

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



תורת תומכי תמימים

הערות וביאורים מאת רבני ותלמידי ישיבת
תומכי תמימים לויבאוויטש
ראשון לציון

ברבני חיים לוי יצחק

הארות וביאורים בתורת החדסידות מאת
משפיענו הרה"ח הרה"ת חיים לוי יצחק ע"ה גינזבורג

כ"ף מנחם-אב

יום החילולא של כ"ק הרה"ג והרה"ח המקובל וכו' מוהר"ר לוי יצחק ע"ה שניאורסאהן
אביו של יבדלח"ט - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

ה'תשפ"ה



יוצא לאור על ידי מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
ראשון לציון

חברי המערכת:
הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הרמתי
הת' יוסף יצחק שיחי' סייג
הת' שניאור זלמן שיחי' פוזילוב
הת' יוסף יצחק שיחי' קמל
הת' יוסף יצחק שיחי' שארף

r770r749@gmail.com
רח' טיבוביץ' 4 • ראשון לציון
נדפס בארץ הקודש ת"ו
ה'תשפ"ה • 5785



כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מעורר את שירת "יחי אדונו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד"

(ה' חשוון ה'תשנ"ג)

"צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהיה ה"שופט" ו"יועץ" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני ישראל וכל האנשים דור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת וחיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)", עד – הנבואה העיקרית – הנבואה¹²⁵ ש"לא לתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

125) לא רק בתור חכם ושופט אלא בתור נביא שזהו בוודאות - ראה מאמרי אדמו"ר הוקן הקצרים ע' שנה'שנו.

(משיחת ש"פ שופטים, ז' אלול ה'תשנ"א)

מענות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א למערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

❖ מענה על קובץ א' - ש"פ במדבר - ערב חגה"ש ❖

...שלום וברכה!

בנועם קיבלתי ספר הגדה של פסח עם העתק באידית ואנגלית ובו ליקוטי מנהגים מעמים ודינים. ולחביבותא דמילתא הנה עברתי בין הדפים כפי רשיון הזמן. ועותק בשולי הגליון איזה הערות. ושי"ת יצלחו להאיר סביבתו בנר מצווה ותורה אור ומאור שבתורה זו תורת החסידות טמה שמוכרח ביותר בדורנו זה ובמדיתינו זו, בדיני ומנהגי ישראל הכשרים.

בכבוד ובברכת הצלחה בכל הנ"ל...

...שלום וברכה!

מאשר חנני קבלת מכתבו מט"ו שבט ובנתים נתקבל ג"כ ספרו ביאור על מס' אבות בשני טופסים. והשי"ת יזכהו ויצליחו להגדיל תורה ולהאדירה מתוך הרחבת הדעת ובריאות הנכונה...

(אנ"ק חלק ח' עמ' רמ"א - רמ"ג)

❖ מענה על קובץ ב' - ש"פ נשא ❖

"... לפני ימים אחדים ביקרה אותי מרת חנה תחי' זולצברגר ומסרה לי פ"ש פרטית מכ', וכן ג' הכרכים הראשונים של "מורה נבוכים" בהוצאת כ'. ות"ח למר עבור שימת לב ותשורתו. ובטח ישלח גם את שאר הכרכים כשיופעו ותודה רבה למפרע. ובכלל אתענין לקבל לספרי' שלי שאר פרסומיו בחילוף פרסומיו שייענינו אותו, עפ"י הקטלוג הנשלח לו.

נתרשמתי ביחוד מהיגיעה שהשקיע כ' בכרכים הנ"ל בתור מהדיר."

(אנ"ק חלק י"ט עמ' רנ"ח - רנ"ט)

❖ מענה על קובץ ג' - ש"פ חקת ❖

"... (א) איך נוהגין כשניעור כל הלילה באמירת ברכת ענט"י ואלוקי נשמה - הוראה לרבים שאין אומרים וכמז"כ בס' אדמוה"ז. ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן (הוראה בחשאי - לאומרם. כן שמעתי מכ"ק מו"ח אד"ש).

(ב) אם קורין בתורה כשמתפללים בצבור אף אם כבר שמעו קרה"ת - מעולם לא שמעתי ולא ראיתי שינהגו כן. . ."

(אנ"ק חלק ג' אגרת תט)

❖ מענה על קובץ ד' - ש"פ פנחס ❖

"... ובעמדנו בר"ח מנחם אב, שכשמו כן הוא, אשר אבינו שבשמים, מנחם את כאו"א מבניו - בני בכורי ישראל ובנים אתם לה' אלקיכם - תמורת אלו העניינים שקרו במשך ימים ושבעות אלו, יהי רצון שיראה כ"ז גם לעיני בשר ודם ובטוב הנראה והנגלה, בנין תחת חורבן ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה תחת בין המצרים, ובעגלא דידן ע"י משיח צדקנו. . ."

(אנ"ק חלק י"ט אגרת ז' שעג)



פרתח דבר



בישבה והודאה להשי"ת, ובקשר עם חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, הננו להגיש לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל לומדי התורה ומחבבי, את קובץ "תורת תומכי תמימים" והוא הערות וביאורים בתורת הנגלה ותורת החסידות ובפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - אשר נכתבו על ידי רבני ותלמידי ישיבתנו הק' - ישיבת תומכי תמימים ראשון לציון בארה"ק תובב"א.

וכבר ידוע ומפורסם ענין כתיבת והו"ל של חידושי תורה לאור עולם, וביחוד בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי ארה"ק ובתבל, המעוררים את כל קהל לומדי התורה והמעיינים להוסיף גם הם חדש ובאר בה. מנהג מבורך זה, אשר כבר ונהפך למנהג של קבע ולנחלת הכלל, חודש במיוחד בדורנו זה - הדור השביעי - על ידי נשיא הדור ונביאו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר חידש את עניין כתיבת חדו"ת ופרסומם, כמבואר בדבריו הק' בכ"מ ובפרט בשיחת ה"דבר-מלכות" ש"פ לך לך תשנ"ב, אשר "לכל אחד ואחת מישראל ישנו חיוב של "לך" בלימוד התורה - "לאפשא לה", לחדש בתורה. אפילו אם יהודי למד כבר הרבה תורה, תמיד שייך להוסיף בזה, עד באופן של חידוש - שכן התורה הנה בלי גבול, "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ויתירה מזה: בהיותה חכמתו של הקדוש ברוך הוא, הרי כל ענין בתורה בעצמו נותן את הכח "להוליד" עוד ענינים חדשים, עד אין סוף".

לבד ענינם הנעלה של פרסום החדו"ת, הן בהוספת החיות והתענוג בלימוד התורה בין כתלי הישיבה והן בהעלאת ישיבות "תומכי תמימים" על נס עולם התורה בפירותיהן המשובחים והנאים כקובץ מכובד זה, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר על ידי כך מזרזים ומקרבים את קיום היעוד - "תורה חדשה מאיתי תצא" בהתגלותו השלימה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש.

בראש הקובץ בא שער דבר מלכות, ובו שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מש"פ מטות-מסעי ה'תש"א, הקשורה לזמננו אנו, ושופכת

אור חדש על תקופת "שלושת השבועות".

לאחמ"כ בא שער "כתבי ר' חיים לוי יצחק" המכיל בתוכו הארות, ביאורים ומערכות שכתב משפיע הישיבה הרה"ח הרה"ת ר' חיים לוי יצחק ע"ה גינזבורג במשך עשירות בשנים בקובצי תורה, ומחולקים לפי נושאים בתוספת הקדמות וביאורים.

בהמשך, לזה באו עיונים, חידושים וביאורים מאת תלמידי ישיבתנו הק' ורבניה וכו' ונחלקו לז' שערים:

א. שער 'אוצרות' – תורתו של משיח, בסוגיות במסכת בבא בתרא וכתובות, שנערך תמידין כסדרן ע"י הגה"ח ראש הישיבה הרב שמעון ויצהנדרלר שליט"א.

ב. שער עיונא – המכיל בתוכו ההערות על המסכתות שנלמדו בישיבה במשך השנים ה'תשפ"ד – ה'תשפ"ה:

בשנת ה'תשפ"ד נלמדה בישיבתנו, כמו בכל שאר ישיבות תות"ל, מסכת בבא בתרא. בהתאם לזאת באים כאן, בקובץ זה פלפולים וביאורים על הסוגיות הנלמדות ובדברי המפרשים, כמו"כ גם עיון וביאור בדבריהם של רבני הישיבה שיחיו שנאמרו בשיעורים, ובפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהקשר למס' ב"ב כגון בדיני 'היזק ראי' חזקה' ועוד.

וכדבריו הק' ב"דבר מלכות" ש"פ משפטים ה'תשנ"ב¹ "שבמסכת בבא בתרא (סיום וגמר הגלות) מרומזת גם הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

ובהמשך לזה, באו פלפולים וביאורים במסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל – מסכת כתובות. כמו"כ גם עיון וביאור בדבריהם של רבני הישיבה שיחיו שנאמרו בשיעורים, ובפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהקשר למס' כתובות כגון בדיני 'אין אדם מע"ר' דיני 'עדות' ועוד.

ג. שער חסידות – ובו ביאורים בפנימיות התורה, שעי"ז "אתי מר דא מלכא משיחא"².

ד. שער גאולה ומשיח – חלק מיוחד ונפלא זה הקונה ברכה לעצמו בו נכתבו ונתבארו על ידי התמימים תלמידי הישיבה נושאים רבים בסוגיות בגאולה וימות המשיח, כפי שיחזו עיני הקורא.

לימוד זה של עניני גאולה ומשיח מציב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כ"הדרך ישרה הקלה והמהירה ביותר³ להבאת הגאולה האמיתית והשלימה ותיכף ומיד ממש

(1) סעיף ח'.

(2) כתר שם טוב בתחילתו. ובעוד ריבוי מקומות.

(3) שיחת ש"פ תז"מ ה'תש"א

ועל ידו ובעזרתו ניתן "לחיות עם הזמן דימות המשיח", אשר כפי שכבר בישר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר זהו זמננו זה, ובלשון קודשו בשיחת מוצאי י"ט-כ' כסלו ה'תשנ"ב ב"יחידות כללית": "ימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק לפקוח העינים ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות".

ה. שער תורתו של משיח - ובו עיונים וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - 'תורתו של משיח', ובהמכתב הידוע⁴ "השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים... ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד את המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות וכו'" ובפרט שהלימוד בתורתו הק' מהווה הכנה וטעימה מתורתו של משיח "תורה חדשה מאיתי תצא".

ו. שער הלכה - ובו עיונים וביאורים בעניני, אולם בכל הנוגע למעשה בפועל יש להתייעץ עם רב מורה הוראה.

ז. שער "חלקנו בתורתך" - ובו עיונים מ'פרי ביכוריהם' של תלמידי הת' דש"א על ג' נושאים, ע"פ הסבריו של הרב חיים שיחי' טל, בדרך הלימוד הנכונה המשלבת את תורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עם הסוגיות הנלמדות תמידים כסדרן בישיבה ובשנה זו - מסכת כתובות.

ובטוחים אנו אשר קובץ זה יהיה לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ויהווה את פעולת ה"מכה-בפטיש" ל"מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות" ואשר עי"ז נזכה כבר לקבל את פני כ"ק אדמו"ר שליט"א משיח צדקנו בפועל ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

מערכת הערות התמימים ואנ"ש
שע"י ישיבת תות"ל ראשון לציון

ימות המשיח, כ"ף מנחםסאב (יום ההילולא של כ"ק הרה"ג והרה"ח המקובל מוהר"ר ר' לוי יצחק ע"ה אביו של יבדלח"ט - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח) ה'תשפ"ה (ה' תהא שנת פלאות המשיח), ייחי המלך" שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.



תוכן עניינים

דבר מלכות.....13

ברבי ר' חיים לוי יצחק

פתח דבר.....28

במקום הקדמה - "כך ולא אחרת".....30

פתיחה.....31

..... פרק א'

העולם - מציאותו הוא אלוקות.....39

'סדר החשת לשלות' ו'למעלה מסדר החשת לשלות'.....47

גדר וציור.....51

..... פרק ב'

"נמנע הנמנעות אינו מוכרח בשום דבר".....54

"העצמות נמצא בכמה מקומות".....66

..... פרק ג'

ענין הגלות - בלתי מובן כלל.....68

..... פרק ד'

דרגות באחדות ה' - לקו"א ושעחיו"א.....74

..... פרק ה'

ג' דרגות בהפיכת החושך לאור.....78

דירה בתחתונים.....84

שער אוצרות 'תורתו של משיח'

מבוא - "אוצרות תורתו של משיח".....92
 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'.....94
 גדררי אונס.....98
 "אדם קרוב אצל עצמו".....105

שער נגלה

ביאור הברייתא מחיצת הכרם
 ותוד"ה מחיצת הכרם שנפרצה.....112
 רישומי דברים בענין "כלל ופרט וכלל"
 בסוגיה דרמי בר חמא (כתובות יח, ב).....117
 גדרו ומחותו של שטר.....123
 הסבר בדא"פ בתוס' ד"ה וחייב באחריותו.....129
 חקר ועיון במחלוקת הגמ' בגדר 'מחיצה'.....131
 גדרם ומחותם של דיני בעלות.....133
 ביאור החיזוק הפנימי שעל ידי ראייה.....137
 שיטת אדמו"ר חזקן וחגר"א ביסוד דין חיזוק
 ראייה - אם הוא "ממונא" או "איסורא".....140
 ביטול איסור בחיתר ב"מינו" ו"שאינו במינו".....151
 יסודי הלימוד של 'חזקת ג' שנים' בקרקעות
 משורר המועד בשיטת הקצוה"ח.....154
 תבחרה בסברות האחרונים ב'מינו'.....157
 חזקה - גורמת או מגלה.....160
 חוץ מבית רובע להרמב"ם ולחראב"ד.....164
 שיטת רבי ישמעאל - גדר ג' חדשים כשנה.....166

טעם אי אמירת "אין אדם משים עצמו רשע"

- בדין "הפה שאסר".....169
- חזקה ומחילה בהזיק ראייה.....171
- חזק ראייה – 'צניעות' או 'רכילות'
- ביאור בדברי הרמב"ן ובשיחות קודש.....174
- גדרי 'הפה שאסר' הוא הפה שחתיר'.....176
- גדר פסול 'קירבה' של עדים לערב וללוות.....180
- אומדנא – בירור העובדות, אומדן דעת המתדיינים ושורש
כוח הדיין – עיון בסוגיית 'שור שחיה רועה ונמצא שור הרג
בצידו'.....183
- החילוק בין 'גרמא' ל'גרמי'.....186

שער חסידות

- פתיחה: יסוד של 'נלה', 'חסידות' ו'דא"ח'.....190
- בירורים בג' קליפות יצחק או יעקב?.....198

שער גאולה ומשיח

- מצוות בטלות לעת"ל בפנימיות הענינים.....204
- בירור ג' קליפות הטמאות בזמנינו.....208
- קבלת מלכות המשיח – תפילה להתגלותו.....210
- "נחרג בעוונות" מעת פסיקת הבית דין.....213
- חיים נצחיים בלי הפסק בינתיים.....215
- כניסת איש ישראל לקודש הקדשים.....218
- הוספה – חיים נצחיים ללא הפסק כלל – פתיחה.....223
- פרק א': 'דומין ללבנה ומונין ללבנה'.....229
- פרק ב': משיח בן דוד וחיים נצחיים.....234

שער תורתו של משיח

- פתיחה: סברות רוחניות בתורתו של משיח.....238

250.....	אופן הברורים ונתינת חכמה במצרים
253.....	דיוקים בטעם בכיתו של ריב"ז (גליון)
254.....	'טבע' ו'נס' בקול הנבואה – ע"פ לקו"ש
257.....	גרמי – מעשיו ממש

שער הלכה

262.....	שאלות ותשובות בעניני מלחמה
266.....	ביאור ענין אמירת "ויתן לך" בלחש במוצ"ש חוד"מ
270.....	טעם איסור אכילת מצה בערב פסח

שער חלקנו בתורתך

274.....	פתח דבר
שער המסירות נפש	
275.....	מובא
276.....	דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
278.....	הוספות ללקו"ש חלק י"ז
282.....	כ"ק האדמו"ר ממונקאטש
	לבאר דבריו בענין חובת המסירות נפש
283.....	על ביאת משיח צדקנו
285.....	מצוות פיקוח נפש
288.....	גדר התר במסירות נפש
293.....	חיתר מעשה עבירה באונס
297.....	חיוב המסירות נפש
301.....	חיתר עבירה באונס
306.....	מדות מצוות מסירות נפש
שער הספק	
311.....	מבוא
313.....	עיונים בשיחות קודש בגדר ספק מן התורה

- שיחה לפרשת שמיני (לקו"ש ח"ז שיחה ב')..... 316
- מקור דעת רש"י שספיקא דאורייתא
לחומרא מן התורה..... 326
- המקורות בשיחה לדעתו של רש"י..... 331
- "אי אפשר לצמצם" ו"ספיקא דאורייתא" לדעת רש"י..... 335
- בעניין תקנת המשנה, והאם ניתן לומר
אי אפשרי בתקנת חכמים לגבי בתי דינים..... 337
- שער שביתה
מבוא..... 340
- שיחה לפרשת בחוקותי (לקו"ש ח"ז שיחה א')..... 342
- מלאכה במעשה ומחשבה..... 353
- שיטת ר' יהודה בדבר שאינו
מתכוין כשהוא מקלקל..... 359
- חקדשות..... 364

דבר
מלכות



משיחות ש"פ מטות-מסעי, ב' מנחם-אב ה'תנש"א

שבתשעת הימים - דלכאורה, הזמן דג' השבועות ובפרט ט' הימים (חורבן וגלות) קשור עם מעמד ומצב של "חלישות" בקדושה, היפך בתכלית ד"חזק חזק ונתחזק?"

לכאורה יש לומר שהיא הנותנת: כיון שזמן זה קשור עם מעמד ומצב של "חלישות", מודגש יותר הצורך וההכרח בהחיוזק ד"חזק חזק ונתחזק". אבל, יותר נראה לומר שהחיוזק עצמו קשור עם תוכנו של הזמן (ולא שהחיוזק הוא היפך תוכנו של הזמן, והזמן מדגיש הצורך בהפכו), וכמודגש בשמו של יום השבת (שהשם מורה על תוכן ומהות הדבר) שנקרא "שבת חזק", היינו, (שהתוכן ד)שבת זה (בג' השבועות, ובשנה זו גם בט' הימים) הוא החיוזק ("חזק חזק ונתחזק") ד"מעשינו ועבודתינו" בקיום התומ"צ (תוכן ד' הספרים).

ב. ויובן בהקדם הביאור בהקשר והשייכות ד"חזק חזק ונתחזק" לתוכן הפרשה שבה מסיימים הספר - פרשת מטות-מסעי, שבזה נכלל (בפרטיות) ה"חזק" ד"מטות", ה"חזק" ד"מסעי", וה"חזק" שבחיבור ד"מטות-מסעי" יחד:

ענין החוזה (והתוקף), "חזק", ובפרט ג"פ חזק ("חזק חזק ונתחזק") - שייד (לכאורה) ל"מטות", כי, "מטה" מורה על

א. מהענינים המיוחדים דיום הש"ק זה - שבו מסיימים ספר במדבר, ספר רביעי שבתורה, שסיומו מהוה גם סיום כל התורה (ד' הספרים, שהרי ספר החמישי הוא "משנה תורה"², שחוזר וכולל ד' הספרים שלפניו), ולאח"ז מכריזים (בקול רם ובשמחה) "חזק חזק ונתחזק"³, שמורה על החוזק (תוקף) דבנ"י בכל עניני התורה, ועד שהחוזק גופא הוא ג"פ ("חזק חזק ונתחזק")⁴, שיש בו העילוי והשלימות ד"בתלת זימני הוי" חזקה"⁵.

וצריך להבין הקשר והשייכות דסיום ספר רביעי שבתורה לתוכנו של הזמן - שלעולם מסיימים ספר רביעי בשבתות שבג' השבועות דבין המצרים, ובכמה שנים (כבשנה זו) בשבת (הראשון)

(1) וכפשטות הכתוב דסיום הספר: "אלה המצוות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה אל בני ישראל בערבות מואב על ירדן ירחו", שאז נשלמו כל עניני מצוות התורה, גם אלה שנאמרו בתחלת ובמשך הארבעים שנה.

(2) מגילה לא, ב. זח"ג רסא, א. ועוד.

(3) ראה שו"ע או"ח סו"ס קלט ובנ"כ. הנסמן בלק"ש חכ"ה ע' 474.

(4) ולהעיר, שמקור המנהג הוא מזה ש"כססים יהושע אמר לו הקב"ה חזק ואמץ, מכאן למסיים את התורה שאומרים לו חזק" (נסמן בלק"ש שם), והחידוש הוא - שאף שבכתוב נאמר ענין החוזק ב"פ, "חזק ואמץ", מ"מ, נוסף בזה גם פעם שלישית ע"י "מנהג ישראל", שנוסף לכך ש"תורה היא", יש בו מעלה יתירה לגבי תושב"כ ותושב"ע"פ (ראה לקו"ת דרושי סוכות פ, ג. ובכ"מ).

(5) ב"מ קו, ריש ע"ב. וש"נ.

(6) ע"ד המבואר בנוגע לתוכן הפרשה, ש"פרשיות... מטות מסעי הם תמיד בשבתות שבין המצרים" (של"ה חלק תושב"כ ריש פרשתנו (שסו), א ואילך). וראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 378 ואילך. (ועוד).

(7) כלומר: נוסף על פרשת מסעי שבסיום הספר ממש, גם פרשת מטות, שבכמה שנים (כבשנה זו) מחברים אותה ביחד עם פרשת מסעי להיות פרשת אחת, כמודגש במנין הקרואים - ז' קרואים (ולא י"ד), ולא עוד אלא שהקראו הרביעי מחבר ב' הפרשיות בברכה לפני סיום הקריאה בפ' מטות ובברכה לאחר התחלת הקריאה בפ' מסעי (ראה לקו"ש שם ע' 380. וש"נ).

ובחזק ותוקף שבמספר שלש (במעמד ומצב של ניגוד) ישנם ב' אופנים: (א) מצד העליון, היינו, חזק ותוקף המשכת אור הקדושה (המשכה מלמעלה למטה) בכל מקום, גם במקום שיש ניגוד, מצד גודל מעלת האור שהוא בלי גבול, (ב) מצד התחתון, שהעבודה דהעלאת התחתון (העלאה מלמטה למעלה) היא באופן של חזק ותוקף, לבטל המנגד, ויתירה מזה, להפכו לקדושה.

וב' אופנים אלו מרומזים בה, "חזק" דפרשת מטות-מסעי:

"ה, חזק" דפרשת מטות הוא החזק והתוקף שמצד העליון - "וידבר משה אל ראשי המטות גו' זה הדבר אשר צוה ה'" - החזק והתוקף דהמשכת ציווי ה' גם במקום שיש ניגוד;

וה, "חזק" דפרשת מסעי הוא החזק והתוקף שמצד התחתון - "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים גו'" - החזק והתוקף שבעבודת בני בבירור והעלאת התחתון, שלמרות השינויים וחילוקי הדרגות שבפרטי המסעות ב, "מדבר" (תחתון) לפי-ערך מעמדו ומצבו של התחתון (מצד המנגד), נמצאים תמיד בתנועה של הליכה ונסיעה ממזרחים (המיצרים וגבולים דהתחתון) לארץ ישראל (המרחב דקדושה)¹⁵.

ועפ"ז יש לבאר השייכות ד, "חזק" ל, "מסעי" דקא - כיון שהחזק והתוקף במקום שיש ניגוד מודגש יותר בבירור התחתון (מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים), שלא זו בלבד שהחזק

חזק ותוקף בל ישונה, בדוגמת ה, "מטה" כפשוטו שהוא חזק וקשה, ועד ש, "מטה" הוא, "לשון ממשלה ושררה"⁸, כלשון הכתוב, "מטות עוז אל שבטי מושלים".

משא"כ, "מסעי", שענינו הליכה ונסיעה (ו, "ויסע גו' הלך ונסוע"¹⁰) ממקום למקום, שאינו עומד על מקומו, אלא הולך ונסוע למקום אחר (ועד להליכה ונסיעה אמיתית שהיא באופן שנעקר לגמרי ממקומו הקודם למקום שבאין ערוך¹¹) - ה"ז להיפך (לכאורה) מענין החזק והתוקף ("חזק") באופן בל ישונה.

ומזה שההכרזה ד, "חזק חזק ונתחזק" היא לעולם (גם כשמטות-מסעי מחוברין) בסיומה של פרשת מסעי דקא, משמע, שהתוכן ד, "חזק חזק ונתחזק" שייך בעיקר לפרשת מסעי (אלא בכמה שנים מצרפים גם פרשת מטות).

ג. ויש לומר הביאור בזה:

"חזקה" שהיא במספר שלש (בתלת זימני הוי חזקה), ובפרט חזקה משולשת ("חזק חזק ונתחזק") - מדגישה החזק והתוקף גם במקום שיש מנגד, כידוע¹² שמספר אחד מורה על מעמד ומצב שיש מלכתחילה רק טוב וקדושה¹³, מספר שנים מורה על (התחלקות ו) מחלוקת¹⁴ בגלל מציאותו של המנגד, ומספר שלש מורה על החזק והתוקף דקדושה גם במעמד ומצב של ניגוד.

(8) לקו"ת פרשתנו פג, ב.

(9) יחזקאל יט, יא.

(10) לך לך יב, ט.

(11) ראה לקו"ת חכ"ג ס"ע 225 ואילך, וש"נ.

(12) ראה לקו"ת חכ"א ע' 111, וש"נ.

(13) ובלשון חז"ל - "יום אחד . . הקב"ה יחיד בעולמו" (בראשית א, ה ובפרש"י).

(14) ולכן לא נאמר, "כי טוב" ביום שני דמע"ב

- לפי שנבראת בו מחלוקת (ב"ר פ"ד, ו).

(15) ועד שגם המסעות שנקראו ע"ש הענינים הבלתי-רצויים שאירעו בהם נכללים ב, "מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים", וארבה, בהם מודגש יותר הענין דיציאה ודאתהפכא חשוכא לנהורא.

ושנים, נרגשת בו גם השייכות אליהם. כלומר, אף שמחבר האחד (העליון, שענינו המשכה מלמעלה למטה) עם השנים (התחתון, שענינו העלאה מלמטה למעלה), מ"מ, נרגש בו חיבור של ב' קוין (עליון ותחתון, המשכה והעלאה).

ולכן, השלימות האמיתית דחוק ותוקף (מצד העליון ומצד התחתון גם יחד) היא ב"רביעי" - דרגא מיוחדת בפני עצמה שאינה בהמשך לאחד ושנים, שבה מודגשת שלימות ההתיישובות, כמו כסא של ארבע רגלים שהוא באופן של התיישובות יותר מכסא של שלש רגלים, שמורה על החוזק והתוקף (ביטול המנגד) באופן קבוע ונצחי (כלי גבול).

ויש לומר, שענין זה מודגש עוד יותר בהשייכות דרביעי לחמישי¹⁷ - שבשבת פרשת מטות-מסעי (סיום ספר רביעי שבתורה) מתחילין לקרוא (במנחה) ספר חמישי שבתורה, והוספה יתירה בשנה זו, שסיום ספר רביעי שבתורה הוא בחודש מנחם-אב (דלא כבכמה שנים שקורין מטו"מ בשבת מברכים מנ"א בסיומו של חודש תמוז), חודש החמישי - כידוע ש"חמישי" היא דרגא הכי נעלית שלמעלה ממדידה והגבלה ולמעלה מסדר השתלשלות, "החמישית לפרעה"¹⁸, ד"אתפריעו ואתגליין מיני" כל נהורין¹⁹, ובכח זה דוקא נעשה חיבור ב' הקוין המשכה והעלאה (תוכן החיבור דמטות-מסעי, וה"חזקה" הקשורה עם מספר שלש ע"י החיבור דאחד ושנים)

והתוקף (הבלי-גבולי) דאור הקדושה נמשך ומאיר בכל מקום מבלי להתחשב במציאות המנגד, אלא עוד זאת, שישנה ההתעסקות עם המנגד לבטלו מכל וכל, ועד - להפכו לקדושה.

והשלימות האמיתית ד"חזק" היא בהחיבור דמטות-מסעי גם יחד:

החזק ד"מטות" - יש בו מעלת אור הקדושה שלמעלה מהגבלה, אבל, כיון שחזק זה הוא מצד העליון, ואינו שייך למציאותו של התחתון, המנגד (ואדרבה - לא מתחשבים בו).

החזק ד"מסעי" - יש בו המעלה דביטול (ועד להפיכת) המנגד, אבל, להיותו מצד התחתון שאין בו התוקף הבלתי-מוגבל דהעליון, ה"ה במדידה והגבלה, ושייך בו שינוי והפסק.

ולכן, השלימות האמיתית ד"חזק" היא בחיבור מטות-מסעי גם יחד²⁰ - שישנם ב' המעלות: חזק ותוקף המשכת האור שלמעלה מהגבלה, והחזק והתוקף שבביטול (והפיכת) המנגד ע"י העלאת התחתון. ושניהם יחד - שביטול המנגד (ע"י העלאת התחתון) הוא באופן קבוע ונצחי.

ד. ויש להוסיף, שהחיבור דמטות-מסעי הוא ברביעי דוקא (שקורין לרביעי סיום פרשת מטות והתחלת פרשת מסעי), ועי"ז נעשית השלימות ד"חזק" שבפרשת מטות-מסעי (כשהן מחוברין) בסיומו של ספר רביעי שבתורה:

אע"פ שמספר שלש מורה על החוזק ("חזקה") והתוקף גם במצב של ניגוד (כנ"ל ס"ג), מ"מ, להיותו בהמשך לאחד

17 משא"כ רביעי מצ"ע ששייך לשלישי - כמובן ממאורו"ל (שבת קד, א), "גימ"ל דל"ת, גמול דלים", היינו, שגימ"ל הוא דרגת המשפיע (המשכה מלמעלה למטה), ודל"ת הוא דרגת המקבל (העלאה מלמטה למעלה).

18 (העלאה מלמטה למעלה).
19 ל' הכתוב - ויגש מז, כד.

20 חז"א ר"י, א.

16 ויש לומר, שמה נמשך כח גם להשנים שמטות ומסעי הם בפ"ע, שגם בהם תהי' העבודה באופן של חזק ותוקף דמטות-מסעי גם יחד.

בתכלית השלימות²⁰.

ה. עפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות ד"חזק חזק ונתחזק" על ספר רביעי שמסיימים בשבת פרשת מטות מסעי - לתוכן הזמן דג' השבועות (ובשנה זו - בט' הימים):

ובהקדמה - שהכוונה והתכלית דהחורבן והגלות (התוכן דבין המצרים), היא, על מנת לבוא להמעלה והשלימות דבנין ביהמ"ק העתיד וגאולה העתידה²¹, מעלה ושלימות שמודגשת בענין ה"חזקה" - ביהמ"ק השלישי וגאולה השלישית.

וההסברה בזה:

מעלתו של ביהמ"ק העתיד, "מקדש

אדני כוננו ידיך"²² ("בשתי ידיים . . כשה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא, שכל המלוכה שלו"²³), נאמרה כבר בשירת הים, בנוגע לבנין ביהמ"ק שהיו צריכים לבנות בהכניסה לארץ תיכף ומיד, כמארז"ל²⁴, "אילו זכו ישראל כיון שעלו פרסות רגליהם מן הים היו נכנסים לארץ", ואז היתה הכניסה לארץ (ע"י משה) באופן של גאולה נצחית שאין אחרי גלות²⁵, ובנין ביהמ"ק נצחי (שאינן אחריו חורבן).

ויש לומר, שכיון שכל עניני התורה הם אמיתיים ונצחיים, כולל גם הענינים שהובאו בתור קס"ד²⁶, כבנדוד, "אילו זכו כו'", ישנו גם עתה (לאחרי החורבן והגלות) הענין דגאולה נצחית וביהמ"ק נצחי באופן של חזק וחזק ותוקף, אלא, שהחזק והתוקף שלהם הוא מצד העליון בלבד, ולכן בעולמו של התחתון (יכול להיות) וישנו מצב של חורבן וגלות.

ולאידך, לא מספיק החזק והתוקף בגאולה ובנין ביהמ"ק מצד התחתון בלבד, דכיון שהתחתון הוא מדוד ומוגבל, הרי, החזק והתוקף שבו הוא במדידה והגבלה, ולא באופן נצחי.

ולכן, יש צורך בחיבור ב' המעלות - חזק ותוקף דהגאולה ובנין ביהמ"ק מצד העליון ומצד התחתון גם יחד, שאז נעשית גאולה נצחית וביהמ"ק נצחי.

ו. וזהו החילוק שבין ב' ביהמ"ק -

(22) בשלח טו, יז.

(23) פרש"י עה"פ.

(24) ספרי דברים א, ב.

(25) ראה מגלה עמוקות אופן קפה. הנסמן

בלקו"ש ח"ט ע' 346.

(26) ויתירה מזה - אפילו ענינים שהתורה עצמה אומרת ש"בדואת היא" (ראה לקוטי לוי"צ אג"ק ע' רסו).

(20) ויש לומר, שענין זה מרומז בהתחלת הספר - "אלה הדברים" - שקאי על "הדברים אשר דבר משה", דברי התורה*, שענינה המשכה מלמעלה למטה, ורומז גם על בירור העולם באופן של העלאה מלמטה למעלה, כמובן מדרו"ל (עה"פ "אלה הדברים" שפרשת ויקהל), "דברים הדברים אלה הדברים, אלו ל"ט מלאכות" (שבת ע, א). ונעוץ תחלתן בסופן (סיום ספר חמישי, וכל חמשה חומשי תורה) - "לעיני כל ישראל", "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם . . יישר כח ששברת" (פרש"י עה"פ) - שע"ז נוסף על מעלת לוחות ראשונות, עבודת הצדיקים באופן של המשכה מלמעלה למטה, גם מעלת לוחות שניות, עבודת הבעלי תשובה באופן של העלאה מלמטה למעלה.

(21) וכמרומז בלשון חז"ל "עלה ארי" כו' והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא ארי" כו' ויבנה אריאל" (יל"ש ירמי' בתחלתו (רמז רנט)).

(*) ובתורה גופא - "משנה תורה", ש"משה מפי עצמו אמר", ו"ברוך הקודש" (מגילה לא, ב ובתוס'), חיבור דמלמטלמ"ע עם מלמעלמ"ט.

(**) וכולל גם מלאכת הארבעים (ארבעים מלאכות חסר אחת) השייכת לשבת, מלאכת שמים, היינו, שגם בירור העולם (מלמטלמ"ע) קשור עם העבודה בעניני קדושה (מלמעלמ"ט).

בית ראשון ובית שני (גאולה ראשונה ושני) לביהמ"ק השלישי (גאולה שלישית)²⁷:

בית ראשון (מספר אחד) שנבנה ע"י שלמה, שנאמר בו²⁸, "וישב שלמה על כסא ה'", "ה' עיקר ענינו מצד העליון, באופן של המשכה למעלה למטה (עבודת הצדיקים), וכיון שלא ה' קשור כ"כ עם (ומצד) מציאות התחתון, ה' בו חורבן והפסק.

בית שני (מספר שנים) שנבנה ע"י עולי בבל בימי עזרא - ה' עיקר ענינו מצד התחתון, באופן של העלאה למטה למעלה (עבודת התשובה), ולכן היתה לו שייכות גדולה יותר לעולם (תחתון), שה' גדול מבית ראשון (כמ"ש²⁹ "גדול יה' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון") בבנין ובשנים³⁰, אבל לאידך, להיותו מצד התחתון שהוא במדידה והגבלה, ה' גם בו חורבן והפסק, ואדרבה, במשך זמן ארוך יותר מהחורבן והפסק דבית ראשון, ונוסף לזה, גם בזמן קיומו לא היתה בו המעלה והשלימות דבית ראשון (מצד העליון), שחסרו בו ה' דברים³¹.

והחיידוש דבית שלישי בגאולה השלישית (מספר שלש) הוא בהחיבור והאחדות דהעליון והתחתון גם יחד, שלכן יה' באופן של חוזק ותוקף בתכלית השלימות, גאולה נצחית ("שיר חדש", לשון זכר, גאולה שאין אחרי גלות³²), ובהימ"ק נצחי.

ויש לומר, שמעלת החוזק והתוקף דביהמ"ק השלישי וגאולה השלישית (מצד החיבור והאחדות דהעליון והתחתון) מודגשת יותר בכך שהגאולה העתידה נקראת לפעמים בשם גאולה רביעית (ולפעמים גם בשם גאולה חמישית)³³ - דרגא מיוחדת בפני עצמה, שכיון שאינה בהמשך לאחד ושנים (עליון ותחתון), מודגש שהיא למעלה מהגדרים דעליון ותחתון, ולכן נעשה על ידה החיבור דעליון ותחתון (כנ"ל ס"ד).

ז. וענין זה מודגש ב"שבת חזק" דספר רביעי שבימי בין המצרים:

בהכרזה "חזק חזק ונתחזק" (חזקה משולשת) שבשבת פרשת מטות-מסעי, מרומזת החזקה דביהמ"ק השלישי וגאולה השלישית, שבאה לאחרי (וע"י החיבור דבית ראשון ובית שני (לאחרי ההפסק דחורבנם בימי בין המצרים), ע"י חיבור ב' המעלות דשניהם (בית ראשון ובית שני), עליון ותחתון, המשכה והעלאה - כמרמז בתוכן החיבור דמטות-מסעי.

והחיבור זה הוא ברביעי, ועוד וג"ז עיקר, שע"ז מסיימים ספר רביעי (ותיכף לאח"ז, בזמן המנחה, מתחילים ספר חמישי) - שמורה על דרגא בפ"ע שלמעלה לגמרי מהגדרים דעליון ותחתון, שעל ידה נעשה החיבור דעליון ותחתון בביהמ"ק העתיד וגאולה העתידה.

ויש לומר, שפרטי המספרים השייכים

33) להעיר, שבכמה מדרשי חז"ל נמנית גלות מצרים בין ד' הגלויות, ובכמה מדרשי חז"ל נימנו ד' גלויות חוץ מגלות מצרים (ראה לקו"ש חט"ו ע' 91. וש"נ), ובוה תלוי מנינה של הגאולה העתידה - גאולה רביעית או גאולה חמישית. ולהעיר מהרמז דארבע לשונות של גאולה - גאולה רביעית (ד' כוסות) ולשון חמישי של גאולה - גאולה חמישית (כוסו של אליהו).

27) בהבא לקמן - ראה לקו"ת פרשתנו (מטות) פג, ג. אוה"ת שם ריש ע' א'שכת. וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 26 ואילך.

28) דה"א כט, כג.

29) חגי ב, ט.

30) ב"ב ג, סע"א ואילך.

31) יומא כא, ב.

32) מכילתא בשלח טו, א. ועוד.

דוגמתו בכל התורה כולה (אצל משה רבינו, אצל מרים אחותם, אצל ג' האבות וכו').

ומסתבר לומר, שבתוכנו של יום זה ("בחודש החמישי באחד לחודש") מרומז כללות עבודתו של אהרן הכהן, שלכן, נעשה בו ביום גמר ושלמות עבודתו, ש"כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו . . מתגלה ומאיר . . מלמעלה למטה . . ופועל ישועות בקרב הארץ"³⁹, כדלקמן.

ט. ענינו המיוחד של אהרן הכהן למדים מיום הסתלקותו, גמר ושלמות עבודתו:

כתיב⁴⁰ "ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלושים יום כל בית ישראל"⁴¹, "האנשים והנשים, לפי שהי' אהרן רודף שלום ומטיל אהבה כו"⁴², ובלשון המשנה⁴³ "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

ובהמשך לזה נאמר "וישמע הכנעני גו'", "שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד"⁴⁴, ועד"ז בפרשתנו, שבהמשך למיתת אהרן נאמר "וישמע הכנעני גו'", "ללמדך שמיתת אהרן היא השמועה שנסתלקו ענני כבוד"⁴⁵.

ובביאור הקשר והשייכות דב' הענינים המודגשים במיתת אהרן, גמר ושלמות עבודתו (רודף שלום וענני הכבוד) – יש לומר:

לביהמ"ק העתיד וגאולה העתידה מרומזים גם בהזמן שבו קורין פרשת מטות-מסעי ומכריזים "חזק חזק ונתחזק" על ספר רביעי: בג' השבועות – מרומזת המעלה דביהמ"ק השלישי וגאולה השלישית, בחודש הרביעי (בשנים שקורין פרשת מטו"מ בסיומו של חודש תמוז³⁴) – גאולה הרביעית, ובחודש החמישי (כבשנה זו, שקורין פרשת מטו"מ בחודש החמישי³⁵) – גאולה החמישית.

וזהו גם החיזוק על כל עניני התומ"צ (כנ"ל ס"א), ובמיוחד בנוגע ל"מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות"³⁶ (לאחרי החורבן והגלות דבין המצרים) – כיון שעיי"ז באים להתחזק והתוקף דגאולה האמיתית והשלימה, גאולה נצחית, וביהמ"ק נצחי.

*

ח. ענין נוסף בשבת זה הקשור עם ערב שבת – "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת"³⁷ (מה שטרח) – שחל בר"ח מנחם-אב, שמפורש בקרא בפרשתנו (מסעי³⁸): "ויעל אהרן הכהן אל הר ההר גו' וימת שם גו' בחודש החמישי באחד לחודש", יום ההילולא של אהרן הכהן.

ובהקדמה – שענין זה שיום המיתה נתפרש בתורה שבכתב ("בחודש החמישי באחד לחודש") הוא חידוש שלא מצינו

(34) וכיון שבו מברכים חודש החמישי – מרומזת בו גם גאולה החמישית.

(35) מעלה יתירה כששבת פרשת מטו"מ חל ביום השני לחודש החמישי (ולא בר"ח עצמו) – שאז חל תשעה באב בשבת, ונדחה לעשירי באב, ובוה גם מרומזת השלימות דעשר שהי' בהגאולה האמיתית והשלימה (שירה עשירית, מנין עשירי, וכיו"ב).

(36) תניא רפ"ז.

(37) ע"ז ג, סע"א.

(38) לג, לח.

(39) תניא אגה"ק סכ"ז-כה.

(40) חוקת כ, כט.

(41) משא"כ במשה כתיב, ויבכו בני ישראל,

"הזכרים" (ברכה לד, ח ובפרש"י).

(42) פרש"י עה"פ.

(43) אבות פ"א מ"ב.

(44) כא, א ובפרש"י.

(45) לג, מ ובפרש"י.

„אהרן”: „אה” - ר”ת אהבה, והר’ ר”ת רבה⁵¹. והנו”ן פשוטה („אהרן”) - מורה על המשכת והתפשטות בחי’ האהבה רבה למטה מטה, גם לבני” שנמצאים בדרגא תחתונה, שהם בדוגמת אותיות התורה שלמטה מן השורה, כידוע שבאותיות התורה ישנם ג’ אופנים: למעלה מן השורה, בהשורה, ולמטה מן השורה⁵², ודוגמתם בבני” שנמשלו לאותיות התורה, כידוע ש”ישראל” שכללותם ששים ריבוא, ר”ת יש ששים ריבוא אותיות לתורה⁵³.

ונקודת הענין - שדרגתו של אהרן היא בחינה שלמעלה מהתחלקות, שלכן בכחה לחבר ולאחד כל פרטי ההתחלקות דבני” בשווה.

יא. ובפרטיות יותר - מודגש בענינו של אהרן חיבור והתאחדות ב’ הקוין דהמשכה והעלאה (ע”ד ובדוגמת החיבור דמטות-מסעי, כנ”ל ס”ג), מצד דרגא נעלית יותר שלמעלה מהתחלקות דעליון ותחתון:

מהענינים העיקריים דאהרן הכהן הו”ע ברכת כהנים⁵⁴, „מצות עשה מן התורה

המעלה המיוחדת ד”עני כבוד” שהיו בזכות אהרן גם לגבי ה”מן” וה”מים” שניתנו לכל העדה בזכות משה ומרים⁴⁶ - שה”מן” ניתן במדידה והגבלה, „עומר לגלגלת”⁴⁷, ה”מים”, עם היות שלא היו במדידה והגבלה, ה”ה באים באופן של התחלקות לכאז”א בפ”ע⁴⁸, משא”כ „עני כבוד” הם בבחינת מקיף שלמעלה מהתחלקות, שהקיפו את (והגינו על) כל בני” בשוה.

וזהו גם תוכן הענין ד”אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה” - מצד הדגשת נקודת האחדות של כל בני” שלמעלה מהתחלקות.

י. ויש להוסיף, שענין זה מרומז גם בשמו של „אהרן”⁴⁹:

„הר” („אהרן”) - הו”ע האהבה, והקדמת האל”ף („אהרן”) מורה על שרש האהבה (א’ שלפני ה”הר”) מבחי’ „פלא”, שלכן האהבה היא אהבה רבה⁵⁰, שזהו החילוק שבין אברהם לאהרן, שאף ששניהם בקו החסד והאהבה, מ”מ, מדת החסד והאהבה דאברהם היא במדידה והגבלה דסדר השתלשלות, ומדת החסד והאהבה דאהרן היא חסד ואהבה רבה שלמעלה מהשתלשלות.

ויש לומר גם, שהענין דאהבה רבה מרומז גם בסדר האותיות שבתבית

(46) תענית ט, א.

(47) בשלח טז, טז.

(48) נוסף על ההתחלקות ש”כל נשיא ונשיא . . נוטל מקלו ומושך אצל דגלו ומחנהו ומי הבאר נמשכין דרך אותו סימן ובאין לפני חניית כל שבט ושבט” (פרש”י חוקת כא, כ).

(49) בהבא לקמן - ראה ספר הערכים חב”ד ערך אהרן (כרך ב’ בתחלתו). וש”נ.

(50) ולכן היתה הסתלקותו ב”הר ההר” - ש”הר” סתם מורה על אהבה סתם, ו”הר ההר” מורה על אהבה רבה.

(51) ובוה מודגש העילוי בשם „אהרן” לגבי השם „מרים” - שאף שבשם „מרים” ישנם כל ג’ האותיות ד”מים”, מ”מ, האות ר’ שבאמצע מפסיק (וי”ל שרומז על ההתחלקות), משא”כ בשם „אהרן”, ש”הר” דאהבה רבה (אהר) הוא בהמשך אחד ללא הפסק בינתיים (נקודת האחדות).

(52) ויש לומר, שנכללים כולם בנו”ן פשוטה: התגין דאות נו”ן הם למעלה מן השורה, רובה של הנו”ן (ציור אות וא”) בתוך השורה, וחלקה התחתון למטה מן השורה - אות אחת.

(53) מג”ע אופן קפו.

(54) ומודגש בנוסח הברכה: „אשר קדשנו בקדושתו של אהרן כו” - ולהעיר מהשייכות דברכת כהנים לאהבת ישראל - „לברך את עמו ישראל באהבה” (ראה שו”ע אדה”א או”ח סקכ”ח סי”ט - ע”פ חז”ג קמז, ב).

יב. עפ"י יש לבאר הקשר והשייכות דדרגת ועבודת אהרן ליום הסתלקותו - „בחודש החמישי באחד לחודש“:

„חודש החמישי“: - קשור ושייך לדרגא החמישית שלמעלה מהתחלקות שבסדר השתלשלות, „החמישית לפרעה“, ד„אתפריעו ואתגליין מינ' כל נהורין“ (כנ"ל ס"ד).

וגם „אחד לחודש“ (ב„חודש החמישי“ עצמו) - קשור ושייך לדרגת האחדות שלמעלה מהתחלקות, כמודגש גם בענינו של ראש חודש, יום אחד⁶³ שלמעלה מהתחלקות ולכן כולל כל ימי החודש.

ויש לומר, שבוזה שהתורה כותבת בפירוש שהסתלקותו של אהרן (גמר ושליומות עבודתו) היתה „בחודש החמישי באחד לחודש“, מרומזת הנקודה העיקרית ד„כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו“ - אחד שלמעלה מהתחלקות שמאחד את כל חילוקי הדרגות, הן בנוגע לחיבור אופני העבודה דהמשכה והעלאה שבברכת כהנים, והן בנוגע להאחדות דכל חילוקי הדרגות שבבנ"י המודגשת בענני כבוד שבוכותו, ובעבודתו המיוחדת ד„אוהב שלום ורודף שלום“, שכל זה נעשה ע"י דרגא שאינה בערך לחילוקי הדרגות, דרגא חמישית (בריתחוק

שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים⁵⁵, שישנו גם בזמן הזה⁵⁶, בחוץ לארץ בכל יו"ט, ובארץ ישראל (כפי שנהוג בכמה ק"ק) גם בכל יום⁵⁷, ובכל תפלה מן התפלות שביום (מלבד במנחה, משום חשש שכרות⁵⁸).

וידוע⁵⁹ שבברכת כהנים ישנם ב' המעלות דברכה ותפלה גם יחד, מעלת הברכה שענינה המשכה מלמעלה למטה, ומעלת התפלה שענינה העלאה מלמטה למעלה, להיותה מדרגא שלמעלה מהתחלקות דהמשכה והעלאה (עליון ותחתון), ולכן מחברת שניהם יחדיו.

ויש לומר, שחיבור ב' הקוין דהמשכה והעלאה (ברכה ותפלה) ע"י בחינה שלישיית שלמעלה משניהם, מרומז גם בכך שברכת כהנים היא ברכה משולשת.

ועפ"י י"ל הרמז במספר שנותיו של אהרן, „ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במוותו בהר ההר“⁶⁰, שנוסף על השלימות דמאה ועשרים שנה, כשנות חייו של משה שנאמר בו⁶¹, „היום מלאו ימי ושנותי“, כמ"ש⁶², „והיו ימיו מאה ועשרים שנה“, חי עוד שלש שנים („שלש ועשרים ומאת שנה“) - שבמספר שלש שנים (היתרים על השלימות דק"כ שנה) מרומזת כללות עבודתו בחיבור ב' הקוין ע"י בחינה השלישית שלמעלה משניהם.

63 שהרי ענינו של ראש חודש (ובפרט בזמן שמקדשים ע"פ הראי') הוא יום אחד, ורק כשנשתהו העדים (מצב בלתי־רצוי) עושין ר"ח שני ימים.

וגם בזמן הזה שקביעות החדשים היא ע"פ החשבון, שלאחרי כל חודש מלא עושין ר"ח שני ימים (חודש אחד יום אחד בלבד וחודש אחד שני ימים), עיקר ענינו של ראש החודש הוא ביום השני, ש"ממנו הוא המנין והוא יום הקביעה" (רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ח ה"ד) - יום אחד. ולהעיר, שר"ח אב הוא לעולם יום אחד בלבד (כיון שחודש תמוז הוא לעולם חסר).

55 שו"ע אדה"ז שם ס"א.

56 נוסף על אמירתה ע"י כאו"א מישראל (שנקראים „ממלכת כהנים“) בהתחלת כל יום, לאחרי ברכת התורה, ובהדגשה יתירה - בחזרת הש"ץ במקום ברכת כהנים.

57 ראה שו"ע אדה"ז שם סנ"ז.

58 שם ס"א. ר"ס קכט.

59 ראה בהנסמן בלקו"ש ח"י ע' 38.

60 פרשתנו לג, לט.

61 פרש"י וילך לא, יב.

62 בראשית ו, ג.

הסתלקותו בחודש החמישי באחד לחודש) - כציווי והוראת המשנה במסכת אבות⁴³: „הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה“, עי"ז שמגלים את נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות.

ובפרטיות יותר - ע"פ דיוק לשון המשנה „הוי מתלמידיו של אהרן כו“: (א) „הוי“ - לשון ציווי, שאין זה רק סיפור ע"ד הנהגה דמדת חסידות, כבכמה ענינים במסכת אבות, אלא ציווי והוראה (ויש לומר, שהלשון „הוי“ כולל גם נתינת רשות והיכולת) להיות מתלמידיו של אהרן, (ב) „מתלמידיו (של אהרן)“ דייקא, בלשון רבים (ולא „תלמידו“) - שהשתדלותו בקיום הנהגתו של אהרן היא ביחד עם הרבים, שע"ז ניתוסף בזה יותר מצד הענין ד„קנאת סופרים תרבה חכמה“⁶⁶, „תרבה“ דייקא, שריבוי אמיתי הוא בלי גבול, היינו, לא רק באופן ד„בכל מאדך“, מאד שלך⁶⁷, אף שלגבי חבירו ה"ז במדידה והגבלה, אלא שהוא באופן של בלי גבול גם לגבי חבריו (שאר תלמידיו של אהרן, ועד שקשור עם בלי גבול (מאד) האמיתי.

ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה - לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא ע"י ביטול סיבת הגלות (שבא ע"י ההיפך דאהבת ישראל⁶⁸), שהרי בעמדתו לאחריו סיום מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, לאחריו סיום כל מ"ב המסעות ב„מדבר העמים“⁶⁹, נמצאים כבר „על ירדן ירחו“⁷⁰

הערך מדרגא השלישית (וגם מדרגא הרביעית) שבה ניכרת השייכות לב' הקוין, כנ"ל ס"ד).

ויש להוסיף, ש„חודש החמישי באחד לחודש“ (שכולל כל ימי החודש) הוא הכנה לכללות העבודה ד„אני לדודי ודודי לי“⁶⁴, העלאה מלמטה למעלה („אני לדודי“) והמשכה מלמעלה למטה („דודי לי“), שמתחילה בר"ח אלול („אני לדודי“) ונמשכת בחודש תשרי („דודי לי“)⁶⁵ - מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות („בחודש החמישי באחד לחודש“) שעל ידה נעשה חיבור ב' הקוין. ובפרטיות יותר - שב' הדרגות באהבה מלמטה למעלה ומלמעלה למטה, „אני לדודי ודודי לי“ (ש„דודי“ מורה על ענין האהבה), באות לאחר הקדמת האהבה רבה שלמעלה מהשתלשלות, חסד דאהרן, שיום הסתלקותו „בחודש החמישי באחד לחודש“.

*

יג. מההוראות מהאמור לעיל בנוגע למעשה בפועל:

בעמדתו בשבת חזק דספר רביעי, שבו מתחילים גם ספר חמישי, ובפרט כשחל בחודש החמישי, שבו מודגש החוזק והתוקף דביהמ"ק העתיד בגאולה העתידה, שהיא (לא רק גאולה שלישית, אלא גם גאולה רביעית, ועד) גאולה חמישית, להיות למעלה לגמרי מחילוקי הדרגות דבית ראשון ושני, גאולה ראשונה ושני' (כנ"ל ס"ו) - צריכה להיות הדגשה מיוחדת בנוגע לנקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות.

וענין זה בא במעשה בפועל ע"י ההליכה בדרכיו של אהרן (שיום

(66) בבא בתרא כא, סע"א. שם כב, רע"א. וראה אוה"ת ויצא ריח, ב ואילך. וש"נ.

(67) ראה תו"א מקץ לט, ד. ובכ"מ.

(68) ראה יומא ט, ב.

(69) ראה לקו"ת פרשתנו פח, ג ואילך.

(70) לג, מה.

(64) שה"ש ו, ג.

(65) ראה לקו"ת ראה לב, א. ובכ"מ.

הלימוד בפנימיות התורה, כרשב"י מארי דהוהר, כפי שמצינו⁸⁰ שר"ש בן נתנאל „פתח במעשה מרכבה כו”⁸¹.

והטעם שרבי שמעון מדגיש „הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה”, אף שלכאורה הי' צריך להדגיש הזהירות בלימוד התורה באופן ד„תורתו אומנתו”⁸² – כי, ההנהגה ד„תורתו אומנתו” באופן שאין מפסיקין לק”ש ותפלה⁸³ היא הנהגה מיוחדת ששייכת ליחידי סגולה בלבד (גם בין אלו ש„תורתם אומנתם”), ולכן צריך ר”ש להזהיר את תלמידיו וכל בנ”י שיהיו זהירים בק”ש ובתפלה (כמשנ”ת בארוכה במק”א⁸⁴).

ויש לבאר דיוק הלשון „הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה”, „זהיר” דייקא, מלשון זוהר ואור, כמו „זהר הרקיע”⁸⁵ – שאף שעיקר ענין הזוהר והאור נעשה ע”י לימוד התורה, „תורה אור”⁸⁶ (ובפרט כשהלימוד הוא באופן דתורתו אומנתו, שכל מציאותו היא „תורה אור”), מ”מ, משתדל ר”ש בטובתם של אלה שעדיין לא הגיעו להדרגת ד„תורתו אומנתו”, שגם אצלם יהי' ענין הזוהר והאור ע”י ק”ש ותפלה (ועד שסו”ס יגיעו גם להזוהר ואור

(דרגתו של משיח ד„מורה ודאין”⁸⁷), על סף הגאולה, בודאי שכבר נתתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחי' היחידה (דרגא החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח⁸², יחידה הכללית⁸³.

ועפ”ז יש להוסיף גם בהפירוש „ומקרבן לתורה” – שהכוונה היא להקירוב ללימוד התורה דגאולה העתידה, „תורה חדשה מאתי תצא”⁸⁴.

יד. ויש לקשר זה עם מאמר המשנה במסכת אבות בפרק דשבת זה – „רבי⁸⁵ שמעון אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה”:

רבי שמעון דמשנתנו הוא רבי שמעון בן נתנאל שנמנה לפנ”ז⁸⁶ בין חמשת התלמידים של רבי יוחנן בן זכאי, ובהמשך לזה באים מאמריהם, „הם אמרו שלשה דברים וכו”⁸⁷, ונקרא כאן „רבי שמעון” סתם – לרמוז על שייכותו לרשב”י, שסתם ר”ש הוא רשב”י⁸⁸, ש„תורתו אומנתו”⁸⁹, כולל ובמיוחד

(80) חגיגה יד, ב. ירושלמי שם (פ”ב ה”א).
(81) ראה בארוכה לקו”ש ח”ז ע’ 356 ואילך.
(82) ואף שגם ק”ש הוא בכלל לימוד התורה (כדברי רשב”י „זה שינון וזה שינון” (ירושלמי ברכות ושבט פ”א סה”ב)), הרי, נוסף לכך שהכוונה כאן לק”ש כפי שהיא חלק מתפלה, גם לימוד התורה שבק”ש אינו בגדר אופן הלימוד ד„תורתו אומנתו”, אלא בגדר הלימוד דפרק אחד שחרית וערבית (כדברי רשב”י (מנחות צט, ב) „אפילו לא קרא אדם אלא קריית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש”).
(83) ירושלמי שם.
(84) לקו”ש שם.
(85) דניאל יב, ג.
(86) משלי ו, כג.

(71) סנהדרין צג, ב. וראה לקו”ת פרשתנו פט, ב.
(72) כידוע שהפסוק „דרך כוכב מיעקב” שקאי על מלך המשיח, קאי גם על כאו”א מישאל שנמשל לכוכב, כיון שבכאו”א מישאל יש ניצוץ מנשמת משיח (ראה לקו”ש ח”ב ע’ 599. וש”נ).
(73) רמ”ז לוח”ב מ, ב. ולוח”ג רס, ב. ועוד.
(74) ישע”י נא, ד. ויק”ר פ”ג, ג.
(75) פ”ב מ”ג.
(76) משנה ט.
(77) משנה יו”ד.
(78) פרש”י שבועות ב, ב (ד”ה משמו). הקדמת הרמב”ם לפיה”מ (פרק הששי). ועוד.
(79) שבת יא, א.

„סיומים“ בתשעת הימים:

נוסף על כללות המנהג⁹⁰ דעריכת סיומים בתשעת הימים כדי להרבות בשמחה של תורה („פיקודי ה' ישרים משמחי לב“⁹¹), „שמחה לגמרה של תורה“⁹², ודוגמתו בסיום מסכת, „כי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא“ עבידנא יומא טבא לרבנן⁹³, כולל גם ההוספה בצדקה⁹⁴ („במשפט (תורה)⁹⁵ ובצדקה“⁹⁶) ש„מקרב את הגאולה“⁹⁷ – יש להשתדל במיוחד בשנה זו בעריכת הסיומים „ברוב עם הדרת מלך“⁹⁸, לאחד רבים מישראל בהשמחה לגמרה של תורה, כולל גם הקטנים (לא רק קטנים בידיעות, אלא גם קטנים בשנים) שעדיין אינם שייכים להבנה והשגה, ע”ד ובדוגמת הסיום דערב פסח⁹⁹ שמנהג ישראל להביא גם בכורים הקטנים.

ולעיר, שהסיום דערב פסח אינו דוגמא בעלמא, אלא שייך גם להסיומים דתשעת הימים¹⁰⁰ – כי, הסיום דערב פסח

דתורתו אומנתו) – ע”ד ובדוגמת תוכן המאמר „הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות (כולל גם „בריות“) ומקרבן לתורה“.

ויש לומר, שההוראה והנתינת-כח להזירות בק”ש ובתפלה ע”ר”ש שתורתו אומנתו, היינו, שר”ש שתורתו אומנתו „מכניס“ הזוהר והאור („זהר הרקיע“) שלו בק”ש ותפלה – נמשכת מדרגת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שעל ידה נעשה חיבור ב' אופני העבודה דתורה (המשכה מלמעלה למטה) וק”ש ותפלה (העלאה מלמטה למעלה).

ויש להוסיף, שבלימוד התורה (תורתו אומנתו) גופא ישנם ב' האופנים דהמשכה והעלאה – כידוע פתגם הרה”צ ר' הלל מפאריטש⁸⁷ בנוגע דא”ח דהצמח-צדק (ועד”ז אצל כל רבותינו נשיאינו), שאמירת המאמר היא באופן ד”שכינה מדברת מתוך גרוננו“, „כנתינתה מסיני“⁸⁸, משא”כ הביאור והשקו”ט בהמאמר אפילו ע”י בעל המאמר בעצמו לאחר אמירת המאמר, היינו, שבתורה גופא ישנם ב' האופנים דהמשכה מלמעלה למטה (כנתינתה מסיני) והעלאה מלמטה למעלה (ביאור ושקו”ט בשכל האדם), ע”ד ובדוגמת כללות החילוק שבין תורה (המשכה) לק”ש ותפלה (העלאה)⁸⁹.

טו. האמור לעיל קשור גם לענין נוסף שהזמן גרמא – בנוגע לעריכת

90) ספר המנהגים-חב”ד ע’ 46. וראה לקו”ש חכ”ג ע’ 223. וש”נ.

91) תהלים יט, ט. וראה תענית ל, סע”א. טושו”ע או”ח ר”ס תקנד.

92) טור ורמ”א או”ח סתרס”ט.

93) שבת קיח, סע”ב ואילך. רמ”א יו”ד סרמ”ו סכ”ו.

94) גם ב(הסיומים) דיום השבת – באופן המותר, ע”י אכילה ושת”י, וכיו”ב.

95) לקו”ת ר”פ דברים (בפ”י הכתוב: „ציון במשפט תפדה גו“).

96) ירמ’ ד, ב – סיום וחזונו הפטרת שבת זו.

97) ב”ב יו”ד, א. וראה תניא פל”ז.

98) משלי יד, כח. וראה אנציקלופדי תלמודית בערכו וש”נ.

99) ראה טושו”ע ואדה”ז או”ח סת”ע.

100) להעיר מהסימן דקביעות השנה: א”ת – שבאותו יום שחל א’ דפסח חל תשעה באב (טושו”ע או”ח סתכ”ח ס”ג. וראה לקו”ש ח”ת ע’ 313).

87) שיום ההילולא שלו ב”א מנחם-אב (תרכ”ד) – ראה (ראשי פרקים מתולדותיו באקדמה לספרו פלח הרמון בראשית ושמות. 88) ועד”ז בנוגע לדרשה דר”ש במעשה מרכבה.

89) וי”ל הפירוש ד,הוי זהיר בק”ש ובתפלה” (בתורה גופא) – שצ”ל זהירות מיוחדת בהביאור והשקו”ט במאמר דא”ח שאמירתו כנתינתה מסיני.

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר"¹⁰³, ומשה ואהרן (בעל ההילולא דר"ח מנ"א) עמהם¹⁰⁴, וכל הצדיקים ונשיאי ישראל עמהם, וכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו עמהם, ביחד עם נשמות בגופים דכל בני"י שבדורנו זה, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"¹⁰⁵, "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל"¹⁰⁶, וכולם יחדיו לומדים, "תורה חדשה (ש)מאתי תצא", "אלה הדברים אשר דבר משה", "גואל ראשון הוא גואל אחרון"¹⁰⁷ אל כל ישראל", "אלה" דייקא, מראה באצבעו ואומר אלה¹⁰⁸, בפועל ובגלוי, ותיכף ומיד ממש.

(103) ישעי' כו, יט.

(104) ראה יומא ה, ב. תוד"ה אחד - פסחים קיד, סע"ב.

(105) בא יו"ד, ט.

(106) ישעי' כז, יב.

(107) ראה לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך. וש"נ.

(108) שהרי לימוד התורה דלעתיד לבוא יהי באופן של ראי' (ראה לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ).

הוא הכנה להגאולה דפסח, והסיומים דתשעת הימים הם הכנה להגאולה העתידה שהיא "כימי צאתך מארץ מצרים (אראנו נפלאות)"¹⁰¹, ובהדגשה יתירה בשנה זו, הי' תהא שנת אראנו נפלאות, כשעומדים על סף הגאולה.

טז. ויה"ר שהדיבור וההחלטות טובות בכהנ"ל ימהרו ויזרזו ויביאו בפועל ובגלוי ממש את (ה)חזק והתוקף (ד)גאולה השלישית וביהמ"ק השלישי.

ובפשטות - שנוסף לכך שכבר סיימו כל פרטי מ"ב המסעות במדבר העמים שבזמן הגלות, ועומדים כבר "על ירדן ירחו", "מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה"¹⁰², עוברים את הירדן מערבה ונכנסים לארץ ישראל, ובארץ ישראל עצמה הולכים מערבה - לירושלים עיר הקודש, ולבית המקדש השלישי, ועד לקדש הקדשים (במערבו של ביהמ"ק), שבו נמצא הארון והלוחות.

(101) מיכה ז, טו.

(102) פרשתנו לד, טו.

כתבי
חיים
לוי יצחק

"מובן שהדבר צריך להשתקף לכל לראש בעבודה מעין זה של יהודי, על ידי שהוא מוסיף בלימוד התורה, לא רק לפי ג' המוחין שלו השייכים למידות, אלא גם ג' מוחין בעצם. שזה במיוחד - על ידי שיוסיף בלימוד פנימיות התורה (כולל בביאור ענינים אלו דעבודת המוחין) כולל בעניני הנאולה ומשיח צדקנו".

(משיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב סי"ד)

פרתח דבר



מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" מגישה בראש הקובץ הנוכחי את 'קובץ ההערות' שכתב משפיענו הגה"ח ר' חיים לוי יצחק ע"ה גינזבורג

במשך עשרות שנים בקובצים השונים ונקרא בשם "כתבי חיים לוי יצחק", הדברים הובאו ככתבם, בתוספת מראי מקום לשיחות ומאמרים שנתפרסמו ונאמרו לאחר כתיבת הדברים. כמו כן נערכו הדברים כמין חומר לפי פרקים ונושאים למען ירוץ בו הקורא.

אולם בגוף הדברים כמעט לא נגענו, השארנו את ראשי התיבות שהיה רגיל בהם בכתיבת ה'הערות', כמו גם הקיצורים הרגילים בסגנון כתיבה זה, זאת בשונה מכתיבתו הרהוטה והבהירה המוכרת לכולנו מהשנים המאוחרות יותר.

כל זה נערך ע"י חברי המערכת: ראש הישיבה הרב שמעון שיחי' ויצהנדר, הרה"ת דוד שיחי' גבאי ופלפול התלמידים – הת' שניאור זלמן שיחי' קעניג, הת' יוסף יצחק שיחי' שארף והת' מנחם מענדל שיחי' תור. הוגה וסודר לדפוס ע"י הת' שניאור זלמן שיחי' גרוסמן, הת' יוסף שיחי' זלמנוב והת' איתן שיחי' רומנו.

תקוותנו ובטחוננו כי הלימוד והיגיעה בתורת החסידות ובסוגיות ה'עצמיות' שבה מתוך כתביו של תלמיד בטל וחסיד אמת – יזכו את כולנו ויביאו למטרה הנכספת של התגלות הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א – שמרבית ה'הערות' עוסקות בתורתו הקדושה, תורתו של משיח.

ועוד והוא העיקר, כפי שמחברנו נהג לחתום את הפתח דבר למרבית ספריו:

"על פי מה שכתוב¹ "וביקשו את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם אמן" – וגם יבקשו את מלך המשיח הבא מזרע דוד, וממנו יבקשו שאלתם כי הוא ימשל בם"; על פי פסקי-דין של עשרות ומאות רבנים ומורי הוראה בפועל מכל קצווי תבל (נוסף על העיקר – מה שפסק בעצמו) כי כ"ק אדמו"ר שליט"א הנו על פי ההלכה המלך המשיח, וכי מזמן הגיע להתגלותו הסופית בגאולה האמיתית והשלימה; על פי דברי קדשו² כי "המינוי דדוד מלכא משיחא הרי כבר היה, וצריכה להיות רק קבלת מלכותו על ידי העם וההתקשרות בין המלך ובין העם בשלימות הגילוי"³ הדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות

(1) הושע ג, ה. ובמצו"ד שם.

(2) שיחת ש"פ משפטים תנש"א בסופה.

(3) שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב ועוד.

הוא לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש" – הננו פונים מקרב ולב עמוק אל הקב"ה ואל הרבי מלך המשיח שליט"א, מבקשים ומתחננים ודורשים ותובעים ומכריזים "עד מתי!" – כשל כח הסבל ואי אפשר לחכות במצב זה אפילו רגע נוסף. אנו רוצים (חסרים וזקוקים) עכשיו ממש בגשמיות לעיני בשר שלנו!

למשיח עכשיו ממש בגשמיות לעיני בשר שלנו!

מקבלים אנו עלינו את מלכותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ומקבלים על עצמנו להיות סרים למשמעתו ולקיים את כל רצונותיו והוראותיו תמיד כל הימים בשמחה ובטוב לבב.

ומבקשים אנו ודורשים מעומק לבנו ונפשנו כי יקבל עליו המלוכה, וימלוך עלינו בגלוי ובפשטות, וינצח בכל העינים כולם, ויבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל, בגאולה האמיתית והשלמה תיכף ומיד ממש.

כולנו יחד, מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל אמיתית, מכריזים וקוראים את הכרזת הקודש⁴ "שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו של מלך המשיח, ועל ידי זה ולאחרי זה באה התגלותו לעין כל על ידי פעולותיו":

"יחי ארוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!"

(4) משיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"ב בסופה וראה גם שיחת ב' ניסן תשמ"ח.



במקום הקדמה

| כך ולא אחרת

ביטול הצמצום' ומטרת הצמצום', כמו גם 'הצמצום עצמו יאיר' ובכלל 'עצם' מול גילוי - הינם מושגי יסוד שהיו לא רק שגורים על פיו וליבו של הגאון החסיד משפיענו, אלא היוו בסיס לרעיונות ודרך חיים אותה הנחיל במהלך השנים כולם. מתוך זאת התווה על לוח ליבנו את היסוד כי כאשר מגיע ניסיון המראה כאילו דברי התורה, דברי משה רבינו שבדור - הרבי מלך המשיח שליט"א אינם האמת, הרי את המציאות קובעת התורה, מכיון שכל מהותו חיותו ומציאותו של העולם נובעת מהתורה, ולכן גם כאשר ישנו מצב של חושך, הרי צריך לבוא למעמד ומצב כי "החושך עצמו יאיר" ולגלות את המציאות האמיתית של החושך, ההעלם, בתורה.

דברים בסגנון זה נאמרו במאות ההתוועדויות והשיעורים שלו במהלך השנים במקומות שונים מתוך מסירות נפש של ממש ונדפסו במהלך השנים ונפרסו בגליונות 'כפר חב"ד', 'בית משיח', כמו גם בשנותיו האחרונות בגליון 'החייל' - רובם ככולם סובבים והולכים לאותו ענין - התקשרות בלתי מתפשרת ברבי מלך המשיח שליט"א ובדבריו, והאמונה ש"הצמצום אינו כפשוטו", והאמת האמיתית נשאבת רק מכוחה של התורה, אשר כל זה נובע מכח התמידיות והנצחיות הנמצא בעצמות. "כך ולא אחרת".

אולם ראו זה פלא - עיון ועלעול בדברים שפירסם במשך שנים רבות בגליונות ה'הערות' וה'קובצים' התורניים מלמדים כי אצלו 'דרך חיים' זו היתה לא רק לאחר החידושים הנפלאים שנתגלו לנו ב'תקופה חדשה' (החל משנת תשמ"ח) ובפרט בגילויים הנפלאים של ימות המשיח בשיחות ה'דבר מלכות', אלא השקפה ורעיון זה הוא שורש יסודי בחיי היהודי ובמצוותיו.

במקבץ זה הובאו 'הערות' אותם העלה על הכתב הרב גינזבורג במהלך השנים אשר רובם ככולם סובבים את נושא זה - אחדות ה' בלתי מתפשרת והידיעה כי ברצון העליון לא שייך שינוי. ההערות הובאו ככתבם אז ובשולי הגליון התווספו הערות ומראי מקומות מתורתו של משיח שנדפסו ופורסמו בשנים שלאחר כתיבת הערות אלו, כמו כן נוספו כותרות וקטעי הסבר בין קטעי ההערות על מנת ירוץ בהם הקורא.

בדרך אפשר ניתן לומר כי מקבץ ההערות הנוכחי מלמדנו כי ב'מקום שאתה מוצא גדולתו' - בכתיבה לימודית מתוך מראי המקום לנושא - הרי בשנים המאוחרות יותר 'אתה מוצא ענוותנות' בכתיבה קולחת, בהירה שווה לקטן ולגדול כאחד.

יצויין כי ההערות לא נדפסו כאן על פי סדר הדפסתם הכרונולוגי, אלא סודרו כחטיבה אחת לפי נושאים.

פתיחה

עצם

'הערה' יסודית זו התפרסמה בקובץ 'דברי תורה' (כולל אברכים כפר חב"ד, תשד"מ) חוברת שביעית והיא מבארת בשפה בהירה יסוד עיקרי - אך מופשט - בתורת החסידות והוא היחס בין ה'עצם' לגילויים. יואר כי בזמן כתיבת הדברים לא נתפרסמו ונתגלו מאמרים ושיחות מוגהות בענין זה, כיום לאחר כל הגילויים שזכינו בתקופת הנפלאות ניתן להבחין כיצד דבריו הבהירים והעמוקים מכוונים במדויק לדברים שנתגלו רק לאחר מכן. וכדי להרחיב את היריעה נתפרסמו ע"י המערכת מראי מקום והערות בדרך אפשר לאור השיחות והמאמרים שנתגלו בשנים האחרונות.

למעשה 'הערה' זו מהווה מעין 'פתיחה' והקדמה לכל המתבאר להלן.



הנה

בתורה אור ד"ה פתח אלי¹ כתוב: "והנה הצמצום היה באור א"ס דהיינו שהאור נכלל במאור וכו' (אבל במאור שהוא א"ס עצמו לא שייך צמצום ח"ו ולא העלם, ואדרבה המאור הוא בהתגלות. ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוה מצי כו', אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור, שמ"מ המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה)" עכ"ל.

וכן כתוב בדרך מצותיך, מצות האמנת אלקות² ושרש מצוות התפילה³ ובכ"מ שהצמצום היה רק באור א"ס אבל בעצומ"ה לא היה צמצום כלל וכלל ח"ו.

והנה בענין הצמצום נתבאר בכ"מ בדא"ח בארוכה⁴ דאין הצמצום כפשוטו ח"ו, דאין זה שלאחר הצמצום יש איזה שינוי ח"ו בהאור, שנמצא פחות באיזושהי נקודה ח"ו, אלא זהו רק חילוק בגילוי והעלם, דקודם הצמצום היה האור בגילוי, ואחר הצמצום נתעלם האור, שנכלל בהמאור ולא נתגלה, אבל בעצם נמצא הוא אחר הצמצום בדיוק כמו קודם הצמצום. ואחר כ"ז אומרים שבעצמותו ית' ממש לא היה גם ענין כזה כלל ח"ו. נמצא

(1) דף י"ד ע"ב.

(2) פ"ו.

(3) פל"ד.

(4) שעהיו"א פ"ז בהנסמן לעיל ועוד. וראה לקו"ש חט"ו ע' 470 ואילך.

שהעצמות נמצא בגילוי ממש ולא היה עליו שום צמצום והעלם כלל אף לעיני הרואים. וכמ"ש בתו"א הנ"ל "ואדרבה המאור הוא בהתגלות" וכידוע ד"ש שמים שגור בפי כל".

ולכאור' תמוה, דהרי מצינו מציאות מכחישים מציאות אלוהי לגמרי ח"ו, וא"כ לכאור' אצלם נמצא גם עצמותו ית' (המאור) בהעלם, שאינו מתגלה בהם? וגם באלו המאמינים בו ית' באמונה פשוטה, וכי אפשר לומר שאצל כולם נמצא בשוה – והרי רואים חילוקים גדולים בין אנשים רבים עד כמה גודל ותוקף האמונה ועד כמה משפיעה על המעשה, וכמארז"ל "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריי".

א"כ רואים לכאור' שיש חילוקים באופן ההשפעה גם של עצמותו ית' עליהם, והן אמת דחילוקים אלו אינם אלא מצד המקבלים אבל בו בעצמו אין שום שינוי כלל וכו' – אך הרי זה אומרים גם על האור, שאין בו בעצמו שינוי אלא שנתעלם ואינו מתגלה והחילוקים והשינויים אינם אלא באיזה אופן מתקבל בעולמות, והרי בעצמות גם זה אי אפשר לומר בשו"א ח"ו כנ"ל, ואיך מצינו לכאור' חילוקים ושינויים בהתגלות עצם מציאותו ית' ועד שישנם כאלו המכחישים מציאות אלוהי לגמרי ח"ו?

ומה הראי' מזה ש"אפילו תינוקות יודעים, שיש שם אלוהי מצוי" בשעה שישנם רבים שאין יודעים על זה כלל ומכחישים בזה ח"ו?

וכפי שמודגש במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א הנדפס בלקו"ש חט"ו⁵ וז"ל שם: "יתבונן האדם לו היה נמצא בזה המקום ובזו הרגע אתו ממש האדמו"ר הזקן, הבעש"ט וכו' – הלא לא היה לו שום תפיסת מקום ומציאות כלל. והנה באה תורת הדא"ח ופסקה שאין הצמצום אלא באור ולא ח"ו במאור, והמאור נמצא עתה פה ממש כמ"ש וכו' לפני הצמצום הראשון כשהיה אור הא"ס ממלא את כל המציאות" עכ"ל.

ולכאור' בזה עצמו שצריך להתבונן בזה ולחשוב שכן הוא, מודגש שבפשטות, ללא התבוננות, לא היה מרגיש זאת כלל, ולכאור' לפי הנ"ל שהמאור נמצא בהתגלות ואין הצמצום פועל בו מאומה כלל וכלל גם לא שיהיה בהעלם, א"כ איך יתכן שאין מרגישים זאת, וצריך להתבוננות כדי למצוא זה? דא"כ נמצא לכאור' שהמאור ח"ו אינו בהתגלות ובכ"מ בשוה?



והנה בהגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח מאדנ"ע⁶ כותב וזלה"ק: ויש הפרש בין ענין התגלות שנאמר באור ובין ענין התגלות שנאמר במאור, דהנה האור הרי ענינו הוא גילוי וכו' וממילא ענין ההתגלות בו הוא להיות נתפס ומושג והיינו שיאיר בפנימיות, שהמקבל ידע וירגיש הדבר וכו' ויודע איך ומה הוא וכו' משא"כ המאור אין ענינו להיות בבחי' גילוי, שאינו בגדר גילוי כלל, דכל עצם בלתי מתגלה כו' (ואינו

(5) ע' 471. וראה המכתבים שלפנ"ז ואח"ז בענין הצמצום.

(6) ע' ס' ואילך בהוצאת תשי"ט.

ג"כ, דהעלם שייך בדבר ששייך בו גילוי וכו' וקודם שמתגלה היה בהעלם, אבל עצם המאור שאין ענינו גילוי, ממילא אינו שייך בו ג"כ העלם כו') וא"כ ענין ההתגלות בו אין ענינו שיהיה בבחי' תפיסא והשגה לידע מה הוא מאחר שאינו בגדר גילוי כו', כ"א ענין ההתגלות הוא מה שנמצא ומתגלה כמו שהוא למעלה מגדר גילוי וגדר העלם כו'. וזהו שהמאור הוא בהתגלות וכמ"ש אח"כ שאפי' תינוקות יודעים כו'".

והיינו דמ"ש"כ ש"המאור הוא בהתגלות" אין זה התגלות כפי שאנו מבינים מהו התגלות, אלא זהו "מה שנמצא ומתגלה כמו שהוא למעלה מגדר גילוי וגדר העלם". וצריך ביאור איזו מין התגלות היא זו שאין מרגישים ויודעים אותה, ומדוע קוראים לזה גילוי ולא העלם?



ולבאר זה, צריך להקדים ולבאר תחילה מהו בכלל ענין העצמות, [ופשיטא שלא באנו כאן לבאר ולהגדיר זאת, שהרי כל ענינו שאין שייך לומר בו מאומה וכדלקמן, אך עכ"פ להפשיט ולשלוש וכו', שלא נחשוב שזו מציאות כמו שלנו ורק שנעלית מאד, ונתחיל לתפוס משהו עד כמה אין אנו מבינים כלל וכלל גודל ההפלאה והרוממות וכו'] ולפנ"ז – מהו בכלל "עצם" (גם בדרגות נמוכות יותר), ולמה מצינו בכ"מ בפשיטות שהעצם אינו מתפשט ואינו מתחלק ואינו מתגלה וכו'?

ויובן ע"פ מ"ש"כ במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א⁷ בענין הוכחת מציאות הבורא, וז"ל שם: "הכל מודים בהחלט ובודאות, שכל פעולה מחייבת מציאות של סיבה ומקור לפעולה זו, ולכן כשרואים פעולות הרי אלו הוכחות למציאות "כח" פועל, אע"פ שאין בזה הוכחה באופן ישר, ולכאורה נשאר מקום לספק. דוגמא בולטת בזה היא – מציאות כח האלקטרי וכו', אין לאדם חוש ל"ראות" את כח האלקטרי, אלא כשרואה פעולות, היינו – כשמתלטה חוט או שמודד האלקטרי מתנענע וכיו"ב, אז בא לידי החלטה שיש מציאות של כח זה המכונה אלקטרי – שלעולם לא יראה אותו" (ע"כ).

ובהמשך: "כשרואים דבר מסודר, כולל כמה חלקים מסודרים ומתאימים בהתאמה וקאורדינצ'י מדויקת שאין להם שליטה אחד על השני, הרי מסיקים מזה בבטחה גמורה שיש כח מחוץ להם שהוא המקשר והמאחד את כל החלקים, ועצם העובדה שהוא המקשר והמאחד את החלקים, מוכיח שהוא גדול וחזק מהם ושולט עליהם".

ובהמשך: "לאמר ש"חוק הטבע" זוהי מציאות בפני עצמה בלתי תלוי, ושמציאות זו שולטת על כל הבריאה, וישנם אלפי מציאויות כאלו – מתאים למספר חוקי הטבע, הרי זה אבסורד הכי גדול". עכ"ל.ק.



ועד"ז היא ההוכחה למש"כ בחקירה ומובא בחסידות בפשיטות ש"כל דבר - יש לו עצם":

מאחר שרואים אנו בכל דבר פרטים שונים ומשונים ותכונות רבות ושונות שלכא' הן נפרדות זמ"ז לגמרי, הרי מסתבר ומוכרח (וכמ"ש שם במכתב "בלי שום פקפוקים ואפשרות של פקפוקים") שלכל התכונות הפרטים והגדרים השונים יש נקודה אחת שממנה נובעים כולם.

ולמשל: כשרואים אנו עץ, ויודעים אנו שעץ הוא דבר קשה, אפשר לשרפו, אפשר לכתוב עליו, אפשר לחתכו ולנסרו, אפשר לעשות ממנו שולחן וכסא וכו', הרי ריבוי תכונות אלו השונות זמ"ז (ואף, לפעמים, מנוגדות זל"ז) מכריח לומר שיש נקודה אחת שהיא עצמותו של העץ, שזוהי נקודה מופשטת שהיא למעלה מכל התכונות והגדרים השונים, וכל תכונות וגדרים פרטיים אלו באים ונמשכים ממנה.

והרא' - שכל תכונה פרטית כשלעצמה, אפשר לצייר מציאות של עץ בלעדיה, וכמו ששייך לומר (תיאורטית) שיהיה עץ שאינו נשרף או עץ רך ולא קשה וכו'. נמצא שאין העץ עץ מפני שהוא נשרף וקשה ואפשר לנסרו וכו', אלא הוא עץ בעצם, שישנה מציאות קיימת מופשטת הנקראת בשם עץ, ודוקא משום שהוא עץ בעצם, יהיו ממנו כל התכונות והגדרים הפרטיים של עץ בפועל. וכן בכל דבר שבעוה"ז, שישנו עצם הדבר וממנו באים כל הגדרים והתכונות הפרטיים.

וכשהגענו למסקנה זו, נמשיך באותו כיוון: הרי גם נקודה מופשטת של "עץ" היא פרט וגדר, שהוא דוקא עץ ולא משהו אחר, וא"כ כל ריבוי הפרטים והגדרים דכל ה"עצמים" שבעוה"ז מוכיחים שיש לכולם "עצם" אחד מופשט שממנו נובעים כל פרטים וגדרים אלו.

[ועד"ז גם בענין העצם" כמו שהוא בכחות הנפש, דתחילה ישנו העצם של כל כח פרטי, דמכיון שרואים אנו שהוא מתפשט ויש בו פרטים רבים ושינויים וכו', בהכרח שישנו עצם הכח שכל הפרטים נובעים ממנו, וכמ"ש בד"ה תקעו עת"ר⁸ בענין עצם כח החכמה "שנק' חכם ע"ש עצם כח חכמתו שבכחו לבוא על כל דבר שכל וחכמה ולהשכיל בו מצד טוב כח חכמתו בעצם, ואנו קוראים אותו חכם גם טרם שיודע את הענין ולא ראה אותו מפני שאנו יודעים עצם כח חכמתו כו' וזהו שם התואר שהוא תואר עצם המהות של השכל שלו, לא רק הפעולה כו'". ואח"כ מובן בהמשך לזה שכח החכמה היה ג"כ פרט וגדר ויש לו מקור נעלה יותר וכו' ועד שמקור ושרש כל הכחות הוא בעצם הנפש שהיא נקודה אחת פשוטה וממנו מתפשטים כל הכחות הפרטיים.]

וב"עצם" מופשט זה רואים אנו, ומוכרחים לומר, שתי נקודות הופכיות, אחד הוא

מופשט לגמרי מכל הפרטים והגדרים, ומאידך יש לו שייכות דוקא לפרטים וגדרים אלו, ולכן נמצאו ממנו דוקא כל נמצאים אלו. וזהו ה"עצם" דאלקות ע"פ חקירה, וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע וכו' היינו שאין בו פרטים שונים אלא הוא העצם דכל הפרטים שבעולמות. אלא שע"פ קבלה וחסידות הוא הרבה למעלה מזה, וכדלקמן ס"ו.



ואפשר לומר שזהו גם הפי' במש"כ בד"ה תקעו עת"ר⁹ "דמאופן הגילוי (=דאור הממכ"ע) מובן שזהו רק הארה לבד שבאפשר לבוא בבחי' התלבשות ממש כנבדאים בגילוי וכמורגש בהם כו', ומזה אנו יודעים שיש בחי' העצמיות, שהרי ההארה בהכרח שיש לה מקור שנמשכת משם והיא בחי' העצמות כו'. ואנו יודעים שהעצמות אינו בבחי' התלבשות וה"ה בבחי' הפלאה מהעולמות ולית מח' תפיסא בי".

וביאור ההוכחה ש"ההארה בהכרח שיש לה מקור שנמשכת משם והוא בחי' העצמיות" י"ל ע"ד הנ"ל (אף שמדבר כאן בדרגות נעלות יותר). מאחר שה"הארה" המתלבשת בעולמות יש בה התחלקות ושינויים וריבוי אופנים, א"כ בהכרח שכל פרטים אלו נובעים מנקודה אחת שאין בה התחלקות ושינויים וריבוי אופנים, שהיא "בבחי' הפלאה מהעולמות ולית מח' תפיסא בי".

ובפרטיות יותר הרי אלו שתי הוכחות: א. מאחר שאנו רואים ריבוי ושינוי בהכרח שיש נקודה אחת שממנה נמשכו כל הפרטים. ב. אפילו אם היתה רק נקודה אחת, מאחר שיש לה גדר וגבול, הרי מוכרת שכל גבול יש לו התחלה, וס"ס מוכרת שהתחלתו היא בל"ג, שאל"כ בהכרח שיש התחלה למקורו ג"כ וכו', וא"כ ס"ס נוכרת לומר שישנו "עצם" שהוא נקודה אחת ובלי שום גבול וגדר, שממנו נמשכו ובאו כל הפרטים והגדרים.

ולפי"ז, שכל ענינו של עצם היא מה שהוא נקודה אחת מופשטת ובל"ג מובן בפשטות הטעם ש"העצם אינו מתפשט ואינו מתחלק ואינו מתגלה וכו'" - דכל תכונות אלו (התפשטות, התחלקות, התגלות וכו') הרי הם "ציור" והגבלה מסוימים, והעצם הרי כל ענינו ומהותו שהוא למעלה מ"ציור" כלשהו ומהגבלה כלשהי. אם העצם יתפשט או יתגלה לא יהיה ופשיטא שאם יבוא בהתחלקות לא יהיה זה עצם" אלא "ציור" פרטי!



אמנם כ"ז הוא ה"עצם" דאלקות כפי שהוא ע"פ חקירה - כפי שהשכל האנושי יכול להכריח בשכלו, ולפי"ז נמצא דעם היות שהוא אמנם למעלה מכל הפרטים וההגדרות, אבל מאידך יש לו שייכות לכל הפרטים וההגדרות, שכולם באו דוקא ממנו, לפי שהוא מציאות כזו שממנו יהיו דוקא פרטים אלו.

דכמו שעצם העץ עד"מ, אף שהוא למעלה מכל פרטי תכונות וגדרי העץ, אבל הרי הוא מקור דוקא לפרטים אלו של עץ ולא של עצם אחר, כמו"כ גם בעצם" הכללי דכל מציאות הנבראים, אף שהוא למעלה מעלה מכל פרטיהם וגדריהם, אבל הרי סו"ס ממנו יהיו דוקא פרטים וגדרים אלו.

בסגנון אחר: אף שהוא מופשט מכל ה"חסרונות" של כל הענינים שבעולמות, אבל אין זאת אומרת שהוא מופשט גם מה"מעלות" שבהם, אדרבה: המעלות באו דוקא ממנו וא"כ כולם נמצאו בו. אלא שאנו מכירים את ה"מעלות" וה"חסרונות" דוקא בבת אחת ואי אפשר לנו כלל לתאר מציאות של חכמה עד"מ בלי הגדרים וה"ציור" שבה ולכה"פ "ציור" זה שהיא חכמה ולא בינה וכו', דאצלינו כל מציאות הוא ב"ציור" פלוני דוקא ובלא "ציור" אין זו מציאות כלל, שאין אנו יכולים לתאר מציאות שאינה נפרדת ממציאות אחרת, אבל מאחר שהגענו למסקנה שישנה נקודה מופשטת שממנה באו כל התכונות והגדרים דמציאות העולמות, ובהכרח שבנקודה זו אין בה פרטי ה"ציורים" וההגבלות דעולמות, ומאידך הרי כל הפרטים והתכונות באות ממנה, הרי השכל מכריח שבנקודה זו יש זו ה"מעלות" דכל הנבראים, שכל ה"מעלות" שבנבראים ועולמות באו ונמשכו ממנה, ומאידך מה שיש בנבראים "חסרונות" גדרים ו"ציורים" ה"ז דוקא מפני ש"יצאו" מנקודה זו ולא נשארו כלולים בתוכה.

וזהו שכתב הרמב"ם ש"הוא המדע והוא היודע והוא הידוע", דהיינו שאין בו "מדע" כפרט וגדר כמו אצל הנבראים, אלא הוא הבל"ג כולל בתוכו בהעלם גם את ענין המדע, שאינו מושלל מה"מעלה" דענין זה, אבל גם לפי דעת הרמב"ם בודאי שאין זו מציאות דיעה מוגדרת ומצוירת כפי שאנו מכירים את הדיעה.

ונמצא לפי"ז דה"עצם" של הנבראים אינו מושלל מהם לגמרי, שהרי ה"מעלות" שבהם תופסים "מקום" אצלו.



ועל זה

השיג המהר"ל מפראג בתוקף גדול שח"ו לומר שכל מציאות האלוקה היא רק ה"עצם" דנבראים, למרות כל ההפלאות של העצם כנ"ל (ראה דרמ"צ מצות האמנת אלקות פ"ג. שרש מה"ת פכ"ט ואילך ועוד). וע"פ דבריו וכן ע"פ דברי האריז"ל מודגש תמיד בחסידות שעצם האלוקה "הוא מה שהוא" ואין בו שום שייכות כלל וכלל לפרטי מציאות הנבראים. לא רק שאין לו שייכות לפרטים וגדרים ו"ציורים" שבהם, אלא אין לו שום שייכות כלל וכלל לעצם מציאותם גם לא ל"מעלות" שבהם. וכמ"ש בתניא פ"ב בהגהה¹⁰ ד"ציבא מילתא (=דברי הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו') בסוד התלבשות אוא"ס ב"ה ע"י צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילות, אך לא למעלה מהאצי" וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה

מעלה ממהות ובחי' חכמה (=היינו גם מעצם מציאותה של החכמה ולא רק מחסרונותיה" כנ"ל) עד שמהות ובחי' חכמה נחשבת כעשי' גופנית אצלו ית' (=שאין שום הבדל בין ה"מעלות" וה"חסרונות" דנבראים לגביו) וכמ"ש כולם בחכמה עשית".

אמנם גם עפי"ז אין לומר שאין לו ית' שום שייכות אל מציאות הנבראים כלל וכלל, שא"כ נמצא שמציאות הנבראים היא ח"ו בסתירה לאחדותו ית', והרי מעיקרי האמונה הוא שיש לו ית' שייכות גם לכל פרט בפרטיות, והכל בהשגחה פרטית, ומציאות העולם גופא הוא האמת האלוקית וכו'¹¹.

אלא הביאור, דהיא הנותנת וכמ"ש המהר"ל¹²: "ומזה בעצמו שהוא פשוט בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו אבל מפני כי הוא ית' פשוט ואין לו גדר כלל אין דבר נבדל ממנו וא"כ הוא יודע הכל והוא יכול הכל וכ"ז מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד". ואין זה שיש בו ית' מציאות הידיעה אפי' כמ"ש ב"מעלה" בלי "חסרון" כנ"ל, אלא דוקא מאחר שהוא ית' פשוט בתכלית הרי הוא הכל והכל הוא.

וכמ"ש בד"ה ביום השמע"צ תש"צ¹³ שענין היכולת שבעצמות הוא לא רק שולל שאין בו העדר היכולת אלא הוא שולל שאין בו ית' היכולת דנבראים (עיי"ש באריכות). והיינו כנ"ל משום שהיכולת דנבראים ה"ז עכ"פ איזושהו ציור וגדר. דאף שאינו גדר ממש אלא רק ה"מעלות" בלי הציורים והגדרים כנ"ל, אבל מזה גופא שהוא מקור ושורש לכל הציורים נמצא שאינו מושלל מהם לגמרי. ואע"פ שלגבינו אין זה נקרא גדר וציור כלל, שה"ז נקודה אחת פשוטה כנ"ל, מ"מ בעצם יש כאן איזושהו גדר וציור. והראי' שהרי בנקודה זו אין החכמה והעשי' שוין, אלא החכמה יש לה יותר תפיסת מקום וחשיבות מהעשי'. דאע"פ שבו בעצמו אין כלל חילוק של חכ' ועשי' אלא הכל "עצם" ונקודה אחת, אבל כפי ש"עצם" זה "מסתכל" על חכ' כמו"ש בפ"ע ועשי' כמו"ש בפ"ע, הרי החכמה למעלה מהעשי', דמאחר שה"מעלות" של הנבראים תופסים בו מקום, הרי ה"מעלה" דחכמה היא יותר חשובה מה"מעלה" דעשי'.

וא"כ נמצא דסוף סוף הוא "מצויר" ומוגדר במשהו בכך שהוא העצם דדברים אלו דוקא (ולא אחרים), ו"מעלה" אחת "תופסת מקום" בו יותר מהשני, והוא רק ה"מעלות" ולא ה"חסרונות", שכ"ז הוא איזושהו ציור וגדר בדקות דדקות. וע"כ שעצמותו ית' מושלל גם מזה.

והיינו שעצמותו ית' אין אנו יכולים לומר בו מאומה "והוא מה שהוא", פשוט בתכלית הפשיטות וביחד ע"ז אינו מושלל משום דבר, וכמ"ש בהמשך תערי"ב¹⁴ "דענין העצמות

(11) ראה בכ"ז באריכות במה שכתבתי בקובץ "פלפול התמימים" ח"ה ע' קצג ואילך.

(12) הובא בדרמ"צ שם.

(13) פל"א ואילך.

(14) ע' תתק"מ.

שלא יתואר ולא יוגדר בתכלית, בשום דבר, פשיטות בתכלית, והפשיטות האמיתית מכריח גם ענין הריבוי וההתחלקות". והיינו משום שהפשיטות שאנו יכולים לתאר הוא ג"כ רק "ציור" של פשיטות, ולכן ה"ז פשיטות רק כשהוא ב"ציור" זה, וכשאין "ציור" זה אינו פשיטות, אבל הפשיטות האמיתית הוא אמת בכ"מ בשוה, ושום ריבוי והתחלקות לא יכול להיות סתירה אליו, ואדרבה, כשמאיר האור ה"ז "ציור" של פשיטות ואין נראה בזה הפשיטות האמיתית, ודוקא כשיש צמצום והעלם ונראה גבול וריבוי והתחלקות דוקא בזה רואים יותר את פשיטות האמיתית, שגם בתוך הצמצום והגבול והריבוי הוא אחד הפשוט. וכמ"ש בתער"ב שם (פשמ"ט) "י"ל דההתגלות דהיינו הרגש העצמות הוא ע"י צמצום האור דוקא". ונמצא דאי אפשר לתארו כלל וכלל, שהריהו למעלה מכל תיאור וציור ולמעלה מכל בלתי ציור "שלילת הגבול ושלילת הבל"ג שלילת החיוב ושלילת השלילה"¹⁵. ומ"מ הביטוי והגילוי שלו הוא דוקא כשבא בציור, דבזה רואים שהציור אינו סתירה להפשיטות, והפשיטות אינו סתירה להציור, שזהו הפשיטות האמיתית כנ"ל¹⁶.

ולפי"ז כמה שיהיה הציור והגבול גדול ומוגבל יותר ה"ז יותר מגלה את עצמותו ית' שהוא כ"כ פשוט ובל"ג, שיכול להיות ממנו הגבול המגושם והנמוך ביותר. וזה מתבטא דוקא בעוה"ז הגשמי והתחתון שכל מציאותו מכרזת "אני ואפסי עוד" למרות שכל מציאותו אינה אלא מאלקות. זהו הביטוי העמוק ביותר של אחדותו ית', שכ"כ הוא אחד הפשוט שיכול להיות ממנו אפי' דבר שהוא היפך ומנגד לגמרי לאחדות ופשיטות, ביחד ע"ז שכל מציאותו אינה אלא אחד הפשוט".

וזהו הפי' ש"המאור הוא בהתגלות", דמציאות זו שמכחישים מציאות אלוהית לגמרי ואומרים "אני ואפסי עוד" ה"ז הביטוי (העמוק והגלוי ביותר) שלו, שאף דבר שכל מציאותו אינה אלא אחד האמת" יכול להכריז בפה מלא "אני ואפסי עוד". ואעפ"כ כל מציאותו אינה אלא מציאות עצמותו ית', ובל' הרמב"ם "מאמיתת המצאו נמצא כל הנמצאים". ש"אין לאן לברוח" מעצמותו ית' כי כל דבר וכל נקודה איזה שתהיה, (ואפי' מי שעומד וצועק ומכחיש מציאותו ית' לגמרי ח"ו, ה"ז גופא) הרי בעצם הדבר שהיא נמצאת זהו גילוי" עצמותו ית'.

(15) ד"ה ויולך תרס"ו ע' קסט.

(16) הארת המערכת בדרך אפשר בלבד, לאור השיחות והמאמרים שנתפרסמו בשנים הכי אחרונות: כ"ז הוא העצם כמו שהוא מצד הגילויים. וכל יחס בין גילויים לעצם (מצד הגילויים) הוא באופן של שלילה היינו, לא רק שלילת הגילוי הפרטי, אלא הוא למעלה גם משלילה זו.

ביאור הדברים: שלילת הגילויים בתפיסת העצם, בשרשה היא בענין הגבול, שהרי כל גילוי הוא גבול מסויים (שמתגלה בדבר זה ולא בדבר אחר) ושלילתו היא היותו של העצם בלתי בעל גבול. אך גם תפיסא זו (מנקודת מבט של גילויים) אינה ממצית את ענין הבל"ג דהעצם. שהרי בפי' בלי גבול כפי שהוא בשלילת הגבול הרי סו"ס נשלל דבר מסויים וה"ה גבול בדבר זה (הנ"ל ע"פ: דבר מלכות שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב; וראו ד"ה באתי לגני תשמ: והשיחות שלאחרי זה שאפי' אוא"ס הבל"ג מכיון ששם אור (גילוי) עלה ה"ה וודאי לאחר הצמצום, וצמצום מבהיל. והיינו שגם הבל"ג מכיון שענינו הוא גילוי-היינו הגדרה על ידינו (לחיוב או לשלילה) ה"ה לאחר הצמצום.

פרק ראשון

העולם – מציאותו הוא אלוקות

'הערה' זו נדפסה בגליון הערות התמימים כפר חב"ד¹⁷. הדברים נכתבו לאחר שיחת ש"פ תזריע תשד"מ – אותה שנה – ובה נתבאר כי ההוראה משבת פרשת החודש הוא ההתחדשות שצריכה להיות אצל יהודי בכל העת, אשר התחדשות זו נובעת מההתחדשות בבריאה הנמצאת ומוכרחת להיות בכל העת, ושם בסעיף ד' מבאר כי גם אצל הקב"ה אין מוכרח שיהיה הגילוי דווקא באופן כזה, אלא רק שכך הוא רצונו יתברך שיהיה כך.

על דברים אלו, כי אין הקב"ה מוכרח להוות את העולם בכל רגע, נסובה הערה זו, כתגובה למה שהתפרסם בהערות התמימים דישיבת מוריסטון (גליונות פרשת מצורע ו"א ניסן), דלכאורה אחדותו ית' בעולם הוא מחוייב המציאות, ואיך ניתן לומר שאפשר להיות אחרת. שאלה זו, כמו גם הקושיה איך תתכן קביעת העובדה שהעולם אינו מגדל לאלוקות מול המציאות הנראת לעינינו מבוארת בארוכה בדברים הבאים לקמן.

מבחינות מסוימות פרק זה הוא 'חומר ולבנים' לקראת הפרק הבא – בו השלים וסיכם כל מה שכתב ב'הערות' שנלקטו בפרק זה לכדי חטיבה אחת ולכן מן הראוי ללמוד את שני הפרקים בחדא מחתא.



בשיחת ש"פ תזריע תשד"מ¹⁸ (הנחה בלה"ק סעיף ד') שמה שנתבאר בדא"ח

שהאין מוכרח להיות בהיש תמיד ואם יסתלק ממנו היה אין ואפס הרי

זה רק לאחר שיש הגדרים ד'אין' ו'יש' אבל מצד "נמנע הנמנעות" שלמעלה מכ"ז היה יכול ליתן בהעולם ענין הנצחיות שיהיה חי וקיים לעד בקיום נצחי.

וכבר שקו"ט בזה בהקובצים באריכות, דהרי אחדותו ית' מחוייב המציאות בדיוק כמו מציאותו ית'¹⁹, ואיך שייך שיהיה מציאות שהיא בסתירה ח"ו לאחדותו ית' (וראה מש"כ

(18) התוועדיות ח"ד ע' 1332 ואילך.

(19) כמבואר בשער היחוד והאמונה פ"ב.

בזה הרב יג. בהעה"ת דמאריסטאון פ' מצורע²⁰ ועוד).

20 ושם: בהשיחות דההתועדות דש"ק העבר (ש"פ תזריע פ' החודש) נתבאר בארוכה, דמה שכתוב בתניא (ח"ב פ"ב) ובכ"מ, דמכיון שמעשה שמים וארץ הוא בריאה מאין לכן מוכרח שכח הפועל יהיה תמיד בהנפעל (ובהסתלק ממנו כח הפועל יחזור מיד לאין ואפס כמו שהיה קודם הבריאה) – שכלל זה הוא (כמו כל הכללים שבשכל) רק לגבינו. כלומר, דלאחרי שנעשה הענין ד"אין" ו"יש" (בגדו ותכונה מסויימים כפי שעלה ברצונו ית') אז שייך לומר, שהגדר ד"יש מאין" הוא באופן כזה שהנפעל צריך להתחדש תמיד מכח הפועל. אבל לגבי הקב"ה, מכיון שהוא ית' הוא כל יכול ו"נמנע הנמנעות" – ביכלתו ית' לברוא יש מאין באופן כזה שמלכתחילה יתן בו את ענין הנצחיות, ולא היה צריך להתחדש בכל רגע מאין ליש.

ולכאורה צ"ב, שהרי הביאור (היסודי) בענין מה שמציאות העולם אינו סתירה לאחדותו ית' הוא – שהעולם אינו מציאות מצ"ע, וכל מציאותו הוא רק הכח האלקי שמהוה אותו תמיד מאין ליש, כמבואר בד"ה נ"ח תרמ"ג ובכ"מ. וא"כ האין שייך שיהיה נברא עולם באופן כזה שיהיה קיים מעצמו (שמציאות כזו היא, לכאורה, סתירה לאחדותו ית') – והרי מה שהוא ית' הוא אחד הוא ענין חיובי ומוחלטי (דכמו שבנוגע למציאותו ית' ידוע שהוא "מחוייב המציאות" ואין שייך העדרו ח"ו, כן הוא בודאי גם בנוגע לאחדותו ית' שזה ענין חיובי, ואין שייך שיהיה היפך האחדות), וא"כ האין שייך שיתהווה דבר שיהיה קיים מעצמו?

ושמעתי שיש מתרצים, דמכיון שהוא ית' "נמנע הנמנעות" ונושא הפכים – לכן גם דבר שקיים מעצמו (שהוא נפרד ממנו ית'), אינו בסתירה לאחדותו ית' ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו". כי להיותו "נמנע הנמנעות" – יכול להיות שני הפכים (ד"ש זולתו" ו"אין זולתו") ביחד.

אבל, לפענ"ד, "תירוצ" כזה הוא מופרך לגמרי, מצד כמה טעמים. אך לא אכנס כאן בויכוחים של שקו"ט, ואעתיק רק קטע ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (נדפס בלקו"ש ח"א ע' 319) שכתב לא' שרצה לתרץ "הסתירה להבנת ענין האחדות מענין מציאות העולמות" שזהו ע"ד מקום הארון אינו מן המדה.

וע"ז ענה לו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בזה"ל:

"גם בתור דוגמא, אין הענין דמקום ארון אינו עולה מן המידה עולה יפה כאן, כי רשאים אנו לומר: יש מקום במציאות, יש למעלה מן המקום במציאות, ישנם שניהם בב"א במציאות. ואדרבה ע"י חזוק הוא באמונה האמיתית, כי מכאן ראי' כי מכאן ראי' שלמעלה הוא נמנע הנמנעות.. אבל סתירה היא באמונה לומר: ישנם עולמות במציאות, במציאות, אחדות ה' במציאות כו' – קודם שמבארים שמציאות העולמות אינה ענין של שניות ח"ו. . ולאחרי הביאור בזה. . שוב אין כאן שני הפכים, ואין צורך בדוגמא דמקום ארון ולמעלה מן המקום בב"א." עכ"ל.

ומזה מובן בפשטות בנוגע לה"תירוצ" דיש מתרצים הנ"ל.

ושמעתי שיש מתרצים באופן אחר: דמכיון שגם באם היה נברא העולם באופן כזה (שלאחרי התהוותו הוא קיים מעצמו) הוא מצד זה שהקב"ה (בכחו ית' הכל יכול) היה בורא אותו באופן כזה שיהיה לו קיום מעצמו – לכן, הנה דבר זה גופא (העולם והקיום שלו) הוא ענין שמתייחס אליו ית', ובמילא אין זה סתירה לאחדותו ית'.

אבל לפענ"ד "תירוצ" זה הוא פטפוטי דברים. דמכיון שכעת (לאחרי התהוותו) הוא קיים מעצמו הרי בודאי שעכשיו הוא דבר נפרד שאינו מתייחס אליו ית'.

ויש מתרצים באופן שלישי. דמה שנאמר בהשיחה שמצד כחו ית' הכל יכול היה יכול לברוא את העולם באופן שמלכתחילה היה נותן בו כח שיהיה בו קיום הכוונה בזה היא, שהיה נותן בהעולם כח אלקי שמצד כח אלקי הלוז יכול להיות קיום נצחי להעולם.

והחילוק שבין אופן ההתהוות כמו שהיא עכשיו (מה שהנפעל צריך להתחדש תמיד מכח הפועל) לאופן ההתהוות כמו שהיה יכול להיות מצד הענין דנמנע הנמנעות (אף שלפי תירוצ הנ"ל גם אז היה קיום העולם (גם לאחר התהוותו) רק מצד כח האלקי שבו) הוא:

מבואר בכ"מ בדא"ח (ד"ה תקעו תרס"ד. המשך תער"ב פרק שלב ואילך. ועוד) שנוסף על מה שהנבארים

צריכים להתחדש תמיד מהעשרה מאמרות (כמבואר בתניא ח"ב), הנה גם העשרה מאמרות צריכים להתחדש תמיד ממקורם. ודלא כבהמשל דזריקת אבן, אשר רק הנפעל (הליכת האבן) צריך תמיד להכח שזורק אותו אבל הכח (הפועל) הוא נפרד מהכח שבהיד - משא"כ בנמשל הנה לא רק שהעולם צריך תמיד לכה האלקי שמהווה או תן אלא שגם הכח צריך להיות דבוק עם בעל הכח. ובאם הכח היה נפרד ח"ו לא היה בבחי' חיות כלל. ועפ"י רוצים לתרץ, דמה שנאמר בהשיחה שמצד הענין דנמנע הנמנעות היה אפשר להיות ההתהוות באופן שלא היה צריך להתחדש - הכוונה בזה היא, שהכח האלקי שבהנבראים לא היה צריך להתחדש מבעל הכח.

אבל לפענ"ד, גם תירוצ זה אינו עולה יפה מצד ב' טעמים:

א) בהשיחה דובר בנוגע להענין שכתוב בשעה יוה"א פ"ב (שלהיותו ית' כל יכול ונמנע הנמנעות אינו מוגדר בענין זה) - ובתניא שם מדובר בענין התחדשות הנבראים מהעש"מ (ולא בענין התחדשות העש"מ ממקורם).

ב) גם גוף התירוצ (שהכוונה בהשיחה היא לא שהנברא לא היה צריך להכח, כי אם, שהכח לא היה צריך לבעל הכח) הוא רק "העתקת" השאלה מהנברא על הכח. דממה נפשך: באם הכח היה באופן כזה שלא היה נעשה מציאות לעצמו אלא היה נמשך תמיד מבעל הכח - הרי פירוש הדברים הוא (לכאורה) שהכח מתחדש תמיד מבעל הכח; ובאם היה באופן כזה שלאחרי המשכתו מבעל הכח היה נעשה מציאות לעצמו (כבהמשל דכח הזריקה, שהכח שבהאבן נעשה נפרד מהכח שביד) - הרי זה גופא הוא סתירה לכאורה לענין האחדות. ואדרבה, הסתירה בזה היא עוד יותר כי לפ"ז נמצא דלא רק שיש מציאות סתם שחוק ממנו אלא שיש גם מציאות כזו שבכחה להיות יש מאין?

[ויש שהעיר, דמכיון שברוחניות אין שייך - ענין הזמן, לכן, כשמדברים אודות הכח אין שייך כל השקו"ט אם המשכתו מבעל הכח הייתה רק ברגע הראשונה או שגם לאחר"ז הוא נמשך תמיד מבעל הכח.

אבל, הרי שקו"ט זו כתובה בתרס"ד, ובתער"ב שם. אלא שמוכן, שהמדובר הוא (לא בנוגע לזמן כפשוטו, כי אם כי אם) בתוכן ענינו וגדרו של הכח. כלומר אם ענינו של הכח (שמלוכב בהנברא להוותו) הוא רק זה מה שמהווה מאין ליש (ואין לו קשר יחוס עם עצמות אוא"ס שלמעלה מענין ההתהוות) חה נקרא בשם "נפרד" מבעל הכח. או שיש לו יחס וקשר עם אוא"ס שלמעלה מענין ההתהוות, דאף שענינו הוא להוות, מ"מ, מצד ענין ה"רצוא ושוב" שבו (עיי' בתרס"ד ובתער"ב שם פשל"ד), יש לו שייכות גם לאוא"ס שלמעלה מענין ההתהוות.

ועכ"פ, בנוגע לענינו השאלה דלעיל במקומה עומדת. דממה נפשך: באם הפירוש הוא שמצד הענין דנמנע הנמנעות היה אפשר שהכח האלקי המלוכב בהנברא יהיה ענין שכל גדרו וענינו הוא "כח להוות" (ואינו קשור עם עצמות אוא"ס) הרי מכיון שהוא ענין אחר מעצמות אוא"ס, הרי זה גופא היא סתירה לכאורה לענין האחדות, דהאיך יתכן שיהיה איזה ענין אחר שחוק ממנו ית' ובאם הפירוש הוא שגם אז (באם ההתהוות הייתה מצד כל יכול, ולא כמו שהיא עכשיו) היה הכח באופן כזה שקשור (בתוכנו) עם עצמות אוא"ס שלמעלה מענין ההתהוות - דרוש ביאור מהו החילוק בין אופן ההתהוות כמו שהיא אפסר להיות מצד הענין דנמנע הנמנעות לאופן ההתהוות כמו שהוא עכשיו].

ואולי י"ל בזה אופן רביעי, דזה ודאי, דמה שנאמר בהשיחה שמצד כחו ית' הכל יכול היה יכול לברוא את העולם באופן שלאחרי ההתהוות יהיה לו קיום (ולא יצטרך להתחדש תמיד) - הכוונה בזה היא שהיה נותן בהעולם כח אלקי (וקיומו של העולם בכל רגע ורגע היה רק מצד כח האלקי שבו), כתירוצ הג' דלעיל. ואעפ"כ, החילוק שבין אופן ההתהוות כמו אפשר להיות מצד הענין דכל יכול לאופן ההתהוות כמו שהוא עכשיו, הוא (לא רק בנוגע היחס דהכח לבעל הכח, ככתירוצ הג', אלא גם) בנוגע היחס דהעולם להכח (שהרי בהשיחה דובר בנוגע להענין המבואר בשער היחוד והאמונה פ"ב, ושם מדובר בענין זה).

דהנה ההתהוות כמו שהיא עכשיו לאחר ששעשה סדר ההשתלשלות ובכלל זה הגדר ד"אינו" ו"יש" (רוחני וגשמי) - הנפעל (הנברא) וכח הפועל שמהווה אותו הם שני הפכים. דהנפעל הוא "יש" וכח הפועל הוא "אינו". ולכן, עם היות שכל הפועל מלוכב בהנפעל (שלכן צריך להתצמצם ע"י חילופים ותמורות וכו' בכדי שיוכל להתלבש בהנברא), מ"מ הוא כמו ענין שמחוק להנברא, שאינו מתייחס להנברא גופא. ועיי' בהמשך תער"ב פרק שצו דגם כח הפועל שמלוכב בהנברא להוותו "הוא בבחי' הבדלה ממנו" (וההבדלה היא עד כדי כך,

שאומר בההמשך שם שזה ע"ד ענין הרצון. עיי"ש. דכ"ז הוא כמו שהוא מצד סדר ההשתלשלות, אבל מצד עצמות אוא"ס שלמעלה מכל הגדר ד"אין ו"יש" – היה יכול להיות שהכח האלקי המהווה את הנבראים יהיה בהתלבשות ממש בהנבראים, ועד שהכח יתייחס להנברא גופא.

ועפ"ז אפשר לומר הכוונה במה שנאמר בהשיחה שהיה אפשר להיות התהוות באופן שהעולם לא היה צריך להתחדש – כי הכח היה מתייחס להעולם עצמו.

ויש לבאר זה עפ"י הידוע שגם בעשיית הכלי בהנפעל מכח הפועל (כידוע שהה"מ הכיר בהכלי את כח האומן). וכן בצירוי ידוע שמהצירוי אפשר להכיר את תכונת המצייר. ומזה מוכח לכאורה שהכלי והצירוי נעשר (לא רק מחומר הכסף או מהנייר והדיו אלא) גם מכח האומן והמצייר שהכניס בזה. ואעפ"כ לא יתכן לומר שפרט זה שבהכלי והצירוי (שבא מהאומן והמצייר) "מתחדש" מהכח. והטעם לזה, דמכיון שבצירוי ובעשיית כלי, כח הפועל ונפעל יש להם יחס זל"ז, הנה לאחר שהכח נמשך בהנפעל, הוא מתייחס להנפעל גופא, וכאילו שזה נעשה כח שלו (של הנפעל). (ובדוגמת הידוע בענין אור ושפע, שלאחרי שהתלמיד קיבל שפע השכל מהרב, נעשה זה שכל שלו). ודוקא בזריקה, שהכח והנפעל רחוקים זמ"ז (עיין בהמשך תער"ב. פנ"ג ההפרש בין זריקה לעשיית כלי וצירוי) – לכן, גם בעת שהכח נמצא בהאבן ופועל בו, אין זה מתייחס להאבן. ומה שהוא הולך מלמטלמ"ע – הוא רק מצד הכח שמכריח אותו לילך היפך הטבע שלו.

וזהו מה שבזריקה צריך הנפעל להתחדש תמיד מכח הפועל הפועל – כי מכיון שהנפעל לא "קיבל" בתוכו את הכח (והוא חוץ ממנו), לכן הפעולה שהכח פועל בו היא תמיד באופן של "התחדשות", היפך הטבע שלו. משא"כ בעשיית כלי ובצירוי אין שייך לומר שהנפעל מתחדש תמיד מהפועל – כי אדרבה, לאחר שנמשך בו הכח, זה נעשה הענין והטבע שלו. וכמו שאין שייך לומר שהתלמיד "מתחדש" משפע השכל שקיבל מהרב, מכיון שזה נעשה השכל שלו.

ומזה יובן גם בהנמשל, דההתהוות כמו שהיא מצד ההשתל' (לאחרי שנעשה הגדר ד"אין ו"יש"), מכיון שהנפעל והכח הם שני הפכים ("יש" ו"אין") בהכרח שהכח הוא "בבחי" הבדלה" מהנברא. ולכן, הפעולה מה שהכח פועל (שהנברא יהיה במציאות) אינה מתייחסת להנברא, היינו, שמצד גדרו ותכונות ה נברא הוא נשאר תמיד (גם ברגע זו שהכח מהווה אותו) אין ואפס (בדוגמת האבן, שגם בעת ששכח הזריקה פועל בו שילך מלמטלמ"ע, נשאר הוא כפי טבעו), ומה שבפועל ישנו למציאות הנברא – הוא מצד הכח האלקי שמכריח אותו להיות נמצא, ה"פן הגדר והתכונה שלו. משא"כ מצד עצמות אוא"ס שלמעלה מכל הגדר ד"אין ו"יש" – היה אפשר להיות שהכח שזה כח יהיה בהתלבשות ממש בהנפעל, עד לאופן שזה יתייחס להנבראים גופא. ואז לא היה צריך שהעולם יתחדש מהכח – כי פעולת הכח היתה באופן כזה שהיה "משתנה" הגדר דעולם גופא.

והיינו, דזה ודאי שמה שהעולם נמצא במציאות הוא רק מצד הכח האלקי שבו. ובאם יסתלק ממנו הכח – יחזור לאין ואפס ממש כמו לפני שיי"ב ממש. אבל אעפ"כ, כל זמן שהכח נמצא בו – פעולת הכח בו (כאם היה ההתהוות מצד עצמות אוא"ס שלמעלה מכל הגדרים, היה אפשר שפעולת הכח בהעולם) תהיה באופן כזה שהיה "משתנה" הגדר דעולם גופא, שהגדר גופא, (מצד הכח שבו) הוא (לא אין ואפס, אלא) יש בדוגמת שפע השכל מרב לתלמיד לתלמיד, דהגם שהתלמיד מצ"ע לא היה שייך להשיג השכלה עמוקה כזו, ומה ששיג הוא רק לפי שנמצא בו השפע שקיבל מהרב, וגם עכשיו (לאחרי ההשפעה) באם "ינטל" ממנו השפע שקיבל מרבו ינשא כמו שהיה בתחילה, אעפ"כ, כאשר השפע נמצא בתלמיד – היא באופן כזה שעל ידה "משתנה" התלמיד גופא, שזה נעשה שכל שלו (ואין שייך כלל לומר שהתלמיד מתחדש מהשפע), ואותו הדבר הוא בצירוי ובעשיית כלי, שבאם "ינטל" מהצירוי החיות וכו' שהכניס בו המצייר (ויהי) נשאר רק הדיו והנייר – יהיה זה רק שרטוטים וקוים שמורים על נושא הצירוי ולא יהיה בו שום חיות פנימי (עיין המשך ר"ה תשי"ט פט"ו), ואעפ"כ, כאשר החיות ישנו בהצירוי – זה מתייחס להצירוי גופא.

אלא שבהמשל דהשפעת מרב לתלמיד או בצירוי וכיו"ב – מה שפעולת הכח מתייחסת להנפעל גופא הוא מפני שהכח הוא בערך להנפעל. משא"כ בנמשל, הנה הכח והנפעל (מצד הגדר שלהם) הם שני הפכים, מ"מ, מצד כחו ית' הכל יכול – אפשר להיות חיבור הפכים, שהכח יתלבש בנפעל בהתלבשות ממש, ועד שפעולת הכח בו היא באופן שהגדר דעולם גופא נעשה ל"יש", כנ"ל.

ואולי יש להוסיף, שבהנמשל הוא עוד יותר מבמשלים הנ"ל דהשפעת השכל מרב לתלמיד ודצירוי וכו',

דבכל משלים אלו, הגם שהכח מלוּבש ממש בהנפּעל, מ"מ גם לאחר ההתלבשות הם כמו שני דברים שאחד מלוּבש בהשני (דגם לאחר ההשפעה אפשר לחלק בין השכלים שהתלמיד מצ"ע משיג אותם להשכלים שקיבל מהרב. ועד"ז בצירור, הרי סוף סוף ניכר שהחיות שבהצירור אינו בא מהדיו והנייר אלא אלא מנפשו של המצייר שהכניס בזה). משא"כ בנמשל. אף שהכח והנפּעל (מצד הגדר שלהם) הם רחוקים בתכלית והפכיים, אעפ"כ, מכיון שהחיבור שלהם הוא מצד כחו ית' הכל יכול – הרי ביכולתו לחבר אותם באופן שיהיו בהתאחדות ממש. ועפ"ז יובן עוד. יותר הלשון שנאמר בהשיחה שהיא אפשר שהעולם לא יהיה צריך להתחדש – כי פעולת הכח היתה מתייחסת להעולם גופא ממש, ועד באופן שלא היה שייך לחלק ביניהם.

ועפ"ז יתיישב לכאורה היטב כל הענין. דהלשון שנאמר בהשיחה שהיא אפשר להיות ההתהוות באופן שהעולם לא יוצרך להתחדש – הכוונה בזה היא בפשטות (ואין צריך לדחוק שהכוונה היא שהכח לא היה צריך להתחדש מבעל הכח, כנ"ל בתירוץ הג'), ואעפ"כ אין זה שום סתירה ח"ו להבנת ענין אחדותו ית' – כי זה גופא מה שהעולם לא היה צריך להתחדש הוא מצד כחו ית' שהיה ניתן בו (בהעולם גופא, באופן של התלבשות ממש), כנ"ל בארוכה*.

ובאם הדברים כנים – אולי יש להוסיף עוד נקודה בזה. דהגם שהלשון שנאמר בהשיחה הוא "שאפשר להיות ההתהוות באופן כזה", מ"מ, אולי י"ל ש"מעין" ענין זה הוא גם בהתהוות כמו שהיא עכשיו. דהנה ידוע שמה שהעולם נרגש שמציאותו מעצמותו אין זה "דמיון" בעלמא (שנדמה כן להנבוא), כי אם, לפי שאמיתית מציאותו של יש הנבוא הוא מציאות העצמות שמציאותו מעצמותו כמבואר בכ"מ.

ואולי י"ל ההסברה בזה: דמכיון שעצמותו ית' הוא כל יכול ונמנע הנמנעות, לכן אפשר שכח העצמות המהווה את היש הוא באופן שמתלבש בהיש, ולכן הפעולה דכח המהווה (שהעולם יהיה נמצא) מתייחסת להעולם גופא, שהגדר דעולם (כמו שהוא אוצר החכמה מצד כח המהווה שמלוּבש בו) הוא (לא "אין", כי אם) נמצא. וזהו מה שההרגש ד"מציאותו מעצמותו" שבעולם אינו דמיון בעלמא – כי מצד כח ורצון העצמות (שהעולם יהיה נמצא) המתלבש בהעולם ומתאחד בו, הגדר דעולם הוא – שהוא דבר הנמצא (ולא דבר שצריך להתחדש). אלא שמוכן, שזה גופא הוא לא מצד גדר העולם גופא, כי אם, מצד כח ורצון העצמות שבו.

ומה שנאמר בהשיחה "שהיה אפשר להיות ההתהוות באופן כזה" (אף שלפי הנ"ל היה כן בפועל) – אולי י"ל: בהעולם כמו שהוא עכשיו – יש ב' תכונות: מצד עצמו – נרגש בו שמציאותו מעצמותו; אבל מצד השכל – יש ראיות שנתהווה מאין ואפס המוחלט. (ומובן, דמה שיש ראיות בשכל הוא מפני שהמושכל הוא בתכונות כאלו שמוכיחות כן). ולכאורה י"ל, דב' תכונות אלו שבעולם – נובעים משני הענינים שבכח המהווה אותו: מצד הגדר דכח המהווה כמו שהוא מצ"ע (היינו מצד סדר ההשתל) – הוא "בבחינת הבדלה" מהנבוא (כנ"ל מהמשך תער"ב פרק שצו), ולכן אופן פעולת ההתהוות שלו הוא שמכריח את העולם להיות נמצא היפך הגדר והתכונה שלו (כבהמשל דזריקה) כנ"ל בארוכה. ומכיון שמצד ענין זה שבכח המהווה, הגדר דעולם הוא שאינוהנמצא (ומה שבפועל הוא נמצא הוא מצד הכח המהווה שמכריח אותו להברא מאין ליש) לכן יש לומר שמענין זה נעשו בו תכונות כאלו שמוכיחות שהוא דבר כזה שאינו יכול להיות נמצא מצ"ע; אבל מצד כח העצמות שבה אין המהווה את היש – הנה מצד ענין זה הוא יכול להיות בהתלבשות בהנבוא, הגדר דעולם (מצד ענין זה שבכח המהווה) הוא – שהוא דבר הנמצא, ומצד ענין זה נעשה בו ההרגש דמציאותו מעצמותו.

דכ"ו הוא בהתהוות כמו שהיא עכשיו. אבל באם היה ההתהוות שלא ע"פ סדר ההשתלשלות – היה אז בכח המהווה רק ענין ההתלבשות (ולא היה בו ענין ההבדלה) ובמילא היה בהעולם רק התכונה ד"נמצא" (ולא היה בו התכונה ד"אינו נמצא"). ואולי אפ"ל דזהו מה שנאמר בהשיחה "שהיה אפשר להיות ההתהוות באופן שהעולם לא יהיה צריך להתחדש" – כי ההתהוות כמו שהיא עכשיו היא באופן כזה שיש בהעולם גם התכונה ד"אינו נמצא", שמצד תכונה זו הוא צריך להתחדש תמיד מאין ליש.

אמנם, לאחר כל הנ"ל – הנה נוסף על מה שצ"ע"ג אם זה היה הכוונה בהשיחה (וניוסף על מה שעדיין חסר הסברה בכמה פרטים פרטים בהנ"ל, ומסתמא יהיה עד"ז שקו"ט בע"ה בקובצים הבאים) – עדיין צ"ע בנוגע לענין כללי. דהנה ידוע מה שמבואר בלקו"ש בכ"מ (ח"ה ע' 245. ע' 245. ועוד), דמכיון שעצמותו ית' מושלל מהגדרים ד"העלם" ו"גילוי", לכן כאשר הוא נמצא באופן שמוכרח להיות בהעלם דוקא הנה זה גופא מוכיח שאין זה עצמות. ועפ"ז צריך ביאור: באם ההתהוות היתה מצד כחו ית' הכל יכול (שלא ע"פ סדר ההשתל) הרי



והנה,

כשאנו עומדים לדבר בעצמותו ית', דבר שאין לנו בו שום מושג כלל (ומ"מ להבין מה הפי' במה שאומרים, ולא לתת הגשמה כו') מובן שצריך לכל לראש לראות במה שכבר נתבאר בדא"ח אודות עצמותו ית'.

דהנה נתבאר בתורה אור (ד"ה פתח אלי' ובכ"מ) שכל הצמצומים - שאינם אלא "העלם ולא סילוק" - אינם אלא באור אין סוף, אבל עצמותו ית' אין בו שום צמצום, ואדרבה "המאור הוא בהתגלות" שהרי "אפי' תינוקות יודעים שיש שם א-לוה מצוי". והיינו שעצמותו ית' הוא ממש בגילוי גם בדרגות הכי פחותות בעוה"ז (דאם נאמר שנמצא בהעלם - ה"ז גם בהאור, והחידוש בעצמות הוא שנמצא בגילוי²¹).

(ולכאורה תמוה, דהרי מצינו מציאות המכחישים מציאות א-לוה לגמרי, ואיך אפשר לומר ששם נמצא בגילוי עצמותו ית' בדיוק כמו בדרגות הכי נעלות, ומה הראי' מה"תינוקות" בשעה שיש רבים שמכחישים בזה, ואיך אפ"ל שאין בזה שום חילוק, אפי' דהעלם וגילוי. (וראה מש"כ בזה בקובץ דברי תורה ח"ז דכולל אברכים כפ"ח תחת הכותרת "עצם"²²).

