות:** יש בו זמן מתן תורתנו - דאורייתא. פטירת דוד המלך - תושבע"פ. הסתלקות הבעש"ט - מנהג (לקו"ש ח"ח, שיחה לחה"ש. ושם בהערות 11, 46).

**חודש הרביעי והחמישי:** בתושב"כ מודגש בהם ענין החורבן והאבל. בתושבע"פ נתגלה הענין דחמשה עשר באב, המנחם על החורבן דתשעה באב. אח"ז מנהג ישראל לקרוא לחודש מנחם אב, שמדגיש עוד יותר ענין הנחמה, שזוהי מהות החודש. אח"ז בדרא דעקבתא משיחא ממש התגלה היום טוב די"ב תמוז שקודם לי"ז תמוז ומגלה את הפנימיות החיובית מלכתחילה

(על פי לקו"ש חח"י שיחה לי"ב תמוז. ע"ש היטב).

ד' קושיות: הקושיא הראשונה בליל הסדר בענין "מטבילין", אף שזה רק מנהג. כיון שזה הדבר הראשון שהילד רואה, ובזה עיקר החינוך ויסוד היהדות (לקו"ש ח"א שיחה לחג הפסח).  
 "ובכן" בימים הנוראים: בזה הזכרו שלוש "ובכן" שנאמרים בתפלת ימים נוראים. אמנם למנהגנו אומרים ד' פעמים. ויומתק על פי הידוע שד' פעמים אלו מכוונים כנגד ד' פעמים "ובכן" שבמגילת אסתר, שהרביעית היא "ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת", שלא לפי המדידה והגבלה של תורה (שיחת פורים תשי"א).

## ח

### הרמב"ם ואדה"ז

שו"ע אדה"ז נכתב במתכונת השו"ע של מרן הבית יוסף. ובמחשבה ראשונה מתבקש להשוות ביניהם. אך הלומד ומתבונן בפנימיות דבריו, יראה שהשו"ע של אדה"ז ממשיך את חיבור המשנה תורה של הרמב"ם והולך בעקבותיו.

לכל לראש, בפשטות - בתוכן. כמבואר בלקו"ש חכ"ו שיחה לכ-כד טבת (שם מדבר אודות הקשר בין הרמב"ם ואדה"ז בכלל, ומציין גם לענין זה) שאדה"ז בסגנונו ולשונו ופסקיו בשו"ע הולך בעקבות דברי הרמב"ם במשנה תורה.

ובאופן כללי יותר, מציין בכמה מקומות שכללי שו"ע אדה"ז הם בדומה לכללי הרמב"ם. דהיינו, שכשם שהרמב"ם אינו כותב דינים מחודשים בפירוש, כך גם אדה"ז (לקו"ש ח"ד שיחה לפרשת תצא). וכשם שהרמב"ם מדייק בסדר ההלכות, שכל הלכה נכתבת במקום השייכת לפי ענינה, כך גם אצל אדה"ז (שיחת ש"פ וישב תשל"ו).

וכן בנוגע לרמת הדיוק והדקדוק במילים, מבואר בשיחת אדמו"ר הרשב"ב נ"ע "כל היוצא למלחמת בית דוד" (שמח"ת תרס"א), שם מדבר אודות סדר הלימוד הראוי בדברי רבותינו הראשונים, כולל הרמב"ם ואדה"ז. ומשתמש בביטוי דומה כלפי שניהם, "יש להתעמק בסגנון לשונו של הרמב"ם. . ולהתעמק בסגנון לשונו של אדה"ז בשולחנו".

פעמים שאדה"ז ממשיך את דברי הרמב"ם ומקבל אותם כפי שהם, אך פעמים שהוא פוסק אחרת ממנו. אם שמסתמך על ראשונים אחרים שחלקו על הרמב"ם, ופעמים נראה שזהו מכח עצמו. וכמ"פ בשיחות מעמיד את דברי הרמב"ם מול דברי אדה"ז כברי פלוגתא שווים [וכמדומה באחת השיחות בתשל"ו/ז, מתבטא שאדה"ז "רב גוברי" לחלוק על הרמב"ם]. שזוהי תופעה יוצאת דופן בעולם התורה, להעמיד ראשון ואחרון זה מול זה<sup>8</sup>.

עכ"פ מכל הנ"ל מובן, שבלימוד דברי אדה"ז יש להשוותם לדברי הרמב"ם ולראות המשותף ביניהם והשונה. ואכן אפשר למצוא בלקו"ש כמה שיחות בסגנון כזה. וכדלקמן (לפי

8) להעיר מסיפור חסידים בשם הרש"ח קסלמן ששמע מעד ראי' (נדפס בקובץ זכרון הרב משה מרדכי (ארנשטיין), ובכ"מ). שפעם האבני נור (שבכלל עסק בשו"ע אדה"ז והלך בעקבות פסיקותיו) התארח אצל אחד מתלמידיו (אביו של המספר), וראה בביתו תמונה של אדה"ז, ואמר [מבלי שידע מיהו בתמונה], "זה שהוא כמו הרמב"ם, זה ודאי. ואפשר כמו התנאים".

סדר המשנה תורה):

א. הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שלו לומד את המצוה של כל אדם ללמד את עצמו תורה, מהפסוק ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. ואדה"ז בהלכות תלמוד תורה שלו מביא דברים אלו. ובלקו"ש חל"ו שיחה לכ' - כ"ד טבת נעמד על דברים אלו, מדקדק בשינויים שבין דברי הרמב"ם לדברי אדה"ז. ומבאר לפי מחלוקתם בגדר מצות תלמוד תורה, האם היא כוללת הלכות בטעמיהן דוקא כדעת אדה"ז, או הלכות בלבד כדעת הרמב"ם.

ב. המצוה של ברכת המזון, הנלמדת מהפסוק ואכלת ושבעת, מובאת בדברי הרמב"ם בריש הלכות ברכות, ומשם לדברי אדה"ז בשו"ע שלו ובסדר ברכת הנהנין. ובלקו"ש (חכ"ד שיחה לפרשת עקב) מדקדק בהבדלים בין לשון הרמב"ם ללשון אדה"ז, ובלשון אדה"ז גופא, בשינויים שבין השו"ע לסדר ברכת הנהנין.

ג. בלקו"ש חט"ו שיחה לחנוכה ובשוה"ג - אריכות בנוגע לנר שבת, שלדעת הרמב"ם הוא משום כבוד ועונג, ואדה"ז על פי משמעות רש"י ותוספות סובר שזו שבת הוא משום שלום ביתו. ומחלוקת זו מתקשרת למחלוקת בנוגע לחנוכה, אם יש בו ענינים מלבד זכרון הנס כדעת הרמב"ם, או שלא כדעת אדה"ז.

ד. דין המשנה "בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", הובא בדברי הרמב"ם (בהלכות חמץ ומצה) ומשם לדברי אדה"ז (בהלכות פסח). ובלקו"ש ח"ב שיחה לחג הפסח מדקדק בשינויים בין לשון המשנה ללשון הרמב"ם ואדה"ז, וכן בשינויים שבין לשון הרמב"ם ללשון אדה"ז.

ה. הרמב"ם בפ"ג הלכות שכירות מדבר על הלאו של לא תחסום. ומובא בשו"ע אדה"ז, בהוספת ביאור. ובלקו"ש (ח"ד תצא) נעמד על הוספות אלו שבדברי אדה"ז ומבאר את משמעותן.

ו. הרמב"ם בסוף הלכות שכירות מדבר במחוייבות הפועל כלפי בעה"ב. ונעתק בדברי אדה"ז בחו"מ, לכאורה בשינויים קלים בלבד. אך בלקו"ש חכ"ה פרשת ויצא נעמד על שינויים אלו לבאר את משמעותם.



## גזר הסתלקות נשיאי פנימיות התורה

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

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

### א

#### כיצד הסתלקו אלו שלא פסיק פומי' מגירסא

בספר "אוצר הפירושים על ספר התניא" להרה"ח אליהו מטוסוב שי'<sup>1</sup> מובאת<sup>2</sup> שאלת הרה"ח חיים ארי' לייב שי' הילדעסהיים על מאמר הגמרא<sup>3</sup> המובא בתניא<sup>4</sup> אודות רבה "דלא פסיק פומי' מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא הי יכול לשלוט בו" שלכאורה אינו מובן, והרי מצינו אצל כ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>5</sup> ועד"ז אצל רשב"י<sup>6</sup> שנסתלקו באמצע אמירת תורה, ולכאורה איך הי' מלאך המות יכול לשלוט בהם?

ואולי יש לומר הביאור בזה בדרך אפשר, ובהקדמה:

בהתוועדות יו"ד שבט תשט"ו<sup>7</sup> שואל כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח מהי סיבת החילוק בין יום הסתלקותו של משה רבינו ליום הסתלקותו של רשב"י - שיום הסתלקות משה רבינו נקבע ליום תענית ויום הסתלקות הרשב"י נקבע ליום שמחה?

(1) ע'ס.

(2) מקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה, תשמ"ז.

(3) בבא מציעא פו, א. וידוע (הגהות והערות קצרות - תניא פרק א) הצ"ע של כ"ק אד"ש מה"מ על הראי' משם שתמיד לא פסיק פומי' מגירסא, דהרי אפשר שזה הי' רק אז כשבא מלאך המות. ואולי י"ל שהיא הנותנת, שאכן אין משם ראי' מוכחת, וזהו הסיבה שאדמו"ר אינו מביא מראה מקום לדבריו (שלא כדרכו ובפרט כאן בפרק א שמביא ריבוי מראה מקומות) ורק כותב בלשון "ונודע". אבל ראה חסידות מבוארת על תניא בה"עיונים" על פרק זה, וראה גם קובץ הערות וביאורים - אהלי תורה ש"פ מסעי תשע"א (גליון א'כא).

(4) לקו"א פ"א - ה, א.

(5) הקדמה לתו"ח בראשית. "בית רבי" ח"ב פ"ו.

(6) זח"ג רצו, ב.

(7) שיחוק' תשט"ו ע' קכג ואילך.

ומבאר, שמשה רבינו השתדל בכל האופנים<sup>8</sup> שישאר בעלמא דין, עד שהקב"ה הוצרך לומר לו "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה"<sup>9</sup>, במילא יום הסתלקותו נקבע ליום תענית שמראה על ענין בלתי רצוי. ואילו אצל רשב"י שהיתה תנועה הפכית - כמסופר<sup>6</sup> שבעת ההסתלקות ה' בפנים צהובות, נקבע יום הסתלקותו ליום שמחה.

וממשיך כ"ק אד"ש לכאר סיבת החילוק ע"פ פנימיות העיניים, ומבאר שבעצם רשב"י אינו שייך לענין המיתה, שהרי ענין המיתה אינה אלא מצד "עץ הדעת"<sup>10</sup>, ורשב"י שהי' שייך לפנימיות התורה שהו"ע "עץ החיים"<sup>11</sup> יש אצלו ה"וחי לעולם"<sup>12</sup>, והסתלקותו אינה ענין של מיתה, אלא אדרבה, ענין הסתלקותו היא להמשיך הענין ד"וחי לעולם" גם במקום המיתה ("עץ הדעת"). וממשיך שכן הוא ענין ההסתלקות אצל כל הצדיקים והנשיאים המגלים פנימיות התורה<sup>13</sup>.

