

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

770 בית משיח

גיליון יב (תקיב)

חג השבועות תשפ"ג - שנת הקהל



יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

בית משיח 770

הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לקראת ש"פ נשא הבעל"ט
הערות ניתן להגיש עד יום שלישי לא' מחברי המערכת או
בתיבת ההערות שבצד ספריית גאולה ומשיח ב-770
דואר אלקטרוני (לשליחת הערות וחדו"ת ולהצטרפות
לרשימת התפוצה) : heores770@gmail.com

ניתן להגיש כעת הערות, פלפולים וחדו"ת בקשר עם
הוצאתו לאור של ספר פלפולים לרגל כ"ח סיון הבעל"ט

לתרומות והקדשות (Zelle):

3473253722

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת ובעמדנו בשנת הקהל, "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", בחג השבועות זמן מתן תורתנו, הננו מוציאים לאור את הגיליון השנים עשר לשנה זו - "קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח - 770".

באים אנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש להשתתף עמנו בכתובת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו, בספר הפלפולים שיצא לאור אי"ה לקראת כ"ח סיון הבעל"ט, בהמשך לספר שיצא בי"א ניסן השתא - קכ"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר לליבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת שישג את אחת ממטרותיו החשובות - כתביעת כ"ק אד"ש - להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

ויהי רצון, שנזכה תיכף ומיד ממש לביטול כל ההעלמות וההסתרים ונחזה ב"אור פני מלך חיים" באופן ד"לא יכנף עוד מוריך", בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח, ה' סיון, ערב חג השבועות
שנת הקכ"א להולדת כ"ק אד"ש מה"מ
שנת הקהל, ה' תהא שנת פדות גדולה

מפתח ענינים

7..... דבר מלכות.....
משיחת ליל ב' דחג השבועות תנש"א

נגלה

12 א. בענין "חוזר ומגרש בו".....

הרב מאיר שלמה שי' ברנשטיין
ר"מ בתות"ל המרכזית - 770 בית משיח

15 ב. ביאור בתוס' ד"ה "מהו דתימא".....

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

20 ג. ביאור שיטות הראשונים בגדר תקנת ר"ג הזקן.....

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

27 ד. כמות או האיכות - ברחבי הש"ס.....

הנ"ל

35 ה. בירור בגדר דאיתחזק איסורא.....

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

40 ו. נפק"מ במח' הר"ן והרמב"ן.....

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

41 ז. נתינת הכסף בגירושין.....

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

45 ח. אגרת קודש כ"ק אד"ש מה"מ עם פענוח וביאור.....

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

ט. ביטול גט באמצעות הטלפון..... 49

הת' שלום דב בער שי' הכהן אוריאלן
והת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

י. הצעת ביאור בסוגיית 'הוזר ומגרש בו'..... 53

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן (כפ"ח)
והת' שלום רפאל שי' מזרחי
קבוצה - 770 בית משיח

חסידות

יא. הערות בנושאים שונים בחסידות..... 56

הת' עוז שי' הלוי גת
קבוצה - 770 בית משיח

יב. דיוקים בתניא פל"ט..... 60

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

גאולה ומשיח

יג. לימוד התורה בימות המשיח - ע"מ 'לידע המעשה אשר יעשון'..... 62

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

הלכה ומנהג

יד. תפילה בציבור מעזרת נשים עם הפסק זכוכית..... 72

הרה"ג יואל יאיר שי' נחמנסון
מח"ס 'דיני איטר' ומוהל מוסמך

טו. "פותח את ידך" - הנהגת כ"ק אד"ש; כוונה על לימוד התורה..... 80

הרה"ח דניאל אליעזר ליפא קורצוויל ע"ה
מאנ"ש נחלת הר חב"ד

שונות

81 טז. 'חכם' הרואה את הנולד

הת' חיים יהודה שי' לוי
קבוצה - 770 בית משיח

83 יז. מקור ידיעתם של בני יעקב שקנה אביהם מעשו את חלקו במערת המכפלה

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
והת' חיים מרדכי אייזיק שי' קרמר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

הוספה

86 יח. תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי

הת' אאא שי' אאא
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

99 יט. סיכום וביאור במאמר ד"ה בשעה שעלה משה תשכ"ה

הת' אאא שי' אאא
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

דבר מלכות

ליל ב' דחג השבועות תנש"א* (לקהל שיחיו שחזרו מהתהלכה)

ב. ויש להוסיף בזה, ע"פ המובא בספרי פולין, ש"נמי לכם" הוא

אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא - דלכאורה: כיון שכוונת ר"י בהעילוי ד"האי יומא" היא - שעל ידו נעשה הוא לומד תורה (כפרש"י), אין זה שייך דוקא ל"האי יומא" (יום נתינת התורה), שהרי לימוד התורה הי' גם לפני מ"ת (וא"ו בסיון), וכמאחז"ל (יומא כה, ב) "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם. . אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה הי' וכו'?"

אלא, העילוי ד"האי יומא" הוא - שאז נמשכה ונתלבשה התורה למטה, עד ש"תורה לא בשמים היא" (נצבים ל, יב. וראה שבת פט, א. ב"מ נט, ב). ועל זה אמר ר"י שע"י "האי יומא", למדתי תורה ונתרוממתי" (פרש"י), היינו שהתורה פועלת שינוי בה"תחתונים" (ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 211 ואילך. ובכ"מ). ולכן, רב יוסף ביומא דעצרתא, הי' מצוה לאנשי ביתו להכין לו סעודה" (פרש"י פסחים שם), שבזה מודגש, שהתורה נמשכת וחודרת בכל מציאות האדם, גם בגוף הגשמי.

9) ספר מאמר מרדכי מסכת פסחים, להרה"צ כו' הר"ר מרדכי מנדבורנא (סיגעט, תר"ס). וז"ל: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. . בעצרת שהוא זמן קבלת התורה, ואחז"ל (ראה עירובין נד, א. ע"ז ה, א. שמו"ר רפ"ב) חירות משעבוד מלכיות, אזי הוא הזמן המוכשר לעת רצון להתפלל לקרב קץ הגאולה. וזהו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, דבעינן לשון אם תבעינן בעו (ישע"י כא, יב*) והוא לשון תפלה ובקשה**,

(* ולכן, "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא" - כי ע"י לימוד התורה מצ"ע (בלי הפעולה ד"האי יומא"), נשאר האדם והעולם בבחי' "שוקא" ורשות הרבים (ראה לקו"ש שם ע' 214. ובכ"מ).

(* ובפרש"י עה"פ: אם תבקשו בקשתכם למהר הקץ. וראה גם ירושלמי תענית פ"א סה"א. (** ראה מצודת ציון עה"פ.

א. בנוגע לחג השבועות אומרים חז"ל, ש"הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה הוא". שהפירוש ד"לכם" הוא - "שישמח בו במאכל ובמשתה"³.

וכידוע שהחידוש ד"יום שניתנה בו תורה" הוא - החיבור דאלקות עם הגוף הגשמי דבנ"י⁴ ("לכם"⁵) ועם גשמיות העולם כביכול⁶ ("התחתונים" יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים"⁸).

* הוספת ביאור בכמה ענינים דלהלן - ראה שיחת יו"ד סיון שנה זו (ביחידות הכללית להאורחים שיחיו). חלקו נעתק להלן (בפנים ובהערות).

1) פסחים סח, ב.
2) משא"כ בשאר הימים טובים יש פלוגתא אם צ"ל "חציו לכם" (פסחים שם. ביצה טו, ב). - ואפילו לפי ההלכה (רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ט (ובמ"מ שם). טושו"ע או"ח ר"ס תקכט. שו"ע אדה"ז שם ס"י) שבכל היו"ט צ"ל "חציו לכם" - יש חילוק בין הגה"ש לשאר היו"ט, שבשאר יו"ט ושבחות (שמותר להתענות בהם תענית חלום", משא"כ בהגה"ש "אסור להתענות תענית חלום" (שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"ד ס"ח), אף שהתענית עונג לו (טור או"ח סרפ"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"ג). וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 27 ואילך (וש"נ).
3) פרש"י פסחים שם. וראה גם שו"ע אדה"ז סתצ"ד שם.

4) ראה תניא פמ"ט (סט, סע"ב ואילך): ובנו בחרת מכל עם ולשון (דקאי על מ"ת - ראה שו"ע אדה"ז או"ח ס"י ס"ד) הוא הגוף החומרי כו'.

5) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 560.

6) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 887 ואילך. ובכ"מ.

7) תנחומא וראא טו. שמו"ר פי"ב, ג. ועוד.

8) ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמשך הגמ' שם (לאחרי הדין דבעצרת בעינן לכם): "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תילתא, אמר

ההסתלקות הוא „פועל ישועות בקרב הארץ”¹⁸, מובן, שבעצרת ישנה פעולה והשפעה מיוחדת בענינו של (דוד) מלכא משיחא (קץ הגלות והגאולה האמיתית והשלימה).

ונוסף לזה חג השבועות הוא גם יום ההסתלקות של (רבי ישראל) הבעש”ט¹⁹, הקשור גם במיוחד עם („נמי לכס” –) הגאולה²⁰ האמיתית והשלימה²¹.

ולפני זה – לפני דוד והבעש”ט – קשור חג השבועות עם רועה ישראל השלישי – משה רבינו, „משה קיבל תורה מסיני”²² [שזה (מתן-תורה) הוא הרי הטעם לכך ש„בעצרת בעיני נמי לכס”], „גואל ראשון הוא גואל אחרון”²³ – ע”י משה (שקיבל תורה מסיני) נמשך הכח על ה„קץ” (בגימטריא „נמי לכס”) בגאולה האמיתית והשלימה.

ולהעיר ולהוסיף, שהראשי-תיבות דהשמות של שלשת הרועים (משה, ישראל, דוד) – הוא „מיד” (כמדובר

בגימטריא „קץ”:

השלימות דגילוי אלקות למטה בגשמיות („לכס”) – ש„כבר הי’ לעולמים מעין זה בשעת מתן-תורה”¹⁰ – יהי’ בגאולה האמיתית והשלימה (בקץ¹¹ הגלות)¹². גם כפי שזה יתבטא בכך, שאז תהי’ סעודה¹³ גשמית¹⁴ דוקא (כמו בעצרת ד„בעיני נמי לכס”)¹⁵.

ויש לקשר זאת („נמי לכס” בגימטריא „קץ”) לזה, שבחג השבועות הוא יום ההסתלקותו של דוד מלכא משיחא („דוד מת בעצרת”¹⁶). כי ע”פ הידוע¹⁷, שביום

נמ”י לכס” בגימטריא ק”ץ, היינו שהוא זמן המוכשר להתפלל שיתקרב קץ הגאולה.

(10) תניא פל”ו (מו, א).

(11) ראה תניא שם (מו, ב): „אח”כ גרם החטא ונתגשמו הם והעולם עד עת קץ הימין שאז יודרך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל אור ה’ שיאיר לישראל ע”י התורה כו”.

(12) ושלמות השכר דלע”ל תהי’ דוקא לבני נשמות בגופים בעוה”ז הגשמי (כדעת הרמב”ן בשער הגמול בסופו. וכ”ה ההכרעה בתורת החסידות – ראה לקו”ת צו טו, ג. דרושים לשבת שובה סה, סע”ד. דרמ”צ יד, ב. וראה אוה”ת חוקת ס”ע תתט. שם כרך ה’ ע’ א’תרלז).

(13) ב”ב עה, א. ועוד.

(14) נסמן ב„תשובות וביאורים” (קה”ת תשל”ד) ס”יא הערה 23 (ע’ 8-57).

(15) וע”פ המבואר בפנים – יש להוסיף (ע”ד הרמז) בדיוק לשון חז”ל „הכל מודים בעצרת דבעיני נמי לכס”: הענין דעצרת פועל, ש„הכל – כל עניני העולם – מודים”, שצריכים וזוקקים („בעיני”) לקץ הגלות („נמי לכס”). כלומר: גם מציאות העולם עצמה באה לידי הכרה בגודל הצורך וההכרח לגאולה האמיתית והשלימה – שאז תהי’ השלימות שלה (של העולם).

(16) ירושלמי ביצה פ”ב ה”ד. הגיגה פ”ב ה”ג. רות רבה פ”ג. תודה אף עצרת – הגיגה יו, א. וראה לקו”ש ח”ת ע’ 21 ואילך. וש”נ. (17) תניא אגה”ק סכ”ח (קמת, א).

(18) לשון הכתוב – תהלים עד, יב.

(19) לקו”ד ח”א לב, א.

(20) כמענה מלך המשיח להבעש”ט על שאלתו „אימת אתי מר” – „בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה” (כמ”ש באגה”ק הידועה דהבעש”ט – נדפסה בכתר שם טוב בתחלתו. ובכ”מ).

ולהעיר מהידוע דגילוי תורת הבעש”ט הוא „טעימה” מגילוי תורת משיח (סה”מ תרס”ג בהוספות ע’ רנא. וראה לקו”ש חט”ו ע’ 282. וש”נ). וראה תו”ח שמות (שכט, סע”ב): „היראה הפנימית שהי’ בבעש”ט ז”ל שהי’ מעין יראה של משיח כו”.

(21) וראה לקו”ש ח”ח ע’ 23 ואילך, דענינו של דוד הוא העבודה ד„תחתונים יעלו לעליונים”, וענינו של הבעש”ט – החיבור דירידת העליונים והעלאת התחתונים, ע”ש בארוכה.

(22) אבות פ”א מ”א.

(23) ראה שמור”ר פ”ב, ו. זח”א רנג, א. שער הפסוקים פ’ ויחי. תו”א משפטים עה, ב.

(* נוסף להפירוש ב„בעיני” מלשון תפלה ובקשה,

כנ”ל הערה 9.

ולביהמ"ק השלישי, "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם"²⁷, כולל גם קרבנות של תודה ושמחה שמן הסתם יקריבו בקשר עם ה"קץ" ("נמי לכם") והגאולה, ובמכש"כ וק"ו וכו' מיחיד שיצא מבית האסורים.

ועוד והוא העיקר - שממשיכים את היותנו יחד כאן - בארץ הקודש, ובירושלים עיר הקודש, ושם גופא - בה"ציון" (הפנימיות²⁸) דירושלים - ביהמ"ק, ו(שם גופא -) בקדש הקדשים, מקום הלוחות, כולל ובמיוחד - הלוחות הראשונות שניתנו למשה רבינו בתחילת המ"ם ימים ראשונים (ביום מ"ת).

- וישנם כל ענינים אלו ביחד עם השלשה האמורים לעיל: משה, ישראל בעש"ט, ודוד מלכא משיחא, ר"ת "מיד",

(ותיכף ו)מיד ממש, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

(27) נוסח תפלת מוסף.

(28) ראה לקו"ת דברים א, ב ואילך. רשימות הצ"צ לתהלים (יהל אור) ע' תקעה. וש"נ. ובכ"מ.

לעיל), שזה מרמז על לשון חז"ל²⁴ - "מיד הן נגאלין", שהגאולה האמיתית והשלימה באה מיד, מיד בזמן גשמי דגשמי העולם ("לכם").

ג. ויהי רצון, שתיכף ומיד יקויים בפועל ה"נמי לכם" - קץ וסיום הגלות. ובמילא ישנו הסיום דיום (הראשון ד)חג השבועות, ועאכו"כ ההמשך דיום השני דחג השבועות שנת "אראנו נפלאות" - בגאולה האמיתית והשלימה, כך, שבמקום היותו יו"ט שני של גליות - נעשה הוא²⁵ מיד היום דקיבוץ גליות דכל בני"י, "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו"²⁶;

והולכים כולם ביחד לארצנו הקדושה, ולירושלים עיר הקודש, ולהר הקודש,

(24) ראה שבת קיח, ב. שהש"ר פ"ה, א (ב). ועוד. רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה.

(25) להעיר משו"ת חת"ס או"ח סו"ס קמה: לא י"ט ב' של גליות רמז בשעת חדות מ"ת וחירות מאוה"ע (כמ"ש המג"א או"ח ר"ס תצד), אלא י"ט ב' של גאולה בב"א כו', ע"ש. ואכ"מ.

(26) בא י, ט.

בענין "חוזר ומגרש בו"

הרב מאיר שלמה שי' ברנשטיין
ר"מ תות"ל המרכזית - בית משיח 770

א

בתוס' ד"ה התם¹ מביא ב' אפשרויות בענין המבטל גט (ונמלך לגרש בו שוב) לשיטת ר"נ דאמר ש'חוזר ומגרש בו': "מתוך הלשון (בגמ' כאן) משמע דאפי' ביטלו בפירוש אינו מבוטל, אבל בקידושין בריש האומר². . כתוב בכל הספרים: נהי דבטלי' מתורת שליחות מתורת גט לא בטלי', משמע דאם בטלו בפירוש מודה ר"נ דבטל וכן צריך לומר . .".

היינו שתוס' סובר שהעיקר כהגירסא בגמ' בקידושין שאם ביטלו את הגט - בטל ממש, וזה שר"נ ס"ל ד'חוזר ומגרש בו' הוא מכיוון שביטלו מתורת שליחות ולא מתורת גט.

ולכאורה יש מקום להקשות: הרי הלשון שבו הוא מבטל את השליח הוא (כמבואר בסוגיין) שאומר "גט זה בטל הוא" וכל שאר הלשונות כיו"ב, היינו שאומר לשונות שמשמעותן שמבטל את הגט עצמו וא"כ אפי' אם נאמר שאין הכרח שביטל את הגט עצמו ואפשר לצמצם את הביטול שלו רק לשליחות השליח מ"מ כיצד נוקטים זאת בוודאות כמציאות בפשטות ומשתמשים בגט ונמצא לכאורה שמתירים א"א לעלמא?

וע"ד שאלת התוס' בד"ה ולא אמרינן לציעורא קמיכווין³ (לגבי ההו"א בגמ' שלמרות שהוא מבטל את הגט אין כוונתו לבטלו באמת אלא רק לצער את האשה, שלכאורה איך ניתן לומר שאין ברצונו לבטל את הגט -) "והלא הוא עומד וצווח?" ומתרצים (בתי' הב') שאכן הוא כך רק ל(ענין) חומרא.

(1) גיטין לב, ב.
(2) נט, א.
(3) לב, א.

ב

ויש לבאר עפ"י הבנת גדר שליחות בכלל במיוחד בענין דידן - גיטין.

דהנה בפשטות השליח כל ענינו שהוא מייצג את המשלח היינו שמדובר בשמו ובא במקומו, וא"כ מקום לומר שהגט שביד השליח הוא כמו שעדיין נמצא ברשות המשלח ובמילא כאשר מבטל בלשונות שמשמעותן שמבטל את הגט עצמו מתעוררת תמיהה - כיצד אומרים שמתבטל רק (השליחות דה) שליח ולא הגט עצמו?

אמנם יש לבאר גדר השליחות שכאשר משלח את הגט ביד השליח הרי השליח נעשה כמו בעה"ב על הגירושין והגט (ואיך שלא נלמד באחד מג' האופנים בגדר השליחות סו"ס הוא גדר ב"עולם" של השליח שהוא מציאות בפני עצמו. כלומר, גם לפי הצד והגדר בשליח שהוא ממש המשלח עצמו - וכמו "ידא אריכתא" של המשלח, הרי כל זה הוא בעולם של השליח, וכמבואר בלקו"ש חל"ג⁴ שבשליחות יש שני ענינים - (לכל לראש יש) עצם חלות השם שליח ורק לאחמ"כ מגיעים כל ג' האפשרויות/דרגות בשליח)⁵.

ובמילא אין חילוק אם מבטל את השליח שלכן לא יכול לבצע את השליחות, או שמבטל את הגט שלכן אין לשליח מה לעשות (במילים אחרות: אין חילוק אם מפריד את השליח מהגט או את הגט מהשליח) כי מה שמבטל את הגט זה מבטל רק את הגט כפי שהוא בעולמו של השליח (לסברא וגירסא זו) וכאילו נאמר שאין למשלח גישה ישירה לגט אלא רק דרך השליח ובמילא נשאר הגט כמו שהי' לפני השליחות⁶.

ג

ויש אולי להוסיף דבגט במיוחד יש להנ"ל: דהנה בגט אמרה התורה שצ"ל "ספר כריתות" היינו שכשהבעל רוצה לגרש הרי הדרך לעשות זאת הוא רק באמצעות "ספר" היינו שחייב להביע את רצונו בגט. דהנה כל הגדר של 'ספר' הוא דבר כתוב שיש לו קיום מצד עצמו היינו כח של הבעל שנפרש ויצא ממנו.

(4) ע' 113 ואילך.

(5) אלא שבשיחה זו עצמה הענין דחלות שם שליח בא והדגיש מדוע השליח צ"ל "כמותו דהמשלח" שלכן אין שליחות לנכרי. אבל מזה ניתן להבין גם לאידך גיסא (כהנקודה השני' שבעצם הגדר דשליח עצמו) שהנקודה ששליח צ"ל מציאות בפ"ע הוא ג"כ לכל האופנים שבשליחות (וכמבואר בארוכה נקודה זו בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב).

(6) ע"כ הכלל שלא לאפשי במחלוקת (גם לאופן זה שבתוס' שאפשר לבטל את הגט עצמו, אלא שבפועל כאן ביטל רק את השליחות) דהיינו שנאמר שחולקים בעצם הענין אם אפשר לבטל גט, אבל כשמבטל את השליחות של השליח שם יש מקום לומר שבזה מסכימה שיטה זו שבגט (במובן מסויים יש בו ענין של) יצא מרשות הבעל ונכנס לרשות השליח.

לאידך הרי חזינן כאן שהבעל יכול לבטל את הגט (עכ"פ לסברא זו דעסקינן בי') היינו שגם לאחר שהגט יצא מתחת ידו עדיין הוא ברשותו והטעם: שהרי גדר הגט הוא רצונו של הבעל לגרש (אלא שאמרה תורה שיהי' זה דוקא ב"ספר"), היינו שגם לאחר חידושה של התורה שהגירושין צ"ל בדבר נפרד מהבעל - "ספר כריתות" - "גט" מ"מ לא השתנה עצם הענין (לסברא זו) שעצם ענין הגט הוא רצונו של הבעל לגרש שלכן יכול לבטל.

והנה מכל הנ"ל נמצא שהגט כלול מב' תנועות - ענינים הפכיים: מצד אחד הוא דבר נפרד בפני עצמו ולאידך כל ענינו - הוא רצונו של הבעל בלבד ומחובר לבעל - וכתוצאה מב' ענינים אלו יש: א. גדרים בגט - בהתאם לכך שהוא דבר בפ"ע, ב. יש דינים שהם תוצאה מכך שענינו - רצונו של הבעל - ולכן כאשר שולח הגט עם שליח - זה עצמו מדגיש יותר את הצד הזה בגט שהוא מציאות בפ"ע ונמסר ביד השליח - שגם הוא ענינו ש(הגם שבא מכוחו של הבעל מ"מ) הוא (גם) מציאות בפ"ע.

ד

ואגב דאייתנין להכי יש לבאר השיטות-סברות אם אפשר לבטל גט או לא (ועכ"פ בקיצור):

דאחרי התהליך כאן - שחדשה תורה שצריך לגרש ב"ספר" - יש לבאר חידוש זה ולומר שהחידוש הוא שהאדם שרוצה לגרש צריך להשתמש בספר שיש בו כח לגרש, והיינו שמשתמש בדבר ומציאות שהתורה עשתה, כלומר שיש מציאות תורנית שיש בה כח לגירושין וכעת כשרוצה הבעל לגרש עומד ומשתמש בזה, וזה מחזק את הסברא שא"א לבטל גט לגמרי - הואיל והוא מציאות של התורה.

אמנם יש סברא שהחידוש הוא רק גדר ברצון הבעל שאת רצונו זה לגרש יביע בכתב שזה מדגיש שכל מציאות הגט הוא רק רצונו של הבעל (כפי שמופיע בכתב) ואין לו מציאות עצמאית ויכול לבטלו כליל. והיינו שלאופן זה התורה לא חידשה גדר חדש (לגמרי) בגירושין כי גדר הגירושין הוא שהבעל רוצה - ומביע את רצונו - לגרש אלא שהתורה הגבילה וקשרה רצון זה (שיועיל דוקא כאשר בא) ב"ספר".

ויש להאריך בזה וכמוכן כהנ"ל הוא בד"א.

ביאור בתוס' ד"ה "מהו דתימא"

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

א

ביאור התירוץ הראשון בתוס' על מה שחכמים עוקרים דבר מה"ת

בתוד"ה "מהו דתימא"⁷ מבארים התוס' ב' תירוצים למה אם ביטל אחר שהגיע הגט לידה אינו בטל אע"פ שאיגלאי מילתא למפרע דמהדר עלי' לבטולי קודם שניתן לה הגט, שלכאו' אם נתברר לנו שרצה לבטל את הגט קודם נתינת הגט, (וכמו שמבאר התוס' שהשליח ראה אותו רץ אחריו⁸, ושהגיע (אחר נתינת הגט) וחשב שעדיין לא נתנו את הגט וביטלו, התברר לנו (והוא נאמן בכך) שמלכתחילה הי' רץ עליו לבטלו), הגט צ"ל בטל?

ומתרצים בתוס': (א) באמת מדאורייתא הוה ביטול, ואינה מגורשת, ומדרבנן הוה גט, והביטול אינו ביטול שכיון שזה דומה ל'דברים שבלב' חכמים נתנו על הביטול גדר של 'דברים שבלב אינם דברים', ואין כאן ביטול והיא מגורשת ומותרת להנשא לאיש אחר!

וזה חידוש של רבנן, שעוקרים⁹ דבר מן התורה!

וכפי שמביא התוס' ש"עדיפא מיני"¹⁰ מצינו שמשמע בגמ' שהמבטל בדיבור¹⁰ שלא בפני בי"ד ושלא בפני השליח ושלא בפני האשה אינו ביטול, אע"פ שמדאורייתא זה ביטול¹¹.

(7) גיטין לב, א.

(8) אלא שבתחילה חשב השליח שרץ כדי להגיד לו "אשור הב לה" וכדאמרינן בגמ' לקמן (לד, א).
(9) הגרע"א מקשה מדוע לא מבאר תוס' (וכן הגמ' לקמן) ש"אפקיענהו רבנן לקידושין מיני", ומדוע צ"ל שעקרו דבר מה"ת, ותי', שמכך שהגמ' לא מקשה אצלנו "ומי איכא מידי דמדאורייתא . . . מוכח שכאן לא זה התירוץ. ע"ש.

(10) כן מפרש הגרע"א (על אתר) את ה"עדיפא מיני", שכאן זה בדיבור, והוה ביטול יותר מאצלנו שרודף אחריו ורוצה לבטל. (ומ"מ עקרו רבנן גם שם "מפני סברא חשובה", א"כ עאכ"ו כאן שסוף סוף נשאר הדברים בלב). ומוסיף האבנ"מ (סימן קמ"א ס"ק 1) שהסברא בזה היא שכיון שלא נודע דעתו לא לבי"ד ולא לשליח ולא לאשה עשאום כדברים שבלב גם שם (וכ"ש אצלנו).

(11) אלא שמסיים שצ"ע, כיון שאפשר לומר ששם זה רק לחומרא שאם היתה נשואה לכהן אסורה לחזור אליו, אבל לא שמותרת לכל.

וזה שמעיקר דין דאורייתא לא אומרים כאן "דברים שבלב אינם דברים", הוא, כי הדין ד"דברים שבלב אינם דברים" הוא כבהוא דזבין אדעתא למיסק לארץ ישראל, אך בשעת המכירה לא אמר כלום, ואח"כ 'נאנס ולא עלה', שאינו יכול לחזור בו מהמכירה, כיון ש"הי' לו לפרש", וכיון שלא פירש מראה ש"רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין".

ולכן, זה שייך רק היכן ש"הי' לו לפרש", אבל כאן "עושה כל מה שיכול לעשות", ולא יכול לפרש, ולכן כאן מדאורייתא זה לא נחשב 'דברים שבלב אינם דברים', ולכן מעיקר דין התורה הביטול חל ואינה מגורשת - אך כיון שדומה לדברים שבלב, רבנן "עשאו כדברים שבלב", וכנ"ל.

עכ"פ, יוצא מהתוס' כאן שהכח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת הוא לא רק ב'שב ואל תעשה' (כלא לתקוע שופר בר"ה שחל בשבת וכדו') אלא גם ב'קום ועשה', שמתירים לאשת איש להנשא!

וי"ל שגם כאן אי"ז קום ועשה ממש, אלא שחכמים ביטלו את הביטול שהגט יהי' גט, וזה שיכולה להנשא לאחר הוא תוצאה של הדבר, ולא באופן ישיר.

ויעייין שו"ת מהר"י בר לב¹², שיש כח לחכמים להורות לעשות מעשה ולעקור מצוה אך המטרה היא העדר העשי', כגון מה שהתירו במקרים מסויימים לשחרר עבדו, ועקרו המצווה ד"לעולם בהם תעבודו", דסוף סוף העדר העבודה הוא בשב ואל תעשה.

אי לזאת י"ל עד"ז (אך לא ממש) בנדו"ד, שחכמים מסלקים ועוקרים ההעכבה לחלות הגט, וממילא שהגט חל ומותרת לכל אדם.

ועיין גם בלקו"ש¹³, שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבעדות קידוש החודש, שהיא משום בירור, אם ודאי לנו שקרובים לא משקרים הם נאמנים לעדות, ומבאר, שבנוגע לקידוש החודש (ראיית הלבנה) ודאי שלא משקרים. אך קשה, שהמנ"ח מביא כמה אופנים בהם שייך גם בעדות החודש שקר, ומבאר שם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהיות שעל עיקר העדות (ראיית הלבנה) אינם נוגעים בדבר אי"ז משתנה ע"י שאחר כך יהיו נוגעים בדבר (ודלא כהמנ"ח). וע"ד מ"ש הפוסקים (ב"י בבדק הבית חו"מ סימן ל'. ועוד) שעדות גיטין וקידושין אין צריכה דרישה וחקירה אף שאח"כ יבוא לדיני נפשות.

ואוי"ל עד"ז כאן שאם במעשה עצמו (שלא יחול הביטול) אין עקירה בקום ועשה (אלא רק בשוא"ת, שלא יהי' ביטול (דבר המעכב לחלות הגט)), יש בידם כח

(12) ח"ד סימן ד'.

(13) חכ"א עמוד 63 הערה 11.

לעקור, אע"פ שאח"כ יבוא מזה עקירה בקום ועשה, שתנשא לאחר¹⁴.

ב

התי' השני בתוס' והביאור הפשוט בחילוק שבין התירוצים

(ב) גם מדאורייתא הביטול כאן נחשב "דברים שבלב אינם דברים" והביטול אינו ביטול, וה"ה מגורשת מדאורייתא. ואע"פ שכאן (כנ"ל) "עושה כל מה שיכול לעשות" מ"מ גם במקרה כזה, כיון שבפועל לא אמר, דיינינן בהו דין דברים שבלב דאורייתא.

ומוכיח זאת מכך שהגמ'¹⁵ רצתה ללמוד את המקור ל'דברים שבלב אינם דברים' מכך ש'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני', שלכאו' בלבו אינו רוצה, אלא ש'דברים שבלב אינם דברים'¹⁶, ומכאן, שדין 'דברים שבלב' זה גם שאין לו יכולת לפרש, וכמו שאונסין אותו.

ובפשטות החילוק בין ב' תירוצי התוס' הוא בגדר ד'דברים שבלב אינם דברים':

האם (כתי' הא' בתוס') זהו רק משום שאני לא מאמין לו שהי' בלבו אחרת, וחוששים שעכשיו חזר בו ומתחרט (משום שאם הי' רוצה להתנות "הי' לו לפרש", וכיון שלא פירש מוכח שלא נאמן לומר שהתנה אלא באמת "רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין") אבל אם אני מאמין לו שכך הי' בלבו זה מהני מה"ת (שלכן אצלנו שנאמן לומר שכך הי' בלבו, ו"עושה כל מה שיכול לעשות", הרי מה"ת זה ביטול (ורק רבנן "עשאו כדברים שבלב").

או (כתי' הב' בתוס') שזהו בעצם, מצד זה שזה 'דברים שבלב' ולא יצא עדיין לאויר העולם, מדאורייתא אין לזה 'חלות' (אינם דברים) אפי' אם אנו מאמינים לו שכך הי' בלבו (כמו אצלנו).

ב

הקושיות על ההבנה הנ"ל

אך לפי זה (שלתי' הא' בתוס') זה 'דברים שבלב אינם דברים' משום חסרון נאמנות קשה:

14) ולהעיר ממח' הראשונים במקור לכה דרבנן לעקור דבר מה"ת (ראה אנצ"ת ערך "יש כח ביד חכמים" וש"נ) האם מהפסוק "ושמרתם את משמרתי", ואז י"ל שזה רק בשוא"ת, או מהפסוק "ועשית ככל אשר יורוך", ואז י"ל שזהו גם ב'קום ועשה". ודוק.

15) קידושין נ. א.

16) אלא שמצד סיבה צדדית הגמ' דחתה זאת ואמרה ששאני התם "דמצוה לשמוע בדברי חכמים", ולכן אני אומר שגם בלבו רוצה כך (וראה רמב"ם הלכות גרושין ספ"ב הידוע).

א. ההוכחה שתוס' מביא בתי' השני שהגמ' מדמה זאת למקרה של אונס, ולפי התי' הא' הנ"ל ששם הוא לא נאמן לומר שכך הי' בלבו, איך הגמ' בכלל חושבת לדמות זאת למקרה דאונס, ה"ז עולמות שונים לחלוטין?

ב. הלשון 'דברים' שבלב אינם דברים' היא לא שלא מאמינים לו שכך הי' בלבו, דא"כ למה זה נק' 'דברים' שבלב', גם בלבו אין דברים אלו? אלא אדרבה, משמע שמאמינים לו שכך הי' בלבו ומ"מ, כיון שזה 'דברים' שבלב אינם דברים'?

ג. למה שלא נאמין לו, הרי מדובר¹⁷ שכולם ידעו שהוא מתכנן לעלות לא"י, וא"כ מדוע לא נאמר שאכן התכוון למכור, לא 'בכל ענין' אלא רק ע"מ שיעלה לארץ, ורק ש'לא חש לפרש' מכיון שהדבר הי' פשוט לו שזהו על תנאי זה?

ג

ביאור חדש בסברת התירוץ הראשון שבתוס'

ויש לומר הביאור בזה: גם לתי' הראשון שבתוס' מאמינים לו שכך הי' בלבו שמוכר רק ע"מ לעלות לא"י, ומ"מ היות ש"הי' לו לפרש" ולא פירש אומרים ש'דברים' שבלב אינם דברים'.

ויובן זה בהקדים הא דמצינו בב"ב¹⁸ שאם אנסו אדם למכור, "תליוה וזבין", "זביני' זביני", מכרו מכור, אבל אם תליו' ויהיב, שיתן מתנה, אין זה מתנה. והטעם לחילוק זה הוא פשוט: במכר, אע"פ שאנסוהו, כיון שבפועל קיבל מעות (ולא עשה מודעא על המכר) אומרים שגמר בלבו להקנות, משא"כ במתנה, שלא נתנו לו ע"ז מעות, שכלל לא התכוון להקנות, והי' זה באונס בלבד.

ויש לומר, שאע"פ שגם במכר אני יודע שרצונו הפנימי הי' שלא למכור, מ"מ ביחס לדיני הקנאה מספיק להתחשב ברצונו החיצוני והגלוי, שבפועל, כיון שנתנו לו מעות רצה למכור.

(ויש להביא דוגמא לכך מקידושין, שגם אם א' מקדש אשה, ואין זה רצונו הכי פנימי (עד שאומר שאם הי' יכול הי' נושא אחרת, ורק בפועל אין לו מה לעשות), מ"מ כיון שבפועל רוצה בכך ומקדש ה"ז קידושין).

ועד"ז י"ל בענינו, שאע"פ שרצונו הפנימי הוא למכור רק ע"מ לעלות לא"י, היות אבל בפועל בשעת המכירה לא גילה זאת, ושמח מהמכר ונתנית המעות ה"ז נחשב שברצונו הגלוי כעת מכר את הרכוש בכל ענין. וזהו הכוונה "דברים' שבלב אינם דברים", שלא מתחשבים ברצונו הפנימי כשברצונו הגלוי כפי שנראה ממעשהו ה"ז

(17) כמבואר בראשונים בסוגיא דקידושין שם.

(18) מה, ב. וראה שם ברשב"ם ובתוס'.

אחרת.

אבל מתי שאין שום מעשה וכיו"ב שמנגד לרצונו הפנימי, כאצלנו, שרודף לבטל את הגט ו"עושה כל מה שיכול לעשות", כאן אמרינן דדברים שבלב מהני מדאורייתא וה"ז ביטול (ורק רבנן "עשאום כדברים שבלב"). ולתי' השני בתוס' ה"ז ענין עצמי ש"דברים שבלב אינם דברים" גם כשאין מעשה הסותר לכך, מ"מ כיון שזה נשאר בלב אין לזה חלות, והכל אתי שפיר לפ"ז.

ביאור שיטות הראשונים בגדר תקנת ר"ג הזקן

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

א

שיטת רש"י ותוס' בביאור תקנת ר"ג הזקן

איתא במסכתין¹⁹: "בראשונה הי' עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, מפני תיקון העולם", כלומר - בראשונה אדם ששלח גט לאשתו (הוא בעצמו, ע"י שליח) ורוצה לבטלו, הי' צריך לקחת ב' או ג'²⁰ אנשים ולבטל בפניהם את הגט, ורק אז הגט בטל, אך מפני "תיקון העולם"²¹ תיקן ר"ג הזקן שאדם שרוצה לבטל גט ששלח, צריך לבטל בפני האישה או בפני השליח.

כך פירש רש"י²² וז"ל "לא הי' מבטלו בפני השליח ולא בפני האשה אלא במקום שהי' עומד הי' מבטלו בפני שלשה". כלומר - שלפני תקנת ר"ג הזקן הבעל יכול לבטל במקומו בפני שלושה את הגט, ולאחר התקנה יכול הבעל לבטל רק בפני האישה או השליח.

וכן פירש התוס'²³ חילוק זה בין לפני התקנה, לבין אחר תקנת ר"ג הזקן. וז"ל "ואם תאמר ומאי נפקא מינה השתא בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת בפני כמה מבטלו הא תיקן רבן גמליאל שלא יהו עושין כן ואומר ר"י דנ"מ לרבי דאמר לקמן אם ביטלו מבוטל ופסק לקמן רב נחמן כוותי' ומודה רבי דאם ביטלו בפני ב' לרב ששת או בפני אחד אפי' לרב נחמן דאינו מבוטל דאפילו קודם תקנת רבן גמליאל לא הי' מבוטל דדוקא בפני ג' לרב ששת מבוטל דליכא למיחש לממזרות אבל בפני שנים דאיכא למיחש לממזרות לא ולרב נחמן אף על גב דבפני שנים איכא למיחש לממזרות כדאמרינן בסמוך ואפ"ה הוי מבוטל מ"מ בפחות משנים דאיכא למיחש טפי אינו

(19) לב, א "משנה".

(20) מחלוקת בגמ' (לב, ב) לפי ר"נ מבטל בפני ב', ולפי רב ששת מבטל בפני ג'.

(21) מחלוקת בגמ' (לג, א) מהו "מפני תיקון העולם", לפי ר"י מפני תקנת ממזרים, ולפי ר"ל מפני תקנת עגונות.

(22) שם, ד"ה "בראשונה".

(23) לב, ב ד"ה "ורב נחמן אמר". וכן משמע שם ד"ה "השולח".

מבוטל ובהא אפילו רבי מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה²⁴."

וכן משמע מסוגיית הגמ' בקידושין²⁵ וז"ל "דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, ועל דמקדש בביאה, ועל דמקדש בלא שידוכי, ועל דמבטיל גיטא, ועל דמסר מודעא אגיטא, ועל דמצער שלוחא דרבנן, ועל דחלה שמתא עילוי' תלתין יומין, ועל דחתנא דדייר בי חמוה". כלומר - שרב "מנגיד" למי שמבטל הגט, והטעם לזה כותב רש"י וז"ל "השולח גט לאשתו והגיע בשליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא דילמא לא ידעי לי' אינשי דבטלי' קודם שיבא לידיה ושמא יתננו השליח לאחר שבטלו ותנשא בו".

ותוס²⁶ מסביר וז"ל "פ"ה כגון השולח גט לאשתו והגיע בשליח וא"ל גט שנתתי לך בטל הוא ואיכא למיחש שמא יתננו לה השליח לאחר שבטלו ותנשא בו ולא נהירא דאין סברא לומר שיתן לה השליח כיון שהוא מוחה בו דאטו ברשיעי עסקינן לכן נ"ל כדאמר התם (גיטין דף לב.). בראשונה הי' עושה ב"ד ומבטל לפנייהם התקין ר"ג שלא יהו עושין כן אך פליגי התם (דף לג.). דאיכא למ"ד אם בטלו מבוטל ולדידי' ניהא שהרי אשה זו אינה יודעת שבטלו ותנינשא ואפילו למ"ד התם אם בטלו אינו מבוטל מ"מ הרי מוציא לעז על הגט".

כלומר - שהכוונה לבעל שמבטל את הגט שאינו בפני האישה או השליח, והטעם משום שעבר על תקנת ר"ג הזקן, האומר שצריכים לבטל הגט בפני האישה או השליח בדוקא²⁷.

