

יחי אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ
הערות
התמימים
והנ"ש

תומכי תמימים ליובאוויטש
ראשון לציון



גיליון ז (נח)

י"א ניסן תשפ"ד

פתח דבר

ע"פ פקודת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - הננו בזה להגיש בסייעתא דשמיא את גיליון הז' (נ"ח) לשנה זו (ולהעיר מהענין ד"כל השביעין חביבין"), לקראת י"א ניסן דשנת הקכ"ג.

"פותחין בדבר מלכות" - בראש קובץ זה מובא מכתב כללי י"א ניסן ה'תנש"א. ולהעיר שמכתב זה סובב-הולך גם בענין יסודי השייך* למס' הנלמדת בש"ז. בישיבות תות"ל - ענין ה'חזקה' בקדושה.

לחביבותא דמילתא בא בסוף הקובץ אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרסום ראשון.

ובזאת אנו פונים אל קהל התמימים ואנ"ש, שיואילו למסור לידי המערכת את ההערות והחידושים שברשותם, ובכך "יגדיל תורה ויאדיר" לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

ויהי רצון שפעולה זו תהווה ה"מכה בפטיש" שתפעל את התגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעין כל, שאז ילמד תורה (ונוסף ע"ז - "תורה חדשה מאיתי - נותן התורה - תצא") את כל העם, תיכף ומיד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

ימות המשיח, י"א ניסן,

יום הולדת הקכ"ג לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ה' תהא שנת פלאות דגולות

(* וראה בארוכה "אוצרות בתורתו של משיח - חזקה" (ראשל"צ, ניסן תשפ"ד). וש"נ.



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

(משיחת דבר מלכות ש"פ שופטים, ד' אלול ה'תנשא – מוגה)

יו"ל ע"י מערכת הערות התמימים
ואנ"ש תות"ל ראשון לציון.
חברי המערכת:
הת' השליח יוסף שי' זלמנוב
הת' שניאור זלמן שי' מזרחי
הת' שניאור זלמן שי' פוזילוב

כתובת הישיבה:

רח' טיבוביץ' 4, ראשון לציון.

דוא"ל דהמערכת:

shmuel777000@gmail.com

תוכן הענינים

פותרחין בדבר מלכות

מכתב כללי י"א ניסן ה'תנש"א 6

שער נגלה

ביאור הברייתא מחיצת הכרם ותוד"ה מחיצת הכרם שנפרצה..... 12
הרב שמעון ויצהנדלר שליט"א, ראש הישיבה

חוץ מבית רובע להרמב"ם ולהראב"ד 16
הת' ברוך הלוי שי' בנימיני

יסודי הלימוד של 'חזקת ג' שנים' בקרקעות משור המועד בשיטת
הקצוה"ח..... 18
הת' יצחק אפרים שי' אדרעי, יוסף שמואל הכהן שי' כהן, ברוך שניאור שי' פרישמן

חזקה - גורמת או מגלה..... 21
הת' שלום דובער שי' ברוך

שיטת ר' ישמעאל, גדר ג' שנים כשנה..... 24
הת' ברוך הלוי שי' בנימיני, מ"מ הכהן שי' הרמתי, יוסף שמואל הכהן שי' כהן

חזקה בבית באופן ד'רצופות'..... 25
הת' ברוך שניאור שי' פרישמן

כוחה של 'חזקת ג' שנים' למול 'חזקת מרא קמא'..... 27
הת' יוסף שמואל הכהן שי' כהן, שניאור זלמן שי' פוזילוב

שער חסידות

מהות התואר "דא"ח" (גליון) 28

הת' השליח דוד שי' גבאי

35..... בירור עשו ע"י יצחק או יעקב
הת' שלום דובער שי' ברוך

39..... רצון מרדכי ורצון המן
הת' הנ"ל

שער גאולה ומשיח

42..... חיים נצחיים ללא הפסק בינתיים
הת' מנחם מענדל שי' תור

שונות

45..... הקשר בין הלקו"ש והשיחות שי"ל יחד
הת' שניאור זלמן שי' מזרחי

53..... איגרת קודש – בפרסום ראשון

פּוֹתַחִין בַּדְּבַר מַלְכוּת

ב"ה, יום שלישי שהוכפל בו כי טוב,
פ' ויהי ביום השמיני
י"א ניסן, נשיא לבני אשר, ה'תנשא,
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך לנאמר באיגרות הקודמות, על כך שייחודה של שנה זו – שנה של „היה תהיה שנת אראנו נפלאות” – בא בהדגשה רבה יותר בחודש ניסן, מאחר שהניסים וניסי-הניסים (ניסן) מופיעים אז באופן של נפלאות, ויותר מזה – אראנו (נפלאות) –

מתאים ביותר אפוא לעמוד על נקודה נוספת בייחודה של שנה זו ושייכותה לחודש ניסן:

כבר בתחילת השנה צויין כמה פעמים, ששנה זו מצטיינת ב„קדושה משולשת”. כלומר, רבים מענייני הקדושה של השנה הזאת מופיעים שלוש פעמים באופן של „חזקה” („בתלתא זימני הוי חזקה”).

יום שלישי שהוכפל בו כי טוב: פרש"י עה"פ בראשית א, ז (מב"ר פ"ד, ו). וראה בהנסמן במכתב כ"ה אדר שנה זו הערה ד"ה זה (לעיל ע' 164).

פ' ויהי ביום השמיני: ראה להלן בהמכתב. וראה הערות למכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה בתחלתו (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים – קה"ת תשמ"ו ואילך – ע' תשסז).

י"א ניסן, נשיא לבני אשר: ראה שו"ע אדה"ז אר"ח הל' פסח סתכ"ט ס"ט: בא' בניסן התחילו הנשיאים להקריב את קרבניהם לחנוכת המזבח נשיא אחד ליום עד י"ג בניסן, וכל נשיא ביום שהקריב קרבנו ה' יום טוב שלו כו'. ושם סט"ז: נוהגין מר"ח ואילך לקרות פ' הנשיא שהקריבו בו ביום כו'. והקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות – במדבר פ"ד, יו"ד. וראה ד"ה ביום עשתי עשר יום ד"א ניסן ה'תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך). – וראה לקוטי לוי"צ אגרות קודש ע' שכג-שכה. שם ע' תיט.

נשיא לבני אשר: ש"הוא יתן מעדני מלך" (ויחי מט, כ) – ר"ת מוח לב כבד (על הסדר דמות שליט על הלב) – ראה ניצוצי אורות וניצוצי זהר לזח"ב קנג, א. וש"נ.

באיגרות הקודמות: דכ"ה אדר ואור ליום ה' ניסן שנה זו (לעיל ע' 164: 169). – ולהעיר שמכתב הנוכחי הוא מכתב השלישי שנכתב השתא בקשר לחה"פ הבע"ל.

צויין כמה פעמים: ראה בארוכה מכתבים כללים לר"ה שנה זו (דמוצש"ק ח"י אלול, מוצש"ק כ"ה אלול וג' סליחות – ה'תשנ"ג: וא"ו תשרי ה'תנשא"א (נדפסו בסה"ש ה'תשנ"א ח"ב ע' 859 ואילך)).

בתלתא זימני הוי חזקה: ב"מ קו, ריש ע"ב. וראה גם יבמות (סד, ב) ובירושלמי שם (פ"ז ה"ז). סנהדרין פא, ב.

השנה החלה מיד ב"חזקה" של שלושה ימי קדושה רצופים (כאשר שני ימי ראש-השנה, ה"ראש" של השנה, הובילו מיד אל יום השבת-קודש): אחר-כך נשנתה "חזקה" זו (כחוף-לארץ) פעמיים נוספות בחודש תשרי (בימים הראשונים והאחרונים של חג הסוכות). כך שבמשך חודש תשרי (החודש הכללי) היתה "חזקה" בתוך "חזקה".

לאחר מכן חזרה תופעה זו על עצמה ב"ראש השנה לחסידות" – חג הגאולה של רבנו הזקן, י"ט-כ כסלו – וכן בימי השמחה של פורים.

משמעותה של "חזקה" (מלשון חוזק, תוקף) היא, שבשלוש הפעמים (של קביעת דבר-מה או של היותו חוזר ונשנה) חלה בדבר קביעות, ויש ביטחון ותוקף שכך הוא יישאר.

ובזה מתבטאת ההוראה והנתינת-כח של ה"שנה משולשת" – שעניני קדושה, תורה ומצוות, מתחזקים השנה וחוזרים בכל המציאות, כך שהם מותרים השפעה נמשכת גם על העתיד.

* * *

בחודש ניסן (שהוא "ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה") הנוכחי מתבטאת "חזקה" זו של קדושה בקריאת התורה בראש החודש:

חודש ניסן, אשר ראשו (ראש-חודש, ה"ראש" של החודש) חל השנה בשבת פרשת החודש – החל בקריאה משולשת, בשלושה ספרי-תורה – הקריאה של פרשת ויקרא, של ראש-חודש ושל פרשת החודש.

ראש-השנה, ה"ראש" של השנה: לקרית דרושים לר"ה נח, א.ב. עטרת ראש שער ר"ה בתחלתו. המשך וככה תרל"ז (ע' קכח). רד"ה החודש תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' קלא), תרס"ז (המשך תרס"ז ע' קנו), תרע"ח (הב' – סה"מ תרע"ח ס"ע רכד). ובכ"מ.

תשרי (החודש הכללי): ראה אוה"ת סוכות ע' איתשנו. סה"מ תרנ"ד ע' לו. היתשיב ע' 49. ובכ"מ.

ראש השנה לחסידות" . . י"ט-כ כסלו: מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע – נעתק ב"היום יום" יט כסלו. אגרות-קודש שלו ח"א ע' רנט. וש"נ.

בחודש ניסן . . מתבטאת "חזקה" זו של קדושה בקריאת-התורה: להעיר, אשר בתשרי הו"ע "בחר הקב"ה בעולמו" (שמור"ר פט"ו, יא), וי"ל שלכן הקדושה המשולשת אז היא בזמן – שלשה ימים: ובניסן הו"ע "בחר ביעקב ובניו" (שמור"ר שם), ולכן עניני ה"חזקה" שבחודש ניסן הם ביחס לתורה: קריאה משולשת בג' ספרי תורה, וקריאת פ' שמיני במשך ג' שבועות.

ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה: בא יב, ב. וראה ד"ה החודש תרס"ה (סה"מ תרס"ה ס"ע קט ואילך), אעת"ר (סה"מ אעת"ר ע' נו ואילך), עטר"ת (הב' – סה"מ עטר"ת ע' שכג ואילך). ועוד.

ה"ראש" של החודש: לקרית דרושים לר"ה שם נח, סע"א. עטרת ראש שם (ג, ב). המשך וככה תרל"ז (ע' קכח). ובכ"מ.

שבת פרשת החודש . . קריאה משולשת, בשלושה ספרי-תורה: רמב"ם הל' תפלה פ"ג הכ"א. וראה בארוכה משיחת ש"פ ויקרא, פ' החודש שנה זו (סה"ש תנשא ח"א ע' 379 ואילך).

אחר-כך, במשך החודש, נשנית ונקראת (וגם נלמדת) אותה פרשה („סדרה“), פרשת שמיני, במשך שלושה שבועות רצופים (החל ביום שמיני לחודש, בקריאת התורה שבתפילת מנחה של שבת הגדול, ועד סוף החודש, בשבת כ"ט בניסן – בחוץ-לארץ).

הרוממות המיוחדת של „ויהי ביום השמיני“, שהוא „יום שמיני למילואים“ (היום השמיני של חנוכת המשכן), מתבטאת בכך, ש„היום ה' נראה אליכם“ – „להשרות שכינתו במעשה ידיכם“ – ביום זה החלה השראת השכינה בהמשכן („שרתה בו שכינה“).

דבר זה בא לידי ביטוי גם במספר „שמיני“: העולם נברא בשבעת ימי בראשית (ששת ימי הבריאה והשבת שהביאה מנוחה לעולם – שלימות בבריאה). משום כך נקבע מבנה הזמן של העולם במחזורים של שבעה ימים (וכך גם במחזורי „שמיטה“ של שבע שנים). המספר „שבעה“ מורה אפוא על ההארה האלוקית שמצטמצמת בתוך הבריאה. אך „שמיני“ מורה על הגילוי האלוקי שלמעלה מהבריאה.

וכאשר פרשת שמיני נקראת השנה במשך שלושה שבועות, מתוספת המעלה המיוחדת של „חזקה“ ונצחיות בעניין זה של „שמיני“ – השראת השכינה (אותו גילוי אלוקי שלמעלה מהעולם):

השראת השכינה שנתחדשה ב„יום השמיני“, לא היתה התגלות אלוקית חד-פעמית, אלא נצחית, כפי שמוכן מהלשון: „להשרות שכינה במעשה ידיכם“ – שהשראת השכינה תהיה באופן נצחי, ובקרוב כל יהודי („בתוך כל אחד ואחת מישראל“), ועד ב„מעשה ידיכם“.

* * *

„יום שמיני למילואים“: פרש"י ריש פרשתנו.

היום ה' נראה אליכם“ – „להשרות שכינתו במעשה ידיכם“: פרשתנו ט, ד ובפרש"י.

שרתה בו שכינה: לשון רש"י פרשתנו שם, כג.

בא לידי ביטוי . . . במספר „שמיני“: בהבא להלן ראה כלי יקר ריש פרשתנו: שר"ת הרשב"א ח"א ס"ט – הובאו ונתבארו בד"ה ויהי ביום השמיני תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע רסט ואילך), התש"ד (סה"מ התש"ד ע' 191 ואילך), התש"ה (סה"מ התש"ה ע' 167 ואילך). וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' כה. אחרי כרך ג ע' תתכה. ועוד.

השבת שהביאה מנוחה: דבא שבת בא מנוחה – פרש"י עה"פ בראשית ב, ב. פרש"י ד"ה ויכל – מגילה ט, א. תרד"ה חצבה – סנהדרין לח, א. וראה כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) ס"י תתא (נט, ב ואילך). השראת השכינה . . . נצחית: דמעשה ידי משה הם נצחיים – סוטה ט, סע"א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 465, ובהנסמן שם.

בתוך כל אחד ואחת מישראל: כמאמר חז"ל עה"פ (תרומה כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם – בתוך כל או"א מישראל – ראשית חכמה שער האהבה פי' קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים – סט, ב). אלשיך עה"פ תרומה שם קרוב לסופו (ועיי' ג"כ בפירושו עה"פ (תהלים צדי"ק, יז) ויהי נועם). ועוד. – נסמן בלקו"ש חכ"ז ע' 414.

השראת השכינה באופן קבוע, שהחלה ביום השמיני במשכן, באה לידי ביטוי רב יותר בבית-המקדש. כידוע, המשכן נקרא „אוהל“, „דירת עראי“, לא דירת-קבע; לעומתו, „בית“ (בית-המקדש) הוא דירת-קבע, דירה קבועה ונצחית. מאז שבנו את בית-המקדש בירושלים, הוא נעשה המקום הקבוע והנצחי של השראת השכינה („זאת מנוחתי עדי עד“).

„קביעות“ מוחלטת זו וה„חזקה“ של השראת השכינה בבית-המקדש, תהיה באופן מלא ושלם בבית-המקדש השלישי, כאשר קביעותו המלאה והנצחית של בית-המקדש – בית נצחי – תהיה גלויה וברורה לעין-כל.

* * *

הדברים האמורים מרומזים גם-כן בפסוק המסיים את המזמור „תפלה למשה“ (מזמור צדי"ק בספר תהילים): „ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו“:

חכמינו ז"ל אומרים, שפסוק זה היה תפילתו של משה רבנו בקשר להקמת המשכן: „אמר להם, יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' אלקינו עלינו וגו'“: כלומר שתפילת משה פעלה את השראת השכינה במשכן. בזה מודגש, שהשראת השכינה היא באופן של „כוננה עלינו“ (ביסוס ויציבות) – מתוך קביעות לדור דור.

ועד שבזה גם נרמזת נצחיותו של בית-המקדש השלישי, כמאמר חז"ל על הפסוק הנ"ל, שהמלים „ומעשה ידינו כוננהו“, מכוונות לבית-המקדש השלישי,

כידוע: ראה שמואל-ב ז, ו. שהש"ר פ"א, טז (ג). זח"ב רמא, א. תר"א ר"פ ויגש. ועוד.
 דירת עראי: ובלשון הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"א: והי' לפי שעה כו'. וראה שהש"ר שם.
 בית . . . דירת-קבע: ראה גם עיון יעקב לע"י פסחים פח, א (בשייכות לביהמ"ק השלישי).
 מאז שבנו את בית-המקדש בירושלים כו': רמב"ם שם ה"ג. נתבאר בלקר"ש חט"ז ע' 466 ואילך.
 המקום . . . הנצחי של השראת השכינה: ראה רמב"ם שם פ"ו הט"ז: קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה.

זאת מנוחתי עדי עד: תהלים קלב, יד.

בית נצחי: זהר ח"א כח, א. ח"ג רכא, א. תקו"ז תיקון ח.

בפסוק המסיים: פסוק טו"ב.

מזמור צדי"ק בספר תהלים: אשר ע"פ המנהג לומר בכל יום הקאפיטל המתאים לשנות חייו – מתחילים ב"א ניסן שנה זו אמירת מזמור זה שבתהלים. והוא הראשון מן „אחד עשר מזמורים (ש)אמר משה“ – מדרש תהלים ופרש"י עה"פ (צדי"ק, א). פרש"י עה"פ פקודי לט, מג. ועוד.

חכמינו ז"ל אומרים . . . אמר להם כו': פרש"י עה"פ פקודי שם. וראה גם פרש"י פרשתנו ט, כג.

פרש"י עה"פ תהלים כאן. וראה תו"ש עה"פ פקודי שם (אות לד). וש"נ.

כמאמר חז"ל . . . לעתיד לבא כו': מדרש תהלים עה"פ.

עליו אומר הקב"ה: „לעתיד לבא אני אבנה אותו ומשרה שכינתי בחוכו ואינו חרב לעולם“.

ולכאורה יש להוסיף טעם, בדרך רמז, על כך שתפילה זו היא במזמור צדי"ק בתהלים — משום שהמספר „תשעים“, שלוש פעמים „שלושים“, מכיל בקירבו את תכלית השלימות שב„חזקה“ — שלוש כפול שלוש (כפול עשר).

* * *

ויהי רצון, שכל אחד ואחת, בתוך כלל ישראל, ינצל את הכוחות המיוחדים של שנה זו, כדי למלא את כל מהותו בחיי קדושה, ועד להשגת החזקה האמיתית — תוקף נצחי בכל מה שקשור בלימוד התורה ובקיום המצוות

— החל בהכנות לחג-הפסח בכלל, ובפרט לעריכת „סדר של פסח“ עם שלוש מצות (כהן לוי ישראל) ושישה מינים על הקערה (כפלים פעמים שלוש) —

ובפרט שמדובר בשנה שבה, כנ"ל, קוראים את פרשת שמיני שלושה שבועות רצופים, ו„שמיני“ הרי הוא מורה על ההנהגה האלוקית שלמעלה מהעולם, הנהגה ניסית. אם כן, כאשר קוראים את „שמיני“ שלושה שבועות רצופים, הדבר מדגיש עוד יותר, על-ידי התורה, את ייחודה של שנה זו, בשנת „אראנו נפלאות“, על-ידי ניסים וניסי ניסים;

— עד שהדברים באים באופן גלוי וברור, ועל-פי הפתגם הידוע, שהוזכר פעמים רבות: „שמיני שמונה שמינה“ — שנה שבה קוראים את פרשת „שמיני“, „שמונה פעמים — תהיה שמינה, שנה „שמינה“ בגשמיות וברוחניות —

לעתיד לבא אני אבנה אותו . . ואינו חרב לעולם: ראה גם פרש"י עה"פ (בשלח טו, יז) מקדש אדני כוננו ידך. פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. תוד"ה אין — שבועות טו, ריש ע"ב. בהנסמן לעיל הערה ד"ה בית נצחי. ועוד.

שלוש מצות (כהן לוי ישראל) ושישה מינים על הקערה: „סדר הגדה“ בהגש"פ נוסח אדה"ז. והוא מפע"ח שער כא (שער חג המצות) פ"ז. סידור האריז"ל במקומו. וראה ג"כ שו"ע אדה"ז אר"ח הל' פסח סתע"ג סכ"ו. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים שם (ע' ה"ז). וש"נ.

שלוש: וענין עיקרי בפסח — כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור — הגש"פ פיסקא רבן גמליאל ה' אומר, ממשנה פסחים קטז, סע"א ואילך.

הפתגם: הובא ונתבאר גם בלקו"ש ח"ז ע' 297. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 395, שם ע' 413 ואילך.