ועפ"ז י"ל בנוגע לעניננו: ענין הסתלקות אדמו"ר האמצעי והרשב"י אינה ענין של שליטת המלאך המות בהם, שהרי הם שייכים לפנימיות התורה "עץ החיים" שפועל ש"וחי לעולם", ואדרבה, הסתלקותם ממשכת "חיים" במקום המיתה (ובדרך הצחות, הסתלקותם היא שליטתם בהמלאך המות). ובמילא אין כל שאלה בזה שנסתלקו באמצע אמירת תורה, ואדרבה, זה מתאים ביותר, שהרי ענין הסתלקותם היא כנ"ל להמשיך "עץ החיים" גם במקום המיתה. ועפ"ז יומתק ג"כ הענין ששניהם נסתלקו באמירת תיבת "חיים".

## ב

### אי שייכות לעה"ד - בחיבור נגלה ונסתר דוקא

והנה יש לעיין בגוף תוכן התוועדות יו"ד שבט הנ"ל:

האריז"ל הספיד<sup>14</sup> את הרמ"ק עם הפסוק<sup>15</sup> "וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת, ותלית אותו על עץ", ופירש האריז"ל, "וכי יהי' באיש חטא משפט מות, פי' שיחסר (חטא מלשון חסרון) טעם מות. . ותלית אותו על עץ, מחמת עץ הדעת שגזר מיתה, בשביל כך מת". נמצא שהרמ"ק, אע"פ שהי' צדיק שגילה ענינים בפנימיות התורה, אמרינן שהוא מת בגלל עץ הדעת. ויתירה מזו: בשיחת ה' מנ"א תנש"א<sup>16</sup> אומר כ"ק אד"ש מה"מ "אודות הסתלקותו של האריז"ל התקבל כבר אצל כמה וכמה להמליץ את דברי האריז"ל עצמו בהספדו על הסתלקות

(8) כמסופר בספרי ר"פ ואתחנן, ובאריכות יותר ב"מדרש פטירת משה" [נדפס באוצר מדרשים (איינושטיין) ע' 361 ואילך], ובילקוט שמעוני ר"פ ואתחנן ור"פ וילך.

(9) ואתחנן ג, כו.

(10) כמ"ש בבראשית ב, יז - "כי ביום אכלך ממנו מות תמות".

(11) זח"ג קכד, ב. אגה"ק סימן כו.

(12) בראשית ג, כב.

(13) ויש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בתורת שלום (ע' 36) וז"ל: "דער בע"ש האט גיזאגט אז ער האט בכח עולה זיין בסערה השמימה כמו אליהו, רק איך וויל דורכגיין דעם כי עפר אתה ואל עפר תשוב". עכ"ל. ואולי י"ל שהכתוב בפנים הוא אחד מהביאורים בזה. אבל ראה לקמן הערה 23.

(14) יערות דבש ח"ב (דרשות בק"ק אה"ו דרשה ב' בסופה קכו, ג).

(15) תצא כא, כב.

(16) התוועדויות תנש"א ח"ד, ע' 81.

ר' משה קורדובירו . . בהספד הנ"ל שאמר האריז"ל על הרמ"ק - אמר הספד גם על עצמו".  
וצ"ע, שהרי לפי התוועדות הנ"ל הרי צדיקים שמגלים פנימיות התורה, אין להם שייכות ל"עץ  
הדעת"?

ולכאורה הי' אפשר לומר, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד<sup>17</sup>, שענין המיתה בסיבת "ותלית  
אותו על עץ" אינו מיתה ע"ד ה"ארבעה שמתו בעטיו של נחש"<sup>18</sup>, שהרי "עטיו של נחש"  
פירושו "זוהמת הנחש"<sup>19</sup>, היינו מיתה בגלל ה'זוהמא' של מעשה חטא אדה"ר, משא"כ "ותלית  
אותו על עץ" פירושו, מיתה בסיבת 'עץ הדעת' שנברא ע"י הקב"ה. ועפ"ז אפשר לומר  
שבהתוועדות הנ"ל כ"ק אד"ש מה"מ שולל מהצדיקים שמגלים פנימיות התורה, רק את ענין  
'עטיו של נחש' שב'עץ הדעת'.

אבל ביאור זה דחוק הוא, שהרי, המשמעות הפשוטה של השיחה בהתוועדות הנ"ל היא  
שהעדר ענין המיתה אצלם אינו רק העדר המיתה מחמת "זוהמא", אלא שלילת ענין המיתה  
כליל (ולא שיש להם שייכות ל'עץ הדעת' בהאופן ש'עץ הדעת' נברא ע"י הקב"ה), ואדרבה -  
בכוחם לברר ולהפוך את 'עץ הדעת'.

ואולי י"ל באופן אחר, ובהקדים:

בהתוועדות הנ"ל מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שענין המשכת ה"וחי לעולם" במקום המיתה  
'עץ הדעת', קשור לענינם של צדיקים אלו שהיא המשכת פנימיות התורה בנגלה דתורה.  
ונמצא, שענין נעלה זה של הסתלקות, אינה בכל הצדיקים שמגלים פנימיות התורה, אלא  
דוקא בצדיקים שמקשרים נגלה דתורה עם פנימיות התורה, וכידוע<sup>20</sup> גודל החידוש דרשב"י  
בענין "מחצתי ואני ארפא" שעל ידו "נתרפאה" ונתבטלה המחיצה - "מחצתי" - בין נגלה  
ונסתר. משא"כ שאר הצדיקים שמגלים פנימיות התורה, אבל לא חיברו נגלה ונסתר<sup>21</sup>, אין  
להם ענין נעלה זה בהסתלקות.

ועפ"ז אולי יש ליישב ובדוחק, שהאריז"ל לא התעסק בחיבור נגלה ונסתר. כלומר אף  
שהאריז"ל הרי התעסק בנגלה (ובריבוי) כידוע<sup>22</sup> עדות הרח"ו עליו, אבל אולי התעסקותו הי'  
כמו של שאר המקובלים, שהתעסקו בו כענין בפ"ע, ולא חיבר ביניהם, ובמילא לא הי' אצלו  
בחי' הסתלקות זו. והסתלקות זו היתה דוקא אצל רשב"י וכ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>23</sup> ובפשטות  
גם אצל שאר נשיאי חב"ד, שענינם הוא לחבר פנימיות התורה עם נגלה דתורה.

(17) עמ' 132 ואילך.

(18) שבת מה, ב. ב"ב יז, א.

(19) תו"א ס"פ משפטים.

(20) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ה.

(21) כמו ר' נחוניא בן הקנה, ראה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שג.

(22) ראה לקו"ת (טעהמ"צ) להאריז"ל פ' ואתחנן. שער המצות שם. פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד.

(23) ועפ"ז יומתק מאמר הצ"ע על הסתלקות אדה"א ("בית רבי" שם קב, ב הערה ב), ש"הסתלקות כו לא מצינו מיום פטירת

רשב"י". וצ"ע בנוגע אדה"ז.

## בענין "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה"

יביא את הביאור במאמר ד"ה "ביום השמיני" תשמ"ו / יביא את הביאור במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" תשל"ז / יברר את ההבדל בין הביאורים בשני המאמרים / יחדד את שני הביאורים השונים במעלת התלמוד והמעשה / יבאר שמהלך המאמר ויגש אליו מיוסד דוקא על הביאור השני / יביא מאמרים נוספים המתאימים לשני הביאורים דלעיל / יבאר את האופנים בזה שמעשינו ועבודתינו הם הכנה למעשה דלעת"ל / יבאר את העילוי שע"י המעשה בשיאר הכחות לעתיד לבוא

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

בקשר למארוז"ל "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" ולזה שלעת"ל יהי' "מעשה גדול", הנה יש כמה נקודות וביאורים בזה במאמרי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, כפי שננסה להגדיר את הדברים לקמן.

על פניו נראה, כי הביאורים במקומות השונים מקבילים ומתאימים זה עם זה. אך כד דייקת נמצא שכן יש כמה הבדלים יסודיים ביניהם - בחלק מהמקומות מודגשת השייכות של מארוז"ל זה לכוחות הנפש של האדם, ובחלקם מודגשת שייכותו ללימוד התורה וקיום המצוות. כמו כן בכל מקום מבוארת מעלת הלימוד על המעשה באותיות קצת שונות. וכמו שיתבאר להלן בארוכה?<sup>2</sup>

### א

#### הביאור במאמר ד"ה "ביום השמיני" תשמ"ו

במאמר ד"ה ביום השמיני תשמ"ו<sup>3</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת כח המעשה, שעל ידי המעשה דוקא נפעלת עלי' בכל כוחות הנפש. ומביא על כך את משל ה"ליווער" (כלי הג-בהה) שכשמגביהים את החלק התחתון (בדבר שאותו רוצים להגביה) מתרוממים כל החלקים שמעליו. ומוסיף שדוקא ע"י כח המעשה נעשית עלי' של כוחות הנפש למקום גבוה יותר.

(1) קידושין מ, ב. בבא קמא יז, א. ועוד.

(2) כאן המקום לציין למאמר (נוסף על המצויין בפנים) ועבדי דוד תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ב) שעוסק אף הוא בענין תלמוד ומעשה, אך הביאור שם אינו בנקודות העוקבות למבואר בפנים ולכן לא הובא כאן.

(3) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמוד קט ואילך.

ובהמשך לזה מבאר שהטעם לכך שדוקא ע"י המעשה נעשית שלימות כל כוחות הנפש, הוא כי שורש כח המעשה הוא למעלה מכל הכוחות. ובשני ענינים:

א. ההמשכה של כוחות הנפש לכח המעשה נפעלת ע"י עצם הנפש (כי הכוחות מצד עצמם לא יכולים לרדת ולהתלבש במעשה). ונמצא שעל מנת לרדת ולהתלבש במעשה נמשך בהם מהנפש שלמעלה מהכחות.

ב. כח המעשה עצמו שרשו נעלה יותר משרש שאר כוחות הנפש. כי כל כוחות הנפש הם מבחינת הגילויים שבנפש (לכן הם באופן של קירוב לנפש) וכח המעשה שרשו מעצם הנפש (ולכן הוא באופן של ריחוק מהנפש).

ומבאר שכן הוא בעבודת האדם, שעיקר המעלה היא במעשה, ולכן לעתיד לבוא יהי "מעשה גדול". וגם מה שאמרו חז"ל שעכשיו "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", הנה זה ש"תלמוד גדול" הוא בגלל ש"מביא לידי מעשה", ונמצא שגם עכשיו העיקר הוא המעשה.

וזה שדוקא לעתיד לבוא אומרים ש"מעשה גדול" (בשונה מעכשיו ש"תלמוד גדול"), הוא כי במעלת המעשה על התלמוד שני ענינים (בדוגמת ב' הענינים דלעיל): א. שהמעשה ממשיך את אור הבלי גבול (שלמעלה גם מהתלבשות בחכמה, תלמוד) ולכן ההמשכה היא למטה יותר, שלימות בענין הגילויים (שלכן מעלה זו במעשה נכללת בגדלות דתלמוד). ב. שהמעשה מגיע בהעלם העצמי שלמעלה מהגילויים.