ב

שיטת המאירי והרמב"ם בביאור תקנת ר"ג הזקן

שיטת המאירי²⁸ בביאור החילוק בין לפני תקנת ר"ג הזקן ולבין אחר תקנת ר"ג הזקן היא, וז"ל "אלא שנראה לי שבראשונה הי' עושה בית דין ממקום אחר ר"ל שלא במקום האשה או השליח כדי שלא יודע בטולו וזה הי' מכשול גדול ותקנת ר"ג היתה לעשות בית דין במקום השליח או האשה אם ירצה לבטלו כדי שיוודע לשליח או לאשה ונמצא שאף לאחר התקנה אדם יכול לבטלו אם בפני שנים לרב נחמן או בפני שלשה לרב ששת שלא היתה התקנה אלא ממקום אחר למקום שליח או אשה והוא ששאלו בפני כמה מבטלו כלומר אף לאחר התקנה ואמר רב נחמן בשנים מפני שסובר שבית דין במשנתנו פירושו שנים ולא הוסיף ר"ג על המנהג כלום אלא ממקום למקום

24) ועיין מהרש"א (לב, ב) ד"ה "ורב נחמן" שמסביר שגם לפני תקנת ר"ג הזקן, הי' תקנה שלפי ר"נ אי אפשר לבטל בפני עד אחד, ולפי רב ששת אי אפשר לבטל בפני שני עדים.

25) יב, ב.

26) קידושין ד"ה "ועל דמבטל גיטא". ועיין גם ברש"י ד"ה זה.

27) וכן פירש הרמב"ם בפ"י המשניות.

28) בית הבחירה (מאירי) לב, א ד"ה "בראשונה".

ורב ששת אומר שלשה מפני שסובר במשנתנו שלשה והלכה כרב נחמן והלכך אף לאחר התקנה מבטלו בפני שנים

אלא שחידש בה רב שכל העושה כן יהא במרדות לא מפני שעבר על התקנה שהרי לא עבר עלי' אלא שאף בזו יש גרמת מכשול ותקלה לפעמים שאף במקומן ימצא מוכנים לפורענות לבטל בפניהם ולשתוק עד שיגרמו לה תקלה ומתוך כך מכין אותו מכת מרדות אלא אם כן בטלו לשליח או לאשה".

כלומר - שלפני תקנת ר"ג הזקן בעל שרצה לבטל את הגט ששלח לאישה, יכול הי' לקחת ב/ג אנשים "במקום אחר" היינו שלא בפני האישה או השליח, ולבטל בפניהם את הגט, ולאחר התקנה, יכול לבטל את הגט בפני ב/ג אנשים במקום שהאישה או השליח נמצאים בו. והטעם כדי שהאישה או השליח ישמעו ולא יהי' בעי' של ממזרים. ומה שמכריח את המאירי לסבור כך משום שקשה לו איך שרש"י ותוס' מסבירים, משום שלפי דבריהם לא מובן מדוע המשנה כותבת "במקום אחר", מילא לפי פירוש המאירי מובן, משום שכל תקנת ר"ג הזקן היא שיהיו מבטלים בפני ב"ד שנמצא במקום האישה או השליח, אך לפי פירוש רש"י ותוס' הנ"ל מספיק הי' באים המשנה הייתה כותבת "ומבטל בפניהם".

וכן משמע מדברי הרמב"ם²⁹ שכל תקנת ר"ג הזקן היא לא לאסור ביטול הגט בפני ב"ד, אלא לאסור ביטול הגט בפני ב"ד במקום אחר. וז"ל "שליח שנטל הגט וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא, או שקדם ואמר לאשה גט ששלחתי לך בטל הוא, או ששלח שליח אחר לבטלו, או שאמר לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא, הרי זה בטל ואף על פי שהגיע גט לידה, וכל המבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שנים".

ובמקום אחר כתב הרמב"ם³⁰ וז"ל "מי ששלח גט לאשתו וחזר ובטלו בפני שנים אחרים וכן מי שמסר מודעא על הגט מכין אותו מכת מרדות³¹ מפני שגורם להיות ממזרים, שהרי יגיע גט לידה ותנשא בו ואחר זמן יצאו העדים שבטל בפניהם או שמסר מודעא בפניהם קודם שיכתוב הגט ונמצא הולד ממזר".

ועוד כתב³² וז"ל "אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי יכול לבטל לזה שלא בפני זה ואפילו בפני שנים אחרים, שלח הגט ביד שנים הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם בטל הגט".

היוצא מכל האמור שנחלקו הראשונים בגדר תקנת ר"ג הזקן: לפי שיטת רש"י,

(29) הל' גירושין פ"ו הט"ז.

(30) הל' גירושין פ"ו הכ"ו.

(31) כדברי רב בקידושין שם. ויש לעיין מדוע אינו כותב בפירוש שחוששים לתקנת ר"ג הזקן.

(32) הל' גירושין פ"ו הי"ח.

והתוס' לפני התקנה הבעל יכול הי' לבטל בפני ב/ג אנשים, ולאחר התקנה יכול הבעל לבטל רק בפני האישה או השליח. ולפי שיטת המאירי והרמב"ם לפני התקנה יכול הי' הבעל לבטל בפני ב/ג אנשים במקום אחר, ולאחר התקנה יכול הבעל לבטל בפני ב/ג אנשים אך צריך להיות במקום האישה או השליח, ורב חידש שאע"פ שהמבטל שלא בפני השליח אינו עובר על תקנת ר"ג הזקן, בכל זאת צריך לבטל בפני האישה או השליח, כדי לא לגרום למכשול ותקלה. ומחלוקת ר"נ ורב ששת בהמשך דברי הגמ' שנחלקו בפני כמה מבטלו האם בפני ב' או בפני ג' לפי שיטת רש"י ותוס' נחלקו לפני תקנת ר"ג הזקן, אך לפי שיטת המאירי והרמב"ם נחלקו לאחר תקנת ר"ג הזקן³³.

ויש לעיין במה נחלקו רש"י, תוס' עם המאירי והרמב"ם?

ג

מחלוקת הראשונים בביטול הגט בפני עדים

ויובן זה בהקדים מחלוקת הראשונים האם צריך עדים בשעת ביטול הגט³⁴. התוס'³⁵ בסוגייתנו נקטו וז"ל "דדוקא בפני ג' לרב ששת מבוטל דליכא למיחש לממזרות אבל בפני שנים דאיכא למיחש לממזרות לא ולרב נחמן אף על גב דבפני שנים איכא למיחש לממזרות כדאמרינן בסמוך ואפ"ה הוי מבוטל מ"מ בפחות משנים דאיכא למיחש טפי אינו מבוטל ובהא אפילו רבי מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה".

כלומר - שמעיקר הדין אין צריך בעדים בשעת ביטול הגט, אלא שרבנן הצריכו שיהיו עדים בשעת ביטול הגט, כדי שהאישה תדע שהבעל ביטל את הגט. ואילו הרמב"ן³⁶ נקט וז"ל "תמהני בה אפילו ביטלו בינו לבין עצמו למה לא יבטל דאי ידעינן בי' ליהוי ביטול, וי"ל שהדין נותן ששליחות השליח כיון שבפניו הוה אין מבטלים אותו שלא בפניו, דלא אתי דבור שלא בפניו שהוא גרוע ומבטל דבור שבפניו, כענין שאמרו כל מילתא דמתעבדא באפי בי עשרה צריכי בי עשרה למשלפה, ואף על גב דלא קיי"ל הכי, הכא כו"ע מודו דצריכי שנים או שלשה למשלפה, והיינו נמי דאמרינן לקמן אותיבו קרי באונייכו וכו' דאע"ג דודאי קא מבטל לי' כיון דלא שמעי לא הוי ביטול, ואפשר דמ"ד בפני שנים דינא קאמר דלא הוי ביטול כדפרישית דהויא לה דבר שבערוה ואינה בפחות משנים, אבל מ"ד בפני שלשה לומר דמעיקרא היו נוהגין בשלשה דחוששין לתקנת ממזרים ובא ר"ג וחשש נמי לתקנות עגונות".

33) ולפי שיטתם אין את קושיית התוס' (בד"ה "ורב נחמן אמר") "ואם תאמר ומאי נפקא מינה", משום שכו"ל מדובר לאחר תקנת ר"ג הזקן.

34) ועיין בתוס' רי"ד (לד, א) שנסתפק בזה.

35) שם.

36) לב, ב ד"ה "ורב נחמן אמר".

כלומר - שמעיקר הדין צריך שיהיו עדים בשעת ביטול הגט. ומקשה שלכאורה אם יודעים שהבעל ביטל הגט בינו לבין עצמו, מדוע א"כ צריך שיהיו עדים (מעיקר הדין) בשעת ביטול הגט? ומתריך ב' תירוצים: תירוץ א' - מכיוון שבשעת מינוי השליח, הבעל מינה את השליח בפניו, נחשב מינוי זה לדיבור אליהם, ולכן כדי להצליח לבטל דיבור אליהם זה, צריכים ב"ד, אך באים מבטל הגט בפני האישה או בפני השליח עצמו, אין צורך בעדים, משום שנחשב לדיבור אליהם. תירוץ ב' - משום שביטול גט נחשב כמו קידושין וגירושין שאין חלים אלא אם ישנם ב' עדים, כלומר הרמב"ן מחדש שחלות ביטול הגט נחשב לדבר שבערוה, שצריך ב' עדים³⁷.

וכתירוץ א' משמע שכן נקט הרמב"ם³⁸ וז"ל "שליח שנטל הגט וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא, או שקדם ואמר לאשה גט ששלחתי לך בטל הוא, או ששלח שליח אחר לבטלו, או שאמר ה לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא, הרי זה בטל ואף על פי שהגיע גט לידה, וכל המבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שנים". כלומר - שרק אם הבעל מבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שנים³⁹, אך באים מבטל בפני האישה או השליח, אינו צריך שום עדים⁴⁰.

וכן נקט המאירי⁴¹ וז"ל "בראשונה הי' עושה בית דין ומבטלו בפניהם פי' כל שיבטל את הגט צריך שיבטלנו בפני עדים שהרי כל שהגיע גט לידה ואמר אחר כן בטלתו אינו נאמן ואף כשיעיד לו אחד אינו כלום שאין דבר שבערוה פחות משנים". כלומר - שבאים מבטל הגט בפני האישה או השליח אינו צריך עדים, ורק באים מבטל בפני אחרים צריך ב' עדים.

היוצא מכל הנ"ל שלפי שיטת תוס' מעיקר הדין אין צורך שיהיו עדים בשעת ביטול הגט. ואילו לפי שיטת הרמב"ן בתירוץ א' אם הבעל מבטל בפני האישה או השליח אין צריך עדים בשעת ביטול הגט, וכן נקטו הרמב"ם והמאירי⁴². ולתירוץ הב' של הרמב"ן גם אם מבטל בפני האישה או השליח צריך שיהיו ב' עדים בשעת ביטול הגט, משום שכל דבר שבערוה צריך להיות בפני ב' עדים⁴³.

(37) וכן נקטו הר"ן, והריטב"א בסוגייתנו.

(38) הל' גירושין פ"ז הט"ז.

(39) ולכאורה הטעם אינו כמו תירוץ א' ברמב"ן שזוהו דיבור אליהם, שא"כ מדוע יכול לבטל בפני האישה בלא עדים, אלא ע"כ צריך לומר שהטעם משום שרבנן הצריכו שהאישה או השליח ידעו שהבעל ביטל את הגט.

(40) ועיין שו"ע אבן העזר ס' קמ"א אות ס' בדברי הב"י שמדייק מדברי הרמב"ם שדוקא באים מבטל בפני אחרים צריך ב' עדים.

(41) סוגייתנו לב, ב.

(42) אלא שנחלקו בטעם שצריך ב' עדים כאשר מבטל בפני אחרים, לפי הרמב"ן משום שמבטל דיבור אליהם, ולפי הרמב"ם והמאירי משום שצריך שהאישה או השליח ידעו מביטול הגט. (כנ"ל הערה 21)

(43) ואולי יש לקשר זאת למחלוקת בתחילת מסכתין (ג, ב) במחלוקת ר"א ור"מ האם עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי, היינו שנחלקו מה גורם לחלות הגירושין האם ע"מ או ע"ח, ואומר תוס' (ד, א ד"ה "דקיימא לן") שגם לפי ר"מ הסובר שע"ח כרתי, מ"מ צריך שיהיו ב' עדים בשעת נתינת הגט לאישה, משום שכל דבר שבערוה לא נעשה פחות מב' עדים.

ד

מחלוקת הראשונים האם עשיית שליח מצריך עדי קיום

ויש ליישב ע"פ מחלוקת הראשונים האם צריך עדי קיום על עשיית שליח להולכה, הרמב"ם⁴⁴ כתב וז"ל "וכן האשה שולחת שליח להביא לה גטה מיד בעלה וזה הוא הנקרא שליח הבאה, ואין שליח הולכה והבאה צריך עדים".

ועוד כתב וז"ל "כל העושה שליח לקבל הקידושין צריך לעשותו בפני שני עדים, אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אינו צריך לעשותו בעדים שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע ל אמתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהן, בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים".

כלומר - שרק שליח קבלה של האישה צריך לעשותו בפני עדים, אבל שליח להולכה אין צריך לעשותו בפני עדים. אך הראש⁴⁵ כתב, וז"ל⁴⁶ "אבל בירושלמי יש עשה שליח להוליך לה גט צריך להחזיקו בפני שנים ואין שליח משם השנים וא"א הרא"ש ז"ל הביאו לפסק הלכה ופירש אותו אין השליח משם השנים שהרי הוא בא במקום הבעל עכ"ל ויראה מלשונו דאפי' במקום א' אינו עולה כיון שנתן טעם לדבר שהוא במקום הבעל ונ"ל שעולה במקום אחד שהירושלמי אינו אומר אלא שאינו במקום ב' אבל עולה במקום עד אחד הלכך נראה שעולה במקום אחד דהא קי"ל (קידושין מג א) אמר לשנים גרשו את אשתי הן הן שלוחיו הן הן עדיו הה"נ אמר לא' עולה במקום א' וא' מצטרף עמו וכן דייק לישנא דירושלמי דקאמר אינו עולה במקום שנים אבל במקום א' עולה".

וכן כתב הר"ן⁴⁷ וז"ל "ומה שכתב (הרמב"ם) כמו שליח הגט איני יודע לו ענין, דהתם כיוון דנפיק גיטא מתותי ידי' בדין הוא שיהא נאמן דהא הימני' בעל כדאיתא בפרק התקבל אבל בשליחות קידושין שאין לו הוכחה למה יהא נאמן".

כלומר - שגם שליח להולכה צריך לעשותו בפני עדים. והאחרונים⁴⁸ כתבו שהרמב"ם אזיל לשיטתו שהשליחות עצמה אין לה דין של דבר שבערוה, ולכן גם בביטול הגט אין צורך שיהיו עדי קיום בשעת הביטול, משא"כ הראש והר"ן סוברים שעצם עשיית השליח נחשב לדבר שבערוה, ולכן גם ביטול הגט צריך להיות ע"י עדי קיום דוקא. וא"כ אזיל לשיטתו הר"ן ששליח להולכה צריך עדי קיום⁴⁹.

(44) הל' גירושין פ"ו ה"ד, פ"ג הט"ו.

(45) בסוגייתנו בשם הירושלמי.

(46) לשון הטור אהע"ז הלכות גיטין סי' קמא.

(47) קידושין ריש פ"ג.

(48) בספר יד דוד אישות פ"ג הט"ו אות רי"ט.

(49) אך עיין בדברי יחזקאל סי' לו מה שהקשה על ביאור זה.

ה

ביאור מחלוקת הראשונים בגדר תקנת ר"ג הזקן

וע"פ הנ"ל י"ל שמכיוון שהרמב"ם והמאירי סוברים שביטול הגט זה אינו דבר שבערוה, ולכן אין צורך בעדי קיום, לכן סוברים שגדר תקנת ר"ג הזקן היא שיכול לבטל גם בפני ב"ד אך שיהי' באותו מקום שבו נמצאים האישה או השליח, כדי שיהי' בירור לביטול הגט, אך כאשר מבטל בפני האישה או השליח, אין צורך שיהיו עדים, משום שלא נחשב לדבר שבערוה, כנ"ל. אך לפי שיטת רש"י ותוס' מכיוון שביטול הגט נחשב לדבר שבערוה, ולכן יש צורך בעדי קיום בשעת ביטול הגט, לכן סוברים שגדר תקנת ר"ג הזקן היא לבטל דוקא בפני האישה או השליח שאז צריך שיהי' ב' עדי קיום, משא"כ באים יבטל בפני ב"ד במקום האישה או השליח, שאז גם צריך שיהי' ב' עדי קיום, אך מכיוון שזהו דבר שבערוה חוששים שאולי האישה או השליח לא ידעו, ויהי' בעי' של ממזרים.

כמות או האיכות - ברחבי השי"ס

הנ"ל

א

"כמות ו"איכות" - בחסדי עכו"ם

איתא בגמ'⁵⁰: "וחסד לאומים חטאת נענה רבי אליעזר . . כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו . . נענה רבי יהושע ואמר . . כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים חטא הוא להן שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן . . נענה רבן גמליאל ואמר . . וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא להתיהר בו".

ופרש"י⁵¹: "ישראל דעתן לשמים בין יחי' בין לא יחי' אינו מהרהר אחר מדת הדין אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן ואם לאו מתחרט".

ובחילוק דברי רבי אליעזר דאמר "להתגדל בו" לדברי רבן גמליאל דאמר "להתייהר בו", ביאר המהרש"א⁵², וז"ל: "אין זה מלשון גדולה וחשיבות, דאם כן היינו להתייהר דלקמן, אלא מלשון גדולה בשנים שיאריכו ימים כדמייתי ומצליין לחיי מלכא וגו' ומייתי נמי עלה סלע זו לצדקה ע"מ שיחי' בני כו".

כלומר, לפי דברי רבי אליעזר ורבי יהושע מובן ש"חטאת" האומות הוא שעושים צדקה וחסד רק למען שכר. ואילו רבן גמליאל סובר שחטאם הוא בכך שמעשה הצדקה שעושים הם כדי "להתייהר" ומביאים לידי מדה וחטא של גאוה⁵³.

ומבאר כ"ק אד"ש⁵⁴ שנחלקו בשאלה⁵⁵ מה חשוב יותר, ריבוי הכמות או גודל האיכות⁵⁶?

(50) בבא בתרא י, ב.

(51) ד"ה כאן בישראל. וכעין זה ביארו התוס' (פסחים ח, ב. ד"ה שיזכה. ע"ז יט, א. ד"ה על מנת).

(52) בחדא"ג כאן, וראה גם הרי"ף ועיון יעקב כאן.

(53) וראה בבית הבחירה למאירי דכ': "הנותן לקנות לו שם ולהתגדל ולפרסם עצמו עליהם וזו אינה מדת

ישראל . . ועלי' נאמר וחסד לאומים חטאת".

(54) לקו"ש חכ"ד עמ' 95 ואילך.

(55) ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל טו-טז. וראה לקו"ש חי"א עמ' 65 ואילך. חי"ב עמ' 126 ואילך. ועוד. וכן

עיי' במפענח צפונות פרק א, יא (ושם גם בנוגע לכמות ואיכות).

(56) ומוכיח זאת ממחלוקתם (ברכות כח, א) האם להכניס מי "שאיין תוכו כבירו" לבית המדרש, עייש"ב.

ומקדים לבאר שבמצוות הצדקה ישנם שני חלקים:

א. עצם מעשה הנתנה לעני - סיפוק צרכיו של העני ב. "איכות" הנתנה - בסבר פנים יפות⁵⁷.

לפי ר"א ור"י העיקר במצוות הצדקה הוא ה"חומר" והכמות, פעולת מעשה הנתנה לעני. ומאחר שאו"ה עושים צדקה וחסד למען שכר⁵⁸, ואם לא יקבלו שכר הם מתחרטים⁵⁹. ונמצא שיש חסרון בנתינה.

לעומת זאת לדעת ר"ג העיקר במצוות הצדקה הוא ה"צורה" והאיכות. ולכן חסדם של או"ה שעושים זאת כדי "להתייהר" זהו חסרון באיכות הנתנה (שצדקה מועלת היא כאשר ניתנת בסבר פנים יפות - שאין מחשיב את עצמו מעל העני, משא"כ כאשר מתייהר מעליו).

ב

"כמות" ו"איכות" - בחיוב היחיד בתפילה

ועוד שנינו במשנה⁶⁰: "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן".

שנחלקו חכמים ורבן גמליאל בחובת היחיד בתפילה, חכמים סוברים כשם ששליח צבור חייב לחזור על התפילה כך כל יחיד חייב להתפלל. ולפי ר"ג אין חובת היחיד להתפלל בעצמו, ויכול לצאת י"ח בתפילתו של הש"ץ.

וכן במחלוקת זו מבאר כ"ק אד"ש שהולכים לשיטתם לדעת חכמים מעלת הציבור הוא ריבוי היהודים (הפרטיים) בו, ונמצא ש"הציבור עיקר" - ותקנת הש"ץ היא רק כדי להוציא י"ח את מי שאינו בקי⁶¹. ולדעת ר"ג "הש"ץ עיקר" שכולל (ב"איכות") את כל הציבור - ולכך יכול היחיד לצאת י"ח בתפילת הש"ץ. וכל מה שהיחיד מתפלל הוא כדי להסדיר את תפילת הש"ץ.

ומכריח כ"ק אד"ש שישנו צורך בב' המחלוקות, וזלה"ק (בתרגום חפשי): "כבר הוסבר⁶², שבשעה שמוצאים פלוגתא בין חכמים מצד סברות זהות בשני מקומות (או יותר) - יש חידוש בכל פלוגתא לגבי שאר הפלוגות (אשר משום כך מוכרחים להביא

57) וכדברי הרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ה ה"ד "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות... אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה". וכן הוא בטושו"ע ס"ג-ד.

58) אריכות ימים או ש"תמשך מלכותן".

59) ראה בדברי רש"י לעיל "ואם לאו מתחרט".

60) ר"ה לג, ב.

61) עיין שם לד, ב.

62) ראה לקו"ש ח"ו ס"ע 71 ואילך. ח"ז עמ' 115 ואילך. ח"ח עמ' 109 ואילך. ח"ט עמ' 75 ואילך. ועוד.

בפירוש כל המחלוקות ואי אפשר ללמוד עליהן זו מזו ובלשון הש"ס "וצריכא". ועד"ז בעניננו: בכל אחת משתי הפלוגות הנ"ל ישנו חידוש". עכלה"ק.

ובביאור הדברים מבאר שיש מקום לומר שסברת ר"ג - שהעיקר היא האיכות, זהו דוקא בתפילה שענינה היא "עבודה שבלב"⁶³. אך במצוות הצדקה העיקר הוא קבלת העני, ולכן קמ"ל הש"ס שמחלוקת זו מצוי' היא אף גבי צדקה.

ולאיך גיסא, יש מקום לומר שדברי ר"ג גבי צדקה זהו כאשר האיכות אינה מפחיתה בכמות (שהרי ה"איכות" הוא שמביא את אותו הדבר בסבר פנים יפות). משא"כ בתפילה שמתמעטות התפילות (שהרי סומכים על תפלת הש"ץ לבדו), הי' הו"א שהולכים אחר הכמות, קמ"ל שהולכים אחר ה"איכות".

ועד"ז מבאר אד"ש מספר מחלוקות ברחבי הש"ס והצריכות בכל אחת⁶⁴.

ג

לקיחת צדקה מעכו"ם

על פי ביאור כ"ק אד"ש שהש"ץ כולל את הציבור ("איכות"). ואילו בכל אחד בפני עצמו מורגש ה"כמות" - נראה לבאר בנידון אחר:

איתא בגמ'⁶⁵: "אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר" (⁶⁶"מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוה לי' כרשע דחמס. רש"י⁶⁷) פסולין לעדות. הני מילי - בפרהסיא, אבל בצינעה - לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר לי' לאיתזוני בצינעה, וקא מבזי נפשי' בפרהסיא, אבל לא אפשר לי' - חיותי' הוא".

כלומר, שרק הנוטל צדקה מהגוים בפרסום ויכול להמתין עם לקיחתו מהגוים, פסול לעדות.

ופסק הטור⁶⁸: "אסור לישראל ליקח צדקה מגוי בפרהסיא. ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול לקבלה מהגוי בצינעא מותר".

וביאר הדרישה: "והא דכתב אסור לישראל ליקח צדקה מעכו"ם בפרהסיא וכו' "

(63) ספרי עקב יא, יג. תענית ב, סע"א. רמב"ם ריש הלכות תפילה.

(64) ועיין בהמשך השיחה שמביא כ"ק אד"ש עוד מחלוקת בין חכמים לר"ג בהלכה "טענו חייטים והודה לו בשעורים" והצריכות במחלוקת זו, וכן בענין "תלמיד שאין תוכו כבדו" (ראה הע' 8).

(65) סנהדרין כו, ב.

(66) בספר כוס ישועות ביאר הא דאכלי צדקה מהגוים נקראים אוכלי דבר אחר ע"פ דברי הגמ' בב"ב (לעיל בפנים) שאו"ה נותנים צדקה בשביל להתייהר וכן הוא טבע החזיר שפושט טלפיו ומראה שפרסותיו סדוקות, כלומר שטהור הוא (ילקו"ש רמז תתל ד"ה יכרסמנה חזיר מיער).

(67) ד"ה אוכלי דבר אחר.

(68) יו"ד סי' רנד, אות א.

משמע שבצנעה מותר לקבל ממנו והכא קאמר דדוקא לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל הואיל שיש לו זכות בקבלת ישראל⁶⁹. נראה לחלק דאע"ג שיש זכות לעכו"ם בקבלתו ממנו מ"מ מכח הנאה שלו שיהי' לו מעות יכול לקבל ממנו, אבל הגבאי שאין לעצמו הנאה בקבלתו ממנו ולכן אינו יכול ליתנה לעניי ישראל שהוא יגרום זכות לעכו"ם מחמת אחרים והא דכתיב וחסד לאומים חטאת היינו אף על גב שצדקה שלהם היא חטאת להם מכח שמתפארים בה מכל מקום זכות יש להם גם כן וקראו חטאת כנגד צדקה של ישראל שכולה זכות".

וביאור דבריו, שישנו חילוק בין עני יחיד לגבאי צדקה, שיחיד יכול לטול הצדקה אף שמרבה לו זכויות אלא שיש לטול בצנעא שלא יהי' חלול ה', אך גבאי צדקה שאן לו הנאה מן המעות אסור לו לחלקם לעניים משום שמרבה לו זכויות של כלל הציבור.

ואילו בט"ז⁷⁰ הקשה על דברי הדרישה וביאר באופן אחר, וז"ל: "וקשה דברי שאה התירו לקבל בצניעא ולא איכפת לן במה שיהי' לעובד כוכבים זכות בזה ובדרישה הקשה זה ותיריך שיחיד המקבל כיון שהוא נהנה מותר אבל גבאי שאין לו הנאה אסור לגרום זכות לעובד כוכבים בשביל הנאת אחרים, והוא תמוה⁷¹ דהיאך נתיר לו להאריך הגלות בשביל הנאתו. . אלא כשהעובד כוכבים מכין דוקא לעניי ישראל ובוה מייקר שם ישראל בזה יש זכות גדול. . משא"כ ברישא שהעובד כוכבים אין כוונתו דוקא על ישראל אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד אין זה זכות גדול".

והמורם, שיש לחלק האם מייעד הגוי את הצדקה לישראל, שאז זכותו גדולה היא. לבין אופן שנותן הן לגוים והן לישראל⁷².

ונראה להעמיד שנחלקו ב"איכות" ו"כמות" במעשה הצדקה, וכביאור כ"ק אד"ש לעיל גבי תפילה בציבור:

שלדעת הדרישה מסתכלים על ה"איכות" ולכן דוקא גבאי צדקה שכולל את כל העניים (ע"ד ובדוגמת הש"ץ שכולל את כל הציבור) יש בו מעלה מיוחדת, וממילא "יגרום זכות לעכו"ם מחמת אחרים".

משא"כ הט"ז מסתכל על ה"כמות" (כל יחיד בפני עצמו), ולכן אינו יכול לקחת צדקה מן הגוי משום שמרבה לו זכויות (אא"כ אינו מיוחד לישראל⁷³).

69) ומקורו מהגמ' בב"ב שבפנים.

70) שם סק"ב.

71) ועיין בורע אמת יו"ד סי' קיב, שביאר את דברי הדרישה.

72) ואף בדברי הפוסקים קשה שמצד אחד פסקו (יו"ד שם ס"א) שאין ליטול מן הגוי צדקה ולתנה לישראל כמבואר בסוגייתנו אך לאידך פסקו (שם) שמותר לו לאדם מישראל ליטול צדקה מגוי בצנעא, והנה לפי ב' חילוקים אלו נראה ליישב אף בוה, וק"ל. וראה בדברי המעשה רוקח (מתנות כהונה פ"ח ה"ט ד"ה אסור) שביאר בדרכו. וראה עוד בערוך השלחן (שם) שתירץ באופן נוסף.

73) ונראה לטעמו שאז לא מורגש אף כל פרט בפ"ע שהרי לא תורם לאדם פרטי.

ונמצא, שסברת מחלוקת ר"ג וחכמים לענין תפילה, היא מחלוקת הפסוקים באיסור לקיחת הצדקה מגוים.

ואם כנים הדברים נראה להמתיק ענין נוסף:

דתיריך הראשון לציון⁷⁴ שיש לחלק בין יכול לקחת צדקה מישראל (שאז אסור לקבל מהגוים), לשאינו יכול לקבל מישראל (דשרי), ולאחמ"כ הוסיף ביאור נוסף, וז"ל: "ובלא תירוץ זה הי' נראה לומר דלא חיישינן להא דביבש קצירה תשברנה אלא צדקה שעושים המלך או השרים, דהוּו בכללות ויכריע להאריך זמן גאולתם, אבל בצדקה שעושה איזה יחיד יבטל הוא וצדקתו, ובוה מיירי ברישא. ובסעיף ב' מיירי בשר ומלך. . ותירוץ ראשון עיקר".

היינו, שבעת שמקבל מהמלך זכות גדול יש בזה לכלל בני המדינה (משא"כ שמקבל מהיחיד).

וע"פ דברי כ"ק אד"ש שהובאו לעיל יובן ביתר שאת, שבעת הקבלה מהמלך הרי "איכות" הנתינה גדולה היא (וע"ד "איכות" הש"ץ שכולל את כל הציבור), ואילו ביחד "איכותו" פחותה יותר ו"יבטל הוא וצדקתו".

ד

מחלוקת התנאים גבי איסור תחומין

וכן נלע"ד לבאר על פי דברי כ"ק אד"ש לעיל שיש "צריכותא" בכל מחלוקת "באיכות או כמות", מספר מקומות נוספים שמצאנו שנחלקו בנידון זה - ובהקדמה:

למדנו בגמ'⁷⁵ "אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה", ובדין הנותר חוץ לתחום מצינו מחלוקת תנאים במשנה⁷⁶: "מי שהחשיך חוץ לתחום - אפילו אמה אחת לא יכנס. רבי שמעון אומר: אפילו חמש עשרה אמות יכנס, שאין המשוחות (מודדי התחומין לעיירות, ועושין סימן לתוך התחום. רש"י⁷⁷) ממצין את המדות (אלא כונסין אותן לתוך אלפים. רש"י⁷⁸) מפני הטועין (אין מכירין את הסימן, ופעמים הולכין להלן ממנו וחוזרין. רש"י⁷⁹)".

ומבאר כ"ק אד"ש (לקו"ש חי"א עמ' 64' ואילך⁸⁰) שנחלקו מה העיקר כמות או

74) לבעל האוה"ח יו"ד סי' רנד, סק"ב - ג ד"ה ומה.

75) עירובין נא, א.

76) נב, ב.

77) ד"ה המשוחות.

78) ד"ה אינן ממצין את המדות.

79) ד"ה מפני הטועין.

80) שיחה לפרשת בשלח שיחה ג.

איכות⁸¹.

שבעת שאין יכול לילך ממקומו בשבת הרי חסר לו בעונג שבת, וכדברי הטור⁸² "מצוה לחזר בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות" שהוא "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג"⁸³, ומובן שהנמצא חוץ לתחום מבטל בכל רגע מצוות עונג שבת.

ולכך ס"ל לר"ש שיש לו חיוב "יכנס" לתוך התחום (ולא רק "רשות") כדי שלא ימשך איסור השבתת העונג במשך כל המעת לעת של שבת אף שיתכן שברגע הראשון יעבור על תחום שבת (מדרבנן, שקיצרו את התחום בט"ו אמה), וסברת ר"ש היא שריבוי בכמות (עונג שבת רגעים רבים) מכריע את גודל האיכות (איסור בכניסתו לתחום).

ונראה שישנה צריכות במחלוקת זו על גבי שאר המחלוקות ב"כמות ואיכות", שבמצוות צדקה הכמות עיקר משום שענינה הוא הנתינה בפועל, ובתפילה הכמות עיקר מאחר שענין תפילה ב"ציבור" הוא ריבוי יחידים⁸⁴. אמנם בעת שעובר על איסור (יציאה חוץ לתחום) ה' הו"א שיודה ר"ש לחכמים, לכך קמ"ל שגם במקרה זה מסתכלים על הכמות⁸⁵.

ה

טעם הרחת בשמים במוצאי שבת

והנה ע"ד זה נראה מה דאיתא בגמ'⁸⁶: "ת"ר אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ד' תעניות בשני בשבת בשלישי ברביעי ובחמישי . . . בשבת מ"ט לא אמר ר' יוחנן מפני הנוצרים ר' שמואל בר נחמני אמר מפני שהוא שלישי ליצירה ריש לקיש אמר מפני נשמה יתירה דאמר ריש לקיש נשמה יתירה ניתנה בו באדם בע"ש במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת וי אבדה נפש".

81) ועיין גם בלקו"ש חי"ב שיחה לפרשת בחוקותי שיחה א עמ' 126 ואילך.

82) וכן השו"ע ר"ס שצה.

83) פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם. וראה עוד בשו"ע אדה"ז סי' רמט סוס"ב "שכשאינו במקום ישוב בטוח אין לו עונג שבת כלל".

84) עד שיש הו"א שר"ג יודה לחכמים שמסתכלים על הכמות ולא על האיכות.

85) אמנם ראה בשיחה הנ"ל אות ג. שבאיסור דאורייתא יודה ר"ש מאחר שאינו אותו הגדר כלל.

86) תענית כז, ב. ועד"ז בביצה טז, א (בשינוי לשון קצת).

וכתבו הראשונים⁸⁷ שזהו הטעם⁸⁸ לתקנת חכמים להריח בבשמים בכל מוצאי שבת בכדי להשיב את הנפש שדואבת על איבוד הנשמה יתירה במוצאי שבת⁸⁹. אמנם במוצאי שבת שחל בו יו"ט אין מברכים על הבשמים - ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר:

הרשב"ם⁹⁰ כתב: "שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כשבת".

ותוס'⁹¹ הקשו: "דאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים (וממשיך) לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה", ומה שאין מברכם על הבשמים ביו"ט שחל במוצאי שבת - "משום דשמחת יום טוב ואכילה ושת' מועיל כמו בשמים"⁹².

ומבאר כ"ק אד"ש (לקו"ש חל"א עמ' 191) שנחלקו בפירוש "נשמה יתירה", שמצינו בזה ב' פירושים:

בזהר⁹³ מפורש דענין "נשמה יתירה" הוא המשכת "נשמה נוספת" מלמעלה ביום השבת.

ובנגלה דתורה מבואר ענין נשמה יתירה באופן אחר - רש"י בפירושו לש"ס (במס' ביצה⁹⁴) מפרש "נשמה יתירה" - "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו"⁹⁵.

ושמענין מהא, שפירוש "נשמה יתירה" אינו במובן הפשוט - נשמה נוספת - אלא מצב נפשי הבא כתוצאה ממנוחת השבת ועונג השבת.

לדעת הרשב"א מנוחת יו"ט היא באותו האופן והסוג דמנוחת השבת⁹⁶, אלא שהיא פחותה ממנה - שינוי ב"כמות". ולכן יו"ט הבא לאחר שבת נחשב כהמשך

87) וברש"י ד"ה נשמה יתירה ביאר שנשמה זו היא מרחיבה דעתו של אדם, ולכן כאשר יוצאת השבת ויוצאת נשמה זו נחלשת דעתו.

88) רשב"ם ותוס' פסחים קב, סע"ב. תוד"ה כי - ביצה לג, ב. שו"ת הרשב"א ח"ג סר"צ. ועוד. וכ"ה בזהר ח"ב רה, ב. ח"ג לה, ריש ע"ב.

89) וכן פסק אדה"ז בשו"ע או"ח ר"ס רצו.

90) פסחים שם. ד"ה ושמואל אמר ינה"ק.

91) ד"ה רב אמר יקנ"ה.

92) וכן כתבו בביצה שם סד"ה הנ"ל "כיון דיש לו מאכלים חשובים וטובים מיישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים".

93) ראה בנסמן הע' 38.

94) טו, א ד"ה נשמה יתירה. וראה דק"ס שם בשינוי לשון.

95) וראה כע"ז בפירושו לתענית כו, ב ד"ה נשמה יתירה (הב') דכ': "שמרחיבים דעתו לאכילה ושת'". וראה עוד בתר"י (לברכות נא, ב) "וטעם הבשמים במוצאי שבת מפני הנפש יתירה שהיתה לו ממנוחת שבת והא מצטער עכשיו כשהלכה אותה מנוחה ממנו ומריח בשמים כדי ליישב נשמתו". וכן בתשובות הרשב"א (ח"ג סר"צ. הובא באבודרהם סדר מוצאי שבת ופירושו): "וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי הטורח והענוי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש".

96) להעיר מפרש"י פסחים מז, ב ד"ה מדאורייתא - דשבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו.

למנוחת השבת (וכדברי הזהר לעיל).

משא"כ לדעת התוס', מנוחת שבת הוי חפצא של מנוחה אחרת, ההבדל בין מנוחת שבת ומנוחת יו"ט אינו רק שינוי בכמות אלא גם שינוי ב"איכות". ולכן מן הדין היו זקוקים לבשמים, אלא דשמחת יו"ט ואכילה ושת' מועילים כמו בשמים (וכדברי הראשונים לעיל).

ואפשר לבאר הצריכות במחלוקת זו:

שהיינו למדים שדוקא בתפילה שהעיקר הוא הכוונה, מסתכלים אנו על ה"איכות" (ש"ץ). וכן בצדקה שיש צורך שיהי' בסבר פנים יפות (ולכן או"ה חוטאים הם). וכן בתחום שבת מסתכלים אנו על האיכות (איסור יציאה חוץ לתחום).

אך בנדו"ד שמא יש להקל ולומר שלא צריך בשמים, מאחר וזהו ענין "רוחני", קמ"ל שאף בזה ישנה מחלוקת "כמות או איכות".

כלומר, ניחא שמצינו שהעיקר במצווה שמתקיימת בכוונה (תפילה) הוא האיכות. וכן במצווה ששלמותה הוא בסבר פנים יפות (צדקה) עיקרה הוא איכות. (וודאי איסור יציאה חוץ לתחום שחמור באיכותו טפי מעונג שבת - אזלינן בתר איכות). אבל במנהג שענינו "להשיב הנפש" - שמא נאמר שהולכים אחר הכמות (שינוי המנוחה) - קמ"ל שאיכות עיקר.

וכן לאידך גיסא, שבתפילה "כמות" עיקר - מאחר שמציאות הציבור הוא ריבוי יחידים (כנ"ל). וכן בצדקה שענינה הוא הנתינה בפועל לעני (וכ"ה בתחומין שישנה אף מצווה של "וקראת לשבת עונג") - "כמות" עיקר.

קמ"ל (הרשב"א) שאף בענינים רוחניים ("להשיב הנפש") "כמות" עיקר.

בירור בגדר דאיתחזק איסורא

הת' שלום הירש שי' גאישטאט
קבוצה 770 בית משיח

א

איתא בריש מסכתין⁹⁷ "עד אחד נאמן באיסורין אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא⁹⁸ דאיתחזק איסורא דאשת איש (ו)⁹⁹הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים".

כלומר - מה שעד אחד נאמן באיסורין הוא דוקא כאשר לא איתחזק איסורא, אך כאשר איתחזק האיסור אין עד אחד נאמן באיסורין (וגם בדבר שבערוה¹⁰⁰).

ונחלקו האחרונים בגדר איתחזק איסורא: רע"א¹⁰¹ לומד שאם מחמת עדותו נתיר איסור, אינו נאמן, והטעם משום שנחשב כדבר המוחזק באיסור. ומביא על כך דוגמא מכך ששליח המעיד קודם הגירושין שגט זה כשר לגרש בו (דנכתב לשמה), ובזה עכשיו אינו מוציאה מחזקתה, דהא גם כפי עדותו עתה, היא אשת איש אלא שמעיד שאפשר לגרשה בגט זה. ודבר זה אינו נגד החזקה שהרי פשיטא שיכול לגרשה בגט כרש. ואעפ"כ נקרא חזקת איסור במה שנידון אחר הנתינה, דמגורשת ע"י גט זה ע"פ עדות העד.

ומביא זאת בטעם להחמיר ולא לקבל עדות של ע"א על בהמה שהגיעה לשמונה ימים¹⁰², כי במה שמעיד שתהי' מותרת אחר השחיטה ואז שיבא להתיר לאכול ע"י עדות העד הזה, מוציאים אותה מחזקת איסור אינו זבוח, בזה גם כן אין ע"א נאמן. וכן

(97) ב. ב.