שמיני . . שמינה: להעיר גם מהידוע בשם הה"מ בפירוש „ביום השמיני עצרת“ — סה"מ מלוקט ח"ב ע' קמ. וש"נ.

יש לקשר זה גם עם הנשיא די"א ניסן — אשר, שהוא מלשון אושר ותענוג (לקוטי לוי"צ אגרות-קודש ע' שכד. שם ע' תיט. ועוד).

וזה יזרז עוד יותר, שנזכה ל"שמיני" השלישי, בית-המקדש השלישי, שבו יהיה
ה"כינור של שמונה נימין",

ויקויים אצל כל אחד ואחת התפילה והברכה, ויותר מזה – גם הנתינת-כח של
משה רבנו: "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו
כוננהו", בבית-המקדש השלישי, מקדש אדני-כוננו ידיך.

בכבוד ובברכה
ובברכת חג הפסח כשר ושמח
וטוב לבב

/מקום החתימה/

בית-המקדש השלישי . . כנור של שמונה נימין: ערכין יג, ב. וראה כלי יקר דלעיל הערה ד"ה בא
לידי ביטוי.
מקדש אדני-כוננו ידיך: בשלח טו, יז. וראה בהנסמן לעיל הערה ד"ה לעתיד לבא.

שער נגלה

ביאור הברייתא מחיצת הכרם ותול"ה מחיצת הכרם שנפרצה*

הרב שמעון ויצהנדרלר שליט"א

ראש הישיבה

א

אי' במתני' ריש מסכתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע כו". וע"ז אי' בגמ': "סברוה, מאי מחיצה – גודא, כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גזור חזרה ונפרצה אומר לו גזור, נתיאש הימנה הרי זה קידש וחייב באחריותה. טעמא² דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו, אלמא הזק ראי' לאו שמי' היזק".

כלומר, הגמ' דנה האם "היזק ראי' שמי' היזק או לאו שמי' היזק", ותולה זאת בפירוש תיבת מחיצה שבמשנה, דאת"ל שהפירוש בתיבה זו הוא "כותל" הפירוש ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל" הוא באופן ד"טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו" והיזק ראי' לאו שמי' היזק; אך את"ל שהפירוש בתיבה זו הוא "פלוגתא" (וע"ד ל' הכתוב³ "ותהי מחצת העדה וגו'"), הרי הפירוש ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה" הוא שרצו לעשות חלוקה וממילא "בונין את הכותל" בתורת חובה. בלישנא⁴ קמא הגמ' מסיקה כהאופן הא' ובלישנא בתרא הגמ' מסיקה כהאופן הב'.

* תוכן הדברים נמסר בשיעור כללי בישיבה. נכתב, נערך ועובד ע"י הת' שניאור זלמן שי' מזרחי.

(1) ב, סע"א.

(2) בהגהות הב"ח כאן דצ"ל "וטעמא דרצו".

(3) במדבר לא, מג.

(4) ראה תורת חיים וחת"ס כאן.

ומוכיחה הגמ' מהברייתא דמחיצת הכרם, שמדובר באותו ענין, שהרי הברייתא פותחת בלשון מחיצה ("מחיצת הכרם") וממשיכה בלשון גדר ("גדור"), וממילא היזק ראי' לאו שמי' היזק ואין חיוב לבנות כותל אם שניהם אם לא רצו.⁵

וצריך להבין (כמו שהקשו במפרשים⁶) – מפני מה הגמ' נוקטת ברייתא זו להוכיח ענין זה – הרי ישנם כמה וכמה משניות וברייתות מהן אפשר להוכיח זאת. ובכלל יש לעיין על הבאת כל אריכות ל' הברייתא – שהרי הטעם שלשמו הברייתא הובאה הוא טעם צדדי⁷ – רק בשביל לדעת שמחיצה זה גודא ("מאי מחיצה גודא" כל' הגמ').

ב

והנה בגוף דברי הברייתא ידועה קושית המפרשים מדוע הברייתא מחייבת את בעל הכרם דווקא לגדור, שהרי במה הוא מזיק יותר מבעל התבואה?⁸

רש"י כ' וז"ל: "אומר לו – לבעל הכרם גדור אתה שלא יאסרו גפניך את תבואת השדה משום כלאים לפי שסמך בעל השדה את זרעיו סמוך לגדר, כדתנן בפרק שני⁹ הי' גדר בינתים זה סומך מכאן את אילנותיו וזה סומך את זרעיו מכאן, וכשאינן שם גדר תנן בפרק שני לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות כדי עבודת הכרם דבהכי הוי כלאים". והיינו שהטעם למה שאומרים לבעל הכרם דווקא "גדור" הוא משום איסור כלאים.

והתוס' כ' וז"ל: אומר לו – פירוש לבעל הכרם והוא¹⁰ המזיק דארבע אמות שאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם כדאמרינן בפ' שני לקמן¹¹.

ומשמע בפשטות דישנה פלוגתא בזה בין רש"י לתוס':

דרש"י ס"ל שהטעם שמחייבים את בעל הכרם דווקא להתרחק היינו כיון דהוא המזיק שגורם את הכלאים¹²; אך התוס' מבארים שזהו מצד הדין דהרחקת המחרישה (דלקמן פרק שני), שדין זה מוטל על בעל הכרם.

(5) ראה מ"ש הנצי"ב כאן.

(6) ראה רמב"ן ד"ה מאי. רשב"א ד"ה סברוה. תורת חיים ד"ה סברוה. פני שלמה ד"ה כדתניא. ועוד.

(7) ולהעיר שתוד"ה כדתניא כאן מסיים "ואין להאריך כאן יותר" שזהו לשון נדירה ביותר שנמצאת רק כט"ו פעמים בכל הש"ס, ועד"ז תוד"ה אומר לו גדור שמסיים "והארכתי בהגוזל קמא ובפרק במה אשה" (ראה קובץ מפרשים דשיבתינו עמ"ס ב"ב ח"ב ס"ע 30 והערה 91).

(8) ועד שמצד זה י"א (הובא במאירי ד"ה זה שאומרים) "שלשניהם אומרים לגדור, ועל המסרב הוא אומר שחייב באחריותו".

(9) כו, א.

(10) בהגהות הב"ח כאן כ' דצ"ל "דהוא המזיק".

(11) כו, א.

(12) ומה שרש"י בתוך דבריו מזכיר את המשנה דלקמן כו ע"א (שלכאורה נראה מזה דס"ל שהאיסור שייך גם לכלי המחרישה ולא לאיסור כלאים, שהרי המשנה שם אינה עוסקת דווקא בכרם) – היינו כיון דאליבא דרש"י גם המשנה שם מדברת באיסור כלאים – ראה תוד"ה אחד שם (ומקשה עליו בזה, עיי"ש. וראה מה שביאר בשיטת רש"י בזה בשיעורי ר"ש רוזובסקי). וראה לקמן הע' 26.

[ומצינו כעין זה מפורש בתוס' רי"ד¹³, שכתב וז"ל: אומרים לו גדור. כ' רבי יצחק צוק"ל, מה שאנו מחייבין בעל הכרם לגדור יותר מבעל התבואה משום דהאיסור בא מחמת גפנים ולא מחמת זרעים, שהגפנים יונקים למרחוק יותר מן הזרעים. . כשנפרצה מתחיל להזיק, שבכל שעה גדל באיסור וכמאן דעביד בידי דמי. . ואינו נ"ל כלל. . שהנזק מאליו יבא. . (ו)הי' מן הדין למצוה ארבע אמות שביניהן או לבנות הגדר ששניהן מזיקין זא"ז ושניהן נאסרין. אלא טעמא דמילתא הוא כדכתבית במה"ק שאין רשאי אדם לסמוך את גפניו או אילנותיו עד המצר אא"כ הרחיק ד' אמות או שיעשה גדר, ולא משום טעמא דכלאים, דהא בשאר אילנות ליכא כלאים אלא טעמא דמילתא הוא משום עבודת הכרם שלא יכניס מחרישתו בשד' חברו כדפרישית התם. עכ"ל.]

והיינו שר"י ס"ל ע"ד שיטת רש"י, שהסיבה לחייב בהפסד הנוצר מהכלאים דווקא את בעל הכרם ולא את בעל התבואה – קשורה באיסור כלאים עצמו "שהגפנים יונקים למרחוק יותר" וממילא האיסור נעשה על ידם; אך התוס' רי"ד חולק וס"ל כשיטת התוס' שחיוב בעל הכרם אינו קשור לעצם ענין הכלאים, "אלא טעמא דמילתא הוא משום עבודת הכרם שלא יכניס מחרישתו בשדה חברו" כמ"ש התוס' דלעיל].

וצריך להבין – מפני מה ראה תוס' לחלוק על שיטת רש"י שחיוב בעל הכרם הוא מצד שהוא הגורם לענין הכלאים עצמם, כמו שמסתבר יותר – ונדחקו לפרש שזהו מטעם שלא יכניס מחרישתו בשדה חברו (דלקמן פ"ב, שזהו דין בפ"ע לכאורה)?

ועד"ז במ"ש התוס' רי"ד "הי' מן הדין למצוה ארבע אמות שביניהן או לבנות הגדר ששניהן מזיקין זא"ז ושניהן נאסרין" – הא גופא טעמא בעי מפני מה "שניהן מזיקין זה את זה" – שהרי "הגפנים יונקים למרחוק יותר מן הזרעים", וממילא "כשנפרצה מתחיל להזיק"?

ג

ויש לומר הביאור בכ"ז¹⁴:

בגוף הדין דמתני' "השותפין שרצו כו" ישנו שילוב בין דיני ממונות לדיני איסורים, המשנה מדברת על מניעת הזיקה – נזיקין, ע"ד ענין ממונות – ע"י עשיית מחיצה, ולאידך הזיקה זה הוא הזיקה איסורי, הזיקה ראי' – צניעות (וכמו שנת' בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁵).

ויש לומר דבגוף הדין בברייתא דמחיצת הכרם מצינו ג"כ ב' צדדים אלו: הצד האסורי – כלאים, והצד הממוני – ההפסד שנעשה לשניהם.

ועפ"ז מבואר מדוע הגמ' בחרה להביא דווקא ברייתא זו – כיון שברייתא זו קשורה לעצם הענין המבואר במשנה.

ובעומק יותר יש לומר¹⁶:

(13) כאן.

(14) בהבא לקמן – ראה גם עליות מנחם על רש"י ד"ה גודא (הובא בקובץ מפרשים דישיבתנו ח"ב ע' 29).

(15) ש"פ בלק תש"ל – ראה בארוכה קובץ מפרשים דישיבתנו, ח"א, ע' 7-9 בתוספת מ"מ, הערות ועיונים.

(16) סגנון הביאור דלקמן – ע"ד משנ"ת כו"כ פעמים – ראה (לדוגמא) קובץ הערות דישיבתנו, י"א שבט ה'תשפ"ב, ע' 84 ואילך. ובכ"מ. וראה ג"כ הע' 1 שם: יסוד הביאור דלהלן מחודש הוא – ואם שגיתי ה' יכפר.

בהבאת ברייתא זו דווקא, באה הגמ' להוכיח ולחזק לישנא זו שהיזק ראי' לאו שמי' היזק וממילא אין חיוב על לבנות את הכותל באם לא רצו:

בברייתא זו רואים אנו שאומרים לו גדור ג"פ, וגם אז ה"ז קידש וחייב. ויש לומר שבאה הגמ' ללמוד מזה למשנתנו שכיון שדווקא במקרה זה דהברייתא, הואיל ומדובר בחיוב (שקשור ל) בעל הכרם דווקא [מצד איסור כלאים לשיטת רש"י¹⁷, או להרחיק מחרישתו שלא תזיק לשיטת תוס' ותורי"ד, כנ"ל ס"ב] לכן מחייבים אותו; משא"כ במשנתנו הואיל וכאן אין חיוב מיוחד על צד מסוים ואין מדובר כאן בהיזק ממש¹⁸ כהיזק דכלאים, לא תהי' חובה בדבר ו"היזק ראי' לאו שמי' היזק".

ד

והנה איסורים¹⁹ הם ענינים שבין אדם למקום, דלא כממונות שהם בין אדם לחבירו. ועפ"ז יש לומר אשר אין שייך בזה גדר ד"מזיק וניזק", ובפשטות – שכולם קשורים לזה בשווה²⁰, כיון שזהו כלפי שמיא.

דוגמא להנ"ל [אף שרחוקה היא בענינה, אך קרובה בסברתה]:

אי' בגמ' 'אין שליח לדבר עבירה'²¹, ואליבא דרש"י בכמה מקומות בש"ס²² שהטעם בגמ' שם 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' הוא גם למסקנא.

ובמהות טעם זה ביאר הרעק"א²³ דאע"פ שמצד מהות המושג 'שליחות' – היינו השייכות והקשר העובדתי בין שנים לבצע פעולות – ייתכן כי גם לעבירה יש את המושג הזה – אעפ"כ, כיון שגם המשלח וגם השליח מאוחדים ביחס לאיסור שבדבר – הרי אין כל משמעות ל'מציאות' המושג 'שליחות'. ויש לומר דר"ל אשר בדבר הנוגע באיסורים הרי לא חלים הכללים הרגילים שחלים בין אדם לחבירו (השייכים לגוף מציאות הדברים).

(17) ועד"ז לשיטת ר"י שבתורי"ד "שהגפנים יונקים למרחוק יותר מן הזרעים".

(18) להעיר מתור"ה וחייב – לקמן ע"ב.

(19) בההבדל בין איסורי לממונות בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (והמסתעף) – ראה קובץ הערות דישיבתנו, י"א שבט ה'תשפ"ב, ע' 58 ואילך, גיליון החייל 43 מדור אוצרות בתורתו של משיח. וש"נ.

(20) ולהעיר ממה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (שיחת כ"ט תשרי תשכ"ב (ועוד)) אשר שאלו פעם א' מגדולי הרבנים, מהי הסיבה לכך שכאשר שואלים רב שאלה על כשרות של שור גדול כו', והרב פוסק שהשור אינו כשר, לא יעלה על דעתו של הקצב להרים קול צעקה על הרב ע"ז; ולעומת זאת, כאשר שני צדדים באים לדין תורה בנוגע לסכום קטן, והרב פוסק לטובת צד אחד – ברוב הפעמים מתחיל הצד השני לצעוק היתכן שהרב פסק לטובתו של צד זה. וענה (ע"ד הצחות) שמצד תכונת הנפש נקל יותר להיצה"ר לסבול ההפסד שלו כל זמן שחבירו אינו מרויח מזה, אבל כאשר חבירו מרויח את אשר הוא מפסיד – זה כבר יותר מדי... [וממשיך שם שעד"ז נקל יותר לפעול בנוגע למצוות שבין אדם למקום מאשר במצוות שבין אדם לחבירו. ועיקר קושי הפירוד הוא בנוגע להמצוות שבין אדם לחבירו]. ע"ש.

– ויש לקשר מ"ש שנקל יותר להיצה"ר לסבול ההפסד כל זמן שחבירו אינו מרויח – להמבואר בפנים שבדיני ממונות שייך ענין מזיק וניזק, משא"כ באיסורים שהוא בן אדם למקום.

(21) קידושין מב, ב.

(22) ב"מ ח, א ד"ה פטור. ועוד.

(23) שם יו"ד, ב ד"ה גמרא.

ויש לומר עד"ז בענינו: הכלל היסודי של המושג 'מזיק', מכיון שהוא ה'גורם' לפעולה וממילא הוא המחוייב בדבר בשונה מה'ניזק' – אינו חל באיסורים, כיון ששניהם משתווים ביחס ל'דברי²⁴ הרב²⁵. ודו"ק.

ה

ועפ"ז יש לומר אשר זהו טעמם דהתוס' ותוס' רי"ד לחלוק על פרש"י ולומר שהחיוב על בעל הכרם הוא מטעם המחרישה דווקא (ענין ההיזק האמוני):

אם הסיבה היא שבעל הכרם הוא הגורם לאיסור כלאים כפרש"י – הרי זה ענין של איסורים ובאיסורים אין שייך לומר גדר מזיק וניזק כלל²⁶, כמו שנת"ל.

ולכן הוצרכו לבאר שזהו מטעם אחר²⁷, מטעם הקשור למבואר במשנה דלקמן פ"ב "לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ד"א" – "כדי עבודת הכרם"²⁸ – שזהו איסור ממוני (ניזיקין), שרק אז (לשיטתם דתוס' ותורי"ד) אפשרי לקרוא לבעל הכרם מזיק.

חוץ מבית רובע להרמב"ם ולהראב"ד

הת' ברוך הלוי שי' בנימיני

א

גמ' דף כ"ט ע"ב: "אמר רבא אכלה כולה חוץ מבית רובע קנה כולה חוץ מבית רובע אמר רב הונא בריה דרב יהושע ולא אמרן אלא דבר זריעה היא אבל לאו בר זריעה היא קני לה אגב ארעא מתקיף

(24) יסוד סברא זו נמצאת גם באבנ"ז (חו"מ סק"צ) אודות עצם המונח "מלאכת שבת", במונח זה טמונים ב' ענינים: א) המציאות העובדתית של המלאכות (כגון חרישה זריעה וכו'). ב) האיסור בעשיית מלאכות [עובדתיות] אלו. וראה כל מה שנת' בסברא זו במדור אוצרות בתורתו של משיח – גיליון החייל 30, הע' 12 – והשווה היטב לנדו"ד.

(25) סברא זו נמצאת בנוגע לשאלה אחרת בסוגייתנו בחידושי הגר"פ כאן (ע' טז), וז"ל: "דהנה זה פשוט שהזכות לתבוע מהמזיק שירחיק את עצמו שייכא רק בגוונא שלניזק מותר להשתמש בתוך שלו, אבל בגוונא שאסור לניזק להשתמש בתוך שלו – לית לי זכות תביעת הרחקה מהאחר דבכה"ג כו"ע מודו שעל הניזק להרחיק א"ע". ע"ש.

(26) עפ"ז אולי יש לומר דרש"י ותוס' לשיטתייהו אולי בזה בביאור המשנה דלקמן כו ע"א (ראה לעיל הע' 12), דרש"י כאן מבאר שקשורה לדיני כלאים, אך תוס' (שם ד"ה אחד) פליג עלי' ומבאר שאינה שייכת לזה, עיי"ש.

(27) ואע"פ שגם לשיטתם ודאי שההיזק קשור סוכ"ס עם הכלאים, איסור. – ואולי יש לקשר זה עם החקירה אודות קידושין בכסף "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט. הובא ונת' בארוכה בלקו"ש ח"ט ע' 215 ואילך) – דקנין הכסף הוא ענין ממוני והקידושין הוא ענין איסורי ("דאסר לה אכולא עלמא כהקדש" – קידושין ב, ע"ב. וראה שם תוד"ה דאסר) – ועפ"ז אולי יש לומר שתוס' ס"ל כהאופן הא', שהממון הוא העילה והאיסור הוא העלול. וילע"ע.

לה רב ביבי בר אביי אלא מעתה צונמא במה יקנה אלא באוקומי בה חיותא ומשטחא בה פירי ה"נ איבעי ליה לאוקומי בה חיותא אי נמי משטחא בה פירי".

וכתב רשב"ם: "חוץ מבית רובע. באותו שדה שלא נעבד בו ולא נזרע".

"דבר זריעה היא - דאמר ליה אי דידך הואי אמאי לא זרעת והלכך לא מחיתי. אלא מעתה - הלוקח מחבירו צונמא במאי קני לה באיזו אכילה של שלש שנים הואיל ואינה בת זריעה וכי אינו קונה אותה בהעמדת שם בהמותיו לרבוץ ולרעות או לשטיחת פירותיו". ע"כ דברי רשב"ם.

ב

והנה הרמב"ם פוסק שע"י שימוש כלשהו ניתן לקנות שדה שאינה ניתנת לזריעה, חולק עליו הראב"ד ואומר שע"י שימוש כלשהו ניתן להחזיק בשדה אבל לא לצור קניין. וזה לשון הרמב"ם²⁹: היתה הקרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה ואינה בת זריעה הרי החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם וכיצא בזה משאר התשמיש. ע"כ.

והמגיד משנה מביא את דברי הראב"ד שאומר שדבריו של הרמב"ם אינם מחוורים ומסביר את ביאור דבריו שאין דרך קנין אלא בחזקת ג' שנים ולא באופן אחר.