וההבדל בין הזמן הזה לזמן דלעתיד הוא שמעלת המעשה בזה"ז היא מצד זה שהוא ממשיך את אור הבל"ג (ולכן מעלת המעשה נכללת בזה ש"תלמוד גדול", כי ההמשכה שע"י מעשה נמשכת לתלמוד, שעל ידה התלמוד נמשך למטה) ומה שלעתיד לבוא "מעשה גדול" הוא מצד מעלת המעשה עצמו.

## ב

### הביאור במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" תשל"ו

במאמר ד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ו<sup>4</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שטעם הדעות אם "תלמוד גדול" או "מעשה גדול", הוא שבכל אחד מהם יש מעלה. מעלת התלמוד היא בענין הגילויים ומעלת המעשה הוא שעל ידי קיום המצות דוקא נפעלת המשכת העצמות.

ונמנו וגמרו ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", שכן גם מעלת המעשה היא ע"י התלמוד. ובשני ענינים: א. ע"י לימוד התורה מתגלית המשכת העצמות שבמעשה המצות, כי גילוי כל ענין הוא ע"י התורה. ב. גם ההמשכה עצמה (שע"י מעשה המצות) היא ע"י התורה, כי ע"י לימוד התורה מעשה המצות הוא בביטול (שע"י"ו הוא המשכת העצמות).

וזה ש"גדול תלמוד" הוא כי התלמוד "מביא לידי מעשה", דמזה מוכח שהמעשה הוא העיקר, הוא מסובב מכך שלעתיד יהי "מעשה גדול" (כי בפועל המעשה הוא זה שממשיך עצמות). וההבדל בין זה"ז ללעת"ל הוא - "שעכשיו שעיקר המעלה היא בגילויים, גם הגדלות

דמעשה (שעל ידה דוקא הוא המשכת העצמות) כמו שנרגש עכשיו הוא כמו ששייך לגילויים, וכיון שהגילוי דהמשכת העצמות שבמעשה המצות על ידי לימוד התורה, לכן עכשיו תלמוד גדול לפי שמביא לידי מעשה".

## ג

### ההבדל בין הביאורים בשני המאמרים

והנה, כשמתבוננים בפרטי הדברים, ישנם כמה חילוקים בין המבואר בשני המאמרים:

א) בד"ה ביום השמיני מבאר שיש שתי מעלות במעשה. מעלה הא' היא הסיבה שכעת גדלות התלמוד היא בגלל המעשה, אך בזה מעלת המעשה היא רק פרט בתלמוד (זה שהמעשה ממשיך אור הבל"ג) ולכן בפועל "תלמוד גדול". והמעלה הב' היא מה שמעשה מגיע בהעלם העצמי, ומעלה זו היא הסיבה שלע"ל יהי' מעשה גדול.

ואילו בד"ה ויגש אליו יהודה מביא רק מעלה אחת במעשה המצות, שעל ידם ממשיכים עצמות. אלא שעכשיו מודגשת מעלת הגילויים ולכן תלמוד גדול, ולעת"ל תתגלה מעלת העצם ולכן אז יהי' מעשה גדול. היינו שמעלת התלמוד בזה"ז ומעלת המעשה לע"ל - הם מצד אותה מעלה שיש במעשה.

ב) כתוצאה מכך שבד"ה ביום השמיני מבואר שעילוי המעשה בזה"ז ועילוי המעשה לע"ל הם שני ענינים שונים במעלת המעשה - מובן שכעת אין לנו טעימה ולא קיימת אצלנו מעלת המעשה שיהי' לעתיד.

ואילו בד"ה ויגש אליו יהודה מבאר שאותה נקודה של מעלת המעשה לעתיד לבוא - קיימת בעצם גם בזמן הזה (רק מנקודת מבט שונה). הדגשה זו חשובה לכללות הביאור במאמר זה, כדלקמן.

ג) בעצם הגדרת (תלמוד וה) מעשה עליו מדברים ישנו חילוק בין שני המאמרים: בד"ה ביום השמיני מדובר בפשטות<sup>5</sup> על מעלת המעשה כחכמת הנפש, פעולת ומעשה האדם בקיום המצות<sup>6</sup>, והתלמוד היינו החכמה והלימוד של האדם את התורה, שזהו המביא לקיום המצות.

ואילו בד"ה ויגש אליו יהודה מדובר על גוף מעשה המצוה שעל ידו הוא המשכת העצמות, ולאידך פעולת התורה בזה מצד עצם ענין התורה<sup>7</sup>. ויש לומר, שחילוק זה נובע וקשור עם ב' החילוקים הקודמים.

(5) דביאור זה במעלת המעשה בעבודת ה' בא בהמשך למעלת המעשה בכחות הנפש בכלל. וההדגשה כאן הוא שהתלמוד "יורד" ו"מביא" למעשה, ולא כמו הד"ה ויגש אליו שהתלמוד "מגלה" ו"משלים" את המעשה. וכן פה הל' שהמעשה מגיע בהעלם העצמי, ופה שעל ידי המעשה הוא המשכת העצמות.

(6) ובפרטיות יותר: לפעמים מבואר ש"מעשה" היינו כח המעשה, ככפנים, ולפעמים מבואר ש"מעשה" מל' עשי' וכפ'י. ועכ"פ בנוגע אלינו ענינם אחד.

(7) כלומר בביאור הראשון ההדגשה בענין ה"תלמוד" היינו מה שעל ידי התורה ישנו "לידע את המעשה אשר יעשון", והיינו שהאדם על ידי לימודו יודע מה לעשות. ואילו כאן מבואר מצד עצם ענין התורה שהיא גילויים ומגלה את ההמשכה שעל ידי המצות.

## ד

## שני הביאורים השונים במעלת התלמוד והמעשה

הסברת הדברים:

בד"ה ביום השמיני מדבר בענין המעשה אודות פעולת מעשה המצוה, כנ"ל. בזה לא שייכת מעלת התלמוד עכשיו, דאם מדברים על המשכה עצמית של מעשה - במה התלמוד גדול. לכן בשביל להבין מהו תלמוד גדול, ישנו ענין נוסף במעלת המעשה שבעצם הוא לא עילוי במעשה אלא על ידי המעשה, ולכן ה"תלמוד גדול".

וממילא ישנם ב' ענינים במעלת המעשה: מה שהוא ממשיך הבל"ג בתלמוד, וזה שהוא מגיע בהעלם העצמי. עכשיו מתגלית מעלת הגילויים שממשיך המעשה, הגילוי הבל"ג, ולע"ל תתגלה המעלה דמעשה בזה שמגיע בהעלם העצמי. ממילא יוצא שבוה"ז אין לנו שייכות עם מעלת המעשה דלע"ל.

משא"כ לפי המבואר בד"ה ויגש אליו יהודה הנה תלמוד ומעשה הם תורה ומצות. ועל זה אומר שמעלת המצות הוא שעל ידם הוא המשכת העצמות וגילוי המשכה הוא על ידי התורה. רק שעכשיו שעיקר ההדגשה היא על הגילויים, לכן תלמוד גדול משום שעל ידו נעשה גילוי המשכה שעל ידי המצות, אבל בזה גופא - ישנו מעלת המצות כמו שיהי' לע"ל. וא"כ זהו ביאור מושלם בענין "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". המעלה היא במעשה, ומ"מ עכשיו יש מצד זה גופא מעלה בתלמוד.

ולפי ביאור זה - הנה כבר עכשיו ישנו העילוי דמעשה שיהי' לע"ל. ובלשון המאמר: "ש) הטעם על זה שעכשיו תלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה, דמזה מוכח שהמעשה הוא העיקר, הוא מסובב מזה שלע"ל יהי' מעשה גדול".

בסגנון אחר: במעלת המעשה מצד כח ופעולת האדם בזה כפי מה שיתגלה לעתיד, הנה אף שזה יפעל גם בשאר כחות הנפש וכו' (כדלקמן סעיף ח), אך אין בהם איזה צד מעלה מבחינה זו על המעשה אף בזמן הזה. ולכן, בשביל להסביר מדוע עכשיו גדול תלמוד וזה בגלל המשעה - צריך להיות טעם אחר למעלת המעשה ושהוא רק נפעל על ידו, אך אינו בו עצמו אלא בתלמוד.

משא"כ מצד התורה ומצות עצמם, המשכת העצמות וגילוי - בזה מבואר בטוב טעם למה לעתיד המעשה עיקר, ובכל זאת עכשיו מהאי טעמא גופא תלמוד גדול.

## ה

## מהלך המאמר דויגש אליו מיוסד דוקא על הביאור השני

ונקודה זו (שמעלת המעשה לע"ל עצמה ישנה כבר עכשיו) היא נקודת כל המאמר דויגש אליו יהודה.

דהנה, בתחילת המאמר מדייק במה שכתוב בזהר שענין הגשת יהודה ליוסף הוא כענין

סמיכת גאולה לתפילה. ומדייק, שביהודה ויוסף הנה יוסף הי' במקומו ויהודה ניגש אליו, משא"כ סמיכת גאולה לתפילה. וכן שביהודה ויוסף מודגש מעלת יוסף, ובסמיכת גאולה לתפילה מודגשת מעלת התפילה.

ומביא הביאור שיהודה ניגש ליוסף (היינו שיוסף העיקר) בשביל שיברר ביטול שני (ביטול במציאות), והנתינת כח לזה הוא על ידי המשכה מיוסף, סמיכת גאולה לתפילה. ומה שמהל' סמיכת גאולה לתפילה משמע שהעיקר היא התפילה, הוא כי עיקר הכוונה דדירה בתחתונים הוא בבירור דב"ן (בדרך מלמטה למעלה). וזהו שלע"ל יהי' יהודה למעלה מיוסף.

ועל זה מקשה (בסעיף ג' שם) דבירור דב"ן יהי' למעלה מביור דמ"ה רק לע"ל, ובסמיכת גאולה לתפילה הנה כבר עכשיו התפילה היא למעלה מגאולה. וגם, דממש"כ בזהר שענין הגשת ליוסף הו"ע סמיכת גאולה לתפילה מובן (שלא רק שסמיכת גאולה לתפילה היא הכנה לויגש אליו יהודה, אלא) שגם בויגש אליו יהודה עצמו ניכר המעלה דיהודה, מלכות.

ועל זה מביא הביאור הנ"ל בענין תלמוד ומעשה, שכבר עכשיו ישנה המעלה דמעשה לע"ל ומעלת התלמוד עכשיו הוא מסובב מזה. ועל פי זה מבאר ש"כיון שגם עכשיו מאיר (קצת) מעלת המלכות. . לכן שייך שבכמה ענינים, תהי' בגילוי המעלה דמלכות עצמה, המעלה דתפילה לגבי יהודה". וזה מהוה אם כן סיבה שכבר עכשיו בכמה ענינים יתבטא מעלת המלכות כמו לע"ל. כפי שממשיך ומבאר בפנים המאמר.

נקודה זו מתבארת דוקא לפי הביאור השני ב"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", שהוא מצד מעלת המעשה שלעתיד לבוא גופא.

## ן

### מאמרים נוספים המתאימים לשני הביאורים דלעיל

על פי כל הנ"ל ניתן לראות במאמרים נוספים מכ"ק אד"ש מה"מ את שני אופני הביאורים דלעיל:

א. במאמר ד"ה ביום השני תשל"ב<sup>8</sup> מבואר ששישנו העילוי בכח המעשה מה שממשיך בכחות הנפש לרדת ולהתלבש במעשה. ומבאר שלפי"ז הכחות הם למעלה מהמעשה, ועפ"ז מבאר משארז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, דלכאורה אם העילוי הוא המעשה אזי למה תלמוד גדול. ומבאר שהמעשה ממשיך מהנפש גדלות בהכחות ואין המעלה במעשה עצמו. ועל זה אמרו "נעוץ סופן בתחילתן".