ומבאר ב"הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח" שהכוונה "שמתגלה כמו שהוא למעלה מגדר העלם וגדר גילוי" עיי"ש"ב. ולכא' צ"ב מהו "גילוי" ובמה הוא גילוי ולא העלם. ושמעתי שנותנים דוגמא לזה מענין החיים שבאדם (דאע"פ שאין זה ממש עצם הנפש, ומ"מ הרי זה עכ"פ קצת משל "לעצם" מהמוחש לנו קצת).

דהנה יש באדם כחות פנימיים וכחות מקיפים, דהכחות פנימיים גדרם שיש להם כלי מיוחד ומתלבשים כו' (ראה ד"ה בשעה שהקדימו תער"ב²³ ובכ"מ) והכחות מקיפים הם למעלה מהכלים ואינם מתלבשים ומתאחדים בהם (דאף שפועלים בהם ה"ז בדרך מקיף כו'). משא"כ עצם החיות (גם החיות כללי שמבואר בדא"ח שאינו חי בעצם, ומ"מ ה"ז קצת דוגמא להמחיש לנו) אין לו גדר ואין מקום שאינו נמצא שם ובגלוי, אף שהוא ודאי למעלה גם מהכחות מקיפים. ולכן כשמדברים עם אדם מסתכלים על פניו הגשמיים, אף שאין מדברים עם הגשמיות אלא עם האדם - נפשו, לפי שהפנים הגשמיים מהותם היא נפש, ועד שהם "מאבדים" את מציאותם הם, וכל תוכנם וענינם הוא נפשם וכו' כידוע.

(21) וראה דבר מלכות שיחת ש"פ וארא תשנ"ב (י"ט) אשר המשכת העצמות בשלימות הוא רק ובעיקר כאשר הוא בהתגלות, וכל עוד חסר בגילוי הרי זה שאין המשכת העצם. אך אינו בסתירה, כי שם הוא גילוי העצמות, ואילו כאן המבואר אודות עצמות א"ס, ולכן שם המבואר הוא אודות ההמשכה שהחלה רק לאחר מ"ת.

(22) ראה 'פתיחה'.

(23) מאמר הראשון, אבל ראה ד"ה "ועשית חג השבועות תער"ג (שם ע' רמה) ושם מבאר כי הרצון אינו בהתגלות ממש בעולם, אך זהו מצד הגילוי, כי הגוף החומרי אינו יכול להתבאר - כמבואר במאמר המוסגר



ומזה

יובן גם לגבי נדון דידן דמה ששייך שאבר וכלי מסוים 'יתנגד' ויעלים על כחות הנפש, הוא רק בכחות פנימיים (שלא יבצע את פעולתו שבכחות הפנימיים, ואדרבה פעל בניגוד להם) וגם בכחות מקיפים (שיעשה נגד רצונו וכדו'), אבל לגבי עצם חיותו לא שייך ש'יתנגד' ויעלים, דמה שלא יעשה ולאן שלא "יברח", הרי זה גופא שהוא יכול "להתנגד" ו"לברוח" וכו' ה"ז הוכחה הכי חזקה ע"ז שהוא אדם חי בדיוק כמו כשפועל ע"פ הרצון והכחות פנימיים.

וכמו"כ יובן בנמשל וכמובן ביתר שאת עד אין קץ, דאין לאן "לברוח" מעצמותו ית', דמה שלא יעשה ולאן שלא "יברח" ו"יתנגד" – ה"ז גופא שהוא "מציאות", יהיה באיזה אופן שיהיה, ה"ז מגלה באופן הכי חזק את עצמותו ית', "אמיתת המצאו שממנו נמצאו כל הנמצאים". וכל מה שמעלים ה"ז רק על ה"גילויים" מעצמותו ית' אבל על עצם מציאותו ה"ז גופא שיכול להעלים הוכחה על אמיתת המצאו בדיוק כמו הגילויים הכי נעלים.

אלא שבסדר השתלשלות, כפי שנברא העולם עתה, ישנם גם "גילויים" – שאלקות גם מתגלה בעולם, שיראו בגלוי (מה שאנו קוראים גילוי – דהנ"ל אי"ז ממש גילוי בגדרים שלנו) מציאותו ואחדותו ית', אבל מצד עצמותו ית' שההעלם והגילוי שווים, אין ההעלם "מפריע" לו בדיוק כמו שאין הגילוי "מוסיף" לו וכו'.

ולפי זה מובן דאם היה העולם נברא מ"נמנע הנמנעות" – בלי האור והגילוי – היה מציאות העולם באופן כפי שעתה הוא מצד עצמותו ית' – שלא היה בו שום ענין של גילוי, ואדרבה מצד גדריו ועניניו היה מנגד לגמרי לאלקות, אלא שזה גופא "מגלה" (באופן שלמעלה מגדר העלם וגילוי כנ"ל) את עצמותו ית'.

ובסגנון אחר, כפי המבואר בדא"ח דאילו היו נבראים רק ה"כלים" בלי "אורות" כלל, (דבסדר השתלשלות מבואר דאפ"כ, אבל מצד עצמותו ית', אין דבר נפלא ממנו וכו' כפשוטו), שאז היה מנגד מצד מציאותו לאלקות לגמרי, והוא מציאות בפ"ע מצד גדריו הוא, וקיים בקיום נצחי, ולא היה כלל אפשר להבין באופן אחר, ומ"מ אי"ז כלל בסתירה לאחדותו ית', שה"ה נמצא בתוך ההעלם בדיוק כמו שנמצא בתוך הגילוי וכנ"ל.

ואפ"ל שזהו הביאור בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהיה יכול להיות שהעולם יהיה קיים בקיום נצחי מצד "נמנע הנמנעות" – דאין הפי' כפשוטו ח"ו שהעולם יהיה נפרד מאלקות ויהיה בסתירה לאחדותו ית', אלא שיהיו בו גדרים שכל כולם נגד מציאותו ית', וכמר הקליפות הכי תחתונות שבעוה"ז עתה, ומ"מ לעצמותו ית' ההעלם לא "מפריע" בדיוק כמו שאין הגילוי "מוסיף" וכנ"ל²⁴.

ב'הוספות' למאמר זה ע' ב (הוספה ה' שם).

24) וכפי שהוא בענין התשובה, שהיא למעלה מגדרים – מבואר במאמר 'וכל אדם לא יהיה באוהל' תשכ"ג (ספר המאמרים מלקט ח"ה בארוכה) אשר על אף שתשובה הוא המשכה חיצונית שלמעלה מהעולמות

והיינו, שהעולם מצד גדרו הוא יהיה מורה שקיים מעצמו, ולא נוכל להבין באופן אחר כלל, אבל בודאי ובודאי שגם אז יהיה כל מציאותו כח אלקי.



ואם יקשו שזה גופא צ"ב, מהו הפירוש שהעולם מצד עצמו אינו זקוק ח"ו לאלקות, ומ"מ זה גופא מציאותו הוא אלקות.

דבשלמא בקליפות וסט"א שקיימים היום, הרי אע"פ שמכחשים מציאות הבורא ח"ו, אבל סו"ס זה גופא שנמצאים מכריח ומורה על אמיתת המצאו. אבל איך שייך ושיהיה דבר שמצ"ע אינו מכריח כלל על מציאות ואחדות הבורא, ומ"מ כל מציאותו הוא הבורא.

הנה לכל לראש, לא עלינו המלאכה לגמור²⁵, ולא דוקא שמוכרח להבין זאת בשכל ("איך הוא"), אלא די בידיעת המציאות ("מה"), שכמו שעתה יתכן מציאות שכולה נגד אלקות ומ"מ זה גופא מורה ו"בגלוי" על אלקות, כמו"כ "יתכן" לתאר "ששייך" – לא לפי הגדרים שלנו – מציאות שכל כולה נגד מציאות ואחדות הוי' מצ"ע, ומ"מ זה גופא מורה על אמיתת המצאו, ואין הפי' שיש כאן "אחדות" ו"שניות" בב"א ח"ו (וכמו ששולל זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במכתבו שהובא בדברי הנ"ל) אלא שאחדות הוי' ניכרת וחודרת גם בתוך דבר שכל מציאותו מצ"ע וכל גדריו הם שאינו זקוק כלל ח"ו לאלקות, וע"ד שהוא עתה בקליפות וכו' שאינם "מפריעים" לו וכנ"ל. היינו שרק מצ"ע הוא כן, אבל באמת כל מציאותו הוא אלקות.

ומסתמא לזה נתכוין י.נ. במש"כ שגדר העולם יהיה "יש" אף שכל מציאותו הוא אלקות. ולתוס' ביאור בזה הוא כמ"ש י.נ. שם, אבל היסוד נשאר כנ"ל.



(שלכן יש כח לגלות התשובה), הרי מ"מ היא מגיעה מפנימיות האדם, עצם הנשמה, אשר בזה אין שייכות גם להרצון (מקיף), אשר זהו כעין בריאה חדשה, שלא היה לפני, וגם מנוגדת (כביכול) לרצון העליון שלפנ"ז.

וי"ל שהוא ע"ד המבואר בד"ה 'קץ שם לחושך' (90 המאמרים מלוקט ח"ה) שהביטול דאמונה אינו תכלית הביטול, כי ישנו הביטול להגיע למציאותו האמיתית, אשר זהו אינו מצד האמונה שלמעלה מהשכל, אלא מצד המציאות של העולם כפי שהוא מאוחד עם הקב"ה, וי"ל שזהו הדרגא כאן (אלא שלפועל העולם מאוחד בעצמותו), שהוא החיבור של האדם מצד מציאותו.

25 ראה עד"ז לקו"ש חכ"ז ע' 252 הע' 16 שם מפורש עד"ז.

סדר השתלשלות' ו'למעלה מסדר השתלשלות'



הנה

בסיום דבריו של י.נ. שם הקשה דסוף סוף אילו היה כן נמצא שהעולם מצ"ע, מצד גדריו הוא, יתנגד לאלקות ורק מצד "כל יכול" לא יתנגד וכנ"ל. ואיך אפשר שיהיה דבר שמצד גדריו יהיה מנגד לאלקות, שה"ז סו"ס סתירה כלשהי ח"ו לאחדות הוי', דח"ו ישנו דבר שמצ"ע הוא מנגד לאלקות. וכמ"ש בלקו"ש²⁶ שאם העצמות יהיה "מוכרח" להיות בהעלם ולא בגילוי ה"ז גופא איזשהו גדר וחסרון, וא"כ דוקא בזה שנמצא ב"גילויים" מתבטא אחדותו ית' שיכול להיות גם בגילויים.

ולתרץ זה, הנה לכל לראש היה אפ"ל שזה גופא הוא רק אחר שיש גדרים כלשהם מסדר השתלשלות, אבל קודם²⁷ שישנו בכלל גדר ה"גילוי" (שה"ה מחודש, והיה אפשר שלא יהיה כלל) אין שום "חסרון" ו"הגבלה" בזה שנמצא בהעלם, שהרי היה יכול לעשות גם גילוי ולהיות בו כמ"ש עתה, ומה שאינו כן הוא רק מצד רצונו ית', וא"כ אינו "מוכרח" בזה.



אמנם

אולי י"ל בזה בעומק יותר²⁸. ובהקדם דלכאורה אי אפשר לומר שהפירוש הוא שאמנם היה שייך כזו "מציאות, ו"תיאורטית" היה בהחלט יכול להיות כן בפועל, ומה שקרה לא כך הוא רק "במקרה", שכך – סתם כך – עלה ברצונו ית', והיה יכול להיות שיעלה ח"ו ברצונו באופן אחר. וכמ"ש א' הכותבים בקובצים בקשר לזה שמצד עצמות היה יכול להיות שיהיה דירה בעליונים ולא בתחתונים. דבודאי אינו כן, וכמ"ש בכ"מ, וגם בלקו"ש הנ"ל שם, דהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית', וח"ו לומר על כוונה שהיא בעצמותו ית' שרק "במקרה" הוא כך, וכמו שרגיל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להתבטא שאם בו"ד לא יעשה דברים "סתם כך" עאכ"ו הקב"ה.

(26) ח"ה ע' 245.

(27) בכלל זה ראה דבר מלכות שיחת ש"פ קרח תנש"א הע' 48 ובהנסמן שם.

(28) לבאר זה היטב, יש להקדים ע"פ המבואר בהדרן תשמ"ו (נפנפ לקו"ש שם) אשר ידיעת ה' היא מצוה אשר תחילה צ' להיות מושגת בשכל האדם, אשר זה שייך רק מפני שבריאקת העולם נעשתה ע"פ כללי השכל (ובעומק יותר ע"פ המבואר במ"א בחסידות, אשר כאשר למעלה מהטבע מובן בגדרי השכל, ה"ז השגת אלוקות בדרגא נעלית ביותר – קונטרס כימי צאתך, ספר המאמרים מלוקט ח"ה), ושלמות ההשגה תהיה בגאולה השלימה, אז יושג (באופן ד"מים מכסים) גם הדרגא שלמעלה מהשכל, ונמצא מובן, כי כללי הסדר השלשלות וזה שמובנים בשכל, אינו רק בנוגע לפרטים, שהוא רק בכדי שיהיה מובן גם לשכל אנושי (דהרי 'כללים' אלו נוגעים גם בכל"ג, שאינו שייך לשכל אנושי), אלא נוגע גם לכוונה הכללית, וממילא מובן שכביכול ישנו איזה הכרח שיהיה הגילוי באופן כזה, אלא ש'הכרח' זה כביכול הוא לאחר שעלה ברצונו.

ואף שמצינו בכ"מ שמצד עצמותו ית' "איני יודע באיזה מהן חפץ" והיה לכא' יכול להיות שיחפץ ח'ו במעשי הרשעים, ורק מצד בחירתו ית' בחר במעשי הצדיקים, וכן הכוונה דדירה בתחתונים וכו' הכל הוא רק מצד רצונו ובחירתו ית',

הנה אין הפי' בזה כפשוטו ממש²⁹, דכל התומ"צ וכל מעלת ישראל על הגוים וכו' וכו' הכל רק "במקרה", וכמו אדם ששמו לפניו שני מיני פירות שלשניהם בדיוק אותו מעלות, והוא לא ידע במה להחליט ו"משום מה" נתחשק לו כך או כך – ח'ו שזהו הפי' בבחירתו של הקב"ה!

והגע עצמך – היתכן שהיה מתגלה הקב"ה בהר סיני והיה נותן את הקומוניזם או הסוציאליזם ח'ו? והיתכן שבאמת היה בוחר ב"איבן" והיה תכלית הכוונה שישב כל היום וכל הלילה בבית מרוח כו'? ומה שלא בחר כך הוא רק "במקרה"? וכמ"ש בתורת שלום³⁰ – "דבעצמות אין חילוק בין ישראל לעמים ומ"מ בחר בישראל, אלא מה? שיבחר באיבן..."

ואפי' אם מישוהו יתעקש ויאמר שכ"ז הוא לפי הבנתנו וסהשת"ל, אבל מצד "נמנע הנמנעות" אולי באמת כן הוא, הנה לפי"ז נמצא שהיה אפ"ל בכמה אופנים, ורק שהוא ית' "החליט" "סתם כך" (ח'ו) באופן כך וכך ונמצא שיש בו ית' שינוי ח'ו וח'ו דקודם אפ"ל כך או כך ואח"כ – בעצמותו ית' ממש – הוחלט כך ולא כך. ומובן דאף שאין זה שינוי בזמן גשמי, הרי זה גופא שיש כאן שני אופנים ותנועות ה"ז נגד הענין דאני הוי' לא שניתי ושהוא ית' אחד הפשוט ואין בו שום פרטים ח'ו.

וע"כ³¹ שהפי' בזה הוא כמ"ש בכ"מ בענין חיצוניות המקיף ופנימיות המקיף (ראה ד"ה בלילה ההוא ת"ש ובכ"מ) דבבחי' המקיף כחשיכה כאורו ואדרכה הגוים יש להם יותר שייכות לקבל, אבל בפנימיות המקיף אין לגוים שום תפיסת מקום כלל.



ועד"ז אפ"ל אולי הפי' בכל הנ"ל, דבודאי כל הבחירה בנשמות ישראל ובתומ"צ אינה "סתם כך" ו"במקרה" ח'ו, אלא שבביטויים הנ"ל רוצים להדגיש שהשייכות של הקב"ה לנש"י ותומ"צ אינו רק שייכות ע"פ שכל וטעם, דאפי' בבחי' שאין

(29) ראה דבר מלכות שיחת ש"פ בראשית תשנ"ב בארוכה אודות בחירת הקב"ה בבני, שהיא בחירה בחומריות היהודי ש"נדמה בחומריותו לגופי או"ה", אך א"ז שאין בהם מעלה (דיש מעלה בגופי ישראל, כמבואר שם), כ"א שהבחירה היא לא מצד המעלה, אלא מצד הבחירה מלמעלה.

ולכא' גם זה הוא רק בדרגא דבחירה, וראה לקו"ש חכ"ח ע' 178 ואילך, שם מבואר המעלה שבדרגא "מה יפה ירושתנו", אשר בזה אין שייך משפיע ומקבל כלל, וזהו מהבחי' איך שמושרשים בהעצמות.

30 ע' 220.

(31) לכללות פסקה זו ראה מאמר ד"ה "על כן" תשי"ג (מלוקט ח"ה ע' קפט ואילך), דבאמת למעלה מהשתלשלות שייך מעלה באו"ה, אך מצד ענין הבחירה, על אף שהיא (עיקר ענינה) אינה מוגדרת באיזה רצון, הר"ז מפני שרוצה להגיע לתכלית השלימות דהרצון, שהוא הרצון העצמותי מיוחד יחד עם ישראל.

שום תפיסת מקום לשכל וטעם, מ"מ שייך אליהם בעצם ממש. וזש"א שהיה אפ"ל באופן אחר הכוונה דאין שום הכרח שכלי וטו"ד כלל שיהיה כך ולא אחרת, אבל בודאי שבעצם אין שום אפשרות שיהיה אחרת ח"ו, ולא היתה שום אפשרות שבפועל ינתן ח"ו משהו אחר במקום התורה וישראל.

וזהו הפי' "בחירה ורצון", דאין הכוונה כדמשמע בשטחיות שישנם שני דברים והוא בחר בא' מהם כמו בגשמיות, שהרי בעצמותו אין כלל שנים, וגם מה בכלל שייך להגדיר ולפרט שזהו "בחירה" או "רצון", וה"ז איזשהו גדר ו"ציור" שזה "בחירה" ולא משהו אחר, ובודאי בעצמותו ית' הפשוט בתכלית אין שום גדר וציור כלל (ואמנם ודאי שאין הוא מוגדר גם בבלי גדר, אבל אין הפי' שיש בו גדר ח"ו).

אלא שהבחירה ורצון אינו משל, ומשל בלבד, ומוכרח להפשיט המשל מהנמשל, ללמוד מהמשל רק כמה נקודות המתאימות להנמשל (וכמ"ש בקובץ חידו"ת "כפר חב"ד ח"א ע' 177 ואילך עיי"ש). והכוונה שכמו בבחירה אמיתית ורצון אמיתי של אדם אינו מוכרח בזה כלל, ואין שייכותו להדבר מצד שהדבר נותן לו משהו, אלא אך ורק בגלל שהוא רוצה בו, והיינו משום שיש לו מצ"ע בלבד איזושהי שייכות בעצם לאותו דבר אף שאין לזה שום טעם גלוי או כמוס, כי אין הדבר נותן לו מאומה, הנה כמו"כ בפרט זה בהקב"ה שאין שייכותו לשום דבר בגלל הדבר, שהרי אינו זקוק לשום דבר ח"ו, אלא שייכותו אליו הוא רק מצד עצמותו ית', ולזה אנו קוראים "בחירה". וכמ"ש הרמב"ם שתוארי הקב"ה הם רק תוארים שליליים, דבאמרנו בו ית' חכם עד"מ אין כוונתו אלא לשלול ההיפך מחכמה, אבל כמו"כ שוללים אנו גם חכמה הגלוי' (ראה גם ה"הדוך" על הרמב"ם ומס' תענית מ"א ניסן ואחש"פ f.i.t.), וכמו"כ כשאומרים רצון ובחירה הכוונה לשלול הכרח וכו' אבל לא שאצלו ית' הוא רצון ובחירה כמו אצלנו ח"ו [ואף שהצ"צ כותב שע"פ חסידות יש גם תוארים חיוביים באלקות (דמ"צ האמנת אלקות פ"ח) - הרי פשוט שאי"ז אלא באצי' ולא למע' מזה, וכאן אנו מדברים בעצמותו ית' כביכול, שה"ז עוד הרבה יותר, ועכ"פ לא פחות, ממש"כ הרמב"ם (וראה ד"ה ביום השמע"צ תש"י. ועי' בקובץ הנ"ל עוד כו"כ הוכחות ואריכות בביאור זה)] ועכ"פ בודאי שאין אצלו ח"ו ה"חסרונות" של הרצון ובחירה שלנו.

נמצא מכ"ז ששייכותו ית' לדירה בתחתונים - ישראל ותומ"צ היא - עצמית. שלא שייך בה שום שינוי וחילוף כלל וכלל בעצם, ולא רק מפני טעמים וסיבות.



ועל פי זה מובן בכל מה שאומרים "שהיה יכול להיות באופן אחר" - שאין הכוונה שמשו, יהיה מה שיהיה, נעשה "במקרה" כך והיה יכול להיות בפועל אחרת, שהרי הכל ממש בא מעצמותו ית' אך ורק בשביל הכוונה דדירה בתחתונים (כולל - האור שבא רק לגלות את העצם, וכמ"ש בלקו"ש שם), וכשם שבו ית' אין שינוי ח"ו, כך אין שינוי בהכוונה ושום דבר לא היה יכול להיות בפועל אחרת ממה שעשה הקב"ה, ודוקא מפני שכביכול "רצה" ו"בחר" כך, שהרי הרצון ובחירה לא "קרו" אצלו ית' "פתאום" ח"ו

אלא הם בעצמותו ית' ממש בעצם.

אלא הכוונה בכ"ז שמצד שכל וטעם וכו' היה אפ"ל באו"א, ומ"מ לא היה משום שמצד עצמותו ית' כך הוא בעצם. וכ"ה בנדו"ד דכל מה שהיה אפ"ל באו"א מצד "נמנע הנמנעות" היינו שאין שום הכרח וסיבה שיהיה דוקא כך. ומה שיהיה כך ולא אחרת אי"ז מצד ש"מוכרח" בזה ח"ו אלא מפני שכביכול "רוצה" ו"בוחר" בזה. וכמו בהנ"ל גבי "חיצוניות המקיף" דאין ניכר מעלת ישראל על הגוים, ודוקא עי"ז מתגלה השייכות העצמית לישראל שאינה משום טעם וסיבה כו', "פנימיות המקיף". וכמו שאין שייך לשאול האיך שייך שיקבלו הגוים יותר מהמקיף, והרי אז לא תתגלה בחירת העצמות בישראל – דבדאי אה"נ ולכן באמת מפנימיות המקיף יקבלו דוקא ישראל, וכ"ה בנדו"ד דכן הוא מצד "נמנע הנמנעות" ואין שום הכרח שכלי לכך, ומה שאם היה כן היה ח"ו מציאות שמצ"ע ה"ה מנגד לאלקות – לפיכך אמנם לא נהיה כן! אלא שאין זה "הכרח" כלל ורק מצד "רצונו" ית'.

במילים אחרות: ה"קושיא" איך אפ"ל מציאות שמצ"ע אינה אלקות ומנגדת כו', ורק מצד כל יכול הוא "מגלה" את עצמותו ית', אינה קושיא מצד השכל, שהרי ב"נמנע הנמנעות" עסקינן, אלא זוהי "קושיא" באמונה, דמכיון ש"לית אתר פנוי מיני" בהחלט, איך תתכן מציאות שתנגד לזה מצ"ע – וא"כ כשנאמר אה"נ ולכן באמת לא נהיה באופן כזה, אין פירושו של דבר שיש איזה "הכרח" לכך אלא מפני שכך הוא בעצם.

וכמובן כ"ז רק בדא"פ, ועדיין צ"ע ובירור רק בכ"ז.

[להעיר משיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמ"פ שאין להתבייש מלכתוב שמו בהקובצים, ולא "לפחד" מ"ישות" בנוגע לזה וכו', ולפלא שכמעט(?) כל הכותבים בענין זה "מוכרחים" להיות "בהעלם" ולא "בגילוי" וד"ל.]

* * *

גדר וציור

'הערה' זו³² היא מעין 'השלמה' להערה הקודמת, כאן מבאר את התמיהה שלא התבארה לפני כן, דהרי פשטות הדבר המובא בחסידות פעמים רבות הוא שעצמותו ית' אכן אינו מוגבל, ואי אפשר להוציא מפשטות המילים "שהיה אפשר להיות באופן אחר",

בדברים שלקמן מבואר כי אף שיכול להיות אחרת, הרי מ"מ אין זה סתירה שמצד העצמות הבחירה תהיה בישראל בכל מקום.

לכל מה שנתבאר כאן זכינו בש"פ ויצא תשמ"ח הרחיב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנידון זה בשיחה על ספר 'דרך אמונה' - עין שם ולפני זה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו ובהערה 15 שם.



בגליון

ה' (מח) חג השבועות ס"ח כתבתי בקשר לכל מה שמובא בכ"מ בחסידות "שהיה אפ"ל באופן אחר ומה שלא היה כן אין זה אלא מפני רצונו ית'" - דאין הפי' בזה כפשוטו ממש, שהיה שייך באמת ח"ו שהקב"ה לא יבחר בישראל ח"ו אלא בגוים, ולא יבחר בתומ"צ ח"ו אלא באיזו שיטה אחרת, ולא תהיה דירה בתחתונים ח"ו אלא בעליונים דוקא וכו' בכל כיו"ב, ומה שבחר בישראל ובתומ"צ וכו' אין זה אלא ש"כך זה יצא" מפני שכך עלה ברצונו והיה אפ"ל שעלה ברצונו באו"א ח"ו. דע"כ אאפל"כ, דודאי לא היתה הבחירה "במקרה" בדברים אלו, ויתר ע"כ - דא"כ נמצא ח"ו שהיו שתי אפשרויות ח"ו בעצמותו ית' ובחר באחת מהם, וח"ו לומר כן, דהרי אני הוי' לא שניתי כלל, ואיך שייך שתי אפשרויות בעצמותו ית', אלא הכוונה רק ששייכותו ית' לישראל ותומ"צ וכו' אי"ז מצד טעם וסיבה אלא שייכות עצמית, וכמו שייכותו של אדם לדבר שבחר בו שהיא שייכות עצמית, לא מצד הדבר אלא מצד האדם הבוחר.

ושמעתי שהקשו ע"ז: היתכן - בשעה שבחסידות מבואר במפורש שהיה אפ"ל באו"א - לומר שבשום אופן אי אפשר להיות באופן אחר וכוונת ביטוי זה רק להדגיש שייכות עצמית?! האיך יעלה על הדעת שזהו הפשט במילים "שהיה אפשר להיות באופן אחר" (והרי התורה היא תורת אמת!)?!

אבל לאידך, כנ"ל, הרי בודאי אני הוי' לא שניתי, ובודאי לא יתכנו שתי אפשרויות בעצמותו ית' ח"ו, וכנ"ל.

ב

ואורי אפ"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש בכ"מ (ודוקא בשיחות המבארות ענינים אלו) שמציאות הנבראים ה"ה גדר וציור, ויתכן ציור נמוך יותר וציור הכי נעלה, אבל עצמותו ית' הפשוט אין שייך בו ציור כלל ח"ו. וענין זה הוא דוקא בעצמות ית', דלא מיבעי כל העולמות שהם בגדר ציור ממש, אלא אפי' או"ס שלפני הצמצום שהוא למעלה מעלה מכל גדר וציור כלל, הרי עצם זה שהוא רק בלתי ציור ולא ציור, ה"ז ג"כ איזה ציור והגבלה שמוגבל בזה שהוא רק בל"ג ולא גבול, ועצמותו ית' שלמעלה גם מציור זה, והוא הפשוט בתכלית, הרי כשם שהוא בל"ג כך הוא גם גבול, אבל אין הפי' ח"ו שיש בו מציאות הגבול ממש, אלא אדרבה שאין בו שום ציור והגבלה ואפי' לא הציור דבלתי ציור. וזהו שרש הגבול (ולכן מבואר בכ"מ ששרש הכלים – הגבול, הוא למעלה משרש האורות – הבל"ג).

ונמצא שיש ג' מדריגות (עד כמה ששייך לומר ע"ז מדרגות כו') א. ציור והגבלה ממש. ב. בלי שום ציור ושום הגבלה, אבל סו"ס גם זה ציור שהוא רק בלתי ציור ולא ציור. ג. עצם פשוט שלמעלה גם מבלתי ציור ולכן כביכול יש בו גם ציור, אבל אין הפי' שיש בו ציור מוגבל ח"ו, אדרבה ה"ציור" שבו הוא אך ורק מה שאינו מצויר גם בציור דבל"ג. וכלשון המהר"ל (הובא בדרמ"צ האמנת אלקות פ"ג): "ומזה בעצמו שהוא פשוט בתכלית הפשטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר כו' נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו, אבל מפני כי הוא ית' פשוט ואין לו גדר כלל אין דבר נבדל ממנו, וא"כ הוא יודע הכל והוא יכול הכל וכ"ז מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד".

במילים אחרות: ככל מה שאנו מכירים ומשיגים באיזה אופן שיהיה, שייך רק גדר וציור, ואין לנו שום מושג והכרה איך יתכן פשיטות ממש, ואפי' כשכבר נתאר לעצמנו פשיטות, ה"ז גדר של פשיטות שהוא שונה מהגדר של לא פשיטות, וא"כ ה"ז ג"כ גדר וציור והגבלה, אבל באמת הפשיטות האמיתית אינה מוגדרת כלל לא בציור ולא בפשיטות וא"כ בודאי יש שם ציור (שאל"כ ה"ז גדר של בלי ציור) ומאידך ודאי שהציור שם אינו כלל ציור והגבלה, כ"א אדרבה פשיטות שלא מוגדרת גם בגדר פשיטות. ואמנם אין אנו יודעים ולא מסוגלים לתאר לעצמנו איך ומה הוא אלא רק באמונה אמיתית שלמעלה מטו"ד לגמרי, אך עכ"פ כך הוא בודאי.

ועפ"ז אפ"ל גם בעניננו, ובהקדים: במציאות שלנו, שכל המציאות הוא ציור וגדר, שייך רק אחד מן השנים: א. שהדבר הוא כך מפני ש"כך יצא" במקרה, ויתכן גם באופן אחר, שזהו בודאי חסרון והגבלה, שאי"ז דבר אמיתי ויציב, ואין בו תוקף כלל, שהרי יתכן כך ויתכן באופן אחר. ב. דבר נעלה יותר, שאינו יכול בשום אופן להשתנות, והוא רק כך ולא אחרת משום שלא יתכן כלל אחרת. וכמו למשל $1+1=2$ ע"פ הבנתנו הדבר כך משום שלא יתכן כלל באופן אחר. ובודאי זהו מעלה יותר מאופן הא', אבל מ"מ הרי סו"ס גם זה ציור וגדר שהדבר "מוכרח" להיות כך ואינו יכול להיות באופן אחר.

ומאחר ש"הנוטע און הלא ישמע היוצר עין הלא יביט" (ראה דרמ"צ שם ספ"ה), הרי ודאי שכל המעלות שבנבראים ישנם באלקות, וא"כ יש באלקות שתי המעלות: גם מעלת התוקף והעצמות שאינו משתנה כלל, וגם המעלה שאינו "מוכרח" בשום דבר ויכול להיות "איך שהוא רוצה" כביכול – אבל ברור ופשוט, שזה שאינו "מוכרח" אין פירושו כמו ה"בלתי הכרח" שבנבראים שהוא עלול להשתנות, דא"כ אי"ז בודאי דבר עצמי שאינו משתנה, כ"א אדרבה, דוקא מצד עוצם פשיטותו כביכול, שאינו מוגדר גם בגדר ש"מוכרח" להיות כן, לכן אינו מוכרח, אבל ח"ו שיהיה באופן אחר.

ולכן, כאשר הדבר מתבטא בחיצוניות – יש נתינת מקום למציאות ההפכית שהרי "אינו מוכרח" דוקא בישראל ובתומ"צ, "אח עשיו ליעקב", אבל בפנימיות ובאמת הרי להיפך, זה ש"אינו מוכרח" הוא דוקא מצד עוצם הפשיטות.

ובמילים אחרות קצת: יכול להיות א. "כך ויכול להיות אחרת", ב. "כך – ולא יתכן בשו"א אחרת". ג. "כך – מפני שכך הוא בעצם, אפילו לא מפני שאפ"ל אחרת, אלא מפני שכך הוא בעצם".

[ודא"ג – זהו הפ" במובא בכ"מ שדוקא בגשמיות מתבטא ענין העצמות שאינו מוגדר גם בבל"ג ובפשיטות, לפי שבגשמיות, כשרואים דבר ש"יכול להיות אחרת" ה"ז "נלקח" ו"מבטא" את הענין ש"אינו כך רק מפני שאינו יכול להיות אחרת אלא כך הוא בעצם", אבל ודאי אין הפ" בעצמותו ית' שבאמת "יכול להיות אחרת" ח"ו]

והיינו שלפועל בודאי לא יהיה אחרת, אבל לא מפני ש"מוכרח" כן אלא מפני שכ"ה בעצם.



פרק שני

”נמנע הנמנעות אינו מוכרח בשום דבר”

‘הערה’ זו הבאה לפנינו יצאה כמה שנים לאחר זה, והיא בעצם מעין סיכום כללי של תוכן ההערות שנדפסו לפני כן, אלא שאם עיקר העיסוק בהערות הקודמות הוא מצד הביאור כיצד היא הבחירה למעלה אצל הקב”ה, הרי שבחירה הנדפסת לקמן מבאר כיצד היא הבחירה בעצמות מצד נשמות ישראל, וכיצד הדבר נוגע גם בעבודת היהודי בהשגתו בעצמות, בסוף הדברים מביא הוכחות נוספת מכמה מקומות בחסידות שכן הוא הדבר.

מכיון שהדברים בחלקם ‘חוזרים’ על עצמם, לא הוכפלו כאן מראי מקום והוספות שהובאו בהערות הקודמות, ולשלימות הענין יש לעיין בנסמן לעיל.



בשיחת בשיחת ש”פ תזריע תשד”מ: גם אצל הקב”ה אין הכרח על התחדשות הבריאה בכל רגע ורגע – דמכיון שהקב”ה הוא ”נמנע הנמנעות”,

ביכלתו לברוא ”יש מאין” באופן כזה שמלכתחילה יתן בו את ענין הנצחיות, שיהיה חי וקיים לעד בקיום נצחי, כך שלא יהיה צורך לחדש את מציאותו בכל רגע ורגע, שהרי ”מי יאמר לך מה תעשה ומה תפעל”. ומה שמבואר שבבריאת יש מאין ”צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו” – ה”ז לאחר שישנו כבר סדר ההשתלשלות, גדרי העולם וכו’ עיי”ש באריכות.

ובפשטות נראה לכא’ הפי’ בזה שהיה אפשר להיות שהקב”ה יברא את העולם באופן כזה שלא יהיה תלוי (ח”ו) בהקב”ה. דהעולם כפי שנברא עתה ה”ה תלוי לגמרי בדבר ה’ המהוהו בכל רגע מאין ליש, ולכן כל מציאותו של העולם אינו אלא דבר ה’, אבל מצד ”נמנע הנמנעות” היה אפ”ל לכא’ שיברא עולם שאינו תלוי בו ית’ כלל ויהיה קיים בקיום ”עצמאי”.

אמנם ודאי ח”ו וח”ו לומר כן – שתתכן מציאות כזו שאינה תלוי’ כלל בהקב”ה ורק שנבראה ע”י הקב”ה. ה”ז בסתירה מוחלטת לכל המבואר בדא”ח והוא יסוד כל תורת החסידות שאין עוד מלבדו כפשוטו ממש ואפ”ל בשו”א באופן אחר כלל וכלל.

במילים אחרות: כל זה יהיה נכון לגבי ההסברים השכליים שבחסידות, כי מצד ”נמנע הנמנעות” אינו מוכרח בשום דבר, אבל ה”ז היפך האמונה שלא יתכן שום מציאות זולתו ית’ וכ”ש מציאות שאינה תלוי’ בו ח”ו. וכי מצד ”נמנע הנמנעות” יתכן שלא תהיה אמונת

ישראל ח"ו? וכי מצד "נמנע הנמנעות" שייך שיהיה איזה חסרון וכו' בהקב"ה ח"ו וח"ו?
א"כ ודאי לא שייך שלא יהיה באיזושהי נקודה ח"ו!

ואף שהדבר פשוט, מפורש הוא ג"כ בלקו"ש ח"א³³ דאפ"ל על הקושיא שאין
העולמות סתירה לאחדותו ית' שהוא ע"ד מקום ארון אינו מן המדה – מקום ובלי מקום
כאחד, וכך יהיה אחדות ה' ומציאות העולמות באמת כאחד, "נמנע הנמנעות" – כי
"סתירה היא באמונה" עיי"ש באריכות.

[וכבר האריך בזה הרב י.נ. בקובצי הערות הת' ואנ"ש דמאריסטאון פ' מצורע תשד"מ
ושלאחריו ובכ"מ. וראה ג"כ מש"כ בהעה"ת דכפר חב"ד חג השבועות תשד"מ גליון ה"מ"ח
עמוד 11 ואילך, ובגליון יו"ד שבט א-ב (מט"ו) עמ' 10 ואילך, וחלק מהבא לקמן כבר כתבתי
שם.]



י"ל בזה, ובהקדם שלכאן מצינו גם על עצם ענין אמונת ישראל והתורה
שג"כ "אפשר להיות באופן אחר" (ח"ו). וכמבואר בכ"מ (בלקו"ש שנשמנו
לקמן ועוד) שמצד עצמותו ית' "אח עשיו ליעקב" – שניהם שוים, ומ"מ, מצד בחירתו ית',
ללא שום טעם והסברה, "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי" – שזהו בנוגע לישראל.

וכן בנוגע לתורה אמרו רז"ל (ב"ר ספ"ב) "איני יודע באיזה מהם חפץ" – אם במעשיהם
של צדיקים או במעשיהן של רשעים³⁴, ורק שמ"מ בחר במעשיהן של צדיקים, וכן ארז"ל
"וכי מה איכפת לי להקב"ה אם שוחט מן הצואר או מן העורף" ומ"מ נתן את התורה
בבחירתו.

והדבר תמוה מאד לכאן, דכשלומודים זאת בפשטות נמצא שישנה אפשרות כזו
("תיאורטית") שיבחר הקב"ה גם באומות העולם, כי בדרגת הבחירה אין שום מעלה
לישראל על האומות, אלא שלפועל לא בחר בהם. היינו ששייך לצייר שהיה הקב"ה נותן
את התורה ח"ו לגוים!?

(33) ע' 319.

(34) וראה ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בזה בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח (ספה"ש תשמ"ח ע'
566) הע' 32, שם מבואר ש"איני יודע" אינו בעצם הנתאוה ד"דירה בתחתונים", אלא מצד הדרך בה נעשה
שלימות הדירה, עבודת הצדיקים או שיהיה באופן דודנות נעשים לזכויות (בלקו"ש חט"ו ע' 178 הע' 49
הנסמן שם) הוא מתבאר מצד דרגת 'חפץ', שיש שייכות לעולמות, אך כאן המבואר הוא מצד העצמות), אלא
שחפץ בעבודת הצדיקים, וע"י עבודת התשובה נעשה רצון חדש שלא היה בעולמות לפני"ז (כמבואר במאמר
"וכל אדם" תשכ"ג), אשר זהו הענין בגלות, ראה בכללות השיחה שם.

ולפ"ז י"ל (וכן מוכח ק' מהמתבאר לקמן בהערות ממאמר "על כן" תשי"ג) שהרצון ד"כך ולא אחרת"
הוא בנשמות ישראל, אך הבחירה בדרך התו"מ, שלא ע"י ירידה, הוא אמנם בעצמות, אך אינו מוכרח, ולפ"ז
יתבארו בפשטות כמה מהקושיות בפנים.

וכן לכאור' נמצא שישנה אפשרות כזו שיבחר הקב"ה "במעשיהן של רשעים", כי בדרגת הבחירה אין שום מעלה ל"מעשיהן של צדיקים", אלא שלפועל בחר בתומ'צ, מעשיהן של צדיקים.

והגע עצמך: יש מקום לומר שהיה הקב"ה בוחר ב"איבן" ותכלית הכוונה היה שישב בבית מרוח ויגנוב וירצח וכו' וכו' – היתכן?!

ואם יבוא מישוהו ויתעקש לומר: אין הכי נמי! אצלנו זה פלא ומופרך לגמרי כי אנו נמצאים בסדר השתלשלות, אבל מצד "נמנע הנמנעות" (כמו שברור שהיה יכול לברוא ששנים ועוד שנים יהיו חמשה אף שאצלנו זה אא"פ בשו"א) – הכל יכול להיות...

הנה מלבד שהדבר מושלל לגמרי, ס'הערט זיך אין גאנצן ניט" (ולמה לי קרא – סברא הוא), הנה בספר השיחות תורת שלום (עמוד 220 פורים העת"ר) "למעלה הבחירה היא חפשית שאינו מוכרח כלל כו' שביכלתו לבחור באופן אחר לגמרי ומ"מ היה הבחירה דוקא בנשמות ישראל ויילע עס קען אנדערש ניט זיין, וועמען דען זאל ער וועלן איוראנקען, ער וויל שיין לאנג אונז נאר ער וויל אז מיר זאלען אויך וועלען" (תרגום חפשי: "כי אחרת לא יתכן, במי יבחר – ב"איבן'ים"? הוא רוצה אותנו כבר מזמן, אלא שהוא רוצה שגם אנחנו נרצה"). ואיך שלא יהיה הפי' בזה, אך ברור שזה "שביכלתו לבחור באופן אחר לגמרי" – ב"איבן" הוא לא כ"כ פשוט, שהרי תוך כדי דיבור אומר שאחרת לא יתכן!

וכן מפורש בלקו"ש חי"ט³⁵ "דער שורש הבחירה איז דאס וואס עצמותו ית' איז בוחר נשמות ישראל ניט מצד א טעם, נאר בבחירתו החפשית, וואס מצד דעם איז "להחליפם באומה אחרת איני יכול", ס'איז "ישראל ומלכא בלחודהי" און ס'איז ניטא קיין ארט ח"ו פאר אנדערע. און דער גילוי הבחירה למטה איז אין אן אופן פון "והייתם לי סגולה מכל העמים גו'" – ס'זיינען דא "אחרים עמכם", און פונדעסטוועגן "הם בעיני ולפני לכולם", ובמילא איז – "חבתכם נכרת". (בתרגום חופשי: שורש הבחירה אשר עצמותו ית' בחר בנשמות ישראל אינו מצד הטעם, אלא בבחירתו החופשית, אשר מצד זה "להחליפם באומה אחרת איני יכול", ישנו "ישראל ומלכא בלחודהי", ואין מקום ח"ו עבור אחרים. וגילוי הבחירה למטה הוא באופן של "והייתם לי סגולה מכל העמים" – ישנם כאן "אחרים עמכם, ובכל זאת "הם בעיני ולפני לכולם", ובמילא – "חבתכם נכרת").

הרי מפורש שבעצם הבחירה שבעצמותו ית' אכן "איני יכול" להחליפם ח"ו!



והנה מצינו גם עד"ז מלמטה למעלה, בשייכותם של נשמות ישראל, בעצם הנשמה, לאלקות³⁶. כמבואר בכ"מ דבכל הדרגות שבנשמה, מכיון שאלו

(35) ע' 282. ועד"ז גם בלקו"ש חי"ז ע' 90, ע"ש.

(36) ראה מאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א בסופו (ע' קלו ואילך), כי עיקר הענין דגילוי עצם הנשמה וכח

דרגות של "גילויים" אין שם אמיתית ענין הבחירה החפשית, משום שסו"ס ציורו מכריח אותו להיות באופן מסוים ואפ"ל באופן אחר כלל, וכמ"ש בלקו"ש³⁷ "כאשר ישנם טעמים לבחירתו הרי הוא מוכרח בזה, ובבר שכל, טעם שכלי מכריחו וכופהו יותר מאשר הכפי' בשוטים". ואמיתית הבחירה החפשית היא רק בעצם הנשמה, שעז"נ "הן האדם היה כאחד ממנו", וכשם שהקב"ה אינו מוכרח בשום דבר ח"ו, כך עצם הנשמה אינה מוכרחת בשום דבר, ויכולה היא לבחור כרצונה בלי שום נטי' כלל ("היה יכול להיות באופן אחר..") וא"כ הקשר שלה לאלקות הוא רק מצד בחירתה ורצונה בלי שום הכרח כלל³⁸.

וכמבואר גם בלקו"ש ח"א³⁹ שבמ"ת התחדשה בחירת הקב"ה בישראל וישראל בהקב"ה, דלפנ"ז היה הקשר שלהם לאלקות רק באופן של "בן" – "בנים למקום", והתקשרות הבן עם אביו, אף שהיא התקשרות עצמית, אבל סו"ס ה"ז טבע של האב, והוא מוכרח בטבע זה (עוד יותר מכל הכרח אחר), וא"כ ה"ז ג"כ ציור וגדר, ולכן היה ביכלתם של יהודים להתנגד לקשר זה עם הקב"ה ע"י הבחירה שבאה מעצם הנפש לצד ההיפך, אבל במ"ת שבחר הקב"ה בישראל וישראל בהקב"ה, שוב אי אפשר ליהודי להתנגד לכך, ולכן לעתיד יצאו מהגלות כל בני ישראל, עיי"ש ב.

ושב רואים אנו אותה נקודה: אין זה אפי' טבע עצמי (כאב לבנו), ששם באמת אפ"ל באופן אחר וה"ז ציור וגדר, אבל בעצם הנשמה ה"ז בחירה עצמית, שהרי אינה מוכרחת כלל ואפ"ל באופן אחר ולכן הבחירה באלקות היא בחירה בעצם ממש. ומסיימים שלכן אי אפשר בשום אופן להתנגד לבחירה זו.

ולכאור' גם כאן הפי' שמצד עצם הנשמה ישנה אפשרות ממש לבחור בההיפך, אלא שלאחרי שבחרה באלקות בלי סיבות וטעמים אלא ממש מצד עצמה, אז נעשה כל מה שאינו אלקות מושלל בתכלית (ועוד יותר מכאשר הבחירה היא מצד טעם – ראה הערה 58 בלקו"ש ח"א שם ובמצוין שם).

וגם כאן נשאלת לכאור' אותה שאלה – היתכן שהיה אפשר ממש שיהודי יבחר מצד עצם הנשמה לא בהקב"ה אלא בההיפך, מאחר שבעצם הנשמה (ישתקע הדבר ולא יאמר..) אין לקב"ה שום "מעלה" על ההיפך...

ואם שוב יבואו ה"עקשנים" ויאמרו שוב: אין הכי נמי, עצם הנשמה היא "חפשית" לגמרי ואינה מוכרחת בשום דבר, היא היתה יכולה לבחור בההיפך ומה שבחרה בהקב"ה הוא רק לפי שכך היא מצד עצמה בחרה.

המס"נ הוא כאשר הוא גם מצד הכחות הגלויים מצד בחירת ישראל, אשר זהו נעשה (אמנם בכח, אך) לא על ידי משה רבינו.

(37) ח"ד עמוד 1309.

(38) וראה גם מאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א (מלוקט ח"ג ע' צט ואילך) אשר בני ישראל הם קשורים בהעצמות מצד נשמתם, אלא שנתווספת בהם מעלה כשזהו מצד השכל ומצד הכחות הגלויים שלהם.

(39) ע' 5 ואילך.

הנה כנ"ל נוסף שאין שום מקום לומר כן, הנה מפורש הדבר בלקו"ש חי"ט הנ"ל (ע) 280 ואילך) "דער שורש הענין פון דעם וואס א איד איז בוחר אין אלקות איז מצד דעם וואס דער עצם הנשמה פון א אידן איז איין זאך, כביכול, מיט עצמות; און די חפשויות הבחירה אין דער דרגא - כאטש אז ס'איז ניט שייך צו זאגן אז דער עצם הנשמה וועט בוחר זיין עפעס אנדערש ווי אלקות ח"ו - מיינט, אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (או טעם ומעלה) - וואס דאן איז (א) די התקשרות מיט א הגבלה (לפי הטעם ומעלה); (ב) ס'איז ניט קיין אמת'ע בחירה חפשית, ווייל מצד דעם טעם ומעלה, איז ער כאילו "מוכרח" אין דעם - נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה".

א"כ מפורש שלא שייך שיהיה באופן אחר, והפי' בחירה חפשית הוא שזהו בלי הכרח אלא בהנשמה מצד עצמה.

והמקור לכ"ז הוא בלקו"ת פ' אמור (לז, א) "שבחירה זו נלקחה מבחי' גבוה מאד שהוא בחי' הממשלה שהמלוכה והממשלה לחי עולמים כו' ואין מעכב על ידו ועד"ז הוא בחי' הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו. אך לפי שבחינה ומעלה הרמה זו ירדה ונתלבשה למטה בגוף הגשמי ובנה"ב שכלולים מטוב ורע ע"כ יכולה להיות ממשלה זו גם לבחור הרע ח"ו ה' ישמרנו".

הרי מפורש שבנשמה מצ"ע אין שייך בחירה לרע ח"ו, ורק "לפי שבחינה ומדרגה הרמה זו ירדה ונתלבשה למטה" לכן יתכן למטה בחירה ברע.

והדרא שאלה לדוכתי', שבכל ענינים אלו צלה"ב מהו הפי' "שהיה אפ"ל באופן אחר" שהרי ודאי לפועל לא שייך כלל שיהיה אחרת, וא"כ למה כתוב שהיה אפ"ל באו"א, ואם אאפל"כ א"כ למה אין זה ציור והגבלה שיכול להיות רק כך ולא באופן אחר כלל.



ורנה לבד כ"ז, יש להקדים "שאלת תם", "א קלאץ קשיא", בכל ענינים אלו בהם מדגישים שמצד עצמות יתכן בכמה אופנים ומה שנהיה באופן כזה הוא רק מצד בחירתו ית':

מה שייך בכלל בעצמותו ית' שיתכנו כמה אופנים - וה"ז ממש ענין של ריבוי (כמה אופנים) ושינוי (שהרי האופנים שונים זמ"ז) ח"ו, והרי "אני ה' לא שניתני" כתיב, ומעיקרי האמונה שבו ית' ובפרט בעצמותו ית' ממש אין שום שינוי וריבוי ח"ו ח"ו (וכמו"כ בעצם הנשמה, הרי תמיד מדגישים שהיא נקודה אחת ואין בה שום שינוי כלל כו')!

[ופשיטא דאף שנאמר שאין זה "לוקח זמן" גשמי - שמקודם היה אפ"ל בכמה אופנים ואח"כ "החליט" כך, ה"ז ג"כ שתי תנועות שונות ש"מקודם" (בענין) יש תנועה של בלתי שינוי ו"אח"כ" (בענין) בחר בענין פלוני.]

ועוד "קלאץ קשיא": רצון ובחירה, עם כל ההפלאות שלא נאמר בהם, הרי סו"ס זהו גדר כלשהו – בחירה היא רק בחירה ולא שכל ולא גשמיים וכו', ואיך שייך בעצמותו ית' רצון ובחירה, שזהו פרט וגדר, והרי הוא ית' אחד הפשוט בתכלית הפשיטות.

ומכ"ז עולה בפשטות, שבדאי אין רצונו ובחירתו ית' כרצונו כלל וכלל, וע"כ שרצונו ובחירתו ית' הוא פשוט בתכלית הפשיטות "בדיוק כמו" עצמותו ית', שאין זה שני דברים אלא דבר אחד ממש "שהוא ורצונו אחד", וא"כ ודאי שאין זה גדר של רצון ובחירה כמו אצלנו, וממילא שאין זה "שתי אפשרויות והחלטה לצד אחד" כמו אצלנו, אלא באופן אחר לגמרי.



ואורי אפ"ל הביאור בזה ע"פ דברי הרמב"ם במו"נ (פנ"ח ואילך) כפי שהובאו בלקו"ת פקודי, וז"ל שם: "ממ"ש הרמב"ם בענין התוארים שנאמרו על הקב"ה, שנאמר רק בשלילות ואינם תוארים עצמיים כו' תוארי החיוב הם מורים על מהות הדבר מהו, ותוארי השלילה לא יודיענו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש מה הוא אלא שיודיענו שהוא מושלל מדבר המנגד וסותר לאותו העצם המבוקש ומהותו. ולכן לפי שהקב"ה הוא למעלה מההשגה ואין אפשר להשיג מהותו בשום פנים ע"כ לא יתכן לומר עליו ית' התוארים כמו כל יכול חכם ורוצה כי הוא למעלה ממהות יכולת וחכמה ורצון שבנבראים עד שאין ערך ודמיון בינו ובינינו כלל לומר עליו תוארים אלו בלשון תוארים עצמיים, רק שהם נאמרו בלשון שלילה, היינו ענין יכול שנאמר עליו ית' הוא מפשיט ממנו ית' כל מה שהוא היפך היכולת כמ"ש לא ייעף ולא ייגע כו' ועד"ז הוא ענין חכם ורוצה כו' מפשיט ממנו ית' מה שהוא היפך החכמה כו'" (ועייג"כ ד"ה ביוהשע"צ תש"י, עמוד 73 ואילך).

ובתניא (שעה"ה"א פ"ח בנוגע לענין זה) "עצמותו ומהותו ורצונו וחכמתו וכו' הכל אחדות פשוטה ממש שהיא היא עצמותו ומהותו. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל שדבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו, כי האדם מצייר בשכלו כל המושכלות שרוצה להשכיל ולהבין הכל כמות שהם בו כו' אבל הקב"ה הוא רם ונשא וקדוש שמו כלומר שהוא קדוש ומוגבל ריבוא רבבות עד אין קץ ותכלית מדרגות הבדלות למעלה מעלה מערך וסוג ומין כל התשבחות והמעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם".

כלומר: כל מה שלא נגיד על הקב"ה אי"ז אלא תוארי השלילה – שאין דבר זה חסר אצלו ח"ו, אבל אין זאת אומרת שהדבר כפי שהוא אצלנו – שה"ז פרט וגדר – ישנו אצלו ית'.

במילים אחרות קצת: אצלנו כל דבר מורכב מ"מעלה" ו"חסרון" – השכל ד"מ הוא מעלה הכי נפלאה, אבל ביחד ע"ז יש בו כל מיני חסרונות, ואפי' יהיה בתכלית השלימות ה"ה מוגבל וחסר בזה גופא שהוא שכל ואינו משהו אחר. ויותר מזה: איננו מסוגלים כלל

לתאר לעצמנו שכל שאינו דוקא שכל ולא משהו אחר ("איזה מין שכל הוא זה?"), אבל זאת מסוגלים אנו להבין השכל כולל מעלה וחסרון, וכן בכל הדברים שאנו מכירים.

והוא ית' שממנו נמצאו הכל, הרי ודאי שיש בו, ועכ"פ לא חסר בו, כל המעלות והשלימות שבנבראים, וכמ"ש "הנוטע און הלא ישמע היוצר עין הלא יביט", אבל מאידך בודאי שאין בו כל החסרונות שבהם, ואפילו לא חסרון זה שכל פרט וגדר הוא רק ענין פלוני ולא ענין אחר. אלא הוא ית' הכל והכל הוא, שיש בו כל המעלות והשלימות בלי שום חסרון והגבלה כלל וכלל.

ואע"פ שאין אנו יכולים לצייר כלל איך הוא, מ"מ בודאי כן הוא שבו ית' יש כל המעלות בלי החסרונות שבהם (ראה ג"כ דרמ"צ האמנת אלקות ספ"ה נא, א).

ואע"פ שע"פ הקבלה והחסידות הוא ית' מרומם מהמעלות שבנבראים בדיוק כמו שמרומם מהחסרונות מ"מ ודאי אין הפי' ש"חסרים" בו ח"ו המעלות וכמ"ש המהר"ל (הובא בדרמ"צ שם פ"ג מו, א) "ומזה בעצמו שהוא פשוט בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו, אבל מפני כי הוא ית' פשוט ואין לו גדר כלל אין דבר נבדל ממנו, וא"כ הוא יודע הכל והוא יכול הכל וכ"ז מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד" וכו' עיי"ש. [וכמה אופנים בביאור זה, מחלוקת הרמב"ם והמהר"ל וכו', וראה מש"כ בקובץ פלפול התמימים ח"ה"ו עמוד קצד ואילך. קובץ דברי תורה דכולל כפ"ח ח"ז עמוד ע"ז ואילך], ומ"מ כללות הענק מוסכם לכו"ע.]



וכמו כן הוא בנדו"ד, שמה שאנו אומרים עליו ית' שרצה ובחר וכו', אי"ז אלא מעלת ושליומות הבחירה והרצון, היינו שאין זה חיוב והכרח, היפך הבחירה ורצון. אבל ח"ו לומר שאצלו ית' יש פרט וגדר של רצון ובחירה כמו אצלנו, אלא הוא ורצונו אחד ממש – וכמ"ש מפורש בדרמ"צ ספ"ה "ואומרינו רצון שם (=למעלה מאצילות) היינו רק לשלול שאינו בדרך חיוב ח"ו".

ולפי"ז פשוט שלא שייך אצלו ית' "שתי אפשרויות והחלטה אח"כ" שה"ז ממש פרטים וגדרים וכו', ואומרינו "שהיה אפ"ל באו"א" היינו שאין שום חיוב והכרח שיהיה באופן מסוים דוקא.

והיינו "חיוב והכרח" פירושו שקיומו של הדבר "מוסיף" משהו וחסרוננו "מפריע", משא"כ בעצמותו ית' שלא שייך שום "תוספת" או "גרעון" ח"ו, אלא למעלה מכל הגדרים של שלמויות וחסרונות (ראה גם מש"כ בזה מ.מ.ב. בקובץ פלפול התמימים ח"ד ע' 96 ואילך). ובודאי שהדבר הוא רק כך ולא אחרת בשום אופן (והרבה יותר מושלל מכאשר הוא מושלל ע"י גדר וציוור), אבל הוא כך לא משום שהוא מוכרח להיות כך אלא מפני שכך הוא בעצם.

וליתר ביאור: אצלינו יתכן שדבר מסוים הוא כך ולא אחרת בשני אופנים: או משום ש"כך יצא" והיה אפ"ל באופן אחר ג"כ, או משום שאפ"ל באופן אחר. ובודאי שבאופן הב' ה"ז מורה הרבה יותר על תוקף ויציבות הדבר שאינו משתנה וכו', ומ"מ מאידך ה"ה "מוכרח" להיות דוקא כך וה"ז ג"כ איזשהו גדר וחסרון, משא"כ באופן הא' שאינו מוכרח בזה, אף שמאידך ה"ז מורה על חוסר תוקף ויציבות.

ובו ית' שהוא תכלית השלימות יש בו בודאי שתי המעלות – יש בו כל התוקף באופן אחר, ומ"מ אינו מוכרח בזה כלל. אבל זה שאינו מוכרח אי"ז ח"ו שאפשר שישתנה ח"ו (החסרון) אלא שאף שלא ישתנה אי"ז מצד ההכרח (המעלה).



ואפ"ל

מעין דוגמא לזה מש"כ בד"ה בסוכות עת"ר (סה"מ עת"ר עמוד כט) ובכ"מ דבאוא"ס שלפנה"צ אף לאחר שעלה ברצונו שיהיו עשר ספירות דוקא מ"מ "אין שם כלל בחינת התחלקות אורות פרטיים ומיוחדים כו' וא"כ הרי היה נאצל מאור זה ספירות ומדות עד אין קץ ושיעור כו' והגם שלכאו' היה זה לא כפי מה שעלה ברצונו ית', הענין הוא דלהיות שהרצון הנ"ל אינו בבחי' שייך לפועל ובבחי' הבדלה לגמרי כמשנת"ל לזאת אין הרצון מכריח שיהיה כפי הרצון דוקא" וכו' עייש"ב. והיינו ע"ד הנ"ל ש"היתה אפשרות" מצד אוא"ס שלפנה"צ שיהיה ספי' עד אין קץ ולא ע"ס אף שעלה ברצונו שיהיו ע"ס, ולזאת הוצרך הצמצום כו'. ולכאו' אם אמנם כן – מנין איפוא בא הצמצום, והרי אין הרצון מכריח כלל שיהיה כפי הרצון, ומדוע אכן ארע כפי הרצון?

וע"כ שלא זהו הפי', אלא הכוונה שאילו היה הרצון הנעלם נשאר במדריגתו ולא היה נהיה ממנו צמצום, אזי אין הכרח שיהיה דוקא כפי הרצון, משום שהרצון מצ"ע הוא מובדל לגמרי מהפועל, אבל בודאי בגלל שהיה הרצון נהיה הצמצום דוקא, וכך צ"ל מצד הרצון.

וכמו הדוגמא שמביא שם באדם מרצון הנעלם "שנתעורר ברצון לאיזה דבר והוחלט אצלו הרצון אבל לא לפועל כו' ומן הפועל הוא מרוחק עדיין כמו שהיה מרוחק ממנו קודם שנתעורר ברצון". ומ"מ בודאי מנין "נולד" הרצון הגלוי לפועל – פשיטא שסיבתו היחידה הוא הרצון הנעלם, שטבעו של הרצון הנעלם שיוולד ממנו (אמנם כדבר חדש, אך מ"מ יולד ממנו) רצון גלוי, ובגלל שהיה הרצון הנעלם לכן קרה הצמצום ונהיה הרצון הגלוי. ומה שאומרים שמהרצון הנעלם אין שום הכרח שיהיה הרצון הגלוי הכוונה אם ישאר הרצון הנעלם בדרגתו הוא, ששם אין מציאות של פועל, אזי אין שום הכרח שיהיה לפועל כמו שרצה, אבל ודאי בגלל שעלה ברצונו יהיה צמצום ויהיה רצון גלוי לפועל דוקא כפי שרצה.

וכמו"כ הפי' למעלה מש"א שהיה אפ"ל באו"א היינו שמדובר כאן בדרגא שאין בכלל מציאות של פועל, וממילא אילו היה נשאר בדרגא זו והיה נהיה פועל (אף שאי"ז שייך

באמת, כי אילו נשאר בדרגא זו לא היה פועל, אלא אומרים "אילו היה כן" כדי להדגיש עד כמה הרצון הנעלם הוא מרוחק מהפועל) אין הכרח שהיה הפועל כפי מה שעלה ברצון, אבל באמת בגלל שהיה הרצון ודאי יהיה צמצום וירד לפועל ואז יהיה דוקא כפי מה שעלה ברצונו.

אלא שכ"ז הוא ברצון הנעלם, שבכללות הוא משל על אוא"ס שלפנה"צ עייש"ב. וכ"ש למעלה יותר שהמשל לזה הוא "רצון המוחלט בעצמותו", (ראה המשך תש"ג בתחילתו) שמש"א שהכל היה אפ"ל באו"א היינו שבו אין בכלל גדר וציור, וממילא אין שום הכרח בציור חיובי יותר מציור שלילי, כי הוא מושלל מהציור החיובי בדיוק כמו מהציור השלילי, (וכמ"ש בד"ה ביוהשמע"צ תש"י ובכ"מ דמש"א עליו יכול וחכם ורוצה כשם שהוא שולל ממנו את העדר היכולת והחכמה והרצון, כך בדיוק הוא שולל את היכולת והחכמה והרצון שבנבראים) וממילא "אילו הי" ההתהוות מזה בלי צמצומים, אין שום הכרח שיהיה דוקא באופן כפי שנהיה ולא להיפך, כי הוא ית' מושלל מציור זה כפי שנהיה בדיוק כפי שמושלל מהציור ההפכי (וכנ"ל מתש"י). אבל בודאי מאחר שיש רצון המוחלט בודאי סו"ס יהיה צמצום עצום ויתעורר כביכול ברצון הנעלם ויהיה עוד צמצום עצום ויתעורר כביכול ברצון הגלוי ועד שיהיה הכל כפי שנהיה.



וכמ"ש בסה"מ תש"ג (ע' 24) "והרצון המוחלט נק' רשות לפי שהגילויים משם אינם בהכרח טבעי כ"א רצוני מצד עצם עצמותו. ומשם הוא גם ענין הבחירה כו' הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו, הנה שורש הבחירה הוא מבחינה ומדריגה זו, דהנה ענין הבחירה הוא מה שאינו מוכרח בהדבר, ואינו אלא רק מה שבוחר כן, דזהו בחירה ברצון, כי אמיתת ענין הרצון הוא דאינו מוכרח בהדבר ויכול לרצות ולא לרצות כו' בנדבה בלי הכרח כו', עיקר הענין הוא בהרצון המוחלט שאינו בבחי' גילוי כלל ויכול לרצות ולא לרצות, והיינו דהמשכת הרצון משם אינו הכרחי כלל, ועם היות דשם הוא ההחלטה שיהיה דוקא באופן כזה, הנה באמת הרי החלטה זו אינו דומה כלל להחלטה שבמח' ורצון הקדום דשם ענין ההחלטה הוא לאחר השקו"ט שחשב בזה, משא"כ ברצון המוחלט הוא מצד העצמות וא"כ ההמשכה מבחי' רצון המוחלט בעצמותו הוא בבחי' בחירה עצמית, היינו בבחי' רצון בלבד דאינו מוכרח בשום דבר כלל רק בבחירתו והחלטת עצמותו ית' כו' וזה שהוא הכרח אלקי רצוני מה שעלה ברצונו בהחלט בחירתו עצמותו ית' ויתעלה".

הרי מפורש שה"ז "הכרח אלקי (שאפ"ל באו"א) רצוני" וע"כ כנ"ל שבודאי לא ישתנה ויהיה ממנו רק כך ולא אחרת, אבל אין זה משום שמוכרח ומצויר בזה, כי הוא למעלה מכל גדר וציור, אלא רק מצד שכך רצה ובוחר, וה"ז "הכרח רצוני" וכנ"ל.



העולה

מכל הנ"ל דאף שהוא ית' פשוט בתכה"פ ואינו מוכרח בשום דבר, מ"מ, ואדרבה דוקא לכן, מושלל לגמרי בתכלית השלילה שיהיה באופן אחר מכפי שרצה ובחר, שאין זה עוד פרט שבחר כך והיה אפ"ל להיפך, אלא שעצמותו כך הוא דוקא.

עפי"ז יובן קצת מש"כ בהערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש⁴⁰ על מאמר אדמו"ר האמצעי "אשר השם הוא עצם הטוב ומטבע הטוב להיטיב", וז"ל: "בד"ה אתה אחד שזהו מאמר הע"ת. לע"ע לא מצאתי בע"ח – ואולי הדיוק "בענין" ולא הלשון ממש. אבל ג"ז צ"ע ממש"כ בהמשך תרס"ו (בתחילתו ובד"ה אם בחוקותי). אין לתרץ ע"פ מש"כ בד"ה יו"ט שר"ה, תרנ"ט בתחילתו, ובד"ה איתא במד"ת תרנ"ג (נדפס בסה"מ ה'תש"ח ע' 273) – כי בשני מקומות הנ"ל המדובר במדות שלמטה ממוחין (תורה) וכאן המדובר בענין כל יכול, וכו'.

ולא נת' מה הקושיא. ולכא' הפי' שצ"ע איך אפ"ל בעצמותו ממש, ב"כל יכול" ש"טבע הטוב להיטיב", והרי נת' בתרס"ו שם שעצמותו הוא למעלה מכל הציורים, שלכן אפ"ל בו כל הטעמים לבריה"ע אלא דירה בתחתונים שאי"ז טעם שכלי אלא "נתאוה", ולא כמו בסה"ש"ל שיש בו שני קוין, והחסד הוא הפכי מהגבורה, אבל עצמותו ית' נושא שני ההפכים וכו', וא"כ איך שייך לומר בו "טבע הטוב להיטיב" שהוא לכא' גדר וציור.

ואף שנשאר בצ"ע והענין תמוה בהבנה, מ"מ כך הוא בודאי שאף שהוא פשוט בתכה"פ מ"מ גם על עצמותו ית' ממש נאמר "טבע הטוב להיטיב". [ואדרבה דוקא ע"ז אמרו "לית שמאלא בהאי עתיקא" והכל ימין (ואף שזהו בעתיק, הרי ידוע בכ"מ שעתיק הו"ע עצמותו ית' וכמו שלע"ל יתגלה פנימיות עתיק וכו').]

והיינו כנ"ל שדוקא בעצמותו ית' מוחלט דוקא נש"י ודוקא התורה ודוקא משה עבדו ואף שאי"ז בדרך הכרח ואיננו יודעים איך הוא, מ"מ כך הוא ולא יהיה אחרת בשו"א, "הכרח אלוקי רצוני".

וזהו ג"כ הביאור במש"כ בד"ה נשא תער"ב⁴¹ בענין שאלת משה זו תורה וזו שכרה וא"ל הקב"ה שתוק כך עלה במחשבה "דלכא' משמע שאין לזה טעם כלל, אבל באמת חלילה לומר כן שאי"ז בדרך עקשות ח"ו אלא שז"ע טעם הכמוס". ולכא' אי"מ, דאם בלמעלה לגמרי מהחכמה עסקינן (שהרי משה רבנו, תכלית השלימות דחכמה, אינו מבין) א"כ מה איכפת לן אם יהיה בלי טעם כלל – הרי שם שום דבר אינו תופס מקום ומה לן אם בסה"ש"ל יקראו לזה "עקשות" ו"אכזריות". אלא הפי' כנ"ל דגם בתכלית הפשיטות לגמרי ואדרבה דוקא שם, הוא דוקא טוב ולא להיפך ח"ו, ואדרבה זהו טוב בעצם שאין

40 חכ"ד עמוד 334

41 סי"ד. ח"א ע' כב.

שום מציאות כלל להיפך.

וי"ל יותר מזה, שלא רק נש"י ותורה לא יהיו בשו"א אחרת ח"ו אלא שום פרט בסדר השתלשלות לא יהיה בשו"א אחרת ממה שנהיה. וכנ"ל דאף שאי"ז בדרך הכרח מ"מ כך הוא בדוקא.

דהרי מבואר בכ"מ⁴² דהקב"ה אינו מוכרח ח"ו בשום דבר, וכל המבואר בדא"ח שצ"ל כן הוא רק בסדר השתלשלות, אבל בעצמותו שהוא כל יכול ונמנע הנמנעות "מי יאמר לו מה תעשה" והכל "יתכן באופן אחר" ומה שמ"מ נהיה כך הוא משום שכך רצה ובחר הקב"ה.

ולפיהנ"ל שהרצון והבחירה אי"ז תנועה נוספת ח"ו אלא כביכול ש"כך הוא" בעצמותו ית' ולא יתכן שיהיה באו"א, אף שאינו מוכרח בזה (וכנ"ל דאף שאינו מבינים מ"מ כך הוא) – א"כ שבכל סהשת"ל היה רצון ובחירה, א"כ נמצא ששום דבר לא יהיה אחרת ממה שנהיה בסהשת"ל, מאחר ש"אני ה' לא שנית"!

ונמצא מכל הנ"ל שכל מה שאומרים שהיה אפ"ל באו"א הפי' שאינו מוכרח בזה, ומ"מ כך יהיה ולא אחרת.

ולפי"ז שוב אין קושיא בהנחה הנ"ל איך אפשר שהיה נברא עולם באופן שהיה "עצמאי" כביכול וה"ז סתירה באמונה, שהרי זוהי בדיוק אותה קושיא איך אפשר שיבחר באיבן ואיך אפשר שלא יבחר בתורה, ואיך אפשר שיהיה משהו אחרת מכל מה שנהיה והרי אני ה' לא שניתי, אלא בכ"ז הפי' דאה"נ ולכן אמנם נהיה כך ולא יהיה אחרת כלל, ומ"מ אין זה בדרך הכרח אלא ברצון ובחירה. (וגם בעצם המציאות שיהיה הקב"ה אינו מוכרח כלל... ומ"מ פשיטא שלא שייך ח"ו אחרת כלל) והיינו שמצד כפי שאנו מסתכלים ע"ז אין שום הכרח לפי הגדרים שלנו, אבל בודאי יהיה כך מפני שכך הוא בעצמותו ית' (בלי שום הכרח) ולא יהיה אחרת כלל.



על פי כל זה אפשר גם לבאר ה"סתירה" לכא' בין שני מקומות:

בלקו"ש⁴³ ח"ה⁴⁴: "מכיון שהשם ית', שהוא עצם הטוב, מכריח את הנשמה לרדת מאיגרא רמה לבירא עמיקתא כו' מוכרח ג"כ, אשר אי אפשר להגיע אל התכלית אלא ע"י הירידה הגדולה כו' – אילו היה דרך קל ונוח יותר לא היה השי"ת מכריח את הנשמה לרדת וכו'".

(42) נוסף על הנסמן לעיל בכ"מ ראה גם התוועדויות תשמ"ה ע' 1338 ואילך בארוכה.

(43) בהבא לקמן – ראה לקמן באריכות מה שנכתב ובהנסמן בהערות תחת הכותרת "ענין הגלות – בלתי מובן כלל".

(44) ע' 435 ואילך.

ובשיחת הושענא רבה תשד"מ⁴⁵ (שדיבר במרירות עצומה, ומידי פעם בפעם – נקטעו הדברים בכניות). "לאחרי כל הביאורים דירידה צורך עלי" – הרי כללות ענין הגלות כו' אין לו מקום והסברה בשכל (אפילו שכל דקדושה) כלל וכלל, דמכיון שהקב"ה הוא "כל יכול", הרי בודאי שביכלתו להביא את כל ה"שטורעם" של העלי' למעלה מעלה ביותר ללא צורך בענין של גבורות וכו' ענין זה (ביאור מעלת הגלות) אינו בגילוי, ועד שאינו יכול לבוא לידי גילוי... אין לו מקום כלל... בכל סדר ההשתלשלות... ח"ו שענין זה יונח בשכל (אפי' בנקודת השכל בלבד) וכו' עיי"ש באריכות. ולכאז': אם הקב"ה יכול, מצד "כל יכול" לעשות באופן אחר, בלי גלות כו', א"כ איך מבאר ש"אי אפשר להגיע אל התכלית אלא ע"י הירידה הגדולה" (ומשמע גם בלקו"ש שם שאין מדובר בדרגות של סדר השתלשלות, אלא על השם יתברך)?

ולפי כהנ"ל יובן, דבעצמותו ית' אא"פ להסביר כלל שיש איזו "מעלה" בגלות כי אינו זקוק ח"ו לענין הגלות, אלא זהו דוקא מפני שרצה ובחר בזה, אבל דוקא בגלל זה ה"ז דוקא כך, ולא שייך, ומושלל לגמרי, שיהיה באו"א כלל וכלל. ולכן באמת "אי אפשר להגיע אל התכלית אלא רק כפי שרצה הקב"ה".

[עפ"יכהנ"ל אפשר אולי "להסביר" גם מה שהתבטא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמ"פ בשנים האחרונות שהשיטה של "צמצום כפשוטו" מובנת מאד ורק מצד אמונה וכו' אומר אדה"צ שהצמצום לא כפשוטו – ולכאז' היתכן גם מצד השכל שהקב"ה יעשה שלא יהיה באיזוהו מקום ח"ו (וכמו שלא שייך שיעשה שלא יהיה כלל ח"ו) ומתרץ אדמו"ר שליט"א "נמנע הנמנעות", מי יאמר לו מה תעשה! אבל עדיין תמוה כנ"ל דהאם מצד "מי יאמר לו מה תעשה" יוכל לעשות שיהיה בו חסרון וכו' ח"ו?]

ולפי הנ"ל גם שם אולי הפי' ש"אין הכרח" לומר שהצמצום לא כפשוטו אף שבודאי הוא כן, אבל מפני שכך הוא בעצם ולא מפני שמוכרח בזה. (שזה אפ"ל גם על עצם מציאותו שאי"ז מצד הכרח כו'). ולהשיטה שצמצום כפשוטו אולי הוא ע"ד הסברא ששולל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"מציאות העולם במציאות" ו"אחדות ה' במציאות" ומצד "נמנע הנמנעות" אין בזה שום סתירה כלל... וצ"ע.]

* * *

”העצמות נמצא בכ”ו”

דבריו של הרב גינזבורג במהלך השנים נבנו כבנין פארות זה על גבי זה, ה'הערה' הבאה מבטאת כיצד מידי זמן המשיך לבנות, להעמיק ולהאיר את הדברים לאור שיחות שנאמרו על ידי כ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א במשך אותן שנים.

בפרקים הקודמים הוזכר הענין ש'צמצום דלאו כפשוטו' הוא דבר ”שאינו מובן כלל וכלל”, בהמשך לכך מובאת כאן הערתו באותו נושא משנת תשמ”ג, והיא למעשה קודמת בזמן לכתיבת הדברים הקודמים, אולם הובאה כאן כי רק לאחר הבאת התמונה המלאה נבין את דבריו כאן שנכתבו יחסית בקיצור.

בהתוועדות ש”פ נשא⁴⁶ (הנחה בלה”ק סכ”ג עיי”ש) אמר כ”ק אדמו”ר מלך

המשיח שליט”א ש”פ שכל אין מקום כלל שהצמצום שלא כפשוטו דא”כ אמאי אסור להזכיר שם ה' בבית של ע”ז ועד ש”פ תורה צריך לשרפו עכ”ד.

ולכא’ אינה מובנת התמיהה דהרי א”ס לגבי המקבלים היה צמצום והסתר. וכשם שאין תמיהה ע”ז שיש חילוקי דרגות בהעלם האלוקות בין קה”ק לדרגות נמוכות יותר בקדושה משום שלגבי המקבלים יש חילוקי דרגות עד”ז גם בבית של ע”ז וכו’ שנתעלם האלקות לגמרי מהמקבלים ונראה ומורגש מציאות הפכי ולגבי המקבלים עכ”פ ה”ז היפך האלקות ולכן אסור להמקבלים להזכיר שם ש”ש. ואף שבאמת לאמיתו נמצא שם אותו הדבר (משום שאין עצם מסתיר ע”ע וכו’) אך סו”ס נתעלם לגמרי ולכן אסור להזכיר ש”ש?

ולכא’ הפי’ שהתמיהה הוא על הענין ה’ בצמצום שלא כפשוטו וכמ”ש בלקו”ש חט”ו (ו’ 470) עיי”ש דנוסף לזה ש”פ חסידות ענין הצמצום הוא ”העלם ולא חילוק” – שלא נמצא שם ח”ו פחות אלא שנתעלם מהמקבלים, נוסף לזה הרי לגבי עצמותו ית’ אין שום העלם כלל והוא נמצא באותו תוקף וגילוי (עד כמה ששייך לומר גילוי) בקה”ק בדיוק כמו במקום האשפה ובבית של ע”ז וע”ז הקושיא דמאחר שעצמותו ית’ נמצא כביכול גם בגלוי גם בבית של ע”ז א”כ אמאי אסור לומר שם ד”ת ועד שצריכים לשרוף אותו באש.

ולכא’ קושיא זו היא קושיית המנגדים בזמן אדה”ז המזכרים בלקו”ש שם, ובלשונו ”ואמרו אשר השיטה דהעצמות נמצא בכ”מ היא סותרת לדינים דמבואות המטונפות וכו’”, (רק שכ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א החריף הקושיא יותר מדין בית של ע”ז) וא”כ ג”ז קצת ראי’ להנ”ל שהקושיא היא על מה שהעצמות נמצא בכ”מ.

ועיימש"כ בהערות הת' דאהלי תורה גליון ל"ו (קפה) ס"ו לתריך⁴⁷ ועפמש"כ בכ"מ דזה גופא שצריך לשרפו הוא השייכות עיי"ש.

(47) ושם: "מדוע אסור לחשוב ד"ת ב'מקומות המטונפים?

בענין מה שהקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות ש"פ נשא שאין יכולים לומר שהצמצום אינו כפשוטו, והרי במקומות המטונפים אסור להזכיר שם שמים עפ"י תורה, ולא רק גילויים שבתורה אלא גם עצמות, ומכיון שלית אתר פנוי מיני' למה אסור לו לחשוב בעצמות?

והנה בלקו"ש חי"ט ע' 127 ואילך מבואר, דזה גופא שבית דיר הסוסים ובית הכסא פטורים ממזוזה הנה זה גופא הוא שייכות למזוזה באופן שלילה.

ולכאורה עד"ז י"ל בנדו"ד דזה גופא אשר במקומות המטונפים אסור לזכור ולחשוב בעניני אלקות הנה זה גופא הוא שייכות.

וליתר ביאור, הנה מבואר בלקו"ש ח"ו (ע' 125 ואילך) דזה גופא שישנם דברים האסורים ועד לכשפים שמכחישים פמליא של מעלה (חולין ז, ב), הוא כדי שיוכל לקיים את מצוות ל"ת.

ובסגנון אחר, ולדוגמא: מכיון שבתורה כתוב לא יהיה לך אלקים, שאסור לעבוד ע"ז ר"ל, לכן נעשה בעולם מציאות של ע"ז שיוכל לדחותם, הרי אמיתית ענין הע"ז וכוונתו הוא שלא לעבוד את הע"ז.

וראה גם בלקו"ש ח"ה (ע' 67 הערה 79): דאף שאין דבר שחץ ממנו ואין עוד מלבדו, מ"מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנוגע) לחטאים שיתעלו ויעשו כלים לאלקות - שהרי הם היפך רצונו ית', והגילוי ד"אין עוד מלבדו" בהם הוא [לא מצד מציאותם, כמציאות העולמות דקדושה שהם מיוחדים בו ית' כ"א אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין מתחשבים עמהם, ולכן "שבירתם זהו תקנתן". והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהם של רשעים, מתבטא בזה שישנם מעשיהן של רשעים והם מתבטלים.

וראה גם שיחת אחש"פ ה'תשמ"ג, בפירוש מאמרו"ל שבירתם זהו תקנתן, כי מכיון ששבירת הדבר הוא הכוונה שלו, הרי נמצא ששבירתן הוא תקנתן.

וענין זה מתבטא בענין השבירה גופא, בזה שישנם כל החלקים של הכלים, אבל הם שבורים, מורה דתוכן הכלי גופא הוא השבירה".

ועוד באותו גליון:

"מה ההבדל בין 'מודה אני' בטומאה לד"ת ב'מקומות המטונפים'?

בענין מה שאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר במקומות המטונפים אסור לחשוב גם בעצמות, ולא רק בשמות, שמעתי מקשים מהו החילוק בין החשיבה בד"ת, למה שאומרים מודה אני לפני נט"י?

ואולי י"ל עפ"י המבואר בהתוועדות אחש"פ ה'תשמ"ג, בהחילוק בין מה שאמרו רז"ל דגוים מרקדים בהיכלו והוא שותק, למקומות המטונפים ובית ע"ז וכו'.

דגוים מרקדים בהיכלו הרי מודגש בזה שהוא היכלו, אעפ"י שגוים מרקדים שם; משא"כ בית ע"ז, שהוא מנגד אליו.

ועד"ז אולי י"ל בנדו"ד: דמודה אני אומר היהודי מצד עצם נשמתו (ע"ד היכלו), אעפ"י שהוא בידים טמאות; משא"כ לחשוב על עצמות במקומות המטונפים, הרי המדובר במקומות המנגדים (כבתי ע"ז), ועדיין צ"ע" ע' 67 הערה 79 ע' 67 הערה 79 ע' 67 הערה 79.



פרק שלישי

ענין הגלות – בלתי מובן כלל

כללות ענין הגלות הוא הצמצום, העלם על האור האלוקי, הדברים שלקמן נסובים בעיקרם אמנם סביב הרצון העליון של הקב"ה של בני ישראל בגלות, אך נקודתם היא אחת – מהו התכלית והשלימות מצד הרצון העליון גם כאשר בני ישראל נמצאים בגלות.

ביאור הדברים נוגע בכך כי עבודתם של ישראל בגלות היא, מצד עצמה, מהווה מטרה חשובה, מכיון שהרצון של הקב"ה שתתגלה המטרה דוקא מתוך החושך. ואף נקודה זו מהווה המשך לכל המתבאר בפרקים הקודמים – אשר מחד הגלות היא דבר בלתי רצוי כלל וביחד עם זה יש בה 'טעם'.



בלקו"ש

חכ"ג⁴⁸ מבאר בארוכה הטעם מה שאמר בעל הגאולה די"ב-י"ג תמוז שסבל כ"כ מיסורי המאסר כו' ולולי הענין דהשגחה פרטית ע"פ שיטת הבעש"ט לא היה יכול לסבול זאת, דאע"פ שעניני גופו הקדוש לא היו נוגעים לו כלל וכלל, מ"מ היה נוגע לו הענין שכשנמצא במאסר ה"ז מחליש העבודה דהפצת המעינות והיהדות בכ"מ. ואף שזה גופא ה"ז רצון הקב"ה (שהרי ודאי לא היה המאסר באשמתו של הרבי), מ"מ איכפת לו שעצם הענין חסר, וכמו "בעל העסק" שאיכפת לו שהעסק אינו כדבעי אף שאין זה באשמתו, וממשיך דאע"פ שבודאי גם המאסר ה"ז רצון הקב"ה כדי שעי"ז תהיה עוד יותר הוספה כו' מ"מ בינתיים ה"ז היפך הכוונה, וכמו בענין הצמצום דאף שתכליתו בשביל הגילוי, מ"מ "גוף ועצם הצמצום הוא היפך הרצון" כי הרצון הוא שיהיה גילוי אור. עכת"ד.

ולכאורה עדיין אינו מובן⁴⁹, דכ"ז שייך לכאורה בבשר ודם, שהוא מדוד ומוגבל, וישנם כל מיני דברים שאינו רוצה בהם ומ"מ צריך להם כאמצעי למטרה אחרת, כיון שאילולא אמצעי זה לא יוכל לבוא למטרתו, ונמצא שבדיעבד הריהו רוצה בהם כדי שיבא על ידם למטרתו, אבל הקב"ה שאינו מוכרח בשום דבר ח"ו, ו"מי יאמר לו מה תעשה",

(48) עמוד 157 ואילך.

(49) לכללות הקושי והביאור עיין דבר מלכות שיחת ש"פ קרח תנש"א, שם מבואר בארוכה איך תכלית כל הענין הוא בעבודה בעוה"ז גם מצד הגדרים שלו, אשר זהו שורש יסודי יותר להמתבאר לקמן, כי בדרך לביצוע המטרה ישנו גם ענין. וראה גם דבר מלכות שיחת ש"פ פינחס תנש"א בארוכה (אך לא בקשר לגלות

הרי ודאי שאין שייך לומר ח"ו שמוכרח בדבר מסויים בשביל להגיע למשהו אחר שרוצה בו, כי בודאי יכול הקב"ה להגיע לכל דבר שירצה בו בלי שום אמצעי והכרח ח"ו. וא"כ לא יתכן לומר שאין הקב"ה רוצה בצמצום אלא משום שרוצה שיבוא הגילוי ע"י ההעלם מוכרח הוא ח"ו להצמצום, שהרי אינו מוכרח בשום דבר, וברצונו יכול הגילוי לבוא אחר הצמצום גם בלי שיהיה צמצום בתחילה (ואף שאין אנו מבינים איך יתכן כך, הרי פשוט שזהו מפני שאנו במדידה ובהגבלה, אבל הקב"ה הרי "כל יכול", כמובן ופשוט). ואם בכ"ז עשה את הצמצום, הרי בהכרח שרוצה הוא בצמצום, ואיך מבאר שהצמצום הוא היפך הרצון.

ועד"ז בנוגע למאסר, דאילו היה הקב"ה רוצה, היה יכול לבוא לכל העילויים דהגאולה בלי כל הירידה דהמאסר כו', ומאחר שהיה המאסר, הרי שהקב"ה רוצה שיהיה כן, ונמצא שזהו חלק מהכוונה, וא"כ מה מקום לסבול יסורים נפשיים וכו' מאחר ש"הענין" חסר – והרי זהו "הענין", כך צ"ל, כך רצון הקב"ה?!



ובמו שהוא בנוגע לגלות וגאולת י"ב י"ג בתמוז, כמו"כ הוא בנוגע לגלות ולגאולה בכלל, דמאחר שגם הגלות היתה אך ורק ברצון הקב"ה, ואילו היה הקב"ה רוצה, היה אפשר לבוא לכל העילויים דלע"ל גם בלי הגלות, (ראה שיחת הו"ש"ר תשד"מ), ומאחר שלא היה כן, הרי שהקב"ה רוצה שיהיה הסדר של גלות בינתיים, וא"כ מהו גודל הזעקה ד"לישועתך קוינו כל היום", "ווי וואנט משיח נאו" – והרי רצון הקב"ה הוא שנהיה בגלות בינתיים?!

והן אמת דבודאי לא יתכן ח"ו שלא יהיה אכפת להישאר ח"ו בגלות, שהרי הגלות לבדה היא היפך הכוונה, שאלקות נעלם ונסתר וכו', אלא הכוונה שמתוך הגלות נגיע לגאולה ע"י העבודה דישאל, אבל הרי הגלות בתור הכנה לגאולה זהו רצון הקב"ה כנ"ל, דאל"כ לא היה עושה כל ענין הגלות. וא"כ, מהו הרעש שאא"פ בשו"א להשאר אף רגע נוסף בגלות, והצעקות והבכיות והדרישה "משיח נאו"?! והרי עסקינן ביהודי שלא איכפת לו מאומה כ"א הרצון העליון, והרי לע"ע זהו הרצון העליון שנהיה עוד רגע בגלות כדי שנגיע אח"כ לעילוי גדול יותר בגאולה, כדמוכח מזה גופא ש"עדיין לא בא", שהרי אם היה הקב"ה רוצה בודאי היה כבר בא, ומזה שעדיין לא בא מוכח לכאורה שהרצון העליון הוא שנתעכב עוד רגע בגלות (כדי להגיע לעילוי יותר גדול כו', או למעלה יותר בלי טעם ודעת כו'), ומדוע אא"פ לשקוט ולנוח "עד מתי" ו"משיח נאו"⁵⁰?

מצ"ע, אלא מצד העבודה בגלות).

50) אבל ראה שיחת ל"ג בעומר תשל"ח (ובכ"מ) אשר שם מבואר כי עיקר הבקשה והרצון של יהודי לצאת מהגלות צ' להיות נובע מכך ש"שכינתא בגלותא", על אף שאפשר להגיע לעילוי נעלה יותר (בגשמיות וברוחניות), הר"ז כלפי עצמו, ולא כלפי הקב"ה.



ובאמת שלכאורה אפשר לשאול זה בכל עניני תפלות ובקשות, שמעיקרי האמונה שיהודי חייב להתפלל ולבקש מהקב"ה על כל מה שחסר לו,

שזהו התוכן הפשוט דברכות שמו"ע שיהיה הקב"ה רופא חולים ומברך השנים וכו' – והרי, לכאורה, מאחר שקרה שחסר ח"ו בבריאות ובפרנסה וכו' הרי שהקב"ה רוצה שיהיה כן, ומהו כל הרעש, ולמה עליו להאמין ולבטוח שע"י התפלה אמנם יתוקן החסרון וכו' וכו', והרי רצון הקב"ה הוא לכאורה שיהיה החסרון.

ואין לומר שענין התפלה והבקשה הוא רק באנשים פשוטים שהעדר הגשמיות מפריע ומציק להם ביותר, ולכן צריכים לפנות להקב"ה שיבטל הגזירה – שהרי פשוט שענין התפלה הוא גם לצדיקים ולקדושים כו' שכל ענינם ומענם רק בביצוע הכוונה העליונה, וכדמצינו שגם צדיקים הכי גדולים וקדושים כמשה רבנו וכו' וכו' התפללו והתחננו וכו' וכו' כמפורסם, ולא רק על עניני רוחניות כ"א גם לבטל גזירות בגשמיות – והרי כך הוא הרצון העליון [וגם בעניני רוחניות והעלם על אלקות – הרי סו"ס זהו הרצון העליון כנ"ל ומדוע כ"כ זעקו וכו']?



ויזבן כ"ז ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג⁵¹ בתורת הה"מ על מארז"ל "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", שהכוונה היא ל"רישא דכל רישין", והיינו

שהמכוון בתפלה צ"ל לא בשביל מילוי צרכיו הוא אלא בשביל "צרכי" הקב"ה, דלכאורה הרי ע"פ הלכה עיקר התפלה היא בקשת צרכיו הגשמיים של יהודי. ומבאר באריכות שזה גופא שחסר לו צרכי הגוף זהו משום שהגוף הוא "נכסיו של הקב"ה", ויתר ע"כ – בגוף דוקא נמצאת בחירת הקב"ה, ונמצא שהחסרון בגוף אינו אלא בפנימיות ובאמיתיות החסרון כביכול בבחירת העצמות שבגוף ועפ"י מבאר שם גם בענין הגלות שבאמת נוגע הוא כביכול לעצמותו ית', בחי' "אב", אבינו שבשמים. ומ"מ בכחו של יהודי, בכח "העצם ממשי" שבו, לנחם את אבינו שבשמים.

והיינו שודאי ענין הגלות וכל הענינים הבלתי רצויים (בגלוי עכ"פ) הם ברצונו ית', וזוהי הכוונה ורק עי"ז תתבצע הכוונה וכו' וכו', ומ"מ אין הפי' ח"ו שיש רצון והכוונה בזה עצמו ח"ו, אלא אדרבה – "אין רע יורד מלמעלה" והכל טוב (ראה אגה"ק סיי"א), אלא שכוונת כ"ז כדי לעורר כחות פנימיים ועצמיים יותר, שיתגלה הטוב העצמי, האמיתי,

אבל ראה דבר מלכות שיחת ש"פ אחו"ק תנש"א, שם מובא כי הגאולה לא סותרת לעניני הגלות, אלא אדרבה, כל הענינים הטובים שבגלות ישארו, אלא רק יהיה גילוי הא', אלופו של עולם, בגולה. ואולי ענין זה שייך רק לאחר שנסתיימה עבודת הבירורים, אשר זהו מטרת שליחת בני בגלות, וממילא "אין מה לפחד", כמבואר שם בשיחה.

שלמעלה באין ערוך מהטוב הגלוי.

והיאך יתגלה אותו טוב פנימי ועצמי – ה"ז דוקא ע"י עבודת התחתון, וקושי ומיצר הגלות שמתוכם יתעוררו בנ"י מקרב איש ולב עמוק בהתקשרות עצמית להקב"ה וכך יתגלה הקשר העצמי שמעצמותו ית' לישראל.

וכמשל הידוע⁵² מהמלך השולח בנו יחידו למרחקים, שדוקא שם תתגלה אהבתם העצמית, דבהיותם בקירוב ובגילוי זל"ז, הרי ניכרת רק אהבתם הגלוי, ודוקא כשרחוקים זמ"ז הן במקום והן במצב וכו' הרי דוקא עי"ז מתעורר הקשר העצמי שביניהם. והנמשל מובן.

וכידוע ש"גילויים" הרי הם מעלימים על העצם, ודוקא ההעלם והדחוק וכו' הם ה"כלים" לגילוי והמשכת העצם.

והיינו שאין הכוונה בהמיצר והדחוק מצ"ע כ"א הכוונה שדוקא מתוך הצער והלחץ יבקע הגילוי העצמי. וזהו דוקא ע"י ש"אכפת" מאד מהריחוק והגלות ומ"מ חזקים בבטחון גמור שאין זה אלא בשביל הגילוי, שע"ז מתעורר⁵³ ומתגלה הקשר העצמי.



במילים אחרות: כל תכלית הגלות והריחוק כו' אך ורק כדי שיהודי יהיה גם אז קשור בתכלית לאלקות, ויצעק בכל כחו "עד מתי" ו"משיח נאו".

וזוהי הסיבה שיהודי צריך להתפלל ולזעוק לבטל ענינים בלתי רצויים, וצ"ל איכפת לו מאד ההעלם על אלקות וכו' וכו', אף שהקב"ה רוצה בזה מאחר שעשה כן, כנ"ל כי אדרבה – כל מה שעשה הקב"ה כן הוא אך ורק כדי שיהיה ליהודי "איכפת" מכ"ז ועי"ז יהיה גילוי העצמות דוקא ע"י עבודתו של היהודי.

כי בודאי אין שום כוונה בענין בלתי רצוי מצ"ע, וכל הכוונה היא שהטוב האמיתי יפרוץ בגלוי גם מתוך הענינים הבלתי רצויים, ונמצא שצ"ל שקר שממנו תפרוץ האמת, חושך שמתוכו יפרוץ האור וכו', אבל כל תכלית ומטרת החושך והשקר וכו' הוא רק כדי שהאמת והאור תפרוץ מתוכו⁵⁴, שזהו דוקא ע"י עבודתו של יהודי שאיכפת לו מאד ואינו יכול לסבול את החושך בשו"א. ונמצא שאאפ"ל ש"בינתיים" הקב"ה רוצה בגלות –

52) בהקדמת אדמו"ר האמצעי בתו"ח, הובא גם בשיחה המפורסמת דט"ו בשבט תשל"ט בקשר לענין הגלות.

53) ראה ד"ה ואתה תצוה תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו), שם מבואר באריכות איך הוא נוגע לעבודה ואיך הוא הסיוע מצד משה רבינו שיהיה מורגש אצל כו"א כיצד "ימיו חסרים", וכולו שבור מכך שחסר הגילוי אלוקות שלמעלה. ולהעיר שענין זה שייך בעיקר אצל משה רבינו, כמבואר בארוכה במאמר "זאת חוקת התורה" תשכ"ט (99) המאמרים מלוקט ח"ה ע' שטו ואילך) בנוגע לתפילת עשר אצל משה רבינו.

54) ראה בכל זה במתבאר במאמר "קץ שם לחושך" תשכ"ד (מלוקט שם ע' שכת ואילך), שם מבואר שעיקר הגילוי הבא ע"י הגלות הוא עצם הנשמה, כי ענין הגלות הוא מס"נ שלמעלה משכל לגמרי ללא כל שייכות.

להיפך; הקב"ה רוצה שיהודי לא יוכל לסבול כ"כ את החושך והגלות ויזעק ומתחנן כ"כ עד שע"ז באמת תבטל הגלות מלכתחילה ויהיה ניכר שכל מציאותה הוא רק בשביל הגאולה.



ואע"פ שהקב"ה "כל יכול"⁵⁵ ויכול לעשות שהאמת תפרוץ מתוך השקר גם בלי שיהיה שקר (אף שאין אנו מבינים זאת כלל) – הרי אם ב"כל יכול" עסקינו, ודאי שאין שום סיבה לשום דבר והכל הוא רק מפני שכך הוא בעצם בעצמותו ית' ("אזוי אזוי איז דער ענין"). ומ"מ הרי בזה גופא "לית שמאלא בהאי עתיקא" והכל טוב בתכלית, וזהו גופא הרצון שכך עלה ברצונו ית' וזהו כל ענין הגלות שהגאולה תבוא דוקא ע"י שיהודי לא יוכל לסבול את הגלות ויזעק ויתחנן "משיח נאו".



עפ"ז אפשר לתווך ה"סתירה" שנראית לכאורה בענין הגלות:

מחד גיסא, ידוע מה שחוזר כ"ק אדמו"ר שליט"א פעמים רבות מאד על האימרה ש"מפני חטאינו" היא הסיבה האחת והיחידה ל"גלינו מארצנו" וממילא ברור כשבהבטל הסיבה "חטאינו", יתבטל ממילא המסובב – הגלות (ולכן כ"כ שוללים את הרעיון של "גאולה בכח עצמנו" ח"ו שזהו היפך כל ענין הגלות והגאולה ע"פ אמונת ישראל שהכל תלוי ב"חטאינו").

ומאידך גיסא, מצינו כמ"פ בשיחות שענין הגלות הוא לא רק בגלל החטאים, דא"כ היה צ"ל שהגלות תהיה באופן דהולך ופוחת ע"י תיקון החטאים, והרי רואים אנו להיפך, שהגלות הולכת ומתגברת, אלא פנימיות ענין הגלות הוא גילוי אור עצמי שאינו יכול להתגלות אלא ע"י ההעלם⁵⁶. כוונת הגלות אינה רק כעונש על חטאים ועוונות אלא התכלית הוא בירור הניצוצות⁵⁷.



וה"ל הביאור⁵⁸, אין פירושו של דבר שהגלות באה רק בגלל החטאים, אלא להיפך: כל מציאות החטאים (שבגללם הגלות) וכל הענינים הבלתי רצויים הרי היא

(55) וראה מה שביאר לעיל בשיחת ליל הושענא רבה תשד"מ, שלכאור' הוא סותר ק' למתבאר כאן.

(56) לקו"ש ח"ב עמוד 360 ואילך עיי"ש.

(57) לקו"ש ח"ג ע' 826, 1016 ועוד.

(58) בהבא לקמן, ראה ספה"ש תשמ"ח ע' 566 ואילך, שם מבואר זה באריכות, ומקשר זה לכללות סדר השתלשלות, שהוא סדר דעולם התהו, היינו שאינו רק "מפני חטאינו", אלא כך הוסדר העולם מלכתחילה.

בפנימיות גילוי אור עצמי, אור הגאולה, שאא"פ להתגלות ע"י "גילויים" אלא דוקא ע"י ההעלם, שהאור (העצמי) בוקע מתוך החושך דוקא.

וכידוע בענין "נורא עלילה על בני אדם" שענין חטא עה"ד שרש כל החטאים וכו' הוא "מתוכנן" מראש (אלא שהוא באופן שאינו מכריח כלל את הבחירה לפי שהוא באופן ד"ליבא לפומא לא גליא" כו') וכל ענינו כדי שעי"ז יבואר לגילוי אור גדול יותר, גילוי העצם המתגלה מתוך החושך דוקא.



פרק רביעי

דרגות באחדות ה' - לקוטי אמרים ושעהיו"א

ה'הערה' דלקמן כתב הרב גינזבורג בעת שבתו בשבת תחכמוני כתמים בישיבת תות"ל מגדל העמק, והיא מהווה כמעין סיכום למבואר בשער היחוד והאמונה, תוך הקבלה למבואר בפרקים כ"א-ב בחלק ליקוטי אמרים בתניא ולמאמרים נוספים⁵⁹. נקודת הביאור בדבריו היא שישנם ב' אופני ביטול, הביטול מצד הקב"ה והביטול מצד עבודת הנבראים, ועל פי חילוק זה מבאר כמה שינויים במבואר בדא"ח בענין אחדות ה'.

מכיון שענין זה שייך למבואר לעיל בנוגע 'עבודת ה' שבדברים, מובאת גם 'הערה' זו.

בשער היחוד והאמונה (מתחילתו) נתבאר ענין אחדות ה' איך הוא יחיד ממש בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, מאחר שכל הנבראים בטלים במציאות לגביו. ומבאר תחילה דבכל נברא יש בו אותיות דבר הוי' הנצבות ועומדות בו ומהוות אותו תמיד מאין ליש, ואם יסתלקו ממנו כרגע יהיה ממנו אין ואפס ממש (פ"ט א), ואינו דומה לאומן שעשה כלי שא"צ להיות בו כח האומן תמיד, לפי שהאומן לא חידש בו דבר בעצם, כי עשאו יש מיש, רק ששינה הצורה והתמונה, אבל בריאת העולם שהוא יש מאין, והוא חידוש גדול יותר מקריעת ים סוף, מוכרח דבר הוי' להיות בתוכו תמיד להוותו ולהחיותו ואם יסתלק ממנו כרגע יהיה ממנו אין ואפס (פ"ט ב), וא"כ כל נברא ויש נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח האלקי שבו. כמו זיו השמש כשכלול ונמצא במקורו ה"ה אין ואפס (פ"ט ג) רק שהן הן גבורותיו לצמצם ולהסתיר שלא ירגיש הנברא את הדבר הוי', ויהיה בעיניו כאילו הוא דבר בפני עצמו (פ"ט ד). ואח"כ (פ"ט ז) מבאר איך שמדת מלכותו ית' ושם אדנות ב"ה שהם אותיות דבר הוי' מיוחדות בתכלית בו ית', והלכך גם הנבראים בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש וכו'.

ובד"ה האומנם ונר חנוכה רמ"ג נתבאר ג"כ ענין הנ"ל. באופן אחר. דהתם מבאר ענין אני הוי' לא שנית, שאין מציאות הנבראים בסתירה ח"ו לאחדותו ית', משום שהנבראים בטלים נגדו ית', כי דבר הוי' נמצא בתוכם תמיד להוותם בכל רגע ורגע, מאחר שפועל בהם התחדשות גמורה, מאין ליש, וכל התחדשות צריך להיות בו כח הפועל לפעול,

59 דברים אלו עצמם התבארו על ידו לאחר זמן ב'פניני התניא' בדרך בהירה וכאן נכתב כשקו"ט.

וכמשל זריקת האבן מלמטה למעלה שעולה למעלה רק כשיש בו כח יד האדם הפועל הזריקה. וא"כ יש לנו להעמיק ולהבין דאמיתית מציאות הנבראים הוא הדבר הוי' הפועל בהם ומהוה אותם, מאחר שמבלעדי הדבר הוי' היה אין ואפס, והדבר הוי' הוא לבדו הפועל בו ומוציאו מאין ליש, א"כ גם עכשיו כשישנו במציאות, הרי כל מציאותו הוא הדבר הוי' ואינו מציאות בפני עצמו כלל, ורק מפני שעניי בשר לנו ואין אנו יכולים לראות הדבר הוי' המהוה אותו, לכן נראה לנו ליש, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות, היינו רואים בכל דבר שהוא אין ואפס, שאינו מציאות בפ"ע כלל, כי אם הוא הדבר הוי'. ובעומק יותר, דהרי אוא"ס נמצא בכל מקום ומקום ממש (הכוונה בכל מקום גשמי וגם בכל "מקום" וענין רוחני) ואין מקום שיתפשט שם האור - הדבר הוי' - ולא יהיה נמצא שם המאור, אלא בכל מקום שמתפשט האור שם ממש נמצא המאור, א"כ הדבר הוי' בטל במציאות למקורו, ומאחר שכל מציאות הנבראים היא רק הדבר הוי' א"כ הכל בטל במציאות במקורם. ע"כ.

וצריך להבין טעם השינוי בין שני הביאורים, דבשער היחוד והאמונה נתבאר שהנבראים בטלים במציאות לגבי הדבר הוי' שהם בתוכו תמיד, ובמאמרים הנ"ל נתבאר שמאחר שדבר הוי' נמצא בתוך הנבראים תמיד "א"כ זהו מציאותם", והדבר הוי' בטל במציאות במקורו, ולמה לא נתבאר בשער היחוד והאמונה ד"א"כ זהו מציאותם" והצורך להגיע לביטול במציאות במקורם.

ובלקוטי אמרים (פ"ב וכו') מבאר ג"כ ענין ומהות אחדותו של הקב"ה שאין העולמות והנבראים פועלים בו שום שינוי ח"ו כי התהוות כל העולמות וחיותם וקיומם המקיימם שלא יחזרו להיות אין ואפס כשהיו אינו אלא דבר הוי' ורוח פיו ית' המלוכש בהם, ודבר הוי' בטל ומיוחד בשרשו ומקורו כמו אותיות הדיבור בהיותם בכח חכמתו ושכלו או בתשוקה וחמדה שבלבו וכו'. נמצא ביאור הוא ע"ד המבואר במאמרים הנ"ל שהנבראים הם עצמם הדבר הוי', והדבר הוי' בטל במציאות במקורו. (אף שיש לדחוק שכוונתו ג"כ להמבואר בשער היחוד והאמונה שהנבראים בטלים במציאות בדבר הוי', אלא שאינו מזכיר כל הפרטים מאחר שבא רק "להזכיר תחילה בקצרה ענין מהות אחדות של הקב"ה"). וצריך להבין טעם השינוי.

והנה מתחילה צריך להבין מהו ענין הנ"ל המבואר במאמרים דמאחר שדבר הוי' נמצא בתוך הנבראים תמיד להחיותם "א"כ זהו מציאותם", דלכאורה אמאי, והרי הם מציאות שנהייתה מהדבר הוי' ולא שמציאותם עצמה היא הדבר הוי'?

וי"ל דאה"נ, ואין כוונתו לבאר שאין מציאות הנבראים מציאות כלל וכלל, כי אם שאינם מציאות בפני עצמם בלי הדבר הוי', אבל אין הכי נמי דאחר שנתהוה מהדבר הוי' אמנם הם קיימים במציאות. ורק שאינם נפרדים מאחר שנמשכים תמיד מהדבר הוי' שבהם. וע"ד אור השמש הנמשך תמיד בשמש, כפי שהוא יצא ממקורו ונמצא מחוץ להשמש, דאע"פ שהוא מציאות קיימת, "ונופל עליו שם יש באמת", מכל מקום ה"ה בטל לשרשו ומקורו, וביטולו הוא שאינו מציאות בפני עצמו בלי מש, אבל אה"נ דאחר

שנתהוה מהשמש ה"ה מציאות אלא שאינו נפרד, וכמו"כ הוא בהנבראים כדלעיל.

נמצא עפ"י שהמבואר בשער היחוד והאמונה בביטול הנבראים הוא הרבה יותר מהמבואר במאמרים הנ"ל ובלקוטי אמרים, דהתם נתבאר רק שנבראים בטלים לדבר הוי' רק כאור השמש שמחוץ לשמש, ובשער היחוד והאמונה נתבאר שבטלים במציאות בדבר הוי' כאור השמש בשמש. א"כ צריך להבין אמאי לא נתבאר במאמרים הנ"ל ולקו"א ביטול הנבראים למקורו באופן נעלה יותר כבשער היחוד והאמונה.

וי"ל על פי המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (נדפסה בלקוטי שיחות ת"ת עמוד 1334) שישנם שני אופני ביטול הנבראים, באופן דמלמעה למטה ובאופן דמלמטה למעלה. דבפסוק "אתה הראית לדעת כי הוי' הוא האלקים אין עוד מלבדו" מבואר מה שנמשך במתן תורה מלמעלה, שאז נראה במוחש שכל מציאות השמים הוא שם הוי' וכל מציאות הארץ הוא שם אלקים, ולכן נאמר "אין עוד מלבדו" - שלילה בתכלית של כל מציאות זולתו ית'. ובפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך כי הוא הוי' האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" מבואר היחוד כפי שהוא מלמטה למעלה מצד הנבראים, שאז אין זו שלילה בתכלית של מציאות העולם, אלא דהגם שישנה מציאות דשמים וארץ (ולכן מוזכר בפסוק "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", שלא כבפסוק הקודם) מ"מ מיוחדות הן בתכלית היחוד "ואינו נקראות (לעצמן) בשם כלל, אפילו בשם עוד שהוא לשון טפל". ולכן נאמר "אין עוד" ולא "מלבדו" כי אין זו שלילה בתכלית כנ"ל.

ומבואר בהמשך השיחה דמ"מ נאמר "היום" שמורה על העדר השינוי דוקא בפסוק "וידעת", המורה על היחוד דמלמטה למעלה, לפי שהיחוד הבא ע"י העבודה שלמטה, אף שאינו שולל את מציאות הנבראים כנ"ל. בו דוקא מתבטא אמיתית ענין אחדותו ית'. ובהערה (6) שם "וי"ל אשר גם מטעם זה התחלת "שער היחוד והאמונה" הוא בפסוק זה דוקא" היינו דאף שבא לבאר אמיתית ענין אחדותו ית' ולכא' ה"ז יותר בהיחוד שמלמעלה למטה שבפסוק "אתה הראית" מ"מ פתח ב"וידעת" כי דוקא בהיחוד שמלמטה למעלה מתבטא אמיתית ענין אחדותו ית'.

משמע מכאן דבתחילת שער היחוד והאמונה עיקר ההדגשה היא בנוגע לביטול הנבראים. וכן יש לדייק במפתח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לספר התניא דמציין בערך "ביטול" לפרק ג' ופ"ו בשער היחוד והאמונה, ובערך "אחדות" מציין רק לפרק ז'. משמע דבפרקים הראשונים עד פ"ו (שם מתחיל לבאר ענין הביטול של הדבר הוי' במקורו וכו') עיקר ההדגשה היא על ביטול הנבראים, וכדמשמע משיחה הנ"ל.

ובנוגע ללקוטי אמרים, מציין במפתח את פרק כ' וכ"א בערך "אחדות" (ופרק כ"א גם בערך ביטול) דהיינו ששם עיקר ההדגשה לבאר את אחדות ה', וכמ"ש בתחילה פ"כ "להזכיר תחילה בקצרה ענין ומהות אחדותו של הקב"ה". וכן בד"ה האומנם ונ"ח רמ"ג מבאר ענין ההתבוננות בשמע ישראל גו' הוי' אחד, דהיינו שעיקר ההדגשה היא לבאר את אחדות ה'.

ולפי"ז י"ל דבלקוטי אמרים פ"כ ובמאמרים הנ"ל, מאחר שההדגשה היא לבאר ענין אחדותו של הקב"ה, שאין מציאות העולמות והנבראים בסתירה ח"ו לאחדותו ית', ולכך די בביאור שכל מציאות העולמות הוא הדבר הוי' שאין מציאות מבלעדו כזיו השמש שמחוץ לשמש כנ"ל, וא"כ מובן שאין שום דבר נוסף ואין שום מציאות בפני עצמה חוץ מאלקות ח"ו. ואח"כ מבאר בעומק יותר, שגם עם אלקות אין העולמות מציאות, "ואני הוי' לא שנית" כלל, משום שהעולמות נמשכים מדבר הוי' והדבר הוי' בטל במציאות במקורו, וא"כ גם העולמות והנבראים בטלים במציאות במקורם ואינם מציאות כלל. ואין צריך להגיע לזה שהנבראים בטלים במציאות בתוך הדבר הוי', כי בלאו הכי מובן שאין הנבראים מציאות כלל ואני הוי' לא שניתי ממש.

משא"כ בשער היחוד והאמונה שעיקר ההדגשה לבאר ענין ביטול הנבראים וכמ"ש "אין עוד" שאין שום דבר נמצא אפילו כטפל ובטל, ולפיכך מבואר ענין הביטול כפי שהוא מצד הנבראים שהם אין ואפס ממש לגבי הדבר הוי' שנמצא בתוכם כאור השמש אשר בתוך השמש. ואח"כ בפ"ז ממשיך לבאר עפי"ז ענין אחדות ה', אשר אפילו הדבר הוי', שלגביו יש איזו תפיסת מקום לנבראים, הריהו בטל במציאות ממש לגמרי בשרשו ומקורו.



פרק חמישי

ג' דרגות בהפיכת החושך לאור

חביבות מיוחדת ידועה למאמרי "באתי לגני" – מאמרי קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א. ה'הערה' דלקמן אמנם גם היא לא קשורה ישירות לנושא 'אחדות ה' ולרצון העצמות שהוא 'כך ולא אחרת', אלא נוגעת בעיקר בעבודת היהודי להוריד את השכינה למטה, אשר "זה דורשים מאיתנו דור השביעי", ב'הערה' נתבאר ג' האופנים-ממדים הקיימים כאן למטה, עולם-שנה-נפש, ומהי העבודה הנדרשת כפועל יוצא לגלות את כח העצמות הנמצא בעולם.



בהמשך באתי לגני תש"י (מתחילתו) מבאר איך שעיקר שכינה בתחתונים דוקא היתה, ולכן עיקר העבודה בעולם היא לאהפכא חשוכא לנהורא, שהחושך עצמו דוקא יאיר.

ומבאר בזה ג' דוגמאות בעבודה במשכן ומקדש, שבהם מודגש שהעיקר הוא להפוך החושך דוקא: דוגמא הא' (פ"ב) מקרבנות, שהקרבן, שענינו קירוב לאלקות, הוא דוקא מבהמה. וכן בעבודה, שעיקר העבודה היא להפוך את נה"ב דוקא לאלקות. דוגמא הב' (פ"ג-ג"ה) מענין השטות ועצי שיטים, שעיקר העבודה לא לבטל השטות, כ"א להפוך השטות דקליפה לשטות דקדושה. ודוגמא הג' (פ"ט-י"ט) מענין הקרשים, שענינם של אותיות ק' ור' הוא קליפה, והש' הוא האמת המקיים את השקר, וצריך להפוך אותם גופא ולעשות מהם "קרש" למשכן, כמבואר במאמר בארוכה.

ולכאורה, מה שנקט דוגמאות אלו הוא רק להמחיש הענין שצריך להפוך החושך גופא לאלקות (בכמה פרטים), ולא שעיקר ענין הפיכת החושך מתבטא בדוגמאות אלו.

אמנם ע"פ הידוע (ובפרט בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א), עד כמה מדויק כל דבר בתורה ובפרט במאמרי רבותינו נשיאנו, ובפרט בהמשך זה המהוה כעין "צוואה" לדורנו דור השביעי וכו', י"ל לכאורה שנקיטת ג' דוגמאות אלו הוא בדיוק, לפי שבהם דוקא מתבטא הסדר דהפיכת החושך לאור בעבודת האדם.



הי"ל הביאור, דהנה ראשית הפיכת החושך לאור הוא להפוך השכל ומדות דנה"ב, שתמורת רצונם וחפצם בעניני עוה"ז ירצו ויחפצו באלקות, דזהו ע"י

התבוננות שגם הנה"ב תוכל להבינו, דאלקות הוא אמת וחיים וכו', וא"כ כדאי לנה"ב לחפוף בו, דדוקא מפני שהיא מתאוה לכל דבר שהוא טוב לו, הרי הטוב האמיתי הוא אלקות.

זהו היוצא מהמבואר בפ"ב בענין הקרבנות, קירוב הכוחות והחושים לאלקות, דע"י התבוננות הנה"א להסביר לנה"ב, מהפך הוא אש האהבה דנה"ב לאלקות.

אמנם אפילו כשכבר פעל זאת, עדיין לא הפך את ה"בהמיות" דנה"ב לאלקות, כ"א גילה את הטוב והאמת שבה שגם היא יכולה להבין ולהרגיש שהטוב האמיתי הוא אלקות [ואע"פ שגם כשנה"ב מבינה ומרגישה זהו לא הרגש של הנחת עצמותו לאלקות אלא שאלקות הוא "טוב ל", וא"כ ה"ז ג"כ הפיכת החושך דכח המתאוה גופא, שמצד טבעו להתאוות לכל דבר שהוא טוב לו, יתאוה ויחפוף באלקות, אך מ"מ לא הפך בזה כל ה"בהמיות" גופא לאלקות].

וע"ז בא הביאור בדוגמא הב' מענין השטות דנה"ב שצריך להפכו לטוב, והיינו שאי"ז שמבאר ומסביר לו שלא יהיה שוטה, דאז אינו מהפך את השטות כ"א מבטלו, אלא עיקר העבודה היא להפוך השטות לשטות דקדושה, שכח זה גופא שאינו מתחשב בשום שכל והגיון ומתנהג למטה מטו"ד, כח זה גופא יהפכו לטוב לקבוע לו קביעות בנפש בעניני אלקות שלא יהיה נדחה וניזון ממקומו בשו"א, למעלה מטו"ד לגמרי (כמבואר בסוף פ"ה), שאז ה"ה הופך השטות דנה"ב גופא, ומשתמש בו גופא לקדושה.

אמנם גם בזה לא די, דעם היות שכבר הפך גם השטות גופא לקדושה הרי עדיין את "נקודת" נה"ב לא הפך לקדושה. וכמבואר בכ"מ, שיש בנה"ב (כמו בנה"א) הציור דשכל ומדות – עשר כוחות הנפש הפנימיים, למעלה מהם הרצון וכו' – כוחות מקיפים שלמעלה מטו"ד, ולמעלה מכ"ז זהו עצם הנפש. דבנה"א עצמותה הוא שהיא דבוקה בתכלית ואינה יכולה כלל שאינו יכול ליפרד מאלקות לפי שזה כל מהותה, ובנה"ב הוא להיפך דעצמותה הוא עצם ההרגשה ד"אני", הרגש הישות שממנו נובעים כל עניני נה"ב, גם השטות שלמעלה מטו"ד, וגם עניני השכל ומדות שע"פ טו"ד.

והנה כהנ"ל הוא שהופך עניני הטו"ד לאלקות, שיבין וירגיש אלקות, וגם התנועה ד"שטות" שאינו מתחשב בטו"ד ג"כ מנצלו ומשתמש בו לאלקות, אמנם בעצם הישות הרי לא נגע כלל ולא הפכו.

ואף שלכאורה אא"פ להפכו, מ"מ מכיון שעיקר הכוונה לאהפכא כל החושך לנהורא ע"כ שצריך גם ובעיקר להפוך לקדושה גם החושך הכי גדול – ישות נה"ב.

וי"ל שזה החידוש בהביטול ד"קרש" שמהפך גם הישות לאלקות, וכדלקמן.



ד-הנה ע"פ המבואר בפ"ו החילוק שבין אות רי"ש לאות דל"ת (שהוא לעומתו בקדושה) הוא דבאות ד' יו"ד מאחוריו, דיו"ד מורה על הביטול ואעזרת

גרמה, והיינו דענין השפלות והביטול הוא מצד שבטל לאלקות, משא"כ רי"ש שאין בו יו"ד הוא שאין בו ביטול אלא כל ענינו להיות יש ומציאות (ומה שהוא רי"ש (מלשון רש ועני) - לפי שבאמת אינו מאומה כמבואר שם ספ"ו).

והחידוש בקו"ף על רי"ש צ"ל לפי המבואר בהמשך שם (פ"ט), דכשם שבקדושה באות ד' היו"ד הוא רק מאחוריו, שהביטול הוא בבחי' אחוריים וחיצוניות, שחפץ ורוצה להתבטל, אך מ"מ אינו בטל בעצם מציאותו, ובאות ה' היו"ד מלפניו, שהביטול הוא פנימי, שזהו ע"י תומ"צ שפועלים וממשיכים בו אלקות בפנימיותו.

ועד"ז (צ"ל הפירוש, כי אינו מבואר כ"כ בפנים) הוא בההיפך, בקליפה, דבאות ר' אין הישות כ"א בבחי' אחוריים וחיצוניות, שאינו חדור בכל מציאותו בישות, כ"א נשאר בו איזה שהוא שייכות לקדושה. וכמבואר בהמאמר, שרי"ש הוא מחשבה ודיבור דקליפה, אבל אין בו מעשה הפכי דקליפה היפך התומ"צ. והיינו שאינו מנותק לגמרי מאלקות, כי סו"ס הנהגתו בפועל היא הנהגה של תומ"צ, שזה מורה שהוא עדיין משייך א"ע לקדושה, ולא מצא עוז בנפשו לעבור בפו"מ על רצון ה' (הגם שעובר במחול"ד אבל אינו נרגש כ"כ שבזה הוא לגמרי נגד אלקות. והיינו שהישות שלו עוד לא נתפשט כ"כ, ונשאר בו עוד ביטול קצת. וזוהי ההוספה דאות ק, שיש בו גם מעשה היפך רצון ה', היורד "למטה מן השורה", והיינו שכבר מרגיש א"ע בעה"ב ע"ע, ועושה כל אשר יחפוץ ר"ל בפו"מ, ואינו מתחשב בזה שזהו היפך רצון ה'.

נמצא שעיקר ההוספה באות ק' הוא לא רק ענין המעשה (אף שכ"ה בפועל, כמבואר במאמר) אלא שהישות מתפשטת ביותר. וי"ל שזהו החידוש בהעבודה דלעשות למשכן "קרשים", להפוך את הישות גופא לאלקות.



אמנם עפ"י שעיקר האתהפכא הוא להפוך עצם הישות לטוב צלה"ב כיצד אפשר להפכו, ובמה הופכים אותו.

והנה מה שמבואר במאמר בהעבודה דהפיכת הקרש לקדושה הוא דצריך לעשות מהקרשים "עומדים" - עמודים לחבר אוא"ס עם עולמות, ולהכרית קנה הקו"ף ולעשות ממנו ה' שאז יהיה כדבעי, ולעמוד בתוקף ללא התפעלות כלל מהמונעים ומעכבים לקיים התומ"צ, וא"כ צ"ל שבזה מהפכים הישות לקדושה (וראה בארוכה בד"ה באתי לגני תשי"ח ותשי"ט).

ואולי י"ל הפי' בזה בפשטות, וכמבואר בכ"מ, שאפשר לנצל הישות שלו לבלי התפעל מכל מנגד, מבפנים ומבחוץ, לגשת לעבודת ה', ולפעול כל מה שצריך. וכפי שמאריך בפ"ח (בהסבר אות ה') בגבאי צדקה שצ"ל בתוקף גדול (ומ"מ מדבר בנחת וקירוב הדעת). ונמצא שבזה מנצל "נקודת" נה"ב - הישות, ומהפכו לקדושה, שעל ידו עומד בתוקף בכל עיני אלקות. וכהסיפור מר"מ ליעפליער, שעמד בנסיונות מצד "גאוה" שאי"ז מתאים

לחסיד של אדה"ז. וע"ד "א ציבעלע פון דיר וועט ווערן אבער חסידות זאלסטו חזרין", שמנצל הישות והגאווה לחזור חסידות בשפה ברורה ולהשפיע, ולעמוד בתוקף וכו'.

[ומ"ש בכ"מ שלעצם הישות אין תיקון, זהו לעצם הישות דוקא שצריך העברה וביטול לגמרי, ולהחזיר בעצמו שאינו כלום כו', אבל המדובר כאן הוא אדרבה, שמשתמש בהישות שלו (ציור הישות) בשביל הביטול לאלקות].

ואם כנים הדברים שזהו הפי' במאמר, יובן היטב כהנ"ל שג' הדוגמאות שבהמשך הם בהתאם לסדר הפיכת נה"ב: תחילה הפיכת כוחות הפנימיים, השכל והמדות שלה לאלקות, אח"כ הפיכת כוחות המקיפים שבה, השטות שלמטה מטו"ד, ללמעלה מטו"ד, ואח"כ הפיכת הישות (שהוא ביטוי של עצם נה"ב, ועכ"פ עצם הציור הגלוי שלה) להשתמש בו לאלקות.



והנה בהמשך המאמר (פ"א) מבאר דמהו באמת הטעם שהאתהפכא הוא ענין כ"כ עיקרי, לפי שמדת הנצחון מושרש בהעצמות. ומביא ע"ז מאמר הזוהר "אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית", ומבאר בארוכה (פ"ג-ג"ד) הענין דלמטה מטה עד אין תכלית, שיכול לירד למדרגות הכי תחתונות, וגם שם להשאר בכל תוקפו בלי שום שינוי.

ואח"כ (פ"ט) מבאר ענין למעלה מעלה עד אין קץ (שזהו האוצר שלמעלה) שיכול להתעלם בהעלם אחר העלם ובעילוי אחר עילוי עד אין קץ, ויכול לעשות ענינים שהם הפכו לגמרי, החל מהעצמות, ועד עיקר ההעלם והסתר בעוה"ז הגשמי.

שלפ"ז נמצא שהן הענין דלמטה מטה עד א"ת והן הענין שלמעלה מעלה עד א"ק מתבטאים דוקא בעוה"ז הגשמי, שהוא הכי תחתון בו מגיע האור, ובו עיקר הצמצום וההעלם.

וממשיך (בפ"ט) ומבאר גודל ועומק הענין דלמעלה מעלה עד א"ק (במשל), ובדוגמא למעלה (פ"ז) הוא האור שאינו בגדר שייכות כלל להעולמות, וזהו בחינת "הוא" (ב"היה הוא ושמו בלבד") דקאי על עצם האור, וזהו האוצר למעלה, שאין מבזבזים אותו כ"א לצורך נצחון בהמלחמה, ומשום ששורש הנצח הוא בפנימיות הכתר, עכת"ד.

ונמצא לפ"ז שכח הנצח מושרש למעלה מבחינת האוצר, דהאוצר הוא עצם האור שאינו שייך להתגלות והוא סתום בעצם, אך מכיון שזקוקים לנצח בהמלחמה, וזה נוגע לעצמות שלמעלה גם מעצם האור, לכן מגלים גם את מה שלא ניתן לגלות.

נמצא שמבואר בכאן ג' ענינים בהפלאה דאוא"ס, באלקות שלמעלה משייכות לעולמות, א) למטה עד א"ת. ב) למעלה עד א"ק, האוצר. ג) שרש כח הנצח בעצמותו ית'.



ואולי

אפ"ל שג' ענינים אלו הם בהתאם לג' הענינים שנת"ל בעבודת אתהפכא חשוכא לנהורא בנפש האדם (ולא רק משום שמספרם ג', אלא שמתאימים הם בתוכן הענין).

ויובן בהקדם הביאור בהחילוק והמעלה בג' דרגות אלו, עד כמה בא בהם לידי ביטוי ענין הבל"ג בו ית', שאינו מוגבל בשום דבר כלל:

"אוא"ס למטה מטה עד א"ת" מבטא את הבל"ג שבו, שיכול להתפשט עד אין שיעור, יכול להגיע לכל מקום ולכל דבר, ובכל מקום שיכוא יכריז ויאמר אין עוד מלבדו.

ואע"פ שפירושו של דבר הוא שהוא יביא את ה"אין עוד מלבדו" לכל מקום, ויעשה את כולם כלים לאלקות, מ"מ דבר שכל ענינו הוא היפך האלקות, לנגד ולהפריע, לא יפעל בו ענין זה אא"כ יבטלו, או שימצא בו עניני טוב, אבל את ה"רע" שבו גופא לא יהפוך, כי ענינו של אור זה לגלות שאין כלל רע, כי אין שום דבר חוץ ממנו.

"למעלה מעלה עד א"ק" הוא ענין עמוק יותר, שמגלה ששרש ההעלם והרע גופא, הוא מבחינה עמוקה ביותר בעצמותו, העלם העצמי, סתימות שאינו שייך לגילוי, כמו שהוא לעצמו מצ"ע, והיינו שהוא מהפך את ההעלם והרע גופא שיתגלה שרשו ופנימיותו, אך לא באופן שמוצא בו טוב ושייכות לאלקות, אלא שבזה גופא שאינו שייך לאלקות ה"ז מבטא את כוחו ית' הבל"ג לגמרי שיכול להתעלם כ"כ ולעשות מציאות היפך השייכות לאלקות, ועד שדוקא ענין זה מגלה את אמיתית הבל"ג שבו, כי כל הגילוי וההתפשטות אינו מבטא את העלם העצמי כמו"ש לעצמו, ודוקא בהעלם ובתנועה דהיפך, מתבטא כמו"ש בעצמותו, למעלה מכל שייכות להתפשטות וגילוי.

אמנם גם זה אינו מבטא ממש את עצמותו ית', כי עצמותו ית' הוא למעלה מכל הציורים, הן למעלה מהציור דהתפשטות בכל מקום, והן למעלה מהציור דהעדר ההתפשטות, שגם זה ציור – ציור של סתימות והעלם, והוא ית' בעצמותו אינו מצוייר ומוגדר בשום דבר, ויכול הוא להיות איך שירצה כי הוא למעלה מהגדרים דהעלם וגילוי, ולכן ממנו דוקא נובע הכח לגלות גם את העלם העצמי (ולהעלים גם את הגילוי).