(98) כאן מדובר על נאמנות השליח המביא גט, שהיא נגד חזקת האיסור של האשה המוחזקת כאשת איש.

(99) גי' ד"ה הכא איתחזק".

(100) גי' ר"נ והוי" (מסורת הש"ס).

(101) עיין תוס' ד"ה "הוי דבר שבערוה" ואכ"מ.

(102) חידושי רע"א יו"ד סי' טו סק"ד ד"ה "אולם".

(102) שאם לא ידוע שכלו חודשי' (ט' לגסב וה' לדקה) אסור משום ספק נפל עד תחילת ליל שמיני (שו"ע

שם ס"ב).

סובר התו"ג¹⁰³ שרק למ"ד שע"א נאמן מן התורה¹⁰⁴ הוא נאמן גם כשמגיעים אח"כ למלקות אך למ"ד שע"א נאמן מסברא¹⁰⁵, לא מהני עדותו להלקות על פיו. ואח"כ מסביר (לפי מ"ד שע"א נאמן מסברא) מהלך הגמ' שמכיוון (שלגמ' דידן) נאמנות ע"א היא רק מדרבנן, ומועילה רק היכא דלא איתחזק, א"כ לא מהני עדותו כשבא אח"כ להתיר דבר שבערוה שצריך שניים (ועיי"ש).

יוצא לשיטתו דהיכא שעדותו תגיע נגד חזקת איסור, נחשב שמעיד נגד חזקת איסור, כדברי רע"א הנ"ל.

בקובץ שיעורים¹⁰⁶ לומד דבכל איתחזק איסורא חסר דבר המתיר (כגון שחיטה, תרומה וכו') אך כשטהרה מגיעה ממילא היינו כשיחסר דבר האוסר לא חשיב איתחזק איסורא¹⁰⁷.

אך בשערי יושר¹⁰⁸ לומד "שאיתחזק איסורא" זה רק כשמעיד על השתנות מאיסור להיתר או להיפך. "לא איתחזק איסורא" זה אף אם בלא דבריו הי' וודאי לאיסור, כל עוד לא מעיד על שינוי מאיסור להיתר. אף שע"י תוסר בגרמא החזקה הקודמת.

ב

ובסגנון אחר קצת: לרע"א איתחזק איסורא זה במקרה כשמעיד (אפי' בגרמא) נגד חזקה, לכן כשמעיד על הבהמה שהגיעה לשמונה ימים והתברר שאינו נפל, הואיל וע"פ עדותו שחיטה תועיל להוציא הבהמה מחזקת "אינו זבוח" אינו נאמן.

לקובץ שיעורים גם אם מוציא את האיסור מחזקתו באופן ישיר, אך הטהרה מגיעה ממילא נאמן¹⁰⁹. ולדוגמא נאמן אדם לומר שהבהמה בת שמונה ימים, כי הימים חולפים מאיליהם, אע"פ שאח"כ ע"פ עדותו (ע"י שחיטה) הבהמה תצא מחזקת לא זבוח.

(103) על הסוגיא ד"ה בתוס' ד"ה הוא דבר שבערוה".

(104) מפנה לרמב"ם בפט"ז מהלכות סנהדרין ה"ו שאיסור ע"פ ע"א לוקין עליו. ולהעיר מהפנ"י על הסוגיא (ד"ה אימר דאמרינן.. לכאורה מוכח) שהסיק "דלרמב"ם הא דמשינן עד אחד נאמן באיסורין לאו מדאורייתא איירי אלא ממעשים בכל יום מייתי ראי", וראה הערת הברוך טעם שם, והחת"ס על הסוגיא.

(105) מפנה לתוס' חולין צו ד"ה פלניא שמשמע שחולקין ע"ז. ולהעיר שמבאר את הסוגיא רק לפי תוס'. אע"פ שבדבריו הזכיר גם את הרמב"ם, ואולי כוונתו שהרמב"ם הכריע כהסוגיא דיבמות פז, ב, דע"א נאמן אף באיתחזק איסורא, ומ"מ יודה שהסוגיא דגיטין נלמדת כנ"ל, כפי תוס' וצ"ע.

(106) על הסוגיא ד"ה תוס' עד אחד ומבואר וכו'.

(107) נראה שכך סבר ח"א בדברי רע"א הנ"ל ד"ה נשאלתי וז"ל "י"ל דלא הוא חזקת איסור כיוון דההיתר ממילא קאתי".

(108) חידושי ר"ש שקאפ על מסכתין ס' א'.

(109) ואולי י"ל שכשהאיסור הוא רק מחוסר זמן (לצורך הטהרה) ולא צריך פעולה המטהרת, אין זה

"התחזקות" וע"א נאמן.

ולשערי יושר כל עוד לא משנה איסור המוחזק באופן ישיר, אין זה התחזקות איסור, ולכן יהי' נאמן גם להעיד על מקווה שיש בו ארבעים סאה אף שע"ז יתיר (בגרמא) את הטמאים שיטבלו בו.

התורת גיטין מזכיר מקרה זה (של המקווה) שנחשב כאיתחזק איסורא. ולכאורה גם הקובץ שיעורים יודה לכך, משום שהתמלאות המקווה לא באה ממילא.

בשערי יושר מביא ראי' לשיטתו (כנגד גע"א והתורת גיטין) מכך שהנידה נאמנת להעיד שערו לה ז' ימים נקיים, (ונלמד מהפסוק: "וספרה לה" היינו לעצמה¹¹¹) אע"פ שאם יהי' ספק באים היו נקיים תשאר על חזקת טומאה, משום שמעיקרא כל זמן שלא נודע בכירור אם יצאה מאיסורה הקודם, וע"א נאמן כי אינו מעיד על איזה השתנות שהרי אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה (ועל הטבילה נאמנת משום דבידה), ואז אף שע"י תוסר בגרמא החזקה הקודמת, (שע"י הנקיים תועיל הטבילה) לא נחשב לאיתחזק איסורא. שלפי"ז יהי' נאמן גם בעדות על הבהמה שהגיעה לשמונה ימים ואינה נפל, אף שבגרמא זה יתיר שחיטתה.

ורע"א בעצמו¹¹² מתייחס לנאמנות הנידה על טהרתה ומסביר שעיקר סברת התוס' (בלימוד מנדה¹¹³) היא שמה שאומרת עכשיו שספרה שבעה ימים נקיים, לא הוי נגד החזקה שמה שמוקדם ראתה דם, הי' קודם השבעה ימים. אותה ראי' לחוד, ממילא מותרת עכשיו כיוון שעברו שבעה ימים נקיים, אלא שבאתה לאוסרה שמה ראתה גם אח"כ, וע"ז לא נתחזקה שתראה עוד, משום הכי לגבי הראי' הקודמת לא מקרי איתחזק איסורא¹¹⁴.

ובקובץ שיעורים מסביר¹¹⁵ בפשטות שטהרת הנדה מגיעה ממילא וצריך רק שיחסר דבר האוסר ולא צריך דבר המתיר וכנ"ל.

110) ואולי יש לבאר את המושג "איתחזק איסורא" דלשערי יושר הדגש הוא באיתחזקות האיסור, וכמבואר לעיל "השתנות מאיסור להיתר". לעומ"ז לרע"א הדגש הוא בעדות שנגד התחזקות (ואפי' בגרמא וכנ"ל) לרא"ו הדגש הוא על התחזקות, אלא שאם היא עוברת ממילא זה מחליש אותה וכנ"ל.

111) תוס' ד"ה עד אחד נאמן באיסורין, מביא פסוק זה כמקור לנאמנות שע"א באיסורין.

112) שו"ע יו"ד שם ד"ה תשובה.

113) לעיל הערה 15.

114) ואולי י"ל שנקודת החילוק ביניהם היא שלשערי יושר במקרה של נדה יש דין כללי של טומאה שנולד מהראי' הראשונה ומתמשך בראיות הבאות. וכיוון שבעדותה שלא ראתה שוב דם יכולה להטהר. סו"ס (בגרמא) כשסרה החזקת טומאה הכללית, סרה החזקה גם מראי' שאינו מוחזקים בה. משא"כ לרע"א אנו דנים על כל ראי' בפ"ע וכשחלפו שבעה ימים נקיים אנו יודעים שיכולה להטהר מהראי' הראשונה, ועדותה היא רק על ההמשך שלא ראתה שוב (וע"כ נאמנת שאינה מוחזקת וכנ"ל).

115) לרא"ו לא משנה המוסגר לעיל (אם דנים על כל ראי' בפ"ע, או שלכל הראויות דין טומאה כללית). דלפיו הנאמנות היא גם נגד חזקה באם חולפת ממילא.

ג

ואולי ניתן למצא בראשונים הסמכתא למחלוקתם הנ"ל: דהר"נ¹¹⁶ כתב (מספרה לה לעצמה נפקא לן דע"א נאמן באיסורין. וכי תימא פירסה נידה עמו במיטה מאי איכא למימר דהא איתחזק איסורא ליתא, דכל שראתה טובלת בסוף שבעה ויוצאת מאיסורא הראשון. אלא מיהו אי לאו דע"א נאמן באיסורין, הי' לו לחשוש שמא ראתה לאחר מיכן זה נ"ל". עכ"ל.

ונראה שלומד כר"א שאנו יודעים שחלפו שבעה ימים, והנידה רק מעידה שלא ראתה שוב דם. משא"כ הרשב"א¹¹⁷ כתב "כיון דדמי' פוסקים ממילא וימי הספירה באים מאיליהם, כחתיכה ספק חלב ספק שומן, חשבינן לה דהשתא דקאמרה טהורה אני לא איתחזק איסורא" ונראה שלמד כמו הח"א (שהובא ברע"א הנ"ל) ששם דגש על ה"ממילא", וכן סובר בקובץ שיעורים¹¹⁸ וכנ"ל.

אך יכול להיות שהרשב"א הולך לשיטתו ביבמות, וכפי שבשערי יושר הזכיר בדבריו ע"פ המבואר בחידושי הרשב"א יבמות (לדף פח) דהא דחשוב איתחזק איסורא הוא רק אם ע"א בא לשנות דין בעיקר החתיכה כמו בשחיטה ותרומה שמשנתנית מאיסור להיתר, אבל אם מכיר בתערובת אף אם הוקבע איסורא לא חשוב נגד חזקת איסור יעו"ש, וגדולה מזה ביארתי וכו". ומפורש שמבוסס על דברי הרשב"א, אלא שמוסיף עליו "וגדולה מזו ביארתי", שאפשר שכוונת הרשב"א בימות היא כמו כאן היינו שאיסור החולף ממילא הוא רק כספק חלב ושומן.

ד

ואולי י"ל שלשיטת השערי יושר ניתן לומר שהגדר ד"לא איתחזק איסורא" נחלק להיכא דלא הי' "שם איסור" וודאי, אלא רק בירור ספק כבספק חלב ושומן, שבזה אפשר שיהי' נאמן מסברא. אך היכא שהעד מסיר חזקה ע"י עדותו (אלא שלא מעיד על השתנות מאיסור להיתר וכנ"ל) מסברא לבד לא יהי' נאמן. ולכן בא הלימוד ד"וספרה לה" שאע"פ שהנדה יוצאת מחזקת שאינה יכולה להטהר ע"פ עדותה, נאמנת (אך זה לא עדות על השתנות מאיסור להיתר). ועד"ז גם בקובץ שיעורים הנאמנות שלא איתחזק כלל היא מסברא, אך היכא שאיתחזק איסורא אלא שהטהרה באה ממילא, הנאמנות נלמדת מסברא¹¹⁹.

(116) על הסוגיא ד"ה עד אחד.

(117) על הסוגיא ד"ה אימר דאמרין.

(118) הח"א שברע"א וודאי שם את הדגש על הטהרות ממילא, ולהבנתי בקובץ שיעורים שגם שם דגש על הממילא, והגדיר זאת כדלעיל שלא צריך דבר המתיר אלא שיחסר דבר האסור.

(119) ולפי כולם היכא דאיתחזק איסורא אלא שבידו לתקן נלמד מפסוק, אך לרע"א נראה דגם היכא דלא איתחזק איסורא צריך פסוק, שהרי לשיטתו הפסוק בנדה, מדבר על נאמנותה היכא דלא איתחזק איסורא,

ואולי ניתן ע"פ יסוד זה (שבלא איתחזק כלל נאמן מסברא, ובאיתחזק שנלחש שעובר ממילא, אינו מעיד על השתנות מאיסור להיתר, בידו נאמן מהלימוד מנדה) לבאר את שיטת רש"י במקור נאמנות ע"ד נאמן באיסורין: שבחולין כתב דע"א נאמן באיסורין "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה, וזבחת מבקרך ומצאנך, ושחט את בן הבקר" ועיי"ש. וביבמות כתב "והא וודאי פשיטא לן דלא סמכינן עלי' (ע"א) כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על ביתו".

וראיתי שכבר התקשו מאי עיקר שיטת רש"י, שע"א נאמן מסברא או מפסוק? אך אולי ניתן לומר בפשטות, שביבמות הגמ' מדברת על ספק חלב ושומן, לכן רש"י כותב סברא, כי כיוון דלא איתחזק כלל צד האיסור, אז מספיקה סברא לסמוך עליו. (ולהוסיף דאיפה שלא איתחזק כלל צד האיסור ישנה סברא הרבה יותר חזקה להתיר ע"ד הענין שאל"כ אין לדבר סוף).

אך בחולין¹²⁰ כשמדובר אודות נאמנות השוחט על סכינו (שאינן בו פגימות) מדהתם איתחזק איסורא, ונאמנות השוחט היא רק כי בידו לתקן, רש"י הביא פסוק (ואף ששם בגמ' איתא שאת הדיקה הראשונה עושים אצל החכם ויוצא ששאר הבדיקות הם לסכין שכבר מוחזק ככשר, (אך בכל שחיטה יש ריעותא לסכין כמבואר שם, וכן) הגמ' אומרת שנגשים בפעם הראשונה לחכם רק משום כבודו, ולולי זאת היינו סומכים על השוחט גם על הבדיקה הראשונה, ונאמנות זו היא רק כי בידו לתקן, ולכך צריך פסוק.

כלומר שלא ראתה שוב דם וכנל".

(120) י.ב. פח, א.

נפק"מ במח' הר"ן והרמב"ן

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

בנוגע להערתי בספר פלפולים להודות לשם ה'¹²¹ בענין שיטת הרי"ף¹²² דבעדי חתימה נמי סגי דמצינו בזה ב' שיטות - שיטת הרמב"ן - דעדי חתימה נמי כרתי (היינו דמועילים מטעם עדי חתימה). ושיטת הר"ן - דאינם מועילים מטעם עדי חתימה אלא מטעם עדי מסירה דכיון שחתמו על עצם ענין הגט (שמורה שהבעל כתבו) ועכשיו נמצא אצל האשה הרי ודאי שהבעל מסרו לה ולכן נחשב כאילו הם מעידים על המסירה.

ומבואר שם שלכאורה אחת הנפק"מ הוא כשהימצאות הגט החתום בעדים ביד האשה הוא ללא ודאות שנמסר מיד הבעל לאשה וטוענת שנמסר לה אבל ללא עדי מסירה: דלשיטת הרמב"ן - ה"ז ספק גירושין (שמא אכן הבעל מסרו לה ועדי חתימה נמי כרתי) ולשיטת הר"ן - הרי אינה מגורשת כלל (אף לא ספק מגורשת), דכיון דאין ודאות ע"י העדי חתימה שנמסר לה ה"ז גט שנמסר ללא עדי מסירה ואינו גט כלל.

ומבואר שם שהדוגמא לזה היא מעבד שחוקק על ידו גט וחתום עדים בכתובת קרקע שנמצא אצל האשה שאין ודאות שהבעל מסרו לה שהרי יכול להיות שהולך מעצמו.

וראיתי להוסיף בזה עוד דוגמא (שאע"פ שהגט החתום נמצא אצל האשה אין ודאות שאכן הבעל נתנו לה) כגון¹²³ שיש שני אנשים בעיר אחת ששמותיהם (ושמות אבותיהם) ושמות נשיהם (ואביהן) שווים ונמצא הגט החתום ביד אחת הנשים דחוששים¹²⁴ שמא הבעל של האישה השני' נתן לה גט זה (או¹²⁵ שהשליכו לאיבוד מדעת בגלל שנמלך לגרש את אשתו, והיא מצאה גט זה).

ויחלקו בזה הר"ן והרמב"ן כנ"ל.

וע"פ המתבאר בהערה הקודמת נראה שבשו"ע נפסק הלכה כהר"ן וכ"ז לענ"ד ולענין מעשה יש לשאול רב הבקי בדיני גיטין.

(121) ע' 193 ואילך.

(122) בכל הבא לקמן ראה שם ובהנסמן.

(123) ראה גיטין דף כד, ב.

(124) רש"י (שם) ד"ה בעדי מסירה.

(125) רש"י (שם) ד"ה הא אמרינן.

נתינת הכסף בגירושין

הת' אורי' שי' סילברמן
תלמיד הקבוצה - 770 בית משיח

א

עיון בהו"א הגמ' שהאישה תתגרש בכסף

במסכת קידושין איתא בגמ'¹²⁶: "ויצאה והייתה מקיש הוי' ליציאה, מה יציאה בשטר אף הוי' נמי בשטר, ואקיש נמי יציאה להוי' מה הוי' בכסף אף יציאה בכסף. . . רבא אמר, אמר קרא: וכתב לה, בכתובה מתגרשת, ואינה מתגרשת בכסף".

כלומר, למדה הגמ' בהו"א שהוקשו כניסה ויציאה זה לזה, ולפיכך הקנין שהי' בשעת הקידושין (כסף) יוכל להתקיים גם בגירושין, אמנם דוחה זאת הגמ' שלמדים אנו שיש להתגרש דוקא על ידי שטר הגט.

ובהו"א זו ראוי לעיין האם מאחר והבעל הוא זה שנותן את הכסף בכניסה, כך על מנת שהיא תתגרש, הנתינה צריכה להיות מידו לידה, או שמא האישה היא זו שצריכה לתת את הכסף לבעל.

ובהסברת הענין יש לומר שהטעם לכך שהאישה צריכה לתת את כסף הגירושין מכיוון שמצינו כתוב במשנה "וקונה את עצמה"¹²⁷, והיינו שאפשר לומר שכוונת המשנה לומר שהאישה היא זאת שנותנת הכסף שהרי היא קונה את עצמה, וכדלהלן.

אך ישנה אפשרות להעמיד את הדברים בצורה שונה ולומר שהאיש הוא האחראי על נתינת כסף הגירושין, והטעם לכך שהרי מצינו כתוב "ויצאה והייתה" וממילים אלו לומדת הגמ' את ההיקש בין הוי' ליציאה, וכמו שבהוי' (כניסה) דבר ברור הוא שהבעל צריך לתת את כסף הקנין, כמו"כ אף ביציאה (גירושין) הבעל הוא זה שצריך לתת את כסף הגירושין.

(126) דף ה' ע"א.

(127) ריש מסכת קידושין.

ב

ביאור הדברים בעומק יותר ועיון עפ"י חקירת האחרונים בגדר הקניין בקידושין ונקיטה שחידוש התורה הוא בשווי הקניין

ובעומק יותר:

כשאדם קונה בית מחברו, דבר ברור הוא שאותו שרוצה לקנות ישלם למוכר את שווי הבית אותו הוא מעוניין לקנות, וכשירצה אותו אדם למכור את הבית בחזרה לא יעלה על הדעת שהקונה הראשון שכעת הוא מוכר, ישלם לאדם אחר בכדי שיקנה ממנו את הבית, אלא דבר פשוט הוא שהאדם שמעוניין לקנות ממנו את הבית ישלם לו את שווי הבית כפי שירצה המוכר, ונמצא שאותו הקונה שקנה את הבית בתחילה מקבל בחזרה את הכסף שהשקיע בהתחלה.

ועפ"ז אפ"ל שכן הוא גבי קידושין שכשהבעל מקדש אישה הוא קונה אותה לעצמו וכשמגרשה צריכה האישה להחזיר את אותו הכסף שבעלה השקיע כשקנה אותה וממילא האישה היא זאת שאחראית להחזיר את הכסף.

אך עדיין יש לעיין בהנ"ל שכבר חקרו אחרונים בהסברת דעת הראשונים בגדר ה'ערך' הנצרך בקניין הקידושין¹²⁸ האם הוא גדר חדש שחידשה תורה בקידושין או שמא חידוש התורה הוא לא בגדר הקנין אלא רק בשוויו, והיינו שהתורה קבעה איזה שווי ראוי לקניין קידושין ואיזה אינו ראוי.

ולפ"ז צ"ל שההסברה הנ"ל גבי כסף הקידושין, לפיו האישה צריכה לתת את אותו הכסף, הוא רק אם נאמר כאופן הב' בחקירה, משא"כ לאופן הא' א"א לומר כן. שהרי אם נאמר כאופן הא', גדר קידושין הוא קניין שחידשה תורה ללא קשר לשווי הנתינה¹²⁹ וממילא לא שייך לומר שהאישה חייבת להחזיר לבעלה את הכסף שאיתו קנה אותה בהתחלה, שהרי מעשה הקניין הוא פועל את הכניסה וממילא פועל גם את היציאה.

אולם אם נאמר כאופן הב' שהחידוש של התורה הוא בשווי הקניין, מובן שאפ"ל שהאישה מחויבת להחזיר את שווי ההשקעה של הבעל שאיתו קנה אותה¹³⁰, וממילא היא צריכה לתת את אותו הכסף מיידה לידו ורק בזה נפעל ענין הקידושין.

128) ראה פני יהושע לתוד"ה שווה פרוטה קידושין ב, א והרחיב בזה ב'שערי יהודה' סימנים א', ב', ט' – יא.

129) אלא שלאחר שקבעו את עצם הקנין נקבע שיש לתת דבר ממזוני, והוא פרוטה או שווה פרוטה.

130) אלא שלא חילקנו בין שווה פרוטה אחת לכמה פרוטות.

ג

קושיא מפשט לשון המשנה וביאור ע"פ החקירה בגדר גירושין ע"י מיתת הבעל

אך עדיין יש להקשות, שהרי המשנה נוקטת במפורש "קונה את עצמה בשתי דרכים . . . בגט ובמיתת הבעל"¹³¹, ויוצא עפ"ז שישנה אפשרות שהאישה תקנה את עצמה על ידי מיתת הבעל גם ללא החזרת אותו השווי שאיתו בעלה קנה אותה, ואם כן מכאן מוכח שאין האישה האחראית על נתינת כסף הגירושין שהרי ישנה אפשרות שתקנה עצמה גם לולא אותו הכסף.

ואפשר ליישב קושיא זו על פי החקירה¹³² בגדר גירושין על ידי מיתת הבעל, מה פעלה מיתת הבעל שלכן נוצר הגירושין.

שהנה מצד אחד אפ"ל שמיתת הבעל הוא קנין שנוצר באופן טבעי וזה גדרו "קנין" כנ"ל בחקירה המובאת לפני זה, ומצד שני אפ"ל שמיתת הבעל ענינו העדר, והיינו שכל זמן שהבעל חי האישה בשליטת בעלה והוא כדוגמת "ארי" הוא דרביע עלי" וברגע שמת שליטתו של הבעל באישה איננה שהרי הוא איננו וממילא חוזרת השליטה על עצמה לידי האישה.¹³³

ויבואר ממילא שכל הנ"ל יהי אפשר לומר רק כאופן הא' בחקירה הנ"ל שרק אם נאמר שגדר מיתת הבעל הינו קניין יהי אפשר לומר שהאישה אחראית על נתינת כסף הגירושין, משא"כ לאופן הב' ענין זה לא שייך מכיוון שלא התקיים פה שום קנין, והאישה קנתה את עצמה בדרך ממילא.

ד

שיטת תוס' ע"פ המבואר בקובץ שיעורים כאופן הב' בחקירת האחרונים ולפי"ז התירוץ למסקנא

והנה המעיין בדברי התוס' על אתר¹³⁴ ימצא שכתב כאופן הב' וז"ל: "אבל איש שמקדש אישה הכל בא על ידו, בין הקידושין בין הגירושין". עכ"ל. ומדבריו משמע שהבעל הוא זה ששיתן כסף הגירושין, והאישה לא שייכת בענין זה כלל. וכמו שמבאר הקובץ שיעורים¹³⁵ על דברי התוס' שכוונתו היא שהבעל ייתן את כסף הגירושין,

(131) משנה, ריש המסכת.

(132) לקו"ש חיי"ז פי אחרי ע' 200 בשה"יג.

(133) ואפשר להוסיף בענין זה, שכשהבעל מת, מתנתקת אחיזתו באישה, וממילא היא נחשבת כהפקר, ובאותו הרגע שנהיית הפקר קונה את עצמה באופן מיידי.

(134) ד"ה "סניגור יעשה קטיגור" דף ה' ע"א

(135) עמ' קמ"ד, אות כ"ג. (לרב אלהן וסרמן).

והאישה לא שייכת בזה.

ולפי דברי התוס' (כפי המבואר בקובץ שיעורים) יבואר הכוונה בדברי המשנה "וקונה את עצמה" (דלכאורה משמע מהמשנה שהאישה היא זאת שאחראית על נתינת כסף הגירושין) ודין המשנה "וקונה את עצמה", נעשים על ידי גט או מיתת הבעל, בנתינת גט משתחררת האישה מבעלה, ובמילא האישה קונה את עצמה, ובמיתת הבעל, כשמת, השתחרר ממנה, ובמילא האישה קונה את עצמה.

ונמצא, שאותה דרך בה הגירושין מתרחשים על ידי גט, הם מתרחשים על ידי מיתת הבעל שבשניהם אחיזת הבעל מהאישה מתנתקת וממילא קונה את עצמה באופן מידי.

ולפי"ז מסקנת הדברים הם: שיציאת האישה מבעלה ע"י נתינת כסף היא רק על ידי נתינת כסף הגירושין על ידי הבעל ולא האישה, ובפעולה זאת של נתינת הכסף משחרר עצמו מאישה ובמילא האישה קונה את עצמה.

ולא באתי אלא להעיר ולהבהיר את ההו"א בדברי הגמ' בס"ד גבי האישה האם מחויבת היא לתת את כסף הקידושין ומסקנת דברי הגמ' פשוטה שרק הבעל פועל הגירושין.

אגרת קודש כ"ק אד"ש מה"מ עם פענוח וביאור

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

באג"ק¹³⁶ כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח:

"במה שכתב לתרץ קושיית הגרע"א על הר"ן בנדירים עט, א - ע"פ סברת הרשב"א בקידושין נ, א.

צע"ג איך אפ"ל כן דעת הר"ן כיון דפליג הוא עם הרשב"א בהנ"ל. עי' ר"ן בקידושין שם". עכ"ל.

א

ביאור הגמ' והר"ן בנדירים

וביאור דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדא"פ:

דהנה הגמרא במסכת נדרים¹³⁷ מבארת מ"ש "חומר בהקם מבהפר", והיינו, שיש חומרא באופן שבו יכול הבעל לקיים את הנדר של אשתו לבין האופן בו יכול להפר את הנדר שלה.

והחומר שבהקם הוא, ש"קיים בלבו קיים הפר בלבו אינו מופר (והיינו חומר בהקם מבהפר)". והיינו, שאם אדם החליט בלבו לקיים את הנדר, ה"ז מקויים, אע"פ שלא הוציא זאת בדבורו ("קיים אין יכול להפר" (אא"כ נשאל לחכם על הקמתו)). אבל אם החליט בלבו להפר את הנדר, אי"ז מופר, ואם ירצה אח"כ יוכל לקיים את הנדר (אע"פ ש"הפר אין יכול לקיים", כיון שלא הי' כאן הפרה מלכתחילה).

ומפרש הר"ן שם¹³⁸ שהמקור לכך הוא מזה שאם הבעל שתק כל יום שמעו, שהנדר קיים, ומה הסיבה לכך, שאחרי שעבר יום שמועה ולא הפר, ודאי רוצה בקיומו. ואע"פ שזה הי' רק בלבו ולא הוציא זאת בפיו, מ"מ זה נחשב קיום "אלמא כל שבלבו

(136) חלק י"ד עמוד ת"ק, הובא גם בלקו"ש חכ"ח בהוספות לפ' מטו"מ.

(137) עט, א (ובפרש"י).

(138) ד"ה הפר בלבו,

לקיימו סגיו". וא"כ כל מה שצריך שיעבור יום שמועה, זה רק משום "דעד דערבא שמשא לא מוכח מידי שיהא רוצה לקיים, דדלמא בתר הכי מפר לה", היינו, כדי שלנו יהי' ודאי שהוא קיים בלבו זהו רק מתי שעבר יום שמועה, שאז גם אם יגיד שהוא לא רצה לקיים הוא לא יהי' נאמן, כי מוכח הדבר שרצה לקיים, שלכן לא הפר כל יום שמעו.

אבל מ"מ מוכח מכאן שלא צריך קיום בפה, אלא מספיק קיום בלב, שאם הי' צריך דוקא קיום בפה, מדוע שעבר יום שמעו הנדר קיים, ע"פ שאנו יודעים שרצנה בכך, אבל הוא לא הוציא זאת בדיבור, אלא עכצ"ל שההקמה חלה גם בלא דיבור.

ואומר הר"ן, ש"מינה, דכל שקיים בלבו קיים לאלתר, דהוה לי' כאילו עבר יום שמועה". והיינו, שכל מה שאנו צריכים שיעבור יום שמועה, זה כדי שמעצמנו נדע ודאי שרצה לקיים, אבל אם נתברר לנו שקיים בלבו, אפי' באמצע היום, "קיים לאלתר", כיון שקיום לא צריך דיבור, ומספיק שיהי' בלב (כדמוכח מכך שבעבר יום שמעו זה קיים אע"פ שלא יצא בדיבור).

והיינו¹³⁹, שאדם שרוצה להפר ביום שמעו, אחרי שכבר שתק בלבו ונתכוין לקיים לאלתר בשעת השתיקה, ה"ז קיים ולא יכול להפר אח"כ (משא"כ אם הפר בלבו, יכול לקיים אח"כ).

ב

קושיית הגרע"א על הר"ן שם

ומקשה הרעק"א¹⁴⁰ על הר"ן, איך אפשר ללמוד משתיקה ביום שמעו שמקיימת, לכל קיים בלבו קיים, והרי בשתיקה לאחר שעבר יום שמעו ה"ז "מוכח וגלוי לכל", "דאנו דנין דמוכח שהוא רוצה בקיומו של נדר וגלוי לנו כוונתו", ולכן הוו דברים שבלב דברים, אבל בקיים בלבו "שאינו גלוי לכל", "הוי ככל דברים שבלב דלא מהני"!? ומסיים בצע"ג.

והיינו, שמה המקור לדין הברריתא שקיים בלבו קיים, אדרבה "דברים שבלב אינם דברים" וצ"ל הדין שאע"פ שקיים בלבו יוכל להפר אח"כ.

ושאני הא דשתיקה כל יום שמעו שמקיימת, אע"פ שלא הוציא הקיום בשפתיו, מכיון ששם זה "מוכח וגלוי לכל". גלוי לנו כוונתו", וה"ז לא בכלל דברים שבלב.

וכמו ב"מברחת", אשה שכתבה כל נכסי' לא' כי רצתה להתחתן (ולא רצתה שבעלה יירש כל נכסי'), שהדין הוא שאם בסוף היא לא מתחתנת הנכסים חוזרים

(139) רמב"ם הל' נדרים פ"ג הי"ט, שו"ע יו"ד סימן רל"ד סעיף מ"א.

(140) בגליון הש"ס נדרים שם.

טלי' אע"פ שנתנה אותם בלי תנאי, כי ידוע לכל שאדם לא מפקיר נכסיו סתם, וודאי לא נתנה אלא על דעת שתתחתן, ולכן אם לא התחתנה ה"ז חוזר. ולא אומרים כאן "דברים שבלב אינם דברים" כיון שכאן זה מוכח וגלוי לכל, ונחשב כ"דברים שבלבו ובלב כל אדם" דהווי דברים.

ועד"ז כאן ששתיקה כל יום שמעו ה"ז מוכח וגלוי לכל שרצה לקיים, דאל"כ למה לא הפר? ולכן זה לא נחשב דברים שבלב. אבל קיים בלבו לאלתר באמצע יום שמעו, שאי"ז מוכח וגלוי לכל, דהרי זהו זמן שעדיין יכול להפר, א"כ הוי ככל דברים שבלב שאינם דברים! וא"כ גם בקיים בלבו הדין הי' צ"ל שיוכל לקיים אח"כ, ומדוע קיים בלו קיים!?

ג

התי' מהרשב"א בקידושין ודחייתו לשיטת הר"ן

והנה, כ"ק אד"ש במכתב הנ"ל עונה לרב אליעזר דוד בראנד על מה שניסה לתרץ קושיית הגרע"א הנ"ל:

דהוא רצה לתרץ את קושייתו העצומה של הגרע"א מסברת הרשב"א¹⁴¹ שאומר שכל מה שדברים שבלב אינם דברים זהו רק מתי שהם באים לסתור מה שנאמר בפיו, אבל דברים שבלב שלא באים לסתור שום דבר, ה"ז דברים ומועיל, וכמו שאדם תורם במחשבה וזה מועיל, אע"פ שלא הוציא בדיבורו כי לא הי' שם שום דיבור סותר.

וא"כ מובנים בפשטות דברי הר"ן שאם קיים בלבו קיים לאלתר, שאע"פ שזה רק בלבו ולא בשפתיו, כיון שזה "דברים שבלב" שלא סותרים שום דיבור אחר מפיו, על כן הם מועילים והקיום חל.

[ויל"ע לפ"ז למה בהפר בלבו זה לא מופר, הרי אין שום דבר שסותר את דבריו, ויש לתרץ (לביאור זה, ולשיטת הרשב"א שם) שזה גופא מה שלומדים מהפסוק, ש"יהיב לי' רחמנא כל ההוא יומא להפרה", היינו, שגם¹⁴² אם יפר בלבו יוכל לחזור בו כל היום. ובזה יובן מה שהר"ן (לביאור זה, או להרשב"א) רוצה ללמוד את מה שקיום בלבו מועיל מהפסוק דשתיקה ביום שמעו, אע"פ שלכא' לא צריך פסוק כי זה כבר ידוע שכאן דברים שבלב מועילים (מתרומה וכדו'), אלא עכצ"ל שהפסוק בא בעיקר בשביל ללמד על ההפרה ששם לא מועיל הפרה בלב¹⁴³].

141) קידושין ג, א.

142) בנוסף לכך שלומדים מהפסוק שלאחרי ששקעה השמש מוכח וגלוי לכל שלא הפר אלא קיים, ומקויים מלבו בלבד.

143) ושעפ"כ (שבהפרה לא מועיל) יועיל בקיום, לאחר יום שמעו, וכבהערה הקודמת.

וע"ז עונה לו כ"ק אד"ש מה"מ שאף שזו תשובה נכונה לעצם הקושיא דרעק"א, אך אי"ז תשובה למה שהרע"א מקשה זאת על הר"ן, כי תי' זה לא מתרץ את הר"ן שלא סבירא לי' הך סברא דהרשב"א שדברים שבלב מועילים אם אין שום דבר שסותר אותם, אלא ס"ל (לר"ן) שגם בדברים שבלב שאין מי שיסתור אותם, מ"מ 'אינם דברים' עד שיהא מוכח וגלוי לכל¹⁴⁴.

והראי' שהר"ן לא ס"ל סברא זו דהרשב"א, היא שלבד מה שאינו מזכיר סברא זו כלל, הנה הרשב"א כתב זאת לתרץ מדוע האומר "אהא" ונזיר עבר לפניו ה"ז נזיר, והרי מה שאמר בפיו הוא רק "אהא" וכונתו להיות נזיר זה "דברים שבלב"?

והרשב"א תירץ שזהו משום שכאן הדיבור לא סותר דבריו שבלב, לכן הוי דברים¹⁴⁵! וכמו שהביא מתרומה ועוד, ע"ש.

אך הר"ן תירץ תי' אחר שזה מדין 'ידות' בנזירות ונדרים, שדיבור מקוצר מועיל¹⁴⁶.

ומובן מדבריו, שלולא דין 'ידות' לא הי' זה מועיל מצד עצם 'דברים שבלב' כי 'דברים שבלב אינם דברים' הוא גם במקרה כזה שאין דיבורו סותר לפיו, ולא כהרשב"א.

ובפרט, שדברים שבלב דברים, אומר שם הר"ן, זהו רק שהענין מוכיח שלכך נתכוון, שאז זה דברים שבלבו ובלב כל העולם דהוו דברים, משא"כ כאן שאין הענין מוכיח מתוכו אי"ז דברים שבלב אע"פ שלא סותר שום דבר.

והדרא קושיית הגרע"א למקומה, כיון שלהר"ן יש לזה דין 'דברים שבלב אינם דברים' מהיכן למד שקיים בלבו קיים, והרי זה דברים שבלב?

ונסיים בלשון הגרע"א וכ"ק אד"ש מה"מ, וצע"ג.

144) נלהעיר, שלשונות הגרע"א בקושייתו דומים ממש ללשונות הר"ן בקידושין, ויובן ע"פ המכתב משום דהקושיא על הר"ן היא לשיטתו.

145) ומה שצריך שיאמר "אהא" ושיהי' נזיר עובר לפניו, הוא בדא"פ לכאו' כדי שהי' נאמנות שאכן דברים אלו היו בלבו, שאז דברים שבלב מועיל אם אין דיבור הסותר אליו.

146) עיין באנציקלופדי' תלמודית ערך ידות.

ביטול גט באמצעות הטלפון¹⁴⁷

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

א

חקירה בדין ביטול בטלפון

איתא במתניתין¹⁴⁸: "השולח גט לאשתו, והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח, ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא - הרי זה בטל; קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח, ואמר לה גט ששלחתי לך בטל הוא - הרי זה בטל . . . בראשונה הי' עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, מפני תיקון העולם".

וכן נפסק בשו"ע¹⁴⁹: "לכתחילה אין לו לבטלו אלא בפני השליח עצמו או בפני' אבל בדיעבד אפילו בטלו שלא בפני', מבוטל, והוא שיבטלנו בפני שנים".

והנה בזמנינו ישנם דרכים להעביר מידע מאחד לחבירו גם ללא מפגש פיזי, כגון באמצעות הטלפון וכיו"ב, ויש לחקור האם מי שמבטל גט בב"ד¹⁵⁰ שלא בפני האשה ומעביר לה בו בזמן המידע על ביטול הגט בטלפון¹⁵¹ וכיו"ב, נחשב כביטול בפני האשה.

ב

צדדי הדיון ע"פ מחלוקת ר"י ור"ל

במבט ראשוני ניתן לומר, ששאלה זו תלוי' בטעם התקנה לבטל בפני האשה או

147) הערה כללית: כפשוט שלא באנו בזה לפסוק הלכה אלא לדון בנושא ע"פ הנראה לנו מהסוגיא הנלמדת ואין לסמוך ע"כ כלל להלכה למעשה.

148) גיטין לב, א.

149) אהע"ז סי' קמ"א סעי' ס.

150) איברא שיש לחקור גם על עצם הביטול בפני בי"ד האם הוא יכול להיעשות באמצעים טכנולוגיים.

151) כפשוט שהמדובר הוא באופן שלא ניתן להתבלבל ולהסתפק באמינות הדבר, כגון בשיחת זום עם סימנים מובהקים וכיו"ב.

השליח דוקא, דבגמרא¹⁵² מצינו בזה מחלוקת אמוראים: "מאי מפני תיקון העולם, ר' יוחנן אמר: מפני תקנת ממזרים (אם יבטלו שלא בפני' חוששים שהאשה לא תדע מכך ותנשא באיסור ויהיו ממזרים¹⁵³), ריש לקיש אמר: מפני תקנת עגונות (דאצרכיני' לילך אחריי או לשלוח שליח והוא לא יטרח בכל אלה בשביל לעגנה - רש"י)".

ובנוד"ד, אם טעם התקנה הוא משום תקנת ממזרים, א"כ כאשר האשה סו"ס יודעת מביטול הגט (ע"י הטלפון) כבר אין חשש. אך אם הטעם הוא משום תקנת עגונות, ורוצים להקשות על ביטול הגט - מובן שגם באופן כזה עדיין שייך לגזור שיהי' בפני' באופן פיזי דדוקא כך יש טורח ממש¹⁵⁴.

ועפ"ז, כיוון שלהלכה נפסק כשיטת ר"י - שהרי הוא סובר כר' נחמן¹⁵⁵ שנפסקה ההלכה כמותו¹⁵⁶, לכאורה ביטול כזה יחשב כפני האשה.

ג

שיטות רש"י והתוס' בזה

הנהגה לשיטת התוס'¹⁵⁷ דגם לר"י יש לו הטעם דתקנת עגונות לכאורה ליתא להנחה זו¹⁵⁸.

אך לשיטת רש"י בריש פרקין¹⁵⁹ שהביא חשש זה דתקנת ממזרים גם כאשר מבטל בפני שלושה, כתבו האחרונים¹⁶⁰ דס"ל דלר' יוחנן לית לי' תקנת עגונות כלל, וגם כשמבטל בפני שלושה¹⁶¹ חושש לתקנת ממזרים (בלבד)¹⁶², הרי שלשיטתו ישנו

(152) שם לג, א.

(153) ע"פ פרש"י.