וישנו עילוי במעשה מה ש"השרש דמעשה עצמו. . הוא בעצם הנפש", ועל זה אמרו "סוף מעשה במחשבה תחילה".

והיינו כהביאור בד"ה ביום השמיני, שמדבר במעלת כח המעשה בנפש, ושני ענינים בזה. ואכן בהערה 35 מציין לסה"מ מלוקט ח"ד ע' קיא, שזהו המאמר ביום השמיני.

(8) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמוד רט ואילך.



ב. ועד"ז במאמר ד"ה וה' אמר המכסה תשל"ז<sup>9</sup>: "(בדוגמת) גילוי דלעתיד שאז תתגלה מעלת המעשה, מעשה גדול, לא רק זה שהמעשה מעורר וממשיך את אור הבל"ג כמו שהוא למעלה מהתלבשות בחכמה (תלמוד), אלא גם העילוי דמעשה גופא, שהוא מגיע בהעלם העצמי (שלמעלה גם מאור הבל"ג שנמשך על ידו". תוכן הדברים ממש כבד"ה ביום השמיני.

ג. ולאידך, במאמר ד"ה ויאמר לו יהונתן תשמ"ה<sup>10</sup> מבאר שיש שתי מעלות בהעלאת התחתון לגבי המשכה מלמעלה - שממשיכה ממקום יותר נעלה, והמעלה דהעלאה עצמה, שהיא נעלית יותר גם מההמשכה שעל ידה (המעלה ד"אור חזור").

ומבאר דשני הענינים קשורים זל"ז, כי זה שהמשכה שע"י ההעלאה יותר נעלית, הוא מצד המעלה שבהעלאה עצמה. אלא שהיום העיקר הוא ההמשכה ולכן עיקר המעלה שבהעלאה היא שממשיכה ממקום יותר נעלה, ולעתיד לבוא תתגלה המעלה השני' שבהעלאה עצמה.

והיינו כאופן הביאור בד"ה ויגש אליו: שמעלת ההמשכה שעל ידי העלאה היא מצד המעלה דהעלאה גופא שתהי' לעתיד לבוא, אלא שעכשיו העיקר הוא ההעלאה.

ואכן בהערה 31 שם מציין לסה"מ מלוקט ח"ד ע' קיט, הוא ד"ה ויגש אליו יהודה, ומציין: "בענין תלמוד ומעשה, שגם עכשיו מעלה במעשה לגבי תלמוד" וכו', ראה שם.

ד. ועד"ז בד"ה ציון במשפט תפדה תשל"ה (ב)<sup>11</sup>: "והנה הגם שעכשיו תלמוד גדול, מ"מ יש כמה ענינים (גם עכשיו) שבהם מעלה למעשה על התלמוד. וכמו מה שמבטלין ת"ת מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ותוכן אגה"ק איהו וחיוהי . . ה"ה בהמעלה דמצות מע-שיות".

הנה במאמר זה עוסק במעלת המעשה מצד ענין מציאות המצות שבזה, ולכן מבאר שבכמה ענינים ישנו מעלת המעשה גם עכשיו - ממש כהביאור בד"ה ויגש אליו יהודה.

## ז

### מעשינו ועבודתנו כהכנה למעשה גדול לעת"ל

ומשני הביאורים הנ"ל בענין הגילוי דמעשה גדול עכשיו, ניתן לדקדק חילוק נוסף:

בסוף ד"ה ביום השמיני כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "והנה ענין זה שלע"ל יהי' מעשה גדול נתגלה . . בדורות האחרונים דוקא. והטעם שגילו לנו זה (אף שההלכה היא עכשיו שתלמוד גדול), הוא, כי כל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו. וזה שלעתיד לבוא יהי' מעשה גדול הוא על ידי ההשתדלות והזירוז בענין המעשה עכשיו".

ובד"ה ציון במשפט הנ"ל (שכנ"ל הוא כהביאור בד"ה ויגש אליו): "וטעם הדבר שגם עכשיו מדגישים מעלת המעשה י"ל שהוא לפי שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו

(9) נדפס בסה"מ מלוקט ח"א עמוד רה ואילך.

(10) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו עמוד כג ואילך.

(11) סה"מ מלוקט ח"א ע' קסב.

ועבודתינו כל משך זמן הגלות, ומכיון שלעתיד יהי' מעשה גדול, לכן גם עכשיו מדגישים מעלת המעשה, כי עי"ז יהי' הגילוי דלעתיד שאז יהי' מעשה גדול".

ולכאורה יש לדקדק קצת בלשון, שבד"ה ביום השמיני, הנה ענין המעשה דעכשיו אינו אותו הענין ממש דמעשה לע"ל, וגילו לנו זה כי ע"י הזירוז בענין המעשה עכשיו יהי' הענין דמעשה גדול לע"ל.

ובד"ה ציון במשפט המעשה דעכשיו הוא אותו ענין המעשה ממש דלע"ל, והטעם שמדגישים גם עכשיו המעלה בזה - יהי' לעתיד גילוי הענין. ודו"ק.

## ח

### העילוי שע"י המעשה בשאר הכחות לעתיד לבוא

והנה, במשנת"ל הנה להביאור בד"ה ביום השמיני, הנה מעלת המעשה כמו שיהי' לע"ל אינו מתגלה עכשיו, אלא המעשה כמו ש"תלמוד גדול". אך לע"ל יהי' עילוי המעשה כמו שמושרש בהעלם העצמי.

והנה מבואר בלקוטי שיחות חכ"ה שיחה ב' לפ' ויגש, שכשיתגלה שרש המעשה בעצם לע"ל - זה יפעל גם בשאר הכחות שיתגלו כל כחות הנפש כפי שהם מצד שרשם, עצם הנפש<sup>12</sup>. עיי"ש בארוכה [אך עילוי זה יהי' לע"ל, ובזמן הזה ישנו עילוי בבחי' הגילויים שנמשך בהם הבל"ג דנפש על ידי המעשה, כנ"ל].

וזהו מה שמבואר בד"ה ועבדי דוד תשל"ב שבזה ש"הגשת יהודה ליוסף היתה באופן שהונח אצל יוסף המעלה דיהודה, ויתירה מזה, שאח"כ הי' (כמו) מקבל מיהודה, דע"י שהש-פיע ליהודה האיר בון הגילוי דפנימיות הכתר". שזהו מה שמבואר לפני כן במאמר ש"שרשו האמיתי דז"א. . הוא בעצם הכתר (שלמעלה מהדרגא דכתר שהוא שרש הז"א), פרעה. היינו, שהכוונה בהאצלת ז"א, וגם בהדרגא דכתר שהוא שרש הז"א, הוא בכדי להשלים הכוונה דפני-מיות הכתר. וע"י שיהודה. . אמר ליוסף כמוך כפרעה, הונח ענין זה גם ביוסף, עיי"ש. והיינו על דרך המבואר בשיחה בחכ"ה, שע"י גילוי העצמיות של המעשה (מלכות<sup>13</sup>) הנה נפעל כן בשאר הכחות.

והנה, בתחילת המאמר מקשה על השייכות בין הפרשה שמודגש בה מעלת יוסף, להפטרה בה מבואר ש"ודוד עבדי נשיא להם לעולם". ובהערה 11 שם מביא הביאור בד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ו, ומציין הענין ש"בהמעלה דמל' לגבי ז"א כמה דרגות. ויש כמה ענינים שבהם גם עכשיו מודגשת מעלת במלכות. ועיקר הענין דמעלת המלכות לגבי ז"א יהי' לע"ל".

ועל זה כותב: "ומזה שבד"ה ויגש שבתו"א. . הי' מעין עולם הבא מוכח שבויגש אליו יהודה ישנה גם המעלה דמלכות לגבי ז"א ע"ד שיהי' לע"ל".

12) והנה, ע"ד שהוא בכחות הנפש שיהי' עילוי כל הכחות כמו כח המעשה, והיינו שיהי' גדלות בתלמוד להפירוש הזה ע"י המעשה לע"ל - הנה לכאורה עד"ז הוא גם בענין תלמוד ומעשה בפירוש של תורה ומצוות, ראה ד"ה כל ישראל תשל"ג (סח"מ מלוקט ח"ד).

13) בד"ה ודוד עבדי מבאר המעלה של מלכות במשל הדיבור. ואכ"מ.

ועל פי זה: בד"ה ויגש אליו תשל"ו מדבר על המעמד דיוסף ויהודה (ז"א ומל') כפי שהוא בזמן הזה, שיוסף למעלה מיהודה. ומה שמודגש בזה המעלה דיהודה לגבי יוסף הוא מצד שגם גדלות התלמוד עכשיו הוא בגלל המעשה, ולכן בכמה ענינים מתבטא גם עכשיו בפועל מעלת המל'. ולכן בהקשר לזה מביא דוקא הביאור במעלת המעשה מה שישנו גם בזה"ו.

ובד"ה ודוד עבדי שמבאר שהמעמד דויגש אליו יהודה הוא כפי שהוא לע"ל<sup>14</sup>, "מעין עוה"ב", מבאר ענין המעשה כפי שהוא בכחות הנפש ופועל על שאר הכחות שיהיו כמו המעשה מצד עצם הנפש, כיון שמדבר בהמעמד ומצב דלעתיד לבוא.

14) ולהעיר שהדיבור-המתחיל של המאמר הוא "ודוד עבדי" וכו', היינו כפי שהוא לע"ל. משא"כ ויגש אליו יהודה, שמדגיש כפי שהוא בפשוטו של מקרא.

## "ביקש יעקב לישב בשלוה"

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש רש"י בענין "ביקש יעקב לישב בשלוה"  
/ יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבמשך זמן ישב יעקב בשלוה, והקושי בזה /  
יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבירור באופן דשלוה לא הי' שייך כלל בזמן יעקב  
אבינו, ועפ"ז יחזק הקושיא / יבאר די שנם ב' דרגות במנוחה ועפ"ז יתווך כל  
הביאורים דלעיל

הת' יוסף הלוי שי' סגל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בפירש"י

עה"פ בריש פרשת וישב (בראשית לז, א) "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען"  
מפרש רש"י על אתר<sup>1</sup>: "ועוד נדרש בו, וישב ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של  
יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם  
הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה".

והנה, במאמר ד"ה וישב יעקב תשמ"א<sup>2</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פרש"י  
זה ע"פ חסידות:

במהלך המאמר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, כי בעבודת ה' הנדרשת מיהודי בזמן הגלות,  
ישנו הענין, שדוקא ע"י שנשמתו של היהודי יורדת בירידה הגדולה, ומתלבשת בגוף ובלבושי  
המתברר - בעניני העולם, אזי דוקא ע"י מגיעה לעילוי והתקשרות הכי נעלים, יותר מלפני  
ירידתה.