אבל לאחר שהסביר את דבריו של הראב"ד, ביאר את שיטת הרמב"ם החולק על דברי הראב"ד וז"ל:

ונראה שדעת רבינו ז"ל דלא בעינן מידי דמועיל לקרקע אלא כשהלוקח אינו נהנה אבל כשהלוקח נהנה ודעת אחרת מקנה, ודאי קנה וגדולה מזו: נעל הבית שהרי זו חזקה שהרי הוא נועל בפני כל אדם כדרך שאדם עושה בשלו וכל שנועל כדרך שהבעלים נועלים בתיים כדי למנוע מהן רגל כל אדם הרי זו חזקה וטעם זה כתבוהו המפרשים וזהו שאמר הרב למעלה גבי נעל שהרי זה נשתמש בו שימוש המועיל וא"כ כ"ש לאכילת פירות או כל הדברים שהבעלים נהנין דרך הנאת הקרקע או משתמשין דרך שימוש. ודין צחיח סלע בחזקת ג' שנים מפורש ריש חזקת (דף נ"ט): ובהלכות מתקיף לה רב ביבי בר אביי צונמא במאי קני ליה וכו'. זה נראה להעמיד דברי רבינו. ע"כ.

כלומר: המגיד משנה מסביר את סברת הרמב"ם באריכות ונראה שהדברים תואמים את האופן הא' שהבאנו בהסברת המחלוקת כאן, שכיון שאדם קונה רק את מה שהוא משתמש הוא יכול לעשות קניין על ידי שימוש. ונראה דהראב"ד הבין באופן הב', וא"כ כלל לא מדובר על קנין אלא על חזקה, שלזה מספיק שימוש. אבל בשביל קניין צריך נעל גדר פרץ דווקא.

ג

ונתבארה שיטת הרמב"ם בדברי האבן האזל שדק בזה היטב, אמנם ניתן לומר בפשטות, ובהקדים פשט דברי הגמ' בסוגיין,

דהנה לכאורה יש ב' אופנים בהבנת כוונת דבריהם דרב הונא ורב ביבי: אופן הא' - הם חלוקים בהבנת כוונת הלוקח שקונה את הקרקע, לפי רב הונא הוא קטנה מבלי הבחנה אם יש חלק בקרקע שאינו בר זריעה, ולכן אם יש חלק כזה נקנה לו גם ללא שימוש. אמנם לרב ביבי אדם קונה בדקדוק מה שהוא משתמש בו. ואם קנה יצרך להשתמש בכדי להוכיח שאכן קנה ולעשות חזקה.

אופן הב' - מחלוקתם בעניין חזקה 'אגב', רב הונא אומר שאין כל שייכות לגודל השדה, אלא לאיכות שלו, אם שדה הוא בר זריעה יש לו חשיבות בפני עצמו, אך אם אינו בר זריעה אין לו

²⁹ הל' מכירה פ"א הט"ו.

חשיבות עצמית ונקמה אגב שאר הקרקע. ואילו לדברי רב ביבי שסובר שחזקה אגב היא רק לפי הגודל של אותו השטח ואם השטח פחות מבית רובע לא משנה האיכות שלו והוא נקנה אגב וכך אם יהיה יותר מבית רובע לא משנה האיכות שלו והוא לא יקנה אגב.

[את הסברות הללו ניתן להסביר לכאורה גם לפי ב' האופנים בלימוד הגדר חזקה דלאופן אחד החזקה מבררת את המציאות וכך נראה זהו ההבנה באופן הא' שהבאנו במחלוקתם, והאופן הב' שהבאנו יתאים לסברא שחזקה יוצרת מציאות ולכן הם דנים איך יחזיק באותו קרקע אגב, אמנם לאו דווקא שיש לדחוק כן בדבריהם].

והנה הריטב"א בהקדמה לפרק חזקת האריך שהחזקות המדוברות כאן אינן חזקות של קניין. ויש להבין ב' עניינים בסוגיין. א. מדוע דחייתו של רב ביבי בר אביי היא באופן שאינו דוחה ישירות את עניין החזקה בפחות מבית רובע אלא מקשה צונמא במה יקנה. ב. מדוע מכניס רב ביבי את עניין הקניין סוגיא בעניין חזקה.

ולפי זה נראה שיש ב' אופנים להסביר סוגיא זו. אם היא עוסקת בכיצד הוא דין חזקת ג' שנים או כיצד נעשה קניין והוא שימוש המועיל לחזקת ג' שנים.

ונראה שאלו מהראשונים שהבינו לפי האופן הב' הבינו את דבריו של רב ביבי שנתכוון לקושיא כיצד יעשה חזקה ולא במה יקנה בקניין מלכתחילה.

יסודי הלימוד של 'חזקת ג' שנים' בקרקעות משור המועד בשיטת הקצוה"ח

הת' יצחק אפרים שי' אדרעי

הת' יוסף שמואל הכהן שי' כהן

הת' ברוך שניאור שי' פרישמן

א

הגמרא בסוגייתנו (בבא בתרא כח ע"א) דנה במקור חזקה של ג' שנים. ר' יוחנן, בשם הולכי אושא, לומדים את חזקה זו משור המועד דכשם שלאחר ששור נוגח שלוש פעמים - הוא יוצא מ'חזקת תם' (החייב בחצי נזק) ונכנס ל'חזקת מועד' (שור שנוהג ליגח החייב בנזק שלם), הרי באופן דומה, לאחר שאדם מחזיק בקרקע שלוש שנים, היא יוצאת מ'חזקת המוכר' (חזקת מרא קמא) ונכנסת ל'חזקת' הלוקח.

וזה"ל הש"ס: 'אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח'. ע"כ לשון הגמ'.

היינו שהגמרא מקשה: בשור מועד, עד הנגיחה הרביעית, הבעלים משלמים רק חצי נזק. האם גם בחזקת קרקע, עד שנה רביעית, הלוקח לא מחזיק באופן גמור?

ובהבנת קושיית הגמ' אי מה עד נגיחה רביעית לא מיחייב ה"נ עד שנה רביעית לא מחייב מפרש רש"י: לא מיחייב לשלם אלא חצי נזק אף כאן עד גמר שנה רביעית לא הויא חזקה. ע"כ (וראה תוס' כאן ושיטת הרמב"ן בסוגיין).

ב

והנה נודעה חקירת האחרונים (ראה 'קובץ הערות' להגר"א וסרמן וראה כאן חידושי הרי"ם) במהות ההעדה של שור המועד, האם העובדה שנגח ג' פעמים מגלה שטבעו להיות נגחן, או ששלוש הנגיחות הן אלו שהרגילוהו ליגח וכעת רכש ויצר לעצמו טבע ליגח. יש שכתבו שהסיבה ששור הופך למועד לאחר ג' נגיחות היא משום שנגיחות אלו הפכו אותו מעתה לשור מועד היינו שהנגיחות שנגח הן סיבת היותו נגחן ואילו יש כתבו שלאחר שנגח מתברר לנו למפרע שהיה תמיד נגחן בטבעו כלומר שהנגיחות שנגח הן סימן שהוא נגחן מטבע הולדתו³⁰.

מהדברים שהובאו בשם הולכי אושא שהמקור לכך שחזקת קרקעות הינה ג' שנים משור המועד, מוכיח ב'קובץ הערות' שחזקה הינה גילוי הטבע וסימן ולא סיבה, שהרי לגבי קרקעות ה'חזקה' מגלה שהקרקע הייתה שלו מתחילה ובוודאי שאין הכוונה כאן שעל ידי שישב ג' שנים בקרקע הדבר 'יפעל' שהדבר יהיה שלו.

ובביאור דברי הגמ' בטעם הדבר שחזקת ג' שנים תפעל 'מוחזקות', הביא הקצות החושן בתחילה את דעת הרמב"ן והוכיח דלא כדבריו, ומבאר את הבנתו בסוגיא ומוכיח שכדעתו כן היא דעת הראשונים, וזה תוכן דבריו:

הטעם שמביאה הגמרא לכך שחזקה מועילה, היא מפני שהחזקה מתחילה להועיל אחר שלוש שנים, כלומר שעד שלוש שנים הלקוח חייב להזהר ולשמור על השטר ולאחריהם, אין לבוא אליו בטענה היכן השטר, ולכן מחזיקים את הקרקע ביד לוקח.

ומקשה הקצות החושן, אמנם יתכן שאי אפשר לדרוש מהלקוח להחזיק שטר לאחר ג' שנים, אך אין בזה ראייה שהקרקע שלו, ואיך אפשר לקבוע שהקרקע שלו ולא שייכת יותר ל'מרא קמא' שידוע שהשדה הייתה שייכת לו בעבר, מבלי שיש ראייה כלשהי שהשדה של המחזיק?

ומתוך דברי הרמב"ן למד הקצות החושן שהטעם שמועילה חזקה הוא מכיון שהשתיקה של המערער, היא עצמה הראייה שהשדה אינה שלו. ובאמת גם ברגע הראשון בו היה המחזיק בשדה יש לו ראייה לכך שהשדה שלו מכך שנמצא בה בזמן שהמערער שותק, אך עד שיעברו שלוש שנים, יש מה שמרע את הראייה שהשדה שלו, שהרי אפשר לטעון כלפיו שאם אכן השדה שלו, שיציג שטר שיעיד על כך, אך לאחר שלוש שנים, אין הוא צריך להציג שטר ובטלה הריעותא ויש למחזיק ראייה שהשדה שלו.

אמנם כתב הקצות החושן שה'תורת חיים' חלק על דברי הרמב"ן וכתב שכל עניינם של השלוש שנות חזקה זה תקנת חכמים 'מפני תיקון העולם' שכל מחזיק לאחר שלוש שנים לא יוכלו לערער עליו ואם ישנו מי שהאמת איתו ורוצה לערער, הוא צריך לעשות זאת בתוך שלוש שנים וזה יחייב את המחזיק להזהר ולשמור את השטר עוד משך זמן.

³⁰ והביאו ראיות לשיטתם ממחלוקת רבינו פרץ ומהר"ם מרוטנבורג בדינו של האומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' צ' פעמים ברצף – האם זה מסייע לכך שכאשר יסתפק לאחר זמן אם אמר או לאו נוכל לומר כי לאחר צ' פעמים בירא מילתא שבוודאי אמר – הובאו כל דבריהם בהרחבה ב'קובץ מפרשים' הרביעי דישיבתנו עמודים 56 – 58.

בהמשך דבריו הביא הקצות החושן ראייה שזוהי הדעה בה החזיקו ראשונים רבים ומהם הנמוקי יוסף והתוס' שסברו שעיקרה של חזקת שלוש שנים היא תקנת חכמים. ומתוכן דבריו עולה מחלוקת בביאור מהלך הסוגיא מאופן הלימוד דחזקת ג"ש משור מועד: לדעת הרמב"ן - מהרגע הראשון שאדם נמצא בשדה הוא מוחזק בה, אלא שיש ריעותא בטענה שהשדה שלו בכך שאפשר לטעון כנגדו היכן השטר והוא אינו יכול לומר 'אירכס' ולכן ריעותא מבטלת את המוחזקות. ואילו להדעה שמביא קצוה"ח מנמו"י, רמב"ם וכך הוא מסיק בעצמו, שה'חזקה' היא תקנת חכמים שברגע בסיום של ג' שנים נהיית חזקה.

ג

והנה לאור כל הנ"ל: אולי אפשר לומר שסברות המחלוקת בין הרמב"ן לבין איך שהסביר קצוה"ח בדברי הנמו"י, זהו החילוק בין ההווא אמינא והמסקנא בגמ' אצלנו בדיון שמיד לאחר מאמרם של הולכי אושא.

לאחר שמביא הש"ס את הלימוד של הולכי אושא משור מועד מקשה הגמרא: בשור מועד, עד הנגיחה הרביעית, הבעלים משלמים רק חצי נזק. האם גם בחזקת קרקע, עד שנה רביעית, הלוקח לא מחזיק באופן גמור?

וז"ל הגמרא: אי מה שור המועד דעד נגיחה רביעית לא מיחייב ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה? ע"כ.

ומתרצת הגמרא: שהחל מהנגיחה השלישית כבר נקרא השור מועד וכך גם החל מסיום השנה השלישית השדה בחזקת לוקח, אלא שבשור, עד שיגח נגיחה רביעית, אין על מה לחייב אותו נזק שלם.

וז"ל הגמרא: הכי השתא התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה, ע"כ.

ובביאור השקו"ט יש לומר כנ"ל: הגמרא מקשה מהשוואה לשור המועד ששם 'עד נגיחה רביעית לא מחייב', כלומר שמכיוון שדווקא הנגיחה הרביעית היא זו שעליה מתחייב בעל השור בנזק שלם, הרי שה'סימן' לזה שהשור נגחן והוא זקוק לשמירה מיוחדת הוא על ידי ג' נגיחות, אך מתי שישנו חיוב בפועל לשלם נזק שלם, זהו דווקא בנגיחה הרביעית שהיא זו שבה מתבטא זה שהשור נגחן. כלומר דלדעת המקשן יסוד דין שור המועד הינו 'גילוי' ולא ליצור.

והתירוץ של הגמרא הוא בא לפי הסברא שהנגיחות הן סיבה לזה שהשור נגחן, כלומר לאחר שהשור נגח בפעם השלישית הוא כבר נעשה לנגחן, אלא שבכדי להתחייב הוא צריך ליגוח שוב לאחר היותו נגחן (הזקוק לשמירה מיוחדת).

אבל התוס' הקשו על קושיית הגמ', ואמרו שהלימוד מלכתחי' משור הוא, שכשם ששור נעשה מועד בג' נגיחות, כך המחזיק נעשה "מוחזק" בג' שנים ו"קמא ברשותו", ואם כן מה שייכת קושיית הגמ' "עד נגיחה רביעית"?

וז"ל התוס': 'עד נגיחה רביעית לא מחייב. תימה לר"י דמאי פריך הא הכי יליף משור המועד מה התם הוחזק נגחן שלש פעמים ה"נ הוחזק שתקן בשלש שנים א"כ משלש שנים ואילך קמה ליה ברשותיה".

ותירצו וז"ל: "ואומר ר"י דס"ד דמקשה דהכי יליף מה התם מכי נגח ג' פעמים נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם ה"נ כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא".

ומדבריהם נראה כי אין מונע שקושיא תהי' מיוסדת על "מלתא בלא טעמא", אמנם נראה שהרמב"ן לא רצה להסביר כך את דעת המקשן.

חזקה - גורמת או מגלה

הת' שלום דובער שי' ברוך

תלמיד בישיבה

א

אי' במסכתין³¹: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל³² שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלוש שנים מיום ליום כו". ובגמ' "א"ר יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרין מנין לחזקה³³ ג' שנים, משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, ה"נ כיון שאכלה תלת שנים נפק לי' מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

כלומר, המקור לדין זה שאחרי שלוש שנים הקרקע היא של האדם המחזיק בה, אפילו ללא הוכחה ברורה – הוא מג' נגיחות דשור המועד, דכמו שלאחר ג' פעמים בהן השור נגח הדין הוא שהשור נהי' מועד, כמו כן השדה אחרי שלוש שנים היא בחזקת האדם המחזיק בה.

והנה חקרו באחרונים³⁴ בענין החזקה דג' שנים, דאפ"ל בזה בב' אופנים: (א) היא דבר הגורם, היינו שע"י ג' השנים נהיה הדבר המוחזק ברשות המחזיק בו. (ב) היא דבר המברר ומגלה למפרע, שע"י החזקה (רק) מתברר שהשדה שלו היא.

[וע"ד מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש³⁵ בנוגע לסימני טומאה וטהרה בבהמות וחיות, שיש לחקור האם ההגדרה היא שהסימנים הם דבר הגורם בבהמה, או שהסימנים

³¹ ב"ב, רפ"ב.

³² ובהגהות הב"ח: "וכל מה שהוא עושה כו".

³³ שם: "שהיא ג' כו".

³⁴ ראה בארוכה "קובץ מפרשים" עמ"ס ב"ב (ראשל"צ, תשפ"ד) חוברת ד', מבוא ב. וש"נ.

³⁵ ח"א, פ' שמיני.

הם רק בכדי לברר איזה סוג טהור או לא (מצ"ע, וללא קשר ישיר לסימנים). (ומבאר שם דהנפק"מ היא אם נולד לבהמה טהורה ולד בלי סימנים).

ב

והנה³⁶ בתורתו של משיח מצינו כמ"פ שמביא את ענין החזקה. ונראה דלפעמים מביא זאת בתור סימן הגורם (שע"י ג' שנים נקבעת חזקה), ולפעמים ההיפך, שג' שנים (רק) מגלים את ענין החזקה שהיתה מלכתחילה (כדלקמן).

בפשטות אין בזה קושיא, שהרי: א) כאמור לעיל מהאחרונים – "תרוויהו איתנהו בי" (ב) כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר בכל כיו"ב³⁷, בנוגע לאלו השואלים סתירות בין השיחות והתוועדויות, אשר אין מקום לשאלות אלו, כיון ששבעים פנים לתורה ולכן כאשר שואלים סתירה, זהו כמו ששואלים על המאמר רו"ל ששבעים פנים לתורה וכאשר מתוון מוריד מהשבעים פנים לתורה וכאשר ימשיך בשאלתו לישיבה, יישאר רק פנים א' לתורה.

ג

להלן כמה דוגמאות:

בשיחת י"ט כסלו תש"כ³⁸ מבאר הענין שאדמו"ר הזקן בשנת תק"כ, כשהיה בן חמש עשרה, התחיל לעבוד במלאכת הקרקע בכדי לעזור ליהודים שיוכלו לעבוד. והסיבה לכך כיון ש"בן שמונה עשרה לחופה"³⁹, ואז מתחיל ענין העבודה באופן כזה, ואדמו"ר הזקן רצה שכאשר יגיע הזמן ד"בן שמונה עשרה" כבר יהיו ג' שנים, שזהו ענין החזקה בקרקעות, אצל היהודים שהוא עזר להם.

ומובן שכאן הענין דחזקה נגרם אחרי שלוש שנים שהיהודים עובדים בקרקע.

בשיחת ש"פ צו תש"ל⁴⁰ מבאר שיתכן שיהיה ג' שנים - חזקה שלא ירד גשם ואף על פי כן לא מתפעלים ומבקשים מהשם גשם ואז יורד וכו'. וזוהי הוראה בעבודה של כאו"א, שללא הבט על כך שאחד היה יותר מג' שנים או שלושים שנה מחוץ למחנה, שזהו ענין החזקה, וזה נעשה טבעו, אומרים שלא להתפעל ולבקש מה' ואז ה' משפיע את כל העניינים.

וגם מכאן מובן שהענין דג' שנים גורם חזקה ולא מגלה "חזקה עצמית", כדמוכח שאף על החזקה אפשר להתפלל לה' לפעול שיהי' גשם וכן בעבודה כו'.

במאמר ד"ה ולקחתם לכם תשל"ד⁴¹ מבאר ענין האחדות בהד' מינים ושבתרוג מודגש ביותר שהאתרוג לא רק סובל את כל ד' תקופות השנה אלא גם גדל מהן, ולא רק זה, אלא גם שגדילת

³⁶ בהבא לקמן ראה בארוכה "אוצרות בתורתו של משיח - חזקה" (ראשל"צ, ניסן תשפ"ד). וש"נ.

³⁷ שיחת ש"פ נשא תשמ"ז, דברי משיח סל"ט. בלתי מוגה.

³⁸ שיחוק'ק ע' 135. בלתי מוגה.

³⁹ אבות ספ"ה.

⁴⁰ שיחוק'ק ע' 653. בלתי מוגה.

⁴¹ סה"מ תשל"ד ע' 12. בלתי מוגה.

האתרוג בשלימות היא לאחר ג' שנים, שאז ישנה חזקה דכל תקופות השנה. נמצא שהאחדות שבאתרוג היא באופן דחזקה.

וגם מכאן מובן שהג' שנים גורמות חזקה בענין האחדות ולא מגלות שלמפרע הייתה אחדות בכל תקופות השנה כפשוט.

בלקו"ש⁴² מביא פרש"י עה"פ "וליוסף יולד שני בנים בשכם תבוא ששנת הרעב", אומר רש"י "מכאן שאסור לאדם לשמש מיטתו בשני רעבון". ומבאר, שהאיסור לשמש בשנות הרעבון הוא כאשר הענין חוזר על עצמו, כי אם ישנו רעב שנה אחת אומרים שהוא חידוש וכו', משא"כ כאשר הענין חוזר על עצמו שנתיים, כבר נעשה הענין דחזקה ואז ישנו איסור. ולכן יוסף הצדיק שהוא ידע מהחלום שפתר לפרעה, שמלכתחילה הולך להיות רעב שבע שנים, היה אסור לו לשמש מיטתו, כיון שהוא ידע שהרעב מוחזק, ולכן כתיב שליוסף נולדו הילדים "בשכם תבוא שני הרעב".