(154) אך להעיר ממה שהביא הרשב"א כאן בשם הירושלמי "מאן דאמר שלא תהא יושבת עגונה סבורה שביטול הוא לא ביטול". היינו שגם להשיטה שהוא תקנת עגונות העיקר הוא שתשמע האשה. (ראה אבנ"מ כאן הטעם שרש"י ותוס' הכא לא פירשו כהירושלמי).

(155) כדברי הגמרא כאן שסידו שיטתו מפני שמספיק שבבי"ד שמבטל בפניהם יהיו שנים בלבד.

(156) כנ"ל בשו"ע שדי לבטל בפני שנים וא"צ שלושה דוקא.

(157) לג, א ד"ה ובי תרי לית להו קלא.

(158) אלא שעדיין ניתן לומר בדוחק עכ"פ שמה שכתבו התוס' דאית לי' תקנת עגונות הוא רק בתור טפל, כלומר: עיקר התקנה הוא משום תקנת ממזרים אלא שלא תיקנו שיבטל בפני שלושה משום תקנת עגונות, אך אם לא הי' חשש דתקנת ממזרים לא היו אוסרים לכתחילה רק משום תקנת עגונות.

(159) ד"ה בראשונה וד"ה מפני תיקון העולם.

(160) פנ"י שם.

(161) ועדיפא מינה מצינו בשיטת רש"י (קידושין יב, ב ד"ה ועל דמבטל גיטא) דשייך תקנת ממזרים אף כשמבטל בפני השליח. וז"ל "השולח גט לאשתו והגיע בשליח ואמר לו גט שננתית לך בטל הוא דילמא לא ידעי לי' אינשי דבטלי' קודם שיבא לידה ושמא יתנו השליח לאחר שבטלו ותנשא בו".

(162) וי"ל דרש"י לשיטתו שגרס לקמן (לג, א ד"ה ה"ג) בהחשש דתקנת ממזרים: "ה"ג - ובי תרי לית להו קלא ולא ידעה דבטלי' ואזלה ומינסבא" והשמיט התיבות "לא שמעה" (שבגירסת הגמרא אצלינו) דמדגיש שיטתו דחשש ממזרים קיים תמיד ואף בשלושה כנ"ל ועד"ז קיים חשש זה גם כאשר יתכן שהאשה שמעה אודות הביטול אך עדיין חסר בידיעה הבנה והכרה שלה בזה וסו"ס קיים חשש ממזרים.

לחילוק הנ"ל.

[והנה לכאורה הי' ניתן לומר שגם מצד 'תקנת עגונות' די במה שמבטלו 'בפני' באמצעות הטלפון, דניתן לבאר שה'טורח' שישנו כאשר הוא בפני' (ובכך נמנעת תקלת העגונות) אין זה טורח ההליכה לאישה¹⁶³ אלא הטורח הנפשי של המבטל שכאשר מבטל בפני' גורם לו למאמץ נפשי שמוכיח על כוונתו ונותן תוקף לביטולו¹⁶⁴. ולכאורה גם כאשר מבטל בפני האשה בטלפון ישנו 'טורח' זה¹⁶⁵.

אך מדברי רש"י גבי תקנת עגונות מוכח שלא כן, דכתב: "דאצרכיני לילך אחריו או לשלוח שליח והוא לא יטרח בכל אלה בשביל לעגנה", הרי להדיא שהטורח הוא כפשוטו לילך אחריו או להטריח שליח לילך אחריו¹⁶⁶].

ד

יחס ביטול הטעם לביטול התקנה

חשוב להבהיר:

פשוט שתקנת ר"ג חלה גם כאשר לא שייך הטעם שמחמתו נגזרה, וככלל

וע"ד מ"ש התוס' הכא (ד"ה ובי תלתא אית להו קלא בסופו) ד"הכא בעינן גילוי מילתא טפי". כלומר, כפשוטו שסיבת תחילת התקנה הוא מפני שבשנים קיים חשש ממזורים באופן תקיף, אך לאחר שכבר גוזרים 'מרחיבים' את הגזירה שתהי' בכל אופן שאין וודאות מוחלטת שלא שייך חשש ממזורים. וא"כ היא ששיכת אפי' בשלושה ואפי' בפני שליח.

וע"פ יסוד זה ניתן להסביר ענין נוסף, דהנה התוס' (קידושין שם ד"ה ועל דמבטל גיטא) הקשו על שיטת רש"י הנ"ל בקידושין (דאיתא לתקנת ממזורים אפי' כשמבטל בפני האשה): "ולא נהירא דאין סברא לומר שיתן לה השליח כיון שהוא מוחה בו דאטו ברשיעי עסקינן" ובמגיד משנה (גירושין פ"ו הכ"ו) הוסיף דיש שהקשו "ועוד דאדרבה לשליח הי' לו להלקות שהוא מכשילה", וע"פ הנ"ל אולי ניתן לבאר דמה שרב מנגיד הוא בתור תוספת והרחבה על תקנת ממזורים שתהי' בכל אופן ממש (גם כשביטל בפני השליח) דהרי סו"ס אין וודאות מוחלטת שלא יהי' החשש ממזורים (ולהעיר שברמב"ם (שם פ"ו הט"ז, שם הכ"ו) לא הביא תקנת ר"ג אלא רק הא דרב מנגיד, ובפשטות ד'תקנת רב' מרחיבה וכוללת תקנת ר"ג) וע"ד מה שלא מחזירים גט אישה הנמצא כל עוד אין סימן מובהק ממי הוא נפל (רמב"ם הל' גזילה ואבידה פי"ח ה"ו).

ואם ננים הדברים הרי שרש"י והתוס' לשיטתיהו אזלי במחלוקתם כאן האם שייכת תקנת ממזורים כשמבטל בפניג'. ודוק.

ולהעיר עוד ממה שכתבו האחרונים ברמב"ם כאן (הט"ז) דמשמע מלשונו שאף ביטול גט בפני האשה הוא לא לכתחילה ממש ואולי יש לקשר להנ"ל.

163) כדמשמע גם מזה שיכול לשלוח לה שליח אף שאין זה טורח לשולח (כדברי הגמרא בדף ל"ב ע"א "איהו הוא דלא טרח אדעתא לצעורה, אבל שליח דלא איכפת לי' כי טרח").

164) ראה מ"ש הרמב"ן כאן (לב, ב ד"ה ורב נחמן אמר) בטעם לכך שבפני האשה א"צ בפני שניים שהוא משום דהוי דיבור אלים בפני האשה. וע"ד הכלל "כל מלתא דמתעבדא באפי' בי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה" (לקמן לג, ב. וראה רש"י שם). וגם כאשר מבטל בפני השליח ישנו ל'טורח' זה דסו"ס מראה על אמיתית כוונתו.

165) אלא שניתן לומר שגם ב'טורח' זה אינו דומה בפני' באופן פיזי לבפני' באופן וירטואלי כפשוטו.

166) ואין זה סותר להנ"ל בדף ל"ב ע"א דפשוט שכוונת הגמרא שבמקרה זה ישנו פחות טורח ולא שאין טורח כלל, וכלשון רש"י שם "ומשום טירחא דשליח אחרון לא איכפת לי'".

הידוע¹⁶⁷ ש"כל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו" אפילו אם בטל הטעם.

אלא שיש לומר לכאורה, שכיוון שטעם התקנה הוא משום תקנת ממזרים, גם כל גדר התקנה הי' שהאשה תשמע על כך, ולא דוקא שיהי' בפני' באופן פיזי ממש. וכפי שניתן להבין מהלשון "התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן"¹⁶⁸, היינו רק שלא יהיו עושים באופן שיביא לתקלה, אך לא תיקן כיצד בדיוק להימנע מתקלה זו.

וגם אם לא נאמר כן, עכ"פ יהי' נפק"מ מדיון הנ"ל לשיטת הסוברים¹⁶⁹ שכאשר התקנה הייתה מתחילתה באופן שניכר טעמה אזי כאשר בטל הטעם בטלה התקנה. ועוד ישנם הסוברים¹⁷⁰ שכאשר בטל הטעם (הגם שלא בטלה התקנה לחלוטין) עכ"פ אין צריך בי"ד גדול יותר ע"מ לבטל התקנה. ולכו"ע ביטול הטעם¹⁷¹ מצטרף לשיקול וההכרעה להקל בזה¹⁷².

וכבר הקדמנו שלא באנו בזה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

167) ביצה ה, א-ב. רמב"ם ממרים ב, ב. ראה בארוכה אנציק"ת ע' דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. 168) דלא כבשאר התקנות שנשנו בהמשך הפרק שנשנו בלשון חיובית, כגון: "התקין ר"ג הזקן, שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו . . . מפני תיקון העולם" (לד, ב). "התקין רבן גמליאל הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה". "העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם". "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם" (שם).

169) רדב"ז בפ' לרמב"ם שם. ובפרט בנידו"ד שאין זה ביטול התקנה באופן כללי אלא לומר שבמקרה זה הפרטי אינה שייכת (וצ"ע אם אכן יש לחלק כך).

170) ארצות החיים להמלבי"ם סי' ט סוס"ק מא, עי"ש בכמה ראיות.

171) גם אם נאמר שצריך בי"ד גדול יותר.

172) ראה לדוגמא רמב"ם הל' תפלה ונ"כ (פי"ד ה"ב) "וכהן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכפורים הואיל והדבר ידוע שאין שם שכרות הרי זה נושא כפיו ואין מורידין אותו מפני חשד שלא יאמרו פסול הי' לפיכך הורידוהו". היינו שאף שביטול הטעם (דשכרות) ביום הכיפורים לא מהני להקל בזה (כמש"ש בה"א), כאשר מצטרף עוד טעם (דחשד) מקלים.

הצעת ביאור בסוגיית 'חוזר ומגרש בו'

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן (כפ"ח)
 הת' שלום רפאל שי' מזרחי
 קבוצה - 770 בית משיח

א

גבי גט שהבעל ביטלו כשהי' ביד שליח קודם שבא ליד האשה הסתפקו בגמ'¹⁷³:
 "איבעי' להו: חוזר ומגרש בו (בגט) או אינו חוזר ומגרש בו? רב ששת אמר: אינו חוזר
 ומגרש בו, ורב נחמן אמר: חוזר ומגרש בו, והלכתא כר"נ".

והיינו שכאשר ביטל את הגט פוסקים שביטל רק את שליחות השליח לתת את
 הגט לאשה, ולא שביטל את שטר הגט, ולכן ניתן להשתמש בגט זה אח"כ אם ירצה
 לגרשה.

והנה, בפשטות סיבת הספק האם חוזר ומגרש בו או לא, הוא משום שאנו
 מסתפקים בכוונתו של האדם - האם התכווין לבטל את הגט או שהתכווין לבטל את
 השליחות. ופסקינן כר"נ והיינו שנוקטים שלא התכווין לבטל את הגט אלא רק לביטל
 את השליחות¹⁷⁴.

אמנם קשה לומר כך, שהרי לפי"ז אין מובנת כלל קושיית הגמ' (על הא דפסקינן
 כר"נ) מכך שבקידושין¹⁷⁵ פסקינן הלכתא כר' יוחנן גבי "האומר לאשה התקדשי לי
 במעות אלו לאחר שלושים יום" וחזרה בה בתוך שלושים - שהקידושין בטלים, ומכך
 רצו להוכיח בסוגיין שגם בגט שביטלו - הגט מתבטל, ודלא כר"נ שאמר ש'חוזר
 ומגרש בו'.

ולכאורה אם כל הספק (וממילא המח' בין ר"נ ור"ש) בגמ' הוא מה כוונת האדם
 (לבטל השליחות או הגט) - כיצד ניתן ללמוד מקידושין לגט? והרי במקרה בקידושין
 - לא היו קידושין ע"י שליח, וממילא וודאי שהיא רוצה לבטל את הקידושין עצמם,
 ואילו בנדו"ד (בגט) מדובר שיש ספק האם ברצון הבעל לבטל את השליחות או את
 הגט, וא"כ אין כל סתירה בכך שפוסקים שכוונתו הייתה לבטל את השליחות ולא את

(173) גיטין לב, ב.

(174) ומה שאומר 'גט זה בטל הוא' י"ל בפשטות שמה שנוגע לאדם הוא שאשתו לא תתגרש ממנו ולכן
 משתמש בלשון כללית של ביטול גט, אמנם בפשטות עושה זאת ע"י שמבטל את השליחות.

(175) נט, ב.

הגט, ומה קשה מהגמ' בגיטין¹⁷⁶?

ולכן י"ל שמלכתחילה ספק הגמ' אינו מה כוונת האדם ביטול הגט - שהרי ברור שאם הי' חפץ לבטל את השליחות הי' אומר 'שליחותך בטילה' וכיו"ב, אלא וודאי שברצונו לבטל את הגט עצמו, והספק הוא בע"א וכלדקמן.

ב

וי"ל בזה: ספק הגמ' מלכתחילה הוא האם יש בכוחו של הבעל לבטל את הגט או לא, שהרי למרות שלכ"ע 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'¹⁷⁷, הרי שכיוון שבגט המעשה עדיין לא הושלם - שהרי הגט עדיין לא הגיע ליד האשה - לא חשיב מעשה גמור¹⁷⁸. ובזה חולקים ר"נ ור"ש - האם המעשה של כתיבת הגט (על אף שלא הושלם) יכול להתבטל ע"י דיבורו (כיוון שלא חשיב מעשה גמור - ר"ש) או שגם מעשה זה לא יכול להתבטל ע"י דיבורו (כיוון שחשיב מעשה - ר"נ).

ופסקינן כר"נ - שהגט לא מתבטל, אלא השליחות מתבטלת.

ולמרות שלכאורה לא דיבר כלל על ביטול השליחות, ומדוע שתבטל?

י"ל: כשאמר 'גט זה בטל הוא' טמון בזה שגם השליחות בטילה (שהרי אין שליחות בלא גט כשר), ולכן למרות שלא מקיימים את דבריו לענין הגט (- כיוון שאין בכוחו לבטלו), הרי שמקבלים את דבריו לענין ביטול השליחות - (שבכוחו לבטלה שהר"ז רק דיבור).

ולפי"ז מובנת הקושיא מדעת ר' יוחנן בקידושין:

דהרי שם מדובר שהאשה קבלה קידושין ע"י מעשה - נתינת המעות, ובכל זאת בכוחה של האשה לבטל את הקידושין - למרות שהם קבלו כבר תוקף של מעשה נתינת המעות, וא"כ עד"ז צ"ל בגט - שלמרות שהי' מעשה של כתיבת הגט, בכל זאת ניתן לבטלו, ודלא כדעת ר"נ שא"א לבטל את הגט?

והיינו שלפי"ז יוצא שגם בסוגיא בקידושין וגם בביטול גט מדובר על אותו סוג מעשה - בשתייהן המעשה עדיין לא הושלם¹⁷⁹ (גירוש האשה - בגט, וקידושין - ע"י המעות), וא"כ כיצד במקום אחד פוסקים שניתן לבטל (כר"י בקידושין) ובשני - שלא

176) וכן לפי"ז קשה בתי' הגמ' 'התם (בקידושין) דיבור ודיבור הוא הכא (בגט) נהי דבטיל לשליחותא - גיטא גופא מי קא בטיל" - והרי מה נוגע זה ששם זה 'דיבור ודיבור' (וכאן לא) לענין הכוונה?

177) ראה בקידושין שם.

178) תוס' ד"ה רב ששת.

179) ואדרבה בקידושין שם לכאורה י"ל שהמעשה יותר חזק, שהרי בגט הוא מחוסר נתינה ליד האשה, ואילו בקידושין המעות כבר ניתנו לידו, וזה רק מחוסר זמן - שיעבור השלושים יום - ובכל זאת מתבטל מעשה זה, וא"כ כ"ש שצ"ל כך בגט שמחוסר מעשה יותר.

ניתן לבטל (כר"נ בגיטין)?

וע"כ מתרצת הגמ': "התם (בקידושין) דיבור ודיבור הוא, הכא (בגט) נהי דבטיל לשליחותא - גיטא גופא מי קא בטיל".

והיינו שבאמת גם בקידושין מעשה נתינת המעות לא מתבטל, אמנם יש הבדל גדול בין מעשה גט למעשה נתינת מעות:

במעשה נתינת מעות - במעות מצ"ע אין שום תוכן של קידושין - שהרי כל אדם יכול לתת לכל אשה בעולם כסף והיא לא תתקדש לו בזה, אלא שבזה שלפני נתינת המעות האשה התרצתה בדיבור לקידושין - המעות מקבלים תוכן של קידושין. אמנם בעת שהאשה חוזרת בה ומבטלת בדיבור את ההתרצות שלה לקידושין - המעות מאבדים את התוכן שלהם ממילא, ולכן על אף שמעשה נתינת המעות לא מתבטל - הרי שכיוון שהאשה ביטלה את ההתרצות לקידושין - כבר אין במעות שום תוכן של קידושין, וממילא הקידושין בטלים.

משא"כ במעשה כתיבת גט - אחרי שציווה לכתוב את הגט לשמה אזי בגט עצמו יש תוכן של גירושין (בשונה ממעות שאין בהם תוכן של גירושין), ולכן הגם שמגלה שהוא אינו רוצה יותר בגט - הרי שכיוון שאין בכוחו לבטל את המעשה של כתיבת הגט, לכן ניתן לחזור ולגרש בו.

הערות בנושאים שונים בחסידות

הת' עוז שי' הלוי גת
קבוצה - בית משיח 770

א

ההפרש שבין 'השתלשלות' ל'ירידה'

במכתב משנת ה'תשי"ב¹⁸⁰ כותב כ"ק אד"ש מה"מ הלשון "הבריאה היא ירידה והשתלשלות ממעלה למטה". ועל מילות 'ירידה והשתלשלות' מעיר בשוה"ג: "השתלשלות - מהחכמה ואילך. ירידה - מאוא"ס לחכמה. בכללות יותר: השתלשלות - לאחר הצמצום. ירידה - עד הצמצום".

[ויעויין גם לקו"ש חט"ו (עמ' 4-473) בנוגע להרכבה והתחלקות (השתלשלות) באור שקודם הצמצום].

וראיתי לנסות להמחיש בדרך אפשר את ההפרש (בין ירידה להשתלשלות) באמצעות משל גשמי¹⁸¹:

אבוקה המאירה את חלל החדר על כלל חוריו וסדקיו - פשוט שאין להשוות עוצמת האור הסמוך לשלהבת לכמו שהוא בקצה החדר. הסיבה הפשוטה לכך היא משום שלהאור שבקצה החדר אין מגע ישיר עם מקורו (השלהבת). 'אביו' של אור זה הוא האור הסמוך יותר לשלהבת, אשר אור זה עצמו נמצא מהאור הסמוך יותר וכן הלאה¹⁸².

ולמרות כן, בעת הידלק האבוקה יואר כל החדר בלא שום שהיה¹⁸³. שהרי מחמת פשיטותו של האור¹⁸⁴ לא ניתן 'למספר' את חלל החדר ליחידות אור. שהרי אף שהאור הסמוך לאבוקה ממציא אור בעצמו - אין זה משלו, שהרי בהיותו אור, אין לו שום מציאות מלבד גילוי מקורו - השלהבת. ושמילא מובן, שבהסתכלות ענינית ומהותית

(180) מ"י"ט אייר - ל"ד לעומר". נדפס בלקו"ש ח"י"ב עמ' 363.

(181) משל זה הובא בדא"ח, אך בהקשרים אחרים מן הנאמר כאן.

(182) בהדרושים הלשון בכגון דא הוא "הארה דהארה".

(183) כמעט, עכ"פ.

(184) עיין לקו"ש ח"ז עמ' 154 ואילך (וש"נ). ושם, דשורש הפשיטות דאור הוא בהפשיטות דא"ס.

יותר, גם האור המרוחק מתייחס אחר מקורו¹⁸⁵ שבשלהבת¹⁸⁶.

אלא שסו"ס המרחק שבין האור למקורו 'מדלל' מעוצמתו כמות שהוא סמוך למקורו. על תהליך זה אין נופל לשון 'השתלשלות', שהרי מגדרי' של השתלשלות הוא ענין המספר¹⁸⁷, שהדרגא העליונה (א') מעוללת את הדרגא שתחתי' (ב') והיא את שתחתי' (ג') וכן הלאה. הלשון הנופלת על הצמצום שעובר האור בהתרחקותו ממקורו, א"כ, אינה 'השתלשלות' כ"א - ירידה.

ב

פשיטות אמיתית אל מול 'ציור פשוט'

ידוע ביאור כ"ק אד"ש מה"מ¹⁸⁸ אודות המבואר בתניא שענין הייסורים (והקללות שבתורה) מהווה גילוי אלוקי נעלה ומופשט שלמעלה מהגדרות. שלכן הוא עשוי לבוא בלבוש שמצ"ע אינו טוב גלוי (ייסורים וקללות).

ונראה להעיר בזה בדרך אפשר, ובהקדים, דאת המונח 'פשיטות' ניתן לבאר בב' פנים: א. 'ציור' מופשט. ב. פשיטות אמיתית.

שהרי אף שבדרך כלל, ציור ופשיטות מהווים הפכים – למעשה גם הפשיטות נושאת עמה ציור מסוים. ציור של הפשטה. פשיטות משמעה העדר הרכבה וגדר (לבוש). דבר מופשט מתייחד בכך שלא ניתן 'לתפוס' ולהגדיר אותו. אך סו"ס גם ענין זה מהווה (בדקות) גדר. ואמיתית ענין הפשיטות, מתבטא דוקא בהתלבשות בגדרים מנוגדים.

ניתן להמחיש זאת באמצעות משל מסברא שכלית¹⁸⁹:

בשונה משכל מלובש ומוגדר, שכל מופשט מתאפיין ב'גמישות'. ככל שהסברא יותר מופשטת כך תגבר היתכנותה לבוא בציורים הפכיים. אותה הסברא תוביל את שמאי לחיוב ואת הלל לפטור¹⁹⁰. אך לאחר שנקנה בהסברא ה'ציור' שלה כמו שהוא

185) ויש לקשר זה למחלוקת בגיטין (לו, א) בדין שליח שעשה שליח ומת השליח הראשון אי בטלה שליחות השני "או דלמא כולהו מכח בעל קאתו". ותן לחכם ויחכם עוד.

186) ראה לקו"ש ח"ה עמ' 65 הערה 34 דלולא ה'עכרוורת שבאור' לא הי' קץ להתפשטותו של האור. וי"ל הטעם על פי מה שנתבאר בפנים, דאליבא דאמת כל אור מתייחס אחר מקורו, וא"כ במה שונה האור הסמוך לשלהבת מן האור המרוחק. ועצ"ע.

187) ראה סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קה "דהטעם שבאצילות הספירות הם במספר (עשר תיקונין) הוא, כי אצילות הוא בכלל סדר ההשתלשלות (גבול), ובהשתלשלות שייך ענין המספר".

188) לקו"ש ח"ט עמ' 133 ואילך.

189) בהבא לקמן ראה ד"ה 'שלח' תער"ב. ובאותיות אחרות מעט בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' ו.

190) כדמוכח מזה ששניהם קנו חכמתם בבית מדרשם של שמעי' ואבטלין (כדאיתא באבות פ"א מי"ב) ואעפ"כ אין זה מנע מהם להוות ברי פלוגתא.

בתפיסת כלי השגתו של הלל (חסד), שוב לא תוכל הסברא לבוא בציור דגבורה¹⁹¹.
 התבטאות האור האלוקי בצורת קללה (שלאחר ברכה), מורה אשר בעצם הוא
 מופשט מציור של ברכה וקללה כאחד.

ובזה יש לבאר את המשך הדברים בהשיחה, שע"י ההכרה בכך שהקללות אינם
 אלא 'חסדים מכוסים' נהפכות הקללות לחסד גלוי, דלכאורה תמוה:

באם אכן הקללות מהוות אור אלוקי גבוה יותר מן הברכות (והיותם ייסורים אינו
 אלא כלפי המקבלים השוגים ב'הבנת' הקללות), מדוע הפיכתם לברכה מהווה ענין
 חיובי? לכאורה זוהי ירידה ממצבם כמו שהיו בזמן הגלות?

וע"פ הנ"ל פשוט: האור האלוקי שבקללות גבוה מן הברכות מצד ענין זה גופא
 – שדרכו מתגלה כיצד הקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות. וא"כ, כשם שהקב"ה אינו
 שורה בברכות יותר מן הקללות כך הוא אינו שורה בקללות יותר מן הברכות – שניהם
 קוין שקולין שבהם בוחר הקב"ה להתגלות¹⁹². קבלת הייסורים באהבה משמעה להכיר
 בכך שהייסורים והברכות שווים המה.

א"כ, אין מתאים יותר מכך שהשכר על עבודה זו הינו החלפת הציור שביסורים
 לטוב הנראה והנגלה. גילוי ענין זה גופא שהציור עשוי להתחלף מחמת פשיטותו.

ג

החילוק שבין ביטול העולמות ליחוד הספירות במקורן

בשעהיוה"א הובא פעמיים¹⁹³ המשל מזיו השמש בגוף כדור השמש. ומבאר כ"ק
 אד"ש מה"מ¹⁹⁴ את ההפרש שבין ב' הפעמים: בפ"י הובא המשל לענין יחוד הספירות
 במקורן. משא"כ המשל שבפ"ג מטרתו להמחיש את ביטול הנבראים לקב"ה עצמו
 (שלמעלה מבחי' מקור לנבראים)¹⁹⁵.

הנה מביאור זה משמע לכאורה, כי הספירות מתייחסות אחר מקורן שבא"ס¹⁹⁶

191) בהדרושים (הנ"ל הע' 1) מובא משל על זה מההבדל שבין קרח למים: בעודם מים, יכולים המים לבוא
 בכל צורת כלי. אך לאחר שקפאו המים בהיותם בכלי מסוים (וציור הכלי כביכול נקנה בהמים), שוב לא יוכלו
 להתלבש בכלי אחר, עד שיתפשטו מציורם הנוכחי ויחזרו להיותם כמים.

192) בסגנון אחר: מעלתם של הקללות על פני הברכות אינה בהחפצא דה(אור האלוקי שב)קללות כ"א
 בהגברא המתקלל בלבד. אשר דוקא באמצעות הקללות מתגלה אצלו אחדותו (האמיתית) של הקב"ה, שאורו
 המופשט אינו מנוע מלבוא בגדרים מנוגדים.

193) פ"ג ופ"י.

194) לקו"ש חכ"א ע' 441 ואילך.

195) אלו עיקרי הדברים וליתר אריכות בזה עיי"ש.

196) וכפי המבואר בחסידות בארוכה (סה"מ תער"ב ע' מה ואילך. ובכ"מ) דלספירות ישנו שורש קדום
 קודם הצמצום (והוא מה שעלה ברצונו (קודם הצמצום) להאציל עשר ספירות. ולהיות שלמעלה אין כח חסר
 פועל (ראה סה"מ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות אות יא) נאצלו בפועל עשר ספירות ונקראין 'עשר ספירות
 הגנוזות במאצילן').

משא"כ שאר הברואים מתייחסים אחר הקב"ה עצמו שלמעלה מבחי' מקור¹⁹⁷.

ולפי זה צריך להבין, דלכאורה כשם שלספירות ישנו שורש ומקור באלקות¹⁹⁸ (שלמטה מן העצמות עצמו) כך גם שאר הברואים שמקורם בדבר הוי' (שלמטה מהוי' עצמו) כמבואר בארוכה בפ"א דשער היחוד והאמונה, ומדוע הביטול להספירות הינו כלפי מקורן (וממילא אין זה ביטול כ"א יחוד) ולעומתן הביטול דשאר ברואים הוא כלפי הקב"ה עצמו שאינו בבחי' 'מקור' לשום דבר.

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ¹⁹⁹ בלקו"ש²⁰⁰ דאף שהכח האלוקי המהווה את הנבראים (דדבר הוי') הוא בחי' כח נבדל, "כי החיות האלוקית שהיא בדביקות במקורה ואינה דבר בפני עצמו, אי אפשר שתהי' מזה פעולה, וכ"ש וק"ו להתלבש בנבראים ולהוותם . .

לאידך, אין בכחו של כח נבדל להוות יש מאין, כי בריאה יש מאין היא רק בכחו ויכלתו ית' שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, ולכן בכדי שיהווה ויחי' את הנבראים צריך שיווגש בו מקורו באלקות, כפי שהוא למעלה מנתינת מקום לבריאה, והיינו דהדביקות היא בבחי' רצוא ושוב וע"י זה הוא מתחדש ממקורו תמיד".

ונמצא א"כ, דהחיות הנבדלת שבבחי' מקור לנבראים, מוכרחת לינוק כל הזמן (לצורך עצם הווית העולמות) מעצמות האלקות שלמעלה מבחי' מקור. וממילא מובן, דביטולם של הנבראים לדבר הוי' עצמו כרוך בהתבטלות לעצם האור, ועד לעצמות ומהות "שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו".

ונראה להביא ראי' להנ"ל, דהנה במ"א אחר בלקו"ש²⁰¹, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ענין השתתפותו של העצם בהווית העולמות לענין ביטול העולמות במקורן. שם נתבאר, דביטול הנבראים לעצמות ומהות אינו רק מחמת שהצמצום אינו כפשוטו והמאור נמצא בכל מקום ממש (וממילא אף ב'תחומם' של העולמות), אלא יתירה מזו: "ע"פ מש"כ באגה"ק ס"כ ש"מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו . . הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה" – נמצא א"כ, שהביטול שמצד העצמות שייך להתהוות הנבראים גופא²⁰²".

197) ומבאר בהשיחה שמטעם זה איתא בזהר "איוהי וחיוהי חד" ולא "איהו והעולם חד" ח"ו. דה'איהו' המתיחד עם הספירות הוא העצמות כמו שהוא בבחי' 'מאור' הנותן תפיסת מקום למציאות של 'אור' (שהרי מטעם זה נקרא 'מאור' – להיותו מקו להאור), וממילא הביטול להספירות למקורן הוא ביטול שבצורת יחוד. משא"כ שאר הברואים מתייחסים אחר העצמות שלמעלה מבחי' 'מאור' וממילא ביטולם במקורם הוא באופן של הפסדת מציאותם מכל וכל.

198) ראה הע' 3.

199) אשר יסודתם בכתיבי רבותינו נשיאנו שלפנ"ז: תניא אגה"ק סי' כ. ד"ה תקעו תרס"ד. ד"ה כי עמך מקור חיים תרס"ו. ד"ה למען דעת תרע"ה. ובכ"מ.

200) חל"ה ע' 13-14.

201) חכ"ה ע' 201-202 ובהע' 84 שם.

202) הדגש אינו במקור.

דיוקים בתניא פל"ט

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

א

בתניא פל"ט מבאר אדה"ז את מקום עמידת הנשמות והמלאכים בעולמות, שזהו בהתאם לדרגת עבודתם בדו"ר שכליים או בדו"ר טבעיים, ומבאר אשר עולם היצירה (שזהו משכן המידות) הוא מדור המלאכים, שכן עבודת המלאכים היא בדו"ר טבעיים (שאינם נמשכים מהתבוננות שכלית), ואילו עולם הבריאה (שזהו משכן ה'בינה') הוא מדור ל"נשמות הצדיקים עובדי ה' בדו"ר הנמשכות מן הבינה ודעת דגדולת א"ס ב"ה".

ולכאור' יש להבין מדוע אינו מזכיר שעולם היצירה הוא מדור אף לנשמות שעבודתן בעוה"ז היתה בדו"ר טבעיים (אף שכן משמע מדברי אדה"ז בפרק זה עצמו, כשמדבר על עליית הנשמות לעולם הבריאה, וכ"ה בכמה מקומות נוספים).

ואולי יש לבאר, שהיות וקביעת מדור הנשמות בעולם היצירה או בעולם הבריאה תלוי' בדרגת עבודתו של היהודי (אם היא בדו"ר טבעיים, או בדו"ר שכליים), ומלכתחילה אין הגבלה בעבודתו של יהודי (שיעבוד רק בדו"ר טבעיים ולא יתעלה לדרגת עבודה בדו"ר שכליים), נמצא שכל יהודי שייך גם לעבודה בדו"ר שכליים וממילא גם למדור הנשמות שבבריאה, ונמצא שמלכתחילה אין הכרח שעולם היצירה יהי' עולם הנשמות (אף שכ"ה בפו"מ).

ב

עוד יש לדייק בדברי אדה"ז, שכתב שעולם הבריאה הוא מדור לנשמות הצדיקים דוקא, ואולי יש לבאר זאת בכך שמהות עבודת הצדיק היא אהבת ה' בתענוגים ושנאת ומאיסת הרע בתכלית, וזה אאפ"ל באמת אלא ע"י דו"ר שכליים הבאים מהתבוננות בגדולת ה' ופחיתות עניני עוה"ז (וכ"מ בסוף פי"ד), ואילו עבודת הבינוני ענינה הנהגה בפו"מ במחדו"מ, ולזה מספיק גם זכרון האהבה הטבעית שבלב כל ישראל (ואף שגם מהבינוני נדרש לעורר דו"ר שכליים ובפרט בשעת התפילה (כמ"ש בפ"ב

ובפי"ג בתניא).

מ"מ י"ל שאי"ז מוכרח למהות עבודתו), וממילא נמצא שעיקר ההכרח בעבודה בדו"ר שכליים היא אצל הצדיקים דוקא וע"כ דייק אדמוה"ז וכתב שעולם הבריאה הוא מדור לנשמות הצדיקים (היות ועבודתם היא וודאי בדו"ר שכליים, וע"כ ודאי שהינם נמצאים בעו' הבריאה, משא"כ בנינוני ה"ז רק ביכולתו (וכמ"ש לעיל) אך אין הכרח בזה).

לימוד התורה בימות המשיח - ע"מ 'לידע המעשה אשר יעשון'

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

א

ב' הביאורים האם יצטרכו לעת"ל ללמוד ע"מ לידע את המעשה והשאלות בזה

בהדרן על הרמב"ם י"א ניסן תשמ"ה²⁰³ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדברי הרמב"ם שלימוד התורה לעת"ל יהי' באופן של לדעת את ה' בלבד היינו לא רק שלא יהי' שום עסק גשמי מלבד עסק התורה אלא שגם לימוד התורה עצמו יהי' לא לשם ענין מסוים - כמו לדעת את 'המעשה אשר יעשון' - אלא לשם לימוד התורה עצמה - שזהו שלימות לימוד התורה.

וממשיך אד"ש שם שלמרות שגם בימות"מ יהי' קיום המצוות (כי רק בתחיית המתים יתבטלו המצוות) ובמילא יהי' צורך ללמוד בשביל לדעת את 'המעשה אשר יעשון', אעפ"כ בשביל זה מספיק ללמוד פעם אחת את כל ההלכות של תורה שבע"פ, וכיון שלא יהי' שכחה לא יצטרכו ללימוד מסוג זה שוב, אלא יעסקו בלימוד התורה בלי מטרה אלא לשם התורה בעצמה.

ובלשונו: "ואף שגם אז יהי' קיום המצוות (כי מצוות בטילות רק לתחיית המתים) ובמילא צריכים ללמוד כדי לידע את המעשה אשר יעשון כו' - הנה לזה מספיק שילמוד פעם אחת כל התורה כולה, היינו כל ההלכות של תורה שבע"פ (וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת ש"אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה . . כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להם קץ ותכלית ומספר") ושוב לא יצטרכו בלימוד זה (כי בימות המשיח כאשר "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" אין שכחה)".

והנה בהערה 28 מפנה ללקו"ש חכ"ה²⁰⁴ שם מבאר אד"ש שלע"ל לא יצטרכו ללימוד התורה בשביל "לידע המעשה אשר יעשון" כיון ש"ונגלה כבוד ה'" "ואת רוח

(203) ס"ז. הדרנים על הרמב"ם ע' 237.

(204) ויגש שיחה ב' ס"ז ע' 263.

הטומאה אעביר מן הארץ" ואין "יצרו אנסו" לכן ממילא יקיימו את כל המצוות וכמו תינוק שאינו מכניס ידו לאש כי יודע מעצמו ואינו צריך ללמוד זאת.

ולכאורה נראה שבזה רוצה להביא ביאור נוסף מדוע זה שיהי' קיום התומ"צ לעת"ל אינו סותר שלימוד התורה יהי' אז רק לשמה (ואפי' שלא בשביל לדעת את המעשה אשר יעשון) - שאכן לע"ל לא יצטרכו ללימוד זה כיון שכבר ידעו זאת, ולכן ילמדו רק לשמה ממש.

ולכאורה צריך ביאור:

א. מדוע לא מביא ביאור זה (דחלק כ"ה) בגוף השיחה דידן, ובפרט שאדה"ז בתניא (אגה"ק סי' כ"ו) שואל את אותה שאלה ועונה כבחלק כ"ה - שלע"ל לא יצטרכו ללמוד כיון שהכל יהי' ידוע²⁰⁵. ובלשונו: "יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחילה בלי שכחה וא"צ לעסוק בהם".

ב. מה יהי' בפועל ממש בנוגע ללימוד בשביל לידע המעשה אשר יעשון, לימוד התורה פעם אחת (כבהדרן מ"ה) או שמלכתחילה לא יצטרכו ללמוד (כבתניא וחלק כ"ה)?

ב

נסיון ביאור

והנה, בנוגע לשאלה הראשונה (הנ"ל) ניתן הי' לבאר שיש חילוק בין ב' השיחות: בחלק כ"ה מדבר אד"ש בעיקר על כך שלע"ל בעקבות 'העברת רוח הטומאה' תהי' מניעה מאיסור שלכן מביא את הדוגמא דתינוק שאינו מכניס ידו לאש, וכן תאנה שתזעק שלא יעשו בה מלאכה בשבת, ושלא יהי' קיים מצב של "יצרו אנסו", משא"כ בענייננו שהנדון הוא קיום כל התומ"צ שלוה לא מספיק שלא יעשו האיסורים אלא צריך גם שיעשו המצוות החיוביות, ולזה הרי לא תועיל העברת רוח הטומאה אלא יצטרכו ללמוד פ"א את כל ההלכות של תורה שבע"פ, ולכן אין תשובה מספקת בנדו"ד מהשיחה בח' כ"ה.

והיינו שאומנם העברת רוח הטומאה תשלול האפשרות לעשיית עבירה, אבל לא תביא לידי קיום מצווה.

אבל קשה לומר כך, שהרי (מלבד זאת שבחלק כ"ה כן מביא הפס' ד"ונגלה כבוד ה' וראו..") והיינו לא רק העברת הרוח טומאה אלא גם גילוי אור אלוקי שכן יגרום

205) וצ"ע בחלק כ"ה שאינו מציין כמקור לדבריו לתניא הנ"ל ששם בפירוש שואל שאלה זו (כיצד ידעו לעשות המעשה אם לא ילמדו תורה הנגלית) וגם התירוץ שם הוא כבגוף השיחה שלע"ל הכל יהי' ידוע כנ"ל. ואלי יש לחלק ואכ"מ.

לקיום המצוות עשה²⁰⁶, הנה) בתניא (שזהו לכאורה המקור לענין זה שהכל יהי' ידוע) מתרץ כך על כללות לימוד התורה הנגלית (ולא רק על הל"ת) שלא יצטרכו ללומדה כיון ש"היו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחילה", והיינו שאין זה רק בנוגע לשלילת האפשרות לעשיית איסור אלא גם לקיום המצוות מעשיות.

וא"כ עדיין צ"ל מדוע אינו מביא הביאור דהתניא ודחלק כ"ה בנדו"ד?

ג

ביאור א' - תלוי באופן ביאת המשיח אם 'זכו' או 'לא זכו'

וי"ל בזה שב' השאלות (הנ"ל ס"א) מתורצות זה בזה:

דהנה בנוגע לשאלה השני' (מה יהי' בפועל לעת"ל - האם ילמדו פעם אחת או לא -) אולי יש לומר בדא"פ שזה תלוי בהחילוק הידוע באופן ביאת משיח צדקנו אם 'זכו' או 'לא זכו', והיינו שאם 'לא זכו' ו'עולם כמנהגו נוהג' במילא יהי' צורך ללימוד ההלכות בכדי לידע את המעשה אשר יעשון משום שאל"כ לא ידעום. אבל באם 'זכו' אזי (כמבואר בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ²⁰⁷ בארוכה) מיד עוברים לתקופה הב' ובאופן של ניסים, ולכן אפילו פעם אחת לא יצטרכו ללמוד כיון שבמצב זה כל ההלכות: "היו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחילה", ומיד יתחילו ללמוד באופן של לשמה.

ויש להוכיח שבהשיחה דהדרן מ"ה קאי בתופה הא' ולפי המצב של 'לא זכו', שהרי כל הנ"ל שיצטרכו ללמוד כדי לדעת המעשה אשר יעשון הוא כי יהי' אז קיום המצוות, וזה - כמבואר בחצאי עיגול בהדרן - היות וביטול המצוות יהי' רק בתחיית המתים, כלומר שבענייננו כל הנדון הוא לפני הזמן שהמצוות בטלות ולפני תחיית המתים, והיינו בתקופה הא', ובמצב של לא זכו.²⁰⁸

206 ואולי אפשר"ל שהעברת הרוח טומאה ("זאת רוח הטומאה אעביר") תשלול את האפשרות לעשיית איסור וגילוי כבוד ה' ("ונגלה כבוד ה'") יגרם לעשיית המצוות, וכ"כ בפ"ע לא יועיל לשני, כי גם אם יהי' רק "ונגלה כבוד ה'" ולא תעבור רוח הטומאה עדיין יהי' נתינת מקום לעשיית איסור, וכן להיפך, שרק העברת רוח הטומאה לא תועיל לקיום מצוות מעשיות ככפנים.