ובסיום המאמר, מבאר בהמשך לכך את בקשתו של יעקב "לישב בשלוה", וזלה"ק:

"וזהו מ"ש וישב יעקב גו' דאחרי כל הירידות שהיו לפני זה, עד לסיום הפרשה הקודמת,  
הוא עשו אבי אדם, הנה ע"י הירידה בא אל העלי', וישב יעקב, ביקש יעקב לישב בשלוה,  
דשלוה זהו ענין שאין בו רצוא ושוב. כי ע"י בירור הדברים התחתונים באים לתכלית העילוי,  
כמ"ש בא אחיך במרמה ויקח ברכתך, דיעקב לקח האורות דעשו ע"י המרמה".

כלומר, שאע"פ שיעקב אבינו ביקש "לשב בשלוה" - באופן של מנוחה, שחשב שכבר

(1) בפירושו על פסוק ב' ד"ה: אלה תולדות יעקב.

(2) סה"מ פרשיות בראשית א, ע' קסו ואילך.

נטל את כל הבירורים הנדרשים (עשו ולבן), וכעת יכול לעבוד את עבודתו באופן של מנוחה, ללא התעסקות עם תנועות ושינויים (של רצוא ושוב וכיו"ב). אך הקב"ה אמר לו, שעדיין אין זה שייך וכי יש להמשיך בעבודת הבירורים עד הגאולה השלימה שאזי יושלם בירור העולם כולו, והעבודה תהא באופן של שלווה ומנוחה.

וענין זה דורש ביאור, וכדלקמן.

## ב

### הקושי מביאור כ"ק אד"ש מה"מ שיעקב ישב משך זמן "בשלוה"

בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החידוש שבעבודתו של יעקב - בפרשיות וישלח ווישב (לגבי מעבודתו בפרשיות הקודמות - ויצא ותולדות), ובלשונו הק': "פרשיות וישלח וישב הם בגמר עבודת הבירורים (הן הבירורים דלבן והן הבירורים דעשו), ועד כדי כך שיעקב מוכן כבר להמעמד ומצב דימות המשיח".

ומביא דוגמא לכך מריש פרשת וישב, וזלה"ק: "וישב יעקב", "ביקש יעקב לישב בשלוה" - וישב בשלוה בפועל עד שקפץ עליו רוגזו של יוסף, ועוה"פ בשלוה בארץ מצרים (קל"א - קמ"ז לחייו), ועד דזמן קיום היעוד דה"שלוה" האמיתית שבימות המשיח".

ומשמע כאן בפירוש, שיעקב אבינו אכן ישב בפועל ב'שלוה' ומנוחה, אלא שלאחר תקופת זמן (כו"כ שנים) החליט הקב"ה שאינו שייך עדיין לעבודה זו, ולכן "קפץ עליו רוגזו של יוסף" - ואילו במאמר דלעיל, משצע בפירוש שאינו שייך כלל לעבודה זו?

ואף את"ל שמעט זמן אינו מורה שאכן שייך לעבודה זו, ורק התחיל לישב ומיד הראה לו הקב"ה שאינו שייך לזה - ע"י "רוגזו של יוסף";

אעפ"כ עדיין יש להבין: כיצד א"כ ישב יעקב לאחמ"כ עוד שבע עשרה שנים "בשלוה" במצרים, ואם אכן אינו שייך לעבודה זו, כיצד לאחרי שנגמר "רוגזו של יוסף" ויעקב גילה שהוא אכן חי וירד אליו למצרים, אזי נעשה העולם מבורר היטב, ועד שהי' ראוי "לישב בשלוה"?

## ג

### חיזוק הקושיא ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א

והנה, במאמר ד"ה וישב יעקב תשי"ב<sup>3</sup>, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את פרש"י זה ע"פ חסידות, וזלה"ק:

"דביקש יעקב לישב בשלוה, שיעקב חשב שכבר הגיע הזמן שאפשר להיות הבירור בדרך מנוחה, דאחר שעבד אצל לבן ארבע עשרה שנה, ובירר כל הבירורים דהבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני, חשב שאפשר להיות הבירור בדרך מנוחה, היינו שלא יצטרך לירד למצרים, וגם

(3) סה"מ פרשיות, בראשית א, ע' קכ.

בהיותו בארץ כנען יהיו הבירורים בדרך ממילא כמו שיהי' לעתיד".

אך ממשיך שם כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, שבירור באופן כזה של "שלוה" - "בדרך מנוחה" - לא הי' שייך בזמנו של יעקב, ובלשונו הק': "אך באמת הנה לעתיד יהי' הבירור באופן כזה להיות שאז יהי' זה מוכן לא רק מצד הצדיק כי אם גם מצד העולם".

והנה, לפי ביאור זה מתחזקת השאלה הנ"ל, כיצד ישב במצרים "בשלוה", והרי אינו שייך עדיין לעבודה זו?

## ד

### ב' הדרגות במנוחה

והנה, בהמשך המאמר שם ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, כי ישנם ב' דרגות במנוחה, ולפי זה בירידת יעקב אבינו למצרים הי' אמנם ענין השלוה, אך לא בשלימות, וכלשונו הק':

"מ"מ בהיותו במצרים לא הי' הבירור בדרך מלחמה כי אם בדרך מנוחה, דיעקב הי' בגושן, ואת יהודה שלח גו' להורות לפניו גושנה, שעשו שם בית מדרש, והבירור במצרים הי' בדרך ממילא . . אבל לעתיד יהי' הבירור בדרך מנוחה, שלא יהי' שום שייכות עם המתברר ויהי' הבירור בדרך ממילא".

ומובן א"כ שמה שבמצרים ישב יעקב בשלוה, הי' זה אמנם שלוה אך באופו הא' - שיש להתעסק עם המתברר, אך הוא "ביקש" לישיב בשלוה ומנוחה שלימה, שכלל לא יצטרך לירד למצרים.

ולפי זה, אולי זהו גם התיווך בין שיחת ש"פ וישלח הנ"ל לבין המאמר, שאכן ישב בשלוה (אך באופן הא' בלבד, שאכן הוצרך לירד לצרים) - כבהשיחה דלעיל, אך בנוגע לשלימות המנוחה אכן לא נתקיימה - כהביאור בהמאמר (בס"א).

וזהו מה שלא רצה לעבוד באופן דרצוא ושוב וירידה צורך עלי' - שזה קאי בפשטות על הירידה למצרים. שע"כ אמר לו הקב"ה שעדיין לא הושלם הבירור, וע"כ "קפץ עליו רוגזו של יוסף" שזהו מה שגרם שלאחמ"כ ירד למצרים.

אך עדיין יש להבין, על מה שלפני ירידתו ישב בשלוה, והרי עדיין לא הגיע הזמן דלע"ל. ואולי יש לתרץ כדלעיל, שאכן לא הי' שייך אז לעבודה זו, ורק התחיל לישיב ומיד הראה לו הקב"ה שאינו שייך לזה - ע"י "רוגזו של יוסף". ויש עוד לעיין ולהאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



# הוספה





## השוואת נוסחאות בשו"ע אדה"ז

הרב יוסף יצחק שי' קעלער  
מאנ"ש קוראל ספרינגס, פלורידא

מהלכות בית הכנסת בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הגיע לנו לעת עתה ב' סימנים.

בשנת תש"ס הרב נחום שי' גרינוואלד ערך מראי מקומות על שולחן ערוך אדה"ז, ובשלב מסוים ערך מראי מקומות על סימנים קנה-קנו (שכבר בשנת תשנ"ח התחיל להתעסק בסימנים אלו בעקבות קושיא שהיתה לו מסימן תר"ח בשו"ע אדה"ז על סימן קנ"ו).

ובאור ישראל גיליון כ' שיצא לאור לקראת חודש סיון תש"ס<sup>1</sup> פרסם הרב גרינוואלד את מחקרו: 'אופיים של הסימנים קנה-ו שבשולחן ערוך רבינו' (מחקר שהתפרסם שוב בשנת תשע"ח) ושם שיער שהלכות מסוימות נשמטו ע"י הצנזורה, ואפילו מצא שמראה מקום נ שבדפוס זיטאמיר (שנסמנה מקומו בהתחלת הלכה ו שבדפוס הרגיל) שייך בעצם להלכות שנשמטו ע"י הצנזורה (עיין שם באות ח בארוכה).

בשנתיים האחרונות התעסק הרב יצחק שי' וילהלם בעשיית צילום PDF ממרבית הכתבי יד וצילומי כתבי יד שבספריית אגו"ח, וביום ו' אדר ראשון תשפ"ב זכה לברך על המוגמר כאשר צילומים אלו זמינים לכל הרוצים לעיין ולחקור וללמוד מתוך הכתבים.

וזכה הרב אברהם אלאשוילי לגלות שדפים 20-16 מה-PDF ב'בוך' מס' 2440 בספריית אגו"ח (צילום דפים 4-1 בכתב יד שוקן 70130/23) מכילים את שולחן ערוך אדה"ז אורח חיים סימן קנה ותחילת סימן קנו (סעיפים א-ו ורובו של סעיף ז), והתאששה השערת הרב גרינוואלד שיש בסימנים אלו קטעים שנשמטו ע"י הצנזורה (ואז התברר שב' מהמראי מקומות שהשאיר המביא לבית הדפוס את סימן קנו על הגליון באות נ הם המראי מקומות לקטע שנשמט מסעיף ה קרוב לסופו ולתחלת סעיף ו (שנשמט ג"כ מחמת הצנזורה)).

בנוסף על כך ישנם שינויים נוספים בין הכתב יד הנ"ל לדפוס, והרב אלאשוילי מתעסק בעריכת קונטרס המיוסד על הכתב יד ודפוס זיטאמיר ושאר הדפוסים, וביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחות וכו' (שעתיד להתפרסם בקרוב).

ובינתיים הזדרז הרשד"ב שוחאט שי' וסידר על המחשב את ההלכות שבכתב היד עם הגהות מסוימות לפי הדפוס, וצירף לזה פקסימיליא מהכתב יד הנ"ל (והתפרסם בפרשת כי תשא השתא), והוגה בתחילת פרשת ויקהל השתא ע"י כותב השורות על פי צילום הכתב יד ועל פי דפוס זיטאמיר תרט"ז, והנני מוסרו בזה לעיון הלומדים.

ובקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לקראת שבת פרשת ויקהל-שקלים השתא2 האריך ר' מאיר צירקינד להעיר על כמה מהשינויים שבכתב היד לעומת נוסח הדפוס (עייין שם בארוכה). והקטע החדש שבכתב היד בסימן קנו סעיף ב נבאר בארוכה ע"י ר' נחום שטראקס3, ושם האריך בדעת אדה"ז שהוא לא כדעת המחצית השקל (בשם המעיל צדקה והשער אפרים) הפרי מגדים והחתם סופר (ובדעת המחצית השקל קיצר במקום שהי' לו להאריך, כי המחצית השקל חולק בפרטים מסוימים על המעיל צדקה והשער אפרים; והודיע לי הנ"ל שבכוונתו לבאר בפורטרוט דעתו של המחצית השקל, ועוד חזון למועד).

בספר ספרי ההלכה של הרב מונדשיין (נסמן במחקרו הנ"ל של הרב גרינוואלד) כתב שישנם הוכחות שזמן חיבור הסימנים קנה-קנו בשולחן ערוך אורח חיים ע"י אדה"ז היא אחרי חיבור הלכות תלמוד תורה שנדפס ע"י אדה"ז בשנת תקנ"ד, ומוכיח את זה מכך שבמראי מקומות שנדפסו על גיליון סימן קנה סעיף א מציין כמה פעמים לדבריו בהלכות תלמוד תורה.