משא"כ יוכבד שנולדה בין החומות, כי למשפחת יעקב אבינו שהיו בארץ ישראל לא הי' איסור בזה, כיון שעדיין לא עברו שנתיים של רעב, ממילא לא הייתה חזקה של רעב ולכן לא חל עליהם האיסור.

וגם כששמעו על הפתרון דחלומות פרעה, מ"מ לא ידעו שזה בא מיוסף הצדיק, כ"א מנער עבד מחרטומי פרעה, שזה לא היה מספיק לבטלם מהמצווה ד'פרו ורבו' ומכאן ברור שג' שנים קובעים, שהוא ענין שגורם חזקה (ולא מגלה חזקה קיימת), לכן בארץ ישראל שלא עבר הזמן, היה מותר להם לשמש מיטתם, משא"כ יוסף שידע ממקום אחר שהולך להיות שבע שני רעב, היה אסור לו. ע"כ תוכן הביאור.

וגם מכאן מובן שג' שנים הוא ענין הגורם חזקה.

ובהתוועדות ב' דש"פ נשא תנש"א⁴³: "יום ראשון . . . שבו הונהג לאחרונה להוסיף במצות הצדקה (וכבר נתפשט המנהג כן בכמה מקומות), וכיון שנהוג כך למעלה משלוש שנים, הרי זה נעשה ענין של "חזקה" וחזק, ולא שייך בזה שינוי והפסק כו". שכאן אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שאחרי וע"י שהיו ג' שנים הרי זה נעשה חזקה. ומכאן מובן שג' שנים גורמים החזקה.

ועוד והוא העיקר, שיחת היסוד – לקו"ש ח"ה מקץ ג' (ע' 220 ואילך), בה מפורש מהות החזקה המבררת ביחס ל"אשה קטלנית", והנידון שם: חשש יעקב ובניו לשלוח את בנימין "פן ימות כאחיו". עיי"ש בארוכה.

ע"כ הדוגמאות בהן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מתייחס לחזקה בתור דבר הגורם. להלן נפרט כמה דוגמאות שמביא חזקה בתור דבר המגלה למפרע.

בשיחת יום שמח"ת תשמ"ז⁴⁴ אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שבשנים שעברו כשהתחילה עבודת השליחות בהקמת בתי חב"ד, יתכן שיהיה אצל מישהו ספק במידת ההצלחה, משא"כ בימינו לאחר שעברו למעלה משלושים שנה (שב"תלת זמני הוי חזקה" אפילו ג' שנים, עאכו"כ ג' תקופות דער שנים) של פעילות בהפצת מעיינות התורה והיהדות ורואים במוחש שהצליחו, הרי בוודאי שבכל מקום שיקימו בית חב"ד מובטחת הצלחה רבה ומופלגה.

⁴² ח"כ שיחה ג' לפ' מקץ (ע' 195 - 197).

⁴³ סי"ב. דברי משיח ה'תנש"א ח"ד ע' 144. בלתי מוגה.

⁴⁴ סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 6-35.

שכאן הג' שנים הם סימן שמגלה החזקה - שמובטחת הצלחה, שרק בהתחלה הייתה אפשרות שלמישהו יהיה ספק, שלא יודע אם תהיה הצלחה, אבל עכשיו, גם אותו מישוהו, אין לו ספק ויודע שמובטחת הצלחה, יוצא שהחזקה דג' שנים מגלים את ענין ההצלחה שכבר היה מתחילה.

שיטת רבי ישמעאל - גדר ג' חדשים כשנה

הת' ברוך הלוי שי' בנימיני

הת' מ"מ הכהן שי' הרמתי

הת' יוסף שמואל הכהן שי' כהן

א

במשנה: 'חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום בשדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע הרי י"ח חדש ר"ע אומר חדש בראשונה וחדש באחרונה וי"ב חדש באמצע הרי י"ד חדש'. ע"כ לשון המשנה.

רש"י על אתר האריך לבאר בפרטיות את שיטת רבי ישמעאל (ולדעתו הרי ר"י רק מסביר את תנא קמא ואינו חולק עליו) וכתב: 'שדה בית הבעל - המסתפקת במי גשמים אינה עושה פירות אלא פעם אחת בשנה חזקתה ג' שנים ואינה צריכה מיום ליום ומה היא חזקתה רבי ישמעאל אומר שלשה חדשים אחרונים של שנה ראשונה ושלשה חדשים ראשונים של שנה אחרונה ואמצעית שלימה שיש הממהרים לזרוע לפני ראש השנה וכיון שהחזיק בה סוף שנה ראשונה ג' חדשים ויש לו עדים שזרעה באותן ג' חדשים וכן בג' חדשים ראשונים של אחרונה הרי זו חזקת שלש שנים רצופות שאין לך אדם הרואה את חבירו שזרע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק' ובעיון בדבריו נראה שיש שלשה חלקים בדבריו: א. ג' חודשים נחשבים כאכילה של שנה. ב. אכילה של שנה חשובה מאוד ושלוש כמותה יוצרים 'חזקה'. ג. אכילת שנה בלחודה גורמת למחאה.

ב

והנה תוספות בדיבור המתחיל שלשה חדשים הבין מדברי הקונטרס, שהנדרש הוא זמן שיזרע אדם ויקצור. אמנם יש לברר האם ההו"א של תוס' באה לפי ביאורו של רש"י, ועל הבנה זו (שהיא

שיטתו של רש"י ג"כ קושייתם, או שאין הו"א שלהם כרש"י. ולפי זה יש לעיין מהי הסברא בקושייתם של תוס' על פירוש רש"י⁴⁵.

בהשקפה ראשונה ניתן לומר שתוס' למד כרש"י והבין כמותו והקשה על דבריו ובוזה נתקשה בדברי המשנה. אמנם אפ"ל שתוס' לא למד כרש"י ורק הביא דבריו והקשה עליהם. ובהקדים שיש שלושה עניינים המרכיבים את החזקה והם חלקי החזקה: א. הפעולה עם השדה. ב. הצגת הבעלות של הבעלים. ג. העדר המחאה, שזה שייך לקשר של השדה עם כלל העולם

ולכאורה אפשר לומר שזו המחלוקת בין הביאור של רש"י לאופן בו למד תוס'. שרש"י רואה בחזקה ניתוק הקשר עם העולם ותוס' רואה בזה קישור וחיבור עם האדם.

[ויומתק בזה שתוס' מביא אופן הסברה שדורש ששנה אחת תהיה יותר חשובה משאר השנים כדי ליצור יותר קשר לאדם הבעלים משא"כ מרש"י משמע שאין חילוק בין סוג השנה הראשונה לראיה שמסוג השנה השניה של י"ב חודש].

ואולי יש להביא מקור לכך משיחת ש"פ נח בדר"ח מ"ח תשל"א⁴⁶ בה מובא שחזקה היא בלשון העולם סטטוס קוו, ובכל זאת חזקה בלא טענה אינה חזקה. וכל' הפרמ"ג בפתח"ת, "חזקה" ל' אחיזה, היינו לאחוז במצב הקודם. ויש עוד לדייק מכאן שחזקה זה יותר עניין שבדעת בנ"א - וההשלכה מכך על החקירה אם חזקה זה בירור או כח⁴⁷.

חזקה בבית באופן ד'רצופות'

הת' ברוך שניאור שי' פרישמן

א

בבא בתרא כ"ט ע"א: 'תנן חזקת הבתים והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי אמר אביי מאן מסהיד אבתים שיבבי ושיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא רבא אמר זכגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא אמר ליה רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו ליה אגר ביתא להאי א"ל דיני דשפילי הכי דאיני מי לא עסקינן חכגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה אמר מר זוטרא טואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה'. ע"כ.

⁴⁵ הערת המערכת: לביאור דברי התוס' ראה מה שכתב הרב יוסף יצחק שי' רוך ב'פתיחה' ב'קובץ מפרשים' בבא בתרא דישיבתנו - חוברת רביעית עמ' 45 ואילך.

⁴⁶ נדפס גם בס' "קראתי ואין עונה" ע' 18.

⁴⁷ ראה בנידון זה בקובץ מפרשים דישיבתנו עמ"ס ב"ב חוברת ה' ע' 73 ואילך ובהע' 40 שם.

ותוכן הדברים, שהגמ' מבררת מה האופן בו עושים חזקה בבית, ומקשה שהרי צריך שיהיה 'רצופות' ושתהיה עדות על החזקה בלילות. אמר אביי, שיבבי - השכנים מעידים, רבא אמר שהשוכרים מעידים.

והנה יש לברר אם בלא דברי אביי שהשכנים מעידים היינו לומדים באופן אחר את התוכן של עשיית חזקה, באיזה אופן פועלת חזקה וכיצד ניתן לעשות חזקה ועפ"ז יש לברר מה תוכן דבריו של אביי ומה בא לשלול בזה ומה חידושו של רבא, והנה בזה אפשר לומר כמה אופנים ומהם: א. שאי אפשר לעשות חזקה בבית כדרך שעושים חזקה בשדה וחידושו של אביי שזה אפשר. ב. שאפשר לעשות חזקה בבית מבלי להעיד כלל על הלילות וחידושו של אביי שיש צורך בעדות על הלילות. וצ"ע מה הסברא שבזה. ג. שהיה צריך להיות עדים שיראו מה קורה שם בלילות במשך שלוש שנים בפועל ממש, ולפי זה חידושו של אביי שאין צורך בכך.

ועניין נוסף שיש לברר, האם דבריו של אביי הם הסבר על האופן שבו שכנים מכירים במעשי אלו שדרים בשכנותם או שדבריו של אביי הם שייכים לגדר עדות ומדברים בגדר עדות ואיך היא נפעלת על ידי עדות 'שלילית' ש עדים מעידים שהם לא ראו משהו חריג שהשכן יוצא מידי לילה מהבית.

ב

והנה כתב הרא"ש בדברי אביי שכוונתו לומר מהם יחסי שכנות, היינו ששכנים יודעים מה שבדירת שכנם והם מעידים על מנהג שכנם כפי נהוג העולם ובוה נעשית העדות על הלילה. מדוייק בלשונו של אביי 'שבבי מידע ידע' כלומר סתם שכנים יודעים ולא צריך שכן מיוחד. ובוה שולל הרא"ש שאי אפשר לומר שאפשר היה לעשות חזקה בלי להעיד על הלילות ואי אפשר להעיד על הלילות בעדות רגילה שיאמרו שראינו אותו כל הלילה. וזלה"ק "משמע דסתם שיבבי יכולים להעיד לפי מנהג דירת השכנים".

אבל, הרשב"א ורבינו יונה אומרים שהמדובר הוא בגדרי עדות והעדות הן של השכנים מספקת כיון שהדבר רחוק שלא ירגישו בכך שיוצא בלילות עם הכרים והכסתות שלו. ומסבירים שזוהי 'עדות שלילית' שהם מעידים שהם לא ראו משהו חריג, וכעין זה אומר הרשב"א שמצינו בגמ' בדף מ"ד בעדים שמעידים שלשכנם לא הייתה קרקע מעולם, אף שלא הכירו אותו מעת לידתו.

וממוצא הדברים מורם שלדעת הרא"ש והרבינו יונה הרשב"א רבא מוסיף עוד אופן לעדות על הלילות והיא שהשוכרים מעידים. ואמנם, רבינו חננאל סובר שרבא חולק על אביי ואומר שהשכנים לא יכולים להעיד אלא רק השוכרים ויש להבין כמי יסבור רבינו חננאל במחלוקת מהי הסברא בדעת אביי. והנה, דעתו של רבינו חננאל לכאורה היא אינה כהרשב"א ורבינו יונה שדעת אביי היא שגדר עדות הוא כולל 'עדות שלילית' דהרי הרשב"א הביא לזה ראייה מגמ' ולא יתכן שרבא חולק על סברא זו המפורשת בגמ'. אלא דלכאורה סבר כהרא"ש.

כוחה של 'חזקת ג' שנים' למול 'חזקת מרא קמא'

הת' יוסף שמואל הכהן שי' כהן

הת' שניאור זלמן שי' פוזילוב

א

איתא בגמ': 'אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות גנפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד הכי נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח'.
ופירש רש"י: 'לא מיחייב - לשלם אלא חצי נזק אף כאן עד גמר שנה רביעית לא היא חזקה'.
ע"כ.

בקושיית הגמ', 'מניין לחזקה שהיא ג' שנים', יש לעיין: האם כוונת הש"ס להקשות מה שנשתנו קרקעות שחזקתם היא ג' שנים ממטלטלין שחזקתן היא בעצם המוחזקות, או שהקושיה היא בכלל על האפשרות שתהיה חזקה בקרקעות על ידי שלוש שנים⁴⁸.

ב

ונראה להוסיף ביאור והקדמה לדבריהם בשלש אופנים:

אופן א': בסברא – מה מוסיף הגדר של חזקת ג' שנים שדווקא היא עושה את האדם למוחזק.

אופן הב': מה המקור לכך שהחזקה היא דווקא ג' שנים מניין המספר שלוש.

אופן הג': הגמרא הבינה מכל מהלך המשנה כי ה'ג' שנים' הם תוצאה של 'ג' אכילות' (כשיטת רבי ישמעאל) ועל כך שאלה מדוע צריכות להיות דווקא ג' אכילות, היינו שדווקא אכילות ושימוש מועיל בשדה הוא שמועיל.

ונראה להוכיח ממ"ש הרמב"ן כאן כאופן הב', שהרי מדבריו של הרמב"ן שאופן פעולת החזקה היא שהיא יוצרת מציאות, ועפ"ז נראה לומר שסבר לכאורה כהאופן הב', שהקושיה היא מניין המספר שלוש שדווקא ג' אכילות יוצרות מציאות.

דהרי כהאופן הא' אי אפשר לומר שהרי משווים לשור המועד, והרמב"ן אומר שהשייכות של שור מועד לענינינו היא רק הלימוד של המספר שלוש מהשלוש שיוצרים אצל שור המועד, אך אין כל שייכות לענינינו האחרים של השור והאופן בו נוצרים אצלו רגליות וכו'. היינו שאין אפשרות להשוות לשור שהפך נגחן את חזקת ג' שנים. ועד"ז בנוגע להאופן הג' לא שייך כאן שהרי המדובר כאן הוא להולכי אושא שהצריכו ג' אכילות כששור.

⁴⁸ ע' בריטב"א ורמב"ן כאן, דלכאורה זוהי פלוגתתם.

שער חסידות

מהות התואר "דא"ח" (גליון)

הת' דוד שי' גבאי

שליח בישיבה

א

בהערות התמימים ואנ"ש⁴⁹ - צפת, הביא הת' מ.מ.ה. את מענה⁵⁰ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להנהלת צעירי אגודת חב"ד בני.י.: "כשמזכירין חסידות בפ"ע - כותבי דא"ח (ויש לחפש ולמצוא המקור והביאור), אבל לכתוב "נגלה ודא"ח"?! בוודאי שגם נגלה דא"ח וכו' [עיין עירובין (אח"ד, ב) ובמאמרים עד"ז - שאדרכה קשה כו'. וראה תניא פנ"ג וכו'. ואכ"מ"]",

והקשה ע"ז מהמפורש בהיום-יום⁵¹ "התיסדות ישיבת 'תומכי תמימים". יום א טו אלול תרנ"ז. התחלת הלימוד בנגלה ודא"ח: יום ד ח"י אלול תרנ"ז", שהוא לכאן הפוך לגמרי מהמענה הנ"ל. ונשאר בזה בצ"ע.

והנה, בשוה"ג שם הביאו (בשם 'הערת המערכת') וביארו הקושי' שמענה זה בא להנהלת צא"ח, דברים אלו אמורים כלפי הזהירות בפרסום לשון זו לרבים, שבתוכם גם שאינם מאנ"ש, ויחשב הדבר (בטעות) מפשטות הלשון כאילו תורת הנגלה היא אינה (ח"ו) "דברי אלוקים חיים", אך מ"מ בתוך אנ"ש חסידי חב"ד המבינים דאינו בא לשלול היוקר דתורת הנגלה אפשר וניתן לכתוב "נגלה ודא"ח".

אך עדיין יש להוסיף ולהקשות⁵², ממה שציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לתניא פנ"ג, דשם הלשון "אלוקים חיים" בא בהמשך להביאור אודות הגילוי שהי' בארון בבית ראשון, אשר הגילוי שם הי' מבחינת "מלכות דבריה" כפי שמקבלת מחכמה דאצי', שבהם נאמר "מעשה אלוקים חיים", אך בלימוד התורה, ה"ה מקבלת רק ממלכות דעשי', דרגא למטה מדרגא מ"מעשה

⁴⁹ גליון קנח (ערב ראש השנה תשפ"ג) ע' 117.

⁵⁰ מתאריך י"ד כסלו תשל"ב. נדפס באג"ק חכ"ז ע' כח.

⁵¹ ט"ו אלול.

⁵² גם: מהו דיוק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לציין לגמ' בעירובין יג באופן של גימטריא, ובפרט בלשון זו "אח"ד". [ואע"פ ש"גבהו דרכי מדרכיננו" כפשוט, מ"מ הואיל ומענה זה, הכולל פרט זה, נכתב לאנשים כערכינו, מובן, אשר זהו ביכולתינו וממילא בחובתינו, ועכ"פ אפס קצהו ושמין מנהו, להשיג זאת]. וראה לקמן הע' 68.

אלוקים חיים", נמצאת למד כי לימוד התורה בכלל אינו בדרגת "אלוקים חיים", אלא רק בדרגות שלמעלה מזה (כפי שהי' בביהמ"ק הראשון בקה"ק, כמבואר שם בפרטיות).

ב

ונראה שגם הביאור בקושי' הראשונה אינו מחוור, ומב' טעמים:

(א) הלשון "נגלה ודא"ח" הובא בספר "היום יום" ששייך וניתן לפרסום לכאו"א מישראל, ובפרט שהוא "דבר שבדפוס" שהוא "לדורות"⁵³. ובפרט ע"פ לשונו הק' בשיחה הנפלאה דליל י"ט כסלו תשמ"ט⁵⁴ אודות ספר היום יום "ויהי רצון שיהיו מונחים בזה . . ויהי' "היום יום", כפי שהסביר נשיא דורנו שכל יום יהי' יום כדבעי, ובמילא בודאי יהיו כל אחד מישראל וכל בני ישראל "באים בימים", היינו שמשייך העבודה שבאה ע"י ומתוך ספר היום יום לכלל ישראל.

[ואף כי הלשון בדף הראשון של חלק הפתגמים הוא "לוח אור זרוע לחסידי חב"ד", היינו שהלוח מיועד בעיקר לחסידי חב"ד (וגם מהמובן בפשטות שהמנהגים הובאו בתוכו הם מנהגי חב"ד בדייקא, המיועדים בפשטות לקהל חסידי חב"ד⁵⁵),

הרי מ"מ לוח היום יום נועד ונערך בסגנון המיועד גם ליהודי הפשוט שבפשוטים שאין לו הבנה והשגה בתורת החסידות. וכלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ב"מעין הקדמה" לספר "היום יום" אשר "המלקט בחר בענינים ומאמרים כאלו, שגם אנשים שאין להם אלא ידיעה כל שהיא בתורת החסידות יוכלו להבינם" וממילא צריך להיות מובן גם לאדם הפשוט הל' "נגלה ודא"ח"].

ועוד והוא עיקר (ב) תוכן המענה אינו שלשון זו ("נגלה ודא"ח") נכונה מצד עצמה ורק שאין נכון לפרסמה כך לעמא דבר (וע"ד המענות המפורסמים שניתנו⁵⁶ עד שנות הנפלאות בענין פרסום זהותו של משיח), אלא מתוכן המענה משמע שלשון זו מעיקרא אינה נכונה, דגם על חלק הנגלה שבתורה נאמר הלשון "דא"ח", ואדרבה, "יש לחפש ולמצוא המקור והביאור" לקריאת תורת החסידות דוקא בשם "דא"ח", ד"בוודאי שגם נגלה דא"ח וכו'".

ולפ"ז שוב יש להבין הלשון בספר היום יום בנוגע להתייחסות ישיבת תומכי תמימים "נגלה ודא"ח".

ג

ואולי י"ל הביאור בכל זה, ובהקדים החידוש תורת החסידות, הנקראת בל' "דא"ח" בכל מקום: החידוש⁵⁷ תורת החסידות, הוא בכך שתורת החסידות גם כאשר היא מתלבשת בעולמות, הרי היא מיוחדת באור א"ס ב"ה, מפני שתורת החסידות היא "עצמית" ואין לה "ציור" פרטי משלה,

⁵³ לקו"ש ח"ב ע' 522. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שפ. ועוד – בשם הצ"צ.

⁵⁴ דברי משיח ח"ב ע' 98.

⁵⁵ וראה הפתיחה לספר המנהגים משיחת ליל י"ד כסלו תשי"ד, שהוא ל"שייכים", ובפשטות אינו שייך לכלל ישראל.

⁵⁶ שיחת ליל שמח"ת תשמ"ה. וראה גם "בית משיח" גליונות 7-946 המביאים ומסקרים בהרחבה מענות אלו.

⁵⁷ בהבא לקמן – ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות (לקו"ש ח"מ-א, ע' 3 ואילך).

וגם כאשר נמצאת וחודרת בחלקים האחרים בתורה, נשארת היא במהותה הראשון (ולכן נמשלה תורת החסידות לשמן, דשמן הוא עצמי ומיוחד מכל מיני המאכלים, אך משום כך הוא חודר ו"מפעפע בכל דבר").

ואף שכל התורה כולה מיוחדת בא"ס ב"ה, מ"מ בפרד"ס התורה שייך איזה "ציור" המעלים על מהותם, ואילו בתורת החסידות ה"ציור" שלה עצמה הוא היחוד עם אוא"ס ב"ה, וציור זה "מפעפע" ומגלה בכל דבר את מהותו – היחוד עם אוא"ס ב"ה.

וכפי המבואר (בסגנון אחר) בשיחת י"ט כסלו תש"כ⁵⁸ (בענין דיוק לשונו של אדמו"ר הרש"ב במכתבו הידוע⁵⁹ ל"ט כסלו על תורת החסידות "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל"), אשר ענינה תורת החסידות הוא להלביש ולחבר עיני חולין ולעשות מהם קודש, ודבר זה ניתן רק מצד כח הבורא ולא מצד כח האדם למטה (ולכן כופל הלשון "והיא היא", להורות שהחיבור נעשה דוקא באופן דמלמעלה למטה, לעיכובא). היינו, שתורת החסידות היא החיבור דעליונים ותחתונים, שגם כפי שהם בעליונים, ה"ה מחוברים ומאוחדים עם התחתונים.

נמצאת למד אשר גם כאשר פועלת תורת החסידות בעולם, ומשנה בו ומשפיעה עליו, הרי היא נשארת במקומה ובמעמדה העצמי הראשון.

ד

והנה נחלקו הפוסקים במשמעות הל' "אלו ואלו דא"ח" (בנגלה דתורה):

הריטב"א כתב "שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהו שני דברי אלוקים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו, כי כשעלה משה למרום לקבל תורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם".

וכעין דבריו כתב ה'מדרש שמואל'⁶⁰ "ואפשר עוד לומר, כי במחלוקת הלל ושמאי וכיוצא בה הללו פוסלים והללו מתירים וכו' ואלו ואלו דברי אלוקים חיים כמאמרם ז"ל – וזה כי לכל הדברים יש להם שרשי יונקים מלמעלה, והכל כפי הזמן וכפי המקום אשר הוא רומז למעלה", ונמצא ששניהם ניבאו-ביארו כאחד, אשר מצד ה"דברי אלוקים" ההלכה כשניהם, ואופן ההנהגה לפועל, נפסק ע"פ האנשים העומדים באותו מקום בכל דור. ועד"ז כתב רש"י⁶¹, ועד"ז ג"כ החיד"א⁶².

⁵⁸ לקו"ש ח"ד ע' 1252 ואילך.

⁵⁹ נדפס בהקדמה ובפתיחת ספר היום ויום ועוד, וראה סיפור הדברים בהקדמה לקונטרס ומעייין.

⁶⁰ אבות ה, יט.

⁶¹ כתובות נו, א ד"ה "הא קמ"ל", ושם: "זימנין דשייך האי טעמא, וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט".

⁶² פתח עיניים ח"א ע' פח, ושם: "כי יסודות וטעמי שתי הסברות אמת, רק שבחילו הנושאי ישתנה הדין". אך ראה מ"ש שם בהמשך הדברים כי "אין פירושם דשניהם אמת אלא להיות דאי האור ניכר אלא מתוך החשך, נמצא דהסברא המנגדת תועיל להבין היטב הסברא האמיתית בעצם, ומצד זה קרי בה נמי דברי אלקים חיים. ולעולם דסברא אחת אמת והסברא האחרת אינה אמת".

ורבינו פרץ⁶³ ביאר באופן אחר קצת "דמצא בתוס' הר"ר יחיאל" – "איתא במדרש דהקב"ה שנה התורה למשה בארבעים ותשעה פנים מותר ובארבעים ותשעה פנים אסור, אמר משה להקב"ה מה אעשה, א"ל הקב"ה הלך אחר רוב חכמי הדור, אם רוב חכמי הדור מסכימים להיתר יהא מותר". ולפי דבריו נמצא שהוא ע"ד "שבעים פנים לתורה", והכרעת ההלכה (אם הדבר אסור או מותר) נעשה ע"י חכמי הדור, שלהם ניתן הכח לכך.

ולפי דבריהם נמצא, אשר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" הוא בכך שב' הדעות סותרות ואינם הולכות כא', אלא שלכל הדברים ישנו שורש ונתינת מקום מצד הרצון העליון, כך ש"לכל זמן ועת", וכפי ההתאמה כך נעשה פסיקת ההלכה,

[והוא ע"ד ובדוגמת דברי הארז"ל ש"מחלוקת העתידה להתקיים זו מחלוקת ב"ש וב"ה", ש"עתידה להתקיים" משום שלע"ל תהא הלכה כב"ש, והיינו שא"ז קיום דב' השיטות יחד, ואין מתקים הענין ד"אלו ואלו" כאחד (וע"ד קושיית כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקונ' "הלכות של תורה שבע"פ אינן בטלין לעולם" תשנ"ב⁶⁴, אשר אין בזה גם "עתידה להתקיים")].

אך בתורת החסידות בכלל, ובתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרט, נמצא הביאור בזה באופן אחר ועמוק יותר, כדלקמן.

ה

והביאור בזה, ובהקדים:

במאמר "וידבר אלוקים אכה"ד האלה גו" דשנת עטר"ת⁶⁵, מבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענין לשון "דברי אלוקים חיים" על דרך תורת החסידות, אשר בכלל שם אלוקים שייך בבינה (דענינה של בינה בעצם מהותה, הוא, התפשטות של כח החכמה באורך ורוחב, אשר מזה יכול ואפשר שיבוא מאותו כח החכמה לב' שיטות-שכלים שונים), ול' "דא"ח" מורה על עצמיות בינה, אשר שם ישנה נתינת מקום לעוד שיטות (אשר מזה נעשה אח"כ התפשטות של ב' שיטות), אך שם הם שניהם בהתכללות כאחת.

וכאשר נפסק להלכה, הוא "דבר הוי", שמורה על החכמה העצמיות שלמעלה מכל דרגא וטעם.

ויש לבאר החידוש בזה על דברי הראשונים בלשון "אלו ואלו דא"ח":

לפי דבריהם נמצא אשר "אלו ואלו" הם ב' שיטות ואפשרויות שניתנו לאדם בעוה"ז לפסוק כא' מהם, כי לשניהם ישנו איזה מקור למעלה. אך החיות החדשה אותה מגלה תורת החסידות, היא, ששני הסברות הם אמת והתכללו שניהם יחד לאחד, אלא שדבר ההלכה מגיע משורש עליון יותר, וזה שנפסק כשיטה אחת הוא כי שם יותר קל להבין באופן אחר.

והנה בענין זה (ובמחלוקת הש"ס בכלל, ובפרט במחלוקת דב"ש וב"ה), ידוע⁶⁶ הביאור דעניני התורה כפי שהם למעלה (מצד חכמתו ורצונו של הקב"ה), יכולים להיות בב' אופנים שונים כאחד,

⁶³ עירובין שם.

⁶⁴ בתחילתו.

⁶⁵ סה"מ עטר"ת עמ' תנ ואילך.

⁶⁶ ראה המובא בקונטרס בענין תורה חדשה ס"ז, ובהערות שם.

ושניהם אמת, ולכן גם כאשר ירדה ונתלבשה התורה בעולם המעשה, וכ"א פוסק ע"פ נטית שכלו, שנעשית ע"פ שורש נשמתם למעלה (ב"ש ששורש נשמתם מגבורה לחומרה, וב"ה ששורשם מקו החסד לקולא), וכך נפסקת ההלכה, ועד ש"בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה", - מכל מקום, מצד הרצון העליון (שלמעלה מהתחלקות דחסד וגבורה), הרי זה כפי שניהם.

אך נראה דבתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הוא למעלה מזה: אשר אמיתית ענין ה'דא"ח' הוא בשניהם יחד. שזהו בשרש שלמעלה משניהם. וכדלקמן.

ו

והביאור בזה ע"פ דיוק במ"מ אותו הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לראיה "ענין עירובין (אח"ד, ב)":

שם נמצאת הסוגיא העיקרית בה מובא מאמר רז"ל זה "שלוש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן והלכה כבית הלל".

והנה בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" תשנ"ב מחדד ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באופן אחר ונעלה, אף יותר מהמבואר בכללות תורת החסידות, ובהקדם בתוכן הביאור שם:

המחלוקות דב"ש וב"ה, אינם אלא בנוגע להלכות התורה כפי שבאים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם, דבמציאות העולם בו מורגש חילוקי דרגות ואופנים, באים ההלכות בנוגע לפועל בצורה שונה, אך מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, מצד רצונו של הקב"ה, הרי גם חילוקי הדעות הם "תורה אחת", דמכיון שהרצון העליון הוא נושא הפכים, הרי מורגש ונושא בתוכו גם ההלכה כב"ש וגם ההלכה כב"ה. ע"כ תוכן הביאור בקצרה.

והנה בזה רואים החידוש העצום שמחדש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על המבואר בחסידות לפני זה:

כאן מבאר דלא רק שלמעלה ניתנו ב' השיטות (דב"ש וב"ה, בקו החסד וקו הגבורה) כאחד, אלא שלמעלה ישנם ב' הענינים-קוים כאחד, בתור ענין אחד ושיטה אחת. וזה שכאן למטה נפסקה ההלכה רק בקו אחד, ה"ז רק מפני הגבלות העולם (שאינו יכול לשאת ב' הפכים), אך לעת"ל, בעולם התחי', יתעלה העולם ויוכל להשיג ב' הפכים, ואז תהא ההלכה כפי שהיא בעצמותה ברצון למעלה, כב"ש וכב"ה יחד.

ובסגנון אחר: "אלו ואלו" נמצא אמנם בעצמיות בינה, והי' ניתן להבין דבעצמיות בינה ניתנו ב' סברות הפכיות, ע"י שלאחמ"כ, על ידי כח הבינה וההשגה בארוך ורוחב יהיו מזה ב' שיטות קוין מקבילים, אך ע"פ המבואר כאן אפ"ל יתרה מזה, אשר שלימות הרצון האלוקי ("דא"ח"), הוא בב' הקוין-שיטות המקבילות יחד!

כלומר: החידוש בקונטרס זה הוא, דא"ז שהרצון העליון הוא פשוט ומתפשט מצד הא"ס שלו בשני הקוים דחסד וגבורה (ומזה נוגע ההלכה גם כב"ש וכב"ה כל אחד לפי שרשו), אלא שהרצון

העליון עצמו מלכתחילה הוא כב"ש וכב"ה, דיש בו עצמו שני הענינים ונושא ב' הפכים יחד כדבר אחד ממש⁶⁷ (ורק בעוה"ז המוגבל אינו יכול לשאת הפכים נפסקת הלכה כאחת מהם).

ועפ"ז יש לומר הפירוש בעומק יותר בלשון הגמרא "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", דא"ז רק ששניהם נובעים מרצונו העליון הפשוט ו"כולם מרועה א' ניתנו", ורק שכ"א תפס כפי הקו השייך לו, אלא יתירה מזו, שכאשר באים ב' קוים אלו דב"ש וב"ה יחד, רק אז נמצא בגלוי רצונו הפשוט כפי שהוא כולל את ב' הקוים יחד, ועל רצון זה, שהוא בדרגא הכי נעלית נאמר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים"⁶⁸!

[ויש לומר דיוק זה גם בלשון הקדמת המלקט דספר התניא, וזלה"ק:

"והנה אף בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו ראינו מחלוקות תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש ואלו ואלו דברי אלוקים חיים לשון רבים על שם מקור החיים לנשמות ישראל הנחלקות דרך כלל לשלושה קוין ימין ושמאל ואמצע . . ונשמות ששרשן ממדת החסד הנהגתם גם כן להטות כלפי החסד להקל כו",

אשר מפשטות הלשון משמע שהחילוק אינו רק בהבנה והשגה, דכל אחד נוטה להקל ולהחמיר כפי שורש נשמתו למעלה, אלא הלשון "אלו ואלו דא"ח" הוא "על שם מקור החיים לנשמות ישראל", היינו שנמצא מלכתחלה בשרשו כך מלכתחילה, ומשם מתפשט כ"א לפום שיעורי' דילא].

ולפ"ז נמצא דהלשון "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" בנגלה דתורה הוא דוקא ברצון העצמי הפשוט, אך כאשר בא למעשה למטה, א"א לומר הלשון "דא"ח", דאז הוא לפי ההבנה והשגה דהמקבל, ואינו הרצון העליון כפי שהוא בעצמותו, שכולל כל הצדדים, גם הקו ההפכי.

ז

ועפ"ז י"ל:

בתורת הנגלה, על אף שענינה ומהותה היא בירור דרצון ה', עדיין מורגש בה ויש לה "ציור" דענין אחר, ולכן א"א לומר עלי' כפי שהתלבשה בעוה"ז הל' "דא"ח" (ורק בשרשה, כפי שהוא ברצון העליון ה"ז "אלו ואלו דא"ח", כי מורגש הרצון העליון שלמעלה מהגבלה ו"ציור"), ואילו תורת החסידות חידושה היא שגם כאשר היא נמשכת בשכל והשגה ה"ה עדיין חדורה בנקודתה העצמית, ואדרבה, זה שהיא מוגשת גם בשכל בעוה"ז הגשמי הוא מפני עצמותה, שהעצם מפעפע בכל דבר.

⁶⁷ והוא כפי המובא בכ"מ (ראה המשך תער"ב בתחילתו) אודות התכללות המידות, דבעקודים ישנם כל המידות כאחד כמציאות אחת, ומה שנעשה בנקודים וברודים הוא כשמתפשטים כ"א כפי ענינו בשלימות עשיתו, אך מצד האמת דבר אחד הם (וזה נותן הכח להתכללות אח"כ). ועד"ז הוא כאן, דבתחילה הם מציאות אחת, וזהו שלימות הרצון העליון, וזה שמתפרדים אח"כ לב' רצונות-קוין, ה"ז רק מצד הגבלות העולם, אבל לא מצד האמת.

⁶⁸ ויש לומר (בדא"פ עכ"פ) עפ"ז הביאור באופן הבאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הציון לדף הגמ' בעירובין – "אח"ד" (דף יג) (ראה לעיל הע' 52), שמורה על האחדות שחודרת בכל העולמות (וכפי שהתבאר בשיחת הדבר מלכות דש"פ אחו"ק תנש"א סס", שהוא ענין "מלכות שבנצח", ע"ש⁶⁸).

א"כ נמצא ברור שאמיתית הענין דהתגלות הרצון העליון, אשר עליו נאמר "דברי אלוקים חיים", הוא בתורת החסידות דייקא.

ח

ולפ"ז יש לומר ולבאר הטעם דתורת החסידות תמיד נקראת "דברי אלוקים חיים", כי החידוש בתורת החסידות הוא, שגם כאשר נתלבשה בעוה"ז הגשמי, יחד עם כל ההעלמות וההסתרים שבעולם, הרי היא עדיין בגדרה ה"עצמי", ואין מורגש בה הצמצומים וההגבלות דהעולם [וע"ד הידוע שמנגלה דתורה אפשר להגיע לישות ח"ו, משא"כ מפנימיות התורה], אך בתורת הנגלה, הרי כפי שהיא למעלה מהתחלקות (מצד הרצון העליון) אומרים הלשון "דברי אלוקים חיים", אך כאשר מובא רק חלק מהרצון העליון (אחד השיטות), שהוא נובע מהתלבשות של הרצון העליון באיזה ציור, הרי אינו בגדר ד"דא"ח" בטרתו.

וחילוק זה מוכח מהמ"מ השני אותו מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "וראה תניא פנ"ג וכו'":

עיקר הראי' ספר התניא שם, אינו מהל' ד"אלוקים חיים", וכדמוכח מהקושי' שהובאה בתחילה אשר הדרגא ד"אלוקים חיים" הוא הרבה למעלה במדרגה מלימוד התורה בזמן הגלות, אלא עיקר הראי' הוא מכללות הפרק, שם מבואר שהעוסק בתורה ובדבר הלכה, הרי הרצון העליון שורה בו, וע"ד התלבשות השכינה בקה"ק, אלא שהחילוק הוא שבקה"ק הי' גילוי דחכמה דאצי' (הדרגא הכי גבוהה בתניא⁶⁹) בהתלבשות במל' דבריא, והגילוי בעשי' הוא רק בדרך מעבר, שאינו משפיע בהגילוי אור עצמו, הרי באדם הלומד תורה בון הגלות, עכ"ז שזהו חכמתו ורצונו, הרי מתלב ובא בצמצום גדול בדרך התלבשות עד מלכות דעשי', וא"ז הרצון העליון בגלוי.

ומזה יש ללמוד החילוק הנ"ל, שאף שבנגלה שבתורה מתגלה הרצון העליון, הרי מ"מ אינו דומה לגילוי הרצון העליון כפי שהוא בפשיטותו (ואם הי' בא ללמד על עצם זה שהרצון העליון מתגלה בלומד התורה, הי' מביא מ"מ לתניא פ"ה, שם מבואר בארוכה איך שהאדם הלומד תורה תופס ברצון העליון, ולא הי' מרחיק עד לפרק האחרון בליקוטי אמרים).

ט

ולפ"ז יש לומר ולבאר הלשון "נגלה ודא"ח" שבספר היום יום, לעומת השלילה המשתמעת מהמענה לאנשי צא"ח בני י.:

ידוע⁷⁰ שבמאמרי חסידות ישנם לפעמים ענינים המשתנים בביאורם בהתאם לזמן אמירת המאמר, ועד לענינים הפכים לגמרי, שזהו מפני הקשר והשייכות הפנימית בין זמן אמירת המאמר לתוכנו. וענין זה הוא בפרט בשיחות הקודש שכל ענין נאמר בזמן המתאים, ויש שייכות פנימית בין תוכן הענין והזמן.

ובהתאם לזה יש לומר החילוק בשינוי הלשונות:

⁶⁹ כידוע שבתניא לא מדבר אדה"ז ביותר מאצי'.

⁷⁰ בכ"ז – ראה 'שערי לימוד החסידות' ע' נד ובהערות ובמ"מ שם. וכן שם ע' קנ.

הלשון בספר היום יום הוא בנוגע ליסוד ישיבת תומכי תמימים והתחלת הלימוד בה ב"נגלה ודא"ח", והלשון "נגלה ודא"ח" הוא מפני שסדר הלימוד דתורת הנגלה שנקבע ע"י אדמו"ר הרשב"ב⁷¹ הוא באופן ד"במחשכים הושבני", להעמיד כל סברה על מקומה תוך התעסקות בפרטים דתורת הנגלה (ובסגנון דקונטרס ענינה דתורת החסידות: "ציור . . מעלים הוא על פשיטות הא"ס המלוּבש בו"), ועל סגנון לימוד כזה דתורת הנגלה הרי נכון שיבוא הלשון "נגלה ודא"ח", כי תורת החסידות שמתגלה בה הא"ס שלמעלה מהעולם ביחס לתורת הנגלה ד"במחשכים הושבני" נחשבת כדא"ח;

אך במענה לאנשי צא"ח מדובר⁷² אודות חלקי התורה כפי שהם מצ"ע, ובזה הרי גם בלימוד הנגלה ישנו באיזה מצב התגלות חלק הדא"ח שבו, כפי הרצון העליון שלמעלה מהתפשטות.

בירור עשו ע"י יצחק או יעקב

הת' שלום דובער שי' ברוך

תלמיד בישיבה

א

אודות המבואר בכתובים דפרשת תולדות⁷³, שיצחק אבינו רצה לברך את עשו, ובפועל ברך את יעקב אבינו, מבואר בתו"א⁷⁴ שיצחק אבינו ראה בעשו ניצוצות קדושה גבוהים ורצה לברכו כדי לברר את הניצוצות שבו, אבל יצחק אבינו חשב שאם היה נמשך אור על עשו, יתכן שעשו יתברר. ולא ידע שאם יברכו ע"מ לבררו או שהי' 'נבלע' האור בעשו, או שהי' מבטל מציאתו. ולכן הקב"ה סיבב שיצחק אבינו יברך את יעקב, ויעקב יברר את ניצוצות הקדושה דעשו.