207 חלק כ"ז פ' בחוקותי שיחה א' ע' 191.

208 אבל עדיין קצת צ"ע שהרי אומר שם שלאחר הלימוד פ"א של כל ההלכות של תורה שבע"פ לא יצטרכו שוב ללימוד זה כיון שלא תהי' שכתה כיון ש"זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" והעברת רוח הטומאה קאי על תקופה הב' (כדברי אד"ש בקונטרס תורה חדשה תנש"א הערה 108), וא"כ קשה על המבואר בפנים שבהדרן קאי בתקופה הא'. ואולי יש לומר בזה שכמה דרגות בהעברת רוח הטומאה, וההתחלה בזה היא בתקופה הא' (שלכן לא יהי' שכתה) והשלמות של זה תהי' בתקופה הב' שתעבור לגמרי מן העולם.

וראה עד"ז לקו"ש ח' כ"ז (פ' בחוקותי שיחה א' ע' 202 הערה 78) שבתקופה הא' לא תהי' מלחמה אבל לא יהי' זה שינוי במנהגו של עולם כיון שזה ישתלשל מכך שהטובה תהי' מושפעת הרבה ולא מצד טבע העולם בעצמו משא"כ בתקופה השנייה לא תהי' מלחמה מצד טבע העולם. וכן במאמר פדה בשלום תשמ"א (מלוקט ב' ע' קפד) שגם בתקופה הא' יאיר גילוי אלקות אלא שבתקופה הא' הגילוי יהי' לא מצד העולם אלא כדבר נוסף על מציאיותו, ובתקופה הב' הגילוי יהי' מצד טבע העולם ולכן רק אז נקרא זה "שינוי במעשה בראשית". שלכאורה י"ל עד"ז בענייננו: שגם בתקופה הא' יהי' שינויים בהעברת רוח הטומאה וכי"ב אבל מכיון שלא יהי' זה מצד טבע העולם לכן אין זה נקרא שינוי ולכן ל"ק מכך שמוזכר שלא תהי' שכתה כיון שאפשר"ל

אמנם לפי"ז שבהתניא וחלק כ"ה קאי לפי המצב של זכו, קשה, שהרי אז מצוות כבר בטיילות ולא יצטרכו ללימוד בשביל לידע המעשה אשר יעשון כיון שלא יהי' מעשה, וא"כ אמאי מקשה 'כיצד ידעון את המעשה' אם אין כלל מעשה?

ונראה לבאר זאת ע"פ המבואר בקונטרס הלכות של תורה שבע"פ תשנ"ב²⁰⁹ דזה שמצוות בטיילות לעת"ל אין הכוונה שבטיילות לגמרי דא"כ סותר זה לנצחיות התורה ש"עומדת לעד ולעולמי עולמים" אלא שהציווי לאדם בטל, היות וציווי שייך רק בב' אנשים נפרדים אבל לע"ל שישראל יהיו כולא חד "בפועל ובגלוי" עם הקב"ה אזי אי"צ לצוות וממילא יקיימו אותם.

ומזה מובן שגם בתקופה הב' יקיימו מצוות ולכן יש צורך ללמוד פרטי ההלכות, וע"ז מתרצים שלא יצטרכו כיון ש"ונגלה כבוד ה'" והכל הי' גלוי וידוע.

וימתק יותר ע"פ המבואר בקונטרס הנ"ל ס"י, אשר החילוק בין ב' התקופות הוא שבתקופה הא' קיום המצוות יהי' "כדי שיזכו לחיי עוה"ב" והיינו בשביל מטרה מסוימת, אבל בתקופה הב' כיון שהרמב"ם לא כתב (גבי תחה"מ) "כדי שיזכו..." מובן שקיום המצוות הוא המטרה עצמה. וזה מתאים עם המבואר לעיל שבמצב ד'לא זכו' אזי בתקופה הא' יצטרכו ללמוד פעם אחת כדי "לידע המעשה אשר יעשון" (כבהדרן מ"ה) והיינו בשביל מטרה מסוימת, ובמצב ד'זכו' (שמגיעים מיד לתקופה הב') לא יצטרכו ללימוד זה כיון ש"יהיו גלויים וידועים" והלימוד מיד יהי' לא לשם ענין מסויים אלא "לדעת את ה' בלבד" כבתניא וחלק כ"ה.

ועפ"ז ניתן לענות על ב' השאלות בד"א:

על השאלה הא' (מדוע לא מביא ביאור זה דלא יצטרכו ללמוד כיון שכבר ידעו - בגוף השיחה) י"ל דכיון שכאן מדבר על המצב הרגיל ד'לא זכו' שבמצב זה כן יצטרכו ללמוד כיון שעדיין לא יהי' "ונגלה כבוד ה'" בשלימותו.

ועל השאלה הב' (מה יהי' בפו"מ אם ילמדו פ"א או שלא יצטרכו כלל) י"ל דזה תלוי באופן ביאת המשיח, דאם 'לא זכו' ועולם כמנהגו נוהג יצטרכו ללמוד פעם אחת, ואם 'זכו' ועוברים מיד לתקופה הב' לא יצטרכו גם ללימוד זה כיון ש"יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידעה בתחילה בלי שכחה וא"צ לעסוק בהם".

שגם בתקופה הא' לא תהי' שכחה [ועפ"ז יש לחקור מה החילוק בפועל ממש בין התקופות אם כנ"ל במאמר פדה בשלום גם אז יאיר הגילוי אלא שלא יהי' מצד העולם].

גם לא מובן, שהרי בהדרן מ"ה כל השקו"ט הוא בהלכה ה' בפרק האחרון בס' הי"ד אשר בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ' אומר שבהלכה זו מרמז על תקופה הב' בשונה מהלכה ד' שמרמזת על התקופה הא', וכנראה י"ל שאין זה שולל שמדבר גם על תקופה הא' שהרי הלשון שם ש"בהלכה האחרונה מוסיף (בקיצור וברמז) גם ע"ד תקופה השנייה" והיינו שפשוט ההלכה לאו דוקא עוסק בתקופה הב' אלא על ימות המשיח בכללות. וק"ל.

(209) סה"ש ה'תשנ"ב ח"א 27.

ד

**ב' אופנים בלימוד לעת"ל - שיטת אדה"ז ושיטת הרמב"ם והתייחסות
אד"ש בזה**

והנה יש לכאר זאת באופן נוסף ובהקדים:

בדבר זה שיצטרכו ללמוד את כל ההלכות התורה שבע"פ פ"א יש לחקור באופן הלימוד ומה ילמדו בדיוק.

דהנה בנוגע לכך שיצטרכו ללמוד פ"א תושבע"פ מציין כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 26 להקדמת הרמב"ם לס' הי"ד שכותב שם ספרו "מקבץ לתורה שבע"פ כולה" וכן להל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה ששם כותב אדה"ז שלימוד כל התורה שייך לכל אדם כיון שלהלכות התורה יש קץ ומספר וכן מציין לריש פ"ג ששם כותב ש"לא ישא אישה עד שילמד תחילה תורה שבע"פ כולה שהן ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה". ובחצע"ג מוסיף שלשיטת אדה"ז צ"ל הלכות בטעמיהן ולשיטת הרמב"ם לא.

כלומר, ישנם ב' אפשרויות איך ילמדו פ"א את כל התורה בגאולה האמיתית והשלימה:

א. בשביל לידע המעשה אשר יעשון, כשיטת הרמב"ם שאי"צ הלכות בטעמיהם והיינו ללמוד את ספרו הי"ד החזקה.

ב. שיטת אדה"ז שצריך דוקא הלכות בטעמי' בדרך קצרה ודלא כהרמב"ם.

והנה נראה מהערה זו שכ"ק אד"ש מצדד דוקא לשיטת הרמב"ם ז"ל שהרי מיד מציין להקדמת הרמב"ם ספרו "מקבץ לתורה שבע"פ כולה" ואת דברי אדה"ז מביא רק בחצע"ג, ויתרה מכך בסוף ההערה מציין לשיחת אחש"פ תשד"מ ששם מבאר כ"ק אד"ש בארוכה את מעלת לימוד ספר הי"ד מכו"כ סיבות שאחת מהם היא שדוקא ע"י לימוד הרמב"ם לומדים את כל התורה כולה.

וצריך ביאור בזה שהרי ידוע החביבות המיוחדת של כ"ק אד"ש לדעת אדה"ז בכ"מ ומה טעם כאן שמצדד לדברי הרמב"ם דוקא.

ה

בנדו"ד אדה"ז יסכים לשיטת הרמב"ם

ואולי יש לכאר זה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ²¹⁰ שלשיטת אדה"ז מצוות לימוד התורה היא לימוד פירוש התרי"ג מצוות, ולרמב"ם החיוב דלימוד התורה אינו קשור

(210) לקו"ש חל"ז ע' 16 וש"נ.

בדוקא לקיום המצוות, ולכן לשיטת אדה"ז לימוד ההלכות הוא דוקא "עיקר תורה שבעל פה" ואינו מזכיר את ההגדות שבתורה, משא"כ לשיטת הרמב"ם שצריך ללמוד (בתחילת לימודו) גם התלמוד וכו' היות ואין הלימוד קשור דוקא בתרי"ג מצוות - הלכות.

ולפי"ז מבאר שם מדוע כותב אדה"ז בהל' ת"ת שצריך ללמוד כל ההלכות במשנה או ברמב"ם, דלכאורה הרי בלימוד זה בלי טעמים "אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בורייך ונקרא בור", אלא דזה שמחייב לימוד ההלכות בטעמיהן הוא רק לשלימות הידיעה ולכן מדגיש שבלימוד זה אסור להורות היינו כי רק בהוראה יש חיסרון אבל בלימוד זה (בלי הטעמים) לומד את עיקר תורה שבע"פ. ויוצא שגם לשיטת אדה"ז שצ"ל הלכות בטעמיהן הרי בלימוד הרמב"ם מקיימים את מצוות לימוד התורה כולה.

ולפי"ז יש להסביר מה שבנוגע ללימוד התורה כולה בגאולה האמיתית והשלימה כדי לידע את המעשה אשר יעשון מציין כ"ק אד"ש לשיטת הרמב"ם, כי בענין זה (ידיעת עיקר התורה) גם אדה"ז מסכים שמקיים בזה את מצוות לימוד התורה כולה, ולכן כאשר ילמדו בגאולה את ספר הי"ד הנה עי"ז ידעו את כל ההלכות של תורה שבע"פ.

ן

הקושי שבזה, והביאור - ע"פ חידוש כ"ק אד"ש בגדר לימוד תורה דנשים

אמנם קשה להסביר כך כיון שכל מה שמסכים אדה"ז לשיטת הרמב"ם הוא כיון שהלימוד אינו נוגע למעשה אלא לשם קיום מצוות ידיעת התורה שלכן כדי לידע את פירוש התרי"ג מצוות צריך לדעת את טעמי ההלכות, משא"כ בלימוד הנוגע למעשה צריך גם לדעת טעמי ההלכות - שבאם לא יכולה להיווצר טעות מלימוד זה. ובנדו"ד - בגאולה האמיתית והשלימה - הלימוד הוא במפורש כדי לידע את המעשה אשר יעשון, ולזה לכאורה לא מספיק לימוד ס' הי"ד שהרי אינו מביא גם את טעמי ההלכות?²¹¹

ונראה לחדש בזה בדא"פ, שאכן בגאולה האמיתית והשלימה לא יצטרכו ללמוד

211) ולא ניתן לתרץ שמכיון שכן יהי גילוי כבוד ה' כבר בתקופה הא' - אמנם לא מצד העולם ובאופן פנימי כמו בתקופה הב' אבל כן יאיר בעולם (מאמר "פדה בשלום" שבהערה הקודמת - בתקופה הא' יאיר אבל לא מצד העולם, ובתקופה הב' יאיר גם מצד העולם) - אזי בלימוד הלכות ספר הי"ד יהיו מובנים הטעמים באופן ממילא (וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה' י"ג שמה שלמד בעוה"ז ולא הבין מקוצר דעתו - לע"ל יבין, שאולי י"ל עד"ז בענינו שביין מתוך ההלכה הפשוטה גם הטעמים), כיון שמלבד זאת שאין זה נשמע ממשט השיחה, הרי במפורש מציין כ"ק אד"ש בהערה לשיטת הרמב"ם וכותב שלשיטתו אי"צ לטעמים, היינו שבאמת אין צורך בהם ומספיק עצם לימוד ההלכה בלי שום תוספת.

בשביל לידע המעשה (כיון שכנ"ל מהתניא כל ההלכות "יהיו גלויים וידועים"), וזה שיצטרכו ללמוד את התורה שבע"פ פ"א (אי"ז בשביל לדעת המעשה אלא) הוא כיון שיש מצווה ללמוד בשביל לדעת המעשה - גם אם בפועל לא יעשה ע"פ לימוד זה, ולכן יצטרכו ללמוד פ"א את כל ההלכות.

ומשום זה אין סתירה בכך שהסכים אדה"ז לדעת הרמב"ם רק במקרה שאין זה נוגע למעשה לנדו"ד, כיון שגם בענינו הלימוד הוא לא נוגע בפועל ממש למעשה, כיון שכנ"ל הכל יהי' גלוי וידוע ולא הלימוד הוא זה שבכוחו ידעו את המעשה אלא כנ"ל יש חובה עלינו ללמוד בשביל לדעת המעשה למרות שנעשה את המצוות גם ללא לימוד זה.

ויש להביא דוגמא לדבר: דהנה מצינו בדברי כ"ק אד"ש חידוש בגדר לימוד תורה דנשים²¹². דהנה דעת אדה"ז דאשה חייבת בברכת התורה למרות שאינה חייבת בלימוד התורה כשלעצמו אלא רק ע"מ לדעת את המצוות שמחוייבת בהם. דאע"פ שלימוד זה הוא רק הכשר מצווה בשביל לקיים את המצוות כהלכתם, נעשה לימוד זה מצווה וגדר בפ"ע שלכן מברכת עליו, ולכן גם לאחרי שלמדה ויודעת את כל ההלכות (שלכאורה אז פקעה ממנה השייכות ללימוד זה) עדיין יש לה מצווה ללמוד תורה וממילא מברכת על הלימוד גם אז.

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ²¹³: "מובן ששוב אין הוא (הלימוד דהנשים) מוגבל רק לשעה שצריכה לידיעה היאך לעשותן בפעל ממש".

ועד"ז י"ל בענינו שלמרות ש(כמ"ש בתניא כנ"ל) בגאולה ידעו כל ההלכות כיון ש"ונגלה כבוד ה'" (וע"ד אישה שכבר למדה וידעת את כל ההלכות הצריכות לה) אעפ"כ יצטרכו ללמוד פ"א, כיון שיש גדר ומצווה בפ"ע ללמוד כדי לידע המעשה, (גם אם כבר יודעים "בידיעה בתחילה" - וע"ד אישה שעדיין יש לה מצווה ללמוד תורה גם לאחר שידעת את המעשה).

ועפ"ז אין שאלה מכך שאדה"ז הסכים עם שיטת הרמב"ם רק בענינים שאינם נוגעים למעשה כיון שגם אצלנו אליבא דאמת אי"ז נוגע למעשה כיון שכבר ידעו הכל "בידיעה בתחילה".

ז

עפ"י כהנ"ל תיווך השיחות והמסקנא כדעת הרמב"ם

ועפ"ז יש לבאר ב' השאלות מה יהי' בפו"מ בגאולה, ומה התיווך בין ב' השיחות,

(212) לקו"ש י"ד פ' עקב שיחה ב' ע' 37.

(213) שם ס"ה.

שאליבא דאמת אין כלל סתירה ביניהם, שבאמת ידעו כבר את כל ההלכות בידיעה בתחילה כיון שכבר נגלה כבוד ה' ומצד האמת כבר לא צריכים עוד ללמוד (ככתניא ובח' כ"ה) אך אעפ"כ כן יצטרכו ללמוד פעם אחת את כל ההלכות של תורה שבע"פ (ס' הי"ד - כהחידוש דבהדרן תשמ"ה) - כיון שיש מצווה בפ"ע ללמוד כדי לידע את המעשה אשר יעשון גם אם בפועל כבר יודעים (כאישה שיש לה מצווה ללמוד ההלכות הצריכות לה גם לאחר שיודעת את אותם).

ומזה יוצא ברור לענ"ד שלימוד זה שילמדו בגאולה האמיתית והשלימה את כל התורה שבע"פ פעם אחת - שאליו מתכוון כ"ק אד"ש בהדרן זה - הוא לימוד ס' הי"ד של הרמב"ם ז"ל אשר בו גם לשיטת אדה"ז מקיימים את מצוות לימוד עיקר התורה שבע"פ כולה, ורק אח"כ ילמדו תורה "לדעת את ה' בלבד" בלי מטרה אלא בשביל התורה עצמה, ואע"פ שכבר הכל יהי' ידוע יצטרכו ללמוד פ"א כדי לקיים את הענין של לימוד תורה בשביל לידע המעשה אשר יעשון.

ולכן גם אינו מביא ביאור זה (שלא יצטרכו ללמוד כיון שהכל יהי' גלוי וידוע) בגוף השיחה של ההדרן - כיון שכל גדר הלימוד כאן הוא לאחרי שיודעים את ההלכות ולומדים כדי לקיים את המצווה ללמוד ע"מ לידע את המעשה.

ח

לימוד הרמב"ם בזמן הזה פוטר מלימוד זה לעת"ל

ע"פ כל האמור לעיל י"ל בד"א אשר ע"י הלימוד בספר הרמב"ם בזמן הזה נפטרים מן החובה ללמוד זאת פעם אחת בימות המשיח כדי לידע את המעשה אשר יעשון.

אך קשה בזה, היות ורק לעת"ל די בלימוד פעם אחת - כיון שלא יהי' שכחה, משא"כ בזמן הזה שיש בו שכחה לא יועיל לזמן הגאולה ויצטרכו ללמוד שוב?

ואוי"ל בזה ע"פ דברי אדה"ז בהל' ת"ת²¹⁴ שאחר שאדם בקי בכל ההלכות הנוגעות למעשה וחוזר בזה כל יום, נכון הדבר לקבוע שעה קטנה ללמוד פעם אחת "כל התלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וסיפרא וסיפרי ותוספות וכל המדרשים מתנאים ואמוראים" שיוכל לגמור כל התורה שבעל פה כולה פעם אחת בחייו.

וממשיך שם, שלמרות "שישכח הכל" אעפ"כ יעשה זאת ומב' טעמים:

א. "לעת"ל יזכרוהו כל לימודו ששכח מחמת אונסו".

ב. גם עתה השכחה מגיעה רק עד כיסא הכבוד ולימוד התורה דהאדם נמצא למעלה מזה, והיינו שלמרות ששוכח, הנה זה רק למטה אבל למעלה נשאר הוא קיים

והשכחה לא פוגעת בזה.

ועפ"י י"ל בענינו שלימוד הרמב"ם בזמן הזה פוטר מלימוד כל ההלכות של תורה שבע"פ פ"א בגאולה האמיתית והשלימה, ואע"פ שיכול לשכוח הנה:

א. לאמיתו של דבר בגאולה יזכירו לו את מה ששכח מחמת האונס²¹⁵ ושוב אין צריך ללמוד, ובפרט ע"פ דברי אד"ש בהלכה זו²¹⁶ שע"פ הכלל ש'שינוי החוזה לברייתו לא שמ"י שינוי²¹⁷ מובן שכן הוא גם בענינו שמכיון שעתידים להזכיר לו מה ששכח הנה גם עכשיו אין זה נקרא שכחה.

ב. זה שיש שכחה בזמן הזה הוא רק לגבינו אבל כמו שהוא "למעלה מכיסא הכבוד" - שכן היא המציאות האמיתית - לא קיים שכחה²¹⁸.

ומזה מובן כנ"ל אשר בלימוד ס' הי"ד - הכולל את עיקר תורה שבע"פ - בזמן הזה נפטרים מלימוד דכל התורה שבע"פ פ"א ע"מ לידע את המעשה אשר יעשון.

וימתק יותר ע"פ המבואר לעיל (שכל מטרת לימוד זאת שילמדו בגאולה ע"מ לידע את המעשה אשר יעשון אין זה כדי לדעת את המעשה כיון שכבר הכל יהי' ידוע אלא כי יש חוב ומצווה בפ"ע ללמוד ע"מ לידע את המעשה) שגם את"ל שלע"ל לא יזכירוהו²¹⁹ הרי (מלבד הטעם ה' עכשיו אין שכחה) כל מטרת הלימוד היא כי יש מצווה בפ"ע ללמוד בשביל לדעת את המעשה וקיום מצווה זו קיים בעצם הלימוד גם אם לא יזכור ולא יזכירוהו לעת"ל, ומכיון שנפטר מחובה זו כבר בזמן הגלות ע"י הלימוד בס' הי"ד, הנה מיד כשיבוא משיח לא יצטרך ללמוד ע"מ לידע את המעשה אשר יעשון, אלא מיד יוכל ללמוד "לדעת את ה' בלבד".

סיכום:

בהדרג י"א תשמ"ה מחדש כ"ק אד"ש מה"מ שבימות המשיח יצטרכו ללמוד את כל התורה שבע"פ פ"א ע"מ לידע את המעשה אשר יעשון ורק אח"כ ילמדו לא לשם ענין מסויים אלא "לדעת את ה' בלבד", ולא ידך מבואר בתניא באגרת כ"ו ובלקו"ש חכ"ה פ' ויגש שע"מ לידע את המעשה אשר יעשון לא יצטרכו ללמוד כיון שהכל יהי' גלוי וידוע. וקשה מה התיווך בין ב' השיחות ומה יהי' בפו"מ?

(215) ולהעיר מלשון כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח' ל"ו ע' 24) גבי לימוד ההלכות בטעמיהן ש"אדם שלא הגיע למידה זו שיוכל ללמוד ולזכור כל הלכות התורה כולה עם טעמיהן בדרך קצרה כרוב בני אדם שבדורנו.. "והיינו שרוב אנשי דורנו אינם יכולים לזכור כל ההלכות בטעמיהן שעד"י אולי י"ל גם בהלכות ללא טעמיהן שכאשר אדם בדורנו שוכח אותם לאחר לימודו אונס הוא עבורו, ולכן "יזכירוהו".

(216) לקו"ש ח' ל"ד פ' ואתחנן שיחה א' ס"ו ע' 21.

(217) סוכה לה, ב. ב"ק צג, ב. צו, ב.

(218) ויש לומר דב' התירוצים חד הם: אשר המציאות האמיתית כמו שהיא למעלה כעת, היא היא שתתגלה לע"ל שלכן "יזכירוהו" כיון שאז תתגלה המציאות האמיתית.

(219) שמא כן ניתן לומר שהי' אונס במקצת עכ"פ.

ביאור א:

הנדון תלוי באופן ביאת המשיח, דהיינו שאם 'זכו' ומלכתחילה עוברים לתקופה הב' ולהנהגת ניסים אזי לא יצטרכו ללמוד כיון שהכל יהי' ידוע, אך אם יהי' באופן של 'לא זכו' ו'עולם כמנהגו נוהג' יצטרכו ללמוד פעם אחת כדי לידע את המעשה.

ביאור ב - בעומק יותר:

כלל אין סתירה בין השיחות דאכן הכל יהי' גלוי וידוע, ואעפ"כ יצטרכו ללמוד פעם אחת כדי לידע את המעשה, כיון שיש מצווה וגדר בפ"ע ללמוד בשביל לידע גם אם כבר יודע. וראי' לדבר מצינו בדברי אד"ש בנוגע ללימוד תורה דאשה ששייכת אליו גם לאחר שידעת את כל הלכותי' כיון שצריכה ללמוד בשביל לדעת גם אם כבר יודעת, היות וההכשר מצווה נהי' מצווה בפ"ע.

בנוסף התבאר אשר לימוד הנ"ל בגאולה הוא דוקא לימוד הלכות ס' הי"ד כיון שכאן גם אדה"ז יסכים שאין צריך הלכות בטעמיהן (שמלבד זאת שגם לימוד הלכות בלי הטעמים הוא עיקר התורה שבע"פ, הנה) כיון שאין זה נוגע למעשה - והוא דוקא לפי המבואר בעומק יותר אשר הלימוד שייך גם אחרי שידעים וממילא מובן שאינו נוגע למעשה כיון שכבר יודעים.

ומכנה"ל התחדש עוד אשר ע"י לימוד הרמב"ם בזמן הזה נפטרים מן החובה ללמוד זאת פעם נוספת בגאולה, ואע"פ שכעת כן קיימת שכחה הנה אליבא דאמת זה שיזכירוהו לע"ל הלימוד ששכח מחמת אונסו מראה שגם עכשיו אין זה נשכח. וביותר ע"פ המבואר לעיל שמטרת הלימוד הוא כדי לקיים את מצוות הלימוד בשביל לדעת ולכן אין בעי' בכך שישכח כיון שאין מטרת הלימוד בשביל לדעת אלא כדי לקיים את המצווה ללמוד בשביל לדעת גם אם כבר יודעים.

וכפשוט שכהנ"ל הוא בד"א ועפ"י ענ"ד ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

תפילה בציבור מעזרת נשים עם הפסק זכוכית

יעיין אם ניתן להצטרף למנין מעזרת נשים / יביא דין צירוף למנין כשמראה פניו לציבור / יבאר שכשיש ציבור בבית הכנסת ורוצה לצטרף לציבור הוא קל יותר / יביא דעת ערוך השולחן שאין הצירוף מועיל כשנמצא בבית בפ"ע ויקשה עליו / יוסיף שניתן לומר שעזרת נשים בטלה לבית הכנסת כדין התיבה וידחה זאת / יביא דעת היפה ללב שראי' על ידי זכוכית לא שמא ראי' / יביא דברי פתח הדביר שתולה זאת במחלוקת בברכת מאורי האש / יוכיח שדעת אדמוה"ז שראי' על ידי זכוכית מהני לברכת האש ויסיק מזה לעניננו / יבהיר שכל זה הוא כשרואים אלו את אלו אך אם ניתן לראות רק מצד אחד של הזכוכית משמע שלא מהני

הרה"ג יואל יאיר שי' נחמנסון
מח"ס דיני איטר, מוהל מוסמך

שאלה:

אדם העומד בשעת התפילה בעזרת נשים הממוקמת במפלס העליון של בית הכנסת, וביניהם חוצצת מחיצה של זכוכית שדרכה הוא רואה את הציבור, האם מצטרף הוא אליהם למנין והאם תפילתו נחשבת תפילה בציבור?

תשובה:

אם מראה את פניו למתפללים באופן שיכולים לראות אותו, נחשב מתפלל בציבור. אבל אם אינו מראה פניו אליהם, או שאינם יכולים לראותו (כגון שהזכוכית מהצד שלהם כהה, או שאצלו חשוך) אינו מצטרף אליהם ואינו נחשב מתפלל בציבור.

מקורות:

א

דין מראה פניו ודין התיבה הבטלה לבית הכנסת

כותב רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו²²⁰: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים אף על פי שהפתח פתוח ביניהם, ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת והמיעוט

(220) סימן נה סעיף טו.

בעזרה שלפני בית הכנסת אינם נגררים אחר הרוב להצטרף עמהם, ואפילו העומדים על האסקופה בתוך הפתח, מן האגף ולחוץ – דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ – כלחוץ, שהדלת מבדלת בין פנים לחוץ, ואף על פי שהיא פתוחה הרי מקומה כלחוץ (ולא מקום עובי' בלבד אלא כל מקום חפיפתה שהיא חופפת על האסקופה עד מקום שהיא נוקשת בו כגון שהדלת קבועה באמצע עובי האסקופה וסובבת על צירה מצד פנים לצד חוץ עד כנגד הציר הרי כל עובי האסקופה משפה הפנימית עד מקום הנקישה שהוא כנגד הציר הכל כלחוץ).

וכתב עוד²²¹: "במה דברים אמורים, כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים, אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת, אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ד', מצטרף עמהם לעשרה, אבל מי שאינו מראה פנים להם, אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם, בין שעומד על הגג ממש בין שעומד על עובי הכתלים של בית הכנסת, שגם עובי הכתלים אינם נגררים אחר תוכם להיות נידון כלפנים אף על פי שאינו מראה פניו להם".

כלומר, אדם שעומד מחוץ לבית הכנסת יכול להצטרף לציבור אם מפנה את פניו אליהם (משמע באופן שיכולים לראותו אם יסתכלו לעברו), ואפילו הוא רק דרך חלון קטן שאין בו אפילו ד' טפחים על ד' טפחים (שמצאנו בכמה מקומות שפתח נחשב רק אם יש בו לפחות ד' טפחים²²²).

לפי זה מובן גם בפשטות שאם יש למטה ציבור, וזה העומד למעלה מפנה פניו אליהם, נחשב לו תפילה בציבור. וכמו שכתב המשנה ברורה²²³: "מצטרף עמהם, דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון דמראה להם פניו דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין, וא"כ לפ"ז פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, וכ"ש דאם יש בלעדו עשרה נחשב תפלה בציבור עי"ז". (ומה שכתב בהמשך דבריו שם שמכל מקום טוב לירד למטה אם אפשר בנקל, הוא משום שחשש לדעת החולקים על יסוד הדימוי בין תפילת ציבור לזימון. אבל אדה"ז שמדמה אותם, לדבריו אין שום חשש).

והנה בשולי הגליון מבהיר אדה"ז את היסוד לדבריו: "כן משמע במגן אברהם²²⁴ דמדמי לה לסימן קצה ס"ב, מכלל דלא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת". וזו לשון המגן אברהם שם: "דבבית הכנסת כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש

(221) שם סעיף טז.

(222) ראה לדוגמא רמב"ם הלכות טומאת מת פ"ז.

(223) סימן נה ס"ק נב.

(224) ס"ק יב.

סי' קצ"ה ס"ב".

וזו לשון השו"ע בסי' קצה ס"א: "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון". "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן". ומסביר המגן אברהם²²⁵: "דהוא רואה אלו ואלו והוא לי' כמקצתן רואין זה את זה". כלומר, אין צורך אפילו ששתי הקבוצות יראו אלו את אלו ישירות, אלא די בכך שיש אדם שלישי היושב בפתח ורואה את שניהם ואזי מצטרפים אלו שבפנים לאלו שבחוץ. וסובר המגן אברהם שהוא הדין לענין תפילה בציבור. וממשיך אדה"ז בשוה"ג ומציין: "וכן משמע בהדיא בסט"ו".

וזו לשון השו"ע שם סט"ו: "אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ושליח צבור תוך הפתח, הוא מצרפן". עוד מציין אדה"ז: "עיינ מגן אברהם ס"ק יד". וכוונתו למה שכתב המגן אברהם על דברי השו"ע ס"ט, וזו לשון השו"ע: "ש"צ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ".

וכתב על זה המגן אברהם: "ואף על גב דכתב בי"ד סי' רמ"ב בסי"ח בהג"ה דרשות בפני עצמה היא לענין עמידה בפני ספר תורה, מכל מקום בטלה היא לגבי בית הכנסת לענין זה שמצטרפין כיון שתשמיש בית הכנסת היא, ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין". ומוסיף אדה"ז: "וסי' קצה ס"ק ג". דהיינו דברי המגן אברהם שם שציטטנו לעיל.

והנה מה שציין אדה"ז לדברי המגן אברהם בענין תיבה שעומד בה הש"ץ, כן כתב הוא עצמו להלן שם סכ"א: "במקומות שהש"ץ עומד בתיבה או בבימה אף על פי שהיא גבוהה י' טפחים ורחבה ד' על ד' או יותר ויש לה מחיצות גבוהות י' טפחים או יותר, מצטרף עמהם ומוציאם ידי חובתן מפני שהיא בטלה לגבי בית הכנסת, ואף על פי שהיא רשות בפני עצמה לענין עמידה בפני ספר תורה כמו שיתבאר בי"ד סי' (רפ"ב) [רמ"ב], מכל מקום בטלה היא לגבי בית הכנסת לענין זה שמצטרפין הואיל והוא תשמיש בית הכנסת ורגלי בני בית הכנסת בתוכה, ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין כמו שנתבאר לעיל".

עוד יש לציין בנידון זה, מה שכתב המשנה ברורה בשם הרדב"ז, שדין להיחשב מתפלל עם הציבור כשהוא ברשות אחת וציבור שלם ברשות אחרת קל יותר מאשר לצרף מקצת ציבור הנמצאים ברשות זו למקצתם הנמצאים ברשות אחרת להיחשב יחד ציבור שלם, וזו לשונו²²⁶: "וכתב החיי אדם, לפי זה כשיש בית ולפנים הימנו

225 שם ס"ק ג.

226 סי' נה ס"ק נח.

חדר והחדר ההוא אינו פרוץ במילואו, המתפלל שם כאלו מתפלל ביחידי ורק קדיש וקדושה יכול לענות כדלקמן בסעיף כ'. ובתשובת הרדב"ז סי' תר"נ מצאתי שכתב דזה דוקא לענין צירוף, אבל שיהי' כמתפלל עם הצבור אם אין לחדר פתח אחר רק דוקא דרך הבית הגדול חשיב כמתפלל עם הצבור". ואף שהדוגמא שם אינה דומה לעזרת נשים שהכניסה אלי' נפרדת ולא דרך עזרת הגברים, מכל מקום למדנו מדבריו שלענין להיחשב מתפלל עם הציבור אין להחמיר כמו לגבי צירוף עשרה למנין.

ב

החיסרון בעזרת נשים

על פי הנ"ל יש לעיין מה הדין במי שעומד בעזרת נשים וזכוכית מפסקת בינו לבין הציבור, האם נחשב מתפלל עם הציבור או לא. דלכאורה יש כמה טעמים לומר שנחשב מתפלל עם הציבור:

א. כי מראה פניו לציבור; ב. כי עזרת הנשים אינה רשות אחרת מבית הכנסת אלא טפילה אליו וחלק ממנו שהרי מקום זה נועד להיות הנשים עומדות בו בשעת התפילה ומתפללות עם הציבור ואינו ממש חדר בפני עצמו, ואם כן אפילו אילו לא הי' מראה פניו הי' די בכך, כמו בתיבה שמשמע מאדה"ז שדי בכך שבטילה לבית הכנסת גם בלא הטעם דרואים אלו את אלו.

מצד שני, יש לדון באותן מחיצות זכוכית אשר העומד בעזרת נשים רואה דרכן היטב ואילו העומד בבית הכנסת אין רואה דרכן אלא בדוחק גדול, בפרט אם עזרת הנשים חשוכה באותה שעה שאז אי אפשר לראות דרך הזכוכית אלא צללית של אדם, האם גם מצב זה נחשב "מקצתן רואים אלו את אלו" שהוא יסוד דין זה המבואר בסי' קצה ס"א לענין זימון.

והנה לכאורה יש לדייק מהלשון "מקצתן", שדי שאחד מהם רואה את זולתו שבצד השני ואין צריך שכולם יראו את כולם.

מאידיך מלשון אדה"ז "כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת כו'" משמע שהפירוש להראות פניו להעומדים בפנים הוא באופן שיוכלו גם הם לראותו. וכן כתב בפשטות בהליכות שלמה²²⁷: "העומד בחדר הסמוך לבית הכנסת כגון בעזרת נשים אינו מצטרף עמהם להחשב כמתפלל עם הצבור עד שיעמוד סמוך לחלון שניתן לראותו שם מבית הכנסת" (אך הוא לא דיבר בגוונא דזכוכית ולא נכנס לדון בזה).

כמו כן, בשו"ת שבט הלוי²²⁸ כתב שאין לדמות עזרת נשים לתיבה שבבית הכנסת: "פשוט מאד דלענין צירוף עשרה נחשב רשות אחרת לגמרי כיון שיש מחיצות גמורות מפרידות, וע"כ לא פליגי קדמונים אלא בתיבה (בבימה) שבאמצע בית הכנסת באו"ח סי' נ"ה סי"ט אם מחיצות מגיעות לתקרה אם גם זה נחשב רשות אחרת לצירוף, והמקילים שם משום דהבימה תשמיש בית הכנסת ממש, לא כן עזרת נשים דנעשה ממש רשות אחרת".

וכן משמע לחלק מדברי אדה"ז סכ"א הנ"ל שנימק מפני מה התיבה בטלה לבית הכנסת הואיל והיא תשמיש בית הכנסת שרגלי בני בית הכנסת בתוכה, כשהכוונה בפשטות שעולים לה במהלך התפילה כחלק מההנהגה הרגילה בבית הכנסת כגון בקריאת התורה, משא"כ עזרת נשים היא רשות בפני עצמה ואין רגלי בני בית הכנסת בתוכה שהרי הם אינם זקוקים לה (ומה שהנשים יושבות שם בתפילה – הרי הן אינן חלק מהציבור).

ג

דעת ערוך השולחן שבב' בתים אין מצטרפים

דבר חידוש ראיתי בערוך השולחן²²⁹: "מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו, כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות, ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולכן חשבינן לי' כאלו עומד בבהכ"נ, אבל לא בעומד בבית בפני עצמו".

וצריך עיון אם יאמר כן על עזרת נשים שבנוי' בתוך בית הכנסת ומה שמפסיק ביניהם הוא רק הגובה והמחיצה, האם זה ייחשב "בית בפני עצמו" ויהי' גרוע מהעומד חוץ לבית הכנסת.

ועוד ועיקר, עיקר חידושו של ערוך השולחן מצריך עיון, שהרי יסוד הדין לדעת המגן אברהם הוא מהא דבזימון די במקצת אלו רואים את אלו, ושם מפורש בסי' קצה שאפילו היו "בשני בתים" מצטרפים לזימון. הרי שאין חילוק בין העומד בחוץ לבין העומד בבית בפני עצמו, אלא בכל אופן עצם הראי' מצרפת (ובשו"ת שבט הלוי הנ"ל הביא דברי ערוך השולחן בפשטות ולא העיר מזה).

(228) חלק ט סימן כ.

(229) סימן נה סעיף כ.

ד

דעת היפה ללב שזכוכית מהווה הפסק

בכף החיים²³⁰ כתב במפורש בשם היפה ללב²³¹ שמחיצת זכוכית מפסקת והעומד בחוץ אינו מצטרף לציבור, וזה לשונו: "והוא הדין אם יש בחלון מחיצה של זכוכית, הואיל והוא מחיצה לענין צואה כמו שכתוב לקמן רס"ו ע"ו יעו"ש, הוי"א נמי מחיצה לענין צירוף למנין עשרה ולא מצטרפי לכולי עלמא וכמו שכתב הפרי חדש בסעיף הקודם (הב"ד לעיל אות ס"ט יעו"ש) על דברי מהריק"ש ז"ל בענין הוילון שכ"כ מגו דהויא מחיצה להך מילתא הוי נמי מחיצה לצירוף עשרה ולא מצטרפי יעו"ש וא"כ הוא הדין נמי כאן".

אמנם, מה שמדמה היפה ללב דין צואה לדין צירוף למנין לכאורה צריך עיון, כי מצאנו שדיניהם חלוקים, דבצואה אם היא ברשות בפני עצמה, אף אם רואה אותה רשאי להתפלל, וכמו שכתב אדה"ז בסי' עט ס"ד וס"ה: "היתה במקום גבוה י' טפחים או נמוך י' טפחים הרי זה רשות לעצמו ונקרא מחנהו קדוש אף על פי שיושב בצדה ורואה אותה וקורא והוא שאין ריחה מגיע אליו, ויש אומרים שצריך שיהי' רוחב מקום ההוא ד' טפחים על ד' טפחים ואז הוא מקום חשוב לחלוק רשות לעצמו כמו ברשויות של שבת ויש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה. וכן אם היתה בחדר אחד והוא קורא בחדר אחר אפילו הפתח פתוח ביניהם והוא יושב אצל הפתח בסמוך לה ורואה אותה מותר אם אין ריחה מגיע אליו לפי שהפתח היא כסתום כיון שיש לה גיפופים מכאן ומכאן המבדילים בין חדר לחדר. ויש מי שאוסר מי שרואה אותה אף על פי שהיא ברשות אחרת. והעיקר כסברא הראשונה, שכיון שהיא ברשות אחרת אף על פי שרואה אותה הרי זה כצואה בעששית שאין איסור כלל בראייתה. ואעפ"כ טוב לחוש לדבריו. ואם מעצים עיניו או בלילה מותר בזה לדברי הכל כיון שהיא ברשות אחרת וגם אינו רואה אותה".

מבואר מדבריו שהעיקר כסברא הראשונה שאם הצואה ברשות אחרת די בכך ואפילו רואה אותה רשאי להתפלל בתנאי שאין ריח, ואפילו לדעת המחמירים די שיעצים עיניו ולא יראנה בפועל אף שהיא ממש כנגדו בקו אוירי ישיר ללא שום הפסק. ואילו לענין תפילה בציבור מעיקר הדין מצטרפים העומדים מחוץ לפתח לעומדים בפנים ונחשבים אחד עמהם אם מראים להם פניהם, אף אם אינם רואים אותם בפועל, שהרי לא כתוב שחייבים להסתכל בהם ופשוט שגם אם עוצמים עיניהם מצטרפים, דהעיקר הוא "שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת".

ועכ"פ בוודאי שמעיקר הדין מצטרפים למרות שנמצאים ברשות אחרת, שזה

(230) סי' נה ס"ק עו.

(231) שם אות ח'.

ממש היפך עיקר הדין בצואה שנחשבים נפרדים מכוח חילוק הרשויות. ומאחר שמצאנו שדין תפילה אצל צואה ודין צירוף למנין שונים ביסודם, מנא לן שזכוכית שנחשבת הפסק לגבי צואה תיחשב כך הפסק לענין צירוף למנין.