אך הכותרת על הדפים בכתב היד המכיל סימן קנה ותחלת סימן קנו משולחן ערוך אדה"ז אורח חיים – הוא 'ש"ע אדמו"ר ה' בית הכנסת', וכותרת סימן קנה בכתב היד הוא: 'לילך מבית הכנסת לבית המדרש' (כמו בשולחן ערוך המחבר), וכותרת סימן קנו (הן בכתב היד והן בדפוס) הוא: 'סדר משא ומתן'. והכותרת בדף 1 ע"ב (שמכיל סיום סימן קנה ותחלת סימן קנו) הוא: 'ש"ע אדמו"ר א"ח ה' בהכ"נ קנ"ו, וזהו ג"כ הכותרת בדף 2 ע"ב (שמכיל סיום סעיף ב ותחלת סעיף ג של סימן קנו); ועד"ז נכתב בכותרת דף 3 ע"א (המכיל המשך סעיף ג של סימן קנו): 'ש"ע אדמו"ר ה' בית הכנסת קנו. ובכותרת דף 3 ע"ב נרשם: 'ש"ע אדמו"ר ה' מו"מ קנ"ו, וכן נרשם בכותרת דף 4 ע"א ובכותרת דף 4 ע"ב (ועד"ז מצינו בדפוס ראשון של שו"ע אדה"ז או"ח ח"א (קאפוסט תקע"ו) שבכותרת של העמודים הראשונים של סימן קלא (דיני נפילת אפים) [שנדפס אחרי הסימנים קכה-קל שנדפסו בשו"ע אדה"ז בכותרת: הלכות נשיאת כפים] נכתב: 'הלכות נשיאת כפים' ובעמודים שלאחרי זה נדפס בכותרת: הלכות נפילת אפים).

ולפי זה נתברר שסימנים קנה-קנו שבשו"ע אדה"ז אורח חיים (שהובאו לבית הדפוס לראשונה בשו"ע אדה"ז מהדורת זיטאמיר תרט"ז ח"א ע"י הרב דוב בער בן ר' חיים אברהם בן אדה"ז), הם חלק מהלכות בית הכנסת של אדה"ז [כשם שסימנים א-ג נדפסו בדפוס ראשון (קאפוסט תקע"ו) בכותרת: הלכות הנהגת אדם בבוקר, וסימנים ד-ז בכותרת: הלכות נטילת ידים, סימנים ח-כד בכותרת: הלכות ציצית, סימנים כה-מה בכותרת: הלכות תפילין. סימנים מו-נז בכותרת: הלכות ברכות השחר, סימנים נח-פח בכותרת: הלכות קריאת שמע. סימנים פט-קכו בכותרת: הלכות תפלה, סימנים קכח-קל (ותחלת סימן קלא) בכותרת: הלכות נשיאת כפים [וראה מה שנסמן בקטע שלפני זה]].

[בפרטי רמזי טור אורח חיים חדושים מהר"י קארו, נמצא תחת הכותרת 'הלכות בית הכנסת' ח סימנים: קג-קנו. אבל במפתח ההלכות שנדפס בראש שולחן ערוך של המחבר אורח חיים חלק א, נרשמו תחת הכותרת 'הלכות בית הכנסת' ז סימנים: קג. בנין בית הכנסת ושיהי' גבוה; קנא. דיני קדושת בית הכנסת; קנב. שלא לסתור שום בית הכנסת; קנג. דיני בנין בית הכנסת; קנד. דיני תשמיש קדושה ונרות בית הכנסת; קנה. לילך מבית הכנסת לבית המדרש;

(2) עמודים 80-77.

(3) בגיליון הנ"ל ע' 86-81.

קנו. סדר משא ומתן [בסימן קנו (דיני זמן קביעות סעודה), נרשם בכותרת: הלכות נטילת ידיים]].

הלכות בית הכנסת של אדה"ז נזכרו בהלכות תלמוד תורה פ"ד סוף ה"י: 'שקדושת בית המדרש גדולה וחמורה מקדושת בית הכנסת, כמו שנתבאר בהלכות בית הכנסת', ושם סוף ה"ב: 'ואם מועיל תנאי בשעת בנין בית המדרש להתיר שיחה ושינה, נתבאר בהלכות בית הכנסת'.

[בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר לשולחן ערוך אדה"ז כתבו: 'ואחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות כמו בהיותו בן שלשים שנה. . שחזר על כל התלמוד עם כל הראשונים והאחרונים ט"ז פעמים, כאשר שמענו מפה קדוש שבהיותו בק"ק מאהליב שאצל נהר דניסטור חזר על כל התלמוד פעם הט"ז בעמידה לילה ויום לא פסק פומי' מגירסא, כאשר עיני הכל ראו, והוות נהירא שמעתתא מפומי' כיומא דאיתיהבא, אורייתא גמר וחכמתא סבר ושמושא עבד; אז התחיל להגי' ולחדש בספרו זה מחלק אר"ח, והתחיל מהלכות נט"י, כנראה לעין כל מבין עומק דיני נט"י המיוסדים על אדני פז וחדושים נפלאים יסודתם בהרי קודש מעין הראשונים; ונראה קצת שהלכות בית הכנסת הם מההלכות ש'התחיל להגי' ולחדש בספרו זה מחלק אר"ח'.

הציונים בהמראי מקומות שנדפסו על הגליון לדבריו בהלכות תלמוד תורה אינם נמצאים בהכתב יד, ויש לעיין אם נוספו אח"כ ע"י אדמו"ר הזקן או שנוספו על ידי ר' דוב בער בן הרח"א שהביא את הסימנים קנה-קנו לדפוס.

המראי מקומות הנמצאים בכתב היד ניכר מתוכם שנתחברו ע"י אדה"ז (ונכתבו בסגנון המראי מקומות שנדפסו על גליון שו"ע אורח חיים דפוס ראשון ושנמצא בכתבי יד).

[ציון אדה"ז בסימן קנו סעיף ג (על: וכל המגבי' לבו .. ואין עפרו ננער בתחיית המתים) 'סוטה ד' להסוגיא בדף ד ע"ב: אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי: כל אדם יש בו גסות הרוח כו', מתייחסת גם להמשך הסוגיא בדף ה ע"א: קאמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשירה. . ואמר רבי אלעזר: כל אדם יש בו גסות הרוח אין עפרו ננער; ועד"ז הציון בהמשך הסעיף (על: [עלובים ואינם עולבים..] ואם (הוא) תלמיד חכם וחירפו וביזהו אחד מהם.. אמרו: כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש.. זו היא נטירה) 'יומא כב', הכוונה לסוגיא המתחילה ביומא דף כב סע"ב שורה אחרונה ומסתיים שם באמצע דף כג ע"א: 'ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש.. דמפיסו לי' ומפיסו'].

הוספת הפירוט שבהמראי מקומות שנדפסו בדפוס ראשון על הגליון (כגון 'הלכות דעות פרק פלוני הלכה פלוני') וכן מראי מקומות הפסוקים שנדפסו בתוך חצי עיגול בפנים השולחן ערוך בדפוס ראשון – קרוב לודאי שנוסף ע"י המביא לבית הדפוס (ר' דוב בער בן הרה"ק ר' חיים אברהם בן אדה"ז).

הוספת הציונים (לש"ס מדרש ופוסקים) והשקלא וטריא שבתוך חצי עיגול שנדפס בפנים השולחן ערוך (וקרוב לסוף סעיף ב בסימן קנו הזכיר אדה"ז גם את הפרי מגדים) נתחבר לאחר זמן ע"י אדה"ז [בסגנון שנמצא כדוגמתו בתוך המראי מקומות גם בסימנים אחרים של

שו"ע אדה"ז] (ובהתוועדות כ"ף מנחם אב תשח"י נתבאר בארוכה הציונים שנדפסו בדפוס ראשון בסימן קנה סעיף א על "וכל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש והולך ללמוד - זוכה ומקבל פני השכינה, שנאמר: ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון", ומדוע על הגליון מציין רק לברכות, ורק בהמראי מקומות שנדפס בפנים שנוסף לאחר זמן מוסיף לציין גם למועד קטן (וסדר הציונים) [ומיושב שאלת הרב גרינוואלד באות ז סעיף ב הערה (א), והערה 172].

ובחתי לסדר את סימן קנה וז' סעיפים ראשונים מסימן קנו בשו"ע אדה"ז או"ח:

### [שולחן ערוך אדמו"ר] הלכות בית הכנסת (תלמוד תורה):

#### קנה לילך מבית הכנסת לבית המדרש שכל אחד חייב בתלמוד תורה ובו ב' סעיפים:

א) כל איש ישראל (רמב"ם <פ"א מה' ת"ת ה"ח. טו> ש"ע יו"ד <ר"ס' רמז) חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין; ואפילו עני המחזיר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים שצריך לטרוח אחר פרנסתו - חייב לקבוע לו עת לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה. ובעת זו צריך (ת"ת) שילמוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה: הלכות פסוקות ותלמוד, ולא תלמוד בלבד אם הוא תחלת לימודו לפי שבתחלה צריך לידע הרבה מן האיסור והמותר בלא טעמים וראיות ואיך לעשות המצות הנהוגות כדי שידע לשמור ולעשות ולא יחטא קודם שידע הכל על נכון מעומק לימוד התלמוד; וגם צריך להיות רגיל בדברי הנביאים ותוכחתם ושאר כל הכ"ד ספרים כדי שיכנוס בלבו יראת שמים. (הרבינו יונה פרק קמא דברכות) ועת זו שביום - מצוה מן המובחר לקבוע אותה מיד אחר התפלה קודם שילך לעסקיו, וכל (ברכות ט"ד) היוצא מבית הכנסת לבית המדרש והולך ללמוד זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון (וע"ש בתלים בתרגום יונתן ובגמרא סוף מסכת מועד קטן דכ"ט ע"א ובמוד"ר פ' שמות ספ"ב ובירושלמי ספ"ד דשביעית). וקביעות העת (טו"ש"ע) צריך שיהי' קבועה ותקועה בענין שלא יעבירו אף אם הוא סבור להרויח הרבה. ומכל מקום קודם שילך לבית המדרש יכול לאכול פת שחרית אם הוא רגיל, וטוב שירגיל בו כי פ"ג מיני חלאים כמנין מחלה תלויים במרה וכולם פת במלח וקיתון של מים שחרית מבטלתן. ומצוה (טו"ר) להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהי' בריא וחזק לעבודת בוראו; ועל כן אינו רשאי לסגף עצמו אלא אם כן יש בו צורך לעבודה, כגון (רמב"ם בח' פרקים ובמדע) שטבעו נוטה להיות שטוף בתאוות אכילה ושת' או שאר תאוות ואי אפשר לו לכפות טבעו אלא אם כן יטה עצמו לקצה אחרון ולנהוג בפרישות לגמרי מאותו דבר שטבעו כוסף לו (ומנהיג) [ויתנהג] בזה זמן רב עד שידע בנפשו שאף אם ינהג עצמו בזה הדרך הממוצע לא יטנו טבעו מדרך הישרה. וזהו כלל לכל המדות שבאדם חוץ מן הגאווה והכעס [שבהם אין ראוי לילך במדה בינונית אלא להתרחק מגובה הלב והכעס עד קצה האחרון וכמו שאמרו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח בפרק ד' דאבות משנה ד' יע"ש בפירושו הרע"ב ובפי' המשניות להרמב"ם שהאריך בזה וכן בענין הכעס וכמו שיתבאר לקמן סימן קנ"ו ס"ג]:

ב) אם (עמק הברכה (ה"ב סימן מב) מ"א) צריך לעשות דבר נחוץ מיד אחר התפלה ורוצה ללות עת הקבוע לו ולפורעה אחר כך ביום או בלילה (כמו שיתבאר בסימן רל"ח ס"ב מהש"ס

דערובין פרק הדר דף ס"ה ע"א) אף על פי כן טוב שילמוד אפילו הלכה אחת או פסוק אחד מיד אחר התפלה. ואף (הרב רבינו יונה) מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו או יקבע לו מקום וילמוד מעט (בזה) [כמה] שיודע ויכניס יראת שמים בלבו ויפשפש במעשיו אולי ימצא בהם איזה צד עבירה ויפרוש ממנה:

## קנו סדר משא ומתן ובו (כ"א) [כ"ב] סעיפים:

**א** לא אמרו (מ"א <סוף סימן זה, מפירש"י בשבת דף לא>) (וכ"ה בפרש"י בתהלים סי' קיט ע"פ עת לעשות לה' הפרו תורתך ובילקוט שם) קביעות עתים לתורה אלא במי שצריך לעסוק בדרך ארץ להחיות נפשו ונפשות ביתו, אבל מי שאינו צריך לכך או שמתפרנס משל אחרים חייב לקיים והגית בו יומם ולילה כמשמעו (ועיין בסנהדרין פרק חלק דף צ"ט ע"ב ובמנחות פרק י"א דף צ"ט ע"ב צא ובהוק כו', ושאר תנאי שם לא פליגי אלא במי שצריך לעסוק בדרך ארץ; ובאדר"נ פרק כ"א ובמד"ר ריש פתיחתא דאיכה ובקהלת רבה דף קט"ו א ע"פ בשפ"ל קול הטחנה – מה טחנה זו כו'). ואף מי שצריך לכך (ברכות ל"ה) לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי כדי (מ"א) פרנסתו בלבד ותורתו קבע, וזה וזה (יתקיים) [יתקיימו] בידו. אבל (משנה פ"ב דאבות) כל תורה שאין עמה מלאכה כלל סופה בטלה וגוררת עון כי העוני (רפ"ד דעירובין <דף מ"א ע"ב>) יעביירו על דעת קונו; אלא מי שחשקה נפשו בתורה תשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי (רמב"ם <פ"ג מהל' ת"ת ה"ט>) יעשה מלאכה מעט בכל יום כדי חייו ושאר (יומו ולילו עוסק) [יום ולילה יעסוק] בתורה:

**ב** וכשעושה מלאכה (רמב"ם <פ"ג מהלכות דעות הלכה ב-ג>) או נושא ונותן לא תהי' כוונתו אלא [כדי] למצוא צרכי הגוף כדי שיוכל לעבוד לבוראו כמ"ש בכל דרכיך דעהו וגו' (משלי ס"ג ו') (ועיין מזה באדר"ן פי"ז ובה' פרקים להרמב"ם פ"ה). וחייב [קדושי] <דף כ"ט ע"א ודף <ל' ע"ב> כל אדם ללמד לבנו מלאכה או (גרי"א ז"ב ש"לטי גבורים) לעסוק בסחורה ואם אינו עושה כן כאלו מלמדו לסטות שסופו ללסטם את הבריות בשביל פרנסתו.

ויזהר לישא וליתן באמונה שלא יחליף את דיבורו, שנאמר: והינן צדק יהי' לך (ב"מ <פרק הזהב דף <ג' > [מ"ט] ע"א>) – שיהי' הן שלך צדק [ולאו שלך צדק, כלומר כשאתה מדבר הן או לאו קיים דבריך והצדק אותם] (ועיין בהרמב"ם פ"ה מה' דיעות הי"ג ופ"ז מה' מכירה ה"ח ובפי' המשניות סוף שביעית ובשל"ה במסכת חולין שלו דף קי"ד ע"א גבי ענין מו"מ באמונה), וכל המחליף את דיבורו כאילו עובד (כוכבים ומזלות) עבודה זרה, ואפילו מחשבה (סוף פ"ה דב"ב <דף <פ"ג ע"א>, ועיין שם בהגהות אשר"י סימן כא) (שנגמרה בלבו – טוב לקיימה (ולמי) [כל מי] שיש בידו יראת שמים, שנאמר: ודובר אמת בלבבו (תהלים ס"ט טו) (במה דברים אמורים בדבר שבינו לחבירו, אבל דברי עצמו מצרכיו אם אין (בהן) [בהם] סמך מצוה אין צריך [לקיימה] [לקיימו]). ואפילו מפני השלום לא יבטיח שקר לחבירו, ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום אלא בסיפור דברים שכבר עברו (ומכל מקום צ"ע קצת: כיון שהשלום גדול מכל המצות כמ"ש במ"ר פ' חוקת ע"פ בקש שלום ורדפהו, ובגמ' התיר לשנות דבורו מפני השלום והרי"ף פ' אלו מציאות כתב דלאו היתר הוא אלא מצוה – א"כ מנלן דלשנות בלהבא אסור שמא יש להתיר ע"ד בכל דרכיך דעהו פ"ט דברכות דף ס"ג ע"א; ועי' במד"ר פ' בראשית פ"א ועי' באלי" רבא מזה ובפמ"ג) ולא בדבר שלהבא.

ויזהר מלהזכיר שם שמים לבטלה, שבכל מקום (פרק קמא ד<ד' <דף <T>) שהזכרת השם מצוי' – מיתה או עניות מצוי' (ופשוט לחלק בין דין זה ובין שאלת שלום חבירו בשם שהתירו חכמים

במשנה פ"ט דברכות).

ויזהר מלישבע אפילו באמת, שאלף עיירות היו לו לינאי המלך וכולם נחרבו לפי שהיו נשבעים שבועות אף על פי שהיו מקיימים אותם.

ויזהר (סנהדרין ס"ג) מלהשתתף עם הנכרי שמא יתחייב לו הנכרי שבועה וישבע בעבודה זרה שלו ונמצא עובר משום לא ישמע על פוך; ועכשיו נהגו להקל בזה, לפי (ר"ן ורבינו ירוחם <נתיב י' ח"ה>) שהנכרים שלנו שבימינו אינם נשבעים בעבודה זרה שאף שמזכירים שם עבודה זרה מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מציינו שיש בזה משום: ולפני עיור לא תתן מכשול, שכן נח אינו מוזהר על השיתוף. ולשאת ולתת עמהם בלי שותפות מותר בכל מקום ובכל זמן שלא ביום אידם:

ג) (רמב"ם) מצות עשה מן התורה לילך בדרכי ה', שנאמר: והלכת בדרכיו (בפרשת תבא כח ט), וכך למדו (ספר') בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון אף אתה הי' חנון [עושה מתנת חנם], מה הוא נקרא רחום אף אתה הי' רחום, מה הוא נקרא ארך אפים אף אתה הי' ארך אפים; וכן שאר כל המדות שיש באדם צריך להדמות עצמו בהם לבוראו ולמאוס ברע שבהם ולבחור בטוב. <רמב"ם הלכות דעות פ"א ה"ז (ופ"ב ה"ב וה"ג; וח' פ"ק פ"ד)> וכיצד ירגיל אדם עצמו במדות טובות עד שיקבעו בו? יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי המדות האלו ויחזור בהם תמיד עד שתהי' עשייתן קלה בעיניו ויקבעו המדות בנפשו, כגון: אם הי' כילי יפור ויתן ממון הרבה לעניים ויגמ[ו]ל חסד גם לעשירים ויחזור ויתן עד שתקבע בנפשו מדת [ו]רב חסד שנשתבחה

בה הקדוש ברוך הוא; ואחר שתקבע בנפשו מדה זו – (בערכין פרק המקדיש שדהו דף כ"ח ע"א במשנה וגמרא שם ובכתובות פרק נערה דף נ' ע"א ועיין בפרש"י פ"ב דביצה דף י"ו ע"א ובפרק ו' החולין דף פ"ד ע"א) לא יפור יותר מדאי שזו אינה דרך טובה, ותקנת חכמים שלא יבזבו יותר מחומש, אלא ינהוג בדרך [המיצוה] הממוצע הוא דרך הטובה [ה]ישרה. חוץ משפלות הרוח שמאד מאד הוי שפל רוח כי תועבת ה' כל גבה לב (משלי ס"ט טז ה'), לכן יתרחק מזה עד קצה [ה]אחרון; וכל המגבי' (טוטה ד') לבבו כאלו כפר בעיקר שנאמר: ורם לבבך ושכחת את ה' וגו' (בפ' עקב ח' י"ד), וכל מי שיש בידו גסות הרוח (הוא) [ראוי לגדעון] כאשרה ואין עפרו ננער בתחיית המתים. וכן הכעס מדה רעה מאוד ומגסות הרוח היא באה לכן יתרחק (מזה) ממנה גם כן עד קצה אחרון,

ואפילו (רמב"ם פ"ב מהלכות דעות ה"ג) אם צריך לכעוס על העם להפריש[ם] מדבר עבירה ולהחזירם למוטב יראה עצמו בפניהם כאלו הוא כועס ותהי' דעתו מיושבת עליו בינו לבין עצמו; ואמרו חכמים (שבת ק"ה ע"ב): כל הכועס כאלו עובד (כוכבים ומזלות) [עבודה זרה]

ונשמתו מסתלקת ממנו שנאמר: טורף נפשו באפו (באיוב ס"ה י"ח ז'), לפיכך ציוו להתרחק מן הכעס כל כך עד שינהיג עצמו (רמב"ם) שלא ירגיש כלל לדברי המכעיסים וזו דרך צדיקים עלובים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים ועליהם הכתוב אומר: ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (בס' שופטים סוף ס"ה ה').

ואם (הוא) תלמיד חכם (יומא כ"ב סע"ב) וחירפו וביזוהו אחד מהעם, שהוא לא ישיב על חרפתו – (ו)מכל מקום (יהי לו עונש) יטור לו איבה בלבו על בזיון התורה, ואם יבוא אחר לנקום נקמתו ב[ק]יום המשפט ישתוק ולא ימחה בידו – ועל זה אמרו: כל תלמיד חכם שאינו

[נוקם ו] נוטר כנחש – אינו תלמיד חכם, הואיל ואין תורתו חשובה בעיניו ואינו מקפיד על בזיונה. ומכל מקום אם מפייסים אותו – צריך להתפייס מיד, שבפיוס זה כבר נתקן כבוד התורה; ועל זה אמרו: כל המעביר על מדותיו ומוחל למי שמפייסו מעבירין לו על כל פשעיו.

וכל זה בצער הגוף, אבל בדבר שבממון אף תלמיד חכם אסור ליטור בלבו ואין צריך לומר לנקום. והנוקם מחבירו או הנוטר עובר בלא תעשה שנאמר: לא תקום ולא תטור את בני עמך (בפ' קדושים תהי). איזה [ו] נקימה? אמר לו: השאילני קרדומך ולא השאילו, ולמחר בא חבירו אצלו ואמר לו: השאילני מגלך, ואמר לו: איני משאילך כדרך שלא השאלתני – זו היא נקימה; ואם אמר לו: הריני משאילך ואיני כמותך – זו היא נטירה, אלא (רמב"ם סוף הלכות דעות) ימחה הדבר מלבו ולא יזכירנו ולא יעלה על לב לעולם. וצריך כל האדם לזוהר בזה:

[בדפוס זיטאמיר הוזהר הציון ('לט') למראה מקום זה ממקומו כאן בסוף סעיף ג לתחלת סעיף ד, ואינו מתאים כי מקור סעיף ד הוא הנדפס בדפוס זיטאמיר בסוף סעיף ג (רמב"ם בספר המצות בעשין סימן ו), ובמשנה תורה נמצא זה בהלכות דעות פ"ו ה"ב ולא בסוף הלכות דעות].

ד) (רמב"ם בשה"מ בעשין סימן ו' >ובמנין המצות שבתחלת הלכות דעות>; וגם הרמב"ן בהשגות שם סי' ז' מודה לזה, וכ"ש שהמגלת אסתר שם סק"ב כתב שאין הגירסא כמ"ש הרמב"ן וכ"כ בפ"ק דתמורה דף ג' סע"ב

כדבריו וכן פירש"י שם. סמ"ג עשין סי' ה') מצות עשה לידבק ביודעי ה' ותורתו >רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ב> שנאמר: ובו תדבק(ו) (בפרשת עקב י"ד כ'), [ונכפל הציווי במקום אחר שנאמר: ולדבקה בו (ס"פ נצבים), ואמרו רז"ל: וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא כך אמרו חכמים (ספ"ר) בפירוש מצוה זו: הדבק בחכמים ובתלמידיהם – כדי ללמוד [מ]מעשיהם, וכן ציוו חכמים ואמרו: הוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם; לפיכך צריך כל אדם להשתדל לישא >פרק בתרא ד>כתובות דף ק"א ע"ב> בת תלמיד חכם ולהשיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמידי חכמים (רמב"ם פ"ו מהלכות דעות ה"ב) ולהתחבר להם בכל מיני חיבור שנאמר: ולדבקה בו. וכל הנהגה (ברכות דף ט"ד ע"ב) מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו הנהגה מזיו השכינה. ועוד דרשו בספרי שם: ולדבקה בו – למד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם (ועיין באדר"ן פכ"ט, ועיין בגמ' פ' בתרא דיומא דף ע"ה ע"א ע"פ והמן כזרע גד הוא, והוא מהמכילתא):

ה) >רמב"ם פ"ו מהל' דעות ה"ג> מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר: ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לחוס על כבודו ועל ממונו (פ"ג דאבות) כמו שחס על כבוד וממון שלו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא. (הגהות מיימוניות >שם רפ"ו>) ואינו נקרא רעך לענין אהבה בלב אלא כשהוא רעך בתורה ומצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו שנאמר: יראת ה' שנאת רע (אבל מצווין להחיותו ומוזהרין על ממונו כמו ממון שאר ישראל הכשרים שנאמר: כי תראה חמור שנאך וגו', אלא אם כן עבר עבירה להכעיס או שהוא מומר לכל התורה שדינו כנכרי). ואהבת הגר (רמב"ם פ"ו מהלכות דעות ה"ד) תורת כהנים) שבא ונכנס מארץ מרחק תחת כנפי השכינה, הוא ב' מצות עשה – אחת: מפני שהוא בכלל: רעך; ואחת: מפני שהוא גר, והתורה אמרה: ואהבתם את הגר:

ו) (רמב"ם פ"ו מהל' דעות ה"ה) ותורת כהנים) כל השונא בלבו אחד מישראל הכשרים עובר בלא תעשה שנאמר: לא תשנא את אחיך בלבבך; >שם ה"ו> וכשיחטא איש לאיש לא ישטמנו



וישתוק, אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו: למה עשית לי כך וכך, שנאמר: הוכח תוכיח את עמיתך; שם ה"ט ואם רוצה למחול לו ולא להוכיחו – הרי זה מדת חסידות, ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה:

(ז) «רמב"ם פ"ו מהל' דעות ה"ז» הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך; ואם לא קיבלו ממנו יחזור ויוכיחנו שנאמר הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים, («רמב"ם שם) מהש"ס ד' ערכין ט"ז) עד שיכנו החוטא או יקללנו. ואינו מחויב להוכיח אלא עמיתו שהוא חברו שהוא גס בו, אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו אינו צריך להוכיחו כיון שבודאי לא ישמע לו; אבל חברו (הג"מ פ"ו מהל' דעות אות ד) סמ"ג (עשין י"א) מ"א ס"י תר"ח «ריש ס"ק ג») אפילו אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו אלא אם כן הוא חוטא בשוגג שאז אנו אומרים מוטב שיהי' שוגג ואל יהי' מזיד. (נימוקי יוסף) סוף פרק הבא על יבמתו (על הרי"ף יבמות כא, ב בדפוס וילנא) רמ"א שם «סעיף ב») ורבים אפילו הם מזידין אין להוכיחם יותר מפעם אחת אם ידוע לו שדבריו אינם נשמעים ועל זה אמרו: כשם שמצוה לומר (יבמות) סוף פרק הבא על יבמתו דף ס"ה «ע"ב») דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע; ואם הם שוגגים אין להוכיחם כלל שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים. במה דברים אמורים ביחיד המוכיח אבל (על) הבית דין (מוטל להוכיחם ולגעור בהם) [שיש בידם למחות צרכים למחות] שלא יהיו נתפשים באותו עון. ואפילו הוא דבר (מ"א שם) «ס"ק ב בשם ים של שלמה פ"ד דביצה סימן ב») שאיסורו אינו אלא מספק ואפילו אם רבים הם השוגגים. ואין להם להשמט ולומר: מוטב שיהיו שוגגים כו' (רא"ש פרק ד דביצה) (סימן ב בשם בעל העיטור הלכות יום טוב) אלא אם כן הוא איסור שאינו מפורש בתורה ופרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור שאז קשה מאוד למחות בידם (רמב"ם) (הלכות שביית עשור פ"א ה"ו) שאי אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בית ככל אחד, ועל זה אמרו (ביצה ל, א): הנח להם לישראל מקצוף עליהם ומגער בהם – מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים:

### והבאתי בזה את רשימת שינויי הנוסחאות:

בכותרת: הלכות בית הכנסת על פי הכתב יד. בדפוס זיטאמיר (ודפוסים שלאחרי זה) בכותרת סימן קנה: הלכות תלמוד תורה.

בכותרת סימן קנה: לילך מבית הכנסת לבית המדרש על פי הכתב יד. בדפוס זיטאמיר (ודפוסים שלאחרי זה): שכל אחד חייב בתלמוד תורה.

סימן קנה סעיף א:

(רמב"ם. ש"ע יו"ד סי' רמו) על פי הכתב יד. בדפוס זיטאמיר (ודפוסים שלאחרי זה):

רמב"ם פ"א מה' ת"ת ה"ח. טוש"ע יו"ד רס"י רמו.

שצריך לטרוח אחר פרנסתו על פי הכתב יד. בדפוס זיטאמיר (ודפוסים שלאחרי זה)

ליתא [ונראה שתיבות אלו נוספו ע"י אדה"ז לאחר זמן].

שילמוד תורה על פי הדפוס. בהכתב יד: ת"ת.

וגם צריך להיות רגיל בדברי הנביאים ותוכחתם ושאר כל הכ"ד ספרים כדי שיכנוס בלבו



יראת שמים על פי הכתב יד. בדפוס זיטאמיר (ודפוסים שלאחרי זה) ליתא [ונראה שתיבות אלו נוספו ע"י אדה"ז לאחר זמן].

(הרבינו יונה פרק קמא דברכות) כן נסמן כאן בהכתב יד ובדפוס זיטאמיר, ומוסב על התיבות שלאחרי זה: 'ועת זו שביום – מצוה מן המובחר לקבוע אותה מיד אחר התפלה קודם שילך לעסקיו' [וליתא ברבינו יונה פרק קמא דברכות. ונראה שנתחלף ציון זה בכתב היד עם הציון שבכתב היד בסוף סעיף ב' 'הרב רבינו יונה' המוסב על התיבות שבסוף סעיף ב': ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו או יקבע לו מקום וילמוד מעט כמה שיוודע ויכניס יראת שמים בלבו, שמקורו בהרבינו יונה (על הרי"ף) פרק קמא דברכות [ד, א בדפוס ווילנא] ד"ה כל הקובע מקום לתורתו אויביו נופלין תחתיו; אבל הקטע שבכאן: 'ועת זו שביום – מצוה מן המובחר לקבוע אותה מיד אחר התפלה קודם שילך לעסקיו.. ומכל מקום קודם שילך לבית המדרש יכול לאכול פת שחרית אם הוא רגיל' (המיוסד על טור או"ח סימן קנה: 'ואחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש קודם שילך לעסקיו.. ומכל מקום קודם שילך לבית המדרש יכול לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו') מקורו בספר היראה לרבינו יונה [שאחר שתיאר הסרת התפילין (והסרת בגדים שהתפלל בהן) אחר התפילה כתב: 'וטוב שילמד מיד, משום שנאמר: ילכו מחיל אל חיל; ומיד שטרם שילך לעסקיו אם הוא אדם חלוש ורגיל בפת שחרית יאכל מיד.. וטרם שילך לעסקיו ילמוד מעט או פסוק או הלכה לקיים מה שנאמר: והגית בו..']].

(ברכות ס"ד) כן הוא בהכתב יד, ובדפוס זיטאמיר נתפרש: סוף ברכות דף ס"ד.

פני שכינה כן הוא בהכתב יד (וכן נדפס בגמרא ברכות דף סד ע"א), ובדפוס זיטאמיר (ועל פיו בדפוסים שלאחרי זה): פני השכינה.

קבועה ותקועה על פי הדפוס, ובכתב היד: קבוע ותקועה (ובטור אורח חיים: קבוע ותקוע).

הוא סבור על פי הדפוס (וכן נדפס בטור אורח חיים), ובכתב היד: סבור.

פ"ג מיני חלאים כמנין מחלה על פי הדפוס [ועד"ז נדפס בטור או"ח דפוס האנוואה ש"ע: שמונים ושלושה מיני חלאים, ונרשם שם בחלון: כמנין מחלה (ובפרק החובל (בבא קמא צב, ב) גרסינן: ששמונים ושלושה חלאין יש בה, מחלה בגימטריא הכי הוון)], ובכתב היד: ס"ג מיני חלאים (וכן נדפס בטור אורח חיים דפוס ויניציאה שכ"ג צה, א).

(רמב"ם בח' פרקים ובמדע) כן הוא בהכתב יד, ובדפוס זיטאמיר נתפרש: רמב"ם בח' פרקים פ"ד ובמדע ה' דעות פ"ב (והוא שם הלכה ב).

ולנהוג בפרישות כן הוא בהכתב יד, ובדפוס: ולנהוג בעצמו בפרישות.



## 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

מרת תמר תחי'

**מיכאל שוילי**

יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

\* \* \*

לזכות

מרת רבקה תחי'

**כהן**

יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

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