וצריך להבין:

הרי יצחק אבינו הכיר את עשו, ובזה גופא – באיזה אופן לבררו וכו' כדמוכח מזה שרצה לברכו, ועפ"ז – אינו מובן כיצד יצחק לא ידע מלכתחילה שאם הי' מברך את עשו לא היה מצליח לבררו?

⁷¹ ראה קונטרס עץ החיים פרקים כז-לב (ע' 54-60).

⁷² כנראה מכללות הענין.

⁷³ כז, א ואילך.

⁷⁴ ד"ה ויתן לך (כ, ב ואילך). ועד"ז בכמה דרושים, הובאו ונת' בד"ה זה תשכ"ח ס"ב (סה"מ מלוקט ח"ה ע' סג).

ב

והנה בד"ה ויתן לך האלוקים תרנ"ד⁷⁵ מבואר למה יצחק רצה לברך את עשו, דאף שעשו בעצמו היה רע, מכל מקום המקיף שלו הוא טוב ולכן חשב שכשימשיך אור עליון, על ידי זה יתברר מעצמו. אמנם הטעות בזה הייתה, דהנה בתוהו ישנם רק ב' קווין חח"נ [חכמה, חסד ונצח] ובג"ה [בינה, גבורה והוד], ומקו הימין נמשכת קליפת נוגה ומקו השמאל נמשכות ג' קליפות הטמאות. ולכן אם היה נמשך דרך קו הימין שממנו משתלשלת קליפת נוגה, היה עשו מתבטל במציאות, ואם היה נמשך דרך קו השמאל עד לג' קליפות הטמאות, היה נבלע בעשו. ולכן לא יכול הי' יצחק לבררו. ומביא בהמאמר⁷⁶ מה דאיתא בזהר "רישא דעשו בעטפוי דיצחק", היינו שיצחק הוא מידת היראה, והוא ענין הגבורות דקדושה, ומפסולת גבורות דקדושה יצא עשו.

ג

ויובן זה בהקדים:

בקונטרס בענין "תורה חדשה מאיתי תצא"⁷⁷ שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מ"ש⁷⁸ ש"לעת"ל הלכה כבית שמאי" – דלכאורה מצינו בגמ'⁷⁹ שכאשר נפסק להלכה כדעת בית שמאי "היה יום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", וכיצד זה מסתדר עם השלימות ד"תורה חדשה גו".

ומבאר זאת ע"פ הידוע שבית שמאי שרש נשמתם מהגבורות ולכן נטיית שכלם היא להחמיר, משא"כ בית הלל נטיית שכלם היא להקל מכיון ששורש נשמתם מהחסדים. ועפ"ז מבאר שבדברים בלתי רצויים כו"ע מודי שבהם הבירור הוא באופן של דחייה, ובדברים המותרים כו"ע מודי שהבירור הוא על ידי שמשותמשים בהם לשם שמיים, וכל המחלוקת היא רק בדברים שהרע שבהם הוא בהעלם בלבד, ובגלוי אין בהם רע כלל, שלפי בית שמאי (ששורש נשמתם מהגבורות) גם את זה אוסרים, אך לפי דעת בית הלל (ששורש נשמתם מהחסדים) מתירים לבררם על ידי השימוש בהם לשם שמים.

ועפ"ז מתרץ אשר בזמן הגלות, כיון שלא כולם שייכים לדרגתם הגבוהה דבית שמאי אשר "מחדדי טפי"⁸⁰ מב"ה, כאשר נפסקה ההלכה כדעת בית שמאי, "היה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" כיון שעיי"ז ניתוסף כוח בקליפה, מה שאין כן לעתיד לבוא, כאשר כל ישראל יהיו בדרגת בית שמאי – אי"ז ענין שלילי כלל ואדרבא. ע"כ תוכן הביאור.

ד

⁷⁵ סה"מ תרנ"ד עמוד ע'.

⁷⁶ שם ע' סה.

⁷⁷ סוס"ח.

⁷⁸ ראה מדרש שמואל לאבות ס"ה מ"ט. מק"מ לזח"א יז, ב. לקו"ת קרח נד סע"ב ואילך. תוס' חדשים לאבות בתחילתו.

⁷⁹ שבת יז, ע"א.

⁸⁰ יבמות יד, א.

והנה לפי הנ"ל יוצא אשר לפי שיטת בית שמאי, אף על פי שבזמן הזה עי"ז שאוסרים ענינים שהרע שבהם הוא בהעלם – ניתוסף חיות וכוח בקליפה [שלכן כאשר נפסקה ההלכה כדעת בית שמאי נחשב כיום שנעשה בו העגל כנ"ל], מ"מ, כיון ששורש נשמתם הוא מגבורות, זה גורם דאע"פ שנחשב כיום שנעשה בו העגל – יאסרו, כיון שמעלת הגבורות גובר אצלם עד כדי כך אשר זה שמוסיפים כח בקליפה – אי"ז נוגע בעיניהם.

וע"פ כל זה אולי יש לומר בנוגע ליצחק ועשו:

כיון שכל ענינו של עשו נשתלשל מהגבורות דיצחק, לכן כשיצחק רואה את עשו, רואה הוא את מעלת הגבורות שבו⁸¹, היינו, אף שעשו היה מתוהו, מצד יצחק היה זה ענין רצוי, כיון שענינו של יצחק הוא ענין הגבורות, ולכן חשב שעל ידי שיברך את עשו – יברר אותו⁸². אבל מכיון שכל המהות דעשו הגיע מיצחק (מהיניקה דגבורות), אין ביכולת יצחק לבררו, כיון שהוא עצמו השורש דעשו. וע"ד המבואר בלקו"ת⁸³ בענין איסור אכילה לפני התפילה – דכיון שהוא עצמו לפני התפילה, הרי הוא נחשב כ"במה", שהרי איך יוכל לברר המאכלים הגשמיים ולקשר אותם עם אלוקות, כאשר הוא עצמו קשור למטה.

ועפ"ז מובן ג"כ מדוע דווקא יעקב הי' יכול לברר את יצחק:

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר במאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש תשכ"ח⁸⁴, ש"יעקב" אותיות "יבקע", שזה קאי על אור הקו שבוקע את הצמצום ונמשך גם בעולמות שלאחר מכן, מפני ששורשו הוא מתפארת הנעלם שכולל ב' הפכים חסד וגבורה, כי חסד ענינו גילוי, וגבורה ענינה העלם וצמצום.

ולכן ע"י יעקב היה יכול להיות הבירור דעשו, דמכיון שיעקב הוא תפארת הנעלם שכולל חסד וגבורה, לכן יכול להמשיך את הגבורות דעשו שיהיה במזיגה נכונה בכלים דתיקון. ולכן ע"י שיעקב קיבל את הברכות דיצחק יכול הי' לברר את עשו.

ה

והנה במאמר ד"ה וכל בניך תשמ"ג⁸⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ההבדל בין הבירור מלמעלה למטה לבירור מלמעלה למעלה, דמלמעלה למעלה – הבירור הוא מצד התחתון, שמצד עצמו נעשה כלי לאלוקות, מה שאין כן מלמעלה למטה – הבירור הוא מצד הגילוי אור מלמעלה ולא מצד התחתון עצמו. ואומר⁸⁶ שצריך לשניהם דווקא.

⁸¹ ראה סה"מ תרנ"ד ע' סח: "וע"פ הנ"ל מובן ג"כ מה ששאלו עשו איך מעשרין כו' דמשום (זה) חשבו לצדיק וכו'".

⁸² וע"ד המבואר בד"ה שופטים תער"ד בענין אורות דתוהו שהי' בהם הביטול בתכלית האין ליכלל במאצילן בתכלית ההתגברות, רק שהביטול הי' במורגש, ולכן המלכות של כל ספירה דתוהו (שענינה של ספי' מלכות הוא ירידה והמשכה) – הי' בבחי' יש ביותר שנשתלשל מהישות שהי' בביטול.

⁸³ ע"ט, ד.

⁸⁴ סה"מ מלוקט ח"ג ע' רכד.

⁸⁵ ע' רצג, ס"ה.

⁸⁶ שם.

ועפ"ז צריך להבין: איך יכול יעקב לברר את עשו ע"י הבירור מלמעלה – מהברכות שקיבל מיצחק – המשכת אורות עליונים, דלכאורה כיון שאינו 'מתעסק' עם המתברר (עשו), והבירור הוא רק מצד האור – ממילא אינו בשלימות לכאורה?

ו

והנה בלקו"ש⁸⁷ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מ"ש ר' הלל מפאריטש בשם רלוי"צ מבארדיטשוב, שבשבת חזון מראים לכל אחד את בית המקדש השלישי מרחוק וזה נותן לו כוח להמשיך בעבודה במשך השנה שתביא לבנינו של בית המקדש השלישי בפועל ממש.

ושואל על כך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, דלכאורה, כיון שכל התגלות זו דבית המקדש השלישי היא לכאו"א, מוכרחים לומר שאינו מצד עבודת המטה, אלא מלמעלה, וממילא – איך היא פועלת על האדם שמצ"ע ילך בדרך הישר ולא יחזור לסורו כאשר רק "מראין" מלמעלה?

ומבאר בהקדים, דהנה החידוש של בית המקדש השלישי לגבי בית ראשון ובית שני, הוא, שבית המקדש השלישי הוא בית נצחי שלא יחרב לעולם, משא"כ הבית הראשון והשני. והטעם לזה, כיון שעיקר ענינו של בית ראשון היה גילוי מלמעלה ולא התחבר לעולם, ולכן בסוף נחרב מצד החיסרון בשלימותו מצד העולם. הבית השני, היה עיקר ענינו מלמטה [כמו שרואים שהיה יותר גדול בבנין ובשנים], אך כיון שלא היה בו הגילוי אלוקי הנעלה, לכן נחרב. משא"כ בית המקדש השלישי, (כיון שיהי' גם "משולש" – שיכלול את המעלות דבית ראשון ושני – מעלה ומטה, ולכן יהי' בית נצחי.

ועפ"ז מבאר, דכיון שבהמ"ק השלישי כולל כבר את המעלות דעליון ותחתון גם יחד, לכן על ידי שמראים לכאו"א את בית המקדש השלישי (בלבד), פועל זה על האדם שיהי' הגילוי משפיע עליו, כיון שבית המקדש מצד עצמו שייך גם לעניינו של התחתון.

ז

וע"פ כל זה אולי יש לומר⁸⁸ בנוגע ליעקב:

כיון שיעקב הוא מדת התפארת, שכולל חו"ג, וידוע⁸⁹ שחסד עניינו התפשטות וגילוי מלמעלה למטה וגבורה ענינה העלם והעלאה מלמטה למעלה, לכן יכול הי' לפעול את הבירור על עשו שהברכה תהיה באופן שיתקבל אצלו ושיהיה במזיגה נכונה בלי שיבלע בו או תתבטל מציאותו.

⁸⁷ ח"ט דברים ג.

⁸⁸ ועפ"ז יומתק ג"כ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בד"ה וכל בניך הנ"ל (ס"ו, ע' קצב) שגם לנו, אע"פ שעבודתנו היא מלמטה למעלה ישנה ההוראה מהעבודה דיעקב שהיתה באופן דמלמעלה למטה.

⁸⁹ נסמן בד"ה וחזקת הנ"ל.

רצון מרדכי ורצון המן

הת' הנ"ל

א

בד"מ שיחת ש"פ ויגש תשנ"ב (ס"ו-ז) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע להסעודה שאחשוורוש עשה בשושן הבירה הכתוב בנוגע למשתה אחשוורוש שעשאו "כרצון איש ואיש"⁹⁰, והגמ' אומרת "כרצון מרדכי והמן".

ומביא ב' מדרשים המבארים כתוב זה. אחד המדרשים⁹¹ מביא על זה משל משתי ספינות שהיו עולות בלימן ואחת מבקשת רוח צפונית ואחד רוח דרומית שאין זה אפשרי (שהרוח תהי' לשני כיוונים שונים), וכן שני אנשים שמבקשים לישא אישה אחת, א"א שתנשא לשניהם.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהמדרש מבאר שאחשוורוש טעה בזה שניסה לעשות סעודה, ומביא גם שבעוה"ז בזמן שרוח צפונית מנשבת אין רוח דרומית מנשבת, שה"ה ב' הפכיים. ומסיים ואומר שלעת"ל הקב"ה ישתמש עם רוח ארגסטיס בקיבוץ גלויות שמשמשת בכמה כוחות ביחד ("ששתי רוחות משמשות בו").

ומבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שמזה שהגמרא אומרת בפשטות שאחשוורוש אכן עשה כרצון איש ואיש ("כרצון מרדכי והמן", כנ"ל), מובן שבכוחו של יהודי לעשות את ב' ההפכים, כדלקמן:

אחשוורוש - זה הקב"ה⁹², ש"אחרית וראשית שלו"⁹³, ובהנהגתו לע"ל אכן יחבר ההפכים. ויתרה מזו - יהודי, להיותו קשור עם הקב"ה, יכול גם עכשיו להתנהג כרצון מרדכי והמן ביחד.

רצון מרדכי הוא, ש"לא יכרע ולא ישתחוה"⁹⁴, אף לא לשום דבר בעולם גם לכל עבודה שזרה לו, שהרי "אני נבראתי לשמש את קוני"⁹⁵. רצון המן הוא, כל עבודה שזרה ליהודי (ולא רק עבודה זרה ממש).

ועי"ז שיהודי קשור עם הקב"ה כפי שהוא למעלה מהעולם יכול להיות חיבור ההפכים - בתוך העולם וביחד עם זה להיות במצב ד"לא יכרע ולא ישתחוה", כמבואר כהנ"ל שם בארוכה.

⁹⁰ מג"א א, ח.

⁹¹ אסתר עה"פ (פ"ב, יד). וראה יל"ש אסתר רמז תתרמח.

⁹² מדרש הובא במאו"א ע' א' אות קפד. וראה גם מחיר יין לרמ"א עה"פ אסתר א, יב-ג, מרקאנטי ויצא כט, יו"ד ("באגדה אמרו"). ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות) ערך אחשוורוש.

⁹³ שם.

⁹⁴ מג"א ג, ב.

⁹⁵ משנה וברייתא סוף קידושין.

ב

ולכאורה צריך להבין:

כל עניינו של המן הוא עבודה זרה ממש וכל דבר שהוא זר מעבודתו של יהודי, אם כן, בזה שיהודי גם נמצא בעוה"ז וביחד עם זאת הוא מתנהג באופן ד"לא יכרע ולא ישתחוה", היכן מתבטא הענין של המן, שעניינו הוא כל דבר שזר ליהודי ולהתחשב בהגבלות העולם?

ויתרה מזו: היתכן שע"י שנמצא (רק) "בתוך העולם" (ולא יותר מזה ח"ו) – נקראת עבודתו של היהודי "כרצון המן"?! (ובפרט שיחד עם זאת נמצא הוא "למעלה מהעולם" ("לא יכרע ולא ישתחוה") – "רצון מרדכי").

ג

ויש לומר הביאור בזה – בהקדים ביאור הענין דחיבור ב' הפכים בכלל: בכל אחד מב' הענינים ישנה מעלה שאין בזולתו, ולכן אי אפשר להסתפק רק באחד מהם, ונצרכת גם המעלה של השני, וע"י שלוקחים את שתי המעלות של שתי הענינים – מגיע ענין שלישי, ואז מקבלים את שיא השלימות. וב' דוגמאות לזה:

(א) בנוגע לבתי המקדש מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות ש"פ מטו"מ תנש"א⁹⁶, שבבית המקדש הראשון היה מעלה בגילוי האלוקות, ומאידך הי' חיסרון שלא חדר בעולם כ"כ, שמצד זה נחרב; אך בבית המקדש השני, הי' מעלה מצד זה שחדר בעולם, אך מאידך הי' חיסרון בגילוי אלוקות שבו (ביחס לבית ראשון). ומבאר, אשר זוהי מעלת בית המקדש השלישי שיהיו בו את ב' המעלות – גילוי האלוקות הנעלה ויחדור בעולם גם יחד, ולכן יהיה בית נצחי.

(ב) מבואר בד"ה פדה בשלום וד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו⁹⁷ בנוגע לכתוב⁹⁸ "וחסידיך יברוכה": ישנה מעלה וחיסרון בתפילה ומעלה וחיסרון בברכה. המעלה בברכה זה מה שהיא בדרך ציווי, החיסרון הוא שבזה נמשך רק מה שכבר ישנו בהשתלשלות. המעלה דתפילה היא שמעוררת רצון חדש, (כמו שאומרים "יהי רצון"), אך החיסרון הוא שאינו באופן דציווי.

וזהו המעלה ד"וחסידיך יברוכה" שהחסידיים ממשיכים ברכה ממקום ההודאה – אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות (רצון חדש), ויחד עם זאת היא גם בדרך ציווי.

ד

ועפ"ז יש לומר בנדו"ד, ובהקדים הגדרת ענינים של מרדכי והמן:

⁹⁶ ס"ה-ו.

⁹⁷ קונטרסים י"ט כסלו - חנוכה תשנ"ב, סה"מ מלוקט ח"ו.

⁹⁸ תהלים קמה, יו"ד.

רצון מרדכי הוא "לא יכרע ולא ישתחוה", היינו שמודה בקדוש ברוך הוא, שלכן נקרא בשם מרדכי היהודי (אף שהיה משבט בנימין, ולא יהודא). משא"כ רצון המן הוא – להדגיש ענינים שהם היפך רצון ה', לשלול את רצון ה'.

ויש לומר שתמצית החילוק שבין רצון מרדכי לרצון המן, הוא: רצון מרדכי הוא ענין חיובי (לקיים רצון ה'). רצון המן הוא ענין שלילי, להדגיש ענינים שהם היפך רצון ה', ואין לו שום מהות חיובית. ע"ד המבואר בענין מלק בעבודת האדם, שענינו קרירות ומרידה בה', ואף שיודע את ריבונו, מ"מ מכוון למרוד בו.

ולכן מבואר ההבדל בין עמלק לשאר ז' מדות רעות, שעמלק א"א לבררו כלל כ"א ע"י שבירה ומחי' לגמרי, כמ"ש "ואחריתו עדי אובד".

והנה בד"ה זכור תשד"מ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שינה עבודה של שימוש בעמלק לקדושה, והוא, ענין התקיפות והחוזק.

ועפ"ז יש לומר שגם כאשר אין משתמשים באופן ובצורה של הקליפה וכו' מ"מ גם כאשר משתמשים (רק) בתנועה של הקליפה, נחשב זה לבירורה – שהרי כך מבואר במאמר הנ"ל לגבי עמלק – שכאשר משתמשים בתקיפות וחוזק (שזהו ענינו של עמלק בקדושה, כנ"ל) נחשב זה לבירור קליפת עמלק.

וע"פ כל זה אתי שפיר השיחה שהובאה לעיל (ס"א), בה נאמר ש"רצון המן" הוא מה שנמצאים בגלות ובעוה"ז הגשמי:

מכיון שהמן אין לו שום פנימיות מצד עצמו, כי אם כל עניינו לשלול ולהתנגד, לכן עצם העובדה שנמצאים בעוה"ז ובזמן הגלות – מקום דהמן, נחשב זה שישנו "רצון המן", שהרי להמן אין מציאות מסוימת שבשביל לעשות כרצונו נוכל לעשותה, כי כל ענינו הוא שלילה, כנ"ל.

שער גאולה ומשיח

חיים נצחיים בלי הפסק בינתיים

הת' מנחם מענדל שיחי' תור

תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' מס' שבת⁹⁹ "א"ל רב מרי עתידיים צדיקים דהוו עפרא . . עפר אתה ואל עפר תשוב . שעה אחת קודם תחיית המתים", ומבואר בחסידות¹⁰⁰ שענין החזרה לעפר הוא חלק מתהליך וסדר הגאולה, שבכדי להתעלות להגילוי דתחיית המתים צריך להיות זיכוכ וביטול המדריגה הקודמת תחילה ע"י המיתה.

והנה באיגרת הנודעה 'איגרת תחיית המתים' (אג"ק ח"ב איגרת ר' מ'קיץ תש"ה) מתבאר כי הסיבה שיש ענין המוות ('חוזרין לעפרן') לאחר ימות המשיח ורק לאחמ"כ יתקיים ענין 'תחיית המתים' נובע מכך שבימות המשיח האדם מגיע לתכלית היכולת שלו לזכך חלקו בעולם ועצמו וזו שלימותו, אולם עדיין נותר בעולם 'רע' שאין בכוח האדם כלל לבררו ולתקנו ולכן צריך הוא 'לחזור לעפרו' ואז הברור הזה יתקן את כל החלק בעולם ולאחר מכן יקבל ענין שלא לפי ערך בתחיית המתים, ובלשונו הקדושה:

"בימות המשיח כששלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע ויופרד הרע מהטוב ויפקון מן גלותא אז יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב. ומובן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים ורק אח"כ יקומו . . ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימוה"מ הוא הזמן להיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו.

מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות, שאז יהי' תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה".

⁹⁹ קנב ב.

¹⁰⁰ ראה המשך תרס"ו ד"ה זה היום ע' טו. ובכ"מ.

עיין שם בעומק.

אולם החל משנת תשמ"ח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁰¹ ביאר ענין תחיית המתים באופן שיוצאים ידי חובת ביטול זה ע"י עבודת הביטול ד'ונפשי כעפר לכל תהיה"¹⁰² (וכמו שהי' הסדר מתחילה, קודם חטא עץ הדעת שבכדי לעלות מדריגה, לא הי' מוות אלא ביטול). ובל' הק'¹⁰³: "וזהו הטעם שגם צדיקים יחזרו לעפרן שעה אחת קודם תחיית המתים [דהגם שאין רימה שולטת בהם ועד לשעה זו (שקודם תחיית המתים) היה גופן קיים מאות ואלפים שנים. ומ"מ, קודם תחיית המתים יחזרו לעפרן]. כי מכיון שע"י חטא עץ הדעת נעשה תערובות רע בכל העולם, לכן, גם גופות הצדיקים יצטרכו לזיכוכ". ומוסיף בהערה שם: "אלא שזיכוכ זה יכול להיות ע"י הביטול ד'ונפשי כעפר לכל תהיה", ואז א"צ¹⁰⁴ לחזור לעפרן כפשוטו".

ולכאורה צריך להבין סוכ"ס אמאי לא יצטרכו לביטול כפשוטו, היינו מיתה, בפרט לפי המבואר באיגרת הנ"ל, ובחסידות בכלל, בארוכה?

ב

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים:

דהנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר דהעילוי שמתגלה ע"י תחיית המתים, שמתגלית מעלתם האמיתית של ישראל מצד עצם מציאותם¹⁰⁵. ומעלה זו היא עיקר ותכלית הגאולה.

ובל' הק'¹⁰⁶ "שהמעלה העיקרית דהגאולה האמיתית והשלימה . . . התגלות עצם המציאות דישראל".

ומעלה זו מתגלית דווקא לאחר תחיית המתים בירידת הנשמה ממקומה בג"ע חזרה לגוף הגשמי שבו דווקא ניכר ומתגלה בחירת ה'עצמות'.

וכפי שמבאר במקום אחר¹⁰⁷: "ע"פ הידוע שבחירת העצמות היא בגוף הגשמי דווקא . . . שהקב"ה בחר בו בבחירה חופשית שהיא מעצמותו יתברך הרי, ההתקשרות היא מצד עצמותו יתברך ממש".

והנה בד"מ ש"פ ויצא תשנ"ב¹⁰⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק: "עתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונודככו לגמרי והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והעניינים הרוחניים, כולל ובעיקר - אורו של משיח צדקנו, אור הגאולה

¹⁰¹ סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 228. הע' 68 שם. הנסמן בהערה הבאה. ובכ"מ.

¹⁰² נוסח תפילת אלוקי נצור בתפילת שמו"ע.

¹⁰³ ד"ה בלע המוות תשכ"ה, קונטרס כ"א אדר תשמ"ח (סה"מ מלוקט ח"ב) בסופו.

¹⁰⁴ ועפ"ז - מצינו ריבוי פעמים בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ובפרט בשיחות הדבר מלכות את האיחול והעובדה שדורנו זוכה לה "חיים נצחיים בלי הפסק בינתיים", "כל בני" שנמצאים עכשיו נשמות בגופים - לאריכות ימים ושנים טובות, נשמה בריאה בגוף בריא - עוברים, בלי שום הפסק כלל, לחיים נצחיים, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו" (קונטרס "בך יברך ישראל", ד"מ כ"ב שבט תשנ"ב ס"ח. ובכ"מ).

¹⁰⁵ קונטרס כ"א טבת תשמ"ט, ד"ה להבין ענין תחה"מ תשמ"ו, סה"מ מלוקט ח"ג.

¹⁰⁶ ד"מ ש"פ תולדות תשנ"ב, שיחה ב.

¹⁰⁷ שם שיחה א ס"ה.

¹⁰⁸ סעיף חי.

האמיתית והשלימה, ועד גם לגילוי פשיטות העצמות של עצומ"ה יתברך, וכפי שמתגלה בפשיטות העצמות של משיח צדקנו . . ועי"ז מתגלה הדבר בפשיטותו של כל אחד ואחד מישראל".

ועפ"ז יש לומר שכבר עתה לאחר זיכוך הגוף, שכבר נעשה כלי לגילוי דהגאולה האמיתית והשלימה, התגלות העצם דישראל שמתבטא ומתגלה דווקא בו כנ"ל, ולכן לא צריך 'לבטל' את מדריגתו הקודמת לפני תחיית המתים, אלא יכולים לעבור כנשמות בגופים בלי הפסק לגאולה.

ועפ"ז יומתק ג"כ הצורך של הביטול ד"ונפשי כעפר לכל תהי":

דוקא הנשמה ששיכת (יותר, בגלוי) לענין ה'גילויים'¹⁰⁹ ולא (כ"כ) לה'עצם', צריכה להתבטל ממדריגתה הקודמת ע"י ביטול, 'ונפשי כעפר לכל תהיה'. [ואולי יש לקשר זאת להמבואר¹¹⁰ בגדול בישראל שהתקשרותו לקב"ה היא בעיקר מצד דרגת הגילויים [ע"ד הנשמה], בשביל להגיע בתפילתו לה'עצמות' צריך לעלות מעלה מעלה בדרך של הפשטה משאר הדרגות דגילויים (יציאה ממציאיות), משא"כ תינוק ששייך להעצם [אולי – ע"ד הגוף] שנמצא שם לכתחילה, אינו צריך לבטל את מציאיותו בכדי להגיע ל'עצם'].

ועפ"ז י"ל גם הפי' בדבר מלכות שיחת ש"פ שמות תשנ"ב¹¹¹: "בנוגע לפועל הכונה היא, שהעבודה דבני ישראל עתה צריכה להיות "להביא לימות המשיח" לגלות כבר תכף בפועל איך שהמצב ד"הבאים מצרימה" בגלות הוא באמת מצב ד"גאולת ישראל", עי"ז שמתכוננים בעצמם ומכינים אחרים למצב ד"ימות המשיח",

דהיינו שהעבודה לגלות כבר עתה המצב דגאולה הוא ע"י גילוי העצם שהוא יסוד בהגאולה. וע"ד המתבאר בדבר מלכות ש"פ תולדות¹¹² תשנ"ב: "וצריך כל אחד ואחד מישראל להוסיף ביתר שאת וביתר עז בהגשת הענין ד"כל ימי חיך להביא לימות המשיח", עי"ז שכל מציאיותו, תכף שניעור משנתו חדורה בהחיות דמשיח (שזוהי עצם מציאיותו של כל אחד ואחד מישראל, משיח שבו) שמביאה לימות המשיח . . ע"י התעוררות דעצם הנשמה . . וכל זה . . גם (ובעיקר) בעניינים פשוטים כמו נתינת צרכיו הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאיותו (נשמה בגוף)".

¹⁰⁹ ראה ד"מ ש"פ תולדות תשנ"ב שיחה א שם.

¹¹⁰ ד"מ ש"פ תולדות תשנ"ב שיחה ב, ס"ו-ז.

¹¹¹ סעיף יג.

¹¹² סעיף יב.

שונות

הקשר בין הלקו"ש והשיחות שי"ל יחד*

הת' שניאור זלמן שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

כידוע שכל הקשור בכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדויק הוא בתכלית הדיוק, כולל - הנהגותיו, דיבוריו, ובפרט - תורתו, וכמו שמחנכינו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עצמו על רבותינו נשיאנו שלפניו, ולהעיר מהענין שהוא פסק על עצמו¹¹³.

ועפ"ז יש לומר שגם תוכן הלקו"ש שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הו"ל קשור בקשר פנימי לתוכן השיחות שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אמר באותה שבת אלי' הו"ל לקו"ש זה.

והיות שהשיחות קודש הכי נוגעות לנו, הן השיחות של התקופה הכי האחרונה בה שמענו שיחו"ק [שיחות ה"שנה האחרונה"¹¹⁴ שזכינו לשמוע שיחו"ק לע"ע - קיץ ה'תנש"א-חורף ה'תשנ"ב - 'דבר מלכות'¹¹⁵], ובפרטיות - השיחות דהחומש האחרון בו זכינו לשמוע שיחות קודש מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - לקמן נבאר בדרך אפשר, כפשוט, הקשר בין השיחות שאמרם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אז, לבין הלקו"ש שהו"ל אז.

ב

פרשת שמות

(* הערה זו נכתבה בעקבות המבצע "לקו"ש של נשיא דורנו" לתלמידי הת' בארה"ק, ללימוד ושינון הליקוטים האחרונים שקיבלנו מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לע"ע.

וראה הקדמת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לקונטרס פורים תשי"א, הע' 1 (סה"מ תשי"א ע' 178). הנסמן בהערה 114. וש"נ.

¹¹³ ראה לקו"ש ח"ו ע' 283. וש"נ.

¹¹⁴ וכן - "השנה שקדמה לה" - ל' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באגרות קודש שלו ח"ב ר"ע כד. ראה בכל זה בארוכה - מאמר 'באתי לגני להבעש"ט' (ראשל"צ, תשפ"ג).

¹¹⁵ הביאור בזה - ראה ס' ענינו של משיח (להרשד"ב שי' וולף) ע' 23 הע' 12.

תמצית המבואר בלקו"ש שהו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאותה שבת:

בפרשה זו נאמר (ג, יא) "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני מצרים". ומבואר במדרש שטענת משה היתה "מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם". ועל זה ענה הקב"ה "הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם".

וצריך להבין איך שייך שמתן תורה יהי' זכות וסיבה ליציאת מצרים – הרי מ"ת הוא אחרי יציאת מצרים?

ויש לומר ע"פ מ"ש שבלי הלקט בשם "מדרש אגדה", שמיד "כשנתבשרו ישראל לצאת מצרים" הודיע משה לבני ישראל שיקבלו את התורה אחר היציאה מצרים. ופשוט שהבשורה עוררה אצלם כבר אז תשוקה גדולה וגעגועים לקבלת התורה.

ועפ"ז (שעוד בהיותם במצרים היתה להם התשוקה למתן תורה) יש לומר שעצם תשוקתם לקבל את התורה, שהיתה עוד בהיותם במצרים, היא זו שבזכותה יצאו בני מצרים.

(וי"ל שעל ידי שנשתוקקו לקבלת התורה הנה אף ש"כפה עליהם הר כגיגית" נחשב קבלת התורה לזכות לבני, כי הם השתוקקו לקבלת התורה).

ויש לבאר הקשר בין הסיבה (השתוקקות בני למ"ת), לבין המסוכב (יציאת מצרים) ע"פ פנימיות הענינים:

מ"ת הוא היציאה מכל המצרים וגבולים גם דקדושה, וזה נעשה ע"י שהאדם בטל להקב"ה, ולכן עי"ז שעוד בהיותם במצרים השתוקקו – לא רק להיות בני חורין אלא – להיות עבדי ה', "תעבדון את האלוקים", הנה עי"ז זכו ליציאת מצרים.

וזהו ג"כ הקשר להתחלת דברי משה "מי אנכי כי אלך אל פרעה" – "מה אני חשוב לדבר עם מלכים", שגם זה קשור לבחי' הביטול, דהגאולה היא "לא שלך כי אם משלי" ואי"ז קשור למעלתו של משה. ועד"ז בנוגע לבני, שהגאולה היא מפני ש"דבר גדול יש לי על הוצאה זו", וע"י הביטול – ההשתוקקות לקבלת התורה – זוכים בני ל"דבר גדול" זה.

והנה, צריך לומר שבמ"ת נתעלו בני למעלה יותר בביטול הנ"ל (ואף שלכאורה אדרבא במ"ת "כפה עליהם הר כגיגית" – שהקב"ה הוצרך להכריחם לקבל את התורה), והביאור בזה הוא שאדרבא, כשהביטול בא מצד האדם אין זה תכלית הביטול מפני שהאדם עצמו הוא הסיבה לביטול, ושלימות הביטול הוא כאשר הביטול בא מצד האדון ולא מצד העבד. וזה נעשה ע"י ש"כפה עליהם הר כגיגית" – שהוכרחו לקבל את התורה.

וכשם שהיה ביציאת מצרים עד"ז הוא בגאולה העתידה שזכותם של ישראל הוא זכות הקיווי והצפיה לגאולה, שבזה נכלל ג"כ הכוסף והתשוקה לתורתו של משיח.

ע"כ תמצית הביאור.

ג

והנה תמצית הביאור בהתוועדות אותה שבת שלשמה הו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לקו"ש זה, הד"מ – הוא:

השיחה נפתחת בשאלה היתכן שהמדרש מדגיש מיד בתחילת ירידת ישראל למצריים - "על שם גאולתן של ישראל נזכרו כאן". ונקודת ההסברה (ס"ב) שגם הירידה לגלות פנימיותה הוא התחלת הגאולה. ומבאר זאת (ס"ג-י"ד) ע"פ המשנה האחרונה בפרק ראשון דברכות "להביא לימות המשיח", מחלוקת חכמים ור' זומא בדין הזכרת יציאת מצרים, שמחלוקתם היא עד כמה השפעתה וחשיבותה של יציאת מצרים ועד היכן משפיעה, האם רק בלילות או גם לעת"ל מצד שהיא "פתיחת הצינור" דשאר הגאולות.

ומקשר זה (ס"ב) להרמב"ם - שאע"פ שהי' במקומות וזמנים קשים - אעפ"כ בתוך "מצב ד"הבאים מצרימה" פעל שם (באופן השייך בזמנו) את הענין ד"גאולת ישראל".

והמורם מכל זה הוא דנקודת דבר מלכות זה היא לבאר איך חיים ו"מביאים" את ימות המשיח עוד בימי הגלות גופא.

ע"כ תמצית הביאור.

ד

והנה הוא מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאורך כל הלקו"ש דאותו שבת שכל זכות ישראל לצאת ממצרים הוא ש"עוד בהיותם המצרים" השתוקקו וציפו למ"ת - ע"ד המבואר בההתוועדות דאותה שבת - שצריך "להכניס" ו"להביא" לימות המשיח כבר בזמן הגלות, ומזכירין יציאת מצרים דווקא בלילות, שמורה על חשכת הגלות.

וזהו ממש מה שמאריך שם בעומק יותר (ס"ו ואילך) שמוכרח לומר (ומסברא) שהסיבה ליציאת מצרים, הציפי' למ"ת בהיותם בגלות, ויציאת מצרים עצמה, קשורים בקשר פנימי וישיר, והיינו שהציפי' עוד בזמן הגלות, קשורה בקשר פנימי וגורמת ליציאה ממצרים - שבזה מודגש עוד יותר הקשר להמבואר בד"מ, שמאריך לבאר איך עוד יותר כבר בהיותם בגלות הי' בהם ענין הקשור בקשר פנימי לגאולה עצמה (הציפי' למ"ת), ולא שזה רק סתם גורם לזה - ע"ד המבואר בד"מ "להביא לימות המשיח".

ה

פרשת וארא

תמצית המבואר בלקו"ש שהו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאותה שבת:

ברש"י (ט, ח): "וזרקו משה: כל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת. הרי נסים הרבה, אחד שהחזיק קומצו של משה מלא חפנים שלו ושל אהרן. ואחד שהלך האבק על כל ארץ מצרים".

וצריך להבין מה הפירוש שהיו נסים הרבה, והרי רש"י מונה רק ב' נסים (ואפילו במדרש שרש"י השמיטו, אומר שהיו ג' נסים - ואינו מדגיש שהיו נסים הרבה)?

והביאור: ב' הניסים שרש"י מונה הם בהוספה על עצם המכה, שזה שנתהווה שחין מפיח כבשן הוא נס. ואת"ל - מ"ש רש"י בד"ה שלאח"ז הוי בהמשך לד"ה זה, ששם כותב: "לשחין פורח אבעבעות - לשחין סגי אבעבעין", והיינו שמונה בעצמו נס זה של גוף המכה ששמאבק זה נעשה

"לשחין סגי אבעבועין". ועפ"ז י"ל עוד, שמונה כאן עוד נס - "אבעבועות" - דאפשר שיהי' שחין גם בלי אבעבועות. ויש להוסיף ע"פ מ"ש בפסוק שלאח"ז "ויהי השחין פורח באדם ובבהמה" - שגם השחין וגם האבעבועות יחד "פרחו" באדם ובבהמה.

אבל עדיין אינו מובן: א) רש"י מדגיש ספירת הנסים שמונה "(נסים הרבה) אחד . . אחד" - ומשמע דווקא שניים אלו. ב) למאי נפק"מ בפשוטם של כתובים שהיו כאן נסים הרבה. וכמו שלא מפרש בשאר המכות ריבוי הנסים שבהן.

ויש לומר שבזה רש"י רוצה לתרץ על הקושיא מדוע הוצרך משה לזרוק בכח דווקא - אם במילא זהו ענין ניסי, ובפירוט נסים אלו כוונתו לבאר אופי המכה - ועפ"ז יתבאר מדוע הוצרך לזרוק בכח.

ויובן זה בהקדם הא דמצינו במכת שחין, שהיא שונה משאר כל המכות:

א) בכל המכות שבאו ע"י פעולת משה או אהרן, הרי היתה רק פעולה קטנה מצדם ומיד היתה המכה בפועל בכל ארץ מצרים. משא"כ כאן, (שלא היתה באופן כזה שלאחרי זריקת פיח הכבשן השמימה יוכו כל אדם ובהמה בשחין, אלא) פעולת משה גרמה שילך האבק בכל ארץ מצרים, והאבק שהלך בכל ארץ מצרים (ונח "על האדם ועל הבהמה") הוא שהכה אותם בשחין. ומה טעם השינוי?

ב) לאחרי מכת שחין נאמר "ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני". ומדוע דוקא אחרי מכה זו לא היו יכולים לעמוד לפני משה?

ולכן נ"ל, שאין כוונת הכתוב רק לעמידה גשמית לבד, שלא יכלו לעמוד לפני משה כי הוכו בשחין, אלא הכוונה לעמידה רוחנית, שהאופי דמכה זו הביא לידי כך שלא מצאו ידיהם ורגליהם, כלומר, אחרי מכת כננים כשלא היו יכולים להוציא כננים אמרו "אצבע אלקים היא", אמנם כאן אחרי מכת שחין, נתבטלו לגמרי עד שלא מצאו "עמידה" לעצמם כלל.

ולכן, לאחרי מכה זו, הנה גם במכות שבאו ע"י פעולת משה ואהרן, לא השתדלו אפילו לעשות כמותם.

ויש לומר הביאור בזה:

א' ממטרות המכות, היתה כדי ש"וידעו מצרים כי אני ה'", וידיעה והכרה זו באה על ידי המכות, שגם חרטומי מצרים הוכרחו לומר ש"אצבע אלקים היא". וסדר המכות הי', דבתחילה הביא הקב"ה מכות שבהן לא הי' ניכר כ"כ גלוי שהם מאת השם, שגם החרטומים יכלו לעשות כן בלטיהם, ורק אח"כ באה מכת כננים שהחרטומים לא יכלו לעשות כן בלטיהם והוכרחו להסכים ש"אצבע אלקים היא"; אבל מ"מ, אף שהמכה היתה "אצבע אלקים", מ"מ באה בפועל באמצעות פעולת אהרן, וזה הי' החידוש של המכות שבאו אחרי', ערוב ודבר, שהן באו בלי אמצעות פעולה של משה או אהרן, אלא ישר מאת השם. ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שבהן לא נזכר בקרא כלל יחס החרטומים למכות אלו, כי בהם מעיקרא לא היתה נתינת מקום לקס"ד שזוהו מעשה כישוף של משה ואהרן, כיון שלא עשו שום פעולה כלל להביא את המכה.

זאת אומרת, דככל שממעטים פעולה טבעית מצד משה או אהרן, הרי ניכר יותר שזוהי מכה מהקב"ה.

וזהו החידוש דמכת שחין, שבה היו דבר והיפוכו: המכה באה באופן שהי' נותן מקום לטעות שבאה על ידי פעולות טבעיות, אבל לאיך, כולה הי' אך ורק מעשה נסים (שאינו לו מקום בטבע),

ושני הפכים אלו בבת אחת הם שגרמו להתבטלות החרטומים. דגם הם הוכרחו להודות שהיא "אצבע אלקים", אבל לפי תפיסתם והשגתם, ה"ז רק כשמדובר בענין שאין לכחות הטבע מבוא בהם (דאין שולטים על ברי' פחותה מכשעורה, וכ"ש לפעול דבר בלי פעולה); משא"כ במכת שחין, דגם בענינים שהם לכאורה פעולות טבעיות (שגם לחרטומים כח לעשות מעין זה), עשה הקב"ה נסים גלויים עד שלא רק שהודו ש"אצבע אלקים היא" אלא "ולא יכלו. לעמוד לפני משה".

ודבר זה מצינו במכת שחין בכל שלבי':

בתחילת הכל, היו צריכים לקחת "פיח כבשן" דוקא, שגדלה חמימותו ביותר, ובזה גופא - מלא חפנים של משה ושל אהרן (ולא הי' מספיק כמות מועטת, קומץ אחד כו'); ומשה הי' צריך לזרוק את פיח הכבשן בכח, כאילו יגיע פיח זה בכח זריקתו לכל מקום ששם צריך להיות השחין; וגם אח"כ לא נולד השחין בדרך ממילא בכל ארץ מצרים, אלא האבק עצמו הלך ונתפזר בכל ארץ מצרים - שכל פרטים אלו מורים כאילו המכה היא ע"י פעולה טבעית, כאילו האבק הוא המוליד השחין -

בה בשעה, שלאמיתתו, כל פעולות אלו לא גרמו בדרך טבעית להופעת השחין, שהרי הפיח כבר לא הי' חם, וזריקת משה (גם בכח) לא היתה יכולה להגיע "השמימה", ומה גם בכל ארץ מצרים, באופן שאין האבק בגדר פעולה טבעית כלל להביא את השחין אלא השחין הי' בריאה חדשה (מן האבק).

ועד"ז באופן פריחת השחין על האדם, שהכתוב מדגיש "לשחין פורח אבעבועות", וכפרש"י (כנ"ל באורך), דשחין הוא לשון חמימות, והפירוש ב"לשחין פורח אבעבועות" הוא, שהחמימות גרמה להצמיח אבעבועות, ונמצא, שהמכה נולדה כאילו בסדר טבעי, שבתחילה באה חמימות בבשר, ומחמימות זו צמחו אבעבועות, אף שלאמיתתו של דבר, כל מכה זו הי' אך ורק נס מאת הקב"ה, שאינו ביכולת החרטומים כלל.

ועפ"ז מובן גם הטעם שלא מנה רש"י סתם כל פרטי הנסים שהיו כאן, אלא דווקא ב' אלו - כי עיקר ההדגשה כאן אינה לריבוי הנסים בכמות, אלא לריבוי הנסים באיכות זו, דבר והיפוכו, טבע ונס בבת אחת.

וזהו שרש"י מתחיל פירושו שמשו זרק בכל כחו, והוקשה לו לרש"י מה ענין בזריקה בכל כחו כשמדובר בענין נסי, ומבאר רש"י ש"הרי נסים הרבה", ומפרט אופי הנסים, שביחד עם פעולה טבעית הי' כאן ענין נסי שלמעלה מהטבע.

ע"כ תמצית הביאור.

ו

והנה תמצית הביאור בהתוועדות אותה שבת שלשמה הו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לקו"ש זה, הד"מ - הוא:

בפרשה זו נאמר: "וזרא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב ושמי הוי' לא נודעתי להם וגו' לכן אמור לבני ישראל אני הוי' וגו'"¹¹⁶.

והנה בגילוי שם הוי' לבני ישראל היו שלושה שלבים:

(א) אצל האבות, כידוע שמצות מילה דאברהם אבינו היתה כמו המצוות שלאחרי מתן תורה [ובזה היתה ההכנה וההתחלה דמתן תורה].

(ב) במתן תורה, שאז ביטול ההפסק בין עליונים לתחתונים הי' בכל התרי"ג מצוות דכל בני"י, היינו שניכר בעולם - דלא כבאבות שהגילוי הי' במצות מילה בלבד.

(ג) לעתיד לבוא, שאז "כתיב והי' הוי' לי לאלוקים שיהי' גילוי ממקום נעלה יותר עד דשם הוי' יהי' נחשב רק כאלוקים" ויתגלה שם הוי' נעלה יותר "עיקר ענין גילוי שמו הגדול"¹¹⁷, שלכן.

והביאור בזה - ובפרטיות יותר:

מעלת עבודת בני ישראל לאחר מ"ת על עבודת האבות, היא לא רק בנוגע להמשכה למטה, אלא גם (ובעיקר) בנוגע להמשכת העצם, שהרי כיון שהעצם אינו מוגבל ומוגדר בשום דבר ומצ"ע נמשך בכל מקום - הרי שאם חסר בהמשכת העצם - הרי לא ניכר העצם.

ומזה שאצל האבות היתה ההמשכה רק במצות מילה, ולא בעולם - מוכח שחסר בהעצם. ורק במתן תורה - כשהי' המשכת הקדושה בעולם - ניכר העצם.

והנה כשם שככל שהעצם נמשך למטה, הרי ניכר העצם, כנ"ל - עד"ז הוא בגילוי העצם, כי: העדר ההגבלה דהעצם היא לא רק בהמשכה למטה, אלא גם בהתגלות למטה, שהרי העצם אינו מוכרח להיות בהעלם, אלא בוודאי יכול לבוא גם בגילוי.

וכיון שגם לאחרי מ"ת העבודה היא רק בהמשכה למטה, אבל הגילוי למטה יהי' רק לעתיד לבוא, שאז "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר כי פי הוי' דיבר" - הרי, כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה מוכח שאין זה העצם, אלא רק לעת"ל יהי'.

ע"כ תמצית הביאור.

ז

והנה כהנ"ל הוא ע"ד המבואר בלקו"ש של אותה שבת, שהרי שם נקודת היסוד בהביאור (שנמצאת בסוף השיחה (ס"ז)) היא - שהחידוש במכת שחין הוא שמחד היתה נסית לגמרי¹¹⁸ (ככל פרטי הנסים המבוארים בשיחה - כולל בחלקה הא' - בס"ג-ד), אך יחד עם זאת נעשתה מצד משה (ואהרן) בפעולות טבעיות לגמרי [שמצד חיבור ב' ניגודים אלו - דווקא אז החרטומים "לא יכלו לעמוד בפני משה" - היפך מה שהי' בשאר המכות שלאח"ז שבהן "ככל שממעטים פעולה טבעית מצד משה או אהרן, הרי ניכר יותר שזוהי מכה מהקב"ה"¹¹⁹,

וזהו ע"ד נקודת היסוד בשיחה של אותה שבת - שהעצם עצמו ניכר ומתגלה דווקא כשהוא נמשך למטה ומתגלה במטה, ועד ש"כל זמן שלא נמשך למטה, ולא נעשה הגילוי למטה, הרי זה

¹¹⁷ תו"א שמות נ, רע"ג.

¹¹⁸ ואולי יש לומר שחלק מגוף גדול הנס שבמכה זו, הוא מה שדווקא בו גם החרטומים "לא יכלו לעמוד בפני משה" - שהוא שלב עיקרי בכללות מטרת המכות - "וידעו מצרים כי אני ה'" (פרשה זו ז, ה ועוד - כמבואר בלקו"ש דלעיל ריש ס"ז (וראה גם לקו"ש וארא דאשתקד (תנש"א) ס"ב - חל"ו ע' 4-33)).

¹¹⁹ ההדגשות אינן במקור.

הוכחה שאין זה העצם" (ס"ז¹²⁰ שם), ע"ד המבואר בלקו"ש דשבת זו בהחידוש של מכת שחין לגבי שאר המכות – שהיתה גם בפעולות טבעיות, וגם ניסית.

ח

פרשת בא

תמצית המבואר בלקו"ש שהו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאותה שבת:

ברש"י¹²¹: "ועברתי: כמלך העובר ממקום למקום ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". וצריך להבין איזה קושי בפשוטו של מקרא בא רש"י ליישב? (דאין לפרש שהקושי הוא שמצד אחד נאמר "ועברתי" – "אני ולא מלאך", ומצד שני נאמר "ולא יתן המשחית", ולכן מבאר "כמלך העובר כו"ש שכשמלך עובר הוא עובר עם כל פמליא שלו. דרש"י מדגיש ענין אחר – ש"בהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין").

ויש לומר הביאור בזה: הקושי ב"ועברתי" הוא שלעיל בדברי משה לפרעה נאמר "כה אמר ה' גו' אני יוצא בתוך מצרים" – ש"אני יוצא" משמעו יציאה מיוחדת עבור הצלת בני"י, ו"מת כל בכור" יהיה בדרך ממילא. ואילו כאן, בדברי משה לישראל, נאמר "ועברתי גו' והכיתי גו'" שישנו העברה מיוחדת עבור מכת בכורות. ולכן מפרש רש"י "כמלך העובר ממקום למקום" בשביל ענין אחר, שההליכה היא עבור הצלת ישראל. ורש"י ממשיך "ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין" שמ"ועברתי" יודעים גם את אופן ההכאה שהיתה בדרך ממילא ולא הכאה מיוחדת דכל פרט.

וזה מוסיף עומק חדש ב"ופסחתי" – שכל החג נקרא ע"ש פסח, אף שלכאורה זה שפסח ה' על בתי בני"י הוא רק פרט – דגם כשכללות מכת בכורות היה בדרך העברה הנה בענין זה גופא ה' יציאה בתוך מצרים בכל המבואות כדי להציל את בני"י מהמכה, ועד להצלת איש ישראל שהי' בביתו של מצרי, שלכן נאמר "ולא יהי' נגף", אף שקס"ד "יכול ילקה כמותו".

ומזה הוראה בקירוב בני"י לאביהם שבשמים ש"דיו כעבד להיות כרבו", שכמו שהקב"ה ירד למצרים ערות הארץ כדי לקרב ביחוד אמיתי ע"י תומ"צ גם את ישראל שנמצא בבית המצרי, כך צריך לירד ממדרגתו, גם אם עי"ז יטנפו לבושי (כמובן באופן המותר על פי שולחן ערוך) כדי להציל את התינוקות שנשבו מבני ישראל, ועל ידי זה נגאלים מהגלות באופן ד"ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל".

ע"כ תמצית הביאור.

ט

והנה תמצית הביאור בהתוועדות אותה שבת שלשמה הו"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לקו"ש זה, הד"מ – הוא:

¹²⁰ להעיר מהדבר פלא שנקודת התמצית וחותרם הביאור דשני השיחות (הן הלקו"ש והן ההתוועדות) – שניהן בסעיף ז' – ובהמשך השיחה דהתוועדות (ס"י) מדבר על התקופה השלישית בנשיאות של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ – מי"א שבט תשי"א – התחלת דור השביעי.

¹²¹ יב, יב.

כתיב "בא אל פרעה"¹²², ומבואר בזהר עה"פ ש"פרעה" הוא דרגת "אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין", ויש לומר הפירוש בזה – גילוי שבא מעצמו"ה עצמו, וגילוי זה רצה הקב"ה לתת למשה רבינו.

אלא, כיון שנשמה בגוף מצ"ע לא יכול לקבל גילוי זה – לכן אמר הקב"ה "בא אל פרעה" (ולא "לך אל פרעה") – כי רק הקב"ה יכול לגרום שנשמה בגוף יקבל גילוי עצמות.

וצריך להבין הצורך בזה שמשה רבינו (נשמה בגוף) יקבל גילוי עצמות ומהות?

ויש לומר הביאור בזה:

הכוונה דגאולת מצרים היא – מתן תורה¹²³ – נתינת התורה ומצוות לבני ישראל, בשביל שיוכלו לקיים את מה ש"נתאוה הקב"ה – להיות לו ית' – דירה בתחתונים¹²⁴. והיות שזה חידוש גדול, לכן כהכנה לזה הי' "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה", שבהיותו נשמה בגוף – יקבל הגילויים מעצמו"ה, שזה נותן הכח לבני"אח"ז לפעול הכוונה ד"דירה בתחתונים".

ע"כ תמצית הביאור.

יו"ד

והנה ע"ד ענין זה מבואר לאורך כל הלקו"ש הנ"ל, שהקב"ה ירד מטה מטה רק בשביל להציל את בני ישראל מ"המשחית".

ובלשונו (ס"ו) "הקב"ה בכבודו ובעצמו, מהותו ועצמותו ית', וכלשון הכתוב "אני יוצא", אני ממש, עצמותו ומהותו ית', שלמעלה מכל סדר השתלשלות. . וזהו מ"ש "אני יוצא בתוך מצרים", שזוהי "יציאת" הקב"ה ממקומו ("הניח הקב"ה את העליונים") וירידתו "בתוך מצרים", וכ"ז כדי להציל את ישראל. "עכ"ל.

- ע"ד המבואר בהתוועדות אודות "עצמותו ומהותו ית' – שלמעלה מ(כל גדר ד)בלי גבול וגבול – מכניסה את משה לפרעה, שגם בהיותו נשמה בגוף מוגבל יוכל משה לקבל את הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" מעצמותו ית'" (לשונו בס"ד שם).

וכמו שה"ירידה" שנת' בהתוועדות ("ירידת" עצומ"ה להתלבש במשה רבינו) היתה לצורך בני"א, להכניס למ"ת שאז יתחילו העבודה דחיבור הפכים ("לו ית'", "בתחתונים") – עד"ז הירידה שנת' בלקו"ש ("ירידת עצומ"ה למצרים) היתה רק לצורך בני ישראל, להצילם מן המשחית,

- ובלשונו (בס"ה): "והנה, ע"פ הדגשה זו בפרש"י, שהכאת בכורי מצרים היתה "בהעברה אחת וברגע אחד", יש עומק חדש בכל הענין ד"ופסחתי עליכם":

אין פירוש הדברים (כפי שמשמע בשטחיות), שהקב"ה ירד ועבר בין בתי מצרים כדי להכותם, ובגלל זה נעשה עוד ענין, שהוצרך הקב"ה לפסוח על בתי ישראל, אלא שמלכתחילה, כל ירידה

¹²² ריש פרשת בא – וכ"ה שמה (רמב"ם סדר תפלות כל השנה (סוף ספר אהבה), אבודרהם סדר הפרשיות וההפטרות) – וממילא מראה שזהו כל תוכנה.

¹²³ ראה שמות ג, יב.

¹²⁴ ראה תנחומא נשא פט"ו. תניא פל"ו. ובכ"מ.

ויציאה זו בתוך מצרים לא היתה אלא בשביל הצלת ישראל, ואילו הכאת המצרים היתה דרך העברה בעלמא". עכ"ל.

וכדממשיך בביאור ענין זה (שיקידת הקב"ה היא אך ורק לצורך בני"י, ומצד גודל חביבות הקב"ה אליהם) מכאן עד סוס"ח (ס"ו מבאר זה ע"פ חסידות; ס"ז מבאר שרואים כן (חביבות הקב"ה לבני"י) גם בפרטי הנס).

ונזכה לשמוע עוד שיחות (ומאמרים) בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מיד ממש!

פרסום ראשון

ב"ה, כב' מנ"א תשכ"ב

ברוקלין

האברך מאיר שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו ממוצש"ק עם הפ"נ שיקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

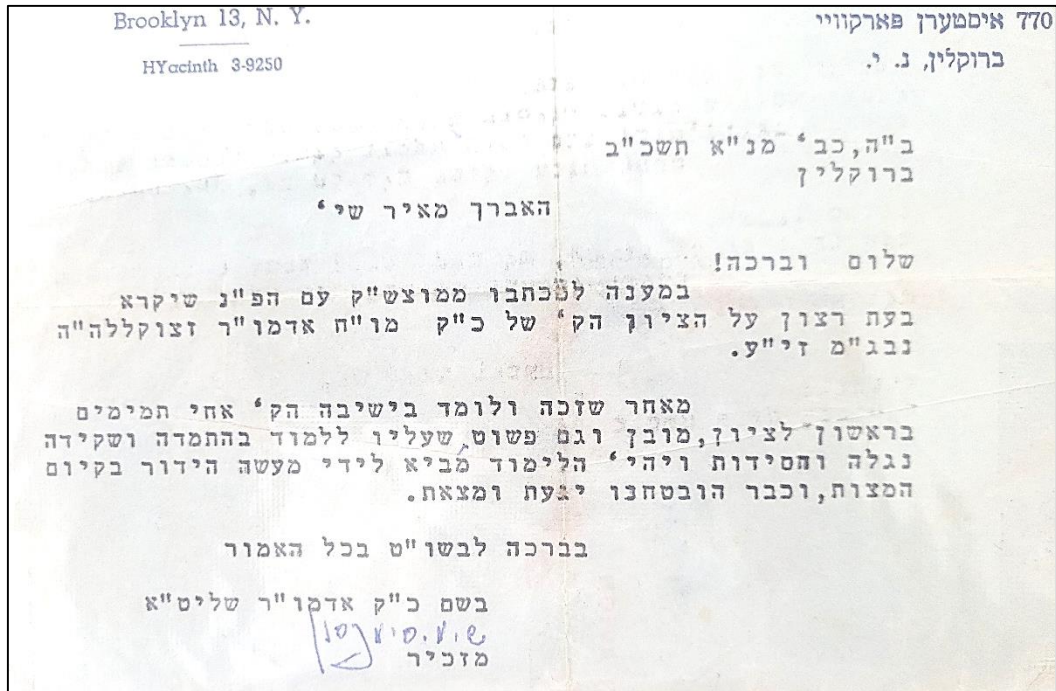
מאחר שזכה ולומד בישיבה הק' אחי תמימים בראשון לציון, מובן וגם פשוט, שעליו ללמוד בהתמדה ושקידה נגלה וחסידות ויהי' הלימוד מביא לידי מעשה הידור בקיום המצות, וכבר הובטחנו יגעת ומצאת.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

ש.מ. סימפסון

מזכיר



כפי שניתן להבחין בבירור, חתימת המזכיר "ש.מ. סימסון", נכתבה בידי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וכמנהגו בזה ריבוי פעמים.

לפנינו איגרת נוספת, שנשלחה להרב יעקב פלס ע"ה, מייסד תות"ל קרית גת (ויצוין, שמשפיענו, הגה"ח ר' חלוי"צ גינזבורג ע"ה, הי' חתנו). איגרת זו נדפסה זה מכבר, אך צילומה מופיע כאן בפרסום ראשון.

בחורף שנת תשי"ט כתב הנמען לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות רצונו "בקרית-גת . לייסד שם ישיבה . . ברוחה של ישיבת תומכי תמימים", ועל זה עוררו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "שעד עתה . . הי' . . שייך לישיבת אחי תמימים דראשון לציון, והתחייבו לגייס אמצעים לחיזוק אח"ת ברשל"צ, איך יסדרו שלא יבלבלו זל"ז" (אג"ק חי"ח אי' ו'תרצו). וראה קובץ "הישיבה של הרבי" (תות"ל רשל"צ, תשע"ח) ע' 21), שאכן זכה ושימש כעזר לאחי תמימים רשל"צ רבות, עד כדי כך שכאשר פנה לפתוח בעצמו את ישיבת תות"ל קרית גת, התאונן ראש הישיבה, הגה"ח ר' חיים שאול ברוק ע"ה, על הקושי שנוצר. ואכן, לבסוף, כעבור שנים אחדות, נפתחה הישיבה בקרית גת.

האיגרת שלפנינו נושאת את התאריך י"ב תמוז ה'תשכ"ד, ובה נוסף בגוכתי"ק של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מענה מיוחד בנוגע למינויו של הרב דוב טייכמן ע"ה בישיבה. בסופה הוסיף ג"כ ברכות בנוגע לעבודת הקודש והנמען בישיבה.

בראש המכתב הוסיף: מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ב' תמוז והקודמיו ות"ח על הבשו"ט.

יחי אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח לעולם ועד!

לזכות זירוז התגלות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מיד ממש!

לרפואת

יוסף יצחק בן ברכה

חיים בן מרים

הרב אלעזר צבי בן ברורי' שרה

חנה בת סולטנא

ברורי' שרה בת אסתר

ציפורה פיגא בת אביגיל שרה

שושנה שמעה בת אורה נדרה

לע"נ

הרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ צנמ"ס עובד ה' אמיתי

ר' אלחנן ב"ר אהרן

יעקובוביץ

לע"נ

הגאון המקובל

מוהר"ר אברהם ב"ר אברהם

מעודד

לזכות

הת' השליח דוד שי' גבאי

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי'

יהי' הבנין בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה והחסידות וחיים מאושרים בכל!

לזכות

שרה רבקה בת אורה נדרה לאויוש"ט בבריאות איתנה