מאיך מצאנו בפתח הדביר שכתב במפורש שזכוכית אינה חוצצת לענין זימון, וזו לשונו²³²: "שתי חבורות וכו' אם מקצתם רואין אלו את אלו מצטרפות. יש להסתפק אם מפסיק בין ב' החבורות מחיצה של זכוכית אם מצטרפות, מי אמרינן כיון דהמחיצה של זכוכית מפסיק ביניהם אע"ג דרואים זה את זה ראי' מעליא דרך הזכוכית אינן מצטרפות וכדאמרינן לענין צואה דצואה בעששית קורא קריאת שמע כנגדה משום דהזכוכית הוי כיסוי, הוא הדין נמי הכא מיקרי הפסק, או דילמא כיון דרואין זה את זה אע"ג דאיכא מחיצה ראייתן זא"ז מצרפן".

ובהמשך דבריו מביא בשם מוהרי"ט בדרוש לפרשת בשלח בענין מאמר חז"ל בסוטה שאפילו עוברין שבמעיי אמן אמרו שירה, ועל השאלה שלא ראו, השיבה הגמרא שכרס אמותיהן נעשית להן כאספקלריא המאירה וראו. ומאחר והגמרא מקשרת זה לפסוק "במקהלות ברכו ה'", על כרחך שעל ידי ראיית האספקלרי' הצטרפו התינוקות ל"מקהלות". אבל הפתח הדביר מסיק שאין ללמוד מדברי מוהרי"ט לנדון דידן, כי הוא דיבר על דרך הדרוש. ומסיק פתח הדביר: "אמנם לדינא כיון דעיקר הספק נראה דתלוי אי ראי' בהפסק זכוכית חשיב ראי' או לאו, נראה דתלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ח ז"ל לענין ברכת בורא מאורי האש כשהאור מונח בתוך פנס של זכוכית, הביאו מרן בב"י לקמן ס"י רצ"ח, וע"ש דלפי הירושלמי אפילו עששית חשיבא הפסק ולא חשיב רואה את השלהבת, ועיין בנדפס סי' ק"ב אות ג' דצ"ט ע"ב ודק"ו ע"ב בס"ד. ועיין לקמן סי' רכ"ד בס"ד ואוקי באתרין דכיון דמסתכל בדבר עצמו לא הוי הפסק. אבל נראה דאם דרך מראה שאנו קורין איספיו"ו בלעז חזו ב' החבורות אהדדי לא מצטרפי ועיין להרב הלק"ט ח"ב סי' פ"ג ולה"ה חיד"א בברכ"י ח"מ סי' ל"ה אות י"א דראי' זו לא חשיבא ראי' ודאית. אבל דרך זכוכית נראה דחשיב ראי' והוא הדין לצירוף ובלבד שישמעו שתיהן דברי המברך ברכת זימון בביאור כבס"ג. ועיין להרב שבות יעקב ז"ל ח"א סי' קכ"ו".

מבואר מדבריו שלדינא יש לדמות דין צירוף לזימון ע"י הפסק מחיצת זכוכית, לדין ברכת מאורי האש במוצאי שבת על נר עם הפסק זכוכית.

והנה בשו"ע אדה"ז²³³ כתב בענין זה: "ואם הנר הוא בעששית שיכול לראות השלהבת מתוך דופני העששית יכול לברך עליו (ויש חולקים)". מבואר מדבריו שהדעה העיקרית היא שמברכים על נר בהפסק עששית, דזו נחשבת ראי', ודעה

(232) סי' קצה אות א.

(233) סו"ס רחצ.

זו הביא בסתמא. ואת הדעה החולקת הביא בשם "ויש" ואף לא הביאם אלא בחצאי עיגול, משמע שאין דבריהם עיקר להלכה. אם כן, לדברי פתח הדביר כמו כן יסבור אדה"ז לענין זימון, שהרואים אלו את אלו דרך זכוכית מצטרפים. ומאחר וכאמור, דין צירוף למנין מבוסס על דין צירוף לזימון, גם למנין מצטרף אם מראה פניו לקהל דרך זכוכית.

אך כמבואר לעיל – מלשון אדה"ז משמע שצריך שיוכלו לראות פניו. שהרי הדין מבוסס על הלכות זימון ושם צריך שיהיו מקצתן "רואים אלו את אלו", משמע שצריך שהנמצאים בשני המקומות יראו אלו את אלו ולא די שרק הנמצאים באחד המקומות רואים את חבריהם ואילו חבריהם אינם יכולים לראות אותם. וכן כתב בספר פסקי תשובות²³⁴ לענין ראיית מקומו הראשון בדין הפסק בברכות: "ומה שמצוי בזמננו זכוכית אשר מצידה האחד רואים ומצדה השנית הרי היא מראה (שפיג"ל), אם נמצא בצד שרואה שפיר דמי, ובצד השני אינו בגדר רואה (ולענין ב' חבורות מצטרפות לזימון דסי' קצ"ה, אינן מצטרפין דהא צריכים לראות זה את זה)".

"פותח את ידך" - הנהגת כ"ק אד"ש; כוונה על לימוד התורה

הרה"ח ר' דניאל אליעזר ליפא ע"ה קורצוויל²³⁵
מאנ"ש נחלת הר חב"ד

כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בשיחה²³⁶ שלימוד התורה צריך להיות ביגיעה דוקא, אבל אעפ"כ מי שיבקש מלמעלה שיתנו לו חשק בלימוד, יתנו לו זאת, ע"ד פי' המצודת דוד עה"פ²³⁷ "ומשביע לכל חי רצון", "לפי רצונו ותאותו", שמכיון שהקב"ה הוא טוב ומטיב הוא נותן אפילו את תאותו, שאם הוא רוצה חשק יתנו לו חשק, העיקר שילמד.

שמעתי מהרב גרונר ע"ה, ששמע את הרבי בתפילה אומר את הפסוק "פותח את ידך" שב"אשרי" פעמים, ולפעמים שלש, ולפעמים ארבע פעמים. חוץ מכאשר הרבי ה' חזן שאז אמר פעם אחת.

שאלתי אצל אנ"ש אם הם יודעים מזה ואף אחד לא ידע לומר לי, חוץ מר' ישראל גליצנשטיין שאמר שראה. מתי הוא יכל לראות (לכאורה תמיד הטלית מכסה את פני הרבי)? בשבת לפני מוסף הרבי מסתכל על הס"ת (שחוזר לארון קודש) תוך כדי שאומר אשרי, ר' ישראל סיפר שעקב אחרי השפתיים של הרבי וראה שהרבי אומר כו"כ פעמים את הפסוק "פותח את ידך".

מובן מזה שאפשר בפותח את ידך לומר את הפסוק כמה פעמים ולכוין לכמה ענינים.

[הוספת הכותב: יש להעיר (כמקור בהלכה) משו"ע אדה"ז סי' נא ס"ח: "צריך לכוין בפותח את ידך פירוש המלות המוציא בשפתיו, ואם לא כיון צריך לחזור ולומר בכוונה. . . שבח שבפסוק זה שהקב"ה הוא משגיח על בריותיו לפרנס"

ועפ"ז אפשר לומר שכאשר יש כמה כוונות וכל כוונה היא ענין בפני עצמו, כשאומרים את הפסוק עם כוונה אחת חסר עדין בכוונה (כיון שלא בקש על כל תאותו), ועדין "לא כיון", וצריך לחזור שוב בכוונה הנוספת].

235 נכתב ע"י הת' לוי"צ שי' קעניג ששמע מהרב קורצוויל (בטלפון) בח"י תמוז ה'תשפ"ב. הניסוח
העריכה על אחריות הכותב בלבד!
236 לקו"ש חט"ו ע' 504 (שיחת ש"פ חיי שרה מבה"ח כסלו ה'תשי"א).
237 תהלים קמה, טז.

'חכם' הרואה את הנולד

הת' חיים יהודה שי' לוי
קבוצה - בית משיח 770

א

איתא באבות²³⁸: "צאו וראו איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם וכו' ר' אלעזר אומר לב טוב אמר להם כו' שבכלל דבריו דבריהם".

וצריך להבין, הרי בכלל מה שמונים החכמים "עין טובה", "שכן טוב", "חבר טוב". מונים גם את הדרך של "הרואה את הנולד" ואם תאמר שהכל בכלל דבריו של ר' אלעזר בן ערך שאמר שזה "לב טוב" איך כלול בלב טוב גם הענין של הרואה את הנולד?

הנה בפירוש המשניות להרמב"ם כאן כתב: "רואה את הנולד - שיודע לתכנן פעולותיו ומעשיו ומתוך כך מתנהג בדרך הישר". וע"ד שכתב רע"ב כאן שע"י זה "יודע לחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה".

כלומר, הסיבה ש"לב טוב" כלול גם את ראיית הנולד היא משום כשיראה את העתיד לבוא שצריך להיות כדבעי ויראה את שכר המצוות ממילא ישתנה לבבו ויעבוד בדרך של "לב טוב".

אמנם לכאורה עדין קשה, שלושת הדברים האחרים (שכן טוב חבר טוב ועין טובה) אכן מבטאים את הדרך לעבוד את השם באופן הלבבי. היינו, שמצד הלב הוא שכן טוב ומצד הלב הוא חבר טוב ומצד הלב הוא רואה בעין טובה.

משא"כ בראיית הנולד מצינו שבלשון המלאה (שאמנם לא מובאת כאן במשנה) כתוב "איזהו חכם הרואה את הנולד" היינו שענין ראיית הנולד הוא דוקא דבר שקשור עם השכל ולא עם הלב. וא"כ עדין צריך להבין כיצד כלול זה בדרך של לב טוב.

ב

ויש ליישב ע"פ מ"ש בהמשך תרס"ו²³⁹ וז"ל: "כאשר נמשך מן המוח אל הלב

(238) פ"ב מ"י.

(239) ע' קמט.

וכמו ולבי ראה הרבה חכמה וכמ"א בעין השכל דבלבך אתחזי כולא בלבך דוקא כו' . . והיינו כאשר ראיית עין השכל שבמוח נרגש בלב ג"כ וכמו בגשמיות אנו רואים שדבר העתידי להיות נרגש בלב דוקא וכמו איזהו חכם הרואה כו' שהחכם בכח חכמתו רואה דבר העתידי להיות שנראה אצלו הדבר בקירוב . . כמו"כ הוא בראיית הלב שהלב מרגיש דבר העתידי להיות".

כלומר, כאשר בעבודה מורידים את השכל גם למצב של הרגשת הלב²⁴⁰ ממילא הלב מרגיש את העתידי להיות. כלומר לעבוד את הקב"ה בעבודת הלב דוקא (עיי"ש). ולפי"ז ניתן לבאר קושיא הנ"ל, דמש"כ במשנה הוא לא לגבי חכם הרואה בראי' שכלית (ובדיוק לשון המשנה "רואה את הנולד" ללא הקדמת 'חכם') להדגיש שדרך ישרה של לב טוב שבדברי ר' אליעזר היא דוקא שרואה את הנולד בהרגש הלב, כלומר, קיום תומ"צ היא לא שישאר רק במוחין אלא שיומשך במידות דוקא ולכן מכונה דוקא 'לב טוב'.

(240) כמ"ש באריכות בקונט' התפילה פר' ד', ה'.

מקור ידיעתם של בני יעקב שקנה אביהם מעשו את חלקו במערת המכפלה

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
הת' חיים מרדכי אייזיק שי' קרמר
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

במסכת סוטה שנוהגים ללמוד בימים אלו - ימי הספירה²⁴¹, מתארת הגמרא (יג, א) את הלוויתנו של יעקב אבינו ומספרת שכאשר הגיעו למערת המכפלה בא עשיו ועיכב את קבורת יעקב בטענה שהחלק האחרון שנותר במערה שייך לו, כי יעקב כבר קבר בה את לאה אשתו.

בני יעקב השיבוהו שמכר זאת לאביהם וכאשר טען שמכר רק את הבכורה השיבוהו שמכר גם את חלקו הפשוט במערת המכפלה, ומובאת ע"ז ראי' מהפסוק בו נאמר (שיוסף אמר לפרעה ש) יעקב ציווה ליוסף טרם מותו שיקברו "בקברי אשר כריתי לי" ו"אין כירה אלא לשון מכירה, שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה".

עשיו לא קיבל זאת ודרש שיביאו לו שטר מכירה זה, השיבוהו שהוא מצוי במצרים ושלחו את נפתלי המהיר כאיילה שיביא את האגרת, אלא שלבינתיים חושים בן דן שהי' חירש בירר מדוע מתעכבת קבורת יעקב וכשהשיבוהו שעשיו מעכב עד שיבוא נפתלי ממצרים, כעס מכך שעד אז יהי' סבו מוטל בביזיון והרג את עשיו.

והנה מכללות הסוגיא עולה שמקור המידע של בני יעקב אודות מכירתו של עשיו את חלקו במערה אפשרי להיות משני דברים - או ממה שאמר יעקב ליוסף "בקברי אשר כריתי לי" כנ"ל, או משטר המכירה עצמו שהי' ברשותם במצרים [וכמובן דוחק גדול לומר שלא הי' ברשותם שטר כזה ואמרו בזה דבר שאינו אמת ח"ו, שהרי שלחו לשם כך את נפתלי מצד זריזותו ועמדו והמתינו שישוב עם השטר וכו'].

והנה לכאורה אפשר לומר בדברי הגמרא דלעיל שני פירושים: לאחר שהגמרא מתארת את תשובת האחים לעשיו שהשיבוהו שאכן מכר את חלקו במערה ליעקב נאמר "דכתיב בקברי אשר כריתי לי ואמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק אין כירה

(241) היום יום ז' אייר.

אלא לשון מכירה שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה", ובזה אפשר לפרש בשני פנים או שבני יעקב הם שאמרו זאת ("קברי אשר כריתי לי" – אין כירה אלא לשון מכירה) כראי' ומקור לדבריהם שעשיו מכר את חלקו במערה ליעקב, או שהגמרא היא זו שדורשת זאת על לשון ציווי של יעקב ליוסף [כמו שדברי ר"ש בן יהוצדק המובאים מיד בהמשך לכך בוודאי אינם מדברי בני יעקב], אך אין הפירוש שזה הי' מקור המידע שלהם ולא זה מה שאמרו לעשיו.

והנה מרש"י עולה שמפרש שזהו מדברי בני יעקב והם אמרו זאת לעשיו, ובלשונו (בדיבור המתחיל "אמרו לי אין"): "פשיטותך נמי - זבנת חלקך במערה זו לגמרי, שכן אמר אבינו בשעת מיתה "אשר כריתי לי" ואין כירה אלא לשון מכירה כמו ואכרה לי בחמשה עשר כסף (הושע ג)".

וי"ל שזהו הטעם שרש"י מוסיף ראי' מפסוק בהושע שכירה לשון מכירה כי כנ"ל מפרש שזה מדברי בני יעקב שזה הייתה ראייתם שעשיו מכר זאת ליעקב ואין להסתפק בדברי ר"ש בן יהוצדק שבזמנו קוראים בכרכי הים למכירה כירה.

וא"כ הרי זה ביטוי לתוקף וגודל התקשרותם ואמונתם של בני יעקב באביהם ובדבריו:

על אף שהי' בידי בני יעקב שטר המכירה של החלק במערת המכפלה הנה לא זהו מקור המידע שלהם על המכירה, אלא מקורם הוא מדברי יעקב ליוסף (על אף שהי' זה בזקנותו עד שכבדו עיניו מזוקן וכו'), ובזה גופא הרי אין זה דבריו המפורשים אלא רק דיוק לשונו שהרי ישנה לכל לראש המשמעות הפשוטה של "כריתי" – חפרתי [וכלשון רש"י על פסוק זה בחומש: "אשר כריתי לי כפשוטו, כמו "כי יכרה איש". ומדרשו עוד נתישב על הלשון כמו: "אשר קניתי", אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה, כירה (ורש"י מביא עוד דרש המתיישב על הלשון 'כריתי' שגם הוא מורה על מכירת עשיו את חלקו במערה): ועוד מדרשו לשון כרי דגור, שנטל יעקב כל כסף וזהב שהביא מבית לבן ועשה אותו כרי, ואמר לעשו: טול זה בשביל חלקך במערה], ודיוק לשון יעקב אבינו הוא מקור המידע שלהם כלפי עצמם וזהו גם מה שמביאים לכל לראש כראי' בעת שבא עשיו הרשע ומערער על המכירה!

ויש ללמוד מכך הוראה ("תורה לשון הוראה", וכדברי הרמב"ם²⁴² שעניני התורה "אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים") ע"ד גודל ותוקף האמונה וההתקשרות לאבינו מלכנו ונשיאנו, כידוע ש'נשיא' ראשי תיבות - ניצוצו של יעקב אבינו²⁴³, שהמקור העיקרי שלנו הוא דברי יעקב אבינו שבדורנו, ובפרט דבריו הכי אחרונים, וזהו אפילו היוצא מדקדוק בלשונו ודבריו ("הלוואי והיו

(242) סוף הל' תמורה.

(243) קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלוא הרועים) מערכת רבי - מובא בדא"ח ובשיחות כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ.

מדקדקים אנ"ש, בדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אפילו בשיחותיו ובפרט משנת השי"ת והשנה שקדמה לה²⁴⁴) עאכו"כ דבריו המפורשים והברורים, ומהם שאף הודיעם "בתור נביא שזהו בוודאות" (שיחת ש"פ שופטים תנש"א).
ותן לחכם ויחכם עוד.

תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי

הקדמה

פתח דבר:

בשבח והודי' להשם יתברך הננו מוצאים לאור את פרקים א' וב' בתניא עם ביאורי הרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי, כהמתחלה להוצאת שיעורים על כל ספר התניא אי"ה.

מוסר השיעורים:

ר' מאיר²⁴⁵ הי' מהקבוצה הראשונה של תלמידי תו"ת בורשא, למד תניא לראשונה אצל הרה"ח בערל משה שמוטקין, ודרך ספר התניא נהי' לחסיד חב"ד.

לאחר עלייתו לארה"ק הנהגתו היתה במשך עשרות שנים שחצי יום עבד לפרנסתו, ובחציו השני ישב בביתו וקבל עד שעות מאוחרות ובמסירות נפש אנשים רבים מכל גיל ואופי שהיו באים אליו ללמוד תניא. רבים התקרבו על ידו לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ואף זכה לקבל הדרכות רבות במשך השנים.

השיעורים:

בדרך כלל הי' מקדים בשיעוריו לבאר ענינים יסודיים באמונה והשקפה (אותם פרסם ג"כ בקונטרס 'האדם והבריאה' שהוציא²⁴⁶), ואח"כ היו נגשים ללימוד משותף בתניא, ועם המתקדמים יותר המשיך לספרים נוספים.

הביאור הוא קצר, מבאר היטב מושגים בצורה מתומצתת ומדוייקת ובהסברה קולחת.

השיעורים כאן הם מהקלטות השיעורים שלמד בחברותא עם ר' טובי' שי' ליצמן²⁴⁷, השיעורים נכתבו בלשון קרובה ללשון שנמסרו (למעט עריכה קלה) כדי לשמור על האופי של שיעור בע"פ.

245) בהבא לקמן ראה בארוכה בס' "רבים השיב ליהדות ולחסידות" (בעריכת ר' שנ"ז שי' ברגר).

246) נדפס כהוספה לס' "רבים השיב ליהדות ולחסידות". ובכ"מ.

247) השיעור הי' אחת לשבוע שבועיים. ההקלטות התפרסמו לראשונה במערכת "נחייג ונשמע" בשנים האחרונות. ותודתנו נתונה לו על מסירת ההקלטות.

ויהי"ר שע"י פרסום השיעורים - ובפרט בקשר עם זמן מתן תורתנו - תרבה החיות בלימוד ספר התניא ותורת החסידות בכלל, ועי"ז נזכה (כהבטחת מלך המשיח להבעש"ט) ל"קאתי מר דא מלכא משיחא" - שיוליכנו קוממיות לארצנו ותיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

[הערה, מפני זריזות ההו"ל חסרות עדין המ"מ וההשוואות לביאורים נוספים].

פרק א

התניא מתחיל בכעין הקדמה (עד "אך ביאור הענין") כיון שראשית רוצה הרבי להוכיח שהמושגים "צדיק" "רשע" ו"בינוני" זה לא כמו שהעולם חושבים, שהכל שייך לפועל, כלומר שלצדיק יש פועל טוב יותר, לרשע פועל רע יותר, ולבינוני מחצה על מחצה. בשביל זה הרבי פותח בכמה ענינים, ובהמשך מה שהרבי יבאר יתורצו כל הענינים.

תניא [בספ"ג דנדה] משביעים אותו כשהנשמה יורדת לתוך הגוף משביעים את הנשמה בנוסח כזה: "תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה הי' בעיניך כרשע" כך כתוב בגמרא.

וצריך להבין דהא תנן [אבות פ"ב] ואל תהי רשע בפני עצמך זאת אומרת שכן אדם לא צריך להחזיק עצמו לרשע. וגם - מה התועלת שזה יביא, זה לא יביא תועלת אלא חסרון, כי אי אפשר שיביא תועלת - אם יהי' בעיניו כרשע ירע לבבו ויהי' עצב ולא יוכל לעבו' ה' בשמחה ובטוב לבב וזהו כלל שעבודת ה' היא בשמחה ובטוב לבב, ובהכרח אם יחזיק עצמו לרשע יהי' עצב, וממילא גם לא יוכל לעבוד ה' ואם לא ירע לבבו כלל מזה כלומר שיחליט שלא איכפת לו שהוא רשע יכול לבוא לידי קלות ח"ו.

אך הענין כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני. ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור.

הגמרא אומרת שיש צדיק שטוב לו גם בעולם הזה, ויש צדיק שרע לו בעולם הזה, ומפרשת למה יש צדיק שטוב לו בעולם הזה, היות והוא צדיק גמור, ולמה יש שרע לו בעולם הזה, היות והוא צדיק שאינו גמור (כך אפשר להבין את הגמרא).

וברעיא מהימנא פ' משפטים פי' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו'.

- אך אנו רואים ש"רעיא מהימנא" (הזהר) יש לו גישה אחרת לגמרי לענין הזה (פי' המושגים "צדיק וטוב לו" וכו'), ומה היא?

ובגמרא ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה

וזה שופטן וכו' אמר רבה כגון אנא בינוני אם אתם רוצים לדעת מה זה בינוני, תדעו שזה כמו שאני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל ברי' וכו' זאת אומרת אם אתה בינוני מי כבר צדיק, ולהבין כל זה באר היטב.

פשוט מאד, אם נניח שצדיק ורשע זה על מעשים ובינוני יש בו עבירות, אז הרי רבה אמר שהוא יודע שיש בו עבירות ועל המעשים אין ויכוח, א"כ מה הויכוח של רבה אביי? על עובדות אין ויכוח.

וגם להבין מה שאמר איוב [ב"ב פ"א] רבש"ע בראת צדיקי' בראת רשעי' כו'. ושואל הרבי: והא צדיק ורשע לא קאמר.

בגמרא בבא בתרא²⁴⁸ מובא שאיוב טען כך: "רבנונו של עולם בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות". זאת אומרת: שור הוא בהמה טהורה וחמור הוא בהמה טמאה, וזה לא ממעשיהם אלא מצד הבריאה ככה. וטען איוב "אתה בראת רשעים ובראת צדיקים".

הקושיא היא - "והא צדיק ורשע לא קאמר" זה מאמר חז"ל במסכת נדה, שהמלאך לפני שבורא בן אדם שואל "טפה זו מה תהא עלי", טפש או חכם, חלש או גבור, עשיר או עני", והגמרא מסיימת ש"צדיק ורשע" לא שואל. המלאך צריך לברוא את הבן אדם הזה, ולכן צריך לדעת תפקידו איך לבנות אותו, ואם יבנה אותו שיהי' צדיק או שיהי' רשע, אז לא יהי' ענין של בחירה, וא"כ השאלה היא איך איוב יכול להגיד שצדיק ורשע זה מצד הבריאה.

וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא פסיק פומי' מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו ואיך הי' יכול לטעות במחצה עונות ח"ו.

כי פשוט, עוונות זה עובדה, זה צריך לקחת זמן, ואם לא פסק פיו מללמוד, אזי באופן טכני זה לא יכול להיות.

ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור עשה עוון אחד נקרא רשע, מתי הוא בינוני? [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור זאת אומר בעוון הזה].

ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבועו'] וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפש' לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן.

זאת אומרת אם אנחנו אומרים שהעובר על איסור דרבנן נקרא רשע, ועל עבירה כזו שמגיע לו כרת, ברור שמגיע לו שנקרא רשע,

וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה כי אחרת - הי' רשע, וממילא אם אין בו אפילו עוון ביטול תורה אזי באופן טכני זה לא יכול להיות בו שום עבירות כי באותו זמן של עבירה הוא יכול ללמוד.

ומש"ה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני אם אנחנו יוצאים בהנחה שאין אצלו אפילו עוון ביטול תורה, ממילא לא שייך אצל רבה עבירה אחרת, איך בכל זאת הוא בינוני? אז אפשר להבין שרבה טעה, אבל במה טעה?

הגהה: (ומה שכתב בזוהר חלק ג דף רל"א, כל שממועטין עוונותיו וכו', היא שאלת רב המנונא לאליהו; אבל לפי תשובת אליהו שם, פירוש צדיק ורע לו הוא כמה שביאר ברעיא מהימנא פרשה משפטים דלעיל, ושבעים פנים לתורה).

והוא דאמרינן בעלמא דמחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכויות מקרי צדיק.

בגמרא (מסכת ר"ה) נאמר שצדיקים נכתבים בר"ה לאלתר לחיים, רשעים לאלתר למיתה, ובינונים מחכים עד יוה"כ. והגמרא מפרשת: מי הם הצדיקים שנכתבים לחיים - אלו שיש להם יותר זכויות מעוונות, רשעים יש להם יותר עוונות, בינונים יש להם מחצה על מחצה,

הוא שם המושאל לענין שכר ועונש, לפי שנדון אחר רובו, ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין.

ידוע המושג "שם המושאל" למשל אנו אומרים "רגלי השולחן" ברור שאין לו רגלים, אלא בין כל הענינים שיש ברגלים - חי, יש בו עצמות וגידיים, ונשמה, והולך, והכל, בין כל אלה יש בהם דבר אחד ג"כ - שמעמידים את הגוף, ורק בגלל המושג הזה נקראים העצמים האלה שמעמידים את השולחן רגלים, אבל זה לא אומר שזה שם התואר של רגלים. זה נקרא "שם המושאל". פה גם כן: שם מדברים על שכר ועונש, שכר ועונש זה באמות אחרות, ולכן מי שזכה בדין קוראים לו צדיק, כי צדיק בין כל הענינים שיש בו יש בו גם זה שזוכה בדין, את המושג הזה השארנו. רשע, מי שיש בו יותר עוונות - קוראים לו רשע, כי בין כל עניני הרשע יש את זה שהוא מחוייב בדין, ולמה שביניהם קוראים בינוני, אבל זה לא בשם התואר אלא בשם המושאל.

אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים, איך תיארנו אתם - אמרו רז"ל: צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר: "ולבי חלל בקרבי", שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית. אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו שאין לו יצר הרע כלל, אף שזכויותיו מרובים על עוונותיו, אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל אפילו לא צדיק שאינו גמור. ולכן אמרו רז"ל במדרש: ראה הקב"ה בצדיקים שהם

מועטים, עמד ושתל בכל דור ודור וכו', וכמו שכתוב: "וצדיק יסוד עולם" אבל אלו שיש להם יותר זכיות מעוונות יש הרבה.

אך ביאור הענין פה בעצם הרבי מתחיל את הספר, על פי מה שכתב הרב חיים ויטאל ז"ל בשער הקדושה [ובעץ חיים שער נ' פרק ב'], דלכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נשמות.

זאת אומרת שזה לא תלוי במעשיו של האדם אלא בתולדתו,

וכדכתיב: "ונשמות אני עשיתי", שהן שתי נפשות.

מה שהרבי אותר "שתי נפשות" המושג הוא כזה: המלה נשמה יש בה שני מושגים: (א) מה שמחי' את הגוף כמ"ש "נשמת כל אשר רוח חיים באפיו", זאת אומרת שגם בבעל חי הכח המחי' את גופו נקרא נשמה, (ב) אבל יש מושג נשמה שזה מדרגה ידועה, שם פרטי של דרגא בנשמה, וברור שהיות ומדברים גם על הנפש הבהמית, ברור שלא מתכוונים לשם נשמה שזו מדרגה ידועה, אלא לזה שמחי' את הגוף, זה מה שאומר שהן שתי נפשות.

נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא.

קליפה וסטרא אחרא זה מה שהקב"ה ברא את הבן אדם שיהי' "אני ואפסי עוד", שזהו בעצם הפלא הכי גדול שבבריאה, והרע שבבריאה (כפי שדיברנו כבר הרבה על זה, ולמה זה נקרא קליפה וסטרא אחרא), וזאת היא הנפש הזאת,

והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף.

זאת אומרת ההרגש הראשון שבן אדם מרגיש עצמו, זה מהנפש הזאת כי הנפש השנית שנדבר עלי' בפרק הבא - הנפש האלקית, זה דבר נוסף והרגש הראשון שבן אדם מרגיש עצמו זה בהכרח הנפש הזאת, כי היא המתלובשת בדם האדם להחיות את הגוף,

וכדכתיב: "כי נפש הבשר בדם היא" מתכוונים להנפש הזאת.

וממנה באות כל המדות רעות, מארבע יסודות רעים שבה.

ברור שארבע יסודות האלה הם רוחניים, אך יש בה אותם ומהם מתאווים מהנפש מדות רעות.

דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש, שנגבה למעלה.

יש ענין של אש בנפש הזאת. אש הטבע שלה להיות למעלה, וזה פועל בנפש הזאת דחיפה להיות למעלה - יותר גבוה מהשני, פשוט: אם לשני יש שנים ולא יש אחד, הוא לא ירגע ולא ינוח. בילד קטן זה ב"חרסיות" {דברים פעוטים}, אם לשני

יש ב' ולו יש א' או לשני יש א' ולא אין, הוא לא ירגע. למה? כי אם לשני יש שנים לו צריך להיות שלש, וזה גודל עם השנים, כשגדלים זה מתבטא בכסף, ודירות וכו', הכל היות ויש לו דחיפה להיות יותר מהשני, או שלו יהי' יותר או שלשני לא יהי' כלום זה לא משנה, העיקר שהוא יעלה על השני, והשאלה היא לא מה יצא לו מזה. וממילא יש ענין של כעס למה שנגד רצונו, כי אני צריך להיות גבוה ואם מפריעים לי בזה אני בכעס.

ותאות התענוגים מיסוד המים, כי המים מצמיחים כל מיני תענוג.

כי על פי רוב דבר דבר צנום זאת אומרת בלי מים ובלי לחליחות אין בו תענוג, כי כל התענוג הוא מהלחליחות שבדבר, וממילא היות שיש בה ענין של מים רוחניים, אזי יש בה ענין של תענוג, וזה גורם בנפש הזאת שכל דבר שניגש מחפש את התענוג שבו, ולא מתעמק למה לי הדבר הזה, מה הדבר הזה יעשה בי, אלא העיקר שמקבל מזה תענוג.

והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים, מיסוד הרוח.

יסוד הרוח זה יסוד בלתי יציב במקום אחד, וזה גורם בהנפש להיות בלתי יציב, לא להיות במקום אחד - להתהולל, להתלוצץ, להתפאר, ודברים בטלים. התפארות זה לא גאווה, כי בהתפארות שניהם יודעים שזה לא נכון וזה פטופוט דברים בעלמא.

ועצלות ועצבות, מיסוד העפר.

יסוד העפר זה יסוד בלי תנועה וזה גורם בהנפש להיות בלי תנועה - להתעצל ולהתעצב.

וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמילות חסדים, באות ממנה מהנפש הזאת, השאלה היא איך מהנפש הזאת שהיא מקליפה בא מדות טובות?

כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב, והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע.

אם אתה זוכר, שם בהגליונות²⁴⁹ הסברתי את ההבדל בין קליפת נגה לשלש קליפות הטמאות, שלש קליפות הטמאות זה הרצונות שעל פני השטח, שמזה לא יכול לצאת שום טוב, אי אפשר לעשות מזה טוב אלא לדחות את זה, כל תפקידם הוא שיהודי ידחה את זה.

משא"כ קליפת נגה זהו הרצון של קיום - "אני ואפסי עוד" - אני רוצה להתקיים. ברור שעצם הענין של 'אני רוצה להתקיים' זה לא קדושה, כי בקדושה אין 'אני', עצם

ענין זה הוא קליפה. אך קליפת נגה, היות אם יתקיים יוכל לעשות תורה ומצוות, ושל קליפת נגה זה מה שאפשר לעשות ממנו קדושה.

בעצם המושג של קיום מונח הענין של רחמנות וגמילות חסדים מב' סיבות, מצד השרש ומצד הפועל (והפועל הוא כך מצד שהשרש הוא כך):

(א) הפועל: כי בלעדיהם לא שייך ענין של קיום, כי אם אני לא ארחם על השני ולא אגמול לו השני לא ירחם עלי ואי אפשר להתקיים, אי אפשר להיות בודד בלי רחמנות וגמילות חסדים, אדם שיאמר אני ואפסי עוד לא יתקיים.

(ב) והשורש: היות שקליפת נגה לא התרחקה כ"כ מקדושה. הנכון הוא שכל העולם הוא גוף א', שאני והשני והקב"ה והעולם זה הכל אחד, וכל פרט בעולם הוא רק אבר מזה, וזה צד הקדושה. שלש קליפות הטמאות התרחקו כ"כ עד שלא רואה לפניו אלא 'אני ורצונותי הפרטיים' ויותר לא קיים בשבילו לגמרי, ממילא לא שייך שם ענין של רחמנות וגמילות חסדים היות ולגמרי לא רואה את השני. משא"כ קליפת נגה לא כ"כ התרחקה להיות אני ואפסי עוד אלא רואה גם את השני, יש לו קשר עם השני. היות עוד לא נתרחק מהענין האמיתי ששניהם אבר מהגוף הגדול שזה העולם הזה, הם שניהם ממלאים תפקיד.

וממילא בעצם מבנה הנפש הזאת יש ענין של רחמנות וגמילות חסדים וזה מה שיש בה ג"כ טוב (ברור שיתכן גם שיהודי לא ירחם מצד שהגיע לשלש קליפות הטמאות, אבל כאן מדובר מצד עצם הטבע).

[שאלה: הרי גמילות חסדים וצדקה זה מצוה רמה ונישאה, ולכאורה זה שייך לנפש האלקית. תשובה: מצות צדקה בתור מצוה, שאני ממלא רצון ה', זה אחרי שקיבלתי עלי על מלכות שמים, למלאת רצון ה', לזה הנה"ב לא שייכת. אבל פה מדובר על זה שרואה ב"א אחר ויכול לרחם עליו, אבל לא בתור מצות צדקה, וזה לא שייך בלי הנה"א].

מה שאין כן נפשות אומות העולם, הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל, כמו שכתב בעץ חיים שער מ"ט פרק ג': וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין.

זאת אומרת עושים את זה בשביל עצמם. מה הפי'? לדוג' הרבה בנ"א לא יכולים לראות דם נשפך. למה? כי דם זה החיים וממילא כמו שאצל השני הדם נשפך כך יכול להיות גם אצלו, ואז רע ומר מאד. ממילא לא אכפת לו שהענין יעשה, רק שאני לא יראה את זה, שלא אזכר שזה יכול להיות גם אצלי, ועל דרך זה יש אצל גוי, שכשרואה שהשני מעונה מאד וסובל יסורים גדולים הוא נזכר 'אני דומה לו, גם אני יכול להתענות בצורה כזו, ולכן רוצה שלא לראות את זה, ואם מוכרח לראות אזי דואג שהענין לא ייעשה אבל לא בשביל השני אלא בשביל עצמו, וממילא ימח שמו היטלר מה הוא עשה, הוא אמר "יהודי זה סוג אחר לגמרי" וממילא כשגוי ראה את זה,

לא ראה את עצמו בזה ולכן לגמרי לא ראה מה שנעשה, זה לא רחמנות זה התגוננות עצמית.

וכדאיתא בגמרא על פסוק "וחסד לאומים חטאת", שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתייחר כו' זה יותר נמוך, הוא מקבל את התמורה בעד זה - גאווה, וזה שווה לו.

עד כאן דיברנו על הנפש הבהמית.

פרק ב

בפרק הקודם דיברנו על הנפש הראשונה שהיא מצד קליפת נגה, שזהו התחתון והרע שהקב"ה ברא, וזה מה שיש בכל בן אדם ובכל יהודי.

ונפש השנית בישראל,

נפש זו נקראת 'הנפש השנית' היות שהיא שני' לקודמת, היות ואמרנו שהראשונה זהו הבן אדם, ההרגשה הראשונה שהבן אדם מרגיש עצמו. ונפש זו באה בתור שני'.

היא חלק אלוקה ממעל ממש.

המילים "חלק אלקה ממעל" זה פסוק באיוב, "ומה חלק אלקה מעל ונחלת ש-די ממרומים". אפשר להסביר שכוונת איוב היא לשאול "כיון שהוא שעשה כ"כ הרבה מעשים טובים, "מה חלק אלקה ממעל" - מהו התשלום שנותנים לו'. לכן הרבי אומר "ממש" - כלומר שכל המילים הם מדוייקים מאד.

המלה "ממעל": מעלה ומטה הם הרצון והחפץ, הרצון נקרא מטה והחפץ נקרא מעלה (וכן בכל מקום שכתוב "שמים" מתכוונים להחפץ, כמו "תורה מן השמים", ו"ארץ" היא תמיד הרצון) וזו הכוונה כאן "ממעל" - החפץ שמעל הרצון. כפי שכבר דיברנו על זה²⁵⁰.

והמלה "חלק": חלק מראה על העצם, כי אם לא עצם לא שייך חלק. למשל א"א להגיד חלק מהשלחן, כי חלק מהשלחן הוא לא שלחן אלא חתיכת עץ אבל אפשר להגיד חלק מהעץ, כי גם החלק הוא עץ²⁵¹. ממילא תמיד חלק מראה על העצם, כי גם החלק הוא העצם, כי הרצון הוא ההתפשטות של החפץ.

וזהו שהרבי אומר את המלה ממש, זאת אומרת: 'תדייק בדיוק נמרץ בהמילים'.

כמו שכתוב: "ויפח באפיו נשמת חיים"²⁵², ו"אתה נפחת בי", וכמו שכתוב בזוהר: "מאן דנפח מתוכי נפח", פירוש, מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות

(250) בקונטרס האדם והבריאה.

(251) (הכוונה לכאן) שלחלק מהשלחן א"א לקרא שלחן. העורך).

(252) בראשית ב, ז.

שבאדם מוציא בנפחתו בכח.

בבריאת העולם כתוב "דיבור", והיחידי מכל הבריאה שלא כתוב בו דיבור אלא "ויפח" זה הנשמה - "ויפח באפיו נשמת חיים". ומכיון שידוע שכל המשלים של התורה הם משלים דומים במאה אחוז, לכך נותר לנו להתעמק בהמשלים, ומה שנתעמק יותר בהמשלים נבין את הנמשל.

זה שבריאת העולם נקראת "דיבור" ג"כ דיברנו²⁵³. פנימיות הדיבור, כלומר מה שיש בלב זה נקודה אחת, אך כשזה מועבר בדיבור זה מקבל צורה אחרת, מתחלק לחלקים, מיילים ואותיות, וכל מלה היא מציאות לעצמה, ומתחיל עולם אחר. משא"כ כשזה בלב זה נקודה אחת.

הלב ענינו הבל, ממילא ההבל הוא נקודת הדיבור לפני שמחלק. וממילא הענין "ויפח" מורה על מקור הדיבור - על עצם הענין. הדיבור הוא הרצון, ופנימיותו שהוא החפץ זהו "ויפח".

כך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה.

עד"ז השוו חז"ל את בריאת נשמות ישראל במחשבה, ממילא עלינו להתעמק בהבדל בין מחשבה לדיבור. מה שבמחשבה הוא ברגע אחד, עובר בדיבור במשך שעות במיילים רבות, כי מחשבה היא תמצית הענין. וזה ג"כ מראה שנשמות ישראל הם מהחפץ.

כדכתיב: (שמות ד כב) "בני בכורי ישראל", (דברים יד א): "בנים אתם לה' אלהיכם".

גם ענין הבן מראה על החפץ, כי כל הדברים שבעולם אפשר לשאול את האדם למה עשה את זה, הדבר היחיד שאין תשובה על זה זה בנים. על אהבת אב לבן אין הסבר, כי כל הנימוקים שאומרים לא נכונים, היות שזה עצמו הוא החפץ.

הרבי אומר פה ארבעה ענינים על הנשמה שמראים שהנשמה היא מהחפץ ("חלק", נפיחה, מחשבה, בנים), והיא היא שצריכה לעשות את הדירה בה (מצב ה) תחתון של הנפש הקודמת, ולכן היות והיא מהחפץ היא לא שייכת להתחתון ומשוללת מ'אני', כי כל ענין אני הוא מהתחתון.

(ברור שארבעה ענינים אלו הם בדיוק נמרץ. אינני יכול לקבוע בדיוק מה הכוונה הרבי בארבעת ענינים אלו, אבל אני חושב שאני יודע לערך, שזה כנגד ד' העולמות, ובכל עולם יש את ענינו).