ועל

פי כל זה אפשר לומר שהביאור בהג' העבודות הנ"ל שבמאמר הם בהתאם לג' ענינים אלו באלקות, העבודה הא' דהפיכת השכל והמדות דנה"ב לטוב, היינו שהוא מוצא את הטוב שבנה"ב, שהיא ג"כ שייכת להבין ויכולה להרגיש שאלקות הוא טוב. והיינו שכאן נתגלה הבל"ג דאלקות, שיכול להגיע לכל מקום ולכל דבר, גם לתוך הנה"ב. ולכן ע"י עבודה זו ממשיכים את בחי' אוא"ס שלמטה מטה עד א"ת, שענינו, כנ"ל, לגלות אלקות בכל מקום ובכל דבר.

אבל בזה עדיין לא הפכו את הרע גופא לטוב, וכנ"ל שאין זה מהפך את "בהמיותה" של נה"ב כ"א מוצא את הטוב שבה. ולזה היא העבודה הב', הפיכת השטות דקליפה לשטות דקדושה, שבזה משתמשים בהעלם וברע ובשטות גופא דנה"ב, לחזק ולהגביר את עניני אלקות. ולכן עי"ז ממשיכים בחי' אוא"ס למעלה מעלה עד א"ק, שענינו, כנ"ל, ההעלם והסתימות שאינו מתבטא בגילוי אלקות, כ"א דוקא בהעלם והיפך אלקות, לפי שהוא סתום בעצם, וכאן, שלקחו דבר שהוא היפך האלקות, ולא שמצאו בו טוב נוסף, אלא השתמשו בזה גופא לבטא אלקות יותר, ה"ז ממשיך אור זה שזהו ענינו.

אבל מ"מ זהו רק פרט בנה"ב, אבל לא הפכו את ה"נקודה" דנה"ב, שהיא נקודת הישות, כנ"ל. וזוהי עבודה הג' שמשתמשים בעצם הישות גופא לאלקות. וה"ז מעורר ומגלה את כח עצמותו ית' שאינו מוגדר ומצוייר בשום דבר, ויכול לבוא גם בהפכו ממש. והיינו דבעבודה הב' "מצאו" את האלקות שבהסתימות וההעלם, אבל לא בעצם הנקודה שנגד אלקות. ודוקא מצד עצמותו ית' שייך שגם עצם נקודה זו תשבר, ויהיה לאלקות, עכ"פ הציור שבה. ציור הישות. כנ"ל סוס"ד.

(ראה לקו"ש חו"ו שיחה ב' לפ' שמות, ועוד) ולכן העבודה בניצול הישות לקדושה היא המגלה את כח העצמות ממש.



פרק שישי

דירה בתחתונים

הנושא של 'דירה בתחתונים' כמו שהוא יקר וחביב ויסוד בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הרי הוא אבן פינה בכתבי חיים לוי יצחק. הוגי הפנימי התניא מייקרים את ההוספה שחיבר לפרקים לו-לו בענין 'דירה בתחתונים' בדור השביעי וכך ברוב שיעוריו לא פסק מלהגות בזה. וכאן באו הדברים באופן מסודר. הדברים נדפסו בקובץ חידושי תורה מאנ"ש כפר חב"ד, ח"א לול' התשמ"ב⁶⁰.



בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו מביא כמה טעמים המבוארים בספרי קבלה בטעם בריאת העולם:

א. כדי להיטיב לברואיו. ב. לגלות שלימות כחותיו ופעולותיו כו', ומבאר שלא יתכן לומר שכל מטרת בריאת העולם לא היה אלא בשביל טעמים אלו, שהרי מצד טעמים אלו היה די ומספיק עולמות העליונים ולא היה צריך לברוא עולמות התחתונים, ועוד שאמיתת טעמים אלו אינם שייכים למעלה, שהרי הוא ית' תכלית השלימות ואין הכח חסר פועל וכו', וא"כ אין שייך לומר שמשהו משלים אותו וכו' עיי"ש באריכות, אלא תכלית הכוונה הוא דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, שזהו מצד התשוקה לבד, לא מצד ההכרח ח"ו בשביל השלימות וכו', ואין אנו יודעים טעם שכלי מפני מה נשתוקק כו' והכוונה בזה בכדי להמשיך גילוי עצמות אוא"ס דוקא למטה וכו', שאין זה מצד איזה הכרח וטעם שכלי כ"א מפני שנתאווה כך שהוא למעלה מטו"ד (וכמו שאמר רבינו ז"ל (=אדמו"ר הזקן) אז אויף א תאווה איז קיין קשיא) עכ"ל בקיצור.

[וכידוע שאין הפ' שהסברים הנ"ל אינם אמת, שה"ה כתובים בספרי קבלה, אלא שנכונים הם רק בדרגות נמוכות יותר באלקות בהם העולם תופס מקום, באורות וגילויים, אבל בעצמותו ית' אאפ"ל כי אם הכוונה דדירה בתחתונים] ולכא' תמוה, דאם אנו מניחים הנחה שאין אנו יכולים להבין מפני מה נתאווה, א"כ איך יכולים אנו לידע מהו הדבר לו נתאווה, ושרוצה הוא דוקא דירה בתחתונים. ושמא רוצה הוא דוקא בעליונים, לגלות שלימות כחותיו וכו' וא"ת למה יתאווה לזה - אויף א תאווה איז קיין קשיא, כפי שאנו אומרים בנוגע לדירה בתחתונים!

60 'להאיר' כי בקובץ זה התפרסמה הערתו המפורסמת של הרה"ח הרה"ת ר' זושיא ע"ה וילימובסקי אודות "ענינו של מלך המשיח".



וזהנה

צריך להבין תחלה בכלל מהו הפי' בכוונת "דירה בתחתונים". זהנה בד"כ מבארים זה במשל (המובא בחסידות על) "צפור המדברת", דאע"פ שאין המלך מתענג מעצם הדיבור, שהרי אדם מדבר טוב יותר מהצפור, מ"מ מתענג מהחידוש שבדבר, שגם הצפור שבד"כ אינה מדברת ומ"מ כעת היא מדברת. וכן מבארים, בקשר לתענוג דדירה בתחתונים, דאע"פ שביטול היש הוא מדריגה תחתונה מאד בביטול, שה"ה מרגיש עצמו יש, ומ"מ ה"ז גורם תענוג כביכול למעלה מאחר שזהו חידוש שאף יש שמצ"ע אינו בטל ומ"מ ה"ה כעת בטל.

אמנם לכאור' תמוה, דלכאור' אין המשל דומה לנמשל כלל, שהרי המלך אינו כולל בתוכו התענוג דצפור המדברת, ולכן מתענג מזה מאחר שהדבר משלים אותו ומוסיף לו, אבל הקב"ה שהוא תכלית השלימות ואינו חסר שום דבר ואינו זקוק לשום דבר – מה יתן ומה יוסיף לו ביטול היש של הנבראים?!

ועל כרחק שלא זהו הפי' בכוונת דירה בתחתונים. וכדאיתא בד"ה הנ"ל שלא יתכן שום טעם שכלי בבריאת העולם ע"י הקב"ה, משום שכל טעם שכלי מסביר שישנה איזו שהיא מעלה לדבר מסוים, וע"י בריאת העולם מתווספת אותה מעלה, אבל מאחר שהקב"ה הוא תכלית השלימות ולא חסר שום דבר ואינו זקוק לשום דבר – מה שייך שמשוהו, יהיה מה שיהיה, יתן לו משהו!

וע"כ שהכוונה בבריאת העולם היא בלי שום טעם והסבר שכלי, ואפילו לא טעם הכמוס וחתום שאינו יכול להתגלות, שהרי שום דבר אינו שייך ח"ו שיוסיף לו ית' מאומה כנ"ל, אלא זהו רצון ובחירה עצמיים, שרצה בזה אך ורק מפני שהוא רוצה ולא משום שהדבר מוסיף לו משהו ח"ו. ולכאור' אינו מובן מהו הפי' שרוצה בזה בעצם – למה ומדוע הוא רוצה כן אם אין זה מוסיף לו מאומה?!



וזהנה

לכאור' אינו מובן כלל עוד יותר מזה: מה שייך בכלל לומר שהקב"ה רצה דירה בתחתונים. והרי רצון אינו אלא פרט וגדר מסוים, שאפשר להגדירו ולהגבילו שהוא כך וכך, לא פחות ולא יותר – וכי שייך לומר כן בהקב"ה שהוא תכלית הפשיטות האמיתית, שאין בו שום פרט ושום גדר ושום ציור ח"ו?!

ואאפ"ל שהכוונה דדירה בתחתונים אינה בעצמותו ית' אלא באורות וגילויים של אלקות, ולכן שייך לומר בו שרוצה עכ"פ בדקות שבדקות – שהרי כוונה זו היא השורש והמקור לכל הענינים, ואפי' אור הכלול בעצמותו ועצם האור וכו' וכו', דרגות הכי נפלאות, כולם לא באו מעצמותו ית' אלא כדי להשלים כוונה זו! מה שייך א"כ לומר בכלל בעצמותו ית' המילים "כוונה" "רצון" "תאוה" וכה"ג, שכל אלו אינן אלא תוארים מוגבלים ומצויירים! אלא שברור הדבר ופשוט שאין רצונו ית' כרצוננו כלל וכלל

ח"ו אלא הוא למעלה מכל פרט ולמעלה מכל גדר, ובלשון אדה"ז בתניא (שער היחוד והאמונה פ"ח). וכמ"ש הרמב"ם שדבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו, כי האדם מצייר בשכלו כל המושכלות שרוצה להשכיל ולהבין הכל כמות שהם בו, כגון שרוצה לצייר בשכלו מהות הרצון וכו' הוא מצייר כולן כמות שהן בו, אבל באמת הקב"ה הוא רם ונשא וקדוש שמו, כלומר שהוא קדוש ומובדל ריבוא רבבות עד אין קץ ותכלית מדרגות הבדלות למעלה מעלה מערך וסוג ומין כל התשבחות והמעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם וכו'" (עיי"ש באריכות).

מדוע אם כן אנו מכנים את התומ"צ בשם "רצון העליון" – איזה דמיון יש בין רצון לבין מה שנקרא רצונו כביכול של הקב"ה?! מה בכלל שייך לומר רצון אצל הקב"ה?!

אלא שברור הדבר שאין הרצון אלא משל. ועלינו ללמוד את ה"רצון" (כמו את כל העניינים כגון זה) כפי שהוא במשל, ולאחר מכן להפשיט את הדברים מגשמיותן, ולראות אילו נקודות ממשל הרצון יכולות להתאים (עד כמה ששייך לומר כן) באלקות (לא נתעכב כאן על כל הפרטים שברצון אלא על נקודות מסוימות הנוגעות לכאן).



ולפני שנגיע להפשטת הרצון העליון מרצוננו אנו, עלינו להקדים שבעצם אין אנו מכירים נכונה גם את רצוננו אנו!

אנו מכירים את הרצון שלנו כפי שהוא מופיע ביחד עם כחות אחרים, רצון בטהרתו כמעט שאיננו מכירים, ולכן עלולים אנו להגיע למסקנות מוטעות לחלוטין ולייחס לרצון תכונות שונות שאין בינו ובין הרצון ולא כלום. לפיכך כשרוצים אנו להכיר את רצוננו אנו, עלינו תחילה לנסות לנתח אותו ו"להוריד" ממנו את החסרונות ש"נדבקו" עליו בעטיים של כחות אחרים שהתערבו בו, לנסות ולהבין מהו רצון בטהרתו, ולאחר מכן להבין שגם הרצון בטהרתו אינו אלא משל, ויש להפשיט ממנו את החסרונות ש"נדבקו" עליו עקב היותו רצון שלנו (כך עלולים אנו לגלות שכפי שאנו יודעים מהו רצון, הקב"ה אף פעם לא רצה...). נתחיל מהרצון שאנו מכירים: אנו מכירים את "אני רוצה לאכול", "אני רוצה לישון" "אני רוצה ללמוד" וכדומה. מדוע רוצה אני בכל זה – משום שרעב הנני, עייף הנני, מקננת בקרבי תחושה שדבר מסוים חסר לי, אני זקוק לו ולכן אני רוצה בו.

רצון מסוג זה – ברור שלא שייך אצל הקב"ה, שהרי הוא ית' אינו צריך ואינו זקוק למאומה, הוא ית' תכלית השלימות "הוא אינו צריך במציאותו לזולתו וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו" (ראה סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות), ודבר זה מעיקרי האמונה הוא!

מה אם כן מביע המשל של רצון?

לשם כך ננסה להבין קצת יותר טוב את הרצון שלנו: אמרו חז"ל אין דבר העומד

בפני הרצון". בכח רצון חזק ניתן להתגבר על כל המכשולים ולבצע את הרצון ללא שום מעצורים. רגילים אנו לומר אילו היית באמת רוצה – היית מבין, היית מרגיש, היית עושה כל מיני דברים שכרגיל אינך מסוגל לעשותם. יודעים אנו על אנשים רבים בעלי כשרונות בינוניים או פחות מכך, שבזכות כח רצונם החזק הם התגברו על מכשולים אדירים והגיעו למה שהגיעו. אותו כח רצון (או "מוטיבציה"), כאשר הוא רוצה באמת אפשר לראות שהוא מגיע לדברים שלא היה עולה על הדעת שיגיע אליהם אף בחלומות הוורודים ביותר. מה קורה, אם כן, לרוב האנשים, שגם להם ישנו כח רצון, ומשום מה אינם מגיעים "כל כך רחוק"? הלא כל אחד רוצה להיות חכם ולהגיע לכל מיני דברים ומדוע אינו מגיע אליהם? והלא כח הרצון בכחו להתגבר על כל המכשולים?! אין דבר העומד בפני הרצון!"

כאן מגיעים אנו לנקודה שהעלינו קודם: הרצון הרגיל שלנו מעורב בדברים נוספים. רצון זה אינו רצון בעצם, אין זה רצון אמיתי ועצמותי הנובע רק מתוך העובדה שהנני רוצה. רצוננו אנו נובע מכך שאנו זקוקים לדבר זה והוא חסר לנו. למי הוא חסר? לרצון? לא ולא! אוכל ושת' חסרים לקיבה ולחיד, לימוד וידיעה חסרים למוח. לדבר מסוים לזהט בקרבי רגש חם והוא שעושה את אותו דבר חסר לי, ולדבר אחר מגיע הנני להכרח שכלי שדבר זה מוכרחים אותו. כל אלו – השכל, הרגש, התאווה הגופנית וכדומה – הם אלו שעושים את הדבר, שאני רוצה בו (אח"כ) לדבר שחסר לי, ולכן, בגלל שהוא חסר לי והנני זקוק לו, לכן ורק לכן אני רוצה בו!

נמצא שה"רצון" בדוגמאות הרגילות שלנו אינו אלא משמש לכחות האחרים! בגלל ששכלי או רגשותי וכדו' הגיעו למסקנה שאני זקוק לדבר זה, לכן רצוני בו! אין זה רצון הנובע ממני עצמי. לי עצמי, לעצם נפשי, לא חסר ואינני זקוק למאומה! אך ורק מפני ששכלי רגשותי וכדו' הביאוני למצב שחסר לי משהו, לכן רצוני בו.

על רצון שכזה לא נאמר (לגמרי, כדלהלן) "אין דבר העומד בפני הרצון", שכן כאן הרצון נובע מן השכל והרגש ולא להיפך. ולשכל ולרגש ישנם במפורש דברים מסוימים ה"עומדים בפניהם" ומנגדים להם. לכן הרצון לאכול, למשל, יכול להתבטל מפני רצון למוזיקה, למשל, ועד שבאותו רגע לא ירגיש רעב. כאן הרצון איננו רצון אמיתי, זהו רצון הנובע ממהו אחר, וכשאותו "משהו" משתנה – משתנה גם הרצון.

אף על פי כן מצינו לפעמים שהרצון מתגבר, ובכח הרצון החזק אפשר לגבור על הפרעות שלא היה עולה על הדעת להתגבר עליהם, כנ"ל. וזאת אף ברצון (שלנו) הנובע משכל ומרגש. וכדוגמא הנ"ל: אדם שרוצה ללמוד מפני הכרח שכלי מסוגל בכח רצונו להתגבר על מכשולים קשים ביותר, כידוע ומפורסם. נוכל לומר, א"כ, שכח הרצון של האדם מתערב עם שאר כחותיו של האדם הנמוכים ממנו (מכח הרצון) ולכן הוא רוצה לפעמים בדברים פשוטים, אבל "הרצון נשאר רצון" גם בהיותו מעורב עם שאר הכחות, ואם אכן יגביר האדם את רצונו (גם באמצעות השכל והרגש) יוכל להגיע לתקפו העצמותי של הרצון ולהתגבר על כל המכשולים.

מהו א"כ רצון בטהרתו, רצון בלבד שאינו מעורב בשכל וברגש? זהו רצון הנובע מתוך האדם עצמו! לא משום שהדבר חסר לו בגלל השכל הרגש או כל דבר אחר, שהרי אז אין זה רצון בטהרתו. לא! הדבר לא חסר לו, הוא אינו זקוק לו ובכל זאת הוא רוצה בו! מדוע? אך ורק מפני שהוא רוצה. שום סיבה אחרת לא תתכן, שכן אז לא יהיה זה רצון בטהרתו.

וכנ"ל, רואים אנו את עליונותו של הרצון בכך, שגם באותם רצונות הנובעים מ"כחות נמוכים" יותר הוא מסוגל להתגבר ולעמוד בכל הקשיים וההפרעות ללא שום חישובים "הגיוניים". אך מכך נוכל להגיע למסקנה שכח הרצון עצמו הוא אכן למעלה מכולם, והוא רוצה אך ורק משום שהוא רוצה, לא משום סיבה אחרת. הוא אינו זקוק למאומה, אותו דבר אינו נותן לו שום דבר, ובלעדיו לא יחסר לו, ואעפ"כ הוא רוצה בו, ברצון עצמותי ואמיתי, רצון הנובע מן האדם עצמו – אינני רוצה בו משום שהוא משהו אלא משום שאני רצה בו!

בכל הכחות הפועלים בעולמנו קיים "משחק כחות". אם מישוהו רוצה משהו (ברצון הנובע משכל ומדות) הרי זה משום שאותו משהו נותן לו משהו – כח הרצון עצמו הוא מעל כולם. הוא אינו זקוק לשום דבר. הוא נמצא בעצם הנפש (יחסית) שאיננה זקוקה למאומה. אם הוא רוצה יש לכך סיבה אחת ויחידה – משום שאני הנני כזה שאני רוצה! לא משום שאותו משהו יתן לי משהו! (ואותו תוקף עצמותי שיש לרצון, מתבטא לפעמים גם ברצון הנובע מכחות אחרים, כנ"ל. הדבר תלוי עד כמה ההרכבה ביניהם: כמה שכל (למשל) יש כאן וכמה רצון יש כאן...).

נכון, רצון כזה כמעט שאיננו קיים בעולמנו (שכולו מעורבב). בכל זאת מובאות דוגמאות מספר לכך בחסידות, כמו הדוגמא מהרצון העצמי של אב לבנו, שאינו נובע מכך שהבן נותן משהו לאב ובלעדיו חסר לו, אלא מעצמותו של האב, שכן האב עצמו הוא דבר אחד ממש עם בנו, וכן הדוגמא: "ועד"מ כמו במילי דעלמא לפעמים יש ענין גדול מאד שכל חיות האדם תלוי בו ונוגע עד נקודת פנימיות הלב ועד בכלל, וגורם לו לפעמים לעשות מעשים ולדבר דברים שלא בדעת כלל"⁶¹. אך גם מבלי להכנס לפרטי הדוגמאות, הרי מתוך התכונות של הרצון הרגיל שלנו כשננתח אותו ונוריד ממנו את התכונות שדבקו בו עקב היותו מעורב בשכל ובמדות – נגיע למסקנה שהרצון הוא כח עצמותי, מעצם האדם, ואינו חסר ואינו זקוק למאומה, אלא הוא נובע מעצם עצמותו. (הדוגמאות הנ"ל אינן בכל הפרטים, ולפעמים מבואר שאמיתית הרצון הוא עוד למעלה יותר ואכ"מ).

ואין פירושו של דבר שהקשר הנוצר באמצעות הרצון הוא פחות מקשר שע"י כח אחר. להיפך. כל קשר הנוצר מפני סיבה כלשהי, אינו קשר עצמותי, אלא קשר שנוצר ב"מקרה" ו("תיאורטית") היה יכול להיות אחרת. דוקא קשר שנוצר ע"י הרצון הוא קשר עצמותי ומהותי שאינו ניתן כלל וכלל להפרה בשום אופן. כך הוא מפני שכן הוא, אפילו לא

משום שלא שייך אחרת, אלא מפני שכך הוא בעצם.

השכל אינו יכול להבין זאת, ולא משום ששכלנו אנו קטן, אלא משום שעצם מציאותו של השכל היא מציאות מוגבלת ומצומצמת, והקב"ה הוא בלתי בעל גבול ובלתי בעל תכלית, למעלה מעלה ממדריגת החכמה⁶² והאומר עליו שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים⁶³, היינו שאין שייך אפי' לשלול ממנו את השכל (כי שלילה של דבר מראה שיש לו ג"כ איזשהו יחס לדבר זה וצריך לשלול אותו).

ובאדם, ביהודי דוקא, ניתן משהו מעין עצמותו ית' הבלתי בעל גבול – כח הרצון והבחירה החפשית, ששום דבר אינו יכול להכריחו לרצות ולבחור, אלא אך ורק ברצונו ובבחירתו הוא יוכל לעשות כל אשר ירצה. וכח זה של רצון ובחירה חפשית, מהוה משל – ומשל בלבד – על רצונו וכוונתו ית' להיות לו ית' דירה בתחתונים.

משל זה מדגיש שהכוונה דדירה בתחתונים אינה משום שישאל ותומ"צ יוסיפו לו וישלימו את ח"ו אלא כך הוא מפני שכך הוא בעצם בעצמותו ית'. אבל ברור ופשוט שכל החסרונות של רצונו אנו כפרט וגדר אינם קיימים כלל וכלל למעלה אלא הוא ית' הבע"ג ובלתי בעל תכלית, אלא ששייכותו לישראל ולתומ"צ היא שייכות עצמותית. ונקודה זו מבינים אנו משהו ממשל הרצון.

וזהו הפי' בתרס"ו שם שכל הטעמים והסיבות אינם יכולים להיות הטעם האמיתי לבריאת העולם ותומ"צ, שהרי אין חסר לו מאומה ואינו זקוק למאומה, אלא הטעם האמיתי לכך הוא בלי כל טעם וסיבה, אך ורק מפני שכך הוא בעצם עצמותו ית', וכמשל הרצון הנ"ל.



אך אעפ"כ, אף שאין לנו הבנה מהותית ב"מהות הרצון" העליון, הרי מובן, שאין שייך כלל וכלל שירצה דבר אחר שאינו הוא, דבר שאינו מבטא את עצמותו ית'. נכון אמנם שאין הדבר שבו רוצים משלים ומוסיף לו ית', אך דבר זה חייב לבטא אותו, את עצמותו ית', דאל"כ מה שייך כלל שירצה בו. הרי נת"ל שפי' הרצון בעצמותו ית' הוא לא רצון כרצונו ח"ו אלא שייכות עצמית (כמשל הרצון), שייכות עצמית לא תתכן לדבר אחר שאינו הוא כלל! אם הוא שייך לכך בעצם, היינו שדוקא דבר זה מבטא אותו בעצמותו.

ולכן מוכרח שהכוונה היא בתחתונים דוקא: "עליונים" היינו דבר שיש לו איזה מעלה ותוכן, זהו" דבר עליון", דבר בעל תוכן, דבר שיש לו משמעות "תחתון" היינו דבר שאין

(62) דרך מצותך מצות האמנת אלקות.

(63) שער היחוד והאמונה פ"ט עיי"ש באריכות.

לו תוכן, הרי תחתון הוא! ואם משום שיש לו איזושהי מעלה – זהו ה"עליון" שבו, ולא משום כך הוא נקרא "תחתון"! מה שנקרא תחתון היינו לא ע"ש מעלותיו אלא ע"ש שאין בו מעלות.

ולכן, ודוקא לכן, מבטא דוקא התחתון את עצמותו ית' שהוא למעלה מכל תוכן ולמעלה מכל מעלה. הביטוי לעצמותו ית' הוא לא דבר שיש לו תוכן וסיבה, היינו דבר הקיים בגלל "ש... ו, מפני ש...", שהרי עצמותו ית' "אין לו עילה וסיבה קודמת". ולכן הוא מתבטא בדבר שאינו קיים בגלל סיבה מסוימת אלא "ככה" – הוא קיים מפני שקיים הוא! וזהו הפי' "תחתונים": אין לו מעלות, אין לו תוכן, אין לו סיבה, תחתון הוא. למה א"כ קיים הוא?! ככה" – מפני שקיים הוא בפועל.

וזהו ההבדל בין רוחניות לגשמיות (ולכן רוחניות נקראת "עליונים" וגשמיות "תחתונים"): ברוחניות לא קיים דבר סתם כך מפני שהוא קיים. לפי כל הגדרים השכליים, מהו דבר – דבר בעל תוכן. דבר ריק מתוכן וללא שום טעם אינו נחשב לכלום. תוכנו של דבר זוהי מהותו. דבר ללא שום מעלה ושום ענין – אינו דבר כלל.

ולפי הגדרים של עוה"ז הגשמי ה"ז בדיוק להיפך: לפי מה קובעים אנו מהו דבר בגשמיות – לפי מידת ארכו ורחבו, כמה הוא שוקל, מהו נפחו וכו'. היינו שהגדרים של מהות גשמית אינן כלל וכלל מהו תוכנו ומעלתו של אותו דבר אלא מהו הדבר בפועל.

ולכן מתבטאת עצמיות דוקא בתחתונים, בגשמיות. כנ"ל שדבר עצמותי ומהותי אינו קיים משום תוכן ומעלה מסויימים אלא משום שבעצם הוא כך. תכונה זו אינה באה לידי ביטוי כלל ברוחניות, בעליונים. להיפך, ברוחניות הקובע היחיד הוא אם יש לדבר זה תוכן ומעלה. דוקא בתחתונים – בדבר שאין לו כלל תוכן ומעלה, וכל הטעם שהוא קיים הוא "ככה", מפני שקיים הוא בפועל! זהו הביטוי לעצמיות ומהות, לענין שהוא בעצם ובמהות כך, לא מפני סיבות ותוכן מסוים אלא אך ורק מפני שכך הוא בעצם.

וזהו הפי' בתרס"ו שם ש"דירה" – שבה נמצא כל העצם – היא דוקא "בתחתונים". אלא שיחד ע"ז ישנו עוד עניין בדירה" (וגם זה ענין עצמותי – שהרי העצם אינו מתחלק) שהעצם נמצא בה בגילוי, וענין זה אינו מתבטא בגשמיות כשלעצמה, שהרי הגשמיות כשלעצמה היא העלם והסתר על אלקות ורק כשמחזירים את הרוחניות בגשמיות, ומגלים שהגשמיות אינה דבר נפרד מאלקות, אזי מכירים שבעצם מהוה דוקא הגשמיות ביטוי של עצם האלקות.

לפיכך לעתיד לבוא, שאז תהיה האלקות בגלוי בגשמיות יהיה "מעשה (גשמי ותחתון) גדול" (ולא כמו עתה ש"תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה") ותהיה בתכלית השלימות דירה לו ית' בתחתונים.

מַשְׁעַר
אוֹצֵרוֹת
תּוֹרָתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה



מבוא

"אוצרות תורתו של משיח"

הרב שמעון שיח' ויצהנדרלר
ראש הישיבה

מבזכר כל אוצרותיו שאצרו אבותיו המלכים¹ - עבור אנשי
החז"ל העומדים בקשרי המלחמה"

"המלך"

משפט פתיחה זה המוכר לכל חסיד דחד יומא מ'המשך ההילולא', אוצר בתוכו אוצרות מלך עמוקי הוד. ה'אוצרות', מבאר הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי ב'תורת חיים'², הם הביטוי המובהק ל'שעשועי המלך בעצמותו' האצורות איתו-עמו והן הן דברי תורתו החבויים-צפונים-אצורים בתוך דבריו וכלשונו: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך כו' כאוצרות מלכים . . פנימית דחכמה עילאה שהוא ראשית גילוי אור השעשועים העליונים . . שעשועי המלך בעצמותו ממש וכמו ואני תורתך שעשעתי".

כל השומע את קולו הק' אולי יוכל לנגוע ב'שעשועי המלך', הניבטים מפניו הק', צורת ישיבתו או עמידתו ועוד ועיקר המשתקפים בנעימת קולו הק' אם בתקיפות, נגלה עליהם כגיבור על הים' כאשר מעיר ומקשה על דברים שנאמרו, נכתבו ונדפסו, ואם בנימת שעשוע - 'זקן מלא רחמים' - כאשר כמעייין אלוקי מתגבר משפיע הוא שליט"א שפעת מים חיים לעמו ונחלתו.

בין השורות, במילות קצרות, ארוכות ואפילו בכמה פעמים מתמשכים הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מגלה לנו מאות ואפילו אלפים של חידושים, הגדרות, ביאורים ויסודות בכל התורה כולה. מהם 'כללים', כללי לימוד וכללי הבנה, מהם פרטים ביאורים והבהרות על סוגיות מסוימות ומהם דיוקי לשון המאירים ומשככים נפש הלומד. ועוד ועוד.

המדור 'אוצרות תורתו של משיח' שהחל להתגלות בשנים האחרונות הינו תוצאה של 'פלפול התלמידים' ו'תורת תלמידי תומכי תמימים' בבחינת 'מתלמידי יותר מכולם', הוא בא 'לחשוף' את כל אותם חידושים וגילויים 'אצורים'.

(1) ראה בבא בתרא יא, א.

(2) פר' נח דף סב, ג.

היו אלו תלמידי התמימים שביקשו-דרשו-חיפשו בדרך לימודם ב'מסכתות הישיבתיות' את אוצרותיו שלו שליט"א, וזאת בכדי לחוות את ה'התקשרות' לרבנו מלך המשיח בכל רגע ובכל מחשבה והתעמקות, ועוד ועיקר לחיות כיצד כל הפרטים הכי יסודיים כלימוד הסוגיות שבישיבה - חדורים בקבלת פני תורתו של משיח צדקנו.

הווי אומר: 'אוצרות' תורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א התגלו דווקא לתלמידי התמימים - חיילי בית דוד - בדורנו אנו שהם הם 'אנשי החיל העומדים בקשרי המלחמה' ועבורם גילה להם המלך את 'אוצרותיו' הכוללים בתוכם את היראת שמים לדקדק בכל אות ותג בתורתו שלו עצמו, כמבואר בהמשך ההילולא הנ"ל.

במדור הנוכחי קיבצנו כמה פרקי 'אוצרות' השייכים למסכת כתובות ובבא בתרא. יוער: כי המדורים כפי שנדפסו כאן הינם בשלבי עריכה וכתיבה לפני מהדורתם העיקרית ב'מקומם הקבוע' - גליון 'החייל' (נמצא בדפוס).

בטוחים אנו כי ההעמקה וה'חיפוש' של אוצרות המלכים, שעשועי המלך בעצמותו - החבויים בתורת מלכנו - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, יביאו עמם לגילוי העונג העצמי בתורתו של משיח מיד ממש.



'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'³

אחד הדיונים היסודיים במפרשים בקשר עם הברייתא "מחיצת הכרם שנפרצה..." הפותחת את סוגיית משנתנו בבבא בתרא – הינה הסוגיה של 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' (ראה כאן תוד"ה 'כדתניא'; 'אומר'; נתיימש' ובמיוחד בתחילת קונטרס 'דיני דגרמי' לרמב"ן).

בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מצינו כמה פנים לסוגייה עיקרית זו ובזאת מוגש תמצית יסודי הדברים מלוקטים ומנוסחים בקיצור מתוך תורתו הק'. כפשוט כל הניסוח והעיבוד הוא רק בדעת תחתון וגבהו דרכיו וכו' וכו'.

מצינו בכמה דינים וענינים את הכלל⁴ ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ולדוגמא: עבודה זרה⁵: ובדין זה כמה פרטים⁶:

איסור בהמה: ברמב"ם הלכות עבודה זרה (פ"ח הלכה א'): "שחט בהמת חבירו לעבודת כוכבים או החליפה לא נאסרה, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומה שמצינו כי "המשתחוה לבהמת חבירו אוסרה למזבח" (סנהדרין עה, א, רמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"ד, ה"ו – "הנעבד . . בין של חבירו . . הרי זה אסור") – הוא פסול מצד 'איסורי מזבח' – מצד 'מיאוס' – ולא מצד דיני עבודה זרה⁷ (רמב"ם שם פ"ג ה"ו) (לקו"ש ח"ד ע' 1119 הערה 34 – משיחת י"ט כסלו תשט"ו).

איסור מי מעיין: ברמב"ם הלכות איסורי מזבח (פ"ד ה"ז) פוסק כי דווקא: "המשתחוה למעין הנובע מארצו . . מימיו פסולין לנסך" [ועד"ז הם אסורין להדיוט]. הסיבה שב'מעין' אין פסול ניסוך מצד 'מיאוס', כבהמה – כאשר המים יוצאין מן המעיין ומתנסכים על המזבח הינם מציאות חדשה ומציאות זו לא נאסרה, שהרי לא נעבדה (לקו"ש ח"ד ע' 1119 שם).

אשירות בארץ ישראל: בגמרא (ע"ז נג, ב) מפורש כי איסור 'אשירה' בארץ ישראל מצד עצמה אינה שייכת שהרי "הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם"

(3) הבא להלן הוא מהדורא קמא מה'לקט' שיתפרסם בעז"ה בגליון 'החייל' בצירוף מראי מקומות ועיונים נוספים.

(4) "כלל הוא בהלכה" – לקו"ש ח"א ע' 146.

(5) מהלשון בלקו"ש בהערה קודמת נראה כי עבודה זרה הוא המקור העיקרי לדין 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' (ואולי משום ששם ה'מחשבה' היא היסוד העצמי של האיסור – ראה לקו"ש ח"כ נח א') ואולי שייך למקור דין זה – ראה הנסמן באנציקלופדיה תלמודית בערך זה הערות 3-8. ולכן הובאה בפנים 'עבודה זרה' בתור דוגמא ראשונה.

(6) כל אחת מהדוגמאות מדיני עבודה זרה שבפנים מלמדת גדר נוסף בכלל של 'אין . . אוסר דבר שאינו שלו' – הן מצד 'האינו שלו' והן מצד האדם האוסר.

(7) דיוק זה הוא על פי דבריו הק' בהערה "ומ"ש "פסולים לנסך" הוא לפי דמייני כאן בהל' איסורי מזבח ודו"ק.

ו"אֵין אָדָם אוֹסֵר דְּבַר שְׂאִינוֹ שְׁלוֹ"י⁸ (לְקו"ש חט"ו ע' 104 הערה 39).

חטא העגל: יש לעיין - על דרך ההלכה - כיצד עבר אהרן על איסור החמור של עבודה זרה בעשייתו את העגל ויש לתרץ ע"פ דיוק לשון הכתוב שאמר אהרן "פרקו נזמי הזהב... והביאו אלי" אבל לא שיתנוהו לו וכזה גילה דעתו שאינו רוצה לקנות⁹ וממילא הזהב לא היה שלו והרי "אֵין אָדָם אוֹסֵר דְּבַר שְׂאִינוֹ שְׁלוֹ" ואף שלדעת רוב הפוסקים¹⁰ ע"י מעשה של עובר האיסור לכולי עלמא 'אדם אוסר דבר שאינו שלו' - מ"מ לדעת הרבה פוסקים דין זה - ב'אֵין אָדָם אוֹסֵר דְּבַר שְׂאִינוֹ שְׁלוֹ' - הוא רק בישראל שאנו אומרים שלא כיוון בעת המעשה (לְקו"ש ח"א ע' 145-146 ובהערות; חל"ו ע' 268, ליקוט מענות קודש היתשכ"ז - היתשכ"ט עמ' 76 - 79).

כלאים: משנה ערוכה בכלאים (פרק ז משנה ד') שרק בעל התבואה יכול לאסור בכלאים את תבואתו על ידי הגפן וכד', משום שהדבר צריך את רצונו. בסיבת הדבר: מהות איסור כלאים הוא ליצור מציאות חדשה משני מינים ולהפקיע את המין הקודם ולזאת צריך את רצון בעל הדבר וכשהדבר נעשה שלא מרצונו, אלא על ידי רצונו של אדם אחר - הוא הפקעת הדבר מרשותו (ע"פ¹¹ אגרות קודש ח"א עמ' רמ הערה ח'; לְקו"ש חל"ד כי תצא א' והערה 10).

[קרבנות: הדין ש"אֵין אָדָם מְקַדֵּשׁ דְּבַר שְׂאִינוֹ שְׁלוֹ"י¹², אינו שייך לנידו"ד שהרי ילפינו זאת מהתורה (גיטין נב, א. רשב"ם ב"ב פח, א) שגם בדיבור וביד לא מהני. זאת ועוד שם הוא גם מצד הדין הכללי של 'אדם כי יקריב מכם' ולא מן הגזל (אגרות קודש שם, לְקו"ש ח"ב ע' 2 הערה 12)].

שליחות יד: בבא מציעא מג, סע"ב במשנה: "החושב לשלוח יד בפקדון בית שמאי אומרים חייב ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד" ומכאן נראה שמועילה מחשבה גם על דבר שאינו שייך לו, אבל ממה שאמרו בירושלמי (שבועות ר"ח) כי מדובר כאן "בעומדת ברשות הרבים וחשב לגזולה אם עד שלא משך דברי הכל פטור",

(8) כלומר: גם כאשר ה'אינו שלו' הוא רק מצד המהות של ה'ירושה' של ישראל, אף על פי שבפועל אומות העולם היו בארץ והיה לפני כיבוש וחלוקה - מ"מ גם אז אין אדם אוסר דבר שאינו שלו - עיין שם בשיחה בארוכה.

(9) "כי אי אפשר שיקנה אדם דבר נגד רצונו" - שם עמ' 145 וראה הנסמך ושקו"ט בהערה 45 שם [לכללות סוגיה זו - ראה הנלקט בארוכה ב'קובץ מפרשים' דישיבתנו מסכת גיטין פרק תשיע'].

(10) "נסמנו באנצ"י* תלמודית ערך דבר שאינו שלו" (שם הערה 48*).

(11) כל קטע זה הדברים אינם מפורשים בלְקו"ש שם והוא מובן מתוכן הדברים ויש לעיין עוד.

(12) בבא בתרא, פח, א וראה ערכין ה, א.

(* לחיובותא דדקדוקי תורתו של משיח: הרבה שנים כאשר ציין לאנציקלופדיה התלמודית דייק לכתוב רק 'אנצ' ולא 'אנציקלופדי' ואולי קשור לשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ה (התועדויות ח"ג עמ' 1609) "השם 'אנציקלופדי' הוא שם של גיט, ולפלא שבחרו בשם זה, אבל כפי הנראה, הרי זה "מקרה אבוד"...".

מוכח שבשליחות יד גם בית שמאי סברי שאינו חייב עד שישלח יד בפועל ולא מספיקה מחשבה בלבד. והטעם כנ"ל: מכיון שהחפץ הוא של המפקיד הרי מחשבתו של הנפקד אינה יכולה לפעול בחפצו של המפקיד שיהיה קנוי לו ע"ז.

[ובזה שונה שליחות יד מעניני טומאה איסור וקדשים כי שאני גזילה וגניבה דאמרה תורה שהחפץ יוצא מרשותו של הנגזל ונעשה של הגזלן. בסגנון אחר: ע"י מחשבתו של הנפקד לא נעשה שינוי בהחפץ של המפקיד¹³] (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 648 ובהערה 21; לקו"ש ח"ו עמ' 70 שולי הגליון להערה 15).

א. בטעם הדבר:

כוח המחשבה שייך לאדם החושב עצמו [ובסגנון תורת החסידות¹⁴: לבוש המחשבה מיוחד עם האדם והמחשבה היא רק לעצמו, משא"כ לבוש המעשה הוא נפרד מהאדם ועבור הזולת], ואף שפעולת המחשבה היא גם בדבר שמחוץ לאדם החושב – מכל מקום זהו רק בדבר שהוא שלו, [שהרי גם המחשבה היא שלו¹⁵] ואין לכך כל קשר לדבר השייך לחבירו

(13) וממשיך לבאר שם כי סברא זו היא ע"ד דברי הכסף משנה (שהובא באגרות קודש ח"א ע' רמ הערה ח') שגם לדעת התוס' והרשב"א שהביא הכסף משנה דבהכשר משקה ובפרה אדומה לא בעינן דעת בעלים, שאני התם שישנה עשיה ורק שאין העשיה פועלת בלי מחשבה. עיי"ש בארוכה, משא"כ בשליחות יד שישנה רק מחשבה, הרי שע"י מחשבתו לא נפעל מאומה בדבר שאינו שלו.

רעיון זה נמצא באופן מסויים בדבריו של הגר"ש רוזובסקי בענין ה'ניחותא' בכלאי הכרם שאף הוא שייך לסוגייתנו ולנידון בשיחות, להלן עיקרי דבריו:

"נראה דניחותא ומחשבה תרי מילי נינהו וחלוקים זה מזה, ואף אי נימא דמחשבת פיגול חשיבא מעשה מ"מ ניחותא לא חשיבא מעשה, דמחשבת פיגול היא מחשבה הפוסלת, דכשחושב לאוכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו הרי הוא פוסל במחשבה זו הקרבן, וא"כ יש מקום לומר דחשיב מעשה מאחר דמחשבה זו פועלת פסול על הקרבן, ויש כאן פעולת מחשבה, אבל ניחותא דכלאים אינה פעולת מחשבה שחושב בלבו שרוצה שיתערבו זה בזה כי אם דניחא ל'י' והוא מרוצה ממצב זה, ואינו פועל שום דבר במחשבתו, אלא רק ע"י שניחא ל'י' נחשב למקיים כלאים, ומשו"ה זה ודאי לא חשיב מעשה.

וביותר נראה דכל עיקר הניחותא בכלאים אין זה מחמת שניחא ל'י' רק במה שאינו גודר זה גופא הוי ניחותא, ואי"צ כלל לחשוב שניח"ל בהכלאים, וכמו גבי לכשאחזור אלקטנו, דאין כאן שום ניחותא במצב הכלאים, רק מה שמתאש מלגדור, וכל כה"ג ודאי דליכא בזה שום מעשה של מחשבה ובודאי דל"מ מעשה כי אם גרמי. [ומביא הוכחות לדבריו מקונטרס 'דיני גזרמ' להרמב"ם]. וראה חידושי הגר"נ פרצוביץ בסוגייתנו שמחלק באופן שונה בין 'ניחותא' דכלאים להכשרת טומאה: 'ומטו בי מדרשא משמיה דהגר"ח דחלוץ דין ניחותא בהכשר טומאה מדין ניחותא בכלאים, דלענין הכשר זרעים הניחותא בעצמותה היא הפועלת את ההכשר משא"כ לענין כלאים הערוב הוא האוסר והניחותא היא רק תנאי בעלמא דהיכא דלא ניחא לבעלים לא חל איסור כלאים".

(14) ראה באתי לגני תשכ"י ס"ח (סה"מ באתי לגני ח"א ע' ק' – ומציין לספר המאמרים אנת"ר ע' מג ואילך) – לכאורה מנוסח מאמר זה מובן כי הסיבה שהמחשבה שייכת פחות לזולת נובעת מהגדרת 'לבוש המחשבה', ככפנים. ויש לעיין עוד.

(15) ראה אג"ק שם וראה שיחות י"ט כסלו תשט"ו (שיחות קודש ע' עח): "בדבר שאינו שלו אין לו דעה ובעולות לאסור. ובשיחת ש"פ בלק תשכ"ד (שיחות קודש ע' 499) מקשר זאת לסברא ש"לא אתי דיבור ומבטל מעשה" (קידושין נט, ב) – "משום שמעשה ודיבור הם שני ענינים שונים – הדיבור "אינו שלו" בכדי ליצור

ולהעיר מלשון הכסף משנה¹⁶: "אין סברא¹⁷ דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם".

ביאור זה הוא הסיבה לכך שמצינו כמה ענינים שאף שנדרשת בהם מחשבה, מכל מקום הם משפיעים גם על דבר שאינו שלו (ולדוגמא הכשר משקין, הזאת פרה אדומה ועוד¹⁸) וזאת מכיוון שבאותם ענינים המחשבה אינה אלא 'לצייר' את העשיה הבאה עמה, ולא שהיא עיקר בפני עצמה - ואז יכול לפעול גם בענין של חבירו כמו בכל דבר השייך למעשה - שהרי המעשה הוא כוח חיצוני. (אגרות קודש ח"א ע' רלט-רמ הערה ח')

ב. בענין 'דבר שאינו שלו':

ידועה השקלא וטריא¹⁹ אם 'קנין' מדרבנן (ועד"ז הפקעת קנין), כמו גם איסור מדרבנן, מועיל לדאורייתא.

והנה יש לעיין כאשר ה'דבר אינו שלו' רק מדרבנן האם גם בו נאמר הכלל ש'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'?

ויש לומר: כי בדין זה אין נפק"מ מהי הסיבה הגורמת שהדבר אינו שלו וגם אם זה רק מדרבנן - הרי לא יוכל לחול האיסור (ע"פ שיחת ש"פ לך לך תשמ"ב התוועדויות ח"א ע' 398).

* * *

בעלות על המעשה". ולפי זה נכתב הלשון שבפנים. ויל"ע.

(16 "ריש פרק י"ב מהלכות טומאת אוכלין" (אג"ק שם).

(17 בכסף משנה אינו מבאר מהי הסברא, אלא רק שהדבר מופרך ולכאורה הביאור באגרת ובשיחות היא ביאור הסברא שהיתה פשוטה לכסף משנה. ויל"ע.

(18 ראה מה שנידון בארוכה באגרות קודש שם.

(19 ראה "פסקי דינים להצמח צדק או"ח סימן תמ"ח ס"ג" (לקו"ש ח"א ע' 15 הערה 10); "אבני מלואים סכ"ח סקל"ג ד"ה אמנם" (לקו"ש ח"א ע' 349 הערה 12); ספרים שנשמנו בשדי חמד כללים מערכת קו"ף.

גדרי אונס²⁰

מסכת כתובות פותחת בכמה יסודות בגדרי עבירה הנעשית באונס, כמו גם פעולות עובדתיות שלא נעשו בגלל אונס ויצרות שאלה ל'תנאי' שבגין האונס לא נתקיים. בתורתו הקדושה מציע הרבה יסודות בנושא זה שלמעשה היו מושג 'מופשט' המשתיך לנפש ורצון האדם ושייך במהותו לפנימיות התורה כפי שמשקפת בעלה דאורייתא.

[א] הקדמה²¹:

אחד הדברים היסודיים בקיום התורה והמצוות, הן במצוות עשה והן במצוות לא תעשה, כמו גם בכללות הנהגת האדם הוא – כוח המעשה של האדם²² באופן העשי של האדם מצינו בהלכה כמה דרגות²³, זו למעלה מזו – הן בקיום מצוות עשה והן במצוות שענינם לא תעשה²⁴:

עשייה הנעשית מרצון האדם, מתוך כוונה ("מצוות צריכות כוונה") וידיעה (ידיעה כללית ובפרט ידיעה פרטית) ועד לעשייה מתוך חפץ פנימי²⁵ שמחה ותענוג²⁶.

20 מהדורא קמא בלבד ועצ"ע בכמה ענינים. עדיין לא נכתבו כמה נושאים נוספים בגדרי 'אונס' והם – אונס ביום האחרון (לקו"ש חל"ז ימים אחרונים של חג הפסח – הובא להלן בארוכה); הבדל בין 'שוגג' ל'אונס' (שיחת י"ב תמוח תשל"ב בארוכה); 'יצרו תקפו' גדר אונס של יצר הרע – ספר המאמרים מלוקט ח"ד. להלן יבואו רק עיקרי הדברים ללא הרחבה ושקוט' וללא מראי מקומות שנשמנו בשיחות עצמן – ובעז"ה יבוא במהדורה הסופית שתודפס בגליון 'החייל'.

21 ב'הקדמה' לא הובאו ביאורים והוכחות כי אם המראי מקום לשיחות וכו'.

22 ע"פ: לקו"ש חט"ז עמ' 195 ואילך; אג"ק ח"א עמ' רלט ואילך; שיחת ש"פ שמיני תשמ"ו ועוד.

23 הדרגות דלהלן נמנו בסדר זה בלקו"ש חט"ז עמ' 140 (ושם: מעשה מתוך – שכל, מידות, רצון).

24 מהות ההבדל בין עשייה של מצוות לעשייה של איסורים – מבוארת בלקו"ש ח"ד עמ' 1128 ושם גם ביאור ע"ד החסידות בהבדל מהותי זה (ראה להלן סעיף ד').

25 ראה לקו"ש ח"ב עמ' 484 הערה 15; ספר המאמרים מלוקט ח"ו קונטרס י' שבט הערה 61 – עשיית מצווה מתוך 'רצון' יכולה להיות רצון חיצוני ועד לחפץ (ושם ביאור בלשון הרמב"ם הלכות גירושין סוף פרק ב': כופין אותו עד שיאמר רוצה אני – רצון חיצוני*). אולם ראה שיחת ש"פ בהר תשמ"ו (התוועדות ח"ג עמ' 314) שגם על ידי 'כפיה' מתגלה במצוות ה'תענוג' וראה ד"ה אני לדודי תשמ"ב ושם שאמירת 'רוצה אני' פועלת ומגלה את הרצון (והתענוג) וראה שיחת ש"פ אמור תשמ"ה (התוועדות ח"ג עמ' 1641) שה'אנס' הוא חיצוני ('ארי' הוא דרביע עליי) ולכן מספיקה האמירה לגלות את האמת – התענוג.

26 ראה לקו"ש חט"ז עמ' 140. ועיין לקו"ש ח"ז אמור ד' בארוכה; חכ"ו עמ' 215 – ומשם מובן כי דברי הרמב"ם בסוף הלכות לולב "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה

(*) וכן מפורש בשו"ת צמח צדק (אבן העזר סימן רסג):

"ואף לפי מה שפירש הרמב"ם סוף פ"ב מהלכות גיטין 'זכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש מרצונו, מ"מ אין לו בזה תשוקה וחפץ כלל אלא שמזכר לרצות ולשאר פוסקים זהו על דרך תלווה חבין ע' תוספות פרק חזקת (דף מ"ח ע"א) דאע"ג דגמר ומקנה וחשוב רצון, מ"מ הרי הוא בא ע"פ הכרח."

ועד"ז לאידך גיסא: עשי' ללא רצון ועד בכפיה ואונס (כפי שיבואר להלן בפרטיות), עשי' ללא כוונה ("דבר שאינו מתכוון") ומחשבה כלל ("מתעסק" ועד "מתעסק בעלמא"²⁷), או כוונה הפכית.

ובכל זה כמה אופנים – האם הכוונה או אי-הכוונה היתה במצווה או באיסור בעצמם, או רק בפעולה שהמצווה או האיסור נבעו ממנו וכי²⁸.

בכל אופני מעשה אלו מצינו חילוקים במצוות עשה עצמן – החל ממצוות השייכות יותר למחשבה ורצון כ'קרבנות'²⁹, תרומה ומעשר³⁰ ועד לתפילה וקריאת שמע ותשובה – שענינם כוונה³¹. איסור מלאכות שבת ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה"³² ועד"ז איסור ע"ז³³, ועד לשאר כל המצוות החל ממצוות בהן הכוונה היא חלק מקיום המצווה עצמה³⁴ (כדברי ה"ח³⁵) ועד"ז בכללות יותר – מאן דאמר "מצוות צריכות כוונה" או "אינם צריכות כוונה" – ובזה גופא כוונה כללית או כוונה פרטית ועד להעדר הידיעה כלל, ידיעה מוטעית³⁶ ועד לכוונה הפכית³⁷.

[ב] בשייכותו של כוח המעשה ועשיית האדם בפועל למחשבה, כוונה, רצון ועד תענוג וכו' מצינו כמה ביאורים:

היא" – הינו פרט בקיום מעשה המצווה עצמה ("שמחה של מצוה") וע"פ האמור בפנים הוא מובן דשלימות כוח המעשה הוא כאשר העשייה נעשית ברצון האדם בשלימות – המתבטא בשמחה (אולם ראה לקו"ש ח"ט עמ' 372 ובהערות בקשר לברכת שהחיינו על שמחת המצווה ואולי יש לומר כי ב' ענינים בזה – ראה שיחת ליל שמחת תורה תשמ"ו (התועדויות ח"א עמ' 335 ואילך) כי שמחה זו היא הן מצד רצון הבורא במצוות (מלמעלה) והן מצד זה שעל ידו נתקיים רצון הבורא. ויל"ע).

27 לקו"ש ח"א עמ' 281–280 'מתעסק' / 'מתעסק לשחוק' – כהוספת הרי"ד בפירושו לשבת קנז, ב); אגרת ח' שבת תשכ"ח ושם מציין לעיין ב"תוספות ד"ה מנין זבחים מז, א" ושם: "פריש בקונטרס כגון מתעסק בסכיניו להגביהו ולזורקו. . ונראה האי מתעסק דקדשים היינו מתכוין לחתיכת סימנין ולא לשם זביחה" – כלומר שישנו מתעסק סתם ויש מתעסק לענין אחר כלל. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סימן ס' ס"ה שהובא בלקו"ש ח"ד שם הערה 43*; שיחת ליל חמשה עשר בשבט תשמ"ב (התועדויות ח"ב עמ' 862 ואילך) ושם: "כמה חילוקים ואופנים בנוגע לכללות הענין ד'מתעסק'". עיי"ש.

28 אגרות קודש ח"א שם; לקו"ש ח"ד עמ' 1126 ובהערה 34 כמה אופני ביאור בסיבה שכוונה ("מתכוון") מועיל רק לפעולה הישירה, אך לא לפעולה עקיפה.

29 ענינו 'מחשבה' – אגרת ח' שבת תשכ"ח; 'רצון' – (ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 388 ואילך).

30 אגרות קודש ח"א שם. ועוד.

31 ראה: לקו"ש חכ"ב אמור (לענין תפילה); לקו"ש נשא תש"נ (חל"ח) סעיף א'. ועוד.

32 ראה לקו"ש ח"ד שם וראה ח"ז בחוקותי.

33 ראה לקו"ש ח"כ עמ' 17 ואילך; חכ"ח עמ' 96. ועוד.

34 ראה מכתב ח' שבת הנ"ל; חל"ב אמור ג'; חל"ד ברכה. ועוד.

35 טור אורח חיים סימן ח; סימן תרכה.

36 כן הוא באגרת ח' שבת תשכ"ח ושם מציין ל"שלחן ערוך סימן תעה, שו"ע רבנו הזקן שם סעיף כט". בעוד ידיעה מוטעית מבטלת את המעשה, הרי חסרון ידיעה אינו מבטל.

37 לקו"ש ח"ד שם ובהערה מציין "שו"ע אדה"ז סימן תפט סעיף יב".

לגבי כוונה הרי שהיא נפש לגוף הפעולה³⁸ ולולא כוונה זו הרי שאין כאן "מעשה איסור" (ועוד י"ל שהכוונה היא ה'צורה'³⁹ של 'חומר' המעשה⁴⁰).

לגבי הידיעה והמחשבה, הרי שהיא המעשה עצמו ולולא זאת הרי זה 'עשיית תנועות' הנראות כמעשה ובלשון ההלכה: "מתעסק בעלמא"⁴¹, או 'מתעסק' סתם שאינו מעשה אסור⁴².

[ג] בעומק יותר⁴³: עם היות כוח המעשה כוח היותר תחתון בכוחות האדם, אולם דווקא הוא קשור ושייך לכוח הכי נעלה של האדם – רצון ותענוג⁴⁴.

והנה בעוד והדרגות הקודמות של מעשה ללא כוונה, מחשבה ועד להיפך – משמעותם שהמעשה הוא מעשה 'שלו', אלא שהוא מעשה חסר, הרי לגבי 'מעשה' הנעשה ללא רצון ועד נגד רצונו של האדם – באונס הרי אינו מעשה 'שלו'⁴⁵ ובזה גופא מצינו כמה דרגות. ובהקדים⁴⁶:

כלל גדול הוא בכל התורה: אונס רחמנא פטרי⁴⁷. ובהגדרת המושג 'אונס' כמה דרגות: מעשה שהוא עצמו נעשה ברצונו של האדם, אך הסיבה המביאה לעשייה הינה פחד (אונס), ולהיפך: מעשה שתחילתו וסיבתו באונס, אך סופו ברצון (וע"ד איש שאנסוהו

(38) לקו"ש ח"ד עמ' 1228 ובהערה שם "ע"ד המדובר בדרך מצוותיך ריש מצוות וידוי ותשובה (לח, ב) ושם: "מודעת זאת שהקליפות יש להם ג"כ אור וכלי נפש וגוף והתהוותם ע"י חטא הוא כי ע"י התאווה מתהווה הנפש הרעה ר"ל וע"י המעשה מתהווה הגוף" ושם בהמשך גם לגבי מצוות שבמעשה ודיבור.

(39) ויומתק על פי המבואר בלקו"ש חל"א עמ' 139 שהצורה של כל הנבראים נבראו "בחפץ השם", לעומת חומר הנבראים נברא בדבר ה' ובעשרה מאמרות. עיי"ש.

(40) לקו"ש ח"ז עמ' 190 ואילך. ושם נתבאר כי זה ש'כוונה' היא 'צורה' של חומר המלאכה, הוא לכולי עלמא, אלא שר"י ור"ש נחלקו במהות דין ה'שביתה' האם הוא רק ב'צורה' או גם ב'חומר'. עיי"ש.

אולם לדעת הפני יהושע מחלוקת ר"י ור"ש אינה בגדר 'שביתה', אלא בעצם המלאכה ולשיטתו הרי האמור בפנים הוא גם לכולי עלמא.

(41) ע"פ שיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ב שם.

(42) בלקו"ש ח"כ עמ' 96 הערה 28 מביא מתשובות רעק"א סימן ח' דמתעסק הוי מלאכה, רק שאינו חייב עליה. ולכאורה הכוונה שם הוא ל'מתעסק' ולא 'מתעסק בעלמא'. וכפי הדוגמאות שמביא שם "סבור שהוא תלוש והיה מחובר" ועוד. וראה לעיל הערה 13.

(43) ע"פ שיחת ח"י אלול תשמ"ו (התוועדות ח"ד עמ' 398); לקו"ש ח"ט עמ' 140. ועוד.

(44) הנה בשיחה שם מבואר דמכיוון שכוח המעשה 'נעוץ' בשרש נעלה, הרי גם כאשר 'כופין אותו' – הרי עצם כוח המעשה מבטא את ה'רוצה אני', ומכאן כי גם כאשר האדם עושה מעשה ללא דעת הרי בעצם ה'מעשה' מונח כבר כוח פנימי אלא שרק צריך לגלות זאת.

(45) ע"פ שיחת י"ב תמוז תש"ל.

(46) הבא להלן ע"פ לקו"ש ואתחנן תשמ"ז (חל"ד) סעיף ו'.

(47) בבא קמא כה, סע"ב. וש"נ. וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך אונס (א). וש"נ" (לקו"ש ואתחנן שם הערה 43).

עד שבא על הערוה חייב מיתת בית דין שאין קישוי אלא לדעת⁴⁸) והצד השווה ביניהם: האונס, או הרצון אינם באופן ישיר על מעשה האיסור⁴⁹.

ולדוגמא:

האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (כתובות כו, ב) אף שהוא ריצוי שמחמת פחד - מ"מ מכיוון שהאונס אינו על הבעילה גופא אסורה לבעלה (כפי שביאר בצמח צדק⁵⁰ (חידושים על ש"ס משנה, דף צד וקך, וש"נ לרמב"ן, שיטה מקובצת). ועוד.

[ויש להוסיף כי זהו אחד החילוקים בין המסירות נפש בימי החנוכה שאז הגזירה היתה על עצם קיום התומ"צ ולכן לולי 'שעת השמד' אם היו עוברים על דברי תורה היו בגדר אנוסים, משא"כ בימי הפורים הגזירה היתה על הגוף, אלא שע"י ההעברה על הדת היו ניצולים ולכן אין לזה דין אנוסים⁵¹].

גם ב'איכות' ה'אונס' כמה סוגים: אונס גמור, אונס שמחמת חולי ועד ל'אונס' המעורב בו רצון ועד שגם לולא האונס היה עושה את הדבר - שאז אינו נפטר כלל מעונש⁵².

[ד] ובהגדרת סיבת ה'פטור' במעשה הנעשה באונס כמה⁵³ אופנים ופרטים⁵⁴:

האופן הא' - מעשה העבירה אכן נחשב כמעשה האדם, ומכל מקום אי אפשר לחיבו (עונש וכיו"ב) על דבר שנעשה בעל כרחו.

אופן ב' - מכיון שהמעשה נעשה בעל כרחו לא מיחשב עבירה (שענינה - שעובר העושה על רצון וציווי השם).

אופן ג' - מכיוון שהמעשה נעשה בעל כרחו, שהרי הכרחוהו על כך⁵⁵ - הרי אין

48 שיחת י"ב תמוז תש"ל - מרמב"ם הלכות סנהדרין פ"כ הלכה ג' - ושם בשיחה שדין זה הוא יסוד לכל אונס המעורב ברצון.

49 ע"פ אגרות קודש ח"א עמ' רלו הערה א'; מאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א והערה 31 (סה"מ מלוקט ח"ג) ושם נסמן לשיחת פורים תשי"א; שיחות י"ב תמוז וש"פ בלק תש"ל.

50 וז"ל: "דאונס דבישראל שרי זהו כשמאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה, כי אם שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות, והיא מעצמה מתרצית כדי להציל עצמה, אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהשתמש אינו באונס כלל כי אם ברצון".

51 מאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א הנ"ל ושיחת פורים תשי"א.

52 ע"פ שיחת י"ב תמוז הנ"ל ונקודה זו היא יסוד השיחה לבאר כי בכו"כ אופנים של 'אונס' מעורב - בידיעת האדם או שלא בידיעתו - רצון.

53 כן הוא הלשון בלקו"ש ואתחנן שם ומביא את ב' האופנים. והדיוק בלשון זו: מכיוון שקיימים כמה סוגים ודרגות במציאות של ה'אונס' הרי כל אחד מהם שונה בגדרו ודינו, ולדוגמא: בעוד ובי'אונס' שלא בעצם הדבר הרי ה'פטור' הוא רק בגדר של 'פטור מעונש', שהרי עצם המעשה נעשה ברצון, הרי שבאונס בעצם הדבר ה'פטור' הגדרתו שאינו מעשה כלל. וראה הנסמן בלקו"ש שם הערה *47.

54 ע"פ לקו"ש ואתחנן א' תשמ"ז (לקו"ש ח"ג); לקו"ש חכ"ה עמ' 215 ואגרות קודש הנ"ל.

55 ושם: "ויבאלד ער האט געטאן אינגאנצן ניט ברצונו, נאר געצוואונגענערהייט".

המעשה נחשב כעשייתו שלו⁵⁶, אלא "כאילו נעשה מאליו" (כלשון האחרונים)⁵⁷).

אופן ד' – כאשר האונס הוא בעצם מעשה האסור הרי – שפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל⁵⁹.

ויש לומר⁶⁰ שאופנים אלו עוסקים בסוגי האונס שנזכרו לעיל:

האופן הד' שאונס לא מיקרי מעשה כלל – כאשר האונס הוא בדבר עצמו – וכמו אם אנסו אנס באונס ממון להראות ממון חברו רק אז פטור, ועד"ז בג' עבירות עצמן – ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה אשר אונס בדבר עצמו פטור (הלכה ד')⁶¹.

האופן הג' – כאשר ה'אונס' הוא על מי שניטל ממנו כל חירותו וממילא גם עשיות האיסור אינם מתייחסים אליו (וע"ד אסור בבית האסורים שאין לו חירות כלל)⁶².

האופנים הב' והא' – איסורים שתוכנם הוא ה'עבירה' והכוונה – בהם אינו עובר על האיסור באונס, אולם כאשר האיסור אינו על פעולה מסויימת, אלא על מצב הנוצר מאי-פעולה – למרות האונס ה'מצב' קיים. דוגמא לדבר: האיסור לשכוח דברי תורה – אין זה איסור בנוגע לפעולה, אלא בנוגע למצב של שכחה שבא מאליו – וא"כ ה'מצב' של שכחה קיים, גם אם הסיבה שהביאה לשכחה היתה באונס⁶³.

56 עובדה זו נובעת ממצבו הכללי ש'אינו מציאות כלל' (שם הערה 19 – עיי"ש ההבדל בין 'עבד' ל'אסיר' – שהוא בדוגמת אונס).

57 "ראה בית האוצר מערכת א' כלל כד. ועוד" (הערה 20 שם).

58 לקו"ש חכ"ה עמ' 215. ויש להעיר: גם הדרגא הג' וגם הדרגא הא' באות ב'בית האוצר' שנסמן בלקו"ש שם, אולם שם נראה כי הינם אופן אחד אלא שהדרגא הג' כאן הינו ביאור מדוע באמת פוטרים אותו מהעונש – וכן נראה משיחת י"ב תמוז תש"ל, אולם בפנים הובאו כב' דרגות אופנים.

59 אגרות קודש ח"א עמ' רלו הערה א' ושם מציין ל"ס' אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת שלמה חא"ח ס' לח'. ובחמדת שלמה שם: "דאונס דפטריה רחמנא דלא מקרי מעשה כלל, דפועל ע"י אונס לא הוי פועל כלל".

60 הבא להלן – כי הבדלי אופני גדר הפטור מאונס תלוי בסוגי האונס – מובן בעיקר מהמהלך בלקו"ש חל"ד הנ"ל – ע"פ מה שנתבאר לעיל בהערה וכן ניתן להבין משיחת י"ב תמוז תש"ל – כפי שנבארה להלן. והמעייין באגרות קודש ח"א הנ"ל עם המקורות שמציין שם, בשילוב דברי המפרשים – ייווכח כי גם שם הן הדברים (למרות שאינו מזכיר כמה אופנים בגדר פטור מאונס ומביא רק את האופן הרביעי) – וכפי שנפטר להלן בהערות.

61 ושם מציין: "שו"ע חושן משפט סימן שפח – ש"ך שם ס"ק כ"ב, וש"נ. ועיי"ג כ הפלאה כתובות יט, א על תוד"ה דאמר. ועיי"ג צפנת פענח מהד"ת ריש ח"א בזה. ואכמ"ל".

62 נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ה ושם ההבדל בין אסיר לעבד ומתוכן כללות הביאור – נכתבו הדברים ככפנים.

63 לקו"ש ואתחנן תשמ"ז שם והנהגה בשיחה מקשה מדוע ישנו לימוד מיוחד לפטור השוכח דברי תורה מתוך אונס – והרי הוא נפטר מצד הדין הכללי של 'אונס רחמנא פטרי' ועל זה עונה כפנים שמכיוון שהאונס הוא ב'מצב' של שכחה והאיסור הוא על פעולה שנועדה לשלול המצב – הרי מצד האופן הב' ובוודאי מצד האופן הא' – אין הכי נמי שיה' פטור, אבל 'שכחה' יש כאן ולכך צריכים פסוק מיוחד (עיי"ש בארוכה) ולכאורה מתוכן ומהלך הדברים נראה שלדעתו גם לפי אופן הב' זקוקים לפסוק מיוחד ויל"ע מדוע. כמו"כ

ועוד: מעשה קטן נחשב בכמה ענינים ל'אונס' ('פיתוי קטנה אונס הוא' - יבמות לג, ב) ולכן 'רחמנא פטרי' - אמנם באופן כזה הוא סוג של 'אונס' שהמעשה כן מתייחס לקטן העושה ומ"מ פטור הוא⁶⁴.

[ה] ולהעיר⁶⁵: כשם שיש דיני 'אונס רחמנא פטריה' במצוות לא תעשה, כן הוא במצוות עשה שהמחוייב במצוות עשה ולא קיימה מצד היותו אונס הרי 'רחמנא פטריה', ואף כאן יש לדון בגדר 'פטור' זה (כמו שדנו באחרונים⁶⁶) והדבר תלוי לכאורה במחלוקת שהובאה בירושלמי האם 'אונס כמאן דעביד לא אמרינן' או אמרינן 'כמאן דעביד'.

[ו] והנה נתבאר לעיל כי כוח המעשה שבאדם עם היותו מכוחות הנפש היותר אחרונים, הרי הוא נובע ושייך לעצם נפשו של האדם ולכן: רק באופנים מסויימים המעשה הנעשה באונס אינו מעשה כלל ועכ"פ אינו מיוחס לאדם ואז לא זו בלבד שאין עליו עונש, אלא גם אין שייך ענין של כפרה וכו', אולם ברוב אופני האונס יש לומר⁶⁷ שעל האדם לעשות תשובה מסויימת ואם תמצי לומר הרי זו הלכה פסוקה בדיני קטן שבכמה ענינים נחשב מעשה שלו כ'אונס' (יבמות לג, ב - 'פיתוי קטנה אונס הוא') ומ"מ 'טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה' (שו"ע אדה"ז הלכות שבת סימן שמג בסופו מרמ"א).

[ז] ויש להוסיף (ע"פ פנימיות הענינים)⁶⁸:

מצינו חילוק מן הקצה אל הקצה בין עשיית מצוות לעבירות - בעוד ובכל האיסורים

י"ל ע טובא מה נצריך בשיחה להביא את ב' האופנים בגדר פטור מאונס? ועכצ"ל שגם לפי האופן הב' הרי במקרה שהאיסור אינו על 'מעשה' אלא על 'מצב' שנוצר מ'אי מעשה' - הרי גם לפי האופן הב' צריכים אנו לפסוק מיוחד. והנה בשיחה מצייין שם ל'בית האוצר' "ד"ה והנה אם גם נאמר" ושם עוסק באיסורים הנעשים 'מאליהם' שלא על ידי האדם שיש בהם איסור עצמי - ולדוגמא בשר בחלב, ולכן גם כאשר אין אנו מייחסים את המעשה לאדם, מ"מ ה'עבירה' קיימת. ומכך שמקשר בשיחה את הדברים נראה לומר כפי שנתבאר בפנים. ועצ"ע מהלך הדברים.

(64) ע"פ שיחת י"ב תמוז תש"ל.

(65) שיחת י"ב תמוז תש"ל. ועיין היטב באתון דאורייתא כלל יג ועוד.

(66) ראה גם בית האוצר (מערכה א' כלל כד). ושם: ועיין אתון דאורייתא כלל י"ג נסתפקתי בכעין זה לענין חיוב עשה היכא דאונס מלקיים עשה מי אמרינן דמחויב הוא אלא שאין יכול לקיים חיובו, או דילמא כל שאין יכול לקיים חיובו מיפטר לגמרי ואין עליו חיוב כלל [וע' לקמן כלל כ"ו] ואולם הספק שלנו פה לענין מעשה עבירה אין לפשטו מהך דהתם דאפילו אם תמצי לומר דאונס בעשה עושה פטור גמור עם כל זה אין ראי' מזה לשיחושב עצם המעשה במעשה עבירה מעשה היתר ולא מעשה איסור וכמובן דרק לענין האדם שפיר פטרינן ליה לגמרי ואפילו מחיוב קיום העשה דאין האדם מחויב לעשות רק את אשר ביכולתו ואשר איננו ביכולתו איננו מחוייב כלל, משא"כ לענין עצם המעשה כאשר יש שם מעשה בפועל שפיר י"ל דתשובה עצם המעשה עבירה ואעפ"י שאין על האדם שום אשמה בעבירה זאת וכמובן.

(67) כל הנ"ל הוא יסוד שיחת י"ב תמוז וש"פ בלק תש"ל. ויש להאריך הרבה במהדורה בתרא של הדברים ונקודת הדברים: האם ה'תשובה' היא על ה'חפצא' של העבירה ללא שייכות האדם, או שהוא להיפך על שייכות האדם לעבירה מצד היותה מעורבת אולי אם רצון מסויים ובשיחות שם כמה לשונות - ואולי הדבר קשור לד' הדרגות בגדר פטור אונס שהובאו בפנים.

(68) ע"פ לקו"ש ח"ד עמ' 1128 ושם נסמנו המראי מקומות ונשמטו כאן ויושלמו במהדו"ב.

שבתורה, אם עושה אותם באופן שאינו מתכוון, ה"ה פטור, ואינו עובר איסור כלל.

הרי בנוגע למצוות ישנה פלוגתא אם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, והדין הוא (לכמה פוסקים) שכמה סוגי מצוות אין צריכות כוונה, והיינו, שהעושה אותם בדרך ממילא, ללא כוונה לקיים את המצוה – ויתרה מזו: (בכמה מצוות) אפילו אם כופים אדם מישראל לקיים את המצוה – יצא (וע"ד מצות צדקה, ועד לקיום מצות הצדקה שלא בידיעתו כלל באופן ש'מאבד סלע ומצאו עני').

והביאור: יהודי בעצמותו מקושר עם הקב"ה על כל היום – ובמיוחד ע"י אמירת 'מודה אני' בתחילת היום וכד' – ולכן, אפילו אם בפועל לאח"ז (בפעולות פרטיות) אינו מכוון לעשות את המצוה, מ"מ יש בפעולת המצוה החיבור עם אלקות. (וע"ד שבקידושין, אם "עסוקין באותו ענין", והאיש נותן לאשה פרוטה מבלי לומר שנותן לה לשם קידושין – הרי היא מקודשת לו).

משא"כ בנוגע לעבירה: כל זמן שאינו מכוון בפירוש להפעולה (שעל ידה עוברים איסור), "אינו מתכוון" – אין זו עבירה – כנ"ל בארוכה.

ויש לומר יתירה מזו: עי"ז שבתחילת היום אמר "מודה אני" וכדומה, יש לו (כל היום, בהעלם עכ"פ) כוונה שהיא להיפך מענין ה"עבירה".

ואם הדברים אמורים על מעשה ללא כוונה ועד לכוונה הפכית – הרי על אחת כמה וכמה עבירה הנעשית ב'אונס' [ולהעיר מדברי הרמב"ם בסוף פרק ב' מהלכות גירושין – אודות 'יצרו תקפו' בכל מעשה עבירה⁶⁹ ולהוסיף מדבריו בהלכות ממרים (פ"ג ה"ג) אודות 'בני התועים' ש'הרי הוא כאנוס'⁷⁰].

* * *

(69) עיין ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' ז והערה 12 ונתבאר בארוכה בשיחת ש"פ בהר תשמ"ו.

(70) ראה בארוכה שיחת ש"פ ויחי תנש"א סעיף ---

"אדם קרוב אצל עצמו"¹

א. כלל הוא ע"פ תורה ועד להלכה (סנהדרין ט, סע"ב וש"נ, יבמות כה, ב') 'אדם קרוב אצל עצמו'.

ובהקדים:

הקב"ה הטביע בטבע - ומוכן בסברא - כי ב'אדם' ישנן כמה חלקים ופרטים - החל מכוחות נפשו (ועד לחלוקה הכללית של 'מות, לב ורגל' (ראה לקוטי תורה ר"פ אמוה)), משפחתו³ - ושם גופא כמה סוגי קירבה - אב ובנו, אח וכד', ממנו וכיו"ב. ובכל אחד מהם פרטי פרטים ועד אלפי פרטים.

אולם לכל לראש יש אצל האדם - 'עצם מציאותו', האדם 'עצמו'.

בעומק יותר: בכל אדם יש את 'עצמו' והיא עצמיותו⁴ ויש את ה'אדם' - מידותיו, שכלו והנהגתו.

[ולזה ע"י: ענין זה הוא בעיקר בענינים של 'מידות', אבל שכל כפי שהוא מצד עצמו הרי הוא שייך יותר לעצמו של האדם, אלא שבשכל עצמו יש ב' חלקים-שליבים א. מהלך השכל שהם ה'מידות' שעל ידם לומדים את השכל ב. 'הצעות' וה'קדמות' היסודיים של השכל שהם שייכים לעצמיות האדם - ע"פ: שיחת פורים תש"ך - שיחות קודש עמ' 219 - 221; לקו"ש ח"ט עמ' 209 ואילך].

וזוהו היסוד של 'אדם קרוב אצל עצמו' שתכונות ה'אדם' 'קרובות' ומתייחדות⁵ ל'עצמיות' שלו.

(ע"פ שיחות: ש"פ צו, שבת זכור; פורים תשד"מ (התוועדות ח"ב עמ' 1192; 1241); ש"פ פנחס תשמ"ח (סעיף ז); שיחת ש"פ מקץ תשמ"ט (התוועדות ח"ב עמ' 81-80);

(1) הערה ללומדים: באופן כללי כל פרקי האוצרות הינם על דעת והבנת המלקטים בלבד ודברי תורה כאש מתחלקים לכמה טעמים, אולם פרק זה במיוחד נערך ונלקט מכמה עשרות חלקי ביאורים והוא עוסק בסוגיה עמוקה ולכן השתדלנו שלא להכריע בענינים מהותיים אלא להשאיר את הדברים כמות שהן - ובסגנון השיחות עצמן - ובעז"ה יודפס שנית עם עיונים ופולפול התלמידים בגליון 'החייל', ולא נכתב כאן אלא "כמרו"ל הידוע כל פטטיא בישין ופטטיא דאורייתא טבין" (אג"ק ח"ד אגרת ד'תתפט).

(2) בכמה שיחות ואגרות מציין לסנהדרין ובחלק מציין רק ליבמות. ויל"ע.

(3) דיוק זה הרי בנוסף לחלוקה בין ה'קירבה' ל'עצמו' ולמשפחתו - יש בה חידוש נוסף הקירבה ביחס לאשתו ובניו שלו - ראה השקו"ט בסנהדרין ט, ב ובארוכה - שו"ת צמח צדק (אבן העזר ח"א סימן יב) האם כלל זה של 'קרוב אצל עצמו' שייך גם אצל הוולד שלו. ואכ"מ.

(4) ראה אור התורה (דברים ב' עמ' תתנ): "וזהו ג"כ ענין אך עצמי ובשרי אתה דהוא לשון עצמות ולשון עצמיות ע"ד אדם קרוב אצל עצמו." עיי"ש בארוכה.

(5) ראה לקו"ש ח"י ויגש ב' הערה 16 מהמשך וככה תרל"ז שמדח 'קירבת' ה'אדם' ל'עצמו' שייכת ומעין הקירבה לקרוביו, ובד בבד הינה נבדלת מהם כי היא מתייחדת עמו. וראה להלן שאולי זהו ההבדל בין שיטת היש מתרצים' ברא"ש (מכות פ"א ס"ז) לראב"ד (הובא שם).

אג"ק ח"י"ד עמ' צו; מאמר ד"ה ויקח קורח תשי"ז (ספר המאמרים במדבר ב' עמ' יא - יג); לקו"ש ח"י ויגש ב' הערה 16. ועוד)

ב. בלשון תורת החסידות: ה'עצמו' של האדם הינו ה'חלק אלוהי ממעל ממש' שהיא אמיתות מציאותו שלו, וה'אדם' הוא הציור של שכל ומידות, לבושי הנפש והנהגתו.

בסגנון אחר: ה'אדם' הוא 'טבעו' של האדם בהנהגתו בשכל ומידות ומצד זה כל אדם הינו 'מוגבל', אולם ה'עצמו' של האדם הוא עצם הנפש והיא למעלה מהטבע ולמעלה ממדידה והגבלה (ע"פ שיחת ש"פ מקץ תשמ"ט (התוועדיות ח"א עמ' 80 - 81; דברי משיח ח"ב עמ' 173-174).

ג. מתוך כלל זה מסתעפים כמה ענינים בהלכה ועד לטבע האדם:

[א]. ענין השכחה והזכרון: בכל אחד מפרטי חיי האדם שייכת שכחה ועד שאופן שייכותו עמם ייתכן רק מצד כוח ה'זכרון' וכד', אולם על עצם מציאות האדם נאמר הכלל של 'אדם קרוב אצל עצמו'.

(ע"פ שיחת: ש"פ צו, שבת זכור תשד"מ (התוועדיות ח"ב עמ' 1192)).

[ב] דיני עדות:

הלכה פסוקה היא ש'הקרובים פסולים לעדות מן התורה' (רמב"ם הלכות עדות רפ"ג). קירבה זו היא הן 'שלישי בשלישי' ו'אין צריך לומר' - 'ראשון בראשון' (אב ובנו וכד') - כפי שמבואר ברמב"ם שם.

ולפי זה הרי מכיוון שה'קירבה' בין ה'אדם' ל'עצמו' הינה ביתר שאת מקרבת 'ראשון בראשון' - לכן 'אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו' (רמב"ם הלכות עדות פ"ב ה"ב) וטעם הדבר - כאמור משום שה'אדם' מצד היותו 'קרוב' ל'עצמו' - 'אין משים עצמו רשע'.

(ע"פ: שיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ה (הנחה 'שיחות קודש' סעיף נו ואילך; ד"ה ויקח קורח תשי"ז; לקו"ש ח"י ויגש ב' הערה 16)

[ג] בפרטיות יותר: הסיבה שיש בכוחו של אדם להעיד על חברו - נובעת מכך שכל אחד הוא מציאות נפרדת מחברו ולולא זאת הרי אין את כל יסוד דין 'עדות', אולם

(6) כן הוא בשיחת ש"פ צו שם. והנה לכאורה דוגמא מסויימת זו איננה רק 'פרט' ב'כלל' של 'אדם קרוב אצל עצמו', אלא מבטאת גם את שייכות ה'אדם' ל'עצמו' דמזד 'עצמו' אין שייכת 'שכחה' את ה'אדם' - 'ששכחה' נובעת מ'ריחוק' בינו לבין הדבר - כמבואר בארוכה בלקו"ש חל"ד ואתחנן א' ועיי"ש ס"ט.

(7) הציון כאן למאמר הנ"ל הוא על יסוד המתבאר בארוכה בהמשך וככה תרל"ז הנזכר שם במאמר, אף שלא הובא באופן פרטי האמור בפנים.

(8) כן מפורש בשיחת ש"פ מקץ תשמ"ט הנ"ל (בכל ג' ה'הנחות') ולכאורה עומק הדברים הינה כשיטת הראב"ד שאין האדם 'פסול' מדיני עדות על עצמו, אלא 'אין כאן עדות כלל'. אולם מתחילת הדברים ובעיקר לפי המובא בד"ה ויקח קורח תשי"ז (וב'המשך וככה' סעיף עב ועוד) מובן שהוא כן 'פסול' בדיני עדות. ואולי הוא ביאור בדעת הראב"ד עצמו, ובכך מיושבת קושיית הרא"ש עליו - אשר מחד הוא סוג ודרגא של 'פסול' בדיני עדות ומהות הפסול שהוא 'מופקע' מעצם המושג של 'עדות'.

כאשר ישנה קירבה ועד ל'אדם' הקרוב אצל 'עצמו' אין שייכת כלל מציאות⁹ העדות¹⁰.

(ע"פ: שיחת ש"פ מקץ תשמ"ט שם)

[ד] אין אדם משים עצמו רשע¹¹: יסוד דין זה הינו חלק וביאור הכלל של 'אדם קרוב אצל עצמו'¹² ופירושו: דמכיוון שהאדם כדיבורו רוצה להרשיע את 'עצמו', הרי מהיותו קרוב בתכלית ועד למאוחד עם 'עצמו'¹³ - אינו נאמן כלל.

ולעיר¹⁴: אליבא דרש"י (יבמות כה, ב ד"ה ואין) דין זה הוא היסוד לכך שאין אומרים את הכלל 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' בכל מה ששייך "לקנסא ולעונש מלקות וליפסל", וזאת משום שהאדם אינו יכול להודות שעבר איסור, ובפרט איסורים המביאים עונש גם על גופו של האדם.

ד. והנה ב'דין עדות' האמור לעיל יש להוסיף ענין עיקרי¹⁵:

כאמור לעיל שהכלל של 'אדם קרוב אצל עצמו' הוא גם מצד טבע מציאות האדם עצמו, כנ"ל בארוכה.

ולדוגמא: קירבת האדם לעצמו הינה בטבע שלא לפי ערך מקירבת האדם לאביו (שאף קירבה זו הינה שלא מצד השכל ולמעלה לגמרי מהשכל) והטעם לזה (כביאור אדה"צ

9) כ"ה בש"פ מקץ שם, ואולי שייך גם להמבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 190; חל"ג עמ' 39 מלקו"ת (פקודי ד, א): "ענין עדות ועדים שהיא הגדה הנאמנת אין שייך אלא על דבר הנסתר ונעלם מעיני הכל ע"ז צריך עדות שיעידו ע"ז אבל על דבר הנגלה אין צריך ואין שייך עדות. ואפי' על מלתא דעבידא לאגלווי ממש מיד לא הצריכה התורה עדות". ואולי י"ל שמתאים לחידושו של הגר"נ פרצוביץ ולפיו הסיבה שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי' היא שכאשר יש 'הודאה' מתבטל כל מהות המושג 'עדות' שהוא רק על דבר נעלם. ואולי י"ל באופן נוסף ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א פרשת בא (ב) בביאור הדעה שבעדות החודש גם קרובים כשרים לעדות - דמכיוון ש'עדות איננה (רק) בירור (ע"פ שכל), אלא זהו דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב)" הרי מכיוון שקביעות החדשים יכולה להיות גם ע"פ חשבון, הרי 'אין מוכרח התוקף של עדות' (שם עמ' 62). ואולי היינו הך.

10) והנה בש"פ מקץ שם ממשיך לבאר - ע"פ פנימיות הענינים - כי העובדה ששייכת בכלל אצל יהודים 'עדות' אף שיש 'קירבה' מצד 'עצמו' של האדם - היא רק בגלל התלבשות העצמו' בגוף ואז לא ניכרת הקירבה והיא מצוות 'ואהבת לרעך כמוך' - לבטל את מניעת הגוף על 'עצמו'. ויש להאריך בנידון ד.

11) סנהדרין ט, סע"ב [כן הציון בסה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 32 הערה 18] וראה ספר המאמרים תרמ"ד עמ' קעז.

12) כן מובן משיחת ש"פ תרומה תשמ"ז (התוועדות ח"ב עמ' 595); שיחת ש"פ מקץ תשמ"ט הנ"ל.

13) כ"ה בד"ה ויקח קורח תשי"ז הנ"ל.

14) הבא להלן ע"פ שיחת ש"פ ויקי' תשמ"ה (שיחות קודש סעיף נו ואילך), לקו"ש לפ' שופטים (חל"ד) הערה 4 [משיחה הנ"ל]. אמנם ב'הנחה' ב'התוועדויות' (ח"ג עמ' 1568 ואילך) לא נמצא יסוד זה, אלא רק באופן כללי, אולם ב'שיחות קודש' נתבאר כל הנ"ל באריכות יתירה והיינו כדעת רש"י שהסיבה שהודאת בעל דין אינה באיסורים היא משום 'אין אדם משים עצמו רשע', ובליקוט הובא רק כהערה בלבד בתוספת 'ואכ"מ'. וראה להלן הערה 77.

15) היסוד הבא להלן הינו מובן בדרך אפשר בלבד מה'הנחה' של ש"פ מקץ תשמ"ט ב'דברי משיח', הנ"ל (והוא מתוך 'תוכן קצר - תשמ"ט'); ה'הנחה' מש"פ ויק"פ תשמ"ה ב'שיחות קודש' הנ"ל וראה להלן בארוכה.

(לקו"ת דרושי ר"ה סב, ד) כי לאחר שנמשך ממנו "נפרד ממנו . . נהיה מהות בפני עצמו". וגם זה מתבטא בהלכה ש'חייך קודמין' (ב"מ סב, א) ו'אבידתו ואבידת אביו - אבידתו קודמת' (שם לג, א).

זאת ועוד: רואים במוחש כי האדם אינו יכול לראות עצמו באופן אמיתי מצד קירבתו לעצמו (והמשל הגשמי לזה כמו שאדם יניח את אצבעו על עינו ולא יראה את סביבתו) וגם זה מתבטא בהלכה ש'אין אדם מתיר את הנדר לעצמו', גם אם סיבת הנדר היתה מצד טעות (דמוכה) ויתירה מזו (כדברי השאלות שאלתא כג קרוב לסופה) דכל נדר הוא בטל מצד עצמו רק שצריך את החכם שיאמר זאת¹⁶ וזאת כנ"ל מצד ש'אדם קרוב אצל עצמו' בטבע.

(ע"פ: שיחת פורים תשל"א (שיחות קודש ח"א עמ' 548-547); מכתב כללי ערב ח"י אלול תשמ"א (לקו"ש חכ"ד עמ' 602); לקו"ש ח"ה עמ' 21 הערה 40; לקו"ש ח"ג עמ' 889; ד"ה ידבר משה אל ראשי המטות תשל"ג; לקו"ש חל"ג עמ' 187 הערה 8 וש"נ)

ה. והנה: מכיוון שהכלל ש'אדם קרוב לעצמו' הינו (גם) מצד טבע האדם, הרי שגם הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע' אינו רק בדיני עדות, אלא בכללות (המציאות ד) נאמנות האדם וכפי שזה בהלכה שגם בעד אחד אמרינן¹⁷ 'אין אדם משים עצמו רשע'¹⁸.

ובפנימיות הענינים¹⁹: גדר נאמנות ועדות הינו רק בדבר הקשור למציאות האדם²⁰ אולם אדם ה'משים עצמו רשע' הוא דבר שהיפך מציאותו ("עצמו") לגמרי.

16 וראה בלקו"ש שם שע"פ פשוטו של מקרא ענין זה הוא "דבר פשוט ואין צריך לימוד על כך".

17 הנה ביסוד זה - אם 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא מדיני עדות, או מדין נאמנות באופן כללי - מבואר באחרונים (ראה קובץ הערות יבמות סימן כב) שנחלקו רש"י (סנהדרין ט, א; כתובות יח, ב ועוד) - ולדעתו הוא מפסול 'קרוב' בדיני עדות, אולם דעת תוס' (ב"מ ג, ב ד"ה ואין) שהוא פסול בנאמנות האדם. ויעויין רעק"א (כתובות יח, ב) בקושייתו על המשנה שמשמע מדבריו - כפי שביארו אחרוני האחרונים (גידולי שמואל בכתובות שם ועוד) - שסובר שהוא 'פסול עצמי' באדם ולא מצד דיני עדות (וכדעת התוס'). ולכאורה לפי המתבאר כאן הרי תרומתו איתנהו ב"י, ולכאורה זו דעת הצמח צדק בכמה מקומות (ראה שו"ת אבן העזר סימן צא ג) - כדעת רש"י; אבן העזר סימן יג - מדין נאמנות כללי).

18 כן מובן מה'הנחה' שבדברי משיח ש"פ מקץ תשמ"ט שם ועיין ב'התוודויות'.

19 הנה יסוד זה עצמו מתבאר באחרונים כביאור ל'אין אדם משים עצמו רשע', ובהקדים: נחלקו הפוסקים האם דין 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא רק ב'רשעות' הפוסלת לעדות או גם המשים עצמו שעבר על מידת חסידות גם אינו נאמן (ראה קצוה"ח סימן לה סק"ד; שב שמענתא - שמענתא ד' פ"ה) ומבואר באחרונים (גדולי שמואל כתובות יח ע"פ הקצוה"ח הנ"ל, חידושי הגר"נ פרצוביץ (ב"מ ג, א) כי יסוד הפלוגתא הנ"ל שייכת למקור דין 'אין אדם משים עצמו רשע' - דאם הוא מדיני עדות - הרי אין אדם משים עצמו רק 'רשעות' הפוסלת לעדות, אך אם הוא מדיני נאמנות בכלל - אז גם מידת חסידות בעלמא 'אין אדם משים עצמו רשע' ושם שלפי זה הסיבה שאין אדם משים עצמו רשע' כי הוא 'נאמנות' מול 'חזקת כשרות' ד'כל בני ישראל לא יעשו עוולה' ולכאורה הן הן הדברים המבוארים בשיחה ע"פ פנימיות הענינים. ודו"ק.

20 ושם: שהרי כללות התורה ומצוות ניתנו במדידה והגבלה (וכדברי אדה"ז (אגה"ק ס"י) ש"רוב המצוות ניתנו בשיעור מצומצם").

(ע"פ שיחת ש"פ מקץ תשמ"ט (התוועדיות ח"א עמ' 81-80; דברי משיח ח"ב עמ' 173-174); לקו"ש ח"י ויגש א' הערות 16, 22; ד"ה ראשי המטות תשל"ג)

ו. ויש להוסיף²¹: ידועים דברי הרידב"ז דהסיבה - לדעת הרמב"ם (הל' סנהדרין ספ"ח) - ש"אין ממיתין בבית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים" היא 'לפי שאין נפשו של האדם קניינו אלא קנין הקב"ה' ולפי הנ"ל ביאור הדברים דכשם שאין אדם משים עצמו רשע, מחמת קירבתו ל'עצמו' כן אינו יכול להעיד על 'נפשו' ואף 'גופו' שכדברי אדה"ז בשו"ע (חלק חו"מ הל' נזק גוף ונפש ס"ד) "אין לאדם רשות על גופו". ואכ"מ²².

(21) כן הוא 'מהלך' ה'הנחה' בשיחות קודש - ש"פ ויק"פ תשמ"ה הנ"ל, אולם כל זה נשמט מה'הנחה' בהתוועדויות ובליקוט מהשיחה הנ"ל הובא רק כמ"מ בהוספת 'ואכ"מ' - כנ"ל הערה 69. והנה יסוד זה יובן רק לפי המהלך ש"אין אדם משים עצמו רשע" שייך (גם) בדיני נאמנות בכלל ולא רק כפסול קירבה מדיני עדות וכפי שיבואר בארוכה בהערה הבאה.

(22) כן הוא סיום ההערה בלקו"ש שופטים שם. ואולי מרמז לכל השקו"ט בשיטת רש"י שנתבארה באחרונים והיא:

א. ידועה השקו"ט בגדר 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' האם היא מדיני 'נאמנות' או מדין 'שווייה אנפשיה', או רק כנדר (ראה קצות החושן סימן לד סק"ד, צפע"נ הל' נערה בתולה פ"א ה"א וראה שו"ע אדה"ז יו"ד סימן א' סק"ד).

ב. בדברי רש"י שגם ב'קנסא' לא אמרינן 'הודאת פיו' מצד 'אין אדם משים עצמו רשע' ולכאורה זהו לימוד מיוחד שאין קנס ב'הודאת בעל דין' וכיצד שייך זה ל'אין אדם משים עצמו רשע' (ראה קצות החושן סימן א' סק"ה).

ומצינו כמה אופני ביאור בדברי האחרונים, ובהקדים:

בשו"ת הרשב"ש (סימן תקלא-תקלב - ועיין ברכי יוסף (חושן משפט סימן לג סקל"ג)) ביאר כי דין 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא מדיני עדות בלבד, ואינו שייך לדין 'הודאת בעל דין' והוכיח את דבריו מדברי הרמב"ם גופא ברפ"ח דסנהדרין שכתב דזה שלא אמרינן הודאת בעל דין בעונשים - הוא גזירת הכתוב ולא כתב שהוא מצד 'אין אדם משים עצמו רשע', הרי שהם ב' ענינים שונים. אולם שיטת רש"י כנ"ל שדין 'הודאת בע"ד' ו'אין אדם' הם ענין אחד ואדרבה - 'הודאת בע"ד' מסתעף מדין 'אין אדם משים עצמו רשע', ולשיטת רש"י מתבארים הדברים כך: דין אדם קרוב אצל עצמו הוא 'פסול' קירבה בעדות, אולם כל זאת הוא רק לגבי 'הרשעת עצמו', אבל לגבי 'הודאה' בדיני ממנות לא שייך פסול קירבה זה ויל"ע מאי שנא?

ועל כך ביארו האחרונים בכמה אופנים:

א. הרי"פ פערלא (ספהמ"צ לרס"ג לאוין ל"ת מז-מח) ביאר דלשיטת רש"י 'הודאת בעל דין' הוא גזיה"כ ודין 'אין אדם משים עצמו רשע' בא להפקיע מגזיה"כ זו את הרשעת האדם. ולדבריו אין הכי נמי 'הודאת בעל דין' ו'אין אדם משים עצמו רשע' הינם שני ענינים שונים זמ"ז.

ב. בברוך טעם (שער ה') ביאר כי זה גופא מחלוקת ר' יוסף ורבא בסנהדרין ט, א - דלדעת ר' יוסף מצד דין 'הודאת בעל דין' אדם יכול גם לחייב עצמו באיסורים ורבא סובר כי אין דין 'הודאת בעל דין' בהרשעת עצמו ודעת רש"י היא אליבא דרבא. ולפי דבריו לכאורה דין 'הודאת בעל דין' ו'אין אדם' הינם מאותו יסוד.

ג. בחידושי הגר"נ פרצוביץ (ב"מ ג, ב) נתבאר היסוד בארוכה.

ובהקדים: דלכאורה מצינו ב' ענינים בדברי רבא 'אדם קרוב אצל עצמו' ו'אין אדם משים עצמו רשע' (ובסוגייתנו בכתובות מובא רק 'אין אדם משים עצמו רשע') ויל"ע מה קדם למה. ומצינו בזה מחלוקת רש"י ותוס', דדעת תוס' (ב"מ ג, ב ד"ה מה) שדין 'אין אדם' הוא ענין בפני עצמו ואינו נובע מדין 'אדם קרוב' ולדבריהם צ"ל ש'אדם קרוב' ו'אין אדם' לצדדים קתני ופירושו: אין הכי נמי אם לאדם היה כוח של נאמנות

מדין עדות לא היה אכפת לנו שהוא מספר על עצמו מעשה רשע ולא מבטלינן עדות מחמת זה, אולם מכיוון שמצד עדות אין לו נאמנות שהרי הוא 'קרוב' וא"כ נאמינו מדין נאמנות הכללי ועל כך הוסיף 'אין אדם משים עצמו רשע'.

אולם שיטת רש"י כי מהות הטעם של 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא רק מחמת שהוא 'קרוב אצל עצמו', ולכן הוקשה לו מהדין של 'הודאת פיו' שלדעת רש"י הגדרתו היא שכאשר יש 'הודאה' אין צורך ב'עדים' כי 'פרשת עדים' נאמרה כאשר אין הודאה - וא"כ נראה משם כי גם ב'הרשעת' עצמו אמרינן כלל זה ולכן אמר שאין אומרים כלל זה.

ובדעת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א יש לומר: א. פסול 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא גם מדיני עדות (שהרי אליבא דרש"י עסקינן שזה יסוד שיטתו (כמבואר לעיל הערה 73)), אולם הוא גם מצד דין הנאמנות הכללי והחובות שהאדם מטיל על עצמו (כנ"ל). ב. דין 'הודאת בעל דין' אינו מדיני עדות, אלא כדעת אדה"ז שהוא מצד 'שווייה אנפשיה' (וכמפורש בארוכה בשיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ה הנ"ל [וענין זה נמצא גם ב'הנחה' בהתוועדויות]) וא"כ אה"נ שמצד דיני עדות אין שייך להקשות כלל על דין 'הודאת בעל דין' - כנ"ל במפרשים - אולם מכיוון ש'אין אדם משים עצמו רשע' הוא גם מצד המציאות והנאמנות הכללית - הרי קשה כיצד מקבלים 'הודאתו' כשמשים עצמו רשע וע"ז מבאר רש"י שאינו כן. ואולי דעת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תואמת לדעת הרי"ף פערלא. ויל"ע הרבה.





שער נגלה



"החל מזה שמתוסף אצלו חידוש בלימוד התורה שלו מתוך הכרה בנותן התורה, ובמיוחד על ידי לימוד פנימיות התורה, "דע את אלקי אביך ועבדהו בלבב שלם", וביחד עם זה - לימוד התורה בהבנה והשגה דשכל האדם. ובפשטות: כאו"א מישראל יוסיף חידוש - בכמות ובאיכות - בלימוד התורה, הן בשיעורים הכלליים השווים בכל נפש, והן בשיעורים הפרטיים בכל חלקי התורה של כל אחד ואחת, כל אחד לפום שיעורא דילי".

(משיחת ש"פ במדבר ה'תנש"א ס"א)

ביאור הברייתא מהיצת הכרם ותוד"ה מחיצת הכרם שנפרצה*

הרב שמעון שיח' ויצהנדרלר
ראש הישיבה

- א -

אירא

במתני' ריש מסכתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונים את הכותל באמצע כו". וע"ז אי' בגמ': "סברוה, מאי מחיצה - גודא, כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור חזרה ונפרצה אומר לו גדור, 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 בונים 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 "יתהי מחצת העדה וגו'"), הרי הפירוש ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה" הוא שרצו לעשות חלוקה וממילא "בונים את הכותל" בתורת חובה. בלישנא⁴ קמא הגמ' מסיקה כהאופן הא' ובלישנא בתרא הגמ' מסיקה כהאופן הב'.

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 רצו⁵.

וצריך להבין (כמו שהקשו במפרשים⁶) - מפני מה הגמ' נוקטת ברייתא זו להוכחת 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 -

(*) 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 "טעמא דרצו".

(3) במדבר לא, מג.

(4) ראה תורת חיים וחת"ס כאן.

(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 בהגזול קמא ובפרק במה אשה" (ראה קובץ מפרשים דישיבתנו עמ"ס ב"ב ח"ב ס"ע 30 והערה 91).

רק בשביל לדעת שמחיצה זה גודא ("מאי מחיצה גודא" כל' הגמ').

- ב -

והנה בגוף דברי הברייתא ידועה קושיית 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 היה גדר בינתים זה סומך מכאן את אילנותיו וזה סומך את זרעיו מכאן, וכשאיין 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' כתב וז"ל: אומר לו - פירוש לבעל הכרם והוא¹⁰ המזיק דארבע אמות שאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם כדאמרין 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 הכלאים¹¹; אך התוס' מבארים שזהו מצד הדין דהרחקת המחרישה (דלקמן פרק שני), שדין זה מוטל על בעל הכרם.

[ומצינו כעין זה מפורש בתוס' ר"ד¹², שכתב וז"ל: אומרים לו גדור. כי רבי יצחק זצוק"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 להחזק, שבכל שעה גדל באיסור וכמאן דעביד בידים דמי. . . ואינו נ"ל כלל. . . שהנזק מאליו יבא. . . (ו) היה מן הדין למצע ארבע אמות שביניהן או לבנות הגדר ששניהן מדיקין 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 הוי משום עבודת הכרם שלא יכניס מחרישתו בשד' חבירו]

(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) ומה שרש"י בתוך דבריו מזכיר את המשנה דלקמן כו ע"א (שלכאורה נראה מזה דס"ל שהאיסור שיין 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.

(12) כאן.

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' ר"ד חולק וס"ל כשיטת התוס' שחויב בעל הכרם אינו קשור לעצם ענין הכלאים, "אלא טעמא דמילתא הוי משום עבודת הכרם שלא יכניס מחרישתו בשדה חבירו" כמ"ש התוס' דלעיל.

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

ועד"ז במ"ש התוס' ר"ד "היה מן הדין למצו 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"?

- 3 -

ויש לומר הביאור בכ"ז¹³:

בגוף הדין דמתני' "השותפין שרצו כו'" ישנו שילוב בין דיני ממונות לדיני איסורים, המשנה מדברת על מניעת היזק - נזיקין, ע"ד ענין ממונות - ע"י עשיית מחיצה, ולאידך היזק זה הוא היזק איסורי, היזק ראי' - צניעות (וכמו שנת' בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁴).

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 לומר¹⁵:

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:

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

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

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

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"י¹⁶, 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 ממשי¹⁷ כהיזק דכלאים, לא תהיה חובה בדבר ו"היזק ראי' לאו שמ"י היזק".

- ד -

והנה איסורים¹⁸ 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 בשווה¹⁹, כיון שזהו כלפי שמיא.

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

אי' בגמ' "אין שלוח לדבר עבירה"²⁰, ואליבא דרש"י בכמה מקומות בש"ס²¹ שהטעם בגמ' שם "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" הוא גם למסקנא.

ובמהות טעם זה ביאר הרעק"א²² 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).

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

(17) להעיר מתוד"ה וחייב - לקמן ע"ב.

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

(19) 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.

(20) קידושין מב, ב.

(21) ב"מ ח, א ד"ה פטור. ועוד.

(22) שם יו"ד, ב ד"ה גמרא.

ויש לומר עד"ז בעניננו: 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'דבר' ²³ הרב ²⁴. ודו"ק.

- ה -

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

אם הסיבה היא שבעל הכרם הוא הגורם לאיסור כלאים כפרש"י - הרי זה ענין של איסורים ובאיסורים אין שייך לומר גדר מזיק וניזק כלל ²⁵, כמו שנת"ל.

ולכן הוצרכו לבאר שזהו מטעם אחר ²⁶, מטעם הקשור למבואר במשנה דלקמן פ"ב "לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ד"א" - "כדי עבודת הכרם" ²⁷ - שזהו איסור ממוני (נזיקין), שרק אז (לשיטתם דתוס' ותורי"ד) אפשרי לקרוא לבעל הכרם מזיק.

* * *

(23) יסוד סברא זו נמצאת גם באבנ"ז (ח"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 לגדו"ד.

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

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

(26) 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', שהמון הוא העילה והאיסור הוא העלול. וילע"ע.

רישומי דברים בענין 'כלל ופרט וכלל' בסוגיה דרמי בר חמא (כתובות יח, ב) *

הנ"ל

- א -

כתובות יח, ב: "אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנין אמר ליה רבא כל כמיניה . . אלא כי אתמר ארישא אתמר הרי אלו נאמנין"

ונלאו כל המפרשים בהבנת סוגיה קצרה זו שנתחדשו בה ענינים שאינם כלל לפי דברי המשנה בפשטותם.

ומהם:

[א] הקשה המלאכת שלמה דלכאורה מדוע "בכולהו תלת באבי [כלומר במשניות הקודמות] קתני להו תנא [הפה שאסר הוא הפה שהתיר] בר מגבי עדים [ששם לא נתבאר טעם הנאמנים]" ²⁸ ובלשון החכמת שלמה "יש לדקדק, דהרי עיקר מאי דתני הכא הוא אגב גררא דמודה רבי יהושע דאמרינן הפה שאסר כו' וכמו מתני' דלקמן האשה שאמרה אשת איש הייתי כו' א"כ למה לא קתני במתני' הפה שאסר כו' כמו דקתני במתני' דלעיל ולקמן, כיון דע"כ טעמא הוא משום הפה שאסר וכמו"ש רש"י והר"ן".

[ב] קושיה כללית שהביא החכמת שלמה ועוד - מדוע (או כיצד ²⁹) נשתנו הלישנות דרמב"ח מן הקצה (סיפא) אל הקצה (רישא).

[ג] קושיית בעל ההפלאה דכל חידושו של רמב"ח 'מנא לן באמת' - והרי במשנה אין לחלוקה זו זכר.

[ד] לגופו של דבר: לפי הלישנא קמא הרי 'עיקר חסר מן הספר' דהרי אם הסיפא היא דווקא ב'אנוסין מחמת ממון' יוצא דכל עיקר חידוש המשנה אינה מדיני 'הפה שאסר', אלא יסודה בסוגיית 'אין אדם משים עצמו רשע' - ולכן 'אינם נאמנים'.

[ה] כנ"ל לגבי הרישא - כפי שהקשו הרמב"ן, הרא"ה ועוד - דעיקר החידוש על 'אנוסין מחמת ממון' - נאמנין' חסר כל ביאור בסיבת הדבר [ורק אליבא דרש"י הדברים בהירים דזה גופא החידוש ברישא - לבאר את כוח 'הפה שאסר' גם במקום של 'אין אדם

(*) מהדורא קמא מהדברים שנאמרו ב'כינוס תורה' ונכתב מתאים לקובצי 'הערות' שמטרתן שיעירו ויעוררו על הדברים מתוך פלפול התלמידים ובעז"ה בקבצים הבאים יתוקן ויחודדו הדברים בדיוק יותר.

28) וקושיא זו בפשט המשנה היא היא יסוד ושורש דעות האחרונים האם ה'נאמנים' הוא 'דין' ד'מיגר' (או 'הפה שאסר'), או שהוא מ'תורת עדות' - כמבואר בארוכה בדעת רעק"א ובנו הגר"ש. ואכ"מ.

29) ושם דמקובל דאמר רמב"ח 'לא שנו', אולם לא ידעו האם על הרישא או על הסיפא והתחילו לברר דעתו. וזה גופא צריך עיון וביורור.

משים עצמו רשע³⁰. ונחלקו עמודי עולם בדעת הרישא 'מעיקרא מאי סבירא להו' ובחכמת שלמה האריך טובא לבאר ענין זה בפשט הדברים ולא העלה ארוכה.

[ו] "אלא כי איתמר הכי איתמר" - וכתבו המפרשים דלכאורה "דברי הש"ס תמוהין מאד" דכל עיקר שאלת רבא היתה רק על הסיפא ד'באנוסין מחמת נפשות נאמנין', אבל על הרישא דגם ב'אנוסין מחמת ממון נאמנין' לא הקשה כלל ("דחה דבריו ללא טעם"), ומדוע חזר בו רבא מב' הענינים.

- ב -

ונראה לומר ובהקדים קושיה כללית שהקשה הפני יהושע על כללות יסוד המשנה (ופלפלו בדבריו החת"ס (בשו"ת אבן העזר סימן עה) והחמדת שלמה ועוד) דלכאורה באנוסין מחמת נפשות "הרי כדין עשו שלא יסתכנו בנפשם בשביל הפסד ממון של זה ואין כאן הגדה ראשונה כלל ומאי טעמא יאמנו בלי מגו ומאי הוה להו למיעבד" (ובחת"ס שם דקדק בלשון הזהב של רש"י בדבריו הפשוטים בריש משנתנו יישב קושיית יסוד זו).

זאת ועוד: סיפא דמשנתנו ייתור דברים הוא דמכיוון שיסוד המשנה הוא 'הפה שאסר' - הרי ברירא מילתא דכ'כתב ידן יוצא ממקום אחר' הרי 'אינן נאמנים'.

וע"כ צריך לומר דמכיוון שמשנה זו באה בהמשך למשניות הקודמות - יל"ע מה נתחדש בה, דהרי דין 'הפה שאסר' כבר נשנה בכמה אופנים, ועל כרחנו נתחדש בה ענין עיקרי שלא מצינו עד כה (ועיין במאירי שלכאורה זו כוונתו באריכות דבריו) וענין החידוש שבה הוא בפרטי דברי המשנה ולא בכללות החידוש.

ובזה גופא קאי רמב"ח בדבריו 'לא שנו' שאין יסוד משנה זו בחידוש הכללי שבה, כנ"ל (ואולי זה עומק הפשט ב'פתיחה' ד"לא שנו אלא" - היינו דמעיקרא אין חידוש ("לא שנו" בכללות הדברים כלל), אלא חידוש בפרטי הדברים וזה גופא מבאר רמב"ח בב' אופנים בלישנא קמא ובלישנא בתרא ונקודת ההבדל: עד כמה 'פרטי' המשנה יסודיים ביחס ל'כלל' המשנה - הפה שאסר³⁰.

ולפי זה מהלך ב' הלישנות ברור: דהנה 'היה מקובל אצלם' דברי רמי בר חמא ו'היה מקובל אצלם' שמהות חידושו אחד הוא - דפרטי הדין הם יסוד המשנה וזאת מחמת ייתור הדברים. והנה עיקר הייתור הוא בסיפא, כנ"ל ולכן שנו דברי רמב"ח רק על הסיפא דהרי סיפא זו כולה ייתורא היא, אולם במסקנה נתבאר כי גם הרישא עצמה מחודשת היא - כדלקמן בארוכה.

30 והן הן ה'הפשטה' של שיחות ה'לשיטתייהו' שענינם בעיקר לבאר כיצד כל 'פרט' בדוגמאות דהלשיטתיה ה'כללי' מבאר ומחדש את יסוד ה'כלל' דשיטת בעלי הפלוגתא. ופשוט הוא למעינינו.

- 1 -

הנה חידושה של משנה זו הוא בב' פרטים עיקריים: א. דין עדות שבה (וזה עיקר דברי התוספות בד"ה הרי אלו נאמנין וד"ה 'אין נאמנין' דמקשים על שייכות ה'מיגו' עם ה'עדים') - וכפי שדייק יפה במלאכת שלמה. ב. פרטי דבריהם 'אנוסים' .. קטנים .. פסולי עדות. ' (וכפי שדייקו הראשונים בכל פרט מדבריהם³¹).

ובפרט היסודי שהמשנה עוסקת ב'עדות' - ידוע בבי מדרשא (ראה בחידושי הרי"ם, בית יעקב ובעיקר דברי רעק"א במשנה כאן ודברי בנו הגר"ש בדרוש וחידוש בתוד"ה אין נאמנין" - ע"פ דיוקי לשונות דברי הראשונים) האם ה'הרי אלו נאמנין' מדין עדות הכללי קאתי לה, או (רק³²) מהדין של 'הפה שאסר' וכבר מקובל לומר כי בזה נחלקו התוס' עם רש"י במשנה ועוד.

ולכאורה דברי רעק"א מחודשים הם מאד (וכפי שטען כההירות בחידושי הגר"ש שקופ כאן) - דכל זאת מנא לך? וכבר הביא בנו הגר"ש חבילות ראיות להוכיח כי יסוד המשנה מדין עדות קאתי לה.

[וראה לעיל הערה 28 דכל יסודה של מחלוקת עיקרית זו מקורה בהבנת פשט לשון המשנה ובקושיית הפני יהושע ודו"ק - כי פשוט הוא למדקדקי הפשט.]

ואם נדקדק ביסוד הפלוגתא הנ"ל נוכל לומר כי שורשה ביסוד דין נאמנות העדים בכלל ושייכות דיני 'נאמנות' הכלליים דעד א' וכללות דיני הנאמנות (דמיגו ועוד) ל'נאמנות' דין עדות.

דהנה ידועים דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה (ספ"ז ופ"ח ה"ב) שיסוד דין עדות הוא גזירת הכתוב, ולאידך: 'דין תורה' שיש לחקור העדים ו"החקירות והדרישות הם הדברים שהן עיקר העדות ובהן יתחייב או יפטור" (הל' עדות פ"א ה"ה) ונתבאר ב' שיטות כלליות (בדבריו): דעת הנתיבות המשפט (סימן קמה סק"ב) דזהו בירור המציאות ודעת החת"ס (שו"ת אבן העזר ח"ב סימן קעה) ועוד - דזהו גזירת הכתוב בלבד.

[ובשו"ת אבני נזר (אבן העזר סימן קא) חילק בין עצם דברי העדות שהוא גזירת הכתוב לחקירה ודרישה שעל ידה מתאמתים הדברים לבית דין כאילו ראו בעצמם (וראה סברא מעין זו ביד המלך (הל' עדות פ"ג ה"ה)).]

ולכאורה מתוך זה³³ נובע השקו"ט בגדר נאמנות עד אחד (ראה צפע"נ כללי התורה

(31) ועייין מה שהובא ב'קובץ מפרשים' דישיבתנו חוברת רביעית הערות 32; 51; 52 - בהבנת דברי הגמרא בהבדל בין 'מידק דייק' ל'חזקה' בדברי ריש לקיש ש"אין העדין חותמין אא"כ נעשה בגדול" ובדברי התוס' שם - על יסוד דברי החידושי הרי"ם והשער המשפט. עיי"ש.

(32) ראה ברכת שמואל בבא בתרא סימן מה אות א'. ויל"ע.

(33) הבא להלן מחודש הוא ולכאורה יסודו בקצות החושן סימן לד סק"ד בשייכות 'הודאת פיו' למאה עדים' עיי"ש היטב.

והמצוה 'עד אחד') האם הוא 'בירור המציאות' והיינו דיסוד דיני עדות בתורה הוא 'בירור המציאות' וא"כ לענינים שגילתה התורה נאמנות עד אחד (איסורים ועוד) הרי גם זה 'בירור המציאות'.

הגדרת הדברים בשייכות לעניננו: באם נאמר כי גם 'עדות' בכלל יסודה - הנאמנות שדבריהם אמת, הרי נאמנותם במשנתנו היא מדין 'נאמנות עדות' ולא (רק) 'דין עדות'³⁴. ו'נאמנות' זו היא גם יסוד דין הנאמנות הכללית.

ולפי זה הרי משנתנו מתפרשת כמין חומר: דלאחר דין 'הפה שאסר' בכלל, נתבאר במשנה שורש דין ה'נאמנות' על ידי הדוגמא הפרטית ד'העדים שאמרו' ונחלקו הגרעק"א ובנו הגר"ש דמקום שיש שני הענינים יחדיו - ה'כלל' של יסוד הנאמנות והדוגמא והפרט ד'עדות' מי מהווה היסוד ועיקר ומי רק הפרט.

והן דברי רמי בר חמא:

דמכיוון שבעדות עסקינן שהוא שורש ה'נאמנות' הרי ברירא מילתא שהמשנה סובבת אודות 'אדם קרוב אצל עצמו' ואין אדם משים עצמו רשע' וענין זה משתקף ע"י הדוגמא הא' - 'אנוסין היינו': ברישא מכיוון שיש את דין 'הפה שאסר' הכללי - הרי הוא 'גובר' על חסרון ב'עדות' מצד 'קרוב אצל עצמו' (כדברי רש"י).

אולם בסיפא שאין את ה'כלל' של דיני נאמנות הכללית ד'הפה שאסר' - הרי נשאר רק פרטי דיני עדות ובדיני עדות הרי כלל הוא 'אין אדם משים עצמו רשע' ולכן 'אין נאמני', אולם כאשר אין חסרון זה - נאמנים.

ויסוד זה נתבאר ב'ברכת שמואל'³⁵ וז"ל: "ועיין במ"ש דכתב הרמב"ן . . ואיכא דקשיא להו ונהמנינהו במגו דאי בעי פסלי להנך דחתימו בגזלנותא וכו' וז"ל דעדים לא מהימני משום מגו ואם מתורת עדות לא מהימני בדין מגו לא מהימן להו שלא האמינה התורה בכך עכ"ל.

ונראה לי ביאור דברי הרמב"ן דבעדים לא אמרינן מגו בהסבר של רבנו הגאון האמתי החסיד רשכבה"ג רבנו מרנא ר' יהושע לייב זצוקללה"ה זיע"א, דעדות אינה מדין נאמנות, דהתורה פסלה משה והארן לחותנם וגלתה התורה בזה דמה שהאמינתם הוא דווקא משום דין עדותם, וע"כ מגזה"כ הזה ידיענן שלא נאמינם יותר ממה שנאמינם בתורת עדותם, וגם מגזה"כ הלזה ידיענן שלא נאמינם משום מגו ג"כ ע"י שהיה יכולים להעיד, דרק ע"י עדותם ומשום תורת עדות נאמנים, אבל אם לא העידו ובאין לפנינו שנאמינם בתורת מגו ג"ז פסלה התורה מהך גזה"כ שלא יאמינו עדים מדין נאמנות אלא מדין עדות לחוד, דזה ג"כ הוי מדין העדים שלא יאומנו כי אם ע"י הגדת עדותם. עכ"ל.

(34) ולכאורה זה תוכן דברי הגר"ש שקופ כאן.

(35) מסכת כתובות, סימן כח, ס"א.

[וע"כ הקשה רבא מצד יסוד דין ד'כיוון שהגיד' (ואכ"מ³⁶).

וא"כ לדעת הלישנא קמא: פרטי דיני עדות הם יסוד הסיפא, אולם פרטי דינים אלו אין להם קיום כאשר ישנו ה'כלל' ד'הפה שאסר' ברישא³⁷.

אולם בלישנא בתרא הרי הדין ד'אין אדם משים עצמו רשע' ו'כיוון שהגיד' ג'וברים' על הכלל ד'הפה שאסר' ברישא. ויל"ע בטעם הדבר.

ואולי יש לומר דבזה גופא נחלקו הלישנא קמא והלישנא בתרא: האם 'דיני עדות' הינם פרט מהנאמנות הכללי, או שהם יסוד בפני עצמן כהבנת דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה.

ודי בזה.

- ד -

והנה יש להטעים מהלך הדברים דלעיל - ע"פ יסודות נפלאים בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בגדרי 'כלל ופרט' והיחס ביניהם (הדברים יבואו כאן בקיצור וכמ"מ בלבד ועוד חזון למועד להרחיב³⁸):

יסודי 'כלל ופרט' - הלא הם כתובים ונאמרים מידי יום ב'ש'ש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם' ולמעשה הן רובם של ה'ש'ש עשרה מידות'. דברים אלו עצמם בנוסח עמוק נאמרו גם ע"י רבי ישמעאל "כללות נאמרה סיני ופרטות באהל מועד ורבי עקיבא כללות ופרטות בסיני" (חגיגה, א-ב).

והנה בריבוי שיחות ומאמרים (לקו"ש ח"י ע' 26 ואילך, שיחת ש"פ בה"ב תשמ"ח,

36) וגם בזה יש לבאר ב' אופנים בדין כיוון שהגיד - לדעת הריטב"א שהוא מצד חסרון ב'נאמנות' העדים (ראה בארוכה מה שנלקט ונעדר ב'קובץ מפרשים' דשיבתנו חוברת רביעיית הערה 99 מדברי הקובץ הערות בהבנת דעת הריטב"א דיסודו - נאמנות ושם הערה 100 הבנת השדי חמד ועוד) וזו לכאורה דעת רבא, אולם י"ל דדעת הלישנא קמא ביסוד דין 'כיוון שהגיד' דהוא דין פרטי בדיני עדות - וא"כ הוא נדחה מפני ה'כלל' ד'הפה שאסר'. ולפי זה ניתן לבאר גם את הדעות ב'וכי תימא הני מילי בעל פה' - דגם בזה ב' שיטות (ראה הנלקט בקובץ מפרשים שם). ואכ"מ.

37) ביאור הדברים בפרטיות: מצינו במפרשים ב' שיטות בהבנת דברי רש"י דכאשר יש 'הפה שאסר' 'הרי אלו נאמנין' גם כאשר 'משים עצמו רשע': א. בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה הנה) ביאר דטעם הפסול של 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא מצד דין קירבה (כשיטת רש"י), אולם 'הפה שאסר' גם קרוב נאמן בו. ב. יסוד הלישנא קמא שאין דין 'כיוון שהגיד' וא"כ אין הכרח לומר ד'הרי אלו נאמנים' הוא לא מדיני עדות ויתכן שהוא אכן הן מדיני עדות ובדין מיגו יחדיו (שהרי עיקר קושיית רעק"א היתה מצד דין 'כיוון שהגיד' ומכך הכריח שאן זה מדין 'עדות', אולם לפי הלישנא קמא אין הכרח לזה) - כפי שביאר בשו"ת בית אפרים חו"מ סימן עד).

אולם בפנים מתבהר כי יסוד הלישנא קמא הוא דכאשר ישנו הכלל העיקרי ד'נאמנות', הרי גם אם חסר בפרט דדיני עדות (אין אדם משים עצמו רשע) - נאמנין, משא"כ בסיפא שחסר שם ה'כלל' דנאמנות, הרי הפרט דדיני עדות גובר. ולכאורה הן הדברים רק בהבהרה שונה.

38) הערת המערכת: בעת ה'כינוס תורה' הורחבו הדברים וכאן נכתבו רק בקצרה.

מאמר ד"ה וידבר אלוקים תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ג), לקו"ש חכ"א ויק"פ ועוד) נתבאר ג' אופנים כלליים ביסוד 'כלל' ו'פרט':

אופן הא': הפרט אינו רק האופן שבו ה'כלל' מתקיים למטה, והיינו דה'פרטים' הם רק ביאור והיכּי תימצּי ל'כלל' (ולכאורה זו המידה מי"ג מידות ד'פרט שהוא צריך לכלל') - והוא הביאור באופן כללי בשיחת ש"פ בה"ב תשמ"ח ועוד. ושם אף נתבאר באותיות תורת החסידות דה'כלל' הוא התורה כמו שהיא מצד נותן התורה, והפרט אינו אלא רק מצד גדרי המקבל והאדם למטה (ומבדיל שם בין 'תורה' - כלל, ל'מצוה' - פרט).

אופן הב': הפרטים הינם ביאור וגילוי הכלל והיינו דמבלעדיהם הכלל אינו מוגדר והוא רק 'ראשי פרקים' והתחלת הענין ואין לו כל קיום לולא הפרטים (ולכאורה זו המידה של 'כלל שהוא צריך לפרט') - ולכאורה זה הביאור בלקו"ש ח"ז בה"ב ועוד).

אופן הג': שורש הפרט נעלה מהכלל וה'כלל' אינו אלא ביאור והסברה ל'פרט' - והוא מה שנתבאר במאמר ד"ה וידבר אלוקים תשכ"ח³⁹.

כ"ז בקיצור גדול - עיי"ש בארוכה ובפרטיות.

* * *

(39) והנה יל"ע טובא בעומק המתבאר בלקו"ש חכ"א ויק"פ בחקירה האם ה'כלל' נוצר מהפרטים, או שבהיקבץ הפרטים יחדיו מתגלה מטרתם שה'כלל' הוא יסודם ואכ"מ.

גדרו ומהורנו של שטר*

הנ"ל

- א -

בשלושה מקומות בתורה נזכר המושג 'עדות', ובכל מקומות אלו העדות נזכרת יחד עם ענין השייך לדיבור:

א. "נפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע אם לוא יגיד ונשא עונו"⁴⁰ ב. "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד"⁴¹, ג. "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר"⁴².

והנה רש"י עה"ת³ מפרש שהמילים "על פי" מלמדות ש"ולא שיכתבו עדותם באגרת וישלחו לבית דין ולא שיעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים".

[ולהעיר: יש נפק"מ רבתי האם נלמד מהפסוק "על פי שני עדים" בפרק יט בדברים, או מפרק יז שם נאמר "על פ שנים עדים" - דהפסוק בפרק יז קאי בידי נפשות בלבד, אולם הפסוק בפרק יט נאמר בכלל - וא"כ באם למדים זאת מפרק יז הרי זה רק בידי נפשות והיינו דזהו גזירת הכתוב בלבד ולא סברא - ראה מה שביאר בזה בספר 'המקנה' לגאון ר"ז סופר כולל יט פרט א' - ויתבאר לקמן]

ונחלקו המפרשים בטעם איסור עדות בכתב:

הנה בדברי משפט (סימן כח סק"ז) ביאר על פי שיטת הבעל המאור (ט,א מדפי הרי"ף) "דפסלי רחמנא עדות מפי כתבם, לאו משום דחשדינן למשקר אלא גזירת המלך הוא, וכמו דפסלי רחמנא עדות קרובים אף דידעינן דאינם משקרים".

אולם בשו"ת חת"ס⁴³ מובא שהטעם לדבר הינו מחמת סברא שכלית "והוא מצוה שכלית כי אינו דומה שומע מפה לאוזן ונחקר בבי"ד ומכרחות ברמיזות ובקריצות שלא יעידו לשקר, משא"כ בכתבם". כלומר, כאשר הבי"ד יקבלו עדות בכתב אין הם יכולים לראות את הצורה בה מעבירים העדים את העדות.

[וע"פ האמור לעיל הרי נפק"מ האם נלמד מ"ע"פ שנים" או "על פי שני עדים", כנ"ל.]

(*) נערך מתוך סדרת שיעורים כלליים שנמסרו בישיבה חלקם בטלפון בתקופת המלחמה ולאחר מכן המשכם בישיבה. נרשם ע"י תלמידי התמימים: לוי שי' קופציק, יוסף יצחק שי' קמל ונערך ע"י התמים יוסף יצחק שי' סייג.

40 ויקרא ה, א.

41 דברים יז, ו.

42 דברים יט, טו.

43 אבן העזר ח"ב סימן ה'. וראה אמרי בינה דיני הלוואה סימן ל"א.

בעומק יותר: האם דין 'מפי כתבם' הוא פסול בהעדות עצמה, או דין רק בשמיעת העדות על ידי הבית דין וכפי שביאר בנתיבות המשפט (סימן כח סק"ו). עיי"ש.

- ב -

וידועה הקושיה היסודית דא"כ כיצד כותבים שטרות של קנין ועד לגיטין וכו'.

ולכן כתב הרמב"ם בהלכות עדות⁴⁴ שדיני שטרות הם מדברי סופרים. ומקשה על זה הרמב"ם⁴⁵ מדיני שטרות, כגון גיטין, שכתובה כבר בתורה? [ובדעת הרמב"ם כבר ביאר במרגניתא טבא ועוד כי המושג 'דברי סופרים' לשיטתו אינה 'דרבנן' אלא לימוד של חז"ל מן התורה - וכמו שכתב שקידושי כסף הינם מ'דברי סופרים' ואכ"מ]

וידועים השיטות בזה ומהם שיטת הרי"ף, בעל המאור, רמב"ן ותוספות רי"ד, וכדלהלן:

שיטת בעל המאור היא שיש ב' סוגים בעדות, א. תביעה אשר העדים הם פותחי הדיון. ב. הנתבע עצמו לוקח עדים ומייצר איתם שטר. (כגון שלוה לוקח עדים המעידים על ההלוואה ובכך גורם הלווה לחיוב עצמו). במקרה כזה העדות לא נקראת "מפי כתבם" של העדים ובלשוננו:

"מפי כתבם הוא שפסולה עדותן אבל מפי כתבו לא וכל שטרי הלוואה ומקח וממכר הלווה והמוכר הוא שמצוה את העדים ואמר כתבו וחתמו וכן בגיטי נשים ואין זה מפי כתבם אלא מפי כתבו ואם אי אתה אומר כן עקרת מה שכתוב בקבלה וכתוב בספר וחתום והעד עדים ומקרא מלא כתוב בתורה וכתב לה ספר כריתות אלמא כל כה"ג כתבו שלו הוא ולא כתבם של עדים אבל היכא דכתבי מנפשייהו בשטר שצריך לומר כתובו ולא אמר להם כתובו הא ודאי מפי כתבם".

ויש לעיין מהות ביאורו וידוע ביאור האור שמח (הלכות עדות פ"ג ה"ד) "ורוב הפוסקים ס"ל דשטר הוי מן התורה, כיון שהוא עשוי מדעת המתחייב, והמה שלוחים לכתוב עבורו הוי כמפי כתבו, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי".

ויל"ע כוונתו.

וברי"ף (יבמות שם) שכשהשטר ביד בעל דין ולא בסתם מקרה של עדות שהם אנשים מבחוץ, אז במקרה כגון דידן הוי לי' כמי שנחקרה עדותן בבי"ד.

אולם דעת ר"ת ביבמות (שם) דכל פסול 'מפי כתבם' הוא רק בעד שמופקע מדיבור וכגון אילם.

⁴⁴ הל' עדות פ"ג ה"ד.

⁴⁵ בהשגות לספר המצוות.

- ג -

והנה יש לעיין בכל מה שנתבאר עד כה בב' אופנים:

[א] האם בעדות יש 'דין דיבור' וזה ע"ד מצוות השייכות ל'דיבור', או שהדיבור הוא רק ההיכּי תימצּי לבטא דעתם של העדים.

[ב] האם זהו דין ב'עדות' או בבית דין - מקבלי העדות (כדברי הנתיבות המשפט הנ"ל).

ובאופן הא' - מצינו דבר נפלא בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סימן ו') מה 'גדר' ה'דיבור' בכלל והוא לגבי 'שבועה' שמצינו מחלוקת הפוסקים אם מהני שבועה בכתב (דגם בשבועה נאמר 'מוצא שפתי' - היינו דיבור) וביאר את המחלוקת כך:

"בהא דנחלקו הפוסקים אי שבועה בכתב מהני⁴⁶ וכו' דבאמת קיי"ל דגמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו אך באמת אם נאמר דעיקר הדיבור בעי לגלות מחשבת הלב וכיון שכן גילוי מחשבתו ע"י כתב עדיף טפי אבל אי נמי דגזירת הכתוב דבעי דיבור פה, אם כן יש לומר דכתב לא חשיב ביטוי בשפתיים אבל באמת לענין גילוי מחשבתו כתב עדיף ובאמת מצינו כ"פ דמעשה עדיף מדיבור".

ולפי דבריו שורש הדיון ב'מפי כתבם' הוא האם מהות ה'דיבור' אינו אלא לגלות 'מחשבת הלב' וא"כ בכתובה עדיפא, או שנאמר כי ה'דיבור' כאן הוא 'דין'.

ואכן בחתם סופר שם ביאר כי זה שבשבועה מועיל דיבור - לדעת הפוסקים - הוא מחמת שמטרת השבועה היא רק לגלות מחשבת הלב, משא"כ בעדות שאני.

ואולי הוא קשור למה שנתבאר לעיל בסעיף א' האם דין 'מפי כתבם' הוא 'גזירת הכתוב' (ונלמד מהפסוק בפרק יז בדיני נפשות), או שהוא סברא - כדברי החתם סופר - ונלמד מהפסוק בפרק יט, כנ"ל.

- ד -

ואולי יש לומר בכהנ"ל באופן נוסף ובהקדים גדרו של שטר שמצינו ביטוי מיוחד בשיעורי הגר"ז גוסטמן שכתב כי מהותו של שטר אינו ה'פרטים' הגשמיים של השטר - והוא הנייר, הדיו והאותיות, אלא ה'תוכן' שענינו לבטא מחשבת הלב של התובע והנתבע (מוכר וקונה, מלוה ולוה, איש ואשה וכד') ביחד עם העדים, היינו דשטר הינו מציאות מיוחדת שמהותה לגלות את רצון בעלי הקנין או בעלי ההלוואה וכדאי לצטט לשון זו:

"הנה עצם השטר ואפילו הנייר שבו אינו כמטלטל ונייר, אלא הוא דבר רוחני וכדקרי ליה בגמרא 'מילי' ו'אותיות' ומטעם זה אמר רב אשי בבבא בתרא דף עז 'סברא נמי הוא', ופירש רשב"ם: סברא היא ואין השטר מועיל כלום לקנות שטר אחר על ידו אלא במסירה

(46) בשו"ת שם הביא זאת גם לגבי עדות בכתב.

תליא מילתא דאותיות מילי נינהו ומילי במילי לא מיקנין".

[ואולי ניתן להמתיק מאד את דבריו לאור כמה 'ליקוטים' בתורתו של משיח לפיהם מצוות וענינים שמהותם הינה 'מחשבה', אולם זקוקים הם ל'דיבור' הרי למרות שמונים את ה'דיבור' כ'מצוה', אבל גם אז נשארים הם בגדר של 'מחשבה' חה היחפצא' שלהם - ראה: לקו"ש חכ"ב אמור - תפילה וספירת העומר, חלק לח נשא - מצוות התשובה, חלק לד ברכה - בענין הקהל].

וא"כ לפי זה הרי מהות השטר הוא 'מחשבת הלב' ('דבר רוחני' כלשונו) ולכן הרי פשיטא שלכו"ע ניתן לכתוב את העדות, כאמור לעיל מדברי שו"ת מהר"ש - דהרי כל זה הוא מהות השטר ואינה רק 'עדות בכתב'.

ואולי יש לומר כי דברים אלו הם עומק כוונת הבעל המאור דמכיוון שהשטר נכתב על פי 'דעת המתחייב' הרי אין בו פסול של 'מפי כתבם' והובא לעיל ביאור האור שמח שהוא דחוק לכאורה - דהיכן מצינו שהעדים אינם אלא 'שלוחים' של בעלי השטר? אולם ע"פ האמור לעיל אולי נחא הוא: מהות השטר הוא הבעת הרצון של 'המתחייב' וממילא גדר זה חל לא רק על הלוח אלא גם על העדים שכל מהותו הוא 'גילוי דעתם', כנ"ל.

- ה -

והנה כל האמור עד כה מהווה הקדמה להבנת שורש שיטות רבי מאיר וחכמים בדין של 'מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו' כדעת רבי מאיר ומבואר ברש"י כאן (כתובות יט, א) דשיטת רבי מאיר כי הלוח (ועד"ז העדים) לאחר ש'הודו בשטר' הרי אין להם את 'הפה שאסר' לומר 'פרוע הוא' או 'אנוסין היינו' (שהרי לדעת רבי מאיר ש'אינו נאמנין' (כתובות יח, ב מהברייתא), ויש לעיין בטעם הדבר וכפי שהקשו בתוספות כאן ועוד.

ובהקדים תוספות ביאור בהאמור לעיל: ההבדל בין עדים המוסרים עדות בכתב ל'שטר' מהותו הוא - כפי שביאר בנתיבות המשפט: עדות רגילה הרי ענינה שה'עדים' 'משכנעים' את הבית דין באמיתת הדבר ולאחר מכן הרי הפסיקה נעשית ע"י הבית דין והווי כאילו הבית דין הם אלו שראו בעקבות הוכחת העדים (וכפי שביאר בארוכה יסוד זה ב'יד המלך' וז"ל: "דבכל עדות העדים אשר יקום עדותן בפני בית דין לא איברי סהדותן אלא לשקרא [קידושין סח, ב], וע"י אמונת דבריהם של העדים נודע להבית דין אמיתת הענין אשר העידו עליו איך היה . . והתורה שם חק עפ"י שנים עדים יקום דבר דאחר עדות של שני עדים לא נשאר שום ספק עוד בעדותן, הרי ממילא הוי כאלו הבית דין בעצמם בעיניהם ראו ובאזניהם שמעו שהענין היה כפי אשר העידו והגידו עליו" וראה לקו"ש ח"ג עמ' 987 והן הן הדברים), אולם בשטר הרי 'עדים' החתומין על השטר נעשית כמי שנחקרה עדותן בבית דין' והיינו דהשטר עצמו הוא המייצר את הפסיקה בפועל, וא"כ לאחר כתיבת השטר וההודאה בו הרי אין השטר זקוק כלל לעדים ולמתחייב ולכן אין כאן כלל דין של 'הפה שאסר' - שהרי אין לעדים יותר 'בעלות' על עדותן שהרי מיד לאחר סיום ו'סגירת' השטר הוא נהיה חפצא בפני עצמו ואין להם כל יכולת לשנותו ועד"ז וביתר שאת בלווה

ש'מודה בשטר שכתבו'.

וזו דעת רבי מאיר, אולם לכאורה דעת חכמים היא כדעת הרמב"ם בגדר שטר שהקשו עליו כל המפרשים ולכאורה מהות ושורש דעת הרמב"ם נובעת מדעת חכמים בגדר שטר כדלהלן ונקודת הדברים: אף שמהות השטר היא 'רצון המתחייב', הרי גדרו ההלכתי הוא 'כתיבה' ומעשה ולא 'רצון המתחייב' ולכן יש בו מצד עצמו החסרון של 'מפי כתבם', אלא שחידשה התורה בכמה סוגי שטרות שיועיל בהם 'מפי כתבם' (כלומר: לדעת רבי מאיר ודעת המפרשים הרי מהות השטר אינה שייכת ל'מפי כתבם' כלל, אלא היא מציאות וחפצא אחרת, משא"כ לדעת הרמב"ם⁴⁷). ויל"ע עוד.

- י -

ואולי יש לומר כי על פי זה תבואר סוגייה נוספת בפירקין והיא בדף כ, א: ת"ר כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים אמר רב הונא והוא שזכרה מעצמו רבי יוחנן אמר אע"פ שאין זכרה מעצמו.

ונחלקו רש"י ותוס' האם הדברים אמורים רק על אדם הכותב על הנייר עדותו, או על 'שטר' - לדעת רש"י (וכן היא דעת הראשונים) הרי דין זה הוא גם ב'שטר' עם ב' עדים, אולם תוספות (ד"ה רבי יוחנן) ביארו בארוכה כי ב'שטר' הרי מכיוון ש'עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין דמי' - הרי שאין צורך בזכרון העדות. ונלאו האחרונים לבאר מהות המחלוקת, ואולי לפי הנ"ל הרי הדברים בהירים:

דלדעת תוס' הרי גדרו של 'שטר' הוא חלות בפני עצמו וענינו 'גילוי' - מחשבת הלב ואין בו כלל את דין 'מפיהם ולא מפי כתבם' ולכן אין כבר צורך בזכרון העדות, אולם לדעת רש"י הרי השטר הינו מהות של 'עדות בכתב' ויש בו גם את דין 'מפיהם ולא מפי כתבם' וממילא גם את הדין הכללי של זכרון העדות.

ובדעת הרמב"ם הרי כפתור ופרח הוא כדעת רש"י וכנ"ל בדעתו בפסול 'מפי כתבם'. ואולי הנ"ל יאיר לשון 'מליצית' (מלשון הנביאים) בהלכה זו ברמב"ם (הל' עדות פ"ח ה"ד) שכתב:

[הלכה א: "מי שחתם על השטר ובא להעיד על כתב ידו בבית דין והכיר כתב ידו שזהו בודאי אבל אינו זוכר העדות כלל ולא ימצא בלבו זכרון כלל שזה לזה מזה לעולם הרי זה אסור להעיד על כתב ידו שהוא זה בבית דין שאין אדם מעיד על כתב ידו שהוא זה אלא על הממון שבשטר הוא מעיד שזה חייב לזה וכתב ידו הוא כדי להזכירו הדבר אבל אם לא נזכר לא יעיד] הואיל והדבר כן שטר שיצא לבית דין ובאו עדים ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו לא נתקיים השטר והרי הן כחרשים עד שיזכרו עדותן וכל מי שאינו דן כן לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו".

47 ולכאורה אולי ניתן להמתיק זאת לאור המתבאר בלקו"ש חל"ח נשא כי דעת הרמב"ם שמצוות שיש בהם גם 'דיבור' וגם 'מחשבה' הרי מכיוון שלמעשה ה'דיבור' הוא היסוד הרי הוא נחשבת למצוות שבדיבור.

הרי מפורש כדעת רש"י (וכן דקדק הבית יוסף (טור חו"מ סימן כח) שכתב "ולדידיה לישנא דברייתא דייקא . . . דהיינו שטר ממש" וראה ש"ך סימן כח סקל"ב, נתיבות המשפט שם סק"ט). ולשונו 'לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו' אומר דרשני (והוא מלשון הפסוק ביונה (ד, יא) אודות אנשי נינוה - עיי"ש במפרשים).

והביאור: לדעת הרמב"ם (כמפורש בהלכה א') ה'שטר' אינו אלא היכי תימצי לזכרון ה'ממון שבשטר' (ובלשון הש"ס כאן 'על מנה שבשטר הם מעידים') ותו לא מידי וזאת לשיטתיה שיש בשטר מצד עצמו חסרון של 'מפי כתבם' שזו הוכחה ששיטתו היא שבעצם ה'שטר' אינו אלא מעין 'זכרון' ל'עדות' על גוף המעשה ואין לשטר ערך מצד עצמו.

ואולי לפי זה הנוסח 'לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו' ענינו לחלק בין שטרי ראייה לשטרי קיום (כמבואר בחידושי הגר"ח הל' עדות בתחילתו ועד"ז הוא בעוד מפרשי הרמב"ם) או בלשון קדשו בלקו"ש ח"ט שופטים ב' - בין 'עדי קיום' ל'עדי בירור'. ואולי הלשון 'ימינו' (עדי קיום) ל'שמאלו' (עדי בירור), דבעדי 'קיום' (שטרי קיום) הרי זה גופא גדר ה'שטר' ואין צורך בזכרון העדים ואין כלל הדין ד'מפי כתבם', משא"כ בעדי בירור ושטרי ראייה.

ועצ"ע בעומק הדברים.

* * *

הסבר בדא"פ בתוס' ד"ה וחייב באחריותו

הרב מאיר שיחי טביב
ר"מ בישיבה

- א -

איתא בגמ' [ב"ב ב' ע"א ואילך]: "מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, חזרה ונפרצה, אומר לו גדור. נתיאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו". ובתוס' שם בד"ה וחייב באחריותו, מבאר ד"אע"ג שאינו ניכר לא שמיה היזק (גיטין נג.).

והנה לכאורה תוס' שואל על פרש"י בגיטין שם, שעל דברי הגמ' "היזק שאינו ניכר" כתב ש"כגון הני כמתניתין שלא נשתנו מכמות שהיו". כלומר, שגדר "ניכר" בנזק הוא שיחול שינוי שניכר לעין בגוף וחומר החפץ בעקבות הנזק [וממילא כל נזק שלא פועל שינוי בחומר החפץ, ולדוגמא נזק "רוחני", כגון מטמא טהרותיו של חברו - נקרא "היזק שאינו ניכר"].

ועפ"ז מקשה התוס' מדוע הגמ' כותבת שבעל הכרם "חייב באחריותו" (על נזק של כלאיים) והרי בכלאיים אין שינוי בגוף התבואה, אלא נעשית "כלאיים", כלומר חל עליה איסור שהוא נזק "רוחני" - ולכן היה צריך לפטור מדין "היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק"?

- ב -

וממשיך בתוס' שם: "נראה לר"י דהאי חשיב היזק ניכר שהרי ניכר הוא שהוא כלאיים כשרואה הגפנים בשדה".

ולכן, בגלל הקושיא על רש"י, אומר התוס' שהוא חולק וקובע גדר אחר ל"ניכר ואינו ניכר": שכאשר מי שרואה את החפץ מבחין מיד שנעשה כאן נזק והפסד - זהו "היזק ניכר" [גם אם לא השתנה דבר בגוף וחומר החפץ]. אבל כאשר הנזק לא גלוי ממבט ראשון, וצריך להוסיף מסבר מדוע יש כאן נזק זה "היזק שאינו ניכר".

[עיין ב"קובץ שיעורים" שהביא ראי' מדברי התוס' (בגיטין נג.) בדיון "צרב און פרטו של חברו" שאף שהדבר ניכר בגוף השור, הרי מכיון ש"סתם שוורים לא למזבח קיימי" הרי שלא ניכר כאן הנזק ולכן לתוס' חשיב היזק שאינו ניכר.]

ועפ"ז מתורצת הקושיא מכלאיים, שלשיטת תוס' ברור שחייב לשלם כי נראה כאן הנזק מאחר שכשרואים את התבואה מעורבת בגפנים - רואים כאן היזק של כלאיים [ואף שעצם הטומאה היא רוחנית אך רואים את כל הגורמים].

- ג -

וממשיך בתוס' שם: "ומטמא אע"פ שרואים השרץ על הטהרות".

ויש לומר שכאן בא תוס' להקשות על הביאור שלו שאמנם בכלאיים זה מתאים, אך במטמא מדמע ומנסך - שלכו"ע הם היזק שאינו ניכר (דהמחלוקת בין ר' יוחנן לחזקיה היא רק האם "שמיה היזק" או לא, אך בעצם ההסברה שזהו "היזק שאינו ניכר" אין ביניהם מחלוקת), הרי הגמ' אומרת את זה בסתמא ומשמע שזה בכל מקרה - גם אם רואים עדיין את השרץ מונח על הטהרות, בעוד כש"לרש"י מובן מדוע זה נקרא "לא ניכר" - שהרי לא נעשה שינוי בחומר החפץ.

אך לפי הביאור הזה (שואל תוס' על עצמו) במקרה כזה מי שמסתכל על הדבר רואה מיד שנעשה כאן נזק והפסד, וזה צריך להיקרא "היזק ניכר", וכנ"ל שהגמ' אומרת במפורש ש"מטמא" הוא "היזק שאינו ניכר"?

- ד -

וממשיך בתוס' שם: "לא חשיב היזק ניכר דמי יודע אם הוכשרו".

בזה תוס' מתרץ (גם לפי הביאור הנ"ל) ש"ניכר" משמעותו שמיד רואים כאן את הנזק, זה מתורץ, כי בזה שרואים את השרץ ואת הטהרות, עדיין לא בטוח שיש כאן נזק מכיון שלא די בכך בשביל ליצור טומאה, מכיון שצריך שהתבואה (וכדו') תוכשר קודם לקבל טומאה (ע"א' משבעת המשקים). כלומר, יש כאן עוד שלב כדי ליצור ניזק [ובפרט ע"פ דברי ר' חיים בריסקער שמסביר את ההבדל בין "חלק מהאיסור" בטומאה ל"תנאי" בכלאיים]. וכשאני רואה שרץ על הטהרות אני רואה רק חצי ממה שיכול לגרום נזק [ולא כמו בכלאיים שרואים את כל מה שיכול לגרום נזק], ולכן זה עדיין נקרא היזק שאינו ניכר.

- ה -

וממשיך בתוס' שם: "אבל אין לומר דה"נ הוי היזק שאינו ניכר וקנסוהו כמו במטמא שלא יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו".

אין דרך ליישב את הקושיא מכלאיים על הגדר של רש"י ב"ניכר" (שיהיה ניכר שינוי בגוף החפץ) באמצעות הסבר שבאמת בכלאיים זה היזק שאינו ניכר והיה צ"ל פטור, אבל חכמים קנסוהו כמו שקונסים במטמא דהכא ליכא למיחש וכו' ולכן לא שייך לקנוס

(ועיין מהר"ם וחדושי הגר"נ פרצוביץ' שמסבירים בב' אופנים כיצד ההסבר השני כאן מתיישב עם דברי התוס' דלעיל (ד"ה "אומר לו גדור") וואם לא התרו בו אינו חייב באחריותו").

חקר ועיון במחלוקת הגמ' בגדר 'מחיצה'

הרב חיים שיח' טל
ר"מ בישיבה

- א -

אירא בגמ⁴⁸ [ב"ב ב' ע"א]: סברוה מאי מחיצה גודא כדתניא . . ואימא מחיצה [מאי] פלוגתא...

כלומר, בני הישיבה⁴⁹ נקטו לומר שהמשמעות של המילה "מחיצה" במשנתנו היא כותל שהם בונים אותו ביניהם. ולאחר שהבינה הגמ' ע"פ הברייאא שמחיצה זה כותל, מדייקת בלשון המשנה "רצו" שמזה משמע ש"היזק ראייה לאו שמיה היזק" וא"כ כנראה צ"ל שבמשנתנו אין מדובר בכותל. ולכן מנסה הגמ' להוכיח שמשמעותה של המילה "מחיצה" היא חלוקה [ומביאה לזה ראיה מהפסוק "ותהי מחצת העדה"⁵⁰...], ומכיון שרצו לחלוק את החצר מוכרחים הם לבנות את הכותל, ומזה נבין ש"היזק ראייה שמיה היזק".

ויש לעיין⁵¹ האם נחלקו בהבנת לשון המשנה ובביאור תיבת 'מחיצה', ובלשונו של בעל ה'תורת חיים'⁵²: "תימה דמאי איצטריך לאתויי ראייה דמחיצה היינו גודא, והרי בכל מקום מחיצה גודא הוא".

או שנחלקו בעניין "היזק ראייה" והביאו ראיות לדבריהם מלשון המשנה⁵³.

- ב -

בהבנת דברי הגמ' 'ואימא מחיצה פלוגתא' יש שלושה אופנים להסביר:

א. יש חיסרון לומר ש"מחיצה גודא" ולכן נעדיף לומר ש'מחיצה פלוגתא'.

ב. יש יתרון לומר שמחיצה פלוגתא ולכן נעדיף לדחות את האופן בהסברת דברי המשנה ש"מחיצה גודא".

ג. רוצים להוכיח ש"מחיצה פלוגתא" ע"י שלילת האופנים האחרים כלומר ע"י שלילת האפשרות ש"מחיצה גודא".

48 הגמרא פותחת בדיון ארוך במשמעות המילה "מחיצה" כאן, להבנת המשמעות של ההלכה הפותחת את המשנה.

49 רש"י פסחים עז, א ד"ה סברוה. שיטה מקובצת בשם הראב"ד [ראה ג"כ תוס' ד"ה סברוה].
50 במדבר לא, מג.

51 והוא ע"פ דרכו של 'דרכי התלמוד' להר"ר יצחק קנפנטון.

52 נדפס ב'קובץ מפרשים' דישיבתנו ב"ב ח"ב עמ' 27.

53 ראה 'נחלת דוד' על סוגיתנו [קובץ מפרשים' הנ"ל עמ' 28].

וכדברי התוס' [ד"ה "ואימא מאי מחיצה פלוגתא"]:⁷⁰ "מפרש ר"י משום דעל לשון גודא יש כמה קושיות כדפריך בסמוך לפיכך דוחק לפרש מחיצה פלוגתא אע"ג דכל מקום הוי מחיצה גודא".

כלומר, תוס' אומר שעל סמך הקושיות דבסמוך שיוצרות קושי בהסברה שמחיצה 'גודא', הקשתה כבר כאן והציעה הגמ' שמחיצה פלוגתא.

ויש לעיין בזה:

א. לכאורה לא מצוי שקודם יביא האופן דמחיצה פלוגתא ורק לאחר מכן יביא הקושיות שבגינן מציע שמחיצה פלוגתא.

ב. לכאורה על הקושיות דבסמוך יש תירוצים ועפ"י דברי התוס' נצטרך לומר שכל התירוצים היו באחד משני סיבות אלו:

(א) לכאורה הרי זה רק "דיחויא בעלמא".

(ב) שהמ"ד ד"מחיצא פלוגתא" לא יכל לקבלם מפאת שחולק עם המ"ד ד"מחיצה גודא" ביסוד כיצד להבין דברי התנאים או בעניין שבגינן הוא אינו יכול לקבל כלל התירוצים דבסמוך.

- 1 -

השיטה מקובצת⁵⁴ הקשה מניין באה הקושיא 'ואימא מחיצה פלוגתא' ותיריך שיסוד הקושיא הוא שרוצים לומר ש'היזק ראייה שמיה היזק'.

כלומר שרצה לייסד את הקושיא לא על חיסרון שיש בהשיטה שמחיצה 'גודא' אלא ביתרון שיש בהשיטה שמחיצה 'פלוגתא' והוא בזה שלדעתם 'היזק ראייה שמיה היזק'.

ולפי דבריו יוצא שהמחלוקת בין שני המ"ד היא לא בלשון המשנה אלא בעניין היזק ראייה. ודוחה השטמ"ק ואומר ש'ליתא' מכיון שאם אכן כך היה הייתה הגמ' צריכה להקשות " ואימא היזק ראייה שמיה היזק" ולא כפי שכתבה "ואימא מחיצה פלוגתא".

ומוכרח שהמחלוקת היא בעניין לשון המשנה.

והקשה עוד "ותו" דלשון ואימא משמע שהוא לשון דחיה בלחוד, כמו 'מה ראית'.

ונראה שבקושיא זו כיון לדחות את אופן הסברת דברי הגמ' שבאו להוכיח שמחיצה 'גודא' בדרך של שלילת האופנים האחרים (שלילת האופן שמחיצה פלוגתא).

וא"כ מוכרח כדברי התוס' ויש לעיין בנקודות שהוקשו לנו בתוס'.

ויש להאריך בכ"ז וחזון למועד.

גדרם ומדותם של דיני בעלות*

הרב שלמה זלמן שיחי לנדא
משפיע בקהילת חב"ד רעננה

- א -

נפסק להלכה דכאשר הגיע זמן איסור חמץ בערב פסח החמץ אסור בהנאה - היינו דאין לאדם זכות שימוש (בשום צורה) בחמץ, ובד בבד הינו עובר ב"בל יראה ובל ימצא". ונשאלת השאלה: ממה נפשך, אם האדם עובר ב"בבל יראה ובל ימצא" סימן שהחמץ של האדם ואם החמץ שלו מדוע האדם לא יכול למכור אותו?

הגמרא בפסחים⁵⁵ אומרת אשר ישנם שני דברים שאינם ברשותו של אדם ו"עשאו הכתוב ברשותו" - "בור ברשות הרבים וחמץ לאחר זמן איסורו".

כאשר אדם פתח בור ברה"ר זה לא שלו אלא עשאו הכתוב ברשותו - כאילו זה שלך - האדם צריך לשלם הנזק וכן חמץ לאחר זמן איסורו זה לא של האדם ולכן לא יכול למכור אלא ש"עשאו הכתוב ברשותו" - שיעבור על ב"י.

אדמה⁵⁶ מסביר מה היא ההגדרה של דבר אסור בהנאה, ומברר האם זה של האדם או לא? האם בגלל שזה אסור בהנאה אז יכול אדם מבחוץ לבוא ולקחת את הדבר שהרי זה לא שלו או שזה ברשות האדם רק שאין לו רשות להשתמש בדבר.

כלומר באיסור הנאה לקחו לאדם 'חצי' בעלות, ובמילא חמץ לאחר זמן האיסור האדם לא יכול למכור, כי למכור הוא צריך משהו שהוא לגמרי שלו, וזה אינו שלי לגמרי, אלא רק לענין ב"י שזה "עשאו הכתוב". ומסביר אדמה⁵⁷ שההגדרה של חמץ "שלו ואינו ברשותו" והיינו שהדבר שייך לאדם ולכן אסור לקחו ממנו אבל אין רשות להשתמש ניטל זכות ההשתמשות.

והיינו שבכל בעלות יש שני גדרים: קנין בעצם הדבר וקניין השתמשות בדבר.

(לצורך המשל כמו כשהבנק יעקל לאדם מכונית המכונית היא של האדם רק שאינו יכול להשתמש בה. אך המכונית שלו ואף יוכל למכור אותה (לולא אדם ירצה לקנות).

ולהבין בפרטיות יותר נקדים את לימודי הר"ן בפסחים.

- ב -

הר"ן בפסחים מסביר מה הענין של "ביטול חמץ" כאשר אומרים "כל חמירא" הרי אם הכוונה שאדם רוצה להפקיר את החמץ ושלא יהיה ברשותו עליו להוציא זאת לגמרי

(*) נאמר בכינוס תורה בישיבתנו - אסרו חג השבועות תשפ"ה.

מהבית, אבל לכאורה מה מועיל אמירת "כל חמירא" בלבד כאשר אינו מוציא חמץ מהבית.

ומבאר הר"ן שם שזה לא ענין של 'הפקר' (דין הפקר) אלא שהתורה דורשת להוציא חמץ מהלב, והנדרש מהאדם הוא שאצלו בלב החמץ יהיה בטל ובאופן מוחלט, א"כ כאשר האדם אומר "כל חמירא" ומחשיב בליבו את החמץ כעפרא דארעא, (בנוסף לבדיקת חמץ שעשה לפני כן) קיים ע"י זה את רצון התורה ובמילא התורה לא תשים את החמץ בבעלותו.

כותב אדמה"ז בהלכות פסח שאם אדם עשה ביטול חמץ בפה אך לא בדק חמץ לפני זה, אמרו חכמים שהביטול נעקר אע"פ שמדאורייתא ביטול לבד מועיל, אך יש כח ביד חכמים לעקור הביטול ואז עובר הוא על "בל יראה ובל ימצא", והיינו שהביטול לא יועיל מאחר והמטרה היא לבער את החמץ כלומר, לנקות לפני כן את הבית, ואז לעשות בדיקת חמץ – שלא נשאר חמץ בפועל, ו"אחרי המעשים נמשכים הלככות" וזה מעיד שהאדם רוצה לבטלו באמת, ובמילא כאשר האדם מבטל את החמץ בדיבור – "כל חמירא". כעפרא דארעא" זה ביטול אמיתי בלב ולא סתם אמירה חיצונית.

וכנוסח הביטול "כעפרא דארעא" – כמו שעפר לא שווה כלום גם חמץ לא שווה אצל האדם כלום, ואז התורה לא תשים את החמץ ברשותך מאחר וביטלת אצלך ביטול אמיתי וגמור⁵⁶.

שמכל זה מובן שהחמץ לאחר זמן האיסור זה של האדם רק מדין התורה, ולכן כנ"ל בהגדרת אדמו"ר הזקן זה "שלו ואינו ברשותו" כי התורה שמה את זה ברשותו רק כדי לעבור על ב"י אך אין אפשרות למכור כי זה לא שלו לגמרי.

ענין זה החילוק בין קנין בעצם הדבר להשתמש בו מצינו גם בגמרא בנוגע למכירת שטרות.

- 3 -

הגמרא בקידושין⁵⁷ אומרת "אמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר בו ומחלו מחול" כאשר המלווה מכר את השטר חוב (ובכך בעצם קיבל את כספו) אך לאחר שמכר, מחל ללווה על דמי ההלוואה אומר שמואל זה נחשב מחילה והיינו שהלווה לא יצטרך לשלם כסף לקונה שטר החוב (אך כמובן שהמוכר – המלווה יצטרך לשלם לו חזרה את כספו) ונשאלת השאלה: איך ייתכן שהמלווה מחל על שטר החוב הרי השטר כבר לא שלו כי מכר את השטר.

(56) ולכן כאשר נשאר חמץ בבית יכול להשאירו ולמוכרו לגוי, כי כבר הראה במעשיו שביטל חמץ ביטול גמור.

(57) דף מח, א.

מביא התוס' שני תירושים: ר"י מתרץ, שמאחר ומכירה כזו היא רק מדרבנן, כיוון שמצד דין התורה נאמר "או קנה מיד ליד" – רק חפצים ממש נמכרים (דבר העובר מיד ליד) ושטר חוב לא נכלל בהגדרה זו, כיוון שאינו חפץ, לכן מכירת השטר היא רק מדרבנן ובמילא מחילה שהיא מדאורייתא גוברת על המכירה שהיא דרבנן.

אך ר"ת חולק ומתרץ תירוץ אחר: גם מכירת שטר חוב זה מכירה דאורייתא ואזי נשאלת השאלה א"כ כיצד יועיל למחול את החוב? ומבאר ר"ת שיש שני שעבודים מהלווה למלווה: "שעבוד הגוף" ו"שעבוד נכסים", וכאשר הלווה משועבד למלווה כיון ש"עבד לו"ה" ל"איש מלווה" את זה המלווה לא יכול למכור כיוון ששעבוד הלווה הינו רק למלווה, ובמילא (מצד התורה) השעבוד הוא לאדם פרטי משא"כ את ה"שעבוד נכסים" זה ברשותו של המלווה למכור ולכן המכירה מועילה מדאורייתא אבל כאשר מחל המלווה ללווה את שעבוד הגוף נפקע השעבוד נכסים.

וצריך להבין מה הביאור בדברי ר"ת שמכירת שטרות מועילה מדאורייתא. ואולי אפשר לומר שמחלוקתם תלויה מהו הגדר של "שעבוד נכסים", לדעת ר"י שעבוד הינו בגדר ערבות בלבד, ולכן מכירת שטרות הינה רק מדרבנן כיוון שאין כאן חפץ למכירה, רק זכות לגבות כאשר יתברר כאשר למלווה אין מה לתבוע, משא"כ ר"ת יסבור ששעבוד נכסים הוא בגדר קנין, ולכן מכירת השטר מועילה מדאורייתא כיוון שהוא מוכר את השעבוד נכסים שבגדר קנין.

ומקור לזה ניתן למצוא בגמ' קידושין⁵⁸.

שישנה מחלוקת בגמ' בקידושין האם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, כלומר, האם כאשר יש הלוואה התורה משעבדת הנכסים של הלווה גם כאשר הלווה לא שעבד נכסיו מפורש בשטר. ולדעה ששעבודא לאו דאורייתא היינו שהתורה לא משעבדת נכסי הלווה.

ומבאר רש"י שם שלפי הדעה ששעבודא לאו דאורייתא אם הלווה ירצה לשעבד נכסיו הרשות בידו אע"פ שהתורה לא שעבדא נכסיו.

הריטב"א חולק על רש"י וסובר: שאם שעבוד זה לא מדין תורה גם כאשר הלווה ישעבד עצמו זה לא יועיל מפני שהגדר של שעבוד זה "קנין לחצאין" וכיוון שהתורה אמרה ששעבודא לאו דאורייתא היינו שמצד התורה אין גדר "קנין לחצאין" ולא מועיל שעבוד הלווה.

מכאן רואים שיש כאן מחלוקת מה הגדר של "שעבוד נכסים" האם זה בגדר 'קנין' או 'ערבות', שאם שעבוד זה בגדר 'ערבות' (כשיטת רש"י) אז אדם יכול לשעבד גם לולא דין התורה (ככל דין 'ערב' רגיל), אך אם זה מדין 'קנין לחצאין' – "שלו ולא ברשותו" (כשיטת הריטב"א) אז לולא דין התורה לא ניתן לחדש זאת.

כיוון שההלכה היא ששעבודא דאורייתא היינו לפי הריטב"א שיש "קנין לחצאין" א"כ ברגע שאדם נתן הלוואה הוא קיבל קנין בנכסי הלווה.

וכפי שמדגיש הרי"ט אלגאזי – שבשעת נתינת דמי ההלוואה ללווה זה קנין כסף בנכסיו של הלווה (רק שא"א להשתמש בנכסיו כרגע).

ולפי ביאור אדמה"ז שהגדרה של חמץ זה "שלו ואינו ברשותו" א"כ זה דומה ל"קנין לחצאין" שעצם הדבר שלו למרות שאינו יכול להשתמש בזה כי זה אסור בהנאה, וכעת מובן גם כאן שהמלווה יש לו קנין בנכסי הלווה למרות שאינו יכול להשתמש בהם עד זמן הפירעון.

ולפי"ז מובן דעת ר"ת שמכירת שטרות דאורייתא.

ולפי"ז אפשר גם להסביר את מחלוקת אב"י ורבא בגמרא⁵⁹ האם בע"ח "מלמפרע" הוא גובה או מכאן ולהבא, היינו ממתי הנכסים משתעבדים למלווה ובמילא מאיזה נכסים המלווה גובה את ההלוואה האם "מכאן ולהבא" – הנכסים הנוכחיים ושיהיו, או "מלמפרע" – גם נכסים שהיו שלו בזמן ההלוואה ומכרם, מאחר ובשעת ההלוואה הנכסים הללו היו שלו וזה תלוי (כנ"ל) האם שעבוד זה קנין, אז ניתן לגבות גם מלמפרע כי גם אז הנכסים היו כבר קנויים למלווה, אבל עם זה 'ערבות' אז רק מעכשיו ניתן לגבות, כי לנכסים שבעבר אין קשר להלוואה.

וכל הנ"ל מתקשר גם לענין המבואר בחסידות ובשיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבכל יהודי יש עצם הנשמה "ניצוץ משיח" שבכל או"א, וצריך ש'העצם' יחדור גם ב'כוחות הגלויים' – שכל ומידות, ומחדו"מ.

* * *

ביאור ההיזק הפנימי שעל ידי ראייה

הרב אלחנן שיח' רקובר
ר"מ בישיבה

- א -

אידא במשנה ריש בבא בתרא: 'השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים את הכותל' וכו'. ובגמרא שם (ב, ע"ב): טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו אלמא היזק ראייה לאו שמיה היזק כו', ע"כ. ולהלן (ג, ע"א): לישנא אחרינא כו' וכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחן אלמא היזק ראייה שמיה היזק כו', ע"כ. ונמצא, דללשון ראשון היזק ראייה לאו שמיה היזק וללשון שני היזק ראייה שמיה היזק. ונפסקה הלכה כלישנא בתרא דהיזק ראייה שמיה היזק כדכ' הרמב"ם (פ"ב משכנים ה"ד) והטוש"ע (ריש סי' קנז).

- ב -

והמפרשים האריכו בכירור דעת הראשונים בטעמא דהאי דינא, אם היזק ראייה ענינו כמו היזק וצער הגוף מחמת התשמישים הצנועים הנעשים בחצר, שאין נזהרים או שקשה ליוזר בעשייתם בחצר, או שענינו היזק ממוני בענין זה עצמו שצריכים להמנע מתשמישי החצר.

דהרמב"ן כ' (להלן נט, ע"א) בשם הרי"ף דלא מהני חזקה דהיזק הגוף הוא, ופי' הטעם דחזקה אינה אלא בנזקי ממון ולא בנזקי הגוף. והרא"ש כ' (בתשו' סי' צח שהובאה בטור סי' קנד סכ"ב) דהגינה נפסדת כי אי אפשר להשתמש בה תשמיש צנוע מפני הפסד ראיתו. ומ' דנזק ממוני הוא. [וע"ע בחזון יחזקאל על התוספתא פ"א ה"ה מש"כ בזה. וע"ע בסמ"ע סי' שעח ס"ה סק"ד בחילוק שבין היזק מניעת תשמישין לבין היזק בעה"ר].

- ג -

הר"י מיגאש [להלן ו, ב] בסוגיא דאמר אביי ב' בתים בשני צידי רה"ר זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו, כ' וז"ל: ומהא דאביי שמעינן דמאן דבעי למפתח חלונותיו לרה"ר ואית בהו היזק ראייה על חצירו של חבירו כו' דינא הוא דמעכב עליה וכו' וא"ת אי הכי נימא ליה בעל חלון לבעל חצר אגבה לכותלך דידך כי היכי דליסתליק ליה היזקא ידידי מניך כו', דהא זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו קאמרינן כו', לא דמי דאלו לענין גגין כי היכי דלהאי אית ליה היזקא מיניה דהיאך הכ"נ אית ליה להך היזקא מיניה דהאי כו' אבל הכא כיון דחלון הוא דמזיק ליה לחצר וחצר לא קמזיק ליה לחלון ליכא למימר דבעל חצר הוא דעליה לסלוקי נפשיה אלא בעל חלון הוא דמחייב לסלוקי היזקא מיניה דהא קי"ל דהיזק ראייה שמיה היזק. ואי קשיא לך הא קי"ל [להלן כב, ע"ב] כרבי יוסי דאמר על הניזק להרחיק את עצמו והכא קמחייבין ליה לבעל

חלון לסלוקי היזקא מיניה דחצר, שאני היזק ראיא דגיריה ידיה הוא וקיי"ל דמודה רבי יוסי בגיריה, עכ"ל הר"י מיגאש. וכ"ה באור זרוע ובראב"ן וברמב"ן [להלן יח ב] ובמאירי [להלן ו ב].

- ד -

בשו"ע [סי' קנד סט"ז] כ' הרמ"א: ראובן שהיו לו חלונות בביתו נגד חצירו או גינתו של חבירו וכותל ביניהם ונפל הכותל ועי"ז ראובן רואה לרשות חבירו צריך לסתום חלונותיו אע"פ שעשאם בהיתר כן כתב הרא"ש בתשובה (הביאו הטור סכ"ב) מיהו יש חולקין וס"ל דהיזק ראיא מיקרי היזק דממילא ומאחר שעשה בהיתר על הניזק להרחיק עצמו, עכ"ל.

וכוונת הרמ"א לתש' הרא"ש שהביאה הטור, וז"ל: ... אבל עתה שנפל ביתו של שמעון ורואה ראובן לתוך גינתו [של לוי] מעתה נעשה מזיק אף על גב דנעשה ממילא דקיי"ל [ב"ב כב ב] על המזיק להרחיק עצמו היכא דהווי גירי דיליה והיזק ראיא גירי דיליה הוא, עכ"ל.

נמצא, איפוא, דנחלקו הדעות, אי איכא בהיזק ראיא גירי דיליה אי לאו. וביאור דעת הסוברים דהוי גירי דיליה הוא, כדכתב הגר"א בשו"ע שם [ס"ק עד] דסבירא ליה דמזיקו בידים. ודעת החולקים דלא הוי גירי דיליה הוא כמ"ש שם [ס"ק עה] דכיון דעשה בהיתר א"צ לסתום חלונותיו. ועצמ"ש שם הגר"א [בס"ק עד - עה] וציין המקורות לשיטות אלו.

- ה -

ואולי יש לבאר, בדרך אפשר, טעם בסכרת עומק מחלוקתם על פי מה שמתבאר בתורת החסידות בגדר ואופן פעולת כח הראיה:

בפי' הרמ"ז על הזוהר [פ' פקודי רכה ע"א] כ': דע ששתי סגולות הן אל העיניים האחת היא הראיה וההכרה שהמובט מצטייר באישון העין כנודע כו' והסגולה השניה של העין היא ששולח ניצוצי אורו שיש בהם עצמיות גמור וכמ"ש הרב [בע"ח שער ח' פ"א] ממשל בת היענה כו', עכ"ל.

ודברי הרמ"ז הללו הביאם ופירשם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק כמה פעמים.

וז"ל [אור התורה פ' תשא עמ' א'תתלא]:

... ושורש בחינת ראיא זו זהו ענין רע עין הנ"ל וזהו סוד היזק ראייה, והרמ"ז סוף פרשת פקודי דף רכ"ה ע"ב פירש שב' סגולות הן אל העינים א' היא הראיה והכרה שהדבר הנראה מצטייר באישון בת עין של הרואה והמביט, ב', היא שהרואה שולח ניצוצי אורו שיש בהם עצמיות גמור כמ"ש הרב ממשל בת היענה [שיש בכוחה להוליד ע"י הסתכלות גרידא].

ביאור הדברים: בכוח הראיה שני אופנים – האופן הא' שהרואה על ידי פקחת העין וההסתכלות 'שולח' קרן אור לדבר ועי"ז רואה אותו וא"כ זו 'פעולה' מצד הרואה, ואופן נוסף שהדבר הנראה נחקק אצל עין הרואה. [והובא בס' הליקוטים דא"ח צמח צדק מערכת עין עמ' רלו וראה עד"ז אוה"ת שיר השירים ח"א עמ' שיד, שלא, שלח ואילך, ועוד].

והנה בהמשך תער"ב (ד"ה וירא בלק תרד"ע) מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע את ההבדל בין שמיעה לראיה – כי ע"י השמיעה הוא לא שומע את הדבר עצמו אלא הוא רק ענין רוחני, את ה'קול' של העניין, משא"כ בראיה הוא מתקשר בעצם העניין, ע"י שרואה את הדבר עצמו (וכידוע שראיה הוא בחי' חכמה, ושמיעה הוא בחי' בינה) וממשיך לבאר יסוד האמור באור התורה, אולם שם כותב זאת בתור 'ב' דעות' באופן כוח הראיה וזלה"ק:

והנה יש ב' דיעות באופן הראי' הא' שמהעין יוצאים ניצוצי אור המגיעים אל הגשם ורואה אותו במקומו שהוא שם, ולפ"ז הראי' הרי תופסת מהות דבר הגשם ממש, רק שזהו הארת אור הראי' לבד כו', והדיעה הב' הוא שהדבר הנראה מצטייר בהעין וכידוע שהעין היא לטושה מג' רוחותי' והרוח הד' חשוך (כמו כסף הדק שבמראה), והדבר הנראה מצטייר בהעין כמו במראה ורואה אותו בכח הראי' כו', עכ"ל. עיי"ש בארוכה.

ועד"ז כ' ג"כ [בתורת שלום עמ' 76] שישנן מהם שאומרים שמן העין יוצאים ניצוצי אור שהינם רואים דבר המוחש במקומו שהוא, ויש דעות שציור הדבר המוחש נחקק באויר ונכנס לעין, ויש דעה שיוצאים ניצוצי אור מהעין וחוזרים חלילה אל העין כו'.

- 1 -

והנה אולי יש לומר – בדרך אפשר – כי ב' הדעות בדין היזק ראייה, אי הוי גירי דיליה, הנה תלויות בשני האופנים – או בשתי הדעות – דכח הראיה הנז'. דלפי הדעה והאופן ש"יוצאים ניצוצי אור המגיעים אל הגשם" ובפרט לפי לשון הרמ"ז "ששולח ניצוצי אורו שיש בהם עצמיות גמור" וכפי שמביא שם ממשל בת היענה, וכל' כ"ק אדמו"ר הצמח צדק [אוה"ת שה"ש עמ' שלב] "כמ"ש האריז"ל ממשל בת היענה שארז"ל שפועל פעולתה בגשמיות על ידי הראיה וההבטה בהביצים שלה", מובנת היטב הדעה ד"היזק ראייה" הוי "גירי דיליה" וכל' הגר"א דהוי כמזיק בידים. ולפי הדעה והאופן הב' בענין הראיה שהוא – כלשון הרמ"ז – "שהבט מצטייר באישון העין", וכביאור כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, "שהדבר הנראה מצטייר באישון בת עין של הרואה והמבטי", וביאור כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, שציור הדבר המוחש נחקק באויר ונכנס לעין, וכן, א"כ מובן בפשיטות שאין זה "גירי דיליה", דאדרבה תחילת ענינו של הדבר ה"נראה" הוא מה"גירי" דהדבר הנראה ואחר שנחקק בעין הרואה נעשה הענין ד"היזק ראייה". ומש"ה ס"ל לדעת הי"א שברמ"א שכל איסורו אינו אלא בעשה באיסור משא"כ כשעשה בהיתר וכתבאר לעיל. ודו"ק.

שיטת אדמו"ר הזקן והגר"א ביסוד דין היזק ראייה - אם הוא "ממונא" או "איסורא"

הנ"ל

- א -

כתב המחבר בשו"ע סי' שע"ח ס"ה: "אפילו בראייתו אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו לפיכך אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה", עכ"ל. ובהגר"א שם סקי"ג כ', ע"ד המחבר "אפילו וכו'": "כמ"ש בספ"ג דב"ב, ועיין סימן קנ"ד", עכ"ל. ויש לעיין לאיזו סוגיא כוונתו בצינו לסוף פרק חזקת הבתים בב"ב.

- ב -

והנה מקור דברי המחבר הוא, כמצוין בבאר הגולה סק"י, מהטור ס"ג. וז"ל הטור: "ואפילו בראייתו אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו דאמר רב יהודה אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה עומדת בקמותיה", עכ"ל. ובכ"י שם כתב ע"ז: "ומ"ש ואמר רב יהודה אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה עומדת בקמותיה. בפרק המקבל (ב"ק קז, א) ופירש רש"י אסור לאדם וכו' שלא יפסידנה בעין הרע", עכ"ל הב"י.

ומימרא זו היא לפנינו גם בבא בתרא ריש פרק השותפין (ב, א) לענין היזק ראייה. דאיתא שם: "והיזק ראייה לאו שמיה היזק ת"ש וכן בגינה גינה שאני כדר' אבא דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה עומדת בקמותיה". ופירש רש"י שם: "אסור לאדם שיעמוד כו'. שלא יזיקנו בעין רעה", ע"כ. ועיי"ש המשך הסוגיא.

וסוגיא זו דהיזק ראייה נשנתה גם בפרק חזקת הבתים דתנן התם (טז, א-ב): "הזיז עד טפח יש לו חזקה ויכול למחות פחות מטפח אין לו חזקה ואין יכול למחות". ופרשב"ם שם: "כלומר הבא להוציא זיז טפח בתחילה לחצר חבירו יכול למחות בו בעל חצר כו' דמיגו דמשתמש בעל הגג בזיז רואה בחצר ואיכא היזק ראי", ע"כ. ושם בגמ' איתא: "לימא בהיזק ראי' קמפלגי דמר סבר שמיה היזק ומר סבר לאו שמיה היזק לא דכולי עלמא שמיה היזק ושאני הכא דאמר ליה לתשמישתא לא חזי כו'", עיי"ש כל הסוגיא ופרשב"ם שם.

ולהלן שם תנן: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין". ופרשב"ם: "שיש לו בשותפות משום היזק ראייה וכל שכן לחצר חבירו כדמפרש בגמ'", ע"כ. ועיי"ש בהמשך הסוגיא ובפרשב"ם.

- ג -

ולפום ריהטא היה נראה לכאורה שהגר"א כאן שציין ל"סוף פ"ג דבבא בתרא",

כוונתנו להאי סוגיות דהיזק ראיא כנ"ל.

אולם לאחר העיון נראה בבירור שאין זו כוונת הגר"א, שהרי הטור והב"י הנ"ל בריש דבריננו, ציינו לסוגיא דב"מ שהיא היא הסוגיא דריש ב"ב, ולמה נד הגר"א מציון זה שהוא אותו דין דהיזק ראי', שאיירינן ב' בריש פ"א דב"ב, וציינן להסוגיא דהיזק ראי' דסוף פ"ג דב"ב. (ודוחק גדול הוא לפרש דרצה הגר"א להוסיף, דמלבד הסוגיא דהיזק ראי' בריש פ"א איכא נמי סוגיא אחריית בסוף פ"ג).

- ד -

ע"כ נראה שכוונת הגר"א היא למתני' דב"ב סוף פרק חזקת הבתים (ט, א) דתנן התם: "לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון", ופרשב"ם שם: "לא יפתח אדם לחצר השותפין אפי' היכא דיש לו חזקה חלון כנגד חלון אלא משהו ירחיק זה שלא כנגד זה וטעמא משום צניעות", ע"כ. ובגמ' שם: "מנהני מילי א"ר יוחנן וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו (במדבר כד, ב) מה ראה ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ע"כ. ופרשב"ם: "וירא את ישראל שוכן ראה היאך שוכנים ולפיכך אמר מה טובו וגו' שאין פתחי אהליהם מכוונים ומחנה ישראל כחצר השותפין דמו דלא היה רשות הרבים אלא במחנה לויא כדאמרין במס' שבת (יג, א) אמר ראויין הללו כו' מדכתיב התם מה טובו אהליך קדייק", ע"כ.

וכוונת הגר"א - בציינו לסוגיא זו - להורותינו יסוד ושורש הדין המבואר בטור ובשו"ע כאן, דהיינו, שמלבד הדין של "היזק" לחבירו שגורם לו ע"י ראייתו בשדהו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, יש בזה הדין ג"כ דררא ד"איסור" מחמת צניעות, וכהסוגיא הנ"ל דאסור לפתוח פתח כנגד פתח משום צניעות, וכדילפינן מקרא דמה טובו אהליך יעקב, כמבואר בסוגיין.

ונפק"מ איתא בהאי דינא, דאי מחמת היזק לבד, אפשר שתועיל בזה חזקה או מחילה, אולם אם הדין הזה הוא דין דאיסורא לא מהני בזה חזקה או מחילה.

- ה -

ויסוד זה איתא בדברי הראשונים. עיין בדברי הרמב"ן (ב"ב נט, א) שכתב וז"ל: "... וכש"כ בהיזק ראיא דנזקי אדם באדם הוא אי משום עין הרע אי משום לישנא בישא אי משום צניעותא", עכ"ל. ובשיעורי רבי גרשון להגר"ג אדלשטיין פירש דמש"כ הרמב"ן "צניעותא" היינו שמרגיש בושה שרואים אותו משתמש בחצרו ובאמת הוא ישתמש בחצרו אלא שירגיש בושה [אולם זה רק גרמא בנזקין] עכ"ד. ובקהילות יעקב (ב"ב ס"ה) כתב ע"ד הרמב"ן: "למדנו מזה דטעמא דמד"א היזק ראי' שמי' היזק כו' דאיכא צערא דגופא וגם למדנו דאיכא חיובא לגדור משום איסורא שינצל מלהסתכל הסתכלות האסורה לו דהיינו בשל חבירו כו'", עכ"ד (וע"ע בס' ממגד גרש ירחים שיעורים כללים עמ"ס ב"ב מהגר"ג אדלשטיין שיעור א').

ומדברי הרמב"ן הנ"ל (וכ"ה בחידושי הרשב"א שם, ובתשו' הרשב"א ח"ב סימן קפ) אין ראייה ברורה אם מ"ש "משום צניעותא" כוונתו לחיובים דבין אדם לחבירו ודרא דממונא ודמזיק איכא ביה, או שכוונתו כלפי שמיא משום צניעות ע"ד הכתוב מה טובו אהליך וגו'.

אולם בדברי היד רמה בב"ב (פ"ג אות רפ) נתבאר להדיא דמדין צניעותא הוא וחיובו כלפי שמיא, ומה"ט לא מהני ביה מחילה. וז"ל שם: "הרי אמרו לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלקים מה ראה ראה שאין פתחיהן מכוונין זה לזה אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה. מיהא שמעינן דבהאי איסורא נמי איכא משום צניעותא דנשי, ואע"ג דאחזיק נמי לא מהניא ביה חזקה. דאי ס"ד לענין דינא בלחוד קאמרינן, מאי ראויין הללו שתשרה עליהן שכינה, דמשמע טעמא דאין פתחיהן מכוונין זה לזה הא לאו הכי לא, ואי טעמא דדינא [קאמר] ותו לא, כי מכוונין נמי אמאי אין ראויין, דילמא ממחל הוא דמחלי גבי הדדי, אטו מאן דמחיל היזיקה גבי חבריה ריעותא היא, אלא משום דלאו מידי דמשתריא במחילה הוא." עכ"ל.

ועיין עוד ביד רמה שם (פ"א אות כה) שכתב: ". ועוד דגבי חצר וכיצא בה דאע"ג דלא מיכוין (דלא חזי) לא סגיא דלא חזי מעיקרא כי קא מחזקי באיסורא ודאי קא מחזיק כדדרשינן בפרק חזקת הבתים מקרא דוירא את ישראל שוכן לשבטיו מה ראה ראה שאין פתחיהן מכוונין זה לזה אלמא נמי איסורא נמי איכא ולית ליה חזקה דאין חזקה לאיסורין כו", עכ"ל.

וכן נראה גם לשון הריטב"א (בחי' לב"ב נח, ב) וז"ל: "ומ"מ כל היכא דאמרינן יש לו חזקה דעת הרי"ף ומורנו הגדול הרמב"ן ז"ל דמיירי כשאין בו היזק ראי' שאם יש בו היזק ראי' אין בו חזקה לעולם כו', ולא עוד אלא דאיכא איסורא במילתא והיאך תהא לו חזקה הא ודאי קרוב הדבר לומר שאפילו קיבל עליו אין לו היתר וקבלה בטעות הוא ועוד דלית ליה למיעבד איסורא ושלא תשרה שכינה וכן דעת מורי הרשב"א ודעתיו", עכ"ל (וראה בהגהות המו"ל לחידושי הריטב"א שם מהג"ר משה יהודה הכהן בלוי שד' הריטב"א כד' היד רמה הנ"ל).

- 1 -

גם בשו"ת חקרי לב (ח"מ ח"א סימן צח) כתב דעיקר דינא דהיזק ראי' הוא מדין צניעותא דנשי, ופרש כן גם בדעת הרמב"ן הנ"ל, וז"ל שם: "וגם מצד אחר אין כאן חזקה ואמינא לה במה שנ"ל שעיקר דין היזק ראי' הוא דעל ידי פתיחת החלון לבית חבירו או לחצר חבירו יסתכל באשת חברו או יראה בדברים שבצנעה שאדם עושה עם אשתו דעביד ולא אדעתיה שהרי בב"ב בדף ס' שנינו לא יפתח אדם פתח נגד פתח וחלון נגד חלון ומפיק לה מדכתיב וירא את ישראל שוכן לשבטיו ראה שאין פתחי אהליהן מכוונין

זה כנגד זה ובמדרש ילמדנו הובא בילקוט פר' בלק (ילקוט שמעוני רמז תשע"א) אמרו שלא היו ישראל פרוצים בעריות ובשעה שירדו למצרים היו צנועים כל אחד בתוך אהלו כדכתיב איש וביתו באו לא ראובן היה מביט באשתו של שמעון ולא שמעון באשתו של ראובן אלא כל אחד באהלו ואפילו כשהיו ישראל ששים רבוא במדבר כך היו צנועים ולא היה אדם פותח פתחו כנגד פתחו של חבירו כיון שראה בלעם כך התחיל משבחם מה טובו אהליך יעקב הנה מבואר דעיקר הדין היזק ראי' משום צניעות נשים נגעו בה.

גם ראיתי להרמ"ה בב"ב לד"ס בהך סוגיא דמפי' היזק ראי' מדכתיב וירא את ישראל שוכן לשבטיו שכתב מהא שמעינן דבהאי איסורא נמי איכא משום צניעות דנשים כו' ע"ש. גם בריש ב"ב גבי מ"ש היזקא דבית שאני פירש"י שאדם עושה בביתו דברים שבצנעה ע"ש. גם בתשובות הרשב"א ח"ג סי' ק"ס נשאל במי שיש לו גינה בביתו ופעמים הנשים עושות שם מלאכתן ואוכלים שם בקיץ ויש לשכנים חלונות פתוחות על אותו הגן אם יש להם חזקה ע"ש. ומהאי טעמא נ"ל שכתב הרמב"ן שגם אם הניזק מוחל אומרים לבעל החלון אסור לך זה כמ"ש הרשב"א שם בשמו כיון דמשום פריצות בעריות נגעו בו. ואעפ"י שהרמב"ן בחידושו לב"ב לדנ"ט כתב דטעם היזק ראי' הוא משום עין הרע או משום צניעות ע"ש למה שנתבאר נראה דהעיקר משום צניעות ואגב חששו גם לעין הרע וכיון דבנ"ד העידו שלא היה בחנות דירת איש עם אשתו אלא כדרך כל החנויות שמוכרים בה ביום לבד א"כ אף אם יהיה הענין דבעד החלון רואים את החנות כיון שאין בזה היזק ראי' אין כאן חזקה וחזר הדין דהוי דינו כפותח חלון על גג של רעפים שאין לו חזקה, עכ"ל החקרי לב.

ועיין עוד בחזון איש ב"ב (סימן יב סק"ד) שכתב וז"ל: "... ואע"ג דאיכא איסורא מ"מ אם הסכימו י"ל דנוהרין מלהסתכל או נוהרין מלעשות מילי דהצנע ואי אפשר לכופין, והנה דין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון שלמדו חכמים מקרא ודאי איסורא איכא אפילו שניהם מסכימים דאי משום היזק ראי' לחוד לא יתכן הא דשאל בגמ' מנה"מ, וכן הא דאמר ראובן הללו כו' ע"כ משום צניעות ולא משום דחברו מעכב עליו, וכ"כ הרמ"ה כו' והנה הרמ"ה דן בחלון נגד חלון בין לענין חזקה ובין לענין איסורא וכתב דאין ב"ד כופין ע"ז דמצו למזדהר בדוחק, ונראה דחד טעמא הוא דכיון דאין כאן איסור ברור, שפיר יש לומר דיש כאן חזקה, ואפשר דאין כן דעת שאר פוסקים דלא חילקו בין פתח כנגד פתח לחלון כנגד חלון והדין נותן דכיון דאיסורא הוא אין לו חזקה, עכ"ל.

וע"ע שם שדן בדברי הסמ"ע אי מהני קנין לזה.

- י -

וז"ל הרשב"א (בתשו' ח"ב סימן רסח): "וכן למדין ממנהג המדינה אע"פ שלא הסכימו עליו כאותה ששנינו מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפסין לבני' בונין הכל כמנהג המדינה. ופרשו הכל לאתווי הוצא ודפנא ומ"מ אם נהגו שלא להקפיד כלל על היזק ראי' שעל הבתים וחצרות מנהג בטעות הוא ואינו מנהג שאין מחולה ההקפדה אלא בממונות שאדם

רשאי ליתן את שלו או לזוק בנכסיו אבל אינו רשאי לפרוק גדרן של ישראל ושלא לנהוג בצניעות ובגורם להסתלק שכינה מלישראל הוא דתן לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין וגרסינן עלה בגמ' מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו מה ראה ראה שאין פתחיהן מכוונין זה לזה אמר ראויין אלו שתשרה שכינה ביניהן.

וזהו שאמרו בגמ' הכל לאתויי מאי לאתויי הוצא ודפני ולא אמרו לאתויי כל מילי ואפילו פחות מהוצא ודפנא דאלמא עד הוצא ודפנא תלי במנהגא אבל פחות מכאן מנהג בטעות הוא ואינו מנהג וכל שכן גנה ובקעה שתלו אותן במשנתנו במנהג ממון הוא משום עין הרע שאסור ועומד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה והרי אלו אינן מקפידין ורשאיין, עכ"ל הרשב"א.

ובתשובה אחרת (ח"ג ט"ו קס) כתב הרשב"א: ". נראה לי עוד יותר שאלו היה ניזוק באותן חלונות בהיזק ראי' דשמעון יכול לכוף את ראובן אפילו לסתום החלונות דכיון שאין לו חזקה הרי הוא חייב לסתום מפני שמזיקו בכל עת בראיה דהיזק ראי' גיריה נינהו ואפילו שהיה מזיק את העכו"ם בגיריה ובדיניהם אפשר בכי הא על הניזוק להרחיק את עצמו אבל אנן על המזיק להרחיק את עצמו קיימא לן ואין אומרים בכי הא לא עדיפא מגברא דאתית מחמת' שאע"פ שהעכו"ם היה לו לקבל גיריו של זה מדינו ואע"פ שעומד על גדישו ומקלי להו וכן אינו בוש מזה שרואהו בתשמישו אין אומרים בישראל כן ואדרבה על דבר זה נשתבחו ישראל וראויין לשרות שכינה ביניהם וכמו שדרשו ז"ל בורא את ישראל שוכן לשבטיו ואל תשיבני ממי שפוסק דהיזק ראי' יש לו חזקה דהתם בבא מחמת טענה והניזק קבל ע"ע נזקיו בפירוש אבל זה לא קבל נזקיו, עכ"ל הרשב"א.

- ח -

והשתא אתינן לדברי הגר"א כאן שציין להך סוגיא דבבא בתרא במתני' דלא יפתח כו', דקאמר הגמ' שם שהוא מכח הדרשה דאין פתחיהן מכוונין כו', ולאורויי אתא דדין זה שכתב כאן המחבר, אינו מדיני ממונות בלבד דהיינו מצד הפסד ממון חבירו בעין הרע. דהן אמנם כשעומד ורואה בשדה חבירו העומדת בקמותיה, הוא מדין היזק ראי' ממוני גרידא דהיינו מפני שמזיקו בכך, אבל עיקר הדין ויסודו שלא להביט ברשות חבירו, אית ביה נמי איסורא כלפי שמיא וכנ"ל. ונפק"מ לדינא אם שייך בזה מחילה, או במקום שאין בו מניעת תשמישים של הניזק.

ובזה יובן מה שציין כאן הגר"א לעיין בסימן קנ"ד, ששם מבואר הדין הנ"ל דאיסור ההסתכלות, וכמבואר במחבר וברמ"א שם (בסעיף ג) שכ': "לא יפתח אדם חלון לחצר חבירו כו' מפני שמסתכל בו ממנו ואם פתח יסתום כו', הגה, ובפתח כנגד פתח לא מהני חזקה וה"ה בחלון כנגד חלון וי"א דבחלון כנגד חלון מהני", עכ"ל. וכתב שם הסמ"ע (סק"י): "הטור מסיק בטעמא (דלא מהני חזקה) משום דבאיסור עשאו ור"ל דלמדו רז"ל מדכתיב בפר' בלק וירא את ישראל שוכן לשבטיו ודרשו רז"ל (ב"ב ט, א) שלא היו פתחיהן

מכוונין זה כנגד זה, עכ"ל. ובנתה"מ שם (סק"ב) כתב: "דאיסור דאורייתא הוא מדכתב בפר' בלק כו'.

וציין הגר"א על דברי המחבר כאן הן את המתני' והסוגיא דדף ס, א, והן את דברי המחבר בסימן קנ"ד להורות שהדין אחד הוא ויש בו גם לתא דממונא וגם לתא דאיסורא.

- ט -

ואם כנים אנחנו, נצטרך לומר לפי"ז דהגר"א פירש את דברי המחבר כאן דלא כהסמ"ע. שהסמ"ע כתב (בסק"ד): "הא דכתבו הטור והמחבר היזק ראי' זה בלשונם ולא נקטו בלשונם הני היזק ראי' דסימן קנ"ד (ודוחק לומר דכוונת המחבר לתרוייהו שבמה שכתב ברישא אפילו בראייתו אסור להסתכל כוון להיזק ראי' דבסימן קנ"ד ובסיפא כתב לפיכך כו' איירי אפילו היזק ראי' דקמה בשדה דאין הלשון משמע כן גם הטור לא כתב אלא היזק ראי' דקמה לגרסא דאמר רב יודא ע"ש, משום דשם הראיה מצד עצמה אין עושה בהן היזק כו' משא"כ שדה בקמותיה כו'", עכ"ל הסמ"ע. ולפי דברינו אלה י"ל דס"ל להגר"א דלכן באמת שינה המחבר מלשון הטור וכתב "לפיכך אסור לאדם וכו'", להורות שבאמת שני דינים הם. ועל דברי הטור שמשמע מסגנון דבריו שקאי רק אדין דאסור לעמוד על שדה חבירו שהיא בקמותיה, וכדהוכיח הסמ"ע מלשון הטור שכתב "אם יש בו היזק לחבירו אסור לו להסתכל בו דאמר רב יהודה אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו כו'" - ציין הב"י שמקורו הוא מפרק המקבל (ק, א), והביא ע"ז דברי רש"י שפי' "שלא יפסידנה בעין הרע", והיינו דלדעת הטור דין זה הוא אך מדיני ממונות שבין איש לרעהו. אך הב"י עצמו בהביאו את הדין הזה בשו"ע כאן, רצה לרמז הן את הדין דב"מ (ק, א) משום היזק ראי', והן את הדין דב"ב (ק, א) משום הקרא דמה טובו אהליך יעקב, וכמו שציין כאן הגר"א שמקור דברי המחבר הוא מב"ב (ק, א) הנ"ל, (ור"ל דמלבד הציון דבאה"ג שציין להטור איכא נמי ציון להסוגיא דב"ב הנ"ל), ולפיכך שינה כאן המחבר מלשון הטור וכתב - כההוא דפי' הסמ"ע - "אסור להסתכל בו כו', שבזה יש ב' הדינים הנ"ל דממונא ודאיסורא, והוסיף וכתב "לפיכך אסור לאדם כו'", שהוא הדין דממונות לבד.

ואולי י"ל עוד בזה, דמש"כ הסמ"ע דדוחק הוא לפרש דהמחבר קאי אדין דסימן קנ"ד הוא רק אם נפרש שהמחבר כאן קאי רק על הדין דסימן קנ"ד, אבל אם נפרש שהמחבר קאי על שני הדינים, גם הדין דסימן קנ"ד וגם הדין דהכא, וכולל כאן ב' הענינים כאחד, אין בזה דוחק כ"כ. וע"ע בדרישה סק"ג.

- י -

והשתא אית לן לעיוני בדעת אדמו"ר הזקן בהאי הלכתא. דז"ל (בשו"ע חו"מ הלכו' נזקי ממון סע' יא, יב): "אסור לעמוד על שדה חבירו להסתכל בה בשעה שהיא עומדת בקמותיה שלא יזיקנה בעין רעה (ואין צריך לומר שאסור להסתכל בחבירו בענין שיש לחוש שיזיקנו בעין רעה). ואפי' בעסקיו ומעשיו של חבירו שאין בהם חשש היזק עין

אם עושה בביתו וברשותו אסור לראות שלא מדעתו כי שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו כו'. ואצ"ל שאסור לאחר להסתכל לחצר חבירו לראות בעסקיו ואצ"ל לביתו שלא מדעתו ורצונו ואפילו רואה ושותק לו שמא מתבייש לומר לו ואפילו נתן לו חבירו רשות לפתוח חלון לחצרו לא נתנה לו אלא לאורה אבל אסור לו לעמוד בחלון לראות בחצר חבירו.

ולפיכך אסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון שלא יראה אחד מעשיו של חבירו ואפי' שניהם מתרצים יש אוסרים שאין זו מדת צניעות שיראה זה תשמישו של זה כל היום ואמרו חכמים וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה כנגד זה אמר ראויים הללו שתשרה עליהם שכינה", עכ"ל אדמוה"ז בשו"ע.

ונראה לכאורה מדיוק לשונו, שפתח וכתב את הדין דכתב המחבר בסימן זה דאסור לאדם לעמוד על שדה חבירו כו', ולא הקדים לו את הדין שכתב המחבר כאן "אפילו בראייתו אם יש בה היזק אסור להסתכל בו". והטעם הוא, כמו שבארנו, שבאמת הדין הזה שהקדים המחבר הוא דין כללי הכולל גם איסורא וגם ממונא, וכאן רצה אדמוה"ז לבאר רק את הדין דממונא, וכמו שמבאר והולך כל האופנים של היזק רא' באופן של מניעת תשמישים או באופן של בושע וכדו'. ואחר שסיים לבאר דין זה דממונא, מוסיף ואומר "ולפיכך אסור לפתוח פתח כנגד פתח כו' שאין זו מדת צניעות כו' ואמרו חכמים כו' ראה שאין פתחי אהליהן", והיינו שבאופן זה איכא גם משום היזקא דממונא וכהדינים דלעיל, וגם נוסף כאן דין איסורא לשמים מדינא דמדת צניעות, והסוגיא דדף קס, א, הנ"ל, ומחמת האי טעמא, הדין הוא כאן דאף אם שניהם מתרצים יש אוסרים. ודו"ק היטב.

ועדיין אית לן לברורי מ"ש אדמוה"ז "ולפיכך אסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון כו' ואפילו שניהם מתרצים יש אוסרים שאין זה מידת צניעות וכו'". וצ"ד מאן ניהו ה"ש אוסרים, ומאן ניהו המתירים. ובציונים שבשה"ג כ' ששיטת האוסרים היא שיטת הרמ"ה. ור"ל דהיא שיטת הרמ"ה שהובאה לעיל דדין זה הוא דין דאיסורא מחמת צניעות ולפיכך לא שייך ביה מחילה.

- יא -

והנה בהאי סוגיא דב"ב דדף ס' עמ' א' הנ"ל, כתב הנימוקי יוסף במתני' שם, וז"ל: ". . . וכן נראה מן הירושלמי (ה") שאמרו הכי איתמר כו' א"ר אילא כאן שנתן רשות כאן שלא נתן רשות פי' בשלא נתן רשות יכולין למחות זה על זה כמו בחצר אבל בשנתן לו רשות מותר ואינו יכול למחות כו' ומ"מ שמעינן מן הירושלמי דבבבא אף שנתן לו רשות אסור דיכול לומר סבור הייתי לקבל ועכשיו איני יכול לקבל אלמא דלהיזק ראייה דחלון לא מהני שום ראייה ואע"ג דבבבא ובית הכסא מהני שאני הכא דכיון דאי אפשר לו לעמוד בעצמו שלא יציץ מתוך שתשמישו תדיר אין מניחין אותו לחטוא דהיזק רא' איסורא הוא" עכ"ל הנימוק"י.

ולכאורה היה מקום לומר דכוונת אדמוה"ז, דדעת האוסרים אף במחילה, היא גם לשיטת הנימוק"י הנ"ל. אולם זה אינו. דאע"ג דכ' הנימוק"י "דהיזק ראיא איסורא הוא", אין כוונתו לאיסורא ד"צניעות" וכדכתב הרמ"ה, אלא כוונתו ל"איסורא דהיזק ראיא דממונא". וע"כ צ"ל כן, דאלת"ה, ל"ל להנמוק"י לאתויי הדין דקוטרא ובית הכסא ולהזכיר הסברא ד"סבור הייתי לקבל ועכשיו איני יכול לקבל", תיפוק ליה דאף אם יכול הניזק לקבל ההיזק ראיא הזה, מ"מ יהא אסור המזיק בזה מדינא דאיסורא דצניעות. ולכן נראה דמ"ש הנמוק"י "איסורא הוא" ר"ל איסור היזק ראיא "ממוני", שחייבה תורה לאדם למנוע עצמו מלהזיק בהאי היזק באופן שעושה חלון בצורה כזו "דאי אפשר לו לעמוד בעצמו שלא יציץ".

- יב -

עתה נשובה לדעת אדמוה"ז שכ' "ואפילו שניהם מתרצים יש אוסרים שאין זה מידת צניעות". ומרהיטת לשונו משמע דהני "יש אוסרים" קאי אתרוייהו, הן על פתח כנגד פתח והן על חלון כנגד חלון, דהרי פתח בלשונו וכתב להדיא "פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון" ועל זה קאמר בהמשך לשונו ד"יש אוסרים". ויש לעיין בזה, דכיון דמקור שיטת ה"יש אוסרים" הוא הרמ"ה, הרי הרמ"ה עצמו, שהביאו הטור כאן, סבירא ליה דהני מילי שאין מועיל חזקה, בפתח נגד פתח, אך בחלון נגד חלון מהניא חזקה. וכדכתב הרמ"א להדיא, כנ"ל, דיש אומרים דחלון כנגד חלון מהני, וכמצויין שם שמקורו הוא בטור בשם הרמ"ה.

איברא, שקושיא זו ליתא מעיקרא. דכד נעיין בלישניה דהרמ"ה, שהבאנו לעיל, נחזי דמחלק הרמ"ה בין דין "חזקה" לבין דין "מחילה". ומה שכת' כאן הטור והרמ"א בהג"ה בשם הרמ"ה דמהני חזקה לדין "חלון כנגד חלון" אע"ג דלא מהני חזקה לדין "פתח כנגד פתח", בדין "חזקה" לחוד הוא דאמרו כן, משא"כ בדין "מחילה", דאף לדעת הרמ"ה המיקל ב"חזקה", אינו מיקל בדין "מחילה".

- יג -

וזה לשון היד רמ"ה בהמשך לדבריו שהבאנו לעיל: "ודוקא גבי פתח כנגד פתח, דלא סגיא דלא מסתכל ההוא גבי חצר שיש בה דין חלוקה וגבי גגין העשויין לדירה דכולהו חד טעמא נינהו כדברירנא בפרק השותפין (לעיל ג, א סי' כה). אבל גבי חלון דאפשר ליה לאשתמושי ולא להסתכל ברשותא דחבריה, אע"ג דלכתחילה יכול למחות, אי אחזיק ביה קיימא ליה חזקה כדברירנא בפירקין (לעיל סי' רעא ד"ה ושמעין הב') ובפרק השותפין (שם). ואע"ג דכי מיתנין לקרא דוירא את ישראל אמתני' דלא יפתח קא מיתנין ליה, דמיירי בין לפתח כנגד פתח בין בחלון כנגד חלון, אלמא תרווייהו חד טעמא נינהו וחד דינא נינהו, הני מילי לכתחילה דומיא דמתני' דמיתנין לה עילויה דמיירי לכתחילה, אבל לענין חזקה הא כדאיתא והא כדאיתא (בפרקין לעיל).

וכי תימא אי מידי דאית ביה איסורא הוא ולא משתרי במחילה, כי מירצו תרוייהו בהכי נמי אנן איך שבקינן להו. שאני הכא דהרחקה יתירא היא, משום דלא אפשר להו לאשתמושי תרוייהו בההוא דוכתא דמטי ליה היזק ראי' דרך צניעות, מיהו כיון דאיפשר דמסליק כל חד מנייהו תשמישיה מההוא דוכתא בעידנא דמישתמש ביה חבריה ואניס נפשיה דלא לאהדורי אפיה להדי ההוא דוכתא דאתי מיניה היזק ראי', אי נמי דלא לשתמוש חד מינייהו (אלא בההוא דוכתא דאתי מיניה היזק ראי' דלא) בההוא דוכתא דמטי ליה היזק ראי', ליכא מדינא לעכובי עלייהו, דיכלי למימר אנן מזדהרין בנפשין דלא לאשתמושי אלא דרך צניעות, ועוד דלאו כל הרחקה יתירא כיפי עלה ביה דינא אלא מידי דברירא מילתא דאתי בה לידי הרגל עבירה". עכ"ל היד רמה.

הרי לן להדיא, דאע"ג דהאי דינא דהיזק ראי' דינא דאיסורא הוא, ואסור לפתוח הן חלון כנגד חלון והן פתח כנגד פתח, מ"מ גבי חזקה שאני חלון מפתח, דלחלון מהני חזקה ואילו לפתח לא מהני חזקה.

- יד -

ולפי"ז נהירין לן דברי אדמו"ר הזקן שדייק בלשונו הזהב וכתב "אסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון שלא יראה אחד מעשיו של חבריו ואפילו שניהם מתרצים יש אוסרים שאין זה מידת צניעות שיראה זה תשמישיו של זה כל היום". והאי "יש אוסרים" קאי הן על פתח כנגד פתח והן על חלון כנגד חלון. והיינו כנ"ל, דאדה"ז לא מיירי מכה"ג דהרמ"א גבי "חזקה", אלא קאי גבי "מחילה", ומקורו הוא מדברי הרמ"ה הנז', שמחלק בין "חזקה" ל"מחילה". והרמ"א העתיק שיטתו של הרמ"ה גבי דין "חזקה", ואדה"ז העתיק שיטתו גבי "מחילה", דלגבי מחילה אף להרמ"ה לא מהני.

- טו -

ועל פי האמור כאן נראה דאדמוה"ז פליג על הסמ"ע בסי' קנ"ד סק"י. שע"ד הרמ"א שם דבפתח כנגד פתח לא מהני חזקה כ': "הטור מסיק בטעמא משום דבאיסור עשאו ור"ל מדלמדו רז"ל מדכתיב בפרשת בלק וירא את ישראל שוכן לשבטיו ודרשו רז"ל שלא היו פתחיהן מכוונין זה כנגד זה ומה"ט נראה שאפילו כשיש עדים שמחל לו או שנתן לו שטר וקנין ע"ז לא מהני, כיון שיש איסור בדבר, אבל להיש אומרים דס"ל דבחלון כנגד חלון מהני וס"ל דהאיסור בקפידא תליא, ומשום הכי בחלון נגד חלון דלא רגילי להקפיד כ"כ מהני בהו חזקה, ס"ל נמי דמהני אפילו בפתח נגד פתח מחילה גמורה או שטר וקנין, דלא עדיפי מקוטרא ובית הכסא, ועד"ר", עכ"ל הסמ"ע. והביאו בנתה"מ (סק"ב) ובערוך השלחן (ט"ז).

ואם כנים אנחנו בהבנת דברי אדמוה"ז, דיש לחלק בין "חזקה" ל"מחילה", וכדאיתא להדיא במקור הדין, שהוא היד רמה הנ"ל, הרי שהדין הוא שאף ב"מחילה גמורה או שטר וקנין" (כל' הסמ"ע) או "אפילו שניהם מתרצים" (כל' אדמוה"ז בשלחנו), אסור לפתוח

פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון משום איסורא דצניעותא וכדדרשינן שלא יהיו פתחיהן מכוונין.

[ויש לציין כאן, כי ספרו של הרמ"ה הנז', "יד רמה" עמ"ס בבא בתרא, נדפס לראשונה בשנת תקס"ג ולא היה לפני גדולי האחרונים נוסח הטושו"ע כהב"ח והש"ך והסמ"ע ובני דורם.]

וכ"כ החזו"א (ב"ב סי' יב סוף סק"ד) וז"ל: "כתב הסמ"ע דלדעת רמ"ה אין כאן איסור רק היזק ראייה משום קפידא דניזוק, והלכך אף בפתח כנגד פתח מותר במוחל לו בהדיא, וברמ"ה מבואר דמודה בפתח כנגד פתח דאיסורא איכא ולא מהני מחילה וכן בחלון נגד חלון לכתחילה איסורא איכא אלא אי עבדי אי אפשר לכופן לסתום", עכ"ל.

והן הן הדברים שפסק בשו"ע אדמוה"ז ש"אסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון שלא יראה אחד מעשיו של חבירו ואפי' שניהם מתרצים יש אוסרים שאין זו מדת צניעות שיראה זה תשמישו של זה כל היום ואמרו חכמים וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה כנגד זה אמר ראויים הללו שתשרה עליהם שכינה".

- וזו -

ולענין מה שהבאנו לעיל בביאור ענין אין פתחיהן מכוונין, ראה גם בס' פנים יפות (חי' בעל ההפלאה עה"ת (במדבר כד, ב) עה"פ וירא את ישראל שוכן לשבטיו וגו' שכתב: "ואמרו חז"ל ראה שאין פתחיהן מכוונין זה כנגד זה ואמר ראויין הן לברכה. ענינו כי קללת אדם הראשון היתה ע"י הקנאה והתאוה והכבוד, כמו שאמרו (אבות ד, כא) הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם. ומה שלא כווננו פתחיהן זה כנגד זה, הוא להסיר מהם הקנאת איש מרעהו, ושלא יתאוה איש בשל רעהו, ושלא יתגאה איש על רעהו", עכ"ל.

וראה גם בס' ארץ חמדה עה"ת להג"מ מאיר ליבוש ("המלבי"ם") בפ' בלק ד"ה ועפי"ז שכתב: "ונבאר בגמ' הנ"ל למה סיים הגמ' שאמר שראויים שתשרה עליהם שכינה. ונראה דהנה יש לתת על דין זה שני טעמים האחד משום היזק ראי' והב' משום צניעות, ונ"מ בין שתי הטעמים ברשות הרבים דשם אין משום היזק ראי' דהלא בלא הפתח שכנגדו צריך לשמור א"ע משום היזק ראיית בני ר"ה אבל אי משום צניעות צריך גם בר"ה להזהר כי בני ר"ה רק הולכים דרכיהם דרך שמה וליכא חשש קלקול אבל בפתח כנגד פתח שהם בקביעות אחד כנגד השני יבוא לידי קלקול זנות. והנה הרשב"ם פ' במשנה שם דגם בר"ה צריך להתרחק זה מכנגד זה משהו אלמא דסבר משום צניעות. וזה נרמז בדברי הגמ' שראה שיראל שוכן לשבטיו גם שבט לוי ושם היה רה"ר כמבואר בגמ' ופרשב"ם. אבל קשה דלמא רק ישראל, אך דאיתא במדרש אולי אוכל נכה כהא דמנכה בית סאה היינו אחד מכ"ד רובע לסאה ובאמת נפלו כ"ד אלף חלק כ"ד משש מאות אלף מלבר. עיין מתנות כהונה דבלעם היה סבור שאין בהם רק שישים רבוא פחות כ"ד אלף וזה נודע דאין

השכינה שורה על פחות מס' רבוא ואיך אמר ראוי שתשרה ע"כ עם שבט לוי, והיה גם כן שוכן לשבטיו ודוק", עכ"ל.

ובס' "בן יהוידע" עמ"ס ב"ב בסוגיין כ': "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זל"ז, נ"ל בס"ד, דייק לה מדכתיב שוכן לשבטיו, דלא אמר שוכנים לשון רבים, אלא שוכן לשון יחיד, ש"מ כ"א שוכן לבדו, דאין בעה"ב זה רואה בעה"ב חבריו, וכמ"ש הרי"ף ז"ל. ולי אנא עבדא נראה לי לרמוז, דאמר "לשבטיו" אותיות יב"ט של"ו, וכל אחד יבט בשלו ולא יבט בשל חבריו, מפני דאין פתחיהם מכוונים זל"ז, עכ"ל.

וע"ע בס' פתח עינים להרחיד"א, במס' ב"ב בסוגיין ד"ה מנא.

ובס' חתם סופר עה"ת פר' יתרו ד"ה ויחן שם ישראל נגד ההר כ': "פי' הר"א אשכנזי במעשי ה' שהי' כל אהליהם פניהם מועדי' נגד ההר היינו פתחי אהליהם, ובזה הבנתי ס"פ חזקת הבתים ראה בלעם שאין פתחי אהליהם מכוונין זה כנגד זה אמר ראוי אלו שתשרה עליהם שכינה וירא ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלוקי', והיינו כי לעולם ראוי שיהי' פתחי אהליהם מכוונים נגד משכן ה' ואלו הי' המשכן בקצה המחנה הי' כל האהלים מועדי' לצד א' נגד המשכן, ואין זה ראוי להשראת השכינה כי צריך שיהי' כעין מרכבה עליונה ד' מחנות שכינה ד' דגלי' והיכל הקודש מכוון באמצע, כמ"ש בס' יצירה, אלא שעיי"ז יהי' המזרחי' פתחיהם מכוון נגד המערבי' והדרומי' נגד הצפוני' ואין כאן צניעות וא"א לשום היכל הקודש באמצע, אך כשראה בלעם צניעות ישראל שאין פתחי אהליהם מכוונים ולא יביטו זה באהל של זה אמר ראויים אלו שתשרה עליהם שכינה כנ"ל, עכ"ל החת"ס.

ביטול איסור בהיתר ב"מינו" ו"שאינו במינו"*

הרב אהרן שיח' שוורץ
ראש כולל הוראה בעיר נתני

- א -

בסוגייה במסכת עבודה זרה⁶⁰ נתבאר בנוגע לדיני "ביטול ברוב" שאיסור שהתערב במינו, דעת רבי יהודה דמין במינו לא בטיל וחכמים חולקים וס"ל דמין במינו מה"ת חד בתרי בטיל.

ונחלקו האמוראים כמאן פסקינן דרב ושמואל פסקו כר"י דמין במינו לא בטיל, ור"י ור"פ פסקו כרבנן דמה"ת חד בתרי בטיל, ומדרבנן בעינן ס'.

משא"כ כשהאיסור נתערב מין בשאינו מינו כגון בשר בירקות שם נותן טעם עד ס', ומה"ת בעינן ס'.

ולהלכה פסקו הטור, המחבר⁶¹, הרמב"ם⁶² והרא"ש⁶³ כדעת רבנן וחלקו על רש"י שפסק⁶⁴ כר"י.

הנפק"מ היוצאת מן הדיון, האם צריך ס' מה"ת או מדרבנן - נתבאר בס' צ"ח - באופן שנתערב איסור בהיתר וידעינן שהיה רוב איסור אך לא ידעינן אם היה ס' דמין בשאינו מינו בעינן ס' מה"ת, ונמצא דבאם לא ידעינן אי הוה ס' הוי ספק תורה, ואזלינן לחומרא, ובמינו דהא דצריך ס' הוא מדרבנן (דמה"ת חד בתרי בטיל) נמצא דהוי ספק דרבנן ואזלינן לקולא.

כל הנ"ל הוא ברוב איסורין שבתורה, אולם ישנם איסורים שמחמת חומרתם אינם בטלים אפי' באלף, כגון: ע"ז, ודבר שאין לו מתירין - כגון נדרים שאם יתירם ע"י חכם יהו מותרים - ששם הדין הוא דבמינו אינם בטלים אפי' באלף, ובאינו מינו בטלים בס'. אולם לדעת הפוסקים הסוברים דמין במינו בטל מן התורה, יהא זה דין דרבנן - הא דאין בטלים אפי' באלף.

- ב -

והנה נחלקו אב"י ורבא⁶⁵ באופן שהטעמים שווים אך השמות שונים, האם נחשב מין

(*) נאמר בכינוס תורה בישיבתנו - אסרו חג השבועות ה'תשפ"ה.

(60) דף עג:

(61) סי' צ"ח ס"ב.

(62) הלכ' מכאור' פט"ו ה"ו.

(63) ע"ז פ"ה סי' כ"ט.

(64) חולין דף קט"ז ד"ה "תו ולא מידי".

(65) ע"ז ס"ו.

במינו או אינו מינו וה"ה איפכא, שהטעמים שונים ובשמותיהם הם שווים, לדעת אב"י אזלינן בתר טעמא ואם הם שווים בטעם אף ששונים בשם נחשב מין במינו ובע"ז לא בטיל⁶⁶, ולרבא אזלינן בתר שמא וכיוון ששונה שמו נחשב כאינו מינו.

ולפי הכלל דאב"י ורבא הלכה כרבא נמצא דאזלינן בתר שמא⁶⁷ וכן פסק בב"י, וכן הרמ"א⁶⁸, ולדעתם נמצא דאף דנותן טעם בפועל אם שמו שווה נחשב כמין במינו, ובנשפך נלך לקולא.

אך הש"ך⁶⁹ מקשה שהרי כל הדין דמינו קל מאינו מינו הוא משום שבמינו נותן טעם, ובאינו מינו אינו נותן טעם, ולכן באינו מינו בעי ס' מה"ת ולא סגי בחד בתרי.

וא"כ איך ניתן לפסוק שטעם אינו קובע אלא שם, והרי יש בתערובת טעם איסור ולכן סובר הש"ך איפכא דבנותן טעם אף דשווה בשמא לא יתבטל מה"ת וכששווה בטעם אף דשווה בשמא בטל מה"ת דהא אין נותן טעם.

והנה הש"ך אזיל לשיטתו בסק"ח דבנתערב איסור והיתר דמינו ואינו מינו דעת המחבר דרואים את אינו מינו כאילו אינו, וכיוון שבטל במינו אף שבאינו מינו אם נותן טעם אמרי' דכיוון דמה"ת נתבטל תלינן שהיה שם ס', וגם שם הקשה הש"ך איך יתבטל הא אם נותן טעם הוי ספק דאורייתא, ולכן סובר דדעת הרשב"א דאמרי' רואין את אינו מינו הוא רק להתיר את מינו אם אינו מינו אסור, ובפמ"ג פסק כש"ך לחומרא.

וחזינן משיטת הרמ"א והמחבר דאף דנרגש טעם מה שעד עכשיו היה איסור כיוון דנתבטל לא איכפת לי, דע"י הביטול נעשה היתר, ויותר רואים זה מדין איסורים מבטלים זא"ז דלכאורה לדעת רמ"א שני איסורים שטעמם שווה כגון עורלה וכלאי הכרם יבטלו זא"ז, ובאמת לכאורה הש"ך כיוון דנרגש טעם איסור אפשר דיהיה אסור, אך לדעת רמ"א לכאורה גם בכה"ג יתבטל, וצ"ע בטעם הדבר הרי סו"ס נרגש טעם האיסור.

- 1 -

הנה בתניא פ"ח ופל"ז מבואר דלג' קליפות הטמאות אין עליה לעולם, ובפ"ז נתבאר אופן בירור גקה"ט (לע"ל, או ע"י תשובה מאהבה שע"ז נאמר במקום שבע"ת עומדים וכו') ובהערות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁷⁰ נתבאר דיש אופן שיש עליה לג' קה"ט כגון חולה שאוכל דבר איסור משום פקו"נ דנתבאר באג"ק סכ"ו דאז מתברר כיוון שהתורה התירתו, וכתב שם שנעשה היתר גמור, ולביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הוא דאף דנשאר מגקה"ט מ"מ יש לו בירור ועליה. דכל היכא דהתורה התירתו אפשר לבררו

66 לדוגמא יין חדש שנתערב בענבים דטעמם שווה אך שונים בשם.

67 סי' צ"ח, ד"ה מצאתי כתוב סס"ג.

68 סי' צ"ח ס"ב.

69 סק"ו.

70 בפ"ח

אף שהוא מגקה"ט, ונתבאר שם עוד אופנים וא"כ נימא לדעת רמ"א דכיוון דמציאות האיסור נתבטל דאזלינן בתר שמא אף דעדין נרגש טעמו נתבטל, וענין ביטול איסור בהיתר נתבאר בתניא פרק י' שזהו ע"י שהטוב גובר ומימלא נתבטל מציאות הרע, ועי"ש שמדמה הענין דצדיק ורע לו שהרע בטל לגבי ביטול בס' או באלף או ברבבה על דרך דיני ביטול איסור בהיתר – מעט אור דוחה הרבה מהחושך.

אך מהא דאיסורים מבטלים זא"ז חזין חידוש גדול יותר דג' קה"ט יכולים ג"כ לברר, ויובן זה עפ"י מש"כ בד"ה צדקת פרזנו⁷¹ דיכול להיות פדיה מהשביה ע"י א' ששבוי ביצרו דלענין זה שפודהו מהשביה אינו שבוי, ונאמר עד"ז כאן דאף שהוא מגקה"ט יש לו כח לברר איסור אחר, ולדעת רמ"א אף כשטעמם שווה כיוון דאיסורם שונה מבטלים זא"ז.

* * *

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

הת' יצחק אפרים שיח' אדרעי
הת' ברוך שניאור שיח' פרישמן
תלמידים בשיכור

- 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.

וז"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 הויה חזקה. ע"כ (וראה תוס' כאן ושיטת הרמב"ן בסוגיין).

- ב -

והנה נודעה חקירת האחרונים (ראה 'קובץ הערות' להגר"א וסרמן וראה כאן חידושי הר"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 הולדתו⁷².

72 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 ברירא מילתא שבוודאי אמר - הובאו כל דבריהם בהרחבה בקובץ מפרשים' דמס' ב"ב הרביעי דשיבתנו עמודים 56 - 58.

מהדברים שהובאו בשם הולכי אושא שהמקור לכך שחזקת קרקעות הינה ג' שנים משור המועד, מוכיח בקובץ 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, וזהו 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.

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 לטעון ולכן ריעותא מבטלת את המוחזקות. ואילו להדעה שמביא קצות'ח מנמו"י, רמב"ם וכך הוא מסיק בעצמו, שה'חזקה' היא תקנת חכמים שברגע בסיום של ג' שנים נהיית חזקה.

והנה לאור כל הנ"ל: אולי אפשר לומר שסברות המחלוקת בין הרמב"ן לבין איך

שהסביר קצוה"ח בדברי הנמו"י, זהו החילוק בין ההוא אמינא והמסקנא בגמ' אצלנו בדיון שמיד לאחר מאמרם של הולכי אושא.

לאחר שמביאה הגמ' 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 מלכתח' 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 מיחייב. 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 תהיה מיוסדת על "מלתא בלא טעמא", אמנם נראה שהרמב"ן לא רצה להסביר כך את דעת המקשן.

הבהרה בסברות האחרונים ב'מיגו'*

הת' יצחק אפרים שיח' אדרעי
תלמיד בישיבה

- א -

עניין 'מיגו' ו'מה לי לשקר' כמו גם 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' - נידון רבות ע"י כל המפרשים ראשונים ואחרונים וכו' ועד בארוכה לספרי הפוסקים ב'כללי מיגו' שלהם, והדברים ידועים.

ובעומק סברת העניין נכתבו בדורות האחרונים כמה אופני סברות ואף הם ידועים לכל⁷³.

[מאמר המוסגר: קודם שנבאר בדרך אפשר את יסודי הסברות ממה נובעים חילוקי הדעות בהבנת יסוד ה'מיגו', שומא עלינו לבאר תחילה הבהרה עיקרית בעומק פשט הדברים.

(*) הבא להלן בחלקו העיקרי הינו סיכום עם הערות מתוך שקו"ט בשיעורי ראש הישיבה, ביחד עם חתן הת' שניאור זלמן שיח' קעניג.

73 ראה מה שסיכם בבהירות הגה"ח ר"א ש"י לנדא את דבריו של הגר"ח מטעלז:

"דהנה יש לחקור בעצם דין מיגו. אם הוא בירור, דהיינו שע"י המיגו מתברר לנו שטענתו דעכשיו היא אמיתית. דכיון שהיה יכול לטעון טענה שעל ידה היה זוכה במה שרוצה לזכות וכו', ואעפ"כ טוען טענה זו, דבר זה מוכיח לנו שטענה זו אמיתית היא. או נימא דמיגו הוא דין. דכיון שישנה טענה שעל ידה היה זוכה במה שרוצה לזכות בטענתו דעכשיו, מקבל הוא זכות לטעון כל טענה שתביא לאותן התוצאות של הטענה האחרת, אף שאינו טוען אותה".

וכתב דשלשה סוגי מיגו הם. סוג הא' בגדר דמה לי לשקר, דאנן סהדי שאומר אמת, זה מצינו אפילו היכא שבטענה שהיה יכול לטעון אינו נאמן, אלא שהיא בעצם טענה נוחה יותר או טובה יותר לטעון. כגון (בכתובות יב ב), דהאשה שטענה משארסתני נאנסתי, דאליבא דר"ג נאמנת וכתובתה מאתים, במיגו דמוכת עץ אני. ופירש"י דאע"ג דאילו טענה כך לא היתה נאמנת, אבל מכיון דטענת מוכת עץ אני [טענה נוחה יותר כמוב], וגם טענה מעולה יותר, דלא קא פסלה נפשה מכהונה על ידה, [ובכ"ז לא טענה אלא מה שטוענת], ש"מ קושטא קאמרה. על מיגו כזה כ' שם הגר"ח דפשיטא דלא שייך לומר שנאמנת "בכח" הטענה שהיתה יכולה לטעון. שהרי באותה טענה לא היתה נאמנת. אלא ודאי שמיגו זה אינו אלא הוכחה שאומרת אמת, ומטעם זה נאמנת.

לעומת זה הסוג הב' הוא מיגו דהעזה. כשבטענה שטוען אין העזת פנים בפני חבירו כ"כ, ואילו הטענה שהיה יכול לטעון יש בה העזה יותר. ובכ"ז מצינו שבממון נאמן במיגו כזה. אומר הגר"ח מטעלז דעל מיגו כזה א"א לומר שהוא הוכחה דמה שטוען הוא אמת. כי מה שלא טען הטענה ההיא רק מה שטוען, דכיון שזו אין בה כ"כ העזה, נוח לו יותר לטעון אותה. אלא ע"כ גדרו של מיגו זה, שזוכה ב"כח הטענה" שהיה יכול לטעון. ראייה ודוגמא זו כ' גם הגר"א וסרמן בקוב"ש, שם אות כב ובקובץ אהל תורה ח"א.

והסוג השלישי, כשמצטרפים שני הדברים. "כשבטענתו האחרת היה יכול לזכות במה שרוצה לזכות עכשיו, ואינה העזה וכו'. במיגו כגון דא שייכא החקירה הנ"ל, אם דין מיגו הוא מכח בירור על אמיתת טענתו לפנינו, או שהוא 'זכות וכח הטענה' וכו'. עכ"ד".

וראה הנלקט ונסדר בהרחבה (יתירה) באנציקלופדיה תלמודית ערך 'מיגו (מה לי לשקר)' בתחילתו.

ב'קובץ מפרשים' דשיבתנו (כתובות חוברת רביעית עמ' 35 הערה 42) הובאו דבריו של הגה"ח ר' אליהו שיחי' לנדא שהרחיב להקשות על השיטה לפיה יסוד מיגו אינו (רק) הוכחת נאמנות, אלא (גם ו) בעיקר 'כוח הטענה' – והביא מערכה רבתי להוכיח זאת.

אולם יש לומר כי למעשה שתי ההסברות העיקריות הינם שלבים ב'הסברת' סיבת הנאמנות: דיש להבין – מהי אכן הסיבה שאם אדם 'יכול' לומר טענה טובה שהינה שקר ואמר 'טענה' פחות טובה שאינה ידועה לנו אם אמת היא או שקר – נאמר כי הוא 'נאמן' – והרי זו סוג של 'נאמנות' באופן עקיף (אולי ע"ד ידיעת השלילה בלבד וגם פחות מזה) – ומדוע מוחלט אצלנו שיש לו אצלנו 'נאמנות' בדבריו?

אלא שמוכרח עלינו לבאר כי סיבת ה'נאמנות' מחמת היכולת לומר טענה אחרת נובעת מעיקרון יסודי יותר ולפיו יסוד עיקרי באדם הוא כוחו 'לבחור' בין אמת לשקר וכד', עצם 'יכולת' זו היא מהותו ומבטא את תפקידו של האדם – לבחור ובגלל 'כוח הבחירה' נקרא הוא 'אדם' וכאשר 'בוחר' בטוב כאשר יש ביכולתו גם 'לבחור' ברע – הרי זו דווקא מעלתו.

וא"כ: הסיבה [היינו שלב א'] שיש לאדם 'נאמנות' נובעת מכך שיש לו 'כוח' לבחור באופן אחר וה'כוח' הזה הוא יסוד המביא ל'מסקנא' להאמין לדבריו וזה מדויק בלשון 'כוח הטענה' – כלומר עצם היכולת 'לבחור' באופן אחר יוצר את ה'נאמנות' אצלנו על מה שאומר עתה. ויש להרחיב.]

- ב -

והנה מצינו מחלוקת יסודית בכמה ענייני ראיות ונאמנות בהכרעות בדיני ממונות האם הוכחות וראיות אלו יש להם תוקף מצד עצמם – 'בירור', או שכל תוקפם אינו אלא מצד הבית דין וראש לכל בדיני 'עדות' הן בדין 'כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' (האם זהו איסור הנובע מדיני 'עדות' – ונפק"מ האם נלמד מהפסוק 'אם לא יגיד ונשא עונו' (ויקרא ה, א) כדברי השאלות והוא נאמר על העד עצמו, או מהפסוק "על פי שנים עדים יקום דבר" – שהוא דין בבית דין (כשיטת הריטב"א כתובות יח, ב)⁷⁴, או דין 'מפיהם ולא מפיו כתבם' – האם הוא מדיני 'עדות' הצריך להאמר 'בדיבור', או שהוא רק מצד הבית דין בכדי שיוכל לחקור ולדרוש (כשיטת החתם סופר (שו"ת אבן העזר ח"ב סימן ה') ושם: "והוא מצוה שכלית כי אינו דומה שומע מפה לאזן ונחקר בבית דין ומכרחו ברמיזו' ובקריצות שלא יעידו לשקר, מה שאין כן בכתבם") ועד לכללות ענין ה'עדות' – האם מקור כוחם הוא בעצם ראיתם, או שהוא רק מצד שמיעת הבית דין וקבלת דבריהם⁷⁵.

(74) ראה מה שהובא בארוכה ב'קובץ מפרשים' חוברת רביעית דשיבתנו.

(75) נתבאר בתורתו של משיח – ש"פ האזינו תשד"מ (התועודות ח"א עמ' 57) ועד שמגדיר שם את המושג 'עדות' כ'דין ומשפט' וראה כנ"ל לקו"ש ח"ג עמ' 987 וביד המלך (רמב"ם הלכות עדות פ"ג ה"ה) כתב באופן יותר חד: "דבכל עדות העדים אשר יקום עדותן בפני בית דין לא איברי סהדותן אלא לשקרא [קידושין סה, ב], וע"י אמונת דבריהם של העדים נודע להבית דין אמיתת הענין אשר העידו עליו איך היה, וכיון

ועל דרך זה יש לעיין גם במיגו האם הוא דין בשמיעת הדיינים או דין שהוא וכוחו נאמנות מצד עצמו.

ויש לומר ובהקדים:

בראשית הדברים יש לברר את מהות הציווי בתורה על עריכת הדין:

בספר המצוות מ"ע קע"ו ביאר את מצוות הדיינים "שנצטוונו למנות דיינים להוציא לפועל ציווי התורה", אולם כאשר מבאר את תפקיד הדיינים ואופן עריכת הדין מדגיש את שמיעת הטענות על ידי ה'טוען' ונטען' והנה כשמביא הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע רמו ועד"ז בהלכות טוען ונטען פ"א ה"א) מצווה זו מגדיר את הדברים כך:

"היא שצונו בדין טוען ונטען. והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו **"על כל דבר פשע . . אשר יאמר עליו כי הוא זה"** ולשון מכילתא **"כי הוא זה"** עד שיודה במקצת. ובזה הדין יכנס כל מה שהוא נופל בין בני אדם מהתביעות קצתם על קצתם שיכנס בהם ההודאה והכפירה".

ולכאורה דבריו אינם מובנים דמהיכי תיתי שהלימוד בדיני טוען ונטען נלמד ממודה במקצת?

וי"ל כי מעצם דין הדיינים הוא שמיעת הטענות ומציאת ההוכחה מתוך הטענה גופא וב'מודה במקצת' מוצאים אנו יסוד זה דמכיוון שהוא 'מודה במקצת' הרי יש כאן 'טוען' ו'נטען' ויש הוכחה מתוך דבריו שמודה הוא בעיקר הדבר. והיינו שה'טענות' ואופן ההודאה בחלקן מוכיחות על הנאמנות של הטוען.

ולכאורה מכאן יסוד דין מיגו.

ולפי זה: ההבנה שמיגו הינו 'בירור' הנובע מ'נאמנות' משמעו שזה מצד עצם כוח האמינות שיש ל'נטען', אולם באם למדים שזהו 'כוח הטענה' - הרי דין זה אינו אלא מצד הדיינים המצווים לקבל את ה'טענות' וה'יכולת' לטעון ותו לא מידי ולכן באם המהלך הוא 'כוח הטענה' הרי אין זה בירור גמור, אלא 'הנהגה' וכמו שכתבו האחרונים.

* * *

דהב"ד האמינו פעם אחת בהגדה הראשונה, והתורה שם חק עפ"י שנים עדים יקום דבר דאחר עדות של שני עדים לא נשאר שום ספק עוד בעדותן, הרי ממילא הוי כאלו הבית דין בעצמם בעיניהם ראו ובאזניהם שמעו שהענין היה כפי אשר העידו והגידו עליו בראשונה

חזקה - גורמת או מגלה

הת' יצחק אפרים שיח' אדרעי
הת' שלום דובער שיח' ברוך
תלמידים בשיכרה

- א -

איתא במסכתין⁷⁶: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל⁷⁷ שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלוש שנים מיום ליום כו". ובגמ' "א"ר יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מניין לחזקה⁷⁸ 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 נהיה מועד, כמו כן השדה אחרי שלוש שנים היא בחזקת האדם המחזיק בה.

והנה חקרו באחרונים⁷⁹ 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"ש⁸⁰ בנוגע לסימני טומאה וטהרה בבהמות וחיות, שיש לחקור האם ההגדרה היא שהסימנים הם דבר הגורם בבהמה, או שהסימנים 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 -

והנה⁸¹ 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).

(76) ב"ב, רפ"ב.

(77) ובהגהות הב"ח: "וכל מה שהוא עושה כו".

(78) שם: "שהיא ג' כו".

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

(80) ח"א, פ' שמיני.

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

בפשטות אין בזה קושיא, שהרי: א) כאמור לעיל מהאחרונים - "תרוויהו איתנהו בי".
 ב) כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר בכל כיו"ב⁸², בנוגע לאלו השואלים סתירות
 בין השיחות והתועדויות, אשר אין מקום לשאלות אלו, כיון ששבעים פנים לתורה ולכן
 כאשר שואלים סתירה, זהו כמו ששואלים על המאמר רז"ל ששבעים פנים לתורה וכאשר
 מתווך מוריד מהשבעים פנים לתורה וכאשר ימשיך בשאלתו לישבה, יישאר רק פנים א'
 לתורה.

- 3 -

להלן כמה דוגמאות:

בשיחת י"ט כסלו תש"כ⁸³ 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"⁸⁴, 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"ל⁸⁵ 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 שיהיה גשם וכן בעבודה כו'.

במאמר ד"ה ולקחתם לכם תשל"ד⁸⁶ מבאר ענין האחדות בהד' מינים ושבתארוג מודגש
 ביותר שהאתרוג לא רק סובל את כל ד' תקופות השנה אלא גם גדל מהן, ולא רק זה, אלא
 גם שגדילת 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 כפשוטו.

(82) שיחת ש"פ נשא תשמ"ז, דברי משיח סל"ט. בלתי מוגה.

(83) שיחוק' ע' 135. בלתי מוגה.

(84) אבות ספ"ה.

(85) שיחוק' ע' 653. בלתי מוגה.

(86) סה"מ תשל"ד ע' 12. בלתי מוגה.

בלקו"ש ח"כ⁸⁷ מביא פרש"י עה"פ⁸⁸ "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן און", אומר רש"י "מכאן שאסור לאדם לשמש מיטתו בשני רעבון". ומבאר, שהאסור 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 אסור. 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 "בטרם תבוא שני הרעב".

משא"כ יוכבד שנולדה בין החומות, כי למשפחת יעקב אבינו שהיו בארץ ישראל לא היה אסור 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"א⁸⁹: "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" וחוזק, 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"ז⁹⁰ אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שבשנים שעברו כשהתחילה עבודת השליחות בהקמת בתי חב"ד, יתכן שיהיה אצל מישהו ספק במידת

(87) שיחה ג' לפ' מקץ (ע' 195 - 197).

(88) בראשית, מ"א, נ.

(89) דברי משיח תנש"א ח"ד ע' 144.

(90) סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 35-6.

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.

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.

* * *

חוץ מבית רובע להרמב"ם ולהראב"ד

הת' ברוך הלוי שיחי' בנימיני
דלמיד בשיבדה

- א -

במסכת ב"ב גמ' דף כ"ט ע"ב, איתא: "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 לה רב ביבי בר אבבי 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 לשטחת 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 ליצור קניין. וזה לשון הרמב"ם⁹¹: היתה הקרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה ואינה בת זריעה הרי החזקה שקונה אותה שטחת פירות או העמדת בהמה שם וכיוצא 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 בתייהם 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 מתקין 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 הביא באופן הב', וא"כ כלל לא מדובר על קניין אלא על חזקה, שלזה מספיק שימוש. אבל בשביל קניין צריך נעל גדר פרץ דווקא.

- 3 -

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 קנה 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 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.

שיטת רבי ישמעאל - גדר ג' חדשים בשנה

הת' ברוך הלוי שיחי בנימיני
הת' יוסף שמואל הכהן שיחי כהן
רנלמידים בשיבה

- א -

אידא במשנה בסוגיין⁹²: '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 ושוקק"

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 הכנה זו (שהיא שיטתו של רש"י ג"כ) קושייתם, או שאין הו"א שלהם כרש"י. ולפי זה יש לעיין מהי הסברה בקושייתם של תוס' על פירוש רש"י⁹³.

בהשקפה ראשונה ניתן לומר שתוס' למד כרש"י והבין כמותו והקשה על דבריו ובזה נתקשה בדברי המשנה. אמנם אפ"ל שתוס' לא למד כרש"י ורק הביא דבריו והקשה עליהם.

(92) ב"ב רפ"ב

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

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 כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁹⁴ 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 כח⁹⁵.

* * *

(94) ש"פ נח בדר"ח מ"ח תשל"א.

(95) ראה בנידון זה בקובץ מפרשים דישיבתינו עמ"ס ב"ב חוברת ה' ע' 73 ואילך ובהע' 40 שם.

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

הח' יוסף שמואל הכהן שיח' כהן
הח' שניאור זלמן שיח' פוזילוב
תלמידים בישיבה

- א -

איתא בגמ' ⁹⁶: "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות גנפק ל' 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 הויא 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 שנים⁹⁷.

- 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', שהקושיא 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 מהשלש שיוצרים אצל שור המועד, אך אין כל שייכות לענינינו האחרים של השור והאופן בו נוצרים אצלו

⁹⁶ ב"ב רפ"ב.

⁹⁷ ע' בריטב"א ורמב"ן כאן, דלכאורה זוהי פלוגתתם.

רגילויות 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 כבשור.

* * *

טעם אי אמירת "אין אדם משים עצמו רשע" בדין "הפה שאסר"

הח' יוסף יצחק שיח' סיג
תלמיד בישיבה

- א -

בסוגייתנו⁹⁸ מתבאר בלישנא קמא דרמי בר חמא כי ברישא של משנתנו, למרות ש"אין אדם משים עצמו רשע" מ"מ כאשר ישנו "הפה שאסר" הוא הפה שהתיר" ("כתב ידינו" - "אנוסים היינו") "הרי אלו נאמנין".

ודנו במפרשים (הובאו בשיטה מקובצת על הסוגיא) שזו גם שיטת רש"י במשנה שכתב על 'פסולי עדות' - "קרובים או משחקים בקובייה", (כלשונו של רש"י) והרי אדם שמעיד שהינו "משחק בקובייה" במילא "משים עצמו רשע" ואין אנו יכולים לקבל דבריו, וכיצד במשנה הדין "הרי אלו נאמנים" - וביארו כי רש"י כאן קאי לפי הלישנא קמא.

ויש להוסיף כי כל זאת הוא לדעת רש"י, אולם הרמב"ן ביאר באופן אחר כי לפי הלישנא קמא הרי לא אמרינן "פלגינן דיבורא" ולכן אנו מקבלים את כל דבריהם ביחד.

ובדעת רש"י כתבו כמה ביאורים ואחד מהם:

ידוע ביאור הגאון רע"ק אייגר שגדר 'פלגינן דיבורא' הוא שכאילו אין כאן כלום אלא רק הצד שאין בו משים עצמו רשע, ולכן יכולים אנו 'לחלק' בזה עצמו ולקבל את דבריהם על 'פסול השטר', בלבד.

- ב -

ויובן זה בהקדים ביאור כללי בדין "הפה שאסר" שבמשנתנו שהוא שונה לגמרי מכל דיני 'הפה שאסר' (ובכך גם יש ליישב מה חידשה המשנה מהדוגמא ב'עדים' מדיני 'הפה שאסר' במשניות הקודמות), אשר דין "הפה שאסר" יש בו חסרון "עצמי" של - "משים עצמו רשע", (הקשור ושייך ל) דין "אדם קרוב אצל עצמו" שהרי כאן ["הפה ש]התיר" מתבטא באיסור - שהרי צורת ה'היתר' שלהם על ידי שמשמין עצמם רשעים והרי זה

שונה בתכלית מ"נשבתי" [הפה שאסר] ו"טהורה אני" [הפה שהתיר].

ואולי יש לומר כי בכדי להבין דין זה יש להבין את הדין 'הפה שאסר' לשיטות המפרשים שמכיוון שהוא 'חידש' את הדבר הרי אנו תלויים בדבריו ויש לו 'בעלות' על הדברים (כפי שביאר בחידושי הגר"נ פרצוביץ⁹⁹ ועוד הרבה), ובאופן כזה לא יהיה את החסרון של "אין אדם משים עצמו רשע" ו"אדם קרוב אצל עצמו".

והנה הפתחי תשובה מביא¹⁰⁰ שיטת כמה מהפוסקים כי הפסול של "אדם קרוב אצל עצמו" אינו אלא לגבי הבית דין, אבל בכל הקשור לעשיית תשובה בינו לבין עצמו וקונו, הרי דבר פשוט שאין כלל פסול זה, וביאור הדברים:

הסיבה שאין מקבלים את דברי האדם על רשעותו הוא מחמת זה שיש בו פסול קרבה, אולם ביחס להאדם עצמו, אין כלל פסול זה.

[ניתן להבין זאת בשני אופנים: פסול "אדם קרוב אצל עצמו" הוא מדיני עדות (כפי שכתב בנו של הגאון רעק"א - ר' שלמה) משא"כ בנידון דידן לא קיים דין עדות, או באופן נוסף כי האדם ביחס לעצמו אין כאן גם דין נאמנות ואנו מקבלים את דבריו שלו].

ולפי זה: אם אנו אומרים שיסוד הדין של 'הפה שאסר' הוא כי לאדם יש בעלות על הדבר, הרי כל דברי האדם הינם בינו לבין עצמו. שכאשר אדם רוצה לחזור בתשובה ולהתוודות על חטאיו אשר (לפי שיטת רש"י) אין שייך שם "אין אדם משים עצמו רשע" מאחר ואין מדובר לצורך עדות אלא ל"דרך תשובה" וי"ל שכנ"ל הטעם הוא כי מתברר לנו כוונתו - הטעם הסמוי שבהרשעת עצמו - לחזור בתשובה.

וכל הנ"ל הוא לעניות דעתי.

* * *

99) ראה בהרחבה מה שנלקט בקובץ מפרשים רביעי של ישיבתנו עמ"ס כתובת בתחילתו.

(100) יורה דעה סימן א ס"ק ו'.

חזקה ומחילה בהיזק ראייה

הח' שניאור זלמן שיח' פוזילוב
תלמיד בישיבה

- א -

בשידוח ש"פ בלק תש"ל¹⁰¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דין היזק ראייה, ומביא שם את דעת הרמב"ן וזהו לשונו הק': " . . הרמב"ן אומר בפירושו בתחילת מסכת בבא בתרא שהיזק ראייה הוא מדאורייתא, ומוכיח זאת מפסוק זה "מה טובו אוהליך יעקב" - ש"אין פתחיהם מכוונות זו מול זו" מצד העניין של היזק ראייה. ומה שהגמ' מבארת בזה זהו רק בנוגע לפרטים שבזה אבל כללות הענין של היזק ראייה הוא מדאורייתא."

והנה הרמב"ן¹⁰² בפירושו מרחיב ההשלכות מהנ"ל וזהו הלשון שם: "לא מקיימא ליה חזקה לעולם היכא שיש שם היזק ראייה כדעת רבינו הגדול ז"ל.

ומסתברא כוותיה שאני אומר קוטרא ובית הכסא לפי שהן ניזקין בגוף אין להם חזקה, לא אמרו חזקה בניזקין אלא בנזקי ממון... אבל קוטרא ובית הכסא שהוא עצמו ניזוק ומצטער בהם אין להם חזקה..." עכ"ל.

וכבר דנו בזה בארוכה גדולי המפרשים מדוע בנזקי הגוף לא שייך ענין של חזקה, משא"כ בנזקי ממון. הביאור הרגיל הוא כי מכיוון שבפועל ממש האדם בעת נזק הגוף הרי הוא מצטער על כך - הרי שלא שייך לומר שמכיוון שמחל 'נמחק' צערו.

כלומר: מבואר בהלכות תשובה לרמב"ם כי 'מחילה' צריכה להיות באופן כזה שהיא 'מוחקת' את העוול שנעשה, אך בנזקי גוף שבפועל ממש האדם ניזק כל זה לא שייך - שהרי ה'מחילה' לא תחזיר את אי הכאב והנזק הגופני שחש. כאשר מדובר על העבר - כבכל דיני בקשת מחילה - הרי ברור שלאחר שנעשה הדבר ה'מחילה' היא מכאן ולהבא, אך כאן הדיון הוא על מכאן ואילך.

אולם ביאור זה צריך עיון - כפי שמבואר בחתם סופר - שהרי לאחר ככלות הכל הלכה פסוקה היא בהלכות תשובה שהמחילה כן מכפרת ומאי שנא לפני הנזק או לאחריו

- ב -

ויש לבאר זאת ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁰³ וזהו לשונו הק': "נפשו וחיייו של אדם נמסרו מהקב"ה להאדם רק בתור פקדון, ולא לבעלות שלו".

101) נדפסה ב"קובץ מפרשים" (ב"ב חוברת א' עמ' 9) בתרגום ללה"ק מ"שיחות קודש" תש"ל.

102) "קובץ מפרשים" הנ"ל עמ' 12.

103) לקוטי שיחות שי"ל לש"פ שופטים תשמ"ז. משיחות י"ט אדר וש"פ ויק"פ תשמ"ה.

וי"ל שזהו הטעם שלא שייך חזקה בנזקי הגוף - כי זה שייך לקב"ה. משא"כ בנזקי ממון.

המקורות שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁰⁴ להדין הנ"ל:

א. הרדב"ז מביא לזה מקור מהפסוק¹⁰⁵ "הנפשות לי הנה".

ב. כ"ק אדמו"ר הזקן מביא בשולחן¹⁰⁶ "אין לאדם רשות על גופו להכותו כלל וכו'"¹⁰⁷.

ג. אמרו חז"ל¹⁰⁸ (והובא להלכה¹⁰⁹) "אסור לו לאדם להנות מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל. . כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר "לה' הארץ ומלואה"¹¹⁰.

ההשלכות שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹¹¹ כתוצאה מהדין הנ"ל:

א. כתב הרמב"ם¹¹²: גזירת הכתוב שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים.

ב. שאסור לאדם להכות עצמו - כנ"ל בשו"ע כ"ק אדמו"ר הזקן.

ג. שאין חייבין ברכת הנהנין אלא על דבר שגופו נהנה ממנו (אכילה שתי' וכו')¹¹³ משא"כ הנאת ממון.

- 3 -

ויומתק עוד יותר ע"פ דברי ה"נתיבות"¹¹⁴ שכתב דאיסור דאורייתא הוא, ואפילו שטר

104) בלקו"ש הנ"ל.

105) יחזקאל יח, ד.

106) חלק חר"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד.

107) ויומתק יותר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהערה 12) וזהו לשונו הק': "דלכאורה הול"ל בקיצור "כי אסור לאדם להכות את גופו כו", ומאריכות לשונו כי "אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו" מוכח, שזהו מפני שאין לו רשות ובעלות על גופו".

108) ברכות לה, סע"א.

109) רמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"ב. טאו"ח סמ"י. שו"ע אדה"ז או"ח סקס"ז ס"א. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז בתחילתו [ולהעיר, שהרמב"ם (והטור) מביא "מעל", ואדה"ז - "כאילו נהנה מקדשי שמים". וראה רש"י ברכות שם ד"ה מעל. צ"ח שם (הובא גם בעץ יוסף לע"י שם). לקו"ש חכ"ד ע' 67 הערה 8. ואכ"מ].

110) תהלים כד, א.

111) בלקו"ש הנ"ל בהערה 3.

112) הל' סנהדרין ספ"ח.

113) תוד"ה אין (פסחים נג, ב). וראה רמב"ן ברכות רפ"ח "שלא תקנו ברכות בהנאות שאינן נכנסות לגוף... וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתיה דמי". ועד"ז במג"א סרט"ז סק"א. וראה לקו"ש חי"ד עמ' 149 הערה 8*.

114) נדפס ב"קובץ מפרשים" הנ"ל עמ' 9.

וקנין לא מהני, משום הטעם הנ"ל - שאין לאדם בעלות על גופו.

והנה לאור שיחה זו יש להוסיף ביאור גם בשיטות שסוברות שמהני מחילה על 'היזק ראייה': שם מבאר, ובארוכה, כי יש לאדם 'בעלות' על ממונו ומכיוון שכך הרי 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי'. והנה כל גדולי האחרונים דנו הרבה במשמעות של 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' ונחלקו לג' שיטות כלליות¹¹⁵:

א. שיטת המהר"י בן לב כי 'הודאה' זו ענינה 'התחייבות ממונית' שהרי יש בכוחו של אדם לחייב עצמו ממון והוא או מגדר 'מתנה' או מגדר 'נדר' (ומאריך שם בהגדרת הדברים)

ב. שיטת הקצות החושן כי דיוק הלשון 'כמאה עדים דמי' משמעו כי כשם שהתורה האמינה לב' עדים ביחס לאחרים, כך האמינה תורה לאדם עצמו על עצמו ואין בכך פסול של 'קרוב'.

ג. ויש אומרים שזה נאמנות של 'מיגו' דמכך שהיה יכול שלא להודות והודה הרי יש כאן נאמנות.

ויש לעיין כמי משיטות אלו עולים דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחתו הקדושה.

ואולי יש לומר כי השיחה היא דווקא לשיטת המהר"י בן לב - שמצד שהאדם 'בעל הבית' על ממונו, הרי ברשותו לתיתו לכל מי שחפץ וזה גם תוכן ה'מחילה' בהיזק ראייה. ויש לעיין¹¹⁶.

* * *

115) הובאו ונתבארו בקצות החושן סימן לד סעיף קטן ד' - כל סוגיה זו נתלבנה בפרטיות בקובץ מפרשים' של ישיבתנו למסכת בבא מציעא חוברת ד' - ושם גם שקו"ט בביאור השיחה שהובאה בפנים.

116) הערת המערכת: לכאורה שיטת אדמו"ר הזקן בכמה מקומות בשו"ע כי גדר 'הודאת בעל דין' הוא מנאמנות התורה לדבריו ולא כשיטת המהר"י בן לב - ואולי משום זה לא ציין בשיחה לכל שיטות אלו. וצ"ע.

היזק ראייה - 'צניעות' או 'רכילות' - ביאור בדברי הרמב"ן ובשיחות קודש -

הת' ברוך שניאור שיח' פרישמן
תלמיד בישיבה

- א -

הנה הרמב"ן (בבא בתרא נט, א) ביאר בקצרה את מהות האיסור ב'היזק ראייה':
"היזק ראייה דנזקי אדם הוא - אי משום עין רעה אי משום לישנא בישא אי משום צניעותא".

מפשט לשונו נראה כי יש כאן שלש סיבות הנוצרות בעקבות ה'ראיה' ולא דווקא שקשורות זה בזה או נוצרות זה מזה. ויש לעיין מה מקור הדברים.

ואכן כמה מהמפרשים האחרונים ביארו את שורש הנזק ב'היזק ראייה' שהוא שונה מנזקים אחרים ולכן דווקא בנזק כזה תובעים מהמזיק שירחיק את הנזק על ידי כותל ולדוגמא בספר 'אבן האזל' ביאר כך:

"אפשר להסביר הך דינא דהיזק ראייה באופן אחר דכיון דכשרואה אותו חבירו בחצר אינו יכול לעשות דבר של צינעא ומשום הכי כיון דמזיקו בזה שאינו יכול להשתמש הרי צריך הוא להרחיק את עצמו משום שמונע תשמיש לחבירו".

כלומר: 'היזק ראייה' הוא שם הכולל כל דבר שפוגע ברשות היחיד של השני וגורם ל'ביטול' רשות היחיד על ידי שהאדם נמנע מעשיות ושימוש ברשות היחיד שלו.

וכל שלשת הענינים שמונה הרמב"ן הם אלו הפוגעים ברשות היחיד: עין רעה, לשון הרע וצניעות ולא דווקא שיש ביניהם קשר ישיר, אלא להיפך הם שלשה ענינים שמבטאים את הסיבה שאדם 'מסתתר' ועושה הרבה פעולות דווקא ברשות היחיד ולא ברשות הרבים.

- ב -

אולם בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ש"פ בלק תש"ל - תורגמה עם מ"מ ב'קובץ מפרשים' של ישיבתנו חוברת א' עמ' 9 ואילך) ביאר באריכות כי מהות 'היזק ראייה' הוא בעיקר צניעות ולכן היא שייכת לפסוק 'מה טובו אהליך יעקב' שלמדו מזה חז"ל (בבא בתרא ט, א) 'שאין פתחיהן מכוונין' ורבינו גרשום שם ביאר כי זה ענין 'היזק ראייה' והיינו ששניהם ענין אחד - צניעות.

בהמשך אף דייק כן מלשון הזהב של אדמו"ר הזקן בהלכות נזקי ממון והוסיף כי אין הכי נמי יש בהיזק ראייה שני פרטים וזלה"ק:

"בענין היזק ראי' גופא ישנם שני פרטים: (1) היפך מעין טובה, (2) שמזיק בהענין של צניעות" וממשיך שמ"מ צניעות הוא העיקר וגם לדעות ש'היזק ראי'ה' אינו מן התורה מ"מ זה קשור לצניעות והסיבה שאינה מן התורה הוא רק לגבי ההיזק: "לגבי ההיזק איני יכול לחייבו בתור מזיק מדאורייתא, שכיון שזהו היזק קל וקטן בלבד איני יכול לקרוא לו בשם היזק מן התורה".

- ג -

אולם לאחרונה נדפסה שיחת ש"פ בלק תשמ"ז (דברי משיח' - בלתי מוגה) ושם מבואר כי עיקר הענין של 'מה טובו אהליך יעקב' הוא - מניעת רכילות וזלה"ק: "פתחיהם שאינם מכוונים זה מול זה . . כדי שלא יראה מה נעשה באהלו של חברו, שעי"ז יכול לבוא לענין של רכילות . . ולכאורה למי מפריע . . הרי 'ועמך כולם צדיקים' ובמילא גם אם משהו יביט לראות מה נעשה בבית חברו - יראה רק דברים טובים! והביאור בזה: הענין דהולכי רכיל אינו רק בנוגע לאמירת דברים בלתי רצויים, ולא דוקא בענין שאינו אמיתי, אלא כפי שהביא אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך [או"ח סקנ"ו ס"י] (ע"פ פרש"י בפרשת קדושים [יט, טז]). . הכוונה על דבר אמיתי, ודבר טוב, ואעפ"כ יכול לצאת מזה ענין של הולכי רכיל".

ולכאורה: בשיחה זו מתבאר באופן אחר ענין של 'אין פתחיהם מכוונים' משיחת ש"פ בלק תש"ל - ששם הודגש ונתבאר בארוכה שזה דווקא מצד 'צניעות' וכאן שזה מצד הליכת רכיל.

- ד -

והנה לפי דברי הרמב"ן הנ"ל הרי אין הכי נמי יש ב'היזק ראי'ה' ב' ענינים אלו גם 'צניעות' וגם 'לישנא בישא', אולם מכל לשון השיחה בש"פ בלק תש"ל משתמע כי העיקר הוא והיסוד הוא 'צניעות'.

ואולי יש לבאר כל זה - על פי מה שהביא ב'קובץ מפרשים' של ישיבתנו בהערה 12 את לשון ה'שערי תשובה' לרבינו יונה (שער ג' אות רכה) שמקשר את עוון רכילות למהות המושג של 'צניעות' כלומר ש'רכילות' היא פועל יוצא של היפך הצניעות וז"ל:

"וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות . . כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט): "גולה סוד הולך רכיל", רצונו לומר: אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין במחשוק הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל".

וא"כ צניעות ורכילות שייכים זה לזה באופן הדוק וא"כ עיקר הכוונה ב'היזק ראי'ה' אין הכי נמי הוא כמפורש כמה פעמים בש"פ בלק תש"ל - ובלשון הזהב של אדה"ז בשו"ע - הוא מצד 'צניעות' - אלא שאחד מהביטויים לצניעות היא לא לילך רכיל וא"כ

השיחה בש"פ בלק תשמ"ז - לא זו בלבד שאינו בסתירה לכך, אלא היא סניף ופרט מענין ה'צניעות'.

* * *

גדרי 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'

הת' יוסף יצחק שיח' קמל'
תלמיד בישיבה

- א -

אחר הענינים המיוחדים בדיני ממונות בכלל ודינים השייכים לטענות בין בני אדם בפרט (ובראשם 'מיגו', 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', 'אדם קרוב אצל עצמו', 'אין אדם משים עצמו רשע' ועוד) הוא שכל דינים אלו תלויים ושייכים לדעת בני האדם ובדרך ממילא גם הסברות המכריעות בדין בדינים אלו הוא החלטות התורה על דעת בני האדם, וכפי שנתבארו הדברים בתומים בקיצור כללי מיגו ועד"ז בשו"ת אדה"ז. ועוד.

ולכאורה היסוד לכל זה הם דברי הש"ס בכתובות כב, א במקור דין 'הפה שאסר':

"א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה שנאמר (דברים כב, טז) את בתי נתתי לאיש הזה לאשה. לאיש - אסרה, הזה - התירה. למה לי קרא סברא היא הוא אסרה והוא שרי לה".

ובתוס' שבועות כב, ב ד"ה איבעית אימא חילק מתי אין אומרים 'למה לי קרא' - 'ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך צריך הפסוק להשמיענו הסברא'. היינו דמדברים אלו למדנו כי בדיני טענות בין בני אדם הרי יש בהם ענינים שהם 'סברא פשוטה'. והיינו שהתורה רואה ב'דעת בני אדם' את ההכרעה בדבר זה.

- ב -

ובהבנת גדר 'הפה שאסר' מצינו במפרשים ב' שיטות כלליות¹¹⁷:

א. דין זה הוא חלק מדין 'מיגו'. כלומר ד'מתוך' שהיה יכול שלא לומר מאומה ("אי בעי שתיק") הרי הוא נאמן שהדברים שאמר נכונים הם. ובזה גופא מצינו כמה הבנות בדברי

(*) נכתב בשקו"ט עם הר"מ בעיונא דשיעור א' ועם ראש הישיבה וע"פ כמה מהשיעורים בישיבה.
(117) ראה מחנה אפרים (הל' איסור סימן א'), מאירי בסוגייתנו וראה כיצד ביאר את הדברים בקובץ שיעורים כתובות אות מג. ועוד.
(119) דעת רש"י בכתובות יח, ב במשנה ד"ה הרי אלו נאמנים: "כי היכי דמהימנת להו אהא הימניהו אהא".

המפרשים (כפי שביאר במחנה אפרים).

ב. דין זה הוא ענין בפני עצמו ואינו קשור ל'נאמנות' אלא מעין 'בעלות' על הדברים ויסוד הדברים בראשונים¹¹⁸ והדברים נתבארו יפה בחידושי הגר"נ פרצוביץ:

"דאין זה מהלכות 'נאמנות' אלא גדר הדין הוא דבכהאי גוונא שמפיו אנו חיים והוא עצמו התיר את איסורו אי אפשר לקבל את הודאת ה'אסר' יותר ממה שהוא עצמו 'התיר', דכלפי חלק ה'התיר' אין כאן הודאה ולא שייך לדון לחייבו מכח הודאתו".

וזו דעת הגאון רבי עקיבא איגר שכתב¹¹⁹:

"ולא מקרי הודאה כלל . . . דכל שאתה בא לחייבו מכח דיבורו צריכין להאמין לכל דבריו גם מה שהוא לזכותו"¹²⁰.

ויש לעיין מה משמעות הדברים ש'צריכים להאמין לכל דבריו', דלכאורה מנין נובע התוקף של ענין זה.

ועוד קשה:

בלישנא קמא של רמי בר חמא ביאר רש"י (ד"ה אלא שאמרו) שברישא הרי למרות ש'אין אדם משים עצמו רשע' מ"מ הרי אלו נאמנים - דאע"פ שבסיפא אינם נאמנים מחמת ד"דלאו כל כמיניהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר דאדם קרוב אצל עצמו", הרי ברישא למרות זאת נאמנים - 'ורישא טעמא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. ובשיטה מקובצת הביא דברי הראשונים שתמהו כיצד 'הפה שאסר' - 'דוחה' את דין 'אין אדם משים עצמו רשע'? ונתבאר בכמה מקומות כי אליבא דרש"י אכן יש ל'הפה שאסר' תוקף וזה כביאור רבי עקיבא איגר. וצ"ע.

- 1 -

ואולי יש לומר בדרך אפשר ביאור נוסף לכללות המושג 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר':

ובהקדים הארתו של הגר"י ענגיל ב'גיליוני הש"ס' (כתובות טז, א) שלכאורה הלשון "הפה שאסר [הוא הפה] שהתיר" קשור לדיני איסורים, אלא שהוא 'מושאל' גם לדיני ממונות.

ואחר העיון יש לומר שההגדרה המדויקת של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" - מקורו מ'התרת' איסור שהאדם שוויי' אנפשי' ויש לו את אותם גדרים.

(118) מהדורא קמא סימן קל"ה.

(119) וראה ב'קובץ מפרשים' של ישיבתנו חוברת ד' הערה 13 מה שהביא ב' ביאורים בדברי רבי עקיבא איגר.

(120) וכדבריו: "אע"ג דאין כאן איסור והיתר רק דין ממון, מ"מ אגב גררא נקט לי' . . . אף היכא דאיירי במידי דממונא".

וביאר הדברים:

מצינו בכמה מקומות כי יש שייכות בין 'הודאת בעל דין' שהוא דין בדיני ממונות¹²¹ ו'שווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא' וכפי שהרחיב בזה בקצות החושן (סימן לד סק"ד). והנה בשו"ע אדה"ז (קונטרס אחרון הל' שחיטה סימן א' סק"ד וסקט"ז) הביא דעות הפוסקים האם ב'שווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא יכול האדם לחזור בו מדבריו ואם הוא ע"ד 'הודאת בע"ד ששם לכאורה אינו לחזור בו, והביא כמה דעות בזה וסיכם בדברי הכנסת הגדולה:

"וה[כנסת] הגדולה סבירא ליה דטעמא דאמרינן דשויה אנפשי' חתיכה דאיסורא הוא משום דאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים אף על פי שאינו מתפיסן בדבר הנדור, לפי שהוא על עצמו כמו בית דין שיכולים לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה, וכדלקמן סימן ר"ה, ומשום הכי לא מהני הכא חזרה". ובסעיף קטן טז המשיך והרחיב לבאר ההבדל בין זה שאי אפשר לחזור בו בדיני איסורים ממה שאינו יכול לחזור בו בדיני ממונות:

"דבדיני ממונות הודאת בעל דין כמאה עדים ואינו יכול לחזור בו לעולם, מה שאין כן באיסור והיתר שאינו נאמן אפילו על עצמו כב' עדים, אלא שאינו יכול לחזור בו מהא דשויה אנפשי' חתיכא דאיסורא, משום שאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים כמו שכתבתי לעיל בשם כנסת הגדולה".

כלומר אי יכולתו לחזור בו בדיני ממונות - הודאת בעל דין (ומקורו מנימוקי יוסף ב"מ (ב, א) ד"ה אינו בהכחשה), שונה במהותו מזה שאינו יכול לחזור בו באיסורים וההבדל: באיסורים אי יכולת החזרה היא מצד ה'שווייה אנפשיה' וכוחו לאסור על עצמו 'כמו בית דין' ואינו נוגע לנאמנות כלל, משא"כ בהודאת בע"ד יש את דין הנאמנות של 'כמאה עדי דמי'. עיי"ש.

נמצאנו למדים כי היכולת 'להתיר' את מה שהוא עצמו 'אסר' שייכת במהותה באיסורים, אלא מחמת ששם יש גם דין נוסף של 'כמו בית דין' - הרי אינו יכול להתיר וכמו שנאמר כי האדם מלכתחילה אסר על עצמו - עולמית. עיי"ש¹²². וא"כ: מכיוון שהאיסור הרי במהותו 'אינו שלו'¹²³ הרי אינו יכול לחזור בו מאומה,

121) עיין היטב בלקו"ש (ח"ט) שיחה לש"פ שופטים תשמ"ח ויש"נ.

122) וראה חידושי הגר"ש רוזנבסקי לכתובות (סימן י') מה שביאר בהבדל בין 'הודאה' בדיני ממונות ל'שווי' אנפשי' בדיני איסורים. וראה בחידושי הגר"ש שקופ לכתובות סימן ז'. והמדייק בלשון הזהב של אדה"ז ימצא נחת.

123) ראה מה שביאר בחידושי הגר"ש רוזנבסקי הנ"ל באופן דומה ושם: "אמנם נראה דנהי דחד דין נאמנות לתרווייהו מ"מ הרי יש חילוק ביניהם לגבי מה חלה נאמנות זו, דכיון דיסוד דין הנאמנות של הודאת בע"ד הוא מפני שהוא בעלים לחוב לעצמו, אזי בממון שהוא בעלים על עצם הממון חיילא הודאתו על עיקר דין הממון, ויש כאן בירור לגבי כל העולם שהוא חייב ממון לפלוני או שממון זה הוא של פלוני, כיון דעל כל צד ספק בממון זה אם שלו הוא, יש לו דין בעלים לחוב לעצמו ולומר שאינו שלו. אמנם באיסורים אין לו דין בעלים על עיקר דין האיסור, ורק לגבי שיהא הוא צריך לנהוג איסור בדבר יש לו דין בעלים, וממילא דדין נאמנותו לא חיילא אלא לגבי זה".

אולם לו יצויר שיהיה 'איסור' שהוא 'שלו' הרי סברא זו עצמה מכריחה ש'הוא שהתיר'. ועדיין צריך עיון.

ולפי כל זה הרי מהות חידוש 'הפה שאסר' משמעו שיסוד כל האיסור הגיע מאדם זה והוא ה'מחדש' של יסוד זה ולכן הוא קובע את כללי הדברים, ובזה שונה הדבר מ'הודאת בעל דין' ששם לא הוא ה'מחדש' את הדברים שהרי הוא 'כמאה עדים' שדבריו קובעים אצלנו את המציאות וממילא הבית דין מקבלים דבריו כמציאות עובדתית וממילא אינו יכול לשנות מדיבורו, אולם חידוש 'הפה שאסר' - כלשון הגמ' הנ"ל: 'הוא אסר לה' - היינו הוא מקור האיסור וא"כ 'הוא שרי לה'.

- ד -

כל הדברים הללו אמורים לבאר לשון פליאה בשיחת אחרון של פסח תשל"ו בה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דינם של 'איסורים זמניים' ואיסורי דרבנן האם הם איסורי 'חפצא' - היינו ששורשם הוא מג' קליפות הטמאות שאין להם התרה עולמית, או שהם איסורי גברא והם מקליפת נוגה בלבד שיכולים להעלותם (וכמבואר בארוכה בתניא פרק ד' ופרק ל"ז).

ומבאר ומחדש שם כי בג' קליפות הטמאות "ישנם שני ענינים" וענינים אלו אכן שייכים זה לזה אך אינם תלויים זה בזה והם: א. היותם של האיסורים מג' קליפות הטמאות ומשם יניקתם. ב. היותם קשורים ואסורים בהם לעולם.

וממשיך לבאר כי מכיוון שיש את הכלל של 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' - הרי מכיוון שהקב"ה ברא את העולם ומציאות הקליפות, הרי גם ג' קליפות הטמאות באופנים מסויימים (ולדוגמא כשאוכל אותם מצד היתר פיקוח נפש, קטן האוכל נבילות וכו') - הרי אין הכי נמי ששורשם מצד ג' קליפות - הרי מכיוון שהתורה 'התירה' הרי אז - 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ומותרים ואינם 'אסורים' לעולם בקליפות. יעוי"ש בארוכה.

ובשטחיות הרי השימוש ב'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' שם אינו אלא בלשון מושאלת, אבל לאחר העיון נראה שדווקא ביאור זאת מבהיר את מהות הסברא של 'הפה שאסר', וכנ"ל בארוכה שדווקא כאשר ה'מקור' הוא בבעלותו לגמרי - הרי אז שייך 'להתיר' ומכיוון שמקור ה'איסור' הוא של הקב"ה והתורה, הרי היא יכולה להתיר.

וא"כ אינה דוגמא בעלמא אלא ביאור מהותי בגדר הדברים.¹²⁴

* * *

גדר פסול 'קירבה' של עדים לערב וללווה

הת' יוסף יצחק שיח' שארף
תלמיד בישיבה

- א -

במסכת מכות מובא¹²⁵ מקרה בנוגע לשטר הלוואה, כאשר העדים היו קרובי הערב, וז"ל הגמרא שם: "אילעא וטובי קרבי דערבא הוה" [עדי ההלוואה היו קרובין אצל הערב. רש"י]. סבר רב פפא למימר גבי לווה ומלווה רחיקי נינהו א"ל רב הונא ברי' דרב יהושע לרב פפא אי לית לי' ללווה לאו בתר ערבא אזיל מלווה" ע"כ.

אילעא וטובי' היו חתומים על שטר הלוואה, שהערב של השטר היה קרוב משפחתם, בא הדין לפני רב פפא ושקל להתירו מאחר ואינם קרובים למלווה וללווה. ועל זה אמר לו רב הונא שכאשר ללווה אין כסף לשלם הולך המלווה אצל הערב ובמילא הקירבה תיחשב פסול.

ומשמע¹²⁶ מדברי הגמרא שבתחילה סבר רב פפא שהערב רק נטפל לגבי הלווה ולכן גם אם העדים קרוביו אינם פוסלים את השטר, ורב הונא ענה לו שכיוון שכאשר הלווה אינו יכול לשלם הולך הוא אצל הערב, א"כ העדים החותמים אסורים מלהיות קרוביו של הערב.

- ב -

והנה הרא"ש שם¹²⁷ מקשה: "וא"ת ונהימניה לגבי לווה שלא פרע ולא נהימני' לגבי ערב דפלגינן דיבורא" כלומר, קושיית הרא"ש היא מדוע שלא נחלק דבריו (כמו במקומות אחרים) ונפסול את הערב מלהיות משלם ההלוואה, אולם את עצם ההלוואה נקיים.

ומביא ע"כ ב' תירוצים, הא': "ויש מתרצין דלא דמי התם הני סהדי לאיחיובי גברא או למפסלי קאתי, הלכך בעיקר העדות שהם אומרים שרבע או שלוה בריבית נאמנים ובמה שאמר לדידי מילי אחרינא נינהו, ולא מקבלנא מיני'. אבל להאמינם לחייב הלווה ולא הערב אי אפשר שיש שטר שהוא הערב"

כלומר, מתרצים 'היש אומרים', שאי אפשר לדמות את מקרה קרובי הערב, לשאר מקרי "פלגינן דיבורא" שבכל הש"ס, מאחר שבכל מקרי "פלגינן דיבורא" כוונתם לפסול את האדם ולכן גם אם פוסלים את אחת הראיות ישנם עוד ראיות. אבל בנדון דידן – הערב הוא חלק מן השטר, ולכן אי אפשר לחלק הדיבור.

(125) ריש דף ז ע"א ורש"י שם.

(126) הנ"ל ע"פ הבנת הכותב בלבד.

(127) סימן י"ג.

תירוץ הב': "והראב"ד ז"ל כתב בתשובותיו שכל עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קירבה בטלה כולה, ולא פלגינן דיבורא". כלומר, ישנו כלל שכל פסול המגיע מחמת קירבה משפחתית, מבטל העדות כולה, (ובמילא אין כאן עדות), ומסיים שאין אומרים ע"ז "פלגינן דיבורא".

ומביא דוגמא לדבר: "ודמיא להא דא"ל (1). במקיימי דבר הכתוב מדבר דכי היכי דכשנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול עדותם בטילה, הכי נמי דכשנמצא לאחד מהם קרוב או פסול שהרי מקצת עדותן בטילה מחמת קרובה". ע"כ.

[ובהמשך מבאר כי "פלגינן דיבורא" אמרין רק ב'אדם קרוב אצל עצמו שאינו בגדר עדות כלל, עיי"ש ואכ"מ].

ויל"ע במה פליגי ה"ש מתרצים' והראב"ד, ויש לומר בדרך אפשר כי שני הפירושים שונים לא רק בתוכנם אלא בעיקר במהות הקשר בין הערב ללווה. ולהבין זאת יש להקדים תחילה ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

- 3 -

הנה בשיחת¹²⁸ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר את שיעבוד הערב ללווה, וממילא מהות קירבת הערב ללווה, בשני אופנים:

א. "השיעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלווה"

כלומר הערב משתעבד לכסף שצריך לשלם ללווה, אך אינו כ'חלק' מההלוואה עצמה.

ב. "הערב עומד במקום הלווה ולכן שיעבוד הגוף שעל הלווה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצווה), חל על הערב (העומד במקומו)" עכ"ל¹²⁹ק".

לפי פירוש הב' יוצא שהערב הינו חלק מתהליך ההלוואה.

ובעומק יותר¹³⁰ מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחה נוספת¹³¹:

"בענין ערב בשעת מתן מעות אומר רש"י "בהווא הנאה דקא מהימין לי' גמר ומשתעבד נפשי'" ובפשטות הכונה היא, כפי שמוכן מדברי הפוסקים¹³², שההנאה של הערב מעובדת

(128) חלק ל' שיחה לפרשת ויגש א' עמוד 216. ההדגשים במקור.

(129) עיי"ש שעפ"ז ממשיך לבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את המחלקות בין רב הונא לר"י, בנוגע למקור בתורה לדיני ערבות.

(130) כלומר: השיחה בח"ל הנ"ל מבהירה את ב' הסברות בנוגע לדין בפועל, למה הערב משעבד, כפנים, אולם הדברים דלהלן מבארים את מקור הדברים מהו הגורם לאופני השעבוד הנ"ל, כפנים (חכ"ו), ולפי"ז כן הוא גם בהמשך הדברים ועצ"ע.

(131) חכ"ו משפטים א' סעיף ג' ואילך.

(132) ומציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לדברי: הריטב"א בקידושין ז. ורע"א שם. וראה גם ריטב"א ב"ב שם.

היותו מהימן מספיקה כדי לגרום לו ל"משתעבד נפשי".

אך בעל "נימוקי יוסף"¹³³ אומר . . "ואף על פי שאין שם קניין אלא באמירה בעלמא, משתעבד לי, דמצי אמר לו המלווה אם לא היית אתה לא הייתי מלווה אותו כלל".

ולפי זה יוצא שניתן להסביר בשני אופנים את הנימוק לכך שהערב משתעבד בלי קניין: (א) הערב אינו משתעבד מפני שהוא מקבל הנאה וכדומה, אלא בעיקר מפני ש"על פיו הוציא מעותיו", ובכך גרם הערב לחסרון ממון של המלווה . . [כלומר: עצם העובדה שהמלווה נתן את ממונו על סמך דברי הערב, דבר המוכיח שהמלווה סומך על אדם זה, היא הגורמת לכך שהערב משתעבד.

(ב) הערב משתעבד מפני "בההיא הנאה דקא מהימין לי" מפני שהערב מקבל הנאה מכך, וקבלה זו עצמה נחשבת כקניין, אשר בגללו "גמר ומשעבד נפשי"¹³⁴.

- ד -

ואולי יש לומר שזהו ההבדל בין תירוץ ה'יש מתרצים' לבין תירוץ הראב"ד:

ב'יש מתרצים' סוברים כפירוש הב' שהערב הינו חלק מתהליך ההלוואה ולכן תירוצם הוא "שיש שטר שהוא הערב", שמאחר והערב הינו 'חלק' מתהליך ההלוואה, ונדבך מהותי בשטר ההלוואה (שהרי רק על ידו יסכים הלווה להלוות, וכדברי הנימוקי יוסף הנ"ל "דמצי אמר לו המלווה אם לא היית אתה לא הייתי מלווה אותו כלל"), ברגע שאחד מן העדים קרוב אליו ופוסלו, נפסל כל שטר ההלוואה בדרך ממילא.

אולם הראב"ד סובר כפירוש הא' הנ"ל אשר הערב משתעבד רק להלוואה עצמה, ולכן מתרץ הראב"ד "שכל עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קירבה בטלה כולה, ולא פלגינן דיבורא", כלומר שכיוון שהערב הוא רק טפל ללווה (וכדברי המפרשים ברש"י: "שהנאה של הערב מעובדת היותו מהימן, מספיקה כדי לגרום לו ל"משתעבד נפשי", כלומר שהערב שותף בדבר מפני טובתו והנאתו האישית בלבד). מוכרחים לומר שלכן הראב"ד הגיע לתירוץ אחר שהפסול בשטר ההלוואה הינו מחמת הדין "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", ולא כפירוש ה'יש מתרצים' הנ"ל.

כל הנ"ל הוא לפענ"ד בלבד.

* * *

(133) סוף מס' ב"ב.

(134) וראה בגוף השיחה את הנפק"מ שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בין ב' השיטות.

אומדנא - בירור העובדות, אומדן דעת המתדיינים ושורש כוח הדין - עיון בסוגיית 'שור שהיה רועה ונמצא שור הרג בצידו'

הת' ברוך הלוי שיחי' בנימיני
תלמיד בישיבה

- א -

איתא בגמ'¹³⁵: "שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו אע"פ שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישוך אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו רבי אחא אומר גמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו בידוע שזה הרגו" וברשב"ם ביאר יסוד מחלוקתם: "דרבנן לא אזלי בתר אומדנא . . ורבי אחא בתר אומדנא אזיל בדיני ממונות והכי אמרינן בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות".

כלומר: רבנן סברו כי בהמושג 'אומדנא'¹³⁶ אי אפשר (לדעת שמואל) להוציא על ידו ממון ורב אחא סובר כי שייך כן להוציא ממון על פיו.

ובפסיקת הדין נחלקו הרא"ש והרמב"ם: שיטת הרא"ש¹³⁷ הינה כשיטת רב אחא שמוציאין ממון ע"פ אומדנא, וביאר הב"ח שאין כוונת הרא"ש להוציא ממון באופן כללי ע"פ אומדנא אלא רק ב'אומדנא דמוכח'¹³⁸ וזה לשונו: "הביא ראיה מדרב אחא דאזלינן בתר אומדנא אין כוונתו לשם אלא לומר כיון דאשכחן תנא דאזל בתר אומדנא אף על גב דלית הלכתא כוותיה מכל מקום באומדנא דמוכחא טובא כי התם מודה אף תנא קמא דאזלינן בתר אומדנא".

לעומ' שיטת הרמב"ם הסובר שפוסקים כשיטת רבנן¹³⁹: "שור שהיה רועה, ונמצא שור הרוג בצדו, אף ע"פ שזה מנושך וזה מועד לנשך, זה מנוגח וזה מועד ליגח, אין אומרים בידוע שזה נגחו או נשכו. ואפילו גמל האוחז בין הגמלים ונמצא הרוג בצדו, אין אומרים בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים".

וידועה הקושיה כי בדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין¹⁴⁰ נראה כמעט ברור כי יש לדיין כוח להוציא ממון באומדנא, אלא שבפועל כיום רוב הבתי דינים אסורים לעשות כן וז"ל:

(135) ב"ב צג, ע"א

(136) בבא בתרא קמו, א "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא". ועוד - וראה בהרחבה ב'קובץ מפרשים' בבא בתרא חוברת שביעית דישיבתינו.

(137) כלל ס"ח סימן כ"ג, כלל ע"ח סימן ג', כלל ע"ט וכלל ק"ז,

(138) חושן משפט סימן תח

(139) הלכות נזקי ממון, פרק ח' הלכה יד

(140) פרק כ"ד הלכה א'-ב'

”יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שידע” [ומביא לכך דוגמא והיא מכתובות פה, א: כיצד הרי שנתחייב אדם שבועה בב”ד ואמר לדיין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה יש לדיין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול הואיל וסמכה דעתו של דיין על דברי זה] ומסיים: ”וכן כל כיוצא בזה שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת”.

[אולם בכל הקשור למעשה כותב בהלכה ב’: ”אבל משרבו בתי דינין שאינן הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם אינן חכמים כראוי ובעלי בינה הסכימו רוב בתי דיני ישראל שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה”].

ולכאורה דבריו ברורים כי יש יכולת של ‘אומדנא’ גם ב[הוצאת] ממונות.

- ב -

ומצינו במפרשים מהלך פשוט ביישוב הדברים¹⁴¹ כי רק ‘להפוך שבועה’ שייך באומדנא, אך לא ‘להוציא ממון’. וז”ל הנהיבות המשפט ”תדע, דאמרינן בכתובות פרק הכותב [פ”ה ע”א] קרענא סלקא דעתך אלא מרענא, או לענין מיפך שבועה, אבל לענין להוציא ממון אין שום הוה אמינא”

אולם לכאורה מפתחת לשון הרמב”ם לא נראה כן.

ואולי אפשר לומר לאור דיוק בלשונותיו (המדויקים) של הרמב”ם בהלכות סנהדרין ”דעתו נוטה להן .. הדבר חזק בלבו .. בעלי בינה” - ב’אומדנא’ ישנם כמה סוגים:

א. אומדן הדעת על המקרה, וכמו סוגייתנו - שמכיוון שהשור הוא ‘נגחן’ אנו אומרים שמסתבר כי עקב טבעו כנראה הוא זה שנגח. במקרה כזה הרמב”ם פוסק כי אי אפשר להוציא ממון ומשתי סיבות: ‘אומדנא’ על ניתוח המעשה הוא אומדן דעת ‘חלש’ כי הוא בעצם ‘נתלה’ ותלוי ב’מציאות’. ואגב זה גם הסוגיה באומדן המעשה של שמעון בן שטח¹⁴² שראה שנכנס עם חרב לחדר ויצא ונמצא אדם הרוג. אף כאן יש ‘אומדן המעשה’ וגם שם בדיני נפשות אין הורגים על פי אומדנא כזו.

ב. אומדן הדעת על ‘ניתוח’ דעת בני האדם¹⁴³ אדם ששמע שבנו מת והוריש כל נכסיו לאחר, ולאחר מיתתו נודע שבנו חי ואנו אומדין את דעתו כי בוודאי אם היה ידוע שבנו חי היה מוריש כספו אליו וממילא פסק רבי שמעון בן מנסיא שאנו ‘מוציאין ממון’ מהאיש שלו הוריש האיש ונותנים לבנו והסיבה - כאן האומדנא היא ‘דעת בני אדם’.

(141) ראה אבן האזל בהלכות סנהדרין וראה גם נתיבות המשפט סימן טו סעיף קטן ב’.

(142) סנהדרין לז, ב

(143) בבא בתרא קמו, א

[הבדלים אלו כמעט מפורשים בדבריו של הרידב"ז¹⁴⁴ המחלק בין 'אומדנא' רגילה ל'אומדנא דמוכח' ו'אומדנא בסברא מועטה' התלויה בדעת בני אדם.]

ג. אולם דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין עוסקים לכאורה בסוגיה זו אך בדין נוסף והיא מהותו של 'דעת הדיין' בעצמו וענין זה הוא מהות חדשה לגמרי והיא לכאורה שייכת לסוגיית 'שודא דדיינא'¹⁴⁵ (לפי שיטת הרשב"ם שהמשמעות של 'שודא דדיינא' משמעו: 'הטיית הלב' של הדיין [אולם ראה בתוספות שם שמבאר בסיום דבריו דברי הרשב"ם באופן אחר וראה מפרשים שם]). ושם הרמב"ם אכן סובר כי בענין כזה, הרי הדיין מוציא אף ממון על פיו.

- ג -

ולכאורה ניתן למצוא מעין סייעתא לרעיון זה משיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁴⁶ המבאר עומק לשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען¹⁴⁷, וז"ל: "ודבר זה עיקר גדול בדין והוא דבר של טעם שראוי לסמוך עליו ולדון בו וברור הוא למוצאי דעת וראוי לדיין לשום אותו לנגד עיניו ולא ילוז" שהוא שלבים בשכל הדיין להתעצם עם הדין ושלמות הדבר הוא 'ברור הוא למוצאי דעת . . לנגד עיניו ולא ילוז' וע"ז אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "ברור הוא למוצאי דעת הוא ברור מסקנת הענין . . ע"י כוח הדעת. ולא ילוז' קאי על התוקף דמסקנת השכל, עד ששום דבר שבעולם לא יזיזנו ממקומו". ולכאורה כל דברים אלו כותב הרמב"ם אודות תיאור המציאות של דרך בני אדם.

* * *

(144) ח"ג סימן א'נט ושם אודות 'משפט שלמה' מקשה מסוגייתנו: "וא"ת הא קייל"ן כמ"ד לא מפקינן ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה ואפילו באומדנא דמוכח כההיא דגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו ואפילו לבת קול מ"מ הא אמרינן לא בשמים היא. וי"ל דכיון דאמרה האשה גם לי גם לך לא יהיה גזורו הא אפיקתיה מחזקתה ולפיכך זכתה האחרת א"נ הוראת שעה. והוי יודע שיש מי שפוסק דמפקינן ממונא באומדנא דמוכח ומ"מ מהאי עובדא [של משפט שלמה] ליכא הכרח".

(145) בבא בתרא לה, א,

(146) ז' אדר ראשון תשמ"ה – התוועדויות ח"ב עמ' 1300 ואילך

(147) פ"ח ה"ט

החילוק בין 'גרמא' ל'גרמי'

הת' מנחם מענדל שיחי' תור
דלמיד בשיכרה

- א -

אידא בגמ': "גרמא בנוזקין פטור" (ב"ק ק.), "מדיני אדם וחייב בדיני שמיים" (ב"ק נה:).

ובדין 'גרמי' בנוזקין פליגי בי' ר"מ ורבנן אם חייב או לאו ומשמע (ב"ק ק.) דנפסק כר"מ דחייב.

ובמס' ב"ב (כ"ב:) תוד"ה 'זאת אומרת' מביא רבינו יצחק ב' חילוקים בין 'גרמא' ל'גרמי':

א. בנזק דגרמי הנזק נעשה ע"י האדם עצמו, (כגון דאחוו' ביד' לעכו"ם שיקחו שדה חבירו) משא"כ בגרמא פעולת האדם גרמה רק הכשרת הנזק (כגון המעמיד סולם לשובך חבירו ובאה נמיה ואכלה את הציפורים).

ב. נזק דגרמי הוא נזק הנעשה במיידית דהיינו סמוך לפעולת האדם, משא"כ כשהנזק בא לאחר זמן הוי גרמא ופטור.

וכתב ה'פתחי תשובה' (ט"ק א') שמיקרי דינא דגרמי וחייב רק בצירוף ב' הטעמים היינו גם כשהאדם עצמו מזיק והנזק נעשה מיד. וז"ל: 'ונראה דאינו חייב לשלם מדינא דגרמי במידי דלא שכיח אלא בדבר דאית בי' תרתי שהוא עושה ההיזק בעצמו וגם ההיזק בא מיד בשעת מעשה, אבל משום חד מינייהו לא מחייבין לי' משום דאנן לא פסיקא לן מילתא איזה חילוק הוא אמת'.

וברמב"ן הביא רק חילוק הא' וז"ל: 'אבל חילוק גדול בין לשון דינא דגרמי ללשון האמור בגרמא בנוזקין. דבדינא דגרמי הוא הגורם בעצמו שהוא עצמו המזיק'.

וברא"ש כתב ג"כ חילוק הא' בלבד והוסיף שתליא מילתא היכי ד'ברי היזקא' וז"ל: 'דהיכא דהוא בעצמו עושה ההיזק לממון חבירו וברי היזקא מיקרי דינא דגרמי וחייב'.

ומובן מכל הני לשונות כי (לשיטת התוספות) ישנם ב' גורמים היוצרים את ההבדל בין 'גרמא' ל'גרמי'.

- ב -

והנה בלקו"ש חכ"ח מטות ב' כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א [לשון קודשו מובאת כאן כפי שתורגמה ע"י מכון לוי"צ]: 'ההבדל בין גרמא לגרמי הוא: המשמעות של גרמא היא שהנזק נגרם במקום ובזמן באופן שיש מרחק במקום או בזמן בין פעולתו של המזיק לבין הנזק, ואילו המשמעות של גרמי שהנזק נגרם במקום או בזמן שקרובים

לפעולת האדם'.

והיינו שנקט לעיקר את האופן הב' בדברי תוס' שההבדל בין גרמא לגרמי קשור בזמן ההיזק.

ויל"ע אמאי הביא טעם הב' בלבד בעוד שלרוב הראשונים טעם הב' ליכא, או שהוא בצירוף לטעם הא' (כנ"ל)?

ויש להעמיק הקושיה ולהרחיבה: הרמב"ן בקונטרס 'דיני דגרמי' מבאר מדוע בברייתא של 'מחיצת הכרם' אי הצבת הגדר נחשבת כ'גרמי' והרי יש הפסק זמן בין אי הצבת המחיצה לבין ההתערבות הגפן עם התבואה בפועל וא"כ זה 'גרמא' ולא 'גרמי'. ומבאר כי אין הכי נמי שמצד זמן הנזק בפועל יש מרחק בין הפעולה הגורמת, אבל מכיוון שעתה מתחיל 'תהליך' שעל ידו ייווצר הנזק הרי מתבוננים בהתחלת הדבר.

האחרונים הבינו¹⁴⁸ מדעת הרמב"ן כי לדעתו אכן אין ה'זמן' ענין יסודי בהגדרת 'גרמי' ולכן גם כשיש ריחוק זמן בעצם הנזק, הרי מתבוננים על ה'זמן' מצד ה'פועל'. נמצא כי גם לדעות שסוברות את ההבדל הב' הרי הוא גופו אינו עיקרי.

- 1 -

ונ"ל בזה ביאור חדש בגדר ההבדל השני והוא על פי דקדוק בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בעת אמירת הדברים ('התוועדות' תשמ"ב ח"ד ע' 1929) וזלה"ק: [כפי המובא בתירגום שם] 'כאשר ההיזק בא מיד בשעת המעשה עצמו שגרם את ההיזק ללא הפסק בינתיים הנה אע"פ שישנם ג' פרטים: האדם שעשה את הפעולה, הפעולה הגורמת נזק, ההיזק עצמו. אעפ"כ מתייחס ההיזק לאדם עצמו כאילו הוא עשאו בידיים מאחר שאין כל הפסק בין הפעולה להיזק שנגרם על ידה.. וזהו ע"ד העניין דגרמי שכאשר אין הפסק בין המעשה לתוצאה מתייחסת התוצאה למעשה עצמו'.

והיינו שמחדש שהטעם הב' בדברי רבינו יצחק דתליא בזמן הוא המשך וביאור לטעם הא' היינו שכאשר הנזק בא מיד בהמשך לפעולה מוכח שהדבר קשור לאדם עצמו.

ביאור הדברים¹⁴⁹:

כדי שהאדם ייקרא בשם 'מזיק' יש לראות שהמושג 'נזק' קיים הן מצד ה'פועל' ('האדם שעשה את הפעולה'), הן מצד ה'פעולה' (מעשה הנזק) והן מצד ה'נפעל' (תוצאת ההיזק - חסרון ממון, הריסת המצב ממצאותו הקודמת).

והנה בביאור הראשון של רבינו יצחק מתייחס הוא רק ל'פועל' ובלשונו: "היינו שעושה

(148) ראה בסיכום ל'קונטרס דינא דגרמי להרמב"ן ז"ל עם פירוש 'ביאור המשפט' ו'ציון במשפט' (הגרא"י ברזל) ע' לז ועיין ע' קנז-קנח.

(149) שמעתי בשיעורי ראש הישיבה.

הוא עצמו היזק לממון חבירו", אולם אין כאן כל ביאור והוכחה לבאר מתי אומרים (בכל אותם דוגמאות שהביאו תוס' בבבא בתרא שם) שמייחסים את ה'פעולה' של הנזק לאדם עצמו שלכן נחשב הדבר ל'גרמי' ומתי אין מייחסים את ה'פעולה' ל'פועל' ועל כך הביא את החילוק השני ועל פיו מוכרח על פי זמן הנזק השייכות של ה'פועל' ל'פעולה' (ואולי זה גופא עומק כוונת הפתחי תשובה בלשונו 'בדבר דאית בית תרתי טעמי' - שהכוונה כי הם דבר אחד).

ולאחר חיפוש נמצא בספר 'שיטות קמאי' שהביא את דברי התוס' בלשון זו: "וצריך לחלק מה בין דינא דגרמי לגרמא בנזקין וחילק ר"י (ב"ב שם ד"ה זאת) דדינא דגרמי הוי במקום שהוא בעצמו עשה ההזק לממון חבירו ולשון אחר פירש במקום שבשעת מעשה עשה ההזק".

כלומר שאין כאן שני תנאים וחילוקים, אלא שתי לשונות לענין אחד. ודו"ק.





שער חסידות



"גילוי פנימיות התורה... הוא הטעימה... והתחלה של שלימות גילוי פנימיות
התורה לע"ל... ויתירה מזה... שגילוי החסידות... הוא גבוה יותר גם מגילוי
פנימיות התורה... שתתגלה ע"י משיח צדקני"

(קונטרס ע"ד חלוקת הש"ס י"ט כסליו תשנ"ב)

פתיחה

יסוד של 'נגלה', 'חסידות' ו'דא"ח'

הרה"ת דוד שיח' גבאי
בוגר הישיבה

- א -

בהערות התמימים ואנ"ש¹ - צפת, הביא הת' מ.מ.ה. את מענה² כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להנהלת צעירי אגודת חב"ד בנ.י.: "כשמזכירין חסידות בפ"ע - כותבי דא"ח (ויש לחפש ולמצוא המקור והביאור), אבל לכתוב "נגלה ודא"ח"?! בוודאי שגם נגלה דא"ח וכו' [עיי' עירובין (אח"ד, ב) ובמאמרים עד"ז - שאדברה קשה כו'. וראה תניא פנ"ג וכו'. ואכ"מ"]

והקשה ע"ז מהמפורש בהיום-יום³ "התיסדות ישיבת "תומכי תמימים". יום א' ט"ו אלול תרנ"ז. התחלת הלימוד בנגלה ודא"ח: יום ד' ח"י אלול תרנ"ז, שהוא לכא' 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, ודברים 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 ולהקשות⁴, ממה שציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לתניא פנ"ג, דשם הלשון "אלוקים חיים" בא בהמשך להביאור אודות הגילוי שהיה בארון בבית ראשון, אשר הגילוי שם היה מבחינת "מלכות דבריא" כפי שמקבלת מחכמה דאצי',

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

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

(3) ט"ו אלול.

(4) 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 מדרכינו" כפשוט, מ"מ הואיל ומענה זה, הכולל פרט זה, נכתב לאנשים כערכינו, מובן, אשר זהו ביכולתינו וממילא בחובתינו, ועכ"פ אפס קצחו ושמן מנהו, להשיג זאת]. וראה לקמן בהע'.

שבהם נאמר "מעשה אלוקים חיים", אך בלימוד התורה, ה"ה מקבלת רק ממלכות דעשי', דרגא למטה מדרגא מ"מעשה אלוקים חיים", נמצאת למד כי לימוד התורה בכלל אינו בדרגת "אלוקים חיים", אלא רק בדרגות שלמעלה מזה (כפי שהיה 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 לכאור"א מישראל, ובפרט שהוא "דבר שבדפוס" שהוא "לדורות"⁵. ובפרט ע"פ לשונו הק' בשיחה דליל י"ט כסלו תשמ"ט⁶ אודות ספר היום יום "ויהי רצון שיהיו מונחים בזה . . ויהיה "היום יום", כפי שהסביר נשיא דורנו שכל יום יהיה 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"ד) הרי מ"מ לוח היום יום נועד ונוערך 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 ה' "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 שניתנו⁸ 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".

(5) לקו"ש ח"ב ע' 522. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שפ. ועוד - בשם הצ"צ.

(6) דברי משיח ח"ב ע' 98.

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

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

- 3 -

ואולי י"ל הביאור בכל זה, ובהקדים החידוש דתורת החסידות, הנקראת בל' "דא"ח" בכל מקום:

החידוש⁹ דתורת 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, 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"מפפעץ 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 "מפפעץ" ומגלה בכל דבר את מהותו - היחוד עם אוא"ס ב"ה.

וכפי המבואר (בסגנון אחר) בשיחת י"ט כסלו תש"כ¹⁰ (בענין דיוק לשונו של אדמו"ר הרשב"ב במכתבו הידוע¹¹ ל"ט כסלו על תורת החסידות "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל"), אשר ענינה דתורת החסידות הוא להלביש ולחבר עניני 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.

- 4 -

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

הריטב"א כתב "שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהיו 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 שמואל¹² "ואפשר עוד לומר, כי במחלוקת הלל ושמאי

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

(10) לקו"ש ח"ד ע' 1252 ואילך.

(11) נדפס בהקדמה ובפתיחת ספר היום יום ועוד, וראה סיפור הדברים הקדמה לקונטרס ומעין.

(12) אבות ה, יט.

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"י¹³, ועד"ז ג"כ החיד"א¹⁴.

ורבינו פרץ¹⁵ 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 האריז"ל ש"מחלוקת העתידה להתקיים זו מחלוקת ב"ש וב"ה", ש"עתידיה להתקיים" משום שלע"ל תהא הלכה כב"ש, והיינו שא"ז קיום דב' השיטות יחד, ואין מתקנים הענין ד"אלו ואלו" כאחד (וע"ד קושיית כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקוני"ה הלכות של תורה שבע"פ אינן בטלין לעולם" תשנ"ב¹⁶, אשר אין בזה גם "עתידיה 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 אלקים אכה"ד האלה גו'" דשנת עטר"ת¹⁷, 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

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

(14) פתח עיניי 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".

(15) עירובין שם.

(16) בתחילתו.

(17) סה"מ עטר"ת עמ' תנ ואילך.

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 (ובמחלוקות הש"ס בכלל, ובפרט במחלוקות דב"ש וב"ה), ידוע¹⁸ הביאור דעניני התורה כפי שהם למעלה (מצד חכמתו ורצונו של הקב"ה), יכולים להיות בב' אופנים שונים כאחד, 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 מהתחלוקות 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.

– י –

והביאור בזה ע"פ דיוק במ"מ אותו הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לראיה "עייני 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 אלוים 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

(18) ראה המובא בקונטרס בענין תורה חדשה ס"ז, ובהערות שם.

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 חסד 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, והיה 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 ממש¹⁹ (ורק בעוה"ז המוגבל אינו יכול לשאת הופכים 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"²⁰!

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

"והנה אף בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו ראינו מחלוקות תנאים

19) 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.

20) 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 בהע'), שמורה על האחדות שחודרת בכל העולמות (וכפי שהתבאר בשיחת הדבר מלכות דש"פ אחו"ק תנש"א סס"י, שהוא ענין "מלכות שבנצח", ע"ש).

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 ה' "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 הוא שגם כאשר היא נמשכת בשכל והשגה ה"ה עדיין חדורה בנקודתה העצמית, ואדרכה, זה שהיא מוגשת גם בשכל בעוה"ז הגשמי הוא מפני עצמותה, שהעצם מפעפע בכל דבר.

א"כ נמצא ברור שאמיתית הענין להתגלות 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"ן, 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" בטהרתו.

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 במדריגה 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 היה גילוי דחכמה דאצי" (הדרגא הכי גבוהה בתניא²¹) בהתלבשות במל' דבריאה, והגילוי בעשי' הוא רק בדרך מעבר, שאינו משפיע בהגילוי אור עצמו, הרי באדם הלומד תורה בזן 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 היה בא ללמד על עצם זה שהרצון העליון מתגלה בלומד התורה, היה מביא מ"מ לתניא פ"ה, שם מבואר בארוכה איך שהאדם הלומד תורה תופס ברצון העליון, ולא היה מרחיק עד לפרק האחרון בליקוטי אמרים).

- ט -

ולפ"ז יש לומר ולבאר הלשון "נגלה ודא"ח" שבספר היום היום, לעומת השלילה המשתמעת מהמענה לאנשי צא"ח בני: ידוע²² 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:

הלשון בספר היום היום 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"ב²³ 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 המלוכש 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 מדובר²⁴ 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.

* * *

(21) כידוע שבתניא לא מדבר אדה"ז ביותר מאצי'.

(22) בכ"ז - ראה 'שערי לימוד החסידות' ע' נד ובהערות ובמ"מ שם. וכן שם ע' קנ.

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

(24) כנראה מכללות הענין.

בירורים בג' קליפות יצחק או יעקב?

הת' שלום דובער שיח' ברוך
הת' מנחם מענדל שיח' הרמתי
רנלמידים בשיכרה

- א -

בתו"א²⁵ מבאר הכתובים דפרשת תולדות²⁶, שיצחק אבינו רצה לברך את עשו, ובפועל ברך את יעקב אבינו, 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 שהיה 'נבלע' האור בעשו, או שהיה מבטל מציאתו. ולכן הקב"ה סיבב שיצחק אבינו יברך את יעקב, ויעקב יברר את ניצוצות הקדושה דעשו.

וצריך ביאור:

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 היה מברך את עשו לא היה מצליח לבררו?

- ב -

והנה בד"ה ויתן לך האלוקים תרנ"ד²⁷ מבאר כ"ק אדנ"ע למה יצחק רצה לברך את עשו, דאף שעשו בעצמו היה רע, מכל מקום המקיף שלו הוא טוב ולכן חשב שכשימשיך אור עליו, על ידי זה יתברר מעצמו. אמנם הטעות הייתה בזה, 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 היה יצחק לבררו.

ומביא בהמאמר²⁸ מה דאיתא בזוהר "רישא דעשו בעטפוי דיצחק", היינו שיצחק הוא מידת היראה, והוא ענין הגבורות דקדושה, ומפסולת גבורות דקדושה יצא עשו.

(25) 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).

(26) כז, א ואילך.

(27) סה"מ תרנ"ד עמוד ע'.

(28) שם ע' סה.

- ג -

ויובן זה בהקדים:

בקונטרס בענין "תורה חדשה מאיתי תצא"²⁹ שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מ"ש³⁰ ש"לעת"ל הלכה כבית שמאי" - דלכאורה מצינו בגמ'³¹ 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 שמשתמשים 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"³² מב"ה, כאשר נפסקה ההלכה כדעת בית שמאי, "היה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" כיון שע"ז ניתוסף כוח בקליפה, מה שאין כן לעתיד לבוא, כאשר כל ישראל יהיו בדרגת בית שמאי - אי"ז ענין שלילי כלל ואדרכא. ע"כ תוכן הביאור.

- ד -

והנה לפי הנ"ל יוצא אשר לפי שיטת בית שמאי, אף על פי שבזמן הזה ע"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 שב³³, היינו, אף שעשו היה מתוהו, מצד יצחק היה זה ענין רצוי, כיון שענינו של יצחק הוא

29 סוס"ח.

30 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.

31 שבת יז, ע"א.

32 יבמות יד, א.

33 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'".

ענין הגבורות, ולכן חשב שעל ידי שיברך את עשו - יברר אותו³⁴. אבל מכיון שכל המהות דעשו הגיע מיצחק (מהניקה דגבורות), אין ביכולת יצחק לבררו, כיון שהוא עצמו השורש דעשו. וע"ד המבואר בלקו"ת³⁵ 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 היה יכול לברר את יצחק:

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר במאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש תשכ"ח³⁶, 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 היה לברר את עשו.

- ה -

והנה במאמר ד"ה וכל בניך תשמ"ג³⁷ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ההבדל בין הבירור מלמעלה למטה לבירור מלמעלה למעלה, דמלמטה 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. ואומר³⁸ שצריך לשניהם דווקא.

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"ת³⁹ 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

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

(35) עט, ד.

(36) סה"מ מלוקט ח"ג ע' רכד.

(37) ס"ה.

(38) שם.

(39) ח"ט דברים ג.

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 לכא"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 עבודת המטה [כמו שרואים שהיה יותר גדול בבנין ובשנים], אך כיון שלא היה בו הגילוי אלוקי הנעלה, לכן נחרב. משא"כ בית המקדש השלישי, (כיון שיהיה גם "משולש" -) שיכלול את המעלות דבית ראשון ושני - מעלה ומטה, ולכן יהיה בית נצחי.

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

וע"פ כל זה אולי יש לומר⁴⁰ בנוגע ליעקב:

כיון שיעקב הוא מדת התפארת, שכולל חו"ג, וידוע⁴¹ שחסד עניינו התפשטות וגילוי מלמעלה למטה וגבורה ענינה העלם והעלאה מלמטה למעלה, לכן יכול היה לפעול את הברור על עשו שהברכה תהיה באופן שיתקבל אצלו ושיהיה במזיגה נכונה בלי שיבלע בו או תתבטל מציאותו.

(40) 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.

(41) נסמן בד"ה וחזקת הנ"ל.





שער גאולה ומשיח



"וע"ד המדובר בתופה האחרונה כנוגע להוספה המיוחדת בלימוד התורה בענייני גאומ"ש - לא רק בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בענייני משיח וגאולה "לחיות עם הזמן" דימות המשיח"

(דבר מלכות משיחת ש"פ בלק תנש"א ס"ט)

מצוות בטלות לעת"ל בפנימויות הענינים

הח' יצחק אפרים שיח' אדרעי
רמלמיד בישיבה

- א -

בריש קונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי הירושלמי ד"עתידין כל הנביאים והכתובים ליבטל לימות המשיח. . . הלכות של תושבע"פ אינן בטלין לעולם", ומקשה על זה ע"פ הידוע דלעת"ל ישתנו ההלכות שנפסקו בזמן הזה כבית הלל (ובמקום יפסקו הל' חדשות - כבית שמאי), ולכא' זהו בסתירה למאמרז"ל ד"הלכות. . . אינן בטלים לעולם", דנמצא שכו"כ הלכות (שנפסקו כב"ה) בטלים.

ומקדים ומבאר במ"ש ד"מצוות בטלות לעת"ל", דלכאורה ענין זה סותר ל"דבר ברור" דנצחיות התורה ("שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת כו'"), דהפירוש ב"מצוות בטילות" הוא רק בציווי להאדם ("מצוות"), אבל המציאות דהרצון העליון של הקב"ה במצוות ("הלכות של תורה") יישאר.

ועד"ז מבאר גם בענין הלכות שנפסקו כב"ה, שאפי' בהם שייך הענין ד"אינן בטלים לעולם". כי מפני שלע"ל יהיה קיום המצוות מצד הרצון העליון, וברצון העליון שייך שיהיו ב' השיטות דב"ש וב"ה כאחד (ורק למטה, בעוה"ז המוגבל שאיננו נושא ב' ענינים הפכיים), הרי מפני שקיום המצוות לע"ל יהיה מצד הרצון העליון (שאז יהיה גילוי כח הבל"ג גם בעוה"ז), הרי גם ה"הלכות" כב"ה, "אינם בטלים".

ועפ"ז מבאר גם את דברי האריז"ל על המשנה "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים", ד"סופה להתקיים" לשיטת ב"ש יהיה בימות המשיח, דלכא' נמצא שבימיה"מ אין "סופה להתקיים" שיטת ב"ה. והביאור בזה, כנ"ל, שלע"ל (בתקופה השני' דימיה"מ) תהיה ההלכה כב"ה וכב"ש ביחד מצד הרצון העליון שלמעלה משניהם.

ע"כ המבואר בהקונטרס שם.

- ב -

והנה בקונטרס "תורה חדשה מאיתי תצא", מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדוע לע"ל הלכה תהי' כבית שמאי, דהמחלוקות בין ב"ש וב"ה היא מצד שרשם, שהפלוגתא היא (גם) בנוגע לאופן פעולת התורה בבירור העולם:

מכיון דב"ה שרשם הוא מבחי' החסד, לכן בדברים שהרע בהם הוא אינו נראה בפועל ובגלוי, אלא הוא נמצא בכח ובהעלם, נוטים ב"ה להקל ולהתיר את המאכל ע"מ שיתברר (עכ"פ) החלק הטוב הגלוי, כיון שאין בזה רע גלוי וממשי. משא"כ ב"ש (ששרשם הוא

מבחי' הגבורה) נוטים להחמיר אפי' ב"רע הנעלם" ואוסרים (וע"י דחייתו נהפך גם הוא לקדושה).

וזהו גם הטעם לכך שבזמן הגלות "הלכה כב"ה", שזהו מפני שבזמן הגלות, כאשר אין העולם התעלה לדרגת ב"ש ("דמחדדי טפי", ומצד מעלתם יכולים גם) להבחין ברע הנעלם, נפסקה ההלכה כבית הלל (ועד שכאשר נפסקה ההלכה כבית שמאי - הי' אותו היום "קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", מפני שדחו להתיר ולברר דברים שהם בגדר "רע הנעלם"), אבל לע"ל, כאשר יתעלה מצב האדם והעולם ויהיו כולם ראויים לראות ולהבחין גם ב"רע הנעלם", תיפסק גם ההלכה ("דלאחר רבים להטות") כבית שמאי.

- 1 -

ולפ"ז יש להבין החידוש בקונטרס "הלכות" . . אינן בטלים לעולם" שם מבואר דלע"ל תהיה ההלכה כב"ש וכב"ה יחדיו, הרי לפי המבואר לעיל שהסיבה דלע"ל "הלכה כב"ש" היא (אינה רק מפני שאז יהיו כל ישראל "מחדדי טפי" וכיו"ב, אלא), שלע"ל יתעלו בני' לדרגא כזו שיוכלו להבחין גם ב"רע הנעלם", ויוכלו לברר ולהעלות גם רע זה בדרך סילוק.

ויתירה מזו ב' ביאורים אלו אינם רק שונים זמ"ז, אלא הם אף סותרים במהותם זה את זה - דלביאור בקונטרס "הלכות" . . אינן בטלים" נמצא, שגם שיטת ב"ה יהיה לה מקום לימות המשיח (כי הלכה כב"ש וכב"ה יחד), ולהביאור בקונטרס בענין "תורה חדשה" הרי שיטת ב"ה מתבטלת לגמרי לימיה"מ (כי מתייחסים לשיטת הבירורים כפי שהיא בב"ש).

ועפ"ז צריך להבין גם מדוע מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פירוש כזה שבתקופה הב' דימיה"מ יהיו ב' השיטות ביחד (מצד "נמנע הנמנעות" בעצמותו ית'), עד שאפשר שיהיה חיוב ושליה וחיוב ביחד, כאשר ניתן לומר ולבאר (וכפי שגם התבאר כמה חודשים לפני' בקונטרס "הלכות" . . אינן בטלים) בפשטות שגם ב"ה מתעלים ונעשים כשיטת ב"ש.

[ואף שאפשר לומר על פי הביאור בקונטרס "הלכות" . . אינן בטלים" שכללות המצוות, הרצון העליון, הם מצד רצונו העצמי של הקב"ה ואינו דבר הקשור ושייך למציאות העולם (ומצד זה דוחה גם הסברא שלכתחילה ניתנו המצוות דווקא לזמן הזה - היום לעשותם), מ"מ אפ"ל דב"ה עצמם קבעו ההלכה מלכתחילה למעמד ומצב בו האדם והעולם אינם נמצאים באופן ד"מחדדי טפי" (וע"ד ההלכות הנוגעות לזמן הגלות), אך כאשר משתנה המציאות בעולם, הרי מלכתחילה לא התירו דברים שהם בגדר "רע הנעלם" (שהוברר שהם בעצם כמו רע גמור).]

- 7 -

ויש לומר ולתריץ בפשטות, אשר ב' ביאורים אלו מתאימים לב' תקופות אשר יהיו לימיה"מ, אשר תקופה הא' (אשר אז יהיה הלכה כב"ש) - עלי' מוסב הביאור בקונטרס "תורה חדשה" (אשר החידושים שם הם נסובים על תקופה הא', כדמוכח מהע' 108

בקונטרס), ובתקופה הב', אז תהיה הלכה כב"ש וכב"ה יחד, עלי' נסוב הביאור בקונטרס "הלכות .. אינן בטלים".

[ואפ"ל שדברי האריז"ל במאמר רז"ל ד"סופה להתקיים" נכונים גם לתקופה הא' דימוה"מ, דע"פ הביאור בקונטרס "הלכות .. אינן בטלים" נמצא שהשינוי הוא מצד מצב העולם, שמצב העולם יהיה יותר מזוכך כך שיתאים לשיטת תלמידי ב"ש, עד שתלמידי ב"ה יסכימו גם הם שהלכה כמותם, וא"ז מצד שינוי בסברת ההלכה עצמה (וע"ד בגד בעל ארבע כנפות שהורידו לו הכנף הרביעי, ונעשה פטור מציצית).]

- ה -

ויש להוסיף שהביאור בקונטרס "הלכות .. אינן בטלים", הוא בהתאם לכללות החידוש והביאור המובא במהלך קונטרס: כללות החידוש המובא בקונטרס זה הוא - קישור עליון ותחתון, כך ש(שאינן התחתון והעליון נשארים בתור ב' ענינים שונים, אלא) גם התחתון נעשה חלק ודבר אחד עם העליון.

ונקודה זו הולכת ומתבארת בכללות הקונטרס, החל מהענין הראשון בו מבאר המעלה בתורה שבע"פ (אפי' על דברים שבנ"ך), בכך שבה מובאים דברים הנוגעים לפועל, הלכה למעשה, אשר דווקא בזה מתבטא רצונו העצמי של הקב"ה (וכיון שהוא ית' נצחי ואינו משתנה לפי מצב העולם והאדם לכך גם ההלכות אינן בטלים לעולם).

וענין זה מודגש גם בהביאור במאריז"ל ד"מצוות בטילות לעת"ל", שמכיוון שיתגלה לע"ל ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", הרי מייחסים את המצווה לפעולתו של הקב"ה בעולם, ובזה מתבטא איך שהעולם (תחתון) נעשה מציאות אחת עם רצונו של הקב"ה.

ועד"ז גם בענין "אל תקרי הליכות אלא הלכות", שאין מתייחסים לתורה כפי שהיא בערך וביחס להעולם ("הליכות" (שישנם ב)עולם"), אלא כפי שהיא "הלכות" - למעלה מהעולם והעולם נעשה טפל ובטל להלכות אלו ("הלכות עולם", בלא כל חילוק).

ובהמשך לכל זה בא הביאור שלע"ל תהיה הלכה כב"ש:

כי המבואר כאן אינו רק על דרגא בה העולם מתעלה לעוד מדריגה (באופן בירור העולם, עד שיהיה גם הבירור ד"רע הנעלם"), כי הביאור בשיחה זו הוא במציאות בה העולם והאדם נמצאים בדרגה בה מתגלה רצונו של הקב"ה שלמעלה מהתחלקות, ומכיון שברצונו העליון של הקב"ה ישנו החיבור דשתי הפכים, ועד ששניהם נמצאים אצלו ית' בשווה, הרי בדרגה הזו מתגלה (בדרך ממילא) בעולם (מצד עצמותו ית' שהוא נמנע הנמנעות) שהלכה היא גם כב"ה וגם כב"ש (ולא רק בירור העולם באחד מב' אופנים אלו).

- ו -

ויש לומר שמסיבה זו גופא לא נאמר שלע"ל יהיו המצוות בב' הקוין דב"ש וב"ה יחדיו (אלא שמתגלת דרגה ג' שלמעלה משניהם) כי עיקר נקודת הביאור בקונטרס הוא דא"ז ב'

קוֹיִן שׁוֹנִים שְׁעוּלִים שְׁנִיהֶם יַחַד (וּאִפִּי' נַעֲשִׂים לְמִצִּיאוֹת אַחַת), כִּי (כַּמְבּוֹאֵר לַעִיל);

(א) עֲנִין מִצִּיאוֹת הָרַע (שֶׁעַל זֶה נִחְלָקוּ ב"ש וּב"ה בְּאִיזָה אֹפֶן מִתִּיַּחֲסִים אֲלֵיהֶם, וְעַד כֹּמֶה הוּא נֶחֱשֵׁב לַרַע) לֹא יִהְיֶה כָּלֵל בְּתַחֲה"מ, וּאִפִּי' לֹא רַע הַנַּעֲלָם, וְקִיּוֹם הַמִּצְוֹת יִהְיֶה מִצַּד הָרָצוֹן הָעֲלִיּוֹן שֶׁלֹּמַעֲלָה.

וַיִּתִּירָה מִזֶּה וּמִסְתַּעֵף מִזֶּה (ב): בְּרָצוֹנוֹ הָעֲלִיּוֹן שֶׁבַעֲצָמוֹתוֹ יֵת', אֵינוֹ רַק לְמַעֲלָה מִב' קוֹיִן וּלְמַעֲלָה מִב' סוּגֵי עֲבוֹדוֹת, אֲלֵא הוּא לְמַעֲלָה לְגַמְרֵי מַעֲנִין וְאַפְשָׁרוֹת שֶׁל הַתַּחֲלֻקוֹת.

וְהָעֲנִין הוּא:

דָּבָר בְּרוּר שֶׁכָּל הַמַּחֲלֻקָּת דְּב"ש וּב"ה (כְּמוֹ כָּל עֲנִין הַמַּחֲלֻקָּת) מִסְתַּעֵף מִמֶּקוֹר אֶחָד, שֶׁהָרִי נִיתְּנוּ מִרְוּעָה אֶחָד, אֲלֵא שֶׁכָּל אֶחָד הֵבִין אֶת הַדְּבָרִים כְּפִי נְטִיית שִׁכְלוֹ הַטְּבָעִי (ב"ה כִּמְדַת הַחֶסֶד, וּב"ש כִּמְדַת הַגְּבוּרָה), וּמִזֶּה נִשְׁתַּלְשֵׁל אַח"כ עֲנִין שֶׁל מַחֲלֻקָּת וְכו'.

אֲבָל לַעֲת"ל, שִׁתְּגִלָּה רָצוֹנוֹ הָעֲצָמִי שֶׁל הַקַּב"ה כְּפִי שֶׁהוּא לְמַעֲלָה מִהָעוֹלָם בְּגִילּוּי בְּעוֹלָם, הֵנָּה בְּדֶרֶגָא זֶה אֵין שִׁיךְ מַחֲלֻקָּת, כִּי גַם ב"ש וְגַם ב"ה מִסְכִּימִים וְשִׁיכִים לְאוֹתוֹ עֲנִין. וְלִכֵּן מִבִּיַּא כ"ק אֲדָמוֹר מֶלֶךְ הַמִּשִּׁיחַ שֶׁלִּיט"א דּוֹקָא הַבִּיאוֹר שֶׁל הַחִיבוּר שֶׁל ב"ש וּב"ה גַּם יַחַד, שֶׁזֶּה הַגִּילּוּי שֶׁל עֲצָמוֹתוֹ יֵת' נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת שִׁתְּגִלָּה וַיַּחֲדוּר לַעֲת"ל בְּעוֹלָם.

* * *

בירור ג' קליפות הטמאות בזמנינו

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי הרמתי
רנלמיד בישיבה

- א -

ברניא פרק ז' כותב אדמוה"ז: "משא"כ במאכלות אסורות וביאות אסורות שהן משלש קליפות הטמאות הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם עד כי יבוא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש "ואת רוח הטומאה העביר מן הארץ" או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכויות ממש שהיא תשובה מאהבה".

מזה מובן אשר בכדי להעלות את ג' קליפות הטמאות בזמן הגלות זקוקים לתשובה מאהבה רבה מאחר ותוקף קליפתם הינו חמור וקשה.

- ב -

והנה בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב מובא שביור עשו יהיה בגאולה. וזלה"ק: "אלא שבפועל עשו לא היה מוכן אז שזהו דווקא בזמן הגאולה האמיתית והשלימה כמ"ש"כ. . ואמתי ילך בימי המשיח שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו". ובהערה 105 שם: "שברור לבן (בפרשת ויצא) הוא קליפת נוגה. וברור עשו (בפרשת וישלח) ג' קליפות הטמאות".

[ולהעיר, שעשו זה נפש הבהמית כמובא באור התורה שם חלה"ק: "ואח"כ בירור עשו הוא אדום נה"ב ע"כ צ"ל בירור לבן תחילה ואח"כ עשו". וכמ"ש"כ בשיחת ש"פ תצא תנש"א : "תכלית השלימות דכל העבודה (שכר) היחוד דאני ודודי (כנס"י והקב"ה)" ושם בהערה 86: "כולל גם נפש הבהמית, שבבינוני (מדת כל אדם היא האדם עצמו)" ובהמשך שם: "ועתה עומדים בתקופה השייכת למזמור צד"ק ססיומו וחזותמו בפסוק "ויהי נועם. " שזהו תשלום השכר על כללות מעשינו ועבודתינו".]

וע"פ המבואר בהמשך השיחה שם נראה, שבזמננו נשלם גם הבירור של עשו הוא אדום וזלה"ק: "כבר סיימו את כל הבירורים כולל גם את הבירור של עשו הוא אדום" ומכיון שנשלם גם הבירור של "עשו הוא אדום" שרומז (כנ"ל) על ג' קליפות הטמאות, ונפש הבהמית, נראה שנמצאים אנו בגאולה האמיתית והשלימה מאחר וכתוב בתניא שרק בזמן הגאולה יתבררו ג' הקליפות, ואם כאן נראה שג' הקליפות התבררו (בירור עשו), מוכרחים לומר שנמצאים אנו בגאולה.

מובן מכך, שנפש הבהמית (הנמשלה לעשו - כנ"ל) כבר מבוררת.

- ג -

ויש לקשר זה עם שיחת ש"פ בלק תנש"א וזלה"ק: "הרי בסיומה של תקופה זו בודאי ובודאי ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה ובלשון חז"ל "כלו כל הקיצין" וגם ענין התשובה היה כבר בשלימות כולל גם השלימות דמשיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא מצד ניצוץ משיח שבכל או"א מישראל" (וראה גם שיחת ש"פ נח תשנ"ב סעיף ט). וכמו שאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו: "וגם ישראל עשו תשובה ותשובה אמיתית" מכאן מובן שכל אחד ואחד מישראל בירר את ג' קליפות הטמאות - מצד התשובה.

עד כאן תמצית בדרך אפשר משיחות תנש"א-תשנ"ב. אולם בכדי להבין היטב את שורש הדברים יש לעיין במקורות בהם נתבארו הדברים בפרטיות בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ועד לשיחות חורף תנש"א, כדלקמן.

- ד -

ובהקדים: מהות ענינם של ג' הקליפות נתבאר גם בפל"ז בספר התניא. ושם: "משלש קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עליה לעולם כמ"ש בע"ח. . השלש קליפות הטמאות שאין להן עליה לעולם כ"א ביטול והעברה לגמרי כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". וכאן מפורש לכאורה ש'אין להם עליה. . לעולם' כי אם 'ביטול והעברה', אולם בפרק ז' מפורש כי 'עולים משם. . רוח הטומאה אעביר. . תשובה נכונה', אולם הדברים מבוארים היטב במכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (אג"ק ח"ג אגרת תקז):

"מה שהביא קושית מהרי"ק איך יהיה לע"ל אומות העולם ובעלי חיים שהם טמאים עתה והלא רוח הטומאה יעבור מן הארץ. . והדבר פשוט: אין ג' קליפות הטמאות עצמן מקיימין או מחיין, וח"ו לומר כן, אלא שזהו הניצוצי קדושה שבהן; ובכ"ז זהו נקרא על שם ג' קליפות הטמאות, כי הניצוצים נחשכו כ"כ עד שנעשו ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבלה, וכמ"ש בד"ה פדה העת"ר ונ"ח עת"ר הנ"ל. ולע"ל וכן גם עתה בבירורין מגקה"ט הנ"ל ישברו ויעבירו הקליפות ויחיו הניצוצות עצמן, - ועייג"כ פסחים סח, א, מצות מילה שם סוף ח"א" (ועיין בבאיור רחב ובהיר מאד באג"ק שם אגרת תקטז).

וא"כ: המפורש בתניא פ"ז הוא על הניצוץ האלוקי שהוא ע"ד 'חתיכה עצמה נעשית נבילה' והוא 'עולה' בימות המשיח, אולם ג' הקליפות עצמן לא יעלו כלל, אלא רק בתקופה שניה וכמבואר במכתב כאן בפרטיות. וענין זה מבואר בפרטיות בשיחת ש"פ וישלח תנש"א ושם נתבאר בפרטיות ההבדל ב' דרגות באדום - חלק אחד שהוא יתברר ע"י מלך המשיח ("יביאו אוצרות למשיח") וחלק אחר שמהם משיח לא ירצה לקבל את הניצוצות קדושה שנפלו שם כי אם לאחר שבירת ה'קנה' (ראה שיחת ש"פ ויצא תנש"א הערה 78 ובשוה"ג).

קבלת מלכות המשיח - תפילה להתגלותו

הת' מנחם מענדל שיח' רפאלוב
תלמיד בישיבה

- א -

בנוגע להכרזה "יחי המלך" וכן בנוגע לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד" כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ב' ניסן תשמ"ח ב' לשונות: "הכרזה ו"הכתרה", וממשיך שעל ידי הכרזה זו העם פועלים את המלכות. וכותב שם שמכריזים "יחי המלך" פועלים את ביאת המשיח, וזה לשונו הק': "וכמודגש גם בהכתרת המלך - שהעם מכריזים "יחי המלך"... שבזה מודגש גם שפעולת העם היא בחיי המלך... יחי המלך, שתוכנה של הכרזה זו - שכבר הגיע הזמן דהקיצו ורננו שוכני עפר - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועד דהקיצו ורננו דוד מלכא משיחא".

וממשיך שם שההכרזה "עד מתי" חוץ מהיותה "ציפיה", "בקשה" ו"דרישה" היא גם הכתרה (ענין ה"יחי המלך") כי היא פועלת ביאת משיח. "זהו גם מה שמרעיש בעקבתא דמשיחא על דבר הצורך להכריז "עד מתי", שעל ידי זה מקרבים ומזרזים את הגאולה - דיש לומר, שנוסף על הדגשת הציפיה, הבקשה והדרישה על הגאולה.. יש בהכרזה זו גם התוכן דענין ההכתרה - "יחי המלך", שעל ידי זה פועלים ביאת דוד מלכא משיחא".

והנה הנאמר במפורש בשיחה שארבעת לשונות אלו הם בנוגע לעד מתי (שכולל "יחי המלך"), ובנוגע ל"יחי המלך" הרי אכן במפורש רק נאמר הלשונות "הכתרה" ו"הכרזה". אך גם "יחי המלך" שזה הכתרה (קבלת מלכות המלך) זה גם בקשה ותפילה ובגלל זה היא פועלת ביאת דוד מלכא משיחא (שהרי מקשר גם הכרזה זו ל'עד מתי').

- ב -

ובהקדים ביאור השייך לענין התפילה (שה'בקשה' הינה פרט בדיני וגדר התפילה):

בליקוטי שיחות חלק י' מבאר הרבי מלך המשיח שליט"א את ענין התפילה: תפילה - ענינה בקשה מהקב"ה להמשיך רצון חדש שלא היה עד עתה (ושלא היה צריך להיות). וזאת מכיוון שהיא המשכה מלמעלה מסדר השתלשלות. וזה לשונו הק' "משא"כ תפילה ענינה הוא בקשה מהקב"ה ש"יהי רצון" (וכיו"ב), שיהיה רצון חדש כולל גם דבר חדש שלא היה במקור, ולכן מועלת התפילה שגם אם הייתה גזרה על דבר לא טוב ח"ו, יהפוך הקב"ה אותה לטוב כי על ידי תפילה מגיעים לבחי' שלמעלה מסדר השתלשלות".

ובשיחה שם מביא שהתפילה שהמשכתה למעלה מסדר השתלשלות, ההמשכה לא תלויה בהכנת המתברך (כלי לברכה). ותפילה נאמרת בלשון בקשה ולכן אין ודאות שהבקשה תתמלא.

כלומר: ענין התפילה הוא להמשיך השפעות למעלה מסדר השתלשלות, וזה לא תלוי בהכנת הכלי ואין ודאות שהבקשה תתמלא.

והנה בדבר מלכות משיחת ש"פ במדבר תנש"א מוסיף ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שתי סוגים בתפילה, תפילת עני ותפילת עשיר (ברוחניות), וביניהם הבדל יסודי: עשיר ברוחניות – מכיוון שהוא מבין ומשיג בדרגות ובגילויים שלמעלה הוא מבקש בתפילתו את הגילויים ולא את המלך בעצמו.

עני ברוחניות – מכיוון שלא מבין בדרגות וגילויים, לכן תפילתו היא בביטול, ולמלך בעצמו, והוא מקבל את מבוקשו. "ודוקא על ידי תכלית הביטול דעבד... מקבל הוא אחר כך גם את כל הגילויים ועשירות מהקב"ה מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה".

בלקוטי שיחות (שם) מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהתפילה לא תלויה בהכנת המתפלל ויש אי ודאות אם תתמלא בקשתו. אך, בדבר מלכות מסביר, שבגלל שהעני מתפלל בביטול (היינו שהוא התכונן) הוא מקבל את מבוקשו.

ומכל הנ"ל מובן הייחודיות בתפילת עני הנאמרת בביטול וממשיכה את המלך בעצמו (כמבואר בדבר מלכות שם).

- 3 -

ולהוסיף:

במתן תורה עם ישראל התבטל בתכלית להקב"ה ולכן ה' התגלה אליהם בעצמותו ומהותו ית'.

ומסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שביטולם של בני ישראל להקב"ה זה היה "תפילת עני", שזה עורר את רצון המלך – הקב"ה, למלוך. "מה שאין כן תפילה לעני – אחד כזה שעומד בתכלית הביטול (כעני) – הרי הרי דוקא בגלל ביטולו (והעדר ההשגה בהגילויים שלמעלה), מתבטאת תפילתו ב"לפני ה' ישפוך שיחו", לדבר עם המלך בעצמו, עצמותו יתברך... ודוקא על ידי תכלית הביטול דעבד מקבל הוא אחר כך גם את כל הגילויים".

ואחר כך ממשיך: "וענין זה – הגילוי דעצם המלך נפעל בשלמות הגילוי במתן תורה: במתן תורה היה גילוי ד"אנכי ה' אלוקיך" וההקדמה לזה הייתה בביטול בתכלית דעם ישראל... דוקא על ידי ביטול העם נעשה הכתרת המלך כיוון שביטולם מגיע "לפני הוי" בעצמותו ומהותו ית' ושם מתעורר ומשם נמשך רצונו להיות מלך".

היינו: ביטול בני ישראל במתן תורה זה ה"תפילת עני" שעורר את רצונו של הקב"ה למלוך, ובגלל ביטולם למלך ("תפילת עני") הקב"ה בפועל המשיך את מלכותו על בני ישראל.

- ד -

ולפי כהנ"ל הרי בהכרזת העם "יחי המלך" מקבלים עליהם את המלך ומבטלים את מציאותם כלפיו, וקבלת מלכות המלך בביטול זה מעורר את הרצון למלוך, וא"כ זהו ע"ד "תפילת עני" – לפעול במלך רצון למלוך.

ליתר ביאור: בהכרזה "יחי המלך" העם מתפלל ומבקש מהמלך (מעורר את רצונו) למלוך, ובהכרזה בנוגע למלך המשיח ("יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד") העם מקבל ומבקש את מלכותו שתתגלה (בשלמות) בגאולה.

ולסיום כדאי לצטט את לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹ בנוגע לבקשת הגאולה בברכת 'ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים': "ולאחרי שביקש זאת בתפילת לחש, ב"קלא פנימאה דלא אשתמע" – חוזר הש"ץ ומבקש זאת עוד הפעם, ולא עוד, אלא שמבקש זאת בקול רם".

* * *

(1) שיחת ש"פ במדבר ערב חג השבועות תשמ"ה (התווידויות ח"ד עמ' 2138).

”נהרג בעוונות” מערת פסיקת הבית דין

הנ”ל

- א -

ברמב”ם הלכות מלכים (ומלחמותיהם ומלך המשיח) פי”א הלכה ג’: ”ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים . . . שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח. ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג - נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת”.

ובלקוטי שיחות חכ”ז (בחוקותי א’ הערה 69*) מבאר כ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א מי הרג את בן כוזיבא:

ראשית, בהלכות תעניות (פ”ה ה”ג) כתב הרמב”ם ”ודימו כל חכמי ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם”.

אך הראב”ד בהשגתו כאן בהל’ מלכים כתב ”והלא בן כוזיבא היה אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו” - היינו שבית דין דחכמי ישראל הרגוהו.

ומכיון שלא שייכת מחלוקת במציאות, מבאר שם כ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א:

”י”ל דאין מחלוקת במציאות, לכו”ע (גם לדעת הגמ’ והראב”ד) נהרג בפועל ע”י אומות העולם: ולכו”ע (גם להרמב”ם) היו מחכמי הדור שסברו שאינו המשיח, וכמו ר’ יוחנן בן תורתא שאמר לר’ עקיבא: ”עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא”.

והם שלחו לבודקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משא”כ לדעת רע”ק וכן פסק הרמב”ם) ה”ז סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר”ע) ונפלו רבים מבני”ו וכו’ - יש לו דין רודף שצריך להרגו. אבל בפועל אומות העולם הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב”ז שם: ”ויש לפרש הא דאמרינן בחלק, כיון דחזוהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגויים והרגוהו”.

כלומר, חכמים פסקו עליו מיתה, ובעקבות כך הוא נהרג בפועל על ידי הרומיים. ומחלוקת הרמב”ם והראב”ד אינה במציאות אלא מהי הסיבה שנהרג שבגללה הוא אינו המשיח:

להרמב”ם המיתה היא זו שהוכיחה שאינו משיח, ולפי הראב”ד הסיבה שנהרג זה היא זו שהוכיחה והוא מכיוון שצריך להיות ’מורח ודאין’ (משא”כ לדעת הרמב”ם בהלכה ג’ הנ”ל).

- ב -

והנה יש לעיין האם ההוכחה שאינו משיח היתה כבר בעת פסיקת הבית דין ולא (רק) המיתה בפועל וסמוכין לכך - כמו שמביא בהערה הנ"ל - לשון הרדב"ז:

"ומה שנראה מדברי הראב"ד שישראל הרגוהו ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין קטליה כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגויים והרגוהו"

או באופן אחר: אין הכי נמי שרק כאשר 'נהרג' בפועל 'ידעו' שאינו, אולם גם אז הרי ב'כוח' היה זה על ידי פסיקת הבית דין וענין זה נמצא בהלכה (טור שולחן ערוך חושן משפט סעיף ב' ובנ"כ שם):

"אף על פי שאין דנין בחוצה לארץ דיני נפשות ודיני מכות ולא קנסות אם רואים בית דין שצריך לדון לצורך השעה שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון בין כל מיני עונש. ואם הוא אילם חובטין אותו על ידי גוים ואמרים לו עשה כל מה שישראל אומרים לך".

- ג -

והנה מצינו בכמה מקומות בהלכה שה'בכח' של כמה ענינים פועל ומביא ל'בפועל':

[א] לגבי כשרותו של שופר הנלקח מעיר הנידחת (ואסור בהנאה) איתא בגמ' (ר"ה, כח.): "אמר רב יהודה.. בשופר של עיר הנידחת לא יתקע ואם תקע לא יצא מאי טעמא עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה", כלומר שלא יוצאים ידי חובה בתקיעה בשופר של עיר הנדחת כי נפחת שיעורו של השופר.

ומבאר רש"י: "דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי ושופר בעי שיעור", ועד"ז בנידון דידן שפסק הבית דין הרי הוא כ'עומד להרג'.

[ב] מצינו בש"ס ועד להלכה את המושג של 'גברא קטילא' (סנהדרין עב, ב, פא, א ועוד) והוא במי 'שנגמר דינו' ועד"ז במי שמותר להרגו ללא התראה (ברודף ובא במחזרת) - שם עב, ב.

ונתבאר בלקו"ש (ח"כ נשא ב') ס"ג - ג' דרגות ב'גברא קטילא' ולכו"ע לאחר פסיקת בית דין זה דינו, (וראה לקו"ש ח"כ עמ' 97 לגבי מי שנגמר דינו בידי שמים גדרו).

ואולי יש לומר לאור כל הנ"ל: דמה שפסק הרמב"ם בפ"א ה"ד (השמטת הצענזור) לגבי "בחזקת משיח" שכאשר "נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", שמדובר על נהרג בעוונות דוקא, והמיתה היא זו שפועלת שלא יהיה משיח, וזה נפעל כבר מעת פסיקת הב"ד שחייב מיתה על עוונותיו, וזאת בכח זה שחייב מיתה.

ולהוסיף שלפי הרמב"ם צריך שיפסקו בית דין שמחוייב מיתה וזה פועל שאינו המשיח והבירור בפועל (שהוא אינו המשיח) זה המוות, וכלשון קודשו של הראב"ד שם: "עד

שנהרג אז נתברר לכל שלא היה משיח".

ולאור כהנ"ל יש להמתיק את לשון קדשו בדבר מלכות שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב דכאשר היה 'פסק דין' של 'הרי זה בחזקת שהוא משיח' הרי זה עצמו פעל שזה מוחלט ל'מעמד ומצב דמשיח ודאי' בפועל ממש.

* * *

חיים נצחיים בלי הפסק בינרניים

הת' מנחם מענדל שיחי' תור
רתלמיד בשיכרה

- א -

אִתָּא בגמ' מס' שבת² "א"ל רב מרי עתידים צדיקים דהוו עפרא . . עפר אתה ואל עפר תשוב . . שעה אחת קודם תחיית המתים", ומבואר בחסידות³ שענין החזרה לעפר הוא חלק מתהליך וסדר הגאולה, שבכדי להתעלות להגילוי דתחיית המתים צריך להיות זיכור וביטול המדריגה הקודמת תחילה ע"י המיתה.

והנה באיגרת הנודעה 'איגרת תחיית המתים' (אג"ק ח"ב איגרת ר' מ'קין 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 הבירור הזה יתקן את כל החלק בעולם ולאחר מכן יקבל ענין שלאפ"י 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 שהיה 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 דהיום 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 יהיה תכלית שלימות מין

(2) קנב ב.

(3) ראה המשך תרס"ו ד"ה זה היום ע' טו. ובכ"מ.

האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה". עיין שם בעומק.

אולם החל משנת תשמ"ח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁴ ביאר ענין תחיית המתים באופן שיוצאים ידי חובת ביטול זה ע"י עבודת הביטול ד"ונפשי כעפר לכל תהיה"⁵ (וכמו שהיה הסדר מתחילה, קודם חטא עץ הדעת שבכדי לעלות מדריגה, לא היה מוות אלא ביטול). ובל' הק': "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 לזיכוך". ומוסיף בהערה שם: "אלא שזיכוך זה יכול להיות ע"י הביטול ד"ונפשי כעפר לכל תהיה", ואז א"צ⁷ 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 מציאותם⁸. ומעלה זו היא עיקר ותכלית הגאולה.

ובל' הק'⁹ "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 העצמות'. וכפי שמבאר במקום אחר¹⁰: "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".

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

(5) נוסח תפילת אלוקי נצור בתפילת שמו"ע.

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

(7) ועפ"ז – מצינו ריבוי פעמים בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ובפרט בשיחות הדבר מלכות את האיוולת 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).

(8) קונטרס כ"א טבת תשמ"ט, ד"ה להבין ענין תחיה"מ תשמ"ו, סה"מ מלוקט ח"ג.

(9) ד"מ ש"פ תולדות תשנ"ב, שיחה ב.

(10) שם שיחה א ס"ה.

והנה בד"מ ש"פ ויצא תשנ"ב¹¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק: "עתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונדדכו לגמרי והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והעניינים הרוחניים, כולל ובעיקר - אורו של משיח צדקנו, אור הגאולה 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 תהיה": דוקא הנשמה ששיכת (יותר, בגלוי) לענין ה'גילויים'¹² ולא (כ"כ) לה'עצם', צריכה להתבטל ממדריגתה הקודמת ע"י ביטול, 'ונפשי כעפר לכל תהיה'. [ואולי יש לקשר זאת להמבואר¹³ 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 ממצאיותו), משא"כ תינוק ששייך להעצם [אולי - ע"ד הגוף] שנמצא שם לכתחילה, אינו צריך לבטל את מציאותו בכדי להגיע ל'עצם'].

ועפ"ז י"ל גם הפי' בדבר מלכות שיחת ש"פ שמות תשנ"ב¹⁴: "כנוגע 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 שמתכווננים 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 תולדות¹⁵ תשנ"ב: "וצריך כל אחד ואחד מישראל להוסיף ביתר שאת וביתר עז בהדגשת הענין ד"כל ימי חיך להביא לימות המשיח", עי"ז שכל מציאותו, תכף שניעור משנתו חדורה בהחיות דמשיח (שזוהי עצם מציאותו 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 מציאותו (נשמה בגוף)".

* * *

11 סעיף חי.

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

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

14 סעיף יג.

15 סעיף יב.

כניסת איש ישראל לקודש הקדשים

הח' איתן צבי ש' שפיגל
רמלמיד בישיבה

- א -

פסק ההלכה באיסור כניסה לקה"ק
ומקורות יחודיים על אפשרויות הכניסה לשם

בחילוקי דרגות הקדושה בירושלים - ובמיוחד בהר הבית ובבית המקדש - מבואר במשנה כי קודש הקדשים היא הקדושה העליונה ביותר (כלים פ"א, משנה ט'): "עשר קדושות הן, ארץ ישראל וכו', ירושלים וכו', הר הבית וכו', ההיכל וכו', קודש הקדשים מקודש מהן, שאין נכנס אליו אלא כהן גדול ביום הכיפורים, בשעת העבודה".

וכן כתב הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פרק שני הלכה א'): "אין כהן גדול נכנס לקודש הקדשים, אלא מיום הכיפורים ליום הכיפורים".

ושם בהלכה ב: "הוזהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקודש או לקודש הקדשים שלא בשעת העבודה. שנאמר "ואל יבוא בכל עת אל הקדש". ומוסיף עונשו (בהלכה ג'): "כהן שנכנס לק"ק בשאר ימות השנה . . חייב מיתה בידי שמים".

ולכאורה הדברים ברורים בפשטות, אשר ישנה קדושה מיוחדת בקודש הקדשים מאשר בכל חלקי בית המקדש, שהכניסה לשם היא רק ביום הכיפורים ורק לכהן גדול ואיסור מוחלט בכל מעמד ומצב אחר.

אולם מצינו כמה מקורות שמהם נראה שיתכנו כניסות נוספות לקדש הקדשים:

א. במדרש רבה (ויקרא כא, ז'): "ואל יבוא בכל עת, א"ר יהודה צער גדול היה לו למשה בדבר זה, אמר אוי לי, שמא נדחף אהרן ממחיצתו וכו' [שלא להיכנס לקודש הקדשים, דמפרט שם כמה עניני עתים, ושםא כוונת הציווי שלא יוכל להכנס אלא בעת רחוקה ביותר], א"ל הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור וכו', אלא בכל עת שהוא רוצה, ובלבד שיהא בסדר הזה". ומזה למד הגר"א (הובאו דבריו ב'חכמת אדם' הלכות אבילות בסופו) בפשט הכתוב שאיסור הכניסה חוץ מכה"ג בשעת עבודה ביוה"כ אינו חל על אהרן הכהן בעצמו, אשר הוא יכול לעשות סדר זה בכל עת ולהכנס לקדש הקדשים (וראה בארוכה בספר 'חבצלת השרון' (להרב מרדכי קרליבך) פרשת אחרי מות בהחילוק בין גדרי הכניסה ביום הכיפורים לבין הכניסה בכל עת).

ב. בתורת כהנים (פרשת אחרי טז, ב) "דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא . . אחיך באל יבוא ואין משה באל יבוא" (דבר זה מדויק מהתוספת 'אחיך' ומזה דרשו למעוטי משה מהצורך בסדר זה) וכן מפורש בויקרא רבה (א, טו) וראה גם בהרחבה השקו"ט (לקוטי שיחות חלק

מ'ילואים] כרך ב' עמ' 182 ואילך; חל"ב עמ' 28) בגדר כניסה זו – האם היתה עם בגדי כהונה וקרבנות.

ג. הרמב"ם בתארו את אופן השאלה באורים ותומים כותב (הלכות כלי המקדש פרק י' הלכה יא): "כיצד שואליו, עומד הכהן ופניו לפני הארון והשואל מאחרי פניו לאחרי הכהן" ופשטות הדברים היא שלא זו בלבד שהכהן בעצמו היה נכנס לתוך קדש הקדשים לשאול באורים ותומים, אלא אף השואל בעצמו!¹⁶ (על פי שיחת שבת פרשת פנחס תשמ"ז (התוועדות ח"ד עמ' 119 ואילך) ומדייק שם האם היו צריכים גם עבודות מיוחדות להעשות בקשר לכניסה זו כמו שנתבאר קודם אודות 'בזאת יבוא' וזלה"ק:

"והנה בענין זה ישנו דבר תמוה ביותר . . מכיון שמקומו של הארון בקדש הקדשים, הרי, "עומד הכהן ופניו לפני הארון" פירושו – שנכנס לקדש הקדשים (א) לא רק ביוה"כ"פ, "אחת בשנה" כי אם, ביום חול סתם, כשיש צורך לשאול בנוגע למלחמה ("אעלה או לא אעלה") וכיו"ב, וגם (ב) לא בבגדי בד (כביוה"כ"פ), אלא בשמונה בגדים דוקא ("מביט בחושן").

תמיהה גדולה יותר – שבכניסה לקדש הקדשים לשאול באורים ותומים, נכנס לא רק הכה"ג הנשאל, אלא גם השואל אף שאינו כה"ג, ואפילו לא כהן סתם, אלא "זר", עד לאיש הכי פשוט (כש"צורך הציבור בשאלתו") דמכיון ש"השואל מאחרי, פניו לאחרי הכהן", לא יתכן שהכהן ה' בפנים והשואל מבחוץ, אלא, גם השואל נכנס לקדש הקדשים!"¹⁷

[ענין כניסת האומנין לתקן עניינים בקדש הקדשים אינה שייכת לנידון דידן – כמו שמעיר בלקוטי שיחות חלק מ' [ילואים] שם.]

- ב -

בשיחות של השנים האחרונות במיוחד אנו מוצאים עשרות התבטאויות וביאורים כי חלק מהחידוש של בית המקדש השלישי ולעתיד לבוא, תהיה בעובדה חדשה, והיא היכולת של כל אחד ואחת מישראל להיכנס לקודש הקדשים!

אם נחלק את השיחות לכמה חלקים, נוכל לחלקם לכמה ביאורים ובתוספת הבהרות

16) ולפלא גדול כיצד פשט זה ברמב"ם מתיישב עם דבריו הנ"ל בהלכות ביאת המקדש, דמשמע שם בפשטות שאך ורק כה"ג ביו"כ בשעת עבודה יכול להכנס. ועצ"ע.

17) והנה שקו"ט זו האם כניסה לקודש הקדשים מחוץ לסדר העבודה ביום הכיפורים דורשת הכנה רבתי כמו הכניסה בזמן הקבוע, כבר דן בענין זה הגר"מ זעמבא הי"ד, אולם לא בקשר לשאלה ב'אורים ותומים' אלא על כניסת אהרן הכהן בכל עת, וכפי שהובאו דבריו בספר חבצלת השרון הנ"ל, וז"ל: "הנה בחידושי הגר"מ מנחם זעמבא סי' י"ג נסתפק לדעת המדרש שהיה מותר לאהרן ליכנס כל שעה כסדר הזה האם היה צריך לפרוש ז' ימים תחילה או דדין פרישה האמורה לדורות ביומא דף ב אינו אלא בעבודת יוה"כ וכתב שם דאי נימא דחובת הפרישה היא מחמת גודל קדושת המקום א"כ אף כל השנה היה צריך פרישה קדם שנכנס אך אם עיקרו משום עבודת קדושת היום א"כ רק קדם יוה"כ הוצרך לפרוש".

נוספות, כך:

א. לעתיד לבוא כל אחד מישראל יהיה ב'דרגת' כהן גדול כדברי בעל הטורים על הפסוק (יתרו יט, ו) 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' - "אילו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים ולעתיד לבוא תחזור להם שנאמר (ישעיה סה, ו) 'ואתם כהני ה' תקראו'. ולעת"ל יהיו כל ישראל בדרגה זו¹⁸ (וראה עוד בשיחת אור ל"א אלול תנש"א¹⁹).

ובהבנת הדברים הללו ראוי ללמוד יסוד נפלא ע"פ דברי הגאון רבי יוסף ענגיל בספרו 'גבורות שמונים' אות סד²⁰:

"מהות כהונה יש בכלל ישראל גם בזרים, רק דהכהן עיקרו כהן, מה שאין כן הזר עיקרו אינו כהן רק זר, אבל מהות וענין הכהונה יש גם בזר. ותדע שהרי מבואר במכילתא בתחילתה (פרשת בא מסכת דפסחא פרשה א' ד"ה בארץ) דמתחילה היו כל ישראל ראויים לכהונה ומשנבחר אהרן יצאו ישראל . . . ובילקוט פרשת צו (רמז תקט) "חזה . . . שוק . . . התרומה . . . לקחתי מאת בני ישראל ראויין היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהם, כך אם יזכו יחזרו להן . . . וכוונתו אקרא ד'ממלכת כהנים' . . . ומבואר איפוא דהיה מתחילה ענין הכהונה בכל ישראל ואחר כך ניטל מהם על ידי החטא. ועל כן נראה שלא לגמרי ניטל מהם רק נשאר עדיין ענין כהונה במה שכלל ישראל, דלא מסתבר שהיה בכח החטא שהוא רק ענין מקרי - לא ענין עצמי ואין סברא לומר שהיה בכוחו לסלק מעלה שהיה לכלל ישראל מכל וכל . . . וכן יש להבין זה גם כן ממה שאם יזכו יחזור להן שלא נסתלק עדיין לגמרי". עיין שם דברים בהירים וברורים.

דברים אלו אף שאינם עוסקים בנדו"ד (כניסה לקה"ק) אלא בחילוק בין תרומה למעשר, אך ניתן לראות מהם שגם דברים שאינם אצל אדם מסוים, אין הדבר בהכרח שהוא מובדל ממנו, אלא ישנה שייכות שבכוחה לבוא לידי גילוי.

ב. מעין סניף להאמור לעיל מזכיר בהקשר לזה עצמו את דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל "כל איש אשר נדבה רוחו . . . קודש קדשים" (דבר מלכות שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א בסוף; אח"ק תנש"א שם; אח"ק תש"נ שם ועוד) ומשמעות הדברים כי הרמב"ם בספר ההלכות שלו מגדיר את מעמדו ומצבו של 'כל איש אשר נדבה רוחו' ל'קודש קדשים' (לקו"ש ח"ח עמ' 325), אולם כאן נראה ברור כי הדבר תלוי בעבודתו של כל אחד כאיש פרטי. דהיינו שישנו שינוי מיוחד של מעמד ומצב בנפש האדם לעת"ל וחיבור לדרגה שנראית מובדלת מכאו"א קודם לכן.

18 ראה שיחת ש"פ אחרי קדושים תש"נ הערה 44, ובמיוחד בשיחת ש"פ אחרי קדושים תנש"א סעי' ח'-ט' בהם רואים השייכות לעת"ל דכל אחד מישראל לקודש הקדשים.

19 בשונה מהשיחות הקודמות בהם ניתן להבין שהדבר הוא רק על חיבור לדרגת קה"ק וחיבור האדם למעמד ומצב זה, אך בשיחה זו די מובן שהדבר הוא כפשוטו בעולם המעשה.

20 ולהעיר שתוכן דברים אלו הובאו בעוד מקומות בספריו (ראה 'בית האוצר' מערכת אל"ף כלל קיב דיבור המתחיל והנה הא'; תפארת יוסף פרשת יתרו ובהערות המו"ל שם)

ג. ענין נוסף וחד פעמי היא העובדה שמצינו שהסתירו את יהואש במשך כמה שנים ב'חדר המטות' מצד פיקוח נפש [ראה מלכים-ב פרק י"א ב, ג: "ותיקח יהושבע בת המלך יורם . . את יואש בן אחזיה ותגנוב אותו מתוך בני המלך המומתים אותו ואת מניקתו 'בחדר המיטות' . . ויהי איתה בית ה' מתחבא שש שנים"]. ענין זה הוא גם מעין סניף ('ויומתק') לענין זה (ראה: 'דבר מלכות' ש"פ אח"ק תנש"א שם; שיחת ערב יום כיפור תשנ"ב (דברי משיח סעיף יז) בארוכה; שיחת יום שמח"ת תשמ"ט).

מכל שיחות אלו משתמע שני דברים: א. במצב של פיקוח נפש - הרי יש גדר מיוחד מצד 'דין קודש הקדשים' שהוא מקום המיוחד להצלת נפשות. ב. כל עם ישראל יהיה בהם גדר של 'כהנים [גדולים]'.
אולם מצינו חידוש נוסף ויסוד חדש:

ד. בשיחת שבת פרשת שופטים תשמ"ח (התוועדויות ח"ד עמ' 248) כמענה ל"אלו התמהים ושואלים היתכן לומר שכל ישראל נכנסים לקדש הקדשים, בה בשעה שמפורש בקרא "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", ביוהכ"פ דווקא ובקרבת מיוחדים - אשר כיון שכאז"א מישראל יהי בדרגת הקדושה של כהונת 'אהרן הכהן' לכן יהי מקומו בקה"ק, וכשיש אפשרות להיות שם, מי לא יהי שם? ולתוספת ביאור מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר גם בימי בהמ"ק מצינו מקור לדבר " - כי מפורש במסכת יומא (א, טז) כי בשעה שישראל היו עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת²¹ ומראין להם את הכרובים. וראיה זו "חודרת בכל מציאותם עד כדי כך שנחשב כאילו נמצאים שם!" היינו דכח ה'ראיה' של קודש הקדשים נחשב בכמה ענינים ל'כניסה'!

ומכך יוצא אשר בימי בהמ"ק היו יכולים ישראל להיות בקה"ק ע"י כח הראיה בלבד, אולם לעת"ל יכולו להכנס בגשמיות ממש!

ה. ביאור חדש לכל נושא זה מוצאים אנו ב'העמק דבר' (שמות כו, לג) שם מבאר הנצי"ב כי למעשה גם ההיכל עצמו בחלקו יש לו את גדר 'קדש הקדשים' ובשתי צורות: א. בדי הארון בלטו מעבר לפרוכת ובמקום מסויים זה יש לו דין קדש קדשים והוא מיועד היה למשה רבינו וכן לאהרן כשהיה רוצה להיכנס ל'קודש הקדשים' בכל עת! זאת ועוד בחידושי ר' חיים מבריסק על הלכות עבודת יום הכיפורים ברמב"ם (פרק ה' הלכה א') מחדש כי למעשה ההבדלים בין ה'קודש' ל'קודש קדשים' (פנים וחוץ) כרוכים ותלויים בעבודות הנעשות בהן. ולכן כל ענין הקשור ל'פנים' - לדוגמא: ההזאות על הפרוכת, אף שלמעשה הן מבחוץ, מכל מקום - דינו כ'פנים'!

ויסוד חמישי זה הלא הוא מבואר בארוכה בכמה שיחות יסוד בגדר ה'ארון הברית' [וממילא ב'קודש הקדשים' מקום הארון] והוא האם היה לו גדר של 'כלי שרת' - היינו

21 ואולי זהו גם הכוונה ב'משך חכמה' (אמור כד, א) שדבר זה מדויק בלשון הפסוק "פרוכת העדות" ולא "אשר על העדות" דזה שהיו מגללין הפרוכת מוכיח שכל יום טוב לא היתה פרוכת המבדילה בין קודש הקדשים לקודש!

'מקום עבודה', וממילא הוא 'שייך' לעבודת הכהנים 'שלוחי דידן', או שהוא גדר בפני עצמו ואין בו כל ענין של 'עבודה' (ראה בארוכה חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה סימן יז ס"ו (היחס בין הקודש לקודש קדשים הוא באין ערוך ללא כל הגדרה של 'עילוי' במדריגה); סימן יוד (שקו"ט באם הארון הוא 'כלי שרת' או לא).

[ולהעיר מצינו חידוש נוסף שכתבו אחרונים כי יתכן מצב שיהיה ב'בחינת יום כיפורים' ואז גם מצד גדרי הזמן והמקום יוכלו ליכנס לקודש הקדשים גם שלא ביום כיפור, וז"ל בספר חבצלת השרון בביאור שיטת המשך חכמה: "במשך חכמה ביאר דברי הגר"א עפ"י דברי הספורנו בפרשת אמור פכ"ד פ"ג דבכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה בחינת יוה"כ שכן ביוה"כ כתוב כי בענן אראה על הכפורת וכן היה כל ארבעים שנה שהענן היה חופף על המשכן ואשר לכן היה אהרן מטיב את הנרות כמו שהיה כהן גדול צריך להטיב הנרות ביוה"כ באופן דלפי"ז באמת יסוד דין הקטורת שהיה אהרן מקטיר כשנכנס לקה"ק כל השנה היה כקטורת דיוה"כ עכ"ד ונפ"מ בדברי המשך חכמה דאין ענין זה נוהג אלא כשהיו ישראל במדבר אך לעתיד לבוא לכשיקום אהרן לא יהא מותר ליכנס כל אימת שירצה וגם נפ"מ דאף לאלעזר הותר ליכנס בשנת הארבעים כשהיה כה"ג".]

- ג -

סיכום:

ולפי כל מה שביארנו עד כה הרי יש לומר ולסכם דעתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כך:

א. כל יהודי מצד עצמו שייך באופן מופשט ל'קודש הקדשים'. ב. בגאולה שייכות זו תבוא לידי ביטוי בכמה אופנים ועד לאופנים מעשיים. ג. במצבים יוצאים מן הכלל (פיקוח נפש, שאילה באורים ותומים) הרי גם עתה שייכות זו באה לידי ביטוי במעשה בפועל. ד. שייכות זו היא במיוחד בקשר לכניסה לקודש הקדשים. ה. שורש שייכות כל אחד לקודש הקדשים שייך להגדרת מקום זה האם הוא 'מקום' השייך לעבודת האדם (והארון שבו הינו בגדר 'כלי שרת'), או שהוא נעלה שלא לפי ערך.

ובכל הקשור למעשה כפי שיהיה לעתיד לבוא הרי כלשונו הקדוש: "ומכיון שלעתיד לבוא יהיו כל ישראל בדרגת כהונה גדולה ("ואתם תהיו לי ממלכת כהנים". "כהנים גדולים") דאהרן, הרי מובן וגם פשוט, שמקומו של כאו"א מישאל הוא - בקודש הקדשים, שכן, כשיכול להכנס לקודש הקדשים, איך יתכן שיהי' במקום אחר?!..."

הוספה

חיים נצחיים ללא הפסק כלל²²

הת' יוסף יצחק שיחי סיני
תלמיד בישיבה

- א -

פתיחה

נשמה בגוף כיום - חלק מהשלימות

עובדת היות מלך המשיח - כ"ק אדמו"ר שליט"א בחיים נצחיים, נובעת מכך שזה הוא השלימות שצריכה להיות בעולם - אלוקות וגשמיות באופן שאינם מנגדים אחד לשני. נבאר בקצרה כיצד הם הדברים²³:

הכל מתחיל עוד מבריאת העולם. שעל זמן בריאת העולם "ארז"ל "עולם על מילואו נברא", היינו שכאשר נברא העולם היו כל עניניו בשלימותם. שלימות זו התבטאה - בין השאר - בכך שלאדם הראשון, ולבני האדם היה היתכנות לחיים נצחיים. "אלא שאח"כ ע"י חטא עה"ד, "שבא נחש על חווה הטיל בא זוהמא", וירד האדם (והעולם) משלימותו וממעלתו. "ויותר מזה, והוא העיקר: נעשה הפרדה בין אלוקות לעולם. ונגזירה הגזירה "עפר אתה ואל עפר תשוב".

או אז התחיל לקרות השינוי ולאחרי שהעולם והאדם היו במצב של טומאה וזוהמא, הגיע "הזמן דמ"ת, שאז נתעלו מירידתן, כי "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן", ושוב באה ירידה אח"כ ע"י חטא העגל שאז חזרה זוהמתן".

ואכן - "בנוגע למדריגתם של בני"ו והעולם, הרי לע"ל יקויים מ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ו"בלע המוות לנצח וגו'", והיינו שענין הטומאה והזוהמא יועבר לגמרי, והיינו שהעולם עצמו מצד ענינו הוא יתברר ויזדכך ולכן גם הגילוי (והעליה) שיבוא ע"י זה יתגלה ויחדור בעולם באופן של "לנצח".

ז.א. שבגאולה, מכיוון שהעולם עצמו יזדכך, האלוקות תחדור בעולם, ובמילא לאחר שתוקן כבר חטא עה"ד לא יהי יותר ענינים של רע ובכללם (ועיקרם) המוות.

וכל זה קשור גם לגואל המביא את הגאולה, ואצלו, מכיוון שהוא מביא לכך זה מתחיל בו. כפי שאנו רואים שכבר בגאולת מצרים (שמטרתה מתן תורה - "וירד הוי' על הר סיני" - האלוקות יורדת לעולם, ביטול 'הגזירה' כדלהלן), התבטאה התכלית של

22 להלן פרקים ראשונים מתוך היצירה 'לעולם ועד - עוד גואלי חי' (שתצא לאור בעזה"י).

23 הציטוטים הינם מלקוטי שיחות חי"א, ב, שמות. ההדגשים במקור.

הגאולה בגואל – משה רבינו – וזה התחיל עוד לפני הגאולה.

כדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדבר מלכות בא וזלה"ק בסעיף ה': "ביאור הטעם מדוע עשה הקב"ה את החידוש ד"בא אל פרעה", שמשם כנשמה בגוף יוכל לקבל את הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" – יובן ע"י ביאור התוכן דגאולת מצרים בכלל (ש"בא אל פרעה" הוא ההקדמה וההתחלה לזה, כנ"ל):

"הכוונה דגאולת מצרים היא – מתן תורה, כפי שאמר הקב"ה למשה מיד בתחילת שליחותו: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". החידוש דמתן תורה הוא – נתינת התורה והמצוות למטה לבני נשמות בגופים, בכדי שיוכלו למלא את תכלית וכוונת בריאת כל העולם: נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, שבמידה וההגבלה וההעלם והסתר דנשמה בגוף בתחתונים, יהי גילוי העצמות, (כביכול) כמו אדם הנמצא בגילוי בכל עצמותו בדירתו הפרטית (ומכ"ש בנוגע להקב"ה, בורא העולם ומנהיגו), כפי שיתבצע בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלמה (ומעין זה הי' במתן תורה), כמ"ש "ולא יכנף עוד מוריד", הוא יהי בדירתו בגלוי בלי שום לבושים, אפילו בלי הלבושים הכי עליונים (כנף העליון).

וכידוע, שקודם מתן תורה, היתה ה"גזירה" בין עליונים ותחתונים, שעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ובמתן תורה נעשה ביטול הגזירה, הנתינת כח להמשיך בתחתונים את הגילוי דעליונים, עד לדרגות הכי נעלות באלקות, עד דעצמות ומהות, כך שהגוף הגשמי בעולם הזה הגשמי יהי קדוש, עד לדירה לו יתברך – עד שבכל העולם מתגלה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד". עכלה"ק.

וכנ"ל כ"ז התחיל ממש רבינו – הגואל שאצלו היה הגילוי של אלוקות ("אתפריעו כל נהורין") כנשמה בגוף וזה פועל שיהיה במתן תורה ביטול הגזירה! וידוע שישנו דמיון בין גאולת מצרים לגאולה השלימה כמובא ברבנו בחיי²⁴ "שהרי גאולה זו עתידה להיות כדמיון גאולת מצרים בהרבה עניינים". ואף דמיון בין הגואל ראשון ל"גואל אחרון" עצמם כמו שכתוב²⁵: "הגואל יהיה כאחד מאחיו נולד מאב ואם, כדמיון משה שהיה גואל ראשון ובמילא מסתבר לומר שגם המשיח יהיה הראשון שבו יתקיים חיבור ה"אלוקות וגשמיות" – נשמה בגוף – ועוד קודם הגאולה. (כמו שהיה עם משה רבינו).

אמנם יסוד זה (בנוסף ללימוד בסברא) מוצאים אנו גם בספרים הקדושים:

הרמב"ן²⁶ מסביר שמכיוון שבגאולה יתקן חטא עה"ד במילא יתבטל העונש – המיתה – אצל כל האנשים, אבל במשיח עצמו מעיקרא אינו שייך מאחר והוא זה שפועל את ביטול ותיקון חטא עה"ד. (ואחר שזה קורה בו, "יהי המוות בטל מכולנו") וזלה"ק: "וכולם מודים שחטאו ועונשו של אדם הראשון יתבטל לימות המשיח. אם כן, אחר שיבוא המשיח

(24) פרשת ויחי עמוד מד.

(25) רבנו בחיי פרשת בהר עה"פ "אחד מאחיו ייגאלנו".

(26) בספר מלחמות ה' (ויכוח) סימן ל"ט.

יהיה (המוות) בטל מכולנו, אבל במשיח עצמו [עוד קודם הגאולה] בטל הוא לגמרי". לראיה, מביא את הפסוק "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד".

בספר המאמרים כתוב²⁷: "וכמשנת"ל שבמשיח יהי' החיבור דמעלה ומטה, ועל ידו יומשך זה בכל העולם, שיהי' "ומלאה הארץ דעה את הוי'", שגם הארץ הגשמיית .. תיהי' מלאה דיעה את הוי'".

דבר מלכות שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב: "על-פי זה מובן מדוע יש במשיח עצמו (גם) הגדר של שליח, שמתבטא בחיבור ויחוד שני ענינים (יחוד מ"ה וב"ן): מציאות לעצמו, כביכול, של נשמה בגוף, בשר ודם, [כפס"ד הרמב"ם שמושיח הוא מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו", ו"לחוס מלחמת ה'", דבר המוכיח שהוא נמצא בעולם שבו קיימים מנגדים, שמשום כך הוא צריך לנהל מלחמה - וינצח",] יחד עם זאת - שלוחו של אדם (העליון) כמותו ממש.

שכן בכדי לפעול את יחוד הנשמה והגוף בישראל (ע"י "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה"), ויחוד הרוחניות והגשמיות בעולם, צריכים להיות בו עצמו שני הענינים והתאחדותם יחדיו". עכלה"ק.

ממקורות אלו אנו רואים בבירור שהמשיח הוא זה שפועל (ועל ידו נעשה) החיבור "מעלה ומטה", "מ"ה וב"ן" - נשמה בגוף - בכל היהודים (וזה מתחיל ממנו²⁸).

לסיכום: התכלית והמכוון של הגאולה זה חיבור עליונים ותחתונים - אלוקות וגשמיות - באופן מושלם, וזה מתבטא בחיבור מושלם של נשמה בגוף - חיים נצחיים, וכ"ז מתחיל ונפעל ע"י הגואל עצמו. (ויש להאריך ואכ"מ).

בדורנו - דור אחרון לגלות - מלך המשיח הינו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א²⁹ וכפי דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח עצמו ושאר ספרים, למלך המשיח (ובכלל זה נשיא הדור) ישנם חיים נצחיים כהבטחת התורה "שלא ייכבה נרו לעולם ועד" ולאור בקשת המלך המשיח³⁰ מבורא העולם שיתן לו חיים, קיבל המלך המשיח חיים נצחיים מהקב"ה כמאמר הפסוק³¹ "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד".

ולאור דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח עצמו אשר ישנם לו חיים נצחיים³² החל מ"ימינו אלה", נשאלת השאלה: מדוע המצב כיום - עובדת היות כ"ק אדמו"ר שליט"א

(27) פרשת קדושים תשי"ד, ד"ה "על שלושה דברים". מוגה.

(28) וראה לקוטי שיחות חלק ל"ה ויגש הערה 6, אשר המשיח ש"יהי' להם לעולם" תחילת פעולתו כבר מזמן הגלות ואפי' קודם תחיית המתים המוקדמת. (כפס"ד הרמב"ם. משא"כ דוד המלך שיקום בתחיה"מ).

(29) ראה ד"ש משפטים, רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א הלכה ד', ופסקי דינים בנושא. ועוד.

(30) ראה גמרא סוכה דף נ"ב עמוד א. ובילקוט שמעוני תהילים פרק ב' רמז תרכ"א. ועוד.

(31) תהילים פרק כא פסוק ה. ואשר כך דורש זאת אדמה"ז במאמריו, נביאים, ישעיה, עמ' ס - ס"א.

(32) התוועדויות ה'תשמ"ט חלק א' עמוד 446 ש"פ האזינו תש"נ, ש"פ שופטים תשנ"א, ועוד.

מלך המשיח בחיים נצחיים – סותרת לנראה בגשמיות העולם, הפוך מחיבור של עליונים ותחתונים – אלוקות וגשמיות – הפוך מהמטרה!

כלומר: נכון אמנם שעובדת היות הרבי שליט"א מלך המשיח נשמה בגוף זהו כתוצאה מחיבור מושלם בין אלוקות לגשמיות, אך צריך להבין מדוע האופן שבו זה נעשה הינו באופן ששובר את העולם? לכאורה זה הוא הפוך מהמטרה והתכלית – חיבור באופן שאינו שובר את העולם.

- ב -

נשמה בגוף אצל גואל ראשון ואחרון

ובכדי לבאר זה יש להקדים ולבאר, את מהות הכוחות של חיבור אלוקות וגשמיות, בגואל מצ"ע, ובמילא את דרכי פעולתו בעולם עם כוחות אלו, וכיצד נעשה זה בפועל. בנוגע לכוח שיש בנשיא הדור מוסבר בדבר מלכות צו³³: "בכדי לפעול המשכת וגילוי אלוקות למטה באופן של קביעות. נדרשים שני קצוות וחיבורם יחד א: כח שהוא נעלה מההנהגה הרגילה, ההנהגה הטבעית של העולם, שיש בו הכח להכניס גילוי אלוקות (שאינו בגילוי בעולם (מלשון העלם והסתר) מצד עצמו), ועד לשנות את העולם, שיהיה 'כלי' לגילוי אלוקות. ובפרט באופן של קביעות ונצחיות. וב: הכח צריך לרדת ולהתלבש עד שיהיה בערך לגדרי העולם שדוקא אז יש בכוחו לעשות מזה. מקום קבוע לקבל בפנימיות את הגילוי".

ושני עניינים אלו מתבטאים בגואל – משה רבינו עצמו: "א" משה" – התקשרותו (פה למטה) עם אלוקות שלמעלה מהבריאה (שנותנת את הכח לגלות אלוקות למטה ולשנות את העולם, ולהמשיך נצחיות, כח הבלי גבול – למטה), וב" איש האלוקים" – התקשרותו (כאיש) עם אלוקות שבערך הבריאה. ובאופן שיוכלו להעשות כלים. "עכלה"ק.

כלומר, שבכדי להגיע לשלימות הנצחיות³⁴, (שבכך עסקינו) זה מוכרח להיות מכח נעלה יותר מההנהגה הטבעית של העולם, כח שאפי' סותר לעולם – שעניינו העלם והסתר – ההפך מגילוי הקב"ה בעולם. ולאחמ"כ בשביל שעניין זה יהיה בקביעות ובשלימות, זקוקים שזה יירד והתלבש בגדרי העולם³⁵.

- ג -

וכמו כן מוצאים אנו (בנוסף למהות העניין הנ"ל) אשר כך התרחש בפועל ביציאת מצרים אשר גאולת מצרים התחילה באופן של שבירה בכל המובנים. החל מכניסת משה

(33) ח' ניסן תשנ"א. ההדגשים במקור.

(34) כמובא שם בפנים שבמשה עצמו ישנו (בעקבות וכתוצאה מכך) חיים נצחיים – ראה שם בארוכה.

(35) ע"ד מה שמוזכר שם (טעף ג') אשר גאולת מצריים באה לאחר ניסים – שלמעלה מדרך הטבע, שרק עי"ז אפשר לבסוף לפעול בעולם (בטבע) גילוי אלוקות באופן מושלם.

רבינו לפרעה, שמשו מקבל את האורות הכי נעלים, אך בסדר ואופן לא טבעי (הן בגשמיות והן ברוחניות) ושלב זה הינו נדבך חשוב בהגעה לשלימות – מתן תורה.

וזלה"ק³⁶: "מזה מובן, שבגלות מצרים ויציאת מצרים – המהוים הכנה לגילוי העצמות למטה במתן תורה – מודגשת ההקדמה לביטול הגזירה, המעבר ממצב של פירוד בין עליונים ותחתונים למצב של אחדות ביניהם, כהכנה לשלימות האחדות ביניהם במתן תורה עצמו. ויש לומר ששלב עיקרי בזה נפעל ע"י ציווי ה' למשה "בא אל פרעה", כדלקמן."

כלומר, בציווי ה' למשה "בא אל פרעה", התחילה ההכנה לשלימות האחדות בין עליונים לתחתונים שיהיה בשלימות במתן תורה.

ציווי "בא אל פרעה" לא היה באופן שחדר בטבע. היה צריך למשהו לא רגיל הן בגשמיות והן ברוחניות בכדי להכנס לפרעה.

קודם בגשמיות: הכניסה למלך מצרים בדרישה לשחרר מליוני כוח אדם ללא שום משא ומתן ואף באיומים, הינה מסוכנת מאין כמוה (כמו שאכן כמעט קרה (בדרך הטבע) אשר "ביום ראותך פני תמות"). זו היא אינה הדרך המקובלת בעולם – בטבע.

ובפרט בפנימיות העניינים: "אין¹³ ביכולתו של גוף נברא בהשאריו נשמה בגוף לקבל את הגילוי ד"ראות פניך" דפרעה, לראות את הפנימיות ("פניך") ד"אתפריעו כל נהורין", גילוי שלמעלה מכל מדידה והגבלה". ומוסבר שם: "על כך הוצרך להיות ציווי מיוחד ונתינת כח מיוחדת מהקב"ה למשה. . עצמותו יתברך – שלמעלה (מכל גדר ד) בלי גבול וגבול – מכניסה את משה לפרעה, שגם בהיותו נשמה בגוף מוגבל יוכל לקבל את הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" מעצמותו יתברך."

ומוסבר שם ביתר ביאור, אשר אצל משה – גואל ראשון, לא היה לו אז אחדות ושלימות: "בגלל מעלת משה, שמצד עצמו הוא בדרגה שלמעלה מגילוי בדיבור. . משה היה "כבד פה" כי "שורשו מתהו ששם היו האורות גדולים ולא היו יכולים להתלבש בכלים, וזהו ענין כבד פה. . ולכן אמר "שלח נא ביד תשלח" (משיח צדקנו), "דהיינו מי שהוא מעולם התיקון", בו הכלים מרובים מהכיל האורות."

אצל משה רבינו לא היה אורות בכלים באופן שווה מאחר וגם לו היה אורות מרובים. ולכן רצה שמשח הוא זה שייגאל כי אצלו יש איחוד מושלם בין אורות לכלים.

"ועל זה ענה לו הקב"ה. "ואנכי אהיה עם פיך", "פירוש, אף שמצד שרשך מתהו אין לך כלים כאלו אבל אנכי הוי' שעשיתי את הכלים דתיקון ואת עולם התהו אני יכול להפך הדבר. . וכו'".

אמר לו הקב"ה זה יהי' באופן של נס.

אך אומר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח: "אלא שאז. היה גילוי בדרך נס – שבשעה שמשנה דיבר עם פרעה "יהיו דבריו נכונים". אבל הוא לא התרפה אז שלכן לאחר זה אמר משה "אני ערל שפתים". שלכן בכוחו לפעול יציאת מצרים ("אף שהדיבור הוא בבחינת גלות"), רק בכדי שיהיה גילוי הדיבור לגמרי בכללות העולם צריכה להיות שבירת קליפת מצרים על ידי אנכי אהי עם פייך". וזה מביא לאח"ז את הגילוי דמ"ת. שאז משה התרפא לגמרי".

כלומר, בכדי לפעול שלבים בגאולה, (שעניינה חיבור אורות וכלים – אלוקות וגשמיות) חייב גם הגואל להיות כזה, ומכיוון שמשנה לא היה כזה (והראיה שהיה כבד פה), לכן לא רצה ללכת לפרעה – לפעול את הגאולה. אך מכיוון שלפועל הקב"ה שלח את משה לגאול, אז כאשר היה צריך לפעול את הגאולה (כאשר הגיע לפרעה) נהיה נס (שלא בדרך הטבע) שהיה לו חיבור בין אורות לכלים, ובמילא דבר זה התבטא בכך שלא היתה אז בעיה בדיבור.

והשלימות של החיבור (דיבור באופן מושלם) יהיה לאחר שבירת מצרים ואז יגיעו למ"ת.

ואכן מצינו את 'שבירת' מצרים בדרך לגאולה³⁷: "הגאולה הייתה לא רק יציאה ממצרים, אלא גאולה גם דמצרים (גולה) עצמה. ועד ש"וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישיאלום". ושואל שם כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח ש"לאחרי שהקב"ה שבר את מצרים ע"י עשר המכות, למה "פתאום" הגישה של המצריים ש"וישאלו ממצרים וגו'". (ולא ע"י שבירתם?) ועונה ע"ז כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שהרי המטרה היא ש"וידעו מצרים כי אני ה'" לכן הענין הזה נעשה שלא ע"י שבירה.

אך לפועל רואים שאכן הייתה שבירת מצרים (- מיצרים וגבולים העולם והסתר), אלא שהמטרה והתכלית הסופית היא שהגאולה גם תחדור במצרים, אך זה התחיל ע"י שבירה.

ואומר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח: "ומזה מובן גם בנוגע לכל הגאולות (שדומות ונלקחות מגאולת מצרים)³⁸, עד לגאולה האמיתית והשלימה. "

- ד -

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר בד"א המצב כיום בו חייו הנצחיים של מלך המשיח, באים באופן ד'שבירה', ואין זה בסתירה למטרה והתכלית.

גם אצלנו "דור אחרון לגלות וראשון לגאולה" קורה אותו התהליך שקרה בגאולת מצרים. חיבור האלוקות והגשמיות באופן מושלם המתחיל ע"י המשיח אשר בו "הכלים

37) הציטוטים הינם מדבר מלכות שיחת ש"פ אמור תנש"א (סעיף ב'). ההדגשים במקור.

38) כמובן ממאמר רז"ל (בראשית רבה פרשה טז, ה) "כל המלכויות נקראו על שם מצרים".

מרובים להכיל האורות", אצל משיח אין בעיה (שהיתה למשה רבינו) בנוגע לו עצמו³⁹ אצלו החיבור והאיחוד באופן מושלם.⁴⁰

אך בשביל להגיע לשלימות, המטרה והתכלית, זה מתחיל דווקא ע"י בחינה של 'שבירה' (אשר למלך המשיח יש חיים נצחיים על אף שהעולם מראה הפוך) ורק בכוחו של נשיא הדור לגרום לכזה דבר מאחר ולו עצמו יש כוח למעלה מהטבע.

(וכמו שמוצאים אנו שבכלל בכדי להגיע לגאולה האמיתית והשלימה העבודה בזמן הגלות היא ע"י שבירת העולם – הקליפות: "וכל זה הוא הכנה להגילוי שיהי' לע"ל שאז יהי' ביטול והכנעת כל הענינים הבלתי רצויים כמ"ש "ואת רוח הטומאה. " דלכן ההכנה לזה. . היא ג"כ באופן כזה שמכניעים את הענינים דלעו"ז).

וכמובן וגם פשוט אשר לבסוף המטרה והתכלית זהו אשר "לא ייכנף עוד מוריק" ויהיו עיניך רואות את מוריק" חיבור אלוקות וגשמיות באופן מושלם, באופן ש"וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום" שהעולם עצמו לא מנגד לאלוקות בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח לעין כל תכף ומיד ממש.

* * *

❁ פֶּרֶק א' ❁

דומין ללבנה, ומונין ללבנה

- א -

כיסוי וגילוי משיח בן דוד

מבואר בכמה מקומות אשר ב'מלך המשיח' ו'הלבנה' יש קשר הדוק, הן ע"פ 'נגלה' והן ע"פ 'חסידות'.

כבר בגמרא⁴¹ מובא המקור לאמרה "דוד מלך ישראל חי וקיים": "רבי חייא חזייה לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה (רבי חייא ראה את הירח הישן של סוף חודש אלול, בבוקרו של יום כ"ט באלול) שקל קלא פתק ביה (זרק לעברו דבר - באופן של תוכחה) אמר, לאורתא בעינן לקדושי בך, ואת קיימת הכי, זיל איכסי (אמר לו רבי חייא אנו רוצים לקדש הלילה את חודש תשרי עם הלבנה החדשה, ואתה הירח הישן עדיין נמצא כאן, לך תיעלם). אמר ליה רבי חייא, זיל לעין טב וקדשה לירחא, ושלח לי סימנא: דוד מלך ישראל חי וקיים (אמר לו רבינו הקדוש לרבי חייא, לך למקום שנקרא "עין טב" ושם תזמנו את ב"ד ותקדשו הלילה את ראש חודש תשרי, ולאחר שתעשו זאת

39) כמבואר בריבוי מקומות אופן שלימות חייו הנצחיים של נשיא הדור - המשיח שבדור. (ראה שיחת שופטים תשנ"א, האזינו תש"נ, ספר המאמרים תשי"ד ד"ה "על שלושה דברים" (בלתי מוגה ובמוגה) ועוד.

40) וזה השוני והחידוש של משיח המבואר בד"מ בא (הנ"ל) גופא אשר בדורנו לא יהי' "דיבור בגלות".

41) ר"ה דף כ"ה.

הודיע לי באמצעות המשפט "דוד מלך ישראל חי וקיים".

כלומר, האמרה "דוד מלך ישראל חי וקיים" הייתה כסימן לקידוש הלבנה.

וכמו שנפסק ברמ"א⁴² "ונוהגין לומר (בקידוש לבנה) דוד מלך ישראל חי וקיים, שמלכותו נמשל ללבנה", רואים את הקשר ההדוק בין ה'לבנה' ל"דוד ומלכותו".

ועל הגמ' הנ"ל כותב המהרש"א⁴³ שהסיפור בגמ' שם קשור ל'כיסוי וגילוי' מלכות בית דוד וז"ל: "ומבואר בסוד עיבור החודש וע"פ מ"ש בפ"ב דר"ה ר' חייא חזיה לסיהרא. ושלח ליה סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים והכוונה בסוד העיבור שדומה לו מלכות בית דוד כמ"ש במדרשות שכמו שהלבנה אחר ט"ו יום שנתמלאה תתחיל לחסר כן הי' מלכות בית דוד אחר שחסרו. וכמו שהלבנה הולכת ומתחסרת ט"ו יום עד שתתחסר לגמרי ואח"כ מתחדשת באורה כן אחר שתכלה ממשלת מלכות ביד לגמרי. . שוב יתחדש מלכותו ולזה כיון שכיסוי הלבנה הוא סימן. שיכלה נשיאותו. שלח ליה סימנא דוד מלך ישראל כו' ר"ל דאף שהכיסוי של הלבנה הוא סימן רע לנשיאות שיכלה הנה מצד אחר הוא סימנא טבא דדוד מלך ישראל חי וקיים שאחר שיכלה הנשיאות יתחדש מלכותו ויצמח קרן דוד וע"כ אמר זיל לעין טב וקדשיה. . וא"ל ר' חייא אל ירע בעינך שע"י שנכנס יין יצא מהם סוד העיבור שיתחדש שוב מלכות ביד".

והלשון "דוד מלך ישראל חי וקיים" הולכת על מלך המשיח, כפי שנכתב בספר המאמרים עזר"ת: "והוא משיח בן דוד שמלכותו תהיה בבחינת קיום נצחי וכמש"א דוד מ"י חי וקיים. ."

וכן הוא כבר בדברי אדמו"ר הזקן⁴⁴: "וגם אנו אומרים בקידוש לבנה דוד מלך ישראל חי וקיים, והלא מבואר בכתובים שדוד לא חי כי אם שבעים שנה... אך העניין הוא דמה שאומרים דוד מלך ישראל חי וקיים... קאי על משיח בן דוד... אבל על משיח נאמר נתן לו בחינת מתנה שאינה חוזרת ולכך יהי' חיים נצחיים".

ואף כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עצמו מקשר במספר רב של מקומות את "דוד מ"י חי וקיים" ל"דוד מלכא משיחא"⁴⁵.

וב'דבר מלכות' שיחת ש"פ חיי שרה⁴⁶ מקשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ה'לבנה' (ספירת המלכות) למשיח (ספירת המלכות), בהקשר ש"עתידיים להתחדש כמותה",

(42) קידוש החודש סימן תכ"ו ס"ב.

(43) סנהדרין ל"ח ע"א. וראה גם בביאורו בדף כ"ה ע"א.

(44) נביאים, ישעיה עמ' ס"ס-א. וכן שם עמ' ע"ו. ועוד.

(45) ראה דבר מלכות שיחת ש"פ נצבים וילך תשנ"ב בסופו, דבר מלכות שיחת ש"פ נח תשנ"ב: "שהם עתידיים להתחדש כמותה", בגאולה האמיתית והשלמה ע"י דוד מלכא משיחא, "דוד מלך ישראל חי וקיים". וכן ב' אדר תשמ"ח (וידיאו) "ועד באופן ש"דוד מלך ישראל חי וקיים" אבל אין זה העיקר, אלא כפי שזה בדוד מלכא משיחא". ועוד.

(46) סה"ש תשנ"ב סעיף י'.

וזלה"ק: "משה מצ"ע ענינו (בעקרה) חכמה. . משיח מצד עצמו, ענינו (בעקרה) מלכות - "יעמוד מלך מבית דוד".

- ב -

משפיע ומקבל שמש ולבנה

"ויש לומר, שזהו ע"ד החילוק בין מעלת המשפיע (חכמה, ראש הספירות) ומעלת המקבל (מלכות), ע"ד החילוק בין אור השמש (משפיע) ואור הלבנה (מקבל, מלכות, הקשור עם דוד מלכא משיחא)".

ושם בהערה 84: "כמודגש בזה שאומרים בנוסח קידוש לבנה "דוד מלך ישראל חי וקיים" ש"נמשל ללבנה" ו"עתיד להתחדש כמותה", וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה, כמ"ש "שמש ומגן ה' כו'". עכלה"ק.

בכך שאומרים "דוד מ"י חי וקיים" מודגש הקשר למשיח, וכ"ז קשור ללבנה - ש"עתיד להתחדש כמותה".

ואת אופן התחדשות וגילוי הלבנה מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פעמים רבות לאורך כל שיחות ה'דבר מלכות', ומהם⁴⁷: "ובעומק יותר - בסגנון דתורת הקבלה והחסידות: לבנה - קאי על ספירת המלכות, ש"לית לה מגרמה כלום", ומקבלת אורה מהחמה, בחי' ז"א, "שמש הוי'", שממנו נמשך הגילוי בשם אלקים, "שמש ומגן הוי' אלקים".

ועפ"ז, השינויים באור הלבנה באופן קבלת אור החמה מורים על אופן ההמשכה והגילוי דשם הוי' בשם אלקים, ולעתיד לבוא, שתתמלא פגימת הלבנה, ולא יהי' בה שום מיעוט ויהי' אור הלבנה כאור החמה, יהי' שלימות היחוד והגילוי דשם הוי' בשם אלקים, "הוי' הוא האלקים".

"ויש לומר, שב"קידוש לבנה" (לאחרי שהולכת ומתמעטת וחוזרת ומתחדשת) נרמז כללות מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות (מיעוט הלבנה) שע"ז באים להגאולה האמיתית והשלימה (חידוש הלבנה), שהכוונה בזה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, שגם בעולם התחתון שאין תחתון ממנו בענין הסתר אורו ית', מצד בריאתו ע"י שם אלקים (ע"ד מיעוט ופגימת הלבנה), יומשך ויתגלה אורו ית', שם הוי', שהוא שם העצם, שנעשה דירה לו ית', דירה לעצמותו, וע"ז נעשה "נייחא דרוחא", כיון שנשלם רצונו של הקב"ה שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים. "עכ"ל.

כלומר, כל השינויים שישנם באור הלבנה הם כתוצאה מאופן המשכת האור האלוקי ברוחניות העניינים, והעבודה כיום היא לפעול את גילוי העצם - דירה בתחתונים.

- ג - עצם וגילוי

ובענין הגילוי והכיסוי של הלבנה מוסבר שזה תלוי ב'עצם' ו'גילוי'⁴⁸: "העילוי דמולד הלבנה (בר"ח) לגבי מילוי ושליומות הלבנה (בט"ו) - שמילוי ושליומות הלבנה הוא בנוגע להאור (בחי' הגילויים), היינו, שמיום ליום הולך וניתוסף באור הלבנה עד לשליומות האור, משא"כ המעלה דמולד הלבנה היא (לא בנוגע להאור, כיון שזה עתה מתחילה להאיר, אלא) בנוגע למציאותה (עצם שלמעלה מגילויים), שלאחרי ההעלם בתכלית ברגע שלפני המולד, מתחדשת ומתגלה מציאותה של הלבנה; אלא שמציאות זו (העצם שלמעלה מגילויים) נמשכת ובאה בפועל ובגילוי בהתגלות אור הלבנה מיום ליום עד למילוי ושליומות הלבנה (שגם בבחי' הגילויים נמשך וחודר העצם)".

וכן⁴⁹: "ובעומק יותר: הכלל שהעצם הוא בהעלם והאור הוא בגילוי, הוא, ביחס להזולת, שכיון שאינו יכול לקבל העצם אלא הארה ממנו בלבד, לכן קורא לההארה "אור", ולהעצם "העלם" (חושך); אבל ביחס להעצם ה"ז להיפך - שההארה היא חושך לגבי העצם שהוא ה"אור".

ומזה מובן שהצורך במיעוט האור כדי להתקרב להעצם אינו אלא כל זמן שנשאר בגדר של מציאות בפ"ע (זולת) שאינו יכול לקבל את העצם (שנשאר ב"העלם"), אבל, כשמתאחד עם המשפיע ועד לאופן שנעשה כמו המשפיע, שאין ביניהם יחס של משפיע ומקבל, אלא שניהם שוים ("והי' אור הלבנה כאור החמה"), אזי העצם הוא בהתגלות.

ועפ"ז י"ל שמיעוט האור בחציו השני של החודש אינו אלא מיעוט בדרגא של "אור" (הארה בלבד) מפני הקירוב להעצם שלמעלה מהארה, אבל, לא מיעוט בהגילוי (כיון שהעצם בא ומוסיף בהתגלות), שלכן, הולך וניתוסף בהמנין (שמורה ומדגיש התגלות הדבר) דימי החודש (ט"ז, י"ז, י"ח וכו') ע"י בנ"י, כיון שהולך וניתוסף בהתגלות העצם (שלמעלה מהתגלות האור). עכלה"ק.

כלומר, כיסוי הלבנה אינו מורה על שינוי בלבנה כלל אלא רק מצד כך שהגילויים הם למעלה מכלי המקבל, ובזמן שהלבנה אינה נראית זהו מחמת ש"העצם מתגלה" אבל לא בשייכות לגילוי⁵⁰, ובמילא בגאולה האמיתית והשלמה כשיהי' התאחדות מושלמת בין ה'משפיע' ל'מקבל' במילא העצם יהי' גם בגילוי הנראה ועוד יותר מזה - "והי' אור הלבנה כאור החמה".

ועפ"פ מה שנתבאר לעיל אשר התחדשות הלבנה שייכת ומדברת על מלך המשיח

(48) ד"מ תולדות סעיף ט', ועיין שם בארוכה.

(49) ד"מ וישלח, סעיף ה'. ועיין שם בארוכה.

(50) שהרי כשרואים את ה'לבנה' לא רואים אותה עצמה אלא את האור שלה אבל כאשר האור הולך מתגלה העצם - הלבנה עצמה.

ש"דוד ומלכותו נמשלו ללבנה" רואים אנו שכיסוי וגילוי הלבנה זהו הכיסוי⁵¹ והגילוי של מלך המשיח!

ובמילא היום כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ע"ד הלבנה – חי וקיים אך לא רואים אותו לא בגלל חסרון או שינוי בו אלא כתוצאה מהעדר גילוי מלמעלה. (וזהו לא 'נסיגה' אלא מחמת ההתקרבות למאור כמוסבר שם)

- ד -

המשיכת העצם בגילוי בתקופה הכי אחרונה

וע"פ כל הנ"ל י"ל שהעבודה היום היא להביא את העצם – מלך המשיח – לידי גילוי, כמודגש בהמשך השיחה לש"פ תולדות⁵² הנ"ל, ששם מקשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את 'עצם' וגילוי' הלבנה המוסבר בארוכה בשיחה, למלך המשיח, וזלה"ק: "יש לומר, ש"אור" (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אורו של משיח", כי, אור של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "לחם מלחמות ה'" עד ש"נצח", וכיו"ב), משא"כ אור של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח,

כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני"ז למלכות) בתור מלך המשיח, ולאחרי התגלות מציאותו (אור שבאין ערוך מאורו של משיח), מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אור של משיח).

ועפ"ז מובן שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה, כשם שמולד הלבנה כולל התגלות אורה באופן של הוספה מרגע לרגע עד למילוי ושלימות הלבנה.

כלומר, גילוי העצם של מלך המשיח ("התגלות מציאותו") זהו עיקר החידוש בגאולה האמיתית והשלימה, וכל השאר זהו הסתעפות בלבד. וזהו כל עבודת בני"ז בזמן הגלות – להביא ההתגלות של מלך המשיח.

וכדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק⁵³: "ובפשטות, שברגע זה ממש פותחים את העיניים ורואים שמשיח צדקנו נמצא עמנו בביהכ"נ ובבהמ"ד זה, בשר ודם, נשמה בגוף, למטה מעשרה טפחים".

* * *

51 בטעם הלשון 'כיסוי' ראה אשר בד"מ וישלח מוזכר הלשון "שהלבנה נעלמת ומתכסת" אע"פ שאין דבר פיזי המכסה את הלבנה אלא רק העדר אור.

52 תשנ"ב.

53 (התוועדויות תשמ"ד ח"ד עמ' 2213.

פרק ב'

משיח בן דוד וחיים נצחיים

- א -

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד – לעולם ועד

בכמה מאמרי חז"ל מצינו⁵⁴ אשר רק לאחר מיתת משיח בן יוסף במלחמה, יזכה משיח בן דוד לחיים נצחיים, ומהם: "כיוון שרואה משיח בן יוסף שנהרג אומר לפניו רבש"ע איני מבקש ממך אלא חיים. אמר ליה עד שלא אמרת כבר התנבא עליך דוד איך שנאמר "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד".

והנה ידועה דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח⁵⁵ אשר אע"פ ש"אין למדים מן האגדות"⁵⁶ הרי בעניינים שאינם בסתירה להלכה לומדים, ואפי' למעשה⁵⁷.

ועד"ז י"ל בנידו"ד: מאחר והדברים דלהלן אינם סותרים להלכה, ויש מהם לימוד למעשה⁵⁸, הרי אז ניתן ללמוד מזה.

ובנידו"ד: מדברי הגמרא וה"לקוט שמעוני" נראה ששאלת מלך המשיח מהקב"ה

(54) סוכה נב, א. ילקוט שמעוני תהילים פרק ב' רמז תרכ"א.

(55) לקוטי שיחות חלק י"ט עמ' 86 ושם: "וקיים כלל ש"אין למדים מן האגדות" הרי זהו רק כאשר הלימוד מהאגדה סותר להלכה, אך כשאין סתירה, ניתן ללמוד הלכה מאגדה ולהסתמך על כך" וענין זה הוא ע"ד "אין משגיחין בבית קול" (קונטרס תורה חדשה סעיף ז) שכאשר ה"בית קול" באה לחלוק על ד"ת אין משגיחין בה, אבל כשאין זה נגד כללי התורה משגיחין בה – עיין שם. ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"פ נשא תנש"א: "כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה והן בנסתר...". (תניא, אגרת הקודש סימן כו).

(56) ירושלמי פאה פ"ב ה"ב.

(57) ולכאורה גם לדברי חז"ל הנ"ל על אף ש"ע"פ לשון הרמב"ם מ"ולכל אלו הדברים לא יידע אדם איך יהיו", קשה מ"מ יש לימוד בהאמור השייך למעשה ובפרט שהמדובר כאן הינו למפרע – וי"ל שבכדי ללמוד מכך לפני שזה קרה – אין הכי נמי "לא יידע". איך יהיו" אבל לאחר שזה כבר קרה, אינו שייך, וניתן ללמוד ולקשר לכך. (אך אם זה אינו סותר להלכה למעשה, גם לפני שזה קרה זה אפשרי, כנ"ל בפנים).

(58) להעיר משו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח דכל אגדות חז"ל הנוגעות לאמונה במלכות בית דוד ולתחיית המתים הרי יש לקבלם כפשוטו וז"ל:

"ואמנם ההגדות וכל מה שבא מן הספורים הרבים בתלמוד ובמדרשות ננהיגם על זה הדרך כלם. ונחלק אותם לפי זה לד' חלקים.

... החלק השני כל המאמרים שיספרו בחדוש שום דבר יוצא ממנה הטבעי וסדורו ההקשי שהוא מכלל המין הראשון מן הנמנעות שאי אפשר התחדשו בזולת רצון אלהי. ויהיה בדברים שיש להם חזוק מבואר באמונה. הנה אלו כלם נשארים גלויים ולא נפרשם בשאר הסדר כשאר מופתי התורה והנביאים. ומזה המין כל המופתים שנזכרו שנועשו לחסידי הדורות כאותם הנזכרים בפרק החסידים ובזולתו. ובכל המאמרים הנתלים בביאת המשיח וחזרת המלכות וההצלחות ובכללם כל הנתלים בהגדלת המקדש. כאותם שנזכרו בשלא הפילה אשה מריח בשר הקדש ולא נכנס זכוב בבית המטבחיים. ושלא כבו גשמים אש של עצי המערכה. וכן כל המאמרים הנתלים בבטולי השמדות והגזרות בכל דור. וכל שכן המאמרים הנתלים בתחיית המתים אשר היא אחת מיסודות אמונתנו".

חיים היא מכיוון שרואה שמשיח בן יוסף נהרג במלחמות (- גוג ומגוג - כמובא בארוכה במקום אחר). ובמילא יש לראות האם כבר היתקיימו דברי חז"ל הנ"ל.

ויש לומר בד"א שאולי אלו הם דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח על כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ וזלה"ק⁵⁹: "העובדה שהרבי גילה את כל הענינים מהווה עניין של בזבוז ממש... והכל בשביל הנצחון. וכשכל זה לא הועיל הרי - כפי שמוסיף הרבי ב"מאמר" - "המלך עצמו עומד בקשרי המלחמה", כך נהג הרבי שלא עסק אך ורק בענינים נעלים.. הוא עצמו עמד בקשרי המלחמה. אילו זכינו - היו כל הענינים האלו מספיקים לנצח את המלחמה, והרי היה מוליכינו לקראת המשיח. אך מאחר שלא התמסרו אליו כפי הצורך - לא הספיק גם זה ואז, כפי שמוסיף הרבי במאמר, משליך המלך חייו מנגד. (כ"ק אדמו"ר שליט"א בכה הרבה ולבסוף טיים): מאחר שהרבי לא מוסיף עוד במאמר, והמאמר אף הוא תורה, הרי פסק התורה הוא שעתה די בכך, יש רק לאזור כוח וגבורה לנצח במלחמה, והרי יוליכנו לקראת המשיח".

כלומר, ישנו כאן רמז למהלך שכתוב שיעבור משיח בן דוד, ש"לאחר שרואה" שמשיח בן יוסף [יוסף שמו"ר "בית יוסף" (כהרמזים בזה"ק)⁶⁰] נלחם ו"משליך חייו מנגד למען נצחון המלחמה" וכמבואר⁶¹, שגם משיח בן יוסף ילחם מלחמות ה' - וכדויק כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שאלו הם אינם מלחמות גשמיות בכלי נשק⁶², אלא באופן של שלום שרק התוצאה שלהם היא גשמית, במילא במלחמות אלו קורה התהליך המוזכר, ומשיח בן דוד - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח קיבל כבר את החיים נצחיים.

וכמובא בשיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח⁶³ בנוגע לניצחון במלחמת "גוג ומגוג" - שאלו הם המלחמות המדוברות שמשיח בן יוסף ייהרג בהם, - ששם מסביר שאלו הם חלק מ'מלחמות המשיח' (שכנ"ל גם משיח בן יוסף ילחום), ובמלחמה זו פועלים נצחון ע"י חינוך ילדי ישראל.

59) משיחת ויק"פ, ה'שית.

60) וראה בארוכה שיחת ש"פ בלק תש"נ דכמעט מפורש דזה קאי על כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ וראה מה שהרחיב בזה הגרשד"ב ש' וולפא בספרו יחי המלך המשיח עמ' קי ואילך.

61) מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח. הובא בספר 'מבשר טוב' עמ' צ.

62) שיחת ו' תשרי תשכ"ז. וכלשונו "דווקא מתוך מלחמה של שלום". ועוד. הערת המערכת: וראה שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן פא): "ברמב"ם אף שכתב בפ"א ממלכים ה"ד שמלך המשיח ילחם מלחמות ה' שיש מקום לומר שיהיה בכלי זין, הרי כתב אח"ז בפ"ב ה"ב שרק מלחמת גוג ומגוג יהיה בתחלת ימות המשיח שמשמע שאח"כ לא תהיה עוד מלחמה בימות המשיח, ובקראי דיחזקאל לא הוזכר כי מלך המשיח וישראל ילחמו בכלי זין אלא השי"ת יהרגם בדבר ובדם וגשם ואבני אלגביש ואש וגפרית". וראה מה שכתב בדברות משה (בבא בתרא סימן נח הערה קח).

63) משיחת פסח שני תש"מ - בלתי מוגה.

- ב -

משיח בן יוסף בדורנו

ועדיין צ"ע: מאחר שכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח אומר שגם משיח בן יוסף לא ייהרג, וזלה"ק⁶⁴: "ועל ידי זה זוכים לגאולה האמיתית והשלמה - על ידי משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. כדאיתא בספרים שלאחרי היסורים שכבר עברו אזי נעשה העניין ד"חיים שאל ממך נתת לו" אפילו אצל משיח בן יוסף - כפי שדובר פעם". ויש לבאר מהו אופן "העניין של חיים שאל" של משיח בן יוסף והשוני למשיח בן דוד. ואכ"מ.

וכיוון דאיתנן להכי, י"ל שמצב של "משליך חיינו מנגד למען נצחון המלחמה" לא יקרה שוב⁶⁵ (אף שזה לא נשלל בפנים השיחה בפירוש ובאופן מוחלט, מאחר ו)כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח⁶⁶ שמלך המשיח במלחמותיו "בכמה ענינים מנצח" וכו', ובמילא יוצא שאם "פסק התורה הוא שעתה די בכך" ו"יש רק לאור כוח וגבורה לנצח במלחמה" ואנו כבר מנצחים ו"עד למעמד ומצב דהרי זה משיח בוודאי"⁶⁷ במילא מובן שאין צורך למלך "להשליך חיינו מנגד - למען נצחון המלחמה" שהרי אנו כבר מנצחים.

וכהשיחה במק"א וזלה"ק⁶⁸: "וממשיך הרמב"ם - וינצח: כלומר, אם יוצאים "למלחמת ה'" אזי אין צורך אפילו ללחום, אלא מנצחים בדרך ממילא - "תפול עליהם אימתה ופחד"... אם רק ישנו "ואנחנו בשם ה' אלוקינו נזכיר" אזי "יעננו ביום קוראנו".

64 שיחות קודש תשי"ט י"ג תמוז.

65 וכפשוט שהשקלא וטריא מתייחסת לדברים בפ"ע, ולא לעצם העניין.

66 חיי שרה תשנ"ב בבלתי מוגה, ובמוגה.

67 משפטים תנש"א.

68 שיחת ש"פ ראה, אלול, תשל"ה - בלתי מוגה.





משער תורתו של משיח



"שבכאו"א מישראל יש ניצוץ מנשמת משיח - בחינת היחידה שהיא ניצוץ
מבחינת יחידה הכללית נשמתו של משיח צדקנו ולכן ע"י גילוי היחידה
שבכאו"א מישראל מזרזים וממהירים ופועלים הגילוי דבחינת היחידה
הכללית בביאת משיח צדקנו שאז יה' הגילוי דתורה חדשה מאיתי תצא . .
תורתו של משיח"

(דבר מלכות משיחת ש"פ ש"פ נשא תנש"א ס"י)

פתיחה

סברות רוחניות בתורתו של משיח*

- א -

בתורתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מצינו סגנון הסברה שחוזר על עצמו ריבוי פעמים, והוא, הסברת עניינים בנגלה על ידי סברות רוחניות (מופשטות) ועד ופעמים הסברות נוגעות לעניינים שיש להם גדר הלכתי.

בכדי להבין את שורש הדברים עלינו לעיין תחילה במהות ההבדל בין אופן הלימוד ומהות הסברות בין חלק התורה הנגלה לזה הנסתר.

ובהקדים: גבי אופן לימוד שכל בכלל מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ¹ וזלה"ק: דכלל ידוע דכל מושג הוא רוחני לגבי משיגו שהמשיג הוא חומרי לגבי המושג, דבכל מושג ומשיג גם אחרי אשר המשיג תופס בהמושג והמושג מתקבל בהמשיג, בכל זה הנה משיג ומושג הנה חלוקים בגדרים מיוחדים, דהמשיג הגם שהוא משיג שכלים רוחניים, אבל מהותו הוא גשמי שהלא גם המוח שהוא כלי אל השכל הוא חומרי ומוגדר בהגדרות גשמיות. והמושג הנה גם הפחות שבמושגים וכמו כח החכמה שבמעשה שהוא כח היותר אחרון שבכ השכל ובחכמת המעשה הוא דרגא היותר אחרונה והוא מה שהארת הכח מתלבש באופנים וגלגלים חומריים אשר בתנועתם וגלגולם מביאים איזה תועלת בענין גשמי כמו טחינת הדגן והדומה הנה גם מושג כזה הוא בגדר רוחני לעומת חומריות המשיג ולהיותו רוחני בעצם מהותו. . וההשגה שענינה לאחד ולחבר את המשיג והמושג.

משמעות הדברים: כל השגת איזה שכל שיהיה, אפילו בדבר הגשמי ביותר, הוא ענין מופשט, עמוק, 'זך ומעולה' לעומת השכל המשיגו שהלומד צריך להפשיט ולהתעלות אל עומק ו'זכות' המושג על מנת להשיגו.

ויותר מכך הוא בסברות שכליות, כפי שכותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ² במקום אחר: "בגליא שבתורה אנו רואים במוחש דנקל יותר להבין עניין חמור ומסובך בהלכה מכמו קל ממנו באיזה סוגיא. וטעם הדבר, דהשגת השכל בא על ידי תפיסה, דכאשר תופס בעניין אז הוא מבינו, כי אף דבר הלכה שסברותיו מסובכות ביותר מ"מ יש לו מקום

(*) מהדורה קמא. נלקט ונכתב ע"י הת' מנחם מענדל שיחי' תור ונערך ע"י חברי המערכת.

(1) ספר המאמרים תש"א ע' 111. (עם מעט הוספות).

(2) קונטרס לימוד החסידות פ"א.

לתפוס בו ולהשיגו, לא כן בסוגיא גם אם היא קלה בסברותיה ביותר מכמו סברת ההלכה, אבל מאחר שאין לו במה להתפס בה ע"כ כבד לו להשיגה".

וממשיך בביאור ובמהות ההבדל בין הסברות בנגלה ועד לכאלה המופשטות ביותר לסברות ברוחניות העניינים והסברה ע"פ תורת החסידות: 'כן ויותר מכך בתורת החסידות דהנה בא בשעה אשר תורת הנגלה כשלומדים סוגיא חמורה איזה שתהיה בטהרות וקדשים, או בניזיקין ומועד, הנה מציאות גוף ההלכה בנגעים או בקורבנות, בטוען ונטען או בד' רשויות לשבת, הרי גוף המציאות אשר אודותה יתווכחו ויתפלפלו בסוגיא ההיא ידוע ומושג לכל בעצם גוף מציאותו אבל כאשר לומדים הסוגיות בהלכות ההם עצמם בתורת החסידות, והרי גוף מהות מציאותם של ההלכות רחוק מתפיסת השכל דבגליא שבתורה, מאחר דגוף מהות המציאות ידוע לו במישוש הנה תופס בדיני הלכה, אבל בתורת החסידות דגוף מהות המציאות בלתי ידוע לו בידיעה מוחשית הנה גם פרטי ההלכה קשה לו לתפוס בהם'.

דהיינו, ש'עולם המושגים' אודותם מדברת ובהם דנה תורת החסידות הינם מושגים מופשטים לכתחילה מהגדרותינו הגשמיות, שכליות, וכל הגדרותם בשכלנו אינו אלא 'מלמעלה למטה' ומלכתחילה ניתן להבנה רק ע"י ביטול מוחלט להנכתב בתורה³, שלא בערך לגליא דתורה' המדברת ב'עולם מושגים' גשמיים שכליים⁵.

ועפ"ז יפלא יותר שיטה זו בהסברת עניינים שלמים בנגלה ע"פ סברות רוחניות (גם כאלה הלקוחות מתורת החסידות) ששונות במהותם מסברות הנגלה. אין מדובר על הבדלים במושגים שונים בין חלקי התורה האלו, כי אם צורת לימוד ו'הסתכלות' שונה לחלוטין בעוד תורת הנגלה מתייחסת למציאות העובדתית הגשמית ופוסקת לפיה תורת החסידות 'מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים'.

- ב -

אך באמת מובן שזוהי אמיתית ענינה תכליתה ומהותה של תורת החסידות, והיא, לחבר הנגלה והנסתר על ידי גילוי עצם התורה הנעלית משניהם – היא תורת החסידות

(3) בספח"מ תרס"ו ע' יג: 'בלימוד החכמה כשצריך לבוא להשגה עליונה יותר המובדלת מהשגה הראשונה צ"ל תחלה ביטול ההשגה הראשונה וכמו ר"ז צם מאה תעניתא כדי לשיכח תלמוד בכדי שיוכל לקבל תלמוד ירושלמי כו' דלכאורה הלא בלימוד ידוע שמענין א' היינו מהשגה קטנה באין אח"כ להשגה גדולה יותר.. וכאן ה' צריך לשכוח כו', אך זהו לפי שאין תורה כתורת א"י שמובדל בערך מתלמוד בבלי.. ה' צריך לשכוח' עיי"ש. וראה הע' 5.

(4) שלכן נזהרים מלחדש בחסידות (אלא רק פירושים ראה דב"מ אחו"ק ס"י ובמדבר בסופו): שבנגלה עיקר הענין זה לחדש חידושים, משא"כ בפנימיות התורה שעיקר ענינה זה לקבל את דברי הרב. (מאמר ד"ה פדה בשלום תשי"ב (נערך ע"פ סרט הקלטה)).

(5) וכפי שמסביר כ"ק אדמו"ר הריי"צ (שמח"ת תר"ץ. לקוטי דיבורים ח"ב) ההבדל בין שכל אנושי – 'שכל הנקנה' לבין שכל אלוקי – 'שכל עצמי': 'יסוד החסידות הוא שכל עצמי ושושן החסידות הוא חיות אלוקי גלויה.. מציאות המהות של שכל עצמי היא מהות מציאות אחרת לגמרי מאשר שכל אנושי'.

וכדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חט"ו: "ההפרדה בין סתים לגליא שבתורה היא רק בהתפשטות של התורה אשר כל עניין מסודר בפ"ע אך בעצמיותה של התורה. . אין שום הגבלות ודרגות - עצמיותה של התורה היא העצמיות הן של הסתים והן של הגליא שבתורה, ולכן יכול להיות באמצעותה איחוד של הסתים וגליא".

ועצמיותה של התורה המאחדת סתים וגליא, היא תורת החסידות.

ובפרטיות יותר: בשיחה ע"ד חלוקת הש"ס תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "ע"י גילוי תורת החסידות ע"י אדמו"ר הזקן שהיא בחינת יחידה שבתורה ויתירה מזה - עצם התורה. שלמעלה מד' חלקי הפרד"ס (כנגד נרנ"ח שבתורה) למעלה מתורת הנסתר (קבלה) ותורת הנגלה, ולכן בכוחה לחבר שניהם יחד. . והנסתר והרוז גופא יהיה מושג בנגלה.. שנוסף לזה שבתורת החסידות באו ביאורים לעניינים שונים בנגלה. . לימוד החסידות מכניס חיות בכל ענין⁸. . שבתורה. . החידוש בנגלה דתורה על ידי תורת החסידות הוא לא רק בהבנת פנימיות העניינים (שבנגלה) בשרשם למעלה. . אבל בפועל הם ב' אופנים שונים בלימוד עם כללים שונים. . אלא גם הפנימיות של העניינים שבנגלה (לפי כללי הנגלה) עצמם"⁹.

ומכ"ז מובן ברור שזוהי אמיתית ענינה של תורת החסידות ותורתו של משיח (כמבואר שם בארוכה), שאינה כחלק 'פרטי' שבתורה כי אם 'עצם התורה' ולכן חודר מפעפע ומתגלה בכל חלקי התורה החל מנגלה.

- 3 -

איחוד זה בין נגלה לחסידות אפשר לחלקו לכמה דרגות זו למעלה מזו, כדלהלן:

[א] חלקים בעולם ההלכה הקשורים ומיוסדים על מושגים 'מופשטים' מצד עצמם כגון - הלכות שנקבעו כזכר לנס, ובכלל גדר קדושה (בית המקדש, הקדש וכד'), וטהרה

(6) וישלח י"ט כסלו. שיחה ג. מובא כאן בתרגום ש"י מכון לוי"צ.

(7) סה"ש תשנב ב.

(8) ראה בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות'

(9) איחוד בין אופני לימוד שונים בין חלקי התורה מצינו אצל חביב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הלא הוא הגאון הרוגאטשובי שהתחיל בהדרגה משנת תרס"ג [!] 'דרך לימוד חדשה', שיטה עיונית להסכרת ההלכה ע"פ דרכי ההגיון של הרמב"ם בספרו מורה נבוכים ובספרו מילות ההגיון. בעל צפנת פענח מביא חידושי, סברותיו והגדרותיו בהלכה בשפה חדשה. הוא מביא הנחות ומושגים.. ניבים וביטויים שאין אנו מוצאים אותם בספרות התלמודית מלבד במורה נבוכים ובספרי הפילוסופיה של הקדמונים'. (מפענח צפונות פ"ז).

להעיר שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א משתמש גם בדרך זו פעמים רבות ומסביר ומאחד בין חקירה לנגלה ועד לחסידות ועניינים אלוניים מופשטים. (לדגומא לקו"ש חט"ז וארא ה'. גבי המחלוקת באופן מכות מצריים ד' או ה' מכות בכל מכה, אופן חדירת המכה ליסוד המציאות של הדבר המוכה, האם חדר לארבעת היסודות או גם לכה ההיולי, ואופן ביטול חמץ ע"פ הנ"ל. מאמר 'ספרתם לכם' תשמ"ז ע"פ המובא במו"נ שדבר המעורב מב' יסודות שתמצא יסוד א' ממנו בנפרד בהכרח לומר שגם יסוד הב' נפרד בפ"ע ומסביר שכן צ"ל גם בטעמים על תוכנה ומהותה של ספירת העומר וי"ל עוד).

וטומאה וכו' ועוד, הרי פשוט יותר בעניינים אלו שסברות ההלכה בהם תהיה בהתאם למעמד ומצבם של הנידונים – רוחניים.

בחלק זה הרי לכאורה פשוט יותר שהסברות יהיו רוחניות מצד עצמן שהרי גם ה'נשוא' – הענין שייך לעולם רוחני (ומכל שכן עניני כוונה בתפילה, אמונה, יראה ואהבה, תשובה ועוד) שאף שהם יסודות בהלכה, פשוט שענינם יוסברו בסברות רוחניות.

[ב] דרגא גבוהה מזו המראה על איחוד מושלם בין תורת הנגלה לתורת החסידות הם סברות רוחניות בעניינים השייכים לנגלה שבתורה, ועד למחלוקות בעניני הלכה בפועל. ופעמים רבות¹⁰ שמראה בתורתו הק' איך שלולא הסברה ע"פ חסידות אין אפשרות אחרת להסברת עניינים הלכתיים¹¹.

[ג] דרגא נעלית יותר והיא ביאורים בעניני נגלה על יסוד גדר המושג 'יחידה' שבתורה ובאדם – וראש לכל: היסוד המבואר בקונטרס ענינה של תורת החסידות¹², ועוד ריבוי דוגמאות.

דִּרְגָּא רִאשׁוֹנָה

ניסים:

[א] לקוטי שיחות חלק ט"ו שבת קודש מברכים כסליו¹³ – גדר 'נס חנוכה' שם נתבאר כי דווקא ע"פ ההסברה שהנס היה מצד 'נמנע' הנמנעות, כיליון ואי כיליון בבת אחת, מובן שהנס נמשך במשך כל שמונת ימי החנוכה (במילואם)¹⁴.

[ב] לקו"ש חלק י"ז תזריע (א) – 'לילה כיום יאיר' ביציאת מצרים מתבטא בגדרי מצוות מילה השייכת לפריצת ההגבלות.

(10) ראה לקו"ש חל"ב ויקרא ג' ס"ג: "ויש לומר – ובהקדים: ידועים דברי הזהר, שנגלה דתורה ונסתר דתורה נקראים גופא דאורייתא ונשמטא דאורייתא, היינו, שהיחס בין נגלה ונסתר הוא כהיחס שבין הנפש והגוף. שמוזה מובן, דכמו שהנפש והגוף מתאימים המה בכל פרטיהם (וכאשר יש אין התאמה ביניהם ח"ו ה"ז גורם בלבול בבריאות כו'), כמו"כ הוא בנוגע לנגלה ונסתר דתורה, שאין הם שני חלקים נפרדים ח"ו, אלא מתאימים זל"ז. ואולי יש לומר, שזהו אחד מהטעמים לכך, שישנם ענינים בנגלה דתורה שא"פ להבינם לתכליתם בלי ביאורם בפנימיות התורה – להורות, ששני חלקי התורה אינם חלקים נפרדים זמ"ז ח"ו, אלא שניהם חלקים מ"תורה אחת", ועד שכ"א מהם משלים את השני".

(11) ראה לקו"ש שם בדגש על ההלכה וראה גם חכ"א בשלח ב' ס"ב. חכ"ט חה"ס.

(12) והנה יסוד זה הוא למעשה ה'נקודה התיכונה' גם של שני הענינים הקודמים וכמבואר בארוכה בקונטרס הנ"ל כי דווקא מצד ה'יחידה' הרי ניתן להאיר גם את כל חלקי הפרד"ס על ידי זה – כנ"ל ס"ב בארוכה.

(13) וראה גם שיחת ש"פ מקץ תש"נ (ספר השיחות שם) ושם בסגנון ואופן נוסף ואכ"מ. ולהעיר כי דווקא בשיחה בלקוטי שיחות מתבאר ענין נמנע הנמנעות, משא"כ בשיחה הנ"ל שהיא יותר ע"ד הדרוש והחסידות נתבאר באופן אחר – וראה לעיל ס"ב.

(14) וממילא נחגג בשמונה ימים.

בחירה-קדושה - עניני בית הבחירה בכלל:

[א] לקוטי שיחות חלק כ"ד ראה (א) - הבחירה בו. איסור הבמות לאחר הבחירה המושלמת שהייתה בבית המקדש.

[ב] לקוטי שיחות חלק כ"ט תבוא (ב) - אבן שנפגמה, השיעור של 'כל שהוא' מפני בניית המזבח וקדושתו.

[ג] לקוטי שיחות חלק י"ט ראה (ב) - מקום המזבח, מפני הבחירה.

[ד] לקוטי שיחות חלק כ"ט ראה - בניית בית המקדש ע"ג הר, מצד חילוק הקדושות בחלקיו השונים שצריך להתבטא בגובה גשמי.

[ה] לקו"ש חלק כ"א ויקהל (א) - שבות במקדש.

[ו] לקוטי שיחות חכ"ט תצא (ג) - כלאים ושעטנו בביהמ"ק¹⁵.

ערה:

לקוטי שיחות חכ"ב קדושים - איסור החפצא דפירות ערלה משום ג' קליפות הטמאות¹⁶. מצוות בטילות לעתיד לבוא:

קונטרס הלכות של תורה שאינן בטלין לעולם (תשנ"ב) - מצד התגלות העצם דישראל שהם חד ממש עם הקב"ה וממילא לא שייך לומר הלשון 'ציווי'.

- ד -

דרגא שניה

[א] לקוטי שיחות ח"ב בהר (ב) - מצוות ריבית לנכרי, מצד הניצוצות שיש בכסף - קיימת מצווה מדאורייתא להלוות לגוי בריבית.

[ב] לקו"ש חל"ב ויקרא (ג) - ערבוב חטאת ואשם. שיטת הרמב"ם בעניין זה מצד החילוק בעבודה הרוחנית דזכר ונקבה.

[ג] לקוטי שיחות חכ"א בשלח - סעודה שלישית. המנהג שלא ליטול ידיים לסעודה שלישית מפני הקשר שלה להגילוי דלע"ל.

[ד] לקו"ש חכ"ב תזריע - מנהג ה"קוואטער" בברית. המנהג לקחת דווקא זוג נשוי הוא מפני השורש הרוחני של איש ואשה המסייע בעניין של ברית מילה.

[ה] לקו"ש חכ"ט חג הסוכות - אי השינה בסוכה. מצד הרגשת המקיפים דבינה

(15) ומעין זה - הביכורים טעונים כלי, לשיטת הרמב"ם מצד התאחדות הביכורים והכלי (לקו"ש חכ"ט תבא א וראה שם הע' 21 'שלא נמצא בשום מקום חידוש כזה').

(16) ראה להלן החידוש דמ"ת.

השינה בסוכה גורמת לצער¹⁷, ולכן פטורים מכך.

[ו] לקו"ש חכ"ט ואתחנן (ב) – מגלין רבו עמו. שיטת הרמב"ם בזה 'עשה לו כדי שיחיה'¹⁸.

- ה -

גדרים ומושגים המגיעים מצד 'יחידה'

[א] קונטרס ענינה של תורת החסידות – קניין ד' אמות. ד' אמות של אדם קונות לו מפני התפשטות היחידה שלו.

[ב] לקוטי שיחות ח"ט כ' באב (ב) – עירוב חצירות. כאשר שכחו לעשות עירוב בסוכה משותפת הדין הוא שהסוכה עצמה מערבת מפני שהמקיף של היהודי המשפיע גם על עניניו הגשמיים.

[ג] קונטרס ענינה של תורת החסידות – האיסור לעכב פיקדון. מטרת ההשבה תכלית בפני עצמה ולא בשביל טובת המפקיד שיחזור אליו פיקדונו.

[ד] לקו"ש חט"ו ויצא (א) – שביתה בשבת. כל ישראל שווים בשביתה שבת כיוון שהיא מצד היחידה¹⁹.

[ה] לקוטי שיחות חלק יב תזריע (א) – פסיקה ע"פ המטה, הכרעה בעניינים הלכתיים נמסרה למטה מצד בחי' היחידה²⁰.

[ו] לקו"ש חל"ו תצוה (ב) – כלאיים באבנט ובציצית. אבנט הוא הכנה כללית לעבודה, שהוא בדוגמת הביטול הכללי שמצד היחידה ולכן הותר בו כלאיים, ועד"ז בציצית²¹.

[ז] לקו"ש חל"ז שמיני (א) – כל ישראל חברים. כאשר מתאספים כל ישראל יחד, מתגלית בהם נקודת היחידה ולכן מתעלים הם מעניין של טומאה.

[ח] לקו"ש חל"ז אמור (א) כהנים זריזים הם, מצד בחינת היחידה, נמצאת הנשמה תמיד בשלימות ואינה צריכה לזירוז.

[ט] לקוטי שיחות חלק יט ואתחנן (ב) – הויה אחת בתפילין, שלימות הנחת תפילין

17 ולכאורה כאן הדברים נכפלים בב' אופנים: א. המושג 'צער רוחני' הנכנס לתוך גדרי ההלכה של 'מצטער'. ב. עצם ההסברה של פנימיות מהות הסוכה ('מקיפים דבינה') בהסברת הגדר ההלכתי של דין סוכה. ויש להאריך.

18 ועיי"ש דברי הרוגאטשובי שכתב ע"כ 'זהו טעם רוחני'.

19 ראה גם בנוגע ליוה"כ בלקו"ש ח"ט וילך א' ובהערות 9-58 שם.

20 וראה שם הערה 35 שזהו הביאור ע"פ סוד "חכמת האמת".

21 וראה שם גם הביאור במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה.

תלויה בהקדמת תפילין של יד – דרגת היחידה ורק אחריה תפילין של ראש – מוחין וכך נעשית שלימותם, הויה אחת.

[י] לקוטי שיחות חלק טז יתרו – ד' אמות לרשויות שבת. החשבת קומת האדם ביחד עם ידיד כלפי מעלה מצד תכלית עבודתו של האדם לצאת למעלה ממציאותו הנרמזת בג' של מחדו"מ.

* * *

גדר קידושין לפני מתן תורה

הת' ישראל שיח' נחמנסון
שליח בשיבה

– א –

בכמה מקומות בלקוטי שיחות²² מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענין האירוסין – שהאשה מתקדשת לאיש גם לפני שהביאה לביתו, זהו חידוש שנתחדש רק במ"ת ולא מצינו שהאבות קידשו נשותיהם קודם מ"ת.

וזלה"ק: "ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו. הנקראין קידושין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה" (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה". ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו. וזהו הטעם שלא מצינו שהאבות (והשבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין — כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מתן תורה יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי — אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת. והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת."

ולכאורה קשה קצת דכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר בכמה מקומות שהפירוש "קיימו האבות כל התורה עד שלא ניתנה" הוא גם כשמציאות המצוה התחדשה במ"ת.

כפי שמצינו בנוגע לכך שיעקב אבינו נשא ב' אחיות מבאר²³ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שאף שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה מ"מ בנוגע ליעקב "אפשר לתרץ, שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל עפ"י דין, כי "אין אבות לב"נ (רש"י וירא כ, יב), ולכן אי"ז שייך ל"תרי"ג מצות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדוד", שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחר מ"ת ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה."

אבל למסקנה שולל תירוץ זה ע"פ כמה סברות וכותב בהמשך ההערה "ובהכרח לומר, אשר (א) מה שקיימו כה"ת עד שלא ניתנה הוא גם כשה"מציאות" נתחדשה לאחר מ"ת. היינו שגם במצוה שכל ענינה התחדש במ"ת ולפני מ"ת לא הי' במציאות, בכל זאת קיימו האבות מצות אלו.

וכן בליקוט לפ' תולדות תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לפי אופן אחד עכ"פ) שאברהם אבינו עשה המצות אף שלא הי' מציאות ה"חפצא" בעולם, וזלה"ק:

"ונ"ל בזה, ובהקדם דבגדר תורה ומצות בימי האבות לפני שניתנה יש לבאר בשני אופנים: (א) דישנה החפצא דתורה ומצוות (שהרי אלפיים שנה קדמה תורה לעולם), אלא שעדיין לא הי' ציווי להגברא (כיון שעדיין לא ניתנה למטה), ולפ"ז קיום המצות לפני מ"ת הוי בגדר אינו מצווה ועושה (שמצינו לאחר מ"ת), דישנן לתורה ומצוות אלא שהגברא אינו מצווה עליהן; (ב) לפני מ"ת ליכא החפצא דתורה ומצות בעולם, דלא רק שלא הי' ציווי להגברא, אלא שהחפצא נתחדשה (בעולם) בשעת מ"ת.

ויש לומר, שזהו החידוש במאמר רב על מאמר המשנה: במאמר המשנה, שמדייק "שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", כוונתו שלפני מ"ת לא חל על פעולת התומצ' דהאבות גדר של קיום מצוה, אלא מעשה סתם, כיון שכל החפצא נתחדשה בשעת מ"ת, ובהמשך השיחה מקשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אופן הב', שליתא החפצא דהמצוה לפני מ"ת ללימוד התורה באופן שהאדם בוטח בה' לגמרי ואינו עוסק במלאכה כלל "וגדר לימוד כזה הוא ע"ד תורה עד שלא ניתנה, שלא רק שאין על זה חיוב, אלא שע"פ הלכה לא מצינו מציאות כזו לסמוך על הנס."

ולכאורה אפשר לראות כאן סתירה שבנוגע לקידושין לפני מ"ת כיון שכל ענין הקידושין התחדשה לאחר מ"ת לא הי' טעם לאבות לקדש נשותיהם ולפועל לא קידשו נשותיהם, ובנוגע לשאר מצות וכן לאחיות מן האב אע"פ שכל המציאות התחדשה לאחר מ"ת מ"מ קיימו אותם האבות.

- ב -

ואולי יש לתרץ שנקודת הביאור בזה שהאבות לא קידשו נשותיהם אינו רק בזה שלא הי' מציאות דאירוסין לפני מ"ת אלא יתירה מזו שאין כל קשר ושייכות במהות הענינים בין קידושי אשה (שמהותו: לאסרה אכולי עלמא כהקדש, וליעד אותה לעצמו ע"י קנין) לבין נישואין שענינו לחבר האיש והאישה למציאות אחת - כביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א²⁴ אשר "מהות וגדר נישואין דאיש ואשה (כדבעי) הוא — בל' הכתוב "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", קנין ודבקות תמידי, בלי שום פרט המוליך וגורם להפסקה, ובקידושין אין שום ענין מהותי שיחבר האיש והאשה אלא קנין בעלמא, וזה החידוש של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחה בח"ל שלא רק שלא הי' מציאות כזו לפני מ"ת, אלא שאין לזה שום שייכות לנישואין, ובלא חידוש התורה שתצוה על מצות קידושין אין ענין בלקדש.

וזה הדגש בשיחה "שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה ...

ולפי"ז אולי אפשר לבאר מה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא במק"א בלקוטי שיחות²⁵ בנוגע לכך שאברהם אבינו לא מל את עצמו לפני הציווי, הגם שקיים כל התורה עד שלא ניתנה, מפני שאז לא הי' גדר ערלה, וכן בשאר המצות לא הי' מציאות חפצא. ומחלק בין מצות מילה לשאר מצות, וזלה"ק:

"פון די ביאורים אויף דעם וואס אברהם אבינו האט ניט מקיים געווען מצות מילה איידער ער איז דערויף נצטוה געווארן (הגם אז "קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה"): היות אז ס'איז דאן ניט געווען קיין מצוה פון מילה, איז במילא ניט געווען – אין דער מציאות פון תורה – דער גאנצער גדר פון ערלה, און במילא איז דאן אויך ניט געווען א מציאות פון מל זיין אן ערלה, עס וואלט געווען א חותך בעלמא.

הגם אז עד"ז איז אויך באכילת מצה וכיו"ב, אז עס איז דאן ניט געווען דער גדר מצה, און כמה עניני מצות כיו"ב – און פונדעסטוועגן געפינט מען אכילת מצה און קיום כל המצות באברהם (ובניו אחריו), איז די הסברה אין דעם, אז עס איז געווען עכ"פ דער גדר פון אכילת מצוה, און חילוקים אין דער אכילה "פת לחם", "בן הבקר" וכו' (כמו בהכנסת אורחים דאברהם) ובכללות – "לעשות צדקה" (שכולל אויך לבוש ובית).

הנה אפשר לבאר ההסברה בשיחה – כנ"ל – שהגם שלפני מ"ת לא הי' מציאות חפצא של מצות אכילת מצה, מ"מ ישנו "המושג" של אכילת מצוה היינו שכשאוכל או מאכיל אחרים מקיים מצוה ממצת שהי' קודם מ"ת כגון הכנסת אורחים שזהו ענין מצות הצדקה

24 בליקוט לפ' תצא תשמ"ז

25 חלק ט"ז, ע' 215.

שהייתה גם קודם מתן תורה כמבואר בלקו"ש²⁶ שהאבות כן נצטוו על מצות שקיבלו על עצמם מצד ישוב העולם, וכדמשמע בלקו"ש²⁷ שההכנסת אורחים דאברהם הייתה מצוה ממש, לפיכך אע"פ שלא הי' המציאות דמצות אכילת מצה, כיון שהי' המושג שע"י אכילה מקיים מצוה כמו בהכנסת אורחים, קיימו זאת האבות. אבל בנוגע למצות מילה אין אף סברה או מושג לחתוך הערלה לפני שישנו המציאות וה"חפצא" דמצות מילה, לפיכך לא קיים אברהם אבינו מצות מילה עד שלא נצטווה.

- 3 -

וכיון דאתינן להכי, אפשר להקשות משיחה²⁸ הנ"ל שלאחר שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מחדש שלפני מ"ת לא הי' מציאות של קידושין, מקשה ע"ז בהערה (42) שלכאורה מצינו שעמרם הוסיף דין קידושין וכן קידש את יוכבד, ומתרץ שלא הי' זה בגדר של קידושין דלאחר מ"ת, וזלה"ק:

"בצפ"נ עה"ת שמות (ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין ועמ"ש הרמב"ם בה' מלכים דעמרם הוסיף דינים ומצות". אבל מזה שרש"י בפירושו עה"ת כ' "פרוש הי' ממנה כו' והחזירה ועשה בה לקוחין שניים" ולא כבגמ' סוטה "עמד וגירש את אשתו. . עמד והחזיר את אשתו" (ועד"ז בכ"מ. וראה גם מכילתא דרשב"י "גירש את אשתו. . עשה בה קדושין") - משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת). ואכ"מ."

ומזה משמע שרק במ"ת התחדש מציאות הקידושין ולא לפני, ומה שקידש עמרם אינו אותו קידושין דלאחר מ"ת אלא חזר ונשאה.

והנה במקום אחר²⁹ מבאר באופן אחר שלכאורה היו בני ישראל צריכים לקדש נשותיהם מיד לאחר מתן תורה כיון שלא היו נשותיהם מקודשות להם לפני מ"תולא הי' מציאות מצות קידושין בכלל, ומבאר שלא נצטוו על מצות קידושין במ"ת ממש אלא בתקופת עמרם כשנצטוו במצות יתירות במצרים ואז נתחדש מציאות מצות קידושין, ונמצא שלא הי' צורך לבני" לקדש נשיהם שוב לאחר מ"ת כיון שנצטוו על זה לפני כן.

וזלה"ק: "אויפן פסוק "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" דרש"נט די גמרא: "שעשה לה מעשה ליקוחין", וואס דער פשט אין דעם איז, אז עמרם האט איר מקדש געווען מיט ליקוחין פון נאך מתן תורה.

[דערמיט זיינען מפרשים מסביר וואס דער רמב"ם זאגט "ובמצרים נצטוו עמרם במצות יתירות" - וואס לכאורה איז עס ניט מובן: וואו געפינט מען אז "נצטוו עמרם במצות יתירות"? - נאר דאס איז די מצוה פון קידושין, וואס איז שוין געווען אין מצרים.]

(26) חלק ה' ע' 7-146

(27) חלק כ"ה ע' 70 ואילך

(28) לקו"ש חלק ל' ע' 245

(29) לקו"ש חלק ח"י ע' 289 ואילך

און וויבאלד אז אויך פאר מ"ת זיינען די קדושי אשה געווען ביי אידן אין אן אופן פון לקיחה פון נאך מ"ת, האט ביי זיי ניט געדארפט זיין נייע קידושין נאך מתן תורה – די פריערדיקע קידושין זיינען געבליבן בתקפן אויך נאך מ"ת.

ושם בהערה 57: "עפ"ז לשון הרמב"ם (נעתק לעיל הערה 48) "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו" – לאו דוקא. עכלה"ק.

לפי"ז לכאורה רואים סתירה בין השיחות שבשיחה בחלק ל' מובא שמצות קידושין התחילה במ"ת ולא לפני, וזה שעמרם קידש את יוכבד אינו כפשוטו, ולפי השיחה בחלק ח"י מבאר שתחילת מציאות החפצא של הקידושין התחילה כבר אצל עמרם ולא דוקא במ"ת, והקידושין של עמרם הם קידושין של תורה כפשוטו כיון שנצטוו על זה.

ונראה לכאורה לתרץ ע"פ מה שאומר³⁰ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע לציווי מילה לאברהם אבינו, שאף שנוצר החפצא דהמצוה בגלל הציווי, ויש להציווי כח להחדיר קדושה לחפץ הגשמי ועד שאליעזר נשבע עם זה בנקיטת חפץ, מ"מ לא נמשכה הקדושה כלאחר מ"ת שהרי סו"ס לא בטלה הגזירה דעליונים לא ירדו כו'.

וזלה"ק: "בכדי אז די מצות פון די אבות זאלן האבן א שייכות און א חיבור צו די מצות שלאחרי מ"ת, האט געדארפט זיין צום ווייניקסטן איין מצוה פון די אבות בדוגמת המצות שלאחרי מ"ת, און דאס איז מילה אבל לא בשוה ממש (ראה להלן הערות 23-24). כי ענין "העליונים ירדו לתחתונים" – המשכת העצמות – "והתחתונים יעלו לעליונים" – זיכור גשמיות העולם ע"י המצות – נתחדש רק בשעת מ"ת.

וזהו מה שאמרו "כל המצות שעשו לפניך האבות (דמשמע שכולל גם מצות מילה) ריחות היו", אשר גדרי הריח הם (א) רק התפשטות, (ב) אין לו קיום. עכלה"ק.

ולפי"ז אפשר להסביר זאת בנוגע למצות קידושין שאף שנצטוינו בזה לפני מ"ת ע"י המצות שנתחדשו ע"י עמרם במצרים ובזה נוצר מציאות החפצא של המצוה עד כדי כך שאין צורך לקידושין שוב לאחר מתן תורה מ"מ אינו פועל לחבר הקדושה למרי כמו לאחר מ"ת כיון שעוד לא התבטלה הגזירה.

ואפשר לדייק זאת מדברי קדשו בהערה, שכותב "משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת). ואין הלשון שאינם קידושין אלא שידוכים כדומה לפשט ב"הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה" גבי יוסף המבואר בגוף השיחה, אלא שבאמת בנוגע לעמרם היו קידושין גמורים רק שלא היו גדר קידושין ע"ד מצות מילה לאחר הציווי לאברהם. רק שעדין צריך עיון קצת דהמילים ("דלאחר מ"ת") בסוגריים.

כל הנ"ל הוא לענ"ד.

* * *

הסברה במושג כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

הת' יצחק אפרים שיח' אדרעי

הת' יוסף יצחק שיח' שארף

חלמידים בשיכרה

במסכת כתובות³¹ מביאה המשנה דין: העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים".

ושם במימרא של רמי בר חמא: "לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים". ובהוא אמינא הגמ' ניסתה להעמיד את המימרא על הסיפא של המשנה³², אולם מפני הקושיא שהקשה רבא, העמיד זאת רבא על הרישא של המשנה וכך יוצאת מימרתו של רמי בר חמא: "אמר רמי בר חמא לא שנו [שנאמנים] אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים", וע"כ שואלת הגמרא: מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע.

ואומר ע"כ רש"י³³: "אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות".³⁴ ומסביר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באמצעות משל, וכלה"ק:³⁵ "בדיוק כמו שכאשר אדם ישים אצבע בעיניו, האצבע הקטנה – הרי מצד זה שהיא נמצאת קרוב אליו – תסתיר את כל העולם אשר סביבו".

ויש לומר שישנו עומק בפי' זה מעבר לפשט הפשוט, שהאצבע מעלימה ו'מסננת' את המציאות האמיתית. אלא שהאצבע רומזת לגשמיות האדם (גוף), והעין רומזת על רוחניות האדם (נשמה)³⁶, וזה ש'אין אדם משים עמו רשע' רומז על הצמצום שנגרם לרוחניות האדם בעקבות התלבשותו (התקרבות האצבע לעין) בגשמיות, שלכן יכול להיות לרוחניות – חלק אלוה ממעל ממש, טענות של 'שקר' לכאורה.

ועצ"ע, ונשמח לשמוע דעת הת' בזה.

(31) דף יח: ואילך.

(32) וראה את אריכות המפרשים בהסברת ההוא אמינא.

(33) ד"ה אין אדם מע"ר.

(34) והנה מבואר בתורת החסידות, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר דין זה נובע בעיקר מרוחניות העניינים. שעצמו של האדם זהו עצם נפשו של האדם – חלק אלוה ממעל ממש, והאדם זה כוחות נפשו – שכל ומידות.

והכלל "אין אדם משים עצמו רשע" משמעו: ששכל ומידות האדם לא יכולות להעיד על עצם הנפש שעשה רע שהרי נפשו קשורה עם אלוות.

(35) מתורגם מל"א, לקו"ש ח"ג עמ' 889.

(36) כיון ש'כח הראיה' הוא כח רוחני.

אופן הבירורים ונתינת הכח במצרים

הח' איתמר אפרים שיח' גרגה
תלמיד בשיכרה

- א -

במאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³⁷ מבואר שישנו קשר בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, וזלה"ק³⁸: "וע"פ המובא לעיל (מהמאמר) שהגאולה דיציאת מצרים נפתח הצינור גם דגאולה העתידה, יש לומר, שבהגאולה דיציאת מצרים גם הנתינת כח על הענין דאראנו נפלאות שיהיה בגאולה העתידה. והענין הוא, דזה שלע"ל יהיה הטבע כלי ללמעלה מהטבע [ענין אראנו נפלאות] הוא ע"י הבירורים, שע"ז מזדכך העולם ומתעלה ונעשה כלי ללמעלה מהטבע. דהתחלת ענין הבירורים היתה ביציאת מצרים. עכלה"ק.

כלומר, שהנפלאות שהיו ביציאת מצרים, ע"י הבירורים של בני"ש, הם הנתינת כח לעשות את הטבע כלי לקבלת הניסים שלמע' מהטבע בגאולה האמיתית והשלימה.

ענין הניסים הוא שה'כלי' - הטבע - יתעלה ויהיה מסוגל לקבל את הגילויים שלמעלה מהטבע, וזהו החידוש שיהיה בגאולה שהטבע יהיה כלי לקבל את הגילויים, אך הכח לעבודת הבירורים בזמן הגלות נמשך ע"י יציאת מצרים.

- ב -

וממשיך שם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "דע"י שעבדים היינו לפרעה במצרים [לפרעה - מלך קשה, במצרים - מדינה קשה, שאין עבד יכול לברוח משם] ואעפ"כ עמדו בנסיון, ע"ז ביררו הניצוצות שהיו במצרים. ועד שוינצלו את מצרים, שעשאוה כמצולה שאין בה דגים וכמצודה שאין בה דגן, וע"ז ניתן הכח על עבודת הבירורים בכל הימים שלאחרי יציאת מצרים (ימי לשון רבים), כולל גם הימים בזמן הגלות".

כלומר, שבירור הניצוצות במצרים נעשה ע"י עמידה בנסיון.

ויש לברר מהו הנסיון המסוים בו עמדו בני"ש. אפשרות הא' - ש"לא שינו שמם שפתם לבושם ומאכלם"³⁹. ואופן הב' - עצם האמונה בדברי משה - בהבטחת הגאולה ("פקד

37 ד"ה "כימי צאתך" תשל"ח (קונטרס כ"ח סיון ה'תשנ"א).

38 בסעיף ח'.

39 ראה מכתב כללי י"א ניסן תשי"ז וז"ל: "באים יציאת מצרים וחג הפסח מלמדים אותנו, בין שאר ההוראות הרבות. כי לא בנסיונות לחקות את הסביבה טמונה התקווה לגאולה וחרות, כי אם דווקא להיפך. בני ישראל במצרים היו מיעוט קטן וחיו בתנעים הגרועים ביותר. אך, כפי שחכמנו ז"ל מספרים, היו שונים וחלוקים מהסביבה ושמרו בגאון על איכות החיים שלהם, על מסורתם ומקוריותם ("שהיו ישראל מצויינים שם בלבושם ומאכלם ולשונם") ודווקא על ידי כך הבטיחו את קיומם, ואף הגיעו לגאולה האמיתית, הגופנית

פקדתי") למרות קושי השעבוד ("למה הרעותה").

ולכאורה מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר מסתבר יותר לומר שהנסיין היה עמידת בנ"י בדברי משה, שהרי אומר "לפרעה – מלך קשה, במצרים – מדינה קשה, שאין עבד יכול לברוח משם" שהקושי הוא בידיעה שלא ניתן לצאת – הפוך מהבטחת משה.

אך לפי פירוש זה קשה מהמשך המאמר שם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על עבודת הברורים וזלה"ק: "וזהו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, דזה שאומר שאראנו נפלאות (לע"ל) יהיה כימי צאתך מארץ מצרים הוא, כי הנתינת כח על הענין דאראנו נפלאות שיהיה לע"ל היא מיציאת מצרים. ומדייק כימי צאתך, כימי לשון רבים, כי ביציאת מצרים היתה רק הנתינת כח על הענין דאראנו נפלאות, ובכדי שהענין דאראנו נפלאות יומשך בפועל הוא ע"י עבודת הברורים בהימים שבין יציאת מצרים וגאלה העתידה, שהם ימי צאתך מארץ מצרים. ימי לשון רבים.

כלומר, כל הנתינת כח לגאולה העתידה נובעת מהעבודת הברורים במצרים, ואילו עמידה ואמונה בדברי משה אינו שייך באופן ישיר לעבודת הברורים אלא בתור הקדמה לעבודה⁴⁰, משא"כ "לא שינו שמם ולבושם" שזהו התעסקות עם הדבר המתברר.

ובסגנון אחר: ניסיון האמונה אינו קשור לעבודת הברורים עצמה כי גם לו יצויר אדם שאינו מאמין בדברי משה ובכל זאת עושה את המצוה עדיין הוא מברר הניצוצות.

וכפי שגם מוכח משיחת ש"פ אחרי⁴¹ על המאמר הנ"ל וזלה"ק: "דעי"ז שביירו וזיככו את גשמיות העולם היה יכול להיות אח"כ הענין דמ"ת באופן שזה יחדור גם את הגשם והטעם שכן הוא באמת הוא מצד המעלה שיש בגשם. שזהו בדוגמת קושי הגלות שהיה".

והרוחנית". עכ"ל. וראה גם מכתב ז' אייר תשי"ז (נדפס בהספות לאגרות מלך חלק ב' הוספה למכתב צ"ט) וז"ל: "במ"ש כת"ר בסיום מכתבו שלפי שלא מצא המקור לטהרת המאכלים במצרים הביא את השיגרה. תמיהני עליו, שהרי מובן, שדווקא כשמוצאים נוסחא אי מצוי' כלל – בטח יש לזה מקור בטוח, כיוון שהחשש קרוב שחידושה תעורר תימהון ושאלה... וכן הוא בנידון דידן, שכיוונתי בדיוק להביא הנוסחא בו מוזכר ע"ד מאכלים... בהערות הר"ש בובער... דמאמר השגור דלא שנו את לבושם (השיגרת הנ"ל) – אין זכר ממנו בשום מקום... אבל העיר המו"ל דהפסיקתא שם בשולי הגליון דבלקח טוב פ' תבוא (יח,ו) נמצא: מצוינים שם שהיה מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצרים. ולהעיר מיל"ש עה"פ הנ"ל הן עם לבדד ישכון". עכ"ל.

(40) ועוד יותר יש לומר שלפי פירוש זה יש צורך להאמין לפני הברור בכך שהעולם אינו מציאות אמיתית אלא ניתן לגלות את מציאות האמיתית על ידי ברור המציאות, עבודת הברורים, ועוד יותר לומר שאז נפתח הצינור להאמין שהאלקות הוא מעל העולם ובמילא ינתן אפשרות בכלל לברר את העולם והגלות את המציאות האמיתית כלומר הכח ביציאת מצרים ניתן על הוא על האדם שיוכל לברר ברורים ולא דווקא על העולם עצמו שיכול להתברר אך לפי הפירוש שזה הולך על הברור במצרים בגשמיות הנתינת כח היא גם על הדברים הגשמיים שיכלו להתברר ולהתעלות ולא רק על כח לעבודת הברורים. ובמילא מובן לפ"ז איך יתגלה על ידי הנתינת כח הנסים בגאולה כי יבורר מצד העולם שהוא עצמו אינו מציאות ובמילא גם הטבע הוא נס. ויש לעיין בכל זה.

כלומר, שהעבודה שהייתה במצרים היא עבודת הבירורים, "שלא שינו שמם ולבושם", וזה נתן כח שיהיה אח"כ מתן תורה.

ויש לעיין באיזה שלב ניתן הכח. כלומר, אמנם נכתב שהכח ניתן – ביציאת מצרים – אך מה נקרא יציאת מצרים? האם היציאה בפועל מ'שטח' מצרים, או כבר ההכנות ליציאת מצרים.

ונראה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר הנ"ל שאומר: "דהתחלת ענין הבירורים היתה ביציאת מצרים. דע"י שעבדים היינו לפרעה במצרים. . . ואעפ"כ עמדו בנסיון, ע"י בירור הניצוצות שהיו במצרים. . . ועי"ז ניתן הכח על עבודת הבירורים בכל הימים שלאחרי יציאת מצרים (ימי לשון רבים), כולל גם הימים בזמן הגלות".

אך הפירוש הפשוט של המונח 'יציאת מצרים' כוונתו יציאה כפשוטו ממש ממצרים, כדמוכח מכך שזהו נתינת כח על עצם ענין הגאולה, ולא על העבודה המביאה לגאולה עבודת הבירורים.

ובמילא יוצא שישנם שני 'נתינות כח': הא' – עוד בהיות בנ"י במצרים, ובמילא ניתן כח לעבודת הבירורים במשך הדורות. והב' – ביציאה בפועל – נתינת כח שהעולם יהיה 'כלי' לקבל אלוקות שלמע' מהעולמות (כפי שיהיה בגאולה האמיתית והשלמה).

(ולכן מבואר במאמר שאף בגאולה האמיתית והשלמה יזכירו את יציאת מצרים, שיציאת מצרים היא נתינת כח לעבודת הבירורים שעל ידה העולם 'כלי' לגילוי שלמעלה מהעולם).

אך יש להבין כימד יש אפשרות לברר בירורים בעולם ללא הנתינת כח על כך שיהיה את התוצאה הנוצרת מעבודת הבירורים – גילוי אלקות שלמעלה מהעולם בתוך העולם?

ויש לבאר שישנם שני עניינים בבירור עניין העלאת הדבר לקדושה: (א) – עצם העלאת – דבר הנפעל עוד במצרים. (ב) – שניתנת אפשרות לראות גילוי אלקות בעולם הזה הגשמי.

מאחר ויציאת מצרים הינה 'שליבים' בהכנה למתן תורה, ניתן הכח ביציאת מצרים לא רק להתעסק ולברר הרע אלא אף שהעולם יהיה 'כלי' לקבל את האלקות ובמתן תורה נפעל שלימות, שהגשמיות והרוחניות ייעשו דבר 'אחד' ממש, עד כדי קידוש החומר.

וע"פ זה יומתק מה שנאמר ש"אין עבד יכול לצאת משם" שזהו רומז על תוקף הקליפה שלא ניתן לבררה כלל (אלא באופן של "בריחה", כמו "כי ברח העם") ונעשה תחילת עניין עבודת הבירורים שניתן הכח להתחיל לברר.

דיוקים בטעם בכייתו של ריב"ז (גליון)

הת' שניאור זלמן שיחי קעניג
בוגר רהישיבה

- א -

בספר 'בשעריך ירושלים'⁴² נכתב בביאור טעם בכייתו של רבן יוחנן בן זכאי בשעת פטירתו על פי המבואר בחסידות (שהרי רבן יוחנן בן זכאי לא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, ושמונים שנה למד ולימד תורה וכו') ונתבאר שם שמסתבר לומר שבכייתו של רבן יוחנן בן זכאי גם פעלה משהו (זאת אומרת, לא רק שמוכן מדוע בכה ריב"ז, אלא שבכיה זו אכן פעלה).

והנה הדברים מפורשים במאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ד"ה זה יתנו תשמ"ח⁴³: "על כרחך צריך לומר שע"י עבודת האדם בכחות הנפש שבגוף יש בכחו לפעול גם במזל שבנשמה, אלא שפעולה זו היא ע"י עבודה מיוחדת, היינו זה גופא שבכה ואמר איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי (ובפרט שהבכ' היתה באופן שתלמידיו ראו זה ושאלוהו על זה), וכידוע שאפילו אנחה (א' קרעכץ) של אדם מישראל הרי זה תשובה עילאה, ועי"ז גופא פעל בירור בעצם נפשו".

ושם נסמן (וראה במפתח המאמרים ע"ד המראי מקום למאמר זה) לספר המאמרים תרפ"ד⁴⁴ "וזהו שאמר ריב"ז איני יודע באיזו דרך מולכים אותי, ומזה גופא שהצטער ובכה שזהו"ע התשובה תיקן בזה במעלת הנשמה".

- ב -

ועוד יש להעיר לגבי מה שנכתב שם בהערה 62, שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מקשר בין יחידה לעצמות, משיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁴⁵ וזלה"ק: "נוסף על המדובר כמ"פ שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו באה עי"ז שכאו"א מישראל מגלה ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה (כנ"ל ס"ב) – יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזהו אמיתת ענינו של משיח (הן ניצוץ משיח שבכאו"א מישראל, והן ועאכו"כ משיח הכללי), העצם דישראל שלמעלה מבחי' היחידה.

* * *

(42) דהוצאת תומכי תמימים המרכזית 770 – בית משיח, ע' 326.

(43) נדפס בספר המאמרים ד' פרשיות ח"א עמוד קפג.

(44) ע' ר"מ.

(45) ש"פ תולדות, התשנ"ב – שיחה ב', ס"י ואילך.

'טבע' ו'נס' בקול הנבואה - ע"פ ליקוטי שיחות

הת' שלום דובער שיח' רותם
בוגר הישיבה - 770 בית משיח

- א -

ידוע שלכל דבר גשמי יש גדרים וגבולים המתאימים לטבעו המיוחד - וזה בעצם מהות המונח 'טבע'⁴⁶ אחד מאותם ענינים הוא מציאות ה'קול' שאף הוא ענין גשמי⁴⁷. אחד מגדרי ה'קול' הינה העובדה שהוא 'נשמע' חוץ הימנו ועד ש'נקלט' במציאות העולם.

והנה בליקוטי שיחות חלק י"ג (נשא ב') מבאר את דברי רש"י בפשוטו של מקרא על הפסוק "וישמע את הקול מדבר אליו . . את הקול הוא הקול שנדבר עמו בסיני וכשמגיע לפתח היה נפסק".

למרות שדיבור הקב"ה עם משה באהל מועד היה באותו חוזק כמו דיבורו בעת מעמד מ"ת (ועד ששמעו אותו מד' רוחות - הערה 6 שם) הרי בדרך נס, צדדי, רק משה רבינו שמע אותו (ואפילו לא אהרון⁴⁸) והקול⁴⁹ לא יצא מחוץ לאוהל.

כלומר מחד: הקול פעל לפי גדרי הטבע ממש (ובלשונו שם: "שמעו טבע הקול היה אפשר שיהיה נשמע גם מחוץ לאוהל מועד אלא ש(ע"י נס) "כשמגיע לפתח אוהל מועד היה נפסק" [ושם ממשיך לבאר ביינה של תורה שלאמיתו של דבר גם הקול של מתן תורה היה אמור להמשיך, אלא מצד נס הוא לא נשמע. עיי"ש].

העולה מהאמור: שבקול שנשמע באוהל מועד היה חיבור של 'טבע' ו'נס' ביחד. הטבע הוא החלק הגלוי והנס הוא עצם ההסתרה של ה'טבע'.

[ולהעיר: שיחה זו היא בדרך פשוט"מ, אולם הרמב"ם - במורה נבוכים ובספר היד (הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו) - מבאר כי ההפרש בין משה לאהרן הוא "יסוד הוא אצלנו שכל נביא אינו שומע את הדיבור כי אם באמצעות מלאך, זולתי משה רבנו אשר בו נאמר פה

(46) ראה בארוכה ד"ה נתת ליראיך תרצ"ו ושם: ענין הטבע שיש לו גדרים.

(47) בגדר ה'קול' ראה לקו"ש ח"ו יתרו א': גדר 'חמשה קולות'; שם במחלוקת ר"י ור"ע 'שומעין את הנראה' ולא היה בת קול' וגם על דרך ההלכה: שקו"ט אם יש מעילה ב'קול' (פסחים כג, א ובחידושי הר"ן שם שהקשה מהסוגיה ב"ר"ה (כח, א) במעילה ע"י שמיעת קול שופר של הקדש וראה שו"ת אבני מילואים סימן כא. ואכ"מ).

(48) "כך משה שושבינא דמלכא שממשיך אור א"ס המלוכש בח"ע ואהרן הוא שושבינא דמטרוניא שממשיך אור הבינה למע" (לקו"ת), תפקיד אהרן להעביר לבניי את דיבורו של משה בדרך מעבר (לקו"ש חס"ז עמ' 77).

(49) ואף שבדרך נס רק משה רבינו הוא לא שמע את הקול מכל מקום שהיה נמצא אלא להעיר מכה"ג ביו"כ בקדה"ק - יחידה במקום זמן ובנפש, ואולי אין זה עדין העצם ממש כמו משה.

אל פה אדבר בו וכבר ביארנו במשנה תורה הפרשי אותה הנבואה, ופירשנו ענין פה אל פה, וכאשר ידבר איש אל רעהו, חולתו (מורה נבוכים ח"ב פמ"ה) – ולכן משה רבינו שמע פה אל פה, אולם כל מי שאינו במדריגה זו לא יכול לשמוע מאומה כי אינה במדריגה רוחנית כזו. ולהעיר כי שיטת הרמב"ם היא כי גם דיבורו של ה' אינו 'טבעי' אלא רוחני ושכלי – עיין בלקו"ש ח"ט שופטים בארוכה ואכ"מ].

- ב -

ואולי⁵⁰ יש להוסיף שעל דרך זה הוא גם בענין קול דיבורו של נביא, ובהקדים:

על הפסוק "דבר הוי' דיבר בי ומילתו על לשוני" מצינו במפרשים כמה ביאורים, אולם האריז"ל⁵¹ ביאר את הדברים בדרך הקרובה לפשט⁵²: "דע כי בהיות האדם צדיק וחסידי ועוסק בתורה ומתפלל בכונה . . מדיבור האדם נוצרים מלאכים . . סוד הנבואה ורוח הקודש שהוא קול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא . . אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הקול ההוא לבדו להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש תחילה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפלה . . וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה הוא . . מתלבש בזה הקול הגשמי של עשיו של האדם . . וזהו סוד . . רוח ה' דיבר בי . . על לשוני ויוצא ממש מתוך פיו קול ודבור ומדבר ממש בפיו ואז האדם שומעו".

כלומר: הנביא בעת שמדבר ונשמע קולו הגשמי⁵³, הרי קול זה עצמו היא הנבואה וא"כ אולי יש לומר כי גם בזה יתכן כי רק מי שאליו נאמרו הדברים שומע זאת ויתכן מצב שמצד הקול הטבעי של הנביא – שזהו "רוח ה' דיבר בי" – יהיה אכן גדר של 'קול', אך מסיבות רבות הסובבים לא ישמעו.

[ובדרך אפשר בלבד: ואולי יש להטעים עם מעמדים ומצבים אצל נביאי הדור⁵⁴

(50) ראה שיחת ש"פ במדבר תנש"א כי גם ענינים שהם בדרך אפשר יש לפרסמם בכדי שיעירו ויעוררו. ולהעיר מפתחת קונטרס 'לימוד החסידות' בשלילת החשש לעסוק בענינים דקים.

(51) שער רוח הקודש בתחילתו הובא שיחת ש"פ שופטים תנש"א הערה 57 ועוד.

(52) ולהעיר כי גם מהרמב"ם נראה שמבאר ע"ד דברי האריז"ל! וז"ל במורה נבוכים (ח"ב פמ"ד): "המעלה השניה [בנבואה] היא שירגיש האדם כאלו דבר מה חל בו, וכוח אחר עבר עליו שמדובב, ואז ידבר בדברי חכמה, או תהילה, או בדברי תוכחה מועילים, או בדברים מדיניים או אלוקיים, וכל זה בהקיץ ובמצב של שימוש החושים כרגיל, וזהו שאומרים עליו שהוא מדבר ברוח הקדש. וככיוצא בזה מרוח הקודש חיבר דוד [תנ"ה]לים . . ועל כגון רוח הקודש הזו אמר דוד [שמואל ב, כג, ב: "אלה דברי דוד האחרנים נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הקם על משיח אלקי יעקב ונעים זמרות ישראל]: רוח ה' דיבר בי ומילתו על לשוני, כלומר: שהיא דובבה אותו בדברים אלה".

(53) ראה מנחת חינוך מצוה תקטז בגדר קול הגשמי שנשמע לסובבים אותו של הנביא ומשמע שם שזה כפשוטו בטבע העולם וע"ד דברי האריז"ל.

(54) ולהעיר כי גם בשיחה עצמה של הלקו"ש – ש"פ נשא תשכ"ה (שיחות קודש ע' 164) – קישר את הביאור ברש"י לשמיעה ולראייה גשמית בעת ההתוועדות! וזלה"ק: "אדה"ז מבאר כי גם עתה ישנו הענין של מרכבה ושרפים וחיות וכו', אלא מאי הוא טוען שאינו רואה זאת הרי ידועה האמירה "באם הסוסים חושבים

שה"קול [לא] נשמע", עם היות ש(עצם) ה'קול' הוא **טבעי**, הרי מסיבה **צדדית** (ע"ד הביאור בשיחה על ינס⁵⁵) אינו **נשמע** (גילוי⁵⁶). ואולי **עצם** הנשמה שומעת כפשוטו. ומ"מ מכיון שה'קול' הוא 'טבעי' הרי הוא מתפשט במקום מסויים שהרי כנ"ל הוא קשור למציאות הטבע של 'קול' – זהו מקום ש'מלמד תורה' בקולו הגשמי – בית רבינו שבבבל, כדי 'לקבל' את ה'קול' הטבעי.

* * *

על תבן המלאכים אינם מלאכים?". וגם עכשיו כאשר הוא לומד הנה ישנם כל העניינים כמו במתן תורה, גם כאן בברוקלין פרשת נשא ה' אלפים תשכ"ה יכול הוא 'לקחת' עצמות. ואפילו כאשר הוא נרדם [ישן] בהתועדות מ"מ יכול גם עתה 'לקבל' זאת".

(55) וראה בלקו"ש שם שהסיבה לכך כדי שתהיה בחירה חפשית! "כי בהגלות הקול גדול . . אין מקום לבחירה באופן הפכי" (ע' 23 וראה הערה 21 שם).

56) ואולי זהו גם הביאור בשיחת ליל ב' דחגה"פ תשט"ו (שיחות קודש ע' קצח-קצט): "כתוב בכתבי האריז"ל שיש לומר את ההגדה בקול רם ובשמחה. וי"ל שזהו הטעם שכ"ק מו"ח אדמו"ר נהג לומר את ההגדה בקול רם. ובזמנים שלא יכול היה לומר את ההגדה בקול רם – כלומר כפי שנראה בחושיו הגשמיים של הזולת שלא אמר בקול רם, נהג לבקש מאחרים שיאמרו בקול רם" (ונודע המסופר מהרה"ח וכו' ר' יצחק 'המתמיד' הורוויץ שאמר אז "העולם נהיה כל כך מגושם עד שכבר הפסיקו לשמוע את הרבי" (משפיע ישיבתנו הרה"ח הרה"ת הרב חיים לוי יצחק ע"ה גינזבורג בשם המשפיע הרה"ח הרה"ת הרמ"מ ע"ה פוטרפאס (גלינות 'בית משיח' 109; 281)).

גרמי - מעשיו ממוש

הת' חיים שי ויצהנדרל
הת' מנחם מענדל שי קופצ'ק
תלמידים בישיבה⁵⁷

- א -

שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

בלקו"ש חלק כ"ח מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את פי' רש"י בפ' מטות ד"ה "כל הורג נפש": "למדך הכתוב, שהכלי מטמא אדם בחיבורי המת, כאילו נוגע במת עצמו. או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו? תלמוד לומר: וכל הנוגע בחלל. מקיש הורג לנוגע, מה נוגע - ע"י חיבורו, אף הורג - ע"י חיבורו".

ולכאורה הקס"ד להיטמא ע"י חץ - אומרת דרשני, מנא הא מילתא? ומבאר שם כי לולי פירש"י, הוה אמינא שטומאת ההורג הוא מעצם ההריגה, ולא מצד הנגיעה, וע"ז מדגיש רש"י שזה הי' ע"י חיבור כלשהו (חרב וכדו'), ההיפך מהריגה ע"י חץ'.

ועדיין יל"ע (תלמיד ממולח' שואל) מה עומק ההבדל בין חיבורי המת לחץ? הרי בשניהם אין ההורג נוגע בנהרג ממש!

ומבאר זאת ע"פ היסוד של ההבדל בין 'גרמא' ל'גרמי', ובהקדים שיטת רבי מאיר דדן דינא ד'גרמי' ומשמעו: עומק המושג 'גרמא' הפוטר משמעו כי זקוקים לפעולה ישירה, וא"כ לכאורה מאי שנא 'גרמי' הרי גם שם חסר העיקר ולכאורה הוא סוג 'נעלה' ב'גרמא' עצמו, אבל אינו כמעשה האדם, אלא זה חומרא דר"מ (וכן קיימא לן).

אולם כאן בשיחה מגדיר ומבהיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הדברים באופן אחר - דה'גרמא' הוא נזק שלא עשה האדם בידיו ממש, אולם 'גרמי' אינו 'סניף' ב'גרמא' אלא בלשונו הקדוש: "בדיוק כאדם המזיק בידיו".

ולפ"ז ממשיך שם דלפי גדר מחודש זה ב'גרמי' הרי מובן ההבדל בין 'חץ' ל'חיבור' דהחיבורים הם הם גדר ה'גרמי', משא"כ ה'חץ' הוא ע"ד 'גרמא'.

עד כאן בקיצור נמרץ ברח התיכון של שיחת קדשו.

והנה בבואנו להגדיר דעת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הרי שמהות ההבדל בין 'גרמא' ל'גרמי' אינו רק ב"תוצאות" הפעולה וב"חיוב הממון" שבא בעקבות כך, אלא מדובר ב"מהות עצמית" של הגדרת ה"מעשה בפועל" שנעשה בדרך 'גרמי', שהוא שונה מ"מעשה בפועל" שנעשה בדרך של גרמא ועד כדי כך שהגדרה זו נוגעת לא רק לדיני ממונות אלא גם כן לדיני טומאה וטהרה.

היינו דדין 'גרמי' גילה כי יש עוד סוג של 'מעשה בידיים'⁵⁸!

- ב -

"תשביתו" גם ע"י גוי?

והנה לאחר הבנה זו ניתן אולי ליישב דין מיוחד בהלכות ביעור חמץ (וכנ"ל דדעת קדשו כי דין 'גרמי' הוא בעצם הגדרת המושג 'מעשה האדם' וממילא אינו רק ב'ממונות' אלא בעצם המושג 'מעשה').

בשו"ע הל' פסח⁵⁹ כותב המחבר: "המוצא חמץ בביתו אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד, ואם הוא יום טוב יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו", כי אסור להבעיר אש שלא לצורך אוכל נפש.

וע"ז כותב המג"א: "ובשל"ה כתב דיוצא החמץ ע"י עכו"ם, דאתי עשה דרבנן דתשביתו ודחי ל"ת דרבנן דאמירה לעכו"ם". למרות שבד"כ אסור לומר לגוי לעשות משהו שלו עצמו אסור לעשותו, כאן שיש מצווה להשבית את החמץ – מותר (ובהמשך מקשה על דבריו ומכריע שעדיף לפזרו לרוח ע"י נכרי ובזה עדיף. עיי"ש).

והנה בהגהות רבי עקיבא איגר מקשה: "יש לפקפק. די"ל דלא מקיים בזה עשה דתשביתו, כיון דמבערו ע"י נכרי ואין שליחות לנכרי, והוי כנעשה הביעור מעצמו, דלא קיים עשה דתשביתו". כלומר (א) ישנו דין אין שליחות לנכרי, ו(ב) זה כאילו נדלק לבד, כי הגוי לא קשור, וא"כ לכאורה לא קיים בזה מ"ע דתשביתו?

- ג -

המצווה נעשית ולא שהוא העושה

יש מהאחרונים שכתבו לתרץ ע"פ דברי ה"מחנה אפרים" בהלכות שלוחין סי' י"א, שכותב שלמרות שאין שליחות לנכרי, יש מצוות שהנכרי יכול לעשות אותם וזה נחשב שקיימה המצווה. יש דברים שגם אם יהודי יעשה בשביל יהודי אחר הוא לא יצטרך שליחות ממנו כדי לעשות את זה. וכאלו דברים, גם נכרי יכול לעשות. מצוות כמו: מעקה, סוכה, הטבלת כלים. וזה לא שנחשב שהיהודי עשה אותם ממש, אלא שהיתה עשייה.

וכמ"ש המג"א עצמו בדין הדלקת נרות שבת, שאם התאחרה השעה יכולה האישה לצוות לגוי להדליק הנרות, וקיימה בזה מצוות הדלקת נרות שבת. עפ"ז כתבו האחרונים שמצוות ההשבחה התקיימה וזה מספיק⁶⁰.

58 ואולי יש 'להטעים' כהנ"ל בדרך דרוש ופנימיות: דענין ה'גרמי' הוא פעולה הנעשית בדרך 'מקיף' (חיה יחידה) ואעפ"כ נחשבת 'כאילו עושה ממש' (וע"ד הביאור בקונטרס ענינה של תורת החסידות אודות גדר ד' אמות של אדם קונות לו).

59 סי' תמ"ו סעי' א.

60 הערת המערכת: להעיר מהשקו"ט בגדר 'תשביתו' האם היא פעולה חיובית, או גם שלילית – ראה

- ד -

לגוי יש דין גרמי

אולם - ע"פ הגדרתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הרי י"ל דזה גופא שורש מחלוקת האחרונים בקיום מצוות 'תשביתו' ע"י נכרי: המצווה לגוי לעשות איזה דבר והגוי הולך תיכף ועושה, לכאורה זה בגדרי 'גרמי, שאחד מתנאיו הוא שהדבר שנעשה לא יהיה בו "מרחק לא במקום ולא בזמן" (כמבואר בשיחה שם), ולדוגמא: המצווה לגוי - שמקיים מיד ציווי - לשרוף את החמץ, שאז "אין מרחק לא במקום ולא בזמן", ומיד החמץ נשרף, ה"ז גדר של גרמי, וגרמי זה "בדיוק כאדם המזיק בידיו".

א"כ י"ל עד"ז שגם בנידון שריפת החמץ ע"י הגוי ה"ז בגדר "גרמי" דשריפת חמץ.

אולם דעת רעק"א שהקשה, סובר דאף שהוא גרמי, מ"מ אין בזה קיום מצווה, כי הוא כמצווה שאינה בגופו. והמג"א סבר שאף שאינו בגופו, מ"מ הוי ע"י מעשיו כמו גרמי, ומקיים בזה מ"ע דתשביתו.

[ואולי ניתן להוסיף הסברה בשיטת המג"א ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ה וירא (א) ס"ה⁶¹ בגדר המ"ע דתשביתו - "מצות תשביתו - דזהו גדר המצווה - לעשות מה שביכולתו לבער החמץ, ואם מתעסק בזה ה"ה עוסק בקיום המצווה" והיא היא שיטת המג"א, שעיקר המצווה היא ההשתדלות שתהא המצווה נעשית, ולכן גם גרמי נחשב שקיים המצווה]

- ה -

ה"אבני נזר"

ואולי יש למצוא סניף לדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדברי האבני נזר בהל' פסח⁶²: הנידון שם הוא יהודי המצווה לגוי לשרוף את החמץ, קיים את מצוות ההשבתה, שהרי עכשיו אין לו חמץ בפסח. וכ"ש בדיני נזקין, שאפילו בגרמא חייב בדיני שמיים, אז גרמי נחשב כעושה בידיו.

[ולזהיר כי האבני נזר עצמו מסתייג מהסברה זו והיא באה כדרך אגב בדבריו, אולם בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הדברים ברורים]

* * *

לקו"ש חלה וירא א' (ס"ה), וראה מהדו"ק משיחה זו שנדפסה ב'המאור' [נשמטה מלקוטי שיחות חלק מ'ילואים)] ושם כבפנים.

(61 וראה גם שו"ת הר צבי או"ח סי' קמג, שכתב עד"ז בענין הדלקת נרות שבת קודש ע"י חשמל ושם: "דמ"ע דתשביתו אינה שיהא הביעור דווקא בידיים ממש, אלא שיהא משתדל ומתעסק שיהא החמץ מושבת מן העולם, ושפיר מקיים המצווה הזאת בזה שהוא עומד ע"ג הנכרי ומצווהו על שריפת החמץ".

(62 סי' שיט.



שער הלכה



"המעמד ומצב דעולם התחי, שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם . . אלא "דעת בוראם" "דעה את ה", שזהו עיקר ושלמות השכר - שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה' כמים לים מכסים"

(קונט' הלכות של תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם)

שאלות ותשובות בעניני מלחמה*

הרב אלחנן שיחי' רקובר
ר"מ בישיבה

הבא לקמן מלוקט מתוך הפסקים שכתב הגר"י נויבירט זצ"ל – במלחמות שהיו בזמנו – בעל ה"שמירת שבת כהלכתה". ע"מ להקל על הקורא נכתב בסגנון של שאלות ותשובות מלווה במ"מ לשולחן ערוך כ"ק אדמו"ר הזקן ועוד.

א. מה הדין באם מתחילה אזעקה בזמן השינה בלילה?

< אם יש לו צמצום בזמן, אך עדיין יש זמן מה, החובה הראשונה היא ליטול את ידיו. ובאם כבר רץ למרחב המוגן ולא היתה לו שהות ליטול את ידיו – האם יכול לברך ברכות השחר ולהגיד תהילים?

< נפסק בהלכה שברכות השחר ותהילים אפשר להגיד בלא נטילת ידים. כי אין איסור לומר לפני נט"י אלא ק"ש ותפילה², ולכן יכול לומר ברכות התורה ותהילים³, אך לכתחילה רצוי שלא לומר תהילים לפני ברכות התורה⁴ ויכול להרהר בדברי תורה גם לפני ברכות התורה⁵. אם נגע במקומות המטונפים בעת השינה, צריך לקנח ידיו בכל דבר המנקה ומברך ואומר תהילים⁶. ואם באו לידו מים באמצע, מיד נוטל ידיו כי כל ההיתר הוא רק בדיעבד.

ב. חזר לישון עוד ג' שעות ומעלה לאחר שאמר ברכות התורה, האם כשקם בשנית מברך שוב ברכות התורה?

(*) מתוך דברים שמסר בישיבתנו בשיעור כללי בהלכה ב' כסלו תשפ"ד. נערך ע"י המערכת.

(1) כגון במקומות בהם יש להגיע לממ"ד תוך מספר שניות.

(2) ס' ד' ס"א.

(3) ראה מאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ספה"מ מלוקט ח"ב עמ' 199): "דענינה של אמירת תהילים (אע"פ שספר תהילים הוא מכ"ד ספרים דתנ"ך, תורה) הוא תפילה, ובלשון הכתוב (שמואל ב' כג, א) נעים זמירות ישראל (דומירות שייכים לתפילה)". ומביא ע"ז בהערה 62 שם: "ולהעיר ממשנ' זמירות היו לי חקיק. ובתניא קו"א ד"ה זמירות קרית להו כו'. לקו"ת במדבר יח, א ואילך. ועוד".

(4) ס' מ"ו ס"ח.

(5) אולם לגבי כתיבת דברי תורה יש להחמיר לכתחילה שלא לכתוב קודם ברכות התורה (ס' מ"ז ס"ג).

(6) ובדין אמירת תהילים לפני ברכות התורה יש להסתפק, דלכא"ו איך יכול לומר תהילים – הרי זה חלק מהכתובים ולאידך גיסא הרי הוא אומר תהילים לשם תפילה ותחנונים ולא לשם לימוד תורה, (ועוד, מה הדין באמירת תהילים לפני נטילת ידים). וי"א שמותר מכיון שלא אומר זאת לשם תלמוד תורה [וכן גם בק"ש יכול לומר לפני ברה"ת], וי"א שאסור מכיון שלמעשה כן אומר ד"ת. והנה ידוע שדין ברכות התורה שונה משאר מצות שיכול לקיים גם אם לא ברך (כגון תפילין וכיו"ב), ואפי' יש מדייקים זאת מכ"ק אדה"ז שזה כמו ברכות הנהנין. ולפיכך לכתחילה יש להחמיר. (אא"כ עובר זמן ק"ש, שאז יש לקרוא את שמע אף קודם נט"י וברכות התורה).

< נפסק להלכה שכל הפסק של היסח הדעת דורש לברך שוב ברכות התורה,⁷ לכן כאשר ישן שינת קבע על מטתו חוזר ומברך שנית כשקם.

ג. אם יש בממ"ד ריח רע 8 האם יכול לברך ברכות השחר וכו'?

< אם מדובר במקום ששם מקורו של הריח רע – אסור אפי' להרהר בד"ת מכיון שזה ריח שיש לו עיקר. ואם מדובר במקום שאין מקורו שם – זהו ריח רע שאין לו עיקר ואסור לומר ק"ש ולדבר בד"ת, אבל להרהר מותר.

אם יש בממ"ד עצמו בית הכסא, באם אין מחיצה אסור להתפלל וללמוד ואפי' להרהר בד"ת במקום זה. אבל אם יש שם מחיצה ואין יוצא ממנה ריח רע מותר⁹ [ואף אם מתיירא שיעבור זמן ק"ש, הרי הוא אנוס, ואונס רחמנא פטריה¹⁰].

ד. האדם הממונה על שמירת בית הכנסת וכדו', האם יכול להתפלל ולברך ברכות ק"ש וכו' בעוד הנשק עליו?

< בנשק קטן, ואפשר לכסותו בבגדו, מכיון שאינו נראה מותר. ובנשק גדול אין להכנס כלל לבית הכנסת וכן אין להתפלל עם נשק כזה אפי' ביחידות ובספק פיקוח נפש מותר. ובתפילין יכול לכתחילה¹¹. ויש אומרים שאם אינו יכול להסיר הנשק מעליו בבית הכנסת עדיף שיתפלל ביחידות.

ה. מה הדין אם נשמעה אזעקה באמצע תפילת שמו"ע דלחש ודש"ץ?

7) ושואלים ע"ז דהרי אם נכנס לבית הכסא ה"ז הפסק מכיון שלא יכול לעסוק בד"ת באותה שעה. וכמו שרואים שאם הוריד התפילין, ונכנס לביה"כ צריך לברך שוב פעם, מכיון שלא יכל לקיים המצווה באותו זמן. ועונים ע"כ ששאני ביה"כ שיכול וצריך להרהר על ההלכות הנצרכות לו לאותה שעה ולכן לא נקרא הפסק לענין תלמוד תורה (מג"א סי' מ"ז סק"י, ובהגר"א שם). ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לקו"ש ח"ד עמ' 151 הערה 19) וכ"ק אדה"ז כתב (סי' מ"ז ס"ז) דהטעם שאינו הפסק כי אף שם דעתו לחזור וללמוד אח"כ.

8) כגון שיש שם צואה או פרי רקוב וכדו'.

9) סי' פ"ג ס"א.

10) ורצוי לומר ק"ש אחרי שיוצא, כי לדעת הכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש הל' י"ג) מצוות ק"ש מדאורייתא היא כל היום, ולכן יש להשתדל ב'מצב תפילין' להגיד עם האנשים את כל הק"ש [ולכל הפחות את הפרשה הראשונה] כי יוצאים לפיהם במצווה*. וכמו"כ יאמר פעמים ק"ש בלילה, מכיון שלדעות מסוימות יש תשלומין לק"ש בלילה (ראה שו"ע סי' נ"ט ס"א).

11) ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מ"א ניסן תשמ"א [תרגום חפשי]: "על התפילה שבתחילת היום לא יעלה על דעתו שצריך לחפש כלי נשק אפי' כדי להגן על עצמו כו".

(*) לפי שיטת הרמב"ם לפירושו של הכס"מ, יוצאים במצוה כל היום ועיין בשו"ע אדה"ז סי' נ"ח ס"י. ולהעיר מאגרות קודש אדמו"ר מלך המשיח שליט"א א' תצו (נדפס באג"ק בתרגום ללה"ק ח"א עמ' ערב): "קורה בעת התמרונים או התנגולים, שלא ניתן להניח תפילין בבוקר, ויש לדעת שניתן לעשות זאת – להניח תפילין – במשך כל היום עד שקיעת החמה, ולומר בהם קריאת שמע ואחר-כך לחלוץ אותן... ומשיחת ג' דחיה"מ סוכות י"ט תשרי (שמחת בה"ש) תשכ"א (ב"מ).

< אם יכול למהר ולסיים התפילה – ימהר. ואם לאו יסיים לכל הפחות את אותה ברכה שאוחז בה וימשיך מסיום הברכה שהפסיק בה, אולם אם שהה כדי לגמור את כולה מתחיל מתחילת תפלת שמו"ע. והזמן של "כדי לגמור את כולה" נמדד לכאור"א כפי הזמן שאורכת תפילתו.

וכן הש"ץ, אם אינו יכול לסיים, כגון שחלק מן המנין כבר יצא, אם לא שהה כדי לגמור את כולה ממשיך מהיכן שפסק. ובאם התפזר המנין לב' ממ"דים, הש"ץ ממשיך בממ"ד בו נמצא, ובממ"ד הב' ימשיך א' אחר מהיכן שעצר הש"ץ¹². ולכתחילה הש"ץ הב' יהיה ממי ששמע את חזרת הש"ץ עד כה, ובדיעבד יכול להמשיך אף מי שלא שמע את חזרת הש"ץ מההתחלה.

ו. מה הדין אם נשמעה האזעקה באמצע קריאת התורה, האם מטלטלין הס"ת?

< מטלטלין הס"ת וממשיכים הקריאה בממ"ד. דבקריאת התורה אין הדין דשהה כדי לגמור את כולה [בתורה אין הפסק]. ולגבי בימת הקריאה יפרסו מפה או טלית ע"ג שולחן וכדו'. אך לא יניחוהו ע"ג ספסל וכדו' שהוא מקום נמוך ואינו לכבוד הס"ת.

ז. נטל את ידיו לסעודה וברך המוציא, או שברך בורא מיני מזונות על "פת הבאה בכיסנין" ונשמעה האזעקה?

< אם אכל כזית לחם או "פת הבאה בכסנין" ולקח עמו לממ"ד – אוכל בשיעור כל שהוא – וא"צ לברך פעם נוספת המוציא או מזונות. וכ"ז בין בממ"ד שבכנין ובין אם יצא מהבנין¹³.

אכל פחות מכזית לחם או "פת הבאה בכסנין" או במקרה שברך על פרי או ירק ואכל יותר מכזית, ויצא מהבנין יחזור ויברך. אבל אם היה בממ"ד שבתוך הבנין א"צ לחזור ולברך.

ואם ברך ואכל משבעת המינים: ענבים, תאנים, רימונים, תמרים – יש ספק מה דינו – האם זה כפת או כפרי וירק, ואפשר להקל שדינו כפת כנ"ל [דספק ברכות להקל].

ח. קידש בליל שבת על היין, או שמע קידוש מהמקדש על היין ונתכוון לצאת בקידוש זה, ושתה המקדש "רוב כוס", ונשמעה אזעקה ונכנס לממ"ד לפני שהספיק ליטול את ידיו. מה דינו?

< אם רואה ממקום הקידוש את הממ"ד, וגם הממ"ד באותו הבנין – א"צ לחזור ולקדש. ואם לא רואה – יחזור ויקדש. ואם נמצא הממ"ד מחוץ לבנין ויכול לראות משם את מקום הקידוש, יש ספק בדבר, ולפיכך לא יחזור ויקדש משום חשש ברכה לבטלה. ואם שתה רביעית יין שלימה, בכל מקרה א"צ לחזור ולקדש כי י"א ששתיית רביעית יין של הקידוש

12 להעיר שג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות חשובות ברכה אחת, ולכן אם הפסיק ביניהם צריך להתחיל מהברכה הראשונה של שלושת הברכות.

13 ובלבד שלא הסית דעתו משמירת ידיו ומן האוכל.

נחשבת כ"קידוש במקום סעודה".

חזר למקומו מהממ"ד נוטל ידיים לסעודה ואין חושש משום הפסק, ובלבד שלא שהה זמן רב מחוץ למקום הקידוש.

ט. הפוחד מאד, וחושש שהפחד עלול להזיקו.

< מעיקר הדין יכול להשאיר רדיו דלוק על גל שקט. וכן מי שגר באיזור מלחמה, וצריך להתעדכן מהנעשה כדי לידע מה לעשות ולמנוע סכנת נפשות דינו כנ"ל.

ואיתא במס' שבת¹⁴ שאם היו ישראל שומרינ' ב' שבתות מיד הם נגאלים. ובמדרש רבה¹⁵ איתא שאם משמרים את השבת כראוי אפי' יום אחד – מיד בן דוד בא! ולכן יש להיזהר בשמירת שבת במאד, ולבטוח בה' ולא להזדקק להיתר זה, אלא ע"פ שאלת רב.

י. כל מלאכה שחייבין לעשותה מפני ספק סכנה ופיקוח נפש, כיצד לנהוג?

< לכתחילה עדיף לעשות ע"י גוי. אם אין גוי יעשה ע"י קטן. אם אין קטן – יעשה יהודי גדול בשינוי באופן שעובר רק איסור דרבנן.

וכן יזהר למעט במלאכות כפי היכולת. כגון שידליק תאורה ע"י חשמל (איסור א' דמבעיר) מאשר שידליק נר (ב' איסורים – גפרור ונר, וג"כ כיבוי). וכן עדיף להדליק נורת "פלורסנט" או "לד" שאין בה גוף לווהט, מאשר נורת ליבון שיש בה איסור "מבעיר".

ונסיים במכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁶:

"... בעת סכנה ר"ל, צריך אומנם לעשות בדרך הטבע, שיהיה צבא מאורגן וזריז וכלי זיינם בידם וילמדו תכסיסי מלחמה וכו', אבל יסוד היסודות ועמוד החוכמות, כולל גם חכמת תכסיסי מלחמה, הוא לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו (לשון המורה הגדול, הרמב"ם, בהתחלת ספרו יד החזקה) זאת אומרת, שהצבא יהיה חזק בבטחונו בה', כי לה' הישועה; ועל ידי כך, כלשון הכתוב ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויבך לפניך, ועד לתכלית הניצחון, שלילת מלחמה מלכתחילה, כי "תיפול עליהם אימתה ופחד", ולקיום היעוד ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד גו' וחרב לא תעבור בארצכם – אפילו חרב של שלום...".

* * *

(14) קיח, ע"ב.

(15) שמות כה.

(16) ממכתב ט' אדר תשל"ה לקו"ש חי"א עמ' 339.

ביאור ענין אמורת "ויתן לך" בלחש במוצאי שבת חול המועד

הרב יוסף יצחק שיח' סילברמן
שליח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באלעד

- א -

הנה בספר היום היום, ב"ט ניסן מובא מנהגינו שבמוצאי שבת חול המועד
אומרים "ויתן לך" בלחש.

וצריך עיון מדוע אומרים במוצ"ש שחל בחול המועד "ויתן לך" בלחש?

והנה בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה¹⁷ מבאר הרב מיכאל אהרון זעליגסון על פי
הגמרא¹⁸ מדוע אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד "בלחש" כי מצד אחד יעקב
אבינו אמרו ומצד שני משה רבינו לא אמרו, אז עושים פשרה ואומרים את זה בלחש,
ואולי בדא"פ ניתן לומר שכמו כן אצלנו, מצד אחד זה "שבת" ומצד שני זה "חול המועד",
אז עושים פשרה ואומרים "ויתן לך" בלחש.

[ועל דרך זה, אך באופן אחר כתב בספר ילקוט הלכות וטעמי מנהגי חב"ד חלק ג עמוד
מג [לרב ראובן שמלה] על פרשת מקץ בשם הרב מאיר אהרון בשו"ת נהרי מאיר חלק ב.]

והנה במהדורה הראשונה דהיום-יום דשנת תש"ג היה כתוב שאין אומרים ויתן לך
וכמו שהרבי הרש"ב, הרבי המהר"ש והרבי הרי"צ לא אמרו אותו בקביעות כזו, ושזה
נאמר כבעלשמקס רייד ואילו אחר כך במהדורה של שנת תשי"ז כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
שליט"א תיקן את המנהג וכתב שאומרים ויתן לך בלחש.

וביאר ע"ז שכנראה זה מעין פשרה לכך שישנם שני דעות סותרים באם אומרים ויתן
לך או לא במוצאי שבת חול המועד ולכן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הנהיג שנאמר
את זה בלחש.

והיינו ששיטת המהרי"ל¹⁹, הפרי מגדים²⁰ ובסדר טרוייש²¹ שאומרים ויתן לך במוצאי
שבת חול המועד²².

(17) גליונות ר - רכה.

(18) במסכת פסחים דף נו, א.

(19) תפילות חג הסוכות סימן יא בנד"מ עמוד שפז, הגהות ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא פסח (אות
כח).

(20) סימן תצא משבצות זהב ס"ק א.

(21) סימן ז.

(22) וכן מובא בשם הרב חיי"ק בספר ארחות רבינו ח"א עמוד קכז.

ואילו הכל ב²³, האליה רבה²⁴ וערוך השולח²⁵ וכן הרביי: הרבי מהר"ש, הרבי הרש"ב והרבי הרי"צ סוברים שלא אומרים ויתן לך במוצאי שבת חול המועד כי זה זלזול בחול המועד, ובעקבות כך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עשה כעין פשרה בזה ואמר לומר ויתן לך בלחש.

ויש להבין ולבאר בעומק יותר:

א. מה יועיל אמירתו בלחש לדעות שלא אומרים אותו כלל והרי טעמים בפשטות הוא כמו שכתבו הראב"ה²⁶ וטור²⁷ שברכת "ויתן לך" הוא כדי שתשרה הברכה במעשה ידינו [בעסקים ובעשיית מלאכה] ולכן אין אומרים אותו במוצאי שבת שהוא ליל יום טוב או חול המועד כי זה יהיה זלזול בקדושת יום טוב או חול המועד, ואם כן גם אם נאמר "ויתן לך" בלחש, אנו מזלזלים בקדושת חול המועד [בלחש]?

ומדוע דין זה שונה מהדין שאין להקדים תפילת ערבית של יום טוב שחל במוצאי שבת לפני צאת השבת כי אם נקדים, הרי זה זלזול בקדושת השבת שממעטים את קדושת השבת ומקדימים קדושת היום טוב, והרי שם לא יועיל אם יתפלל ביחידות בלחש, אלא הדין הוא שבכל אופן אין להקדים תפילת ערבית ואם כן גם כאן לשיטות שאין לומר ויתן לך במוצאי שבת חול המועד הרי ברור שזהו גם בלחש ואיך יש כאן פשרה והתייחסות לשיטתם בזה שאומרים "ויתן לך" בלחש? ומה שצ"י בקובץ הערות וביאורים ובספר ילקוט הלכות וטעמי מנהגי חב"ד שזהו כמו שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בלחש על פי המבואר שזה היה פשרה, לכאורה אין עניינו לכאן שכאמור לדעות בפוסקים שאין לומר "ויתן לך" זהו ממש ביזיון קדושת חול המועד ולא יעזור אמירתו בלחש.

וכן משמע מן הדין שאין אומרים הודו בערב שבת שחל בחול המועד כי כל הטעם שאומרים "הודו" זה הודיה על כך שלמרות שעשינו מלאכה, בכל זאת ניצלנו מליפול בעבירות, אך בחול המועד שלא עושים מלאכה [למעט דבר האבד] הרי אם נאמר הודו זהו גנאי לחול המועד, ושם לא אומרים שאפשר לאמרו בלחש ואז אין גנאי.

ב. מה באמת ביאור שיטות החולקים וסוברים שאומרים "ויתן לך" במוצאי שבת חול המועד ומדוע אין בזה משום זלזול קדושת חול המועד?

ג. מדוע כל זה הוא "בעלשמקס רייד" [=דברים נפלאים שלמעלה מטעם ודעת] ואינו דבר הברור ומובן על פי ההלכה? ודוחק לומר שהכוונה שבאמת שמעו מהבעל שם טוב הקדוש שלא לומר ויתן לך ורק אחר כך בשנת תשי"ז כביכול התגלה הבעל שם טוב שוב לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ואמר לו שכעת השתנה העניין ויש לומר ויתן לך

23) סימן נו וראה סימן מא.

24) סימן תצ ס"ק ח.

25) סימן תצא סעיף ג.

26) סימן שע"ח.

27) סוף סימן רצ"ה, וראה גם בסידור העיב"ץ.

בלחש, ובפשטות יש כאן מחלוקת הלכתית בין הרבי המהר"ש לבין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א?²⁸

- ב -

ולבאר כל זה, יש להקדים תחילה, שמבואר בראשונים כמה טעמים לאמירת "ויתן לך":

א. הראבי"ה וטור [הובא לעיל] כתבו שזהו כדי שתשרה הברכה במעשה ידינו [שבמי חז"ל].

ב. השיבולי הלקט²⁹ כתב שאמירת ויתן לך הוא לסימן טוב בתחילת השבוע³⁰.

ג. במחזור ויטרי³¹ מבואר שהטעם הוא כדי שהנשמות שנמצאות בגיהנום ויוצאות ממנו בערב שבת והן שבות אליו לאחר צאת השבת, אך לא מיד עם צאתה אלא רק אחרי שהיהודי סיים את ברכת ההבדלה, לכן מאריכים באמירת ההבדלה בתוספת פסוקים אחריה כדי להאריך לרשעים מלחזור לגיהנום.³²

ד. הרוקח בפירוש הסידור³³ כתב שכשהשבוע נכנס אומרים פסוקים טובים וברכות ושלומות ונחמות, כדי להמשיך תחילת ימי החול בפסוקי ברכה ורצון [וטעם זה דומה מאד לטעם שהביא השיבולי הלקט לעיל בטעם ב].

ובנוסף לד' טעמים אלו מצינו עוד שני ביאורים בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

א. כדי שהפעולה הראשונה של השבוע תהיה בענייני ברכה וקדושה, ולא בענייני חולין.³⁴

ב. כי תוכן ברכות "ויתן לך" [מטל השמים ומשמני הארץ] – כולל כל סדר ההשתלשלות, ולכן נוהגים לאומרה מיד אחרי הבדלה, שכוללת כל סדר ההשתלשלות, כידוע שד'

(28) וראה עיתון בית משיח חג הסוכות שנת תשס"א שהביא את דברי "היום יום" וכותב שגם מה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אמר בשנת תשי"ז היה בעלשמקס רייד.
(29) סימן קכט.

(30) וראה גם בספר סדר היום וראה בסדר טרוייש [סימן ז] (להרב מנחם בן יוסף הלוי מטריויש) שכתב שמכיוון שיום טוב הוא שמחה, אין צריך לפסוקים אלו. מבואר שסובר שאין איסור באמירת הפסוקים כי זה לא דוקא כדי שיהיה ברכה במעשה ידינו, אלא זה סימן טוב בתחילת השבוע.
(31) סימן קמה.

(32) ויתכן לפרש כך גם בדברי אדמו"ר הזקן בסימן רצ"ה סעיף א באמצע שכתב וזלה"ק: וכל זה האריכות שמאריכין אחר תפילת ערבית במוצאי שבת הוא כדי שישתהו ישראל בהשלמת סדריהם כדי להאריך לרשעים מלחזור לגיהנום כי ממתנינים להם עד שישלימו כנסיה אחרונה שבישראל את סדריהם עכלה"ק.

(33) עמוד תקצ"ה, וראה גם בפרי עץ חיים שער השבת פרק כד.

(34) שיחת קודש שנת תשכ"ה עמוד 73.

העניינים: יין, בשמים, נר והבדלה הם כנגד ד' העולמות אצילות, בריאה, יצירה ועשייה³⁵.

- ג -

ועל פי הנ"ל, נראה לבאר בס"ד שבזה נחלקו הפוסקים באם אומרים "ויתן לך" במוצאי שבת חול המועד או לא: הפוסקים שסוברים שלא אומרים, סוברים שעיקר הטעם לאמירת "ויתן לך" הוא כמ"ש הראב"ה והטור כדי שתשרה ברכה במעשה ידינו ולכן כיוון שחול המועד אינו זמן של עשיית מלאכה, לכן זה יהיה זלזול בקדושת חול המועד אם נאמר "ויתן לך", ולכן לא אומרים אותו אז.

אך הפוסקים שחולקים סוברים שעיקר הטעם שאומרים "ויתן לך" אינו כדי שתשרה ברכה במעשה ידינו אלא כאחד משאר הטעמים שהזכרנו לעיל כדי שיהיה סימן טוב בתחילת השבוע או כדי שנתחיל השבוע עם פסוקי ברכה ורצון ולכן גם בשבת חול המועד יש לומר "ויתן לך".

ועל פי זה י"ל שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א סבר שהעיקר להלכה הוא כהפוסקים שאמירת ויתן לך אינו כדי שתשרה ברכה במעשה ידינו אלא כדי להתחיל השבוע בפעולה של קדושה וכי זה קשור להבדלה שהוא כולל כל סדר ההשתלשלות ולכן גם במוצאי שבת חול המועד יש לומר "ויתן לך" ורק היות והרבי הרי"צ, הרבי הרש"ב והרבי המהר"ש פסקו שלא לומר "ויתן לך", לכן הכריע כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שיש לומר "ויתן לך" בלחש היות והרביים אמרו אחרת וכמו שמשה רבינו לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אך לא בגלל שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א חשש לשיטת הפוסקים שיש משום זלזול קדושת חול המועד (!! כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באמת לא חשש לשיטתם כלל ועיקר!! רק כאמור חשש לכבודם של הרביים: הרבי המהר"ש, הרבי הרש"ב והרבי הרי"צ ולכן הורה לומר "ויתן לך" בלחש.

- ד -

ולפי זה יוצא שעיקר ההסבר הנכון הוא כמ"ש בספר ילקוט הלכות וטעמי מנהגי חב"ד, אך לא בגלל שזה מחלוקת הפוסקים אלא כאמור רק לכבודם של הרביים. וק"ל.

ועל פי זה יש לבאר מדוע כל זה הוא "בעלשמקס רייד" [דברים נפלאים שלמעלה מטעם ודעת] כי זה שהכריעו הרביים שעיקר הטעם הוא כמ"ש הראב"ה ולא כשאר הטעמים שמוזכרים בנושא לרבות הטעמים שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא – הוא דבר פלא ואינו מובן על פי טעם ודעת. וכן זה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הורה להתחשב בפסק הרביים הקודמים ולומר "ויתן לך" רק בלחש ולא פסק לומר "ויתן לך" בקול רם – הוא גם דבר נפלא שלמעלה מטעם ודעת. וק"ל.

* * *

טעם איסור אכילת מצה בערב פסח

ר' שניאור זלמן שיח' פרקש
בוגר רהישיבה

פתיחה

במסכת פסחים ובשולחן ערוך נפסק איסור אכילת מצה בערב פסח, והדבר מעורר כמה שאלות: האם האיסור הוא מצד הכנה למצוות אכילת מצה בליל הסדר, או שמא יש כאן גדר של "אכילה שלא בזמנה"? האם יש הבדל בין סוגי מצות – מצה עשירה, מצה כפולה, מצה נפוחה – לעניין האיסור? נבאר את הסוגיה מתוך דברי כ"ק אדמו"ר הזקן ונרחיב בה על פי דברי הפוסקים והראשונים.

- א -

טעם האיסור – תיאבון או קדושת הזמן?

בשו"ע אדמו"ר הזקן³⁶ מובא:

"האוכל מצה בערב פסח – כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו קודם שיכניסנה לחופה... ומכין אותו מכת מרדות".

המשל החרیف של חז"ל³⁷ מלמד שהאיסור אינו רק טכני, אלא יש בו פגם מהותי – אכילה שלא בזמנה, הפוגעת בכבוד המצווה. הרמב"ם (פסחים שם) מסביר שזהו גדר של "בזיון מצווה", וכך גם עולה מדברי הריטב"א שם.

כ"ק אדמו"ר הזקן מוסיף טעם נוסף: כדי שיאכל את המצה בליל הסדר "בתיאבון ובתענוג". כלומר, יש כאן גם שיקול של הכנה נפשית למצווה – שלא יאכל (רק) מתוך שובע אלא מתוך חשק ותענוג.

מכאן עולה תמיה: האם עיקר האיסור הוא מצד קדושת הזמן, או מצד הכנה ראויה למצווה?

- ב -

מצה עשירה – האם מותרת בערב פסח?

כ"ק אדמו"ר הזקן פוסק שמצה עשירה – כלומר מצה שנילושה במי פירות – מותרת באכילה בערב פסח, משום שאין יוצאים בה ידי חובה בליל הסדר³⁸. אך הוא מדגיש:

"אם נרגש בה טעם מי הפירות – הרי היא מצה עשירה. ואם לא נרגש – הרי היא מצה

(36) שו"ע אדמוה"ז סימן תע"א.

(37) מסכת פסחים צ"ט ע"ב.

(38) שו"ע אדמוה"ז סימן תס"ב

רגילה ואסורה באכילה".

הרי לנו חידוש: לא די בהרכב החומרים, אלא נדרש גם טעם מורגש כדי להוציא את המצה מגדר מצה כשרה. זהו חידוש הלכתי שיש לו השלכות מעשיות – מצה שנילושה במעט מי פירות אך טעמה כטעם מצה רגילה, אסורה באכילה בערב פסח.

- ג -

מצה כפולה ונפוחה – גדרי החמץ והאיסור

בהלכה ז'³⁹ פוסק כ"ק אדמו"ר הזקן:

"מצה כפולה או נפוחה – אסור לאוכלה בפסח מספק שמא נתחמצה... ואף קודם שעה חמישית בערב פסח – אסור לאוכלה".

כאן עולה שאלה: אם יש ספק שמא נתחמצה – מדוע לא נאמר שהיא אינה בגדר מצה כשרה, וממילא תותר באכילה בערב פסח, כשם שמצה עשירה מותרת?

התשובה נעוצה בהבחנה יסודית: מצה כפולה או נפוחה – אף אם אינה ראויה לצאת בה ידי חובה – עדיין יש בה טעם מצה, וממילא פוגעת בתיאבון של ליל הסדר. כלומר, גם אם אינה ראויה למצווה, עצם טעמה גורם לפגם בהכנה למצווה.

- ד -

מנהג ישראל – שלושים יום קודם החג

ידוע המנהג שלא לאכול מצה שלושים יום קודם פסח, כדי "שיהיה לו חשק ותיאבון" בליל הסדר⁴⁰. אך יש לדון: האם זהו מנהג בלבד, או שיש לו שורש הלכתי?

נראה מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן שהמנהג משתלב עם הטעם ההלכתי – הכנה נפשית למצווה. אך חז"ל עצמם נקטו לשון חריפה – "כאילו בועל ארוסתו" – המלמדת על גדר איסור ממש, ולא רק הכנה.

- ה -

סיכום והצעה ליישוב הסתירה

נראה שיש כאן שני רבדים:

א. איסור אכילה מצד קדושת הזמן – "לא בזמנה".

ב. מניעת פגם בתיאבון – הכנה למצווה.

ולכן, מצה עשירה – שאין יוצאים בה ידי חובה – מותרת, כי אין בה פגם בקדושת הזמן.

³⁹ סימן תע"א.

⁴⁰ ראה משנה ברורה סימן תע"א ס"ק א.

אך מצה כפולה – אף אם אינה ראויה – יש בה טעם מצה, וממילא פוגעת בתיאבון, ולכן אסורה.

ההבחנה הזו מיישבת את הסתירה בין ההלכות, ומבארת את שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן באופן מעמיק.

[עיין בארוכה בלקו"ש חט"ז שיחה לפר' בא (שיחה ד') בעניין "מצה עשירה" ועוד⁴¹]

41) מקורות נוספים לסוגיית איסור אכילת מצה בערב פסח:

א. גמרא פסחים צ"ט ע"ב "האוכל מצה בערב פסח – כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו." זהו המקור המרכזי לאיסור, והוא נידון בהרחבה על ידי הראשונים. הריטב"א שם מדגיש שמדובר באכילה שלא בזמנה, שיש בה משום ביזוי המצווה.

ב. רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו' הלכה י"ב "בערב פסח אסור לאכול מצה כדי שיהיה ניכר שהוא אוכל מצה של מצווה." הרמב"ם מדגיש את עניין ההיכר – שלא ייראה כאילו אכילתו בליל הסדר היא אכילה רגילה, אלא מצווה מיוחדת.

ג. טור ושולחן ערוך או"ח סימן תע"א הטור מביא את דברי הגמרא, והשולחן ערוך פוסק: "אסור לאכול מצה בערב פסח... כדי שיאכלנה בלילה לתיאבון." המשנה ברורה (ס"ק א) מוסיף בשם האחרונים שמנהג ישראל שלא לאכול מצה שלושים יום קודם החג – כדי להרגיש את חביבות המצווה.

ד. שו"ת חוות יאיר (סימן קצ"ג) החוות יאיר דן בשאלה האם מותר לטעום מצה לצורך בדיקת טעם או איכות, ומעלה את האפשרות שיש הבדל בין אכילה גמורה לבין טעימה טכנית.

ה. שו"ת מהרש"ם (חלק א' סימן קפ"ג) המהרש"ם דן במצה עשירה, ומסביר את ההבדל בין מצה כשרה למצווה לבין מצה שאין יוצאים בה ידי חובה – וממילא מותרת באכילה בערב פסח.

ו. שו"ת מנחת יצחק (חלק ט' סימן מ"ג) המנחת יצחק עוסק במצה שנאפתה בתנאים מסוימים, ומעלה ספקות האם היא בגדר מצה כשרה או לא – ומכאן השלכה על איסור אכילתה בערב פסח.

ז. שו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סימן נ') הציץ אליעזר דן בשאלת מצה שנאפתה בתנור תעשייתי, האם יש לחשוש לחימוץ, והאם יש לה דין של מצה כפולה או נפוחה.





שער הלכנו בתורתך



"ומזה מובן גם בנוגע לתלמידי הישיבה - אשר בקשר לחנוכת הבית של הישיבה, צ"ל הוספה בכל ענייני העבודה דהישיבה באופן האמור לעיל, ולכל לראש - בלימוד התורה, הן עלה דתורה והן פנימיות התורה . . וכל ענינים אלו - מיוסדים וחדורים בנקודת הביטול."

(דבר מלכות משיחת ש"פ קרח, תנש"א - בקשר לחנוכת הבית של תות"ל בקראון-הייטס)

פרתח דבר



קיימים מושגים רבים בסיסיים ויסודיים המופיעים רבות ובהקשרים שונים בתורתנו הקדושה, הם מצוטטים רבות אף בחיבורים תורניים עכשוויים

ונידונים הדק היטב.

לפעמים יכול שיווצר מצב שמושגים אלו השגורים בפינו לא יהיו בהירים דיים. לעתים השכל האנושי לא יוכל לעלות לגמרי על הגדרות דקות ביותר.

בשיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א צולל הוא בסגנונו הנפלא ודרכו המיוחדת עד לגדרים הדקים שבדקים. עד לסברות הכי עדינות. אין זה דוקא בשיחות העוסקות בפירוש בעיון במושגים תלמודיים, לעתים יוכל הלומד למצוא זאת גם ב'רש"י שיחות'. אלא שבכדי למצוא זאת לא סגי בקריאה בעלמא בשיחותיו הק' אלא לעתים רק אחר העיון המדוקדק והמתאים ימצא זאת הלומד.

ידועה חביבותו המיוחדת של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכתיבת הערות וחיידושי תורה על ידי התמימים, פרי עמלם, אך חיבור זה, אינו חוברת חיידושי תורה בעלמא, אלא קובץ עיוני המקיף מספר נושאים בגמ' ובשיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

במהלך השנה למדנו בישיבה על מספר נושאים שונים במסכת כתובות, הנקראת ש"ס קטן, עליהם כתבו התמימים עיונים חיידושים וביאורים, מעשה ידם.

מתוך נושאים אלו נבחרו מספר נושאים יסודיים המבוארים בצורה שווה לכל נפש, למען ירוץ בהם הקורא ויתיישב בשכלו באופן של הבנה והשגה, על ידי ביאוריהם וחיידושיהם של התמימים – חיילי בית דוד.

להעיר: באגרת קודש למשפיע הרה"ח הרה"ת רש"ח ע"ה קסלמן מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דעתו על סגנון ואופן כתיבת ההערות על ידי התלמידים:

יישר כוח לתמימים לוי יצחק שיחי' קופצ'יק ומנחם מענדל שיחי' רפאלוב, שביגיעה רבה ועצומה הכינו את הקובץ לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לדפוס, ויישר כוחם. ות"ח לר"מ המסור ונתון דשיעור א' הרב חיים שיחי' טל אשר הנחה וכיוון אותנו בלימוד ישר ונכון של הסוגיות העמוקות במסכת כתובות – ספוג בתורתו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.



שער המסירות נפש

מבוא

מספר פסוקים בתורה מצווים אותנו לקדש את שמו, "ונקדשתי בתוך בני ישראל", שם קודשי, ואכן רואים במוחש שכל יהודי הוא, יקדש את שמו ית' וברצון גמור ימסור את נפשו לה'.

תופעה מפליאה ובלתי מוסברת ישנה בעם ישראל כבר מדורי דורות, והיא אמונה חזקה ובלתי ניתנת לערעור בה' יתברך, אמונה זו ירדה אף לפסים מעשיים מספר רב של פעמים כשיהודים רבים מסרו את חייהם כפשוטו ממש כדי לא להיפרד חס ושלום מה' יתברך.

"ולכן אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'. וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננת בה' כלל.

אלא בלי שום דעת והתבוננת רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה ומענה כלל והינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש על ידי התלבשותו בבחינת חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן", מילים נפלאות אלו כותב אדמור הזקן בספר בתניא פרק ח"י.

אך הפוסקים אינם סוברים כולם בחיוב הברור של מסירות נפש, וטוענים שקידוש ה' הינו בקיום מצוות מעשיות באופן של "וחי בהם", וגם אותם הסוברים שאכן ישנה מציאות על פי תורה של "מסירת נפש" אין מסכימים הם עם ודאות ותוקף חיוב זה בכל מצב.

ישנו מכתב¹ של בעל ה"מנחת האלעזר" – המונקאטשער, שהתפרסם בהוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בו הוא כותב שצריכה להיות מסירות נפש כדי להביא את משיח צדקנו.

בדורנו – מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א – מסירות נפש היא מסירת הרצון אשר הוא הנפש, ואכן, רק אם נמסור את רצוננו באמת ונתבטל לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א יתגלה הוא לעינינו, תכף ומיד ממש.

דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

במאמר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ² מבאר דמכיוון שתורה שבכתב היא בחינת חכמה משום כך לא נתפרש בה מצות "מסירות נפש".

על מילים אלו מתעכב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³, ומביא את דברי המפרשים ש"מסירות נפש" נמנית במנין המצוות.

על כך מבאר שהוא אמינא דהכוונה היא שציווי זה אכן כתוב בתורה, אבל הסיבה לא כתובה בתורה, אך במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מפורש שהציווי לא נאמר.

ומבאר דלמרות דנאמר ציווי, אך נאמר הוא בסגנון של 'סיפור', ולא כציווי. משום כך מצוות מס'נ שונה היא מכל מצוות התורה, ובשני ענינים (א) היא כתובה בתורה כסיפור ולא כציווי. (ב) היא למעלה מטעם ודעת.

וישנם ב' אופנים לקיום מצות מסירות נפש: א. פרט במצוות אחרות (ושייך במקרים מסויימים לבני נח). ב. מצוה בפני עצמה (ולא שייכת לבני נח).

ומוסיף שיש כמה סוגים במסירות נפש.

וזלה"ק⁴:

לא נאמר ענין המסירות נפש מפורש בתורה שבכתב להיות תורה שבכתב הוא בחינת

(1) נדפס בהמשך. וראה שיחת ש"פ משפטים תשד"מ.

(2) מאמר ד"ה "אני ישנה" ספה"מ תש"ט עמ' 121.

(3) בהערה שם.

(4) הערה זו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על המאמר פה, מובאת גם בהוספות ללקו"ש ח"י"ב ע'

חכמה* – ועוד דהצמח צדק בספר המצות שלו מפרש מצות קידוש השם, וכדעת כל מוני המצות הנ"ל, ואחרי ביאורו איסור חילול השם, מביא ומבאר מצות אמירת קדושה לדעת הרע"מ. משמע קצת דאין זה סותר למה שמונין קידוש השם במצוות עשה מן התורה.

ועיינן גם כן רא"ש ברכות פ"ז ס"כ בהא דר"א שיחרר עבדו להשלים לעשרה משום דהוי מצוה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה רבים ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה ברכו כו', דמזה יש ללמוד דגם למן דאמר דאמירת קדושה היא מן התורה (בשו"ת צפנת פענח סק"מ ר"ל דזהו מחלוקת בתוספתא ברכות פ"א, י"א, ואכ"מ) אינה אלא פרט מכללות הציווי ונקדשתי.

ועיינן גם כן בשערי קדושה להרח"ו ח"א שער ד' שכתב: מצות עשה של תורה כו' לקדש את שמו יתברך במסירת נפש כו' מ"ע של תורה כשאר מפרשים וספר הזהר כו' לקדש את שמו ית' במסירות נפש בפסוק שמע ישראל כו' לקדש את שמו בנקדישך – הרי בפירוש דשניהם נחשבים למצות עשה מן התורה לדעת הזהר.

והנה בדוחק גדול אפשר היה לתרץ לבאר כאן המלות "מפורש בתורה שבכתב" – מפורש בטעמה, וכמו שכתוב בתורה אור ד"ה חייב איניש (השני צ"ט, ב) בפירוש וז"ל: ולכן לא נזכר בתורה טעם על מסירת נפש כו'. וכן הוא בלקוטי תורה פרשת ויקרא ביאור ולא תשבית פ"ב. אבל מלבד שאז אין הביאור הכתוב בפנים "דלהיות תורה שבכתב הוא בחינת חכמה כו'" מתאים כלל, הנה בפירוש כתב בשערי אורה ד"ה וקבל היהודים פ"ח "ולזאת אין מסירות נפש נכתב בתורה בשם ציווי כי ירושה היא", ובגוף כתי"ק של ד"ה יחינו מיומיים תרנ"ט: בתורה לא נאמר ציווי על מסירת נפש להיות כי אורייתא מחכמה נפקת כו'.

ולכן נראה לומר, דהנה במסירת נפש, ובמצות בכלל, ישנם הציווי וטעם הציווי. ובשניהם נשתנית מצות מסירת נפש משאר המצות: הטעם על מסירת נפש לא נאמר כלל לא בתנ"ך ולא בש"ס. הציווי על מסירת נפש לא נאמר בתורה שבכתב כציווי בפירוש, וכמו שנאמר בפסוקים שלפניו: ושמתם גו' ועשיתם גו' ולא תחללו גו', אלא כסיפור ענין שיבוא בדרך ממילא, דעל ידי עשייתכם – ונקדשתי בתוך בני ישראל גו'. ובתורה אור ולקוטי תורה מפרש שינוי הראשון, וכאן בשערי אורה וד"ה יחינו מיומיים מפרש שינוי השני.

עוד יש לומר, בהקדים דעל פי המבואר בדא"ח במקומות הנ"ל, הנה מחולקת מצות עשה דמסירת נפש משאר התורה ומצוות, דשאר התורה ומצוות הם על פי טעם ודעת ומסירת נפש היא למעלה מן הטעם ודעת, ובמילא – מסירת נפש היא מעצמיות הנפש

(*) לכאורה צריך עיון גדול דהרי מסירות נפש על קידוש השם הוא מצוות עשה מן התורה מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב, לב) ונכנסה בחשבון כל מוני המצות (ספר המצות להרמב"ם מ"ע ט. סמ"ג עשין ח. סמ"ק סי' מד. ספר החינוך רצו. ועוד) – ודוחק גדול לחדש שיטה ולומר, דלרע"א מהימנא (והר"ח צג, רע"א. ועיינן גם כן זהר ח"ב צו, א) דמפרש ונקדשתי בתוך בני ישראל פקודא דא לקדשא ליה בכל יומא (אמירת קדושה בכל יום), אין לימוד מפורש בתורה שבכתב למסירות נפש, ולפי סברא זו מדבר כאן.

הבטלה לעצמיות אין סוף ברוך הוא וירושה לנו מאבותינו מה שאין כן שאר התורה ומצוות שדי בבחינת השכל שבנפש האלקית. ואם כן קשה: (א) על פי ביאור זה פשיטא דאין מסירת נפש שייך לבן נח, ובסנהדרין עד, ב. איבעיא היא ולפי פירוש רש"י וכו' גם לא איפשטא. (ב) על פי הנ"ל, הציווי על תורה ומצוות אין מספיק לחייבו למסירת נפש עליהם ומלשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ח' ה"א משמע דלולא הכתוב וחי בהם היו כל המצוות ביהרג ואל יעבור. ועיין גם כן תוספות ד"ה בן (סנהדרין עד, ב), מנחת חנוך מצוה רצו ופרשת דרכים דרוש דרך האתרים.

ולכן נראה לומר דיש במסירת נפש שני ענינים: (א) מה שהיא פרט במצוות אחרות, הינו שמקים מצות ע"ז וג"ע וכו' וגם אם אומרים לו שיהרג על ידי זה בכל זאת מקיימם. – וכיון שבכלל, ע"ז וג"ע וכו' הם על פי טעם ודעת, שייכים הם גם לבני נח. ואין להוציא בני נח מחיוב קיומם במקרים בודדים, אשר כתוצאה משמירת המצוה יהרג. ובזה היא בעית הסוגיא בסנהדרין שם. (ב) מה שהיא מצוה בפני עצמה למסירת נפש על קדוש השם, וכמה אופנים בקיומה על ידי ערקתא דמסאנא, על ידי שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'. וזה אין שייך כלל בבני נח. – ואפשר יש נפקא מינא בין שני הענינים לענין חיוב ברכה לקדש שמו ברבים. ואכ"מ.

– כמה סוגים במסירת נפש: בשביל השכר לעולם הבא או לשמה, הגוף או גם הנפש, דנפש הבהמית דנפש האלוקית, מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, אבל בכל הנ"ל בדא"ח משמע שאין לתרץ בחילוקי סוגים אלו הקושיא שבתחלת הערה זו.

הוספות ללקו"ש חלק י"ד:

במכתב מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ציטוט מהתניא, דשם כתוב שהחיוב לעבור על מצוות במקרים יוצאי דופן אין זה נמדד על פי קלות העבירות או חומרתן, ובדרך אגב מזכיר שישנו חילוק בין "פיקוח נפש דוחה" ו"יעבור ואל יהרג". ובמכתב מתפלפל בגדר ההבדל.

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מציע הבדל דאולי "פקוח נפש דוחה" זהו רשות, ו"יעבור ואל יהרג" זהו חובה. אך אפשרות זאת דוחה מיד.

ושואל: דבפשטות זוהי כפילות לשון להביא את שני הדינים ביחד?

ומביא הבדלים בין ב' הדינים:

פקוח נפש דוחה: (א) עשיית המעשה האסור היא אכן מצוה, אך אין אפשרות לקיימה. (ב) יש חובה לדחות ולא לעשות.

יעבור ואל יהרג: (א) עשיית ה"מעשה האסור" היא עבירה. (ב) אין חיוב ברור לעשות את "מעשה האיסור".

ולכן בתניא מביא את שניהם, כדי לחזק את דבריו – דזה בכל מקרה. ונשאר ב"צריך עיון" לגבי "פקוח נפש דוחה".

ומקשה: מדוע מזכיר בתניא את הדין "חלל עליו..". והרי זוהי גזירת הכתוב, ומבאר דזה בגלל ג"ע. ומבהיר ש"חלל עליו..". נאמר בדין של שמירת שבת עצמו. – ומוסיף דגם להלכה צריך את הדין של "חלל עליו..".

וזוהי שיטת אדמו"ר הזקן גם בפסיקותיו בשולחן ערוך. וגם לחולקים עליו מובן פסיקותיו (כיון דלג' עבירות יש דין של פקוח נפש).

ויש לעיין האם פסק אדמו"ר הזקן לשיטתו היא גם בשפיכות דמים. ועוד יש לעיין האם כל המצוות הם יהרג ואל יעבור או ההיפך.

ובלשונו הקדוש:

... (ב) בספר של בינונים פרק כ"ד "ומה שפקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג היינו כפירוש חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ולא משום קלות העבירות וחומרן... אלא דגזירת הכתוב הוא".

והעיר: מה בא להוסיף בהענין דיעבור ואל יהרג. ואם תרצה לומר שלשון "פקוח נפש דוחה" אפשר לומר – רשות, ובא להוסיף דגם יעבור כו' היינו שחובה לעבור, הרי דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים, ובודאי לא נחית רבינו לפלוגתא.

ואי משום הא לא איריא: (א) בכמה מקומות לשון "דוחה" הוא חיוב, וכמו עשה דוחה לא תעשה, טומאה דחוייה בצבור, פסח ראשון דוחה את השבת וכיוצא בזה. (ב) במה דברים אמורים דיש אומרים דרשאי להחמיר על עצמו וליהרג בשאר עבירות, הול דוקא כשהנכרי מתכוון להעבירו על דת – שמלבד מעשה עבירה זו, יש כאן גם ענין הדת בכלל, וכלשון הירושלמי סנהדרין (פרק ג' ה"ה) אי יהודי יהודי – אבל מצד עשיית העבירה בלבד, היינו כשהנכרי מתכוון להנאתו, גם לדעת התוספות ודאזלינן בשיטתו אסור להחמיר, וכמו שכתוב במשנה למלך (יסודי התורה פרק ה' ה"ד) וכ"פ בשו"ע יו"ד סימן קנ"ז ס"א (וש"נ המקורים). ואם כן בנדון דידן, בתניא, שפיר יש לו להביא ראיה מהא דלכולי עלמא יעבור ואל יהרג בעשית שאר עבירות מצד עצמם.

והנה עוד יש להעיר בתניא כאן, והוא: אי תימא דראית דוגם יעבור כו' מוסיף אל מה שכתוב פקוח נפש דוחה כו', לא היה לו להביא כלל הא דפקוח נפש דוחה כו'.

ועל כן צריך לומר דיש בראיה אחת מה שאין בחברתה.

ואולי אפשר לומר בשוב כל הנ"ל: לשון וענין פקוח נפש דוחה כו' שהובא בש"ס (יומא פ"א א וס"ט) הוא על דרך הלשון עשה דוחה כו', היינו: (א) שהעשי' היא מצוה וכמו לפקח את הגל, אלא שאירע בזמן של איסור או בדבר של איסור בדין חולה ומי שאחזו בולמוס,

וכמו שמדמהו שם בש"ס למילה בשבת.

(ועיין גם כן בתוספתא שבת סוף פרק ט"ז: אמר ר"י מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת שנאמר את שבתותי תשמרו יכול במילה ועבודה ופקוח נפש כו'), (ב) שחיוב גמור הוא לפקוח נפש ולדחות את השבת או שאר עבירה כיוצא בזה.

לשון וענין יעבור ואל יהרג הוא: (א) שהעשיה היא עבירה וכמו קטול אספסתא (יבמות קכ"א, ב) וכיוצא בזה, אלא שאירע (או שהנכרי מקשר) זה עם הריגת נפש, (ב) אין בלשון זה משמעות חיוב ברור, שלכן נשאר מקום למחלוקת הראשונים כנ"ל.

ולכן הביא בתניא ב' הענינים, דפקוח נפש ויעבור ואל יהרג, כדי לחזק הקושיא ולהוכיח, בפשיטות: (א) שדחית העבירה הוא חיוב – מפקוח נפש, (ב) שאין הדחיה דוקא אם העשיה היא מצוה מצד עצמה – מיעבור ואל יהרג.

וצריך עיון קצת מכתובות (י"ט, א) דקאמר "פקוח נפש" אף שאין שם מצוה, ויש לומר דבש לחבירו, שאין שייך לומר בזה דרשאי להחמיר על חבירו אף שעל פי דין יעבור ואל יהרג, בכל אופן חשיב ענין של מצוה (לא תעמוד על דם רעך כו'). ורק בדידה יש לחלק כנ"ל, כיון דרשאי להחמיר על עצמו.

והנה ראיתי בספר מנחת חנוך מצוה רצ"ו, דמפרש דפקוח נפש דוחה כו' מוסיף ב' פרטים: (א) דוחה אף אם הסכנה אינה באה על ידי שמקיים המצוה, וכמו מי שאחזו בולמוס, (ב) דגם בשביל פקוח נפש של חבירו יעבור, כמו לפקח עליו את הגל. ואולי יש לפרש לשון התניא בפשיטות: ומה שפקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם (במקום שאין הדחיה ברורה כל כך, וכמו בנוגע לעצמו, בכל זה הרי הדין הוא) יעבור ואל יהרג כו'.

ועדיין צריך עיון בכל זה.

* * *

(ג) העיר אטעם שהביא רבינו (שם) חלל עליו שבת אחת כדי כו' – והוא מש"ס יומא (פ"ה, ב) – דכיון דמסיק דגזרת הכתוב הוא, אם כן למה ליה טעמא דחלל עליו כו'.

ויש לומר כי כונת רבינו, אשר גזירת הכתוב הוא – מדמקיש נערה המאורסה לרוצח (סנהדרין ע"ד, א) – דבג"ע לא יאמרו סברה זו דידחה פעם אחת כדי שישמור הרבה פעמים, ולא משום חומר העון.

ובהא דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי כו' מבאר רבינו שאין השבת נדחית על ידי ענין אחר ומפני שאינה חמורה כל כך, אלא שמצות שבת גופא, הא שישמרנה פעמים רבות, דוחה את שמירת השבת בפעם הזו – וגם להלכה למעשה צריכא לטעם זה, וגם לטעם דוחי בהם ולא שימות בהם (יומא ש"ס), דמוחי בהם ילפינן דגם ספק פקוח נפש דוחה שאר עבירות, ובדין מי שרוצים להוציא בתו מכלל ישראל כו' צריך לטעם חלל עליו שבת אחת כו' (שו"ע רבינו או"ח סו"ס ש"ו ועיי"ש בקו"א).

* * *

הערה: פסק רבינו בשולחן ערוך אורח חיים סוף סימן ש"ו דמי שאונסים אותו לעבוד ע"ז פעם אחת אין מחללין עליו את השבת באיסור תורה, להצילו מזה. מפני שלא ניתנה שבת לידחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, ולשיטתיה אזיל בתניא כאן, שכתוב שהוא לא מפני קלות העבירות וחומרן.

ואפילו למאן דאמר (לבוש – הובא במשבצות זהב סימן ש"ו סק"ה) דמחללין שבת להצילו פעם אחת מאותן העבירות דיהרג ולא יעבור, יש לומר דגם הוא ל"פ אשיטת רבינו בתניא, אלא דסבירא ליה דג' עבירות אלו יש להם דין פקוח נפש, כיון דחייבתו תורה ליהרג עליהם – וכמו שכתוב כל זה בספר אהלי יוסף – לתלמיד רבינו הזקן – דינא קדוש השם ס' כב-כג.

הערה: יש לעיין אם הא דכתב רבינו דגזרת הכתוב הוא – גם בשפיכות דמים או רק בג"ע ועבודה זרה. ולהעיר מכסף משנה הלכות יסודי התורה פרק ה' ה"ה.

כך יש לעיין אם הוה שתיק קרא, איך הסברא נותנת: כל המצות יהרג ואל יעבור, או דכל המצות יעבור ואל יהרג, ועיין תוספות ד"ה בני נח (סנהדרין עד, ב) רמב"ם הלכות יסודי התורה ריש פרק ה', רא"ם שמות ד', פרשת דרכים ריש דרוש ב' ועוד, ואכ"מ.



כ"ק האדמו"ר ממונקאטש

בענין רחובת המסירות נפש על ביאת משיח שאמר
בעל ה'מנחת אלעזר' ביום הושענא רבה ה'תרצ"ה

"למען איתן הנזרק בלהב אש". לכאורה היה לו להפייטן לומר שבחו של אברהם
אבינו במה שעקד את בנו הניתן לו לעת זקנתו לשחטו על גבי המזבח, וכמו
שחושב שבחו של יצחק – בן הנעקד על עצים ואש?

ואפשר זהו יותר קשה ליקח בידיו לשחוט את בנו יחידו, בן זקונים, מלזרוק את עצמו
לאש בפעם אחת.

אמנם באמת מוכרח שאינו לרבותא למסור נפש חבירו, אפילו בנו, למיתה, כי אם
העיקר הוא מסירת נפש עצמו בלתי לה' לבדו. ועל כן זהו הרבותא של אברהם אבינו עליו
השלום ביותר, כאשר זרק את עצמו וגופו ממש בכל אבריו וגידיו לשרפה עבור קדושת
שמו יתברך. וזהו הרבותא של יצחק אבינו גם כן, שנעקד בעצמו בפישוט ידיו ורגליו על
עצים ואש לשרפה ולשחיטה.

ובכן, צריכים אנו לדבק במדותיהם וללכת בעקבותיהם.

(כאן היה אומר מרן שליט"א בקול עוז בכי והתעוררות):

אשאלה נא מלפניכם אהובי אחי היקרים! באם יבואו ויעמידו בפניכם מכונת חיצונית
היותר גדול, ויאמרו לכם שתכפרו חסוֹשֵׁלִים באלוקי ישראל ואם לאו שם תהא קבורתכם
לזרוק עליכם חיצונית אש הנורא, האם מוכנים אתם להניח לזרוק החיצונית להריגה בעבור
קידוש שמו יתברך? ויענו כל העם ויאמרו בדמעות ובקול גדול: "כן!"

ושוב שאל רבינו: באם יאמרו לכם כי היום הזה ממש יבוא משיח לישראל בתנאי
ואופן שאתם תמותו בו ביום, האם תקבלו על עצמכם מסירות-נפש עבור זה? ויענו כל
העם: "כן!"

ונשפכו דמעות כמים בקדושת ה' ומשיחו, וצעקו כולם: "הושענא למען איתן וכו'".
יהיו לרצון לפני אדון כל.

[על הדברים שנתפרסמו לעיל שאל אחד את האדמו"ר ממונקאטש
מה המקור לדבריו, וכתב לו תשובה זו]

לבאר דבריו בענין חובת המס"נ על ביאת משיח צדקנו:

ומה שכתבת בשם ת"ח אחד המאמין ומבין ועם כל זה תמה על מה שהדפיסו בשמי בהושענות 'שאלת אמונת אומן' להשומעים אם יקבלו עליהם כולנו יחד מסירות נפש בשביל שיבא משיח צדקנו במהרה בימנו היום ההוא, תמה ושאל הנ"ל המקור לזה.

והגם כי מאוד הצר לבבי אם בלבבו לא יבין וירגיש בפנימיותו ברצון טוב למסירות נפש שיתגלה כבוד מלכותו ואחדות יתברך שמו, עד שחשב מחשבת פיגול שהסופר שכתבו פלטה קולמוסו – ובאמת מה שכתב כבוד תורתו הרמה הוא פליטת קולמוס, ולא קולמוס של לב אמת ונרצה לעבודת הבורא יתברך שמו – עם כל זה ארשום קצת דברים בתשובה קצרה:

הדברים מבוארים בספרו של רבן של כל בני הגולה זי"ע 'יערות דבש' (חלק א' דרוש א' בדיבור המתחיל ולירושלים עירך ואת צמח וכו'), וזה לשונו: 'וחייב כל איש לומר בליבו, ריבונו של עולם הריני מוסר נפשי על קדושת שמך, ואם אין אני כדאי לראות בבנין ציון והחזרת מלכות בית דוד, אמות על קדושת שמך ועיני לא יהיו רואות אפילו בנין ירושלים והצמיח קרן דוד, למען יתקדש שמך ותרחם על בניך העלובים והנטושים בגולה הסובלים על יחודך ומקדשים שמך ברבים', עד כאן לשונו הקדושה.

וכן שמעתי מאבותי ורבתי הקדושים זכותם יגן עלינו, שקיבלו עליהם כזאת (ועוד יותר עבד לגרמיה אאזמו"ר הגאון הק' מפה"ק בעל 'שם שלמה', שמעתי בימי נעורי מפה קדשו ונשמע לרבים מאנ"ש בתוך מתק דיבוריו הקדושים, כי הוא מקבל עליו למות ביסורים גדולים ונוראים (רח"ל) לחתוך גופו לחתיכות ורצועות קטנות רק בשביל שיבוא במהרה בימינו מיד משיח צדקנו. ותסמר שערות ראש השומע ויודעו ומכירו לאותו צדיק אמת), ובודאי מצוה לשמוע דברי חכמים כנ"ל, והוא מובן.

וסמוכים לדברי היערות דבש הנ"ל, כי המסירות נפש בקריאת שמע הוא ב'שמע ישראל וגו' אחד' ושם מפורש בפירוש רש"י ז"ל: 'ה' שהוא אלוקינו עתה ולא אלוקי האומות עובדי ע"ז הוא עתיד להיות ה' אחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים וגו' ה' אחד ושמו אחד', עד כאן לשונו הקדושה. וממילא, מי שאינו בבחינת מסירות נפש כזה על אח"ד שזהו יהיה נתגלה רק לעתיד בביאת גואל צדק במהרה בימינו כנזכר מלשון הקדוש רש"י ז"ל, אם כן אין לו מסירות נפש על אחדותו יתברך שמו. וגם, אח"ד בגימטריה י"ג עיקרים, שאחד מהם הוא "אחכה לו בכל יום שיבוא", ועל זה צריכין מסירות נפש. וכתבת מזה עוד בכמה דוכתי בעזרת ה' יתברך, ואין כאן מקום להאריך. ובאמת, מדינו במסירות נפש אין מחוייבים רק על שלשה דברים, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ולא על שבת. וכבר העירו גדולי האחרונים בזה, עיין בתשובת מהר"י אסאד ז"ל (ועיין בדבריו

במנחת אלעזר חלק א' סימן ע"ד ועוד בכמה דוכתי, דהלא שבת חמירא יותר מגילוי עריות ושפיכות דמים כיון דפסקינן כהאי תנא דשבת חמירא ליה כעבודה זרה, כדפסקינן ביורה דעה (סימן ב') דנעשה המחלל שבת לבד מומר לכל התורה כולה, ולמה אין צריך מסירות נפש בעד השבת? ותרץ, דזהו גזירת הכתוב דלמדו מקראי בש"ס.

אמנם באמת קשה עוד יותר לכאורה מה שכתוב מהאריז"ל בסידור (מנחת שבת) 'ועל מנוחתם יקדישו את שמך' לקבל על עצמו אז מסירות נפש, והלא על קדושת השבת היינו שלא לחללו אין צריך מסירות נפש, רק לג' דברים הנ"ל (אם אינו נתכוין להעביר על דת).

אולם לא קשיא מידי, דבאמת החסיד שרוצה למסור נפשו גם על דבר שאינו צריך, לזכות הוא לו, כמו אברהם אוהבו וכמו שכתב הרמב"ם. ועיין מה שכתב ב'פרשת דרכים' לענין בני נח, אבל בישראל גמור ודאי הוא כן. וגם ממידת חסידות כשאנו מחוייב מותר ומצוה למסור נפשו אם בוער בקרבו אהבת ה' ותורתו ואמונתו לעד קיימת. ונודע מה שכתבו התוספות (בפרק א' דחגיגה) בשם המדרש כי הקב"ה והשבת וישראל אלו השלושה מעידים זה על זה כי אין בלעדם והכל חד, ועל כן מובן ממילא המסירות נפש באהבה בעד שמירת שבת קודש וכן כיוצא.

וגם, כשמעוררים בתפילתנו על הגאולה במסירות נפש אז אין לנו שום נגיעה לעצמינו, כי כבר מסרנו נפשינו על ככה, וממילא לא יכול שום מקטרג לעכב תפילותינו בשביל עוונותינו, ודי למבין. וזהו יש לומר הכוונה בתיקוני זוהר הקדוש: "אפילו בי כנישתא חדא אי הדרין בתיובתא כדקא יאות (היינו במסירות נפש) פרקינן לה מן גלותא" וכו'.

והנה מה שכתבנו לעיל על המסירות נפש על ביאת גואל צדק במהרה בימינו, עיין בשער הכוונות להאריז"ל (כוונת קריאת שמע דרוש ו') בדיבור המתחיל אמנם וכו', וזה לשונו: "אך עתה בשמנינו בעוונות הרבים אין יכולים לעשות זיווג כתיקונו למעלה, ולסיבה זו הקץ מתארך וכמעט רוב הרעות והצרות הבאות על האדם באות לסיבה זו, אמנם עם כל זה יש קצת תיקון בזה במה שנמסור נפשינו על קידוש השם בכל לב, כי על ידי כן אפילו אין בנו שום מעשים טובים והרשענו עד להפליא הנה על ידי מסירת נפשינו להמצוה מתכפרים עוונותינו וכו'", עד כאן לשונו הקדושה.

ומעתה, אם על ידי מסירת נפש הכללי מרצוננו אז מתכפרים עוונותינו שהם אריכות הגלות ועיכוב ביאת גואל צדק במהרה בימינו (עיין שם מקודם בסמוך חזה בשער הכוונות) – וכמו שכתב הרמב"ם (בהלכות תשובה) שאין ישראל נגאלים אלא על ידי התשובה מעוונותיהם וכנודע – ומכל שכן אם המסירות נפש הוא במחשבתנו באמת על ביאת גואל צדק במהרה בימינו, שזוהו תכלית המטרה הנרצה וכמובן. וכתבתי רק ראשי פרקים, ותן לחכם ויחכם עוד, ומאוד דאבה ליבי אם יצטרכו עם תלמידי חכמים גדולים שבארץ הקודש כמו להתחיל ללמוד אלף-בית כזה וכו'.

ויותר אין בי כח ועת להאריך, וה' את שנותינו יאריך, ונזכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו, ושלוש וכל טוב סלה.

מצוות פיקוח נפש

הת' איתמר אפרים שיח' גרנה
תלמיד בישיבה

- א -

דיון דברי הגמרא במושג סכנה

איתא במסכתין⁶ "מסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים".
בהוא אמינא מבואר דהגזירה הייתה שכל בת ישראל שתחתן ביום רביעי
תיהרג ולכן הקדימו את יום החתונה. הגמרא דוחה נסיון זה, דהא אין זה סכנה אלא אונס
ובלשון הגמ': "האי סכנה, אונס הוא" כלומר הא דאינה יכולה להתחתן ביום רביעי אינו
"סכנה" - דבר שאפשרי שיתגלגל לסכנה, אלא אונס, דיש אפשרות לעבור על כך מחמת
פיקוח נפש, אלא מסיקה הגמ' דהסכנה היא שגזרו שכל בתולת ישראל שתחתן תצטרך
להיבעל למושל תחילה וזוהי סכנה, כיון שישנן נשים צנועות שימסרו נפשן על כך⁷
(בהמשך ידובר על מסירות נפשם של ה'צנועות', והאם מסירות הנפש הינה על העבירה
או האיסור לבעל).

ומקשה הש"ס דפרט זה ניתן לפטור על ידי שהחכמים ילמדו את נשות ישראל שמותר
להם לעשות זאת ואין צורך למסור עליו את הנפש.
ומתרת הגמ' דישנן פרוצות (שירצו, ואז לא יהיה זה 'אונס' אלא 'רצון') וישנן כוהנות
(הנאסרות על בעליהן גם ב'אונס'), ע"כ גוף הגמ'.

- ב -

מחלוקת ריב"ס ור"ת מהו האיסור ועל מה מסרו נפשם

הנה בתוס' (ד"ה ולידרוש להו) תמהו כיצד בהוא אמינא הועלתה סברא דאפשר ללמד
את בנות ישראל שמותר להם להיבעל למושל, והרי ישנם ג' מצוות שעליהם הדין הוא
ש"יהרג ואל יעבור"⁸ וגילוי עריות היא אחת מהם, ואם כן איך ניתן לתרץ שילמדו את

(6) דף ג ע"ב.

(7) פשיטא דהגזירה הוה אף על כל הימים ולא רק רביעי, אך כיון שהיה ידוע שבנות ישראל הבתולות
מתחתנות ביום רביעי מכיון שכך תקנו חכמים (או מצד בית דין או מצד שקדו) לא היה טורח לבוא כל יום
לבדוק האם ישנם העוברים על תקנת חכמים ומתחתנים ביום אחר.

(8) בשונה מאונס שבו כל הנשים במצב של כפייה.

(9) עיין רמב"ם (הל' יסודי התורה פרק ה הלכה ה) דחולק על תוס' וסובר שכל המצוות צריך להיהרג
עליהם ולא לעבור אבל כיון שהתורה עצמה אמרה "וחי בהם" ולא שימות על ידם ולכן אין נהרגים על שום
מצווה אלא על ג' מצוות שהתורה השאירה עליהם את החיוב להיהרג, ועיין בפנים אם זה מצווה לעבור על
המצווה ולחיות, או היתר ומותר לאדם למסור עצמו על איזה מצווה שרוצה (עיין גם בתשובת הרבי מה"מ
שליט"א אם הגוי רוצה להנאת עצמו או שעובר בזה עבירה שעובר ולא נהרג ורק התורה פטרה אותו מעונש).

בנות ישראל דשרי בעילתו והרי צריך למסור על כך את הנפש?

ומובא על כך בתוס' ב' שיטות, ר"ת וריב"ם.

רבינו תם אומר דאין כאן כלל היתר על גילוי עריות, אלא דהא הכא מדובר בגוי¹⁰ ובעילת גוי דומה לבעילת בהמה (ונפקא מהכא דהתורה היא זאת האוסרת ומחייבת למסור הנפש¹¹, והיא זאת המבטלת את בעילת גוי ומשווה זאת לבהמה)

ומייתי ר"ת הוכחה מן הגמ' בסנהדרין¹² דשואלת איך נבעלה אסתר לאחשוורוש והרי ה' זה בפרהסיא? ומכיון דאין הגמ' מדייקת ושואלת על הגילוי עריות שהיה לכאורה, מוכיח ר"ת דבעילת גוי אין בה ממשות (ולפי הנ"ל יוצא שהצנועות מסרו נפשם בשביל לא לעבור על רצון ה')

ורבי"ם מאידך סובר¹³ דכיון שהאישה שלא עושה שום 'מעשה' אפי' לא 'כוונה' הרי היא כקרקע עולם, כלומר אין אנו מחייבים אותה על מעשי' כמו שאיננו מחייבים קרקע ע"כ שהצמיחה כלאים (לדוגמא), אלא אי אפשר לשנות זאת, כך גם לענייננו אין לחייב¹⁴ את האישה על דבר שלא תלוי בה.

ובמילא מובנת תשובת הגמ' שיש בעי' בפרוצות וכוהנות, שפרוצות יש להן רצון, ואז אינן נחשבות כקרקע עולם דאין כאן כפי' ממש אלא מעורב כאן גם רצון ונאסרות על בעליהן.

- ג -

דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחלק י"ז

והנה בתניא¹⁵ מסביר אדמו"ר הזקן דאין הבדל בין המצוות ומה שישנן מצוות שיש חיוב להיהרג עליהן וישנן שלא, זהו מכיון דכן הוא הרצון העליון ומביא שם ב' דוגמאות לגבי מצוות, "יהרג ועל יעבור" ו"פיקוח נפש דוחה".

ולכאורה יש להבין מדוע צריך אדמו"ר הזקן להביא את ב' הדוגמאות גם של פיקוח

(10) ואין זה שרי מחוסר ממשות בבעילה, אלא שאין חובה למסור נפש על כך.

(11) עיין הערה קודמת, ולפי זה יוצא דכל מהות העניין הוא לפי רצון התורה ויש לעיין ברמב"ם מהו היתר התורה בגוי ש"יוצא" מגדר גילוי עריות אם זהו מצד שהתורה קבעה זאת או שאינו נכלל מראש בעניין כי אינו בגדר אדם כלל.

(12) דף ע"ד ב'.

(13) לאחר שדוחה את טענת ר"ת שגם בגוי האישה נאסרת על הבעול ומוכיח זאת מן הגמ' בהמשך (פרק האישה שנתארמלה דף כ"ו ב') שאישה שנשבתה בין עובדי כוכבים, אם ברצון אסורה על בעלה. וכן מן הגמ' במגילה (ט"ו א') דמשמע דהא שאמרה אסתר "כאשר אבדתי אבדתי" התכוונה על איסורה למרדכי.

(14) עיין בלקו"ש לפ' ואתחנן תשמ"ז ס"ו, האם פטור אונס הוא רק פטור האדם מעונש או דבטל המעשה עצמו היינו דאינו עבירה, ולפי זה יש להבין ב' הדיעות בפטור האשה - מחמת היותה כ'קרקע עולם' או דאין פה מעשה כלל כיון דהגוי כבהמה הוא.

(15) פרק כ"ד.

נפש שענינו שדוחים מצוות בשביל לחיות, וגם יהרג ואל יעבור?
 לכאורה היה ניתן לתרץ דפיקוח נפש הוא רשות ויעבור וא"י הינו חובה מן התורה
 לעבור על האיסור.
 אך זאת דוחה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במכתב⁴⁸⁹, דכותב התם דדין יעבור
 ואל יהרג, רשות הוא ואינו חובה לכל הדעות אלא תלוי במחלוקת.

- ד -

סברת מחלוקת ר"ת וריב"ם ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

על פי דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ניתן להבין את מחלוקת ר"ת וריב"ם:
 ר"ת אזיל על פי הדיעה דפיקוח נפש זה מצווה, ועל כן אין בעי' להיבעל למושל כי
 בעילתו היא כמו בהמה, ולכן דורשים להן שחייבות בתור מצווה להיבעל למושל כיון
 דזהו אונס.
 אולם לדעת ריב"ם הא דהתירו להיבעל למושל, מדובר באופן ד"יעבור ואל יהרג",
 ומלמדים את הצנועות דהן קרקע עולם, ולכן אין במעשה האיסור בכדי לאסור אותן על
 בעליהן דהן רק קרקע עולם.

* * *

גזר הרג במסירות נפש

הת' יוסף יצחק שיחי סייג
דלמיד בישיבה

- א -

דיון הגמרא בעניין סכנה

בסוגייה בכתובות¹⁷ מבררת הגמרא מהו "זמן הסכנה" בו נהגו אנשים לעבור על תקנת חכמים ("בתולה נשאת ליום הרביעי") ולהתחתן ביום אחר מהזמן שקבעו חכמים. והנה למסקנא, מדובר בחומרה של נשות ישראל הצנועות, למות בכדי לא להבעל להגמון, ומבררת הגמ' הפרטים בזה.

ובלשון הגמ': "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים. מאי סכנה, אמר רבא דאמרי בתולה הנשאת לרביעי תבעל להגמון תחילה. האי סכנה, אונס הוא. דאיכא צנועות דמסרי נפשיהו לקטלא ואתי לידי סכנה. (ושואלת הגמ' שם) ולדרוש להו דאונס שרי".

("דנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה מדילפינן לקמן "והיא לא נתפשה" ולא לימסרו נפשיהו למיתה". רש"י).

לאחר שהתברר דהיה מצב בו נשות ישראל היו צריכים להתחתן ביום אחר מתקנת חכמים, הגמ' מגיעה למסקנא שמדובר במצב בו מושל העיר גזר אשר מי שמתחתנת צריכה לאחר החתונה לבוא אליו להבעל תחילה. שואלת הגמ', דלכאורה אין זה סכנה אלא אונס. ומתרת, דבעקבות האונס הזה היו צנועות – שלא רצו להבעל להגמון ומסרו נפשם למיתה בשביל לא להבעל להגמון. ועל זה אומרת הגמ' מדוע שהצנועות ימסרו נפשם למיתה הרי תגיד להם שבאונס מותר.

העולה מדברי הגמ' הנ"ל שבזמן הסכנה עברו על תקנת חכמים מפני רצון של נשות ישראל לא לעבור על עבירת ג"ע, ולא להאסר על בעליהן.

- ב -

ב' שיטות בתוספות

והנה בתוס'¹⁸ שואל וז"ל "והא אמרינן... על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וג"ע וש"ד". כלומר, כיצד ניתן לדרוש לנשי ישראל דבאונס שרי, והא אונס הוא על ג"ע, שדינו "יהרג ואל יעבור".

(17) דף ג' ע"ב.

(18) ד"ה "ולדרוש".

על שאלה זו מביא תוס' שני תירושים: הא': "ותירץ ר"ת דאין חייבין מיתה על בעילת גוי. דכתיב "וזרימת סוסים זרימתם". משמע דמשום ג"ע לא מיחייבא. עכ"ל. לשיטת ר"ת אין מדובר פה על ג"ע מאחר ומדובר בבעילת גוי ש"זרימת סוסים זרימתם" ושווה כבעילת בהמה, ובמילא אפשר "לדרוש להו דאונס שרי". שהרי זה לא בגדר ד"יהרג ואל יעבור" אלא גדר אחר. וע"ז אומר ר"ת שגם ההשלכות של עבירת ג"ע אין כאן¹⁹.

העולה משיטת ר"ת הוא שהצנועות אינם רוצות לעבור על עבירת ג"ע.

ריב"ם לעומת זאת, סובר דאי אפשר לומר שאין עבירה של ג"ע בבעילת גוי, וכלשוננו: "ואין נראה לריב"ם דהא ע"י ביאת עכו"ם נאסרת על בעלה כדאמר הכא דאיכא פרוצות..". ומכיון שכך מסביר ריב"ם פירוש אחר בנוגע ל"לדרוש להו דאונס שרי", וזלה"ק: "ויש לומר דלהכי פריך ולדרוש להו דאונס שרי לפי שהאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה" עכ"ל.

מסביר ר"ת, שאשה היא "קרקע עולם" – ואינה פעילה במעשה האיסור, ובמילא אין זה נחשב מעשה עבירה שלה ואין כאן "יהרג ואל יעבור" ואפשר "לדרוש להו דאונס שרי" – שהם לא ייאסרו על בעליהן במצב כזה (של אי רצון בג"ע) מאחר והן קרקע עולם.

העולה משיטת ריב"ם הוא, שהצנועות אינם רוצות להאסר על בעליהן.

לסיכום: ר"ת סובר שאין כאן עבירת ג"ע. וריב"ם סובר שמעיקר הדין יש כאן ג"ע, אלא שהם "קרקע עולם".

לפי שני הסברים אלו, ניתן להבין על מה הצנועות מוסרות נפשם לא להיהרג. לשיטת ר"ת, שמסביר שאין כאן עבירת ג"ע, יוצא שהצנועות אינם רוצות לעבור עבירה ובמילא דורשים להם שאין כאן עבירת ג"ע. ואילו לשיטת ריב"ם הצנועות אינם רוצות "להאסר על בעליהן" (שהרי עבירה יש כאן) ולכן מוסרות נפשם למיתה, אלא שדורשים להם שקרקע עולם מועיל להיפטר מהעונש על ג"ע.

- ג -

ביאור השיטות ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

הקדמה: במכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א²⁰ עונה לא' ששאל מדוע אדמו"ר הזקן בספר התניא²¹ בכדי להסביר שכשיש הבדלים בין מצוות למצוות, מתי מותר לעבור עליהם או לא, זה אינו בגלל "קלות העבירות וחומרן", אלא ש"גזיה"כ הוא", ומביא אדמה"ז בתור דוגמא שני ענינים דומים. גם את דין "פקו"נ דוחה שאר עבירות וגם את

(19) "ומתוך כך התיר ר"ת לבת ישראל שהמירה ובא עליה עכו"ם לקיימה לאותו עכו"ם כשנתגייר דלא שייך למימר אחד לבעל ואחד לכוהל". נפק"מ לדינא.

(20) נדפס בליקוטי שיחות חלק י"ז בהוספות, עמוד 489.

(21) פרק כ"ד.

דין "יעבור ואל ייהרג". ושואל, מדוע מביא אדמה"ז את שני הדינים שלכאורה אומרים את אותו ענין. למסקנא אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שיש בכל גדר מהם הוספה על הגדר השני, ולכן מביא את שניהם.

וזלה"ק: "בספר של בינונים פכ"ד "ומה שפקו"נ דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל ייהרג היינו כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה ולא משום קלות העבירות וחומרן... אלא דגזיה"כ הוא". והעיר: מה בא להוסיף בהענין דיעבור ואל ייהרג. . ועכצ"ל דיש בראי' אחת מה שאין בחברתה.

לסיכום: מדוע מביא שני דינים האומרים אותו דבר.

- ד -

גדר שני הדינים. דין שהוא חובה ומצווה, דין שהוא ספק חובה ואף באיסור

גדר דין פקו"נ דוחה שאר עבירות: וזלה"ק: "לשון וענין פקו"נ דוחה וכו' שהובא בש"ס, הוא ע"ד הלשון עשה דוחה כו', היינו: "שהעשי' היא מצווה. . אלא שאירע הזמן של איסור או בדבר של איסור. . ב) שחיוב גמור הוא לפקו"נ ולדחות את השבת או שאר עבירה וכיוצ"ב".

דין פקו"נ דוחה שאר עבירות, הוא בשני ענינים. הא' "שהעשי' היא מצווה" שכאשר אני דוחה את העבירה, אני מקיים מצווה. והב' הוא חיוב, שחיוב לעבור על העבירה (לדחות) בכדי לא למות.

וגדר דין "יעבור ואל ייהרג". וזלה"ק: "לשון וענין יעבור וא"י הוא: א) שהעשי' היא עבירה וכמו קטול אספתא וכיוצ"ב אלא שאירע זה (או שהנכרי מקשר) זה עם הריגת נפש, ב) אין בלשון זה משמעות חיוב ברור, שלכן נשאר מקום למחלוקת הראשונים, כנ"ל".

דין "יעבור ואל ייהרג" הוא א' שהעשי' היא עבירה (לשון "יעבור" – על עבירה). והב' שהחובה לעבור היא תלויה במחלוקת הראשונים.

ועפ"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שאדמו"ר הזקן בא להוסיף שבכל סוג דחיית עבירה בין אם זה שחובה לדחות בין אם זה שאין מצווה עדיין זה "לא מפני קלות העבירות וחומרן".

לסיכום: יש דין שהינו חיוב ומצווה – פקו"נ דוחה שאר עבירות, וישנו דין שהינו ספק חובה ואף אסור – יעבור ואל ייהרג.

- ה -

ביאור שיטות ר"ת וריב"ם לפי שני דיני פקו"נ הנ"ל

ולפי זה יש לומר שסברות ר"ת וריב"ם תלויים באופן ההבנה בגדר המצב בגמ' שלנו האם ההתר לדחות את העבירה זה בגלל דין "פקו"נ דוחה שאר עבירות" או בגלל דין "יעבור ואל ייהרג".

לשיטת ר"ת, התר העבירה על העבירה היא מדין "פקו"נ דוחה שאר עבירות שדין זה מבטא (כנ"ל) (א) העשי' היא מצווה, שכאשר הצנועות נבעלות להגמון הם מקיימות מצוות הצלת חיים של עצמם, (ב) יש להם חיוב לעשות זאת. (שני הגדרים בדין "פקו"נ דוחה").

[ואילו מהדין של "יעבור ואל ייהרג" מסתבר לומר שאינו סובר שהרי הסברא אומרת שבאם נטש את דין "ייהרג ואל יעבור" במילא נטש גם את שלילתו "יעבור ואל ייהרג", ועוד, שהרי סובר שאין לדין זה השלכות של עבירה (להאסר על בעלייהו) ולדין "יעבור ואל ייהרג" יש השלכות של עבירה (וכנ"ל הדגש על הלשון "יעבור")]

ואילו ריב"ם, לומד את ההתר מדין "יעבור ואל ייהרג" שהעשי' היא עבירה – יש כאן ג"ע, אמור להיות לזה השלכות איסור הלכתיות, אלא שהם לא חייבות לההרג כי הם "קרקע עולם" אינם פעילות במעשה העבירה. אבל, יש צנועות שמוסרות נפשם לההרג כי הם אינם רוצות להאסר על בעלייהן.

וע"ז אומרת הגמ', "לדרוש להו דאונס שרי" שבאמת מעיקר הדין, היה אמור להיות הדין "ייהרג ואל יעבור", אבל מכיון שמדובר ב'אשה' ואשה היא "קרקע עולם" אז משתנה הדין ל"יעבור ואל ייהרג" ובמילא מה שרצו להחמיר ע"ע לא להאסר על בעליהן, ואומרת הגמ' "אונס שרי" תגיד לצנועות שמכיון שהם "קרקע עולם" זה מועיל גם לזה שהם לא יאסרו על בעלייהן, ובמילא אין להם למה למסור נפש למוות.

וע"ז עונה הגמ' שיש פרוצות שכן נאסרות על בעלייהן וכהנות שעדיין יאסרו.

לסיכום: ר"ת סובר שיש להתיר מדין "פקו"נ דוחה וכו', ובמילא כעת יש להם חיוב (מצווה) להציל את עצמם. ובמילא, מאחר שחששם היה לעבור על 'איסור' אומרים להם שכעת ישנה 'מצווה'.

וריב"ם סובר שיש להתיר על אף שיש כאן ג"ע כי הדין 'ירד' ל"יעבור ואל ייהרג" כי הם קרקע עולם. ובמילא מאחר שאינם רצו "להאסר על בעלייהן" אומרים להם שהם "קרקע עולם" ולא יאסרו.

- י -

הסבר מכח מה החמירו הצנועות על עצמם לפי הנ"ל

לפי הנ"ל יהיה אפשר להסביר דבר תמוה בהסבר שיטת ריב"ם (ורש"י) האיך עלה על דעתם של הצנועות (היכן מצינו שיהיה אפשר) למסור נפש בשביל לא להאסר על בעלייהן? (ביחוד שהתורה עצמה בטלה את כל העבירות (חוץ מג') בכדי שלא ימותו וכו').

ולפי הנ"ל יש לומר שהצנועות מוסרות נפש מכח האפשרויות שניתנת להם מדין "יעבור ואל ייהרג". ובהקדים שישנה שיטה בראשונים שסוברת שבדין "יעבור ואל ייהרג" מותר להחמיר ולהרג ולא לעבור, ואם נסביר את ריב"ם כהשיטה הזו במחלוקת הראשונים יובנו הדברים שבאמת הצנועות מסרו נפשם בהתר מכח האפשרויות שנתנה להם להחמיר

ולההרג ולא לעבור, אלא שבאמת – אומרים ריב"ם ורש"י – כוונתם בלקיחת החמרה זו היא בכדי לא להאסר על בעלייהן, ולכן אומרת הגמ' ו"לדרוש להו דאונס שרי", שהם לא ייאסרו על בעלייהן, ובמילא לא יצטרכו להחמיר ולמות.

(אלא שאז נכנסנו לעוד מחלוקת האם המקרה בגמ' כאן הוא שההגמון התכווין להעבירה על דת יהודית, שאז יש מקום להחמיר ב"יעבור ואל ייהרג" או שמדובר שההגמון התכווין להנאתו ואז גם השיטה שסוברת שאפשר להחמיר תסבור כאן (כשההגמון מתכווין להנאה), שאסור להחמיר).

אך לפי הנ"ל, שר"ת לומד מדין "פקו"נ דוחה" לא מובן לשיטת ר"ת איך החמירו הצנועות ע"ע? שהרי דין "פקו"נ דוחה שאר עבירות" הוא חובה (כמו הלשון "עשה דוחה לא תעשה" "טומאה דחוי' בציבור" שזה חיוב לדחות), וא"כ אין מקום (לכאורה) לבוא ולהחמיר ולההרג – בעבור אף סיבה שהיא – גם בשביל לא לעבור עבירה.

ולפי"ז יצא ב' דברים: או דר"ת אכן אינו מסביר זאת מדין "פקו"נ דוחה" אלא מ"יעבור ואל ייהרג", (אז יהיה קשה למה לשיטתו אין את ההשלכות של העבירה (להאסר על בעלה) שישנן בד"כ בדין זה) או דבאמת אין הלכה כמותו. (שכך באמת מסתבר לומר על פי מהלך הגמ' בהמשך ושיטת רש"י וריב"ם והוכחותיהם).

היתר מעשה עבירה באונס

הת' לוי יצחק שיח' קופצ'יק
תלמיד בישיבה

- א -

ביאור המושג 'סכנה' בש"ס

הגמרא דנה במושג סכנה בהמשך לדיון בעניין זמני בעילת המצווה ואומרת שבזמן הסכנה שינו את הזמנים, לאחר מכן נכנסת היא לעומק המושג סכנה וקובעת שהכוונה לגזירת ההגמון שגורמת למצבי סכנה שאי אפשר למנוע בשום אופן.

לשון הגמרא²²: "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כונסה ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים.. מאי סכנה .. אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה האי סכנה אונס הוא משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה ולדרוש להו דאונס שרי איכא פרוצות ואיכא נמי כוהנות"

כלומר, חכמים עשו תקנה שאדם יכנוס את הבתולה דוקא ביום רביעי בכדי שיהיו ג' ימים בהם אדם יטרח בסעודה לפני החתונה. בזמן הסכנה אנשים היו נושאים הבתולה ביום שלישי וחכמים לא מחו בהם על זה. הגמרא מבררת מה זה סכנה, רבה אומר שמדובר על הזמן שאמרו שבתולה שנשאת ליום רביעי קודם כל תיבעל להגמון. הגמרא שואלת על כך דלכאורה אין זו סכנה אלא אונס? אלא אומרת הגמרא שישנם צנועות שימסרו את נפשם בשביל לא להיבעל להגמון ובמילא יוצא שיש פה סכנה. ושואלת הגמרא דלכאורה אפשר למנוע עניין הסכנה על ידי שידרשו להם שאונס מותר ואם כן אין להם מה למסור את נפשם על זה ושוב אין סכנה? ומתרצת היא דאי אפשר לדרוש להם כך כי יש פרוצות שאם נקל להם הם ילכו אף מרצון להיבעל להגמון. וכן ישנם כוהנות שאונס פוסל אותם לבעליהם ואסור לדרוש להם שאונס מותר.

- ב -

קושיא על היתר האונס וב' תירוצים-שיטות

דברי הגמרא 'ולדרוש להו דאונס שרי' מעוררות תמיהה, דאיך ניתן להתיר בעילה לגוי? והא גילוי עריות היא אחת מג' העבירות שמוסרים עליהם הנפש?!
ובלשון התוס': "ולדרוש להו דאונס שרי. וא"ת והא אמרינן בפ' בן סורר ומורה על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וג"ע וש"ד".

כלומר, הגמרא הציעה לדרוש לצנועות שאונס מותר, ולא מובן, דהא ב' בן סורר ומורה כתוב דכל עבירות לא נהרגים עליהם חוץ מג' עבירות ואחת מהם זה גילוי עריות וכיצד הכא בבעילת ההגמון שזה גילוי עריות אומרים שאפשר לעבור ולא ליהרג?

על קושיא זו יושב תוס' ד"ה 'לדרוש' ומביא בזה ב' תירוצים-שיטות בעניין שיטת ר"ת ושיטת ריב"ם.

- ג -

ר"ת - בעילת גוי לא בגדר ג"ע

שיטת ר"ת: בעילת עכו"ם לא שמי' בעילה בעניין גילוי עריות, ומביא כמה ראיות לכך. ועל כן, הגמרא אצלנו אומרת דאין כל בעי' לדרוש לצנועות שאונס מההגמון לא יפסול אותן.

לשון ר"ת: "תירץ ר"ת דאין חייבין מיתה על בעילת גוי דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי דכתיב וזרמת סוסים זרמתם. ומייתי ראייה דפריך ב' בן סורר ומורה הא אסתר פרהסיא הואי ולא פריך והא אסתר גילוי עריות הואי משמע דמשום עריות לא הוה מיחייבא."

כלומר, ר"ת מתיר דעל בעילת גוי אין אינן חייב מיתה דהתורה הוציאה זרעו מגדר גילוי עריות כמו שכתוב 'זרמת סוסים זרמתם' ומביא עוד ראייה שבגמרא ב' בן סורר ומורה מביאים קושיא איך אסתר נבעלה לאחשורוש ושואלים שם שאסתר הייתה בפרהסיא ולא מקשים שזה היה גילוי עריות משמע שהתורה לא מחייבת על בעילת גוי.

- ד -

ריב"ם - בעילת גוי בגדר ג"ע, 'קרקע עולם' אינו נחשב ג"ע

שיטת ריב"ם: בעילת עכו"ם שמי' בעילה, ומביא לכך כמה הוכחות. זה שהגמרא מציעה להתיר אונס אצל ההגמון, כי מדובר בעניין של קרקע עולם, שאין לה ברירה אחרת ועושים בה את המעשה.

לשון הריב"ם: "ואין נראה לריב"ם, דהא ע"י ביאת עובד כוכבים נאסרה לבעלה כדאמר הכא גבי פרוצות. ובפ' האשה שנתארמלה גבי האשה שנחבשה בין העבדי כוכבים אמרי' דברצון אסורה לבעלה. ואמר נמי במגילה כאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך אלמא לגבי בעלה לא חשיבא בעילת גוי כביאת בהמה והוא הדין לבעול אע"ג דאין זנות לבהמה ואין ביאת בהמה פוסלת ואוסרת כדאמר' בפ' הבא על יבמתו ביאת גוי הואי ביאה וכי אפקריה רחמנא לזרעיה הני מילי לענין דאין לו חיים וזרעו חשוב כזרע בהמה. ויש לומר דהכי פריך ולדרוש להו דאונס שרי לפי שהאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה כדמשני בפרק בן סורר ומורה אסתר קרקע עולם היתה".

כלומר, ריב"ם אינו סובר כך, דרואים שאשה נאסרת על ידי בעילת גוי, דבסוגיא דידן פרוצות נאסרות על ידי בעילת גוי, ובפ' האשה שנתארמלה דמדובר על אשה שנאסרת בין גויים שאם נבעלת ברצון נאסרת לבעלה, וגם במסכת מגילה מוצאים דאסתר אומרת כאשר אבדתי אבדתי כמו שאבדתי מבית אבא עכשיו אבדתי ממך כי אני נבעלת לאחשורוש

ברצון, ומוכח דגבי הבעל אין בעילת הגוי נחשבת כבעילת בהמה וגם לגבי הבועל למרות שאין זנות בבהמה וביאת בהמה אינה פוסלת. וכפי שרואים בפ' הבא על יבמתו שביאת גוי נחשבת ביאה ומה שהתורה הפקירה את זרעו זהו רק לעניין ייחוס שהזרע שלו הלאה כמו זרע בהמה. ומה שהגמ' שואלת שנדרוש לצנועות שאונס מותר זהו משום דהאשה היא קרקע עולם, דאינה עושה כלום, כפי שהגמרא מתרצת בפ' בן סורר ומורה דאסתר גבי אחשוורוש הייתה קרקע עולם.

- ה -

מסירות נפש - כפרט או כמצווה נפרדת

במכתב בלקו"ש חי"ב²³ דן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מסירות נפש, ומסתפק שם האם יש בה ציווי וטעם או לא. בהמשך המכתב מגיע לחיוב בן נח במסירות נפש שזה נובע מקיום או אי קיום טעם במסירות נפש, דאם יש טעם - חייב ואם לא - פטור. כחלק מביאור זה מפרט ומבאר²⁴ בתוך מסירות נפש שני עניינים: כפרט בכל מצווה, או כמצווה נפרדת, ונפקא מכך קיום טעם בעניין ובמילא ב"נ מחויב, או אי קיום טעם וב"נ לא מחויב.

לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "...יש במס"נ שני עניינים: (א) מה שהיא פרט במצוות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז וג"ע וכו' וגם א"ל שיהרג ע"ז, בכ"ז מקיימם. - וכיון שבכלל, ע"ז וג"ע וכו' הם ע"פ טו"ד, שייכים הם גם לב"נ. ואין להוציא ב"נ מחיוב קיומם במקרים בודדים, אשר כתוצאה משמירת המצווה יהרג.. (ב) מה שהיא מצווה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'. וזה אין שייך כלל בב"נ.."

כלומר, במסירות נפש יש שני עניינים: (א) פרט בתוך מצוות אחרות שמקיים לדוגמא את מצות עבודה זרה, גילוי עריות ועוד, ואף אם יהרג בגלל קיום המצוות בכל זאת מקיים הוא אותם וכיון דמצוות אלו, ע"ז וג"ע, הינם מובנות, זה שייך גם לבני נח שמחוייבים הם במה שמוכן. וזה שיהרג על ידי קיום מצוות אליו, אין זו סיבה מספקת להוציא אותם מחיוב מצוות אלו. (ב) מצווה בפני עצמה למסור את הנפש על קידוש השם, ולדוגמא - ערקתא דמסאנא שזה פרט מאוד שולי, וגם שלא תספר עמו מאחורי הגדר שזה לא עבירה וזה פרטים שוליים ולא מובנים, או אפילו עבודה זרה וגילוי עריות ממש, וכיון שזה כאלו דברים לא מובנים זה לא שייך בכלל בבני נח.

- ו -

ר"ת - מס"נ פרט בכל מצווה ריב"ם - מצווה נפרדת

והנה, נראה לבאר דר"ת אזיל כאופן הא' שמביא במכתב, דמס"נ היא פרט בכל המצוות, ולכן גם בעניין של עכו"ם הוא לא רוצה לפרט ולחלק באופנים שונים בין מצוות, אלא

(23) עמ' 212.

(24) שם עמ' 214.

ישר מוציא את העניין הזה לגמרי מעניין ג"ע, כנ"ל – כדי שלא יהיה חילוק. ולכן יוצא שאין בעי' 'לדרוש להו דאונס שרי'. כי זה כלל לא בגדר ג"ע, ואם בעילת ההגמון הייתה נחשבת ג"ע היה צריך למסור אף על זה את הנפש.

ורבי"ם אזיל כאופן הב' שמביא במכתב, דמס"נ היא מצווה בפ"ע, ובעילת עכו"ם שמי' ביאה וגם עלי' צריך למסור את הנפש, אלא פה בעניין בעילת ההגמון – אין זה נחשב ג"ע, מכיון שהאשה פה היא 'קרקע עולם', – שאין לה שום חלק בעבירה.

- ז -

גדר החיוב ד'עבור ואל' יהרג'

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר במכתב בלקו"ש ח"ז את עניין כפילות הלשון של כ"ק אדמוה"ז בתניא²⁵ 'פקו"נ' ו'יעבור ואל' יהרג', בהמשך המכתב מגיע ומפרט בתוך עניין פקו"נ האם זו מצווה (כמו מילה) שפשוט נקריית בזמן איסור (שבת), או דיש ממש חיוב לדחות שבת משום פקו"נ. ובהמשך מגיע לעניין 'עבור ואל' יהרג' דיש ב' אופנים בעניין: שהעשי' עבירה מצד הגוי – 'קטול אספסתא' ולכן יעבור וא"י. או דכשאומרים 'יעבור וא"י' אין חיוב ברור.

לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "לשון וענין יעבור וא"י הוא: (א) שהעשי' היא עבירה וכמו קטול אספסתא (יבמות קכא, ב) וכיו"ב, אלא שאירע או שהנכרי מקשר זה עם הריגת נפש, (ב) אין בלשון זה משמעות חיוב ברור, שלכן נשאר מקום למחלוקת הראשונים כנ"ל. .."

כלומר, כשאומרים יעבור ואל' יהרג יכולות להיות בזה ב' משמעויות: (א) יש פה מעשה של עבירה כמו שגוי אומר ליהודי קטול אספסתא וכדומה, אלא שקרה או שהגוי מקשר ומסובב את המעשה עם רצח. (ב) יעבור ואל' יהרג אין זה חיוב ברור, שלכן יש עדיין מחלוקת ראשונים.

- ח -

ריב"ם – יעבור וא"י זהו חיוב ברור, ר"ת – אינו חיוב ברור

והנה נראה לבאר דריב"ם אזיל כאופן הא' – דהא בתוס' בסוגייתנו אומר דהאשה 'קרקע עולם' היא, והג"ע זהו רק מצד העכו"ם, וה"ז כאופן הא' שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במכתב – שיעבור ואל' יהרג כי העבירה (רצח) רק מצד הנכרי ולכן אין בעיה שיקטול אספסתא.

ור"ת אזיל כאופן הב' דאין אומרים בכל מקרה 'יעבור ואל' יהרג' אלא רק בעכו"ם ד'זרמת סוסים זרמתם', ואין זה גדר דג"ע. אך בשאר דברים אמרינן 'יהרג ואל' יעבור'.

* * *

חיוב המסירות נפש

הת' יוסף יצחק שיח' קמל
תלמיד בישיבה

- א -

דיון ומסקנת הגמרא במושג 'סכנה'

[הקדמה: בגדר מצוות מסירות נפש יש ג' דרגות: (א) שעת השמד. (ב) ג' עבירות. (ג) בפרהסיא. ובגדר חיוב מסירות נפש דנה הגמרא, שהרי בכל מצב שאינו מג' המצבים הנ"ל יש דין של פיקוח נפש, וכן דין יהרג ואל יעבור, כפי שמחדש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחלקים י"ב וי"ז (בהוספות) שיעבור ואל יהרג וכן פיקוח נפש הם דינים מחולקים.]

וזהנה בכתובות דף ג' איתא: "מסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר. מאי סכנה, אילמיא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג, נהגו, לגמרי ניעקרי. אמר רבה, דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה, האי סכנה אונס הוא, משום דאיכא צנועות דמסרו נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. ולידרוש להו דאונס שרי, איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות. וליעקרי גזירה עבידא דבטלה ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן, אי הכי בשלישי נמי אתי ובעיל? מספיקא לא עקר נפשי".

כלומר: הגמרא מנסה לברר מה הסכנה שמדובר במשנה, אם מדובר בסכנה שבתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג בגלל ההגמון, הרי היה צריך לעקור זאת לגמרי.

ועל כן אומר רבה, דבתולה הנישאת ביום הרביעי נבעלת להגמון תחלה, ולכאורה זהו אונס, אלא אומר רבה יש צנועות שמוסרות את נפשם להרג ולא להבעל להגמון, ואומרת הגמרא, מדוע לא דורשים לבתולות שאונס כזה מותר, כיון שישנן פרוצות שיגיעו ויבעלו להגמון ברצון ואז אין כאן דין אונס, וכן יש כהנות שבכל מקרה הם יאסרו על בעליהן והן ימסרו את עצמם למיתה, לכן צריך לעקור את התקנה משום סכנה.

ולמסקנה - תקנת חכמים לא תתבטל משום גזירה כזאת. ושואלת הגמרא שלכאורה יש חשש שההגמון יגיע גם ביום השלישי ויבעל את הבתולות? ומתרצת הגמרא שמספק לא יעקור ההגמון א"ע.

והנה ברש"י התם איתא: "ולדרוש להו דאונס שרי: שנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה.. ולא ימסרו את עצמם למיתה. איכא פרוצות: שאם מקלים להם להבעל להגמון אז הם יעשו ברצון ויאסרו על בעליהן. ואיכא נמי כהנות: שהם נאסרות אף באונס והם ימסרו את עצמם למיתה כי הם נאסרות על בעליהן וזוהי הסכנה שמדובר עלי' במשנה.

המורם מהאמור לעיל דכאן ישנה שעת סכנה שגורמת לבתולות למסור את עצמם למיתה כי הן לא רוצות: (א) להאסר על בעליהן. (ב) לעבור על איסור ג"ע ולכן צריכה

הגמרא לומר לנו שאונס כזה מותר ולא צריכות למסור את עצמם למיתה.

- ב -

קושיית תוספות וכו' השיטות שם, ובהקשר לכך
מכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

והנה בתוס' שם ד"ה ולידרוש איתא: "וא"ת והא אמרינן בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף טד.) על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ועבודת כוכבים, ותיריך ר"ת דאין חייבין מיתה על בעילת גוי דרחמנא אפקרי' לזרעי' דגוי דכתיב "זרמת סוסים זרמתם", ...ואין נראה לריב"ם דהא על ידי ביאת עובד כוכבים נאסרה על בעלה כדאמר הכא דאיכא פרוצות ... ויש לומר דהכי פריך ולדרוש להו דאונס דשרי לפי שהאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה כדמשני בפרק בן סורר ומורה, דאסתר קרקע עולם היתה".

כלומר: הגמרא אומרת שידרשו לבתולות ישראל שאונס כזה מותר והם לא יאסרו על בעליהן, ושואל תוספות, אמרנו שגילוי עריות זה אחת מג' עבירות שיהרג ואל יעבור, ואיך ניתן לעבור ע"ע אפילו באונס? מתריך ר"ת שבעילת גוי אינה נחשבת כביאה וכבעילה ולכן אינה נאסרת על בעלה, אולם ריב"ם חולק על דברי ר"ת, ואומר שביאת ובעילת גוי נחשבת כבעילה וכביאה ומה שהאשה לא נאסרת ושמותר להן להבעל להגמון, זהו משום שהאשה היא קרקע עולם והאיסור לא מתייחס אלי'.

המורם מן האמור לעיל:

ר"ת וריב"ם חולקים מה ביאת גוי פועלת בקשר לאשה:

לר"ת - ביאת הגוי בכלל לא נחשבת ביאה ובכלל לא היה פה ביאה של אדם אלא כביכול כשל בהמה.

לריב"ם - ביאת הגוי נחשבת ביאה וזה שהאשה לא נאסרה על בעלה משום שהאשה היא קרקע עולם, וחסרה הפעולה שלה.

והנה בהקשר לכך אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בליקוטי שיחות:

בהקדים תחילה מניין נלמד החיוב דיש מצות שעליהן יהרג ואל יעבור (שהרי בספר המאמרים²⁶ אומר כ"ק אדמו"ר הרי"צ שמשירות נפש זה מצות עשה מן התורה, וזה שמוסרים את הנפש זהו דבר שהוא למעלה מן הטעם והדעת).

ובהערות שם על המאמר אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דיש את דברי הרמב"ם האומר דלולא הפסוק של "וחי בהם" היה ניתן לומר דכל המצות הן ב"יהרג ואל יעבור", אך הפסוק מלמד דרק שלושת העבירות הללו שהן ג"ע ע"ז וש"ד כי בזה ניכר

הלמעלה מהטעם ודעת בג' עבירות הללו, ועיי' יתקדש שמו של הקב"ה, ואילו פקו"נ לא דוחה עבירות אלו, כמו שכ"ק אדמו"ר הזקן מביא בתניא פרק כ"ד כיון שהתורה צייתה ליהרג עליהן ואם התורה לא היתה מצווה על כך לא היה חיוב למסור על זה את הנפש, ואילו בשעת השמד יש חיוב על כל המצוות, ואז צריך למסור את הנפש, כי אם זה מה שחכמים אומרים לך אז זה מה שתעשה.

- ג -

דין בגדר מסירות נפש

ובכך נכנסים לדיון האם זהו חיוב על האדם או מצווה כלומר: (א) האם ישנו חיוב למסור את הנפש גם לולא מה שהחכמים אומרים. או, (ב) מצווה מצד גזירת הכתוב שצריך למסור את הנפש וישנה חובה לקיים את המצווה, וכך אם חכמים אומרים דין בקשר למס'נ האם עליך למסור את הנפש או לא, שאם זה מצד חיוב יש חיובים שחכמים יכולים לדחות מצד גזירתם או שחכמים מוסיפים במצווה חידוש שמבאר לך מה המצווה, ובכך חוברו ב' הענינים יחדיו שכשיש עליך חיוב במצווה כזאת חכמים מבארים את החיוב עם הוספה שתבאר לך מתי יש חיוב למסור את הנפש ומתי לא.

ולפי כל האמור יובנו דברי הגמרא ומחלוקת ר"ת וריב"ם, שהרי מכיון שאין כאן פקוח נפש למסור את נפשם או לקדש את ה', וכן מובא בחלק י"ב שיש חיוב למסור את הנפש כדי לקדש את הקב"ה ובמיוחד על הג' עבירות הנ"ל כי זה למעלה מטעם ודעת.

ולפי זה כשהאשה לא רוצה להבעל להגמון כי זה ג"ע וצריך למסור על זה את הנפש, אז צריך לדרוש להם שאונס כזה מותר.

ולכאורה זה ג"ע וחילול ה', לכן ר"ת אומר שהצנועות לא צריכות להרג כי בעילת הגוי שבא עליהם אינה ביאת גוי כי אם ביאת בהמה וזה לא פקוח נפש בכלל כי תקנת חכמים אומרת שזה מותר.

ואילו ריב"ם אומר שיש כאן פקו"נ, כי זה הרי ביאה של אדם, והיינו חושבים שהיא צריכה להרג, כי זה יהרג ואל יעבור וצריכה לקדש את ה' ומחדש ריב"ם שמכיון שהאשה היא קרקע עולם כלומר שהיא לא קשורה למעשה אז המעשה לא מתיחס אלי' שאמנם יש פה גילוי עריות, אולם ללא יהרג ואל יעבור.

כלומר שזה לא חיוב למסור את הנפש, והיא צריכה להקשיב לתקנת חכמים שאומרת לה להנשא ביום השלישי מפני הסכנה כמסקנת הגמרא.

ומוכח מהרמב"ם בהלכות יסודי התורה²⁷ שיש חיוב למסור את הנפש, שאם גוים ביקשו אשה לבעול אותה או להרוג אותה או שרוצים לטמא את כל הנשים, אז אומר הרמב"ם שיהרגו את כולם, או יטמאו את כולם מפני שאין דוחים נפש מפני נפש, ומוכח מכאן

שבכל מקרה צריך למסור את הנפש כי התורה וחכמים מבארים לך למה התורה התכוונה, שכאן אתה צריך למסור את הנפש.

ואילו אצלנו בגמרא מכיון שהצנועות לא רוצות לעבור על רצון ה', כי הם לא יודעות אודות תקנת חכמים אז פה חכמים אומרים שאונס מותר מפני ש:(א) שביאתו אינה נחשבת ביאה לפי ר"ת. או (ב) שהמעשה לא מתיחס אלי'.

כמובא באופן הב' בקובץ מפרשים²⁸ במדור תורתו של משיח שהאונס לא נחשב על האדם.

- ד -

נפק"מ לדינא בשיטות ר"ת וריב"ם ע"פ
דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ויש נפקא מינא לדינא שמובאת בגמרא: האם תאסר על בעלה, הן לר"ת והן לריב"ם, האם יש כאן איסור או לא:

לר"ת - אין איסור כלל, ולריב"ם - יש קצת, אבל זה לא מתיחס אלי', ובכך נכנסים לדיון האם זהו פרט או עיקר בגילוי עריות: שלר"ת - עיקר המצווה בגילוי עריות מתבטאת ב"יהרג ואל יעבור", ולכן כאן שאין יהרג ואל יעבור זהו לא גילוי עריות, ולריב"ם - העיקר זה גילוי עריות, ויש פעמים שהוא ב"יהרג ואל יעבור" אבל אינו מוכרח להיות במצווה, לכן גם פה שזה יעבור ואל יהרג עדיין אפשר לומר שזה ג"ע, והאיסור לא על האשה (כנ"ל) והשלכה מעשית היא האם המס"נ זה פרט במצוות או מצווה בפ"ע של "ונקדשתי".

המורם מכל האמור לעיל: לפי שיטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א האם יש לה פה גילוי עריות או שאין לה ג"ע כלל, ר"ת סובר, שאין חיוב למסור את הנפש, וריב"ם סובר שיש, וזה שאין חיוב כי המעשה לא נחשב עלי'.

* * *

היתר עבירה באונס

הת' מנחם מענדל שיח' רפאלוב
דלמיד בשיבד

- א -

ההיתר להיבעל להגמון

כריש מסיכתא כתובות אומרת המשנה "בתולה נשאת ליום הרביעי" וקובעת תקנה שהזמן לנשואין הוא רק ביום רביעי. לאחמ"כ דנה הגמ' רבות בנוגע לתקנה, ומביאה הגמ'²⁹ מקרה שבו התקנה אינה מתבצעת.

ובלשון הגמ': "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים. מאי סכנה, אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחילה. האי סכנה, אונס הוא. משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. ולדרוש להו דאונס שרי, איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות".

כלומר: הגמ' שואלת מהי סכנה ומתרצת הגמ' שמדובר בגזרה שאשה שנשאת ברביעי צריכה להבעל להגמון תחילה והצנועות ימסרו נפשם למות והגמ' מקשה הרי מותר להם להבעל להגמון כי זה אונס? ומתרצת שאנו לא אומרים את ההיתר להיבעל להגמון כי יש גם פרוצות וכהנות.

פירוש הדבר: סכנה זוהי גזירה שתביא תוצאות של סכנת מוות, אם לא תקויים הגזירה. ולכן אח"כ הגמ' ממשיכה דאין זה אונס אלא סכנה דהצנועות ימסרו נפשם למות.

- ב -

שאלת תוס' ושתי התירוצים על כך

בתוס' ד"ה ולדרוש שואל איך הגמ' אומרת שמותר לאשה להבעל להגמון בגלל האונס, והרי גילוי עריות זה אחת מג' מצוות ש"יהרג ואל יעבור"? כלומר: איך בכלל לגמ' יש הוה אמינא שיהיה מותר להבעל להגמון והרי יש דין בגילוי עריות של "יהרג ואל יעבור"?

ומתרץ ר"ת: שהאשה לא חייבת מיתה על הבעילה מאחר שהרי כתוב בפסוק "וזרמת סוסים זרמתם". היינו, בעילת הגוי היא בעילת בהמה.

ומוכיח זאת ר"ת: שהגמ' (סנהדרין עד:) מקשה על אסתר מ"פרהסי" ולא מזכירה את העובדה שהיא עוברת על גילוי עריות בכך שנבעלה לאחשורוש.

פירוש הדבר: מקודם הוכיח ר"ת מהפסוק שבעילת גוי היא בעילת בהמה וכאן מוסיף

ומוכיח שזה כלל לא גילוי עריות.

פסיקת דין לפועל משיטת ר"ת: במקרה שאשה נשואה נבעלה לאדם אחר אז האשה "אסורה לבעל ואסורה לבועל" אבל במקרה של גוי [שהתגייר אח"כ] האשה תהיה מותרת לו כי אין את הדין של "אסורה לבעל ואסורה לבועל". כלומר: ר"ת בא לחדד את שיטתו שבעילת גוי אינה גילוי עריות ומוכיח זאת מדין בפועל ששייך להבינו רק לפי שיטתו כי הדין ש"אסורה לבעל ואסורה לבועל" זה דין בגילוי עריות וכאן זה לא נאמר כי זה לא גילוי עריות.

דוחה ריב"ם את דברי ר"ת: בעילת גוי כן אוסר את הגוי על האשה [מדין "אסורה לבעל ואסורה לבועל"] וכמו שרואים בגמ' שלנו שחוששים לפרוצות. ריב"ם פורך את הוכחת ר"ת שבעילת גוי זה לא גילוי עריות מכך שהגוי כן אסור על האשה אחר כך.

ומביא ריב"ם עוד הוכחה: אשה שנבעלה לגוי ברצון כן תהיה אסורה לבעלה כי זה כן בעילה. כלומר: מביא ריב"ם עוד הוכחה מדין במקרה ממשי, שהאשה תהיה אסורה לבעלה בגלל בעילת גוי.

ומתיר ריב"ם על שאלת תוס': בעילת גוי נחשבת גילוי עריות אלא מכיון שהאשה היא קרקע עולם והמעשה נעשה בה, אז זרעה נחשב כזרע בהמה. היינו, הזרע הוא זרע בהמה אך הבעילה היא גילוי עריות שהאשה לא מתחייבת עליו ואומרים לה "אונס שרי" בגלל שהמעשה נעשה בה ולא היא עשתה את המעשה.

- ג -

חקירה בענין ג"ע ושיטות ר"ת וריב"ם

המורם מהאמור לעיל שישנן שתי שיטות בבעלי התוס' ובהקדים:

יש לחקור בגילוי עריות כלפי האשה ולפי זה נבין לפי כל אחת מהשיטות מה הסיבה שהגמ' אמרה "אונס שרי" למרות שזה נראה כלפי חוץ גילוי עריות [או דהא אכן גילוי עריות] שיש בו חיוב של "יהרג ואל יעבור".

שיטת ר"ת - האישה אכן עשתה מעשה בהיותה נבעלת להגמון, אולם מעשה זה הוא אינו חיוב מצד "גילוי עריות" שעליו יש למסור את הנפש, אלא משום בעילת בהמה.

שיטת ריב"ם - יש חיוב מצד גילוי עריות, וישנו חיוב בעניין זה על מסירות נפש, אך מכיון שאישה היא "קרקע עולם", הרי שלא היא עשתה את המעשה, כלומר שהעשי' כשלעצמה היא עבירה, אבל כאן אין עלי' כל עונש מצד גילוי עריות.

[ולהעיר שכל הנ"ל הוא רק לפי הצד בחקירה ביחס לגילוי עריות כלפי האשה, היינו כשהדיון כאן הוא גילוי עריות. אבל אם הדיון הוא על עצם מעשה האשה לכאורה נאמר שלפי ר"ת היא כן עשתה מעשה אבל לא מתחייבת כי זה בעילת בהמה, ולפי ריב"ם היא לא מתחייבת כי היא קרקע עולם ולכן לא עשתה מעשה כלל.]

(וכן בלקו"ש לפ' ואתחנן³⁰ מובא שבפטור של אונס ישנם ב' אופנים: א. מעשה העבירה מתייחס לאדם אבל אי אפשר לחייבו. ב. המעשה לא נחשב עבירה. וכן מצינו בשו"ע רבינו³¹ לגבי מאכל הנעשה בשבת והתערב אחרי שבת בתבשילים שנעשו אחרי שבת שאז אין איסור במאכל ולא מתוך היתר של בטל בשישים וכיו"ב. ולעומת זאת מאכל שהוכן בשבת שהתערב בשבת בתבשילים שהוכנו לפני שבת שאז אפשר לאכול את המאכל מתוך היתר של בטל בשישים. כלומר, האם האיסור נעקר מתחילתו או שהתוצאות שלו בלבד נדחו).

ד

גדר דיני "פקו"נ דוחה" ו"יעבור ואל יהרג"

והנה בנוגע לקיום מצוות בזמן סכנה מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³² את ההבדל בין הדינים השונים של "פקו"נ דוחה" ו"יעבור ואל יהרג", לגבי ההיתר בשני הנ"ל לעבור את העבירה.

בתחילת השיחה שקו"ט להבין מדוע אדה"ז מביא את שתי הלשונות, ומכריח שמכל אחד יש לימוד שונה לגבי ההיתר לעבור את העבירה.

ובלשונו הק': "בספר של בינונים פרק כ"ד "ומה שפקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג... ולא משום קלות העבירות וחומרן... אלא דגזירת הכתוב הוא". והעיר: מה בא להוסיף בענין דיעבור ואל יהרג.

ואתא למימר שלשון "פקוח נפש דוחה" אפשר לומר – רשות, ובא להוסיף דגם יעבור וכו' היינו שחובה לעבור.

במכתב מביא את דברי אדמו"ר הזקן בפרק כ"ד בתניא שאומר שזה שיש עבירות שנדחות בגלל פקו"נ ויעבור ואל יהרג, זה בגלל גזרת הכתוב ולא קלות העבירות וחומרן.

ואדה"ז מזכיר בתניא גם את הדין של "פקו"נ דוחה" וגם "יעבור ואל יהרג".

ומביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שאלה של א' ששאל למה אדמהו"ז מביא את שתי הדינים הנ"ל, והרי מספיק לכתוב רק אחד? ועל זה הוא מתרץ: ש"פקו"נ דוחה" זה רשות ויעבור וא"י זה חובה.

אבל הרבי שליט"א מלך המשיח מיד דוחה זאת: "א) בכמה מקומות לשון "דוחה" הוא חיוב... ב) במה דברים אמורים דיש אומרים דרשאי להחמיר על עצמו וליהרג בשאר עבירות, הוא דוקא כשהנכרי מתכוון להעבירו על דת... אבל מצד עשיית העבירה בלבד, היינו כשהנכרי מתכוון להנאתו, גם לדעת התוס' ודאזלינן בשיטתו אסור להחמיר... והנה

(30) תשמ"ז, ס"ו.

(31) או"ח ח"ב סי' שי"ח הלכה ד'.

(32) לקוטי שיחות חלק י"ז עמ' 489.

עוד יש להעיר בתניא כאן, והוא: אם תאמר דראית יעבור וכו' מוסיף על אל מה שכתוב פקוח נפש דוחה כו' לא היה לו להביא כלל הא דפקוח נפש דוחה כו'."

דוחה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: אי אפשר לומר שפקוח נפש דוחה הוא רשות וכן אי אפשר לומר שיעבור ואל יהרג חובה, מכיון ש: (א) הדין של פקו"נ זה חיוב שדוחה חיוב אחר ולא רשות. ו(ב) יעבור ואל יהרג זה לא חובה באופן ברור, אלא השאלה האם זה חובה או לא, תלוי במחלוקת הראשונים, שלפי הרמב"ם מצוות קידוש ה' היא דוקא לחיות במצוות, ומי שמת עליהם מתחייב בנפשו כי "וחי בהם" מלמד שאסור למסור את הנפש בשאר המצוות. ותוספות (סנהדרין עד:) אומר ש"וחי בהם" בא לשלול את הלימוד מרוצח ונערה המאורסה לשאר המצוות, שחייב למסור את הנפש. כלומר, לרמב"ם אסור למסור את הנפש ולתוס' יכול, ואין בזה חיוב ברור.

וכן אם "יעבור ואל יהרג" זה מוסיף על "פקוח נפש דוחה" אז הוא היה צריך להביא רק את ה"יעבור ואל יהרג".

ועל כן צריך לומר דיש בראי' אחת מה שאין בחברתה. לשון פקוח נפש דוחה, היינו: (א) שהעשי' היא מצוה... (ב) שחייב גמור הוא לפקוח נפש. לשון וענין יעבור ואל יהרג הוא: (א) שהעשי' היא עבירה... (ב) אין בלשון זה משמעות חיוב ברור.

ולכן הביא בתניא ב' הענינים... כדי לחזק הקושיא ולהוכיח: (א) שדחית העבירה היא חיוב - מפקוח נפש. (ב) שאין הדחי' דוקא אם העשי' היא מצווה מצד עצמה - מיעבור ואל יהרג.

ובלשוננו: ומוכרח לומר שמזכיר את שתי הדינים כי לכל אחד מהם יש חידוש בפני עצמו.

ובהקדים, שלכל אחד מהדינים הנ"ל יש מאפיינים - לימודים שונים לגבי ההיתר לעבור את העבירה בזמן הסכנה:

פקוח נפש דוחה - א. לעבור זה מצוה. ב. לעבור זה חיוב.

יעבור ואל יהרג - א. כשעברת המעשה נשאר עבירה. ב. אין חיוב ברור לעבור.

ועל פי זה מובן מדוע בתניא מביא את שתי הדינים: כדי להבהיר לנו שגם במצב שחובה לעבור וגם כשלא חובה וגם כשזה מצווה וגם כשזה עבירה עדיין זה לא מפני קלות העבירות וחומרן אלא מפני פקוח נפש.



יסוד שיטתם של ר"ת וריב"ם על פי מכתב
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ע"פ כהנ"ל עד עתה מובן יסוד דבריהם של ר"ת. שני הלימודים בכל דין מקבילים לשיטתם של ר"ת וריב"ם והם יסוד להם: ר"ת אזיל על פי הדין של פקוח נפש דוחה,

שכוונת הגמ' במילים "ולדרוש להו דאונס שרי" שהיא חייבת להציל את עצמה ולהבעל להגמון, וזה מצווה [של פקוח נפש] כי הבעילה להגמון היא לא גילוי עריות אלא בעילת בהמה. שהאונס גורם לכך שזה בכלל לא גילוי עריות.

ורבי"ם אזיל על פי הדין שיעבור ואל יהרג – שכוונת הגמ' במילים "ולדרוש להו דאונס שרי" היא, זה שהתירו לה להבעל להגמון ובכל זאת זה נשאר מעשה אסור של גילוי עריות וגם מה שהתירו לה לא היה חובה ברורה שהיא צריכה לעבור. ואין פה חיוב של "יהרג ואל יעבור" כי האשה היא קרקע עולם והגמ' באה להוציא מדעת הצנועות ולחדש ש"קרקע עולם" מועיל בשביל שהיא לא תאסר על בעלה. שהאונס פוטר אותה מהעונש על המעשה.

(ויש בזה השלכה לגבי מס"נ האם היא פרט ואופן בקיום מצוות או מצווה בפנ"ע [ונקדשותי] שזה מתבטא בגילוי עריות ולכן לא יתכן גילוי עריות באופן ד"יעבור".

ולפי שתי השיטות הנ"ל:

ר"ת – כאן במקרה של בעילה להגמון כשאין "יהרג" אלא "יעבור" זה בגלל שזה לא ג"ע כי קידוש ה' זה מצווה בפני עצמה שמתבטאת בגילוי עריות ולא שייך גילוי עריות בלי מסירות נפש.

ורבי"ם – זה כן גילוי עריות אבל הדין הוא לא "יהרג" אלא "יעבור" כי המס"נ לא תלוי בעצם הגילוי עריות אלא רק באופן מסויים בקיום המצווה – פרט.)

* * *

מהורת מצוות מסירות נפש

הת' יוסף יצחק שיח' שארף
תלמיד בישיבה

- א -

דברי הגמרא וביאורם

הקדמה: מצוות מסירות נפש מוסברת בסוגייתנו כמו שהיא במצוות ג"ע, כלומר לדוגמא במקרה שכל בתולה שמקימת מאמר ותקנת חכמים להנשא ביום רביעי חייבת להבעל להגמון תחילה (איסור אשת איש), שישנם כמה אפשרויות, האם חייבת למסור נפשה או שרק יכולה למסור נפשה, או שאסור למסור נפש וחכמים צרכים ללמד את הנשים הצנועות שמותר להן ללכת לבית ההגמון.

אומרת הגמ'³³ "מפני מה אמרו בתולה נישאת ליום הרביעי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבי"ד", שואלת הגמ' "ותנשא באחד בשבת, ואם היה לו טענת בתולים משכים לבי"ד", ומתרת "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה אדם טורח שלשה ימים, ראשון בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

והברייתא ממשיכה: "ומסכנה ואילך נהגו העם לכונוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים, ובשני לא יכנוס (בשביל אותה סכנה, ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד, ויהיה טורח מיהת שני ימים בצרכי סעודה. רש"י), ואם מחמת האונס מותר".

ובהמשך דנה הגמ' מהו הזמן שבו היה "סכנה": "מאי סכנה, אילימא דאמרי" דהכוונה על מה שמלכות יון אמרה: "בתולה הנישאת ליום הרביעי תהרג, מאי נהגו נעקרי לגמרי", שזה לא יהיה מנהג וחכמים רק ימחו אלא שחכמים בעצמם יבטלו את התקנה או שיעבירו את התקנה ליום אחר.

"אמר רבה, דאמרי בתולה הנישאת ביום הרביעי תבעל להגמון תחילה".

ואז שואלת הגמ': "האי סכנה, אונס הוא", ומתרת הגמ': "משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ולכן זה נקרא סכנה ולא אונס. והגמ' דוחה: "ולדרוש להו דאונס שרי (דנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה . . ולא לימסריו נפשיהו למיתה. רש"י).

ומתרת הגמ': "איכא פרוצות (דאי מקלינן ליה, עבדי ברצון ונאסרות על בעליהן. רש"י), ואיכא נמי כהנות (שנאסרות על בעליהן אף באונס, ואיהו מסרן נפשיהו למיתה. רש"י)".

כלומר, אחרי שהביאה הגמ' ברייתא שמדברת על זמן נישואי הבתולה, שנישאת דוקא ביום רביעי, שאם יהיה לבעל טענות עליה, יבוא למחרת לבי"ד (שהרי ע"פ תקנת עזרא ישנם בתי דין קובעים בימי שני וחמישי).

ועל זה מובאת שאלה הברייתא, למה שהבתולה לא תוכל להנשא גם ביום ראשון ולמחרת ביום שני, שבתי דינן מצויים גם אז, אם יש לבעל טענת בתולים יטען, ומתרת הבריתא, שישבו חכמים וחשבו על טובת בנות ישראל שבעליהן ישמחו איתם ביום החתונה ולא יטרחו תוך כדי בהכנת הסעודה, ולכן תקנו שיטרחו שלושה ימים ראשון, שני ושלישי וביום רביעי ישאנה וכיון שצרכי הסעודה מוכנים יכול הבעל לשמוח עם אשתו.

אולם משעת ה"סכנה נהגו³⁴ העם לישא נשים גם ביום שלישי, ולא מיחו בהם חכמים, אולם ליום שני לא הסכימו להעביר, בשביל שיהיה לבעל לפחות יומים לטרוח בהכנת הסעודה.

ובשעת האונס³⁵ מותר לישא אישה אף ביום שני. ולאח"ז ניסתה הגמרא לברר את מהות זמן ה"סכנה", שלכאורה אי אפשר לומר שמדובר בזמן שגזרה מלכות יון שבתולה שתנשא ברביעי תהרג, שהרי במקרה כזה חכמים אמורים לבטל את התקנה למפרע.

אלא תירצה הגמ' שמדובר בגזרת יון שהנישאת ברביעי תבעל לגמון³⁶ תחילה, אולם גם על זה קשה לגמ' שהרי זה נראה יותר כ'אונס' ולא 'סכנה', אלא מתרת הגמ' שיש נשים 'צנועות' ימסרו נפשם להריגה, אבל במצב כזה ניתן לכאורה לדרוש לנשים שמותר להן להכנס לבית ההגמון, אבל כיון שיש גם נשים 'פרוצות' שאם יגידו להן שמותר יעשו ברצון ויאסרו על בעליהן, או נשים לכוהנים שנאסרות על בעליהן גם באונס, לא מוחים חכמים בנשים שנישאות ביום שלישי.

עד כאן דברי הגמ'. והנה במה שאמרה הגמ' "ולדרוש להו" נראה לבאר ב' סוגי הבנה: א. שדורשים להן שהן לא נאסרות על בעליהן.

ב. שדורשים להן שאין פה כביכול עבירה ולכן מותר להן להיבעל להגמון.

והנה לפי ב' הביאורים קיימת גריעותא: לפי פירוש א', מה כ"כ נוגע לנשים הצנועות להאסר על בעליהן שע"ז מוסרת את עצמם למיתה? ולפי פירוש ב', לא מובן איך אפשר לומר שבעילת ההגמון לא נקראת עבירה?

- ב -

דברי התוספות וביאורם

ולכאורה יש לקשר את שני ההסברים השונים למילה "לדרוש", עם שיטות ר"ת וריב"ם בסוגייתנו, וכדלהלן: בתוס' ד"ה "ולדרוש" מוצגת שאלה וכלשונם הק' של בעלי התוס': "וא"ת והא אמרינן בפ' בן סורר ומורה³⁷ על כל עבירת יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת

(34) מנהג בלבד ולא תקנת חכמים.

(35) דבר שמונע את השידוך, אולם ללא רצון הבעל או האשה.

(36) השולט מטעם היונים.

(37) סנהדרין עד. ושם .

כוכבים ג"ע וש"ד", היינו: איך ניתן לומר שמותר לעבור על ג"ע ולהבעל להגמון כשהאישה ארוסה כבר?

ומתרץ ר"ת: שבעילת גוי לא נחשבת עבירה כלל, "דאין חיבים מיתה על בעילת גוי דרחמנא אפקריא לזרעיה דגוי דכתיב³⁸ "וזרמת סוסים זרמתם".

אולם ריב"ם חולק על ר"ת לאחר כמה שאלות ששאל עליו³⁹ ומתרץ תירוץ שונה:

"ויש לומר דהכי פריך ולדרוש להו דאונס שרי, לפי שהאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה כדמשני בפרק בן סורר ומורה, אסתר קרקע עולם היתה".

[כלומר דסובר רק שבעילת גוי אינה אוסרת אשה על בעלה באונס]

והנה לסיכום הדברים, יש לומר: ר"ת סובר כפירוש הב' דלעיל, שהפחד של הנשים הוא לא לעבור על רצון ה'ולכן הדרישה היא שמותר להן להבעל להגמון כי זה לא נקרא עבירה ["זרמת סוסים זרמתם"].

וכן ריב"ם סובר כפירוש הראשון דלעיל שהפחד של הנשים הוא להאסר על בעליהן ולכן הדרשה שדורשים להן שהן לא נאסרות על בעליהן.

- 3 -

דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

והנה בהערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁴⁰ על מאמר אדמו"ר הריי"צ⁴¹, ששם כתב אדמו"ר הריי"צ: שעניין המס"נ לא נאמר במפורש בתורה⁴², ומפרש זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

"ולכן נראה לומר דהנה המס"נ ובמצוות בכלל, ישנם הציווי וטעם הציווי, ובשניהם נשתנית מצוות מס"נ משאר המצוות: הטעם על מס"נ לא נאמר כלל בתנ"ך, ולא בש"ס. הציווי על מס"נ לא נאמר בתורה שבכתב כציווי בפירוש, וכמש"נ בפסוקים שלפניו: ושמרם גו' ועשיתם גו' ולא תחללו גו', אלא כסיפור עניין שבא בדרך מימילא, דע"י

(38) יחזקאל כג.

(39) "דהא ע"י ביאת עכו"ם נאסרה לבעלה כדאמר הכא, דאיכא פרוצות ובפ' האשה שנתרמלאה [לקמן כו. ושם]. גבי האשה שנחבשה בין העובדי כוכבים דברצון אסורה על בעלה. ואמרינן נמי במגילה [דף טו.] כאשר אבדתי מבית אבי אבדתי ממך. אלמא גבי בעילה לא חשיבא בעילת גוי ביאת בהמה. . וכי אפקריא רחמנא לזרעיה הני מילי לעניין דאין לו חיים וזרעו חשוב כבהמה.

(40) לקו"ש ח"ב עמ' 212.

(41) ספה"מ תש"ט עמ' 121.

(42) ובאריכות יותר: "ולכן לא נאמר עניין המס"נ מפורש בתושב"כ להיות תורה שבכתב הוא בחי' חוכמה. וחוכמה הוא ע"פ טו"ד דוקא, ועם היות השכל מחייב התפעלות, והוא התפעלות שכלי, וא"כ זה מה שהשכל מחייב התפעלות הוא רק התפעלות שע"פ טו"ד, ולכן התגברות השכל. . על עצם הרצון והעונג שאינו מאיר שם רק הארה כו'".

עשיתכם - ונקדשתי בתוך בנ"י. ע"כ.

כלומר שיש במס"נ ב' שינויים מכל מצוות התורה:

א. אין לה סיבה מפורשת בספרי היסוד.

ב. לא נאמרה בתור ציווי.

ולאחמ"כ ממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ומפרש ב' דרגות שיש במצוות מס"נ.

וכלשנו הק': "ולכן נ"ל דיש במס"נ שתי עניינים:

א.⁴³ מה שהוא פרט במצוות אחרות, הינו שמקיים מצוות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג ע"ז בכ"ז מקיימם. - וכיון שבכלל ע"ז וג"ע וכו' הם בכלל ע"פ טו"ד, שיכים הם גם לב"נ.

ב.⁴⁴ מה שהיא מצווה בפ"ע למסור נפש על קידוש השם, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא. . וזה אין שייך כלל בבני נח."

כלומר שיש א. איך שמס"נ היא חלק מכלל המצוות ומובנת בשכל. ב. איך שהיא מצווה בפ"ע ולמעלה מן השכל.

והנה מזה יוצא שלפי הסבר הא' השפעתו לגבי מצוות ג"ע תפעל שהמס"נ תהיה רק לפרט בג"ע [כגון לא להאסר על הבעל], ולפי הסבר הב' יוצא שמס"נ היא מצווה בפני עצמה ולכן המס"נ על ג"ע תהיה על עצם העבירה, כלומר לא לעבור על רצון ה'.

- ד -

חיבור שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
שליט"א עם שיטות ר"ת וריב"ם הנ"ל

ואולי יש להעמיד יסוד מחלוקת ר"ת וריב"ם בשני ההסברים דכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וכדלהלן:

ר"ת סובר כפירוש הב' שהביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמס"נ היא למעלה מן הטעם ודעת ולכן הדרשה היא על עניין שלקשור לקב"ע בלבד, שמותר להן לעשות עבירה, ומוסרות נפשן כדי לא לעשות עבירה.

43 ואולי י"ל דזוהי שיטת התוס' שסובר שמצוות מס"נ מלכתחילה היתה כפרט בכל המצוות (כלומר: מתקבלת בשכל ולכן היתה שיכת בכל המצוות) ורק לאחר ציווי התורה "וחי בהם" יצאו כל המצוות ונשאר רק ג' מצוות: ע"ז, ג"ע, ש"ד.

44 ואולי י"ל שזוהי שיטת הרמב"ם שאומר שמלכתחילה היו כל המצוות ב"עבור ואל יהרג" (כלומר: דבר שלמעלה מן השכל ולכן לא שייך כלל עד שהתורה אומרת) עד שהתורה אמרה בנוגע לג' מצוות ספציפיות שהם ב"יהרג ואל יעבור" וללא לימוד לשאר המצוות כיון שיש מיעוט מן "וחי בהם".

ורִיב"ם סובר כפירוש הא' שמס"נ שיכת לטו"ד ולכן הדרשה היא רק על זה שמותר לבעליהן גם לאחר בעילת ההגמון, ומוסרות נפשן שלא יאסרו לבעליהן⁴⁵.

לסיכום הדברים יוצא:

שר"ת סובר שמס"נ היא מצווה שלא מתלבשת בשכל ולכן אומר שבעילת גוי אינה נקראת בעילה כלל ונחשב כמו בהמה.

ורִיב"ם סובר שמס"נ זהו מצווה שקשורה ומתקבלת בשכל ולכן אי אפשר לומר שזה לא עבירה כלל, ומה שאמרו שבעילת גוי נחשבת לבעילת בהמה זה רק לעניין זרע, שאין מתיחס אחר הגוי, אולם האשה מותרת לבעלה רק מדין אונס גם לאחר בעילת ההגמון.



(45) אולם עדיין קשה הקושיות דלעיל על כל אחד מן הפירושים.

שער הספק

מבוא

תורת הספקות רחבה עד מאוד, ספרים רבים ודינים סבוכים נאמרו על דין זה, בשער זה כתבו התמימים עיונים וביאורים פרי עמלם, על מהות והגדרת הספק. אך לפני שניגש לשער עצמו נקדים סיכום וסקירה במהות הספק בש"ס ובהלכה, ולאחריו סוג הספק המדובר בשיחה (שלקמן) שעליו כתבו התמימים.

ספק בכללות הינו אי ודאות מעשית של האדם לגבי מקרה מסויים שאז הדין שנקבע כתוצאה מכך נובע מלית ברירה בלבד. אך ישנו עוד סוג של ספק, והוא, מקרה שעצם הדבר נותר ללא דין ברור, היינו, שבדין עצמו יש ספק (זאת בשונה מהספק הראשון שזה ספק רק לגבי ידיעתי), ולכן דינם של הספקות הנ"ל יהיו שונים.

ספק יכול להיווצר במצבים שונים, בדיני ממונות: לא יודעים למי שייך הכסף, בדיני איסורים: שלא יודעים האם הדבר אסור או לא (ואכ"מ).

דוגמא לשתי סוגי הספקות הנ"ל נמצאת בדיני קידושין, הרמב"ם (הלכות אישות, פ"ג, ה"ב) כותב שאדם שרוצה לקדש אישה צריך לתת לה כסף, ובנוסף לכך לומר לה "הרי את מקודשת לי". ואם האישה היא זאת שהביאה את הכסף אז אפילו אם הוא אמר לה "הרי את מקודשת", היא לא מקודשת. ובמקרה שהוא נתן לה את הכסף והיא אמרה לו "הרי אני מקודשת לך", הדין הוא שהיא מקודשת מספק [היא מקודשת לגמרי, והקידושין

[הגמורין] באו מספק].

ומקרה אחר כותב שם הרמב"ם (פ"ד הי"א) שאנדרוגינוס או טומטום שקידשו אישה או שקידשו איש זה קידושי ספק (ולא קידושין גמורים כבספק הקודם) ולכן הם צריכים גט מספק [מכיון שאין פה קידושין גמורים וגם לא יכולים לומר שלא היה כאן קידושין, נוהגים לחומרא ויוצאים מהספק הנ"ל של קידושין ע"י גט].

ובאופן ברור, יש מקרה בו הספק הוא בעצם הדבר ולכן דינו יהיה לחומרא (כדי להסתלק מן הספק) ולדוגמא, אנדרוגינוס שקידש אישה, יש ספק בעצם הדבר מהו האנדרוגינוס, ובגלל זה מסתפקים האם הקידושין חלים. וכדי לצאת מהספק נוהגים לחומרא וצריך הגט.

וישנו עוד סוג של מקרה שבו הספק לא נמצא בעצם הדבר אלא בידיעתו של האדם, ומכיון שספק זה אינו בדבר עצמו, לכן אם יש הוכחה אפילו חלשה מאוד לאחד מהצדדים (שבכל מקרה אחר לא תועיל) נתנהג בספק לקולא. ולדוגמא, אדם שהביא כסף לאשה לשם קידושין והיא אמרה לו "הרי אני מקודשת לך" יש ספק האם היא מקודשת, אבל מכיון, שעיקר הקידושין זה הכסף (כמו שרואים ברמב"ם שם במקרה שדיברו בעסקי קידושין והביא לה כסף) אז נקל ונפסוק שזה קידושין. וזאת למרות שגם האמירה היא הכרחית אבל נהג לקולא שמקודשת כי את העיקר נעשה (בגלל שמסתפקים בזה נהג לקולא).

השלכותיהם של סוגי הספק השונים, היא איך צריך האדם לנהוג כשנקלע למצב כזה. בספק בדבר עצמו פוסקת ההלכה שצריך האדם לנהוג לחומרא ולצאת מגדר ספק. ובספק של ידיעת האדם, צריך האדם לנהוג כפי כללי ההלכה בפוסקת להקל בכזה מצב (לפי כללים מסויימים).

בשיחה שלפנינו דן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדיני ספקות מסויימים, וביניהם, האם ב"ספקא דאורייתא" (ספק באיסורי דאורייתא), ההחמרה בספקות אלו היא מדאורייתא או שמהתורה צריכים לנהוג בזה לקולא, ורבנן הם אלו שתקנו להחמיר במצבים אלו.

ומוסיף שם, שיש "ספק אי אפשר לצמצם", היינו, לדעת מה הדין במצב זה גם כלפי הדבר עצמו.

בהמשך יבואו עיונים וביאורים בדיני "ספיקא דאורייתא" לדעת רש"י, והאם המשנה (כתובות ב.) שייכת ל"ספיקא דאורייתא".

עיונים בשיחות קודש בגדר ספק מן התורה

❁ לקוטי שיחות חלק ג' ❁

גם למאן דאמר שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, הרי כיון שספק ספיקא מותר, מוכח דאיסור ספק ספיקא אינו כאיסורו של הודאי ובלשונו הק': "הדין אצל נידה הוא, ש"ספיקא לקולא" מן התורה.. ואפילו להדיעות בספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה – הא דספק ספיקא לקולא מוכיח שגם ספק אחד משנה את הענין וק"ל²².

❁ לקוטי שיחות חלק י"ב ❁ הגדרת השיטות בספק דאורייתא

בנוגע לטהרת המצורע כתוב "ביום טהרתו", הגמרא אומרת שמזה משמע שזה צריך להיות ביום, רש"י על הפסוק אומר שמזה מובן שטהרתו אינה בלילה. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מסביר שהנפקא מינא בין הלשונות של רש"י והגמרא היא לגבי בין השמשות.

כלומר, ישנם שלושה אפשרויות להגדיר את בין השמשות (א) לא יום ולא לילה. (ב) יום ולילה. (ג) ספק יום ספק לילה.

ולפי הגדרים הנ"ל יש הבדל בין הלשונות – לפי גדר הא' – כשהתורה אמרה שטהרת המצורע ביום, אז אם בין השמשות הוא לא יום יוצא שכשהתורה אמרה "ביום טהרתו" היא (אינה הסתפקה, אלא) התכוונה בפירוש שטהרתו ביום ולא בבין השמשות.

לפי גדר הב' – התורה אמרה "ביום", ומכיון שבין השמשות הוא יום, יוצא שהתורה התכוונה גם לבין השמשות.

לפי גדר הג' – התורה אמרה "ביום" ובין השמשות הוא "ספק יום", לכן, גם מדאורייתא יש ספק האם טהרת המצורע יכולה להיות בבין השמשות.

ומתרץ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שלמרות שבדרך כלל ספיקא דאורייתא לחומרא, אך בנגעים כתוב ש"בידיעה תליא מילתא", כלומר, אם אתה רוצה לומר למצורע שטהרתו הייתה בבין השמשות לא טהור, אתה צריך בשביל כך להביא ראיה ("ידיעה") שבין השמשות הוא יום.

(1) שיחה לפרשת מצורע, הערה 23.

(2) ההדגשות במקור.

מכל הנ"ל מובן: שאף למי שאומר שספק דאורייתא לחומרא, ישנם הגדרות בכל דבר האם הוא ספק דאורייתא ואף אם כן ישנם דינים שכדי להחמיר לא מספיק ספק אלא צריך מילה ודאית (כגון נגעים).

ובלשונו הק': "הלימוד דטהרת המצורע צ"ל ביום דוקא, נדרש בגמרא ותורת כהנים בצד החיובי: "כל היום כשר.. ולטהרת המצורע", "מלמד.. וטהרתו ביום", ואילו רש"י בפרשתנו משנה ומדייק לכתוב בצד השלילי: מלמד שאין מטהרין אותו אלא בלילה. ונפקא מינא לדינא, כאשר נמשכה טהרתו (פרט המעכב בה) בזמן שאינו יום ולא לילה – בין השמשות:

[הערה 23] הנפקא מינא שבפנים הוא להסברא דבין השמשות הוא מציאות בפני עצמה – לא יום ולא לילה. ועד"ז להסברא שהוא מורכב משניהם, לפי הסברא שהוא מורכב משניהם, לפי הסברא שהוא ספק יום ספק לילה.. הרי זה ספיקא דאורייתא ותלוי בהדיעות אם אזלינן לחומרא מן התורה או מדברי סופרים.

או יש לומר על פי המבואר בליקוטי תורה (תזריע כד, א) דבנגעים "בידיעה תליא מילתא" (ולכן "ספק הקב"ה אומר טהור" (ב"מ 19, א) – אף דספיקא דאורייתא לחומרא, ע"ש) – אם תרצה לומר דגם לאפוקי מטומאתו צריך להיות ידועה דוקא.. דכמו דלא אמרינן בזה הכלל דספיקא לחומרא – כך ל"נ גם ענין דחזקה – הרי כיון שאין ידיעה שלא עשה כדין טהור.

❖ התוועדות ה'תשמ"ה ש"פ ויקרא³ ❖ ביאור בספיקא דאורייתא ודרבנן – גברא וחפצא

בהתוועדות שם מצטט כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הרמב"ן (בהשגתו על ספר המצוות, שרש ראשון) שהוא מחמיר מאוד בדברי סופרים יותר מדברי תורה, לעומת שאר הפוסקים שמחמירים בדברי תורה יותר מדברי סופרים ומביא דוגמא בספיקות שספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא.

ומתרץ על זה, שמכיון שבמצוות דרבנן החיוב הוא על הגברא ובמצוות דאורייתא החיוב הוא על החפצא, לכן, אדם שעבר על שלוש מצוות שונות דאורייתא הוא לא מוחזק כאדם שעובר על איסורים, כי אלו איסורים שונים ואינם מצטרפים לחזקה, אך, אדם שעובר על שלוש מצוות שונות דרבנן הם מצטרפים לחזקה אחת (שאדם מוחזק כאחד שעובר עבירות) כי כל האיסורי דרבנן הם מצווה אחת של "ועשית ככל אשר יורוך", ולכן חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה.

ובלשונו הק': "וידועה השגת הרמב"ן בספר המצוות (שרש ראשון) "וראוי לפי הדעת הזאת להחמיר מאד בדברי סופרים שכולן תורה הם, אין ביניהם שום הפרש, ואין בתורה

דבר חמור יותר מן השבות של דבריהם, אלא במחוייבי כריתות או מיתות, לא בחייבי לאוין, שכל דבריהם חייבי לאוין, ועשה הם.

משא"כ בדברים שחיובם מן התורה ישנם כו"כ ענינים שאין בהם אלא מצוות עשה או מצוות לא תעשה בלבד, ועד שישנם ענינים שלא נימנו במנין המצוות, ורבותינו בכל התלמוד אומרים היפך מזה, שהרי הם דנין כל דברי סופרין להקל בהן באיסורין, כמו שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא, ועוד כו"כ דוגמאות כיו"ב.

ואם היה העובר על דבריהם או שאינו מקיים מצוות שלהם, עובר על עשה ועל לא תעשה היה חומר גדול בהם ולא היו ראויין לקולות הללו...

כו. והנראה לומר בזה, בדברי סופרים אף שחייבים עליהם בעשה ולא תעשה, שנאמר "על פי התורה אשר יורוך" ונאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", הרי חיוב זה אינו אלא על הגברא, היינו, שישנו חיוב על האדם לעשות כהוראתן של החכמים, ולא שהדבר עצמו נעשה חפצא של מצוה או חפצא של איסור.

וזהו החילוק שבין איסור דאורייתא לאיסור מדברי סופרים.

"איסור דאורייתא" פירושו, שהדבר בעצמותו הוא דבר האסור, כמו איסור בשר בחלב, חֶלֶב, דם, שרצים וכיו"ב, שמציאותו של הדבר נעשה "חפצא" של איסור.

אבל ב"איסור מדברי סופרים", לא נעשה שינוי ב"חפצא", ולדוגמא, האיסור דבשר עוף בחלב, לא נעשה שינוי במציאות הדבר – שיהיה חפצא של איסור, אלא ישנו חיוב על האדם לעשות כהוראתן של חכמים, ולכן אינו יכול לאכול זאת, מכיון שחכמים אסרו עליו.

ונמצא שבאיסורים מדאורייתא יש לכל דבר ודבר, גדר ושם מיוחד בפ"ע, איסור בשר בחלב, דם, חֶלֶב וכיו"ב.

משא"כ באיסורים מדברי סופרים, אין חילוק בין פרטי האיסורים, אלא כולם באותו סוג וגדר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך".

ונפקא מינא להלכה: העובר על ג' איסורים שונים, אם נעשה מוחזק לעבור על דברים האסורים אם לאו, באיסורים מדאורייתא – מכיון שלכל איסור גדר ושם בפ"ע לא נעשה מוחזק עי"ז שעבר על ג' איסורים, שהרי לא עבר על איסור א' ג' פעמים, אבל באיסורים מדברי סופרים, מכיון שבכולם ישנו איסור אחד כללי "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך", הרי העובר על ג' איסורים שונים מדברי סופרים נעשה מוחזק לעבור על האיסור ד"לא תסור.. ויש להאריך בכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד".

שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (שיחה ב')

סימני טריפה כשרה, לנולדו בה סימני
טריפה פסולה.

יש להבין:

(א) מה
מכריח את
רש"י לומר
סוגים
אלו? יש
הרבה
סוגים של
חיות
טהורות או
טמאות?
זה שהמקור
הוא
מת"כ, אי"ז
מירון,
דרש"י
מפרש
פשיט"מ.

(א) בין הבהמות והחיות הטהורות,
המותרות לאכילה, וכן בין הבהמות
והחיות הטמאות, אשר אותן "לא
תאכל", יש סוגים רבים, מלבד החמור
והפרה, הצבי והערוד. מדוע, אפוא,
אומר רש"י, שהכוונה היא דוקא
לארבעה סוגים אלו? אמנם, פירוש
רש"י זה לקוח ממדרש "תורת כהנים"
על הפסוק, אך, כפי שכבר הוסבר
פעמים רבות, רש"י מצטט מפירושי
חז"ל רק את הדברים הקשורים להבנת
פשוטו של מקרא, ובניסוח הנחוץ לשם
כך.³

(ב) אף אם הכוונה לארבעה סוגים
אלו, מניין נלמד, שבתחילת הפסוק –
"בין הטמא ובין הטהור" – הכוונה היא
ל"בין חמור לפרה", ובהמשך הפסוק –
"בין החיה הנאכלת..." – הכוונה היא
ל"בין צבי לערוד". מהי המשמעות בכך
ש"טמא" ו"טהור" הם חמור ופרה, ואילו
"נאכלת" ו"לא תאכל" הם צבי וערוד?

(ג) אותה שאלה מתעוררת על
מסקנתו של רש"י, שהחלק הראשון של
הפסוק עוסק ב"נשחט חציו של
חמור ופרה" ו"נשחט חציו של
צבי וערוד".

א. "בין הטמא ובין הטהור..."
בפסוק האחרון שבפרשתנו נאמר:
"להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין
החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא
תאכל".

ב"דיבור המתחיל" השני מצטט רש"י
את המלים "בין הטמא ובין הטהור",
ומפרש¹: "צריך לומר בין חמור
לפרה², והלא כבר מפורשים^{2*} הם,
אלא בין טמא לך לטהור לך, בין
נשחט חציו של קנה לנשחט רובו".

לאחר מכן מצטט רש"י את המלים
"ובין החיה הנאכלת", ואומר¹: "צריך
לומר בין צבי לערוד, והלא כבר
מפורשים הם, אלא בין שנולדו בה

סיכום:
רש"י ע"פ
"בין
הטמא ובין
הטהור",
אומר
ש"א"ל לומר
על
חמור ופרה,
דוה כבד
מפרש, אלא
בין נשחט
חציו
לנשחט רובו

מחמלים
"ובין
החיה
הנאכלת" –
ש"א"ל לומר
בין צבי
לערוד דוה
כבד
מפרש אלא
שיש
שנולדו בה
סימני
טריפה
וכשרה, ויש
שנולדו סימני
טריפה

(1) וכ"ה בתו"כ כאן.

(2) בתו"כ שלפנינו* כאן: "בין פרה לחמור כו'
בין שנשחט רובו של קנה לנשחט חציו". ורש"י
משנה מלשון התו"כ וכותב "בין חמור לפרה כו' בין
נשחט חציו של קנה לנשחט רובו**" – "חמור"
ו"חציו" לפני "פרה" ו"רובו" – כי בכתוב נאמר "בין
הטמא (ואח"כ) ובין הטהור".

(2*) כן הוא בכ"מ שראיתי ברש"י תו"כ וכו'
(ולא מופרשים). וראה לקמן סעיף ג' ובהערה 13.

(*) בתו"כ שה' לפני הרשב"א (הובא ברע"ב כאן):
"בין פרה לחמור כו' בין נשחט חציו של קנה (ואח"כ)
לנשחט רובו".

(**) כ"ה בכל דפוסי רש"י שלפנינו (כולל דפוס
הראשון). וב"לשון רש"י" שברמב"ן כאן: בין פרה
לחמור כו' בין נשחט חציו כו' לנשחט רובו (ראה
שוה"ג הקודם).

(3) ראה הערה 2.

קנה...", ואילו החלק השני – ב"נולדו בה סימני טריפה...": כיצד רואים במלים "בין הטמא...", שהכוונה היא להבדיל "בין נשחט חציו של קנה...", והיכן רואים שבמלים "בין החיה הנאכלת..." מדובר על "נולדו בה סימני טריפה...?"

ב. בתחילת הפסוק: בהמה, בהמשך הפסוק: חיה

ההסבר לכך הוא:

ההסבר: הפסוק לא כתוב 'חיה', אלא הפסוק מדבר על המצוי – בהמה

בחלקו הראשון של הפסוק נאמר "בין הטמא ובין הטהור", בלי להזכיר את המלה "חיה", המופיעה רק בחלקו השני של הפסוק. מכך מובן, שהחלק השני של הפסוק עוסק בחיות, ואילו בחלק הראשון מדובר על המצוי – דיבר הכתוב בהווה – בהמות.

אמנם, "בהמה בכלל חיה"⁴, אך אין הכוונה שבכל מקום נכללת במלה "חיה" גם הבהמה, אלא שהמלה "חיה" מתאימה להיאמר גם על מין הבהמה, במקום שהכרחי להסביר כך. אך במקום שאפשרי להבין שהכוונה היא רק לסוג של "חיה" ולא ל"בהמה", אין הבהמה נכללת במלה "חיה"⁵.

ואף ש"בהמה בכלל חיה" זה רק כשהכרחי, לא כש אפשר לומר שהכוונה לחיה ולא לבהמה.

וכך גם בפסוקנו יש להסביר, שבמלה "חיה" הכוונה היא דוקא לסוג

וכן בפסוק דידן, אם הכוונה גם על בהמה, המילה 'חיה' הייתה מופיעה בהתחלה.

(4) רש"י פרשתנו יא, ב (מת"כ עה"פ. חולין עא, א).

(5) שהרי בכ"מ (בראשית א, כה"כו. נח ז, יד. ויקרא ה, ב. ועוד) אין בהמה נכללת ב"ח".

החיה. כי אילו היתה מלה זו כוללת כאן גם את מין הבהמה, צריכה היתה המלה "חיה" להופיע בתחילת הפסוק.

לפיכך כותב רש"י, שבחלקו הראשון של הפסוק יש לפרש "בין חמור לפרה": שני סוגים של בהמה, ואילו בחלקו השני של הפסוק יש לפרש "בין צבי לערוד": שני סוגים של חיה.

ג. "להבדיל" דוקא בין סוגים דומים

מובן בפשטות, מדוע נבחרו דוקא ארבעה סוגים אלו – חמור ופרה, צבי וערוד:

לשון הפסוק "להבדיל..." מתאימה דוקא כאשר יש דמיון מסויים בין הדברים שרוצים להבחין ביניהם, כי בין דברים השונים לחלוטין, אינה נדרשת הבדלה, כדברי רש"י⁶: "שהרי מובדלין וניכרין הם".

מכך מובן בפשטות, שהביטוי "להבדיל" – הן בין בהמה טמאה לטהורה (בחלק הראשון של הפסוק) והן בין החיה הנאכלת לאשר לא תאכל (בחלק השני של הפסוק) – מתאים להיאמר לגבי בהמות וחיות שיש ביניהן דמיון. ומשום כך מורה התורה, שיש להבדיל ביניהן.

לפיכך יש לומר, שכדוגמא צריכה להיות בהמה (וחיה) טהורה, אשר יש בהמה (וחיה) טמאה הדומה לה מאד. ואם יש רבות כאלו, צריכה הדוגמא להיות מהמצויה ביותר – "בהווה".

לכן בתחילה רש"י כותב, סוגי בהמה, ובסוף, כשכתוב 'חיה' כותב סוגי

מובן למה דוקא סוגים אלו.

כשאומרים זה 'להבדיל' – אומר שיש דמיון והתורה אומרת להבדיל ביניהם.

כדוגמא, צ"ל בהמה טהורה שהטמאה דומה לה מאוד. ואם יש רבות – הדוגמא צ"ל הכי מצויה.

בהקשר לסוגי
בהמה דומים,
שאחד טמא
ואחד
הדוגמא
טהור – הכי
טובה היא –
חמור ופרה,
הם מצויים,
יש דמיון
מסוים,
והתורה
מבדילה
ביניהם
שזה טמא וזה
טהור.

כאשר מדובר על הבדלה בין סוגי
בהמה הדומים זה לזה, ולמרות זאת
האחד טמא והאחר טהור, הרי הדוגמא
המתאימה לכך היא ההבדלה בין חמור
לפרה: אלה הן הבהמות המצויות
ביותר⁶, ויש ביניהן דמיון מסוים,
ולפיכך מחליפים ביניהן, כנאמר
במשנה⁷: "המחליף פרה בחמור –
המשנה נוקטת במציאות זו, כי "דיברו
חכמים בהווה"⁸. ועל כך ניתנת
ההוראה "להבדיל" – החמור טמא,
ואילו הפרה⁸ טהורה.

(5* קדושים כ, כה.

(6 ראה משנה ב"ק ס"ה: כל בהמה .. חי' ועוף
כיו"ב א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר
הכתוב בהווה. וראה פרש"י משפטים כא, לג (והא
דלא כתב פרש"י שם שדבר הכתוב בהווה* – מפני
שכבר אמרו לפני זה בפסוק כח**).

(7 ב"מ ק, א.

(7* ל' המשנה – שבת סה, א. סו, ב.

(8 ויש להוסיף דנקט פרה דוקא (ולא שור) כי
שור – רובא לרדיא ולא לשחיטה (ב"ב צב, א).

(*) ואף שבפרש"י שם "שור ולא אדם חמור ולא
כלים" – מה שנאמר "שור או חמור" ולא "בהמה או
חי" (שגם אז היינו למדים "בהמה ולא אדם חי" ולא
כלים) הוא לפי שדבר הכתוב בהווה.

(**) ומה שהוזקק פרש"י שם להעתיק הלימוד
ד"שור שור משבת" וכן הפי' "שור ולא אדם חמור
ולא כלים" – הוא לפי שבכל מקום ש"דבר הכתוב
בהווה" נאמרה רק דוגמא אחת – דוגמא הכי
מצוי, ומכיון שכאן נאמרו ב' דוגמאות – שור
וחמור, קט"ד לומר שכאן הוא בדוקא (כי דוחק
לומר שב' הדוגמאות – שור וחמור – שקולין הן
בה"הווה"), ולכן צריך להלימוד ד"שור שור
משבת" ש"כל בהמה וחי" כשור".

ומה שנאמרו כאן ב' דוגמאות הוא בכדי למעט
אדם וכלים – ב' מיעוטי.

וראה לקו"ש ח"ו (המתורגם) ע' 145 ובהערות
שם.

וכאשר מדובר לגבי החיות,
הדוגמאות הן הצבי והערוד, כי מבין
החיות הנאכלות, הצבי היא החיה
המצויה ביותר,
כפי שרואים מכך שכאשר התורה
רוצה לציין שמותר לאכול בהמה
מסוימת באותו אופן שנאכלת החיה,
היא נוקטת בדוגמא^{8*} "כצבי וכאיל",

והערוד דומה לצבי. במין "ערוד"
מתכוון כאן פרש"י לערוד המוזכר בתנ"ך
ובמשנה⁹, שעליו אומר הרמב"ם¹⁰
"ערוד הוא פרא לימוד מדבר", וזה
חיה שרצה מהר¹¹ כצבי. ולכן צריך
להיות דמיון ביניהן גם במבנה גופן,
כמבואר ב"חובת הלבבות"¹², שמבנה
הגוף של כל בעל חיים נברא על ידי

ואפילו את"ל דכלל זה הוא גם בפרה שגם בהם
חורשים – הרי עיקר החרישה בשוורים כנראה
במוחש. וראה פרש"י וישלח לב, טו.

(8* דברים (יב, טו, כב. ועד"ז יב, כב).

(9 איוב לט, ה. כלאים ספ"ח. ועוד.

אבל פשוט שכונת פרש"י אינה ל"ערוד" הנוכח
בברכות לג, א – כי ערוד זה (לא רק שאין לו
דמיון לצבי, אלא ש)אינו "חי" כ"א מין נחש
(שרץ).

(10 בפיה"מ לכלאים שם. (אבל בהעתקת הרב
קאפח: ערוד – חמור הבר (ל)). וכ"ה בתרגום "ירמי'
ב, כד) פרה לימוד מדבר – כערודא. וראה ערוך
מע' ערוד ועוד.

(11 להעיר מערוך השלם מע' ערוד שבל'
ערבית ערוד פי' קל המרוץ (אלא שמביא זה שם
בפי' ערוד שבברכות הנ"ל). וראה ירמי' שם
דמסיים: כל מבקשי' לא ייעפו ופרש"י שלא יוכלו
להשיגה. – אלא שלפרש"י שם משמע דפרה לימוד
מדבר אינו ערוד (פרש"י מפרשו בכ"מ חמור
הבר).

(12 שער הבטחון פ"ג (קרוי לסופר).

ובחיה,
הדוגמא
הטובה זה
צבי
וערוד. הצבי
הכי מצוי
מהחיות
הנאכלות,
גם התורה
מציינת
שחיה
זה שנאכלת
– צבי ואיל.

הערוד רץ
מהר
כמו צבי,
במילא
נופו כצבי
שרץ מהר,
ובגל
הדמיון
התורה
מבדילה

בפירושו הוא: מנין מסיק רש"י שב"טמא" ו"טהור" הכוונה היא להבדל של "נשחט חציו של קנה...", ואילו במלים "חיה הנאכלת..." הכוונה היא להבדל של "נולדו בה סימני טריפה..."?

ההסבר לכך הוא:

וההסבר:
טמא - מופיע בקשר לסוג בע"ח אסור, באכילה, וטהור - סוג בע"ח מותר, גם חלקים בבע"ח טהור שאסורים, נבלים במושג 'טהור'.

אם התורה מתכוונת להבדלה בתוך הבהמה עצמה באופני שחייתה, למה היא כותבת "טמא" ו"טהור"?

לכן רש"י אומר: לא מדובר פה על המושגים כפשוטם, אלא ביחס לאדם העונג בבדלה, שהוא טמא.

המושג "טמא" לגבי איסור אכילה מופיע בקשר לסוגים של בעלי חיים האסורים באכילה. ואילו סוגים של בעלי חיים המותרים באכילה נקראים רק "טהורים". אפילו החלקים מתוכם האסורים באכילה (אבר מן החי; דם; גדי הנשה; ועוד) אינם נקראים "טמאים".

ומתעוררת השאלה: כיון שבמלים "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" אין התורה מתכוונת להבדלה בין חמור לפרה, אלא להבדלה בין איסור והיתר בבהמה הטהורה עצמה - מדוע היא משתמשת במושגים "טמא" ו"טהור"?¹⁴

לפיכך מסביר על כך רש"י: "בין טמאה לך לטהורה לך", שאין הכוונה כאן לטומאה ולטהרה כפשוטן, לגבי הבהמה כשלעצמה¹⁵, אלא ביחס לאדם, כשהכוונה היא לדין המופיע

הקדוש-ברוך-הוא בהתאם לצרכי גופו. וכיון שהצבי והערוד דומים ביניהם הן בתכונת ריצתם המהירה¹² והן בצורתם, לפיכך נדרשת דוקא ביניהם ההוראה "להבדיל"¹³.

ד. בין טומאה לטהרה ובין איסור להיתר אכילה

זהו ההסבר לסברה שמעלה רש"י בפירושו. ההסבר למסקנתו של רש"י

(12*) משא"כ איל הוא רק בהיותו "עופר" (בחור - רש"י שה"ש ב, ט).

(13) ולכן הקושיא שרש"י מקשה כאן* על הפירוש "בין חמור לפרה"; "בין צבי לערוד" היא [לא שאין שייך בהם ענין "הבדלה", כ"א] "יהלא כבר מפורשים הם" (לעיל יא, ג ואילך), וס"ל לרש"י שב"להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החי' הנאכלת גו'" מחדש ענין שלא נתפרש מקודם**.

(*) משא"כ קושיית רש"י בפ' קדושים (כ, כה) היא "שהרי מובדלין וניכרין הם".

ובזה יומתק גם מה שדוקא בפ' קדושים מוסיף רש"י "וכמה בין רובו לחציו מלא שערה" (אף שבתו"כ נאמר זה גם כאן) - כי מכיון שמה ששולל שם הפי' "בין פרה לחמור" הוא לפי שמובדלין וניכרין הם, הוצרך להדגיש שלפירוש "בין שנשחט רובו כו'" שייך לשון "הבדלה", כי "מלא שערה" אינו מובדל וניכר.

(**) ואף שלפנ' מפרש "להבדיל - לא בלבד השונה אלא שיתהא יודע ומכיר ובקי בהן" - באם כונת הכתוב היא רק לחדש "שתהא יודע כו'", הוצ"ל "זאת תורת הבהמה ולהבדיל בין בהמה לבהמה והעוף וגו'" או כיו"ב.

אלא שמ"מ, ממה שנאמר "זאת (והיינו מה שנאמר לפני זה) תורת הבהמה גו' להבדיל" מוכח ש"להבדיל" קאי (לא רק על "בין הטמא וגו'", אלא) גם על "תורת הבהמה והעוף גו'" שלפנ'ו. ולכן מפרש "שתהא יודע ומכיר כו'".

(14) ובפרט, שבסיום הכתוב נאמר "הנאכלת גו' לא תאכל".

(15) להעיר מספרי זוטא (הובא ביל"ש חוקת) עה"פ הנוגע במת: הנוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא. ויותר נ"ל דהכוונה כאן כפשוטה: טמאה לך - על ידך (מעשיך - ששחט חציו).

ה. הבדל דק דוקא בקנה

מה"ענינים מופלאים" בהלכה, אשר בפירוש רש"י זה²⁰:

יליף דין זה ממ"ש (שמיני שם) "מן הבהמה". ומכיון שבפרש"י עה"ת לא הובא לימוד זה, יש להוכיח לכאורה, שבדרך הפשט, שחיטת טריפה אינה מטהרת מידי נבילה. אבל – אינו. כי אדרבא י"ל, שע"פ דרך הפשט א"צ ללימוד על זה כלל. ויל"פ בב' אופנים:

(א) שפשטות הלשון "וכי ימות" שולל נשחטה. ושאינו נבלת בהמה טמאה, שמכיון שלא נאמר בה מיתה – מטמאה היא גם כשנשחטה. וכמ"ש הרשב"ם (שפירושו הוא ע"ד הפשט. וראה רשב"ם ר"פ וישב) פסוק לט (אלא שלדיד' לא ה' זה ברור כ"כ, ולכן הוזקק גם ל"חכמים דרשו"). וכן כתבו מפרשי רש"י פסוק כו.

(ב) שפירוש "נבילה" – לשיטת רש"י – הוא דוקא כשמתה מאל'. משא"כ נשחטה (גם כשהיא טריפה), אינה נקראת בשם נבילה* (ולא רק שאין בה איסור נבילה. וכן משמע מלשון רש"י תולדות שם: שלא תאכילני נבילה). אלא שזהו דוקא בבהמה טהורה ולא בטמאה, לפי שאין שייך בה ענין השחיטה כלל (משא"כ טריפה, שה' בה תורת שחיטה – טרם שנטרפה (ראה תו"כ שם. חולין עב, ריש ע"ב)).

(20) עוד ענין בהלכה בפרש"י דידן, שע"פ פירושו יובן מה שבתחלת הכתוב נאמר "בין הטמא" ואח"כ "ובין טהור", ובסיום הכתוב – "הנאכלת" ואח"כ "אשר לא תאכל"

– כי בשחיטה, החזקה היא "טמא", וכן בהתחלתה (במשוה הראשון – שרק בסופה מתברר שה' דרך הכשרתה) ורק לאחר שידועים בודאי שנשחט רובו, הוא "טהור" (ראה חולין ט, א: בחזקת איסור עומדת עד שידוע לך במה נשחטה. ובמתניתא שם: "נבילה ומטמאה במשא". וראה

(*) שלכן אינה אסורה באכילה משום נבילה. (משא"כ לפי אופן הא' שרק מפני שנאמר "וכי ימות" אינה מטמאה – י"ל דמה שאין בה איסור נבילה. והוא לפי שאין איסור חל על איסור).

לפני כן בפרשה¹⁶, שנבלת בהמה טהורה מטמאת את האדם הנוגע בה או הנושא אותה.

ולכן מפרש על כך רש"י "בין נשחט...", כי הפרט הקובע את ההבדל אם הבהמה "טמאה" או "טהורה" הוא אופן מיתתה ושחיטתה: כאשר "נשחט חציו של קנה" הרי כאילו לא היתה כאן שחיטה, שהרי זוהי שחיטה פסולה, ואז יש לבהמה דין של נבילה¹⁷, והיא מטמאת. אך אם "נשחט רובו" – שחיטה כשרה, אין היא מטמאת. הדין של "הנוגע בנבלתה יטמא..." מופיע דוקא לגבי "וכי ימות", ולא לגבי בהמה שנשחטה¹⁸.

אך כאשר מגיעים לחלק השני של הפסוק, שבו נאמר "הנאכלת" ו"לא תאכל" – מושגים של היתר ואיסור אכילה, ולא טמאה וטהרה – מפרש רש"י על סימני טריפה...", כי "סימני טריפה" קשורים לאיסור אכילה ולא לטומאה: גם כאשר "נולדו בה סימני טריפה פסולה", אם השחיטה היתה כשרה – אין הבהמה מטמאת¹⁹.

(16) יא, לט"מ.

(17) ראה רש"י תולדות כו, ג: ושחוט יפה שלא תאכילני נבילה. וראה גם חולין לב, סע"א. רמב"ם הל' שחיטה פ"ג ה"ח (ובכס"מ שם). הל' אבות הטומאות פ"א ה"ב. טויו"ד סו"ס כו.

(18) ראה רשב"ם יא, לט. וראה ברמב"ן ומפרשי רש"י פסוק כו.

(19) חולין שם. רמב"ם הל' אבות הטומאות פ"ב ה"ז. טור שם.

בתו"כ שמיני (יא, לט) ובחולין (עד, א. ו"ג)

לכן רש"י מפרש 'בין נשחט', כי טומאת או טהרת הבהמה תלויה בשחיטתה: כשנשחט חציו של קנה, היא כאילו לא נשחטה ונבלתה מטמאה, אך כשנשחט רובו – כשרה, ולא מטמאת.

אך בחלק ה' של הפסוק, כשמדובר על היתר אכילה, לא על טומאה וטהרה – מפרש רש"י על סימני טריפה, ד"טריפה לא קשור לטומאה – טריפה לא מטמאת – אלא

דבר מופלא
בהלכה
ברש"י:
ע"פ הלכה,
צריך לשחוט
את רובו
של כל אחד
מב' נשחט
רק חצי -
הסימנים, אם
השחיטה
פסולה.

ולכאורה, אם
השחיטה
ברובה של
סימן מוכרחת
בב' הסימנים,
למה רש"י
מדגיש רק
אחד מהם?

אלא, כשיש
נקב במקום
של בושט
השחיטה,
הבהמה
עוד בחייה
נבילה,
ואם שוחטים
פחות מרוב
הושט
הבהמה
נבילה כבר
מתחילת
השחיטה,
דנהיה כבר
נקב.

ההלכה קובעת, ששחיטת הבהמה צריכה להיעשות בשני הסימנים: הקנה עם הושט. כלומר, יש לשחוט את הרוב של כל אחד משני הסימנים. כאשר שחטו רק חציו של אחד הסימנים, אף כאשר חתכו את הסימן האחר כולו, השחיטה פסולה.²¹

נשאלת השאלה: כיון שבשני הסימנים - הן בקנה והן בושט - צריך להישחט דוקא רוב הסימן, מדוע מזכיר רש"י רק סימן אצט: "בין נשחט חציו של קנה...?"²² לכאורה, צריך היה רש"י לומר "סימן", ביטוי הכולל הן את הקנה והן את הושט?²³

ההסבר לכך הוא: כאשר יש נקב כלשהו בושט במקום הראוי לשחיטה, הבהמה היא נבילה כבר בחייה, ואין מועילה לגביה שחיטה. לכן, אם שוחטים בושט פחות מרובו, נחשבת הבהמה לנבילה מיד בסמוך לתחילת

רמב"ם הל' שחיטה פ"א הי"ב. ש"ך יו"ד סכ"ה סק"א).

משא"כ בגולדו בה סימני טריפה, הרי כל זמן שאין אנו יודעים שהם סימני טריפה פסולה, היא בחזקת היתר (חולין שם) - "נאכלת", ורק לאחר שידועים בודאי שגולדו בה סימני טריפה פסולה - "לא תאכל". (ועפ"י יומתק גם מ"ש "לא תאכל" - בלשון עתיד).

21) חולין כו, א ואילך. רמב"ם הלכות שחיטה פ"א הל' ט"י. יו"ד ס' כא סעיף א' וב'.

22) ובפרט שהבדלה בין הטמא ובין הטהור ה"ה ע"י שחיטת עוד חוט השערה (יותר מחצי) מסימן השני, וא"כ הו"ל לרש"י לכתוב לכאורה "בין נשחט כו' של וושט כו'" - כי דרך קנה לישחט תחלה (רש"י חולין לב, ב).

23) וכמ"ש רש"י עצמו בפ' קדושים "סימן".

השחיטה²⁴. שהרי, בתחילת חיתוך הושט כבר נעשה בו נקב, ועל ידי נקב כלשהו בושט חל על הבהמה דין נבילה.²⁵

משום כך אין לומר שב'להבדיל בין הטמא ובין הטהור' הכוונה היא ל"בין נשחט חציו של וושט לנשחט רובו". כיון שהדין "טמא" חל מיד בניקוב משהו מהושט, והמשך השחיטה עד "חציו" אינו מעלה ואינו מוריד, ואילו המושג "טהור" אפשרי רק בשחיטת רובו, אין מתאים לכך הביטוי "להבדיל", כי בין "משהו" לבין "רוב" המרחק הוא רב²⁶, ואילו הביטוי "להבדיל" מתאים דוקא לגבי דברים הדומים ביותר.

רק לגבי הקנה, שכל עוד לא נחתך רובו הבהמה עדיין טהורה, ומועילה לגביה שחיטה²⁷, והטומאה במקרה של "נשחט חציו של קנה" נגרמת עקב אי השלמת ה"משהו" (יותר מחציו) בשחיטה כשרה - דוקא לגבי הבדל קטן

24) אלא שכששוחט את רובו, אין נעשית נבילה ע"י הנקב שעשה בתחלת השחיטה - כי זהו דרך הכשרתה (ראה רש"י חולין כ, ב (ד"ה וכו'). וראה גם שם יט, ב (ד"ה שחיטתו)).

25) רמב"ם שם פ"ג ה"ז וי"ט.

26) ואף שהטומאה שמצד נקיבת הושט (שנעשה ע"י תחלת השחיטה) הוא דוקא בלא נשחט רובו, וההפך בין חציו לרובו הוא בחוט השערה - מ"ב, מכיון שבנשחט חציו נעשה הטומאה מצד הנקב שבתחלת השחיטה (לפי שבאופן זה, הנקב שעשה בתחלת השחיטה אינו דרך הכשרתה), הרי דין הטומאה הוא (לא מצד שלא נגמר רובו, כ"א) מצד הנקב משהו.

27) רמב"ם שם ה"ז.

ולכן, א"א
לומר
'להבדיל לגבי
ושט, כי בושט
אפילו
כששוחטים
'משהו' הוא
כבר טמא,
ואפילו אם
קמשיכים
לשחוט
זה לא עד
חציו - משנה
כלום.
והושט נקרא
טהור רק
ברוב, ולכן
לא שייך
'להבדיל' כי
המרחק גדול
בשחיטת
הושט.

בקנה,
ההבדל
בין הטומאה
משום
שנשחט
חצי, לטהרה
משום
שנשחט
רוב הוא
'משהו'
שייך 'להבדיל'

זה בין טומאה לבין טהרה מתאים הביטוי "להבדיל".

1. אין לדעת אם "נשחט חציו" בדיוק

ענין הלכתי נוסף בפירוש רש"י זה:

יש כלל²⁸, ש"אי אפשר לצמצם". ולכן, אם נשחט חציו של קנה, אין לדעת בודאות שאכן לא נשחט יותר מחציו. ייתכן, שהקנה נשחט בשערה אחת יותר מחציו²⁹, באופן שאינו ניכר³⁰. ומתעוררת השאלה: מדוע קובעת התורה "להבדיל בין הטמא..." – שאם נשחט חציו של קנה, הבהמה טמאה, והרי ייתכן שהיתה זו שחיטה כשרה, מעט יותר מחציו, וכיון שאז זהו רוב סימן, צריכה הבהמה להיות טהורה?

שאלה זו מתעוררת רק לפי הדעות³¹ הסבורות, שהדין "ספיקא דאורייתא

עוד ענין הלכתי ברש"י: לכאורה, א"א לדעת אם נשחט חציו או חוט השערה יותר. או למה התורה קובעת 'להבדיל' שהבהמה טמאה כשנשחט חצי, יכול להיות שהיא טהורה?

לחומרא³² הוא מדרבנן בלבד – שמדאורייתא הספק מותר, אך רבנן החמירו וקבעו שספיקא דאורייתא ייפסק לחומרה. ואז אפשר לשאול: כיצד קובעת התורה ש"נשחט חציו" טמא, כאשר התורה מתירה זאת מפני הספק הנוצר במקרה כזה, שהרי אין אפשרות לוודא במדידה אנושית אם אכן נשחט בדיוק חציו או בשערה אחת יותר?

לעומת זאת, לפי הדעות³³ הסבורות ש"ספיקא דאורייתא לחומרא" הוא מן התורה, אין להקשות קושי זה, כי כיון שספק זה דאורייתא, אם נשחט חציו או רובו, נפסק מן התורה לחומרא, יוצא, שבמקרה כזה ממילא פוסקת התורה שהבהמה טמאה.

2. לפי רש"י: ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה

לגבי שיטת רש"י בענין ספיקא דאורייתא, ניתן היה, לכאורה, להוכיח מפירושיו על הגמרא, שהוא סובר שספיקא דאורייתא נפסק מן התורה לקולא: בגמרא³⁴ מובאת ברייתא "שתי קדרות, אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שתי מדוכות, אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו

(28) חולין כה, ב. ורש"י. (29) בחולין כט, א: "בעינן רוב הנראה לעינים". ובפרש"י שם: "כלומר רוב גמור שהוא ניכר". אבל בדרך הפשט, ממ"ש "להבדיל", מוכח שההפך בין "חציו" ל"רוב" הוא חוט השערה. וכמפורש ברש"י פ' קדושים. וראה פמ"ג במשבצות זהב ליו"ד סי' כ"א סק"ב, שפירוש רש"י בחולין שם "לא קאי הכי במסקנא".

(30) בתורה לפי (חולין כה, ב): "ויש להוכיח מכאן דהלכה דבידי אדם אפשר לצמצם". אבל ברמב"ם (הל' רוצח פ"ט ה"ח) "שא"א לצמצם ואפילו בידי אדם" (וראה רש"י ובהם לה, ריש ע"ב).

(31) ראה מקומות שנשמנו בשד"ח כללים מע' ס' כלל י"ד (כרך ג' ע' 1196 – הוצאת קה"ת).

השאלה היא רק לדעת שספיקא דאורייתא לחומרא, זה מדרבנן, דאפשר לשאול איך התורה קובעת שנשחט חציו הדין הוא טמא, אם ספק שואלי נשחט רובו, ובספק התורה עצמה מתירה?

אך לדעת שספיקא דאורייתא לחומרא זה מהתורה, אין קושי, כי אף אם יוצא פה ספק בנשחט חצי או רוב, הרי בספק התורה מחמירה ולכן מטמאה פה.

אפשר היה לומר שרש"י סובר בספיקא דאורייתא שזה לקולא מדאורייתא: רואים בוג' שאם התערבכו קדירות מניחים שתרומה נפלה לתרומה וחולין לחולין. והנמ' שזאלת שאכילת תרומה אסורה מדאורייתא, או איך מתירים בספק, הרי יכול להיות שהתרומה נפלה לחולין?

(32) ביצה ג, ב.

(33) ראה מקומות שנשמנו בשד"ח שם. וכ"ה

דעת הצ"צ בשו"ת יו"ד סכ"א.

(34) פסחים מז, א.

לתוך אלו מותרין" (לזר), כי מניחים ש"תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו". ושואלת שם הגמרא: אם נאמר, שאכילת תרומה, כזית בכדי אכילת פרס, אסורה מדאורייתא, כיצד ייתכן להניח ש"תרומה לתוך תרומה נפלה..." ושמשום כך מותר לאכול את הקדרה של החולין, והרי ייתכן שהתרומה נפלה לקדרה של החולין?

רש"י מבאר שם את שאלת הגמרא: "ותלינן לקולא בעוון מיתה"? כלומר, כיצד ייתכן להקל בספק תרומה, כאשר מדובר ב"עוון מיתה" של תרומה לזר? מדברי רש"י אלו ניתן, לכאורה, להסיק, שהוא סובר³⁵: דוקא כאשר מדובר בעוון מיתה נפסק ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, אך כאשר אין עוון מיתה – ספיקא דאורייתא לקולא, מן התורה.

רש"י מסביר שאלת הנזכר שם דאין אפשר להקל בתרומה? ה"ז עוון מיתה? מרש"י משמע שרק במקרה של עוון מיתה או ספיקא דאורייתא לחומרא, אך בסתם זה יהיה לקולא.

אך במקומות רבים רואים שרש"י אומר ברור שספיקא דאורייתא לחומרא. לכן מה שרש"י מוסיף במקרה של קדירות שזה בגלל עוון מיתה, כי יש חזקת חולין יותר בקדירות חולין, ואם לא היה פה עניין של מיתה יכול להיות שהחזקה היתה גוברת על 'ספיקא דאורייתא'.

דאורייתא לחומרא – מפני הסברה, שקדרה של חולין היא בחזקת היתר³⁷. ואילו לא היתה התרומה לזר כרוכה באיסור מיתה, אפשר היה לומר שחזקת ההיתר של קדרת החולין מכריעה את הספק דאורייתא – לצד היתר.

אך במקרה שבו אין בספק דאורייתא חזקת היתר, סובר רש"י, שספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא. ועל-אחת-כמה-יזכמה סובר כך רש"י בעניננו, במקרה שנשחט חציו של קנה: לא זו בלבד שאין כאן חזקת היתר, אלא, להיפך: על הבהמה חלה חזקת איסור³⁸, ובודאי כאשר מתעורר ספק בשחיטה, הרי ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה.

ח. מהו הקשר בין "שמיני" לבין עניננו?

מ"ינה של תורה" שבפירוש רש"י זה: כבר הוסבר פעמים רבות³⁹, ששם הפרשה מכיל את תוכנה של כל הפרשיות והפסוקים שבה, ועל-אחת-כמה-יזכמה את סיומה, בבחינת "נעוץ"⁴⁰ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן.

(37) ראה שו"ת הצ"צ שם בסופו, שגם בהאופן שבדאורייתא שם, יש חזקת היתר.
(38) חולין ט, א. רמב"ם הל' שחיטה פ"א הי"ג. י"ד ס' כה (ובש"ך שם סק"א).
(39) ראה גם לעיל ע' 25.
(40) ספר יצירה פ"א מ"ז.

(35) כשיטת הרמב"ם הל' טומאת מת ספ"ט (ראה כס"מ שם).
(36) יבמות פח, ב – ד"ה היכי דמי. קידושין עג, א – ד"ה ואב"א. חולין כב, סע"א – ד"ה איצטריך קרא למעוטי. וראה מלא הרועים מע' ספיקא דאורייתא. שד"ח שם.

אבל איפה שאין חזקת היתר רש"י אומר שספק דאורייתא לחומרא. ועצמו"כ כנשחט חציו של קנה, שלא רק שאין חזקת היתר אלא יש חזקת איסור, ואם יש ספק אז ספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה.

ינה של תורה: שם הפרשה מכיל את כל הפרשה ובפרט "נעוץ סופה – בתחילתו"

מה הקשר בין הפסוק 'להבדיל' בין הטמא ונו' לשם הפרשה 'שמיני'?

שמיני זה קודש ומעלה, אך שייך שם טומאה עד כדי שצריך להבדיל ביניהם?

יש לשאול: מהו הקשר בין המלים והמשמעות של "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" לבין שם הפרשה "שמיני"? ולהיפך: שמיני הוא מספר מקודש⁴¹, ומפני המעלה שב"שמיני" – אף, בינה של תורה, מלשון "שמן"⁴² – נטל יום זה עשר עטרות⁴³, וכאשר מדובר על דרגה כה נעלה, שנאמר לגביה "לא יגורך רע"⁴⁴, כיצד תיתכן טומאה, שבגינה יש צורך בהבדלה "בין הטמא ובין הטהור"?

ט. כדי "להבדיל" בספק, יש צורך ב"שמיני"

ההסבר לכך הוא: כאשר עוסקים בהבדלה בין טמא לטהור המתבטאת בדקות, כחוט השערה, כך שניתן לחשוב שהטמא הוא טהור, ובכל זאת נדרשים להבדיל ולהדגיש שהוא טמא ולדחותו – לשם כך יש צורך בנתינת כח מיוחדת, דוקא מהדרגה הנעלית של "שמיני":

בדרגה של "שבעת ימי הבנין"⁴⁵, בדרגת "השתלשלות", קשה להבדיל

וההסבר: כשמבדילים בדקויות שנתן הוא טהור – לחשוב שטמא צריך כח מיוחד מהדרגה של "שמיני".

כראוי בספק דק כחוט השערה. אדרבה: היצר הרע, שהוא "הפקח", עושה "גלימה של משי", איצטלא דקדושה⁴⁶, וטוען כלפי האדם:

כיוון שכל דבר שהקדוש-ברוך-הוא מזמן לאדם, הרי זאת כדי שהאדם יברר ויזכר את הניצוץ האלוקי הטמון בדבר, ואם כך – טוען היצר הרע – כיצד תוכל להימנע משימוש במאכל ולדחות את הניצוץ האלוקי שבו? אמנם, יש ספק, שמא הדבר אסור, אך מדוע עליך לחשוש לכך? ובכלל – כך טוען היצר הרע – כאשר שוחטים בהמה הרי זו שחיטה כשרה. רוב השחיטות הן כשרות, ומדוע להעלות חשש ומשום כך לדחות⁴⁷ את הניצוץ האלוקי שבדבר?

אך כאשר יש ליהודי דרגה של "שמיני" שלמעלה מהשתלשלות, יש לו רצון אמיתי שלא לעבור ח"ו על רצון העליון אף כחוט השערה, ויש לכך תוקף הנעלה מהגבלות השכל – אז אין נכנעים לפיתויי היצר, כי הנפש הבהמית אינה יכולה להכניע את הרצון העצמי של היהודי, שלמעלה מהשתלשלות בנפש⁴⁸.

בדרגה של שבע – השתלשלות, קשה להבדיל בספק דק, היצר הרע מתלבש בלבוש קדושה אומר לאדם:

וכל דבר שהקב"ה מביא לאדם, זה בשביל שיברר ויזכר את הניצוץ, היצר הרע אומר ליהודי גם בספק איסור אל צריך תחשוש – לברר את הניצוץ! ורוב שחיטות כשרות, למה לחשוש ולדחות את הניצוץ?

אך כשליהודי יש דרגה של "שמיני", מעלה מהשתלשלות, יש לו שכל, תוקף על – ונפח"ב לא יכולה להכניע את רצון העצמי שלמעלה מהשתלשלות בנפש, אפילו במשהו

(46) ראה היום יום ע' סד.

(47) ראה לקו"ת שה"ש (ו, ד), שהפרישות מדברים האסורים הוא כמו אכזריות על הניצוץ אלקי שבהם.

(48) ובדוגמת המבואר בתניא פ"ט ובהמשך דיום ההילולא (באתי לגני תש"י) פ"ד, שבענינים הנוגעים לעצם הנשמה, אין ביכולת (הרחוק שטות ד)נה"ב להעלים. וראה גם לקו"ש ח"ד (המתורגם) ע' 180 ובהערות שם.

(41) שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. כלי יקר ר"פ שמיני. ונתבאר בארוכה בד"ה ויהי ביום השמיני תש"ד (פ"י וי"א) ותש"ה. ובכ"מ.

(42) פ"י הה"מ – הובא באוה"ת שמע"צ ע' א'תתי.

(43) רש"י ר"פ שמיני (מסדר עולם רבה פ"ו).
(44) תהלים ה, ה. וראה במדב"ד (פ"ב, ג) ותנחומא (נשא כג), שבאותו יום כלו מויקין מן העולם.

(45) תניא רפ"ג. וראה מא"א י, ח; ב, י.

גם בתשובה, יותר קשה בספק חטא מאשר על ודאי, וקרבו אשם יקר מקרבן חטאת. נגם מלכתחילה בספק יש להיזהר יותר ובמיוחד בספק של 'להבדיל' שצריך את דרגת - "שמיני".

כידוע⁴⁹ בענין התשובה, שעל ספק של חטא התשובה קשה ועמוקה יותר מאשר על חטא ודאי, ומשום כך ערכו של קרבן חטאת הוא דנקא (דוקא)⁵⁰, או פחות⁵¹ וערכו של אשם - שתיים⁵² (שני סלעים - 48 דנקא⁵³). וכך גם לגבי הימנעות מאיסור מלכתחילה, שכדי להישמר מספק איסור⁵⁴, ובמיוחד מספק שיש צורך "להבדיל" בו - יש צורך בדרגת "שמיני".

זהו גם הקשר בין פרשת שמיני לפרשה שלאחריה - "אשה כי תזריע וילדה זכר": על ידי שמעוררים את דרגת ה"שמיני" שבנפש, שאין בה שינויים, אף כאשר ההגיון שונה מהרצון העליון, בכל זאת עומדים בתוקף וכו' - אז מגיעים ל"וילדה זכר"⁵⁵, שיר חדש, בלשון זכר⁵⁶, בגאולה העתידה, גאולה שאין אחריה גלות (למעלה משינויים), בגאולה האמיתית והשלימה, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ שמיני תשכ"ה)

- (49) רבינו יונה ברכות א, ב - ד"ה והא דאמרינן. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סתר"ג.
(50) שיטת התוס' ד"ה מכלל - כריתות י, ב.
(51) שיטת רש"י ותוס' זבחים מז, א.
(52) זבחים שם.
(53) כי סלע של תורה הוא ד' זוזים (קדושין יא, ב) ודנקא הוא שתות של זוז.
(54) שלכן אמרו"ל: נגע כו' ספק נידה (סנה' קג, א. ובפרש"י שם (משא"כ בב"מ קז, א. ואכ"מ)).

(55) ראה אוה"ת ר"פ תזריע.

(56) תוס' ד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב.

הקשר בין 'שמיני' ע"י לתורה - שמעוררים את ה'שמיני' שבנפש - ללא שינויים, ועומדים בתוקף, באים ל"וילדה זכר", שיר חדש לשון זכר, גאולה נצחית ללא שינויים בקרוב ממש.

מקור דעת רש"י שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה

מתוך פלפול התלמידים⁴
בשיעורים שנמסרו בישיבה

- א -

פירוש רש"י ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

על הפסוק בתורה "להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל"⁵ מפרש רש"י באלו סוגי טמאים וטהורים מדבר הפסוק: "בין הטמא ובין הטהור – צריך לומר בין חמור לפרה, והלא כבר מפרשים הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רבו".

בשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מילות רש"י "טמאה לך" ו"טהורה לך" באריכות, דציווי התורה הכא אין עוסק הוא בסוגי חיות ובהמות, דבהם דיני הטומאה וטהרה אזלי כלפי הבהמות כשלעצמם, אלא עוסק בדיני טומאה וטהרה כלפי האדם, דהכוונה בבהמות מסוג טהור ובהם גופא יש טומאה, כגון בהמה טהורה שאדם אינו רואה שנשחט רוב הקנה או רוב הושט (אלא רק חצי או פחות מכך) דאז מכיון דאין האדם יודע אם נשחט רוב הקנה והושט, נעשית הבהמה נבילה ומטמאת בנגיעה.

והנה את דברי רש"י בפשטות ניתן להבין בשני אופנים:

א. כוונת התורה במצוה זו היא להבדיל בין הטמא לטהור (בבהמה טהורה גופא) ולומר דצריכים לשחוט רוב הקנה ואזי יהיה זה טהור, ואם שחטו רק חלק מהקנה, הבהמה טמאה, כלומר, התורה מחייבת בדין זה דהשחיטה תהיה מדויקת ורק אז כשרה היא.

ב. לדייק בדיני השחיטה דצריכה להיות היא באופן מדויק, והבהמה תהיה טמאה גם אם שחטו חצי מהקנה, כי אין זה רובו (ועל כך הקשו שצריך רוב הנראה לעיניים), כלומר, התורה מבהירה את דבריה קודם (באופן דשלילה) שהשחיטה תהיה דוקא רובו ובאם לא היה רובו הבהמה תהיה טרפה.

ובשיחה שם כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שרש"י מפרש כאופן הב', ומוכיח דרש"י סובר שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה⁶, ו"נשחט חציו..." הינו איסור רק כלפי

(4) בשיעור שנמסר מפי הרב חיים שיחי' טל, בפלפול עם התלמידים: הת' יוסף יצחק שיחי' אורן, הת' יוסף יצחק הכהן שיחי' אייל, הת' איתמר אפרים שיחי' גרגה, הת' יוסף יצחק שיחי' סייג, הת' לוי יצחק שיחי' קובלקין, הת' לוי יצחק שיחי' קופצ'יק, הת' יוסף יצחק שיחי' קמל, הת' איתן ישראל שיחי' רומנו, הת' דוד שיחי' רוות, הת' מנחם מענדל שיחי' רפאלוב, הת' יוסף יצחק שיחי' שארף, הת' מנחם מענדל שיחי' שרמן.

(5) שמיני יא, מז.

(6) ונראה דכל הראשונים שהקשו למה רש"י מדבר על ה'קנה' ולא על ה'ושט', כיוונו לזה בדבריהם.

האדם עצמו.

ויש לעיין: לפי רש"י מה באה התורה ללמדנו בציווי זה, ומה מקורו של רש"י שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה.

בעקבות הביאור בשיחה שהאיסור הוא רק כלפי האדם עצמו, ישנה הבנה בדבריו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שיסודה בטעות, והיא, דיוצא כביכול מפירוש רש"י שהפסוק מדבר כאן רק על "לך", ופירושו, שהציווי הנ"ל של התורה הינו רק על הגברא ולא על החפצא. ויובן בהקדים ע"פ המתבאר בהמשך.

- ב -

סוגים וחילוקים במצוות

בכמה ספרי אחרונים נתבאר בארוכה דישנם ב' סוגי חילוקים במצוות התורה:

א. מצוות המוטלות בעיקר על הגברא ומצוות הקיימות בחפצא. כלומר, ישנם סוגי מצוות שעל האדם לעשות, וישנו סוג אחר של מצוות הצריכות הם להיות גם אם האדם הוא לא זה שיעשה אותם (אלא מצד עצמם).

ב. מצוות שבפעולה ומצוות שבתוצאה. כלומר, מצוות שהציווי בהם הינו לעשות פעולה, ויש מצוות שהציווי בהם הוא שיהיה תוצאה בפועל גם בלי הפעולה (לדוגמא, האם צריך להדליק נרות שבת, או דצריך שיהיה אור בבית)⁷.

שני סוגי חילוקים אלו דומים, אך שונים הם, וזאת מכיון דיכול להיות מצב שבו צריך שתהיה רק התוצאה, והחויב בזה הוא על האדם, וישנו מצב שבו על האדם לעשות פעולה בלבד (מבלי להתחשב בתוצאה).

וכן יכול להיות מצב הפוך שישנה מצוה שפעולתה צריכה להיות וזאת ללא קשר לאדם עצמו, וישנם מצוות שאך ורק התוצאה צריכה להיות וגם אינם תלויות הם באדם.

באופן כללי מבואר בכמה מקומות⁸ שכל מצוות דאורייתא הינם ציוויים השייכים לחפצא, ומצוות דרבנן הם חיובים על הגברא לבד, ובמצוות דאורייתא גופא שהם על החפצא ישנם מצוות שהחויב על עצם הדבר שתהיה מציאותו, כלומר, החפצא דהמצוה מוטל על הגברא⁹, הן בפעולה והן בתוצאה.

לכאורה בפשטות נראה לומר, דמטרת הפסוק (לפי רש"י) ללמד דעל אף שכל ציווי

(7) ועיין בלקו"ש חח"י חוקת ב' ס"ו.

(8) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז יתרו ג' ס"ד ואילך.

(9) הערת המערכת: ליתר ביאור – ישנם מצוות שהם חיובים על עצם הדבר (החפצא) דצריכים הם להעשות, ואין חיוב על מישוהו שיעשה, וישנם מצוות שהם חיוב על עצם הדבר (החפצא), אבל באדם עצמו, היינו, שהחיוב על האדם (הגברא) הינו חיוב גם על עצם הדבר (החפצא). וראה לקוטי שיחות חלק ל"ח, קרח שיחה א'. וכן ראה בדברי משיח תשנ"א ח"ג עמ' 151.

התורה הינם על החפצא, כאן הציווי הוא גם על הגברא (ויותר מזה, שהחפצא היא לגבי הגברא).

אך לא יתכן שזה מה שהפסוק מלמד, כיון דהפסוק אינו אומר בסתמא שציווי זה הינו על הגברא, אלא בא ללמדנו דין שיוצא מכך – דהא בציווי הנ"ל דספק הוא לגבי האדם יש דין לפועל בספק כזה.

והדין מקרה כזה הוא דלמרות שהאדם מסתפק בציווי דאורייתא, מחמירים דאם לא שחט באופן ודאי את כולו הבהמה היא טרפה.

ובפשטות, מטרת ציווי התורה הוא, לומר דבדין זה של השחיטה מחמירים בספק.

ויובן בהקדים, דבשיחה שם¹⁰ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הכלל "אי אפשר לצמצם", אשר פירושו הוא, דאין אפשרות להעריך באופן מדויק דברים דקים ביותר.

דברים אלו הינם יסוד דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דמבאר על פירוש רש"י דזהו טומאה רק כלפי האדם ואין האדם יכול לבחון האם נשחט יותר מחציו לכן אם לא רואה שנשחט רובו, בבירור יש כאן חזקת איסור וברור דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה (ורק כשיש חזקת היתר הדין הוא ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה), ומזה מוכיח את שיטת רש"י, שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה¹¹.

- ג -

קושיות ברש"י ע"פ המתבאר בשיחת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ולכאורה צ"ע, דמהמתבאר בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א קשה על פירוש רש"י:

א. מניין דמדבר הפסוק על שחיטה?

ב. אף אם ברור דהפסוק מדבר על שחיטה, מניין ההכרח ללמוד ממנו דוקא גבי ספק דאורייתא בשחיטה ולא על הצורך הכללי להדר בשחיטה?

ג. לפי הביאור בשיחה יוצא דרש"י סובר ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה" משום דהתורה מדברת על הבדל דק ואומרת שגם זה יכול לטמא, והרי אי אפשר לראות הבדל דק זה ובכל זאת מחמירה התורה, דזה "אי אפשר לצמצם", ואיך רש"י מוציא דין זה מהפסוק (כיון דאין ביכולת האדם לראות ההבדל הדק שבשחיטת הקנה)?

ד. לאחר שברור דכוונת התורה לאסור הספיקות והמצבים שבהם "אי אפשר לצמצם",

(10) בסעיף ו'.

(11) הראשונים האריכו בביאורו של רש"י והעלו ממנו יסודות בדיני שחיטה. ואכ"מ.

מדוע מביא רש"י דוגמא זו דוקא של שחיטה, הרי זהו דין כללי לגבי ספיקות דאורייתא (כפי שמוכיח שם הוא עצמו)?

זאת ועוד: על פי הביאור בשיחה מובן מדברי רש"י דבכל התורה כולה "ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה"¹².

וקשה:

א. כיצד מתחדש כאן בניין אב שלא מופיע באף מקום?

ב. מניין לרש"י דאין בניין אב זה צריך להילמד ממקום אחר בו אסרה התורה את הספק (וישנם עוד מקומות)¹³?

אך, ישנו אופן נוסף ללמוד את פירוש רש"י על פי הביאור בשיחה: רש"י מלמדנו על שחיטה שבה ספק אסור מן התורה כבכל התורה כולה.

וקשה:

א. למה צריך קרא ללמדנו על שחיטה, הרי כשמעיינים בשאר המקומות שהובאו בשיחה¹⁴ מוצאים דרש"י מקשה שם בדיוק שאלה זו?

ב. מניין שזהו אכן מה שמלמדת התורה באומרה "בין הטמא לטהור"?

ג. גם אם אכן ברור שבמילים "בין הטמא לטהור" מלמדת התורה את איסור הספק, מניין דאין הכוונה ללמד על ספק אחר (בטומאה וטהרה) שהוא אסור, ומניין ברור דמדובר על ספק זה של שחיטה?

- ד - הביאור בהנ"ל

ויש לומר בכל הנ"ל:

יש לומר דרש"י מלמדנו משמעות הפסוק "בין הטמא לטהור" על פי המבואר בפנים. ורש"י הכא בדבריו אינו בא להחמיר רק בדין פרטי זה, כי השאלות הנ"ל מכריחות לומר שמדובר על דין ויסוד כללי.

וכמו כן: רש"י אינו בא להחמיר רק לגבי מצוות שבגברא, אלא, על כל מצוות שבחפצא, כי המצווה הזאת היא גם ציווי על החפצא (דהרי היא מצווה דאורייתא) ובמצווה דאורייתא הזאת החפצא שלה מוטלת על האדם (על הגברא).

(12) ובתורה שלימה מביא כמה מדרשי הלכה שמ"להבדיל בין החיה הנאכלת...". נלמדים גם זהירות בנידה ועוד וא"כ גם לפני השיחה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א למדו מפסוק זה ענינים נוספים.

(13) ואולי אפשר לומר שזה מפאת הקושי של השב שמעתתא על מקורות אלו וצריך לדקדק בזה.

(14) בהע' 36.

והיוצא מהנ"ל דהפסוק הנ"ל מלמדנו דספיקא דאורייתא לחומרא דזהו ציווי שהאדם מסתפק בו והדין הוא להחמיר.

והספק הנ"ל הוא רק לגבי האדם עצמו, כי הקב"ה אומר דצריך לשחוט רוב קנה ולא חציו, והאדם אכן שחט שחיטה מדוייקת, אלא שהוא אינו יודע עד היכן שחט, דאין יכול הוא לראות בבירור עד היכן שחט, הספק הינו רק לגבי האדם ולא מצד עצמו.

והמקור בתורה לדעת רש"י שספיקא דאורייתא לחומרא – הוא מפסוק זה עצמו.

* * *

המקורות בשיחה לדעתו של רש"י

הרה"ח חיים שיח' טל

ר"מ שיעור א'

- א -

בירור דעת רש"י בפירושו במשנה

במרחצתי בריש כתובות מובאת תקנה דעל בתולה להנשא ביום רביעי, וטעמה

שאם לבעל יהיה טענת בתולים הוא ילך מיד בבוקר (שלמחרת)

לבית דין, ומכיון שהבית דין יושבים רק בימי שני וחמישי תקנו חכמים שבתולה תנשא ברביעי בכדי שלמחרת בבוקר יהיה לבעל את האפשרות המיידית ללכת לבית דין.

על זה כותב רש"י: "ומתוך שיבא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים".

היינו, שאין ודאות שהיא נבעלה לאדם אחר, אלא רק ספק לכך ובכדי לברר הספק, הבעל בא לבית דין, ואז מתברר הדבר.

בדברי רש"י עצמו כאן ישנה מחלוקת האם דעתו היא לפי דבריו כאן שבספיקא דאורייתא מחמירים מן התורה, או שמקילים וכל ההחמרה היא רק מדרבנן. ובין המפרשים את רש"י מצינו את הרשב"א בספר "תורת הבית"¹⁵ כותב שלהחמיר בספק הוא דין דאורייתא.

וכן מצינו את הרמב"ם¹⁶ דסובר¹⁷ שזהו דין דרבנן ואומר דזוהי דעת רש"י במשנתנו.

- ב -

ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
על פירוש רש"י עה"ת בקשר לדיני ספיקות

בלקוטי שיחות חלק ז'¹⁸ בפירוש רש"י על הפסוק "ולהבדיל בין הטמא לטהור"¹⁹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, את דעתו של רש"י בנוגע לספיקא דאורייתא לחומרא האם הינו מן התורה או מדרבנן.

רש"י אומר על הפסוק שם שהתורה באה ללמד על טומאה וטהרה בבהמות טהורות גופא, כאשר הטהרה בהם נמדדת בדברים דקים ביותר, של נשחט חציו של קנה או רובו,

(15) שער ד, יא.

(16) וכן סובר הראב"ד (כלאים י, כז).

(17) שו"ת הרמב"ם סי' ש"י.

(18) שמיני, שיחה ב.

(19) שמיני יא, מז.

היינו, שאפילו אם נשחט חציו של קנה ולא רובו הבהמה נבלה.

אך, על זה מקשה בשיחה, דאין לדעת בוודאות האם נשחט חציו או רובו כי "אי אפשר לצמצם" (זהו דין שאי אפשר לדעת בוודאות דברים דקים ביותר), ואם כן זהו אי ודאות וספק בלבד, כי האדם לא רואה בבירור שנשחט רובו, ולכן לפי הדעות שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, מובן למה התורה כאן החמירה גם בדברים דקים ביותר, כדי לומר שבספקות במצוות דאורייתא (כגון שחיטה) מחמירים, וכך באמת הדין כאן, אבל לדעות שסוברות שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה (ורבנן מחמירים בזה) לא מובן למה התורה כאן אומרת שהבהמה טמאה, והרי זהו רק ספק בדיני שחיטה ולא מובן מדוע התורה אוסרת?

ובלשונו בשיחה: "ומתעוררת השאלה מדוע קובעת התורה להבדיל בין הטמא שאם נשחט חציו של קנה הבהמה טמאה והרי ייתכן שהיתה זו שחיטה כשרה מעט יותר מחציו וכיון שאז זהו רוב סימן צריכה הבהמה להיות טהורה.

שאלה זו מתעוררת רק לפי הדעות הסוברות שהדין ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן בלבד שמדאורייתא הספק מותר אך רבנן התמירו וקבעו שספיקא דאורייתא ייפסק לחומרא ואז אפשר לשאול כיצד קובעת התורה שנשחט חציו טמא כאשר התורה מתירה זאת מפני הספק הנוצר במקרה כזה שהרי אין אפשרות לוודא במדידה אנושית אם אכן נשחט בדיוק חציו או בשערה אחת יותר.

לעומת זאת לפי הדעות הסוברות שספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה אין להקשות קושי זה". ואז, מניח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הנידון כאן, ובוחר מהי דעתו של רש"י בספיקא דאורייתא, ומביא מקרה ממנו מוכח שרש"י סובר ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה" הוא רק היכן שמדובר בעוון מיתה, ובכל מקרה אחר סובר רש"י ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה".

וזה מה שממשיך אחר כך: "מדברי רש"י אלו ניתן לכאורה להסיק שהוא סובר דוקא כאשר מדובר בעוון מיתה נפסק ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא אך כאשר אין עוון מיתה ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה".

[ואחר כך מוכיח בשיחה שרש"י סובר שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה]

ולפי ההוה אמינא בשיחה קשה על רש"י: בשלב זה בשיחה, המסקנא היא שרש"י סובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, ולפי זה, הקושיא שם בשיחה היא גם על שיטתו של רש"י עצמו, שהרי מכיון שרש"י סובר שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, מדוע כאן התורה מחמירה, והרי "אי אפשר לצמצם" ולשים לב להבדלים הדקים וזהו ספק וצריך להיות דין התורה להקל, ומדוע כאן התורה מחמירה (לפי רש"י)?

ה"שערי יהודה"²⁰ מעמיד ומניח את רש"י כדעת הרמב"ם, שרש"י סובר שספיקא

דאורייתא לקולא מן התורה. וזלה"ק: "וכן עד"ז מה דסבירא ליה להרמב"ם ז"ל דכל ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה בע"כ דהוא גם כן באופן כזה דהתורה לא דברה אלא בוודאין ולא בספיקן, ואף אם באמת שהיה באופן האסור מכל מקום כיון דאצלינו הוא ספק הוא היתר גמור..".

והוא כהרמב"ם שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה ורק רבנן החמירו בזה.

ואם כן מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ביאור דבריו של רש"י כאן, שמדבר על מקרה שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, או לפחות היה מזכיר שאכן אפשר להעמיד את רש"י כהרמב"ם.

בשיחה שם ממשיך, דרש"י סובר²¹ ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה". וזלה"ק: "אך במקומות רבים אנו מוצאים שרש"י אומר במפורש שספיקא דאורייתא נקבע לחומרא מן התורה", ומוסיף שם שהמצב היחיד שספיקא דאורייתא מן התורה יהיה לקולא זהו רק כשיש חזקת היתר על אחד מצדדי הספק.

היו שהוכיחו מדבריו של רש"י (בכתובות ב:) שסובר כהרשב"א שספיקא דאורייתא לחומרא ואפשר לברר, ועל כן ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה.

והנה צריך להבין דאם אכן מרש"י כאן (כתובות ב:) מוכח דסובר דספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה, למה לא מביא זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כאן.

כלומר, גם בהוה אמינא וגם במסקנא היה צריך להביא את דבריו של רש"י כאן בכתובות והמפרש שמכריח את סברת רש"י.

- 3 -

ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

והנה, כל המקורות שהביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כאן הביאם השב שמעתתא (א, פ"ה) וכתב שם פירכא לזה, שאין זה דעת רש"י עצמו, (אלא באר שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה זוהי רק דעת יחיד של אחד האמוראים).

ומכך שלא הביא את פירכתו של השב שמעתתא נראה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא סובר כדבריו ולא חש להביא דבריו מכמה טעמים:

א. כדי להכריח שדעתו של אותו אמורא היא דעת יחיד צריך הוכחה מספיק טובה ווהשב שבעתתא לא מביא הוכחה.

ב. רש"י לא אומר בפירושו שזה אך ורק לדעת אותו אמורא.

21 ולדעתו של רש"י הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מקורות בהערה: "יבמות פח, ב. ד"ה היכי דמי. קידושין עג, א. ד"ה ואב"א. חולין כב, סע"א ד"ה איצטריך קרא למעוטי. וראה מלא הרועים מע' ספיקא דאורייתא שר"ח שם".

ג. כי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הניח בפשיטות דרש"י כאן בכתובות ובכלל, בפשטות לא סבר כהרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, כי את זה אומר השב שמעתתא והוא לא מזכיר אותו כלל.

אמנם לפי כל זה יש לעיין למה לא הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דברי רש"י בכתובות בעצמם.

אלא שיש לומר שמכיון שמוכרח לומר שיש שני דרכים בהבנת דברי רש"י כאן, וזה נראה כבר בהשקפה ראשונה על דברי רש"י, ואין מוכח לצד מסויים, לכן אין להביא מרש"י כאן ראייה כלל.

אלא שלפועל רש"י כהרשב"א²² שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, ויש להוכיח זה גם לגבי פרש"י כאן לאחר העיון בדבריו ובדברי הר"ן²³ והפני יהושע²⁴ שכתבו בדבריו.

* * *

(22) בספרו "תורת הבית" בית ד', שער א', דף י"א.

(23) ר"ן קידושין דף טו: ברי"ף.

(24) שו"ת פני יהושע, שאלה י"א.

"אי אפשר לצמצם" ו"ספיקא דאורייתא" לדעת רש"י

הת' איתן ישראל שיחי' רומנו
רתלמיד בשיכרה

- א -

ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ברש"י בדיני ספק

ברש"י על הפס' "ולהבדיל בין הטמא לטהור"²⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א²⁶ שרש"י אומר על הפסוק "בין הטמא ובין הטהור", "צריך לומר בין חמור לפרה, והלא כבר מפורשים הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו", היינו, שהתורה באה ללמד על טומאה וטהרה בבהמות טהורות גופא, כאשר הטהרה בהם נמדדת בדברים דקים ביותר, של נשחט חציו של קנה או רובו, היינו, שאפילו אם נשחט חציו של קנה ולא רובו הבהמה נבלה.

ומקשה בשיחה, דאין לדעת בוודאות האם נשחט חציו או רובו כי "אי אפשר לצמצם", ואם כן זהו אי ודאות וספק בלבד, שהרי האדם לא רואה בבירור שנשחט רובו, ולכן לפי הדעות שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, מובן למה התורה כאן החמירה גם בין דברים דקים ביותר, וזאת כדי לומר שבספקות במצוות דאורייתא (כגון שחיטה) מחמירים, וכך באמת הדין כאן, אבל לדעות שסוברות שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה (ורבנן מחמירים בזה) לא מובן למה התורה כאן אומרת שהבהמה טמאה, והרי זהו רק ספק בדיני שחיטה ולא מובן מדוע התורה אוסרת?

ובהמשך לזה מברר שם מהי דעתו של רש"י בכלל בספיקא דאורייתא, ומביא מקרה ממנו מוכח שרש"י סובר ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה" הוא רק היכן שמדובר בעוון מיתה, אולם באופן אחר סובר רש"י ש"ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה".

וממשיך, שרש"י סובר²⁷ ש"ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה".

וזהו לשונו הק' בהוה אמינא שרש"י סובר ש"ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה":

"לגבי שיטת רש"י בענין ספיקא דאורייתא ניתן היה לכאורה להוכיח מפירושו על הגמרא בפסחים²⁸ שהוא סובר שספיקא דאורייתא נפסק מן התורה לקולא. אך במקומות

(25) שמיני יא, מז.

(26) לקו"ש חלק ז' (שמיני, ב).

(27) ולדעתו של רש"י הביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מקורות בהערה: "יבמות פח, ב. ד"ה היכי דמי. קידושין עג, א. ד"ה ואב"א. חולין כב, סע"א ד"ה איצטריך קרא למעוטי. וראה מלא הרועים מע' ספיקא דאורייתא שר"ח שם".

(28) מד ע"א.

רבים אנו מוצאים שרש"י אומר במפורש שספיקא דאורייתא נקבע לחומרא מן התורה".

עכלה"ק של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

- ב -

שאלה על פי דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

והנה בהערה 36 מביא מקורות לדעת רש"י: "יבמות פח, ב. ד"ה היכי דמי. קידושין עג, א. ד"ה ואב"א. חולין כב, סע"א. ד"ה איצטריך קרא למעוטי. וראה מלא הרועים מע' ספיקא דאורייתא פר"ח שם".

ולאחר העיון בהאמור עולה שהמקורות שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא להוכחת דעת רש"י ש"ספיקא דאורייתא לחומרא" זהו גופא מדאורייתא, מביא בהם רש"י דין של ספק ואומר לגביו, שעליו אין צורך כלל ב'קרא', לא צריך שיהיה פסוק שיאסור אותו, כיון שספק איסור - אסור מן התורה, ואין צורך שהתורה תאסור אותו.

ולכאורה צריך לעיין בדבר, דהרי המדובר כאן הוא אודות דין של ספק (כיון ש"אי אפשר לצמצם") ועל דין זה רואים שיש צורך בפסוק שיאסור את הספק.

ועל אף שהפסוק כולל דינים נוספים, בכל זאת מאי שנא מפסוקים אחרים במקורות שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לדין זה שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה שבהם אומר רש"י "אין צריך קרא"?

והשאלה הנ"ל היא בפרט (כאן) שאין על הבהמה חזקת איסור.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

בעניין תקנת המושג, והאם ניתן לומר אי אפשר בתקנת חכמים לגבי בתי דינים

הח' יוסף יצחק שיח' שארף
רמלמיד בשיבד

- א -

דברי הגמרא ותוספות על תקנת חכמים

במדינת בריש כתובות עוסקת בתקנת חכמים שבתולה צריכה להנשא ברביעי, וטעמה שאם יהיה לבעל טענת בתולים, הוא יבוא מיד בבוקר לבית דין, ובית דין יושבים רק בימי שני וחמישי.

ולכאורה, משום טעם זה יכולה הבתולה להנשא גם ביום ראשון, בכדי שביום שני יוכל הבעל לבוא לבית דין. אלא, דלחכמים ישנה עוד תקנה - ששקדו הם על תקנת בנות ישראל שהבעל יעסוק בהכנת הסעודה ג' ימים קודם הנישואין בכדי שהסעודה תהיה מוכנה ויהיה פנוי הוא לשמח אותה.

תוספות שם מפרשים דלפי תקנת חכמים "להנשא ברביעי" משום ימי ישיבת בתי הדין, ניתן היה להנשא אף ביום ראשון, ותקנו ביום רביעי בגלל ברכה בפריה ורביה השרויה ביום זה, דאז נבראו הדגים שהתברכו בכך.

ומוסיפים תוספות, דאף סיבת תקנת חכמים ("שקדו חכמים..") להתכונן ג' ימים לסעודה ואז תנשא היא ביום רביעי, גם הוא משום הברכה השרויה ביום זה.

ר"י מדגיש שם, דסיבת קביעת הנישואין ליום רביעי בגלל הברכה, אין זה בתור תקנה שהיא חובה, אלא "עצה טובה" בלבד, ומשום כך מי שלא עושה זאת אינו נקרא עברייך. אך כיון דחכמים תיקנו שהבתולה צריכה להנשא ביום רביעי מפני סיבה אחרת, כל מי שעובר על דבריהם נקרא "עברייך".

ומוכיח ר"י דמי שלא מתחתן ביום רביעי אפילו ששרויה בו ברכה (לא שרצונו לעבור על גזירת חכמים) לא נקרא עברייך. דהגמ' בתחילה אמרה דטעם קביעת הנישואין דוקא ביום רביעי הוא בכדי שלמחרת בבוקר יוכל לבוא מיד לבית דין, כי אם יתעכב עם הדין תתקרב דעתו, ומצינו דלאחר מכן דחתה זאת הגמ' ואמרה דאין חיישינן שתתקרב דעתו, וסיבת קביעת הנישואין ביום רביעי זהו בגלל הברכה שבאותו יום.

וההבדל בין הסיבות הוא דאם התקנה תנשא ברביעי היא משום שמא תתקרב דעתו, אזי העובר על תקנה זו מקרי "עברייך", אך אם הסיבה לתקנה זו היא הברכה, אזי העובר על כך אינו נקרא "עברייך".

ובלשון התוס': "ותנשא באחד בשבת. לא בעי לשנויי דנשאת ברביעי כדי שתבעל בחמישי משום ברכה שנאמרה בו לדגים כדאמרינן לקמן (כתובות דף ה.) ועוד למה לי

טעם דשקדו תיפוק ליה משום ברכה. ואומר ר"י, דטעם דברכה אינה אלא עצה טובה ולא מקרי עבריינא אבל משום שקדו מקרי עבריינא וכן משמע לקמן דאמר טעמא משום ברכה אבל משום איקרורי דעתא לא חיישינן ומאי נפקא מינה אלא ודאי דמשום ברכה לא מקרי עבריינא.

- ב -

דברי המהרש"א וזהפני יהושע בענין הנ"ל

וכן כתב ע"ז המהרש"א וז"ל: "והאי טעמא דברכה ודאי איצטריך נמי משום שתבעל בה' אבל טעמא דשקדו לא איצטריך כלל דבהני ב' טעמי דהיינו טענת בתולים וברכה דדגים סגי ותיצרו דמשום ברכה לא הוה אלא עצה טובה ולא מקרי עבריינא ואם היה מגיע זמנה ביום א' היה מעלה לה מזונות אי לאו משום שקדו דמקרי עבריינא והשתא עבריינא הוי ביום א' משום טעמא דשקדו וביום ה' וביום ו' הוי עבריינא משום טענת בתולים, ומיהו לא הוי איצטריך למימר דשקדו שיהא טורח בסעודה אלא יום אחד ולכך א"א שתנשא ביום א' אבל ביום ב' וביום ג' הוי סגי נמי בטעמא דטענת בתולים ואפשר לומר (א) דקושטא קאמר דבעי ג' ימים טורח סעודה ונפקא מינא אם הגיע זמנה ביום ב' וביום ג' אינו מעלה לה מזונות כיון דעיכובא הוי נמי משום שמחת סעודה של חתונה דידה אבל משום טענת בתולים ה"ל כאילו הוא המעכב דלאו תיקון דידה הוא אבל א"כ הוא אם הגיע זמנה ביום ה' וביום ו' יעלה לה מזונות כיון דלית ביה טעמא דשקדו אלא טענת בתולים דאינו תיקון שלה ודו"ק":

והנה יש נפקא מינא לכך שהתקנה היא עבורו, בכך דמי שעשו עבורו תקנה יכול הוא לומר 'אי אפשרי בתקנת חכמים' ויש לעיין לשאר הדעות אם יכול לומר כן בתקנת זמן הנישואין.

וכתב הפנ"י: "בגמרא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה ג' ימים. וכתב המהרש"א דנקט ג' ימים משום דנפקא מיניה לענין מזונות דמטעמא דטענת בתולים היה צריך להעלות מזונות כיון שאין העיכוב לתועלתה משא"כ טעמא דשקדו הוא לתועלתה וכו' ע"ש.

ואיכא למידק לפ"ז א"כ האיך יליף מהכא לחלה הוא הא אין העיכוב לתועלתה ולא מחמתה אלא דאיכא למימר דחלה הוא נמי העיכוב לתועלתה כדי שישמח עמה משא"כ טענת בתולים כיון שהיא יודעת שתמצא בתולה אין לה שום תועלת בזה אלא דמסתמת לשון כל הפוסקים משמע דמחמת טענת בתולים נמי אין מעלה לה מזונות אם הגיע הזמן בחמישי בשבת כגון במקום שאין ב"ד יושבין אלא בב' וה' ודלא כמהרש"א.

וכן נראה מל' רש"י שכתב בד"ה לפיכך רב יוסף מסיים לה משמיה דנפשיה ואי כשיטת מהרש"א דטעמא דמזונות מוכח מברייטא דקתני שקדו ג' ימים א"כ שפיר מצינן לפרש דלפיכך שמואל גופא דייק לה מברייטא מדנקיט שקדו ג' ימים ולא נקיט ב' ימים ע"כ מוכח דמפסדת מזונות אע"כ דמברייטא לא מוכח כלל שאין מעלה לה מזונות אלא שמואל גופא מסברא דנפשיה קאמר וא"כ לא שייך ל' לפיכך אלא כפירוש רש"י דר' יוסף מסיק

לה ודייק מדשמואל.

ובעיקר דקדוקו של מהרש"א דנקיט ג' ימים היינו משום דקושטא דמילתא הכי הוא ואשמעינן אורחא דמילתא שיטרח ג' ימים ונפקא מיניה נמי למקום שב"ד יושבין בכל יום כנ"ל ודו"ק:

- ג -

סיכום הדעות בתקנת המשנה

ובעניין התקנה שנכתבה במשנה, ישנם כמה דעות (שיטות בתקנת המשנה ובהסבר הקושיא 'מפני מה אמרו')

א. פשט המשנה, התקנה היא משום בתי דינים.

ב. פני יהושע בשיטת רש"י, עיקר התקנה שישא בחמישי ואת בתולה העבירו לרביעי.

ג. רמב"ן, עיקר התקנה משום 'שקדו' ולזה מדייקת המשנה - ברביעי ולא בראשון (ומוכח זה מהא דהגמ' אמרה על תקנה זו 'כדשנינן').

ד. מהרש"א בשיטת תוס', תקנת המשנה היא על בתי דינים ועיקר התקנה היא משום שקדו (דהרי אם לא תהיה תקנה לטובת האשה, לא יפטר הוא משום כך מלהעלות לה מזונות).

ה. מאירי ע"ב (על 'לעניין גיטין אינו כן'), החיוב של הבעל במזונות הוא בעקבות התחייבותו באירוסין, ואי איכא אומדנא דהיה בדעתו לא להתחייב, לא חייב (כגון בעקבות אונס). ולפי"ז הספק הוא האם יש אומדנא שעבור תקנה זו לא חייב עצמו.

ו. הרא"ש בדעת ר' יוסף, התקנה היא שאם ירצה לכנוס בראשון ולהתעכב עם הבעילה עד ליל חמישי לא נסמוך עליו (ואם כן התקנה אינה בשבילו, ואפשר לכאורה להסביר גם באופן אחר).

ובדעות אלו יהיה תלוי האם יוכל הוא לומר 'אי אפשי בתקנת חכמים', דאם התקנה היא בשבילו יוכל לומר אי אפשי, אך אם התקנה היא בשבילה לא יוכל לומר.



שער שביתה

מבוא

המושג "שביתה" נזכר במספר מקומות לגבי נושאים שונים, ופירושו הוא אי עשייה, אך לגבי אי העשייה אין ברור האם בכל פעולה שלא עושים נוצר המושג שביתה, או שגם פעולות מסוגים מיוחדים, כגון עשייה ללא מחשבה, עשייתם אינה נחשבת מעשה, וגם ב"עשייתם" נחשב שהאדם שובת ממלאכה.

כן הוא גם לגבי "להשבית", היינו, להשבית אדם ממלאכתו או להשבית בעלי חיים, האם הוא אי עשייה מוחלטת, או ביטול מוחלט של הדבר, אך הגדרתו המדויקת תלויה היא במחלוקת.

הגדרת מושג אינו דבר פשוט כלל וכלל, על פי הגדרתו של המושג יקבעו דינים רבים הנקבעים על פיו, וההשלכות הם על דינים רבים בהלכה היום יומית של היהודי.

אחת מן מחלוקות אלו היא לגבי המושג "שביתה", אשר מפרשים רבים נחלקו בה, ויסודה עוד במשנה, אשר רבי יהודה ורבי שמעון חולקים מחלוקת קשה וסבוכה לגבי הגדרתו, ועל פי שיטתם הנחרצת קובעים את מסקנותיהם בדין לכל המסתעף מכך.

השפעתו של המושג ובפרט מושג הכרחי כזה נוגעת ומשליכה על התממשות נבואת הגאולה עליה כתוב "והשבתי חיה רעה מן הארץ", וקיום בעלי החיים בפועל לעתיד לבוא.

אפשרויות רבות ישנם להגדיר מהו "שביתה", ועל כל הגדרה אשר כשמה כן היא אפשר לבנות תילי תילים של הלכות, שישתנו מן הקצה אל הקצה על פי הגדרת המושג, החל מאיסור מלאכה פשוטה בשבת, עד לקיומם של בעלי החיים לעתיד לבוא.

מהמושג "שביתה" בשבת מסתעפים מספר דינים עליהם חיוכים שונים והגדרות שונות לגבי עשיית מלאכה בשבת.

אך למרות ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", למעשה בפשטות ניתן שיהיה רק כאחת מהדעות, אך ישנו אחד ויחיד שביכלתו לחבר את שני הדעות יחדיו, הלא הוא – כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

נבואות נאמרו, מדרשים, הגדות והלכות נכתבו בנושא הגאולה האמיתית והשלימה, אך רבו הדעות ויחד איתם הספיקות, מה באמת יקרה באותו הזמן, כל זאת מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בתורתו הסדורה. סוגיות אלו בש"ס בגדרים ומהותם של איסורים נוגעות הם ומשליכות לגאולה האמיתית והשלימה, וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "כל הספרים מלאים בדבר זה" – בתורת הגאולה ומלך המשיח, שעל ידי הלימוד בהם מזרזים את ביאתו של המלך המשיח שיחי' לעולם ועד.

יחי אד־וננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

* * *

שיחת כ"ק ארמו"ר מלך המשיח שליט"א שיחה לפרשת בחוקותי ח"ז (שיחה א')

יזיקו"ן יותר מאשר "והשבתי חיה רעה":
כשם שעל "והשבתי" מבאר רבי יהודה
שהכוונה היא ש"מעבירים מן העולם",
כך הוא יכול לבאר גם על הפסוק "ליום
השבת"?

(ב) מצד שני: בפסוק "וגר זאב עם
כבש..." נאמר במפורש שגם לעתיד
תהיינה כל החיות המזיקות – זאב, דב,
אריה ונחש, אלא ש"לא ירעו ולא
ישחיתו"⁴. וכיצד יכול רבי יהודה לבאר
ש"מעבירים מן העולם"?⁵

(4) שם, ט.

(5) ואין לתרץ (כב"ד"ך הקודש" לתו"כ כאן)
שר"י ס"ל שהכתובים שבישע"י שם נאמרו בדרך
משל על אזה"ע (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפ"ב
– שהרי הכתוב והשבתי ח' רעה (לדעת ר"י) הוא
"בטל דבר ממנהגו של עולם" * יותר מ"וגר זאב עם
כבש", ולדעת הרמב"ם ס"ל שבימות המשיח לא
יבטל דבר ממנהגו של עולם והכתובים שבישע"י
שם – משל הם, הרי גם הכתוב והשבתי ח' רעה

(*) ברמב"ן כאן: "שלא יבואו חיות רעות
בארצכם, כי בהיות השבע וברבות הטובה ובהיות
הערים מלאות אדם לא תבאנה חיות בישור". וזפ"י.
"והשבתי ח' רעה" אינו ביטול מנהגו של עולם.
[ונפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם שם "זה שנאמר
בישע"י וגר זאב עם כבש כו" – דלכאורה, למה לא
הקשה ממה שנאמר בתורה "והשבתי ח' רעה" – כי
פסוק זה, אפשר לפרשו כהרמב"ן, ואין צורך לדחוק
שנאמר בדרך משל.]

אבל מפשטות לשון התו"כ "מעבירים מן העולם"
(וכן בדעת ר"ש "למשבית מזיקין מן העולם") –
ובפרט שמעשה מל' הכתוב "הארץ" – משמע שהחיות
רעות יושבתו מכל העולם, וא"כ ה"ז "ביטול מנהגו של
עולם".

א. "והשבתי" – שני פירושים

על הפסוק "והשבתי חיה רעה מן
הארץ"¹, מובאת ב"תורת כהנים"
מחלוקת בין רבי יהודה לבין רבי
שמעון: "רבי יהודה אומר מעבירים מן
העולם. רבי שמעון אומר משביתן שלא
יזיקו".

בהמשך מובאת בתורת כהנים הוכחה
לדעתו של רבי שמעון: "וכן הוא אומר²
מזמור שיר ליום השבת – למשבית
מזיקין מן העולם, משביתן שלא יזיקו.
וכן הוא אומר³ וגר זאב עם כבש...
ונער קטן נוהג בס... ושעשע יונק על
חור פתן... מלמד שתינוק מישראל
עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו
של צפעוני...".

בכך אין מובן:

(א) מהי ההוכחה מן הפסוק "מזמור
שיר ליום השבת", לכך שהמשמעות
של "משבית מזיקין" (שתהיה לעתיד)
היא "שלא יזיקו"? והרי המילה "השבת"
היא מלשון "שביתה" בדיוק כמו המילה
"והשבתי". ומדוע המילים "ליום
השבת" מהוות הוכחה לפירוש "שלא

סיכום:
על הפסוק
"והשבתי
חיה רעה"
יש מחלוקת
האם הכוונה
היא כפשוטה
או רק
שלא יזיקו.

ומביא ראיה
לדעת ר"ש:
שבנאולה
יהיו חיות,
כמ"ש בפסוק
"מזמור
שיר ליום
השבת"
ובנבואת
ישעיה.

ולא מובן:

(א) קשה על
ר"ש, מהי
הראיה
מהפסוק
"מזמור
שיר ליום
השבת",
הרי גם
שם נאמר
הלשון
"שביתה"?

(*) וסיום מס' תמיד (ס"ה ואילך).

(1) פרשתנו כו, ו.

(2) תהלים צב, א.

(3) ישע"י יא, ו-ח.

(ב) וכן קשה
על ר"י,
שכתוב
שבנאולה יהיו
חיות?

ב. "שביתה" – ביטול המציאות או שינוי הצורה

לגבי הסיבה לכך שרבי יהודה מבאר, שהמשמעות של "והשבתי חיה רעה" היא "מעבירם מן העולם", מסביר הגאון הרוגוטשובי⁶, שרבי יהודה נוקט בהתאם לשיטתו בדין ביעור חמץ:

הרענצובי מבאר שר"י כאן הולך לפי טעמו בדין ביעור חמץ. כלומר:

על אופן ביעור חמץ יש מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים⁷: "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים".

לגבי אופן הביעור חמץ, יש מחלוקת בין ר"י לחכמים: האם צריך לשרוף או לפורר לרוח או לים.

מהו היסוד למחלוקתם?

כאשר זורקים את החמץ לים, ואף כאשר זורים אותו לרוח, מתבטל רק החיבור בין חלקיקיו השונים, אך עדיין נשארת מציאות החמץ. וכיון שעל חמץ נאמר⁸ "תשביתו שאור מבתיכם", סובר רבי יהודה שעל ידי פירור החמץ

יסוד מחלוקתם: בהשלכה לים מתבטל צורת החמץ ולא מציאותו. ולכן לפי ר"י צריך לבטל את מציאותו של החמץ, ולכן צריך לשרוף אותו, כי רק זה מבטל את מציאותו.

עכצ"ל שמשל הוא (ובמכש"כ מהכתוב וגר זאב עם כבש), וכמ"ש בנו"כ להרמב"ם שם. וממ"ש בתו"כ כאן (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי ח"י רעה" היא כפשוטו⁹. הרי במכ"ש שס"ל שגם הכתובים שבישע"י שם הם כפשוטו.

(6) נעתק ב"צפנת פענח" עה"ת – עה"פ.

(7) פסחים רפ"ב.

(8) כא יב, טו.

וזרייתו לרוח, או על ידי זריקתו לים, אין מקיימים את המצוה "תשביתו". כי לדעתו, המשמעות של "שביתה" היא ביטול המציאות. לכן סובר רבי יהודה, ש"אין ביעור חמץ אלא שריפה", כי רק על ידי שריפת החמץ מתבטלת מציאותו. אמנם, לאחר השריפה נותר ממנו אפר, אך זוהי מציאות חדשה⁸, והמציאות הקודמת התבטלה.

לעומת זאת, סוברים חכמים, ובתוכם רבי שמעון, שגם ביטול הצורה, התכונות והאיכות – במשמעותן הרחבה, כולל אפשרות של אכילה והנאה, הגדרה של "יראה לך"⁹ וכדומה – נקראת "שביתה", ולכן הם סוברים, שגם על ידי "מפרר וזורר לרוח או מטיל לים" מקיימים את מצות "תשביתו"⁹.

זהו, לדברי הרוגוטשובי, ההסבר למחלוקת שבין רבי יהודה לרבי שמעון לגבי הפירוש של "והשבתי חיה רעה מן הארץ": כאשר חיה רעה מפסיקה להזיק, מתבטלת צורתה ותכונותיה, אך מציאותה עדיין קיימת,

(8*) ראה תוד"ה אין (פסחים כט, סע"א). חידושי הרשב"א לקידושין (נו, ב). ועיין אגה"ק סט"ו.

(9) ראה ירוש' פסחים (פ"ב ה"א בסופה): תשביתו כו' בל יראה (אלא ששם הוא אליבה דר"י – השבתת יראה לגמרי).

(9*) וזה גם ביאור פלוגתת ר"י ור"ש בענין חמץ שעבר עליו הפסח (פסחים כה, סע"א ואילך). כי לאחר שערב עליו הפסח נתבטל ממנו התואר, אבל נשאר עצם החמץ (צפע"נ קונט' השלמה ע' 65).

ולפי חכמים ור"י ש (מספיק גם) ביטול הצורה והאיכות.

וכן בנוגע ל"והשבתי חיה", המחלוקת היא האם תבטל צורתה או מציאותה.

(**) וי"ל, שהמקור לדעת הראב"ד שם ש"והשבתי ח"י רעה מן הארץ" הוא כפשוטו וראה רדב"ז שם: "ואין זו השגה, כמו שנשאר הכתובים משל גם זה משל"ו. הוא מדדשת התו"כ כאן. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 193.

וביטול הטבע של החיות לטרף, זה ביטול צורתם [אפילו אם זה היה בהם מתחילת הבריאה].

(אף אם תכונתה של החיה הרעה להזיק טבועה בה מתחילת הבריאה, גם אז מובן, שביטול תכונה זו נחשב לביטול הצורה בלבד¹⁰. על-אחת-כמה וכמה, כאשר החיות לא הזיקו בששת ימי בראשית, וטבען להזיק נוסף להן רק לאחר חטא עץ הדעת¹¹ – ובודאי מובן, שתכונה זו היא חיצונית בלבד, ועל ידי ביטולה אין מתבטלת מציאות החיה).

ולפי זה מובן סברותיהם של ר"ש ור"י לגבי "השבת"

לכן רבי יהודה, הסובר ש"שבתה" היא ביטול המציאות, מבאר ש"השבתה חיה רעה..." פירושו ש"מעבירים מן העולם". ואילו רבי שמעון, שלדעתו גם ביטול הצורה נקרא "שבתה", סובר, ש"משביתן שלא יזיקו", כי גם זה נחשב ל"השבתה".

ג. שביתה ממלאכה בשבת – שתי הדעות

המושג "שביתה" נמצא גם בענין השבת – "ויביום השביעי תשבות"¹². ואכן גם לגבי איסור מלאכה בשבת, הקשור ל"יביום השביעי תשבות"¹³, יש מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון, בשני ענינים:

(א) לגבי "מלאכה שאינה צריכה לגופה". כלומר, כאשר אדם עושה מלאכה בכוונה, אך תכליתו היא למען דבר אחר. לדוגמא: "המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מן הנכרים וכו'" או "מפני החולה שיישן", שהסיבה לכיבוי אינה קשורה לנר עצמו, מפני שזקוקים לפחם וכדומה, אלא מפני סיבה אחרת¹⁴. בענין זה סובר רבי יהודה שאדם חייב, ואילו רבי שמעון סובר שהוא פטור¹⁵.

(ב) לגבי "דבר שאינו מתכוון". כלומר, מלאכה הנעשית ללא כוונה. למשל, כאשר אדם מוזג מים קרים לתוך כלי מתכת חם כדי לחמם את המים, הרי הוא מחזק על ידי כך את הכלי, וזהו "גמר מלאכת הצורפין", אך הוא לא התכוון כלל למלאכה זו. רבי יהודה סובר שהדבר אסור, ואילו רבי שמעון סובר שמותר¹⁶.

(10) להעיר משהיה"א רפ"ב: "אף שהטבע זה במים ג"כ נברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשוטו*) ב"הטבע הזה", היא למ"ש לפנ"ו שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא "נברא ומחודש יש מאין" – היינו בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה – מכיון שהטבע מה שהם נגרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם – ובמילא, הפלא שבק"ס אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין). ולהעיר מד"ה נתת ליראך תרצ"ג (נדפס בסה"מ תשי"א) פ"ב ואילך.

(11) רמב"ן עה"ת (עה"פ והשבתי חי' רעה גר').

(12) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

(13) רמב"ם ריש הל' שבת. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנד.

(14) ראה שבת ל, רע"א. לא, ב.

(15) שם עג, ב. וש"נ.

(16) שם מא, ריש ע"ב. וש"נ.

(*) וב"פ"ח הרמון" (להר"ה מפאריטש) וירא (נב).

(ג) – מפרש בא"א.

הלשון שביתה נמצאת גם באיסורי שבת, וגם שם יש שני

א. אדם שעשה צריכה לגופה (מלאכה שאינה צריכה לעצמה) – מלאכה שאינה צריכה לגופה (אחר ר"י)

ב. אדם שעשה דבר שאינו מתכוון (שכלל לא התכוון ר"י לעשותה) – סובר שאסור שמוטת.

ביאור
מחלוקות:
התורה
אסרה
לעשות
בשבת
"מלאכת
מחשבת",
וכאשר
חסרה
המחשבה
במעשה,
התבטלה
צורת
המלאכה.

ההסבר למחלוקותיהם: בשבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה"¹⁷. כאשר חסרה המחשבה, לא רק ב"דבר שאינו מתכוון", שאז הוא כלל לא התכוון לבצע מלאכה זו, אלא אפילו ב"מלאכה שאינה צריכה לגופה", כיון שהסיבה והמחשבה היא למען דבר אחר, הרי שלגבי מלאכה זו חסרה המחשבה, ואז מתבטלת צורת המלאכה.

וכיון שלגבי שבת נאמר "וביום השביעי תשבות", שחלה חובת שביתה ממלאכה, הרי רבי יהודה, שלדעתו שביתה היא דוקא כאשר כל המציאות מתבטלת, סובר, שגם כאשר עשו מלאכה שאינה צריכה לגופה ואפילו דבר שאינו מתכוון, אין מקיימים את המצוה "תשבות", כי עצם המלאכה קיימת גם ללא הכוונה. ואילו רבי שמעון, הסובר שגם ביטול הצורה נקרא שביתה, אומר¹⁸, שגם מלאכה

וישנו ציווי
בנוגע
לשבת "וביום
השביעי
תשבות",
והמחלוקת
ביניהם היא,
האם עשיית
המלאכה
כשהיא
לא בצורתה
הרגילה נקרא
שביתה, או
שביתה
זה אי
עשיית
המלאכה
בעצמה.

שאינה צריכה לגופה, ודבר שאינו מתכוון נכללים ב"תשבות", כי אין מתקיימת בהם הגדרת המלאכה על כל תכונותיה¹⁹.

ומה ש"בנין אב" זה הוא רק בנוגע לדשא"מ ולא בנוגע למלאכה שא"צ לגופה (ראה תוס' זבחים צב, א) ובהערה שלאח"י – י"ל: בדבר שאינו מתכוון כלל, מסתבר שהפסוק (שנאמר גבי שבת) הוא לא רק לפי שגם כשעושה מלאכה בלא כוונה "שובת" הוא, אלא גם לפי שאינו שייך חיוב על דבר שאינו מתכוון (אלא שבאם לא היינו מוצאים פסוק בדשא"מ בשום מקום, א"א לחדש סברא זו. אבל לאחר ידיעין דפסוק בשבת, מסתבר שכ"ה גם בכל האיסורים). משא"כ מלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא עושה ככוונה ורק שאינה צריכה לגופה, מסתבר שפסוק זה נאמר רק גבי שבת – לפי שנאמר בו "תשבות" – ולא בשאר איסורים.

(19) ע"פ מ"ש בפנים, יש לומר בתירוק קושיית התוס' (שבת מב, א ד"ה אפילו. זבחים שם – ד"ה אבל) שהקשו "היכי ס"ד דדבר שאינו מתכוון שיהא לאינה צריכה לגופה, דמה ענין זה לזה" – כי מכיון שפולגת ר"ש ור"י בשני הדינים (משאצל"ג ודשא"מ) הוא מטעם שחלוקים הם בפירוש "תשבות", הרי ב' דינים אלו שייכים זה לזה*.

ואף שדינו דשמואל בזבחים שם הוא בדשא"מ לענין לא תכבה (ולא בשבת) – הרי מה שדשא"מ

בו הוא "תשבות". אלא שח"מ "שבת בנין אב (ולא ק"ו) לכל התורה" לענין דשא"מ, כדלקמן בפנים ההערה.

(* עד"ז מתוך כפ"י שם, שהשייכות דב' הדינים (משאצל"ג ודשא"מ) הוא לפי ששניהם ילפינן (לדעת המקשן) מ"מלאכת מחשבת" ומה שס"ל לר"ש שדשא"מ מותר גם בכל איסורי התורה הוא "משום דילף לה בק"ו משבת דחמירא". אבל תירוצו אינו מספיק, כי מכיון שהפסוק דמשאצל"ג הוא רק בשבת ולא בשאר איסורים, מוכח לכאן, שהא דדשא"מ מותר בשאר איסורים הוא (לא לפי שילף לה משבת, כ"א) מקרא אחרונה, ולא ממלאכת מחשבת. וא"כ איך מקשה (בזבחים שם) אהא דס"ל לשמואל שדשמ"א מותר ב"לא תכבה" מהא דס"ל שמשאצל"ג פסוק בשבת. ועכ"ז כבפנים ההערה. ועצ"צ בכ"י.

(17) ביצה יג, ב (וש"נ). תגינה יו"ד, ריש ע"ב (לענין מלאכה שאצל"ג. עיי"ש).

(18) ומה שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכוון מותר גם בכל איסורי התורה, היינו לפי "דשבת בנין אב" לכל התורה" (ריטב"א יומא לד, ב).

(* בפני יהושע שבת (מב, רע"א) מפרש (לדעת המקשן בשבת שם): "דהא דסבר ר"ש בכל התורה דשא"מ מותר, היינו משום דילף לה מק"ו משבת דחמירא". ואינו מובן, דלפ"ז הו"ל למילף בק"ו בשבת גם לענין משאצל"ג. ובפרט, שב' הענינים (משאצל"ג ודשא"מ) ילפינן מ"מלאכת מחשבת" (כמו שהאריך בפנ"י שם). ומאי שנא? ולכן נלפענ"ד, שא"א ללמוד מק"ו משבת – כי שאני שבת, שהגרד דאיסור מלאכה

ד. "וגר זאב עם כבש" – שלב ראשון

כיון שלדעת רבי יהודה, המשמעות של "שביתה" היא ביטול עצם המציאות, יוצא, שבפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ" נאמר במפורש, שלעתיד לבוא תבטל המציאות של החיות הרעות. ולכן, אין הוא יכול לבאר זאת באופן ש"משביתן שלא יזיקו", למרות שנאמר "וגר זאב עם כבש וכו'", והוא צריך לפרש "מעבירים מן העולם".

ולדעת ר"י "שביתה" פירושו זה ביטול עצם המציאות לכן סובר שלעתיד לבוא החיות הרעות יעלמו מן העולם.

לפי דעה זו, יש לבאר לגבי הנאמר במפורש בפסוק "וגר זאב עם כבש..." – שתהיינה החיות הרעות לעתיד לבוא, אלא שהן לא תזקנה – ששני פסוקים אלו עוסקים בתקופות שונות: בתחילה יהיה מצב של "וגר זאב עם כבש...", ואחר כך תהיה מעלה גבוהה יותר,

ומה שכתוב "וגר זאב" זה קדבר על תחילת הזמן, ואח"כ הם יתבטלו מן העולם.

מותר בכל התורה הוא לפי דילפינן משבת (כבהערה שלפנ"ז), וא"כ מוכרח שס"ל שגם ביטול ה"תואר" נק' "תשבות", ולכן גם משאצל"ג (לענין שבת) פטור.

ומה שלפי מסקנת הש"ס "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י" – אף שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויים הם בפי' "תשבות" – י"ל בב' אופנים: א) שהפטור בדשא"מ הוא (לא מטעם "תשבות" כ"א) מקרא אחרין ככפנ"י שבת (מב, רע"א). או לפי שאינו שייך חיוב באינו מתכוון וא"צ ע"ז לקרא כלל (ודלא כבהערה הקודמת). ב) שפי' "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מתכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה.

שמציאות החיות הרעות תבטל לחלוטין – "מעבירים מן העולם"^{19*}.

ה. המחלוקת לגבי "מזמור שיר ליום השבת"

לפי האמור לעיל מובנת ההוכחה שמובאת ב"תורת כהנים" לדעתו של רבי שמעון, מן הפסוק "מזמור שיר ליום השבת":

לפי הביאור הנ"ל יובן הראיה לדעתו של ר"ש:

בסוף מסכת תמיד מפרטים את "השיר שהיו הלויים אומרים במקדש" בכל יום מימי השבוע: "ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. בשני היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד וכו'... בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת". ומפרשים "מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה"²⁰ לחיי העולמים".

במסכת תמיד כתוב שהלויים בכית המקדש היו אומרים בשבת את המזמור "מזמור"

כך כתוב במשנה. אך בברייתא²¹ יש מחלוקת בענין זה: "רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא... בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, ליום שכולו שבת. אמר רבי נחמיה מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו" (ומפרש רש"י: "שכל ששת ימים נאמרין הפרקים הללו על שם שעבר, ושל שבת על שם להבא"), ומשום כך מבאר רבי נחמיה "בשביעי על שם

ובברייתא כתוב שיש מחלוקת בין ר"י לר"ג, סובר ש"מזמור שיר ליום השבת" זה על העתיד, ור"ג סובר שזה על העבר.

^{19*} (19*) להעיר ממאמרי אדה"ז תקס"ז ע' נז. מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"א ע' קסד.

(20) אבל להרע"ב, תויו"ט ועוד הגירסא: מנוחה (בלא וא"י). וראה להלן שוה"ג הא' להערה 30.

(21) ר"ה לא, א.

ששבת", שגם ביום השבת אמרו על שם העבר, כי המשמעות של "מזמור שיר ליום השבת" אינה "ליום שכולו שבת", לעתיד לבוא, אלא על שם ששבת, על כך שהקדוש-ברוך-הוא שבת ממלאכתו בשבת בראשית.

הגמ' שם מסבירה שמחלוקתם מבוססת על מחלוקתם של רב קטינא ואביי.

שר"י סובר שהמזמור הוא על "יום שכולו שבת" מכיוון שהעולם תרי "חד חרוב".

ולר"א אי אפשר לומר שזה על העתיד כי העולם תרי "חרוב" ולא

לאחר מכן אומרת הגמרא "וקמיפלגי (=וחולקים) בדבר קטינא, דאמר רב קטינא: שית אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב*... אביי אמר תרי חרוב" (=העולם מתקיים בששת אלפים שנה ואחד (=אלף אחד) יהיה חרוב... אביי אומר: שניים (=אלפים) יהיה חרוב) – שמחלוקת זו בין (רבי יהודה משום) רבי עקיבא לבין רבי נחמיה קשורה למחלוקת בין רב קטינא לבין אביי: לפי דעתו של רב קטינא, שלעתיד לבוא יהיה "חד חרוב", אפשר להסביר, שהמשמעות של "מזמור שיר ליום השבת" היא "ליום שכולו שבת". ואילו לפי דעתו של אביי, שיהיה "תרי חרוב", אי אפשר לומר שב"מזמור שיר ליום השבת" הכוונה היא לעתיד לבוא, כי "ליום השבת" הוא בלשון יחיד, ואילו לעתיד לבוא יהיה "תרי חרוב". ולפי זה צריך לפרש, שהמשמעות של "ליום השבת" היא – "על שם ששבת".

* (21) בענין "חרוב" ופרטיו – ראה תו"ח בראשית בתחלתו. אוה"ת בראשית (ל, ס"ב). אוה"ת ויקרא (ע' רחץ, קרוב לסופו). רשימות הצ"צ עה"פ (תהילים צב, א) מזמור שיר ליום השבת (ב"הל אור" וב"הוספה" לשם (בהוצאת תשד"מ – ע' תרלב. ע' תשכ ואילך)). ד"ה שה"ש (הראשון) תרכ"ז.

ואין מובן: רבי נחמיה מציין בעצמו במפורש, שהוא חולק על (רבי יהודה משום) רבי עקיבא, מפני הסיבה של "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו". ומדוע מביאה הגמרא טעם אחר למחלוקת זו?

השאלה אף קשה יותר: מדברי רבי נחמיה "מה ראו חכמים לחלק" מובן, לכאורה, שאף לפי שיטתו של רב קטינא, שיהיה "חד חרוב", גם אז יש לבאר "על שם ששבת". כיצד, אפוא, נאמר בגמרא "וקמיפלגי בדבר קטינא...?", שטעמו של רבי נחמיה הוא, מפני שהוא סובר כדעת אביי, ושאלו היה סובר רב קטינא, הוא היה מסכים לדעת (רבי יהודה משום) רבי עקיבא לגבי הפירוש של "ליום שכולו שבת"?

לפיכך הכרחי לומר, שבדברי הגמרא "וקמיפלגי בדבר קטינא..." אין הכוונה לציין סיבה אחרת למחלוקת שבין רבי עקיבא לבין רבי נחמיה, אלא לבאר את שיטותיהם המופיעות בברייתא: שדעתו של רבי נחמיה, שמפני השאלה "מה ראו חכמים לחלק...", הוא סובר שב"מזמור שיר ליום השבת" אין הכוונה ליום שכולו שבת, ודעתו של (רבי יהודה משום) רבי עקיבא אינה כך – נובעות מכך שרבי עקיבא סובר ש"חד חרוב", ואילו רבי נחמיה סובר ש"תרי חרוב".

1. כל אלף – תקופה אחרת

כדי להבין את הדברים, יש להקדים

ולא מובן: הרי ר"נ בעצמו אומר שהוא חולק על ר"ב בגלל סיבה

יותר מזה: מדברי ר"נ מובן שדעתו היא לא קשורה כלל ל"חד חרוב" או "תרי".

ומדוע הגמ' מסכימה בזה את דברי

ומוכח: שהגמ' רק מבארת את מחלוקתם של ר"נ ור"ב – קיימת הקושיא "מה ראו חכמים", בגלל שסובר ש"תרי

ויובן בהקדים: כל אלף שנה בעולם הם שנים.

ולהזכיר את הידוע²², שכל אלף שנים מ"שית אלפי שנים יהיה עלמא" מציינות תקופה של הנהגה מסויימת בעולם. אמנם, בגמרא²³ מחלקים את ששת אלפי השנים לשלוש תקופות – שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, ושני אלפים ימות המשיח, אך זוהי חלוקה כללית. ואילו בחלוקה מפורטת יותר, הרי כל אלף שנים (גם כל אלף שבתוך תקופת שני אלפים עצמה – תוהו, תורה וימות המשיח²⁴), שונים מהתקופות האחרות.

מכך מובן גם לגבי "תרי חרוב", לשיטת אביי, שאמנם, בשני אלפים אלו יהיה "חרוב", אך בכל זאת האלף השביעי אינו זהה לאלף השמיני.

וגם ב"תרי חרוב" לא דומה האלף השביעי לשמיני.

לפי זה יש לומר, שרב קטינא ואביי חולקים זה על זה בהתאם לשיטת רבי יהודה ורבי שמעון, שבי"תורת כהנים": לפי שיטת רבי שמעון, שהפירוש של "והשבת חיה רעה מן הארץ" הוא "משביתן שלא יזיקו" – שזוהי השביתה היחידה שתהיה לעתיד לבוא, שתמיד²⁵ תישאר המציאות של החיות הרעות, והן לא

ועפ"י רב קטינא ואביי חולקים לפי הדעות של ר"י ור"י (בשביתה): לר"ש יש "חד" חרוב" שבין החיות לא יזיקו.

(22) רמב"ן ובחי עה"ת – בראשית ב, ג. ועוד.

(23) סנה' צז, סע"א.

(24) ראה רמב"ן הנ"ל.

(25) ואין לומר שגם ר"ש ס"ל שאח"כ "מעבירים מן העולם", ורק שסובר שפירוש "והשבת חיה רעה" הוא "משביתן שלא יזיקו" (ומדבר בפסוק זה בהזמן שלפני "מעבירים כו") לפי דאזיל לשיטת' בפירוש "שביתה" (כנ"ל בפנים) – שהרי אדרבה: לדעת ר"ש העל' ו"שבחו של מקום" הוא "בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים" (כמפורש בתו"כ שם).

תזקנה, סביר לומר שיהיה רק "חד חרוב". ואילו לפי שיטת רבי יהודה, שתהיינה שתי תקופות, כאמור לעיל – שבתחילה יהיה שלב של "וגר זאב עם זאב" כבש", שתישארנה החיות הרעות אך לא תזקנה, ואחר כך "מעבירים מן העולם" – סביר לומר²⁶, שיהיה "תרי חרוב": באלף הראשון יהיה "חרוב" באופן הראשון, שהחיות הרעות תישארנה אך לא תזקנה, ואילו באלף השני "מעבירים מן העולם"²⁷.

ז. "משביתן שלא יזיקו" – כבר היה בעבר

לפי זה מובן מדוע השאלה "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו" קיימת דוקא לפי השיטה "תרי חרוב":

כאמור לעיל, בסעיף ב', החיות לא היוקו לפני חטא עץ הדעת. מכך מובן, שגם בשבת בראשית, על-אף שהיה זה כבר לאחר החטא, הרי כיון שהחטא

והשאלה "מה ראו חכמים" קיימת רק לפי הדעה ש"תרי חרוב".

כששת ימי בראשית, וגם החיות – כשבת – לא היוקו.

(26) אבל אינו מוכרח. כי אפשר שב' הענינים יהיו באותו אלף שנה. וראה הערה הבאה והערה 30; 31.

(27) להעיר מהידוע (שור"ת הרשב"א ח"א סי' ט'). כ"ק ר"פ שמיני. ובארוכה – ד"ה ויהי ביום השמיני תש". ובכ"מ) שמספר "שבעה" הוא בכלל בחי' ההשתלשלות – שבעת ימי הדיקא, ומספר "שמונה" – למעלה מהשתלשלות.

ועפ"י ימותק מה שב' ענינים אלו "משביתן שלא יזיקו" ו"מעבירים מן העולם" יהיו בשני אלפים שונים – כי "משביתן שלא יזיקו" הוא בכלל הנהגת העולם (שהרי כן ה' גם בתחלת הבריאה), ולכן, יהי' זה באלף השביעי – סדר השתלשלות. משא"כ "מעבירים מן העולם", שהוא למעלה מסדר הנהגת העולם – יהי' באלף השמיני.

מִשָּׁאֵכ
לֹא־בִי
שׁוֹדֵי
חֲרוֹב
נִשְׁאֵלֶת
הַשְּׁאֵלָה
מִהָּרָא
חֲכָמִים,

ואילו לפי שיטת אב"י, שיהיה "תר"י חרוב", יוצא, שהוא סובר כדעת רבי יהודה, ש"מעבירם מן העולם", ולכן מתעוררת השאלה "מה ראו חכמים לחלק" ^{29*} – כי הענין של "מעבירם מן העולם" הוא ענין חדש לחלוטין, שקשור רק עם "להבא", ואינו קשור עם "על שם ש(ע)בר" ³⁰.

הטבע שזיקו, הרי אין חילוק בין זאב וכבש: אין בכלל חיות מויקות בעולם, משא"כ לע"ל יוש (חיות) מויקו ואין מויקים, [הנה] בתחלת הבריאה, מכיון שהי' מציאות הקליפות בעולם, שמצד זה הי' שייך ענין החטא (ראה ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו תשי"א) פ"ה – הרי במילא הי' איזה אפשרות ונתינת מקום שהחיות יוכלו להזיק – ע"י החטא. משא"כ לע"ל, כשיצאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ – יודככו בתכלית (ראה עד"ד ד"ה ואתם הדבקים שם, לענין מעלת הגופים שהיו לע"ל על גופו של אדה"ד גם כמו שהי' קודם החטא).

^{29*} אבל אין להוכיח מזה שר"י משום ר"ע והתנא שבמשנה (סוף מס' תמיד) ס"ל כר"ש במכילתא – כי י"ל שס"ל כר"י "מעבירם מן העולם" (וראה בהערה שלאח"י), אלא שאינו חושש להקושיא "מה ראו חכמים לחלק" (כבשו"ג הא' להערה הבאה).

³⁰ ע"פ מ"ש בפנים, יתורץ מה שהזקק ר"ג להסביר "מה ראו חכמים לחלק" דלכאורה: למ"ד "תר"י חרוב" מוכרח לומר לכאורה ש"ליום השבת" (ליום – ל' יחיד) לא קאי אלעתידי (וכדאיתא בסנה' שם: "תניא כוותי' דרב קטינא .. ואומר מזמור שיר ליום השבת"). וא"כ, למה הזקק ר"ג לסברא הנ"ל "מה ראו כו'" – כי גם לדעת ר"י שבת"י אפ"ר ש' הענינים (וגר זאב גו") ו"מעבירם מן העולם" יהיו באותו אלף שנה. ולפ"ז, אפ"ל גם לדעת ר"י ש"מזמור שיר ליום השבת" קאי אלע"ל*. ולכן הזקק ר"ג להסברא "מה ראו כו'",

עדיין לא השפיע על העולם בפועל, כדברי חז"ל ²⁸ "אף-על-פי שנתקללו המאורות בערב שבת, אבל לא לקו עד מוצאי שבת", גם החיות עדיין לא הזיקו אז.

מכך יוצא, שהשביתה "שלא יזיקו" לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת, אינה דבר חדש, שיתחדש לעתיד לבוא, כי גם בעבר, בשבת בראשית, כבר היה כך, כדלעיל. ואילו השביתה "מעבירם מן העולם" היא דבר חדש לחלוטין, שיתחדש רק לעתיד.

לפי זה מובנים דברי הגמרא "וקמפלגי בדרב קטינא...":

לדעת רב קטינא, שיהיה רק "ח"ד חרוב", יוצא, שהמשמעות של "ליום השבת" היא "משביתן שלא יזיקו", ולכן אין לשאול "מה ראו חכמים לחלק..." (שהשיר של ששת הימים הוא "על שם שעבר", והשיר של שבת הוא "על שם להבא") – כי הענין "משביתן שלא יזיקו" שיהיה לעתיד, כבר היה גם בעבר, בשבת בראשית ²⁹.

(28) ב"ר פי"א, ב. פי"ב, ו.

(29) אלא שמ"מ יש מעלה ב"משביתן שלא יזיקו" שיהי' "ביום שכולו שבת" על השביתה שב"ש בראשית – לאחר חטא עה"ד [שלכן ס"ל לר"י משום] ר"ע "ליום שכולו שבת" ולא "על שם ששבת" – כי שביתה המזיקין בשבת בראשית היתה רק לפי שעה, משא"כ "השבתי חי ראה" דלע"ל הוא – שיתבטל הרע לגמרי ויתהפך לטוב.

יתרה מזו: "משביתן שלא יזיקו" דלע"ל נעלה יותר גם מכמו שהיו בתחלת הבריאה קודם החטא. כי [נוסף לזה, שמכיון שלכתחילה לא הי' בהם אז

"שלא יזיקו" – ענין שהיה בעבר, "מעבירם מן ענין העולם" – חרש.

ועפ"ז מובנים דברי הגמ':

לרב קטינא ש"ח"ד חרוב", הוא "משביתן שלא יזיקו", אי אפשר לשאול "מה

(*) ועפ"ז מובן בפשטות, שאין סתירה מהא דר"י שבמס' ר"ה לר"י שבת"י שם (נוסף, על מה ש"ל. שבמס' ר"ה – ר"י משום דר"ע קאמר לה, ול' לא ס"ל [כ].

ח. ההוכחה מ"מזמור שיר ליום השבת"

לפי האמור לעיל מובן מדוע מובאת בתורת כהנים הוכחה מהפסוק "מזמור שיר ליום השבת" לדעתו של רבי שמעון, ש"משביתן שלא יזיקו":

לפי זה מובנת הוכחת התורת כהנים לר"ש:

ב"מזמור שיר ליום.. מוכח שחד חרוב", ומוכח מהפסוק ש"משביתן שלא יזיקו".

כיון שמהפסוק "מזמור שיר ליום השבת" מוכח, לפי הפירוש שמדובר על לעתיד לבוא, כדעת רב קטינא, שיהיה "חד חרוב" – והמחלוקת בין רב קטינא לאבאי תלויה, כדלעיל, במחלוקת שבין רבי יהודה לרבי שמעון – יוצא, שמהפסוק "מזמור שיר ליום השבת" (שממנו מוכח שה"חרוב" יהיה אלף שנה), מוכח גם ש"משביתן שלא יזיקו"³¹.

שמכיון שס"ל כר"י "מעבירים מן העולם" – גם אם נאמר שב' הנהגות יהיו באותו אלף שנה**, מכיון ש"מעבירים כו"י הוא חידוש שלא הי' בשבת בראשית ככפנים – "מה ראו חכמים לחלק".

(31) ואף שגם לדעת ר"י אפשר לומר "חד חרוב" (כבהערה שלפנ"ז), מסתבר (להתנא שבתו"כ), שבאם יהיו ב' הנהגות, יהיו בב' אלפים. וע"ד כל

והעפ"י, הא דר"י משום דר"ע אינו חושש להקשות "מה ראו חכמים לחלק" הוא גם לפי הדיסוד (ראה בשו"ג שלאח"ז) של סברת אבאי. (ולהעיר מפרש"י שם ד"ה וקמפלגי: ד"י לית לי' דרב קטינא, ואינו כותב שר"י ור"י קמפלגי בדרב קטינא ואבאי).

ולהעיר מב' הגירסאות שבמשנה סוף מס' תמיד: "שבת מנוחה", או "שבת ומנוחה" (בא"י); באם נאמר, שהתנא דמתניתין ס"ל כר"ש – בלא וא"י, ובאם נאמר שס"ל כר"י – בא"י. וק"ל.

(**) ומה שאמרו "וקמפלגי בדרב קטינא כו"י – הכונה הוא ליסוד הסברא דרב קטינא ואבאי. וראה בהערה 27: 31.

ט. כל פרשה קשורה לתקופה בה היא נקראת

כבר הוסבר פעמים רבות, שכל פרשה קשורה גם לתקופה שבה היא נקראת.³² לפי זה מובן, שהפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ", המופיע בפרשת בחוקותי, שנקראת תמיד בימי ספירת העומר, סמוך לסיומם – לחג השבועות, קשור לענין של מתן תורה,³³ כאשר נשלמים ימי הספירה – "תספרו חמשים יום".

דבר זה יובן לפי הידוע³⁴, לגבי חמץ (שגם על חמץ נאמר "תשביתו שאור מבתיכם"⁸, בדומה ל"והשבתי חיה רעה מן הארץ", כדלעיל), שבפסח החמץ אסור, ואילו בשבועות – לא זו בלבד שהחמץ מותר, אלא אדרבה, מנחת

ויש קשר בין ימי הפסוק לזמן – הספירה.

ויובן ע"פ הידוע: בפסח החמץ אסור ובשבועות מוכרח.

השית אלפי שני דהוי עלמא – ואדרבא: השינויים דשית אלפי שני כולם בגדר הנהגת העולם ובכ"ז כאו"א ביום (של הקב"ה) ב"ע, עאכו"כ השינוי דמשביתן מן העולם שצ"ל ביום בפ"ע (שהרי זה ש"א יזיקו" – מנהגו של עולם הי', בשבת בראשית).

(32) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 131 הערה 1).
(33) דספה"ע – סיבתה התשוקה לקבלת התורה (אגדה ברין סוף פסחים. הובא לעיל ע' 132 הערה 51).

ונוסף על השייכות שבכל הסדרות שקוראין בימי הספירה למ"ת – שייכות מיוחדת דפ' בחוקותי למ"ת, שהרי "עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין קללות שבתו"כ קודם עצרת" (מגילה לא, ב), ובחוקותי – שם כל הסדרה – פ' תורה (תו"כ – הובא בפרש"י – עה"פ).

(34) ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 253 ואילך ובהנמקן שם.

שתי הלחם שמקריבים בשבועות חייבת להיות דוקא "חמץ תאפינה".

חמץ זה התנשאות, לכן בפסח יש עניין ה"ברירה" בשבועות מעלים חמץ לקדושה.

ידוע ההסבר לכך, ש"חמץ" רומז להגבהה והתנשאות, שמהן נובע כל הרע. ולכן, בפסח – כאשר נמצאים בשלב של "יציאת מצרים", חייבים "לברוח" מן ה"חמץ", עד אשר "לא יראה" ³⁵ ו"לא ימצא" ³⁶. ואילו בשבועות, לאחר העבודה של ספירת העומר – כאשר מבררים ומזככים את כל שבע המדות של הנפש הבהמית, הרי אז לא זו בלבד שהחמץ אינו מהווה סתירה לעבודת ה', אלא להיפך: גם הוא הופך למצוה. על דרך: ויגבה לבו בדרכי ה' ³⁷.

וכשאפשר להעלות חמץ, מוכרחים לעשות זאת.

וכיון שלאחר ספירת העומר נמצאים במצב שאפשר להפוך את החמץ למצוה, הרי שצריך לעשות זאת. כי התכלית היא "אתהפכא חשוכא לנהורא", להפוך את החושך עצמו לאור. ולכן בשבועות – חובה ש"חמץ תאפינה".

זהו קשור לד"ש שסובר, שלא יזיק, כי הם יעלו לקדושה, וזה תכלית הביטול.

זהו הקשר ³⁸ בין ימי הספירה לבין "והשבתי חיה רעה מן הארץ" לפי דעת רבי שמעון, שהלכה כמותו, כדלהלן בסעיף י, "משביתן שלא יזיקו" – כי

(35) בא יג, ז.

(36) שם יב, יט.

(37) דה"ב יו, ו. וראה ר"ח ש' הענה פ"ו (רלג) (רלד) רע"א: יהי' יקר רוח וגבה נפש בעניני העוה"ב כו'. לקו"ת במדבר (טו, ג). ועוד.

(38) ראה יהל אור להצ"צ עה"פ מזמור שיר ליום השבת.

בענין של "משביתן שלא יזיקו" מתבטאת המעלה העצומה של "אתהפכא חשוכא לנהורא". כנאמר בתורת כהנים "אמר רבי שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום, בזמן שאין מוזיקין, או בזמן שיש מוזיקין ואין מוזיקים" – שהמעלה והשבח הגדולים ביותר אינם על ידי ביטול ה"מוזיקים", אלא כאשר המוזיקים עצמם הופכים לטוב.

י. עיקר העבודה: הפיכת העולם

במחלוקת שבין רב קטינא לאביי (האם יהיה "חד חרוב" או "תרי חרוב") נאמר בגמרא ³⁹ "תניא כוותיה דרב קטינא...". מכך מובן ³⁹ שההלכה היא כרב קטינא, שיהיה חד חרוב. ומכיון שהמחלוקת שבין רב קטינא לאביי תלויה במחלוקת שבין רבי יהודה לרבי שמעון (כדלעיל סעיף ז), יוצא, שההלכה היא כרבי שמעון – "משביתן שלא יזיקו".

מכך מובן גם לגבי עבודת האדם בימינו – שהרי כל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ובעבודתנו עכשיו ⁴⁰, וצריכה להיות אתערותא דלתתא מעין אתערותא דלעילא – שעיקר ושלימות העבודה אינה צריכה להיות "ברייחה" והיבדלות מהעולם – עולם מלשון

להלכה נפסק ש"חד חרוב", ולכן "לא יזיקו".

וכעבודת האדם: לברך את העולם (ולא לברוח), כי כוח תלוי תלויים של לע"ל.

(39) ראה גו"כ הטור או"ח ר"ס תמ"ב.

(40) תניא רפ"ז.

העולם⁴¹ – אלא, לאחר הכנה – להפוך את העולם עצמו, המלא קליפות וסטרא אחרא⁴² – לדירה לו יתברך⁴³,

(41) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת בתחלתו. ובכ"מ.

(42) תניא פל"ז. וראה בארוכה לקו"ש [המתורגם] ח"ז ע' 22 ואילך. ע' 135 הערה 40.

(43) להעיר, מה שפרשת בחוקותי – בה נאמר הכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ", שמכתוב זה (לדעת ר"ש) באה הוראה זו – קוראין בכר"כ שנים (כבשנה זו) בשבוע בה חל ל"ג בעומר "הילולא דרשב"י", שביום זה הוא (גילוי) מ"ת דפנימיות התורה (סד"ה וספרתם תרס"ו). ולהעיר מהמבואר בלקו"ש [המתורגם] ח"ג ע' 46, שייכות

ועל ידי כך זוכים לקיום היעוד "והשבתי חיה רעה מן הארץ", ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

(משיחות י"ט כסלו וש"פ וישב תש"ל)

הכתוב "עד הגל הזה" לל"ג בעומר, כי ההוראה מכתוב זה היא, שגם עניני העולם ועד להענינים שבבית לבן הארמי, צריך לעשותם כלים לאלקות. וכידוע תורת הבעש"ט עה"פ עזוב תעזוב עמו ("היום יום" ע' כג. ובכ"מ), לא ע"י לשברו כו'. ואמר רשב"י (זח"ג עא, ב): ביומאי לא יצטרכון בני עלמא להאי א"ל ר' יוסי צדיקיא מניגין על עלמא בחייהון ובמיתתהון יתיר מחייהון.

ועי' נזכה לקיום היעודים הנ"ל בפועל. יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!



מלאכה במעשה ומחשבה¹

הרה"ח חיים שיח' טל

ר"מ שיעור א'

- א -

דיון הגמרא בגדר בעילה בשבת

במסכת כתובות² דנה הגמ' על גדר הבעילה, והאם מותרת היא בשבת. צדדי

הדיון הם האם הבעל צריך את הפתח והדם בא בדרך אגב, או צריך

הוא את הדם והפתח בא ממילא.

ובלשון הגמרא: "ואם תימצי לומר לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי הלכה כרבי

שמעון, דאמר דבר שאין מתכוין מותר, או הלכה כרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור",

וגם אי נימא דצריך לפתח הוא וזה דבר שאינו מתכוין, השאלה היא כמו מי ההלכה

"ואם תימצי לומר הלכה כר' יהודה - מקלקל הוא אצל הפתח, או מתקן הוא אצל הפתח".

ויש לעיין בדעת ר' יהודה מה נשתנה בזה שמקלקל.

ולהבין זה יוקדם ויבואר כדלקמן.

- ב -

ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

במחלוקת ר"ש ור"י במושג 'שביתה'

הציווי "וביום השביעי תשבות" הינו שורש לעניין איסור מלאכה. היינו, דהתורה

אוסרת בשבת לעשות מלאכה - לשנות את מציאות העולם. את גדר ומהות ציווי זה מבאר

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - לפי דעותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון שחולקים

בזה המחלוקת - בלקוטי שיחות³:

בשיחה מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הפסוק "והשבתי חיה רעה מן

הארץ" עליו נאמר בתורת כהנים שיש מחלוקת מה הפירוש "והשבתי": "רבי יהודה אומר

מעבירים מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא יזיקו", ומביא הוכחה לדעת ר"ש: "וכן

הוא אומר מזמור שיר ליום השבת למשבית מזיקין מן העולם, משביתן שלא יזיקו וכן הוא

אומר וגר זאב עם כבש כו".

ומקשה שם: שרבי שמעון מפרש ש"והשבתי" פירושו הוא "משביתם שלא יזיקו" ולא

(1) נכתב ע"י התמימים, ע"פ שיעור שנמסר בישיבה.

(2) ה, ע"ב.

(3) בחוקותי ח"ז שיחה ב'.

משביתם מן העולם, ועל זה מביא הוכחה מהפסוק "מזמור שיר ליום השבת", ולכאורה הרי המילה "השבת" פירושה הוא שביתה בדיוק כמו "והשבת" ואין זו הוכחה כלל לדעת רבי שמעון (יותר מאשר "והשבת")?

ומקדים לכך ביאור הראגאטשווער (צפנת פענח):

דר' יהודה ור' שמעון אזלי לשיטתייהו, ר' יהודה סובר שרק ביטול במציאות (ביטול עצם הדבר) מקרי ביטול, ולכן לגבי ביעור חמץ אומר "אין ביעור חמץ אלא שריפה" דרך אז מתבטלת מציאותו של החמץ. ורבי שמעון סובר שגם ביטול הצורה מקרי ביטול, ולכן לגבי חמץ אומר שאף מפרר וזורר לרוח נחשב לביטול הגם שנשאר החמץ, דהא סוף סוף נתבטלה צורתו.

(על דרך זה חולקים הם בנוגע למלאכה שאינה צריכה לגופה, ודבר שאינו מתכוין, שרבי שמעון פוטר ורבי יהודה מחייב, משום שרבי יהודה סובר שאף שחסר ב"צורת" וכוונת המלאכה, מכל מקום עצם המלאכה נמצאת היא, ולכן חייב. ואילו רבי שמעון סובר שמפני החיסרון בצורת המלאכה אינו חייב).

וצריך לומר דמחלוקתם היא בעצם פירוש הלשון 'שביתה', ושני פרטים בדבר:

א. במה מתבטא שהושבת הדבר.

ב. עד כמה מוכרחים לעשות כדי לקיים את השביתה⁴.

וממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ומבאר שלדעת רבי יהודה, ש"והשבת חיה רעה מן הארץ" פירושו הוא "מעבירן מן העולם", צריך לומר דהפירוש "וגר זאב עם כבש" הוא שיהיו ב' תקופות, ובתקופה הראשונה ישביתן שלא יזיקו ובתקופה השניה יעבירם מן העולם.

ובנוגע לר"י שסובר דשביתה פירושה ביטול המציאות דוקא ולא ביטול הצורה, ובלשונו הקדוש: "אף אם תכונתה של החיה הרעה להזיק טבוע בה מתחילת הבריאה, גם אז מובן, שביטול תכונה זו נחשב ביטול הצורה בלבד".

וממשיך: "ולכן רבי יהודה, הסובר ש"שביתה" היא ביטול המציאות, מבאר ש"והשבת חיה רעה..." פירושו ש"מעבירם מן העולם". ואילו רבי שמעון, שלדעתו גם ביטול הצורה נקרא "שביתה", סובר, ש"משביתן שלא יזיקו", כי גם זה נחשב ל"והשבת"⁵.

ובהערה עשר (בשיחה הנ"ל) מביא על עניין זה כדוגמא את קריעת ים סוף, שהטבע הוא נוסף על המים: "להעיר משער היחוד והאמונה ריש פרק ב': "אף שהטבע זה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשטות) ב"הטבע הזה", היא למה שכתוב לפני

4 ועיין בקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ג בהחילוק בין מצוות שבפעולה ומצוות שבתוצאה.

5 ועיין עוד בזה בשיחות ש"פ וישלח, י"ט כסלו ו"ש"פ וישב תש"ל (בלתי מוגהות) שמאריך לבאר עניין ביטול המציאות שעל ידי המלאכה וההיפך על ידי השביתה.

זה שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא "נברא ומחודש יש מאין" בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה מכיון שהטבע מה שהם נגרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם – ובמילא, הפלא שבקריאת ים סוף אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין)⁶.

כלומר: כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר שיש שני אופנים מהו הטבע בתוך המציאות ולפי שניהם ביטול הטבע הוא ביטול הצורה.

- ג -

שיטות בביאור המושג 'טבע'

והנה במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עניין הטבע וזהו לשונו הקדוש: "והענין הוא, דמבואר בהדרושים (סה"מ תרע"ח ס"ע פח ואילך, תרח"צ שם ע' קסז ואילך בסה"מ תרע"ח שם – ג' הפירושים דלקמן בפנים. ומקשר זה עם הפירוש דטבע הוא מלשון טביעה, כדלקמן ס"ו. ובסה"מ תרח"צ שם – ה' פירושים) דבטבע כמה פירושים,

דבשו"ת חכם צבי⁷ איתא, דשם טבע הוא שם חדש שחידשו חכמים האחרונים. דכיון שהכל (גם הטבע) הוא מאתו יתברך, הרי גם הטבע הוא נס. אלא שנסים אלו הם תמידיים, נסים רצופים.

יש אומרים⁸ שטבע הוא מלשון מטבע. דאיתא במשנה⁹ אדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו.

ובתניא¹⁰ איתא, דטבע הוא שם המושאל לכל דבר שאינו ע"פ טעם ודעת". עכלה"ק. ועל פי זה יוצא שלפי כל ביאור בלשון טבע, יש הסבר אחר למהות עניין השביתה לכאורה.

כלומר: החכם צבי אומר שטבע זה ניסים רצופים, ולפי היש אומרים טבע זה הנהגה טבועה, ולגבי השבתת הדבר על ידי השבתת הטבע, יוצא:

דלהחכם צבי השבתת הצורה היא הפסקת הרצף בו היו הניסים, היינו, לאפשר ל'ניסים רצופים' להיות על פי הסדר שקבע הקב"ה בעולמו ללא התעסקות היהודי.

(6) ולהעיר מד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (נדפס בסה"מ תשי"א) פ"ב ואילך. ובשוה"ג מביא על זה: וב"פלא הרמון" (לר' הלל מפאריטש) וירא (נב, ג) – מפרש באו"א.

(7) סימן י"ח.

(8) כן הוא הלשון בספר המאמרים תרע"ח שם.

(9) סנהדרין פ"ד מ"ה (לז, א).

(10) פי"ט (כד, ב).

ואילו להביאור השני השבתת הצורה היא שמה שעושה יעשה באופן שונה מאחרים, דהיינו שלא יהיה דומה ל'מטבעות הקודמים'.

ועל פי הביאור המובא בתניא, המלאכה שינתה שהדבר יהיה דוקא על פי טעם ודעת. ובזה מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דלפי רבי יהודה ביטול המציאות הוא הנקרא שביתה, ולפי רבי שמעון גם ביטול הצורה נקרא שביתה, והנ"ל במלאכה שאין צריכה לגופה¹¹ (וביטול הצורה הוא שהמציאות נותרת ורק הציור הולך ואינו).

- ד -

ביטול צורת הטבע לפי הפירושים הנ"ל

ולפירוש הנ"ל, ישנם ג' אופנים לביטול הציור (הצורה):

להחכם צבי אף שהניסים רצופים והטבע אינו תמיד כסדרו, אף על פי כן כיון שאין זה מתוך כוונה לבטלם ונראה מצד עשיית האדם דעשה הוא רק את מעשיו הרגילים שאינם יוצרים מציאות זו, אין זו מלאכה האסורה ולא התבטלה השביתה.

אם כן ציור המלאכה הוא שלילת רצף הניסים וביטול הציור של המלאכה הוא, שאף אם נשלל רצף הניסים, זה לא נעשה באופן שמדגיש את עצירת הרצף. היינו, שפעולת המלאכה היא פעולה מחשבתית השוללת את המשך טבע העולם.

ולהביאור השני, שהמציאות והטבע הוא מלשון מטבע, היינו שמלאכה זה שהמציאות אינה כפי שהייתה לפני זה, באותו האופן ובאותו מטבע. ושינוי המטבע, הינו שינוי המבטל וגורע את השביתה. היינו שעצם מציאות השביתה היא שיהיה באותו מטבע שהיה לפני זה.

אם כן ציור המלאכה הוא פעולה ממשית לשנות המטבע, וביטול הציור של המלאכה היא שיהיה נראה שלא נעשה דבר בכדי לשנות המטבע. היינו שלא נעשתה פעולה ממשית לשנות.

אמנם לפי הביאור בתניא, אין כאן פעולה מחשבתית ואף לא פעולה ממשית אלא כל הכנסת הטעם ודעת היא זו שפועלת ויוצרת ציור של מלאכה.

וזהו על דרך החקירה בעניין מלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה, אם המלאכה היא להחסיר במקום אחד ולהכניס ולמלא מקום שני, או שהמלאכה נוצרת משניהם יחד¹².

בהערה שמונה עשרה בשיחה מחלק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בין דבר שאינו

(11) ונתבאר ברש"י שבת לא, ב. שבת צג, ב. חגיגה י, א. שנוח לו אילו לא נעשתה מלאכה זו, ומוסיף דאין זה מלאכת מחשבת, דבזה יש לעיין בתוס' רי"ד בחגיגה שם. אבל התוס' ביארו באופן אחר. בשבת צג, ב. כתבו שאינו צריך לצורך לו כיוונו במשכן במלאכה זו וכן כתב המאור שבת לח, א. בדפי הרי"ף. והאריך הכפות תמרים בסוכה לג, ב. לתרץ שיטת רש"י.

(12) וראה במידות לחקר ההלכה להר' עמיאל ד-ט. אפיקי ים ח"ב ד-ח ד"ה. והנראה הוא לענ"ד.

מתכוין למלאכה שאין צריכה לגופה.

בדבר שאינו מתכוין, אומר, דאין שייך כלל חיוב במלאכה כזו, ולכן לומדים מכאן בבניין אב לכל התורה כולה.

אבל במלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיון שהמלאכה נעשתה עם ציור של מלאכה, נוצר חילוק: דבמקום שעליו נאמר תשבות, היינו במלאכת שבת, אין בזה חיוב, דסוף סוף אי אפשר לחייב. מה שאין כן במקום בו לא נאמר תשבות, כלומר בכל התורה כולה, אי אפשר לחדש שאין בזה חיוב דהא איכא ציור מלאכה¹³.

בשיחה ישנה השוואה בין דבר שאינו מתכוין לבין מלאכה שאינה צריכה לגופה לעניין ציור המלאכה, דבשניהם אין ציור מלאכה. אמנם החילוק ביניהם הוא אם אפשר לעשות בניין אב לכל התורה כולה. בדבר שאינו מתכוין אפשר ואילו במלאכה שאינה צריכה לגופה אי אפשר. כלומר, שללא הלשון "תשבות", ההסתכלות היא אשר בדבר שאינו מתכוין אין עשייה ואילו במלאכה שאינה צריכה לגופה ישנה עשייה, ולכן בכל התורה כולה מובן בפשטות שדבר שאינו מתכוין אין בו איסור, אמנם במלאכה שאינה צריכה לגופה אי אפשר לחדש חידוש כזה שאין איסור, אמנם, במלאכת שבת מכיון שהחיוב הוא 'תשבות', גם מלאכה שאינה צריכה לגופה אין בה חיוב.

- ד -

סיכום העניינים ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

המורם מהאמור לעיל:

מצד החיוב של "תשבות" – גם פעולה ממשית של עשיית מלאכה, אינה בגדר מלאכה שיש בה איסור, ולא רק דבר שאינו מתכוין אין בו ציור של מלאכה, אלא אפילו מלאכה שאין צריך לגופה, לא נאמר לגביה דין "תשבות".

וכפי שמדייק בלקוטי שיחות¹⁴ בעניין מקושש עצים לשם שמים נתכוון¹⁵.

היינו, שלמרות שמצד מחשבתו היה פטור, הוא רצה להבהיר שמתחייב מיתה על המעשה, כי לא היה ניכר במעשה שזה מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אמנם מהחילוק שהביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בין דבר שאינו מתכוין למלאכה שאין צריך לגופה, משמע, שמלאכה היא דוקא עשיה ממשית של שינוי במציאות העולם¹⁶.

(13) ועיין עוד בזה בשו"ג, ובהע' 19 בהשיחה שם.

(14) חכ"ח 'שלח' ב.

(15) ואולי אפשר לבאר דברי המהרש"א על פי הנ"ל.

(16) ועיין בלקוטי שיחות ח"ד לפרשת תצא ב'אינו מתכוין'.

והדברים עולים בקנה אחד עם שניים מהביאורים בגדר טבע שהובא מהמאמר הנ"ל, דלפי ההסבר במושג טבע שהובא מתניא, שהטבע הוא כל דבר שאינו עפ"י טעם ודעת, השינוי של מציאות זו והכנסתם של טעם ודעת בבריאה, היא שינוי המציאות והיא הנקראת מלאכה.

וכן לפי ההסבר דמלאכה היא פעולה ממשית, ניתן להביא החילוק בין דבר שאינו מתכוין למלאכה שאין צריך לגופה.

ובשולי הגיליון הביא דברי הפני יהושע (שבת מד) שיתכן ולא קיים היסוד הנ"ל והמלאכה הינה אף במחשבה. ואף שבהערה זו שולל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הדברים, הרי בהערה הבאה מקבלם.

ולפי דבריו הקדושים בגוף השיחה, דוקא להסברה ששינוי טבע העולם הוא פעולה מעשית וממשית ניתן להסביר שמלאכה בשבת היא פעולה ממשית.

וצריך להעמיק בזה עוד, דלכאורה מצד השינוי שנעשה במציאות העולם, אין הבדל בין דבר שאינו מתכוין לבין מלאכה שאין צריך לגופה. וצריך לומר שלמעשה האדם יש משמעות ביצירת השינוי בעולם¹⁷.

והמורם מהאמור הוא דדוקא בהצטרף המלאכה באופן מסויים (מעשי או מחשבותי) יחד עם פעולת היהודי באופן מסויים דוקא, נעשית מלאכה עליה נאמר 'תשבות'.

ויומתק לפי ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות לפרשת ויקהל חלק ל"ו בעניין מלאכת מבעיר, דמלאכה שעל ידה נעשה דירה בתחתונים היא זו שנאסרה בשבת.

וע"פ כהנ"ל אולי אפשר לומר בעומק יותר שלאינו יהודי אין שייכות במלאכת שבת כלל, כיון שמעשהו לא פועל דירה בתחתונים.

* * *

(17) כפי שמאריך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בבלתי מוגה וישלח תש"ל. ולהשלמת הביאור בזה עיין בשערי יושר שער ג' פרק כ"ה.

שיטת ר' יהודה בדבר שאינו מתכוין כשהוא מקלקל

הת' מנחם מענדל שיח' רפאלוב
דלמיד בישיבה

- א -

דיון הגמ' בנוגע להיתר

במסיכתא כתובות¹⁸ דנה הגמ' בספק אם מותר לבעול בשבת, הגמ' עונה שם דתליא בגדר מעשה הבעילה, האם הבעילה רק פותחת היא את הפתח לדם (מיפקד פקיד), או שהיא עצמה מוציאה את הדם (חבורי מיחבר).

ובזה גופא: אי נימא דרק פותח פתח לדם כדי שיצא, האם צריך הוא את הדם (ואז הפתח הוא דבר שאינו מתכוין), או צריך הוא את הפתח עצמו. ובזה גופא נמי, האם בדשא"מ [=דבר שאינו מתכוין] הלכה כר' שמעון שמותר או כר' יהודה שאסור. וגם אי נימא דהלכה כר' יהודה, האם זה מקלקל (דמותר) או מתקן (דאסור).

דהיינו: בתחילת הגמ' מביאה היא את הדיון בדבר שאינו מתכוין¹⁹ דלר' יהודה אסור ואחר כך אומרת הגמ' דאולי הבעילה נחשבת כדבר שאינו מתכוין ומקלקל הוא בה דאז לר"י יהיה מותר (והגמ' אינה מפרידה את הדיון מדשא"מ ואומרת שיש לדון אם זה מקלקל - כדיון נפרד, אלא מדייקת דהדיון הוא במקלקל בדבר שאינו מתכוין, ומוכרח הדבר, כיון דבמקלקל בפני עצמו הדין הוא דפטור, וכאן הדין במקלקל הוא מותר²⁰).

ויש לעיין דכשר' יהודה מתיר בדבר שאינו מתכוין כשהוא מקלקל, האם מודה הוא לסברת ר' שמעון בדשא"מ דמותר, או שאומר זאת בגלל סברתו שמקודם אסר. ולהבין זה נקדים בכמה הסברים כדלקמן.

- ב -

דבר שאינו מתכוין

דין דבר שאינו מתכוין נובע הוא מהדין "מלאכת מחשבת": מלאכת מחשבת זהו הרכב דיני במלאכות שבת, האומר דכדי להתחייב בעשייתן לא סגי העשיה בפועל לבדה אלא צריך גם מחשבה.

ובזה ישנם כמה אופנים ודוגמאות לחוסר מחשבה במלאכה: דבר שאינו מתכוין, מלאכה שאינה צריכה לגופא ופסיק רישיה ולא ימות. ולכל אופן ישנה הסברה שונה בנוגע לגדרו.

(18) ה, ע"ב.

(19) כשאין הוא מקלקל - אלא עושה המלאכה כדרכה.

(20) כדברי התוס' ד"ה את"ל כרבי יהודה.

נעסוק בגדר דבר שאינו מתכוין:

הרמב"ם בהלכות שבת²¹ מגדיר את דין דבר שאינו מתכוין, דפירושו הוא דבר שמותר לעשות בשבת, ויכול הוא (באופן שאינו וודאי) לגרום למלאכה אסורה.

בספר חידושי ר' חיים הלוי (על הרמב"ם שם) מוסיף הוא ומדייק דדשא"מ הינו עשיה בלי כוונה לאיסור (אף דידוע על האיסור הנגרם ממעשיו ואף יהנה מכך לאחר מכן).

- ג -

קושיא בדא"פ על יסוד בשיחה

בלקוטי שיחות²² מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דגבי הציווי "תשבות" בשבת ישנה מחלוקת בין ר"ש לר"י והסבר מחלוקתם הוא על פי ההסבר ב"מלאכת מחשבת אסרה תורה" (ההסבר מתעכב על סוגי מלאכה שאסרה התורה, ועל פי זה במה עובר אדם על הציווי "תשבות" ובמה מקיים אותו).

"מלאכת מחשבת" זהו דין הנלמד מהמשכן לגבי שבת בגלל סמיכות הפסוק "לא תעשו כל מלאכה". היינו, דלימוד "מלאכת מחשבת" בשבת הוא לגבי ציווי אחר הנאמר בשבת ואינו קשור לציווי "תשבות".

ותימה, דבשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר הוא בפשטות דיסוד מחלוקתם של ר"ש ור"י ב"תשבות" הוא הפירוש ב"מלאכת מחשבת", ולכאורה ב' דינים אלו אינם שייכים זל"ז כלל?

- ד -

תירוץ ע"י הסבר אופן הלימוד מ"מלאכת מחשבת"

לתירוץ קושיא זו יש להבין האם "מלאכת מחשבת" זהו לימוד מהמשכן נוסף על כל המלאכות או לימוד בנוגע לגדר המלאכות, כלומר, פרט בכל מלאכה.

פירוש הדבר: אם "מלאכת מחשבת" זה לימוד מהמשכן בפני עצמו אזי נלמד זה דוקא ל"כל מלאכה" (כיון סמיכותם של השניים), ואין ללמוד מכך ל"תשבות" כי זהו ציווי אחר כנ"ל (שלא סמוך למלאכת המשכן).

אבל אם אין זה לימוד מהמשכן אלא פרט הכרחי בכל מצוה, שצריך להיות כונה (דאז פרט הכרחי זה בכל מצוה גופא למדנו מהמשכן) עפ"ז כשאדם מקיים את הציווי "תשבות", היינו, שאינו עושה מלאכה בגדרה של מלאכה, כלומר, דאינו עושה מלאכה שמתכוין אליה, במילא ה"מלאכת מחשבת" (שכפרט חיוני במלאכה גם הכוונה מוכרחת) קיימת היא לגבי הציווי "תשבות". כי את ציווי זה מקיימים באי עשיית מלאכה (גדרה ומהותה האמיתי של מלאכה, שגדר זה נלמד מ"מלאכת מחשבת").

(21) פרק א, הלכה ה.

(22) בחוקתי ח"ז שיחה א.

- ה -

מחלוקת ר"ש ור"י על הפסוק "והשבתי חיה רעה"

בשיחה שם²³ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי התורה כהנים שמביא המחלוקת בין ר"ש לר"י על פירוש המושג 'השבתה' בפסוק "והשבתי חיה רעה". דלר"ש הכוונה היא משבתם שלא יזיקו, ולר"י הכוונה היא מעבירים מן העולם (כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מקשה שם על שיטת רבי יהודה ואכ"מ).

הראגאטשווער מחדש דשיטת ר"י בפירוש המושג 'שביתה', היא כשיטתו ב"תשביתו שאור".

- ו -

מחלוקת ר"ש ור"י בהשבתת שאור

לגבי אופן ביעור חמץ ("תשביתו שאור") יש מחלוקת בין ר"ש לר"י מהי ההשבתה: לר"י צריך לשרוף את החמץ וזו היא השבתתו, לר"ש ניתן אף לפורר ולזרוק אותו לרוח או לים. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא את הראגאטשווער האומר דהסבר מחלוקתם הוא חקירה בגדר ההשבתה האם זהו ביטול עצם המציאות או ביטול צורת הדבר. ר"י סובר דהשבתה הינה ביטול עצם המציאות דזהו דוקא על ידי שריפה דלאחר השריפה, כשנוצר האפר ישנה מציאות חדשה. ולר"ש - ההשבתה הינה ביטול הצורה והתכונות²⁴ (היינו המצוה של "לא יראה לך") דע"י ה"מפרר וזורק" מתבטלת צורת החמץ²⁵.

וזהו גם סיבת החילוק בין ר"ש לר"י ב"והשבתי חיה רעה", דלר"י הכוונה השבתת עצם מציאותם, ולר"ש הכוונה היא השבתת הצורה, היינו, תכונותיהם הרעות של החיות²⁶.

את חילוק זה במושג השבתה במחלוקות הנ"ל, לוקח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעצם המושג שביתה, ומסביר זאת כחילוק בין ר"ש לר"י שמושלך גם לגבי המחלוקת בדבר שאינו מתכוין.

(23) באות ג.

(24) חילוק זה הוא גם החילוק בין כמות לאיכות. לדוגמא: כשישנם ב' לחמים ורוצים להפחית בכמותם, לא יועיל להרוס הלחם עד שאינו ראוי למאכל, דעצם מציאותו נשארת. משא"כ כשרוצים להפחית באיכותם לא יועיל להוריד לחם אחד, דבאיכות לא נפחת, אלא צריך להשאיר את כמות הלחמים ואותם להרוס עד שלא יהיו ראויים למאכל.

(25) ולפי הנ"ל השריפה זה גם ביטול הצורה ולא העצם כי האפר אינו מציאות חדשה אלא אותה המציאות.

(26) ולכאורה היה אפשר לומר דלפי ב' השיטות מציאות החיות תהיה קיימת בגאולה (גם בתקופה השניה), והרע שבהם יתבטל, ומחלוקתם היא האם מציאותם תתבטל - כי הרע היה עצם מהותם, או, שתהיה זו אותה מציאות של החיות - כי הרע היה רק ציורם כחיות טורפות. אבל אין לומר כן, דבשיחה אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דמכיון שבפסוק כתוב במפורש "והשבתי", מוכרחים לומר דגם לשיטת ר"ש בגאולה לא יהיו חיות רעות כלל, אבל יהיה זה רק בתקופה השניה, דבתקופה הראשונה יהיה "וגר זאב עם כבש" (ואולי עדיין אפשר לומר הנ"ל על התקופה הראשונה).

- י -

סברת ר' שמעון להתיר בדשא"מ

בשיחה שם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הטעם בדבר שאינו מתכוין לדעת ר' שמעון הסובר מותר ולדעת ר"י הסובר אסור, וכן במלאכה שאינה צריכה לגופה לדעת ר' שמעון הסובר פטור, ולדעת ר"י הסובר חייב – טעמם בהנ"ל הוא דהחילוק בין שיטותיהם הינו תוצאה מהחילוק ביניהם בהסבר הכוונה ב"מלאכת מחשבת אסרה תורה" ועל פי הסבר זה מה נקרא "תשבות" ומה אינו נקרא.

כלומר: בשבת ישנו חיוב לשבות ממלאכה, חיוב זה נלמד מהפסוק "וביום השביעי תשבות". חובת השביתה חלה על מלאכה דוקא ולא על דבר שאינו מלאכה. משום כך העושה דבר שאינו מלאכה אינו עובר על החיוב "תשבות", והעושה מלאכה עובר הוא על החיוב לשבות. ועל ידי ביטול המלאכה מהמעשה מקיימים הציווי "תשבות".

המושג שלמדים מהמשכן לשבת – "מלאכת מחשבת", מגדיר הוא מה מקרי מלאכה (ויתחייבו עליה), דזהו דוקא קיום מלאכה בכוונה. כלומר, דעל ידי ביטול הכוונה (שזוהי צורת המלאכה) נהיית היא בגדר מלאכה ללא מחשבה, שזאת לא אסרה התורה.

ומחלוקתם הינה על חלות חובת השביתה, האם חלה השביתה על המלאכה כשהיא בצורתה דוקא, או אף על מלאכה בעצם (גם כשהיא ללא צורה). ביטול המלאכה לשיטת ר' שמעון הינו ביטול צורת המלאכה (הכוונה), משום כך בדשא"מ דהתבטלה צורת המעשה אזי בעשיה נמי מתקיים הציווי "תשבות". ור' יהודה סובר שביטול המלאכה זהו ביטול עצם המלאכה ורק אז מתקיים ה"תשבות".

על פי זה מובן דכל החילוק בין ר' שמעון לר' יהודה הוא בחיוב "תשבות", האם זה על מלאכה בעצם או על מלאכת מחשבת (מלאכה עם מחשבה דוקא).

בהערות (18 – 19) בשיחה מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את סיבת הפטור בדשא"מ לר' שמעון, דניתן להסבירו בב' אופנים: (א) מכיון דאין שייך חיוב. (ב) בקיום ה"תשבות" הצורה במלאכה התבטלה. [ור' יהודה סובר שאסור – מכיון דכאן הצורה לבד התבטלה ועל מנת לא לעבור על הציווי "תשבות" ישנו צורך שעצם המלאכה יהיה מבוטל ולא רק צורתה] (כוונתה).

כלומר, לפני הדיון לחילוק חיוב השביתה, ישנו אופן נוסף להסביר את סברת ר"ש, דסיבת הפטור הינה כיון דאין שייך חיוב. והספק הוא האם דכשר"י מתיר זהו משום סיבתו ושיטתו במושג "תשבות" או משום סיבה אחרת (הסיבה שר"ש מתיר).

- ח -

סברת ר' יהודה להתיר במקלקל בדשא"מ

אי נימא דר' יהודה מודה במקלקל לסברת ר"ש בדבר שאינו מתכוין שמתיר שם, אזי תבואר שיטת ר"י במקלקל באופן דלקמן:

הסיבה שאסר הוא במתקן, דדעתו שם היא דבכדי לא לעבור על הציווי "תשבות" ישנו צורך שתתבטל עצם המלאכה, וכאן אומר הוא לא כסברתו במחלוקת הראשונה, אלא אומר הוא שבמקלקל נלך כשיטת ר' שמעון (במחלוקת הראשונה) דבשביל לא לעבור על הציווי "תשבות" בביטול צורת המלאכה סגי, וכאן כיון דאין הוא מתקן במלאכה אלא מקלקל, נתבטלה צורת המלאכה (ש"מקלקל" זוהי צורת המלאכה), ועצם המלאכה נשאר כי עושה מעשה בפועל²⁷.

ואי נימא דר"י נשאר במקלקל בסברתו הקודמת אזי תבואר שיטת ר"י במקלקל כך:

בדשא"מ אסר כיון דבכדי לא לעבור על הציווי "תשבות" צריך שתתבטל עצם המלאכה ועל כן, התם דהתבטלה צורת (כוונת) המלאכה לבד, היה זה אסור כי בפועל עבר הוא על המלאכה. ובמקלקל עצם המלאכה התבטל, דעושה הוא ההיפך, דהמלאכה לתקן באה וכאן מקלקל הוא דעל כן התבטל עצם המלאכה. ומשום זה כאן יהיה מותר מאותה סיבה שמקודם אסר. ועל פי זה לא נימא דמתיר הוא כשיטת ר"ש בדשא"מ דהתם ר"ש מתיר לא משום הציווי "תשבות" (אלא משום דאין שייך חיוב).

27) וההבדל בזה הינו האם מתקן זהו תכלית המלאכה או אופן במלאכה. וראה בזה בקובץ מפרשים הג' על מסכת כתובות (היו"ל ע"י ישיבתינו) עמ' 20 בהערה שם בנוגע לדשא"מ כפי שמובא באנציקלופדיה תלמודית בארבעה ההסברים, דלפי הסברים ג' וד' תכלית המלאכה היא הכוונה במלאכה, ואי כוונה לתועלת המלאכה זהו דבר שאינו מתכוין – אי כוונה לתכלית המלאכה.





... ספר ...

"תורת תומכי תמימים"

עם "ברבי חיים לוי יצחק"

מוקדש לז"נ

אבינו ומשפיענו, מטובי מקושרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, עובד ה' מנעוריו, לא החזיק טיבותיה לנפשיה, אוהב ישראל באמת, מגדולי מפיעי מעיינות החסידות בדרונו ומפיץ בשורת הגאולה והגאול ביד רמה

הגאון החסיד הרה"ח הרה"ת

ר' חיים לוי יצחק ע"ה גינזבורג

משפיע ישיבתנו ומחבר ספרי 'פניני התניא' ו'משיח עכשיו'

❁ "זרחי ירען אל ליב" ❁

מידותיו החסידותיים, אהבת ישראל שלו ללא גבול, האמונה והבטחון הגמור בשורת הגאולה ובהפצתה בכל מקום, הם הדרך שעל ידה נראה במוחש את התממשות בשורת הגאולה בהתגלותו המיידית של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחסד וברחמים והקיצו ורגנו שוכני עפר ו"עד שהעולם כולו יכריז":

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

תלמידיו מיישבת תומכי תמימים ליובאוויטש ראשון לציון והוגי תורתו בכל העולם



ימות המשיח

עתיד התקשורת כבר כאן

גאים לתת חסות לספר החדש ולהיות שותפים בהפצת אור התורה

מזה שנים רבות, ימות המשיח מובילה את
התחום הייחודי של מערכות תקשורת קוליות
מתקדמות לקהילה החרדית בישראל
ובעולם.

תוך אמונה כי לכל אדם מגיעה גישה נוחה,
פשוטה ובטוחה למידע, לתוכן ולתקשורת -
ללא צורך בטלפונים חכמים או אינטרנט.

מדי יום מקשיבים למערכות ימות המשיח
מאות אלפי מאזינים, הנהנים ממיליוני דקות
האזנה לתכנים איכותיים, שיעורי תורה,
הודעות קהילתיות ועוד.

אנו גאים להיות חלק מקהילה שמעריכה
ערכי מסורת, משפחה וחיבור אמיתי. החסות
שלנו לספר התורני החדש הזה היא המשך
טבעי למחויבותנו העמוקה להפצת אור
התורה ולחיזוק הקהילה.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



✻ מוקדש לזכות נשמת ✻

**אנשי אמנה
בעלי לב וחזון, העמידו
דור ישרים יבורך**

**ר' שלמה בן גוסטב
וזוגתו רוזה רייזל בת זכריה
דרויאן ע"ה**

ותיכף ומיד ממש נזכה לראות
בקיום הייעוד "הקיצו ורגעו" והם בתוכם
בהגלה גלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
נרבת בני המשפחה שיחיו

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



✽ לזכות ✽

**הנחלת
וצוות הישיבה
ותלמידי התמימים
דתומכי תמימים
סניף ראשון לציון**



שיקומיו בהם ברכות ודרישות
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
וימלאו תפקידם בשלמות בלימוד בשקידה והתמדה
של תורה תמימה - גלה וחסידות ועבודה שבלב,
וימשיכו להפיץ את בשורת הגאולה וזהות הגואל,
מתוך הרחבה בגשם וברוח - מתוך ביטול מוחלט
להוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



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

✻ הספר מוקדש לזכות ✻
הוד כ"ק אדמו"ר
מלך המשיח שליט"א
מהרה יגלה אכ"ר

יה"ר שיראה רוב נחת מתלמידיו,
חסידיו ושלוחיו ומכלל ישראל
ותכף ומי"ד ממ"ש נראה בעיני בשר
בקים נבואתו העיקרית - בשורת הגאולה -
"לאלתר לגאולה" ו"הנה זה משיח בא"
ובעגלא דידן יתגלה לעין כל
ויוליכנו קוממיות לארצנו הק'
בגאולה האמיתית והשלימה
נאו מי"ד ממ"ש ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו
מלך המשיח לעולם ועד!