פירוש, כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה

ממחשבתו וחכמתו יתברך, דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא, אלא הוא וחכמתו אחד כשאומרים "חכמה" למעלה, מתכוונים להקב"ה וכמו שכתב הרמב"ם:

[הגהה: והודו לו חכמי הקבלה, כמו שכתוב בפרדס מהרמ"ק. וגם לפי קבלת האר"י ז"ל יציבא מילתא, בסוד התלבשות אור אין סוף ברוך הוא על ידי צמצומים רבים בכלים דחכמה בינה ודעת דאצילות; אך לא למעלה מהאצילות. וכמו שכתוב במקום אחר, שאין סוף ברוך הוא מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממאות ובחינת חב"ד, עד שמהות ובחינת חב"ד נחשבת כעשיי' גופניית אצלו יתברך, כמו שכתוב: "כולם בחכמה עשית"²⁵⁴].

שהוא המדע והוא היודע כו'.

בבן אדם, השכל שלו כ"כ בטל לנפשו עד שאף פעם אדם לא יגיד "שכלי הבין", אלא "אני הבנתי", אף ששכלו הבין. לפי ששכלו בטל לגמרי לנפשו עד שלא תופס מקום לעצמו. אך בכל זאת הם שני דברים, כי אנו רואים שיש אדם בעל שכל גדול ויש בעל שכל קטן, וגם השכל מתווסף מדי יום ביום, אתמול לא ידעתי והיום אני יודע, השכל מתגדל, והנפש לא שייכת שתתגדל ותתקטן, ממילא הם שני דברים. אלא שהתאחדו עד שנעשו לדבר אחד. משא"כ מה שאומרים חכמה למעלה זה לא שני דברים שמתאחדים אלא הוא וחכמתו אחד, הוא המדע והוא היודע.

ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו כו', כדכתיב: (איוב יא ז): "החקר אלוה תמצא", וכתוב: (ישעיהו נה ח): "כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו'".

וממילא יצא לנו שלכל יהודי יש נפש אלקית שהיא חלק אלקה ממעל, שבאה מהחפץ, והיא צריכה לעשות את הדירה בתחתונים - בנפש הקודמת.

ועכשיו הרבי שואל: ואף שיש רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות, גבוה מעל גבוה לאין קץ, כמו גודל מעלת נשמות האבות ומשה רבינו עליו השלום על נשמות דורותינו אלה דעקבי משיחא, שהם בחינת עקבים ממש לגבי המוח והראש.

דורנו נקרא דור של "עקבי משיחא". כל נשמות ישראל שהיו במשך כל הדורות, נקראים גוף אחד. גוף של בן אדם הוא בעצם בנין אחד, ובכל זאת יש לרשותו רמ"ח אברים, שכולם הם אברים בגוף הזה וכולם מהווים את ענינו של הגוף הזה. אך כל אחד מבטא זאת בצורה שונה משל השני, שלכן מבנהו ותפקידו וכל מהותו שונה מהשני.

כך נשמות ישראל, כל נשמות ישראל שהיו בכל הדורות כולם גוף אחד, כלומר כולם ביטאו ענין אחד, למלא את הענין של דירה בתחתונים. אבל זה מתבטא באופנים שונים. הנשמות של האבות ומשה רבינו היו המח של הגוף הזה, וממילא הם היו בעלי השגות גדולות באלקות. והולך ויורד עד לדורנו שדור זה נקרא העקבים של הגוף הזה.

עקביים זה חלק גס ועב כזה עד שיכול לחתוך בו ולא ירגיש, בזה הם שונים בתכלית השינוי מהמח למשל או משאר האברים היותר עדינים, אבל זה דוקא שלימותו של הגוף, כי אילו הי' זה מקום עדין, כל הגוף הי' בעל מום כל הגוף לא הי' יכול להתהלך, ממילא צ"ל אבר גס כזה ובזה מתבטא תפקידו ומהותו כחלק מהגוף. וזהו שדורנו נקרא עקבים, כיון שיהודי יוכל לחטוא מבלי שירגיש שקרא לו איזה חטא, אבל דור זה הוא חלק מהגוף הגדול הזה, אבל בכל אופן אנו מוצאים הבדלים עצומים בין נשמות.

וכן בכל דוד ודור יש ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחינת ראש ומוח לגבי נשמות ההמון ועמי הארץ.

הת"ח והצדיקים שבהדור נק' ראשי אלפי ישראל. כי כל דור הוא ג"כ גוף בפ"ע, וממילא יש בו גם הראש והמח שבו, וגם שאר האברים שבו, עד להמון וע"ה שהם הכי חיצונים והכי פשוטים, אבל הם אברים בהגוף הזה, ותפקידם הוא כזה. ממילא יש חילוקים עצומים בין נשמות.

וכן נפשות לגבי נפשות, כי כל נפש כלולה מנפש רוח ונשמה.

מה שאומרים 'נפש אלקית' זה בעצם לא אחת אלא ה' ענינים. כמו שהגמ' אומרת "חמשה שמות נקראו לה: נפש רוח נשמה חי' יחידה" זה לא סתם חמשה שמות לדבר א' ממש, אלא חמשה מדרגות. וכמו שיש הבדלים בהדרגא שנקראת נשמה, כך יש הבדלים גם הבדלים בהנפש שנק' נשמה.

(מלשון הרבי מובן שענין ההבדלים בין נשמות יותר מובן מענין ההבדלים שבין נפשות. בפ"ג נרחיב בזה יותר²⁵⁵).

מכל מקום שרש כל הנפש רוח ונשמה כולם, מראש כל המדרגות עד סוף כל דרגין המלוּבש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים,

קל שבקלים הכוונה, שהקלים אומרים עליו שהוא קל, וזו מדרגת נשמה,

נמשך ממוח העליון שהיא חכמה עילאה כביכול, כמשל הבן הנמשך ממוח האב, שאפילו צפורני רגליו נתהוו מטפה זו ממש, על ידי שהייתה תשעה חדשים בבטן האב, וירדה ממדרגה למדרגה להשתנות ולהתהוות ממנה צפורנים. ועם כל זה אף שהשתנו כ"כ מהחלק הכי עדין כמח האב, להיות ממנו צפורנים, עודנה קשורה ומיוחדת ביחוד נפלא ועצום במהותה ועצמותה הראשון, שהייתה טפת מוח האב. וגם עכשיו בבן, יניקת הצפורנים וחיותם נמשכת מהמוח שבראש, כדאיתא בגמרא [נדה שם]: לובן שממנו גידים ועצמות וצפורנים.

הגמ' אומרת שמהאב מגיע גידים ועצמות וצפורנים, ומהאם מגיע בשר ודם",

לכאור' אצלנו רואים שהבשר ודם יותר עדין מהצפרנים, אעפ"כ הגמ' אומרת, שמה נמשך ממח האב - הצפרנים. יוצא שדוקא הצפרנים, היות שהם כ"כ נמוכים הם דוקא נמשכים מהמקום הכי גבוה.

ובהנמשל: המדרגה שהיא צפרנים - הקל שבקלים ועמי הארץ, (הבשר והדם יהיו לדוג' בני תורה) דוקא הם קשורים למקורם יותר מהבעלי תורה, ואפשר גם לראות את זה, כי בני תורה יש להם במה לייחס אבל הם אין להם במה לייחס, לכן כל מה שכן יש בהם זה ישר מהמקור. יוצא שדוקא בהם יש יותר את המקור, זה מה שמבואר בחסידות "נעוץ תחלתן בסופן" - בסוף דוקא נעוצה ההתחלה, ולא באמצע.

[וכמו שכתב בעץ חיים שער החשמל בסוד לבושים של אדם הראשון בגן עדן, שהיו צפורנים מבחינת מוח תבונה].

וככה ממש כביכול בשורש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה, בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשי' מחכמתו יתברך, כדכתיב: "כולם בחכמה עשית" - כלומר הכל נשתלשל מחכמה, נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך; ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון, שהיא המשכת חכמה עילאה אבל ברור שהתרחק מהשרש, כי יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם.

הענין הוא כזה, כפי שאמרנו בהמשל שהצפרנים באים מהמח, אך עכשיו הצפרנים נתרחקו משרשם שהוא מח האב. משא"כ מח הבן שלא נתרחק כ"כ ממח האב. אבל ע"י שהצפרנים דבוקים במח הבן, ומח הבן (כאילו) לא משתנה הרבה, עי"ז הן נשארות דבוקות במח האב. כך נשמות אלו שהם בחי' צפרנים דבוקים להצדיקים שבדור, והצדיקים שבדור הם הראשים שבדור, עי"ז הם יכולים להדבק בשרשם ולמלא את תפקידם.

ובזה יובן מאמר רז"ל על פסוק (דברים יא כב): "ולדבקה בו", הגמ' שואלת איך אפשר להדבק בהקב"ה? ועונים: שכל הדבק בתלמידי חכמים, מעלה עליו הכתוב כאלו נדבק בשכינה ממש מה הענין, שואלים: היות והנשמה כ"כ התרחקה, איך היא יכולה להדבק בהקב"ה, ועונים: תדבק בת"ח ואז כאילו הוא היד של הצדיק, כי הוא הכח המבצע של הצדיק, כי על ידי דביקה בתלמידי חכמים, קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ומיוחדות במהותן הראשון ושורשם שבחכמה עילאה, שהוא יתברך וחכמתו אחד והוא המדע כו' והוא היודע. [והפושעים ומורדים בתלמידי חכמים, יניקת נפש רוח ונשמה שלהם מבחי' אחוריים של נפש רוח ונשמת תלמידי חכמים].

הרבי שואל עכשיו: ומה שכתוב בזוהר ובזוהר חדש שהעיקר תלוי שיקדש עצמו בשעת תשמיש דוקא, מה שאין כן בני עמי הארץ כו' שלא מקדשים עצמם ממשכיכים

נשמה מקליפה. הלא אמרנו שאם הוא מזרע אברהם יצחק ויעקב, יהי' מי שיהי' הוא ממשיך נשמה שהיא חלק אלקה ממעל, אזי למה שם כתוב שאם הוריו לא מקדשים ממשיכים נשמה של קליפה? (העיקר פה הוא ה"כולי" אבל הרבי לא מסיים),

היינו משום שאין לך נפש רוח ונשמה שאין לה לבוש מנפש דעצמות אביו ואמו. וכל המצוות שעושה, הכל על ידי אותו הלבוש כו', ואפילו השפע שנותנים לו מן השמים, הכל על ידי לבוש זה. ואם יקדש את עצמו, ימשיך לבוש קדוש לנשמת בנו. ואפילו היא נשמה גדולה, צריכה לקידוש אביו כו'.

חוץ מב' הנפשות שדיברנו עליהם - הנה"ב והנה"א, שכל יהודי מקבל את שניהם, יש גם לכל בן אדם דבר שנק' "לבוש" להנשמה, לכל בנ"א יש גישה משלו לענינים (כמבואר לקמן בפ"ד). אבל הנשמה עצמה, הנה לפעמים נשמת אדם גבוה לאין קץ בא להיות בנו של אדם נבזה ושפל כו', כמו שבאר האר"י ז"ל כל זה בליקוטי תורה פרשת וירא ובטעמי מצוות פרשת בראשית.

סיכום וביאור במאמר ד"ה בשעה שעלה משה תשכ"ה*

- סיכום וביאור קצר בסדר ומהלך הדברים במאמר -

סעיף א'

מביא את דברי משה על טענת המלאכים ומחלק את תשובתו לב' חלקים כללים²⁵⁶:

א. כללות התורה לא שייכת למלאכים כי טעם הנתינה הוא משום יציאת מצרים.

ב. הציווים הפרטיים של התורה – יצר-הרע יש ביניכם אינם שייכים למלאכים.

מדייק ב' דיוקים, שמהם מובן שבתשובת משה מודגשים ב' ענינים:

א. התורה היא בציווים שקיומם בגשמיות.

ב. חלק ממצוות התורה הם על דברים שמצד היצר הרע.

מבאר, שהטעם לכך שהתורה ניתנה דוקא למטה הוא משום ב' ענינים, המקבילים לב' ההדגשות בדברי משה:

א. כדי להמשיך את ההמשכה של-ידי המצוות צריך לקיים אותם בגשמיות²⁵⁷.

ב. לצורך בירור נפש הבהמית, דבר הנוצר על-ידי שיש יצה"ר שמתאווה לדברים אסורים.

סעיף ב'

מחדד, שבירור נפה"ב נעשה על-ידי מתן-תורה (כנ"ל ס"א) והוא גם הכנה למתן-תורה, שזהו-ענין ספירת העומר – בירור כהכנה למתן-תורה.

* מתוך חוברת ש"ל ללימוד המאמר בישיבת תורת"ל המרכזית בית משיח - 770.
256) חלוקה זו אינה מקבילה לב' החלוקות הבאות, ובפשטות היא לצורך ההקבלה שבסעיף הבא.
257) נקודת ההסברה בכך:

המשכה שע"י המצוות היא המשכה מהרצון העצמי שאינו מורכב בשום טעם, וממילא קיום ברוחניות הוא עם טעם ותוכן, ואינו כלי לרצון הנ"ל. משא"כ הקיום כמעשה בגשמיות הוא ללא שום טעם ואינו מורכב כלל, ולכן ממשיך את הרצון הנ"ל.
ראה בכ"ז המשך תרס"ז ע' נה.

עפ"ז מקביל את ב' הענינים-הכלליים שבתשובת משה בתחילת ס"א²⁵⁸ - בשניהם ישנו צד השווה בכך שהם נעשים ע"י מתן-תורה ומהווים הכנה למתן-תורה: יצי"מ היא הכנה למתן-תורה - פירוש הפשוט ב"אנכי. . אשר הוצאתיך" וכמו"כ על ידי המשכת אנכי נעשית יציאת מצרים.

בירור נפה"ב (יצה"ר יש ביניכם) הוא הכנה למתן-תורה וכמו"כ נעשה ע"י התורה, כנ"ל.

[הנחה זו היא לצורך השאלה הא' בסעיף הבא]

מקשה על הנחה זו - כיצד ייתכן שענין כה נעלה - המשכת אנכי, תהי' ע"י עבודה של בירור נפה"ב?

סעיף ג'

מביא את מאמר רז"ל אודות ספירת העומר "אימתי הן תמימות - בזמן שעושים רצונו של מקום", מבאר ש'עושים רצונו של מקום' הוא האהבה של 'בכל מאודך', ועפ"ז מבאר את הצורך בתמימות - כי לצורך המשכת 'אנכי' צריך להיות יציאת מצרים, שענינה הוא יציאה מהגבלות - 'בכל מאודך'.

עפ"ז מקשה ב' קושיות:

א. אם 'עושין רצונו' הוא בכל מאודך והוא מקביל ליציאת מצרים - נמצא שהצורך בו שקול לעבודה של בירור נפה"ב²⁵⁹ וא"כ כיצד אמרו רז"ל 'אימתי הן תמימות' - היינו שזהו רק ענין של הוספת שלימות?

ב. מצד תוכן הענין²⁶⁰ - הרי מתן-תורה הוא גילוי אנכי שלמע' מהשתלשלות, עפ"ז ההכנה המתאימה אליו היא עבודה של בכל מאודך - יציאה מהגבלות, אך לפו-על עיקר העבודה היא עבודה של כניסה להגבלות - בירור נפה"ב²⁶¹?

[תירוץ השאלות לא נתבאר בפירוש במאמר, ראה בביאורים אות ד].

כאן צריך לבאר מהי מהות העבודה של בירור נפה"ב ומה 'מקומה' (עניינה)

(258) ראה לעיל הע' 1.

(259) כי כנ"ל, ישנם ב' ענינים המהווים הכנה למתן-תורה - בירור נפה"ב ויצי"מ, כפי שהוכיח וביאר בסעיף הקודם, וממילא אמורים להיות שקולים.

(260) שבזה לכאן' ההבדל בין שאלה זו לשאלה השני' בסעיף ב' - בסעיף-ב' השאלה היא כיצד ענין נעלה כהמשכת 'אנכי' נמשך ע"י עבודה של בירור נפה"ב, ואילו כאן השאלה היא מצד התוכן - הרי התוכן של אנכי הוא גילוי למע' מהשתלשלות, וממילא העבודה המתאימה לכך היא העבודה של בכל מאודך שמצד התוכן שלה היא יציאה מהגבלות, ולא בירור נפה"ב, כמפורט בפנים ובהע' הבאה.

[ולכן, בשאלה בסעיף ב', כשמפרט את התוכן של המשכת אנכי מפרט שזהו ש'מהותו ועצמותו נעשה אלוקיך" - ענין נעלה, ולא מפרט שזה יציאה מהגבלות ומגדרי השתל', אך כאן כשמפרט את ענינו של אנכי כותב שהוא גילוי שלמע' מהשתל'].

(261) כי בירור הנפה"ב נעשה ע"י שנפש האלוקית מתלבשת בה - היינו התאמה לפי ערכה.

בהמשכת אנכי, לצורך כך יבאר את עניין 'כמים הפנים', ועל ידי כך תתבאר מהות עבודת היהודי ומהות בירור נפה"ב ומה נפעל על-ידי כל-אחד.

סעיף ד'

מביא את הביאור בחסידות אודות 'כמים הפנים' – שעבודת האדם גורמת התעוררות למע' כפי אופן עבודתו, ואת הדיוק שזהו לא רק שנמשך לו באותו אופן כ"א שנעשה כזה ציור למע', מוסיף שבנמשל אכן נעשה כזה ציור, משא"כ במשל הוא דמיון.

מביא את הביאור בדא"ח שענין זה הוא בנוגע לאדם התחתון כלפי ע"ס דאצילות (אדם העליון) – "לב האדם לאדם", ובנוגע לע"ס דאצי' כלפי פשיטות דא"ס – "מים הפנים לפנים".

מקשה כיצד מהווה ענין "מים הפנים לפנים" כמשל (הנועד להסביר ולהמחיש) אודות "לב האדם לאדם", הרי המרחק בין פשיטות (מים) לציור (ספירות) הוא יותר מאשר בין אדם התחתון לאדם העליון?

סעיף ה'

מבאר, שלפעול ציור על-גבי דבר-מופשט יותר קל מלפעול ציור דבר מצוייר (ומטעם זה דוקא במים משתקפים פנים – כי הם פשוטים), ולכן המשל הוא ממים על אדם.

מקשה, שצריך ביאור על ביאור זה²⁶² – כי ציור על דבר פשוט הוא דוקא כששניהם באותו סוג (כפי הדוגמאות שמביא), אך אור אין סוף מושלל ממציאיות הספירות²⁶³, ואם כך, הפשיטות עדיין אינה סיבה לאפשרות לציור²⁶⁴.

מקדים, שבנוגע לעבודת האדם אינו מובן כיצד הוא פועל שינוי למעלה²⁶⁵, כיון

262) גוף הביאור אכן נשאר – שהפשיטות היא סיבה לציור, רק שצריך להסביר כיצד נעשו הם באותו סוג.

263) כי הפירוש במושג "ספירה" הוא – אופן גילוי. ונמצא, שגדר המציאות של "ספירות" הוא גילוי בציור מסויים, ובאם אין את האפשרות לציור מתבטלת כל מהות ומציאות הספירה. – ועפ"ז, כיון שאוא"ס הוא פשוט בתכלית וללא שום ציור, מובן שהוא מושלל (לא רק מהציור הפרטי של הספירות, אלא גם) מהמציאות (גדר) של הספירות.

264) במילים אחרות: על-מנת שיהי' ציור באיזה דבר צריכים להיות שני תנאים: א. שהדבר יהי' פשוט וללא ציור מצד-עצמו – כמו עד"מ אדם הרוצה לצייר על דף, שצריך שהדף יהי' לבן. ב. שהדבר עליו מציירים יהי' באותו סוג מציאות – כמו עד"מ אדם הרוצה לצייר בצבע גשמי צריך לצייר על דף גשמי, ולא יוכל לצייר על דבר רוחני אע"פ שהוא פשוט.

וממילא כאן, יש רק את התנאי הראשון – שאוא"ס הוא פשוט, אך לא את הענין השני – שיהי' באותו סוג המציאות, וכיצד א"כ נעשה הציור?

ועל כך מבאר שאכן הוא"ס נעשה שייך לספירות שממשיכים אותו, וממילא מובן כיצד נעשה הציור. 265) זאת אומרת: השאלה כאן היא לא על ענין הציור (הנקודה שחידד בהוספה בנמשל בתחילת סעיף ד), אלא על עצם כך שעבודת האדם פועלת משהו (שתהי' המשכה למטה), כיון שהוא באי"ע.

שנברא הוא באין-ערוך לבורא. והביאור בכך, שעלה ברצונו שעבודת האדם תפעל למעלה.

מכך מסיק, שכל-שכן שבנוגע להעלאת-מ"ן מהספירות לאוא"ס – שענין הפעולה בו (לא רק ענין הציור, אלא עצם ההתעוררות) הוא מושלל. וזה שנפעל הוא רק כי עלה ברצונו.

עפ"ז מבאר, שעליית הרצון הזו פעלה שתהי' שייכות בין הפשיטות לבין הספירות, וממילא מובן כיצד נעשה בו ציור – כי הוא פשוט, וגם הוא (כביכול) באותו סוג.

[ראה בביאורים אות א מהותה של שייכות זו והיסוד והצורך שבכך]

סעיף ו'

נתבאר שזה שעבודת הנברא פועלת למעלה הוא כי כך עלה ברצונו. כעת מבאר מהי הסיבה לכך, על ידי ביאור השורש הראשון של כל הענין. וענין זה יבאר את מהותם של הספירות, כדלקמן ס"י.

מבאר, שהטעם לעליית רצון זה (שהעלאת מ"ן תעל למע') הוא מצד ששורש היהודי בעצמות, כתורת הרב המגיד ב"עלו במחשבה", וענין זה הוא הפירוש ב"נמלך בנשמותיהם של צדיקים" – שהתענוג מעבודתם הוא בעצמותו, ותענוג זה גרם את בריאת-העולם.

[וראה בביאורים סעיף ב ביאור החידוש כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ בענין זה]

ענין זה הוא שורש הענין, ועלה ברצונו ית' – גם בגילויים – שהעבודה תמשיך מלמע'.

מכך שענין זה נקבע בנוגע לעבודת היהודי, נקבע כך גם בנוגע לכל המשכות שבהשתלשלות – שעבודת הדרגא התחתונה תפעל בדרגא שלמע', ועי"ז תהי' ההמשכה.

[בסעיף הקודם הביא שזה שעבודת האדם פועלת המשכה הוא כי "כך עלה במשבה הקדומה דא"ק". ועל-פי היסוד שהניח כעת – שזה שעבודת היהודי פועלת בדרגא מסויימת זה בגלל שבעצם הוא מושרש שם, מובן שצריך-לומר שזה שעלה במחה"ק דא"ק הוא כי שורש היהודי הוא בעצמות א"ק. ע"כ מבאר:]

גם זה שעלה במחשבה-הקדומה דא"ק שהאתערותא-דלתתא תעורר הוא כי יהודי הוא בעצמות א"ק (והציור של א"ק הוא כציור נשמות-ישראל).

ומכך נקבע ועלה במחשבה של א"ק גם בנוגע לכל המשכות שבהשתלשלות, שיהיו ע"י עבודה והעלאת מ"ן.

[נמצא, שביאר את הענין בשורש הראשון – בעצמות, וכפי שזה בא בהשתלשלות, ובשורש הראשון של הבריאה – א"ק²⁶⁶, וכפי שזה בא בהשתלשלות].

סעיף ז'

מהמבואר בסעיף הקודם נמצא, שישנם את עשר ספי' הגנוזות, והם נעשים בפשיטות של אוא"ס. ונתבאר, שאוא"ס מצ"ע פשוט וכיוון שעבודת ישראל מושרשת בעצמות, ע"כ עלה ברצונו ונעשה שייכות בין האוא"ס לספירות.

א"כ, ישנם ג' דרגות למע' מע"ס הגנוזות (ומלמעלה למטה - א. עצמות ב. אוא"ס מצ"ע שאינו שייך למציאות הספירות ג. אוא"ס לאחר שעלה ברצונו ונעשה שייך לספירות).

מבאר²⁶⁷ בפרטיות שישנה דרגא נוספת, ומתוך הבנת ענינה לעומת הדרגות האחרות מתבאר²⁶⁸ מהותם-הפנימית של ציור הספירות באוא"ס..

[על-מנת להבהיר את מהלך הדברים, הובאו לקמן עיקרי הדברים בקיצור, וראה בביאורים אות ג ביאור אופני-ההעלם בהרחבה]

לצורך הביאור, מבאר²⁶⁹ את אופן המציאות של ע"ס הגנוזות ע"פ המבואר בחסידות, עומק לפנים מעומק:

בפשטות, אופן ההעלם שלהם הוא "העלם שאינו במציאות".

המשל לכך הוא אש שבצור החלמיש ו(בכוחות הנפש-) כוחות ההיולים העצמיים.

אך מאידך, גם אופן העלם זה הוא (בדקות יותר) ענין של "מציאות"²⁷⁰, ולכן בדרגות נעלות יותר אין אפי' את מציאות זו.

המשל לכך הוא שם האדם שהוא רק יכולת להמשכה.

266) כי א"ק הוא המחשבה הקדומה והכללית על כל העולמות (ראה סה"מ תש"ח ע' 111), והוא אין-סוף ביחס למדריגות שלמטה ממנו (ראה המשך תרס"ו ע' קסא).

267) בסעיף הבא (ח).

268) בסעיף ט.

269) בסעיף זה (ז).

270) ניתן לראות הפרש בלשון המאמר בין הביאור במציאות הכח כפי שהוא במשל האבן לבין כוחות הנפש:

במשל האבן מביא קודם שהכח הוא כח לאש ומכך מסיק שהוא דבר נוסף על האבן. ואילו במשל הנפש מביא קודם שהכוחות הם כוחות ולא נפש ואח"כ מפרט שהם כמו מקור לכוחות בגלויים.

ובפשטות, סיבת ההבדל היא, שבמשל-האבן אין כל-כך הבנה לחלק בין הכח לאבן, וממילא צריך לכך הוכחה – מכך שרואים שזה כח לאש דוקא. ואילו בנפש, ההנחה הפשוטה היא שהכוחות אינם הנפש עצמה, ומכך באה המסקנא הנוספת – שהם בדקות מקור לכוחות הגלויים (כי בהשקפה ראשונה, רק הכח שבא בהמשכה הוא מקור, משא"כ הכח הכלול בעצם-הנפש).

ומכיון שישנם עשר ספירות, על-כן המשל לכך ההוא שמות התואר (חכם וחסיד), שגם בהם, קודם ההמשכה אין מציאות להמשכה. אך ההבדל הוא, שבמשל זוהי המשכה מהעלם לגילוי²⁷¹, ואילו למעלה נעשה עצם מציאות הספירות ע"י ההעלאת מ"ן.

[נמצאו ב' משלים, שכל-אחד מחדד נקודה אחרת²⁷²: המשל של שם האדם מבאר את אופן המציאות של הע"ס ספירות - שאין להם מציאות כלל, והמשל של שמות התואר מבאר את זה שישנם עשר ספירות הנעשים על-ידי הקריאה].

סעיף ח'

מהמבואר עד כאן נמצאו ב' יסודות:

על-ידי עליית הרצון נעשה האוא"ס שייך לספירות, ולכן ההעלאת-מ"ן מציירת בו ספירות (המבואר בסעיף ה).

אופן המציאות של הספירות-הגנוזות הוא רק יכולת ולא מציאות, אף לא באופן דק של "העלם שאינו במציאות" (המבואר בסעיף ז).

מקשה, מהו ההבדל בין אוא"ס לאחר שעלה ברצונו - שהוא שייך לספירות (יסוד הא'), לבין ע"ס הגנוזות שהם רק יכולת לספירות, אך אין כאן עדיין ספירות כלל?

מבאר, שהיכולת לספירות היא יכולת על ענין הספירות, ואילו השייכות של אוא"ס היא שאצלו תהי' תפיסת מקום להעלאת מ"ן, וממילא²⁷³ השייכות לציור היא לא יחס שלו לציור, אלא שהציור יכול להיות בו, וממילא אין כאן עדיין יחס לספירות.

[ראה בביאורים אות ג ביאור ההבדל בין ב' הענינים]

ומבאר ב' השלכות מכך:

הלשון בו משתמשים על ע"ס הגנוזות הוא בשם "ספירות", ומבוא בהם הלשון "האצלה", אף שהם רק יכולת ואין להם מציאות.

הם נעשים על-ידי ענין מבחוץ - ההעלאת מ"ן של הספירות.

ההשלכה הב' נתבארה על-ידי חידוד ההבדל בין ב' הדרגות, והוא היסוד לביאור

271) וממילא אין זה עולה עם המבואר עד כאן בשלילת מציאות הספירות.
272) ראה ג"כ ספר הערכים מילואים לערך אוא"ס (ג), הע' 219 -] נדפס בספר הערכים ח"ד ע' תרטז].

273) לשים לב שישנם ב' ענינים - א. עצם זה שההעלאת-מ"ן תופסת מקום, ענין זה נעשה ע"י שעלה ברצונו. ב. ההשלכה מכך - שהוא שייך לספירות.
ומכיון שהתפיסת-מקום (ענין הא') היא ענין בו - שאצלו תתפוס מקום, ושתהי' המשכת אוא"ס, ממילא גם בענין היוצא מכך - השייכות לספירות (ענין הב'), הוא רק זה שבאוא"ס יכול להיות ציור ספירות.

(בסעיף הבא) מהותם-הפנימית של הספירות.

סעיף ט'

מביא את הביאור בדרושים, שכאשר הדבר מתהווה מהמים אזי הוא דבר נבדל, ואילו כאשר הוא נוצר מדבר חיצוני אינו דבר נבדל.

ובנמשל - שכיון שהציור נעשה על-ידי הספירות (ההשלכה הב' בסעיף הקודם), ממילא אינם דבר נבדל אלא זה אוא"ס עצמו.

ונמצא, שמהותם של הספירות מתחלק לפנימיות וחיצוניות: בחיצוניות הם יכולת לספירות, אך בפנימיות הם אוא"ס.

מיסוד זה - שפנימיתו של הציור הוא פשיטות, מבאר כיצד (לא רק הפנים של ע"ס הגנוזות הם באמת'ן פשוטות, אלא) גם הפנים של ע"ס דאצילות, פנימיותם הוא הפשיטות של א"ס.

על-מנת להגיע לענין זה, מניח את היסוד מסעיף-ד', שאופן המשכת הפנים מלמע' הוא שנעשה ציור בהעליון וציור זה הוא הנמשך לתחתון. ועפ"ז, מה שיש בע"ס הגנוזות הוא הנמצא בפנים של ע"ס דאצילות²⁷⁴.

וממסקנא זו, מבאר כיצד ייתכן ללמוד מעשיית הציור בפשיטות של אוא"ס לגבי עשיית הציור בספירות של אצילות (אדם התחתון ואדם העליון) - שהרי לכאו', אין הדבר הלמד דומה לנלמד - איך עשיית ציור על-גבי פשיטות יכולה ללמד שגם בדבר שהוא כבר מצוייר אפשר לעשות ציור?

אך הביאור, שעבודת האדם²⁷⁵ מגלה את הפנימיות של הספירות דאצילות - שענינם הפנימי הוא פשיטות, וממילא - בפשיטות אכן אפשר להיות ציור.

ומהמבואר עד כאן נמצא, שפנימיות הספירות היא דרגא הג' שנתבארה בתחילת סעיף ז' - אוא"ס השייך לספירות (רק שהוא פשוט סעדיין, כפי שביאר בסעיף ח')

מוסיף על זה²⁷⁶, שעל-פי היסוד שהניח בסעיף ו' במהות עבודת היהודי - שהיא מושרשת בעצמות א"ס (-דרגא הא' שנתבארה שם), נמצא, שעבודת היהודי

(274) במילים אחרות - אם המהות של הספירות דאצילות נוצר ממה שיש בספירות הגנוזות (-שהדמות ששם היא הנראית למטה), מובן בפשטות, שלא יכול להיות בע"ס דאצילות יותר ממה שיש בגנוזות, כי מהיכן יבוא דבר זה?

(275) פרטי העבודה יתבארו בסעיף הבא - שהוא בירור נפה"ב, ועי"ז יתבאר (בסעיף י"א) מקומה של בירור נפה"ב בהמשכת הגילוי של 'אנכי' (וראה בביאורים אות ד).

(276) הוספה זו מיוסדת על החידוש שביאר בסעיף ו' במהות עבודת היהודי שהיא הסיבה לכללות ענין העבודה - גם ההעלאת מ"ן של הספירות. וממילא מובן, שצריך להגיע לענין זה - המשכת הגילוי של עצמות ע"י עבודת היהודי. וראה בפרטיות יותר בביאורים אות ב.

ומנקודה זו מתבאר (בסעיפים י-י"א) מהי מהות העבודה של ספירת העומר - בירור נפה"ב ועבודה מצד הנשמה.

ממשיכה²⁷⁷ את גילוי עצמות א"ס.

סעיף י'

ע"פ המבואר עד כאן, נמצא שישנם שתי עבודות, ולכל אחת מטרה:
עבודת בירור נפש הבהמית – גורמת את זיכרון הפרסאות, וממילא את גילוי מהותם הפנימית של הספירות דאצילות – פשיטות.
עבודת נפש האלוקית – רעותא דליבא – גורמת את המשכת עצמות א"ס.

סעיף י"א

מבאר שבחידוש שבמתן-תורה שני ענינים ובהתאם לכך נדרשות בספיי"ע שתי עבודות:

המשכת גילוי עצמות לישראל
 העבודה המתאימה לכך – רעותא דליבא.
 חיבור עליונים ותחתונים
 העבודה המתאימה לכך – בירור נפה"ב.
 מבאר כיצד נרמז ענין זה בלשון המאמר-רו"ל "אימתי הן תמימות".
 [הביאור כיצד ענין זה מתרץ את השאלות בתחילת המאמר – ראה בביאורים סעיף ד].

ביאורים - א'

ההבדל בין ערך לשייכות

נתבאר במאמר, שעלה ברצונו שההעלאת-מ"ן של הספירות תתפוס מקום באוא"ס, ועל-ידי זה נעשתה שייכות בינו לבין הספירות.

ויש להדגיש: כשאומרים שלאור-אין-סוף יש "שייכות" אין הפירוש בזה שהוא בערך למדריגות שלאחריו – שהרי מדובר כאן באוא"ס שלפני הצמצום, ומוכן שאין ערוך בינו לספירות של אצילות שהם לאחר הצמצום.

(ועל-דרך-זה במה שמבואר²⁷⁸ שלפני הצמצום ישנו אור השייך לעולמות ובו הייתה עליית הרצון – אין הכוונה שאור זה הוא בערך לעולמות, שהרי כנ"ל הוא אור

(277) לא מגלה - כי אין זה ענין הקיים בספירות מצ"ע, אלא ממשיכה בהם ענין שלמעלה ממציאותם ושורשם - את עצמות א"ס.

(278) ראה ספר הערכים חלק ג ע' רנח ואילך, וש"נ.

אין סוף, עד שהוצרך להיות צמצום בדרך סילוק כדי שיהי' מקום לעולמות).
אלא הענין הוא, שמדובר על שייכות הנבדלת מהמושג ערך²⁷⁹, ונקודת הדברים:
"ערך" פירושו ששני הדברים בערך זה לזה – למשל חכם גדול לעומת חכם קטן;
ואילו הפירוש "שייכות" היא גם בדברים שבאין-ערוך זל"ז, אך מכל-מקום שניהם
קיימים באותו 'עולם', ומצד הדבר הנעלה קיימת מציאותו של הדבר הנמוך.
לדוגמא:

כפי שהוזכר, בין חכם גדול לחכם קטן יש ערך ורק שהחכם הגדול נעלה ממנו,
בכמות ובאיכות השכל. אמנם, בין אדם לחפץ דומם אין שום ערך – לא ניתן לומר
ששניהם באותה דרגא ורק שהאדם יותר נעלה מהאבן מצד ריבוי השכל שבו, אלא
הוא מהות אחר לגמרי – מין המדבר לעומת מין הדומם.

אבל אעפ"כ, ישנה שייכות ביניהם – שניהם קיימים באותו עולם, והאדם אינו
יכול לומר שלגביו לא קיימת מציאותו של הדומם. ואדרבא – הדומם לפעמים פועל
על האדם – כמסופר על היעב"ץ שהי' מניח מולו בעת הלימוד מטבע של זהב,
והסביר שזה נותן לו הרחבת הדעת, ועל-דרך זה נראה במוחש שהדומם יכול לפעול
על האדם, וזהו מפני שיש ביניהם שייכות.

לעומת זאת, בין סברא שכלית לדבר גשמי אין שום שייכות – הסברא אינה יותר
'מרוממת' מהאבן, אלא ב'עולם' של הסברא האבן לא קיימת כלל.

ועל-דרך המבואר²⁸⁰, שאדם שירצה לתאר עומק של שכל מסויים ויאמר ששכל
זה הוא כל-כך עמוק, עד שאי-אפשר למשש אותו בידיים – דבר זה יעורר צחוק אצל
השומעים, כי מלכתחילה אין שום שייכות בין הסברא למושג "מישוש" השייך רק
בדברים גשמיים.

ובפרטיות יותר²⁸¹:

גם באם למשל יבוא אדם וירצה להפליא את מעלתו של איש פלוני שהוא מאוד
חכם, ויאמר שהוא כל כך חכם עד שהוא יודע את כל אותיות האל"ף-ב"ת, מובן
שאמירה זו לא תבטא כלל את חכמתו של החכם. אך מאידך זה לא יעורר צחוק אצל
השומעים, כי גם ידיעת האותיות של אל"ף-ב"ת הוא ענין שכלי, ורק שהערך בינו
לחכמתו של החכם הוא גדול.

279 ראה סה"מ תש"ג ע' 6, שמחלק בין "ערך" ל"שייכות" – ש"האור שלאחר הצמצום יש לו ערך
ושייכות אל העולמות", והאור שלפני הצמצום "הוא בחי' אור שיש לו שייכות אל העולמות". ודוק
עד"ז בשאר המקומות לשים לב לחילוק ביניהם (ראה למשל המשך תרס"ו ע' רנה לעומת ע' תסה).

280 שער היחוד והאמונה פרק ט.

281 ראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' טז הע' 54.

אך לעומת זאת המושג "מישוש" הינו דבר שלא קיים כלל במושגי השכל הרוחני – היינו שאין לו שייכות, ומשום כך הוא מעורר אצל השומעים צחוק – הנוצר מחיבור דברים שאינם שייכים זה לזה כלל.

ועל-דרך זה בענין אוא"ס:

ישנה דרגא שאינה שייכת למציאות העולמות, ומצד דרגא זו אין מקום כלל לעליית רצון על העולמות – כי הם לא קיימים שם כלל.

וישנה דרגא ששייכת למציאות העולמות, ובה היתה עליית הרצון על העולמות²⁸², אך גם היא באין-ערוך לעולמות, ולכן הי' צורך בצמצום בדרך סילוק.

ועל-דרך זה בענין פשיטות אוא"ס והספירות:

מצד עצמו אור אין סוף מושלל ומופשט לגמרי ממציאות הספירות ואין ביניהם שום שייכות, ולכן אין אפשרות שההעלאת-מ"ן שלהם תפעל בו התעוררות – כי מציאותם אינה קיימת לגביו, וממילא אין להעלאת מ"ן שלהם שום חשיבות ומציאות.

אך על-ידי שעלה ברצונו שתהי' תפיסת-מקום להעלאת-מ"ן שלהם, נעשתה שייכות בין האוא"ס לספירות, וממילא על-ידי שייכות זו מתאפשר גם-כן ענין הציור של ע"ס הגנוזות.

[ויש להוסיף:

בפשטות, זה שהרצון לתפיסת-מקום גרם שתהי' שייכות הוא מצד הכלל והיסוד המובא בחסידות²⁸³ שעלה ברצונו ית' שהכל יהי' על-פי סדר והדרגה, עד כמה שאפשר. וממילא, הרצון לתפיסת מקום פועל שתהי' שייכות, ואזי זהו כבר ענין שעל-פי סדר כביכול, כי השייכות פועלת שהמושג ספירות יהי' 'קיים' אצל אוא"ס כנ"ל, וממילא יש ג"כ ציור ספירות.

ואת יסוד זה ניתן לראות בסעיף הבא ג"כ – כיצד שורש עבודת היהודי בעצמותו פועל שהי' כך גם בל סדר השתלשלות, שכל המשכה תהי' ע"י העלאת-מ"ן].

282 ראה שקו"ט בספר הערכים ח"ד ע' תרסט-עתר האם האור השייך לעולמות הוא עצמו הרצון לעולמות, או שבאור השייך לעולמות הי' הרצון לעולמות, והם שני דברים. וראה ביאור בזה בספר שערי עיונים בדא"ח חלק ב' ע' יט, שהם שני דברים הבאים כאחד, עיי"ש.
283 סה"מ תרנ"ח עמ' קכ. וראה הנסמך בלקו"ש חכ"ט ע' 30 הע' *35. וראה באורך שיחת ש"פ ויצא תשמ"ח (סה"ש ע' 131 ואילך).

ביאורים - ב'

החידוש בענין עבודת היהודי

בסעיף ה' מביא את הביאור בחסידות, שלאמיתו של דבר האתערותא-דלתתא אינה אמורה לעורר למעלה כיון שנברא הוא באין-ערוך לבורא, וזה שהיא אכן פועלת הוא אך ורק כי כך עלה ברצונו.

מכך לומד בקל-וחומר בנוגע להעלאת מ"ן של הספירות לאוא"ס – שזה שפועלות בו התעוררות להמשכה הוא כי עלה ברצונו, על זה מוסיף שרצון זה גרם שייכות בין המים לבין הספירות, וממילא ההעלאת-מ"ן פועלת ציור של ספירות באוא"ס – עשר ספירות הגנוזות.

על כך מוסיף ומבאר (בסעיף ז') את הסיבה לכך שעלה ברצונו שההעלאת מ"ן תתפוס מקום – כי שורש העבודה של יהודי הוא בעצמות, ומכיון שכך, עלה ברצונו שההמשכות מלמעלה יהיו על-ידי עבודת היהודי, ומכך נקבע גם בנוגע לכל סדר השתלשלות – שכל המשכה תהי' על-ידי העלאת-מ"ן.

בענין זה, ישנו חידוש המבואר בתורתו של משיח בכלל, וכאן בפרט – בנוגע למהות עבודתו של יהודי, ולקמן תובא נקודת הדברים:

במאמר מביא ב' מאמרי רו"ל בנוגע לישראל –

"ישראל עלו במחשבה", ומפרש הרב-המגיד שזהו עוד קודם שנבראו, כיון שהעבר והעתיד אחד. – מכך מובן, שהתענוג בעבודת ישראל הי' גם קודם שנבראו.

"במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים" – ומכך ג"כ מובן שהתענוג בעבודת היהודי הי' גם לפני הבריאה.

ועל כך מוסיף ואומר, שהתענוג מעבודה זו הי' בעצמות שלמע' מכל הגילויים. – וענין זה הוא חידוש של כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך-המשיח, ועל-פיו נסוב גם המשך המאמר, כדלקמן.

ג' רצונות בג' דרגות

ובהקדים:

מבואר בחסידות²⁸⁴ שבאור-אין סוף שלפני הצמצום ישנם ג' דרגות – עצם האור, גילוי האור לעצמו, וגילוי אור השייך²⁸⁵ לעולמות. ומבואר, שישנם ג' רצונות לבריאת העולמות (רצון במלוכה) המקבילים לג' דרגות אלו.

284) המשך ר"ה תרס"ה. תש"ג. וראה ג"כ ד"ה בסוכות תשבו תרצ"ד סט"ו ואילך (סה"מ תשי"א ע' 52 ואילך).

285) על מהותה של שייכות זו – ראה בביאורים אות א.

ונקודת הג' רצונות, מלמטה למעלה:

רצון גלוי, הוא בהתעוררות השייכת לפועל – הוא בהתעוררות ממש אצל האדם הנמשך אל הדבר שרוצה, ומרצון זה בא הדבר שעלה ברצונו לידי פועל.

ובדרגות למעלה, הוא הרצון **באור השייך לעולמות** – שממנו באה ההתנשאות בפועל על העולמות, ונקרא בשם "מלך".

רצון נעלם (או "רצון מוחלט"), רצון זה הוא רק החלטה והסכמה **בעצמו** שראוי לרצות אך אינו בהתעוררות וממילא אין משיכה והטי', אך מאידך הוא הסיבה לרצון הגלוי.

ובדרגות למעלה, הוא הרצון **באור שלמע' משייכות לעולמות** (גילוי האור לעצמו).

רצון המוחלט בעצמותו, זהו רצון שאינו בהתעוררות כלל – אפילו לא באופן של החלטה, והוא אינו ג"כ סיבה לב' הרצונות, והוא רק שמוחלט בעצם ענין מסויים (-) המשל לזה הוא זה שיש לכל אדם רצון לבית – כי מי שאין לו בית אינו אדם, ולכן מצד עצם הנפש יש לכל-אחד רצון לבית אך אינו בהתעוררות כלל).

ובדרגות למעלה הוא הרצון **בעצם האור**, והוא זה ששורש המלכות הוא בעצמות (רוממות העצמות).

ומבואר, שישנו חילוק עיקרי בין הרצון הא' לרצון הב' – מהי הסיבה שגרמה את התעוררות²⁸⁶ הרצון:

הרצון הנעלם הוא באור שלמע' משייכות לעולמות, וממילא לא שייך שהעולמות יעוררו אותו – כיון שמצידו לא קיימת מציאות העולמות, אלא הוא בא על-ידי התעוררות עצמו.

ואילו הסיבה להתעוררות הרצון הגלוי הוא התעוררות מצד הנבראים, שהרי רצון זה הוא באור השייך לעולמות וממילא נוגע ופועל שם מעשה הנבראים²⁸⁷.

וענין זה הוא ה"העלאת מ"ן מיני' ובי"י שהי' בתחילת הבריאה – שהתענג מביטול הנבראים, ועל-ידי-זה התעורר ברצון למלוך – רצון לעולמות.

ונמצא, ש"העלאת מ"ן" הוא במקום ששייכת שם תפיסת מקום לעולמות – אור השייך לעולמות, ומשום כך אכן פועלת שם העלאת מ"ן.

286) משא"כ ברצון הג' שהוא מוחלט מצד העצם ואינו בהתעוררות כלל, כנ"ל.
287) בפרטיות יותר: זה שעלה ברצונו למלוך הוא כי "אין מלך בלא עם", וממילא קיים שם המושג של נבראים (כי מצד דרגא זו הם 'יוצרים' את המושג מלך, וזקוק להם כביכול), וממילא ההעלאת-מ"ן שלהם (-) הביטול וקבלת המלכות) מעוררת את הרצון למלוכה.

החידוש בענין ההמלכה עם נשמות ישראל

כל הנזכר לעיל הוא בנוגע ל"העלאת מ"ן" – עבודה של נבראים, הגורמת תענוג לפני הקב"ה.

ובנוגע למאמר רז"ל – "במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים" מוסבר בחסידות, שזהו ענין של העלאת מ"ן – היינו שענין ההמלכה הוא (לא שהקב"ה 'התייעץ' עם הצדיקים האם לברוא את העולם, אלא) שבריאת העולם מתאפשרת ונפעלת על-ידי שיש את עבודת הצדיקים הפועלת תענוג.

אך כל זה הוא העלאת מ"ן – שזה שהתענוג מהעבודה של ישראל אכן פועל, הוא משום שזו דרגא-אלוקית ששייך שם תפיסת-מקום לנבראים.

ועל זה מבאר²⁸⁸ שלאמיתו של דבר, בשורש הראשון, ענין "נמלך בנשמותיהם של צדיקים" הוא (לא במקום ששייך שם תפיסת-מקום לנבראים, אלא) בעצמות שלמעלה מכל הגילויים – כי שורש ישראל הוא בעצמות, ולכן עבודתם פועלת שם²⁸⁹.

[ראה עד"ז בד"ה אשה כי תזריע תשכ"ה²⁹⁰ ובלקו"ש חי"ב פ' תזריע²⁹¹, שעבודת היהודי פועלת גם במקום שאתערותא דלתתא אינה מגעת שם, כי שורש יהודי הוא בעצמות – "ישראל וקוב"ה כולא חד"].

ההכרח והיסוד לחידוש זה

ומבאר²⁹² את ההכרח לומר שהתענוג מעבודת ישראל הוא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים – כי ההמלכה היא גם על הגילויים הכי נעלים, כיון שהם ברצון ולא בהכרח.

וההסברה בזה:

מבואר בחסידות²⁹³ שישנו הפרש בין ענין האור שלמטה – אור השמש לדוגמא, לבין האור למעלה: אור השמש נמשך מהשמש בדרך ממילא, אך מאידך (ודוקא משום כך) הוא נמשך בהכרח – אין לשמש בחירה האם להאיר או לא, היא מאירה בגלל שכך הוא טבעה - להאיר ולהתפשט.

288) נתבאר ג"כ בד"ה מים רבים תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' רעו. לקו"ש ח"כ ע' 279). וכאן מחדד ומבליט (בהע' 43) את החידוש.

289) ולהעיר, שבד"ה שיר המעלות תש"ג (נסמן בהע' 43 במאמר) מבאר בתחילת המאמר איך שאי-אפשר לתחתון להגיע (ע"י עבודתו) בעצמות (אלא רק ברצון הגלוי), ובסיום המאמר מבאר שע"י עבודת הנשמה ממשכים הרצון למלוכה שהוא בעצמותו ית'. וראה שערי עיונים בדא"ח ח"ב סימן ט פרק ד (ס"ע כט ואילך).

290) סעיפים ג-ד (סה"מ מלוקט ח"ב ע' צב-ד). וראה בהנסמן שם הע' 15.

291) שיחה ב', ס"ה-ו (ע' 5-73).

292) בהע' 44.

293) דרמ"צ מצות האמנת אלקות ס"ה. ד"ה זאת חוקת תרס"ו. ובכ"מ.

ואילו ענין האור למעלה, אצל הקב"ה הוא אינו בהכרח, אלא ברצון – "גילוי רצוני"²⁹⁴.

וממילא, אם זהו גילוי רצוני – מובן שצריכה להיות סיבה מדוע עשו אותו (שזהו מההבדלים בין אור לשפע – שפע אינו נמשך ממילא אלא על-ידי פעולה, וממילא צריך להיות סיבה שתעורר את המשפיע להשפיע – עד"מ רב ותלמיד, שצריך שהתלמיד יעורר ברב חשק להשפיע לו ובאם לא הרב לא ישפיע, כנראה במוחש).

ונמצא שצריכה להיות סיבה להמשכת הגילויים, וסיבה זו היא התענוג – נמלך בנשמותיהן של צדיקים, שע"ז יש תענוג וסיבה להמשיך את הגילויים ולברוא את הבריאה²⁹⁵.

ומצד ענין זה נפעל כך גם בסדר השתלשלות – שכל העלאת מ"ן תעורר ותמשיך את הדרגה שלמעלה ממנה [- ראה עד"ז בד"ה ויאמר מחר חודש תשכ"ח²⁹⁶, ששורש הגוף הוא למעלה משורש הנשמה, וע"ז נפעל כך גם בסדר השתלשלות – ששורש הכלים הוא למעלה משורש האורות].

ביטוי החידוש בהמשך המאמר

וענין זה מהווה יסוד לכללות הביאור במאמר – ששורש ועומק כל ההעלאות-מ"ן הוא התענוג של עצמות בעבודת היהודי:

לקמן (סעיף ט') מבאר, שעל ידי עבודת אדם התחתון נמשך (נוסף על גילוי הפשיטות של אוא"ס) גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהאור כפי שהוא מצד-עצמו.

וענין זה בא בהמשך למבואר כאן – שמכיוון ששורש עבודת יהודי היא בעצמות, ממילא בהכרח להגיע לנקודה זו – המשכת עצמות על-ידי עבודתו, והיא הפנימיות של כללות העבודה.

להסברת הענין, יש להביא משל בזה:

בנוגע לזריעת גרעין בקרקע, מבואר בחסידות שפעולת הזריעה היא שהגרעין

294) היינו שאינו רצון ממש – כיון שאז זהו שינוי בעצמות (שכעת עלה ברצונו להאיר), אלא זה כולל את המעלה של אור ושפע יחד – זה ממילא ולכן אינו פועל שינוי, ומאידך הוא נמשך ב'שליטה' (המעלה של רצון) ולא מתוך הכרח. – ראה ד"ה ויולך הוי' תרס"ז סוף ע' קסט.

295) ובד"ה וידבר אלוקים תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קסו ואילך), מקשה מדוע אכן ה' צורך שיהי' אור שלמעלה משייכות לעולמות בתחילת הבריאה – הרי כנ"ל גילוי האור אינו בהכרח, וממילא הקב"ה יכל להמשיך מלכתחילה אור השייך לעולמות?

ומבאר שזהו לצורך דירה בתחתונים, כי ע"י שהי' בתחילה אור שלמעלה משייכות לעולמות נעשתה הכשרה שיכולו לקבל גם אור זה, עיי"ש באורך.

וע"פ המבואר (לקו"ש חט"ז ע' 477 ואילך) שפנימיות ה'דירה בתחתונים' הוא שנתאוה לדור בנשמות ישראל – נמצא, שביאור זה עולה בקנה אחד עם המבואר כאן שנשמות ישראל הם הסיבה שגרמה את המשכת הגילויים הכי נעלים (- ענין ההמלכה), ודוק.

296) סעיף י' (סה"מ מלוקט ח"ה רנא).

יעורר את כח הצמיחה שקיים בארץ (היינו, שכח הצמיחה קיים בארץ מצד-עצמה, ורק שהוא היולי ומופשט מהצמחה-פרטית, והגרעין הפרטי מעורר את כח-הצמיחה להצמיח עץ-פרטי זה)

אך בפנימיות הענין, צמיחה מהקרקע הוא ענין של יש מאין²⁹⁷, שאפשרי רק ע"י כח העצמות (כמבואר באגה"ק²⁹⁸, שרק עצמותו של המאציל הוא שביכולתו לברוא יש מאין), ובא"כ – כח הצמיחה שישנו בארץ הוא כח העצמות שנמצא בה²⁹⁹, וע"י הזריעה מעוררים כח העצמות.

ונמצא שיש כאן ב' אופנים לראות מהי פעולת הזריעה – האם היא מגלה את כח הצמיחה שבארץ בענין פרטי, או שהיא מעוררת את כח העצמות שבבריאת יש מאין, וזוהי הסתכלות פנימית לעומת הבטה חיצונית (וכמבואר³⁰⁰ בענין "מאמין בחי העולמים וזורע" – שאצל יהודי, אף פעולה של זריעה שנראית פעולה טבעית נעשית מתוך אמונה שהקב"ה הוא המצמיח).

ועד"ז בעבודת התחתון בהעלאת מ"ן – שיש בזה ב' דברים (והם ב' אופני-הסתכלות, עומק לפנים מעומק):

א. ע"י העלאת מ"ן מגיעים בהמדריגות דאוא"ס ששייך בהם העלאת מ"ן, כי עלה ברצונו ועי"ז נעשה להם שייכות, כנ"ל באורך.

ב. זה עצמו הוא בכח העצמות שביהודי, ולכן ממשיך גם את מדריגה זו.

ביאורים - ג'

ג' דרגות בכח, דרגת היכולת, והפשיטות דאין-סוף

במאמר מבאר, שבמושג "העלם" ישנם שני אופנים – העלם שישנו במציאות, והעלם שאינו במציאות. ומוסיף ומבאר, שגם ההעלם שאינו במציאות הוא "איזה מציאות", וישנה דרגא שלמעלה מזה – דרגת היכולת.

ולאחר כל זה, בסעיף ח' מוסיף שגם יכולת היא "שהדבר יכול להיות", ולמעלה מזה היא הפשיטות של אור אין-סוף, שגם לאחר שעלה ברצונו ונעשה שייך, אינו מתייחס לספירות.

297 ראה אגה"ק ס"כ (קלב, ב): "להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש . . . שהוא מעין בחי א"ס . . . וגם במיני תבואה הוא כמו יש מאין" [עיי"ש (ובהמשך תרס"ז שבהע' 15) שיש חילוק בין האם הגידול הוא ע"י זריעת הגרעין או בלא זריעה. ומ"מ מייחס את ב' האופנים לכח הא"ס].

298 ס"כ (קל, ב)

299 ראה המשך תרס"ז ע' שלט ואילך.

300 לקו"ש ח"א עמ' 216. 240.

נמצאו אם-כן שישנם ארבע דרגות, ובסדר מלמטה למעלה: א. העלם שישנו במציאות ב. העלם שאינו במציאות ג. יכולת ד. פשיטות דאוא"ס.

בחסידות מבוארים דרגות אלו במשל מנפש האדם – מבשרי אחזה אלוקה, שבנפש האדם ישנם (בכללות) ד' דרגות בהמשכת הכוחות הגלויים מעצם הנפש, וככל שהדרגא נעלית יותר – מושללים יותר מציאותם של הכוחות.

ובסדר מלמטה למעלה: כוחות הגלויים, כוחות נעלמים (היולים), כוחות ההיולים העצמיים, נפש נושא כוחות.

לקמן יתבארו הדברים³⁰¹ – ענינה של כל דרגא וההבדל בינה לדרגא שלמעלה ממנה. בכל דרגא יבואר תחילה המשל על כך מכוחות הנפש, הגדרת המושג 'מציאות' בדרגא זו, ולאילו דרגא מכוון הדבר בנמשל.

דרגא הא' – כוחות הגלויים

בדרגא זו, כל כח נמצא בגילוי ממש ופועל כפי מהותו – כח השכל של האדם משכיל השכלות, וכן על דרך זה. היינו, שהכח בא בגילוי ובפעולה – הכח פועל את הפעולה הפרטית שלו, וממילא בשלב זה הכח כעת בא בענין פרטי ומסוים – האדם כעת לומד חכמה מסוימת.

בדרגא באלקות, המשל הוא על הספירות של עולם האצילות, שם כל ספירה היא עם אורות וכלים, ופועלת את הפעולות של השפעת החיות בעולמות על-ידי עשר כלים – חכמה, חסד, ועד"ו.

דרגא הב' – כוחות הנעלמים / כח ההיולי

השכל שנרגש אצל האדם בעת הפעולה הוא השכל הגלוי, ולכן הוא בא במציאות ממשיית – בענין פרטי.

אבל מובן, שישנו מקור שממנו הגיע השכל הגלוי הזה. כמו כן מובן, שממקור זה באים ס' כן שאר ההשכלות שהאדם משכיל, גם בנושאים אחרים. ואם אותו מקור מביא לכל-מיני סוגי השכלות, מוכרח לומר שהוא מופשט (יחסית) ואינו שכל פרטי.

כח זה הוא "כח הנעלם" (ונקרא גם בשם "כח ההיולי"³⁰²), ובכח השכל הוא "כח המשכיל" – הכח של האדם שממנו יכול להשכיל השכלות. והיות שאינו במציאות

301) לא הובאו כ"כ מראי-מקומות בתוך הדברים, ולכללות הענין ראה ד"ה ואברהם זקן תרס"ו (העלם שישנו במציאות ושאינו במציאות), ד"ה יבחר לנו תש"ג, כי נר מצוה תרפ"ו (בין כח ויכולת), ועוד.

302) "היולי" הוא אפשרות, פונטציאל (ראה רמב"ן ריש פרשת בראשית). וענינו הוא להיות מקור לדבר מסויים, אך הוא עצמו מושלל מפרטים ולכן יש ריבוי פרטים שבאים ממנו (ראה ד"ה סה"מ תרס"ה ע' רמ).

של שכל ממש, לכן האדם אינו מרגיש אותו³⁰³, ולכן אינו מוגדר גם-כן לחכמה פרטית, ונמשכים ממנו כל-מיני שכלים.

ונמצא, שהשכלים הפרטיים הנמשכים ממנו אינם נמצאים בו במציאות.

אבל מכל-מקום, גם הכח המשכיל בא בהמשכה מהנפש, ולכן הוא גם-כן מציאות של שכל³⁰⁴, ומכיוון שכך, מובן שגם לו יש הגדרה³⁰⁵ (ורק שמציאות שכל פרטי ומסויים נשללה ממנו), והיא – זה שאצל אדם יש כישרון לענינים מסויימים דוקא (אדם אחד מוכשר לחכמת הרפואה, אדם שני לחכמת התכונה, וכן על-דרך זה), וכן בכך שהאדם יכול להשכיל עד גבול מסויים.

ונמצא, שדרגא זו היא העלם שישנו במציאות – זהו כח שנמשך מהנפש והוא כבר במציאות שכל, ורק שלא בא בגילוי ולכן אינו מוגדר עדיין לשכל פרטי, אך הוא מציאות.

המשל הגשמי לכך הוא – האש שבגחלת, שקיימת במציאות של אש (ורק שאינה מציאות כמו האש הגלוי, בדוגמת כח המשכיל, שמושלל מציאות השכל הגלוי).

בדרגות באלקות, היא עשר הספירות כפי שכלולים בכתר (ו"כח המשכיל" נקרא "חכמה סתימאה" – היינו חכמה כפי שכלולה בכתר).

דרגא הג' - כוחות הכלולים / ההיוליים העצמיים

הכוחות הנעלמים אמנם מושללים מציאות הכוחות הגלויים כנ"ל, אבל הם גם-כן מציאות, כנ"ל. למעלה מזה, היא דרגת הכוחות הכלולים בנפש, שאינם מציאות כלל, כיון שהם כלולים בעצם, והכלל הוא שכאשר דבר כלול בדרגא נעלית, ממילא הוא כפי אופן הדרגא הנעלית.

ההסברה בזה:

ענין ה"התכללות" אינו רק שהדבר נמצא שמקום מסויים (כמו על דרך משל כסף הנמצא בתוך תיבה, שאין הבדל בין הכסף כפי שהוא בתוך התיבה לבין כפי שיצא

על-דרך משל- כח הצומח בארץ יכול להצמיח כל מיני פירות והוא מופשט מפרי מסויים, וכשזורעים בו גרעין אזי מתגלה ובא כח ההיולי בגלוי וממילא בא בענין פרטי – פרי מסויים (ראה סה"מ תרמ"ו ע' ב).

303) ורק שיודע שהוא קיים (ידיעת המציאות), שהרי בהכרח לומר שהשכל נמשך ממקור כל-שהוא (ראה המשך תרס"ו עמוד שדמ). ובדוגמת אדם היושב בחדר ונזרקת אבן דרך החלון – שבהכרח לומר שמישהו זרק אותה, רק שאינו יודע מיהו הזורק.

304) ורק שנשלל ממנו מציאות של שכל-פרטי כפי בא בגילוי. אך מציאות של שכל יש בו, וכדלקמן בפנים.

305) היינו – היות שהוא בא בהמשכה, מובן שיש לו ציור כללי באופן בו הוא נמשך, כי המשכתו עושה אותו למציאות, וממילא ל"מציאות" זו צריכים להיות גדרים שיבטאו ויגדירו מהי מציאות זו. ואם יש בו ציור לאופני ההשכלה שבו (כמבואר בפנים), מובן שיש גם הגבלה לאותם ענינים, כי מציאות והגבלה קשורים זב"ז.

החוצה), אלא שמציאותו היא לפי אופן הדרגא בה נמצא³⁰⁶.

וממילא, כיון שהכוחות העצמיים כלולים בעצם הנפש (שלכן נקראים "כוחות היולים עצמיים" – שמשתייכים לעצם), מובן שאינם במציאות אף לא כמו המציאות של הכוחות הנעלמים הנ"ל, וממילא זהו "העלם שאינו במציאות"³⁰⁷.

המשל הגשמי לכך הוא – כח האש שיש בצור החלמיש (אבן-צור), שמצד אחד מובן שיש באבן כח להוציא אש (והראי' שלא מכל אבן אפשר להוציא אש), אך מצד שני אין לאש הזו מציאות כלל, והביטוי לכך הוא שאף אם יכניסו את האבן למים, המם לא 'יכבו' את האש שיש באבן, כיון שאינה במציאות, כנ"ל.

ההבדל בין ב' אופני ההעלם הנ"ל באים לידי ביטוי במאמץ הנדרש בכל אחד מהם על-מנת להוציא את המציאות מתוכם:

כאשר הדבר הוא העלם שישנו במציאות, אין צורך ביגיעה כל-כך כדי להוציא ממנו את הגילוי, כיון שהדבר כבר קיים במציאות, ורק צריך לגלות אותו.

אך כאשר הדבר אינו קיים במציאות, יש צורך ביגיעה רבה יותר, כי הפעולה הנדרשת היא (לא לגלות מציאות קיימת, אלא) ליצור את המציאות ממצב של 'חוסר מציאות'.

בדרגות באלקות, היא עשר ספירות דעקודים, שם הספירות עקודים בכלי אחד (אע"פ שהם עשר ספירות, וא"כ צריך להיות להם עשר כלים?), כיון שאינם מציאות כלל, וממילא אינם בסתירה א' לשני, ו'שוכנים' בכלי אחד.

דרגא הד' - יכולת / נפש נושא כוחות

אבל עדיין, גם הכח הכלול הנפש הוא כח ולא נפש. ולמעלה מזה היא דרגת היכולת, בה לא מדובר על כח הכלול בנפש, אלא על הנפש עצמה, וזהו החידוש בענין ה"יכולת".

הסברת הדבר:

כל מה שנתבאר עד עתה במהותם של הכוחות – שיש אופן שהכח יותר כלול והוא פחות מציאות – בסופו של דבר הוא ב'תחום' של הכוחות. היינו, שמדובר כאן על כוחות, רק שבזה גופא הכח יותר כלול (ממילא) פחות מציאות. אך כל זה אינו הנפש עצמה, אלא כוחות, רק שהם כלולים בנפש.

306) וכהלשון המובא – "כל הכלול בהעצם הרי הוא כמו העצם" (ראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפו הע' 42 וש"ו).

307) וכיון שאינו מציאות כלל, לכן אינו מוגדר לחכמה פרטית וכן אינו מוגבל בהמשכתו. וכאשר נמשך יכול האדם להשכיל ללא הגבלה (וכיון שבהולדה נמשך העצם (ראה ד"ה יחינו מיומיים תרנ"ט), לכן יכול הנולד להיות עם כוחות שלא היו קיימים אצל האב, אף לא בהעלם).

ולמעלה מדרגות אלו היא דרגת "נפש נושא כוחות" – בה לא מדובר על כוחות הכלולים, אלא על כך שישנה נפש, ולנפש זו יש יכולת לכוחות.

וזהו ההפרש בין כח ליכולת:

כח הוא ענין פרטי המורכב כביכול על בעל הכח. ואילו יכולת ענינה הוא מה שהאדם יכול לעשות כרצונו, היינו שהוא ענין בהעצם.

וממילא, ענינם של הכוחות הכלולים הוא להיות השורש הראשון לכוחות שבאים בגילוי, ומכיון-שכך הם בדקות ענין של 'מקור'³⁰⁸ – שענינו הוא להביא למציאות הנמשכת ממנו, כפי שמביא במאמר שכוחות הכלולים בנפש הם "כמו מקור לכוחות הגלויים".

המשל המובא לכך הוא שם האדם³⁰⁹, וענינו:

כאשר למשל ראובן קורא לחברו שמעון בשמו, נפנה אליו שמעון, והפני' זו היא ענין של המשכה – שמעון נמשך לראובן שקרא לו.

והנה, גם קודם שהגיע ראובן וקרא לשמעון בשמו, הי' לשמעון את השם שלו – "שמעון", ורק שלא קראו לו עדיין בפועל.

וקודם לכן, השם "שמעון" ניתן לו בברית-מילה ולפני כן לא הי' לו את השם, וממילא באותו זמן שהוא הי' ללא-שם לא הי' ניתן לקרוא לו ולהמשיך אותו, ועל ידי נתינת השם התחדשה האפשרות להמשיך אותו.

אך מובן, שאין לומר שכאשר נתנו לו שם 'צרו' כאן המשכה, ורק שהיא בדקות ממש וללא מציאות מורגשת – אלא שקודם הקריאה אין שום המשכה, וענינו של השם הוא (לא המשכה בדקות, אלא) יכולת להמשכה – ענין באדם, שיכול להימשך למי שיקרא לו.

בדרגות באלקות, דרגא זו היא עשר ספירות דא"ק³¹⁰, שם הם אינם מציאות כלל – "אין מציאות לגנוזות"³¹¹.

308) 'מקור' ממש הוא בדרגת 'כח הנעלם' – העלם שישנו במציאות, שבא בהמשכה מהנפש וממשיך את הגילוי בפועל (שזהו ענינו של מקור), משא"כ הכח ההיולי העצמי (העלם שאינו במציאות) אינו מתגלה, וייתכן שלא יבוא לעולם לידי גילוי, וממילא הוא לא 'מקור' ממש [כי לכל אדם יש את כל הכוחות בשלימות, ואעפ"כ רואים שישנם אנשים שלא מתגלה אצלם כח מסויים (כח השכל או רחמנות וכיו"ב), וההסברה בזה – שהכח כלול בעצם הנפש, ואינו בגדר גילוי כלל ולכן אינו בא בגילוי כלל]

אבל מכל-מקום, כיון שבסופו של דבר הוא אינו הנפש עצמה, והוא כח, נמצא שבדקות ענינו הוא להביא לכך שיהי' את הכח הגלוי.

309) ראה ד"ה מן-המצר תש"ט פרק י"ד שענין השם הוא משל על דרגת היכולת.

310) או הספירות שלפני הצמצום – ראה הע' 50 במאמר.

311) אודות אופן ההבדל בין ההתכללות בא"ק להתכללות בעקודים – ראה ד"ה מי מדד תרס"ב.

דרגא ה' - פשיטות א"ס אחר שעלה ברצונו

הפלאת היכולת היא בכך שהדבר אינו 'כח' פרטי שכלול ונמצא בנפש, אלא שהוא 'דין' בעצם.

אבל אעפ"כ, יכולת היא דרגא שבה העצם יכול לעשות דבר מסויים, היינו שכבר יש יחס לדבר הנפעל, ורק שאין זה שדבר נבדל התכלל בעצם, אלא מחמת שהעצם מתייחס אליו.

ועל-כך מבאר, שמטעם זה הדרגא של 'פשיטות אור אין סוף' היא למעלה מדרגת היכולת, אף שזו דרגא שכבר שייכת לספירות³¹² - כי בדרגא זו עדיין אין יחס לדבר הנפעל, אלא הכל הוא ביחס להעצם עצמו, וב' פרטים בכך - שורש הענין והתוצאה שמכך:

שורש הענין - עלה ברצונו שהעלאת-מ"ן תתפוס מקום.

אך זהו שהיא תתפוס מקום אצלו.

התוצאה שמכך - שאפשר שיהי' בו ציור של ספירות

אך זהו שהציור של הספירות יהי' בו, ולא שכעת יש לו יכולת לספירות.

ניתן להביא על כך דוגמא:

על קיר של אבנים לא משתקף מאום ממה שעומד מולו. ולעומת זאת במראה משתקפים הדברים שניצבים מולה. ונמצא, שהחידוש של המראה לעומת הקיר הוא שיש אפשרות שישתקפו בה דברים, בשונה מקיר האבנים.

אך מאידך, מובן שאי-אפשר לומר שענינה של המראה הוא יכולת שתשתקף בה דמות מסויימת - מצד המראה אין יחס לענין מסויים אחר, והחידוש שבה לעומת בקיר הוא רק שבאם יבוא מישהו ויעמוד מולה, אזי תשתקף בה דמותו.

ועל דרך זה, החידוש והפעולה בכך שאוא"ס נעשה שייך לציור של הספירות הוא רק שבאם יעלו הספירות דאצילות מ"ן אזי יהי' בו ציור הספירות, אך אין-זה יחס

312) על ידי עליית הרצון, כפי שביאר בסעיף ה. וראה ביאור ההבדל בין דרגות אלו בביאורים אות ג.

לספירות הנפעלות. משא"כ דרגת היכולת ענינה הוא יכולת לעשר³¹³ ספירות³¹⁴.

ביאורים - ד'

מהות עבודת בירור נפש-הבהמית ותירוץ השאלות

בסיום המאמר מבאר, שבמתן-תורה ישנם ב' ענינים וכל אחד נפעל על-ידי ענין-אחר:

א. זינוך הפרסאות – על-ידי בירור נפה"ב. ב. המשכת הגילוי של "אנכי" הוי' אלוקיך" (עושין רצונו של מקום) – על-ידי רעותא דלבא, עבודת הנשמה.

והנה, בס"ב וג' הקשה ג' קושיות. ולא נתבאר³¹⁵ בפירוש במאמר תירוץ וישוב עליהם. אך ע"פ היסוד המבואר בס"ו (שהכל נעשה על-ידי עבודת התחתון, כי מושרש בעצמות א"ס), וע"פ המבואר בס"ט – יבואר היישוב לג' הקושיות, וממילא אופן העבודה דספ"ע, כדלקמן.

[הקושיות יוצגו כפי סדר-הבאתם במאמר, ולאחרי כל קושי' התירוץ שעלי'. אך ג' התירוצים כרוכים זה בזה ומשלימים זה את זה, כדלקמן]

קושיא הא' – איך על-ידי העבודה של בירור נפה"ב נעשה המשכת אנכי. שהרי

(313) מה שאין כן מצד הדרגא של 'עלה ברצונו' אין יחס לעשר ספירות, אלא שייכות לספירות בלבד. והיינו שיש לחלק בין 'עלה ברצונו' המבואר במק"א (ד"ה בסוכות תשבו עת"ר ע' כח. ועוד) – עליית הרצון לעולמות שבה היתה ההשערה בכח למה שיהי' בפועל, ומצד השערה זו כבר נקבע שיהיו עשר ספירות ולא תשע.

כי עליית הרצון כאן היא (בלשון המאמר) "בעצמות או"ס שלמעלה גם מפשיטות המים" – היינו למעלה אפילו מדרגת הפשיטות שמצידה אין שייכות למציאות ספירות וממילא לא למספר של עשר ספירות, ואילו עליית הרצון לעשר ספירות היא באור השייך לעולמות (ראה המשך תרס"ו ע' רנה, ובכ"מ).

(314) ומה שמבואר (ד"ה יבחר לנו תש"ג סי"ג) שהיכולת היא יכולת אחת ואינה בהתחלקות, זהו ביכולת שבעצמות – מה שעצמותו ית' הוא כל-יכול, ויכולת זו היא גם בב' ההפכים ובענין אחד (וזהו עצם האור המבואר בד"ה כי עמך תרס"ו, ושם היכולת שלא להאיר היא ענין אחד – ראה ד"ה אדם כי יקריב שם, ובד"ה ונחה תשי"ד בסופו), משא"כ היכולת המדוברת כאן היא היכולת שבהאור (ובזה גופא – יחס לנפעל, כמבואר בפנים), ויכולת זו היא אכן לעשר ספירות, ולא יכולת אחת.

[ענין זה מדגיש את החידוש שמובא במאמר זה בענין עבודתו של יהודי (ראה בביאורים אות ב) – שהיא מושרשת בעצמותו ית' שלמע' מהגילויים, ועל כן: שורש הספירות הוא במקום של גילוי – היינו שגם היכולת המבוארת היא יכולת האור, ולא יכולת העצמות, ואילו שורש עבודת היהודי היא מהתענוג שהתענג בעצמותו].

(315) גם בשאלה הג' – שמבאר שהמשכת הגילוי של אנכי הוא על-ידי רעו"ד, עבודה דנפה"א (ולא על-ידי בירור נפה"ב), קשה – אם בעבודת נפה"ב אין כלל את הענין ד'אנכי' – א"כ מעיקרא מאי קסבר (איזו הו"א יש שעבודה זו תמשיך הגילוי של אנכי)? ועכצ"ל, שגם בהעבודה של בירור נפה"ב יש ענין שקשור עם הענין של 'אנכי', ומ"מ, המשכת הגילוי של אנכי הוא על-ידי העבודה של ככל מאדך – נפה"א מצ"ע, כדלקמן בפנים.

נתבאר (שם ס"ב) שהיא הכנה למ"ת.

תירוץ – על-ידי זיכוך הפרסאות (שהוא על-ידי בירור הנפה"ב, כמבואר בסעיף י') נעשה האפשרות לגילוי אנכי, כי בלי שיהי' זיכוך בפרסא, היא מונעת הגילוי של אנכי.

אך מאידך – הבירור דנפה"ב הוא מאפשר (בלבד) ולא גורם את ההמשכה של "אנכי", והמשכת הגילוי של אנכי הוא על-ידי רעו"ד, כמבואר לקמן.

אך מכל-מקום, גם עבודת הבירור של נפה"ב היא בגדר הכנה למתן תורה – המשכת הגילוי של אנכי (כמבואר בס"ב – שבירור נפה"ב הוא גם על-ידי מתן-תורה, וגם הכנה אליו – וענין זה נשאר גם למסקנא, כי זהו המאפשר הגילוי, עם היות שאינו ממשיך אותו, כנ"ל).

קושיא הב' – מכיוון שספה"ע היא הכנה למ"ת (וענינה הוא לכאורה להביא לגילוי והמשכת אנכי), נמצא שהרעו"ד הוא דבר המוכרח, ומלשון חז"ל 'אימתי הן תמימות' משמע שזהו דבר שקורה לפעמים (כשלימות בלבד), אך אינו מוכרח.

תירוץ – הפי' ב'אימתי' (אינו מתי, היינו שאפשר להיות ואפשר שלא יהי', כ"א-) כיצד, היינו באיזה אופן נעשה הגילוי של אנכי, והמכוון דמאמר-רז"ל זה הוא לבאר אופן העבודה שעל-ידו נעשה ההמשכה של אנכי.

וההמשכה הזאת היא גדר של תמימות ושלימות, כדלקמן.

קושיא הג' – כיצד עיקר העבודה הוא הבירור וזיכוך דנה"ב, שהוא עבודה של כניסה להגבלות (כפי שמביא בסוגריים בסוף ס"ג – שהבירור דנפה"ב הוא על-ידי שנפה"א מתלבשת בנפה"ב, היפך הענין ד'בכל מאדך' – יציאה מהגבלות), ולא על-ידי עבודת בכל מאודך – עבודה של יציאה מהגבלות?

תירוץ – עיקר המצווה לאדם בספירת-העומר הוא בירור נפה"ב (ולא נוגע כיצד יעשה המשכת וגילוי אנכי) שעל ידו נעשה זיכוך הפרסאות, שזהו תכלית המכוון – בירור נפה"ב, שעיי"ז יזדככו הפרסאות.

אך מאידך, שלימות כל הענינים הוא שיומשכו על-ידי עבודת התחתון. וע"כ, גם המשכת וגילוי אנכי, שלימותו הוא כשנמשך על-ידי עבודת התחתון. וזה נפעל על-ידי שהנשמה עובדת את עבודתה מצד-עצמה (ולא שעצם העבודה של בירור נפה"ב פועל זאת, כדלקמן).

וביאר הענין, יובן ממשל הזריעה הנ"ל – שבחיצוניות הוא ענין טבעי, ובפנימיות הוא בכח הא"ס:

דהנה, גם מי שאינו-יהודי, וממילא בעבודת הזריעה שלו הוא רואה רק את הענין

הטבעי – הנה בפועל על-ידי הזריעה נמשך כח הא"ס, שהרי הצמיחה היא ענין של יש מאין (המתאפשר רק על-ידי כח הא"ס, כנ"ל). אך ענין זה אינו בגילוי.

והחידוש ביהודי הוא – שיודע שהצמיחה היא רק בכח הא"ס (וע"כ "מאמין בחי העולמים וזורע", אף בענין הנראה טבעי), ונמצא שאצלו בא בגילוי שהצמיחה היא בכח הא"ס.

ובעניננו:

גם על-ידי עבודת הבירור דנפה"ב נמשך כח הא"ס, שהרי רק בכוחו נעשה הבירור דנפה"ב. אך כל-עוד הנשמה בהתלבשות בנפה"ב אין נרגש בהאדם שהעבודה היא בכח הא"ס, וממילא א"א שיימשך על-ידי עבודה זו הגילוי דעצמות א"ס.

[וכשם שבמשל הזריעה – גם אצל האינו-יהודי שלא מכיר בכך שהזריעה באה בכח העצמות - מ"מ, נעשה הצמיחה ובא בזה כח העצמות, כמו"כ בנשמה – שגם כאשר אין את הגילוי דעצמות א"ס, מ"מ נעשה הבירור בכח הא"ס]

ובכדי שיימשך עצמות א"ס בגילוי, הוא על-ידי העבודה דנפה"א מצ"ע, עבודה דבכל מאדך – רעו"ד, שע"ז נרגש בגילוי בהנשמה שמושרשת בעצמות א"ס, וע"ז נעשה הגילוי דעצמות א"ס³¹⁶.

וממילא מובן, שעל-ידי העבודה דרעו"ד (עבודת הנשמה מצד-עצמה), נעשה ענין של שלימות – שנמשך הגילוי דעצמות א"ס, והוא על-ידי עבודת התחתון, שזהו היסוד-הכללי במאמר זה – שהכל נפעל על-ידי עבודת התחתון, כנ"ל ס"ו ובביאורים אות ב.

וזהו שמסיים שע"י רעו"ד נעשה עומד התנופה – ענין של הנפה עילוי, "אמיתית השלימות".

ועפ"ז מובן הצורך בפסיקא "ולהוסיף" שבסוף ס"ט (שהרי אינו נוגע למהלך המאמר לכאורה, כי זה שעל-ידי עבודת התחתון נמשך גם הגילוי דעצמות א"ס אינו קשור לענין זיכור הפרסאות וגילוי הפשיטות דהספירות המבואר בס"ט-י)

– כי זהו היסוד לביאור (בסעיפים י'-י"א) שהמשכת הגילוי של עצמות א"ס (אנכי) הוא על-ידי עבודת התחתון, ועל-ידי-זה הוא תכלית השלימות, שגם המשכת הגילויים הכי-נעלים הם על-ידי עבודת התחתון.

[ועפ"ז, "העבודה דהאדם התחתון" המוזכרת שם היא העבודה של רעו"ד המבוארת בסעיפים שלאח"ז, כי רק על-ידה נעשה גילוי עצמות א"ס, כנ"ל].

316) ואז מתגלה שגם פנימיותה של עבודת הבירור דנפה"ב הוא בכח הא"ס שבנפה"א. ראה המבואר (לקו"ש חי"ב תזריע ב') שעבודת הנשמה בבירור העולם היא בכח העצמות, וזה מתגלה בסיום העבודה שבכח עצמה, עיי"ש.

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

מהרה יגלה אכי"ר

לזכות

כל העוסקים והמסייעים

בהוצאת קובץ זה לאור

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד