

מבית חיינו

הערות, פלפולים וביאורים בנגלה, חסידות
ובתורת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

יוצא לאור ע"י תלמידי התמימים דישיבת תומכי
תמימים ליובאוויטש המרכזית בית חיינו 770

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

חברי המערכת:
הת' משה זאב שי' בעלינאוו
הת' אריה יונתן שי' חדר
הת' מאיר שלמה שי' קלמן
הת' משה שי' קרסיק

עיצוב ועימוד: *Ortas*

ניתן לשלוח הערות, פלפולים וביאורים
על מנת שנפרסמם בקבצים הבאים.

המערכת:
mibeischayenu@gmail.com

פתח דבר

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו
(תהילים קיח כ"ד)

לקראת יום הבהיר יו"ד בשבט, יום מלאות שבעים שנה להתחלת נשיאותו של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ויום ההסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הגנו מוציאים לאור את הקובץ החמישי של חידושי תורה "מבית חיינו", הכולל ביאורים וחידושי תורה, בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שנכתבו על ידי תלמידי התמימים הלומדים בישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש' המרכזית, השוכנת ב'בית חיינו' 770, ד' אמותיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

*

אמרו חז"ל (בבא קמא, ק, א): "והודעת להם – זה בית חייהם", ופירש רש"י: "בית חייהם – תלמוד תורה", אשר 'הם חיינו ואורך ימינו', חיינו ומציאותו האמיתית של כל איש ישראל. ואם בכל איש ישראל הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה בתלמידי ישיבה, אשר מציאותם האמיתית, גם בגלוי, היא לימוד התורה באופן ד'תורתו אומנתו', וכמבואר ביחידות האחרונה לע"ע לתלמידי הישיבות (בדר"ח חשוון תשנ"ב): "כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי, צריכים לדאות את מציאותו האמיתית – שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו, הוא עניין התורה. ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו (בנוגע למעמד ומצב ד"אותו הזמן" שיבטלו כל המגיעות והעיכובים ויהיו פנוין בתורה וחכמתה) "כמים לים מכסים" – שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כי אם

את מציאות התורה, כשם שלא רואים את מציאות הים אלא את המים שמכסים על הים¹.

ובעמדנו בימים אלו, בעמדנו בימי ההכנה ליום הבהיר, העשידי לעשתי עשר חודש, בו ימלאו שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקבלים הדברים הדגשה מיוחדת:

משעה שקיבל על עצמו בגלוי את עול נשיאות חב"ד, ונשיאות הדור כולו², בהתוועדות י' בשבט תשי"א, הבהיר וגילה כ"ק אדמו"ר כי תפקידו ושליחותו של דורנו, הוא דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן, להשלים את עבודת בני ישראל בכל הדורות כולם, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמשה רבינו בשעתו, הדור השביעי לאברהם, שהוריד את השכינה למטה בארץ, "הנה זה תובעים מכאו"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין... שנמצאים אנחנו בעקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא"³.

ובמשך שבעים שנה אלו, תקופה שלימה, "שלימות בחיי האדם"⁴, באה עבודה גדולה זו של הורדת השכינה למטה, באופן פלאי ממש:

אלפי שלוחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הפוזרים בכל רחבי תבל ממש, בכל פינה ופינה, ומקיימים בפועל ממש את היעוד המקווה אשר 'אתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל', כאשר מגלים את נשמתו של איש ישראל, יהיה אשר יהיה, בכל מעמד ומצב גשמי ורוחני בו נמצא. בני ישראל לאלפיהם ורבבותיהם הולכים ושבים אל אביהם שבשמיים, 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם', באופן שאין לו אח ורע בתולדות בני ישראל. בכל פינה בעולם מוקמים בתי חב"ד – בתי תורה, עבודה וגמילות חסדים, אשר מעמידים את העיר והמדינה כולה בקרן אודה, ובאופן אשר מציאותו הגשמית של העולם הופכת מכוך ומשכן לגילוי אלוקותו ית'. שם שמים מהולל ומקודש בפי כל, בכל מדינות המלך, בקרב בני ישראל – ולהבדיל – בני נח, "ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים", על ידי עבודתם של שלוחי אדוננו.

ועבודה גדולה זו, בהיקף בלתי נתפס, כולה נמשכת ובאה מבית חיינו, 770 – גימטריא פרצת, בית משיח, "שרומז שמבית זה אודה יוצאה לכל ד' רוחות העולם"⁵. ובבית הזה, הוא בית הכנסת ובית המדרש של נשיא דורנו, מתגלה אלוקותו ית' בגלוי, כאשר במשך עשיריות בשנים עומד נשיא דורנו ומלמד דעת את העם, ובאופן של "אתה הראת לדעת", כאשר על ידי מאמריו ושיחותיו הק' ניכר ונרגש בקרב רבבות תלמידיו, חסידיו ובית

1. וראה רמב"ם הלכות רצח ושמירת נפש (פ"ז ה"א): "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תורה כמיתה הן חשובים". ועיין לקו"ש ואתחנן חכ"ט (ב).

2. ראה בארוכה בריש התוועדות י' שבט תש"ל – עשרים שנה – נדפסה בתו"מ התוועדות חס"ג עמ' 90 ואילך.

3. מאמר ד"ה באתי לגני תשי"א, אות ג'.

4. "כמ"ש ימי שנותינו בהם שבעים שנה" – ש"פ שמות תשנ"ב.

5. קונטרס בית רבינו שככל – חשוון תשנ"ב.

ישראל כולו, כי יש בעל בית לבירה זו, הוא בורא העולם ומנהיגו, אשר אין עוד מלבדו. כי אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני, וזוהי הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ. כי העולם הזה הוא גנו של הקדוש ברוך הוא, ואין בו מציאות אמיתית מלבד היותו גינניא שלו יתברך. וגם בשעה ש'החושך יכסה ארץ וערפל לאומים', והעולם כמו צועק את מציאותו הגשמית, 'תורה אור' של נשיא דורנו, אלפי שעות של התועדויות, מאמרים ושיחות, תפילות, יחידויות וחלוקת דולר לצדקה – עומדות ו'פוקחות את עיניהם של בני ישראל, בכל מקום ומעמד ומצב בו נמצאים הם, לידע ולהכיר כי אכן, אין עוד מלבדו!

*

בהתועדות ש"פ תבוא, ח"י אלול תשמ"ג, ביאר כ"ק אדמו"ר את שינוי הלשון בלקו"ש השבועי: בעוד שלשונו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ג"ע בנוגע ליום זה, יום הולדתם של מורנו הבעש"ט וכ"ק אדמו"ר הזקן ג"ע, היא: 'יום ההולדת פון אונזערע שני מאורות הגדולים', שינה רבינו את לשונו בלקו"ש, וסתם: 'די שני מאורות הגדולים'. וזל"ה:

"החילוק בין הלשון "אונזערע שני מאורות הגדולים" ללשון "די שני מאורות הגדולים" הוא – שהלשון "אונזערע מאורות הגדולים" מדגיש שענין זה שייך לקבוצת אנשים מסוימת – "אונזערע" (שלנו), תוך שלילת כל אלו שאינם נכללים בסוג זה; משא"כ הלשון "די שני מאורות הגדולים" – הרי זה ענין השייך לכל אחד ואחת מישראל, ללא כל הגבלה בדבר.

ולכן: כאשר כ"ק מו"ח אדמו"ר גילה ופרסם לראשונה אודות היו"ט דח"י אלול, הגה מכיון שמקודם לכן לא הי' ענין זה בפרסום כלל, אלא בחשאי וכו' – בהכרח להתחיל ולומר "היינט איז דער יום הולדת פון אונזערע שני מאורות הגדולים", מכיון שאז הי' ענין זה שייך אמנם רק לאלו שנכללים בסוג ד'אונזערע'. אבל לאחרי שעברו כמה וכמה שנים – קרוב ליובל שנים – מאז שענין זה נתגלה ונתפרסם לכל, שוב לא שייך לומר "אונזערע שני המאורות הגדולים", מכיון שענין זה נעשה כבר שייך לכאו"א מישראל, ללא כל הגבלה בדבר!"

ולכשתדוק, הרי כאן, כביכול, 'הודאת בעל דין', בבחינת 'נפרעין מן האדם מדעתו', על תוצאות עבודת הקודש של 'משה שהוא השביעי': כאשר הופכת תורת הבעש"ט והופכים נשיאי החסידות, מ'אונזערע', נחלתם המצומצמת של מתי מספר, ל'מאורות הגדולים' של בני ישראל כולם. ודבריו של אברהם אבינו לאליעזר עבדו, אשר הובאו על ידי רבינו בהמשך אותה השיחה: "עכשיו הוא אלקי השמיים ואלקי הארץ – שהרגלתיו בפיו הבריות". וכך, על ידי 'תורתו מעשיו ועבודתו' של רבינו במשך שבעים שנות נשיאותו

6. התועדויות תשמ"ג ח"ד עמ' 1987.

7. ראה בארוכה בריש התועדות י' שבט תש"כ – עשר שנים – נדפסה בתו"מ התועדויות חכ"ז עמ' 299 ואילך.

בקודש, הופכים ענייני תורה ומצוות כולם לנחלת בני ישראל כולם, אפילו 'בריות בעלמא': תורה ומצוותיה, הידור מצווה ו'חסידישע הנהגה' – מצויים אפילו בדרי מטה. וגם מושגי התורה הופכים עד מהרה ל'מונחים' ו'חיים' – בחייהם הפרטיים של בני ישראל, "ללא כל הגבלה בדבר"!

והן-הן הדברים בנוגע ל'חיינו ואורך ימינו' – תורת חייהם של בני ישראל: מצד עצמה, מהווה התורה את מציאותו האמיתית של כל יהודי ויהודי. איברא, לא בכל פרט ופרט בחיי היום-יום של כ"א מבג"י ישראל ניכר ונרגש כי התורה היא מציאותו אמיתית. וגם אצל ההולכים בדרך התורה, דרך הקודש יקרא לה, עיתים שידיעה זו נמצא בבחינת 'מקיף', ואינה באה בהכרה ברורה כי 'הוא חיך ואורך ימך'.

וגם בזה ניכרת ונרגשת פעולתו של נשיא דורנו – אשר פעמים אינספור הרגיל נקודה זו במוחם ובליבותיהם של בני ישראל, ועד ההולכים בדרכיו מגיעים להכרה חושית בחייהם הם, אשר "לא רק שהתורה מביאה חיים להאדם בעוה"ז ובעוה"ב, אלא שהיא היא החיים של כל או"א מישראל, והיינו שבנוגע לאיש ישראל אין התורה דבר נוסף על מציאותו ואחד משאר פרטים בחייו, אלא היא מהותו וחיו ממש"!

ואם כן, בקובץ זה, הכולל חידושי תורה "מבית חיינו", פרי תגובת-תורתם של תלמידי התמימים הלומדים ב'בית חיינו', בבית מדרשו של נשיא דורנו, נכללים שני העניינים:

מחד, נקרא הוא 'מבית חיינו', חידושי התלמידים הלומדים בבית זה, "שהוא ה"בית חיינו" דכל בג"י הנמצאים במקום זה וכל בג"י בכל הדור כולו, שכן "הנשיא הוא הכל", ממנו נמשכת השפעת החיות לכל הדור כולו בכל קצוי תבל, ובמילא מובן שביהכ"ג וביהמ"ד ובית מעשים-טובים שלו הוא "בית חיינו", ובפרט ע"י השפעתו מתורת חיים ומצוות (שעליהם נאמר "וחי בהם"), ש"הם חיינו ואורך ימינו" (משיחת ש"פ יתרו תשנ"ב).

ומאידך, כתלמידיו ומחונכיו של נשיא דורנו, אשר הנחילנו כי 'התורה – היא – חיינו', יכולים גם התלמידים והחסידים (ובאופן ד"חיושי התלמיד נעשים כחיושי הרב" – מכחו של הרב!¹⁰) – להורות באצבע ולומר: 'אתה הראת לדעת' – כי הם חיינו ואורך ימינו!

*

עם התקרב יום הבחירה, מלאות שבעים שנה לנשיאות, הולכת ומתפשטת התעוררות גדולה ו'הכנה רבתי' בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע – כדי לעורר ולחזק את ההתקשרות

8. לקו"ש חלק ל"ז, בחוקותי (עיי"ש באריכות).

9. נדפסה בהתעוררות תשנ"ב ח"ב עמ' 225.

10. ראה בארוכה כשיחות ש"פ בשלח, י"א שבט, וחמשה עשר בשבט תשמ"ח. – ושם, ג"כ אודות כתיבת חידו"ת ו'פלפול התלמידים'.

האמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ללכת בדרך הישרה אשר הורנו, ולהוסיף כח ועז בהשלמת השליחות המיוחדת המוטלת על דור השביעי: לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש.

וכרגיל בכגון דא, הנה העומדים בשורה הראשונה של הכנות אלו הם תלמידי התמימים, ובפרט הזוכים לעמוד ולשרת בבית ה', לעסוק בתורה ובעבודה בבית רבינו¹¹ 770, אשר על ידי התעוררותם בזה נפעלת התעוררות רבתי בכל קצווי תבל¹². ולפי הודאותיו הק', מתבטאת התעוררות זו לכל לדאש¹³ בעבודת הקודש אשר עליהם¹⁴: הוספה בלימוד התורה מתוך שקידה והתמדה ויגיעה אמיתית, ועד – באופן של 'לאפשא לה', לחדש בתורה.

וכמבואר בשיחות קודש רבות מני ספור, גודל המעלה והעילוי בחידושי תורה, ובפרט בכתיבתם ובהדפסתם¹⁵. ואשרי עין ראתה גודל הנחת רוח שנגרמה לרבינו-נשיאנו מקובצי חידושי התורה שיצאו על ידי תלמידי התמימים ואנ"ש ועלו על שולחנו לאורך השנים (החל מן הקובץ הראשון של תלמידי התמימים ד-770, שיצא לאור לקראת שנת השבעים לכ"ק אדמו"ר, ביום י"א באדר ה'תשל"ב).

וכתוצאה ישירה מהתעוררות זו – נקבצו לספר זה למעלה מחמישים הערות ופולפולים, פרי לימודם של תלמידי התמימים בבית חיינו, ב'תורה אחת', נגלה וחסידות, בתורת כ"ק אדמו"ר ובענייני גאולה ומשיח, אשר לימודם הוא 'הדרך הישרה... להביא התגלות משיח צדקנו'. ותקוותנו שהוצאת ספר זה (לאחרי הפסקה ממושכת בהוצאת הספרים 'מבית חיינו') – תבטא, במקצת מן המקצת, את רגשות ההודי' העזים על אשר זיכנו ה' והעמידנו בקרן אודה, במחיצתו של נשיא דורנו, ואת רגשות האהבה העמוקים – "רוח החיים" (היום יום כו שבט) – שבין חסידים לאביהם ורבם, תגרום נחת רוח אמיתית לאבינו רוענו, ותשלים את שליחותנו להביא ההתגלות בפועל ממש.

על פי הודאת כ"ק אדמו"ר בשעתו להנהלת הישיבה, נסדרו הפולפולים לפי סדר שמות כותביהם ולא נחלקו לפי נושאים, נגלה וחסידות וכו', ע"מ להדגיש את העניין ש"תורה

11. ולהעיר מהמבואר ב'קונטרס בית רבינו שבבל' ס"ז ואילך, אודות השייכות המיוחדת ד'שבע מאות ושבעים' (לשבעים שנות חי' כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ג"ע בעלמא דין, ועל ידם לפעולה והבירור דדור השביעי, "שעי"ז נעשית השלימות דמעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות ככל שבעת הארצות שבעולם, ותיכף ומיד "יוסיף אדני-י שנית ירו גו' ואסף נדחו ישראל גו'", עי"ז ש' פרצת (כנימטריא שבע מאות ושבעים) עליך פריץ", 'עלה הפורץ לפניהם'.

12. וכמפורש בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב ה"ל (בנוגע ל'בית חיינו'), אשר "עי"ז שבנ"י הנמצאים כאן מראים דוגמא חי' איך יש לנהוג לפי הודאות נשיא דורנו – נמשכת ההשפעה והחיות מבית זה לבני' עד בכל קצוי תבל, עד – לכל העולם כולו".

13. ראה שיחת י"ב טבת תשמ"ז, ועוד. ודאה ג"כ בארוכה בהתעוררות פורים תשל"ב (לקראת י"א ניסן – שנת השבעים).

14. ולהעיר ממענה כ"ק אדמו"ר אל המשפיע ר"ש הכהן שי' זרחי (ב'שנת השבעים' לכ"ק – תשל"ב) בקשר עם עבודתו בישיבתנו הק': "האמנם לדעתו יגיעה אשר תלמיד תומכי-תמימים יהיה תמים כרדוש אינו נוגע לכללות העניין דשנת השבעים?!"

15. ובשיחות הקודש של השנים האחרונות נתבאר, אשר בהוספה בחידושי תורה ובהדפסתם גם סגולה מיוחדת למדר ולורז את הגאולה האמיתית והשלימה. ראה שיחת חג השבועות תנש"א (מוגה), וככ"מ.

אחת היא". בד בבד, בתחילת הספר מופיע מפתח הפלפולים לפי נושאים.

בחלקו הראשון של תוכן העניינים נרשמו ונלקטו פלפולים והערות התמימים העוסקות במסכת קידושין הגלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש.

בתור 'פותחין בדבר מלכות' הצבנו בראשית הספר את שיחת ש"פ כי-תשא תשמ"ט (לקו"ש ל"ט עמ' 30) העוסקת בדינים המתבארים במסכתין – קידושין. ולדגל שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, באו בסוף המדור קטעים נבחרים מתורת רבינו בהם עוסק במהות העניין ד'שבעים שנה'.

כמו"כ מתפרסמים בזאת בפרסום ראשון הגהות כ"ק אדמו"ר על כתבה שהוגשה ע"י עורכי בטאון 'די אידישע היים' באנגלית לכבוד יו"ד שבט ה'תש"מ – שלושים שנה לנשיאות. תודתנו נתונה לרב דניאל דוב שי' גאלדבערג שהואיל להגיש בפנינו הגהות אלו ולנכדו שניאור זלמן שי' שסייע רבות במלאכת הכנתם לדפוס ע"מ שנפרסמו בבמה חשובה זו.

בסיום הספר מוגשת בזאת כ'הוספה' סקירה מקיפה וראשונה מסוגה על תולדותיה של מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש' שהחלה ביוזמת תלמידי התמימים ב-770 בשנת תשל"ב – שבעים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר – ועל החיבות הרבה שהראה רבינו בהוצאתם של קבצים אלו. מלאכת איסוף החומר ועריכתו לדפוס נעשתה ע"י חבר המערכת הת' אריה יונתן שי' חדר ותודתנו נתונה לו על כך.

התודה והברכה נתונים גם לצוות הישיבה שתמך וסייע רבות, ולכל התורמים והמסייעים שי' שנתנו מגופם וממונם ע"מ שיצא לאור ספר מכובד זה תהי משכורתם שלימה מן השמים ויראו ברכה בכל מעשה ידיהם.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים והמעיינים כי כל ימנעו בר וישלחו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ומכמניה אשר תחת ידם, וכן הערות והארות על הגרפס בקובץ זה לכתובת המערכת המצויינת לעיל, ובעז"ה יפורסמו בקבצים הבאים בל"ג.

*

בעמדנו בימים גדולים אלו, ימי ההכנה ליו"ד שבט, שלימות 'שבעים שנה' דנשיאות כ"ק אדמו"ר, אשר, כמבואר בשיחות הק' דחודש שבט תש"נ (ארבעים שנה), קשורים ימים אלו עם שלימות העבודה ד'דוד השביעי' ו'דוד התשיעי', בהמשכת השכינה למטה בארץ בגלוי, בגאולה האמיתית והשלימה¹⁶, ובפרט לפי הכרזת ונבואת כ"ק אדמו"ר, אשר 'הגיע זמן גאולתכם' ו'הנה זה משיח בא',

16. ראה בארוכה בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב, אודות השייכות המיוחדת בין השלימות ד'שבעים שנה' לעבודת נשיא ישראל 'להביא לימות המשיח'. וראה שם בהערה 55, אשר 'ימות המשיח שבעים שנה', עיי"ש.

שוטחים אנו תחינתנו בפני ה' יתברך, אשר תיכף ומיד ממש תבוא נשיאותו של נשיא דורנו לידי שלימותה בפועל ובגלוי, "שכל העולם, גם עולם מלשון העלם והסתר, עם כל פרטיו ופרטי פרטיו, נעשה רשות היחיד, חדור בנקודה האחת והיחידה דיחידו של עולם, כפי שמגלה את עצמו "בקרבו" ע"י "נביא אקים להם גו' כמוך", נשיא הדור ש"הוא הכל", צדיק יסוד עולם" (שיחת ש"פ שופטים תנש"א) -

ועל ידי ההתקשרות האמיתית עם כ"ק אדמו"ר באופן של 'פנים בפנים', ומילוי שליחותו מתוך שמחה ובטחון בדבריו הק' באופן של 'בך ה' חסיתי' (תהלים פרק עא), נזכה תיכף ומיד ממש ל'באוד פני מלך חיים', להתראות עם כ"ק אדמו"ר פנים אל פנים וללמוד 'תורה חדשה' מפיו, בביאת משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה.

המערכת

ימי ההכנה ליום הבהיר י' - י"א שבט, ה'תש"פ
 שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדונו מודנו ורבינו
 בית חיינו - 770
 בדוקלין, נ.י.



תוכן עניינים

- 3..... פתח דבר
- 11..... תוכן עניינים
- 19..... דבר מלכות

שער הרבנים:

- 29..... עבודת אתכפיא אצל צדיקים ואתהפכא אצל כינונים
הרב אברהם ש"י אודאבא
- 33..... בעניין 'מעלה עד אין קץ ומטה עד אין תכלית'
הרב שלמה הכהן ש"י זרחי
- 39..... ביאור מחלוקת תוס' והר"ן בקידושי חליפין
הרב יקותיאל ליפא ש"י פלדמן
- 43..... ביאור סוגיית 'נתן הוא ואמרה היא' לשיטת התוס'
הרב מרדכי צבי ש"י קרסניאנסקי
- 50..... שיטת אדה"ז ברין 'רדיית פת במרדה חלבית'
הרב ישראל נח הלוי ש"י רייטשיק

שער התמימים:

- 55..... בעניין אין מערבים שמחה בשמחה
הת' זוסמאן ברוך ש"י אסטער
- 60..... ביאור הטעם ד"כל הקבוע כמחצה על מחצה"
הת' משה זאב ש"י בעלינאוו
- 63..... מעשה גדול בלימוד התורה
הת' משה ש"י גוראריה
- 65..... בגדרה ומהותה של מצוות אהבת ישראל
הת' שמואל ש"י וויס

- 75.....הקירבה לגאולה והבאתה בתורת רבינו
הת' אברהם שי' וילהלם
- 128 "השייכות דקידושי כסף לקרא דספר כריתות"
הת' בנימין שי' וילהלם
- 132 הפירכא לק"ו בקידושי כסף
הנ"ל
- 135 ביאור בדרך אפשר בחלוקת שיעורי תניא (במורה שיעור לשנה פשוטה).....
הת' חיים אלימלך שי' וילהלם
- 138 זמן נקודות או שטחי, חלקים או עצם א' פשוט.....
הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
- 142 בעניין מצוות התלויות בזמן
הנ"ל
- 152 גדר הפועל והנפעל בקידושין
הרב מנחם מענדל שי' וילהלם
- 168 היכר בהדלקת הנרות לשיטת ה"מהדרין מן המהדרין".....
הת' מנחם מענדל שי' ולנר
- 172 סברת המחלוקת דתורי"ד ושאר הראשונים כדין חליפין בשו"פ
הת' אריה יונתן שי' חרד
- 179 שמירת תו"מ ע"י השבטים
הנ"ל
- 183 לימוד דא"ח - שלישי במקרא או בתלמוד
הת' משה זאב שי' ירוסלבסקי
- 193 בענין שבועת יוסף 'אנכי אעשה כדברך'
הת' שלום דוב בער הכהן שי' כהנא
- 196 בעניין שלא ידחקו את הקץ
הנ"ל
- 200..... שיטת אדה"ז להלכה בזמן ניצחון המלחמה בחנוכה
הת' צבי הירש שי' לדנר
- 203..... מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בהלימוד ד'ואין כסף'
הת' שלום דוב בער שי' מייערס

- 206.....תוס' ד"ה 'משום דקבעי למיתני כסף'.....
הנ"ל
- 208.....בעניין "סניגור יעשה קטיגור" ובגדר דקידושי אישה האם הוא איסור או קניין
הת' מנחם מענדל שי' מינצברג
- 217 בעניין "דאסר לה אכ"ע בקידושיין"
הת' מנחם מענדל שי' מקובניצקי
- 230..... בעניין שווה כסף ככסף.....
הת' יהונתן הכהן שי' סאידוב
- 236..... התהוות העולם ע"י רצונו ודבורו ית'
הת' מנחם מענדל שי' סארקין
- 244..... שתי הערות בהלכות תפילין לאדה"ז (גליון)
הת' שניאור זלמן הלוי שי' סגל
- 249..... אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים
הת' יעקב רפאל שי' סטמבלר
- 259..... בעניין נישואי השבטים - אחיות או כנעניות.....
הת' אלי סעדיה שי' עמיאל
- 262..... בעניין המשכת העצמות ע"י מעשה התחתונים.....
הת' יוסף יצחק שלמה שי' פבזנר
- 272..... שיטת רש"י באיסור שימוש בדבר מצווה.....
הרה"ת יחיאל מיכל שי' פקארסקי
- 277 בחירה אצל בני נח.....
הת' מנחם מענדל שי' פקטור
- 278..... כל הקורא ק"ש בלא ציצית או תפילין מעיד עדות שקר בעצמו.....
הת' עוזיאל משה שי' פרידלנד
- 283..... בסוגיא ד"אין ספק מוציא מידי ודאי".....
הת' אברהם הכהן שיחי' פרידמן
- 297 בדין "יהרג ואל יעבור" בשפיכות דמים.....
הנ"ל
- 305..... המוות כשלימות וחלק של החיים.....
הת' שניאור זלמן שי' פרנקל

- 310 ביאור בדא"פ ב'באתי לגני' ה'תש"כ
הת' מאיר שלמה שי' קלמן
- 322 דירה בתחתונים – דווקא ע"י התנשאות עצמית
הת' מנחם מענדל שי' קלמן
- 331 ביאורים והערות בפרשת שמות
הת' מנחם מענדל שי' קלמן
- 342 ביאורים והערות בפרשת וארא
הנ"ל
- 346 ביאורים והערות בפרשת בא
הנ"ל
- 349 ביאורים והערות בפרשת בשלח
הנ"ל
- 358 תשמישי מצווה לפני מתן תורה
הת' שלום דובער שי' קעניג
- 361 בגדר קניין קידושין
הת' יוסף שי' קרוגליאק
- 365 לעולם יכנס אדם כשיעור ב' פתחים
הת' משה שי' קרסיק
- 368 לכוף כל באי עולם
הת' ארי' ליב שי' קרעמער
- 378 יעקב אבינו לא מת בפשע"מ
הת' ישעי' שי' ראטנברג
- 381 בעניין בחירה חופשית
הת' אלעזר מרדכי שי' רבינוביץ
- 391 כביאור שורש ויסוד המחלוקת אם יש חיוב השבה בפיקדון
הת' חנוך העניך שי' רפפורט
- 396 בעניין הבטחת יעקב לרחל שישאנה
הת' מרדכי שי' שיף
- 399 פרסום ראשון
הוספה (סקירה - הערות התמימים ואנ"ש)
- 413


מפתח נושאים


קידושין:

39..... ביאור מחלוקת תוס' והר"ן בקידושי חליפין

43..... ביאור סוגיית 'נתן הוא ואמרה היא' לשיטת התוס'

128 השייכות דקידושי כסף לקרא דספר כריתות

132 הפירכא לק"ו בקידושי כסף

125 גדר הפועל והנפעל בקידושין

172 סברת המחלוקת דתורי"ד ושאר הראשונים בדין חליפין בשו"פ

203..... מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בהלימוד ד'ואין כסף'

206..... תוס' ד"ה 'משום דקבעי למיתני כסף'

208..... בעניין "סניגור יעשה קטיגור" ובגדר דקידושי אישה האם הוא איסור או קניין

217 בעניין "דאסר לה אכ"ע בקידושין"

230..... בעניין שווה כסף ככסף

361 בגדר קניין קידושין

תורת רבינו:

65..... בגדרה ומהותה של מצוות אהבת ישראל

179 שמירת תו"מ ע"י השבטים

183 לימוד דא"ח - שלישי במקרא או בתלמוד

193 בענין שבועת יוסף 'אנכי אעשה כדברך'

200..... שיטת אדה"ז להלכה בזמן ניצחון המלחמה בחנוכה

259..... בעניין נישואי השבטים - אחיות או כנעניות

277	בחירה אצל בני נח
358	תשמישי מצווה לפני מתן תורה
368	לכוף כל באי עולם
378	יעקב אבינו לא מת בפשש"מ

חסידות:

29	עבודת אתכפיא אצל צדיקים ואתהפכא אצל בינונים
33	בעניין 'מעלה עד אין קץ ומטה עד אין תכלית'
63	מעשה גדול בלימוד התורה
531	ביאור בדרך אפשר בחלוקת שיעורי תניא (במורה שיעור לשנה פשוטה)
831	זמן נקודות או שטחי, חלקים או עצם א' פשוט
241	בעניין מצוות התלויות בזמן
632	התהוות העולם ע"י רצונו ודבורו ית'
249	אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים
262	בעניין המשכת העצמות ע"י מעשה התחתונים
310	ביאור בדא"פ ב'כאתי לגני' ה'תש"כ
322	דירה בתחתונים – דווקא ע"י התנשאות עצמית
381	בעניין בחירה חופשית

משיח וגאולה:

75	הקירבה לגאולה והכאתה בתורת רבינו
196	בעניין שלא ידחקו את הקץ
305	המוות כשלימות וחלק של החיים

שונות:

55	בעניין אין מערבים שמחה בשמחה
06	ביאור הטעם ד"כל הקבוע כמחצה על מחצה"
861	היכר בהדלקת הנרות לשיטת ה"מהדרין מן המהדרין"

- 272..... שיטת רש"י באיסור שימוש בדבר מצווה
- 382..... בסוגיא ד"אין ספק מוציא מידי ודאי"
- 297..... בדין "יהרג ואל יעבור" בשפיכות דמים
- 391..... בביאור שורש ויסוד המחלוקת אם יש חיוב השבה בפיקדון

פשוטו של מקרא:

- 331..... ביאורים והערות בפרשת שמות
- 342..... ביאורים והערות בפרשת וארא
- 346..... ביאורים והערות בפרשת בא
- 349..... ביאורים והערות בפרשת בשלח
- 396..... בעניין הבטחת יעקב לרחל שישאנה

הלכה ומנהג:

- 50..... שיטת אדה"ז בדין 'רדיית פת במרדה חלבית'
- 442..... שתי הערות בהלכות תפילין לאדה"ז (גליון)
- 278..... כל הקורא ק"ש בלא ציצית או תפילין מעיד עדות שקר בעצמו
- 365..... לעולם יכנס אדם כשיעור ב' פתחים





דבר מלכות

לקו"ש כי תצא ב' – כרך ל"ט

היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן "זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא" הויה אשתו וכיון שבא עליה לשם אישות הויה לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עליה כנזכר פרק ט"ז מהלכות מלכים ומלחמותיהן".

אבל לכאורה אין זה טעם להביא ענין זה בריש הלכות אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות דישראל, והיה לו להביאו בהלכות מלכים, ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הלכות גירושין כתב הרמב"ם רק דין גירושין דישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) – "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט... זה שנאמר בתורה⁸ ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמרו גירושיה עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושיה ואע"פ

א. כתב הרמב"ם בריש הלכות אישות: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר¹ כי יקח איש אשה ובא אליה".

וממשיך בהלכות שלאחרי זה² ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהיה לו לאשה כו'?"

והנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזמן הזה

4) ראה ח"י הרש"ש לרמב"ם כאן, דעכו"ם אינו קונה אלא בביאה (וראה לקמן סעיף ה), "ואולי ביחוד דקאמר ר"ל בלא עדים".

5) ה"ז. – אלא ששם החידוש להיפך, שאינו חייב ע"י אירוסין או כניסה לחופה אלא רק "אחר שנבעלה לבעלה", ואילו כאן החידוש ד"בייחוד בעלמא (גם בלי אירוסין או חופה) הויה אשתו".

6) ובפרט שענין זה ד"בייחוד בעלמא הויה אשתו" אינו מפורש בהלכות מלכים שם, כנ"ל בהערה הקודמת.

7) שם ה"ה.

8) פרשתנו כד, ב.

1) פרשתנו כב, יג. ובסמ"צ (מ"ע ריג) מביא הכתוב (שם כד, א) "כי יקח גו' ובעלה". וראה רמב"ם הוצאת פרענקל בשינויי נוסחאות. ואכ"מ.

2) ה"ב וג'.

3) וכמו שהקשה הכס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה התורה נאסרה הקדשה". – וראה לקמן סוף סעיף ו.

וכדברי הרמב"ם בהלכות מלכים¹³ ש"אין בן נח חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה"¹⁴.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה הקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת, כדי להדגיש יותר החידוש שבגדר קידושין דלאחר מ"ת, וכדחזינן, שקודם מ"ת הדרך היחידה ליצור גדר אישות היתה רק ע"י שחיים יחד כבעל ואשה – "מכניסה לתוך ביתו ובוועלה כו".

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי אין בענין זה לכאורה שום נפקאמינה להלכה גבי אישות דישראל.

זאת ועוד: מאי שנא קידושין מגירושין, דשם לא הקדים הרמב"ם גדר הגירושין דלפני מ"ת, אף שהחילוקים הנ"ל בין ישראל וב"נ בדין קידושין וגירושין תלויים זה בזה. דכיון שענין האישות גבי ב"נ נוצר ע"י ההכנסה לביתו כו' (היינו חיי אישות בפועל), הרי כך גם שילוחה (או היציאה) מביתו היא העושה את הגירושין, משא"כ בישראל שהאישות נבראה ע"י קנין ו"ליקוחין", ולכן ביטול קנין זה הוא ע"י כתב דוקא. ואם כן כשם שהקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת כדי להדגיש החידוש בליקוחין דמ"ת, כן הוה ליה להקדים דין גירושין דקודם מ"ת, כדי להדגיש החידוש בדין גירושין שאחרי מ"ת (שמתגרשת ע"י "כתב", גם כשהיא עדיין בבית בעלה).

ג. ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן: בגדר אישות דישראל יש שני שלבים – אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם

שעדיין היא בביתו"; ורק בהלכות מלכים מבאר דין גירושין דבני נח – "מאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

וצריך לומר, שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגע לדין אישות דישראל (שלאחר מ"ת).

ב. לכאורה היה אפשר לבאר זה על פי מה שנתבאר במקום אחר¹⁰, שקודם מ"ת לא היה שיך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, על-דרך לשון הכתוב¹¹ "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה . . ואח"כ תהיה לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

ויש לומר שנפקאמינה גם בזמן הזה בבני נח, שכן נח הקונה אשה באחת מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' – לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנויה כמו לפני מעשה הקנין ממש¹².

(9) שם ה"ח.

(10) לקוטי שיחות ח"ל ע' 243 ואילך [במהדורה זו – שיחה ג לפרשת ויחי]. – וראה שם (ובהערה 34 שם) ביאור לשון אירוסין שבפרש"י (ויחי מח, ט. וירא יט, יד), וכן מ"ש "הבה את אשתי" (ויצא כט, כא. ובחדא"ג מהרש"א לסנהדרין (יט, ב) שכבר היתה מקודשת והויה אשתו). ועוד.

(11) בראשית ב, כד.

(12) בצפנת פענח עה"ת שמות (ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין" קודם מ"ת. אבל י"ל דשם הדיוק "נישואין", והיינו כניסה לחופה, וכלשון הגמ' שמציין שם (ב"ב קכ, א) "הושיבה באפריון כו". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם הוסיף "מצות קידושין". וראה לקוטי שיחות שם הערה 42. לקוטי שיחות ח"ח ע' 290 הערה 57.

(13) שם ה"ז.

(14) ומ"ש ש"אין חייבין עליה", דמשמע שלכתחילה אסור – י"ל שאין זה מפני שכבר חל עליה שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להנשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל כו' (וראה סנהדרין נו, א ובפרש"י שם ד"ה על הגזל. רדב"ז להלכות מלכים שם ה"ח). ואכ"מ.

חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהיה קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהיה לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהיה לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין). כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהיה לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהיה קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהיה לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם על-ידבר סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הלכות אישות [אלא שמבאר כיצד היה "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] - ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין (והחידוש דמ"ת הוא בהליקוחין שבאים קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

ה. ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה - כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה

ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מכל מקום, כמה וכמה חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין¹⁵, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צריך עיון קצת, שבריש הלכות אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם¹⁶ מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתחד עמה ויפרישנה לו (ו)יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. . . והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הוה ליה לבאר שם "נישואין" תיכף בריש הלכות אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין "היא (רק) תחילת מצות הנישואין. . . אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין"¹⁷ (וכדיוק לשון הרמב"ם בכותרת להלכות אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין¹⁸), ואם כן תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין תיכף בריש הלכות אישות.

וביותר אינו מובן, שהרי בשני הפרקים הראשונים דהלכות אישות ביאר הרמב"ם עשרים שמות השייכים להלכות אלו, ובסוף פרק ב' מונה כל העשרים שמות, החל משם "קידושין" (ומסיים "שים כל השמות האלו לעומתך תמיד כו' כדי שלא נהיה צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו") - ואילו שם "נישואין" לא הזכיר כלל שם.

ד. ונ"ל, שסבירא ליה להרמב"ם, שעיקר

15) כמו החילוק בין נערה המאורסה שהיא בסקילה ונשואה בחנק (פרשתנו כב, כ"ד. ספרי שם. סנהדרין נב, ס"ב. ובכ"מ); החילוק באופן הפרת נדר דארוסה ודנשואה (מטות ל, ז ואילך ובפרש"י שם. נדרים רפ"י). ועוד.

16) ה"א.

17) תשובת ר"א בן הרמב"ם, הובאה בכס"מ כאן פ"א סה"ב (ומתוך עפ"ז לשון הגמ' (מו"ק יח, ב) "לארס דלא קעביד מצוה. . . לישא. . . דקא עביד מצוה").

18) כמו שמדייק בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם.

זמנים שלפניו.

ובהקדם, שע"פ הידוע גדול הדיוק בסדר הענינים שבספר הרמב"ם, מסתבר לומר, שיש קשר עניני בין י"ד ספרי הרמב"ם, שתחילת כל ספר היא בהמשך לסיום הספר הקודמו.²⁴

ובענינו – ספר זמנים וספר נשים – הקשר ביניהם גלוי ומפורש: ההלכה האחרונה דספר זמנים היא "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר²⁵ דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". והרי זהו תוכן כל ספר נשים, ענין ה"שלום שבין איש לאשתו".

ויש להוסיף עוד, שבהתחלת ספר נשים מודגש לא רק הענין ד"שלום בין איש לאשתו", אלא גם הפרט שענין השלום נפעל ע"י (מתן) תורה, כהסיום ממש דספר זמנים "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

שהרי, בהלכות הראשונות דספר נשים מדגיש הרמב"ם (כנ"ל) החידוש שנתחדש ע"י מתן תורה²⁶ בענין האישיות, "קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהיה לו לאשה". ומובן בפשטות, שסדר זה שצריך קנין קודם שתהיה לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מ"ת הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא "מכניסה לתוך ביתה כו'", ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלחה מביתו תיכף ומיד כשירצה²⁷, על-דרך "בן לילה היה ובן לילה

נישואין), שמצינו כמה שיטות¹⁹ מהי כניסה לחופה, והרמב"ם²⁰ פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובועלה כו'". והיינו לפי שסבירא ליה להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" הרי זה שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפקאמינה בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחרי מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בכ"נ אחרי מ"ת) צריך להיות חיי אישות ממש ("בועלה כו'"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם²¹ ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות²² [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צריך להיות באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים²³ דהיינו שצריך להיות באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו']. הרי כתב הרמב"ם²¹ שיחוד זה צריך להיות "ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צריך להיות יחוד הראוי לחיי אישות.

ו. ע"פ הנ"ל יש לבאר בדרך הדרוש הקשר והשייכות שבין תחילת ספר נשים לסוף ספר

19) שו"ע אה"ע ר"ס נה וברמ"א שם. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חפה בתחלתו. וש"נ.

20) הלכות אישות פ"י ה"א.

21) שם ה"ב.

22) כפסק הרמב"ם (הלכות גירושין פ"י ה"ח). וראה גם הלכות אישות פ"ג ה"ה ובמגיד משנה (שם) "הן עדי יחוד הן עדי ביאה".

23) ב"ש וח"מ לשו"ע אה"ע שם.

24) ראה גמ' ריש סוטה: מכדי תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה. ועד"ז בגמ' ריש שבועות. ועוד. תוס' ריש ב"מ וריש ב"ב.

25) משלי ג, יז.

26) ראה לעיל הערה 12.

27) כלשון הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט ה"ח) "משיצייאנה כו' או משתצא כו' כל זמן שירצה הוא או היא



וכן, שב"נ שקיבל על עצמו שבע מצוות ונזהר לעשותן אינו מחסידי אומות העולם אלא אם כן עושה אותן "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה"³⁴, ואם כן פעולת התורה היא גם בב"נ, שע"י קיום שבע מצוות ב"נ נעשה שלום בהם.

[ועפ"ז יש לבאר גם כפל הלשון בכתוב "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום": החילוק בין "דרך" ו"נתיב" הוא, דדרך היא דרך רחבה וגדולה, ואילו נתיב הוא שביל צר וקטן³⁵. ובענייננו - "דרך" קאי על תרי"ג מצוות התורה שניתנו לישראל דוקא, שזהו החלק הגדול והעיקרי שבתורה, ואילו "נתיבותיה" קאי על שבע מצוות ב"נ, שהם רק חלק הכי קטן כו'.

וזהו הטעם שגבי "דרכיה" נקט "נועם" דוקא, וגבי "נתיבותיה" אומר "שלום": פעולת התורה בב"נ היא עצם גדר השלום, משא"כ בבני ישראל, ד"כל איש ישראל גו' כאיש אחד חברים"³⁶, "כל ישראל אחים"³⁷, ישנו ענין השלום מצד עצם תכונת נפשם, ופעולת התורה היא להוסיף בשלום גופא, שיהיה גם ענין ה"נועם"³⁸.

אבל אין זה ביאור מספיק, כי מלשון הרמב"ם "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", מוכח, דמ"ש "שלום בעולם" אין כוונתו לפעולת שבע מצוות ב"נ בב"נ, אלא לפעולת תרי"ג מצוות דישראל.

ויש לומר הביאור בזה: בפעולת התורה ומצוות יש שני סוגים: הנהגות בדברים שבקדושה ששייכים אך ורק בבנ"י ומעיקרא

אבד²⁸; משא"כ לאחר מ"ת, כיון שאינו מכניסה לביתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחר ההקדמה ש"יקנה אותה תחלה כו'", מובן, שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר. ועד שאינו יכול לשלוח תיכף ומיד כשירצה, אלא "אם רצה לגרש צריכה גט"²⁹.

[ועפ"ז מובן גם הטעם שאח"כ³⁰ ממשיך הרמב"ם בעוד דין שנתחדש במתן תורה - "קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק כו' וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה תורה נאסרה הקדשה כו'", שגם תוכן דין זה הוא להוסיף שלום, כמו שביאר הרמב"ם במורה נבוכים³¹ בטעם איסור קדשה, שה"תועלות . . מניעת הקטטות . . אלו היתה הקדשה מותרת . . לא היו נמלטים מהמחלוקת וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה כו'"].

ז. ויש לומר, שגם מה שנתבאר לעיל בכוונת הרמב"ם בריש הלכות אישות, שחידוש התורה הוא בעיקר בענין הקידושין, ואילו ענין הנישואין הוא כמו ענין האישות דקודם מ"ת, יש לו קשר לדברי הרמב"ם בסוף ספר זמנים.

ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם "התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", והרי התורה ניתנה לישראל דוקא, "מורשה קהלת יעקב"³², ואם כן הוה ליה למימר "לעשות שלום בישראל" (וכיוצא בזה), ומהו אומרו "לעשות שלום בעולם"?

לכאורה היה אפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם³³, ד"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח",

(34) הלכות מלכים שם הי"א.

(35) ראה אור התורה לנ"ך ח"א עה"פ משלי שם (ע' תקנד). וש"נ. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע'ו.

(36) ספר שופטים כ, יא. תניא אגרת הקדש סו"ס כב. שם סל"א. וראה הערה הבאה.

(37) ראה פרשת תצא כב, ב. יחזקאל יח, יח וברד"ק. ועייג"כ תנחומא נשא א. רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ב. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד ובקה"ע שם. רדב"ז להלכות ממרים פ"ב ה"ד. תניא פרק לב. ספר המצות להצמח צדק מצות אהבת ישראל. ובכ"מ.

(38) ראה מפרשים שהובאו באור התורה עה"פ משלי שם.

לפרוש זה מזה פורשין'.

(28) יונה ד, י.

(29) להעיר ממו"נ (ח"ג פמ"ט) בטעם שגירושין אינם בדברים בלבד או ע"י שילוחה מביתו אלא רק ע"י שטר.

(30) ה"ד.

(31) שם.

(32) ברכה לג, ד. סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הלכות מלכים פ"ח ה"י.

(33) הלכות מלכים שם.

(איסור, שלילה)⁴²; משא"כ ענין הנישואין הוא, כאשר קדושה זו נמשכת בהאדם בפנימיות, עד שהאדם, גם כפי שהוא בהגבלות הגוף והעולם, נעשה כלי לקדושה זו.

וזהו שענין הנישואין כשלעצמו (היינו היחוד וההמשכה בפנימיות) אינו עיקר החידוש דמ"ת, כי התנועה דהמשכת אור הקדושה בפנימיות ישנה גם קודם מ"ת (היינו באור האלקי המוגבל, שלפי ערך העולמות); ועיקר חידוש התורה הוא בענין הקידושין, שהיא המשכת קדושה שלמעלה מגדרי העולם, שזו אינה בכחו של אדם מצד עצמו אלא רק בכח התורה;

אלא שלאחרי שניתן לאדם הכח להמשיך קדושה זו, הרי הנישואין הבאים אחר כך, שבהם נמשכת קדושה עליונה זו בפנימיות, הם בדרך ממילא באופן אחר לגמרי, באופן של קביעות וקשר חזק (כנ"ל), כיון שההמשכה בפנימיות היא מקדושה זו שלמעלה מגדרי העולם⁴³.

ואדרבה: תכלית הכוונה היא לא בענין הקידושין (שהאור נשאר בבחינת הבדלה ומקיף), אלא דוקא בענין הנישואין, וכלשון הרמב"ם "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שהיא המשכת הקדושה בעולם דוקא, שענין זה יהיה בגילוי לעתיד לבוא, וכמאמר רז"ל⁴⁴ שבעת מ"ת היה רק ענין האירוסין, וענין הנישואין בין הקב"ה לכנסת ישראל יהיו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תשא תשמ"ט
- לקוטי שיחות חלק לט, תצא)

אינם עניני ה"עולם"; וענינים שבכללות יש דוגמתם גם אצל אומות העולם, אלא שבהם גופא נעשה שינוי עיקרי ע"י נתינת התורה, באופן שהתורה עושה "שלום בעולם", שבעניני ודרכי העולם נתוסף ענין השלום³⁹.

וזהו שכתב הרמב"ם, שעיקר כוונת נתינת התורה למטה, אינה (כ"כ) בשביל פעולת התורה ומצוות מה שהיא פועלת התנשאות אצל בני" ומגביהה אותם למעלה מן העולם, אלא אדרבה, מה שעלידה נפעל חידוש ותוספת "שלום" בעניני העולם גופא ("שלום בעולם").

וענין זה הוא בהדגשה בענין "שלום בין איש לאשתו", שזהו מה שממשיך הרמב"ם בריש הלכות אישות, אודות גדר אישות קודם מ"ת, דגם אז היה גדר של אישות, שיש דרך ליצור ענין האישות, ותהיה לו לאשה", שזה עצמו הוא ענין של "שלום", אבל בזה גופא פועלת התורה "שלום בעולם", שנתוסף בענין ה"שלום", באופן שיש בו (נוסף על "שלום") גם ענין ה"נועם", ע"י שקודם הנישואין צריך לקנות את האשה תחילה "ואח"כ תהיה לו לאשה".

ת. ויש לבאר ענין הנ"ל בגדר קידושין ונישואין ע"פ פנימיות הענינים:

ידוע שאיש ואשה, חתן וכלה, הם משל על הקב"ה וכנסת ישראל, שהקשר של ישראל לאביהם שבשמים נמשל לאירוסין ונישואין. והחילוק ביניהם הוא: אירוסין שהם "קידושין" - מלשון "אסר לה אכולי עלמא כהקדש"⁴⁰ - מורה על המשכת קדושה עליונה על האדם, שלמעלה מעלה מגדרי העולם, שלכן היא בהבדלה מן העולם - קדושה מלשון הבדלה⁴¹ - הפועלת באדם פרישות והבדלה מן העולם

(42) להעיר מהמבואר בכ"מ שקידושין הם בחינת מקיף, שלכן מקדושין בטבעת דוקא (תורה אור ס"פ ויגש. ובכ"מ).

(43) להעיר מלקוטי תורה שמיני עצרת צא, א.

(44) שמו"ר ס"פ טו. נתבאר ע"ד החסידות בתורה אור שם. לקוטי תורה שיר השירים מח, סע"א. ועוד.

(39) ובעיקרם הם המצוות שבין אדם לחבירו. ולהעיר מלשון חז"ל (שבת לא, א) "זו היא כל התורה כולה", וברש"י שם (כפי' הבי') "כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצוות".

(40) קידושין ב, ריש ע"ב.

(41) ראה תניא פמ"ז (סו, א).

לרגל שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מובאים כאן קטעים אחדים מתורת רבינו בהם עוסק בעניין של 'שבעים שנה':

"נותנין לו כח ועוז על העבודה דע' שנה"

והנה ימי שנותינו בהם ע' שנה.

ולכן נותנין לו כח ועוז על העבודה דע' שנה וידוע דכל ההשפעות הן ע"י התורה, וע"ד שכ"א יש לו אות בתורה, שהיא כלי אומנתו של הק', בעולם גדול ובאדם שהוא עולם קטן. וזהו לימודו של ע' שנה.

והנה זית בלא כתישה יכול לשכח כל למוד זה, כי זית זהו ק"ג מר, גוף ונה"ב, וצריך כתישה דוקא [במנחות נג: ובכרך ס' החקירה בסופו ע"ז] כיטוש, משים עצמו כשירים וכו' (תו"א ואתה תצוה), ואז נותן שמן זית שמחזיר לימוד של ע' שנה. ואפ"ל שהוא ע"ד זכה נוטל חלקו וגם חלק חברו או הלמוד הוא עם נפה"א וע"י העבודה גם ע' שנה של נפה"ב.

(דשימות – חוברת ג' (עמ' 19)

"שלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא"

חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד "כל ימי חייד" של כל א' מבנ"י וכל ישראל – "כל ימי חייד" הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") – עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא הנשיא בכחו לחבר ולאחד את הגלות עם הגאולה, ובפרטיות יותר – לחבר את יציאת מצרים וימות המשיח) כפי שהם במצב שהגלות מפסקת בינתיים), "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד .. להביא לימות המשיח" – שבחיוו של יהודי "כל ימי חייד" כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממצרים וגבולים, ויתירה מזו – להיות במצב דימות המשיח.

ולכן, דוקא ביום שעלה לנשיאות עסק ראב"ע בסוגיא ד"מזכירין יציאת מצרים" גם "בלילות" ו"להביא לימות המשיח..

1. למקורות הקטעים נעזרנו בקובץ 'שבעים שנה' שיצא ע"י ועד אור וחום ההתקשרות שע"י איגוד השלוחים'.

"ויש לומר שזה קשור גם עם הקדמתו של ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה כו"

הגמרא מספרת שראב"ע אמר "הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה", כי ה' אז רק בן י"ח שנה, ו"אתרחיש לי' ניסא ואהדרו תמני סדי דרי חיותא". וזה הראה לכל שראב"ע ראוי להיות הנשיא, בהיות לו "שערות לכנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן".

נמצא, ששלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא, ועד כדי כך שעד אז ה' מצב שמבלי הבט על כל מעלותיו של ראב"ע, "דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא", הרי, "לא זכיתי שתאמר יצי"מ כלילות עד שדרשה בן זומא", ב"אותו יום" כשראב"ע נעשה נשיא.

והביאור כזה:

שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם – כמ"ש "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך, שהאדם מגיע אז לעבודה דכירוד כל השבע מדות כפי שהן בשלימותן, שבע כלול מעשר (=שבעים). ובפרטיות יותר נותנים לאדם "שבעים שנה" בכדי לעשות את העבודה דכירוד השבע מדות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית ("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה (ובלעז"ז ככלל) ובכללות – השבעים אומות העולם), וע"י עבודה זו מגיעים לשלימות דשבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' באלקות, עד להשלימות כזה לעתיד לבוא.

ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא ה' עליו להשיג את השלימות של "כ) בן שבעים שנה", הכירוד דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ כלילות", שיוכלו לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה ממצרים וגבולים) אפילו במעמד ומצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה כזה בכל יום ויום, עד גם "כל ימי חיך להביא לימות המשיח" (מעין) העילוי דהגאולה השלימה, כשנעשה (שלימות הכירוד דכל שבעים אומות כו', ו) הגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מורידך", ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".

ש"פ שמות ה'תשנ"ב – תו"מ עמ' 100

"בשלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים)

נרמזת גם שלימות עבודתו של רבינו"

המספר שבע מאות ושבעים מורה על השלימות דמספר שבע – שבע כפי שכל א' כלול מעשר (מספר השלם), שבעים, ויתירה מזה, כפי שכל א' כלול ממאה (עשר

פעמים עשר), שבע מאות, ועד לצירוף שניהם יחד, שבע מאות ושבעים.

והעניין בזה:

מספר שבע קשור עם מציאות העולם, שנברא כשבעה ימים, שבעת ימי הבנין (שבע מדות), וקשור גם עם כידור העולם ע"י עבודתם של ישראל, שנחלקים לז' סוגים, ז' מדרגות בעבודת ה' (שבע מדות), שבעת קני המנורה. ועפ"ז, השלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים) מורה על שלימות עבודתם של ישראל בכידור העולם ע"י מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, שאז נגאלים מן הגלות וחוזרים וכאים לארץ ישראל.

ובלשון הכתוב שבו נרמז הקשר והשייכות דשמו הראשון של רבינו להנאולה – "ביום ההוא יוסיף אדנ-י שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים ומפתרוס ומכוש ומעילם ומשנער ומחמת גו", גאולתם של כל בני משבעת הארצות, ומוסיף בכתוב "ומאיי הים", שקאי על חצי כדור התחתון, אשר, בעליית התחתון ביותר, מתעלים במילא שאר הארצות שלמעלה ממנו, כל שבעת הארצות, כללות העולם.

ויש לומר, שבשלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים) נרמזת גם שלימות עבודתו של רבינו כמשך כל ימי חייו, שבע עשיריות שנים, שבעים שנה (תר"ם – תש"י), ועד לגמר ושלימות עבודתו בעשור השביעי כחצי כדור התחתון (מהבית שמספרו שבע מאות ושבעים), כולל גם המשך העבודה בשנים שלאח"ז ע"י דוד השביעי, "כל השביעין חביבין" – שע"ז נעשית השלימות דמעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות בכל שבעת הארצות שבעולם, ותיכף ומיד "יוסיף אדנ-י שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'", ע"ז ש"פרצת (בגימטריא שבע מאות ושבעים) עליך פריץ", "עלה הפודץ לפניהם".

קונטרס בית רבינו שככל – תו"מ ה'תשנ"ב עמ' 424

"עניין השיבה פועל עילוי וקימה"

המדובר לעיל אודות "לימוד של שבעים שנה" – שייך במיוחד להתוועדות זו, לפי שהתוועדות זו נערכת כליל כ"א אב, ערב כ"ב אב, שאז (בכ"ב אב) תערך חגיגת יובל של "שבעים שנה" לשיבת "תורת אמת" בירושלים עיה"ק.

והנה, ע"פ האמור לעיל מוכן, שלא זו בלבד שלאחרי משך שבעים שנה ליסוד השיבה לא נגרע ולא נחלש מאומה בעניני השיבה (מצד ענין הזקנה כו'), אלא אדרבה: לאחרי לימוד של "שבעים שנה" נפעל עילוי גדול יותר באופן שכאין ערוך לגמרי.

ובלשון הכתוב: "מפני שיבה" ("בן שבעים לשיבה") תקום", היינו, שענין השיבה פועל עילוי וקימה כו', ועד שזהו ענין נעלה יותר מאשר "והדרת פני זקן", שבה נכלל גם "יניק וחכים". וכפרט ע"פ המבואר בלקו"ת (קדושים ל, ד. שה"ש ז, ד) בענין "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן".

וע"ד לשון חז"ל "זקני תלמידי חכמים כל מה שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם", ועאכו"כ כאשר הם מכריזים שהם אינם זקנים אלא צעירים!

כיצד נעשים "צעירים" לאחר שבעים שנה?! – איתא בספרים ע"ד הצחות שזהו ע"י הענין ד"קווי ה' יחליפו כח": כאשר האדם עמל ומתיגע בלימוד התורה במשך שבעים שנה שנתן לו הקב"ה (כי "אדם לעמל יולד", "עמל תורה"), הרי הוא פונה להקב"ה ואומר לו שעתה יהי' הענין ד"יחליפו כח" – החלפת כח האדם שהתעייף ונחלש מהעמל והיגיעה במשך שבעים שנה בכחו של הקב"ה, ש"אתה הוא ושנותיך לא יתמו". ועפ"ז מוכן שכאשר האדם מחליף את כחו בכחו של הקב"ה – נעשה הוא צעיר מחדש, ולכן, "דעתם מתיישבת עליהם".

וועד"ז מוכן בנוגע לענינו – שלאחרי "לימוד של שבעים שנה" מאז התייסדות הישיבה, הנה לא זו בלבד שלא נחלש מאומה בעניני הישיבה, אלא אדרבה: לאחר שבעים שנה מתחיל סדר ואופן חדש בלימוד התורה, באופן שבאין ערוך לגמרי.

כ' מנחם-אב התשנ"ב – תו"מ עמ' 2044

שבעים שנה דתמרים מורה על ושלמות העבודה ד'צדיק כתמר יפרח'

ו"דכש תמרים" – שעושה פירות לשבעים שנה, שאריכות הזמן (שבעים שנה) מורה על ריבוי היגיעה בעבודת הנטיעה, שלא בערך לגבי הנטיעה דשאר אילנות, ובהתאם לכך, גם מעלת הפרי, והתענוג והמתקנות שבו, היא באופן נעלה יותר. ויש להוסיף, ששבעים שנה דתמרים מורה על גמר ושלמות העבודה ד"צדיק כתמר יפרח" באופן ד"בא כימים" שנשלמת העבודה דכירוד ז' מדות (שכל אחת כלולה מעשר, סה"כ שבעים) במשך שבעים שנה".

ש"פ בשלח ה'תש"נ – מוגה – תו"מ עמ' 260



עבודת אתכפיא אצל צדיקים ואתהפכא אצל בינונים

הרב אברהם שי' אזדאכא

מדא דאתרא וחבר בד"צ דק"ק קראון הייטס

א.

בהמשך 'באתי לגני' ה'שי"ת כותב אדמו"ר הריי"צ וז"ל הק':

"והענין הוא דהנה תכלית הכוונה בכריאת והתהוות העולמות, דנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, שיהי' גילוי אלקות למטה ע"י עבודת האדם, ע"י אתכפיא ואתהפכא, דנשמה תרד למטה להתלבש בגוף ונה"ב, והם יעלימו ויסתירו על אור הנשמה, ובכ"ז תפעול הנשמה בירוד וזיכוך הגוף ונה"ב, וגם חלקו בעולם. וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א, והוא ע"י העבודה בעבודת הכידורים בכחינת אתכפיא ואתהפכא, וכמאמר כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין".

היינו, שע"י שהאדם נמצא כאן בעוה"ז התחתון, ועוכד עבודתו כאופן של אתכפיא ואתהפכא, פועל ומשלים בזאת את בניית הדירה לקב"ה.

ולכאורה צלה"ב:

מפשטות הלשון ותוכן העניין משמע שלכל אחד ואחד מישראל ישנה עבודה הן של של אתכפיא והן של אתהפכא ועל ידי עבודות אלו משלימים את דירת הקב"ה כאן בעולם.

אך צריך ביאור מה שעבודות אלו מוטלות על כל אחד ואחד, אף שידוע ש'אתכפיא' זו עבודת הבינונים ש'אחריה כל אדם ימשך', לעומת זאת 'אתהפכא' זו עבודת הצדיקים ומדוע מטיל אדמו"ר הריי"צ עבודות אלו על כל איש ישראל?

1. ראה מאמר ד"ה 'דבר אל כל עדת בני' (מלוקט ה') שמבאר שם וז"ל (קטע ב): "והענין הוא דמעלת הבע"ת לגבי צדיקים היא שהם

ב.

והנראה לומר בזה, דבאמת מצינו בדרושי דא"ח של רבותינו שלפעמים משייכים עבודת ה'אתכפיא' אף לצדיקים ולפעמים משייכים עבודת ה'אתהפכא' לבינונים גם², כדלהלן:

בדרושי הצ"צ, מביא תורת הרב המגיד שמסביר מאמר חז"ל 'אל יאמר אדם אי אפשי כו'³ ומשייכו לצדיקים שלא חטאו כלל שעובדים עבודתם שלא בסדר בהדרגה בשונה מבעלי תשובה שעובדים עבודתם בסדר והדרגה, וז"ל⁴:

"ועד"ו אמר הה"מ נ"ע שאע"פ שאחז"ל 'אל יאמר אדם אי אפשי בכשר חזיר אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי' היינו כמי שלא חטא, אבל הבעל תשובה צ"ל האיסור מאוס אצלו".

ומסביר זאת שם – "והענין, כי הגה הענין אל יאמר אי אפשי כו' הוא כדי לבוא לבחי' ביטול רצון, והוא ענין לשמוע בכל דברו שזהו ע"י שיאמר אפשי ומה אעשה, משא"כ כאומר אי אפשי שגם ע"פ הטעם אינו רוצה בזה אין כאן שמיעה וביטול רצון, אך זהו כמי שלא חטא שצ"ל בסדר תחילה כו".

ובמ"א מביא⁵ ש'אל יאמר אדם אי אפשי' הוא בגלל שצריך את עבודת ה'אתכפיא' וז"ל:

"וע"כ אנו רואים שקיום המצוות צ"ל ע"י בחי' אתכפיא כמארז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בכשר חזיר אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי אשר כוונתם כדי שימנע מהם רק מצד מצות התורה שבזה ניכר בחי' אתכפיא חשוכא לנהורא שאף שהיה לו רצון לזה הוא נמנע מצד גזירת מלך העולם וה"ז בבחי' אתכפיא גמור כו".

ומוכח שעבודת 'אי אפשי' המשווייכת לקו ה'אתכפיא' כדמוכח, נדרשת מהצדיקים בעבודתם⁶.

וכן מצינו לאידך, שעבודת ה'אתהפכא' שייכת לבינונים. כדמשמע מדרושי הצ"צ לפ' יתרו שמדבר על הוספה מ'חול' על הקודש שנמצא מרחיב גבול הקדושה' ומסביר על בנימין שנמשל לזאב שחוטף ופועל בעבודתו בחי' 'אתהפכא' וז"ל (הדגש אינו במקור):⁷

"ולכן נמשל לזאב החוטף את הבהמה כך הבהמה היא נפש הבהמית רוח הבהמה היורדת למטה והארת אה"ר בא וחוטפה ומהפך הגשמיות שבה שתכלל באש שלמעלה וכו"⁸.

ובדרושי אדמו"ר הרש"ב (ובכ"מ) מצינו שבנימין הוא עבודת הבעלי תשובה בשונה מיוסף

כובשים את יצום המעלה דאתכפיא, ומעלת הצדיקים היא שהם מהפכים את יצום המעלה דאתהפכא".

2. וראה בלקו"ש (ח"ט ואתחנן ד' עמ' 60) שמבאר עניין ומעלת ה'אתכפיא' אצל צדיקים ו'אתהפכא' אצל בינונים.

3. ספרא ורש"י קדושים כ' כ"ו.

4. אור התורה דברים כ עמ' תדעא.

5. שם במדבר ד עמ' א'דו.

6. להעיר על הנ"ל ממאמר ד"ה 'ואלה המשפטים' (מלוט ו' עמ' קיא) שעבודת הצדיקים בבחי' 'אפשי' הרי זה הוא עניין התענוג שלהם, עיי"ש.

7. שם, שמות ג' עמ' תתקלב.

8. ע"ד מעלת בינוני בשבת מי שטרח בע"ש' ראה תרס"ו עמ' קמה ואילך.

שעניינו 'צדיק עליון', כמוסבר בהמשך 'תקעו' תרס"א במאמר הראשון וז"ל:

"ובנימין הוא ישפה שהוא בחי' או"ח מלמטלמ"ע, וזהו ג"כ ההפרש בין צדיקים לבע"ת דצדיקים הם בחי' או"י ובע"ת או"ח".

ונמצא דעבודת 'אתכפיא' ועבודת 'אתהפכא' שייכות הן לצדיקים והן לכינונים ונהירים דברי אדמו"ד הרי"צ ב'באתי לגני' הנ"ל שעל כל אחד ואחד מוטל לעבוד בשני הקווין – 'אתכפיא' ו'אתהפכא'.

ג.

וי"ל בזה, דאצל יוסף שהיה 'צדיק עליון' ומ"מ מצינו אצלו עבודה של 'אתכפיא'. דכפ' וישב⁹ בסיפור דאשת פוטיפר¹⁰ ובריחתו מביתה, שדווקא ע"י הנסיון וההתגברות שלו (אתכפיא) בא לידי בחי' 'אתהפכא'.

וביותר נראה מהא דמצינו במדרש (מדרש רבה פ' וישב פ"ד) "'הים ראה וינוס' מה ראה? ארונו של יוסף, 'ויבקע המים'" דיוסף ע"י עבודתו השפיע על כלל ישראל. וי"ל שחטאם הגדול ושקיעתם בטומאה של בני התבטא במיוחד בזה שלא היו גרורים בעריות, ולכן הוצרכו לצאת ממצרים ובאופן ד'כי ברח העם" כידוע. ולכן דווקא ע"י ארונו של יוסף נבקע הים, דע"י עבודתו בבחי' 'אתכפיא' בעניין של 'עריות' השפיע על כלל ישראל שיפעלו ג"כ אתכפיא בעניין זה ויהיו 'גרורים בעריות'.

ומשום כך - כתוצאה מכך ש'אתכפיא' פועלת 'אתהפכא' - בקרי"ס היו ישראל כבר בסדר עבודה של 'אתהפכא' – שע"כ ד'אתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בנבואתו' והדגש בשפחה דווקא, לומר דאף ש'עבדא בהפקירא ניחא ליה'¹², מ"מ, זעקה ואמרה 'זה א-לי ואגוהו' שזהו ענין של 'אתהפכא'¹³.

ואפשר לומר עוד בזה, שזהו הסיבה שבקרי"ס לקח משה רבינו עצמות יוסף (יוסף דייקא), דע"י עבודתו בבחי' אתכפיא יכול לפעול 'המשכת הסוכב בכולהו עלמין' ולפעול על המטה שיהיה כלי למעלה כמבואר במאמר הנ"ל. וזה מה שהתרחש בקרי"ס - שהמטה נעשה כלי לבחי' זו של למעלה מסדר השתלשלות - בחי' סוכ"ע – עד כדי כך ש'דאתה שפחה כו'.

9. ל"ט ז'.

10. והגם שאשת פוטיפר אמר ליוסף שראתה באיסטרלוגין שעתידיה להעמיד בן (בראשית רבה פרק כ"ה) מ"מ כיוון שיש איסור ע"פ דין לא נכנס לכל חשבונות ועבד עבודתו בבחי' 'אתכפיא'.

11. ראה לקו"ת פ' בשלה, ובכ"מ.

12. גיטין י"ג א.

13. ע"פ הנ"ל יתורין ג"כ על השבועה 'תחי צדיק ואל תחי רשע' דקשה, מה שייך להשביע תחי צדיק שזהו שייך רק לצדיק וטוב לו שאין לו יצר הרע ולא שייך לכל בני"א, אבל לפי הנ"ל מוכן שקאי על כל כינוני שיגיע לאיזה עת שיפעול על עצמו ענין אתהפכא.

ד.

ועפ"ז יובן מאמר חז"ל תמוה בנוגע ליוסף:

"ויבוא הביתה לעשות מלאכתו אמר ר' יוחנן ששניהם לדבר עבירה נתכוונו ויבוא הביתה לעשות מלאכתו רב ושמזאל חד אמר מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו בא"¹⁴.

דפלא גדול על מאמר חז"ל זה שבא לומר על 'יוסף הצדיק' שנקרא בזהר 'צדיק עליון' וכל שאר המעלות שנמצאו בדברי חז"ל אודותו ד'שניהם לדבר עבירה נתכוונו' ו'לעשות צרכיו בא'?

ונראה לומר ע"פ מה שמצאתי ב'בן יהודיע'¹⁵ שמסביר על יוסף שוודאי מצד עצמו לא שייך לכל זה ומעשה אשת פוטיפר לגביו היה כמו נבלה סרוחה, כמבואר גבי ר"ע ששלחו עמו ב' זונות וכו' ובואו לפני השלטון וכו' (ראה סיפור הדברים ב'אבות דר' נתן') ופירוש דברי הגמ' 'לדבר עבירה' הוא שרצה יוסף להלהיב את יצרו בשביל להגיע לעבודה בכחי' 'אתכפיא'¹⁶.

דלפי הג"ל מובן, שעם היותו בכחי' 'צדיק עליון' רצה שעבודתו תהיה בכחי' 'אתכפיא' ולקיים עניין של 'פרושים מעריות', כמבואר במאמר הג"ל שדווקא עי"ז 'אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין'.

נמצא שאצל 'יוסף הצדיק' היה מעלה יתרה והיא עבודה בכחי' 'אתכפיא' יחד עם עבודתו בכחי' 'אתהפכא'.



14. סוטה לו ע"ב.

15. על מס' חגיגה ה' ע"א (לבן איש חי).

16. שם מסביר זאת על דברי הגמ' 'לדבר עבירה נתכוונו' ופירשו נסוכ גם על אשת פוטיפר, ולכאור' אין הכוונה לומר שלא נתכוונה כלל לדבר עבירה כיוסף, אלא שלא רק לדבר עבירה נתכוונה, וראה הע' 10.

בעניין 'מעלה עד אין קץ ומטה עד אין תכלית'

הרב שלמה הכהן שי' זרחי
משגיח ומנהל הישיבה

א.

בהמשך "באתי לגני" השי"ת מבאר אדמו"ר הריי"צ עניין ה'אוצר כמוס וחתום' דלמעלה דזהו מה שכתוב 'אוצרך הטוב מהרה תפתח' וממשיל זאת לאוצרות החתומים שפותחים בעת המלחמה על ידי פקודי החיל שמביאים את הנצחון בפועל.

ומאחר שישראל נקראים 'צבאות ה' והם הם אנשי החיל במלחמה זו לעשות רצון ה' בניצוח המנגד, ע"כ, להם פותחים את האוצר העליון.

ולחבין עניינו של אוצר העליון מהו, מביא מה ד"איתא בתיקוני זהר אור אין סוף למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית". מבאר בשלושת האותיות הבאות (יג-טו) באדיקות ובפירוט עניין מעלה עד אין קץ ש'עומק רום בעילוי אחר עילוי הוא בכח הא"ס דווקא, דרק בכח הא"ס להעלים ולהסתיר בריבוי מיני העלמות והסתרים². וענין מטה עד אין תכלית ש'הוא עניין ההתפשטות והגילוי עד גם במדריגה היותר שפלים בתכלית³.

לאחר ביאור מאמד התקו"ז בפרטות, מסכם באות ט"ז שב' עניינים אלו – מעלה עד אין קץ, מטה עד אין תכלית – הן ב' מדריגות באוא"ס ב"ה, ובלשונו הק':

"והנה ב' עניינים אלו דאור אין סוף למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, הן ב' מדריגות באוא"ס ב"ה ויש הפרש גדול ביניהם, דמה שאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ הוא אור הנעלם והסתום שאינו בגדר גילוי והמשכה, ולעולם לא יבוא בגדר גילוי לעולמות, וכמאמר

1. ריש אות יב.

2. סוף אות טו.

3. סוף אות יד.

אנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין שהוא סתום בעצם. ומה שאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית הוא בגדר גילוי עכ"פ והוא השייך אל העולמות, ובכללותו הוא בחי' גילוי בעצמותו, פי' דבעצמותו גופא הוא בכחינת גילוי בעצמו כביכול, משא"כ מה שלמעלה מעלה עד אין קץ הוא שגם בעצמותו אינו בחי' גילוי אלא שהוא סתום ונעלם".

יצא לפי זה, שב' מדרגות אלו הן אור שבגדר גילוי השייך אל העולמות (מטה עד אין תכלית) ואור שאינו בכחינת גילוי ואינו שייך אל העולמות אלא סתום ונעלם (מעלה עד אין קץ).

וממשיך באות י"ז לבאר מאמר הפדר"א⁴ "דמה שלמטה מטה עד אין תכלית הוא האור שבכחי' שייכות אל העולמות ובכללותו הוא בחי' גילוי בעצמותו ... עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד" שבשמו יש ב' בחינות 'שמות' ו'שם' (רבים ויחיד) המבטאים את הגילוי לעצמו ואת הגילוי לזולתו, ומסביר שב' בחינות אלו הם 'גילוי בעצמותו ית' ו'בא לידי גילוי גם בעולמות בכחי' אור פנימי ובחי' אור מקיף, שזהו השרש דב' מדרגות ממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין".

היינו, שבחי' למטה עד אין תכלית נסוב על האור שבכחינת שייכות לעולמות ולכן גם בעצמותו זהו ענין הגילוי, וכו' גופא שתי מדרגות - לעצמו ולזולתו, והם השרש של ממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין ושניהם נכללים בענין זה של 'למטה עד אין תכלית'.

משא"כ הענין של למעלה עד אין קץ הולך על העלם העצמי שאינו בגדר גילוי והמשכה כלל בעולמות וכו'.

ב.

וצריך ביאור, דמצינו לכאור' מבואר במ"א באור"א:

במאמר ד"ה "ויולך ה' את הים" תרס"ו⁵, מביא מאמר התקו"ז ד'אוא"ס הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית' ומקשה: "ולכאור' אינו מובן איך שייך מעלה ומטה באוא"ס? וגם, מאחר דאוא"ס הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, א"כ הרי לא יש חילוק בין מעלה ומטה, והול"ל דאוא"ס לית אתר פנוי מיניה, ומהו ענין למעלה עד כו' ולמטה כו'".

ובמאמר ד"ה "אדם כי יקריב" מתרץ על שאלות אלו מבאר זאת באופן אחר: "כלומר, מאחר ובעצמות נכללים ב' הדברים בכחי' יכולת - יכולת להאיר ויכולת שלא להאיר, נעשה מזה

4. פ"ג.

5. דאה' באתי לגני' השי"ת שמפנה לביאור המוכח בו (אות יב).

גם עניין של גילוי וגם עניין העלם (שני הקווים – למעלה ולמטה).

ובלשוננו הק': "ועפ"ז יוכן מש"א אוא"ס למעלה כו' ולמטה כו' דזהו מה שיש בעצמות היכולת להאיר אור שיהיה בכחי' א"ס, וכיכולתו שלא להאיר, דמזה נעשה בהאור ב' ענינים, הא' בחי' האור והגילוי, שזהו מה שא"ס להתפשטותו כו', והב', בחי' העליה והתכללות, שיתעלם האור בעצמותו ויהיה האור כלול במאור כו'.

"וזהו למעלה כו' ולמטה כו', דאין הכוונה עניין מעלה ומטה, כ"א בחי' ההעלם והגילוי בהאור, דבעצמות הכל הוא בכחי' יכולת, דכיכולתו להאיר וכיכולתו שלא להאיר, ומזה הוא בהאור בחי' הגילוי וההתפשטות של האור, ובחי' ההעלם להיות כלול במאור כו'.

"ובד"כ הוא בחי' כח הבלי גבול ובחי' כח הגבול, דמבחי' הגילוי נמשך שיהיה בכחי' א"ס דוקא, ומבחי' ההעלם הוא שיהיה בכחי' גבול וצמצום כו'.

"ולזאת מבחי' הגילוי הוא בחי' כח הבלי גבול, דמ"מ יהיה הגילוי בכחי' א"ס להתפשטותו כו', ומבחי' ההעלם הוא בחי' כח הגבול, שתהיה ההמשכה בכחי' גבול ומדה דוקא כו' ע"כ.

וממשיך – "וזהו ג"כ עניין ב' מיני ההמשכות שאחר הצמצום, שזהו המשכת בחי' סוכ"ע להמשכת בחי' ממכ"ע כו'. וזהו ההפרש לאחר הצמצום בין המשכת בחי' סוכ"ע להמשכת בחי' ממכ"ע, דהיינו בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לאחר הצמצום, דמ"מ הוא בכחי' בלי גבול, והמשכת הקו שהוא ההמשכה שבבחי' גבול ומדה. והיינו דהמשכת הסוכב הוא מבחי' כח הבלי גבול שבאוא"ס כו' ולזאת גם לאחר הצמצום הוא בכחי' בלי גבול כו', והוא להיות רק בבחי' סוכב ומקיף כו', והמשכת בחי' ממכ"ע הוא מבחי' כח הגבול כו' לזאת נמשך אור שהוא בכחי' גבול ומידה כו'".

ונקודת הדברים המבוארים בהנ"ל:

שמעלה ומטה זהו עניין של גילוי והעלם שבאוא"ס – יכולת להאיר (מטה עד אין תכלית) ויכול שלא להאיר (למעלה עד אין קץ).

ומבאר שלמעלה וכו' הוא בכחי' כח הגבול ששרשו הוא מבחי' ממכ"ע - בכחי' מידה וגבול. ולמטה וכו' הוא בכחי' כח הבלי גבול, ששרשו הוא מבחי' סוכ"ע - אור שהוא בלי גבול.

ונמצא לכאן המבואר לעיל עומד בסתירה למה שהוכח מ'באתי לגני' בביאור הרבי על מאמר התקו"ז שגם הממלא נכלל ב'למטה עד אין תכלית', השייכות לנבראים. וכאן ביאר שאור הממלא ענינו 'למעלה עד אין קץ', שורש הצמצום?

ויותר יוקשה מהמבואר במאמר ד"ה "כי חלק הוי' עמו" תרצ"ד⁶ שמעלה עד אין קץ הוא כח הגילוי שבא"ס ולמטה עד אין תכלית זהו כח ההעלם שבאוא"ס, ובלשוננו הק':

"וזהו אור"ס ב"ה למעלה מעלה עד אין קץ, דכשם שבבחי' האור והגילוי יש גילויים נעלים ונפלאים עד אין קץ וסוף כלל, הנה כמו"כ בה'למטה מטה' שהוא היכולת שלא להאיר יש ג"כ ענינים נפלאים וכו'".

ונמצא לכאור' שזהו להיפך ממש מכל המבואר לעיל (!). שבמאמר הראשון (באתי לגני) כותב שמעלה עד אין קץ זהו כח ההעלם ומטה עד אין תכלית זהו כח הגילוי. ובמאמר השני (כי חלק הוי' עמו תרס"ו) מסביר גם סובב נכלל ב'למטה עד אין תכלית' ואילו כאן מבאר שסובב"ע הוא הלמטה כו' וממכ"ע הוא הלמעלה כו'.

ג.

והביאור בכ"ז:

מבואר במקומות רבים בתורת החסידות⁷, שהענין של העלם וגילוי הו"ע חסד וגבורה, דענין הגבורות הוא להעלים ולהסתיר, ובחינת החסד זהו ענין גילוי אור. אשר על כן בחי' 'למעלה מעלה עד אין קץ' שהוא ענין ההעלם הוא בבחינת גבורה, ובחי' 'למטה מטה עד אין תכלית' שהו"ע הגילוי הוא בחינת חסד.

אשר מזה מוכן שתנועת הצמצום עצמו (שהוא ענין הגבורה) שייך לתואר 'למעלה עד אין קץ'. ומאידך תנועת הגלוי וההתפשטות (שהו"ע החסד) שייך לתואר 'למטה עד אין תכלית'.

זהו בכללות, אבל בפרטיות ע"פ הידוע דכל גילוי לעצמו הוא העלם לגבי המקבל. וגילוי למקבל הוא העלם לעצמו, וכמשל הרב ש'מתעלם בעצמו' להבין את הענין לעומקו, שבעת זו אין התלמיד מקבל מהרב השפעה כלל, וככל שיתעלה הרב יותר בעצמותו כך תפחת השייכות להתלמיד, ומאידך בשעה שהרב מצמצם עצמו לפי אופן הבנת התלמיד, אזי מוכרח הרב 'לצמצם' את עומק ורוחב השכלתו בענין ורק ע"כ יתאפשר לתלמיד להכיל את שכל הרב.

ולכן, כשמדברים בחסידות על העלם והשפעה, חסד וגבורה, תלוי הדבר בדרגה בה מדברים, לגבי העליון או לגבי התחתון.

ובפרטיות יותר:

בד"ה 'וכל העם רואים' תר"ש⁸ - מבאר אדמו"ר הרי"צ - בענין אור המתלבש בכלים, ואור שלמעלה מהתלבשות בכלים: "...הם בחי' חו"ג בשני אופנים הופכיים לפי מהותם העצמי

7. ראה המשך דה"ש 'מי מדר', תרס"ב. וכד"ה אדם כי יקריב, תרס"ו הנ"ל.

8. סה"מ ה'תש"ד-ז עמ' 212 ואילך.

דחור"ג, דחסד הוא התפשטות היותר וגבורה ההוא מניעה והעלאה ביותר. דאופן הא' שהאור שלמע' מהכלים הוא בחי' חסד, שאינו מוגבל עדיין, והאור המתלבש בכלים שכא בהגבלה הרי זה בכחי' גבורה. דאופן הב' הוא שהאור שלמע' מהכלים הוא בכחי' גבורה מפני שיש בו טבע העלאה, והאור המתלבש בכלי. מפני שיש בו ירידה והמשכה ה"ה בכחי' חסד". ע"כ.

וכמו"כ י"ל בנדר"ד, דאור הקו מכיל בתוכו את שני הענינים:

א' - 'למעלה עד אין קץ', היכולת להתעלם ולעצור ההשפעה, וכשמו אור 'הקו' מלשון הידועה קו מדוד ומוגבל שזוהי מידת הגבורה.

ב' - 'למטה עד אין תכלית', דוקא משום כך שהקו מצמצם את הכל"ג, חל עליו השם 'אור' לגבי הנבראים, שאור ענינו גילוי המאור - תנועת הגילוי וההתפשטות.

שעל ענין ההגבלה דאור הקו - ממלא, מבאר בהמשך תרס"ו הנ"ל ששורשו מבחינת למעלה עד אין קץ, אך אין זה בא בסתירה עם הנאמר בהשי"ת ששם מבורא שענינו של אור הממלא הוא למטה עד אין תכלית, מכיוון שרק משום כך שהאור הממלא מעלים את עצמותו (תרס"ו) ניתנת לו היכולת להאיר ולהשפיע אפילו בתחתונים בפנימיותם (כאתי לגני).

ד.

אמנם, לכאור' הסבר זה שופך אור רק על אור הממלא - בזה שאפשר לקרוא לו גם למעלה עד אין קץ וגם למטה עד אין תכלית - אך, אור הסוכב שענינו גילוי בלי גבול 'למטה עד אין תכלית' (ואכן כך נאמר בתרס"ו וכ'כאתי לגני') איך מקשרו אדמו"ר הריי"צ בהמשך תרצ"ד 'שהגילויים הכי נעלים ונפלאים' קשורים עם למעלה עד אין קץ, שזהו הרי ענין ההתעלמות וההגבלה שאינה שייכת לכאורה כלל עם אור הסוכב - 'גילויים הכי נעלים'?

אך ניתן להסביר זאת גם ע"י הנ"ל, שאור הממלא הוא גילוי שעל ידו הנבראים מרגישים את החיות המלוכשת בהם (אלא שאינם מבחינים שהחיות הוא אלוקות, כי אם על ידי עבודה).

משא"כ אור הסוכב 'הגילוי הכי נעלה' אינו מתלבש בנברא כלל, ואדרבא פועל ביטול בנברא, כי אינו יכול לסבול ישות ופירוד, וא"כ הרי הוא כהעלם והסתלקות לגבי הנברא, והיינו שלגבי הנברא הוא 'למעלה עד אין קץ', זוהי הכוונה בתרצ"ד בהלשון 'למעלה עד אין קץ' שהסוכב הוא בעילוי אחר עילוי ומופלא מהנברא.

ולאידך גיסא, מצד אור הממלא אין הנבראים מרגישים שהוא חיות אלוקי, והגם דכל אחד מרגיש שיש חיות המחי' אותו ויודע בכבוד שהעיקר הוא החיות, מ"מ אינם מרגישים

שהחיות הוא חיות אלוקי כלל, ועד שיכול לומר 'לי יאודי כו' ו'כחי ועוצם ידי' (באתי לגני אות ט"ו). כל זה באור הממלא.

משא"כ באור הסוכב שאינו מתעלם בריבוי העלמות והסתרים ואינו נותן מקום למציאות ישות הנכרא, ואדרכא פועל בנכרא ביטול לאלוקות והרגש שהחיות הוא אלוקות, והו"ע גילוי אלוקות.

ולכאורה זוהי כוונת הרבי בד"ה 'ונחה עליו רוח ה' תשי"ד⁹:

וזהו אור א"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, שהעילוי והשלימות דאור א"ס הוא כשני הענינים:

א'. שהוא נמשך למטה להוות ולהחיות הנכראים דכי"ע, וכזה גופא – למטה מטה עד אין תכלית, שהוא נמשך לא רק בכריאה ויצירה אלא גם בעשי, ובעשי' גופא – בעולם הזה הגשמי שאין תחתון למטה ממנו.

ב', שגם עולמות העליונים, אצילות ולמעלה מאצילות, למעלה מעלה עד אין קץ, הם באין ערוך וכלא חשיב לגבי ית'.

כלומר, שגם בעולמות העליונים-סוכב, אינם רק 'למטה עד אין תכלית' ענין הגילוי, אלא בכדי שיורגש בהם שהם באין ערוך וללא ישות לעצמם כלל, נצרך ענין ההתעלמות, וזהו ענין 'למעלה מעלה עד אין קץ'. ונמצא שישנם ב' הענינים דהעלם וגילוי בב' המדריגות דממלא וסוכב, וכזה סרו לכא' הסתירות הנ"ל.



9. תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ב' אות ו' עמ' רצ"ה.

ביאור מחלוקת תוס' והר"ן בקידושי חליפין

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן
 ר"מ בישיבה

א.

איתא בראש מסכתין "האשה נקנית בשלושה דרכים" שואלת הגמ' "מניינא דרישא למעוטי מאי?" ומתוצת? "למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל".

ממשיכה הגמ' ומקשה "ואימא הכי נמי? חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה, ואשה בפחות משה פרוטה לא מקנא נפשה".

ובהסבר התירוץ ש"בפחות משה פרוטה לא מקנא נפשה" כותב רש"י (ד"ה 'לא מקניא נפשא') "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה מתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה".

תוד"ה 'ואשה בפחות משה פרוטה' עומד על פירוש רש"י ומקשה כמה שאלות, ותורף קושיותיו מגויות לקמן:

מדברי רש"י משמע שבעיית הקניין בחליפין אינו מצד הקניין עצמו [חפצה] אלא רק מצד האשה [גברא] ש"גנאי הוא לה". ועפ"ז יוצא שבאם תתוצה האשה ותסכים להליך הקידושין על אף השווי הפעוט של הכלי בו מתבצע הקניין, הקידושין יחולו, ובלשוננו: "פשטה ידה וקבלה התקדש פחות מש"פ"?

מפני מה לא מקשה הגמ' מהדין של בנותיו דרכי ינאי "דקפדו אנפשייהו ולא מקדשי בפחות מתקבא דדינרי"³ כמו שאכן הקשתה בהמשך (יא.) על שיטת ב"ש?

ותוך דבריו, מונה תוס' קושיות מספר על הבנת ההור"א של הגמ' (לשיטת רש"י):

מאחר ולימוד קניין האשה נלמד מ'שדה', הדמיון מוכרח להיות שווה, א"כ, מדוע שלא

1. ג.

2. לשיטת רב הונא.

3. יא. שם.

יערך ויעבוד הקניין גם בחזקה - ע"ד שדה?

הגמ' (ה.) שואלת על קניין אשה "בשטר מנלן", ולכא' ניתן ללמוד גם קניין שטר מ'שדה'? מחמת קושיות הנ"ל, מסביר תוס' בקס"ד של הגמ' שאין מטרתה ללמוד קניין אשה מ'שדה', אלא כל הלימוד "קיוחה קיוחה משדה עפרון" הוא רק ל'קיוחה' שהתבצעה במעשה הקניין שנערך בין אברהם לעפרון, שם היה הנידון קניין כסף. לכן אין אפשרות לומר שההור"א של הגמ' הוא ללמוד חליפין מ'שדה'.

היינו, ששאלת הגמ' היא מהעובדה שכאשר הכלי בו נעשה קניין החליפין שוויו עולה על פרוטה⁴ הרי הוא "כעין כסף דקרא", ואין כל חילוק בין המקדש בשווה כסף, אשר בו אנו אומרים שהתורה כתבה 'כסף' וככוונתה גם 'שווה כסף' [וממילא נכלל במילה כסף גם שווה כסף⁵], לבין המקדש ב[אותו] כלי אשר יש בו יותר משווה פרוטה מצד תורת חליפין, שלא יועילו בו הקידושין [מצד תורת חליפין] אע"פ שיש בו שווי כספי מקביל לקניין כסף, ומפני מה לא נאמר שכאשר התורה כתבה כסף היה ככוונתה גם לשווה כסף בתורת חליפין?

ומתוצאת "אשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא" [ולא גרסינן נפשה"] דהיינו: עובדה זאת שיש קניין חליפין בפחות משו"פ, מוכיחה שאין קניין חליפין דומה לקניין כסף, ואין ללמודם אחד מהשני.

ב.

הר"ן (ד"ה 'חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה') מביא חלק מהשאלות הנ"ל ומסביר באופן אחר, ותורף דבריו:

ההור"א בגמ' היא ללמוד קניין חליפין מקניין כסף [כיון שכל הג"ש הוא על ה'קיוחה' שהייתה בין אברהם לעפרון, שם היה רק קניין כסף]. והסברא בכך היא "כיון דבעינן בהו כלי ודבר מסויים כדאיתא בפרק הזהב⁶ דבר חשוב הוא אע"פ שאינו שווה פרוטה... וכיון שכן איכא למימר דמתורת כסף קונין ובכלל כי יקח נינהו".

והכוונה בדבריו בפשטות, שאפשר לומר שכל העניין של קידושי כסף אין הוא מצד השוויות של הכסף (יותר מפרוטה), אלא מצד החשיבות של הדבר, ואין כסף פחות משווה פרוטה נקרה דבר חשוב. משא"כ "כלי ודבר מסויים... אע"פ שאינו שווה פרוטה... דבר חשוב" הוא

4. שכך משמע מלשונו - שכל ההור"א של הגמ' היא רק לחליפין יותר משווה פרוטה.

5. כמובן רק לאחרי שכתבה תורה דין זה בע"ע או נזיקין [כחילוק בין תרוצי תוס' בד"ה 'בפרוטה ובשווה פרוטה', כמו שכתב המהרש"א שם].

6. מז.

[כדאיתא בפרק הזהב]. כיון שיש בו שימוש כגון מחט לתפור בו וכיו"ב.

וממילא יוצא [מכל הסברא הנ"ל] שמה שכתבה התורה "כי יקח" אין כוונתה לכסף המסמל שוויות, אלא כוונתה לדבר חשוב, שבזה נכלל כל קנין חליפין שתפקידו לבצע קניין בעזרת חשיבות הכלי גרידא מבלי להתעסק עם רמת השוויות שלו (כפי שמוכח מכך שקניין חליפין מועיל אפילו פחות משווה פרוטה).

ועל כך אומרת הגמ' "אשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה". כלומר, בלשון הר"ן: "אנן סהדי דאשה בפחות משו"פ אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה" שזה מגלה לנו שאף אם נערך קניין האשה עם דבר חשוב, עדיין גנאי הוא לה'. כיון שאין מתרצית בכך שנקנית בחשיבות של כלים ומשימושם אלא רצונה שהקניין יערך רק ע"י (חשיבות של) שוויות. לכן אע"פ שקידש אשה ביותר משו"פ, אין הקידושין מועילים (מצד קנין חליפין), שהרי כל עניין קנין חליפין הוא מחשיבות הכלי ולא מהשוויות שבו, [ומה שאשה קבלה הקידושין אין זה מצד חשיבות הכלי אלא רק מצד השוויות שלו, ואין זה הגדר של קידושי חליפין].

"הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו" והתורה בכתבה "כי יקח", כוונתה לקידושי כסף (שוויות), וממילא אין לנו מקום ללמוד קידושי חליפין אפילו במקרה שהאשה כן חפצה בקניין בחשיבות של הכלי.

ולכא' נראה שהחילוק בין תוס' להר"ן בהור"א הוא שתוס' מדמה חליפין לכסף מצד השוויות שלו, לעומת זאת הר"ן מדמה חליפין לכסף מצד החשיבות שלו. [בסגנון אחר: תוס' לומד שחליפין הוא כמו כסף, לעומת הר"ן שלומד שכסף וחליפין הם חשיבות כחפץ הנקנה].

וצע"ג, אם כל הסיבה לכך שתוס' לא לקח את מקור הדין דחליפין מכסף היא בעקבות כך שיש חליפין פחות משווה פרוטה ובפרט זה אינם דומים, הרי לפי סברת הר"ן מובן בפשטות שחליפין אפי' איתנהו בפחות משו"פ הוא כמו כסף לכל דבר, ומדוע תוס' נתעלם מסברתו?

(וכן יוקשה, הלא ע"פ סברת הר"ן נעשה מובן יותר הן מצד זה שתועיל (שהור"א מדבר) גם בפחות משו"פ, והן מצד זה שדוחק הרבה יותר גדול לומר שקניין חליפין יועיל מצד השוויות שבו בעודו נקרא קנין חליפין ולא קנין כסף).

ועוד, לפי זה אין צורך לשנות את גרסת הגמ' ע"י הסרת הלשון "נפשה"?).

ג.

והנראה לומר בזה, שתוס' לשיטתי' והר"ן לשיטתי' כדלהלן:

בריש מסכתין, חולקים תוס' והר"ן במקור הדין של 'שווה כסף ככסף'. תוס' (ד"ה 'בפרוטה

ובשוה פרטטה) סובר שבמילה 'כסף' לא נכלל 'שוה כסף', ולכן צריך לומר "דילפינן מעבד עברי"⁸.

לעומת זאת הר"ן⁹ (וכן רוב הראשונים) כותב "כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשוה כסף, לא צריך קרא לדבויי דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא", כלומר - אכן בסברא אין חילוק מהותי בין כסף לשוה כסף שהרי העיקר בשניהם הוא השוויות של הדבר, ולכן כאשר התורה אמרה 'כסף' כוונתה גם שוה כסף¹⁰.

וא"כ, יוצא שמחלוקתם היא האם אפשר לסמוך על סברא ללמוד ששוה כסף ככסף (ר"ן). או שלא מספיק סברא אלא צריך פסוק מיוחד [הנכתב בדיני ע"ע] שירכה לנו דין זה (תוס').¹¹

ועפ"ז יובן ביותר מפני מה תוס' לא סובר כר"ן בעניין קידושי חליפין:

אם לפי תוס' אפי' לומר ששוה כסף ככסף אע"פ שיש בו יותר משו"פ אין מספיק סברא וצריך לזה פסוק, ודאי שחליפין ש'איתנהו בפחות משו"פ' אין מספיקה סברת הר"ן כלל.

דשיטת הר"ן היא להסביר בסברא שחליפין דומים לכסף [שכלי אע"פ שאין בו שו"פ יהיה נחשב כשו"פ מצד החשיבות של שימושן]. משא"כ תוס' שאין לומר מסברא אלא מפסוק, לא יכול לומר כן ומוכרח לומר כנ"ל.

ונראה לדייק האמור מלשון תוס' בהו"א שחליפין זה "כעין כסף דקרא", שהכוונה בזה שחליפין יועילו רק מצד השוויות שלהם, אשר שוויות זו היא ה'כסף' הנאמר בפסוק. [במילים אחרות: תוס' לומר שחליפין יקנו מצד זה שיש בהם חלק הנמצא ב'כסף דקרא'. ולא כמו הסברא של הר"ן הנ"ל]. ודוק ותמצא טוב.



7. כדמוכח מכך שהתורה הייתה צריכה לכתוב שוה כסף כמפורש בדיני 'עבד עברי'.

8. ולפי תירוצו השני ילפינן מנוזקין.

9. ד"ה 'בית שמאי אומרים'.

10. ומה שכתבה תורה עוד פסוקים בדיני ע"ע ונוזקין, צריך לומר שצריך אותם לגופם. כפי שכתב הר"ן שם, ואכ"מ.

11. וכמוכח שיש להוסיף בהא גופא, שהסברא בזה היא המחלוקת בין הסמ"ע לט"ז בטושו"ע תו"מ סי' קצ ס"ב. אלא שלא באתי לכאן מחלוקת זו כלל אלא רק להסביר שיטת תוס' וסיבת שינוי הסברו מהר"ן בחליפין.

ביאור סוגיית 'נתן הוא ואמרה היא' לשיטת התוס'

הרב מרדכי צבי שי' קרסניאנסקי
נו"נ בישיבה

א.

איתא בגמ' "תנו רבנן כיצד בכסף, נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי כו' ה"ז מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך כו' אינה מקודשת כו'". ומסיים "ואבע"א נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקה היא וחיישנן מדרבנן". ע"כ לשון הגמ'.

והנה, זה ש'נתנה היא ואמרה היא' אינה מקודשת פירש רש"י "דבעינן כי יקח איש" ובביאור ספק הגמ' ב'נתן הוא ואמרה היא' פירש רש"י (ד"ה 'נתן הוא') "דמי לכי יקח איש, ואמרה היא דמי תקח אישה לאיש" היינו שמצד הפסוק כי יקח איש צריך שהבעל יעשה הן המעשה והן האמירה. והספק הוא האם מספיק בשעה שהבעל עשה מעשה שזהו מקצת של "כי יקח" ולא אמירה.

והדברים מיוסדים על דברי הגמרא לעיל² "אי כתב רחמנא ויצאה חונם הו"א היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקדשתו הו" קידושין - כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח", ע"כ. היינו, שהפסוק 'כי יקח' מחדש לנו שהבעל צריך לעשות את הקידושין.

ובפרש"י (ד"ה 'היכא דיהבה איהי לדידי'): "כסף, וקדשתו דאמרה לי התקדש לי", דהיינו שהפסוק 'כי יקח' מחדש לנו שהן המעשה והן האמירה צריכים להיות ע"י הבעל והספק

1. קידושין ה' ע"ב

2. שם דף ד' ע"ב

בגמרא דידן הוא באם יש מקצת ע"י הבעל (מעשה) האם זה מספיק.

(הדברים מבוארים יותר בתוס' הראש וז"ל: "כי יקח איש משמע שע"י דיבורו ונתינתו לוקחה, כאדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם. וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תיקח את עצמה כו"ו היינו, דב'כי תיקח' נכלל הן האמירה והן הנתינה, וספק הגמרא היא האם הנתינה היא העיקר (כמבואר בפסקי הרא"ש) ובאם ישנה הרי היא מקודשת מאחר ונחשב ל'כי יקח' או שגם האמירה מעכבת - ולכן ונתנה היא ואמר הוא פשוט שאינה מקודשת עיי"ש ברא"ש).

אמנם בתוס'³ (ד"ה 'היכא דיהבי ליה לדידיה') פירש: וצריך לומר דיהבה לדידיה לאו דווקא שהרי אביה מקבל הקידושין אלא רוצה לומר ואמרה" ע"כ.

היינו, שתוס' לומד שגם לולא הפסוק 'כי יקח' היינו יודעים שהבעל צריך לתת את הכסף לאשה, שהרי יודעים מהפסוק 'אין כסף' שהכסף הולך לאב ("אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר"), אלא שהיינו חושבים שגם באם האמירה הייתה ע"י האשה תתקדש, קמ"ל 'כי יקח' שגם האמירה צ"ל ע"י הבעל.

והנה, ידועה הקושיא על תוס' (עיין ב'עצמות יוסף' ועוד) דלפי"ז כל החידוש של 'כי יקח' הוא ש'נתן הוא ואמרה היא' אינה מקודשת ומדוע מסתפקת הגמרא האם 'אמרה היא' מקודשת?

(עיי"ש ב'עצמות יוסף' שתירץ ע"ד לשון הגמרא "ספיקא היא וחיישנן מדרכנן", היינו, שמדאורייתא ודאי אינה מקודשת אלא חששא דרבנן בעלמא (לכאורה מחמת מראית עין). אך עיין בר"ן שפירש כן בדעת הרי"ף אבל סיים "ולישנא דספיקא הוא" ולפי"ז לא אתי שפיר. היינו, שמהגמרא משמע שהיא ספיקא דאורייתא (וכן כתבו ראשונים נוספים).

ב.

לכאורה היה אפשר לבאר, שתוס' סובר שכפסוק 'כי יקח' התחדש לא רק שצריך להיות אמירה ע"י הבעל אלא גם נתינה. דהיינו, שמהפסוק 'אין כסף' יודעים שהאשה צריכה לקבל כסף אבל עדיין מנ"ל שצ"ל מעשה נתינה ע"י הבעל, וזה מחדש לנו כי יקח שצריך להיות גם מעשה נתינה מצד הבעל.

ועפ"ז ניתן לבאר שתוס' לומד כרש"י והרא"ש שמהפסוק 'כי יקח' נכלל הן האמירה והן הנתינה, והספק הוא אם מספיק מקצת של 'כי יקח' דהיינו נתן הוא ואמרה היא (שהנתינה

היא העיקר).

אבל אי אפשר לפרש כן שהרי מצינו בגמרא⁴, "הילך מנה ומקדש אני לך מהו אמר מר זוטרא מקודשת כו' הכא באדם חשוב עסקינן, דבהדיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה, גמרה ומקנה ליה נפשא", ע"כ. היינו, דבאדם חשוב אע"פ שהבעל לא נתן כלום ורק היא קיבלה הנאה, מקודשת ולא צריכים מעשה נתינה ע"י הבעל (ויבאר לקמן בזה עוד).

והנה, בקובץ שיעורים⁵ הקשה כנ"ל על תוס' (אם כל החידוש של 'כי יקח' הוא שצריך אמירה מהבעל, איך יש ספק בגמרא בדין 'ואמרה היא') ותירץ וז"ל:

"וצ"ל דהתם הספק הוא שמא שתיקת הבעל במקום אמריתו, וחלות הקידושין היא ע"י שתיקתו ולא ע"י אמירתה, דלא מהני מידי", עכ"ל. היינו, ברור שהאמירה צריכה להיות ע"י הבעל "ואמירתה לא מהני מידי" והצד ש'נתן הוא ואמרה היא' מקודשת זה בעקבות שתיקת הבעל ולא מצד אמירת האשה.

אבל מסיים שם "ועדיין אינו מיושב, דאיך משכחת הא דילפינן מקרא דאמירה דידה לא מהניא, הא מהניא לעולם מצד שתיקת המקדש", כלומר - אם כל החידוש של 'כי יקח' הוא שאמירתה לא מהניא, ולהצד ש'נתן הוא ואמרה היא' מקודשת (מצד שתיקתו כנ"ל) אה"נ תימצי שאמירתה לא תהני, ומאי קמ"ל קרא.

ג.

והנה, בתוס' ד"ה 'נתן הוא ואמרה היא' (ה ע"כ) כותב וז"ל: "מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא לי', דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז), עכ"ל.

היינו, דאדם חשוב 'נתנה היא ואמר הוא' מקודשת, לפי שנחשב כנתינה שלו כהיא הנאה דקא מקבל מתנה, ולכן לא הזכירו בגמ' מקרה זה הוא לפי שהדין משתנה - באדם חשוב מקודשת, ובאדם שאינו חשוב אינה מקודשת.

והקשו האחרונים (ה'עצמות יוסף' ועוד) דלפ"ז 'נתן הוא ואמרה היא', הוי ג"כ מילתא דלא פסיקא לי', שהרי באדם חשוב הוי ספק מקודשת ובאדם שאינו חשוב אינה מקודשת כלל, ומדברי תוס' יוצא ש'נתנה היא ואמרה היא' אפי' באדם חשוב אינה מקודשת (ולכן הזכירה הגמ' דהויה מילתא דפסיקא) והוא תמוה - למה לא נחשב כ'נתן הוא'?

4. דף ז' ע"א

5. ס"ק י"ט

ותירצו ב'עצמות יוסף' שבאדם חשוב, כדי שתחשב נתינה דדידיה, צריך להיות אמירה מהבעל ואם לא, לא נחשב כלל ל'נתן הוא' (עיי"ש). חיינו, שבכדי שתחשב ההנאה שהיא מקבלת ממנו לנתינה מדידיה צריך להיות אמירה ממנו וממילא כ'נתנה היא ואמרה היא', ודאי אינה מקודשת ולא נחשב כלל נתן הוא.

ד.

אמנם, לכאור' יש להוכיח ששיטת התוס' אינו כן (שבאדם חשוב צ"ל אמירה מצד הבעל) שהרי ברמב"ן כאן כתב וז"ל:

"יש שהקשה ולידוק ולימא נתנה היא ואמר הוא ופריך משום דלא פסיקא לי' דזימנין דהוה קידושין באדם חשוב, ולא היא, דאדם חשוב בעי למימר לה בשכר שמקמל ממך מתנה התקדשי לי, ואותו שכר שווה פרוטה לדידה, ונמצא שנתן הוא ואמר הוא", עכ"ל. חיינו, שא"י"ז תירוץ התוס' דהוה מילתא דלא פסיקא, שהרי אדם חשוב הוא ממש 'נתן הוא ואמר הוא' שהזכירה הגמ'.

ומדבריו שבאדם חשוב צריך למימר לי' כו' משמע שדווקא ע"י אמירתו נחשבת ההנאה שקיבלה לנתינה מדילי' וממילא הוי 'נתן הוא ואמר הוא', אבל מזה שתוס' לא פירש כן, לכאור' יוצא שלתוס' זה לא ממש 'נתן הוא'. והביאור, לפי שלתוס' אין צריך אמירה מהבעל ומספיק שהיא קבלה הנאה ממנו ואפי' באם הגיעה ממילא, ללא נתינה מפורשת מהבעל, ולכן זה לא לנחשב לנתן הוא ואמר הוא.

ועפ"ז נמצא שלתוס' לא צריכים אמירה מהבעל באדם חשוב, והדרא קושיא לדוכתא – אמאי אם 'נתנה היא ואמרה היא' באדם חשוב, אינה מקודשת, הרי היא קבלה הנאה ממנו ומפני מה לא יחשב כ'נתן הוא ואמרה היא' ותהוי ספק?

(גם ע"פ ביאור הנ"ל של הקו"ש שמצד שתיקתו, מדוע לא תחשב כאן כאמירה דידיה ותהוי כמו 'נתן הוא ואמרה היא' דהוי מקודשת (לצד א') מצד שתיקתו).

ה.

וי"ל הביאור בכ"ז בדא"פ ובהקדים:

את הביאור הנ"ל של הקו"ש ניתן לכאור' ללמוד מדברי הר"ן בסוגייתנו (כביאורו את הספק של 'נתן הוא ואמרה היא') וז"ל: "נתן הוא ואמרה היא כיוון שכשעת נתינה אמרה היא והוא

שתק, ה"ה כמסכים לדבריה, כשם שאנו אומרים בנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא, דשתיקה דידה כהודאה. וכאן נמי, כיוון שהוא שותק בשעת נתינה י"ל שהוא מסכים לדבריה וכו" עכ"ל.

ובהשקפה ראשונה ניתן להבין את דברי הר"ן שבעניין של גמירה זהו רק כעין גילוי מילתא, וממילא מספיק שתיקתו לגלות כוונתו ששתיקה כהודאה. אך קשה לפרש כך, שהרי לקמן בהסוגיא של "תנו מנה לפלוני" (ז). האריך הר"ן לחלוק על רש"י שסובר שכל עניין האמירה הוא גילוי מילתא – לגלות שכוונתו לקידושין. (וכל הספק באמרה היא, הוא אם שתיקתו כהודאה או לא). ומסיים: "ואין זה דרך הסוגיא שלמעלה", עיי"ש באריכות שהספק הוא האם זה נחשב ל"כי יקח איש אשה".

וא"כ מוכרח לומר בכוונת הר"ן כדברי הקו"ש ששתיקתו נחשבת לאמירה והווי כמו 'אמר הוא'.

אך עדיין צלה"ב:

(א) מהם צדדי הספק האם נחשבת שתיקתו כאמירה, אם לא.

(ב) מוכח לעיל ביאור הרא"ש (ורש"י) שהספק הוא האם מספיק הנתינה שהיא העיקר ב"כי יקח", וצ"ב למה לא ביאר הרא"ש כמו הר"ן ששתיקתו נחשבת לאמירה ואין צורך לחדש שמספיק חלק מה"כי יקח" (ולאידך מפני מה לא ביאר הר"ן כמו הרא"ש).

(ג) עוד צ"ב, דהר"ן לקמן (כדף ט) כתב שהכסף הוא שקונה, והאמירה היא רק לגלות כוונתו, וא"כ צ"ב למה צריכים אמירה דווקא מצד הבעל על אף שהיא רק לגלות כוונתו (כנ"ל בר"ן שסובר שצריכים אמירה מצד הבעל להחשיב ל"כי יקח").

ו.

ונ"ל הביאור בכ"ז עפ"י דברי הר"ן הידועים בנדרים (דף ל ע"א) חז"ל: "כיוון שהתורה אמרה "כי יקח איש אשה", ולא אמרה 'כי תלקח אשה לאיש', לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומש"ה אמרינן בפ"ק דקידושין דאי אמרה היא 'הריני מאורסת לך', אין בדבריה ממש, אלא מכיוון שהיא מסכמת לקידושי האיש – היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו", עכ"ל.

ולכאורה ביאור דבריו הוא שבא לשלול הכנה מוטעית בקניין קידושין דידן:

דהיינו יכולים לחשוב שהקניין אצלנו הוא כשאר קניינים בהם יש קונה ויש מקנה, ושניהם ביחד עושים הקניין. והפסוק מחדש שהבעל צריך לעשות את כל ה'חלות' של הקניין והאשה

צריכה לבטל את דעתה - ולכן אם 'אמרה היא', היא מגלה את כוונתם לקידושין – ונחשבת היא כחלק מחלות הקניין.

ומחדש הר"ן שאין כך פני הדברים, וצריכים 'אמר הוא' דווקא - שהוא יגלה כוונתו, ועי"ז הוא מראה שהוא לבדו פועל הקניין.

והנה, הר"ן כתב בפשיטות ש'אמרה היא' אין בדבריה ממש. ויש להקשות, שהרי לכאורה בגמ' שלנו זהו ספק! (ולא מסתבר שהר"ן מכריע כצד א' כפשוט).

אלא מוכרחים לומר שהר"ן לשיטתו בקידושין, שלכל הצדדים אמירתה לאו כלום, רק הספק הוא מצד ששתיקתו כאמירתו כנ"ל ונחשב ל'אמר הוא'. וי"ל שביאור הספק הוא האם בשתיקתו אחר אמירתה נחשב שהוא המגלה הכוונה לקידושין והוא פועל את הקניין, (כשונה ממנה שרק גודמת לשתיקתו), או שמכיוון ששתיקתו היא תוצאה מאמירתה, נחשב כאילו היא גילתה כוונתם.

ועפי"ז אפשר לכאר יסוד המחלוקת בין הרא"ש והר"ן בביאור ספק הגמרא:

הרא"ש ביאר (כנ"ל) ש"כי יקח" כולל הן נתינה והן אמירה. היינו, שציוד מעשה הקידושין יש בו ב' חלקים: אמירה ומעשה, אשר לפי"ז לכאורה א"א לפרש כר"ן ששתיקתו נחשבת לאמירה, כי דבר זה יכולים לומר אם האמירה היא רק מגלה (אלא שצ"ל ע"י הבעל כנ"ל), אך אם היא חלק ממעשה הקניין – לכאורה צריכים אמירה ממש, לכן הוא מכאר שהספק הוא האם מספיק חלק מ'ה'כי יקח" (היינו חלק העיקרי כנ"ל).

אך לר"ן ש"כי יקח" מחדש לנו שהבעל צריך לפעול חלות הקניין ואם 'אמרה היא' זה יחשב שהיא רוצה להיות חלק מהקניין - ועומד כסתירה למהות הקידושין, א"א לפרש הספק כהרא"ש שייספיק מקצת מה"כי יקח", אבל לאידך סו"ס ענין האמירה היא לגלות כוונתו ולכן מספיקה שתיקתו במקום אמירתו.

ז.

ועפי"י כל הנ"ל אולי אפשר לכאר שיטת התוס' בסוגיתנו:

סברת התוס' היא כר"ן, שמהפסוק "אין כסף" יודעים שהבעל צריך לתת כסף לאשה, ומחדש לנו "כי יקח" שרק הבעל צריך לפעול חלות הקניין, ולכן 'אמרה היא' אינה מקודשת (היינו שאי"ז ש"כי יקח" מחדש לנו דין אמירה - רק שמהות הקידושין ע"י הבעל, וממילא צ"ל האמירה ממנו ולא ממנה).

אבל עדיין יש מקום לספק, אולי 'אמרה היא' מקודשת, מצד שתיקתו כאמירתו כנ"ל. וא"ת,

היכן מתקיים החידוש של "כי יקח" אם לעולם 'אמרה היא' מקודשת - אין הכי נמי מצד שתיקתו, אבל אין מקום שהיא לא מקודשת מצד הפסוק "כי יקח" (בין לפני "כי יקח" ובין לאחריו 'נתן הוא ואמרה היא' מקודשת) כנ"ל מהקו"ש.

וי"ל שזהו הביאור בתוס' ש'נתנה היא ואמרה היא' אינה מקודשת כלל אפי' באדם חשוב, ולא נחשב ל'נתן הוא ואמרה היא', וגם מדוע לא נחשיב שתיקתו כאמירה. דעפ"י הנ"ל י"ל שרק ב'נתנה היא ואמר הוא' נחשב שהוא פעל את הקניין - ע"י אמירתו, אבל אם 'נתנה היא ואמרה היא', אע"פ שהיא קיבלה הנאה ממנו, מ"מ, לפי שהוא לא עשה דבר (הן נתינה והן אמירה) א"א להחשיב שהוא הפועל, וברור לתוס' שתיקתו במקרה זו (שגם לא נתן) לא נחשב כאמירתו והוא פועל הקניין, ונמצא שזהו המקרה בו נתקיים החידוש של "כי יקח" (לצד הספק ש'נתן הוא ואמרה היא' מקודשת) ב'נתן הוא ואמרה היא' באדם חשוב שאף שהוא נתן לה הנאה, לא נחשב שהוא הפועל כנ"ל.

וכ"ז בדא"פ הנלע"ד.



שיטת אדה"ז בדין 'רדיית פת במרדה חלבית'

הרב ישראל נח הלוי שי' רייטשיק
נר"נ בישיבה

א.

אדמו"ר הזקן כותב בסי' תצ"ד: "והנהגים לאפות לחם נילוש בחלב ... יזהרו ליקח מרדה חדשה להוציא בה לחם זה מן התנור, ולא יוציאוהו במרדה שמוציאין בה שאר כל הלחמים שאינן של חלב אפילו אם רוצים להפכה על צדה השני, לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה כשיוציאו בה לחם נילוש בחלב, ואחר כך כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר ויוציאוהו במרדה זו יהא נפלט ממנו טעם החלב ויבלע בלחם (כדי קליפה כמ"ש בסימן תנ"א), ואף שאם עבר ועשה כן מותר לאכול לחם ההוא עם בשר לפי שהוא נותן טעם בר נותן טעם של היתר, כמו שנתבאר ביורה דעה סימן צ"ד, מכל מקום הרי לכתחלה אסור לעשות נותן טעם בר נותן טעם כמו שנתבאר ביורה דעה סי' צ"ה".

ביאור הדברים: אדה"ז פוסק שאם הוציא הלחם הפרווה עם מרדה חלבי (שלפנ"ז רדה איתה פת שנלושה בחלב ונבלע החלב ככל המרדה), מותר אח"כ לאכול פת זו השניה עם בשר, מכיוון שאין זה נותן טעם ממש אלא 'נותן טעם בר נותן טעם', כלומר טעם החלב נבלע במרדה ומשם בלחם הבא שיאפה, ובפעמיים האלו שהחלב נפלט נחלש טעם החלב, ועד שמוותר לאכול לחם זה עם בשר, ורק שלא יעשה זה כן לכתחילה, דאין לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה.

וצריך להבין דבסי' צ"ה יש מחלוקת בין המחבר לרמ"א מה נחשב לנ"ט בר נ"ט: לשיטת המחבר - גם דבר שהתבשל או נצלה בקדירה של בשר מותר לאכול עם גבינה, רק שאין לעשות זה לכתחילה, כמ"ש הש"ך בדעת המחבר. אבל הרמ"א סובר - רק כש'עלה' המאכל

הפרווה על הקערה הבשרית (כשאחד מהם חם) מותר לאכול עם מאכל חלבי משום נ"ט בר נ"ט, אך שהתבשל או נצלה בכלי בשרי אסור לאוכלו עם חלב מפני שבכישול ובצלי' נכנס כל הטעם ולא נחלש כלל (אא"כ כבר נתערב ב'כותח'-תבשיל חלבי מותר לאכול, דסמכינן בדיעבד על הדיעות דגם זה נחשב לנ"ט בר נ"ט).

ולפי זה קשה דאדה"ז מדבר במרדה שנכנס לתוך התנור שזהו כ'נצל' ולא רק כ'עלו' על הקדירה, ואעפ"כ כותב שמותר לכתחילה לאכול הלחם השני עם בשר (ודוחק גדול לאמר שאדה"ז מתיר רק שכבר עירב לחם זה עם בשר - שאז גם הרמ"א פוסק להיתר - שהרי אי"ז המשמעות לשונו כלל), ואם כן איך פסק הרב כשיטת המחבר ולא כרמ"א?

ב.

ואולי יש לומר שלדעת אדמו"ר הזקן המרדה שנכנס לתוך התנור דינו ה'עלו' ולא 'נצל', ויובן בהקדם:

בסי' צ"ד² כותב הרמ"א: "קדירה שבישלו בה ירקות או מים ותחבו בה כף בן יומו והקדירה אינה בת יומא או להיפך... הכל שרי, ונוהגין להחמיר לאכול המאכל במין הכלי שהוא בן יומו... ואינו אלא חומרא בעלמא".

כלומר, מאכל פרווה שבהתבשל בכלי חלבי וערכבהו בכף בשרית (וכן להיפך), מן הדין אין כאן איסור כלל ואפי' אם אחד מהם - הקדירה או הכף 'בן יומו'³, אך אם הקדירה 'בת יומא', המנהג הוא להחמיר ולאכול התבשיל הפרווה דוקא עם מין הקערה (ובדוגמא הנ"ל רק עם חלב), וכן אם הכף 'בן יומו' יאכל התבשיל במין הכף.

ומביא הש"ך את המהרש"ל⁴ החולק על דינו של הרמ"א ומחלק בין כף לקדירה, דגם אם תחב בה כף 'בת יומא' יש לאכול המאכל כמין הקדירה אפי' שאינה בת יומא ולא כמין הכף, ותחיבת כף נחשבת לנ"ט בר נ"ט דמותר, מכיון שרק באקראי נכנס טעם מועט, ואחריו נמשך הב"ח ס"ס צ"ה. ומסיים הש"ך: "ולפענ"ד נראה דאין לחלק בין כף לקדירה, אלא לתפוס דנ"ט בר נ"ט אסור לכתחילה בכישול".

היינו, שיש כאן מחלוקת בין מהרש"ל והב"ח להש"ך (והרמ"א): לשיטת המהרש"ל והב"ח - לא נחשבת תחיבת כף לכישול. אבל לשיטת הש"ך (והרמ"א) - נחשבת התחיבה לכישול,

2. ס"ה

3. 'בן יומו' - שהתבשל ביממה האחרונה עם בשר/חלב שאז אין הבלוע בגדר 'נותן טעם לפנים'

4. חולין פ"ח ס"ה ג.

ולהעיר שע"ד סברת המהרש"ל הובא בחוות דעת⁵ שכותב דבכישול עיקר הטעם הבלוע נסחט מהקדירה, אבל בתחיבת כף בעלמא לא אמרינן כן, רואים דתחיבת כף אינה נחשבת לכישול⁶.

ועפ"ז יש לישב שאדמו"ר הזקן בסימן תצ"ד פוסק כהמרש"ל והב"ח שתחיבת כף אינה נחשבת ככישול ועד"ז אינה נחשבת המרדה לצלי' (אלא ל'עלד') ולכן פוסק שמוותר לאכול פת זו עם בשר אפי' לשיטת הרמ"א⁷.

ג.

שוב ראיתי שב'שערי יודה דעה' מביא כעין סכרא זו בשם חמיו הרב אשכנזי (ללא המקורות מהמהרש"ל⁸ וכו'), ומקשה על כך, דהט"ז והש"ך שניהם מביאים שבמקרה שגם הכלי וגם המאכל רותחים הווי כ'נצלד' ולא 'עלד', וכן בנידון דידן ודאי ששניהם רותחים - שהרי אדה"ז כתב לעיל שכשהוציא הלחם עם חלב מהתנור נבלע החלב 'בכל עובי המרדה', והדין הוא שמכיון שהמרדה הינו מתחת הלחם אזי אם היה צונן הדין היה ש'תתאי גבר' ויכנס הטעם רק 'בכדי קליפה', אלא מוכרח לומר שאדה"ז סובר שמרדה דינו כ'רותח', ולפי"ז תחיבת הכף צריכה להיות ככישול.

והדרא קושיא לדוכתא איך פסק שמוותר לאכול את הלחם השני עם בשר, והי' צריך להיות הדין כמו 'נצלד' שאסור לכתחילה? (עיין שם מה שתירצו).

והנה, נראה לומר כזה?

מהו ההכרח לומר שאדה"ז חולק על המהרש"ל והב"ח ופוסק כהש"ך וט"ז, כלומר שדברי המהרש"ל - שתחיבת כף באקראי אינה נחשבת לכישול לגבי נ"ט בר נ"ט - אין כוונתו שהכף לא נעשית חמה בתחיבה, וממילא נכנס הטעם רק 'כדי קליפה' אלא שגם שנעשה חם ונתפשט הטעם בכלול, לגבי הדין דנ"ט בר נ"ט, יהיה מותר.

כלומר, מכיון דהסברא להתיר בנ"ט בר נ"ט היא, שנחלש טעם ההיתר, ובכישול אין סברא זו מכיון שיוצא כל הטעם מהכלי להאוכל ולא נחלש, ולכן בכישול מחמיר הרמ"א, משא"כ

5. סימן צ"ו ס"ק א'.

6. עיי"ש ששואל ע"ז ועיין דעק"א שם. ולהעיר שהמקרה שלו חמור יותר - שאינו נ"ט בר נ"ט.

7. והגם שנראה מדברי המהרש"ל שאומר דינו ככף דווקא בנתבשלו ולא בנצלד, ו"ל: א) כד דייקת בלשון המהרש"ל נראה שיש לו סברא לומר כן אפי' בלא ההיתר ד-ג' נ"ט בכישול. ב) והוא העיקר, שכפשות המהרש"ל לשיטתו שאוסר בניצלו אפי' בדיעבד, לכן מייקל יותר בכישול מבצלייה, אבל לדעת ברמ"א שצלייה דינה ככישול שמוותר בדיעבד (ומשמע מלשון אדה"ז סי' תמ"ז סמ"ה שפוסק ברמ"א בזה, עיי"ש בפסקי אדה"ז) ו"ל שיש מקום להקל בתחיבת כף (מרדה), גם בצלייה.

8. ובאמת, ללא מהרש"ל יש פירכא מהש"ך (ורמ"א) דלעיל, דתחיבת כף נחשבת לכישול.

בתחיבת כף סובר המהרש"ל שרק טעם מועט יוצא למדות שהכלי רותח, דבשכיל לאסוד הטעם השני עם המין האחר, נצרך בישול ממש (ביחד) ולא רק תחיבה בעלמא.

ולכן אין סתירה בין פסק אדה"ז שהאיסור פשט בכולו מכיוון שהמדרה אכן חם, לפסק המהרש"ל שתחובה בעלמא לא נחשב לבישול לגבי הדין דנ"ט בר נ"ט - מכיון שרק 'נתחב' בקדרה אין האיסור נפלט כולו אלא נחלש ולכן מותר מצד נ"ט בר נ"ט.

ועוד יש לומר דבאמת המדרה נחשב לצונן (ולכן נחלש הטעם - כפסק המהרש"ל והב"ח), ואעפ"כ הבליעה מתפשטת בכולו, כשיטת הר"ן⁹ שדבר הנמצא על האש אין אומרים בו תתאה ועילאה ומכיון שזהו על האש לכן גובר חום הלחם ומכליע בכולו¹⁰.

ד.

ובעיקר יש לכאר הפירוש באדה"ז בתצ"ד באופן אחר, והוא הפירוש הנכון והעקרי, ובהקדים:

המחבר (סי' ק"ה ס"ז) פוסק שאין איסור הבלוע הולך מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, דהיינו, שאוכל שבלוע בו איסור אך אין הוא האיסור עצמו (אף לשיטתנו ש'חתיכה נעשית נבלה') אין הוא נבלע כלל במאכל אחר אא"כ יש רוטב ביניהם.

וכותב הרמ"א שכל זה הוא בשתי חתיכות, אבל כלי שבלוע איסור אוסר את המאכל (היתר) שנוגע בו ללא רוטב.

ועיין בש"ך שם (סקכ"ג¹¹) שאם יש שם רטיבות קצת (לחלוחית) יש לו דין רגיל של צלייה - היינו, המחבר אוסר 'כדי נטילה' והרמ"א אוסר כולו. אבל אם הכל יבש לגמרי אוסר רק 'כדי קליפה' אפי' לשיטת רמ"א.

ומקור הדברים הוא מהרשב"א¹², שמביא שזהו ע"ד פסחים ע"ה ע"ב (במשנה) בדין אדם

9. חולין מ"א: בדפי הרי"ף הובא בתורת חטאת כלל כ"ג דין ד' ועיין ג"כ סי' צ"ב בט"ז סקכ"ה ובשך סקל"ג ובפד"מ שם.
10. ועל פי כל הנ"ל אולי יש להרץ עוד דבר התמוה כאן באדה"ז שמציין לדין זה - שנ"ט בר נ"ט מותר לאוכלו לכתחילה - לסי' צ"ד, ולכאורה מקור דין זה הינו בסימן צ"ה, וקשה לומר שזו היא טעות הדפוס שמיד אח"ז - על הדין דאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה - מציין לסימן צ"ה והיה יכול לציין יחדיו (ועיין בפסקי אדה"ז לסימן צ"ד שרוצה לומר שמראה מקום הא' הוא צ"ה והשני הוא צ"ד ועדיין קשה דהיי' לציין שניהם לסי' צ"ה ששם יש בדין מפורש דאין גורמים נ"ט בר נ"ט לכתחילה)
אך על פי כל הנ"ל, אולי התכוון לציין להדין דתחיבת כף שרצה לפסוק כמהרש"ל שאין זה נחשב לבישול דיש רק טעם מועט (כמ"ש בחו"ד), שזהו יסוד ההיתר ודין זה מופיע בסימן צ"ה. (אלא שעדיין החוק דעיקר הדין הוא בצ"ה ובהציון אינו מציין אלא שגם זה נחשב לנ"ט בר נ"ט).

11. וכן ראה גם בסימן צ"ד סקל"ג ובסימן ס"ט סקס"ד, ועיין ג"כ ברמ"א שכתב כן בדרכי משה (ק"ה סק"כ).
12. בחידושי בחולין קר"א ע"ב ד"ה אסור, וגם בתורת הבית הארוך כ"ג ש"ג ע"ו סע"א שמביא מהראב"ד דבקערה רותחת ונגובה וחתיכה נגובה אוסר רק כדי קליפה.

שסך את פסחו לפני צליתו בשמן של תרומה, שהדין שנאסר הקרבן לחבורת ישראל רק 'כדי קליפה' – מכיון ש"סיכה משהוא עבדי ליה" כלומר, כיוון שהאיסור מועט לכן נכנס רק משהו לתוך ההיתר, ועד"ז – כותב הרשב"א – במאכל נגוב בכלי, שהכליעה בכלי למאכל הוא רק במשהו ולכן נאסר רק כדי קליפה ולא אמרינן שהווי כצלייה רגילה.

ועל פי זה מוכן בנדרון דיון – כשורדה פת במרדה חלכית ורוצה לרדות איתה פת 'פרווח' לכתחילה – מכיון שכאן מדובר בנגוב לגמרי, שהדי מדובר בפת, והרי אדה"ז מדגיש – באיסור לא לעשות נ"ט בר נ"ט לכתחילה – שהמרדה פולט ללחם 'כדי קליפה' (דינו של הרשב"א), דין שקיים רק בטעם הבלוע בכלי כשהמאכל נגוב, א"כ מוכן שאין הטעם נפלט כולו מהמרדה אלא נכנס רק מעט בהלח וממילא מוכן דאין לאסור הלחם עם הבשר כצלי' וכישול שבהם יוצא כל האיסור – לשיטת הרמ"א, מכיון שנחלש הטעם, למרות שהמרדה חם, ולכן יש להתיר את הלחם לכתחילה מצד הדין של נ"ט בר נ"ט, ומתישבת הקושיא להפליא.

[ויש לומר שגם הש"ך והט"ז מסכימים לדין זה, וכשהם אומרים ששניהם חמים הווי כ'נצלד', כוונתם רק לדבר שיש בו לחלוחית קצת, משא"כ ביבש כנ"ל].



בעניין אין מערבים שמחה בשמחה

הת' זוסמאן ברוך שי' אסטער
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת מועד קטן: "אין נושאין נשים במועד ולא בתולות ולא אלמנות ולא מייבם מפני שמחה היא לו". מקשה הגמ': "וכי שמחה היא לו מאי הוזהר? אמר ר"י אמר שמואל וכן אמר ר' אלעזר אמר אושעיא ואמרי לה אמר ר"א אמר ר' חנינא, לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר, מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו", ע"כ.

בהמשך² שואלת הגמ': "מנלן דאין מערבין שמחה בשמחה, ולמסקנת הגמ' נלמד דבר זה מייתור לשון הכתוב גבי שלמה המלך, דכתיב: ויעש שלמה המלך את החג לכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצריים לפני ה' אלוקינו - שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום" מכדי כתיב ארבעה עשר יום, "ושבעת ימים" למה לי? שמע מינה הני לחדוד והני לחדוד".

ובתוס' (ד"ה 'לפי שאין מערבין שמחה בשמחה') מביא דרשת הירושלמי, דשם לומדים זאת מהפסוק "מלא שבוע זאת" שאמר לכן ליעקב.

וצ"ב מדוע שביק הבבלי לימוד של תורה ולמד מנביאים - מסיפור שלמה?

1. ח ע"ב.

2. ט ע"א.

3. מלכים א, ה, סה.

ב.

ונ"ל דאולי יש לפרש על פי המכואר בלקוטי שיחות (ח"א פרשת ויצא) על לימוד זה מהירושלמי, דלכאורה קשה הרי אין למדים מקודם מ"ת? ומכאן שם שהכלל הנ"ל מדבר על ענייני הלכות דווקא, דניתנה תורה ונתחדשה הלכה, אבל על ענייני תכונות נפש האדם יכולים ללמוד גם מלפני מ"ת שע"ז אין חילוק בין לפני לאחרי מ"ת.

ומסביר, שבתכונות הנפש יכול להיות ב' סברות הפכיות: א) כשהאדם בתנועה של שמחה, הגם שהשמחה היא מעניין אחד אעפ"כ מסייע לזה עניין אחר מפני שהוא אותה תנועה, ב) כשהאדם הוא בשמחה מעניין אחד אזי שמחת עניין אחר מבלבלת שמחה זו, מפני שהסיבות הם אחרות. וזה לומדים מהפסוק "מלא שבוע זאת" כמו הסברא השניה, וממילא יודעים הדין שאין מערכים שמחה בשמחה, מפני שיודעים ששמחת חתן וכלה צריכה להיות שמחה עם כל הנפש, אם כן לומדים מזה לכל שמחה של מצווה, דבמצווה האדם צריך לעשות עם כל הנפש שאין מערכים שמחה בשמחה, ע"כ תוכן השיחה.

עפ"ז אולי אפשר לומר דהבבלי שלומד זאת מהיתור דשלמה המלך סובר כסברא הא', דאדרבה תנועה של שמחה מסייעת לשמחה אחרת, וזה שלבן אמר ליעקב 'מלא שבוע זאת' - אולי דווקא שם ה"ה, כיון ששני השמחות היו שמחת חתן וכלה, ודווקא בסוג שמחה מעין זה שמחה א' מפריעה לשני'. אבל הא דנושאים נשים במועד - הרי אדרבה שמחה זו מוסיפה בשמחת החג, וכך יש לו שמחה מרובה יותר במועד, כפי שרואין סברא כזו בתוס' לגבי המ"ד מפני ביטול פריה ורביה⁴ שכותב: "ומתניתין ה"פ, מפני ששמחה היא לו ומשהה אותה ברצון עד לרגל שיהיה שמח" ולכן אינו יכול ללמוד זאת מהפסוק "מלא שבוע זאת", ולומד זאת מהיתור גבי שלמה המלך דהיא גזרת הכתוב.

ובאמת מצד הסברא הרי אדרבה שמחת הנישואין מוסיפה בשמחת החג, ולכן זקוקים לגזירת הכתוב, וז"ל⁵: "גזרת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת והטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצוות חבילות כדבעינן שיהא ליבו פנוי למצווה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה ליבו פנוי בשמחה", ע"כ לשוננו.

ולפ"ז דברי התוס' "וטעם נראה קצת" הולך רק על (ובהמשך) ללימוד הירושלמי דלומד ממלא שבוע זאת ולא ע"י לימוד הבבלי משלמה שהוא גזרת הכתוב. (ואולי יש להוסיף זה שכותב התוס' טעם ללימוד הירושלמי הוא ליתן הסבר איך יכולים ללמוד מקודם מ"ת כמכואר כשיחב הנ"ל שהוא רק ללימוד תכונות הנפש ולכן נותנים התוס' הטעם דקשור עם תכונותך הנפש דצריך שיהיה ליבו פנוי לשמחה שלא יפנה הימנה).

4. ד"ה מפני ביטול פריה ורביה.

5. תוס' ד"ה אין מערכים שמחה בשמחה.

ג.

ועפ"ז אולי יש לפרש שזוהי כוונת רש"י (ד"ה 'אין מערכים שמחה בשמחה'): "כלומר שבעיני דלשמחו שדמחת מועד לחודי" ולכאורה הרי זה הפירוש הפשוט ד'אין מערכים שמחה בשמחה' – ש'צריך לשמוח בכל אחד לחודי ולא יערבם" ואין מובן מהו ה"כלומר" שכותב רש"י, ומה העניין שאין מובן כאן?

בשלמא מה שמפרשים אחרים בזה⁶ "זו"ל הנימוקי יוסף: "פי' שאינו שמח כראוי בכל אחד מהם" ומובן מזה שמפרש הטעם דאין מערכים שמחה בשמחה. אבל לפירוש רש"י לא ברור מה צריך ביאור?

ויש לפרש שכוונת רש"י בזה היא לשלול הפירוש שלומד ש'אין מערכים שמחה בשמחה' הוא מפני שמפריע לשמחת החג או שאינו שמח כראוי, דאדרבה באמת זה מוסיף בשמחת החג, אלא הפירוש בזה הוא דאע"פ שמוסיפה בשמחת החג "בעיני דלשמוח בשמחת מועד לחודי" והוא מטעם כזרת הכתוב שרואים בשלמה המלך (וכן רואים מפ'י רש"י שעל הרי"ף שמרפש באין מערכים "שום שמחה שהמחת החג כדיליף לקמן" דהיינו שמדגיש כאן הלימוד לקמן דהיינו גזרת הכתוב דשלמה שזהו נתינת טעם ג"כ על אין מערכים שמחה בשמחה משום גזרת הכתוב).

ד.

והנה, אולי יש לבאר זה על פי הטעם שהרמב"ם מביא הלימוד דירושלמי "מלא שבוע זאת" דווקא ואינו מביא לימוד הבבלי משלמה המלך.

דהנה, הרמב"ם בהלכות אישות (פרק י', י"ג-י"ד) כותב "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד... אבל לשמחה צריך לשמח עם כל אחת שמחה הראויה לה אם בתולה שבעה ואם בעולה שלשה, ואין מערבין שמחה בשמחה... ואפילו מחלו של מועד אין נושאים נשים כמו שביארנו (דהיינו בהלכות יו"ט) לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת" ולעיל בהלכות שביטת יו"ט כתב הרמב"ם⁷ "וז"ל "ואין נושאים נשים ולא מיבמין במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנישואין, אבל מחזיר את גרושתו ומארסין נשים במועד וכלבד שלא יעשה שמחת אירוסין ולא סעודת נישואין שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג", עכ"ל.

6. הנמיק"י ועוד.

7. פ"ז הט"ז.

ומקשה הלחם משנה: "וקשה דכאן נראה דפסק כרב הונא דאמר מפני שמניח שמחת הרגל, ולקמן⁸ נראה דפסק כר' חנינא דאמר לפי שאין מערבין כו'..." ועוד מקשה "דבפרק י' מהלכות אישות כתב רבינו ז"ל ואין נושאים נשים במועד לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנא' מלא שבוע זאת, והיינו כדברי ר' חנינא דאמר לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, ואע"ג דבגמרא דידן מפיק לה מקראי אחריני הרי כתבו התוס' דבירושלמי מפיק לה מדכתיב מלא שבוע זאת, וא"כ קשה הרב המגיד כתב כאן דרצה לפסוק כרבה בר רב הונא משום דרב סבר רב הכין והרי בפרק י' מהלכות אישות לא פסק כן" [ועיין שם שמגדיל עוד התימא שיש נפקותא ביניהו לעניין דינא].

ומתוך דיש לומר ד'ודאי רבינו ז"ל פסק כמאן דאמר אין מערבין אבל מכל מקום מאן דאמר אין מערבין אינו מכחיש למאן דאמר משום שמניח שמחת הרגל אלא מוסיף עליו דאפי שאר שמחות נמי אסור (לכך לא חש רבינו ז"ל לכתוב כאן טעם זה דמניח שמחת יו"ט וכו' כיון שהוא מוסכם אבל מ"מ כתב בפרק י' מהלכות אישות טעמא דאין מערבין להודיענו שם הדין דאפי' בשאר שמחות, וכאן לא הוצרך לפרש שסמך על מה שכתב שם'.

[וממשיך הלח"מ לבאר דגם מה שכתב כאן שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג מתאים ג"כ עם זה שהרמב"ם סובר כר' חנינא דהטעם הוא משום שאין מערבין כו' וע"ש הטעם שמביא הרמב"ם העניין דאין מערבין גם בהלכה זו ולא רק לקמן בהלכות אישות] ומסים הלח"מ "וכל זה איננו שוה וצ"ע" ע"כ תוכן דבריו.

ולפי ביאורו שהמ"ד אין מערבין אינו מכחיש להמ"ד משום שמניח שמחת הרגל ולכן מביא הרמב"ם טעם זה דר' הונא בהלכות יו"ט, י"ל שזהו הטעם שהרמב"ם לומד בהלכות אישות דאין מערבין מהפסוק דמלא שבוע זאת ולא משלמה המלך דלפי מה שביארנו לעיל הלימוד משלמה המלך הוא דבעצם מוסיפה שמחת נישואין בשמחת החג והוא רק משום גזירת הכתוב דאין מערבין וא"כ הרי המ"ד אין מערבין סותר למ"ד שלא תשתכח שמחת הרגל דאדרבה מוסיפה בשמחת הרגל ולא ישכח שמחת הרגל.

משא"כ להירושלמי שלומד מ"מלא שבוע זאת, הרי הלימוד הוא משום ששמחה אחת מפריעה לשמחה שניה ולא רק שמחת נישואין בנישואין אלא גם נישואין מפריע לשמחת הרגל לכן מביא הרמב"ם בהלכות אישות הלימוד דמלא שבוע זאת דווקא דלימוד זה אינו סותר למ"ד שתשתכח שמחת החג, והרמב"ם כמותו משום שהוא טעם מוסכם ומשום דרב סבר הכין (כמו שפירש המ"מ).

ואולי יש לפרש בזה עוד דיוק בדברי הרמב"ם דלכאורה למה לא הביא הרמב"ם הפסוק דמלא שבוע גו' כבר בהלכה י"ג למה המתין עד הלכה י"ד אחרי שכבר הפסיק העניין וגם למה מביא הרמב"ם הפסוק בכלל, הרי בהל' יו"ט לגבי הלימוד דר' הונא, לא הביא הרמב"ם

8. דהיינו בהמשך ההלכה בהלכות יו"ט.

כלל הפסוק ד'ושמחת בחגך' ולא באשתך, אלא י"ל דזהו משום שבהלכה י"ג מדובר אודות עירוב שמחת חתן וכלה בשמחת חו"כ והרמב"ם רוצה להדגיש שהלימוד דמלא שבוע זאת אינו שייך דווקא בשמחת נישואין בנישואין אלא גם מפריע לשמחת החג ולא כשיטת הכבלי שמ"מלא שבוע זאת" לומדים רק על שמחת חו"כ בשמחת חו"כ אבל שמחת חו"כ אינו מפריע לשמחת החג, לכן מביא הרמב"ם הלימוד בהל' י"ד דווקא כשאומר הדין אודות נישואין בחג.

וכל זה בדרך אפשר, ועדיין צריך עיון.



ביאור הטעם ד"כל הקבוע כמחצה על מחצה"

הת' משה זאב שי' בעלינאזו
תלמיד בשיבה

א.

הגמ' קובעת' ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", היינו שגם כאשר ישנו רוב ומיעוט – והתורה אמרה "אחרי רבים להטות" דהיינו הלך אחר הרוב – מ"מ כאשר הרוב והמיעוט "קבועים" במקומם, משווים אותם למחצה על מחצה.

בפשטות, דין זה הוא גזיה"כ, שלומדים כך מהפסוק. ואכן, לא ראיתי שמבארים בזה סברא. אך מכיוון שדין זה נוגע לכמה וכמה עניינים, ויש לו השלכות אף לדיני נפשות, לכן ראיתי בעז"ה לנכון, לנסות ולבאר את הסברא וההיגיון בדין זה.

המקור לדין זה² הוא בגמ' מס' ב"ק (מד, ע"ב): "נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם [וכו'] פטור.. ר' שמעון אומר אפילו נתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור מ"ט דרכי שמעון דאמר קרא (שמות כא, כט) השודר יסקל וגם בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השודר מה בעלים עד דמיכוין ליה אף שודר נמי עד דמיכוין ליה ובעלים גופייהו מנלן דאמר קרא (דברים יט, יא) וארכ לו וקם עליו עד שיתכוין לו ורכנן האי וארכ לו מאי עבדי ליה אמרי דבי רבי ינאי פרט לזודק אבן לגו.. לא צריכא דאיכא תשעה ישראלים ואחד כנעני דאע"ג דרובא ישראלים נינהו כיון דאיכא חדא כנעני בינייהו הוי ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וספק נפשות להקל".

והיינו, הגמ' מעמידה שחכמים לומדים מהפסוק "וארכ לו" שרק אם ארכ בכוונה תחילה להרוג את האדם יתחייב, אך אם זרק את האבן לקבוצה של אנשים אע"פ שרובם יהודים,

1. כתובות ט"ו א.

2. לשיטת רש"י וכמה מהראשונים, ראה רמב"ם שלומד ממקום אחר.

מכיוון שהנכרי "קבוע ביניהם", הרי זה נחשב כ"מחצה על מחצה" ומצד "ספר נפשות להקל" (שיש ספק אם נתכוון לזרוק על גוי- שאז יהי פטור מפני שנתכוון להרוג מישהו שאינו חייב על הריגתו, או שנתכוון להרוג יהודי, שאז יהיה חייב אף אם כפועל הרג יהודי אחר) ומצד הספק יהיה פטור.

ולכאורה צ"ל בסברא, מה זה משנה האם הנכרי "מהלך"? או "קבוע" - שאז אומרים שהוא נחשב מחצה מהקהל?

ב.

ונראה להסביר זאת באופן פשוט ע"י "ציור" המקרה שלפנינו:

כאשר הולכים חבורה של עשר אנשים, ואחד מהם הינו נכרי, ועומד יהודי מלמעלה וזורק אבן, אמנם האבן תיפול כפועל רק על אחד מההולכים למטה, אך כולם עוברים דרך מקום נפילתה העתידי של האבן, במקרה כזה אומר ההיגיון שרוב הסיכויים שהאבן תיפול על אחד היהודים, שהרי הם מספר רב יותר של אנשים, וכמילא ישנם יותר סיכויים שכאשר האבן תיפול למטה, היא תיפגע ביהודי.

אך אילו נצייר מקרה שעומדים במקומם חבורה של עשר אנשים שאחד מתוכם הינו נכרי, ועומד יהודי מלמעלה וזורק אבן, במקרה כזה האבן תיפול הרי רק במקום אחד ששם עומד רק אדם אחד, כאן א"א לומר שמפני שיש רוב יהודי יש יותר סיכויים שהאבן תיפול על יהודי, שהרי יש רק אחד שעומד תמיד תחת מקום נפילתה של האבן, והאחד הזה יכול להיות יהודי, וגם יכול להיות נכרי. היינו, שכאן גם אם האבן תיפול בסופו של דבר על יהודי, העובדה שיש כאן רוב יהודי, לא עזרה לכך שהאבן נפלה על יהודי, אלא רק העובדה שאותו אחד עמד מההתחלה עד הסוף במקום נפילתה של האבן, ובאותה מידה בדיוק האבן יכלה ליפול על הנכרי שנמצא שם אע"פ שהוא יחיד!

ממילא יוצא דאם אנו רוצים לחלק את אותה קבוצה לשני סוגים (ע"מ להכריע אם הזורק חייב או פטור), אנו צריכים לחלקם לשני סוגים: יהודי ונכרי, כי הרי זאת החלוקה היחידה שאפשר לעשות בין בני הקבוצה שעומדת ב"גוי", דכיוון שהם קבועים במקומם - אף אם נדע מי היו רוב חברי הקבוצה, אין זה יועיל לכירוד כוונתו של הזורק, וממילא אנו רואים אותם "מחצה על מחצה" - "מחצה" אחד, המושג "יהודי" (הספק שמא התכוון הזורק ליהודי), "ומחצה" שני, המושג "נכרי" (שמא התכוון הזורק לנכרי). ומכיון שיש כאן ספק, לכן מצד "ספק נפשות להקל" יהיה הזורק פטור. וכנ"ל.

סברא זו בעניין "כל הקבוע כמחצה על מחצה", ניתן לומר אף במקרה הבא (כתובות טו ע"א)

"תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאי זה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב . . כל קבוע כמחצה על מחצה דמי בין לקולא בין לחומרא".

כלומר, יהודי ההולך ליד הכיכר שמצא חתיכת בשר, ואינו יודע אם היא בשר שחוטה או בשר נבילה, אזי הדין הוא: שמכיוון "שכל דפריש מרובא פריש" אזי הולכים אחר הרוב, והחתיכה נחשבת כ"בשר שחוטה" ותהיה מותרת באכילה. אך כאשר המקרה הוא, שיהודי קנה בשר מאחת החנויות ואין לו ידיעה אם הוא קנה מחנות המוכרת בשר שחוטה או שמא מחנות של בשר נבלה, במקרה כזה יהיה הדין "שכל הקבוע כמחצה על מחצה" ולכן אנו רואים זאת כביכול מחצית מהחנויות מוכרות בשר נבילה, ומכיוון "שספיקה דאורייתא לחומרה" לכן יהיה הבשר אסור באכילה.

ג.

ולכאורה בהשקפה ראשונה הדין תמוה, שהרי סה"כ בהסתכלות מציאותית, רוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, ומהו ההיגיון שלא ללכת אחר הרוב ולומר ש"כל דפריש מרובא פריש"?

אך לפי הביאור דלעיל ניתן לבאר אף בענייננו ע"פ אותו יסוד:

שהרי כאשר נמצאה החתיכה מחוץ לרחבה א"כ מתעורר כאן ספק – האם החתיכה באה מחנות המוכרת "בשר נבילה" או מחנות המוכרת "בשר שחוטה" ואז הדין הוא פשוט "כל דפריש" – שלא ברור מאיזה מהם הגיע "מרובא פריש" – מסתבר לומר שהוא הגיע מחנות כשירה, כי רוב החנויות שמהם יכול היה הבשר להגיע הינם חנויות כשרות.

אך במקרה שלפנינו, האדם קנה בשר רק מחנות אחת. וממילא כאן הספק הוא: האם אותה החנות היא כשרה, או שמא היא טריפה. ואם בסופו של דבר יתברר שהיא הייתה כשרה, זה לא יהיה מפני שיש עוד שמונה חנויות כשירות, אלא מפני שהוא היה בחנות הזאת וקנה בה בשר. והיינו שבמקרה הזה לא משתתפות בספק עשר חנויות – שאז אפשר לומר "הלך אחר הרוב" ו"כל דפריש מרובא פריש", אלא כאן הספק מתחלק לשניים "מחצה על מחצה", בין המושג "טריפה" למושג "כשירה", וכמילא הדין הוא כנ"ל.

כ"ז נלענ"ד ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



מעשה גדול בלימוד התורה

הת' משה שי' גודאריה
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה 'ועבדי דוד תשמ"ו' (סוף אות ד') מבאר הרבי וז"ל הק': "ויש להוסיף בזה שבתלמוד עצמו ישנה גם המעלה שבמעשה שהיא הכפי' כי לאחרי שלומד תורה בתכלית השלימות מצד התענוג שלו ורחובות הנהר שלו והשמחה שלו הנה אח"כ מגיע לדרגה נעלית יותר שלומד מצד כפי' והודאה שמבטל כל מציאותו ולומד מחמת קב"ע".

ובהמשך (אות ה') מבאר הרבי בפרטיות יותר וז"ל הק': "ושלימות העילוי הוא שהעבודה תהיה למעלה גם מבחינת התענוג כ"א עבודת ה' מתוך קב"ע למלא רצונו של הקב"ה שלמעלה מכל כחיות האדם" וממשיך (אות ו'): "וזהו גם הדיוק ודוד עבדי דווקא שיהיה בבחינת עבד, עבד נאמן שיש רק העניין דיחיד בלי שום פניות".

ונראה לבאר בזה קצת לפענ"ד:

כד"כ אומרים שהעניין של לימוד תורה צ"ל דווקא בתענוג, כמ"ש במאמר ד"ה 'ארבעה ראשי שנים': "עיקר ההדגשה בלימוד התורה הוא שהתורה שלומד תהיה התענוג והחיות שלו". ובמאמר הזה מחדש מה יהיה לע"ל - מעשה גדול בלימוד התורה. וע"ד הסבר הרבי בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט² ששואל הסתירה בין 'ישיגו דעת בוראם' לבין 'כמים לים מכסים' - מצד 'ישיגו דעת בוראם' משמע שישנו המציאות של דעתו, ומצד שני, יש 'כמים לים מכסים' ששולל מציאותו, והפירוש הוא, שמציאותו הוא מציאות האדון כמו שמבאר במאמר דידן ואומר שהוא 'עבד נאמן' שהתענוג שלו הוא תענוג האדון (הגם שלכאורה במאמר משמע למעלה מהכוחות).

1. מלוקט ה' עמ' קע"ב

2. ספר השיחות תשמ"ט עמ' 153.

ב.

ונ"ל עוד לקשר העניין דהודאה וכפיה עם המוכא בלקוטי שיחות חכ"ה³ שמכאן החילוק בין 'אחרי רבים להטות' או שה'מיעוט מבטל דעתו מפני הרוב' - שמתכוונן עוד הפעם ופעמים רבות נוספות עד שדעתם נהפך להיות דעת הרוב, כמו"כ כאן שהשכל של העבד נעשה שכל האדון.

וראיתי במאמר אחר שכתוב בפירוש שלע"ל יהיה הבנה והשגה בטל תורה וכלשונו הק':
"ניתן הכוח שיהיה לימוד בכחינת טל שכתורה ובאופן דהבנה והשגה".

ובשיחות דשנת תנש"א⁵ מכאן שיהיה דרגות ומכאן החילוק בין נגלה לחסידות שנגלה עיקרו לברר הרע שבעולם משא"כ חסידות. ויכולים להבין השגות באופן של השגת השלילה. ובהמשך מכאן⁶: "ולע"ל כיוון שיתגלה גם החלק העיקרי שכתורה, תהיה גם התגלות אלוקות בעולם בתכלית השלימות ללא הסתר כלל כמו"ש "וראו כל בשר יחדיו" שיראו בגלוי שהמציאות ד"כל בשר" היא הכוח האלוקי שמהווה אותו מאין ליש כוח העצמות וכמילא אין חילוק בין עליון לתחתון כיוון שענינם אחד וכלשון הידוע שמציאותו של היש הנכרא היא המציאות היא המציאות דיש האמיתי.

ועוד נראה לקשר זה גם עם מש"כ בתניא פרק ד' שענין התורה הוא בכדי לדבקה בו, עיי"ש.



3. שיחה ל'י' כסלו עמ' 165.

4. מלוקט א' עמ' תס"ד.

5. ספה"ש תשנ"א קונטרס 'תורה חדשה' והמשכו בשבת פ' נשא.

6. שם עמ' 588.

בגדרה ומהותה של מצוות אהבת ישראל

הת' שמואל שי' וויס
תלמיד בישיבה

א.

כידוע שאחד העניינים העיקריים ביותר בחייו של יהודי היא מצוות אהבת ישראל. ובפרט ע"פ המכואר פעמים רבות בתורת החסידות גדול מעלת מצווה זו ואיך שהיא עיקר ויסוד כל העבודה. וכפי שרואים מייד בהתוועדות הראשונה של הרבי בעת קבלת הנשיאות י' שבט תשי"א וז"ל הק':

"בכואו לאמריקא אמר הרבי: "אזלת לקרתא עבד כנימוסא" - כאן באמריקא אזהבים לשמוע כרוז, הצהרה ("סטייטמענט"), דבר חידוש, ומה טוב - דבר המבהיל את הרעיון. אינני יודע אם יש צורך בסדר כזה, אבל - "אזלת לקרתא עבד כנימוסא".

"שלושת האהבות, אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל, כולא חד. אי אפשר לחלק ביניהם, כיון שכולא חד, כעצם אחד. - בתורת החסידות מובא מאמרו של הכעש"ט בשם ראשונים: העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו. ובגדו"ד, כיון שג' האהבות הם עצם אחד, מובן, שבכל א' מהם יש שלשתם, כי, כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו.

"כשישנה אהבת ה', אבל אין אהבת התורה ואהבת ישראל, ה"ז הוראה שחסר גם כאהבת ה'. לאידך גיסא, כשישנה אהבת ישראל, עם היותה מהמצוות שכליות שהשכל מחייבם, הרי, סוף סוף, מגיעים לאהבת התורה ואהבת השם. וכידוע הסיפור אודות הרבי הצמח-צדק, שע"י נתינת גמילות חסד ליהודי הגיע לענינים כאלה שלא הגיע אליהם ע"י תורה ועבודה.

"הצהרה" ("סטייטמנט") זו צריכים להכריז ולהודיע. כאשר רואים יהודי שיש לו אהבת ה' ואין לו אהבת התורה ואהבת ישראל, צריכים לומר לו, שעליו לדעת שאהבת ה' לבדה, ללא אהבת התורה וישראל, אין לה קיום. לאורך גיסא, כשרואים יהודי שיש לו רק אהבת ישראל, צריכים להשתדל להביאו לאהבת התורה ואהבת ה'. וכן צריכים להשתדל שפעולתו באהבת ישראל תכתב לא רק בנתינת לחם לרעבים ומים לצמאים, אלא שמצד אהבת ישראל יקרב יהודים לאהבת התורה ואהבת ה'."

כבר בתורה מצינו על הפסוק "ואהבת לדעך כמוך"² את דרשת ר"ע "זה כלל גדול בתורה" וכזאת מתוודעים אנו לחשיבותה של מצווה זו ביחס לשאר המצוות. אך יחד עם זאת מצינו כל מיני הגבלות עד היכן יש להתמסר על קיום מצווה זו וכפי שיוכאו להלן.

בהבא לקמן נמנה מספר דרגות בהתמסרות למען הזולת וכיצד נפסק את דינן במקורות.

באופן כללי נחלקים לשלוש דרגות בסדר של מלמטה למעלה:

- א. גרימת צער – ההתמסרות לזולת לא תפגע באופן ממשי בגופו של המסייע אלא תדרום לו צער בלבד.
- ב. נזק גופני – ההתמסרות לזולת תפגע באופן ממשי בגופו של המסייע.
- ג. מסירות נפש – ההתמסרות לזולת תפגע בחייו של המסייע.

ב.

השאלה הראשונה בה נעסוק היא - האם מותר לאדם לסייע לחבירו כאשר כתוצאה מכך ייגרם לו צער?

באחת הפעמים (ז' מרחשוון התשמ"ו) דיבר הרבי על ההלכה³ הנוהגת בארץ ישראל, שממתינים כשאלת הגשמים עד לתאריך ז' בחשוון. והטעם, בכדי שאפילו האחרון מישראל שעלו לרגל הדר באיזורים הרחוקים ביותר (נהר פרת), יוכל להגיע לביתו בצורה נוחה, מבלי להירטב בגשם שימטיר הקב"ה, עקב תפילותיהם של ישראל.

שואל על כך הרבי שאלה פשוטה:

"בעינך בני ישראל משאלת הגשמים, עוברים לכאורה על שני הלכות עיקריות ביותר:

2. במדבר יט, ז.

3. שו"ע רסק"ז - (מתענית יא).

א. ישנה הלכה פסוקה⁴ "חיוב מצוה זו .. שיהא אדם .. שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה". ומכיוון שארץ ישראל הוא מקום הזקוק לגשמים, איזה היתר יש לעכב מכל היהודים לבקש את צורכם?

ב. ידוע הפסק דין המוכא בשו"ע⁵: "אין לאדם רשות על גופו כלל.. לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל ומשקה". ומבואר הטעם לכך בפוסקים⁶ "שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקב"ה". כלומר, גופו של יהודי בבעלותו רק לצרכי עבודת ה' ולא מעבר לכך. וא"כ יחזר עם כל החשכונות הכי נעלים, אין לאדם שום אישור לעשות עם גופו כרצונו כיוון שאינו בבעלותו, וא"כ כיצד אפשר לעכב את כל בני ישראל מקבלת צרכיהם וככך לגרום צער לגופם?"

ומדגיש הרבי:

"- נוסף לכך שמניעת התפילות אינה לאור חשש של נזק של ממש שיגרם ליהודי אחר, אלא עבוד עניין של נוחות גרידא, שהולך הדרכים לא ירטב מהגשמים –

הנה ישנם כמה וכמה אופנים בהם יהודי אינו מחוייב לעלות לרגל. לדוגמא יהודי שאין בבעלותו קרקע בארץ ישראל⁷, ועוד כמה אופנים המופיעים בהלכה⁸. נמצא, שיכול להיות שאותו יהודי ההולך בדרך כלל לא קיים!! כי קיימת אפשרות שהשנה – ע"פ הלכה כמוכן – לא עלה לרגל. יוצא א"כ, שכל ישראל מצטערים ונמנעים לבקש את צרכיהם למול חשש קל המוטל בספק! האומנם?!"

(הרבי הדגיש, שאמנם 'אהבת ישראל' הוא עניין נעלה וחשוב, אך דבר פשוט הוא, שאין זה יכול לבוא נגד הלכות פסוקות בשו"ע!).

ומבאר הרבי:

"כאשר יהודי חדוד ברגש של אהבת ישראל ואחרות ישראל כדרוש – הרי בודעו שקיימת אפשרות (אפילו על הספק בלבד) ש"אחרון שבישראל" שנמצא עדיין בדרך ולא הגיע לביתו בנהר פרת, יצטער על הגשם שירטיבנו כששה כמר-חשוון, יום האחרון להליכתו בדרך – לא יתכן שירגיש צורך כירידת גשמים להשקות את שדותיו, ולא יתכן שיהנה מירידת הגשמים שיצמיחו את שדותיו, כאשר יש מקום לחשש שהדבר יגרום צער ל"אחרון שבישראל!"

ועפ"ז מבאר הרבי כיצד ניתן לעכב את בקשת הגשמים למרות ב' ההלכות הנ"ל (בקשת

4. רמב"ם ריש הל' תפילה.

5. הל' נזקי גוף ונפש.

6. רדב"ז הל' סנהדרין ספ"ח.

7. פסחים ח, ב. ירושלמי פאה פ"ג ה"ז.

8. רמב"ם הל' חגיגה רפ"ב.

צרכיו, צער הגוף):

בנוגע לבקשת צרכיו:

"המ"ע דבקשת צרכיו היא - כאשר יהודי מרגיש את הצורך בדבר. ועניין זה – אם להרגיש אם לאו – ניתן לבעלותו של יהודי. ובנדר"ד, בהיותו חדוד ברגש של אהבת ישראל, הרי בודעו שעד ליל ז' מר-חשוון יתכן ש"אחרון שבישראל" יצטער על הגשם, אינו מרגיש צורך בירידת גשמים, ומכיוון שכן, הרי כמצב כזה אין כל ציווי לבקש על ירידת גשמים, שהרי אין לו צורך בדבר!".

ובנוגע לאיסור צער הגוף:

"בנוגע למקרה המדובר כאן אודות שאלת גשמים, הנה זה בוודאי קל יותר כי בפועל ממש - אין כאן דבר המצער את הגוף, שכן, גם כאשר ישאל גשמים בששה במר-חשוון, לא יקבל הגוף את הלחם שיצמח (כתוצאה מירידת גשמים שביקש עליהם) בו ביום, כי אם לאחרי כו"כ חדשים. וכמילא, כאשר אינו שואל גשמים בששה במר-חשוון, אין כאן צער גופני בפועל ממש. אלא מאי, הצער הוא בנוגע לשכל והסכרא במוח ורגש הלב (שיודע עתה שצמיחת התבואה תתעכב משך זמן בגלל העיכוב בשאלת וירידת הגשמים), ולכן, בודעו שירידת גשמים בששה במר-חשוון עלולה לגרום צער גופני ל"אחרון שבישראל" - אזי מתבטל אצלו כל הרצון לירידת גשמים בשדהו (לפני ז' מר-חשוון), וכמילא, אין לו שום צער גם (בשכל ורגש) מזה שאינו שואל גשמים, ואדרבה, אם ירדו גשמים לפני ז' מר-חשוון - יצטער על צערן של אחרון "שבישראל" שמתעכב בדרך".

כלומר מכיוון שהמדובר כאן הוא לא על צער ממשי, אפשר לסכול צער שכזה למול אי-נוחיות של הזולת.

אך מיד מוסיף הרבי שאף בצער ממשי לגוף, מצאנו היתר להצטער למען מטרה נעלית יותר. כפי שמצינו בהלכות שבת ש"מותר להתענות תענית חלום בשבת .. לפי שאין כאן ביטול עונג שבת לגמרי.. התענית הזו תענוג הוא לו⁹ ולא עוד אלא "שיש לו תענוג מהתענית יותר ממה שיהיה לו כשיאכל וישתה"¹⁰.

כלומר, מהנ"ל נראה שע"פ הלכה אכן יש מקום לגרימת צער ואפי' צער ממשי לגוף, כאשר זה עומד למול מטרה נעלית יותר, אשר אז, לא זו בלבד שאין זה נחשב גרימת צער אלא אדרבה – לתענוג.

9. שו"ע אדה"ז הל' שבת סרפ"ח ס"ג.

10. שם ס"ז.

ג.

שאלה שניה והיא - האם מותר לסייע לזולת כאשר כתוצאה מכך ייגרם נזק ממשי לגוף המסייע?

התשובה לכך בפשטות היא חיובית וכפי שמצאנו מפורש:

הגמרא במסכת נידה¹¹ ובמסכת מועד קטן¹² מביאה ברייתא: "ת"ר ג' דברים נאמרו בצפרניים, שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע". ומפרשת הגמרא, שהטעם לחשש מצפרניים מגולות הוא, שמא תעבור עליהם אישה מעוברת ותפיל עוברת. ולכן הזורקן נקרא רשע שאינו חושש על היזק האחר.

ההבדל בין צדיק לחסיד הוא, כפי שמפרש התוס'¹³, כי בקבורתן עדיין ישנה אפשרות שישוכו ויתגלו, ולכן, אמנם יצא ידי חובתו בשמירת ההיזק (שלכן נקרא בשם צדיק), אך החסיד שעושה לפניו משורת הדין, דואג לבטח את הסכיבה ושורפן. כלומר השם חסיד ניתן לו על עשייה לפניו משורת הדין.

לאחר מכן, מביא התוס' פירוש נוסף בשם הערוך¹⁴, ששריפת הצפרניים מזקת לאדם, כמו ששריפת כל חלק מהגוף שגורם נזק לבעליו. וע"ש זה נקרא השורפן בשם חסיד, ע"כ שמוכן למסור את עצמו עד כדי נזק עצמי, ובלבד שלא לגרום נזק ליהודי אחר.

הנה לנו ראייה שישנה אפשרות לסייע לזולת אף כאשר דבר זה בא על חשבון בריאותו של המסייע.

אך עדיין דרוש ביאור מהו אכן ההיתר של החסיד ע"פ ההלכה לעשות דבר כזה אף שישנו פסוק מפורש¹⁵ "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" שעל כל אדם לשמור ככל האפשר על גופו שלא יינזק ח"ו, ובטח שלא לגרום היזק בידיים?

יתר על כן: ידוע פסק הדין (הנוכח לעיל ס"ב בשיחה הנ"ל) המובא בשו"ע¹⁶: "אין לאדם רשות על גופו כלל.. לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל ומשקה". ומבואר הטעם לכך בפוסקים¹⁷ "שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקב"ה". כלומר, גופו של יהודי בבעלותו רק לצרכי עבודת ה' ולא מעבר לכך. וא"כ, יחד עם כל החשבונות הכי נעלים, אין

11. ז', א.

12. יח, א.

13. נידה שם. בשונה מרש"י שמפרש שבקבורה אין שום אפשרות שיכואו לידי גילוי, והחסיד עושה ממש מעשה ללא צורך אמיתי אלא רק מצד מידת הסידות.

14. ארך שלוש.

15. ואתחנן ד, טו.

16. הל' נזקי גוף ונפש.

17. רדב"ז הל' סנהדרין ספ"ח.

לאדם שום אישור לעשות עם גופו כרצונו כיוון שאינו בבעלותו, וא"כ כיצד יכול החסיד להחליט על דעת עצמו להזיק בידים לגופו?

והנה במקרה שלנו השאלה מתחזקת: הסכירות שמישהו ינזק מהצפרניים הוא קטן ביותר מכיוון:

(א) הסכירות שבדיוק במקום בו אפילו נזרקו הצפרניים תעבור אישה מעוברת הוא אינו גדול כ"כ. ועאכו"כ כאשר נקברו באדמה שהסיכויים שישוכו ויתגלו קטנים ביותר.

(ב) אפילו באם יתגלו, הנה הגמרא¹⁸ פוסקת שכאשר הצפרניים זזו מהמקום בו הם נפלו שוב לא יזיקו.

ולאידך, הנזק הנגרם לחסיד הוא נזק וודאי הנעשה בידים!

וא"כ כיצד מעשהו הנ"ל של החסיד עולה בקנה אחד עם ההלכות הנ"ל?

ד.

להבין זאת היטב, כדאי להקדים תחילה מהות ציווי התורה "ואהבת לרעך כמוך", שעל כל יהודי לנהוג עם חבירו באהבת ישראל.

דהנה חלק מהמפרשים פירשו, שמוכרח לומר שאין הכוונה "כמוך" ממש, דהיינו שיש ציווי לאהוב כל אחד כגופו ממש, כי דבר כזה אי אפשר לדרוש מיהודי להגיע למצב כזה שמרגיש ממש את חבירו כגופו. ובלשונו הק' של הרמב"ן¹⁹: "הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד, שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חבירך (כ"מ סב א). אלא מצוות התורה שיאהב חברו בכל עניין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב .. כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיצא בזה, ואם יהיה אהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה".

היינו, שמצוות אהבת ישראל דורשת לחפש לדאוג לחבירו לכל צרכיו. אך לא ממש כגופו.

וכן פירש בח"א מהרש"א (שבת לא, א) בנוגע למשפט שאמר הלל "דעלך סני לחברך לא תעביד" וז"ל: דהיינו דכתיב בתורה ואהבת לרעך כמוך. ויש לעיין בזה .. אמאי שינה לומר

18. מועד קטן שם.

19. על הפסוק שם.

לו בלשון שלילה דעלך סני וכו' .. והזול"ל ותרחמיה לחברך כוותך כת"א? וי"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכה"ג בלא תעשה .. שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך כו' אבל לגבי לעשות לו טובה, לא קאמר ואהבת לרעך כמוך כדאמרינן חייך קודמין לחיי חברך ..".

וחזינן שוב שאהבת ישראל אינה באופן בלתי מוגבל לחלוטין אלא מצוותה גבול מסויים.

ולאידיך הרמב"ם²⁰ כותב בפשטות וז"ל: "לאהוב את כל אאו"א מישראל כגופו". וכ"כ בשו"ע אדה"י²¹ מצוה על כל אדם לאהוב את אאו"א כגופו. וכן בעוד כו"כ מקומות בהם משמע שאהבת ישראל היא כפשוטו לאהוב אאו"א כגופו ממש.

ופשוט שכן הוא ע"פ תורת החסידות, כפי שמביא הרבי בכמה מקומות²² מבוסס על המבואר בתניא²³ שאהבת ישראל צריכה היות כאהבת אחים ממש שזוהי אהבה עצמית זהו ואהבת לרעך כמוך - כמוך ממש.

ועוד והוא העיקר: אפילו לדעת ר"ע (כה נדון לקמן) ש"חייך קודמין לחיי חברך" - שהסיוע לזולת בא רק לאחר שכרוד שלא יפגע במסייע - ה"ז רק במקום בו זה מגיע על חשבון חייך ממש, אך כל עוד לא מדובר על מקרי נפשות, מבאר הרבי²⁴ שוודאי ישנו חיוב לאהוב היהודי השני כגופו ממש. והדרך להגיע לכך, מבאר הרבי ע"פ מאמר נוסף של ר"ע "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"²⁵ וממילא כאשר יתבונן יהודי שחכידו הוא אחיו ממש כתור בן של הקב"ה, מיד יתעורר בו רגש פשוט של אהבה אמיתית לחכירו.

ואם אכן כהנ"ל, שכל עוד לא מדובר על חיי אדם הנה האהבה צריכה להיות "כמוך" ממש, אולי יש להסביר ההיתר של החסיד להזיק לעצמו, שמגיע מצד ההתכוונות העמוקה הנ"ל עד כמה הוא ממש עצם אחד עם היהודי השני הנה אין שום עדיפות לנזקו של השני על נזקו שלו עצמו. ועצ"ע²⁶.

ה.

שאלה שלישית המצריכה בירור היא - האם מותר למסייע למסור את נפשו ממש למען יהודי שני:

ראשית כל נקדים ונביא את המקור הפשוט כגמרא בו נראה בפשטות שכבר כזה אסור:

20. הל' דעות פ"ו ה"ג.

21. או"ח סקנ"ו ס"ה.

22. לקו"ש ח"ב 300,435.

23. פרק לב.

24. לקו"ש ח"ז עמ' 215 ואילך.

25. אבות פ"ג מ"ד.

26. שאף אם הם עצם אחד ממש, אך מדוע יש להעריך את החלק של חכירו על חלקו?

מצינו בגמרא²⁷ ד"ל: "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם כמיתתו של חבירו עד שכא רכי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבירך".

דהיינו שכל הגדר של אהבת ישראל "ואהבת לרעך כמוך", הנה עם זאת שד"ע עצמו מדרגיש שזוהו כלל גדול בתורה אעפ"כ ה"ז רק עד למקום בו זה בא ממש על חשבון חייו שלו. (וכנ"ל ס"ד מהשיחה שזוהו עד הגבול של חיך).

ונמצא לכאורה ע"פ הלכה דאין מקום להקל בזה.

ו.

אך הנה, אפשר דיכולים אנו להוכיח שיש מקום למסור נפשו למען יהודי שני, ע"פ סיפור במזבא בירושלמי²⁸ ד"ל:

"עולא בר קושב תבעתיה מלכותא ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבון ליה לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה ריב"ל ופיסיה ויהביה לון והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי אמר ליה ולמסורות אני נגלה א"ל ולא משנה עשיתי א"ל וזו משנת החסידים".

כלומר שאע"פ שריב"ל עשה ע"פ דין מ"מ בתור אחד שהיה לו לנהוג בחסידות לא נהג כשורדה. מדוע?

ישנם כמה ביאורים במפרשים או שלא היה צריך הוא להיות העוסק בעניין²⁹. או שהיה צריך להמתין לראות בטוח שהם רציניים בחורבן העיר³⁰. שמכ"ז משמע שוודאי לא היה להם למסור את חייהם למענו אלא רק להתחמק ככל האפשר מהסיפור.

אך מצאנו בא' מנושאי כלי הרמב"ם שלכאורה מפרש אחרת:

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה³¹ פוסק ד"ל: "וכן אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם ייחזוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו

27. בב"מ סב, א.

28. תרומות פ"ח ה"ד.

29. פני משה שם.

30. מאירי סנהדרין עב ע"ב, מהר"ם חלוואה פסחים כה ע"ב.

31. פ"ה ה"ה.

אותו להם ואין מורין כן לכתחילה. ואם אינו חייב יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ובכס"מ שם מבאר מהיכן מקורו של הרמב"ם שאין מורין כן, ומביא את הסיפור הנ"ל מירושלמי, ומסיק וז"ל: "וסובר רבינו דההוא בר נש דריב"ל היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ואפ"ה לא אתגלי ליה אליהו מפני שמסרו ואמר ליה זו משנת חסידים היא אלמא דלכתחילה אין מורין כן".

מצא שמפרש טענת אליהו לריב"ל שמצד מידת חסידות כלל לא היו צריכים למסרו אלא ליהרג כולם!

ועפ"ז אולי אפשר להשליך למקרה של קיתון של מים וכדרך ק"ו: מה אם בסיפור הנ"ל שהמבוקש היה חייב מיתה ע"פ דין, וכן האיום היה על יהודים רבים ככ"ז מצד מידת חסידות היה להם ליהרג ולא למסרו למלכות, עאכ"כ במקרה זה שלא מדובר על אדם המחוייב מיתה וכן למולד עומד אדם אחד בלבד, אולי אפ"ל שבמקרה זה מצד מידת חסידות עכ"פ יש מקום למסור נפשו ולתת את הקיתון לחבירו.

אך המתבונן יראה לחלק בין מקרה בו עושים מעשה הגדרם מיתה (כמסירת הקיתון לחבירו) לבין אי עשיית מעשה שתגרום מיתה (אי מסירת המחוייב מיתה).

ז.

לסיום רצוי להביא כמה מקומות ספורים, בהם נראה איך שהשיטה של תורת החסידות ללכת באהבת ישראל למען יהודי שני, צריכה להיעשות ללא גבולות וללא חשבונות כלל (אפילו חשבונות של שו"ע). והן למחפש וימצא עוד:

(א) בהתוועדות י' שבט תש"כ³² סיפר הרבי באריכות גדולה את הסיפור ששמע מהרבי הריי"צ איך שנשלח ע"י אביו לבטל גזירה שנגזרה באותה תקופה והלך במס"נ ממש עד למצב של שהייה במשך שבת שלימה בבית מרוח בין שיכורים רוסיים וכו'. לאחר שסיים הרבי לספר את הסיפור לימד הרבי הוראה וזתכ"ד:

"... ובהקדמה – שע"פ חשבון אולי לא היה מקום להנהגה כזו כי ממ"נ – אם בכ"ד של מעלה כבר גזרו ע"כ, הרי לא תועיל השתדלות אצל השר, ואם נפסק על ביטולה של הגזירה הרי הפסק יבוצע גם בלעדיו?

ואף שצריך לעשות כלי בדרך הטבע – אך לא עד כדי סכנת נפשות ממש!

אלא שאף שחשבון הנ"ל הוא אכן חשבון אמיתי ויש לו מקום בשו"ע – שעפ"ז אין מודין כן (לאחרים) – אך כשהגיע לכ"ק מו"ח אדמו"ר שמע הגזירה וצערם של יהודים – נגע זה בעצם נפשו, שאין שם מקום לחשבון ועשה את כל הנ"ל וגם על הספק אולי יצליח לבטל את הגזירה.

זוהי ההוראה לכל ההולכים בעקבותיו ושומעים בקולו – שכאשר מגיעה ידיעה על צערו של יהודי צער גשמי ועאכו"כ צער רוחני הנה מצד אמיתית אהבת ישראל צריך צערו של הזולת לגעת עד עצם הנפש ממש ואז הרי מוכן שיעשה כל התלוי בו ללא חשבונות ואפילו רק על הספק אולי יוכל לעזור לו.

(ב) במכתב של הרבי לא' שכתב שרצונו להיות מקושר אך לא להיות חסיד, עונה לו הרבי³³ ד"ל:

"הנה בטח ידוע גם לו אשר הגר"א עצמו היה נקרא חסיד, ופשיטא, שאין בזה כוונתי ח"ו להיות חסיד של איש פרטי או אפילו של איש כללי, אלא שהוא כפתגם בעל התניא: פעם שאלו אותו מהו ענינו של חסיד, ענה, שזהו איש המוותר על תועלת עצמו, ולא עוד אלא שאין נמנע מהיזק לעצמו, ובלבד שיביא לתועלת לאחר. וכיון שהיה זה בעת תוקף המחלוקת אז, חזר השואל ושאל שאין רצונו בראי' לזה מתורת הנסתר אלא דווקא מתורת הנגלה. וענה רבינו הזקן שזהו גמרא מפורשת (גדה יז, א) שורפן – חסיד אף שעי"ז מזיק לעצמו עיין שם בתוס'.

וקישור עניין זה בתורת החסידות והדרכותי"ל בפשטות כי הרי ע"פ שו"ע ידוע הכלל: מאי חזית דדמי דידך סומק טפי. וממילא הוא ג"כ – להיפך דמאי חזית דדמי דחברך סומק טפי. משא"כ תורת החסידות המעמידה את ההדגש בזה שתחילת העבודה צריכה להיות למעלה מן הטעם ודעת וחשבון ורק זה יכון לשמש יסוד חזק לקיום התומ"צ כדבעי, ובאין נכנס לחשבון הרי לכל לראש – מתעניין בטובת רעהו."

(ג) ביטול כל החשבונות כנוגל לצער הזולת הוא עד כדי כך שכנוגע לצער הזולת אין גם הכלל של "מוח שליט על הלב"³⁴

(ד) כשם שבאהבת ה' לא מספיק "בכל לבבך ובכל נפשך" אלא צ"ל ג"כ "בכל מאדך" – מס"נ, הנה כיוון שאהבת ה' היא כאהבת ישראל כ"ה ג"כ באהבת ישראל שצ"ל עד כדי בכל מאדך – מס"נ.³⁵

33. לקו"ש ח"י עמ' 248.

34. שיחת פורים תש"ד, נדפסה בקובץ ליובאוויטש חוברת 2 ע' 19.

35. שיחת יום שש"פ תש"ה נדפס בקובץ ליובאוויטש חוברת 7 עמ' 24.

הקירבה לגאולה והבאתה בתורת רבינו

הת' אברהם שי' וילהלם
ישיבה שע"י האוהל הק'

הקדמה

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע עוסק רבות בענין הגאולה, בחשיבותה ומרכזיותה בחיי היהודי, בקירבתנו אליה, וכדרכים להבאתה.

ביריעה שלפנינו נעשה ניסיון ללקט ולבאר את עיקר דברי רבינו בנוגע לתקופתנו המיוחדת, אשר אנו עומדים "על סף הגאולה", ובדרך הישרה להביאה בקרוב ממש.

חלק מהדברים נתבארו ונתפרסמו בעבר בכימות שונות, ונלקטו כאן בצורה מסודרת ובתוספת פרטים חשובים רבים.

חשוב להדגיש שאין הכוונה להקיף את כל נושא הגאולה בתורה בכלל, ובתורת החסידות בפרט, וכיחוד בתורת רבינו, אלא ללקט נקודות מסוימות הנוגעות לענינים האמורים, ועוד חזון למועד אי"ה!

עוד יש להדגיש כי חלק גדול מהמושגים שנזכרו בשיחות שהוכאו לקמן, נתבארו היטב ובהרחבה בשיחות עצמן, והרוצה להבינם היטב בתוספת עיון במראי המקומות עליו לעיין בשיחה עצמה (כפי שצוין מקורה על אתר בשולי הגיליון).

יהי רצון שהלימוד והעיסוק בעניני הגאולה, יחיש וימהר את בואה, ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.

1. ראוי לציין את הספר 'ימות המשיח' בעריכת הרב מ"מ שי' ברוד (יו"ל ע"י צא"ח בארץ הקודש) (בהוצאה חדשה – תשע"ד), שמהווה ליקוט מקיף וערוך היטב בנושא הגאולה, מהתורה שבכתב, תורת הנגלה ותורת החסידות ובפרט מתורת רבינו. כמו כן יש לציין נקודות מרכזיות בענין קרבת תקופתנו לגאולה שנתבארו פעמים רבות בתורת רבינו ולא נזכרו ביריעה זו, וכגון: הביאור בכך ש"כבר עשו תשובה"; קיום סימני "עקבתא דמשיחא" (שנזכרו בסוף מס' סוטה ובמס' סנהדרין); חזרת הנבואה כהקדמה לגאולה; ועוד. וכנ"ל, עוד חזון למועד אי"ה בנושא זה (וכן בביאור דרכי פעולה נוספות להבאת הגאולה שהזכיר הרבי, לחיוב או לשלילה).

א

חלק א' - הדרך לגאולה

הגאולה השלימה הוכטחה לנו בתורה שבכתב כשכר על עבודתנו בתורה וכמצוות במשך שנות הגלות, כמפורש בפרשת נצבים²:

"ושבת עד ה' אלוקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום, אתה וכניך ככל לבבך ובכל נפשך, ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך, ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוקיך שמה".

וכפי שפסק הרמב"ם³:

"כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלוקיך ושב ה' אלוקיך וגו'".

והנה, מבואר בחסידות⁴, שהתוכן הפנימי של הגאולה אינו רק המקום שבו נמצאים בני ישראל (ארץ ישראל), ואפילו לא רק שלימות התורה והמצוות (שאז יבנה בית המקדש ונוכל להקריב קרבנות ולעשות שמיטין ויובלות⁵), אלא – גילוי אור א"ס בעולם הזה הגשמי, ובלשון חז"ל⁶ – שהעולם התחתון יהיה "דירה" לו ית'.

עוד מבואר בחסידות⁷, על פי המבואר בקבלה, שהמשמעות הפנימית של התורה והמצוות נקראת 'עבודת הכיבודים'. כלומר, שבעת כריאת העולם נפלו בו ניצוצות אלוקיים, ועל ידי התורה והמצוות אנו מבררים את העולם, מפרישים ממנו את האור האלוקי הטמון בו ומעלים אותו לקדושה, ועי"ז הופך העולם למקום ראוי לדירה לו ית'.

על פי זה מבואר בחסידות, שהעבודה המביאה את הגאולה, והגאולה עצמה – אינם דברים שונים זה מזה, אלא התורה והמצוות שאנו עושים בעולם הזה יוצרות את הגאולה השלימה.

ובלשון רבינו הזקן⁸:

"תכלית השלימות הזוה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז

2. נצבים ל, ב-ג.

3. הלכות תשובה פ"ז ה"ה.

4. ראה תניא פל"ו. ובכ"מ.

5. ע"פ לשון הרמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"א. – שזהו גדרה ההלכתי של הגאולה ע"פ הרמב"ם (הלכות מלכים שם), ראה בארוכה לקר"ש ח"ח ע' 271 ואילך.

6. תנחומא נשא טז. ובכ"מ.

7. ראה תו"א וישב כה, ב. ובכ"מ.

8. תניא פל"ז.

הגשמי, תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה, כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלכש בגשמיות עוה"ז, בדבר שהיה תחלה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה, שהם כל דברים הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה מעשיית".

♦

והנה, זאת היתה עבודתם של בני ישראל כמשך כל הדורות; ומעת התגלות תורת החסידות ע"י הבעש"ט, וביאורה בתורת חב"ד ע"י אדמו"ר הזקן ורבותינו נשיאינו שאחריו – כודאי נוסף לה תוכן עמוק יותר, שבא לידי ביטוי בעבודתו הפנימית של האדם, לברר את כחות הנפש וכו'.

אמנם, בדור השישי לחסידות חב"ד, הודיע כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע⁹:

"כבר נתבררו כל הדברים, זמן הבירור והעבודה הי' כמשך ז' שנים, משנת תר"פ עד תרפ"ז. תקופת הבירורים כבר נגמרה, ומתחלת תקופה אחרת בחיינו. אין אנו שייכים לחללה של עולם, רק דרכינו ישרה: עבודת הלב והמוח, ולהכין את עצמינו לקבלת פני משיח. ואין כוונתי גילויים ברוחניות, רק קבלת פני משיח ממש".

מדברי אדמו"ר הריי"צ נראה שעבודת הבירורים כבר הסתיימה¹⁰, וכעת עלינו להכין את עצמנו לכיאת המשיח. ובהתאם לדברים אלו, עורר אדמו"ר הריי"צ רבות על כך שיש לדעת אשר ביאת המשיח קרובה מאוד, ועלינו לעמוד הכן לבואו¹¹. והדברים התבטאו ב'קול קורא' שפרסם בעיתון 'הקריאה והקדושה' כמשך השנים תש"א-תש"ד, וה'שטורעם' האדיר שעוררו דבריו באותן שנים, וגם לאחר מכן.

עם זאת, הוסיף אדמו"ר הריי"צ במקום אחר¹² שעדיין נותרו בירורים אחרונים לעשות ע"מ להביא את הגאולה, וכדלקמן פרק ב.

9. סה"ש תרפ"ז ע' 121-120.

10. מה שנוכח בשיחה שזמן הבירורים היה משנת תר"פ עד תרפ"ז – הכוונה בפשטות היא לתקופת הבירורים בדורו, שהחל בשנת תר"פ. וראה להלן בהערה בדברי הרבי אודות צחצוח הכפתורים.

11. ראה גם אג"ק אדמו"ר הריי"צ ח"ד ע' רעט – שנוכח פעמים רבות בדברי הרבי.

12. וכידוע ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירין במקום אחר" (ר"ה יז, א). וכלל זה נוגע רבות להבנת שאר הדברים דלקמן.

ב

צחצוח הכפתורים

באחת מהשיחות בהן הדגיש אדמו"ר הריי"צ את קידכתנו לגאולה ואת העובדה שהעבודה להבאת המשיח כבר הסתיימה, התבטא¹³:

"היהודים ברוסיה . . עושים 'כלים' לאלוקות, ולכן 'נסגר שם השוק'. אין להם כבר מה לעשות שם, ועליהם לאכול כבר "לחם מן השמים" – מן, והקב"ה יתן להם השפעה מרובה, אמן.

ראו, הם עובדים במסירות נפש, הם כבר מצחצחים את המדים ללכת לקראת משיח, הם מצחצחים את כפתורי הבגדים ללכת לקראת משיח!"

מהדברים עולה שמשיח כבר ממש קרוב והעבודה¹⁴ כבר הסתיימה. אך הרכי הדגיש רבות את הביטוי 'צחצוח הכפתורים', והסביר שזוהי העבודה המוטלת עלינו כעת, בכדי להביא את משיח.

כך ביאר הרכי את משמעותה של העבודה, ומדוע זהו השם המתאים לפרטים האחרונים שנותרו בעבודת הבירורים¹⁵:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר העיד לפני כו"כ שנים . . שכבר סיימנו את הכל, ונשאר רק "לצחצח את הכפתורים", היינו שה"כפתורים" כבר ישנם, והם כבר ממלאים את תפקידם (לחבר את צד הימין וצד השמאל של הלבוש, ובהעלאת הימין על השמאל), ונשאר רק לצחצח כפתור אחד או שניים וכיו"ב, כלומר להסיר את האבק ("דאָסט", כפי שנקרא בלשון המדינה) מהכפתור, בכדי שיהיה בתכלית השלימות, בתכלית ההידור והיופי, לקבל פני משיח צדקנו".

חשוב להדגיש, שלמרות הידיעה שעדיין נותרו כמה בירורים אחרונים, מכל מקום העובדה שכמעט סיימנו את כל העבודה, מחזקת את התביעה והבקשה כלפי מעלה, עד מתי? אנו רוצים משיח עכשיו!

וכפי שביאר בזה הרכי באחת משיחותיו¹⁶:

13. סה"ש תרפ"ט ע' 42 (בתרגום ללה"ק).

14. בשיחה מדובר אמנם על יהודי רוסיה, אך בפשטות אין הכוונה רק ליהודים ברוסיה. וכך מוכח מדברי הרכי במשך כל השנים, שהביא שיחה זו כ'עבודה' המוטלת על כללות דורנו.

15. לקו"ש חכ"ה ע' 481 (בתרגום ללה"ק). ובכ"מ.

16. תו"מ תשמ"ה ח"ה ע' 2832.

"מוכן וגם פשוט שבהאמור לעיל (אודות הבירור האחרון שצריך להתברר בו) אין כל ביאור והסבר, או הצדקה, ח"ו, על גודל אריכות הגלות... "עד מתי"... "וויפל איז א שיעור מאטערן אידן אין גלות"?!..."

איזה ביאור והסבר יש בכך שממתינים עד שיושלם עוד בירור כו' – מי אומר שצריכים להשלים את כל עבודת הבירורים, עד לבירור הכי אחרון?! ע"פ דין תורה מספיק רוב!".



ואמנם כשנים האחרונות¹⁷, הודיע הרבי שגם עבודה זו הסתיימה. וזו לשונו הק' באחת השיחות¹⁸:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר פסק – בשעתו אז – שכבר נסתיימה העבודה, ולא נותר אלא "לצחצח את הכפתורים". ומכיון שכבר עברו עשרות שנים (יותר מל"ח שנה) שבהם מצחצחים את הכפתורים – הרי בודאי שבימינו אלו נסתיימה גם העבודה דצחצוח הכפתורים.

ולמעשה, שאין לצחצח את הכפתורים יתר על המידה – כפי שרואים במוחש שצחצוח יתר מחסר מן הכפתור ומקלקל יפיו!".

מהדברים מוכן, שזה שאנו יודעים שהעבודה כולה הסתיימה, כולל צחצוח הכפתורים, הוא מכך שכבר חלף זמן רב מאז שהודיע אדמו"ר הריי"צ¹⁹ שאנו לקראת סיום העבודה, ומכיון שכך, מוכן שגם הפרטים האחרונים שהזכיר, כבר הסתיימו.

ובהתאם לכך, התבטא הרבי מספר פעמים, בלשון ברורה ומוחלטת, שנסתיימה עבודת הבירורים²⁰:

"כבר נסתיימה העבודה הזמן הגלות בקיבוץ ואסיפת הניצוצות (שכשכיל זה הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות) שבכל העולם כולו".

17. נזכר לראשונה בשיחת ש"פ שמות תשמ"ז (תו"מ תשמ"ז ח"ב ע' 301), ומאז נזכר במקומות רבים.

18. שיחת כ' ניסן תשמ"ח (תו"מ תשמ"ח ח"ב ע' 501).

19. אמנם בשיחה נאמר שמצחצחים את הכפתורים "יותר מל"ח שנה", ומזה משמע שרצונו לומר שעבודת 'צחצוח הכפתורים' היתה רק בדור השביעי (מאז שנת תש"י) ולא קודם לכן.

אבל בפשטות, הכוונה היא לדברי אדמו"ר הריי"צ שנאמרו כבר בדור הקודם, ומה שאומר "ל"ח שנה" הכוונה שאנחנו, בדור זה, כבר מצחצחים את הכפתורים ל"ח שנה (נוסף על השנים שצחצחו את הכפתורים בדור הקודם).

ולדוגמא: "זה למעלה משלושים שנה שתובעים את הענין הפצת המעיינות" (תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 221); "בימינו אלו, לאחרי שעברו למעלה משלושים שנה של פעילות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה" (תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 368). ועוד. וברור שאת הפצת המעיינות "תובעים" כבר למעלה ממאתיים שנה, וגם הפעילות בהפצת המעיינות (ועאכו"כ הפצת היהדות) נעשית כבר מאות שנים. וב"שלושים שנה" הרבי מתכוון שאנחנו, הדור השביעי - עושים זאת כבר למעלה משלושים שנה.

ועד"ז הוא בנוגע לצחצוח הכפתורים: העבודה התחילה לפני נ"ט שנה, אך אנו ברודנו מצחצחים את הכפתורים למעלה מל"ח שנה.

20. משיחת ש"פ וישב תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 188). וראה גם שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 151), ש"פ וישלח תשנ"ב (שם ע' 163), ובכ"מ.

דברים אלו אינם מובנים, לכאורה. כיצד יתכן לומר שנסתיימה עבודת הבידורים? האומנם "אין טוב בלא רע ואין רע בלא טוב" בעולם כולו?

הרכי התייחס באחת השיחות לשאלה דומה, והתשובה לכאורה זהה גם בנושא זה²¹. וזו לשונו הק'²²:

"גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי, העבודה דכללות בני' במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות ההגאולה (שתלוי' "כמעשינו ועבודתינו (ד) כל זמן משך הגלות") – נסתיימה ונשלמה, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו כגמר ושלימות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים להגאולה, וכיון שכן, גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה.

ובסגנון אחר: כללות בני' שהם "קומה אחת שלימה" נמצאים כמעמד ומצב דאדם שלם ככל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, הן ברוחניות (רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת) והן בגשמיות, והחסרון דהפרט הוא כמו מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי שתיקונו ע"י רפואה קלה ומהירה, כמ"ש "ורפא ירפא", "שניתנה רשות (וכוח) לרפוא לרפאות", כולל וכמיוחד הרפואה שע"י התשובה ("גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם"), ועד לשלימות הרפואה שהיא (לא רק מכאן ולהבא, אלא) עוקרת את החולי מלמפרע". עכ"ל הק'.

כלומר: אמנם נותר לבני' פרטים נוספים בעבודת התשובה, אך הדבר אינו סותר להודעתו של נשיא דורנו ש"כבר עשו תשובה"²³, מפני שכללות עבודת התשובה הנדרשת מכללות בני' כבר הסתיימה, ולכן אין שום ביאור על עיכוב הגאולה.

21. ויש להעיר מסיפורו של עורך (חלק מ) השיחות באותה תקופה (ר' סימן ג'ייקובסון), שכאשר הרכי אמר לראשונה בהתוועדות את הכיטוי 'נסתיימה עבודת הבידורים', שאלו המניחים את הרכי האם כוונתו לומר שהעבודה קרובה מאוד לסיום, או שהיא הסתיימה לחלוטין; וכאם הפירוש השני נכון – כיצד הדבר מתאים עם המכואר בחסידות שמיד בתום הבידורים יבוא משיח? וכתגובה, סימן הרכי את הפירוש השני כנכון, ועל שאלתם כתב "ואכ"מ לכאר".

ויתכן לומר ע"פ מענה זה, שכונתו של הרכי ב'נסתיימה עבודת הבידורים' שונה מכוונתו בענין 'כבר עשו תשובה' (שהתשובה על כך מופיעה בשיחה דלקמן), ולא זכינו לביאור כיצד עובדה זו מתאימה עם המכואר בחסידות (ועד"ז עם המציאות בעולם כפי שנראה במודע).

אך ניתן ללמוד ממענה זה, שעיקר כוונתו של הרכי בהדגשת עובדה זו (והדומים לה – שנסתיימה העבודה וכבר עשו תשובה וכו'), אינה לצורך הפלפול וההכנה המדוייקת מהי כוונת הדברים ומהו מצב העולם כיום, ע"פ השוואה למקומות אחרים בתורת החסידות וכו'; כי-אם ידיעה כללית שאין דבר המעכב את הגאולה ועלינו לתבוע, כביכול, מהקב"ה את בוא הגאולה בקרוב ממש, ולהוסיף במעשה אחד מתוך ידיעה שהוא זה שיביא את משיח בפועל. וכדלקמן בארוכה.

22. משיחת ש"פ נח תשנ"ב (שם ע' 65).

23. וכפי שהרכי ביאר בכך, מיוסד על הדין דהמקדש אשה ע"מ שאני צדיק גמור ה"ז ספק מקודשת שמא הרהר תשובה בליבו. ואכ"מ.

ומזכן שעד"ז הוא בנוגע לעבודת הכירורים: אמנם נותרו בעולם כירורים מסוימים, אולם הם אינם חלק מ'עבודת הכירורים' "שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות ההגאולה".

והנה, מצב זה בו אנו נמצאים כעת אינו מוכן כלל וכלל: אם אכן נסתיימה העבודה כולה, כולל צחצוח הכפתורים - מדוע משיח לא מגיע?

כלומר: כל הסיבה לגלות היא - רצונו של הקב"ה שבנ"י יכירו בירורים ויכינו את העולם להיות דירה לו ית'. אולם אם עבודה זו הסתיימה, מהי הסיבה לגלות?²⁴

שאלה זו שאל הרבי שוב ושוב כשיחות שנאמרו בשנים האחרונות, וחזר ואמר ש"אין שום סיבה על עיכוב הגאולה", או שהגאולה מתעכבת "מסיבה שאינה ידועה ומובנת כלל וכלל"²⁵.

אך למרות זאת, ביאר הרבי כמה פעמים, שמה שאנחנו צריכים לקחת מידיעה זו הוא - להוסיף בתורה ובמצוות בכדי להביא את הגאולה.

ובלשונו הק'²⁶:

"אמנם, ע"פ האמור שנמצאים אנו בתקופה שכל ענינה הוא "עמדו הכן כולכם" לכנין ביהמ"ק השלישי וגאולה האמיתית והשלימה - יכול משהו לחשוב, שבמצב זה אין צורך בענין של עבודה, כי אם, "לארוז את החבילות" ... ולהמתין לביאת המשיח.

על כך באה ההוראה משיעור חומש דיום זה, יום השבת - משביעי עד סיום וחזתם פ' ריגש:

ובהקדים - דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות הלימוד מהמסעות דבנ"י בהיותם במדבר ("מדבר העמים", דוגמת ענין הגלות), שנאמר בהם "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו", "כמאן דקביע להו דמי", ולכן, גם כאשר חנו לזמן קצר בלבד. . היתה חנייתם באופן של קביעות, כולל הקמת המשכן והעבודות בו (אע"פ שמיד למחרתו הוצרכו לפרקו כו').

ועד"ז בנוגע לענין הגלות - שגם כאשר נמצאים בגלות לזמן קצר, עוד רגע אחד בלבד (כי ברגע שלאח"ז בא משיח צדקנו), הרי, גם רגע זה צריך להיות באופן של קביעות, ובמילא, יש "להכניס" ולמלאות רגע זה בכל עניני העבודה דתומ"צ, בכל הפרטים ופרטי פרטים (הקמת המשכן, עבודה רוחנית). "עכ"ל הק'.

24. להלן פרק התבאר שאלה זו בעומק יותר.

25. ראה למשל לעיל משיחת ש"פ נח תשנ"ב. ולכך יש להוסיף את הביטויים על כך ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", וכדלקמן פרק ו.

26. משיחת ש"פ ריגש תשמ"ז (סד"ש תשמ"ז ח"א ע' 226).

כלומר: מכיון שהעבודה כבר הסתיימה, הרי משיח כבר היה אמור להגיע, אולם מכיון שהוא עדיין מתעכב – מובן שהקב"ה רוצה שנוסיף בתורה ובמצוות וזה מה שיקרב את הגאולה. ועל אף שלדבר אין כל הסבר, כנ"ל, ולכן אנו תובעים מהקב"ה שהגאולה תבוא כבר עכשיו, שהרי אנו מצידנו כבר סיימנו את העבודה – מכל מקום, עד שהגאולה תבוא בפועל עלינו לעשות את מה שהקב"ה רוצה מאיתנו בזמן זה²⁷.

מסקנה נוספת שהסיק הרבי מכך שהסתיימה עבודת הבירורים, תבאר להלן בפרקים ה-ו.

ג.

העבודה מוטלת על כולם

כאמור לעיל, במשך כל השנים עסק הרבי בנושא הגאולה וכיאת המשיח, אך ניכר שבשנים האחרונות החל הרבי לשים על כך דגש גדול הרבה יותר מכפי שנהג לפני כן.

באחת מהשיחות בשנת תשמ"ז, הצביע על כך הרבי בעצמו, וביאר את הסיבה לכך. וזה לשונו²⁸:

"לאחרונה התעוררה שאלה אודות השינוי בענינים המדוברים בהתוועדויות.

ובהקדמה:

ברור שכל המדובר איננו "המצאה" ח"ו, אלא לקוח מספרים, מדרשי חז"ל, ומאמרי רבותינו נשיאינו וכיו"ב (ועד שבחלק מהדברים מראים את המקור בגלוי כו'), ואם כן מתעוררת השאלה:

מהו פשר השינוי אשר דוקא בשנים האחרונות, הנה ככל התוועדות מדברים באריכות, ולעתים קרובות ביותר – אודות הקץ והגאולה?

הרי היו התוועדויות רבות בשנים הקודמות (בשנים הראשונות), וכן ריבוי התוועדויות ושיחות של רבותינו נשיאינו שלפני זה, ובהן אמנם הזכירו, מזמן לזמן, אודות ענינים אלו, אבל לא עשו מזה עיקר גדול כל כך, ואילו עתה – ככל התוועדות משתרלים לבחור את המאמרים בענין זה ולהזויר עליהם, ולהדגיש פעם אחר פעם את השייכות של הגאולה לכאו"א מישראל "למגדול ועד קטן", ובלשון פסק דין הרמב"ם (שכתב את ספרו לכל אחד

27. וראה להלן פרק ד משיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב.

28. משיחת פורים תשמ"ז (תו"מ תשמ"ז ח"ב ע' 613 ואילך).

"לקטן ולגדול"):

"צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב כו' עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זעות וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

והשאלה היא:

דברי הרמב"ם מיוסדים על הגמרא במסכת קידושין (כמצוין במפרשי הרמב"ם), ומאז שהרמב"ם נדפס ונתפרסם - נתפרסמו בתור פס"ד ברמב"ם, לאחרי זה הוכאו במפרשי הרמב"ם, בכמה שו"ת וכו', ואעפ"כ - לא מצינו שיחזרו על זה פעם אחר פעם, בלי הרף - מלבד בזמנים מיוחדים ביותר ובמקומות מיוחדים, וגם בהתוודויות של רבותינו נשיאינו, ואפילו בשנים הקודמות בתקופה האחרונה - לא חזרו על פסק דין זה אלא בזמנים מיוחדים. ואם כן, מהו הטעם לשינוי בזמן האחרון?

. . והביאור בזה יוכן בהקדים כללות הענין דמצב העולם לפני הגאולה (כדלקמן).

ובהקדמה:

הגמרא (בזמנה) קבעה ש"כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה". לאחרי זה באו רש"י, תוס', הפוסקים, הראשונים והאחרונים, עד לאחרוני האחרונים, וכמשך הדורות כולם למדו ענין זה כפי שהוא בגמרא, ברמב"ם, בפוסקים ועד לאחרוני האחרונים.

אמנם, לימוד ענין זה היה רק מזמן לזמן, עד שבא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו והכריז ב"שטורעם" - "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה!" וציוה להדפיס ולהפיץ את ההכרזה בפירסום גדול וב"שטורעם" דוקא, ולמרות שהיו לו מפני זה קשיים (אינני רוצה להשתמש בכיטוי חריף יותר, אף שהיו לו הרבה יותר מסתם קשיים), אעפ"כ המשיך לפרסם את ההכרזה הזו וציוה להדפיסה כדי שתשאר לדורות הבאים אחריו, והענין נמצא בדפוס גם עכשיו, רק שצריך להוריד את הספר מהמדף ולקרוא זאת עוה"פ (אבל לא רק בתור חזרה על הישנות, שהרי אם דברי צדיקים בכלל עומדים לעד, עאכו"כ בענין עיקרי כל כך שהוא עצמו ציוה להדפיס).

. . וא"כ רואים שמאז ש"כלו כל הקיצין" בזמן הגמרא, עברו שנים רבות כל כך, עד שבשנת תרס"ו ישב אדמו"ר נ"ע בהתוודות ואמר "קץ" על שנה ההיא - אבל הענין נשאר רק אצל אלו שהשתתפו בהתוודות או אצל אלו שהגיע לידם העתק השיחה, ואחר כך לא דיברו ע"ז כמשך עשרות שנים, עד שבא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו והחל ב"שטורעם" ד"לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה".

וכאמור - ההדגשה היא על הפירסום בדפוס דוקא, והוא עצמו (במקום אחר) גילה את פתגם הצמח צדק שענין הנדפס הוא לדורות - וכזה התכוין לרמז אודות תוקף הדברים

שבדפוס גם לאחרי חיים חיותו בעלמא דין!

ומזה מובן, שכל הקיצין שנאמרו בכל הדורות החל מזמן הגמרא ועד לקץ הנ"ל שנתפרסם ונדפס ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, לא נאמרו לשעתם בלבד, אלא שהענין הוא בכל התוקף גם בשנים הבאות, ואם כן, מתחזקת עוד יותר ("ווערט נאך שטורעמ'דיקער") השאלה "עד מתי"?

ועיקר השאלה היא כיון שמדובר אודות קץ שנאמר ע"י נשיא דורנו, וגם מאז כבר עברו עשרות שנים!

והנה, חיפשתי מה יכול להיות הביאור בדבר, עד שהביאור היחיד שמצאתי הוא, שמעתה הענין עבר מ"הנשיא הוא הכל" אל "הכל", היינו לכל אחד ואחד מישראל.

כלומר:

כל עוד הי' הענין ד"הנשיא הוא הכל" וכל אנשי הדור היו מסורים אליו וכו', אפשר הי' לצאת ידי חובה עי"ז ולומר שהענין שייך לנשיא הדור בלבד, אלא שאעפ"כ בפועל "עדיין לא בא", אבל לאחר ירידת הדורות, כאשר המצב הוא ד"אכשור דרא" בתמי', וכיחד עם זה הולכים ומתקרבים לזמן ד"בעתה" ו"אחישנה" (כמבואר בסוף דרושי פורים שבשערי אודה) – הרי עכשיו נהי' הכרח גדול יותר לעסוק בזה, וממילא הדבר נמסר לכאו"א מישראל.

ובנוגע לפועל – יש לפרסם, ביתר שאת וביתר עוז, עד שהענין יגיע לידיעתו של כאו"א מישראל, אשר ע"י מעשה אחד ויחיד, דיבור אחד ויחיד, או מחשבה אחת יחידה, ביכלתו להביא ישועה והצלה לעולם, כפס"ד הרמב"ם!

ולהוסיף ולהדגיש שעומדים בזמן ד"עקבתא דמשיחא", וכזה גופא – עקבתא דעקבתא דמשיחא, ולכן, אפילו אם עד היום הי' יכול לצאת י"ח בעבודתו של נשיא דורנו (שאפילו פירסם "קץ" וכו', כנ"ל) – הנה לאחר שמאז כבר עברו עשרות שנים, הרי זה דבר ברור שהדבר היחיד שעדיין לא נעשה הוא, להביא לידיעתו של כאו"א מישראל שקיום הלכה זו ברמב"ם הוא ענינו הפרטי!

ועפ"ז מובן מדוע אין ברירה ומוכרחים לדבר פעם אחר פעם ולהרעיש ללא הרף אודות הקיצין, אודות ימות המשיח וכל הפרטים שבזה, כדי שידעו את העיקר, אשר אין הכוונה רק אודות המדובר בספרים כו', אלא בהלכה מפורשת הנוגעת לכאו"א אנשים נשים וטף וכולם יחד (ובל' המגילה "ביום אחד") באופן ד"קהל גדול" לשון יחיד.

. . ויש לעודד אשר לגודל חשיבות הענין, כדאי ונכון שבכל אסיפת כו"כ מישראל יזכירו ויעוררו:

הקשיבו יהודים!

הוספת מעשה אחד ע"י כאו"א מכם – ובפרט ע"י שלדשה יהודים ביחד – יכולה להיות המעשה שהוא ה"מכה בפטיש" לפני הגאולה האמיתית והשלימה.

.. כאמור לעיל, זהו הביאור היחיד בענין זה, לאחר חיפוש, וביגיעה, ביאור מספיק לקושיא הגדולה הנ"ל: "היתכן"? ו"עד מתי"?!

ובפרטיות יותר:

מעתה ההשתדלות להביא את הגאולה היא עבודת הרבים, רבים כפשוטו, אנשים, נשים וטף. "עכ"ל הק'.

על הדברים חזר הרבי במשנה תוקף ובסגנון מיוחד בכ"ח ניסן תנש"א²⁹:

"ע"פ האמור לעיל ע"ד הדגשת הגאולה (במיוחד) בזמן זה – מתעוררת תמיהה הכי גדולה: היתכן שמבלי הבט על כל הענינים – עדיין לא פעלו ביאת משיח צדקנו בפועל ממש?! .. דבר שאינו מובן כלל וכלל!

ותמיהה נוספת – שמתאספים עשרה (וכו"כ עשיריות) מישראל ביחד, ובזמן זכאי בנוגע להגאולה, ואעפ"כ, אינם מרעישים לפעול ביאת המשיח תיכף ומיד, ולא מופרך אצלם, רחמנא ליצלן, שמשיח לא יבוא כלילה זה, וגם מחר לא יבוא משיח צדקנו, וגם מחרתיים לא יבוא משיח צדקנו, רחמנא ליצלן!!

גם כשצועקים "עד מתי" – ה"ז מפני הציווי כו', ואילו היו מתכוונים ומבקשים וצועקים באמת, בודאי ובודאי שמשיח כבר הי' כא!!

מה עוד יכולני לעשות כדי שכל בנ"י ידעישו ויצעקו באמת ויפעלו להביא את המשיח בפועל, לאחר שכל מה שנעשה עד עתה, לא הועיל, והראי', שנמצאים עדיין בגלות, ועוד ועיקר – בגלות פנימי בעניני עבודת השם.

הדבר היחידי שיכולני לעשות – למסוד הענין אליכם: עשו כל אשר ביכלתכם – ענינים שהם באופן דאורות דתוהו, אבל, בכלים דתיקון – להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

ויה"ד שסוכ"ס ימצאו עשרה מישראל ש"יתעקשו" שהם מוכרחים לפעול אצל הקב"ה, ובודאי יפעלו אצל הקב"ה – כמ"ש "כי עם קשה עורף הוא (למעליותא, ולכן) וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו" – להביא בפועל את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

29. סוד"ש תנש"א ח"ב ע' 474.

וכדי למהר ולזרוז עוד יותר ע"י הפעולה שלי – אוסיף ואתן לכאן"א מכם שליחות-מצוה ליתן לצדקה, ו"גדולה צדקה שמקרכת את הגאולה".

ואני את שלי עשיתי, ומכאן ולהבא תעשו אתם כל אשר ביכלתכם.

ויה"ר שימצא מכם אחד, שנים, שלשה, שיטכסו עצה מה לעשות וכיצד לעשות, ועוד והוא העיקר – שיפעלו שתהי' הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, תיכף ומיד ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב, עכ"ל הק'.

השיחה המיוחדת התפרסמה מיד בקרב אנ"ש, וגרמה להתעוררות רבה. רבים הציעו לרכי הצעות שונות שיכולים אולי לזרוז את בוא הגאולה, ונסיונות שונים לברר למה התכוון בשיחה. בשיחה שנאמרה בשבת שלאחר מכן, ש"פ שמיני, ביאר הרבי בצורה ברורה מהי כוונתו³⁰:

"ובפשטות:

כל יהודי, אנשים נשים ואפילו טף, יש לו אחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש!

ומזה מוכן, שאין מקום כלל שבמקום לפעול בעצמם יסמכו על אחרים או יטילו את העבודה על אחרים – אלא שזו היא העבודה דכל אחד ואחת, כאו"א צריך לעשות בעצמו את העבודה "לשמש את קוני" (שלשמה "אני נבראתי"), וכדאי שיש לו הכחות ע"ז (כיון ש"איני מבקש כו' אלא לפי כחן כנ"ל).

ובמה מתבטאת עבודה זו – הרי זה ג"כ בפשטות: בהוספה בתורה ובמצוות, בלימוד התורה – נגלה דתורה ופנימיות התורה, ובקיום המצוות בהידור.

. . ונוסף על הוספת עצמו בזה – צריכים להשפיע גם על אחרים שיוסיפו [ובפרט אם אצלו (המשפיע) הי' חסר קודם בשלימות עבודתו, צריך הוא הרי להוסיף בזה כפליים לתושי', כולל ע"י השפעה על אחרים בזה], ובכללות העבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה שמביאה במיוחד "אתי מר" דא מלכא משיחא.

וכל זה – מתוך הצפי' והתשוקה וכו' חזקה להגאולה – "אחכה לו בכל יום שיבוא", כפי שאומרים בכל יום בתפלה: "ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים", ו(בימי החול) – "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", וכמדובר כמ"פ, עכ"ל הק'.

ומשמעות הדברים ברורה:

30. תו"מ תנש"א ח"ג ע' 132.

בהתוועדות, באו הדברים בהמשך לדבריו של אחד החסידים, שהכריז שהרבי צריך להביא את הגאולה וכו'. ועל כך המשיך הרבי ככפנים.

כשם שאי אפשר לכנות בנין, אלא מהחומרים ממנו הוא נוצר; כך אי אפשר להביא את הגאולה על ידי פעולות שאינן קשורות לתורה ולמצוות (הממשיכות את א"ס בעולם ויוצרות את הגאולה). מכיון שכך, כאשר הרבי רוצה שנתעורר ונביא את המשיח, הכוונה היא להוסיף בתורה ובמצוות, וההדגשה המיוחדת היא על כך שעלינו "לקחת אחריות" ולהבין שהגאולה תלויה במעשינו (ולא רק 'לסמוך על הרבי'³¹).

ד.

לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש

כאמור לעיל, הדרך להבאת הגאולה היא – ההוספה בתורה ובמצוות. עם זאת, במהלך השנים הצביע הרבי על מצוות מיוחדות שיש להן קשר מיוחד להבאת הגאולה (וכשם שלגבי מצוות צדקה אמרו חז"ל³² "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"). כמה פעמים ביאר הרבי שכל אחד מ'עשרת המבצעים' שעליהם הכריז, מקרבים את הגאולה באופן מיוחד.

בפרק זה נתמקד באחת מהנקודות עליהן עורך הרבי במיוחד לאחר שיחת כ"ח ניסן תנש"א שנזכרה לעיל: לימוד עניני משיח וגאולה.

כך אמר הרבי בשיחת ש"פ תז"מ תנש"א, קצת יותר משבוע אחרי השיחה³³:

"... וביאור ה"דרך ישרה" להתגלות וכיאת המשיח ע"י "מלכות שבתפארת" – בנוגע למעשה בפועל:

ובהקדמה – שכיון שמשיח צדקנו עומד לבוא תיכף ומיד, אבל עדיין לא בא בפועל, שלכן דרושה ההשתדלות האחרונה ("סוף לבושיו") של כאו"א מישראל להביא את המשיח, צריכה להיות הפעולה (לא ע"י מלכות בטהרתה, ענינו של מלך המשיח עצמו, אלא) ע"י "מלכות שבתפארת", כלומר, ענינו של המשיח (מלכות) כפי שהוא בתורה (תפארת), כאמור לעיל שע"י התורה (ענינו של משיח בתור "רב") נמשכים ומתגלים האורות עליונים

31. בחלוקת הדולרים ביום ראשון שאחרי השיחה (ל' ניסן תנש"א), עברה אישה אחת ואמרה לרבי שכמשך כל השנים סמכנו עליו שהוא יביא את המשיח, ומדוע אמר "אני את שלי עשיתי" וכו'. הרבי ענה לה בתקיפות ש"אם אני רבי, הרי דיברתי ברור" שהאחריות להבאת המשיח מוטלת עליכם וכו', והצביע בידו הק' על הנוכחים במקום (ע"פ סרט הוידאו).

32. כ"ב י, א.

33. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 497 ואילך. מעניין לציין שכאשר שאל ר' חיים גוטניק את הרבי למה כוונתו בשיחת כ"ח ניסן, שלח לו הרבי את השיחה הזו.

ויש להאריך בביאור העבודה ד' מלכות בטהרתה" אותה שולל הרבי כעבודה הנדרשת מאיתנו כיום על מנת להביא את משיח, והקשר להכרזה מסוימת שנאמרה בעת ההתוועדות. ואכ"מ.

דהגאולה (ענינו של משיח בתור "מלך") באופן פנימי.

ובפשטות: "תפארת" – הו"ע לימוד התורה, ו"מלכות שבתפארת" – הוא לימוד התורה בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה שנתבארו בריבוי מקומות,

- בתורה שבכתב (ובפרט "בדברי הנביאים . . . שכל הספרים מלאים בדבר זה") ובתורה שבעל פה, כגמרא (ובפרט במסכת סנהדרין ובסוף מסכת סוטה) ובמדרשים. וגם – ובמיוחד – בפנימיות התורה, החל מספר הזהר (ש"כהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר כו' יפקון בי' מן גלותא ברחמים"), ובפרט בתורת החסידות (שע"י הפצת המעיינות חוצה אתי מר דא מלכא משיחא), בתורת רבותינו נשיאינו, ובפרט בתורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו – מעין ודוגמא והכנה ללימוד תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", שילמד לכל העם פנימיות התורה (טעמי תורה), ידיעת אלקות ("דע את אלקי אביך"), כפס"ד הרמב"ם ש"באותו הזמן . . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בודאם כו'" –

וההוספה בלימוד התורה בעניני משיח והגאולה ("מלכות שבתפארת") היא ה"דרך ישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש.

ועל של פועל באתי – ובודאי יעוררו ויפרסמו בכל מקום ומקום:

כדי לפעול התגלות וביאת המשיח תיכף ומיד – על כאו"א מישראל (האנשים – הן יושבי אוהל (ישכר) והן בעלי עסק (זבולון), וכן הנשים והטף, כל חד וחד לפום שיעורא דילי') להוסיף בלימוד התורה (במיוחד) בעניני משיח וגאולה.

ומה טוב – שהלימוד יהי' (ברבים) בעשרה, כי, נוסף על המעלה ד"עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרדו' ביניהם", יש מעלה מיוחדת כשלומדים בעניני משיח והגאולה ברכים בנוגע להתפעלות והשמחה ברגש הלב, שע"ז הולכת וגדלה ההשתוקקות והצפי' לביאת המשיח", עכ"ל הק'.

מספר חודשים לאחר מכן, הוסיף הרבי וביאר בצורה מיוחדת את המשמעות הייחודית של לימוד עניני גאולה ומשיח³⁴:

"וע"ד המדובר בתקופה האחרונה בנוגע להוספה המיוחדת בלימוד התורה בעניני גאולה ומשיח – לא (רק) בתור "סגולה" למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, עי"ז שהשכל נעשה ממולא וחדור בהכנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש"הנה זה (המלך המשיח) בא".

34. משיחת ש"פ בלק תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 691 ואילך).

ויש להוסיף בכיבוד הצורך והמעלה דלימוד התורה בעניני משיח והגאולה וכנין ביהמ"ק השלישי ככניסה להתחלת ימות המשיח – ובהקדמה:

אף שאמרו חז"ל שמישיח בא "בהיסח הדעת", אין זה בסתירה ח"ו למחשבה והתבוננות באופן של "דעת" ("שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחזק") בעניני משיח וגאולה [ולכל לראש המחשבה וההתבוננות לידע ולהכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא", כיון שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, וסיימו כל עניני העבודה בשלימות, ככל פרטי הדברים האמורים לעיל] – כי, "היסח הדעת" פירושו "למעלה מן הדעת", היינו, שלאחר שענין זה חודר בדעתו (ע"י המחשבה וההתבוננות כו'), ה"ז נעשה אצלו באופן שב(היסח ו)למעלה מן הדעת.

ובנוגע לפועל – למרות ה"שטורעם" שבדבר בתקופה האחרונה בשנה זו . . . רואים שישנו קושי ("עס קומט אָן שווער") להחדיר ההכרה וההרגשה שעומדים על סף ימות המשיח ממש עד שיתחילו "לחיות" בעניני משיח וגאולה.

. . . והעצה לזה – ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כי, בכח התורה (חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא", "עכ"ל הק'.

כלומר, ללימוד עניני גאולה ומשיח יש שתי מטרות: האחת – הלימוד עצמו מהוה 'סגולה' לזרז את בוא הגאולה, והשניה – הלימוד מעורר אצל האדם את רגש הציפיה לגאולה, את ההכרה שאנו עומדים בסמיכות לגאולה, ובמילא גורם לו לחיות באופן המתאים לזמן מיוחד זה.



אחת השיחות המיוחדות בהן עסק הרבי בכיבוד העבודה שעלינו לעשות כעת, ברגעים שלפני הגאולה, על מנת לזרז ולהביא אותה בקרוב ממש, היא שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב. בשיחה זו קבע הרבי שהעבודה שנותרה היום היא "לקבל פני משיח צדקנו".

מכיון שיש מקום לטעות בהכנת הדברים, נבאר בשורות הבאות את מהלך השיחה כולה:

בפתיחת השיחה מציין הרבי כי כנינוס השלוחים העולמי יש להזכיר את החידוש שנוסף בזמן האחרון בעבודת השליחות: לקבל פני משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה.

ביתר פירוט מסביר הרבי בפסקה השנייה כי בעבודת השליחות ישנן שתי נקודות: (א)

הנקודה המשותפת בכללות עבודת השליחות בכל הזמנים, שהיא "אני נבראתי לשמש את קוני, (ב) שליחות מיוחדת המתחדשת ומשתנה מזמן לזמן, שהופך להיות ה"שער" שדרכו "עולים" כל שאר עניני השליחות.

בדרך כלל מדובר בענינים שמצד עצמם הם פרטיים - והופכים להיות ה"שער" לכל שאר עניני השליחות, אולם בנדון דידן מדובר על דבר שמצד עצמו הוא ענין כללי בתורה ההכנה לביאת המשיח!

בהמשך הסעיף מבאר הרבי מדוע עכשיו השליחות המיוחדת היא להתכונן לקבלת פני משיח, וזו לשונו הק'³⁵:

"וכפי שכבר דובר פעמים רבות . . . שעל פי הודעת חז"ל שכבר "כלו כל הקיצין" . . . עד שכבר סיימו את כל עניני העבודה . . . ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח – הרי העבודה והשליחות עכשיו היא: להיות מוכנים בפועל לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש!".

ולכאורה אפשר לשאול: אם כבר "עומדים מוכנים לקבלת פני משיח", מדוע נדרש "להיות מוכנים בפועל לקבלת פני משיח בפועל ממש"?

אלא שאם נדייק בלשונו הק' נבחין שמופיעים שני הדגשים שנועדו לכאורה להבדיל בין העבודה שכבר נעשתה ונשלמה לבין זו הנדרשת עכשיו: (א) להיות מוכנים בפועל, (ב) לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש.

המשמעות הפשוטה של ההדגשים האמורים נוגעת הן לאופן העבודה, והן ביחס למטרתה:

(א) אופן העבודה צריך להיות "להתכונן בפועל". כלומר, בעוד שההכנה שכבר נעשתה הייתה כללית ומופשטת כהכנה לדבר רחוק, הרי שעכשיו נדרש להתכונן בצורה ממשית לביאת משיח.

(ב) מטרת העבודה היא "להתכונן . . . לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש". כלומר, ההכנה שכבר נעשתה (בהפצת היהדות והמעיינות חוצה) הובילה לביאת משיח במובן הרוחני והמופשט, אך עכשיו אין להסתפק בכך ויש לפעול להבאת משיח בפועל ממש, בעולם העשייה הגשמי³⁶.

35. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 286.

36. ראוי לציין שנקודה זו מוסכמת בארוכה לאורך השיחה. מיד לאחר פתיחת השיחה, בה אומר הרבי שהעבודה כעת היא "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש" – פותח הרבי בביאור ארוך על "הקשר של משיח צדקנו עם ענין השליחות בכלל", ונקודת הביאור היא שהמושג 'שליחות' מבטא חיבור מושלם בין עליונים לתחתונים (ולכן משיח צדקנו עצמו נקרא 'שליח' – מפני שהוא זה שמביא לחיבור זה).
(ה).

וע"פ ביאור זה מובן היטב מדוע העבודה כעת, לאחר סיום העבודה הכללית, היא "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש" – לגרום לכך שהעולם יהיה מוכן "בפועל" לקבל את פני משיח צדקנו "בפועל ממש", במובן הפשוט של הדברים, שכן על-ידי זה החיבור בין העליונים לתחתונים יהיה מושלם.

[להלן תוסבר משמעותם המעשית של שתי נקודות אלו, בהתאם למבואר בסיום השיחה]. והנה, כאמור לעיל, ה"שער" של כל עבודת השליחות עכשיו הוא ההכנה לקבלת פני משיח.

אולם, מהי משמעותם של המילים להתכונן לקבלת פני משיח בפועל ממש? ומדוע דווקא עכשיו זוהי השליחות המיוחדת המהווה את ה"שער" לכל עניני השליחות?

ככדי להבין זאת מקדים הרבי בסעיף יב, שעל פי הודעת נשיא דורנו הסתיימה העבודה ועומדים כבר מוכנים לקבלת פני משיח, כפי שרואים גם בסימנים על הגאולה שהתבטאו במאורעות שהתרחשו בזמן האחרון. ומסיים³⁷:

"מאחר שהשלוחים עומדים כבר מזמן לאחר מילוי עבודת השליחות... עד שכבר סיימו את השליחות (כהודעת נשיא דורנו הנ"ל), ואעפ"כ עדיין לא באה בפועל הגאולה האמיתית והשלימה צריך לומר, שעדיין נשאר משהו לעשות כדי להביא את הגאולה".

ולכאורה הדברים סותרים את עצמם: איך אפשר לומר שהסתיימה עבודת השליחות, וביחד עם זה עדיין נשאר משהו לעשות בעבודת השליחות?

מבאר הרבי: אמנם הסתיימה העבודה ומשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל³⁸, אבל הוא עדיין לא ביצע זאת בפועל, ולא הוציא את ישראל מהגלות³⁹!

ובלשונו הק'⁴⁰:

"ומזה מוכן, שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא לקבל את פני משיח צדקנו בפועל ממש, כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!".

כמילים פשוטות: ההכנה כמשך כל הדורות לסדר את הבית עבור האורח נשלמה, ומה שנותר הוא להכניס את האורח לתוך הבית בפועל ממש⁴¹...

37. שם ע' 297 ואילך.

38. ולא כפי שהיה בכל הדורות שאף שהיה "א' הראוי מצדקתו להיות גואל", הרי לא הגיע הזמן ש"יגלה אליו השי"ת וישלחו" (שכן לא הסתיימה עדיין העבודה); משא"כ לאחר שהסתיימה העבודה הרי ש"הראוי להיות משיח" מוכן כבר לקיים שליחותו לגאול את ישראל, ומצב זה נקרא בשם "ההתגלות דמשיח" שבדור. ראה להלן פרק ט בארוכה.

39. כלומר: העובדה שהמשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל, "ההתגלות דמשיח" שבדור (כנ"ל), אינה חלק מסימני הגאולה המתרחשים בדורנו, ומהווים ראייה לכך שעבודת השליחות כבר הסתיימה (כפי שהרבי מאריך קודם לכן), אלא היא תוצאה של סיום העבודה, כפי שיתבאר באריכות לקמן פרק ט. ולכן עובדה זו אינה מובאת כחלק מהראיות לכך שעבודת השליחות הסתיימה, אלא כביאור לסתירה בדברים, שמחד העבודה הסתיימה, ומאידך נדרש לעשות עוד משהו בכדי להביא את הגאולה בפועל, ככפנים.

40. שם.

41. זוהי הכוונה כמה שהובא לעיל מתחילת השיחה, שכעת נדרש נוסף על ההכנה ברוחניות לקבלת פני משיח ברוחניות (סידור הבית לקראת האורח), גם הכנה בפועל לקבלת פני משיח בפועל ממש (הכנסת האורח אל תוך הבית).

ולכן, אין סתירה בין הקביעה שהסתיימה העבודה, לקביעה שעדיין נותר משהו לעשות⁴². והנה, במהלך השיחה הוסבר מהי משמעות של ההכנה לקבלת פני משיח, ומדוע דווקא עכשיו זו העבודה. אך מהי הדרך המעשית לבצע את השליחות המיוחדת לקבלת פני משיח צדקנו?

ובהקדים: רבים נוטים לפרש שהדרך להתכונן לקבלת פני משיח היא על-ידי שכל פרטי העבודה יהיו חדורים כיצד הם מוליכים לקבלת פני משיח. אך למעשה, הוראה זו אינה מסבירה מהי השליחות המיוחדת לקבלת פני משיח, אלא רק מבקשת שכל הפרטים יהיו חדורים בנקודה בלתי מוסכרת זו.

הטעות נובעת מכך שישנם שני חידושים בשיחה: (א) שעכשיו צריכים להתכונן בפועל לקבלת פני משיח בפועל ממש, (ב) שעניין זה – ההכנה לקבלת פני משיח – הוא ה"שער" שחודר את כל עניני עבודת השליחות.

ובלשונו הק'⁴³:

"מזה באה ההוראה . . . לכל לראש – צריך לצאת בהכרזה ובהודעה לכל השלוחים, שעבודת השליחות עכשיו ושל כל יהודי מתבטאת כזה – שיקבלו את פני משיח צדקנו.

כלומר: כל הפרטים בעבודת השליחות של הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, צריכים להיות חדורים בנקודה זו – כיצד זה מוליך לקבלת פני משיח צדקנו".

אך מהי השליחות עצמה? כיצד יש להתכונן בפועל לקבלת פני משיח? ממשיך הרבי ומסביר⁴⁴:

"והכוונה בפשטות היא – שמכינוס השלוחים צריכות לבוא ולהביא החלטות טובות כיצד כל שליח צריך להתכונן בעצמו ולהכין את כל היהודים במקומו ובעירו וכו' לקבלת פני משיח צדקנו, על-ידי שהוא מסביר את ענינו של משיח, כמבואר בתורה שבכתב ושבעל-פה, באופן המתקבל אצל כל אחד ואחד לפי שכלו והבנתו, כולל במיוחד – על-ידי לימוד עניני משיח וגאולה, ובפרט באופן של חכמה בינה ודעת".

כלומר, הדרך להתכונן בפועל ולהכין את כל בני ישראל לקבלת פני משיח בפועל ממש – היא על-ידי הסברת ענינו של משיח המבואר בתורה, בהתאם לתפיסת כל אחד ואחד לפי שכלו והבנתו.

42. חשוב להדגיש שהעבודה שנותר משהו לעשות, אינה סותרת לקביעה שאין סיבה לעיכוב הגאולה שהרי העבודה כבר הסתיימה. וכפי שהדברים נתבארו לעיל פרק ב.

43. שם ע' 298.

44. שם ע' 299.

וכפי שהובא לעיל משיחות ש"פ תזו"מ וש"פ בלק תנש"א, שהלימוד והעיסוק בעניני גאולה ומשיח, מלבד זאת שהוא מהוה 'סגולה' לקירוב הגאולה, יש בכוחו לשנות את טבע האדם, כך שיתחיל "לחיות" עם עניני הגאולה, ועם הידיעה והרגש ש"הנה זה בא".

וכפי שהובא לעיל, יש לוודא שלימוד זה והשינוי בטבעו של האדם הבא בעקבותיו, יחדרו בפרטי העבודה כולה, ויהוו ה'שער' והנקודה המרכזית של עבודת השליחות בדורנו.

ודווקא הכנה זו, שהיא הדבר האחרון שנשאר, תגרום לכך שמשיח יבוא ויגאל את כל ישראל בפועל ממש!

ה.

חלק ב' - על סף הגאולה

בהמשך למה שנתבאר לעיל בחלק הראשון, על הדרכים להכאת הגאולה בתורתו של הרבי, ובפרט בשיחות שנאמרו בשנים האחרונות – נעסוק בחלק זה בכיבוד הכיטויים המיוחדים שאמר הרבי, בעיקר בשנים האחרונות, אודות קרבתה של תקופתנו לגאולה השלימה.

ולהבנת הדברים יש להקדים:

נתבאר לעיל (פרק א) שהתורה והמצוות קשורים קשר כל ינתק לגאולה השלימה, מפני שעל ידם נמשך אור א"ס בעולם, זוהי מהותה של הגאולה – גילוי אור א"ס בעולם.

אלא שעל כך יש להקשות: אם באמת כל מצווה פועלת המשכה אלוקית בעולם, מדוע אנו איננו זוכים לחוש בה? מדוע אי אפשר לראות בעיני בשר את המשכה שנוצרה על ידי המצווה? ולאידך: מה יתחדש בגאולה השלימה, שאז כן יהיה ניתן לראות את הגילוי האלוקי שנמשך בעולם ע"י כל המצוות שנעשו בכל הדורות?

לשאלה זו התייחס כ"ק אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה, וזו לשונו הק'⁴⁵:

"וכל שתהיה המרירות יותר מההעדר, אזי יהיה אח"כ יתרון השמחה מהגילוי אור א"ס שע"י המצות, ואף שאין הגילוי עתה, לעתיד יהיה הגילוי. וז"ש זרע צדקות ומצמיח ישועות וישע ה' שע"ה נהודין, וה"ז כמו אדם שיש לו תיבה מלאה אבנים טובות ומרגליות שהוא שמח מאד בהם, אף שאינו רואה אותם כי הם סגורים בתיבה".

45. לקו"ת דברים א, ב.

את הדברים חזר וביאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש ג"ע, וזו לשונו הק'⁴⁶:

"כי ע"י לימוד התורה ממשיכים גילוי אלקות שיהי' נמשך הגילוי למטה כמו למעלה... ולע"ל יהי' גילוי בחי' זו ועכשיו הוא רק להוסיף אורות באצי', כנודע ממ"ש בכתבי האריז"ל, שכל קיום המצות ולימוד התורה דעכשיו ה"ה להוסיף אורות באצי', ולע"ל יתגלה בחי' זו בגילוי למטה, ובאמת ישנם גם עכשיו כל ההמשכות אך אינם מאירים בגילוי, וה"ז כמשל מי שיש לו עושר מופלג והוא גנוז בתיבה, והגם כי אינו רואה אותם ואינו נושאם אתו בעת הילוכו מ"מ ישנם, כמו"כ כל ההמשכות שממשיכים ע"י התומ"צ ישנם גם עכשיו רק שהם גנוזים באצי' ולע"ל יתגלה למטה ג"כ בעשי' כו".

וביאור הדברים: אמנם על ידי כל מצווה אנו ממשיכים אור א"ס בעולם, אך מכיון שהעולם עודנו מגושם, וכירודו לא הושלם – האור לא מתגלה בו. בינתיים, האור 'נשמד' בעולם האצילות; וכאשר יושלם כירוד העולם כולו – האור יתגלה בעולם הגשמי.



והנה, לאור קביעת אדמו"ר הריי"צ שהעבודה כולה הסתיימה, ולאחר ביאורו של הרבי שמוכרחים לומר שגם הבידורים האחרונים ממש ("צחצוח הכפתורים") הסתיימו אף הם – מבאר הרבי את הגדרת מצב העולם כעת⁴⁷:

"עד להשמחה הכי גדולה – הנישואין דכנסת ישראל והקב"ה בגאולה האמיתית והשלימה. וכאמור, תיכף ומיד ממש, ביום זה ממש. שכן, כמדובר כו"כ פעמים, שסיימו כבר כל הענינים, וביהמ"ק עומד ומוכן למעלה, ועד"ז בנוגע לכל הענינים – כבר "הכל מוכן לסעודה", ישנם כל הענינים מוכנים ככתיבה סגורה ונתנו התיבה והמפתח לכל יהודי...".

כלומר: מכיון שהעבודה כולה הסתיימה, צריך לומר שכל הגילויים האלו קיים כבר מוכנים בתוך ה'תיבה', וה'מפתח' כבר נמצא בידו של כל אחד⁴⁸.

בהתאם לכך יוכן הביטוי שאמר הרבי בש"פ שופטים תנש"א⁴⁹:

"היות שהגאולה אינה חידוש דבר, אלא כל עניני הגאולה התחילו כבר ("ככתחלה") וכבר נמשכו ונתקבלו בעולם הזה הגשמי התחתון שאין תחתון למטה ממנו (כבחי' "וידוע צריך ככתחלה") – לא יהי' פלא כאשר הגאולה באה תיכף ומיד ממש!".

46. תורת שמואל תרכ"ט ע' רכה. ועוד.

47. משיחת ש"פ דברים תנש"א (ת"מ תנש"א ח"ד ע' 98). מעניין לציין שבהערה (165) מציין הרבי ללקו"ש ח"כ ע' 289, ששם נכתבו הדברים באופן דומה (בשנת תשמ"ו).

48. בשיחה ממשך הרבי: "הדבר היחיד שעליו מחכים הוא – שיהודי יצחק עוד צעקה, עם עוד בקשה ותביעה ועוד תזכורת: "עד מתי"?...". וכוונת הדברים כמבואר לעיל פרק ב ופרק ד, שאף שכל העבודה הסתיימה, מכל מקום מכך שעדיין אנו נמצאים בגלות מוכן שהקב"ה מחכה שנוסיף בתורה ובמצוות (ובשיחה זו מעורר הרבי באופן ספציפי על הבקשה והתביעה על הגאולה).

49. ת"מ תנש"א שם ע' 203.

והדברים מובנים היטב ע"פ האמור לעיל: מכיון שהעבודה כולה הסתיימה, לכן כל "עניני הגאולה" נמשכו כבר בעולם הגשמי⁵⁰.

דברים דומים אמר הרבי בשיחת ש"פ ויגש תשנ"ב⁵¹:

"למרות תוקף העבודה של בנ"י בגלות, ואפילו כפי שהם נמצאים בגלות במצב של גאולה רוחנית, הרי עדיין אין זו השלימות של הגאולה בפשטות, בגלוי ממש בעוה"ז הגשמי; ישנם עדיין כל ההגבלות הגלות, "בנים שגלו מעל שולחן אביהם"; כולל – זה שכנ"י הינם בתקופה זו כ"עגונה" ר"ל, שבעלה (הקב"ה) הלך למדינת הים לאחרי האירוסין (כיצ"מ), ועד שיהיו הנישואין בגאולה האמיתית והשלימה".

כוונת הדברים היא לשלול את המחשבה שדי לנו בגילויים הרוחניים, שכן אנו מצפים לגאולה השלימה, בגשמיות (שאז יבוטלו "כל ההגבלות דגלות"). אך מתוך הדברים משתמע מצבנו הרוחני כעת, "גאולה רוחנית"⁵².

וכך אמר הרבי גם בשיחת ש"פ בא תשנ"ב⁵³:

"דובר כמ"פ שכבר "כלו כל הקיצין" וסיימו הכל, והגאולה היתה צריכה לבוא כבר מזמן, ומפני טעמים שאינם מובנים כלל וכלל עדיין לא באה.

מזה מובן, שעכ"פ כעת, צריכה הגאולה לבוא תיכף ומיד ממש. ובלשון העולם: זהו הזמן הכי נעלה ("העכסטע צייט") לגאולה האמיתית והשלימה!

. . ברוחניות (עד לדרגות "הכי נעלות") יש כבר שלימות הענינים עד לשלימות הגאולה (רוחנית), עיניהם הרוחניות רבנ"י רואים כבר את הגאולה; כעת צריך רק לפתוח את העינים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני כשר בזמן הזה".

♦

יש להדגיש, שלפי ביאור זה, מתבהר עומק נפלא בטענתו של הרבי ש"אין שום ביאור על עיכוב הגאולה": לא רק שע"פ ה'חזוה', כביכול, שהתנה הקב"ה עם בנ"י – שמיד עם

50. כלומר: כל עוד שלא היו כל עניני הגאולה מוכנים, מפני שהעבודה עדיין לא הסתיימה, לא היה מקום לקביעה שהם כבר נמשכו והתקבלו בעולם הגשמי. אולם לאחר שהעבודה הסתיימה – שלכן ישנם כבר את כל עניני הגאולה – הרי העולם כבר מבורר, ולכן ניתן לקבוע שהם נמשכו בעולם הגשמי.

ולפי זה מובן ששני חלקי המשפט שייכים זה לזה: דווקא מכיון שכבר ישנם "כל עניני הגאולה", לכן ניתן לקבוע בוודאות שהם "נמשכו והתקבלו בעוה"ז הגשמי".

51. תו"מ תשנ"ב ב"ב ע' 74.

52. ולהעיר, שלכאורה מהדברים ניתן לדייק שבנוסף על קיומם של הגילויים הרוחניים בעולם, "גאולה רוחנית", יש לגילויים אלו גם השפעה מסויימת על ההתרחשויות והמאורעות הגשמיים, שלכן הרבי מדגיש ש"עדיין אין זו השלימות של הגאולה בפשטות, בגלוי ממש בעוה"ז הגשמי". דהיינו שיש 'משהו' שכבר קיים גם בגשמיות, בנוסף על הגילויים הרוחניים, אלא שהוא עדיין איננו "בפשטות" ו"בגלוי ממש". וראה לקמן פרק ו בארוכה.

53. תו"מ שם ע' 149. בנוגע ל'פתיחת העינים' שנזכרת בשיחה, ראה לקמן פרק ו.

תום עבודת הכירורים יבוא משיח – לא מוכן מדוע הגאולה מתעכבת, אחרי שהעבודה הסתיימה;

אלא יתירה מזו: מכיון שסיום העבודה כבר פעל את המשכת הגילויים בעולם שלנו (ולא רק בעולם האצילות, שהרי העולם כבר התכבד) – הרי העובדה שלמרות זאת אנו לא חשים בגילויים אלו (ובתוצאות שלהם – בנין בית המקדש וקיבוץ גלויות ומלכותו של מלך המשיח וכו'⁵⁴), היא עובדה שאינה מוכנת כלל וכלל!

ג.

אין הדבר תלוי אלא בכיאת משיח עצמו

בפרק זה נעסוק, לאור מה שנתבאר עד כאן, בביאור מספר ביטויים של הרבי במהלך השנים האחרונות, אודות המעלה המיוחדת של תקופתנו הקרובה לגאולה השלימה.

ובהקדים: כמבואר לעיל, מכיון שהעבודה כולה הסתיימה, חזר הרבי ואמר מספר פעמים ש"אין שום ביאור על עיכוב הגאולה". ומובן שמטרתו של הרבי באמירת דברים אלו היא כפולה: ראשית, טענה ובקשה מהקב"ה, שיביא תיכף ומיד את הגאולה השלימה; ושנית, לעורר אותנו, שאנו נתעורר לבקש ולדרוש מהקב"ה את הגאולה, ולהוסיף בעוד מצוות על מנת להביאה בפועל ממש.

אחד הביטויים של הרבי שנועד להדגיש ענין זה, הוא בשיחת ש"פ נח תשנ"ב⁵⁵:

"בודאי ובודאי שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, ועכשיו אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו!".

הרבי חזר על ביטוי זה גם ב"יחידות" עם הרב מרדכי אליהו זצ"ל, שהתקיימה בו' מרחשון תשנ"ב⁵⁶:

"אין מה לחכות יותר, כיון שכבר סיימו כל עניני העבודה, וכבר עשו תשובה, ואין הדבר תלוי אלא בכיאת משיח עצמו. – "אין הדבר תלוי אלא בתשובה" הי' לפני משך זמן,

54. ראה להלן פרק י.

55. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 66.

יש שטעו בפירוש ביטוי זה, ופירשו שכעת ישנה עבודה מיוחדת הקשורה ל"מלך המשיח עצמו", וקישרו זאת עם המבואר בסיום השיחה אודות ההידור בקידוש לבנה מתוך כוונה מיוחדת על הגאולה וכו'. אמנם ע"פ המשך דבריו של הרבי שהובא בפנים, מוכן שלפידוש זה אין כל יסוד.

56. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 241.

אבל עכשיו (לאחרי שכבר עשו תשובה) אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו. כל מה שצריך זה שיבוא משיח בפועל ממש, "מראה באצבעו ואומר זה", זה משיח צדקנו!".

כלומר: הכוונה בביטוי "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" היא לכך ש"אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו", מפני שהעבודה כולה כבר הסתיימה, ולכן "כל מה שצריך זה שיבוא משיח בפועל ממש".

ביטוי מעניין נוסף נאמר על ידי הרבי בהמשך ה'יחידות'⁵⁷:

"והעיקר - שיהי' כן בפועל ממש, באופן ש"מראה באצבעו ואומר זה", ותיכף ומיד ממש, כפי שהנני חוזר ומדגיש כמ"פ שלא זו בלבד שסוף הגאולה לבוא, אלא שהגאולה עומדת כבר על סף הפתח, ומחכה לכל אחד ואחת מישראל שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר!!".

ביטוי נוסף נאמר ע"י הרבי בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב⁵⁸:

"כמדובר ריבוי פעמים דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנוסף ע"ז שכבר "כלו כל הקיצין", כבר עשו כנ"י תשובה, וסיימו הכל, כולל גם - "לצחצח הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של כנ"י שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת לדיתן ושור הבר וכו' וכו'".

וכוונת ביטויים אלו, מובנת היא ע"פ מה שנתבאר לעיל: מכיון שענייניה הרוחניים של הגאולה כבר מוכנים, שהרי עבודתנו להבאת הגאולה כבר הסתיימה, מוכן שניתן כעת לומר ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", וכן שלא נותר אלא "שהקב"ה יפקח את עיניהם של כנ"י".



נקודה נוספת הדגיש הרבי בשיחות: מכיון שהענינים הרוחניים כבר קיימים בשלימות, הרי שיש לכך השפעה מסויימת גם בגשמיות, ולכן אנו רואים כבר כעת ענינים ששייכים מצד עצמם לגאולה אך מתקיימים כבר בתקופתנו.

דוגמא לדבר נתן הרבי בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב⁵⁹:

"... החידוש שניתוסף במיוחד בדורנו זה, ביחס כלפי צרפת, בכוחו ובשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.

מבלי הכט על כך שמדינה זו היתה בזמנים ההם "תוקף הקליפה כו", והתנגדה להנהגה

57. שם ע' 242.

58. תו"מ תשנ"ב ח"ב ע' 106.

59. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 403 ואילך. לשלימות הענין יש לעיין בשיחה בשלימותה.

שעל פי יראת-שמים ובפרט בדרך החסידות וכו'. . . נשתנה מצב זה לאחרונה מן הקצה אל הקצה, אשר לא רק שאור הקדושה הגיע (ממקום אחר) והאיר גם שם, אלא שיהודים לומדי תורה (נגלה התורה בפנימיות התורה) ומקיימי מצוות ביראת-שמים התיישבו שם למשך זמן, ובמיוחד – בשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועסקו שם בלימוד התורה וקיום המצוות בהידור. . . בדורנו זה הגיעו גם לכירורה של צרפת.

. . . כדי להקל עוד יותר על היהודי – ראו דבר פלא אשר מבטא בגלוי לעיני כשר את הכירור וההפיכה הנ"ל שפעלו בצרפת:

. . . ידוע ומפורסם שלכל מדינה יש ניגון מיוחד, "ניגון המדינה" [על-דרך הדגל המיוחד של כל מדינה], שאותו שרים או מנגנים באסיפה או מאודע רשמי מטעם המדינה, או כאשר תושבי המדינה נאספים יחדיו במאורעות רשמיים מסויימים, ועד"ז כאשר בא-כח ונציגים של המדינה נוסעים למדינות אחרות, וכיוצא בזה.

מובן, שניגון המדינה מייצג דוגמא של המדינה. ועל-אחת-כמה-וכמה ניגונה של מדינת צרפת – כידוע, שהניגון נתחבר בעת המהפכה.

ובפרט על-פי פנימיות הענינים – הרי ידוע שלכל מדינה גדולה יש שר למעלה, ויש לומר, שזה גם כן קשור עם ניגון המדינה, אשר נבחר על ידי המדינה.

לפני כמה שנים התחילו חסידים לשיר את ניגונה של מדינה צרפת – ניגון המהפכה – עם המילים "האדרת והאמונה לחי עולמים. . . התהילה והתפארת לחי עולמים".

זמן קצר ביותר לאחר מכן – התרחש דבר פלאי ביותר: מדינת צרפת חוללה שינוי בניגון המדינה הנ"ל.

ובסיבת הדבר – מסכירים זקני החסידים, שלאחרי שהניגון נתהפך לקדושה (כנ"ל), הרגיש זאת השר והמזל למעלה של מדינת צרפת, וזה גרם למטה את השינוי בניגון, מצד ההרגשה, שהניגון נעשה שייך לתחום הקדושה, ניגון חסידי אשר שרים בעת התועדויות חסידיות, כולל גם – בעת התועדויות במדינת צרפת עצמה! "עכ"ל הק'.

ייתכן שזהו גם הכיבוד בענינים נוספים עליהם הצביע הרכי כמהלך השנים האחרונות, בהם רואים את השפעתה של הגאולה על עולמנו כבר כעת. כך לדוגמא, כשיחת ש"פ אחו"ק תנש"א מראה הרכי כיצד ניתן לראות בהנהגתם של אומות העולם שהעולם כבר מוכן לגאולה⁶⁰:

". . . ישנם גם ענינים שבהם רואים איך שאוה"ע בעצמם עושים פעולות של טוב וחסד, שמגלים עוד יותר שיש בעה"כ לכירה זו, כהכנה ל"והיתה לה' המלוכה" בגאולה האמיתית

60. תו"מ תנש"א ח"ג ע' 187 ואילך.

והשלימה,

לא כפי שהי' פעם, שדוקא עם ישראל (אע"פ ש"אתם המעט מכל העמים"), השלים בפועל את הכוונה דדירה בתחתונים, ואחדות ממלכות אוה"ע התנהגו באופן אכזרי אחת אל השני', והתעסקו בעיקר בתועלת עצמן, או בכיבוש מדינות אחרות וכיו"ב.

מהענינים הגלויים שנתוספו בימים אלו ממש שבהם רואים איך שהעולם ואוה"ע מתכוננים ומסייעים בדרך לגאולה – ע"י ענין הצדקה והחינוך, שני יסודות עיקריים כישוכו של עולם, "לשבת יצרה":

ידוע ומפורסם (בכל המכתבי-עת) אודות המאורעות בימים האחרונים – שמדינה זו (המיוסדת על צדקה וחסד, כידוע) ניצלה את חוזק כוחה לסייע ולהציל אנשים במקום רחוק בעולם (הרחק ממדינה זו), אע"פ שע"ז לא באה תועלת ישרה לתושבי מדינה זו:

מדינה זו שלחה ריבוי אנשים ואנשי חיל מצבאה לסייע לפליטים במקומות ההם, ביחד עם מזון ובגדים ורפואות. במקום להשתמש באוירונים לעניני כיבוש, ובמקום להשתמש במזון ובגדים עבור אזרחי מדינה זו – משתמשים בהם להציל אנשים אומללים, ובפרט ילדים קטנים, מהקור, עד מהיפך החיים, עכ"ל הק'.

גם בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב, ביאר הרבי כיצד ניתן לראות במוחש את התממשותו של אחד מייעודי הגאולה בתקופתנו⁶¹:

"מהיעודים שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו כשייכות להנהגת אומות העולם – וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

.. וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וכיטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו – תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם" – ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ליתר ביאור:

כיון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגויים והזכיח עמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" – ע"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאווה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו

61. תו"מ תשנ"ב ח"ב ע' 268 ואילך.

חרכותם לאתים".

וזהו הטעם שהחלטה והכרזה זו היתה בזמן זה דוקא – בגלל שייכותו המיוחדת להגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש".

ובפשטות זהו גם הכיבוד בדברי הרבי שאנו נמצאים ב'ימות המשיח', כלשונו הק'⁶²:

"ובפרט בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו⁶⁶, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות, וכל בנ"י, "בנערינו ובזקנינו גו' בכנינו ובכנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים "לגשת ולהסב אל השולחן" ("צוגיין און זעצן זיך צום טיש"), שולחן ערוך ככל מטעמים ובכל טוב, החל מעניני הגאולה, לזיתן ושוד הבר ויין המשומר, ועוד ועיקר, "לדעת את ה'", "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

(66) כמדובר כמ"פ ע"י נשיא דודנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שלפני זמן רב כבר כלו כל הקיצין, ונסתיימו כל הענינים וההכנות, גם הכפתורים כו".

אם כוונתו של הרבי לציין תקופה גשמית – הלכתית, תקופה שבה משיח נמצא ופועל במוכן הגשמי והמוחשי של המילים, אזי אינו מוכן מדוע המקור לזה הוא (כמצוין בהערה) מה ש"דובר כמ"פ" בנוגע לסיום העבודה. לכאורה המקור אמור להיות (שיחות המדברות אודות) מאורעות גשמיים המתרחשים בתקופתנו ומהווים ראיה שאלו הם כבר 'ימות המשיח'.

אך מכך שהרבי מציין כמקור את סיום העבודה הרוחני, מוכן שהכוונה בכיטוי זה היא למהותם הפנימית והאמיתית של ימות המשיח – גילוי אור א"ס, שכבר נמשך בעולם, כנ"ל.

מעניין לציין לדברי אדמו"ר הרי"צ, המתאימים אף הם עם המבואר לעיל⁶³:

"רואים באמת שמשיח כבר קרוב, הוא מעבר לקיר, ומי שיש לו חוש שמיעה וחוש ראיה טובים – כבר שומע קולו ורואהו".

ומוכן שהדברים נאמרו בעקבות סיום כללות העבודה, שהתרחש כבר בדור הקודם (כנ"ל פרק א), אלא שבדודנו, עם סיום העבודה כולה (כנ"ל פרק ב) – מוכן שהדברים הם ביתר שאת וביתר עוז.

62. משיחת י"ט כסלו תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 173). וראה גם שיחת ש"פ בלק תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 691), שהעבודה הנדרשת מאיתנו כיום היא "לחיות עם הזמן דימות המשיח" – דהיינו שה"זמן" כעת הוא "ימות המשיח".

63. שיחת י"ט כסלו תרצ"ט (סה"ש תרצ"ט ע' 360, בתרגום ללה"ק). דברים דומים אמר הרבי בשיחת ש"פ בהו"כ תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 548): "שתיכף ומיד ממש רואים שמשיח נמצא כבר בינינו, וכאז"א מראה באצבעו ואומר "הנה זה (המלך המשיח וכבר) בא".

לאור הדברים האמורים לעיל, ניתן לכבד גם ביטוי נוסף של הרבי, ממנו ניתן להבין כי כעת מוטלת עלינו העבודה "לפתוח את העיניים".

זו לשונו הק' בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב⁶⁴:

"... מוכן, שעתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו לגמרי, והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והעיניים הרוחניים, כולל ובעיקר – אורו של משיח צדקנו, אור הגאולה האמיתית והשלימה,

... והדבר היחיד שחסר הוא – שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלוייתן ושור-הכר ויין המשומר, ויהודים כבר יושבים סביב השולחן – "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו (כפי שכתוב בספרים שבכל דור ודור ישנו א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח"), וכדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר; ולאחרי ארבעים שנה מאז הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר יש כבר גם "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע";

כעת צריך רק להיות, שיפתחו את ה"לב לדעת", ויפתחו את ה"עינים לראות", ויפתחו את ה"אזנים לשמוע", ועל-דרך זה, לנצל את כל רמ"ח האברים ושס"ה הגידים הגשמיים – נוסף על לימוד התורה וקיום המצוות בכלל (רמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח אברים ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה גידים) – ללימוד פנימיות התורה כפי שנתגלתה בתורת החסידות וקיום הוראות רבותינו נשיאינו, כולל – ללימוד בעיני הגאולה, באופן שזה יפתח את הלב והעינים והאזנים – ושיבינו, יראו וירגישו בפשטות ממש בגשמיות העולם – את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, וללימוד תורתו של משיח (פנימיות התורה) באופן של ראי', שכל זה כבר ישנו מן המוכן, צריך רק לפקוח את העינים ואז יראו זאת!

ובאותיות פשוטות בנוגע למעשה בפועל:

"... מנהג ישראל אשר הולך ומתפשט בזמננו זה ללימוד עיני גאולה ועיני משיח, כדי להתכונן ולהכין אחרים לגילוי של הגאולה האמיתית והשלימה, כנ"ל, עכ"ל הק'.

ובשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב, חזר על כך הרבי, וזו לשונו הק'⁶⁵:

"... מוכן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש – היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך" לסעודת הנישואין, הסעודה דלוייתן ושור הכר ויין המשומר, שבסיומה "אומר לו (הקב"ה)

64. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 354 ואילך.

65. סד"ה תשנ"ב ח"א ע' 165.

לדוד (דוד מלכא משיחא) טול (כוס של ברכה) וברך, אומר להן, אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא וכשם ה' אקרא". עכ"ל הק'.

וכוננת הדברים, לכאורה, ברורה היא ע"פ הג"ל: מכיון שהעבודה כבר הסתיימה, ומכך מובן שהכל כבר מוכן (ולכן "יושבים כבר סביב שולחן ערוך" וכו' – כמוכן, במשמעות הפנימית והאמיתית של הדברים, שהגילויים הרוחניים שמהווים תוכנם הפנימי של ייעודים אלו, כבר קיימים בעודה"ז הגשמי) –

מובן שהדבר היחיד שחסר הוא שכנ"י יראו את הגאולה האמיתית והשלימה, "שיהודי יפקח את עיניו כדבעי" (וע"ד מה שהובא לעיל משיחת ש"פ שמות תשנ"ב, "שהקב"ה יפקח את עיניהם של ישראל").

ותוך כדי מבאר הרבי מה נדרש מאיתנו כעת על מנת לגרום לכך שהדבר אכן יקרה – להוסיף (בעיקר) בלימוד עניני הגאולה⁶⁶.



לסיום, כאשר עוסקים בעניני הגאולה המאירים כבר כעת, יש להדגיש שבשום אופן לא ניתן לקרוא להארות אלו 'אתחלתא דגאולה' ח"ו, וכדומה, ועדיין אנו נמצאים בגלות ומחכים לביאת המשיח בפועל ממש (כפי שהובא לעיל משיחת ש"פ ויגש תשנ"ב).

וכפי שהתבטא הרבי בשיחת ש"פ וירא תנש"א (בלתי מוגה)⁶⁷:

"ויש להוסיף ולהבהיר שנסים ונפלאות אלה אינם אלא הכנה להגאולה, אבל לא אתחלתא דגאולה ואפילו לא אתחלתא דאתחלתא דגאולה, כי, גם אתחלתא דאתחלתא דגאולה תהי' ע"י מלך המשיח, ובלשון הרמב"ם "יעמוד מלך (כשר ודם) מבית דוד (ומזרע שלמה)

66. כלומר: כוננת הדברים היא שאחרי שנתבאר שהגאולה כבר ממש קרובה ולא חסר כלום אלא לפתוח את העיניים ולראות אותה, נשאלת השאלה: איך באמת פותחים את העיניים? – לא כ'עבודה' הנדרשת מאיתנו, אלא כדימוי המבטא את כוא הגאולה השלימה בפועל.

[וכמו שמוכן מאליו שאין 'עבודה' של "לסחוב את הגאולה לתוך החדר" (ע"פ היחידות עם הרכ אליהו הג"ל), או "לפתוח את הקופסא עם המפתח" (ע"פ שיחת ש"פ דברים תנש"א הג"ל), שכן אלו הם דימויים שנועדו להמחיש את קרבתה של תקופתנו לגאולה השלימה]. אך ייתכן שניתן גם לומר ש'פתיחת העיניים' היא 'עבודה' הנדרשת מאיתנו כיום, להכיר בכך שדורנו הוא דוד הגאולה ואנו עומדים על סף הגאולה וכו', "לחיות עם הזמן דימות המשיח" ו"לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש", כך שנדרש גם להתכונן בכך שהגילויים כבר פועלים פעולות מסוימות בעודה"ז הגשמי, כמבאר לעיל,

[וכדמוכח לכאורה משיחת ש"פ וישלח תשנ"ב הג"ל הערה 112 (על המילים "... לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש"): "כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל ס"א), אלא יתירה מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי, וצריכים רק לפתוח את העיניים, כי מכבר "נתן לכם... עיניים לראות". והיינו שמוסיף ומדגיש, שלא רק שעבודת הכיורים הסתיימה והגילויים נמשכו בעולם, אלא "שישנו כבר בפועל ובגלוי", ולענין זה עלינו "לפתוח את העיניים" ולהכיר בו ולחיות עמו]

- ועל אף שיש להקשות על הבנה זו מכמה מקומות, ואכ"מ, מ"מ יתכן שיש גם להבנה זו מקום בשיחה. אך בכל אופן יש לזכור שעלינו להיצמד למעשה להוראה הברורה שנתפרשה בשיחה – לימוד והתכוננת בעניני משיח וגאולה – ולא להוסיף על כך הוראות ומסקנות חדשות שלא נאמרו בשיחה.

67. ת"מ תנש"א ח"א ע' 292.

וכו", כמודגש בדברי רבותינו נשיאינו בכ"מ, ונתבאר בארוכה כמ"פ, ואין להאריך בדבר הפשוט ומוכן".

ז.

מדרש ומשמעותו

עד כאן נתבארה היטב דעתו של הרבי בנוגע להגדרת קירבתה של תקופתנו לגאולה השלימה. בפרק זה יתבאר מספר ביטויים שנאמרו בשנת תנש"א, מהם ניתן להבין כי אירעה איזושהי 'התגלות' ו'הכרזה' מיוחדת באותה שנה (ומכך להסיק מסקנות נוספות בנוגע לייחודיותה של אותה שנה, ועד להכנה שמאורעות אלו הן 'אתחלתא דגאולה', ועד ל'עיקר הגאולה' ח"ו. וכפי שיתבאר לקמן בפרק י בארוכה).

כך נאמר בילקוט שמעוני⁶⁸:

"א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרין זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם. . . וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא כשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם".

במהלך מלחמת המפרץ, הרבה הרבי לצטט מדרש זה, וכיאר שהמאורעות המתוארים בו מתרחשים לנגד עינינו במהלך המלחמה. מכך הסיק הרבי, כי אנו נמצאים ב"שנה שמלך המשיח נגלה בו".

כך לדוגמא אמר הרבי בשיחת ש"פ בראשית תנש"א⁶⁹:

"המאורעות במפרץ הפרסי – מסימני הגאולה, כמארז"ל בנוגע ל"מלכות מתגרות כו", וכפרטיות יותר – "מלך פרס (דקאי בפשטות על השטח שכולו עירק) מתגרה במלך ערבי כו' וכל אומות העולם מתרעשין ומתבהלים כו', ואומר (הקב"ה) להם (לישראל) . . . אל תיראו הגיע זמן גאולתכם".

68. רמז תצט.

69. סד"ש תנש"א ח"א ע' 73.

כך גם אמר הרבי בשיחת ש"פ נשא תנש"א⁷⁰:

"וענין זה מודגש ביותר וכיותר בשנה זו – שנת ה'תנש"א, שסימנה מרומז בפסוק "תנשא מלכותו" (דקאי על דוד ושלמה, שמלך המשיח הוא מזרעם) ככל העולם כולו, והר"ת שלה "הי' תהא שנת אראנו נפלאות", "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – מתחיל מה"נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם".

והנה בפשטות כוונת המדרש, וגם כוונתו של הרבי בצטטו את המדרש, היא לדבר אודות ביאת הגאולה השלימה – שבשנה שבה תבוא הגאולה השלימה, יתרחשו מאורעות אלו.

וכפי שמוכח מדבריו של הרבי בשיחת ש"פ תצא תנש"א⁷¹:

". . . והדגשה מיוחדת בכהנ"ל (חודש אלול ד) שנת ה'תנש"א – "תנשא" בלשון ציווי – הן בנוגע להתגלות וביאת המשיח ש"נשא גו' מאד", והן בנוגע להנישואין דכנס"י והקב"ה שבימות המשיח, ובלשון הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו". . . וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה, אי אפשר לדחות ח"ו וח"ו קיומה של הבטחה זו, וצריכה להתקיים תיכף ומיד, ועד ביום הש"ק זה".

כלומר: כאשר התבטא הרבי ששנת תנש"א היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", או ש"נתקיימו דברי הילקוט שמעוני" וכדומה – הכוונה היא להראות שמכיון שניתן לראות מאורעות המתאימים למתואר במדרש אודות השנה בה תבוא הגאולה, הרי הדבר מהווה הוכחה כעבורנו לכך שע"פ תורה זוהי השנה שבה צריכה הגאולה לבוא בפועל ממש (ועד כדי כך, שהרבי מכנה זאת כ"הבטחה" שניתנה לנו!).

אולם מכיון שבפועל לא זכינו לכך, מובן שאותה שנה היתה אכן שעת הכושר מיוחדת לבוא הגאולה, אלא שמצד סיבה שאינה ידועה ומובנת כלל הגאולה התעכבה ולא זכינו לבואה.

ויש להדגיש: כמוכן, שהעובדה שלא זכינו לבוא הגאולה באותה שנה, אינה מהווה סתירה כביכול לדבריו הקדושים של הרבי. שכן מצינו פעמים רבות בתורתו של הרבי, שמבאר בהרחבה שתאריך מסוים הוא שעת הכושר לבוא הגאולה, והדברים הודפסו פעמים רבות לאחר שהתאריך כבר עבר והגאולה עדיין לא באה!

70. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 595.

71. סה"ש ש"ש ע' 805. מעניין לציין גם לשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א (סה"ש ש"ש ע' 745), בה מצטט הרבי את המדרש בתוספת אות: "דובר כמ"פ בתקופה האחרונה שלפי כל הסימנים נמצאים אנו ב"שנה שמלך המשיח יתגלה בו".

ולדוגמא⁷²:

"ובפרט שבשנת "נפלאות אראנו" עצמה הולכים ומתקרבים לסיומה של השנה – שנמצאים כבר לאחרי חודש העשירי (מחודש תשרי, התחלת וראש השנה), בחודש הי"א, שקשור עם "אחד עשר יום מחורב", בחי' שלמעלה ממדידה והגבלה דעשר, דסדר ההשתלשלות.

וגם לפי מנין החדשים מחודש ניסן – שאילו זכו היתה באה הגאולה בחודש ניסן, שבו נגאלו וכו עתידין להגאל, ועכ"פ בחודש אייר, ר"ת אברהם יצחק יעקב ורחל (ד' רגלי המרכבה) ש"מבכה על בני' מאנה להנחם" עד שהקב"ה מבטיחה ש"שבו בנים לגבולם", ועכ"פ בחודש תמוז, חודש הגאולה – נמצאים כבר בחודש החמישי, בחי' "החמישית לפרעה", "דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין", חודש מנחם-אב שמזלו ארי' (כנ"ל ס"ח),

ובחודש זה עצמו – בשבת נחמו, שבו מתחילה ה"נחמה בכפלים" ("כפלים לתושי'") ד"שבע דנחמתא", ובחציו השני של החודש, שבו מתחילה ההכנה לחודש שלאח"ז, חודש אלול, חודש האחרון דשנת "נפלאות אראנו" –

הרי בודאי ובודאי שצריכה להיות הגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", בפועל ממש, ותיכף ומיד, בעיצומו של שבת נחמו שלמחרת ט"ו באב, שבו מודגש הבלי-גבול דהגאולה האמיתית והשלימה".

ולכאורה אינו מובן: כיצד הדברים מתאימים עם מה שהתרחש בפועל – שבשבת נחמו תנש"א לא זכינו לבוא הגאולה השלימה?

והביאור בזה הוא כפשטות: בדברים אלו הרבי אינו מתכוון 'לקבוע' על זמן מסויים כי הוא זמן בוא הגאולה בוודאות. הרבי רק מבאר, כיצד ע"פ תורה – מתאים ביותר שזמן זה יהיה זמן הגאולה. וביאור זה, כמובן, נצחי הוא גם לאחר שראינו שלא זכינו לכך.

ומעניין לראות את דבריו הקודשים של הרבי כשיחת ש"פ מקץ תנש"א⁷³:

"כאשר אדם שקוע בחזקה בענין מסויים, הרי טבע בן אדם, שכאשר באים ענינים נוספים הוא מחפש ומוצא – לכל לראש – את הנקודה המשותפת עם הענין שבו הוא שקוע (אע"פ שיכולים להיות בזה ענינים נוספים, וענינים עיקריים).

בנוגע לבנ"י, ובפרט בסוף זמן הגלות (לאחרי שכלו כל הקצין, וכ"ק מו"ח אדמו"ר העיד שכבר עשו תשובה וסיימו הכל) – מונחים ושקועים הם ב"אחכה לו בכל יום שיבוא", שבמשך כל היום (בכל יום) מחכים ומצפים לגאולה האמיתית והשלימה.

וכיון שבנ"י מתעסקים ושקועים בכיאת המשיח – הרי מובן, שבכל ענין מחפשים לכל

72. משיחת ש"פ ואחזק תנש"א (סה"ש שם ע' 746).

73. תו"מ תנש"א ח"ב ע' 64 ואילך.

לראש את השייכות עם אחכה לך בכל יום שיבוא.

ובגדו"ד: בעמדנו בימי החנוכה – הגם שחנוכה כולל בתוכו כו"כ ענינים – מדגישים לכל לראש את שייכותו עם הגאולה...

ועד"ז מוכן גם בנוגע לפרשה שקוראים בשבת חנוכה: מיד כשיהודי שומע בקריאת התורה את המילה "מקץ" – מתעורר הוא: אהא! זה מרמז על קץ הגלות, וקץ הימים וקץ הימין, קץ הגאולה!

לאחמ"כ כאשר הוא קורא ושומע את ההפטורה – "ראיתי והנה מנורת זהב כולה גו" – הוא שומע מיד שמדובר בנוגע לגאולה העתידה!".

ו"מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות" (כידוע ש"צדיקים דומים לבוראם"): כשם שהרבי תבע מאיתנו לראות בכל דבר רמז לגאולה השלימה – כך נהג הוא בעצמו, כאשר ביאר פעמים רבות שזמן זה הוא הזמן המתאים ביותר לבוא הגאולה.

ועד"ז הוא בנוגע להבאת המדרש אודות "שנה שמלך המשיח נגלה בו": הרבי אינו מתכוון לקבוע בוודאות ששנת תנש"א היא השנה שבה תבוא הגאולה השלימה, אלא מבאר כיצד ע"פ תורה היא השנה המתאימה ביותר לכך.



והנה, בשונה מהמבואר עד כאן, יש שהבינו מדבריו של הרבי כי הוא קובע בוודאות ששנת תנש"א היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו". ומכיון שלא זכינו בשנה זו לבוא הגאולה השלימה, מפרשים הם שכוונת המדרש (וכוונתו של הרבי בהבאת המדרש) היא אודות מאורעות רוחניים או גשמיים המתרחשים עוד בזמן הגלות כהקדמה לגאולה, ועד שניתן לכנות אותם 'אתחלתא דגאולה'. וכוונתם לשיחות אודות 'התגלות משיח', שלטענתם אירעה באותה שנה.

אלא שהבנה זו מחוסרת כל יסוד: באותן שיחות בהן עסק הרבי במאורעות אלו, מעולם לא קישר זאת עם המדרש, ואם כן בוודאי שאי אפשר לומר שזוהי משמעותן של שיחות אלו (בפרט כאשר מדובר במדרש אותו מצטט הרבי פעמים רבות כל כך, ודווקא כאשר עוסק בביאור המאורע עליו מדבר המדרש, לטענתם – מושמט המדרש מן השיחה). והפירוש הפשוט לשיחות אלו יתבאר לקמן פרק ט.

חשוב גם לציין כי לאחר שנת תנש"א, הרבי מעולם לא התייחס אליה כאל ה"שנה שמלך המשיח נגלה בה" – בלשון עבר, שכן לצערנו לא זכינו לכך.

ראיה פשוטה נוספת לכך שכוונתו של הרבי היא לבאר כיצד ע"פ תורה שנה זו מתאימה

ביותר לכוּא הגאולה – היא מכך שהרבי ציטט את המדרש הזה, לא רק לגבי שנת תנש"א, אלא גם לגבי השנים תש"נ ותשנ"ב!

כך אמר הרבי בש"פ תולדות תש"נ⁷⁴:

"... מהפכות בעולם הם מהסימנים שהוכאו במדרשי חז"ל על התקופה דעקבתא דמשיחא⁸⁷, וכשרואים מהפכות גדולות בימינו אלה, ה"ז סימן נוסף שנמצאים אנו ברגעים האחרונים דעקבתא דמשיחא, ותיכף ומיד ממש כא משיח צדקנו.

(87) ולדוגמא: "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח" (ב"ר פמ"ב, ד). "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה כו" (פסיקתא רבתי פסקא קומי אורי). והרי התוכן ד"מלכיות מתגרות" הוא מהפכות בעולם, אלא, שבחסדי ה' ה"התגרות" היא מתוך שקט ומנוחה".

כלומר: הרבי מצביע על מאורעות שהתרחשו בעולם בשנת תש"נ⁷⁵, וקובע שהללו מהווים ראיה שאנו נמצאים כבר ברגעים האחרונים של הגלות⁷⁶.

וכך אמר הרבי בשיחת כ"ב אלול תש"נ (בנוגע למאורעות מלחמת המפרץ שהחלו באותה תקופה)⁷⁷:

"... רואים (בשנת נסים) איך שמתקיימים הסימנים שהוכאו בחז"ל ע"ז, כולל – הסימן שמוכא בילקוט שמעוני (שהוזכר לאחרונה כמה פעמים): "שנה שמלך המשיח נגלה בו"..."

[אמנם בשיחה זו ניתן לפרש שהכוונה היא לשנת תנש"א, שבה התרחשו רוב מאורעות המלחמה (דהמונח "שנה" אינו דווקא מראש השנה לראש השנה). אלא שפירוש זה אינו מתאים עם מילות השיחה, בה מקשר הרבי את המאורעות עם "שנת ניסים" דווקא.

כמו כן, ההנחה שהכוונה אינה לשנה רגילה, אינה תואמת את המבואר בשיחת ש"פ תצא תנש"א שהוכאה לעיל, בה אמר הרבי ש"אוחזים כבר בחודש האחרון של השנה", ולפיכך הבטחה זו חייבת להתקיים – ואם נאמר שכוונת המדרש איננה שנה רגילה, הרי חודש אלול תנש"א איננו "החודש האחרון של השנה"].

גם לשנת תשנ"ב התייחס הרבי כאל "שנה שמלך המשיח נגלה בו". כך אמר הרבי בש"פ

74. סה"ש תש"נ ח"א ע' 161.

75. כפי שהוכאו הדברים בפירוט בשיחה עצמה.

76. והרבי אף מרגיש יתירה מזו, שזכינו שמהפכות אלו מתרחשים באופן של "שקט ומנוחה", היינו באופן נעלה יותר ממה שהתרחש בשנת תנש"א.

77. תו"מ תש"נ ח"ד ע' 288.

חיי שרה תשנ"ב⁷⁸ (בנוגע למאורעות 'ועידת השלום' ('ועידת מדריד') שהתרחשו באותה תקופה):

"כפי שרואים זאת (כמדובר כמה פעמים) גם בכך, שבמאורעות העולם נתקיימו כמה סימנים על הגאולה, החל מהסימן (בילקוט שמעוני) ש"הגיע זמן גאולתכם", כפי שנראה בזה ש"מלכיות מתגרות זו בזו", בפרט במדינות הערביות [כולל מה שראו בימים אלו, שבמה שכונה "ועידת השלום", הם הודיעו שהן מוכנים לוותר על כל הענינים למען "שלום" כביכול, ובפועל נתגלה ש"לא דוכים ולא יער" ואכ"מ"]".

מעניין לציין את הרחבת הביאור בנושא, שלא הובאה כשיחה המוגהת אך נכללה ב'הנחה' שלא הוגהה מההתוועדות⁷⁹:

"ובענין זה – כללות העבודה והשליחות בכל העולם – ישנה הדגשה מיוחדת בזמננו זה, כשהעולם נמצא במעמד ומצב (הקשור עם הילקוט שמעוני הידוע) ד"מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה".

וכפי שרואים באומות העולם נפגשים זה עם זה, בטענה שכל כוונתם היא בכדי להשכין שלום, כביכול, ואח"כ כשמגיע הענין במעשה בפועל, רואים במוחש ש"לא דוכים ולא יער"!!!

ובזה מיתוסף עוד יותר גם מצד מעלת השנה – ה'תשנ"ב, ר"ת "הי' תהא שנת נפלאות בה", היינו, שביחד עם זה שמדובר אודות נפלאות, ענינים נעלים באופן דפלא, הרי זה "בה"!

כלומר: לא רק בה"נפלאות" שהיו בשנה שעברה (שגם הם, עם היותם בכחי' "נפלאות", הם היו קשורים עם שמה וסימנה של השנה, היינו, שנמשכו וחדרו גם בענין הזמן (כשנה), ועד"ז בנוגע למקום, שהרי זמן ומקום קשורים זה לזה), אלא יתירה מזו, שבשנה זו ה"נפלאות" נמשכים "בה", בתוכיותה ובפנימיותה, עד שזה נעשה כל תוכנה וענינה ("איד אינהאלט") – "נפלאות בה".

כלומר: מאורעות 'ועידת השלום' שהתרחשו בשנת תשנ"ב, הם מסימני הגאולה המתוארים במדרש אודות "שנה שמלך המשיח נגלה בה"; וכשנת תשנ"ב לדברים יש תוקף גדול יותר, שהרי בשנה זו ה"נפלאות" הם "בה", "בתוכיותה ובפנימיותה" של השנה (ולכן הדבר נעלה יותר ובתוקף יותר מכשנת תנש"א).

[ומה שהרכי הרכה לצטט את המדרש דווקא בשנת תנש"א, בשונה משנים אלו – מוזן בפשטות, שכן המאורעות בשנת תנש"א תאמו הרכה יותר את המתואר במדרש, מאשר המאורעות שהתרחשו בשנים אלו].

78. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 297.

79. שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 316.

מראיות אלו מוכן בפשטות, שכוונתו של הרבי בציטוט המדרש אינה למאורעות 'התגלות משיח' שבזמן הגלות, והוא אינו קובע כקביעה מוחלטת ששנה מסוימת היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", אלא אך ורק לכאור כיצד ע"פ תורה שנה זו מתאימה ביותר לכך. ומשלא זכינו, עלינו לקוות כי השנה הקרובה היא שתהיה ה"שנה שמלך המשיח יתגלה בה", בקרוב ממש.

♦

בהמשך דברי המדרש שהובא לעיל, נאמר:

"שנו רבותינו, בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

והנה במשך שנת תנש"א, כאשר ציטט הרבי את חלקו הראשון של המדרש, הוסיף כמעט תמיד גם את חלקו השני, ולעתים אף הוסיף והדגיש כי אנו נמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא".

יתירה מכך: לא רק שהרבי קבע כי מבחינת ה'זמן' אנו אוחזים ב"שעה" שבה "מלך המשיח בא" – מכך ניתן להבין כי הגיעה השעה שבה מלך המשיח יבוא ("בא" – כלשון הווה), ובקרוב יתרחש המאורע המתואר במדרש – הכרזתו של מלך המשיח מעל גג בית המקדש כי "הגיע זמן גאולתכם"; ישנם אף שיחות מהן ניתן להבין, בהשקפה ראשונה, כי הרבי קובע שאף המאורע המתואר במדרש התממש אף הוא!

כך אמר הרבי בש"פ חיי שרה תנש"א⁸⁰:

"ובפרט כשרואים המאורעות שבתקופה האחרונה . . כדאיתא בילקוט שמעוני "שנה שמלך המשיח נגלה בו . . מלך פרס מתגרה במלך ערבי . . כל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים" (כפי שרואים במוחש הכלכול דאודה"ע שלא יודעים מה לעשות, ומחפשים עצות שונות כו'), והקב"ה אומר לישראל "בני אל תתייראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . הגיע זמן גאולתכם", וממשיך ש"מלך המשיח . . עומד על גג בית המקדש¹⁰⁸ והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם" – כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה.

108) להעיר מדויק לשון המדרש "עומד על גג בית המקדש – שנגין לא נתקדשו . . דיש לומר, שבזה מרומז שההכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו".

ההיגיון העומד מאחורי פירוש זה למדרש – שההכרזה מתרחשת עוד בזמן הגלות, לפני

80. סה"ש תנש"א ח"א ע' 138 ואילך.

הגאולה (שלכן היא נאמרת בחו"ל) – נתבאר בצורה מפורטת יותר בקונטרס 'בית רבינו שבבבל'⁸¹:

"ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (יל"ש ישעי' רמז תצט) ש"כשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחורן לארץ** * שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי, לאחר ש"מקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

** * ועפ"ז יומתק הדיוק "עומד על גג בית המקדש" – ש"גגות . . לא נתקדשו" . . שרומז על חו"ל בערך לקדושת א"י".

וכך אמר הרבי בש"פ נשא תנש"א⁸²:

"וענין זה מודגש ביותר וכיותר בשנה זו – שנת ה'תנש"א . . מתחיל מה"נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכויות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "כשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא") . . ומשמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם".

ביטוי דומה אמר הרבי בשיחת ש"פ בלק תנש"א⁸³:

"נוסף לכך שנמצאים בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה, הרי, שנה זו היא "תהא) שנת נפלאות אראנו" (כהר"ת דמנין השנה שנתפשט בתפוצות ישראל), השנה שבה יקויים היעוד "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וכבר ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד ל"שעה שמלך המשיח בא . . והוא משמיע להם לישראל עניים הגיע זמן גאולתכם" (כדברי הילקוט שמעוני), ועד להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח, על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלמותה".

ולכאורה, על פי ביטויים אלו, ניתן להכין כי הרבי מתאר הכרזה שנאמרה בשנת תנש"א, וקובע כי היא ההכרזה המתוארת במדרש. ועל פי זה מוכן עוד יותר מדוע הרבי קובע כי אנו נמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא" – שכן המאורע המתואר במדרש שעתיד להתרחש בשעה זו, כבר התממש!

81. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 419 הערה 38.

82. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 595.

83. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 690.

חשוב להדגיש את משמעותו של פירוש זה: אין הכוונה שמאורע זה מסמל התחלה כלשהי של הגאולה. אדרבה, כוונתו של הרבי בפירוש זה היא, שהמאורע המתואר במדרש מתרחש עוד בזמן הגלות, לפני התגלותו של מלך המשיח בגאולה השלימה, ולכן ההכרזה באה מחו"ל, כנ"ל.

אלא שכאמת קשה מאוד לפרש שזוהי משמעותה של שיחה זו, ומכמה טעמים:

ראשית, כשלושה חודשים לפני אמירת שיחה זו, התבטא הרבי⁸⁴:

"בפרט שכבר התקיימו כל הסימנים של חז"ל על סוף זמן הגלות וזמן הגאולה, כולל הסימן שבילקוט שמעוני..."

כן תהי' לנו, שמלכתחילה אין ממה להבהל, כי כבר ישנה ההבטחה ש"אל תיראו (גם מלשון הבטחה), הגיע זמן גאולתכם",

וכן תהי' לנו, שמשיח צדקנו כבר יבוא בפועל וכבר יעמוד על גג בנין בית המקדש ויכריז וישמיע, שמשיח כבר הגיע! אמן כן יהי רצון".

משיחה זו משמע שהמאורע המתואר במדרש עדיין לא התקיים (אלא אנו מצפים ש"כן תהיה לנו"), ומכיון שלא מצינו הכרזה מיוחדת שנאמרה במהלך תקופה זו בנוגע ל"הגיע זמן גאולתכם", לכן קשה לומר שהרבי מתכוון לומר שמאורע זה כבר התרחש.

שנית, כפי שהובא לעיל משיחת ש"פ נשא תנש"א, הרבי אומר שאנו עומדים ב"שעה שמלך המשיח בא" "בפרט מחודש ניסן". ומשמע, שלכל הפחות עד לחודש ניסן תנש"א לא התרחש המאורע המתואר במדרש – ואם כן, לא יתכן שזוהי הכוונה בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א שנאמרה בחודש חשוון!

ושלישית, כאשר הרבי קובע כי אנו נמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא", הוא אינו מדבר על תאריך מסוים וקובע שבו התרחש המאורע המתואר במדרש, אלא (כפי שהובא לעיל משיחת ש"פ נשא תנש"א) הרבי אומר שאנו עומדים ב"שעה שמלך המשיח בא" "בפרט מחודש ניסן". והרי לא שייך לקרוא למאורע מסוים שהוא התרחש "בפרט" בזמן פלוני!

נראה כי די בתמיהות אלו בכדי להכריח, שכוונתו של הרבי אינה לומר שהמאורע המתואר במדרש כבר התרחש. והביאור בזה:

הלשון בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה" – אין משמעותה בהכרח שאותה ההכרזה שמכריזים לאחרונה היא ההכרזה המתוארת במדרש, אלא שזוהי הכרזה בעלת תוכן זהה לאותה הכרזה, ואולי אף מעין אותה הכרזה. וזהו דיוק הלשון "כפי שהכריזו ומכריזים לאחרונה", ולא "שזהו מה שהכריזו לאחרונה", וכיו"ב.

84. תו"מ תש"נ ח"ד ע' 179.

ועד"ז כשמעיינים בדיוק הלשונות בשיחות ש"פ נשא ובלק תנש"א, לא מצינו שנאמר שכבר התקיימו דברי המדרש ומשיח כבר בא ועמד על בית המקדש וכו', אלא שעומדים בשעה זו. דוגמא לדבר: כאשר אזמין את פלוני לכוא לביתי בשעה 8:00 למשל – הנה כאשר השעון יצביע על השעה 8:00, אפשר לומר שזהו סימן ש'עומדים בשעה שפלוני מגיע אלי לבית', על-אף שכפועל הוא עדיין לא הופיע; וכך גם בנדרן-דידן: הרבי מצביע על התקופה ההיא, "ובפרט בחודש ניסן – חודש הגאולה", שעל-פי הסימנים – זהו הזמן הספציפי ("השעה") שבו היה צריך לכוא ולהתגלות משיח ולגאול את ישראל.

עד להכרזה ש"הנה זה מלך המשיח בא", שכבר בא – ש"הנה" ו"כבר" (לא כלשון עבר, אלא כלשון עתיד וכלשון הווה) מופיע מלך המשיח לנגד עינינו, שכן כבר הגיעה השעה שבה הוא צריך לכוא ולבשר שכבר באה הגאולה!

אלא שלצערנו לא זכינו, מסיבות שאינן מובנות כלל, להתממשות דברי המדרש... שמלך המשיח בא ומודיע לישראל כו", ובטוחים אנו שכוודאי עתה תתקיים הבטחה זו, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו וצדקתו ומיד ממש.

על פי זה יוכן היטב מדוע לאחר שנת תנש"א, הרבי כבר לא ציטט יותר את חלקו השני של המדרש – שכן מכיון שכבר פחות היה ניתן להצביע בצורה ברורה על התממשות דברי המדרש, לכן הרבי לא השתמש דווקא כלשון מדרש זה כדי לבטא את קרבתה של תקופתנו לגאולה השלימה.

ח.

חלק שלישי - המשיח היחיד שבדורנו

בפרקים הקודמים עסקנו בהרחבה בנושא המרכזי אותו הדגיש הרבי לאורך השנים, ובפרט בשנים האחרונות: חשיבותה המיוחדת של תקופתנו הסמוכה עד מאוד לגאולה השלימה, והחשיבות המיוחדת של ההוספה במעשינו ועבודתינו בכדי להביא את משיח צדקנו בפועל ממש.

בפרק זה ובפרקים שאחריו נתייחס לנקודה נוספת, והיא – זהותו של המשיח שבדור, וכיטוייו של הרבי בנוגע ל'התגלות המשיח שבדור' בתקופתנו, מחמת קרבתה לגאולה.

[ראוי לציין שנקודה זו כמעט לא הודגשה לאורך השנים; ואפילו בשנים האחרונות, בהן

עסק הרבי רבות בנושא המשיח והגאולה (כמבואר לעיל בארוכה) – למרות זאת, לא מצינו שפרט זה יודגש בשיחות הקודש. הנקודה המרכזית בה עוסק הרבי בשיחות היא חשיבותה של הגאולה כחיי היהודי, וכיבוד מעלתה של תקופתנו, כאשר אנו עומדים בסמיכות לגאולה. ורק בדרך אגב, בחלק מהשיחות, הזכיר הרבי אודות המשיח שבדור והחידוש בו בתקופתנו.

אך מכיון שביטויים שונים של הרבי בנושא זה נתפרשו בפירושים שונים שאינם מתקבלים, ואף סותרים לקו הברור שאותו התווה הרבי על מנת להביא את משיח – נתייחס בחלק זה לביטויים אלו, ונבארם בצורה פשוטה על פי מה שנתבאר עד כה].

על מנת להבין היטב ענינים אלו, יש להקדים:

הרמב"ם פוסק להלכה שמשיח צדקנו יהיה איש בשר ודם, והוא דווקא יביא את הגאולה השלימה⁸⁵. מכך מוכן, שעוד לפני תחילת הגאולה כבר יהיה האיש שעתידי להביאה לאחד מכן קיים ומוכן בעולם הזה.

בגמרא מצינו שבמשך הדורות, היו תלמידים שהצביעו על רבם כי אם משיח יבוא בדור זה – יהיה זה הוא. כך נאמר במסכת סנהדרין⁸⁶:

"מה שמו [של משיח], רבי רבי שילא אמרי שילא שמו שנאמר עד כי יבא שילא, רבי רבי ינאי אמרי ינון שמו שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, רבי רבי חנינה אמר חנינה שמו שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה. . אמר רב נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא, שנאמר והיה אדירו ממנו ומושלו מקרבו יצא. אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש...".

השדי-חמד כתב שע"פ גמרא זו ניתן להבין, שבכל דור ישנו אדם הראוי להיות המשיח. ובלשונו⁸⁷:

"צריך להיות בכל דור האחד הראוי, אם יזכו הוא יהיה השליח ע"י אליהו, ואם לא יזכו יהיה כשאר הצדיקים בלא הפרש. . ובדרך הזה היה משוער אצלם בכל דור מי הוא, ולכן אחר החורבן בית שני היה. . רבינו הקדוש, ולכן בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן. . ואחריו בימי רב נחמן היה ר"ג, וכן הוא בכל דור ודור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו (ועפ"ז כתבו ג"כ תלמידי האר"י ז"ל שבימיו היה האר"י ז"ל) . . וכל זה הוא פשוט".

גם החתם-סופר כתב דברים דומים⁸⁸:

85. ראה הלכות מלכים ומלחמותיהם פי"א ה"ד. וראה לקו"ש ח"ה ע' 149 הערה 51. ובכ"מ.

86. צח, ב.

87. פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע'.

88. שו"ת חת"ס חו"מ (ה"ו) סי' צ"ח.

"מיום שחרב בית המקדש מיד נולד אחד הראוי בצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו, ואז יערה עליו רוחו של משיח הטמון וגנוז למעלה עד בוא. וכאשר מצינו בשאול, אחר שנמשח באה עליו רוח ממשלה ורוח הקודש אשר מלפנים לא הרגיש בעצמו, כן היה בגואל הראשון, וכן יהיה בגואל האחרון, והצדיק הזה בעצמו אינו יודע. ובעונותינו כי רבו כבר כמה וכמה מתו ולא זכינו שיערה עליהם רוחו של משיח, גם כי הם ראויים לכך, אבל הדור לא היה ראוי, אולם כשיגיע אי"ה יגלה אליו ה' כמו למשה בסנה וישלחהו".

הרבי הביא את דבריהם מספר פעמים בשיחות הקודש, והוסיף לכך את ביאורה של תורת החסידות לנושא.

כך מכואר בקונטרס 'בית רבינו שבבבל'⁸⁹:

"רבינו", נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור⁵³, כמו משה רבינו (הנשיא הראשון), "גואל ראשון הוא גואל אחרון", כידוע שבכל דור ישנו "אחד הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש", הנשיא שבדור.

(53) להעיר, שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח . . . בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמת משיח . . . וכיון ש"הנשיא הוא הכל", שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאו"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא, שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור".

באדיקות יותר, נתבאר הדברים בשיחת ליל שמח"ת תשמ"ו. וזו לשונו הק' של הרבי (כלתי מוגה)⁹⁰:

"נשיא הדור הוא – "משיח", החל מהפירוש הפשוט ד"משיח" ("משיח ה'") – מלשון משה, שנמשח ונבחר להיות נשיא ודועה ישראל;

ולא תהי' שום תרעומת ("איך וועל ניט האָבן קיין פאַריבל") אם יפרשו "משיח" כפשוטו, משיח צדקנו, מכיון שכן הוא האמת – שנשיא הדור הוא המשיח שבדור.

ובפשטות: ענינו של כל נשיא ודועה ישראל בדורו הוא – משה רבינו שבדורו, "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא", ולא עוד, אלא שכל תלמיד חכם אמיתי נקרא בשם "משה" –

89. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 419.

90. תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 342.

[מה שנוכר בשיחה "לא תהי' שום תרעומת אם יפרשו "משיח" כפשוטו, משיח צדקנו" – מתייחס להבנה של השיחה לכשעצמה, ולא להפצה של הבנה זו ברבים, כמוכן. ואכ"מ].

"משה שפיר קאמרת". ומכיון שמשה רבינו הוא גם משיח צדקנו, "גואל ראשון הוא גואל אחרון", נמצא, שנשיא הדור, משה רבינו שבדור, הוא גם משיח צדקנו שבדור, "עכ"ל הק'.

ובשיחה שהוגהה מאתה התוועדות נכתב⁹¹:

"... המשלח (נשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר) הוא ה"משיח שבדור", עם כל הפירושים שבדבר, כולל הפירוש דמשיח מלשון "משוח" ונבחר והנשיא, ו"משיח" כפשוטו – מפני שהנשיא שבכל דור הוא ה"משה" שבכל דור, ומשה הוא הגואל ראשון והוא הגואל האחרון (משיח), והוא היחידה הכללית של דור זה, שבחינת היחידה היא הדרגה דמשיח צדקנו, כמבואר בכתבי האריז"ל".

כך גם אמר הרבי בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב⁹²:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח¹²⁷ שבדורנו.

(127) יחידה הכללית, שמאירה ומתגלה בנשמתו של נשיא הדור, שכולל את כל נש"י שבדור".



חשוב להרגיש את השינוי בין דברי השד"ח והחת"ס, לבין ביאורו של הרבי:

השד"ח והחת"ס מתייחסים למשיח שבדור כ"ראוי מצדקתו להיות גואל". כלומר, מצד "צדקתו" מתאים ביותר שהוא יהיה הגואל, אך לפני שכאה הגאולה אין בו 'מהות' של משיח המבדילה אותו משאר הצדיקים שבדור. ורק בכוא העת, כאשר "יגלה אליו ה' וישלחו" – אזי הוא יהפוך להיות משיח.

אך על פי ביאורו של הרבי, הראוי להיות משיח אינו רק 'ראוי', אלא הוא "המשיח שבדור", מפני שגם לפני כוא הגאולה, נשמתו היא נשמת המשיח, ולכן תמיד מכנה אותו הרבי בשם "המשיח שבדור".

על פי זה מובן בפשטות, שמה שכותב החת"ס שכאשר יגיע זמן הגאולה "יערה עליו רוחו של משיח" – הוא רק לשיטת החת"ס בהגדרת ה"ראוי להיות משיח", אך לשיטתו של הרבי, אין צורך בכך ש"יערה עליו רוחו של משיח" – שכן כבר בזמן הגלות נמצאת בו "רוחו של משיח", ובזמן הגאולה, כאשר "יגלה אליו השי"ת וישלחו", יתגלה מיד כמלך המשיח⁹³.

91. לקו"ש ח"ט ע' 360 (בתרגום ללה"ק).

92. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 95.

93. ויש להעיר, שהמשך דברי החת"ס אודות "יערה עליו רוחו של משיח" – לא הובא מעולם בתורתו של הרבי, על אף שתחילת הדברים הובאה מספר פעמים.

יש שהביאו ראיה לכך שהדברים מתאימים אף לפי הביאור בתורת החסידות, מהמובא בסה"ש תורת שלום ע' 75 (הוצאת קה"ת כפר

ט.

התגלות מציאותו של משיח

בשיחת י' אלול תנש"א, התכטא הרבי בנוגע לאדמו"ר הריי"צ, נשיא הדור השמיני⁹⁴:

"וביאור תוכן שמו השני של נשיא דורנו – "יצחק":

יצחק – הוא על שם הצחוק והשמחה, ועד לשלימות השמחה, כמ"ש "אז ימלא שחוק פינו".

וכאשר טוענים, היתכן, הרי אמרו חז"ל "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו"? – הרי נשיא דורנו, דוד השמיני, הוא הוא "אז" (שמספרו שמונה), כפי שהכריז בעצמו ש"לא להלך לגאולה", ואמר וחזר וציוה לפרסם ש"הנה זה בא", היינו, לא רק "הנה זה עומד אחר כתלנו", ואפשר לראותו ע"י סדק בהכותל, אלא "הנה זה בא", עד ש"מראה באצבעו ואומר זה".

. . ומה ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז" – כמה דברים אמורים, כאשר המדובר אודות רגע קודם גילוי משיח צדקנו; אבל בנדרו"ד, הרי מכיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף – הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב

חב"ד, תשע"ד): "כאשר ישבו לסעודה דובר אודות ביאת משיח... [שאל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע: מנין ידע אותו צדיק כי אכן ה' הטיל את השליחות... והשיב:]

זה שראוי לשליחות הזאת – יכול לדעת בוודאות מוחלטת שה' שלחו והוא אכן יודע את הדבר בלי שום פקפוק וספק. לא אהת חשכתי על כך שהקב"ה ציוה את אברהם אבינו על עקידת יצחק: ברור שהקב"ה מתגלה לאדם ומצוה עליו על פעולה מסוימת, ואז לא תיתכן הפרעה לקיום הציווי, אבל, לכאורה, יתכן שיווצרו במחשבתו של האדם ספיקות ופקפוקים אם הציווי שקיבל הוא מן הקב"ה, אלא שמצב כזה לא יתכן אצל מי שהוא בדרגה כמו של אברהם אבינו, שלא היה לו כל ספק כגון זה, כי בדרגה שלו – הוא מסוגל לדעת באופן ברור ומוחלט את ציווי ה'. כך גם אותו צדיק גדול שלפי דברי הרמב"ם יהיה המשיח – לא יטעה כלל ולא יהיה אצלו שום פקפוק וספק, כי בדרגה כמו שלו ברור אצלו ציווי הקב"ה, כמו אברהם אבינו שהיה בדרגת קירוב אל הקב"ה באופן שהוא ידע בוודאות ובאופן ברור מה ציווי הקב"ה".

אך מוכן בפשטות שגם לפי המבואר בפנים, לפני בוא הגאולה יטיל הקב"ה על המשיח שכדור את התפקיד להיות המשיח, אך ע"פ חסידות לא נכלל בזה "יערה עליו רוחו של משיח" וכדומה, שכן "רוחו של משיח" כבר נמצאת בו קודם לכן.

והנה מבואר בלקו"ש ח"ל ע' 97 ואילך, שישנם ג' שלבים בהמלכת מלך מבית דוד: (א) ה"כתר מלכות" שבו, בחינת ה"מלך בעצם" שיש בו מרגע לידתו (מפני שרוד זכה במלכות "לו ולבניו הזכרים עד עולם"); (ב) מה שהיה בהמלכת שלמה – שחל עליו "שם מלך" בפועל, ע"י "בחירת דוד בשלמה בנו וציוויו למושחו"; (ג) כאשר שלמה מלך בפועל על כיסא דוד אביו "ותכון מלכותו מאוד" – שאז מולך בפועל ומשתמש בכתר המלכות שלו. ע"ש.

ועפ"ז יש שכתבו שניתן לומר שיש שלב בין ה'משיח שכדור' לבין הגאולה השלימה, ע"ד השלב השני הנ"ל, והוא המתואר בשיחת פ"פ וידא תשנ"ב (כדלקמן פרק ט בארוכה).

אבל יש לומר בפשטות שהכוונה בשלב השני היא לרגע שבו המשיח שכדור מתמנה לנשיא הדור (כד"כ – אחר הסתלקות הנשיא הקודם (וראה תו"מ הנ"ט ע' 121. ואכ"מ)), ואז ה"מלך בעצם" שקיים בו כבר משעת לידתו מתגלה וכא מהכח אל הפועל. ומאז ועד לגאולה השלימה אין שום שלב ביניים (שהרי אין צורך בזה, כנ"ל בפנים).

94. תו"מ תנש"א ח"ד ע' 210 ואילך.

להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה".

ועפ"ז מוכנת גם הסיכה לכך שנשיא דורנו תבע מחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, ושמחה גדולה בלי הגבלות,

- אע"פ שהוא בעצמו עבר ענין של מאסר . . כולל גם הקשיים כו' אפילו לאחרי שכבר היתה הגאולה,

. . והמשיך תנועה וענין השמחה גם לדור שלאחריו, דורנו זה . . שהוא דור הגאולה". עכ"ל הק'.

מהדברים מוכן שכבר בדור הקודם (הדור השמיני מהכעש"ט)⁹⁵, התגלה המשיח שכדור "בכל התוקף".

ומוכן, שכדור השביעי, לאחר סיום העבודה כולה, התגלות המשיח שכדור הינה בתוקף גדול עוד יותר. כך התבטא הרבי בשיחת ש"פ וירא תנש"א⁹⁶:

". . קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) - כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש.

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שכדורנו, שכבר נסתיימו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות ועיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!".

לפני הביאור בתוכנו של ביטוי מיוחד זה - "התגלות משיח", חשוב להדגיש, שכאשר אומר הרבי שהדבר מתרחש "בימינו אלו", הוא מציין "כנ"ל סעיף י"ג". וזו תמצית לשונו הק' בסעיף זה (וראוי לעיין בו בארוכה):

". . בהדגשה יתירה בדורנו זה - דור השלישי לאדמו"ר נ"ע ולתלמידיו חיילי בית דוד, שבו מסתיימת ונשלמת עבודתם של חיילי בית דוד להביא את הגאולה בפועל ממש ע"י דוד מלכא משיחא, וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועאכו"כ לאחרי המשך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה כמשך ארבעים שנה, באופן ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

95. שלכן הרבי מדגיש שהכוונה לדור השמיני, בנימטריא "או", ומסיף שזוהי הסיכה שנשיא דורנו תבע מהחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, על אף שרדיה במאסר וכו'.

96. סד"ש תשנ"ב שם.

ובדורנו זה נמצאים כבר בשנת הצד"ק . . . ובשנת הצד"ק נמצאים כבר בשנת ה'תשנ"ב . . .
ובשנת ה'תשנ"ב נמצאים כבר בשבת פ' וירא...".

כלומר: מוכן בפשטות שהרכי אינו מציין תאריך מסוים שבו אירעה "ההתגלות דמשיח",
אלא זהו ענין שהחל כבר בדור הקודם (כנ"ל), ונמצא בהדגשה יתירה בדורנו זה, ובמיוחד
בשנה זו, ובמיוחד ביום הספציפי שבו נאמרה השיחה.

אולם יש להבין: מהי משמעותו של ביטוי זה – "ההתגלות דמשיח"?

ניתן להבין זאת בהמשך לכללות תוכן השיחות בשנים האחרונות אודות הייחודיות
שבתקופתנו, לאחר סיום העבודה להבאת הגאולה, כמבואר לעיל בארוכה (ולכן הרכי
מדגיש שישנה ההתגלות דמשיח לאחר ש"כבר נסתיימו כל עניני העבודה"):

משל למה הדבר דומה, לאדם הנמצא בחדר נעול. כל עוד שהחדר נעול, הרי הוא נמצא
'בהעלם', אולם כרגע שהדלת נפתחה – ניתן לומר שהוא כבר 'גלוי' וביכולתו לצאת
מהחדר, שהרי אין מה שמפריע לו מלעשות כן – כלומר, אין מה ש'מכסה' עליו (אפילו
שעדיין לא יצא מהחדר).

ובנמשל: בדורות הקודמים, מכיון שהעבודה עדיין לא הסתיימה, עדיין לא היתה "ההתגלות
דמשיח", אלא המשיח שבדור היה במצב של 'העלם'. ומוכן בפשטות – מכיון שהדור
עדיין לא היה ראוי לבוא הגאולה, הרי שמציאותו כגואל היתה בהעלם.

אולם בדורנו, לאחר שנסתיימה העבודה, הרי "נתבטלו כל המניעות ועיכובים", ולכן
מציאותו של המשיח שבדור כגואל כבר קיימת בגילוי, והוא ראוי ומוכן לגאול את ישראל!

ראיה לכך ניתן למצוא בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א⁹⁷:

"... לידת משיח היא כרגע שלאחרי החורבן דוקא, כדאיתא במדרז"ל שכשגעתה פרתו פעם
א' נחרב ביהמ"ק, וכשגעתה פרתו פעם הב' נולד מושיען וגואלן של ישראל, ולא עוד אלא
שגם לאחרי שנעשה גדול⁹⁸, כולל ובמיוחד גדלות רוחנית...

(93) ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" – שאין הכוונה
להיציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל", אלא להתגלות (דוגמת
לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש".

היינו שהרכי משתמש במילה "התגלות" במשמעות של "ראוי ומוכן": כבר לפני החורבן היה
צדיק שראוי להיות "מושיען של ישראל", אלא שעד לחורבן מציאות זו לא היתה בגילוי
(שהרי לא היה צורך במציאות של גואל), ולאחר החורבן נתגלתה מציאותו כ"מושיען של
ישראל, שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל".

97. תו"מ תנש"א ח"ד ע' 134.

ועד⁹⁸ הוא בנוגע ל"התגלות דמשיח" המתוארת בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב – שלאחר שהסתיימה העבודה והוסרו המניעות ועיכובים, מציאותו של המשיח שבדור כבר נמצאת בגילוי, והוא ראוי ומוכן להביא את הגאולה בפועל ממש.



והנה, יש שפירשו שהכוונה ב"התגלות דמשיח" היא לדברי החת"ס שהובאו לעיל, שכשיגיע זמן הגאולה יתגלה ה' למשיח וישלחו, ואז "יערה עליו רוחו של משיח"; וזהו כוונתו של הרבי – שכעת "רוחו של משיח" נמצאת "בהתגלות" אצל המשיח שבדור.

כראיה לכך, הביאו את דבריו של הרבי בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב, מהם ניתן להבין כי כבר החלה שליחותו של משיח⁹⁹:

"על-פי הידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ועל-פי הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחידה שבדורנו, והמשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל העבודה – הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר".

אלא שבאמת פירוש זה אינו אפשרי, ומכמה טעמים:

ראשית, הדברים אינם מתאימים עם שיטתו של הרבי, שה"משיח שבדור" אינו רק ראוי להיות משיח, אלא נשמתו היא נשמת משיח, ולפיכך אין צורך ש"יערה עליו רוחו של משיח" (כמבואר לעיל פרק ח).

שנית, בסיום שיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל, אומר הרבי¹⁰⁰:

"מאחר שכבר סיימו את עבודת השליחות – בא כל שליח אל המשלח האמיתי, הקב"ה, ומודיע: עשיתי את שליחותי, ועכשיו הגיע הזמן שאתה, כביכול, תעשה את שליחותך... "שלח נא ביד תשלח" – שלח לנו את משיח צדקנו בפועל ממש!".

ומכך מובן שהקב"ה עדיין לא נגלה למשיח שבדור ושלחו להביא את הגאולה בפועל.

וכך גם מפורש בשיחת ש"פ בא תשנ"ב¹⁰¹:

"עד שדורנו זה הוא הדור בו יתקיים – ותיכף ומיד ממש – "שלח נא ביד תשלח", שע"י

98. אך מובן שהכוונה לשני ענינים שונים: בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א מדובר על עצם הצורך ב"משיח שבדור", שהתגלה רק בחורבן; ואילו בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב מדובר על האפשרות לגאולה בפועל ממש, שהתגלתה עם סיום העבודה להבאת הגאולה, כנ"ל.

99. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 298.

100. תו"מ שם ע' 299.

101. תו"מ תשנ"ב ח"ב ע' 147.

משיח צדקנו מתמלא בשלימות גילוי האורות בכלי הדיבור".

והיינו ששליחותו של משיח עדיין לא החלה, אלא היא תתקיים תיכף ומיד ממש.

ושלישית, עצם הרעיון אינו מובן כלל: אם אכן נגלה ה' למשיח שבדור ושלח אותו לגאול את ישראל, הרי מכאן ואילך הבקשה "אנו רוצים משיח עכשיו" אינה אמורה להיות מופנית כלפי מעלה, אלא כלפי המשיח שבדור – שעליו לקיים את שליחותו ולהביא את הגאולה בפועל! מה משמעותה של הבקשה מה' שישלח את משיח, כאשר הוא כבר שלח אותו?

והרי מובן בפשטות מלשון החת"ס, שברגע שה' יתגלה למשיח וישלח אותו, הוא יקיים מיד את שליחותו ויגאל את ישראל. וכמתואר בגמרא¹⁰² שהמשיח שבדור מחכה לגאולה כל כך, עד שמחליף את התחבשות לפצעיו באופן שלא יעכב אותו מלגאול את ישראל ברגע שה' יורה לו לעשות כך. ומדוע משיח שבדורנו אינו נוהג כך?¹⁰³

אלא שכאמת, כשמעיינים בשיחה ניתן לראות שהרבי אינו אומר ששליחותו של משיח כבר החלה – בלשון עבר, אלא "שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר" – בלשון הווה, היינו, שברגע זה ממש מתחילה להתקיים שליחותו של משיח צדקנו, ותבוא הגאולה השלימה בפועל (וכפי שמצינו פעמים רבות בתורתו של הרבי, שמתייחס לרגע זה כאל רגע הגאולה, ומדבר על הגאולה בלשון הווה, והכוונה היא כמובן שמכיון שמשיח צדקנו בא מיד, הרי רגע זה יהיה הרגע הראשון של הגאולה¹⁰⁴).

וכוונתה של הדגשה זו בשיחה היא, כנ"ל, שהמשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל, ואין שום דבר המונע ומעכב זאת – "ישנה ההתגלות דמשיח", שמזה מובן שהדבר היחיד שנותר לעשות כעת הוא "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש" (כפי שנתבאר לעיל פרק ד).

[יש להעיר, כי המפרשים את השיחה בפירוש שנזכר לעיל, מייחסים להתחלת השליחות ול"התגלות דמשיח" משמעות רחבה מאוד, ע"פ שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב. ולקמן בפרק י נתבאר השיחה בפשטות, ע"פ ביאוריו של הרבי במקומות אחרים].

ומכך מובן, שאמנם שליחותו של משיח עוד לא החלה להתקיים כעבר – אך אנו מאמינים

102. סנהדרין צח, א.

103. ואין לומר שהכוונה היא שהמשיח שבדור קיבל רק מינוי להיות המשיח בפועל, אך עדיין לא נשלח לעשות זאת – שהרי בשיחה מדובר על התחלת קיום השליחות עצמה, ולא על המינוי להיות שליח.

כמו כן אין להביא ראיה מכך שאף משה נשלח ע"י הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, ואף על פי כן לקח זמן מה עד שנאולת ישראל התרחשה בפועל (והרי החת"ס משווה את מינוי המשיח למינוי משה כעת התגלות ה' אליו בסנה) – שכן ברור שלאחר מינויו של משה, אין מקום לבקשה מה' שישלח את הגואל, אלא שיסייע לגואל להביא את הגאולה בפועל,

אך בשיחותיו של הרבי מצינו שאף לאחר 'ההתגלות דמשיח' ממשיך לתבוע את שליחותו של משיח צדקנו (כנ"ל בפנים), ומכך מובן שה' עדיין לא שלח את המשיח שבדור לגאול את ישראל.

104. ראה לדוגמא סיום שיחת ש"פ תשא תשנ"ב (תר"מ שם ע' 356). וככ"מ.

שברגע זה ממש כבר מתחילה להתקיים שליחות זו, ומשיח צדקנו יבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו בגאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.

י

הוספה - עיקר החידוש בכיאת המשיח

בהמשך למבואר בארוכה בפרקים הקודמים אודות שיטתו של הרבי בכיבוד ייחודיותה של תקופתנו, והעבודה הנדרשת מאיתנו כיום בכדי להביא את משיח – נעסוק בפרק זה בכיבוד שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, שאמנם אינה קשורה באופן ישיר לנושא, אך יש שקישרו שיחה זו לפירושם בשיחות אחרות שנתכארו לעיל, ולקמן תתבאר שיחה זו בפשטות, על פי ביאוריו של הרבי במקומות אחרים.

ובהקדים: בקונטרס ענינה של תורת החסידות, מבואר שעיקר החידוש בכיאת המשיח הוא התגלות בחינת היחידה, ושאר החידושים שיהיו בגאולה מהיום תוצאה והסתעפות מחידוש זה.

וזו לשונו הק' של הרבי בקונטרס זה¹⁰⁵:

"בכיאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות; למעלה מזה: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דיעה את הוי' כו'";

.. אמנם, אחרי כל הנ"ל, כל ענינים אלה – אף שגדול ורב העילוי וההפלאה שבהם – אינם אלא הסתעפות מנקודתו העיקרית של משיח.

ענינו העיקרי של משיח הוא – יחידה. כידוע, שרוד זכה לבחי' נפש, אלי' – לרוח, משה – לנשמה, אדם הראשון – לחי' ומשיח יזכה ליחידה.

מעלת היחידה על ד' הבחינות נרנ"ח [בחמשה הדרגות של כל נשמה]: ד' הבחינות נרנ"ח הם מדרגות פרטיות, ובחי' יחידה היא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים, כשמה. ועם היות אשר מבחי' יחידה – עצם הנשמה – נמשכות ד' הבחינות נרנ"ח, אין זה שבחי' היחידה היא בגדר מקור ו"כלל" לפרטים אלו – כי, לשון "יחידה" מורה על אחדות פשוטה המושללת מאיזו שהיא שייכות לפרטים, גם מגדר מקור לפרטים (כידוע ההפרש

105. תר"מ חמ"ה ע' 260 ואילך.

בין "יחיד" ל"אחד" – כ"א שהיא נקודה עצמית של הנשמה, אלא שממנה נמצאות ד' הבחינות נרנ"ח.

וכמו שבכל נשמה פרטית, בחי' היחידה היא נקודה העצמית של הנשמה, כן הוא ב(החיות ו)הנשמה של כללות ההשתלשלות, שבחי' היחידה שבה (בחינתו של משיח) היא – עצם נקודת החיות שלמעלה מגדר ציור. ומנקודה זו, מסתעפות כל מעלות הפרטיות, נרנ"ח דכללות,

כי עצם החיות הוא בלתי מוגבל. והכל"ג שלו אינו רק בענין הנצחיות. . אלא גם בענין האיכות והמעלה, ששלם הוא בתכלית השלימות. ולכן, כשתומשך בעולמות בחי' היחידה ויחיו בחיות עצמי, יהיו במילא בתכלית המעלה והשלימות". עכ"ל הק'.

כלומר, שעיקר החידוש בביאת המשיח הוא התגלות בחינת ה"יחידה", "עצם נקודת החיות" של העולמות, ושאר הגילויים והמאורעות שיתרחשו בביאת המשיח יהיו תוצאה של גילוי זה¹⁰⁶.

נקודה זו נתבארה גם ב'הדרן על הרמב"ם' תשמ"ו¹⁰⁷:

"... מה ש"באותו הזמן" יהי' העולם כמצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות. . בתכלית השלימות – הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסוכב מעצם הענין דביאת המשיח.

כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע³⁶ – "מלך מבית דוד"³⁷. וענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

36) להעיר מהידוע. . שמשיח יזכה לבחינת יחידה. ומכיון שענין יחידה הוא "שמקבלת מיחיד, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד". . לכן, משיח (בחינת יחידה) הו"ע בפני עצמו – דוגמת יחידו של עולם.

37) הל' מלכים פי"א ה"ד. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לכולם" (רמב"ם שם פ"א ה"ז), אלא) הגדר דמשיח.

ויש לכאור זה ע"פ הידוע. . שבמלך – שני אופנים: (א) שהמלוכה וההתנשאות שלו באה (בעיקר) "מן העם, שמנשאין אותו עליהם ועושין אותו למלך", ועל זה אמרו ש"אין מלך

106. להבנת הענין בשלימותו מומלץ לעיין בהרחבה בקונטרס זה כפי שנתבאר בשיעורי הרב יואל שי' כהן (גרפס ע"י הוצאת מעיינותיך).

107. לקו"ש הכ"ז ע' 256 ואילך.

בלא עם". (ב) ש"אינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל, להיותו מלך בעצם. . (ובחינה זו דמלכות יכולה להיות) גם בלא עם". ויש לומר, דמה שדוד זכה בכתר מלכות (רמב"ם שם), ו"עיקר המלכות לדוד" (שם ה"ח) הוא – שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצם". ועפ"ז יובן מה שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" – כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מתיקון העולם), בחינת "מלך בעצם" ** שאינו תלוי בהעם.

** (ראה גם. . דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצם". "עכ"ל הק'.

ולסיכום הדברים: עיקר החידוש כביאת המשיח הוא התגלות בחינת ה"מלך בעצם", בחינת היחידה. ושאר החידושים כביאת המשיח, "יתקן את העולם כולו" – הם תוצאה מהחידוש העיקרי.



והנה, בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, עסק הרבי בכיבוד השייכות שבין הגאולה השלימה לבין מולד הלכנה. דלכאורה, מתאים יותר להשוות את הגאולה לשלימות הלכנה – שהרי בגאולה יהיו ישראל (שנמשלו ללכנה) בתכלית השלימות?

ומבאר הרבי¹⁰⁸:

"העילוי דמולד הלכנה (בר"ח) לגבי מילוי ושלימות הלכנה (בט"ו) – שמילוי ושלימות הלכנה הוא בנוגע להאור (בחי' הגילויים), היינו, שמיום ליום הולך וניתוסף באור הלכנה עד לשלימות האור, משא"כ המעלה דמולד הלכנה היא (לא בנוגע להאור, כיון שזה עתה מתחילה להאיר, אלא) בנוגע למציאותה (עצם המציאות שלמעלה מגילויים), שלאחרי ההעלם בתכלית כרגע שלפני המולד, מתחדשת ומתגלה מציאותה של הלכנה; אלא שמציאות זו (העצם שלמעלה מגילויים) נמשכת וכאה כפועל ובגלוי בהתגלות אור הלכנה מיום ליום עד למילוי ושלימות הלכנה (שגם בכחי' הגילויים נמשך וחודר העצם).

ומזה מובן שהמעלה העיקרית דגאולה האמיתית והשלימה מתבטאת בהחידוש שברגע המולד – כיון שאז מתגלית מציאות הלכנה, ודוגמתו בישראל ("שהם עתידים להתחדש כמותה) התגלות עצם המציאות דישאל (עצם הנשמה), ולא עוד אלא שהעצם נמשך וכא בגילוי ממש, היינו, שגם בדרגת הגילויים (כשניתוסף באור הלכנה מרגע הראשון לרגע השני ועד למילוי ושלימות הלכנה) נרגש העצם שלמעלה מגילויים (החידוש שברגע המולד), שלעתיד לבוא יראו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית', "ישראל וקוב"ה כולא חד", כפי שנמשך וחודר ומתגלה בכל הדרגות דחמשה שמות שנקראו לה, בכל כוחות הנפש, תענוג ורצון, שכל

108. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 129.

ומדות, ולבושיהם מחשבה דיבור ומעשה, ובגוף הגשמי, בכל רמ"ח אברים ושס"ה גידים, שניכר בהם בפועל ובגילוי ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", "עכ"ל הק'.

ביאור הדברים: מכיון שעיקר החידוש בביאת המשיח הוא התגלות "מציאותם האמיתית של ישראל", שזו "עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית" (כפי שהובא לעיל מקונטרס ענינה של תורת החסידות ומההדרן על הרמב"ם תשמ"ו) – לכן נמשלה הגאולה למולד הלבנה, שאז מתגלה עצם מציאותה, ולא גילוי אודה,

וגילוי אוד הלבנה מהוה משל לשאר הגילויים והחידושים שבגאולה, שהם תוצאה מהחידוש העיקרי שבה – התגלות העצם דישראל.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי, שכשם שהדברים אמורים בנוגע לגאולה, כך הוא בנוגע למלך המשיח¹⁰⁹:

"... ויש לומר, ש"אויך (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אודו של משיח", כי, אוד של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "ילחם מלחמות ה'" עד ש"נצח", וכיו"ב), משא"כ אויך של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני⁹⁴ למלכות⁹⁴) בתוד מלך המשיח, ולאחרי התגלות מציאותו (אויך שבאין ערוך מאודו של משיח), מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אוד של משיח).

ועפ"ז מוכן 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 אודה באופן של הוספה מרגע לרגע עד למילוי ושלימות הלבנה.

94) "מאותן הבאים מכני דוד ועדיין הי' להם ממשלה גם בגלות... כגון רבינו הקדוש" (חודא"ג מהרש"א לסנהדרין צח, ב)."

כלומר: כמבואר לעיל, המשיח שבדוד (שהוא מאלו ש"עדיין היה להם ממשלה גם בגלות") הוא ה"יחידה הכללית" שבדוד. ולכן, הפירוש ב"התגלות מציאותו" הוא התגלות עצם הנשמה דישראל. ומכיון שהתגלות עצם הנשמה דישראל הוא עיקר החידוש של הגאולה (כנ"ל), מוכן שכך הוא בביאת המשיח, שעיקר החידוש בה הוא התגלות מציאותו (כלומר התגלות העצם דישראל), ושאר פעולותיו הן תוצאה והסתעפות מהתגלות העצם.

וצריך להבין:

בקונטרס ענינה של תורת החסידות, וכן בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, משמע שהתגלות העצם דישראל קודמת (בזמן) לשאר החידושים שבביאת המשיח, וכדמוכח מלשון הקונטרס: "כשתומשך בעולמות בחי' היחידה ויחיו בחיות עצמי, יהיו במילא בתכלית המעלה והשלימות" (שב"תכלית המעלה והשלימות" זו נכלל גם "גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות"¹¹⁰).

וכן הוא לשון שיחת ש"פ תולדות: "לאחרי התגלות מציאותו . . מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו".

ואילו בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו, מפורש שהתגלות זו תהיה לאחר שאר החידושים שבביאת המשיח: "ענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח". ולכאורה הדברים סותרים זה לזה?

ואולי י"ל הביאור בזה (ברוחק עכ"פ), שהכוונה בקונטרס ובשיחת ש"פ תולדות היא לקדימה במעלה. כלומר, על אף שמכחינת סדר הזמנים – בתחילה תתרחש גאולת ישראל והשכינה בקיבוץ גלויות, ורק לאחר מכן "יומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח" (כמפורש בהדרן על הרמב"ם) – מכל מקום, מכיון שענין זה מהווה תוצאה והסתעפות מהתגלות העצם, לכן נאמר בשיחות אלו שהתגלות העצם תתרחש בתחילה¹¹¹.

ויש להביא ראיה לפירוש זה (שהכוונה היא לקדימה במעלה), מדברי הרבי במקום אחר, וזו לשונו הק'¹¹²:

"אע"פ שהענין ד"וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו" יהיה לאחרי שיושלם הענין ד"אוחז בידיו איש איש ממקומו" – מכל מקום, מביא רש"י בתחילה את הענין ד"וכשנגאלין כו'" ורק לאחר מכן מביא הוא את הענין ד"אוחז בידיו כו'", משום שהגאולה דכלל ישראל, היא הסיבה שתביא ל"אוחז בידיו ממש איש איש"¹¹³.

♦

עד כאן נתבאר בארוכה הפירוש הפשוט בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב. אמנם, יש שפירשו שהכוונה ב"התגלות מציאותו" היא ע"ד פירושם ב"התגלות דמשיח" שכדור, שנזכרה בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב (כנ"ל פרק ט), ולא להתגלות העצם דישראל המבוארת בקונטרס ענינה של תורת החסידות ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ו, כנ"ל.

110. ובהערה 27 שם (על המילה "השכינה") מבאר שהכוונה לקיבוץ גלויות: "כמרז"ל (מגילה כט, א) "הקב"ה שב עמהן מכין הגלויות".

111. והביטוי "לאחרי" שבשיחת ש"פ תולדות, הוא מכיון שבמשל (כמולד הלכנה), התגלות העצם היא הראשונה (גם) בזמן, ולכן כשהרבי מבאר את הנמשל משתמש ג"כ במילה זו, אבל באמת למעשה שונה הנמשל מהמשל בנקודה זו.

112. לקו"ש ח"ט ע' 183 (בתרגום ללה"ק).

ולפי זה נמצא חידוש עצום: שעוד בזמן הגלות, לפני ש"הרי זה משיח בוודאי" – כבר ישנו "עיקר החידוש דביאת המשיח", "המעלה העיקרית דהגאולה!"

מוכן שחידוש כה גדול זקוק ליסודות מוצקים שיתמכו בו. ולענ"ד, לא די שאין לפירוש זה ראיות ברורות, אלא אין לו כל יסוד והוא אף מנוגד למשמעות הפשוטה של השיחות:

ראשית, כשיחה מבואר ש"התגלות מציאותו" היא "המעלה העיקרית דהגאולה", שהיא (כמפורש בשיחה) "התגלות העצם ד"ישראל" – ומוכן בפשטות שהכוונה היא למבואר בקונטרס ובהדרגת בארוכה, אודות התגלות בחינת היחידה הכללית¹¹³!

שנית, אילו כוונתו של הרכיב "התגלות מציאותו" היא למאורע שכבר התרחש – ברוד שהדבר היה מודגש שוב ושוב בשיחות המבארות את מעלתה של תקופתנו, שעיקר החידוש דביאת המשיח כבר קרה, ועתה אנו מצפים רק לעינים הבאים כתוצאה והסתעפות ממנו!

ושלישית, מפורש במכתבו של אדמו"ר הרש"ב נ"ע שהגילויים שכגאולה השלימה יתרחשו רק לאחר קיבוץ גלויות. וזו לשונו הק'¹¹⁴:

"ומ"ש בסידור . . . דקיבוץ גלויות יהיה קודם לביאת משיח, היינו לפי שהגילויים דמשיח למטה יהיה לאחר שיתקבצו הגלויות . . . וכן הוא עפ"י פשוט, דמלכות שייך לאחר שיתקבצו הגלויות דוקא, אף שהקיבוץ יהיה על ידו, מ"מ קודם שיתקבצו הרי אינו שייך מלכה, דאין מלך בלא עם, כ"א אחר שיתקבצו על ידו, אז תהיה מלכות עליהם ועל כל העולם.

וכמו כן הוא ברוחניות, דמאחר שיתעלו ניצוצי החסדים והגבורות שנבררו, אז יהיה הגילויים של משיח.

. . . ולא יסתור דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם

113. ניתן היה לחלק ולומר, שבקונטרס ובהדרגת הכוונה להתגלות בחינה זו בעולם, משא"כ בשיחה זו מדובר אודות התגלות שעדיין אינה נראית לעיני כל, אלא היא הארה מסוימת בנשמתו של מלך המשיח.

אלא שכביאור זה מיוסד על ההנחה שלפני הגאולה ותרחש 'התגלות' מסוימת של בחינת היחידה הכללית בנשמתו של המשיח שכבודו, וע"ד לשון החת"ס "יערה עליו רוחו של משיח" – אך כבר נתבאר לעיל פרק ח שהנחה זו אינה מתאימה עם המבואר בחסידות. יתירה מזו: בשיחה מפורש שהכוונה לגילוי שיתרחש "לעתיד לבוא", שאז "ידאו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל" – ולא להתגלות פנימית-נשמתית אצל המשיח שכבודו בלבד.

[ובשיחה ממשך ("ידאו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל") . . . כפי שנמשך וחודר ומתגלה בכל הדרגות דחמשה שמות שנקראו לה". וניתן לטעות ולפרש שהכוונה היא ל"דרגת הגילויים (כשניתוסף באור הלכנה מרגע הראשון דרגע השני ועד למילוי ושלימות הלכנה)", שהעצם חודר גם בגילויים, אך לא להתגלות הראשונית בדוגמת מולד הלכנה.

אך מוכן בפשטות שההדרגה אינה על המילים "ידאו בפועל ובגלוי", אלא על המילים "כפי שנמשך וחודר בכל הדרגות" – שזהו החידוש בכך שגילוי העצם (ע"ד מולד הלכנה) חודר גם בדרגת הגילויים (ע"ד שגם כלכנה ניכר גם בדרגת הגילויים שאלו גילויים מהעצם שהתגלה ברגע המולד).

ומוכן בפשטות שאם ישנה "התגלות" הרי שניתן לראותה "בפועל ובגלוי", וכאם לאו אין זו התגלות העצם, שהרי העצם כבר היה קיים קודם לכן, והחידוש הוא בכך שהוא מתגלה עד שניתן לראותו "בפועל ובגלוי" (כשם שעצם מציאותה של הלכנה כבר קיים עוד לפני המולד, והחידוש כמולד הוא שניתן גם לראות עצם זה "בפועל ובגלוי").

114. אגרות קודש שלו ח"א ע' ש' ואילך.

לכנין ירושלים וכנין ביהמ"ק, והכנין יהיה ע"י משיח ועל ידו תהיה קיבוץ גלויות, [ואז יהיה אח"כ מלכותו והיא] מלכות דוד".

כלומר: בוודאי ש(מינויו ו)ביאתו הראשונה של משיח תהיה קודם לכנין בית המקדש וקיבוץ גלויות, אלא ש(למינוי זה ו)לביאה זו אין כל משמעות רוחנית, ולכן כשנזכר בחסידות המושג "ביאת משיח" – הכוונה לביאתו השנייה, אחרי קיבוץ גלויות, שאז יהיו הגילויים הרוחניים של הגאולה¹¹⁵, וכנ"ל שהעיקר שבהם הוא גילוי כחינת היחידה, "מלך בעצם".

ומכך מובן בפשטות שכוונת השיחה היא להמבואר בקונטרס ובהדרן, כפי שנתבאר לעיל פרק י.



יהי רצון, שהלימוד והעיסוק בעניני הגאולה וביאת המשיח, יחיש וימהר את בואם, ונזכה בקרוב ממש ל"אתחלתא דגאולה" ואח"כ לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.



115. להעיר, שבמכתב הנ"ל מבאר אדמו"ר הרש"ב בארוכה את החילוק בין הלשון "בן דוד בא" או "דוד בא", שהלשון "בן דוד" מורה על ביאתו הראשונה שלפני הגאולה (שאו אין עדיין גילויים רוחניים, כנ"ל). ומעניין לציין שענין זה נזכר גם בתורת רבינו (לקו"ש ח"ט ע' 381): "במד"ר (פי"א, ב) נגלה ונכסה כו'. וברמב"ם הל' מלכים ספי"א "בחזקת כו' בודאי". ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כביאור ל"מארו"ל "בן דוד בא" או "דוד בא". והיינו, שהגילויים הרוחניים הקשורים עם ביאתו השנייה, "דוד בא", יתרחשו רק לאחר ה"נגלה" השני (שלאחרי ה"ונכסה" – ראה מד"ר שם), בעת שמשיח יהיה "משיח בודאי", וכפי שמפורש בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו דלעיל. עוד יש להעיר ממש שבמכתב זה אודות מלכותו של משיח (אשר "אין מלך בלא עם"), שמלכות זו שייכת רק לאחרי קיבוץ הגלויות וכנין המקדש, בעת ביאת "דוד". ואכ"מ.

”השייכות דקדושי כסף לקרא דספר כריתות”

הת' בנימין שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת קידושין (ד:): ”תניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר נתתי קח ממני”, היינו, שמהפסוק 'נתתי כסף השדה קח' למדים אנו, שמה שכתוב 'כי יקח איש אשה' היינו בכסף.

ולכאורה, כיוון שלזה די בתחילת הפסוק 'כי יקח איש אשה' אין נוגע ההמשך, וצ"ב מדוע ממשיכה הברייתא 'ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה גו'?

בפשטות משמע, שזהו מה שרש"י בא לכאר בפירושו "והצריכה הכתוב גט לפטרה מקיחה זו כדכתב סיפא דקרא והיה אם לא תמצא וגו'" ע"כ. אך לכאורה, הא גופא צ"ב, מה נוגע הבאת דין זה כאן – שמתגרשת ע"י גט?

ואין לומר שזה שהאשה נעשית מקודשת מ'קיחה זו', נלמד מזה שצריכה גט לצאת ממנו, דבפשטות, עצם הלשון 'כי יקח' משמע שהוא לוקח את האשה וקונה אותה, וממילא ידעינן שדינה כדין כל אשה מקודשת שגירושה הן בגט, ומפני מה צריך להוכיח זאת מהנכתב בסיפא דהאי קרא שמצריכה גט.

עוד יש לדייק, מדוע מעתיק רש"י בד"ה שלו תיבת 'כי יקח איש אשה ובעלה' דלכאורה אינו נוגע כלל לעצם העניין?

[העירני ח"א, שאפשר דרש"י בא לשלול שאין הכוונה בפסוק 'כי יקח איש אשה ובעלה' ללמדנו שבכדי לקדש צריך בין כסף ובין ביאה, וכפי שמצינו שאכן רבי יוחנן סבירא ליה שכן משמע מהאי קרא (לקמן ט:).]

וזהו מה שבא לשלול שהצריכה הכתוב גט 'לפטרה מקיחה זו', היינו, שמקיחה זו לכד אף

ללא ביאה צריך גט לפטרה. ובזה יובן מה שמעתיק תיבת 'ובעלה' דהיינו לשלול ההבנה שיכולה להשתמע מתיבה זו.

אך כמובן שכל זה אפשר לפרש ברש"י. אך כגמ' אין אפשרות לפרש כן, שכן לא רואים כלל בלשון הברייתא שע"י הוספת המשך הפסוק מושללת ההבנה שצריך ג"כ ביאה].

ב.

בהמשך הברייתא, התנא מביא אופן ללמוד קידושי כסף מק"ו "ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר תאמר כזו שנקנית בשטר ת"ל כי יקח איש הא למה לי קרא הא אתיא לה אמר רב אשי משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא מהיכא קא מייתית לה מאמה העבריה מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף תאמר כזו שאינה יוצאה בכסף ת"ל כי יקח איש".

ועפ"ז מימרא זו, מתרץ ה'מלא הרועים' (הובא במפרשי דפוס וילנא) דמה שהוצרך להביא סוף הכתוב ד"וכתב לה ספר כריתות" בברייתא, הוא משום שרומז בזה למיפך הק"ו דאמה עבריה כדמסיק בסמוך "תאמר כזו שאינה יוצאה בכסף" שכן זה שאשה אינה יוצאת בכסף נפק לה מ"וכתב לה", בכתיבה מתגרשת ולא בכסף.

וצריך עיון, דלכאורה הא גופא קשיא, מדוע הברייתא (לדבריו) רק רמזה את הפרכא ולא הביאה אותה בפירוש?

ובפשטות נראה לומר הביאור בזה, שהגמ' בתירוץ "משום דאיכא למימר" מגיעה לומר שחסר בלשון הברייתא, וכמו "חסורי מיחסרא והכי קתני" וא"כ נמצא, שאלכא דאמת, הברייתא כן הביאה את הפירכא, וא"כ, למה לי לרמז זאת. ויש לעיין בכ"ז.

ויותר קשה, דלקמן (ה.) מצינו ב' שיטות במקור הלימוד שאין האשה יוצאת בכסף: א) אביי סבירא ליה דליכא למימר היקש משום ד'שמא יאמר ד'כסף מכניס וכסף מוציא סנגור יעשה קטגור?!' ב) רבא סובר שזהו שנאמר 'וכתב לה' בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף.

ונמצא שהביאור הנ"ל שהברייתא מתכוונת לרמז למיעוט ש'וכתב לה' ממעט גירושין בכסף, מתאים רק לשיטת רבא. אך לאביי דסבירא ליה שלמדים זאת מכך שאין קטגור נעשה סנגור מדוע מביא המשך הפסוק.

ג.

בספר 'אור חדש' ביאר באו"א, ובהקדים:

בהמשך הגמ' מוכא מקור הדין שאשה מתקדשת בכיאה מ'כי יקח איש אשה ובעלה'. וכדף ט (ע"ב) מצינו שרבי יוחנן סבירא ליה שלמדים זאת מדאמר קרא 'בעולת בעל – מלמד שנעשה לה בעל ע"י בעילה' ואינו לומד זאת מ'ובעלה' דאי מהתם, הו"א הא דמקדש בכסף והדר בעל שנאמר שם 'כי יקח איש אשה ובעלה'.

ולכאורה צ"ע לשיטת הגמ' בסוגיין (ד:) מניין שאכן מתקדשת בכסף בלבד ובכיאה לבד? וכיאר ה'אור חדש' שזה נלמד משנאמר 'וכתב לה' שבזה בא למעט שלא נקיש יציאה להווייה שאף יציאה בכסף כהווייתה.

והנה, אי אמרת שאינה מקודשת בכסף עד שאח"כ יבוא אליה, למה לי קרא למעט שאינה מתגרשת בכך, (וכפי שכתבו התוס' לקמן ד"ה "מה" ה). סברא הוא, דכיון שלהתרחק ממנה הוא מגרשה. ועוד, משום שמצא בה ערוות דבר רגיל לגרשה שאז היא אסורה עליו, אא"ל שמגרשה ע"י כסף ואח"כ ביאה.

ועפ"ז מבאר את אריכות הברייתא בהבאת כל הפסוק:

"שאומר ואנא מייתא לה מהכא 'כי יקח', וגם 'ובעלה' מניה יליף ביאה. וקשה, נימא עד דמקדש והדר בעיל? לזה אומר שזה אינו שהרי מקרא מלא: 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו' הרי מגרשה להתרחק ממנה, וגם פשטי' דקרא 'כי ימצא בה ערוות דבר' - רגיל לגרשה משום דבר ערווה, וגומר כל הפרשה – דכתיב 'וכתב לה' למעוטי שאינה יוצאת בכסף, קשה, למה לי קרא כיוון דגם בהווייה ליכא קידושי כסף זולת ביאה וכיאה לא שייכת לגידושין... ובעל כרחא צריך אתה לומר שאין קיחה אלא בכסף בלבד". (ועפ"ז מבאר לשון הברייתא "אין קיחה אלא בכסף" לומר שזהו רק בכסף ולא ביאה עיי"ש).

אך גם ביאר זה קשה, (נוסף לזה שדוחק לומר שבברייתא בהבאת הפסוקים נתכוונה לרמז על כל הפלפול הנ"ל, הנה גם עליו קשה) כנ"ל שביאר זה אתי שפיר רק לשיטת רבא אך לא לשיטת אבבי דבהא דאינה מתגרשת בכסף נלמד בדרך ממילא מכך שמתקדשת בכסף.

(ודוחק גם לומר שאבבי סבירא ליה כרבי יוחנן כפרט לפי המבואר שם דרבי יוחנן אתיא כרבי יוסי הגלילי במצרך קרא בכריתות עיי"ש).

ד.

לכאורה יש לכאד את דברי הברייתא (ורש"י) בפשטות, ובהקדים:

בהמשך הסוגיא (לאחר השקו"ט מדוע אין ללמוד קידושי כסף מק"ו) מובא:

"ובעלה מלמד שנקנית בביאה" וגם שם בכרייתא ובגמ' דנים מדוע לא לומדים זאת מק"ו מיבמה. אח"כ ממשיכה הגמ' (ריש ה.) "ומניין שאף בשטר אמר קרא ויצאה והייתה מקיש הוויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הוויה נמי בשטר".

ויש להקשות 'קלאין-קשיא': מה נוגע כאן הלימוד דקידושי ביאה בשטר, והרי בהשקפה ראשונה מקומם הוא לקמן (ט). בסוגיא העוסקת בשטר, ואח"כ (ט): בסוגיא העוסקת בביאה?

עוד צ"ע, דבפשטות משמע שהלימוד דביאה ושטר הוא ג"כ בכרייתא, וא"כ מדוע לא פותחת הגמ' "תניא 'ובעלה' מלמד שנקנית בביאה" וכן "תניא ומניין שאף בשטר" כפי שלגבי כסף הלשון הוא 'כי יקח וכו'?"

והביאור בזה בפשטות, משום ש-ג' הלימודים: כסף, שטר וביאה, אינם ג' ברייתות אלא ברייתא אחת ארוכה. אלא שהגמ' מתדיינת בכל קטע בנפרד, וכפי שאכן רואים בספרי (כי תצא רס"ח) ששם כל ג' הלימודים מובאים בהמשך אחד. וכפי שמדויק ג"כ בלשון "ומניין שאף בשטר" שבא בהמשך ללימודים שלפנ"כ.

וממילא מובן מדוע כל ג' הלימודים מובאים כאן - בסוגיא דכסף, שזהו בעקבות כך שהיא ברייתא אחת ארוכה, וכן אינו פותח ב'תניא' בכל אחת משום שזהו הכל מהלימוד דכסף.

וכעת יתבאר לשון הברייתא באופן דמעיקרא קושיא ליתא, שאין כוונת הברייתא להשמיע דין או חידוש בהבאת כל הפסוק אלא שזוהי הקדמה (לא רק ללימוד של כסף כפי שהבינו ה'מלא הרועים' וה'אור חדש') אלא לכל ג' הלימודים המובאים בכרייתא.

ולזה מביא כל הפסוק 'כי יקח איש אשה' שמשם נלמד כסף, ומ'בעלה' שמשם נלמד ביאה, 'והיה כי לא תמצא חן בעיניו' שכוונתו להמשיך הפסוק המדבר על גט, שמשם למדים היקש שאף מתקדשת בגט.

ונראה לומר שזהו ג"כ כוונת רש"י בדבריו, שבא לכאד שהברייתא בסיום הפסוק 'והיה כי לא תמצא' מתכוונת לגט שהצריכה הכתוב, היינו, מכיוון שבגמ' לא מובא בפירוש סוף הפסוק בו מזכר על הגט, לכן רש"י בא לכאד שזוהי כוונת הברייתא בהבאת המשך הפסוק.

ונמצא שרש"י לא בא לכאד מדוע הברייתא הביאה את הפסוק, אלא ביאורו הוא המי כוונת הברייתא להדגיש בהמשך הפסוק - שהברייתא מתכוונת לגט שבפסוק זה.

וממילא מובן לצורך מה מביאה הברייתא זאת, משום שמשם למדים 'קידושי שטר' - האופן השלישי שהברייתא מביאה בסוף, וק"ל.

הפירכא לק"ו בקידושי כסף

הנ"ל

א.

הגמ' במסכתין (ד:) מביאה את המקור לקידושי כסף שנאמר "כי יקח איש אישה" ומקשה הגמ', שלכאורה הלא דין הוא שאפשר ללמדו מק"ו שכפי שאמה עבריה שאינה נקנית בכיאה נקנית בכסף, אישה שנקנית בכיאה ק"ו שתיקנה בכסף. ודוחה הגמרא: "אמר רב אשי משום דאיכא למימר, מה לאמה עבריה שכן יוצאה בכסף, וא"כ תאמר באישה שאינה יוצאה בכסף?".

והנה, לקמן (ה.) מביאה הגמרא מחלוקת הדנה במקור הדין שאשה אינה יוצאה בכסף: אביי אומר: משום שא"א שסניגור (כסף המכנים) יעשה קטיגור (שג"כ יוציא). רבא אומר: "אמר קרא וכתב לה, בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף". ור"י הגלילי - שלומד מפסוק זה דרשה אחרת - נצרך ללמוד דין הנ"ל מזה שכתוב 'ספר כריתות' ולכן "ספר כורתה ואין ד"א כורתה".

והקשו בתוס' (ד"ה 'סניגור') דאם סברא זו דאין סניגור נעשה קטיגור נכונה היא, כיצד רב אשי פריך לעיל שא"א ללמוד אשה מאמה בעבריה שתיכנס בכסף - משום שי"ל שדווקא אמה עברי' תכנס בכסף מחמת שיוצאת בכסף, והלא אדרבה הא דיוצאה בכסף הוי סברא שלא תכנס בכסף, דאין סניגור נעשה קטיגור? ותירצו, דסברא זו שייכת דווקא באשה ששם הבעל הוא זה שמכנים והוא המוציא, משא"כ באמה עבריה שהאדון הוא זה שמשלם בכניסתה, משא"כ ביציאתה הפודה הוא הנותן הכסף לאדון, עיי"ש.

אך לכאן' התוס' ביארו רק את תחילת דברי רב אשי, שאמר "מה לאמה העברי' שיוצאה בכסף" שזהו כן סברא שתכנס בכסף, אך המשך דבריו נשאר מוקשים, שאומר: תאמר באשה שאינה יוצאה בכסף, משמע שאם הייתה יוצאת בכסף היינו למדים אשה מאמה עברי', וקשה דאדרבה, אם כך הי' הדין, הי' זה הכרח לומר שאינה נכנסת בכסף, שאצל אשה קיים הסברא דאין קטיגור נעשה סניגור, וצ"ע.

ב.

ויש לכבוד הנ"ל כג' אופנים:

א. סברא זו דאין קטיגור נעשה סניגור היא רק לדברי אב"י, ודב אשי דיכר לשיטת רבא, ולא ס"ל סברא זו ולפי"ז נמצא דקושיית התוס' אינה על רב אשי, דרב אשי ס"ל כרבא, וליתא לקוריא מעיקרא לשיטתיה, אלא התוס' רק הקשו כיצד אב"י יתדן למה אא"פ ללמוד אשה בק"ו מאמה עברי', דלכאור' לא שייך לפרוך שאמה עברי' יוצאה בכסף, דאין סניגור נעשה קטיגור.

ולתירוצם, הנה הטעם שאא"פ ללמוד אשה מעברי' אי"ז משום שבאשה אין את אותה הסברא שתכנס בכסף, כפי שיש באמה עברי', שסברא זו שאצל אמה עברי' (שיוצאת בכסף) שמחמת זה אף נכנס בכסף – אילו הייתה קיימת אצל אשה, לא הי' זה סברא, אלא אדרבה הכרח שאינה נכנסת בכסף (כנ"ל). אלא הראי' הייתה מכך שאין באשה שום סברא אחרת שמחמת זה תכנס בכסף. ודוק.

אך פי' זה הוא רק אם נאמר דרבא דיליף 'הא באשה אינה יוצאת בכסף מקרא' פליג אסברא דאין סניגור נעשה קטיגור. אך יתכן ג"כ שרבא כלל לא פליג אאב"י אלא דס"ל שאין בסברא כח להפקיע את ההיקש מיציאתה להוויתוה דכפי שיוצאת בכסף כך תיכנס בכסף. (ולא עיד דאין משיבין על ההיקש (ב"ק סג) ויש לעיין אם שייך הכי ג"כ).

א. דברי רב אשי לאו דווקא, ואגב גרדא בלישני' דאמר 'מה לאמה עברי' שכן יוצאה בכסף' - שזהו הסברא שקיים בה - אמר ג"כ "תאמר בזו שאינה יוצאת בכסף".

ב. בס' במקנה כתב לשיטת אב"י מקרא ד"וכתב לה" אף שאין ממעטינן מינה שאין הבעל מגרשה ע"י שנותן לה כסף, דהא ילפינן מסברא שאין סניגור נעשה קטיגור, אך עדיין מצריך קרא ללמוד שאינה מתקדשת ע"י שהאשה תתן כסף לבעל.

ועפ"ז י"ל הכא ג"כ שכוונת רבא "תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף" כוונתו בזה היא שאשה אינה יוצאת ע"י שהיא תתן כסף לבעל, משא"כ אמה עברי' שיוצאת בכסף ע"י שיתן הפודה כסף לאדון. ולפי"ז אתי שפיר דברי רב אשי (אף לאב"י), דאי אשה הייתה יוצאת ע"י שתתן היא כסף לבעל הוי דומיא ממש לאמה עברי', והיינו למדים שאף אשה תכנס בכסף, כאמה עברי' מק"ו. אך מכיוון שאינה יוצאת בכסף, אא"פ למילף אהדדי. וק"ל².

1. להעיר ג"כ שרש"י ד"ה 'שאינה יוצא בכסף' הביא שהמקור הוא מקרא דספר כריתות – ספר כורחה ואין ד"א כורחה, והיינו כרבא דילפינן האי דינא מקרא ולא מסברא. וצ"ע מדוע הביא קרא דר"י הגלילי.

2. ולפי"ז מה שרש"י מביא שאינה יוצאת בכסף מקרא, הוי לכו"ע. שהרי זה שאינה יוצאת ע"י שהיא תתן כסף אף לאב"י למדים זאת מקרא, כנ"ל מדברי המקנה.

ג.

ומעניין לעניין באותו עניין: באתי להעיר בדברי הגמ' בהמשך (ה' סע"א): בטעם שאא"פ ללמוד שכסף יכול לקדש מ'כמה הצד' בשטר וביאה, ופרכינן מה לשטר וביאה שכן ישנן בע"כ (ביאה ביכמה ושטר בגירושין). וכ"ת כסף נמי שייך בו בע"כ באמה עברי' (שאביה מוכרה שלא לדעתה – רש"י) - באישות מיהו לא אשכחן.

היינו, דכיוון שמצינו בשטר וביאה כח יותר מבכסף, שהם פועלים ג"כ בע"כ של האשה בדיני אישות, אא"פ ללמוד שכפי שהם מקדשים אף כסף יקדש, שהרי בכסף לא מצינו שפועל בע"כ של האשה בענייני אישות.

וצ"ע, שהרי בכסף לא מצינו כלל שיש לו כח באישות (כל עוד לא ידעינן שיכול לקדש), וא"כ הו"ל למיפדך טפי – מה לשטר וביאה שמצינו שיש להם כח באישות במקום אחד (ביאה ביכמה ושטר בגט), דין הוא שיועילו אף בקידושי אשה. משא"כ כסף שלא מצינו דין כח בענייני אישות במ"א (מלבד קידושין), כיצד אפשר ללמוד משטר וביאה שיהיה לו כח בקידושיל.

ולא ראיתי מי שהעיר כזה, ואבקש מקוראי הגליון להעיר עיני בהנ"ל.



ביאור בדרך אפשר בחלוקת שיעורי תניא (במורה שיעור לשנה פשוטה)

הת' חיים אלימלך שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

בתניא פל"ג¹ מביא אדה"ז ב' סיבות להיות כשמחה:

א. על ידי התכוננות ביחוד ה' האמיתי שהקב"ה נמצא בכ"מ ממש בלי שום שינוי כלל, וגם במקום בו נמצא האדם, וכאמונה זו הרי הוא פועל בעצמו שירגיש קרבת ה' ודירתו אתו עמו, הרי זו הזכות הכי גדולה שיכול להיות "זוה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו יתברך דירה זו בתחתונים" (-ככוח האדם)².

ב. "עוד זאת ישמח בכפליים כשמחת ה', כגודל נחת רוח לפניו ית' כאמונה זו דאתכפיא ס"א ממש ומתהפך חשוכא לנהורא שהוא חושך הקליפות שבעוה"ז החומרי.. ואין שמחה לפניו ית' כאורה ושמחה ביתרון האור הכא מן החושך דייקא. וזהו שכתוב ישמח ישראל בעושי פירוש דכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שיש ושמח בדירתו בתחתונים". דהיינו השמחה מכך שפועל נחת רוח ושמחה

1. מעמוד ב' ואילך.

2. כמו שכתב כ"ק אדמו"ר בכתי"ק בהגהותיו לשיעורים בספר התניא (ונדפס בקונטרס לקט פירושי רבותינו נשיאנו לתניא פל"ג – קה"ת תשע"ט): "היינו שהנבראים התחתונים ידעו אודות העניין דאין עוד מלבדו, ויהיו בטלים אליו".

למעלה בעבודתו דאתכפיא סטרא אחרא³.

והנה, במורה שיעור לתניא מצינו דבר פלא: השיעור לתאריך י"ב אדר בשנה פשוטה מסתיים, ומתחיל השיעור של היום שלאחריו כאמצע עניין אחד ממש.

דלשון אדה"ז שם לאחד שמבאר עניין הא' הנ"ל: "והיא שמחה כפולה ומכופלת כי מלבד שמחת הנפש המשכלת בקרבת ה' ודירתו איתו עמו". והשיעור דיום י"ג אדר מתחיל בסיבה השנייה להיות בשמחה - במילים "עוד זאת ישמח ככפליים בשמחת ה' וגודל נחת רוח לפניו יתברך דאתכפיא ס"א ממש..". – וצריך ביאור מדוע מחלק את שתי הסיבות לשני ימים שונים אף שמהווים סיבה לעניין אחד⁴.

ב.

ואולי יש לכאור בזה על פי מה שנתבאר בלקו"ש ח"ל (פ' ויגש שיחה ב⁵) בקשר לחלוקת העליות שבפרשת ויגש שהעליה שני מסתיים כאמצע דברי יוסף "וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה"⁶, ושלישי מתחיל בהמשך דברי יוסף "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים..."⁷ ומבאר שם שהם ב' עניינים שונים בנתינת כח שממשיך יוסף לבנ"י במצרים ועד"ז בירידת הנשמה בגוף ובפרט בזה הזמן גרמא:

(א) שמתגלה התוקף של הנשמה שעניינו מתפעל מכך שנתלכשה בגוף וכזמן הגלות.

(ב) ויתרה מזה, שמכרדים ענייני העולם שמצד עצמם אינם שייכים לקדושה ומהפכים אותם לקדושה, היינו שבני ישראל יש להם שליה על ענייני הגלות.⁸ ולכן מחולקת שליחות יוסף ופעולתו במצרים (והנתינת כח לעבודה זו אצל כל בנ"י) לשניים.

ועיקר החידוש הוא בעניין הב', שהרי עניין הא' - מה שהנשמה אינה מתפעלת מהגלות ונשארת בדכיות להקב"ה - אינו חידוש כ"כ, שהרי מדובר בנשמה קדושה, משא"כ בידור והפיכת ענייני העולם שאין להם שייכות לקדושה מצ"ע הוא חידוש גמור⁹.

עד"ז אולי יש לפרש בחלוקת השיעורי תניא כפל"ג: פרט הא' בשמחה זו הוא שמחת הנפש

3. וכמבאר בארוכה בתניא בפרקים שלאח"ז: ל"ה, ל"ו, ל"ז.

4. וגם ע"פ מ"ש הרבי ברשימות לתניא נעתק שם ש"שמחה כפולה" הוא כי גם שמחה הא' כלול מב' פרטים "קרבת ה', ודירתו", הרי בכל זאת כתוב "ומכופלת", "ומלבד". שמדגיש שכבר כאן מתחיל לכאור שיש ב' סיבות כלליות לשמחה.

5. עמ' 225 ואילך.

6. ויגש מ"ה, ז'.

7. שם ח'.

8. דאה שם לקו"ש חט"ו ויצא - ג' עמ' 45 ושם עמ' 434 ברובה ע"ד ב' עניינים אלו.

9. דאה לקו"ש ח"ו עמ' 22, וד"ה "ושכתי בשלום" תשל"ח (סח"מ מ' מלוקט ח"ב עמ' קס"ב ואילך).

המשכלת בקרבת ה' ודירתו אתו עמו, דהיינו שיורגש אצל האדם יחוד ה' האמיתי הקיים תמיד בלי שום שינוי כלל.

משא"כ פרט הב' בשמחה שמבואר כאן הוא מה שביכולתו לפעול שמחת ה' וגודל נח"ד לפניו יתברך על ידי שפועל דאתכפיא סט"א ומהפך מחשוכא לנהורא, דהיינו שפועל חידוש בענייני העולם שמצד עצמם הם סטרא אחרא וכופה אותם ומהפכם לעבודת ה' שיהיו דירה לו ית'. לכן גם כאשר מדברים על ב' הסיבות לשמחה ביחד ("שמחה כפולה ומכופלת... מלבד... עוד זאת...") מחלקים אותם לשני שיעורים, להדגיש החידוש שבעניין הב', כנ"ל.¹⁰



10. ולהעיר - ע"ד הרמז - שהסיבה הב' לשמחה (דאתכפיא סט"א ואתהפך לנהורא) הוא כשיעור תניא של י"ג אדר (שנה פשוטה) - תענית אסתר, שהוא היום שבו נקדלו היהודים בעריהם בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם... ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (אסתר ט, א) - אתכפיא חשוכא לנהורא.

זמן נקודות או שטחי, חלקים או עצם א' פשוט.

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

ב' מקומות בדא"ח המורים לענין החלקים
(הא' בנוגע לזמן והב' לחלקים).

בסהמ"צ מצוות האמנת אלוקות פי"א כותב הצמח צדק:

"אנו רואים שהזמן הוא דבר המתחלק לחלקים היום א' משם"ה חלקי השנה, ושעה א' מכ"ד ביום, ורגע א' מתתר"ף בשעה, והרגע היא גבולית כמימרי', ובהקבץ תתר"ף חלקים גבוליים כאלו יהי' משך שעה, ובהקבץ כ"ד שעות יהי' משך יום (שהוא משך הקפת הגלגל היומי) ובהקבץ שס"ה ימים יהי' שנה, ובקיבוץ שנים רבות יהי' שמיטה ויובל או אלף שנה או שית אלפי שני דהוי עלמא, ומאחר שהוא מקובץ מחלקים הרי נמנע שיהי' בלי מוגבל בפועל, וד"ל שתאמר שכבר הי' זמן בלי גבול, והיינו שהי' חלקיים גבוליים נקבצים הרבה מאד עד שהי' מזה בלי גבול והוא דבר נמנע כי מן הגבול לא יתהווה הכבע"ג אפי' אם תקבץ חלקים ברבוי היותר מופלג הכל יהי' גבול מאחר שכל חלק הוא גבולי שהרי לגבי כבע"ג מוכרחים אנו לדמר ששנה רבוא רבכות עם א' ממש שלא תמצא בו חלקים רבוא רבכות פחות ממה שתמצא בו חלקים של א' שא"כ הי' גבולי כמ"ש בלק"א (פמ"ח) בפ"י אין ערוך כו' ומאחר שא' עם רבוא רבכות עד"מ שוה ממש א"כ איך יתכן שמן הרבוי של האחדים יתהווה הכבע"ג וממש כמו שרגע א' פשיטא שרחוקה מאד מענין בלתי ההגבלה שהרי אין לך מוגבלת יותר

מהיות' כמימדיה בעלמא ככה ממש מן הרבוי של האחדים לא יהי' רק גבול כו".

מקטע זה, מבואר להדי' שהזמן בגדרו מקובץ מחלקים רבים המאחדים יחד לזמן ממושך יותר.

וכן מצינו בנוגע למקום בסה"מ רנ"ב ע' צ"ז חלה"ק:

"והנה בשער היחוד שם פ' הנ"ל כ' שהקו הוא מה שנעשה מריבוי נקודות יחד, וצ"ל ענין זה מהו. וגם והלא כל עניו הקו הוא לעשות מעלה ומטה כמ"ש בע"ח שער עגוי"ש ע"ב וכמש"ש בפ' הנ"ל, ובחי' נקודות אין בהם מעלה ומטה, וגם לפה"נ בשעה"י שם דכללות הקו הוא בבחי' היולי, ובס"פ הנ"ל כ' דהמשכת ראשית הקו הוא המשכה היולית (ומ"מ גם ע"ז אמר שהוא בא בבחי' התפשטות והמשכה כו'). אך העניו י"ל דכללות ההפרש בין היולי דנקודה להיולי דקו, דנקודה הוא בחי' אור כללי ואין התפשטות כלל והיינו שאין בה בעצמה התחלקות פרטים כלל אפי' בהעלם כו', אמנם בחי' הקו הוא שכבר נתפשט ונתגלה מהנקודה והיינו שיש בו פרטים אלא שכל פרט הוא כמו שהוא בפשיטותו עדיין, וזהו"ע חיבור נקודות הוא שכל פרט שבו הוא בבחי' נקודה ומאחדים יחד כו". ע"כ.

הרי שגם בנוגע למקום אנו מחזיקים שהגדרתו הוא חיבור נקודות אורך ורוחב רבות המתאחדות יחד לשטח מקום גדול.

ב.

יקשה משיחת י"ט כסלו תשי"ג

והנה בשיחת י"ט כסלו תשי"ג אומר הרב²: "יש להקור בגדר החיוב דק"ש - אם הוא חיוב א' שמתחיל ברגע הראשון דהתחלת זמן ק"ש ונמשך עד לרגע האחרון דסו"ז ק"ש (כנ"ל), או שיש חיוב על כל רגע ורגע ביחוד (כדלקמן סט"ז)".

והמשיך בסט"ז: "ובהקדמה - שחקירה זו אינה בנוגע חיוב ק"ש בלבד, אלא בנוגע לכללות ענין הזמן, אם הזמן הוא מקובץ מנקודות נקודות, או שהוא שטח א' שמתחלק לכמה ענפים שא' קודם לחבירו, וע"ד כ' הדיעות בענין הקו, אם הוא עשוי מנקודות נקודות, או שהוא קו א' פשוט שיש בו מעלה ומטה". ואחר ששקל וטרי בענין הסיק רבינו בסי"ז: "ומדברי

1. להעיר שבתו"מ דלקמן העיר לזה.

2. תו"מ ח"ז ע' 218.

המשנה "מעשה וכאן בניו" י"ש להוכיח שזהו חיוב א' על כל שטח הזמן³.

ומכ"ז משמע שאופן הא' (שהזמן הוא מקובץ מנקודות נקודות) הוא ע"ד בספהמ"צ ובסה"מ דלעיל, אך בפועל, מסקנת דברי הרבי שם היא כאופן הב' (שטח א')⁴ וצריך ביאור.

ג.

יבאר בדא"פ ההפרש בין אמתיות הדבר לבין גדרו ע"פ שכל

ואו"ל הביאור בכ"ז ע"פ מש"כ בספהמ"צ שהזמן הוא כחלקים רבים ונבדלים ע"מ להוכיח שזמן הוא נכרא ומוגבל ויש לו תחילה - שזה גופא שאפשר לנו למנותו מוכיח על הגבלתו, ומוכחא מילתא שנכרא הוא.

אך בפשטות י"ל שכן הוא רק בהכנת השכל הנכרא המוגבל בעצמו וע"כ הרי הוא מבין דברים שבעולמו באופן מוגבל. אך אליבא דאמת ענין הזמן הו"ע חיוני ורוחני ובלתי מוגבל והוא בא מהתהוות תמידית⁵. ואף שמל' ענינה הוא לחלק ולהגביל⁶, הנה התחלקות זו י"ל בפשטות באה באופן דהמשכיות⁷ ולא כצירוף חלקים, אלא שבהכנת האדם התחלקות זו מושגת כחלקים רבים (ובאמת שבהרגשת האדם נרגש הזמן כהמשכיות ולא כצירוף חלקים).

ואכן ניתן ליישב עניין זה גם בשכל אנושי (שהזמן הו"ע של המשכיות), דהרי מה שאמרנו שזמן ע"פ שכל הו"ע צירוף חלקים ונקודות, הנה זה ודאי שהחיבור דשני הנקודות הו"ע חיוני ובלתי גבולי, ומאחר שהשכל מבין שצריך להיות חיות - וזהו"ע ההמשך והתזוזה שמרגע א' להב' - שעפ"ז מובן שכל ענין הזמן אינו טבעי וגשמי, א"כ גם השכל יסכים לומר שאכן הזמן הוא המשך א' ארוך, אלא שבהכנת האדם וחשבוניתו הגבוליות עולה הזמן כמוגבל.

סיכום העניין: ההבחנה בזמן והגדרתו כהמשך רצוף זהו לפי אמתות העניינים וע"כ הובא

3. ועד"ז ראה ליל שמח"ת תשי"ח וי"ג תמוז תשי"ט.

4. ואולי הו" אפשר לומר דאין לקשר בין מסכנת רכינו שהיא רק על חיוב ק' ש לגדר הזמן ומהותו (דשפיר איכא למימר דחיוב ק' ש מאחד החלקים להיות כשטח גבי הלכה, אף שישאר נקודות בפועל).

אבל בפנים ההתוועדות אין נראה לחלק שכתב "ועפ"ז יש להקור בנוגע לכמה דיני תו".

5. ראה עטרת ראש פ"ב דענין שנה הו"ע הזמן והוא החיות האלוקי המח' את החיצוניות - בחי' עולם. וראה שבועות רס"ה שהחיות הוא בבחי' רצו"ש. וראה סוף מצות האמנת אלוקות שהרצו"ש הו"ע הזמן.

6. ראה שעהיודא פ"ג ואילך. וכן תקעו רנ"ד.

7. ראה פתח אלי' שתמידיות כשמש כו' הוא כתוצאה ממקורו בפנימיות הכתר. וכן זהו כל ענין יחוד הו"י ואלוקים שהגבול אינו רק גבי המקבלים (וידעת רנ"ז). וכן תקעו רנ"ד מבאר להרי' שההתחלקות מצד המקבלים לכד ולכן נק' גם כלים כשם אור.

בהלכה - בנוגע לק"ש (ועוד). ומה שאומרים שזמן הוא צידוף פרטים זהו בהכנת האדם וע"כ הובא כהוכחה שזמן הוא נכרא ושיש לו תחילה.

ואולי יש לקשר זה למה שהזכיר הרבי בנוגע לנזיר בהתוועדות הנ"ל (הובא בהערה 94), שכאשר הנזירות היא לפי חשבון הימים, אזי כל יום נפרד מחכירו, משא"כ כו' (חסר המשך הדברים). וסיים, שנזירות הו"ע התלוי בל' בנ"א ולכן, יש להביא דוגמא משאר דיני תו' (בשוה"ג ציין לאג"ק ח"ז ע' פ"ה).

והנה לשון בני אדם תלוי בכוננתם - שיש מח' מה נתכוין בלשונו, וא"כ יש להעמיד את המחלוקת בנזיר כך: חד א' שכוונת האדם היא לנקודות זמן - כי כן הוא בהכנתו, וחד א' שכוונתו היא להמשך הזמן כי זהו הרגשתו.⁸



8. ואין נראה לפרש דמה שאמר רבינו "לשון בנ"א" הכוונה לאפוקי כוונת בנ"א, דהרי נראה שיחלוק בזה על הראגנט שאווער דאמר דבזה חלקו בנזיר (אם זמן הוא מצורף מחלקים אם הוא עצם פשוט) (הובא בהע' 92 ממפע"צ פ"ג).
ובכ"ז עדיין אינו מובן לי מהראגנט שאווער, דמשמע מדבריו דהמחלוקת שבנזיר הוא בנוגע לזמן ממש.

בעניין מצוות התלויות בזמן

הנ"ל

א.

יציע חקירת הרבי בגדר הזמן

בשיחת י"ט כסלו תשי"ג הביא כ"ק אדמו"ר חקירה בגדר זמנה של מצוות קריאת שמע בפרט ושל כל מצוות התלויות בזמן בכלל - האם כל רגע הוא בתורת שלומין לרגע קודם או שכל רגע הוא חיוב לעצמו, ותלה חקירה זו בשתי נקודות מבט נבדלים על תנועת הזמן כדלקמן:

"דחקירה זו, אינה רק בעניין חיוב ק"ש בלבד אלא בכללות עניין הזמן, אם הזמן הוא מקובץ מנקודות, אם שהזמן הוא שטח אחד שמתחלק לכמה ענפים וענף אחד קודם לשני. (וחקירה זו מתאים לב' הדיעות בהקו, אם הקו הוא עשוי מנקודות נקודות, אם הוא קו אחד פשוט, אלא שזה למעלה וזה למטה)".

ובנוגע למצוות ק"ש מסביר הרבי:

"וכמו"כ בעניין החיוב דק"ש יש לחקור חקירה זו: שגוף החיוב דק"ש אינו שייך מצד עצמו למשך הזמן, שהרי אפשר לצאת ידי חובתו ברגע אחד, כמארז"ל 'כיוון דאמליכתיא למעלה ולמטה ולארכע רוחות השמים תו לא צריכת', אלא שניתן לו משך זמן: א) אם זהו חיוב אחד שניתן לקיימו ברגע א' בכל שטח הזמן שמתחילת זמן ק"ש עד סוף זמן ק"ש, והיינו, שאין חיוב על כל רגע ורגע מצד עצמו, כי אם, שכל זמן שלא קיים החיוב ברגע הקודם, יכול להשלימו ברגע שלאח"ז עד סוף זמן ק"ש. ב) או שהחיוב דק"ש הוא על כל רגע ורגע בפ"ע, היינו, לא בתור השלמה לרגע שלפנ"ז, כי אם חיוב מיוחד בפ"ע, אלא שנפטר עי"ז שמקיים אחד מהם".

1. תורת מנחם חלק ז' ע' 219 ואילך

ממשיך הרבי ומביא נפק"מ לדינא: "ונפק"מ לדינא - אם בסוף זמן ק"ש נאנס ולא קרא שמע: אם נאמר שיש חיוב אחד על כל שטח הזמן, שניתן להשלימו עד לרגע האחרון - מהני טענת אונס דסוף זמן ק"ש, כי, אע"פ שבתחלת זמן ק"ש לא הי' אונס, הרי, אין חיוב מיוחד על תחלת הזמן דוקא, אלא יכול להשלימו עד סוף זמן ק"ש, וכיון שנאנס בסוף הזמן שהוא השלמה על תחלת הזמן, הרי אונס רחמנא פטרי משא"כ אם יש חיוב בפ"ע על כל נקודה ונקודה שבזמן ק"ש - הרי האונס שבסוף הזמן אינו יכול לפטור מה שלא קיים את החיוב שבתחלת הזמן".

לאחר שהציע רבינו החקירה על פניה, פונה להסיק ולהוכיח כאחד הצדדים מדברי המשנה "מעשה ובאו בניו (של רבן גמליאל) מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות":

"ומדברי המשנה.. יש להוכיח שזהו חיוב אחד על כל שטח הזמן: הטעם שר"ג התיר להם לקרות שמע אחר חצות, אף שחכמים תיקנו שיקראו עד חצות, הוא - לפי שהיו אנוסים, שהרי בודאי ישבו לסעודה קודם התחלת זמן ק"ש, ולכן לא היו יכולים לקרות קודם חצות. - ומזה מוכח שגם לדעת ר"ג סוף זמן ק"ש הוא עד חצות, ורק מצד האונס דבית המשתה הורה להם לקרות ק"ש לאחר חצות קודם שיעלה עמוד השחר.

ומזה שר"ג התיר להם לקרות שמע אחר חצות רק בגלל האונס, אבל לולי האונס, אילו מרצונם לא היו קורין שמע קודם חצות, לא הי' מתיר להם לקרות אחר חצות - מוכח, שאין חיוב בפ"ע על כל נקודה בזמן ק"ש, כי אם, חיוב אחד על כל שטח הזמן שאם לא קיימו ברגע הקודם יכול להשלימו ברגע שלאח"ז, ולכן, השלמה זו יכולה להיות רק עד חצות, כתקנת חכמים, ורק במקרה של אונס יכולים להשלים החיוב עד שיעלה עמוד השחר.

אבל אם נאמר שיש חיוב בפ"ע על כל נקודה בזמן ק"ש - הרי גם אם מרצונם לא קראו שמע קודם חצות, חייבים לקרוא אחר חצות מצד החיוב (מן התורה) שיש ברגע שלאחר חצות מצד עצמו (לא בתור השלמה)".

ביאור הדברים כקצרה (ע"פ הבנתי):

בנוגע למצוות ק"ש, אפשר לומר -

א. זמן חיוב המצווה, הרי הוא מוגדר כ'שטח' אחד. לכן ניתן לצאת ידי חובת ק"ש ברגע א', אלא שרגע זה נמשך על פני שטח ארוך. ולפי"ז, הרגע הב' בזמן החיוב, הוא תשלום של רגע הא'.

זמן חיוב המצווה מוגדר כ'נקודות' רבות. א"כ חל חיוב המצווה על כל רגע בפ"ע, שהרי החיוב הוא על כל נקודות הזמן הנמצאות בטווח החיוב, אלא שיכול לפטור א"ע באחת הנקודות בה יקיים את המצווה. ולפי"ז, רגע הב' אינו השלמה כ"א הוא חיוב מצ"ע על

נקודת זמן זו.

נפק"מ לדינא: אדם שנאנס ברגע האחרון האפשרי לקיום המצווה ולא קיימה – אם הו"ע תשלומין אזי מועילה לו טענת האונס, דהרי מותר הי' לו לדחות ק"ש לרגע הב' היות דאין חל חיוב על רגע זו דוקא. אך באם זמן מוגדר כצירוף נקודות וכל רגע יש לו חיוב לעצמו, אין מועילה טענת אונס. דעל-אף שניתנה לו האפשרות ליפטר מחיוב נקודות הזמן המוקדמות ע"י קיום המצווה ברגע שאחרי, מ"מ, פושע הוא בזה שדחה ופספס את קיום מצוות ק"ש ברגע החיוב הראשון ודיהו לרגע הב' ברצון.

מסקנה: מכך שהתיר ר"ג לבניו לקרוא ק"ש עד שיעלה עמוד השחר, (ובדאי הייתה להם טענת אונס), מוכח שמועילה טענת אונס והזמן מוגדר כ'שטח' אחד ארוך.

ולכאור' אפשר לשאול כאן ביסוד הענין, שהרי נראה שההיפך יסתבר יותר: שאם נאמר הזמן הוא רגעים אזי רגע הב' תשלום הוא לראשון, ואם הוא שטח א' ארוך א"כ חיוב א' הוא ולא השלמה.

ב.

שאלה על הנ"ל ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש

והנה, בהשקפה ראשונה, היה אפשר לומר איפכא, ובהקדים:

בלקו"ש חכ"ח שיחה לי"ב ב סיון² מביא הרבי ב' דיעות בענין תשלומין: א) חיוב המצווה הוא ביום הראשון, ושאר הימים משלימים את הראשון. ב) חיוב המצווה מוטל על כל הימים, והלשון 'תשלומין' הוא על כך שהם משלימים זא"ז. וזלה"ק:

"נאך מער: ביי די תשלומין פון פסח וסוכות איז פאראן א פלוגתא צי 'תשלומין לראשון' אדער 'תשלומין זה לזה': 'תשלומין לראשון' מיינט אז 'יום אחד עשה הכתוב עיקר ככולן' [און דערפאר, איינער וואס איז ניט געווען א בר חיובא ביום ראשון און ערשט אין די שפעטערדיקע טעג איז ער געווארן א בר חיובא, איז ער ניט מחוייב צו ברענגען די קרבנות, וויל בשעת החיוב (ביום ראשון) איז ער ניט געווען קיין בר חיובא]; און 'תשלומין זה לזה' מיינט אז 'אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו' (און דעריבער, אפילו איינער וואס איז ניט ראוי צו ברענגען דעם קרבן ביום ראשון, ווערט אויף אים א חיוב אין דעם יום שלאח"ז)". ע"כ. (ועיין עוד בשיחה ובכללות הנקודה המבוארת שם).

ולכאורה, נראה היה להשוות ב' דיעות אלו לב' הצדדים בענין הזמן לעיל³ - דעה הא' המחלקת בין יום הראשון שבו החיוב לשאר הימים בהם משלימים את היום הראשון אתי שפיר עם אופן הא' - שזמן מוגדר כנקודות - וע"כ החיוב חל על הראשון ושאר הרגעים משלימין⁴.

ודיעה הב' הסוברת שמה שנק' תשלומין הוא רק באופן של "משלימין זא"ז", מקבילה יותר לאופן הב' (שמהות בזמן הוא שטח אחד) ולכן החיוב הוא על כל משך הזמן.

ובהמשך השיחה מבאר לא רק לדיעה הב' שכל ימי החיוב הם מאוחדים ממש, אלא אפילו⁵ לדעה הא' (שזמן החיוב הוא כראשון), מ"מ, כל ז' הימים מאוחדים ממש, וזלה"ק:

"ס'איז ניט קיין סתירה פון דער הלכה אז 'כולם תשלומים לראשון' פון וועלכער ס'איז משמע אז דער עיקר החיוב איז ביום ראשון און די שפעטערדיקע טעג זיינען בלויז 'תשלומין' - וויל דער עניין פון 'תשלומין לראשון' איז בלויז בנוגע צו חלות החיוב, ד.ה. אז דער חיוב צו ברענגען דעם קרבן לייגט זיך (ניט אויף יעדערן פון די שבעת ימים פאר זיך - 'אין לך יום בהם שאין חובתו תלויה בו בעצמו' - נאר דער חיוב איז חל) אויף יום ראשון, און דער חיוב פון דער שפעטערדיקע טעג איז בלויז א המשך פון דעם חיוב ביום ראשון (ובמילא, אויב עס איז ניטא קיין חיוב ביום ראשון, קען במילא ניט זיין קיין המשך, א קרבן אין די ימים שלאח"ז).

לפכ"ז, נראה איפכא, ש'תשלומין לראשון' פועל חלוקה בין הימים (דוגמת אופן הב' שזמן הוא צירוף נקודות מחולקות).

ג.

יחלק בין המבואר בהתוועדות לשיחה ויישב הקושיא

אמנם, המעיין בשיחה יבחין מיד שאין קשר ושייכות בין הפלוגתא שבלקו"ש לחקירה שבהתוועדות כדלקמן:

אפי' את"ל דדעה הא' מתאימה לצד המגדיר את הזמן כ'שטח', הרי בשיחה מביא נפק"מ מאדם שאינו בר חיוב כראשון, שנפטר לגמרי (היינו, חיגר ביום ראשון, פטור גם מתשלומין

3. ראה צפע"נ שמדמה חקירה זו להגיגה

4. מה שבלקו"ש מבאר שאין לקשר בין תשלומין דחה"ש לתשלומין בכלל, אין נראה לדחות כאן, דהרי הרוגמא שם הוא מפסח שני שהוא רק בדיעבד משא"כ כאן ודאי שאינו דיעבד.

5. הרגש במילת 'אפילו' מבטא את החידוש בדעה זו, שלכן משמע שיש יותר הסתברות לחילוק הימים.

למ"ד תשלומין לראשון). שזה ודאי אינו דין בק"ש - שאם נאנס ברגע ראשון נפטר גם אח"כ. ובפרט שהנפק"מ שמביא בשיחת י"ט כסלו הנ"ל היא במקרה ונאנס ברגע אחרון שענין זה אינו שייך כלל לפלוגתא שבלקו"ש (מחגיגה⁶).

ועוד, דבלקו"ש מדובר אודות ימים שהלילות מפסיקות, אלא שהחידוש הוא: שאפי' למ"ד תשלומין לראשון עדיין הם עצם אחד של חג השבועות והמשכו דיום ראשון. וא"כ את שפיר לב' הצדדים בחקירה דזמן. היינו, אפילו אם נאמר דגדר הזמן הוא עצם אחד, עדיין ניתן לומר שהחיוב חל ביום ראשון. ולאידך גיסא, אם נאמר שגדר הזמן הוא מחולק, יוצא שמה שאמרינן כחג 'המשך' הוא מחמת חג השבועות ועניינו (כי בכ"ז עדיין מחולקים הימים זמ"ז). אך מצד זמן עצמו עדיין י"ל שאין שייך תשלומין מרגע א' להב' (שלכן אומר הרבי בהתוועדות שיש חיוב על כל רגע לעצמו).

וכן מ"ד תשלומין זל"ז א"ש עם ב' צדדי החקירה. היינו, אף שכל יום מחולק מחבירו וחיובו חל על עצמו, ולא תשלום לראשון, בנוגע לזמן עדיין י"ל שהוא שטחי וחיוב א' ממשיך ותשלומין לתחילת החיוב, אלא שבחג אכן יש התחלקות מצד הלילות (כנ"ל). ויש לומר גם להיפך שכל רגע מחולק ומה שבחג יש ענין דהמשך הוא רק מצד החג.

ומעתה יוסבר כוונת הרבי בהתוועדות כך:

אופן הא' (שמהות הזמן הוא 'שטח') יסבור, שחיוב ק"ש הוא א' הנמשך. ומה שנקט הל' תשלומין אין הכוונה שהחיוב הוא ברגע הראשון, אלא שהוא המשך א'. ואופן הב' (שמהות הזמן הוא 'נקודות') יסבור שהיות כל רגע מחולק מחבירו - א"כ ודאי כל רגע נתחייב לעצמו שבכ"א מהם אפשר לצאת י"ח⁸.

6. ובאמת יש לדרוך כאן דבק"ש שייך ענין דבדיעבד, כי אפי' חכמים לא פסקו שהוא עד הצות כ"א להרחיק את האדם מן העבירה.

7. אף אם נאמר דכנוי לא מפסקי יומי הרי כאן הלילה אינו זמן חיוב וכו' דאי יפסיק.

8. ובכ"ז הוקשה לי קצת כוונת הרבי, דמפני מה אין לומר שאף שזמן הוא נקודות מצורפות עדיין יהיה הדין ואופן החיוב דק"ש שאפשר לקרות ברגע האחר היינו לכתחילה, ואם נאמר דא"א לומר כן מצד זריזים מקדימין וע"ד מ"ד כולם תשלומין לראשון הנה כבר סייג הרבי בלקו"ש שם שזהו רק מצד הגברא וא"כ יתכן לומר זה גם באופן הא' דהחקירה (שזמן הוא שטחי).

ועוד שמצד זריזים מקדימין נחשב לפשיעה. אבל באמת נ"ל הכוונה בזה שהחקירה בהתוועדות הוא בגדר חיוב הזמן דק"ש בהלכה ומה שמקשרים זה לזמן בפועל הוא, כי מסתבר לומר שתלויים זכ"ז (דאסתכל באו' וברא עלמא).

ד.

יביא דברי הרבי בהתוועדות שמח"ת תשח"י

אך עדיין צלה"ב:

בשמח"ת תשח"י (שיח"ק סי"א), הביא הרבי חקירה זו באופן אחר קצת:

"ויובן בהקדים הפירוש בהמצוה "ולקחתם לכם ביום הראשון גו', שיש לפרש בכ' אופנים:

א. המצוה היא – "ולקחתם לכם", נטילת ד' המינים, ו"ביום הראשון" הוא רק תנאי, שקיום המצוה הוא ביום הראשון דוקא, אבל זמן הנטילה אינו חלק מהמצוה.

ב. המצוה היא "ולקחתם לכם ביום הראשון", היינו, שהמצוה היא על הזמן, שכאשר מגיע הזמן ד"יום הראשון", צריכים ליטול בו ד' המינים.

והנה, לפי אופן הא', אין מקום לומר ש"לכולי יומא אתקצאי", דכיון שהמצוה כשלעצמה אינה קשורה עם "יום הראשון", ואין זה אלא תנאי צדדי שקיום המצוה צריך להיות בזמן זה, הרי פשיטא ש"למצותה אתקצאי", ולא "לכולי יומא"; משא"כ לאופן הב', שהמצוה היא על "יום הראשון", והיינו, שעיקר הענין הוא "ביום הראשון", והתורה אמרה שענינו של "יום הראשון" מתקיים ע"י "ולקחתם לכם" – אזי יש מקום לומר ש"לכולי יומא אתקצאי".

וכפרטיות יותר, הנה באופן הב' גופא יש לומר בכ' אופנים:

א. משך השעות והרגעים של "יום הראשון" הם נקודות נפרדות, והיינו, שכל רגע הוא נקודה בפני עצמה, ומכל הנקודות יחדיו נעשה הכלל ד"יום ראשון" (ע"ד הענין דכלל ופרט), והמצוה היא שכבוא "יום הראשון", הנה בא' הנקודות שבו צריכה להיות הפעולה ד"ולקחתם לכם".

והיינו, שהמצוה היא אמנם על הזמן ד"יום ראשון" (דלא כאופן הא' שהזמן הוא רק תנאי צדדי), אבל המצוה אינה על כל הרגעים של "יום הראשון", אלא המצוה נקבעה מלכתחילה על א' הרגעים של "יום הראשון".

וכיון שכן, הנה כאשר נתקיימה המצוה, היינו, שנקודה אחת בזמן ד"יום הראשון" נתמלאה כבר בהענין ד"ולקחתם לכם", אין זה שייך לשאר הנקודות ש"ביום הראשון", שהרי המצוה היא בנוגע לנקודה אחת בלבד, ועפ"ז צ"ל ש"למצותה אתקצאי", ולא "לכולי יומא".

א. כל השעות והרגעים של "יום הראשון" הם נקודה אחת. והיינו, שישנו ענין אחד –

"ביום הראשון", וענין זה מתפשט מתחלת היום עד סופו. והיינו, שהמצוה אינה רק על רגע א' ש"ביום הראשון", אלא המצוה היא על "יום הראשון" עצמו שמתפשט כמשך כו"כ שעות ורגעים, וככל שעה ורגע ישנו "יום הראשון".

והרי זה בדוגמת הענין דחלק ועצם, שישנו עצם אחד, והעצם מתפשט בכמה חלקים, וככל מקום ישנו אותו העצם.

וכיון שהמצוה היא על "יום הראשון" עצמו, וכל עצם כלתי מתחלק – הרי גם לאחרי קיום המצוה אמרינן ש"לכולי יומא אתקצאי", כיון שהמצוה היא על כל היום, ואי אפשר לחלק בין חלק אחד למשנהו".

ביאור הדברים:

חקירת הרבי נסובה בענין אתרוג וחוקרת האם הוקצה למצותו או ליומו. דבר זה תלוי ב-ב' אופנים (אתרוג דיום ראשון: א) שהמצוה היא 'ולקחתם' וחלק ממצוה זו כולל שיהי' זה ביום הראשון. שבאופן זה אי-אפשר לומר כלל הוקצה ליומו. ב) שהמצוה היא שביום הראשון תהי' לקיחה. וא"כ י"ל דביום הראשון ב' אופנים:

א) כל היום הו"ע דעצם א'. ב) היום מצורף מחלקים. שלפי אופן הב' אחר שמקיים המצוה אין טעם שיוקצה עוד, ע"כ הוקצה רק למצותו. משא"כ לפי אופן הא' יוצא שחיוב המצוה הוא לכל היום, וא"כ אפי' אחר קיום המצוה עדיין חיוב המצוה חלה על היום וע"כ הוקצה ליומו.

והנה, נראה שענין 'שטח דזמן' ו'עצם א' שוין הם. וא"כ צלה"ב:

א. לצד שגדר ומהות הזמן הוא 'נקודות' הביא הרבי ב"ט כסלו הנ"ל שכל רגע יש לו חיוב לעצמו. ומשמע קצת דאם היתה סברא כזו גם כאן אזי הי' צ"ל שהוקצה ליומו. דהרי גם הנקודות והחלקים דהיום שאחר קיום המצוה מחוייבים הם מצ"ע, אלא שכבר קיים המצוה. אך כאן נת' דאם נאמר דזמן מצורף מנקודות אזי הוק' למצותו ולא ליומו.

ב. בהתוועדות תשי"ג הנ"ל, הביא הרבי נפק"מ במקרה ונאנס ברגע אחרון, ואף שכאן הנפק"מ ברורה – אם הוקצה למצותו או ליומו – הרי בודאי אין לומר כזה שאם נאנס ברגע אחרון ישלים אח"כ, וא"כ למה בנוגע לק"ש יש דין כזה (ודאה הע' 6).

ה.

יחלק בין הלשון "שטח" ו"עצם" ויתרין קושיות הנ"ל

אלא ע"כ נ"ל דאין חקירה זו שוה להמוזכר ב"ט כסלו הנ"ל ויש הפרש בין העניין ד'זמן כשטח' ל'זמן כעצם', כדלקמן:

בביטוי הלשון "עצם", עדיין יתכן לומר דשעות המה חלקים רק שחלקים אלו אינם מהווים "כלל" אלא אדרבא, החלקים הם חלק מהעצם וכשאתה תופס קצתו אתה תופס כולו (ולכן ככל חלק דיום הראשון אפשר לצאת י"ח אתרוג).

וענין זה דומה יותר להנאמר בלקו"ש - דכל שבעת הימים מתאחדים מצד חג השבועות - וכמו"כ י"ל כאן שכל שעות היום מתאחדים לעצם א' דיום ראשון מצד ענינו (כהסבר המובא בשיחה).

ומה שהוקשה מדברי הרבי שכל רגע חשוב כחיוב לעצמו, ה"ז רק בנוגע לאונס ורצון, היינו: היות כל רגע חלוק מחבירו ע"כ צ"ל שיש לו חיוב נפרד, אך ודאי לאחד שקרא ק"ש כבר לא חל עליו עוד חיוב (ורק בכח חל חיוב אכל שאר הדגעים).

ו.

יקשה על הנ"ל משיחת י"ג תמוז תשי"ט

ובאמת דכ"ז לאו דוקא, דבי"ג תמוז תשי"ט אומר הרבי¹⁰:

"און איז דאס מסביר, אז בשעת סאיז דא - אין לשון פון ראגאטשאווער - א נפש וואס ס'איז ניט שייכות מען זאן עם מחלק זיין, איז דאס ניט מוכרח אז ס'זאל זיין מערניט ווי איין נקודה, ס'קאן זיין א שטח גדול אבער א שטח וואס ער איז ניט סובל קיינע חילוקים, און ער בריינגט אויף דערדיף כמה דוגמאות, איינע פון די דוגמאות איז, אז ס'איז דא א לימוד מיוחד, אין מכילתא אז אויב מען האט מחלל געווען שבת, מנין אז ער איז אסור במלאכה אין כל שאר היום השבת, תלמוד לומר "מחלליה מות יומת" א ריבוי מיוחד.

"פרעגט ער די שאלה, פארוואס זאל מען זאגען מלכתחילה אז דערפאר וואס ער האט איין

10. מובא כאן המועתק בשיחות קודש, וראה גם בתו"מ חכ"ו ע' 113 ואילך באריכות יותר.

מאל מחלל גיווען, דערפאר קאן ער שוין מחלל זיין שפעטער אויכט, נאר וואדען – אזוי איז מפורש דער ראגאטשאווער – אויב מען זאל זאגען אז שבת איז דאס איין נקודה, איז משעת ער כאט מחלל גיווען קיין אונטערשייד ניט אין וועלכען רגע, האטער מחלל גיווען די גאנצע נקודה, איז דאמאלט קיין נפק"מ ניט ווי ער טוט שפעטער, ס'איז שוין סייוי סיי מחול די גאנצע נקודה, קומט דער פסוק און לערנט אפ אז אלע רגעים פון שבת איז כל רגע אן ענין בפ"ע, און אויף כל רגע בפני עצמו איז דא דער ציווי אז מען טאר עם ניט מחלל זין, אבער ווען ס'וואלט גיווען א דבר וואס דאס איז א נקודה אחת, כאטש אפילו דאס באשטייט פון פיר און צוואנציק שעה, איז דאמאלט בשעת מען רירט און א טייל דערפון, איז דאס גענומען אינגאנצען.

"וואס דאס איז בכללות דער ווארט פון בעש"ט, אז עצם "שאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו", וואס עד"ז איז ווי ער איז מפורש דער ענין אין תורה, ווי דער רבי האט גיזאגט, אז פון דער ב' פון בראשית ביז דער ל' פון ישראל אין סוף דברים, איז דאס אין גרויסער ווארט, וואס א ווארט איז דאך אן אחדות, בשעת מען טיילט דעם ווארט פאנאנדער זעט זיך ? אויס ווערטער, ס'איז מער ניט ווי יוסף, ניט דאס איז דער ענין פון בער ווארט, איז עד"ז ווי ביי א נקודה, בשעת מען נעמט א חלק, נעמט מען אינגאנצן, איז אט דאס איז דער פירוש, בשעת דער אדם איז עמל בתורה, און נעמט מערניט ווי איין חלק פון דער עצם, איז אט דעמאלט איז די תורה עמלה לך ממקום אחר, מצד דערויף וואס דאס איז איין שטח, האט ער גענומען דעם גאנצער שטח האטש ער האט געלערנט מערניט ווי א חלק קטן ממנו.

"וואס עד"ז איז ער מבאר אויכעט אין דעם ענין פון זמן בכללות, אז אין זמן איז אויכעט שייכות צו זאגען, ווי גערעט אנקעגען שבת די צווי אופנים, אז א יום שלם איז דאס איין נקודה, און ס'איז כו"כ נפק"מ אז בשעת ס'איז דא אן ענין אין וועלכער ער איז מחוייב, וואס ער בריינגט די דוגמא אנטקעגען ק"ש איז דאך בזמנה "עד סוף שלוש שעות", צי דאס איז דער ענין אז זמנה איז "ותיקין קוראין אותה אין ג' החמה" און דערנאך "די שפעטערדיקע קומט דאס מערניט התור תשלומין אדער א דבר נוסף, במילא איז א נפק"מ אויב ער האט המזיד ניט געלייענט בזמנה איז דאמאלט איז ער מחוייב אפילו "נאנס בשעת תשלומין", אויב מען זאל זאגען אז דאס איז א נקודב אחת, איז אט דאמאלט קיין נפק"מ ניט צי ג' החמה צי דער לעצטער רגע פון די ג' שעות".

וקצת קשה:

א. כאן הזכיר בפירוש ענין תשלומין בנוגע לזמן כצד בחקירה שגדר הזמן הוא 'חלקים', משא"כ בתשי"ג להיפך כנ"ל.

ב. כאן הביא הלשונות עצם, נפש ונקודה המתפשטים לשטח. וא"כ אפשר דאכן אין חילוק בין עצם לשטח והדרא קו' לדוכתא, היאך נאמר שאם נאנס ברגע אחרון, עדיין יקיים המצוה בנוגע לאתרוג.

ג. קושיא הנ"ל מתחזקת יותר בפרט לפי זה שכאן (תשי"ט) הביא הרבי בפירושו שאם עבר ברצון ברגע ראשון אין מועיל אונס ברגע האחרון בענין תשלומין. ובתשי"ג אמר, ששייך אונס באם גדר החיוב הוא תשלומין (שלכן ר"ג הורה לבניו לקרוא ק"ש אחר הזמן).

ז.

יבאר דאין לחלק הלשונות, והל' "תשלומין" יתכן בשני פנים

והנראה לומר בכל זה:

הלשון המובאת ב"ט כסלו תשי"ג "תשלומין" אינה בהכרח¹¹, אלא עיקר הענין הוא, שזמן הוא המשך א', וחיוב זה מתחיל בתחילת הזמן וכל שאר הזמן הוא המשך דרגע ראשון. וכן בנוגע לאופן שגדר הזמן הוא נקודות, הרי להדיא הביא הרבי שאם הזיד בא' הרגעים אין אונס מסייע לאח"ז, וכן הביא גם כן בתשי"ט, אלא שכאן הל' הוא "תשלומין" ושם הל' הוא ש'כל רגע יש לו חיוב לעצמו, אבל מוכן בפשטות שהסכרא שווה בשניהם.

סיכום הנאמר ובאו"א קצת:

בתשי"ג מבאר הרבי שישנם כ' אופנים בזמן:

א. שטח.

ב. נקודות.

אם זמן הוא 'שטח' אזי החיוב הוא א' הנמשך ואין צריך להקדים ק"ש. אך אם הוא 'נקודות' אזי כל רגע חל עליו חיוב חדש ויש חיוב להקדים.

עד"ז ממש בתשי"ט. אלא, שבתשי"ג הל' תשלומין הוא בנוגע לשטח, ובתשי"ט בנוגע לנקודות.

אך בשמח"ת תשח"י מבאר שאם זמן הוא עצם המתפשט אזי הוקצה ליומו, ואם זמן הוא נקודות מצטרפות אזי הוקצה למצוותו. ואין להקשות מהל' בתשי"ג (שהחיוב על כל רגע), כי שם הכוונה היא שהיות דכל רגע מתחדש חיוב, ע"כ אין להתעכב ולדחות ק"ש.

בלקו"ש חכ"ח (י"ב סיוון) אין לדמות כלל להמדובר בנוגע לזמן. כי שם הימים מחולקים, ובכ"ז מתאחדים להיות כעצם א' (מצד ענינו דחה"ש).

11. ובפרט שכתבו בעלי ההנחה שלא זכרו בפירושו הנאמר, והעירני ח"א שזכר בפירושו שחלה טעות בהנחה.

גדר הפועל והנפעל בקידושין

הרב מנחם מענדל שי' וילהלם
כולל אברכים שע"י המזכירות

א.

בגדר ואופן של חלות הקידושין דשו רבים, אך עכ"פ דבר הפשוט הוא שאינו קניין רגיל שהאשה שייכת לאיש, אלא עניין אחר. ודאה להלן דף ו' ע"ב: "עבד כנעני קני ליה גופיה... אשה לא קני ליה גופה". ודאה לדוגמא ברשב"א ג, ב"ד"ה "למעוטי" בתירוץ למה אין אשה נקנית בחזקה: "ויש מתרצים דכיוון דאין גופה קנוי לא שייכא חזקה". וכן להלן ד"ה "אילימא" בשם הראב"ד מתרץ למה אין בחקנאת האשה את גופה לבעלה משום ריבית: "כיוון דגופה ממש לא קניא ליה לא הוי ריבית".

לאידך גיסא, לא נראה לומר שהכוונה היא רק שמשלם על הזכות שתהיה אשתו, וכפי שמשמע ג"כ מדברי הגמרא בדף ה,א: "דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו והאי קנין כספו הוא".!

וכפי שמסכם הרבי בלקו"ש [חלק ל' ע' 244 ואילך], בטעם למה לא קיימו האבות קידושין לפני מ"ת: "עניין אשת איש [בפשטות] אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב 'ודבק באשתו'. ולכן, לדלא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש 'ליקוחין' שבכוחם 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 תחילה'. . ואח"כ תהיה לו לאשה, היינו שהתורה חידשה לא רק את

1. ודאה רש"י ביבמות ז.א. שבוה שהתורה אומרת שאין תושב כהן ושכירו אוכלים בתרומה בא "ללמדך שאין קנוי לכהן זה". [וכן משמע ברש"י אצלנו בדף ד.א. ד"ה זה קנוי] ומשמע שזאת שאוכלת בתרומה הוי גופה קנוי. ודאה בשו"ת שבסוף ספר אבני מילואים סימן י"ז.

החזיב, שהאדם צריך לקדש את האישה תחילה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אישה (לפני נישואיה בפועל) שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות (ליקוחין) כזו" ע"כ.

[ודאה שם שדייק מדברי הרמב"ם ריש הל' אישות, ודאה גם בלקו"ש חלק ל"ט שיחה לפ' תצא שמדייק מדברי הרמב"ם שכל עניין הקידושין הוא רק הקדמה לנישואין - שהם עיקר הקשר בין אישה לאישה, עיי"ש].

ב.

והיוצא מהנ"ל שיש שני חילוקים במהות הקידושין: הראשון הוא המעשה בפועל של האדם, והוא נתינת הקידושין לאשה וכל ההלכות הבאות עם זה, והשני הוא מה שנפעל ע"י התורה כשהאדם עושה את שלד².

וכמה מקומות במסכתין מבוארים ומאירים על ידי הכנת שני פרטים אלו, ולדוגמא:

דהנה בגמ' להלן ה,א מקשה: "ואקיש נמי יציאה להויה מה הויה בכסף אף יציאה נמי בכסף? אמר אביי יאמרו כסף מכניס כסף מוציא, קטיגור יעשה סניגור!?"

ולכאורה תמוה איך באה סברא זו של 'אין קטיגור נעשה סניגור' לכאן, דהרי אין דרך הגמרא לפרוך לימודים על ידי מילתא דאגדתא.

ובתוס' (ד"ה סניגור) הקשו דמאי שנא מאמה העבריה שיוצאת ונכנסת בכסף? ואדרבה, הגמ' (ד,ב) אומרת ש"דין הוא שתהא נקנית בכסף - שכן יוצאה בכסף?"

ומתקין: "וי"ל דבאמה העבריה ליכא למימר הכי, לפי שמתחילה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל האדון הכסף, אבל האיך שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין והתם שייך למיפרך יאמרו כסף מכניס וכו'". ותירוץ התוס' חסר ביאור.

ונראה דביאור דברי הגמ' (ותוס') הוא דשאני גדרי שאר הקנינים מדני קנין הקידושין, דבשאר קנינים הנה כל הדין הוא בדיני ממונות, וכיוון ששילם לאב קיבל ביתו לאמה, וכשמקבל הכסף חזרה צרך לפדותה. משא"כ בקידושין - שעיקר החלות והשעבוד בהם אינו מדיני ממונות, אלא דין תורה ודבר ופעולה הנעשים 'מלמעלה', והוא ענין רוחני - הנה בעניינים אלו לא מסתבר שאותו ענין יפעל ב' פעולות הפכות, שהרי במילי דשמיא (המבוארים במילתא באגדתא) הכלל הוא ד'אין קטיגור נעשה סניגור'.

2. ויש לקשר זה לחקירת הגאון הרוגצ'ובי: "האם העילה היא הקידושין (האיסור), או הקנין" שנתבארה בארוכה בלקו"ש ח"ט תצא ג'.

לאיך גיסא מצינו גם במסכתין שמרומז שהקשר בין איש לאשה הוא דרך מדרכי העולם, ושייך אף לפני מתן תורה.³

והוא לעיל ב,ב שהגמ' מדייקת בלשון המשנה "האשה נקנית כג' דרכים" – "ניתני דברים", ומתוצת הגמ': "הא מני ר"ש היא דתניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש מפני שדרכו של איש לחזור אחר האשה ואין דרכה של אשה לחזור אחר האיש, משל לאדם שאכדה לו אכידה מי חוזר על מי בעל אכידה מחוזר על אכידתו" ופרש"י: "אכידה – אחת מצלעותיו".

ולכאורה תמוה: האם בגלל שמצינו מימרא של ר"ש שמשתמש בקשר לקידושין בלשון 'דרך', לכן גם לגבי דרכי הקניינים מוכן למה נקט התנא בלשון 'דרך'?

ונראה הביאור, דמדברי ר"ש רואים שעניין הקידושין הוא 'דרך העולם' – 'דרכו של איש', ולא רק חידוש 'תורני'. וככדי להדגיש עניין זה משתמשים בלשון 'דרך' גבי אופני הקידושין באשה, כיוון שהוא לא סתם דבר שנתחדש, אלא הוא הדרך הרגילה של העולם מאז שאדם הראשון איבד 'אחד מצלעותיו' (עכ"פ לשיטת ר"ש).

אך בזה עצמו: מהו בדיוק מה שחייבה התורה על האדם לעשות במעשה הקידושין, ומהו היחס בין פעולת האדם לבין הנפעל – שהוא המציאות שחידשה התורה באשה המקודשת לבעלה, נראה דיש לכאור כמה אופנים.

ונ"ל, דנחלקו בזה רש"י ובעל התוס' במסכתין ובהגדרת עניינים אלו יבוארו כו"כ מחלוקות בין רש"י ותוס' וכפי שנראה להלן.

דהנה מצינו בגמ' עצמה שמגדירה מהו הלשון "קידושין" שקראו חכמים למעשה האירוסין, וזה לשון הגמ' ריש ב,ב: "ומהי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש".

ולכאורה תמוה מה שמצאו חכמים לקרוא למעשה הקידושין לא על שם המעשה החיובי של הבעל או על שם התוצאה ש"מיוחדת" לו, אלא על שם האיסור שנהיה על כל העולם ע"י מעשה זה.

ג.

ובתוס' (ד"ה דאסר לה אכו"ע כהקדש): "והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי כמו הרי הן לשמים להיות לשמים".

3. וכמו שמצינו שיש איזה עניין של 'אשת איש' אף אצל גוים (לגבי שבע מצוות ב"ג). וראה לקו"ש הל"ט דלעיל בארוכה.

שמדגיש גם כן דאף שבפשטות 'מקודשת לי' הכוונה היא שמייחודה לעצמו, הנה הכוונה היא שמיוחדת לו על ידי ש'נאסרה לכל העולם!

[ואף שהתוס' ממשיך "ופשטא דמילתא מקודשת לי – מיוחדת לי ומזומנת לי", הרי ממשיך ואומר: "ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל, דגבי אשה כמה דמתייחדת להיות לו הוא נאסרת לכל, אבל בכיכר וטלית לא שייך למימור הכי".

ולכאורה הכוונה בהיחוד לבעל מתבטא בזה שנאסרת על אחרים (היינו דאף דהכוונה ב'מקודשת לי' היינו 'מיוחדת לי', אך אופן הייחוד בקידושין הוא על ידי ש'נאסרת לכל', וכפי שיתבאר לקמן אי"ה)].

ד.

והביאור בזה נראה לומר על פי משנ"ת לעיל דעיקר הנפעל בקידושין אינו פעולת האדם שמיוחד האשה לו, אלא הנפעל משמים (מן התורה) שהאשה והאיש קשורים ומיוחדים אחד עם השני ("והיו לכשר אחד"⁴) ופעולת הקידושין היא רק מעשה האדם על מנת שיחול מן התורה יחוד זה.

והנה מבואר בכמה מקומות בחסידות⁵ שהיחוד בין שני דברים על ידי שלילת המנגד הוא (במידה מסויימת) יותר מהמתבטא על ידי הקשר החיובי ביניהם (ובמעלת מל"ת על מצוות עשה), כיוון שקשר באופן חיובי בין שני דברים, מוגדר ומוגבל בפרט המקשר ביניהם, משא"כ בקשר המתבטא בזה שאין מקום לדבר שלילי נראה איך ששני הדברים מיוחדים מכל צד ופינה ואין שום נתינת מקום לדבר המנגד.⁶

עפ"ז תבואר שיטת התוס' (מיוסד על הגמ' הנ"ל), דסבירא ליה דעיקר החלות בקידושין אינה פעולת האדם, אלא הקשר והיחוד האמיתי ביניהם שנפעל מלמעלה כך שאין שום שייכות לאיש אחד ביניהם. אלא שעל האיש לפעול בתוד הקדמה 'מלמטה' פעולת קידושין מצדו.

4. הזכר בלקו"ש ח"ל והל"ט דלעיל.

5. בכמה מקומות, מיוסד על לקו"ת פ' פקודי, דאח מאמר "נתת ליריאך תשל"ו ועוד.

6. ולהעיר מדברי הלל הזקן (שבת ט): "דשנאווי עלך לחברך לא תעביד".

ה.

בדפוסי⁷ תוס' הרא"ש הביאו (כסוגריים) שיטת הרמ"ה בלשון קידושין, וז"ל: "פי' כגון קדשי קדשים שמוותרים לכהנים שבזכרי כהונה ואסור לזולתם, וכגון מזרח קדשים קלים שמוותרים לנשיהם ולבניהם ואסור לאחרים, אף אשה זו כיוון שנקדשה הותרה לבעלה ונאסרת לאחרים".

ולכאורה מצאנו כאן שיטה אחרת בפ"ה הקידושין, שעיקרם הייחוד וההתר לבעל. אלא שיחד עם זה גם נאסרת לאחרים. (וראה גם מה שהובא ב"ד רמה' על קידושין [מכון אופק] מכת"י).

ולשיטה זו אין צורך לחלק בין מעשה הקידושין של הבעל לבין הנפעל על ידו כהאשה מתקדשת, אלא הנפעל (קידושי האשה) והפועל (מעשה הקידושין) באים יחד, ומה שפעל הוא מה שנפעל⁸ (אלא שהתורה נתנה כח שלפעולת הבעל אכן יהיה קיום)⁹.

ו.

והנה לקמן דף ד, ב: 'ואי כתב רחמנא ויצאה חינם הוא אמינא היכא דיהבא איחי לדידיה וקידשתו הוו קידושין, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח'.

ופרש"י: 'היכא דיהבא איחי לדידיה – כסף. וקדשתו, דאמרה ליה התקדש לי'. היינו שיש מקום להו"א שהקידושין יהיו על ידי שהאשה מקדשת את הבעל.

אך בתוס' (ד"ה היכא) הקשו: 'וקשה שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין שאין נאסר בכך לשאר נשים, ולכן פירשו: 'ויש לפרש שאומרת הרי אני מקודשת לך וצריך לומר דיהבא לדידיה לאו דווקא שהרי אביה מקבל הקידושין אלא רוצה לומר ואמרה'.

אך כשיטת רש"י נראה דלאו דווקא ש'לשון קידושין' הוא דווקא הא ד'נאסר בכך לשאר', אלא עצם הייחוד הוא העיקר בקידושין, וכשיטת היד רמה דלעיל¹⁰.

7. כהבא לקמן ראה בהערות הרד"מ בתהרא"ש מהדורא קמא.

8. וראה הלשון ביד רמה הנ"ל: "ו"ל דהכי קאמר הרי את מקודשת לי להאסר לכ"ע מה הקדש מותר לראוי לו ואסור לאחרים... אף אשה".

9. ועוד י"ל דתלוי האם נישואין הינם המשך של הקידושין ולא קניין וחלות חדש (כמבואר בלקו"ש חל"ט הנזכר בסוף אות א לעיל), או שהם קניין חדש. דלאופן הב' כאמת אסורה גם על בעלה עד הנישואין, וא"כ עיקר הנפק"מ של הקידושין הוא האיסור על כולי עלמא. משא"כ לאופן הא' הרי בנישואין יש רק חסרון 'טכני', כיוון שלא התחילו עדיין להתנהג ביניהם כאיש ואשה, וצ"ע. ואולי הוא קשור לשני הצדדים שבפנים, ויל"ע. וראה א"ה לקמן בעניין זה.

10. וראה גם בהוצאה החדשה של 'יד רמה' לקידושין שיחסו לרמ"ה קטע המפרש גם כן כשיטת רש"י.

ז.

ובעומק יותר, י"ל שהוא מתאים עם מה שנתבר לעיל בשיטת היד רמה דאין הקידושין 'מעשה קנין' - אלא יחוד האיש והאשה אחד לשני, המתבטא ונגמר על ידי נתינת הכסף מאחד לשני.¹¹ ולא שמעשה האיש גורם לעניין שני (היחוד) הנעשה בידי שמים. וכיוון שכן אין הבדל אם הוא נותן ומקדש לאשה, או האשה לאיש.

משא"כ לשיטת התוס' הנפעל על ידי הקידושין הוא האיסור אכולי עלמא שנעשה בידי שמים, ואין מקום ללמוד מהנפעל על ידי מעשה האשה על ידי זה שיודעים כבר שיש ברשות הבעל לקדש, כיוון ש-א) אין נאסר בכך, ובאמת אין יחוד אמיתי [עד לאופן של שלילה] מן הבעל אל האשה, ו-ב) (בעומק יותר) כיוון שהיחוד הוא עניין הנעשה בידי שמים, אין לחדש בעצמנו (מסברא) מה הוא הגורם לעניין זה.

ח.

ושיטה זו של תוס' מודגשת גם בתוד"ה 'סניגור' (המוזכר לעיל אות ב), שכתבו: "אבל איש שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין", היינו התוס' לשיטתייהו שאין שייכות בין האשה למעשה הקידושין והגירושין, אלא הוא מעשה של הבעל שעל ידו נפעלת ממילא חלוקת זו [של קידושין או גירושין].¹²

[וכהמבואר לעיל בשיטת רש"י יש לבאר לשיטתו מה שהקשו הראשונים (ריטב"א, מאירי): דאיך הו"א מ'ויצאה חנם אין כסף' שהכוונה "היכא דיהבא אייהו לדידיה" והרי הלימוד הוא ש'יש כסף לארון אחר ומאן ניהו אב" (של הבת, ע"ד אמה העכריה שם מדובר בעניין הבת) (עיין שם מה שתירץ).

ולהנ"ל י"ל דהלימוד הוא ל'קנין הנישואין' - שיחוד זה יכול להתקיים על ידי כסף, וכיוון שהיחוד הוא בעיקר בין הבעל לאשה (ולאו דווקא רק של האשה לבעל) א"כ הוא הדין שיכול היות באופן הפוך על ידי שהבעל נותן לאשה (כנ"ל).

(ולזה עיר מהפסוק "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבר (הוא) כאשתו והיו לבשר אחד", ריל"ע).

11. אלא דצ"ע איך נלמד גדר כזה של קידושין מהלימוד ד'ויצאה חנם אין כסף - אין כסף לארון זה אבל יש כסף לארון אחר'.
12. וע"פ ביאור זה [בשיטת התוס'] אין הכרח לומר שההו"א של גירושין על ידי כסף (שכנגדא שם) היינו שהבעל נותן כסף לאשה (כמו שדייק בקו"ש), אלא אף אם נאמר שהאשה נותנת לבעל - עדיין הסיבה שמתגרשת היא בגלל הרצון החלוק של הבעל. רצ"ע.

ט.

ולכאורה זה הוא ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדף ה,ב, האם זה שהאב מקדש את בתו הקטנה שלא מדעתה נחשב קידושין 'בעל כרחן', או לא.

דמביאה שם הגמ' מקודר לשיטת רב הונא שחופה עושה (לא רק נישואין אלא גם) קידושין: "הצד השווה שבהם (בכסף שטר וביאה) שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא (שעושה נישואין) וקונה כאן" ודוחה הגמ': "מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בעל כרחן". ומיישבת: "ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בעל כרחן".

ופרש"י: "כסף באישות מיהא לא אשכחן בעלמא בע"כ – ואפילו הכי קונה כאן ואף על כרחא כגון אב מקבל קידושין לבתו קטנה, אף אני אביא חופה".

משא"כ התוס' (ד"ה "ורב הונא") כתבו: "אע"פ שהאב מקדש בתו קטנה בעל כרחא מכל מקום כיוון שהוא מדעת האב לא קרי בעל כרחא כדפרישית" (והכוונה למה שביאר בארוכה בדף הבא ד"ה "שכן" עיי"ש).

וע"פ המבואר לעיל, הנה עומק המחלוקת כאן – הינה אותה המחלוקת דלעיל:

דלשיטת רש"י שהעיקר גם ב'מעשה הקידושין' הוא יחוד האשה לבעלה, הנה אף שהקידושין הכא הינם על דעת האב – הרי כיוון שהם בעל כרחם של הבת, נקראים הם 'בעל כרחן', שהרי זה הוא (ייחוד הבת) פעולת הקידושין.

משא"כ לשיטת התוס' ש'פעולת הקידושין' היא רק פעולת הקנין משא"כ 'יחוד האשה' הוא 'נפעל' ותוצאה 'מלמעלה' שנפעלת לאחר מעשה הקידושין, הנה כיוון שה'קנין' הוא על דעת המקנה - 'האב', אין זה נקרא קנין 'בעל כרחו', כיוון שהוא נפעל מדעת שני הצדדים (הבעל ואבי הבת) שבמעשה הקנין.¹³

י.

ע"פ הנ"ל יוצא דלשיטת התוס' ענין הקידושין הוא גזירת הכתוב, משא"כ לשיטת רש"י יש בזה סברא, והוא יחוד האשה לאיש. ונראה דנחלקו בזה רש"י ותוס' בכמה מקומות לשיטתייהו בעניין זה, ולדוגמא:

13. ואף שהמשיכו: "ועוד בחופה נמי אשכחנא כה"ג שהאב מוסר את בתו קטנה לחופה", הרי סוכ"ס בע"כ כלשהוא ישנו גם לתוס', ועוד דכלפי האמת אפשר לכאר אף כך ויל"ע.

בסוף ג,א איתא בגמ' שאשה לא נקנית בחליפין כיון ש'חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה". ופרש"י: "לא מקניא נפשא - דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין" עיי"ש.

ובתוס' (ד"ה 'ואשה') הקשו, דסוכ"ס "פשטה ידה וקיבלה מהו?" ועוד, דא"כ למה לא ילפינן שטר וחזקה משדה - כמו שיש הו"א ללמוד חליפין משדה? ולכן תירצו שההו"א הינה שחליפין הם מדין כסף ונכלל בהלימוד משדה, והמסקנא היא שאינם נכללים בהלימוד.

ולכאורה נקודת הביאור בשיטת רש"י היא, דאף שהם נכללים בהלימוד משדה (דכיוון שהוא באותו סוג של קניין כסף) אף למסקנא, אך כיוון שהם 'סוג קניין' של גנאי לא 'מסתבר' שהתורה ריבתה סוג קניין זה!¹⁴ (היינו שאינו מדין זה שבפועל לא מקניא נפשה, שהרי הושיטה ידה! אלא שלא מסתבר שסוג קניין זול כזה יפעל יחוד וקידושין).

משא"כ תוס' לא סבירא להו סברא זו, דהרי בלאו הכי אין ענין הקידושין ענין של סברא. ולכן אם הוא נכלל בהלימוד משדה אין לומר שאינו קונה באשה מסברא, ועל כן צריך לומר שאינו נכלל בהלימוד. (ויש להאריך בזה, וראה מה שית' עוד במחלוקת זו להלן אי"ה).

יא.

עוד דוגמא למחלוקת שנובעת מיסוד זה:

הגמ' בדף ד,ב מנסה ללמוד קידושי כסף מאמה העבריה: "ומה אמה העבריה שאינה נקנית בכיאה נקנית בכסף, זו שנקנית בכיאה אינו דין שתקנה בכסף" ודוחה הגמ': "מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף".

ונחלקו כפי' פרכא זו רש"י ותוס', דרש"י פי': "שכן יוצאה בכסף - שפודה את עצמה בתוך שש שנים אם תרצה כדכתב והפדה, והואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה". היינו שהוא 'סברא' דקנין אמה - כיוון שכל כולו דין 'ממוני', והוא ראייה שכסף 'חשוב בה לפדותה' - לכן חשוב נמי לקנותה. משא"כ באשה שהוא ענין של איסורים ויחוד, ואינו גדר ממוני.

משא"כ התוס' שהבהירו (בד"ה מעיקרא): "שכן יוצאה בכסף - הוא הדין דמצי למינקט שכן יוצאה בשש ויובל וסימנים", ודייק במהרש"א דתוס' למדו כאן הק"ו והפירכא עליו בכלל ק"ו רגילים, והפירכא היא שאמה העבריה הוא קל יותר - כיוון שיש בו יותר אופני

14. ולכן כותב רש"י שהחסרון הוא 'לשון חליפין', כי החסרון הוא לא בסוג הקניין שזה אלא בגנאי' שכזה.

יצאה.

והוא ממש כמחלוקת דלעיל, דלרש"י 'קידושין' הוא ענין שבסכרא, ולכן אם אינו כאותם גדרים של אמה העבריה לא מסתבר ללמוד משם, משא"כ לשיטת תוס' מלכתחילה אין קידושין ענין שבסכרא. ויש להאריך.

יב.

ידועה מחלוקת הסמ"ע והט"ז בגדר קנין כסף בכלל וקידושין בפרט¹⁵ האם הוא עוד אופן של 'קנין' (גמר דעת) - אלא שהוא ע"י נתינת הכסף, או שהוא אופן קנין אחר לגמרי: 'שוויות' - דכיוון שהלוקח נותן למוכר את שווי הדבר הנקנה, מחוייב המוכר להחזיר לו תמורתו.

ונראה מכמה מקומות במסכתין שנחלקו רש"י ותוס' בזה, דלשיטת רש"י 'דין כסף' בקידושין אינו מדין 'שוויות' אלא יותר 'קנין' וגמר דעת, משא"כ לתוס' הוא בתור שוויות.

ויסוד המחלוקת נראה (כדלהלן) דלשניהם (הן לרש"י והן לתוס') קנין כסף רגיל הוא 'שוויות', דהיינו מחויבות להחזיר השווי של הכסף שנתן, אלא שנחלקו האם גם בקידושין זה כך או שבקידושין שוונה הקנין מכאופן רגיל והוא מצד 'גמר דעת' בלא קשר לשווי.

וגם מחלוקת זו נובעת מהדיון הנ"ל:

דלרש"י שגם גדר 'מעשה הקידושין' הוא יחוד הבעל לאשה, הנה כיוון שאין האשה חלק מ'קניני בעלה', אלא 'מיוחדת' ו'מיועדת' לו - לא שייך באופן הקנין ענין בשווי, אלא קנין הפועל יחד ע"י גמר דעתם של הבעל והאשה.

משא"כ לתוס' שאין גדר 'מעשה הקידושין' יחוד האשה לבעל אלא מעשה הבעל - אלא שחידשה תורה שזה יגרום (בתור נפעל בפ"ע) את יחוד האשה עם בעלה (כנ"ל), א"כ אין מקום לחדש שכאן גדר הקנין שונה מאשר בקנין שדה רגיל, וא"כ אפשר לומר שגם בקידושין מה שהבעל נותן לאשה וקונה ממנה הוא ע"י נתינת השוויות.

ובכמה מקומות ניכרת מחלוקת זו, כדלקמן:

15. ראה אב"מ כט,ב (בחציו השני) ועוד.

יג.

לעיל (אות יא) הובאה מחלוקת רש"י ותוס' בטעם למה אין 'אשה נקנית בחליפין' והובאה בקצרה שיטת התוס' בפי' הסוגיא. והנה זה לשון התוס': "ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהא שוה פרוטה... טפי משטר שיש בו שוה פרוטה דאין צריך שישוה פרוטה... ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא" ע"כ.

ולכאורה הביאור בדכריהם דהור"א שגם חליפין הוא 'קנין שווי' עכ"פ בשוה פרוטה, ודוחה הגמ' דמהא שיש כזה מושג של קנין חליפין בפחות משוה פרוטה מוכח שגם כשהוא שוה פרוטה אין פעולת הקנין מצד ה'שווי' שבזה, אלא הוא סוג קנין בפני עצמו (ולא כקנין כסף רגיל של קידושין – או כיוון שהקנין הוא ב'צורת החפץ' [כביאור האחרונים], או שאכן אופן קנין חליפין הוא [גם לתוס'] בגלל גמירת הדעת ולא בגלל השווי).

משא"כ בשיטת רש"י ש: א) לא רוצה לפרש כשיטת התוס'. ב) אכן קנין חליפין היה מועיל כקנין כסף אם לאו ד'גנאי הוא לה', י"ל דאף ה'קנין כסף' הרגיל אינו בגלל ה'שווי' אלא בתוד 'גמירת הדעת' וא"כ דומה ממש לקנין חליפין¹⁶.

יד.

ושיטה זו של רש"י דקנין כסף דקידושין אינו מדין שווי משמע גם בעוד מקומות, ולדוגמא: בדף קב איתא: "המקדש במלוה אינה מקודשת". ופרש"י: "דקייחה משדה עפרון גמדינן דיהב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה, ומעות אחרים היא חייבת לו".

אך בדף כח ע"ב (רש"י ד"ה 'כיצד') משמע שהקונה במחילת מלוה ה"ז קנין. וכן הקשו האחרונים (ראה אב"ה כח, טז) כשיטת הרמב"ם שמחלק בין קידושין שאינו קונה (אישות ה, יג) לבין קנין ששם אפשר לקנות במלוה (מכירה ה, ד).

ונראה הביאור בזה¹⁷ דשאני קנין כסף באישות מבמכירה רגילה, דבמכירה רגילה אפשר לקנות (גם) ע"י 'שוויות', דהיינו דכיון שהמוכר חייב לו כסף ('שווי') יכול לתת לו השדה במקומו, משא"כ בקידושין שלא שייך 'שוויות' וחיוב אלא עיקר ענין הקנין הוא ה'גמר דעת'

16. אך לכאורה לא מוכח לומר כן בדעת רש"י, ד"ל שהוא כיון דס"ל דגמדינן בלימוד 'קייחה קייחה' משדה עפרון את כל סוגי הקנינים שישנם בשדה (כנ"ל), רצ"ע.

17. וכמו כן ביאר באבהא"ז מכירה שם. וראה גם ביאורו השני של האב"מ הנ"ל (שנוכר בפנים).

חייבת להיות נתינה ממשית כדי להתחייב.¹⁸

[וי"ל שזה הוא מה שרש"י מביא מ'שדה עפרון' דהא שם לכתחילה הסכים עפרון לתת השדה ללא כסף, ורק לאחר שאברהם רצה לשלם ביקש "ד' מאות כסף", "ביני ובינך מה היא" (וברש"י עה"ת שם: "בין שני אוהבים כמונו") שהיה הרבה יותר משוויות השדה (וכפרט שכבר מחל לו) אלא בשביל גמר הדעת והקנין, וצ"ע].

משא"כ בעלי התוס' שסבירא להו שאף קנין קידושין הוא קנין שוויות נדחקו כפי' הגמ' לקמן כח,ב ששם משמע שקנין במחילת מלוח הווי קנין וכ"כ פי' שהכוונה שם הוא ב'הנאת מילה' שנותן משהו ממשי עכשיו [ראה רשב"א ותוס' הרא"ש להלן שם. ותוס' בב"מ מזו ע"ב ד"ה 'יש דמים']¹⁹.

טז

[והרמב"ם – שע"פ מה שביארנו לעיל אזיל בשיטת רש"י בחילוק בין קנין כסף בקידושין לקנין כסף במכירה, ויש להאריך עוד בזה – לשיטתו בעוד הלכה:

דהנה לקמן סוף ו' ע"ב: "אמר רבא (אם אומרת האשה) תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב".

והרמב"ם (אישות ה, כא) כשפוסק הלכה זו, מוסיף: "אע"פ שלא הגיע לה כלום, הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה", הרי דמקודשת ע"י ההנאה שקיבלה עכשיו.

משא"כ כשהביא הלכה זו בהלכות מכירה (א, ו) לא הוסיף טעם זהף אלא כתב סתם: "כיוון שנתן קנה הבית מדין ערב".

והביאור בזה הוא ע"ד משנ"ת לעיל, דהנה בטעם וגדר שיעבוד הערב מצינו בכללות ב' ביאורים²⁰ – ע"ד ב' הביאורים לעיל בקנין כסף: א) שגומר דעתו להתחייב "בהיא הנאה דקא מהימן ליה" (לשון הגמ' בב"ב קמז, א). ב) הוא התחייבות תמורת חסרון הכסף של

18. ובה יבואר דאף אם נביא ראיות שנמכרה שיטת רש"י היא שהכסף הוא כסף שוויות (וכפי שהוכחנו לעיל, וכפי שהוכיח באב"מ שם וראה אבהא"ז הנ"ל שם, כשיטת רש"י בב"מ. וצ"ע) אין זה מוכיח על שיטתו בענין קידושין ששם צריך להיות קנין דווקא.

19. אלא דכשיטתם קשה, דאם הקנין הוא אכן 'שוויות' למה באמת אינו מועיל בקידושין ומכירה ע"י המלוה, והרי המוכר אכן חייב לו משהו. ונראה לומר דלשיטת בעלי התוס' אף 'שוויות' הוא אופן של 'קנין וגמר דעת' אלא דהגמר דעת אינה ע"י נתינה כל שהיא אלא ע"י נתינת ה'שווי'. (במילים אחרות: אף לשיטת הסמ"ע שבכסף קנין חייב לתת כל השווי אין זה מוכיח שהקנין ע"י כסף הורא בתור 'חוב' שחייב המוכר להחזיר לו, אלא אפשר לבאר שאף שהקנין הוא ע"י גמר דעת אף גמר הדעת לא נגמר ע"י נתינה כל שהיא, אלא ע"י נתינת כל השווי [וע"ד מה שנת' בפנים כשיטת רש"י בשדה עפרון]). משא"כ לשיטת רש"י (והרמב"ם) אכן 'קנין שווי' הוא קנין ע"י החוב ולא ע"י הגמר דעת. וילע"ע.

20. ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו עמ' 147.

המלוה כיוון שהוציא כסף על פיו (ע"ד שוויות).

ועפ"ז יבואר החילוק בין קידושין לקנין, דבקנין סבירא ליה להרמב"ם דאין צריך לגמור דעת להתחייב כיוון דמספיק החיוב מצד ה'שוויות', משא"כ בקידושין שענינם הוא 'מגר הדעת' להתיוחד לבעלה, וכ"כ צריך שתקבל הנאה ע"י הערכות].

טז.

וממחלוקת הנ"ל בין רש"י לתוס' יצא עוד חילוק עיקרי ביניהם: באם נמצא עוד אופן של 'גמור דעת' ללא כסף, האם נאמר מדעתנו (ללא לימוד נוסף) שקונה כיוון שהוא אותו ענין ומטרה כקידושי כסף (כדעת רש"י), או שלא נחדש קנין כזה מדעתנו כיוון שהוא סוג אחר לגמרי (כשיטת התוס'), וכפי שכבר הובא לעיל (יא, יד) מחלוקת רש"י ותוס' גבי 'קנין חליפין', דלשיטת תוס' אינו קונה כיוון שאינו דומה לקנין כסף, משא"כ לשיטת רש"י אי לאו הסברא דגנאי הוא לה.

ולכאורה בזה יש לבאר עוד כמה מקומות בשיטת רש"י, וכדלקמן:

יז.

דהנה בדרך ר' ע"ב איתא: "אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית". ומקשה הגמרא: "האי הנאת מלוה היכי דמי... לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופרש"י: "דארווח לה זמן הלוואתו, ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לא... והערמת ריבית הוא דהויא ולא ריבית גמור דלא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה".

והקשו ע"ז בתוס' (ד"ה 'דארווח'): "ומה שפי' דריבית קצוצה לא הוי כיוון שאין האשה נותנת לאיש כלום, לא נהירא, כיוון שהוא (שהיה, רש"ש) נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי ריבית גמור".

וע"פ הנ"ל מבוארת המחלוקת, דלשיטת התוס' מוכרחים לומר דאופן הקידושין כאן (בהרווחת זמן המלוה) הוא אופן אחר של קנין כסף, אלא שבמקום לתת כסף ממש נותן לה הנאה אחרת, וכיוון שנותנת לו 'עצמה' במקום 'הרווחה' זו אף שלא קיבלה כסף ממש תמורתו הרי זה ריבית ממש כיוון שמרווחת הפרוטה שהוא צריך לתת לה.

משא"כ לשיטת רש"י אין הקנין כאן ע"י שנותן משהו אחר 'במקום הכסף', כיוון שאין שום חיוב לתת כסף דווקא (לשיטת רש"י, כנ"ל בארוכה), וכיוון שגמרה דעתה לתת עצמה תמורת ה'הרווחה' - בזה סגי כדי לקדשה.²¹

[אך עצם נתינת עצמה לא הוי ריבית לכו"ע ד"כיוון דגופה ממש לא קני לה לא הוי ריבית" (הרשב"א בשם הראב"ד), וכפי שרואים שאף תוס' לא הקשו מזה אלא מהא שמדווח הפרוטה].

יח.

ובזה יש לבאר שיטת רש"י בסוגית 'מקודשת מדין ערב' שפי' (ז,א): "מקודשת - ואע"ג דלא מטי הנאה לידה". "מדין ערב - ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולים ללמוד".

ומשמע שלמד בביאור קידושי האשה דלא כאחד מהביאורים הנ"ל (אות טז) בגדר ערב, אלא באופן שלישי - דכיוון שמצינו בתורה חידוש²² שאדם יכול לשעבד נפשו ע"י ערכות הוא הדין שהאשה יכולה להקנות ולקדש עצמה לבעלה מדין זה אף שלא קיבלה ממנו כלום ("לא מטי הנאה לידה").

[וראה בארוכה בלקו"ש ח"ל (עמ' 216) בביאור הערכות ביהודה (שהיא הערכות 'שמצינו בתורה') ששם הכוונה ששם עצמו ('ומקשר נפשו') במקום הלווה, עיי"ש].

משא"כ שאר הראשונים פי' את הסוגיא כאחד מב' האופנים דלעיל: או שהוא בגלל ההנאה שבאה לה ע"י שנתקיימו דבריה²³ (כפי' הריטב"א²⁴) או בגלל ההתחייבות שחייב לבעל כיוון שהוציא ממון על פיה (כפי' הפנ"י בשיטת הרא"ש) שביאור זה (האחרון) אינו מתאים כלל בשיטת רש"י, כנ"ל.

21. והנה לכאורה היה אפשר לבאר בפשטות שאין כאן ריבית גמורה, כיוון שמתקדשת תמורת ההנאה בהרווחה ולא תמורת ההלוואה עצמה, אך מקושית התוס' ברור שלא למדו כך ברש"י, והטעם כיוון שמפורש ברש"י שהטעם שאינו ריבית הוא כיוון "דלא קין לה מדין ולא מדין שקיל מינה". (ואולי לכן מצאו תוס' לנכון להביא [בתחילת דיבורם] את כל לשון רש"י). [וצריך לומר דהן לרש"י והן לתוס' הא דמתקדשת ב'הנאה דשווה פרוטה' אינו כאילו שנתן לה פרוטה, אלא גילוי דעת שהוא קנין הקונה כמו (ולא במקום - כידוע כפי' 'ממלא מקום' - הפרוטה. וצ"ע)].

22. וממילא ליתא על פרש"י קושית הפנ"י על הראשונים דלקמן: מה הוא החידוש מ'ערב', והרי זה בכל שאר קידושי - כיוון דאיכא הנאה.

23. ובאופן אחר קצת מביאים האחרונים מתוס' בב"מ נז,ב שהוא כאילו שקיבלה המנה ממנו. אך סוכ"ס דומה הוא לפל' הריטב"א שגמר השיעבוד הוא מצד ההנאה. וד"ל.

24. והרמב"ם שפי' כן אף שלכאורה סובר בגדר קידושינ כשיטת רש"י י"ל דהוא כיוון שאינו סובר משיטת רש"י בגדר ערב אלא סובר של ערב הוא מטעם קנין וגמר דעת (וכדמוכח גם משיטתו שהוכחה בלקו"ש חכ"ו הנ"ל הע' 41).

יט.

ונראה שזו היא גם כן מחלוקת רש"י עם בעלי התוס' לקמן ז, א בכיבוד המקרה של 'דהילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני', ופרש"י: "הילך מנה והתקדשי לפלוני – והוא שלוחו (של הבעל) אלא שמקדשה משלו", ועד"ז לקמן בדף מה ע"ב פי' רש"י מקרה שהאב קידש בשביל הבן ע"י שליח גילה לו דעתו שהוא חפץ בה והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו".

אך הריטב"א כתב דמיירי שאין הנותן לאשה שליח המקדש ונתן מממון עצמו ואעפ"כ מקודשת, וכן הביא הרשב"א בשם בעל העיטור. (וכרשב"א עצמו חלק עליו ופי' דמיירי בשליח או ש'גילה דעתו', דאי לאו הכי 'דלמא לא נתרצה מעיקרא בהכי'. ולכאורה הוא שונה משיטת רש"י שצריך בדווקא שיהיה שליח ולא רק גילוי דעת).

ולכאורה רש"י שמדגיש שהמקדש הוא שליח הבעל (וכדמשמע מאריכות לשונו בד"ה דלהלן מה, ב) לשיטתו שקידושין ענינים הוא ביחוד הבעל והאשה ולא סתם קנין, וא"כ אינו שייך ללא שליחות הבעל, משא"כ לבעלי התוס' שהוא 'קנין' ואל יחוד לאו דווקא שצריך 'שליחות' הבעל.

כ.

והנה בכל הנ"ל אולי יש לכאור 'קלאץ קשיא' בכללות הלימוד דמושג הקידושין:

דהנה מקור המושג של קידושין מן התורה מפורש ברמב"ם (אישות א, א): "כיוון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר 'כי יקח איש אשה ובא אליה'".

אך הנה בפרשת כי תצא (כ"ד, ה): "כי יקח איש אשה... לא יצא בצבא..." ודאה רש"י שם (ע"פ המשנה בסוטה מג, א) שהכוונה כאן לנישואין (שהרי על המאדס כבר נאמר [דברים כ, ז]: "ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה"), וא"כ איך נלמד מושג הקידושין מהמילים "כי יקח" שיכולים לתפרש גם על נישואין²⁵?

אך לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י שהקידושין ענינם הוא היחוד, היינו 'התחלת' הנישואין – יש לכאור דבאמת המילים "כי יקח" מתפרשים על נישואין, אך ממה שהתורה מכנה את הנישואין במילים "כי יקח" משמע שהנישואין יסודם אינם בנישואין וחיי האישות

25. אף שלכאורה יכול להיות מקור מהפסוק הנ"ל אודות 'אשר ארש', אך לא כן משמע ברמב"ם הנ"ל ובכללות הסוגיא, ויל"ע.

עצמם, אלא תחילתם ויסודם כ'קיהה', והיינו בהיחוד הנעשה ע"י ליקוחין (בכסף שטר או ביאה) הם הם הקידושין.

ובאופן אחר קצת: הנה בכרייתא בריש דף ד, ב המביאה את המקור מהפסוק לאופני הקידושין, מוכא גם המשך הפסוק: "והיה אם לא תמצא..." וברש"י שם ד"ה "כי יקח" כתב: "והצריכה הכתוב גט לפוטרה". וקשה: מה שייך כאן בענין הקידושין, המשך הפסוק שמדבר אודות הגט?

אך באמת הוא מתאים להנ"ל בתחילת דברינו מה שבריש מסכתין מגדיר את ענין הקידושין "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" (עד שיתן הבעל גט), והביאור בזה דבאמת ההוכחה מהפסוק "כי יקח" שמדובר כאן בליקוחין שונים מלפני מתן תורה אינו רק מהמילים "כי יקח", אלא גם מזה שהפסוק מסיים שאופן נישואין אלו (ע"י לקיחה) מחייבים גט כדי לפוטרה מבעלה, (משא"כ בנישואין שלפני מ"ת שאף שהיה מושג של אשת איש היה מתבטל ע"י פירוד והפסקת החיים יחד ביניהם [כמבואר בלקו"ש חל"ט הנ"ל]), שבזה מוגדר ענין הקידושין שנתחדש ע"י התורה שהוא עצם היחוד (ע"י ליקוחין) בין איש לאשתו שאינו מוגדר בחיי האישות אלא באיסור ויוד שנעשה ע"י התורה – מלמעלה – ביחוד האשה לבעלה. (וכנ"ל בריש דברינו בארוכה).

כא.

[לכאורה ע"פ הנ"ל קשה ביותר על שיטת הרמב"ם שמנה קידושין בתור מצוות עשה (ריג, וכן מפו' בהלכה הבאה [אישות א, ב] "וליקוחין אלו מצוות עשה של תורה הם") כיוון שכל מושג הקידושין לא נזכר בתורה בתור ענין בפנ"ע אלא כבדרך אגב תוך כדי דיבור אודות נישואין וגירושין (וראה בארוכה בפ' המפרשים לסהמ"צ לרס"ג עשה סט).

ובאמת הרמב"ם עצמו הדגיש כבר ענין זה ע"י דיוק לשונו בסהמ"צ, וז"ל (במ"ע ריג הנ"ל): "היא שצונו לבעול בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצוות קידושין, והרמז עליו אמרו כי יקח איש אשה". ושינה מהלשון הרגילה "והוא אמרו ית" ל"והרמז עליו", כיוון שבאמת אין זה פשט הפסוק. ומה הוא הביאור בזה?

(ולמעשה דמהלשון 'לבעול בקידושין' משמע כדברינו לעיל שכל ענין הקידושין הוא תחילת הנישואין, וכן כתב ר"א בן הרמב"ם והוכח בכס"מ לפני הלכה ד': "במניין במצוות בתחילת ההלכה אמר שהמצווה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה, וזה שאמר וליקוחין אלו מצוות עשה לפי שהיא תחילת מצוות הנישואין אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים מצווה עדיין".

וכן מבואר מהלשון "ולתת דבר" בתור הגדרת קנין כסף, משמע שאין העיקר ה'כסף' והשווי אלא גמר הדעת. וצ"ע).

ונראה הכיבוד דהרמב"ם לשיטתו בכמה מקומות במנין המצוות (כגון מצוות שחיטה, טומאה ועוד. ויש להאריך בזה) שכל דבר שהוא חידוש כל התורה אף אם אינו ענין שמחויבים לעשותו, ראוי הוא להמנות במנין המצוות. וכיוון שמושג הקידושין (היהודי והאיסוד שנעשה על ידו כנ"ל בארוכה) הוא 'מושג תורני' וחידוש של התורה, ראוי להימנות כמנין המצוות אף שרק 'רמז עליו' הכתוב].



היכר בהדלקת הנרות לשיטת ה"מהדרין מן המהדרין"

הת' מנחם מענדל שי' ולנר
תלמיד בישיבה

א.

בלקוּש ח"כ (שיחה על חנוכה) מביא הרבי מחלוקת ב"ש וב"ה האם מדליקים את נרות החנוכה למנהג ה"מהדרין מן המהדרין" באופן של "פוחת והולך" או באופן של "מוסיף והולך", ואת מחלוקת האמוראים: "חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין".

לאחר מכן תולה הרבי את מחלוקתם במחלוקת הרמב"ם והתוס' בפירוש המנהג של ה"מהדרין מן המהדרין": לפי הדעה שמדליקין כנגד ימים הנכנסין או היוצאין, ההוספה של ה"מהדרין מן המהדרין" היא רק על עיקר הדין של "נר איש וביתו", ולא שכל אחד מבני הבית מדליק באופן של מוסיף והולך (לב"ה) – בכדי שיהיה היכר שריבוי הנרות הם כנגד הימים (דעת התוס'). משא"כ לדיעה ש"טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין" הוספת ה"מהדרין מן המהדרין" היא על מנהג ה"מהדרין" שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק.

לאחר מכן ממשיך הרבי, ומציע נפקא מינה נוספת בין שני טעמי האמוראים, לפיה שניהם מתאימים לשיטתנו, שנוהגים אנו שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק מספר נרות של מוסיף

והולך. זאת אומרת שגם הדיעה שסוברת שטעם ה"מוסיף והולך" הוא משום שהנרות הם כנגד "ימים היוצאין", תסכים עם המנהג שכל אחד מבני הבית מדליק מספר זה של נרות, ולא כשיטת התוס'.²

ולכאורה צריך להבין: קודם הוסבר שלפי דיעה זו (שמדליקין כנגד ימים היוצאין) דרוש שיכירו שמספר הנרות הוא כנגד הימים היוצאין, ולכן מדליקין מספר זה רק פעם אחת בשביל כל בני הבית, ולא מדליק כל אחד בפני עצמו – זאת אומרת שמוותרים על ההידור הבסיסי שכל אחד ואחד מדליק בשביל שיהיה "היכר" במספר הנרות. אם כן איך אנו אומרים עתה שגם לדיעה זאת מדליק כל אחד ואחד מבני הבית – והרי אין היכר!

וצריך לומר שאכן לדיעה הנ"ל נדרש היכר רק אם מתאימים אותה לשיטת התוס' שדורש היכר, אך לשיטת הרמב"ם לא נדרש כלל היכר – גם לא לדיעה שהדלקת הנרות היא "כנגד ימים היוצאין".

ב.

בכלל צריך להבין מהו העניין של ההיכר: הרי גם כאשר מדליק פעם אחת כנגד ימים היוצאין בשביל כל בני הבית – אין היכר שמספר הנרות הוא כנגד ימים היוצאין, שכן תמיד הרואה יוכל לחשוב שהדליקו מספר זה כנגד בני הבית וכו', ואיזה היכר יש כאן שמספר הנרות הוא כנגד ימים היוצאין?

מילא אם היינו מסבירים שההיכר הוא כמה ימים יצאו – היינו שהרואה כבר יודע שמדליקין כנגד ימים היוצאין, וההיכר הוא שיכירו כמה ימים עברו מימי החנוכה (כפי שאפשר להסביר לדוגמא בלשון הר"ן: "היכרא לימים היוצאין") – היה מובן: כאשר מדליקין פעם אחת כנגד בני הבית יש היכר בימים היוצאין, ואילו כאשר כל אחד ואחד מדליק – אז כבר אין את ההיכר. אך מלשון התוס' במסכת שבת ("דאיכא היכרא... שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים") משמע שההיכר עצמו הוא שידעו על ידי הנרות שהדלקתן היא כנגד ימים היוצאין. היינו שלאחר שאמרו שמדליקין כנגד ימים היוצאין – התווסף עוד עניין: שידעו שהדלקה זו היא משום טעם זה, ודבר זה אינו מובן כלל כנ"ל.

לכאורה אפשר להסביר כך את כוונת התוס': מדובר במקרה בו אדם עובר ברחוב בכל יום ורואה את הנרות, ולכן כאשר רואה שהתווסף נר אחד בכל יום – או אז יש לו היכר

2. (על כרחק שתי הנפק"מ לא מתיישבות אחת עם השניה, ומה שאומר הרבי בסוף אות א': "אז די נפק"מ... איז ניט נאר ווי מזאל לערנען דעם דין פון "מהדרין מן המהדרין"... נאר אויך לפי מנהגנו" אין הכוונה שהנפק"מ הראשונה נשארת כעניה, אלא שאין רק דרך אחת להגדיר את הנפק"מ בין השיטות, אלא ישנה עוד דרך – אמנם דרך זו סותרת לראשונה).

שהדלקת נרות אלו היא כנגד מספר הימים. מה שאין כן אם מדליק כל אחד מבני הבית, אזי אין היכר גם במקרה שהעובר ברחוב רואה שהתווספו נרות חדשים ביום זה מן האתמול, כיוון שיחשוב שהתווספו עוד אנשים בבית ולכן הדליקו עוד נרות. ודבר זה מוכן בלשון התוס': "דאיכא היכרא כשמוסיף או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים", היינו שההיכר הוא בהוספת הנר החדש שלא הודלק אתמול.

אך עדיין אין זה מוכן, כיוון שגם במקרה שבו מדליקים פעם אחת בשביל כל הבית, עדיין יוכל הרואה לחשוב שמספר הנרות הוא כנגד בני הבית, והוספת הנרות ביום שלאחר מכן היא משום שהתווסף אדם נוסף בבית (כמו שהתוס' אמר לגבי המקרה בו מדליק כל אחד מבני הבית), ואם כן אף שיש יתרון במקרה הראשון שיש יותר סיכוי שהרואה יאמר שמספר הנרות הוא כנגד ימים היוצאין - אין זה היכר ממש.

בפר"ח כותב: "...אבל כשמוסיף והולך כל לילה נר אחד, לא יאמרו שבכל לילה נתווסף אדם אחד בבית, שזה דבר שאינו שכיח...". אך צריך להבין הסברו: מדוע במקרה שמדליק כל אחד מבני הבית חוששים שכן יחשבו שנתווסף מספר זהה של בני בית ככל יום (לדוגמא כאשר ישנם שלושה בני בית, וכיום הראשון דולקים שלושה נרות, ביום השני שישה וכן הלאה, יחשבו הרואים שבכל יום התווספו שלושה אנשים) ולא יבינו שההוספה היא כנגד ימים היוצאין, ואילו דווקא במקרה שבו מדליקין אחד בשביל כל בני הבית, ובכל יום מתווסף נר אחד – לא יחשבו הרואים שבכל יום הגיע אדם נוסף לבית.

עוד כותב הפר"ח, שאם ידליקו נרות לכל אחד ואחד מבני הבית, מרוב ריבוי הנרות לא ישימו לב למנינם. זאת אומרת שזה שאין 'היכר' במקרה זה הוא לא בגלל שיחשוב הרואה שהתווספו מספר שווה של בני בית ככל יום, שכן דבר זה אינו שכיח כנ"ל – אלא שבמקרה זה הרואה כלל לא מבחין במספר הנרות, ולכן לא יכיר שהם כנגד ימים היוצאין. ובכך מוכן החילוק בין מקרה זה, לבין המקרה בו מדליקין נר אחד בשביל כל בני הבית, אז ישימו לב למניין הנרות שהוא כנגד ימים היוצאין. אך עדיין לא הוסבר מדוע המקרה האחרון נחשב ל'היכר', כל עוד יש לומר שמדליקין כנגד בני הבית, והתווסף אדם נוסף בכל יום, ומדוע נחשב למקרה שאינו שכיח.

ג.

עוד יש לשאול על עצם עניין ההיכר: מניין בכלל לתוס' שלפי דיעה זו (שהדלקת הנרות היא כנגד ימים הנכנסין או היוצאין) דרוש היכר, שידע גם הרואה שהדלקת הנרות היא משום טעם זה? היינו שמלבד פרסום הנס באופן כללי, יש לפרסם את הסיבה שבשלה מקיים המצווה באופן זה דווקא!

גם כאן, אילו היינו מסבירים את ה'היכר' שיכיר הרואה כמה ימים עברו מימי החנוכה, היינו כנ"ל שכבר יודע בטעם מספר הדלקת הנרות כנגד ימים היוצאין - היה מובן מה שצריך היכר, כי עניין זה עצמו הוא טעם הדלקת הנרות במספר זה, שידעו כמה ימים יצאו. אך כפי שפירשנו בתוס' שההיכר הוא עניין נוסף שמגיע לאחר טעם הדלקת הנרות במספר זה גופא - מדוע כלל נחוץ עניין זה?

ואולי יש לבאר (בדוחק עכ"פ) שזה עצמו שדרוש לפרסם שהדלקת הנרות היא כנגד ימים היוצאים, הוא (לא רק כדי להודיע את הסיבה שבשלה מדליק מספר זה של נרות דווקא, אלא גם ובעיקר) בכדי לפרסם כמה ימים נמשך הנס. אך אז (כנ"ל קודם) היתה צריכה להיות לשון התוס': "דאיכא היכרא... לימים הנכנסים או היוצאים", שזוהי המטרה העיקרית - שיכירו כמה ימים נמשך הנס. אך זה שמדייק לכתוב: "דאיכא היכרא... שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים", משמע שזוהי עצמה המטרה - שידעו כנגד מה מדליקים מספר זה של נרות. (ולפי זה נוצר מצב בו הסיבה והמסוכב גורמות אחת לשניה: טעם הדלקת הנרות במספר זה - הוא לפי שיכירו בטעם זה עצמו).

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.



סברת המחלוקת דתורי"ד ושאר הראשונים בדין חליפין בשו"פ

הת' אריה יונתן שי' חרד
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (ג.) "מניינא דרישא למעוטי מאי מניינא דסיפא למעוטי מאי מניינא דרישא למעוטי חופה ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה".

ובפרש"י ד"ה "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

הקשו הראשונים בשיטה זו "נהי דאשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה אפילו הכי למה יהא בטל תורת חליפין השווין פרוטה בקידושין, כיוון שבפחות משה פרוטה לא נתבטלו מחמת פיסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה" דמאחר שסיבת כטול תורת חליפין בקידושין הוא ד'גנאי הוא לה' להחמיר בפחות משה פרוטה, מדוע לא תתקדש בכלי שהוא יותר משה פרוטה?²

1. לשון הר"ן על אחר.

2. ראה גם קושיית תוס' על אחר "פשטה ידה וקבלה מהו שתתקדש" והמשך קושיותיו.

ויישבו הראשונים באופנים שונים³ ומכללם משמע שבטלה תורת חליפין בקידושין לגמרי ולכן לא ניתן לקדש בקניין חליפין אפי' בשווה פרוטה.

בתורי"ד הקשה עפ"ז "אם נתן אדם סודר לאשה שיש בו שווה פרוטה, אף על פי שנתנו לה בתורת חליפין, אמאי אינה מקודשת, והרי יש כאן שווה פרוטה, וכיוון דנקיטא ביה ג' על ג' והיא רשאית לעשקו, אמאי אינה מקודשת? ואע"פ שהיא מחזירתו לו, מדעתה היא מחזירתו, ואם היא רוצה הוא שלה. וגם אם קדשה במנה ואח"כ היא מחזירתו לו מרצונה, כלום יש לומר שאינה מקודשת?".

ומתוך תורי"ד שאין הכי-נמי מקודשת האשה במקרה זה, ומעמיד המקרה שאינה מקודשת באוקימתא אחרת⁴. וכן הביא גם בריטב"א.

ב'מקנה' למד ששאלת תורי"ד והריטב"א היא במקרה ו"מקדשה בסודר עצמה, אף שנתון לה הסודר בתורת חליפין, מ"מ, כיוון שיש בו שווה פרוטה, היא מקודשת מדין כסף". כלומר – אע"פ שאין תורת חליפין בקידושין, מאחר ויש שווה פרוטה בכלי (סודר), מקודשת מדין כסף. ובהמשך דבריו, מביא 'המקנה' כו"כ הוכחות לתורי"ד.

בנוסף, מוכיח המקנה שגם תוס' לא סובר בתורי"ד, מדכתב דלא כרש"י ש'גנאי הוא לה' ושקניין חליפין דומה לקנייני שדה בפרט, אלא לקניין כסף בו לא מועיל פחות משווה פרוטה כלל ובלשון ר"ת בתוס' בהסבירו שאלת המקשה "אבל חליפין דשווה פרוטה דומין לכסף ומשני חליפין איתנהו וכו'".

וא"כ, נמצאת מוכחת דעת תורי"ד והריטב"א דלא כרש"י ותוס'.

ב.

אחת מההוכחות החזקות שמביא ה'מקנה' לתורי"ד ולריטב"א הרי הוא הדין המוכח בירושלמי (קידושין פ"א ה"א, והובא ברי"ף בהלכותיו): "הדא דתימר בשטר שאינו יפה שווה פרוטה אבל בשטר שהוא יפה שווה פרוטה ככסף הוא".

והסביר הר"ן כמסכתין ד"ה "בשטר מנא לן" בתירוצו השני וז"ל: "ועוד נראה לי שכתבו

3. הר"ן כתב, שהיות וכל קניין חליפין אינו בשווי הכלי בו נעשה הקניין, כדמוכח מזה שניתן לעשות קניין חליפין אף על פי שהכלי אינו שווה פרוטה, אלא הקניין נעשה בכלי עצמו, כלומר – במהות הכלי, מה שגורם לכך שאפי' מחט שהיא פחות משווה פרוטה, מאפשרת קניין. אך מאחר ובקידושין 'אנן סהדי דאשה בפחות משווה פרוטה, אפי' בכלי שלם לא מקניא נפשה, הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קניין חליפין בכללו כו' דאח"כ שם. וראה גם רא"ש ועוד.

4. דאח"כ ריטב"א ג"כ.

5. וז"ל: "כגון שהתנה עמה לקדשה במנה, ולא היה נותנו לה עכשיו, אלא התפישה את הסודר שתתקדש לו ולא תוכל לחזור בה, והוא התחייב ליתן לה המנה לאחר זמן, בכח האי גוונא ודאי אינה מקודשת כיון שלא נתרצית להתקדש לו אלא במנה, ומנה אין כאן".

ללמד למקדש בשטר ופסול מדין שטר כגון שנכתב שלא לשמה, שאם הוא שווה פרוטה מהני מדין כסף דבקיודשי שטר דעתיהו נמי הנייר והכי מוכח בפרק האיש מקדש דתניא וחכמים אומרים ושמין את הנייר". ופירוש דבריו, דאף שהשטר עצמו פסול מאחר שלא נכתב לשמה של האשה, מ"מ, מאחר ויש שו"פ בנייר השטר גופא, מקודשת מדין כסף.

ועפ"ז, מוכיח ה'מקנה' את פסיקת תורי"ד שאף במקרה והאיש קידש בלשון חליפין, מאחר ויש שו"פ בכלי, מקודשת מדין כסף.

ולכאורה, צריכה ביאור שיטת רש"י, תוס' ושאר הראשונים בדין זה, שנראה בהדיא מדברי הירושלמי הנ"ל שאף אם דעתו של המקדש הוא בעניין אחר (הנכתב בשטר), יכולה האשה להתקדש מדין כסף בשווי נייר השטר, ומוכח כתורי"ד שאף שדעת המקדש היא בקניין חליפין, מאחר ויש שו"פ תתקדש האשה מדין כסף?⁶

ג.

והנראה בפשטות לכאור בזה, דמצינו בגמ' (ו:) שמתנה על מנת להחזיר מועילה בכל התורה ובכל הקניינים חוץ מאשה "אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין". ומסביר רש"י "והאי לחליפין דמי כקניין בסודר דאינו אלא אוחו בו ומחזירו".

כלומר – ידוע⁷ שקניין חליפין (סודר) עניינו הוא גמירות דעת המקנה. ותהליך הנהגתו היא שהקונה נותן למקנה חפץ או כלי להגבה, ועי"ז שנתן לו תוספת על המגיע לו, נעשית גמירות דעת המקנה להקנות החפץ ללוקח.

ומאחר וכד"כ מחזיר המקנה החפץ ללוקח לאחר חלות הקניין, דומה קניין זה למתנה על מנת להחזיר. לכן לא מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושי אשה, כי היא דומה לחליפין ואשה בחליפין לא נקנית.

ומוכח א"כ, שבחליפין ניתן החפץ מידי הבעל בידיעה שיחזור אליו מיד אחרי חלות הקניין, מלכתחילה מקנה הוא את החפץ בתורת מתנה ע"מ להחזיר – ואינו מעוניין שיהא הכלי מתנה גמורה לעולם. ע"כ, אף כאשר יש בכלי שו"פ, לא ניתן לפעול חלות קניין כסף באופן מוחלט ולעולם בעוד הבעל שואף לבצע הקניין על מנת לקבלו לאחמ"כ שוב. לעומת זאת, באם יישאר הקניין לזמן קצר ולא לעולם, הרי זו מתנה ע"מ להחזיר ואינה מקודשת.

ומובנת סברת רש"י, תוס' והראשונים שלא מועיל חילוף הקניין חליפין בקניין כסף.

6. ואפי' אם אמר 'בלשון חליפין, רש"י.

7. ראה בשיעורי ר"ד פוברסקי (קידושין סי' ו' ס"ק צג) מה שביאר בזה.

8. ראה באנצ' תלמודית חט"ו ערך 'חליפין'.

משא"כ בשטר, רצון הבעל נשאר כקודמו אף באם תוחלף חלזת הקניין לשווי נייד השטר. כי בנתינת השטר היה בדעת הבעל לתת את השטר לעולם לאשה בגלל שווי הכתוב בו, ובמקום זה נתן לה את השטר לעולם בגלל שווי הנייד שבו.

ד.

ובסברת מחלוקתם של תורי"ד והראשונים היה נראה לומר בהשקפה ראשונה כדלקמן, ובהקדים:

ידועה החקירה⁹ בנוגע למתנה ע"מ להחזיר, האם היא מתנה לעולם – אלא שקיים עמה תנאי שצריך הקונה להחזירה¹⁰. או שהיא מלכתחילה מתנה לזמן מה ואינה קנויה לבעלים לעולם.

ובסוגייתנו מכאן הריטב"א¹¹ ד"ה 'ומיהו' שמתנה ע"מ להחזיר היא מתנה גמורה ולעולם שמצודף אליה תנאי.

ואפשר דזו היא סברת תורי"ד והריטב"א אצלנו שאף שהבעל קידש ואמר בלשון חליפין, יכול להשתנות הקניין לכסף, היות ואף שקניין חליפין פעולתו נעשית בדרך של מתנה ע"מ להחזיר, מ"מ, אין זה נוגע מאחר וגם מתנה ע"מ להחזיר היא קניין עולם ואינה נתונה רק לזמן קצר. לכן אין שינויי בדעת המקנה (הבעל).

משא"כ תוס' ורש"י סוברים שמתנה ע"מ להחזיר קנויה לזמן ואינה לעולם, מה שגורם לכך שאין רצונו ודעתו של הבעל להקנות את החפץ לעולם אלא דווקא לזמן קצר וכאופן ממילא לא ניתן להחליף את הקניין לקניין עולם מדין כסף¹².

9. ראה אבני מילואים סי' כ"ח סקנ"ג. קצות החושן סי' רמא סק"ד.

10. והנפק"מ הפשוטה היא – האם צריך המקנה לעשות קניין ע"מ לקבל חזרה את המתנה או שלא.

11. וכן היא דעת הרא"ש בסוכה (מ"א).

12. ראה באבני מילואים (סי' כ"ח סקנ"ג) שהוכיח בדברי תוס' בסוגיין שסובר מתנה ע"מ להחזיר דינה כמתנה לעולם (כסברת הריטב"א) וא"כ, לא ניתן לומר שזו סברת המחלוקת ביניהם והורא קושיא לדוכתא. וצריך לומר כדא"פ עכ"פ, שדבריו לא מוכרחים:

דהנה, הוכחתו היא מדברי התוס' במסכתין (ו: ד"ה 'ואם') בהכיאם דברי הגמ' בסוכה (מ"א): "ומעשה ברכן גמליאל ורכי יהושע ורכי אלעזר בן עזריה ורכי עקיבא שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לרכן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז נטלו רכן גמליאל ויצא בו ונתנו לרכי יהושע כמתנה נטלו רכי יהושע ויצא בו ונתנו לרכי אלעזר בן עזריה כמתנה נטלו רכי אלעזר בן עזריה ויצא בו ונתנו כמתנה לרכי עקיבא נטלו ר"ע ויצא בו והחזירו לרכן גמליאל למה לי למימר החזירו מלתא אנב אורחיה קא משמע לן מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה".

ומוכיחים תוס' שדעתו של ר"ג הייתה מלכתחילה שיצאו כולם ידי חובה כלולב זה, דאם לא, אין מוכן מדוע לא החזיר רכי יהושע לר"ג את הלולב.

ומוכיח באבני מילואים שדעת תוס' היא שלאחר השימוש במתנה ע"מ להחזיר, נדרש הקונה להחזיר למקנה ולהקנות לו בחזרה בשביל שהוא יקנה לשאר הנוטלים, ואל"כ, אינו יכול להקנות לאנשים אחרים אלא במקרה ודעתו הייתה לכך מלכתחילה. ונראה בהדיא בדעת תוס' המתנה קנויה לעולם.

ה.

אך בפשטות נראה מתוס' שלא כהנ"ל.

דבתוס' ד"ה 'לבר' (ו:) שאל על הנידון – שאין מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושין בעקבות דמיונה ל'חליפין' – שלכאורה אין לדמות כלל, היות וחזרת החפץ בקניין חליפין אינה הכרחית, ואילו נוטל המקבל את החפץ שניתן לו בחליפין והשאיר אותו ברשותו, החפץ קנוי לו כדמוכח בכבא בתרא. לעומת זאת, כמתנה ע"מ להחזיר אין קונה את החפץ ומוטל עליו החזרת החפץ לבעליו.

וע"ז מתרץ, שהן אמת שמתנה ע"מ להחזיר מועילה בקידושין מדאודיינתא מאחר ואינה כקניין חליפין, אלא שמחמת הזהירות מכך שיכולים האנשים להקביל את מתנה ע"מ להחזיר לקניין חליפין, שגם בו דרך העולם להחזיר בסיום הליך הקניין, ולומר שכמו שמתנה ע"מ להחזיר מועילה בקידושין, כך יועיל קניין חליפין, לכן 'אפקיענהו רבנן לקידושין מניה'¹³.

והנה, נקודת הביאור לעיל הייתה שבקניין חליפין קיים 'מעין' תנאי לחזרת החפץ, ועל דעת כן נתנו הבעל, מה שגודם לכך שנמנעת האפשרות להמירו בקניין כסף שיישאר אצל האשה בעוד מחשבת הבעל אינה כן.

ולכאורה ע"פ דבריו אלו, נפרך התירוץ מיסודו. שהרי לשיטת תוס'¹⁴ אין שום תנאי בחליפין וקניינו קניין אף ללא חזרת החפץ, ומדוע שלא תועיל המרת הקניין בכסף?

ונ"ל כדא"פ עכ"פ, שעל אף שבמקרה ולא החזיר הקונה את החפץ בחליפין – קניינו קניין, לא ניתן להמיר ולהחליף את הקניין בכסף ולהפעיל ע"י את הקידושין, מחמת ההבדל הקוטבי בדעת הבעל בהקנותו החפץ:

ונראה דאין זה מוכרח, דלכאורה אפשר לומר איפכא, דדווקא בדעת תוס' שמתנה ע"מ להחזיר אינה לעולם ואין צריך הקנאה לאחר מכן, לא היה יכול רבי יהושע להקנות לחבריו את הלולב לולא הסכמת ר"ג מלכתחילה לכך, היות ומאחר שהמתנה היא לזמן, ולאחר זמן זה, נדרש הקונה להחזירה לבעלים, א"כ, אין ביכולת המקנה להקנות החפץ לאחר ללא הסכמת המקנה בעוד החפץ אינו שייך לקונה באופן מוחלט, ומוטלת עליו החזרתו.

זוהי הוכחת תוס' שהייתה הסכמה מר"ג מראש להקנות הלולב לחבריו. וא"כ, אפשר דדעת תוס' היא (דלא כאבני מילואים) שהמתנה היא זמנית, ותתיישב השאלה הנ"ל.

להעיר, שברא"ש הוכיח כריטב"א שמתנה ע"מ להחזיר היא מתנה מוחלטת ולעולם, וזאת מהגמ' בסוכה (מו:): "א"ד זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא כיומא טבא קמא מ"ט דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני ואשתכח דקא נפיק כלולב שאינו שלו". ומוכח שהמתנה אינה חוזרת מעצמה לגדול אלא הקטן צריך להקנות מאחר והמתנה היא לעולם, דאל"כ, יכול להקנות לקטן, והלולב יחזור באופן ממילא לגדול חזרה. ובאבני מילואים (שם) הביא דע"פ תורי"ד (ספר המכריע סי' נד) צריך להעמיד הגמ' שם באופן שהקטן רוצה להקנות לקטנים אחרים עיי"ש. ובאבן האול (אישות פ"ה הכ"ד ה') הקשה ע"כ וביאר שלתורי"ד הייתה גירסא אחרת בגמ'. וא"כ נמצא, דדווקא ע"פ תורי"ד אין הוכחה מגמ' זו לכך שמתנה ע"מ להחזיר היא מתנה לעולם.

13. לשון תוס' שם.

14. וצריך לומר שאף שיטת רש"י כך, ועל אף שבד"ה 'אלא אמר רב אשי' קובע וז"ל: "אלא אוחו בו ומחזירו", נראה שזהו כדרך העולם, ואינו חייב להחזיר כהוכחת תוס' שם.

בקניין כסף, דעת הבעל היא לתת לאשה המתקדשת את החפץ על מנת שתתקדש לו בו ויישאר ברשותה. שונה מכך קניין חליפין, שדרך העולם להחזירו בסיום הקניין, מה שמעמיד את הסכרא לומר, שכאם דעת האשה היא לקנות את החפץ ע"מ להשאיר אותה ברשותו, לא יועיל לה לקדם את הליך הקידושין אלא אך ורק את הליך הקניין (ובפנימת הליך הקידושין, בדרך ממילא נפגם הליך הקניין כדלקמן בפנים).

והביאור בזה:

אכן, בעת שמשאירה האשה את החפץ בידיה ולא מחזירתו לבעל, קונה היא את החפץ. אך היות ואין הנידון כהליך הקידושין אלא כדעת האיש המקדש, ודעתו היא לדבר הרגיל והמצוי (שהחפץ חוזר) ואין רצונו שהחפץ יישאר אצל האשה, אפשר שמתבטל רצונו בקידושין אלו בעת ש(מפרה) ומשנה האשה מדרך העולם.

ובמקרה זה, אמנם נתינת החפץ ע"י הבעל בקניין חליפין תועיל לאשה ו'אי תפיס לה מתפסי'¹⁵, אך באופן ממילא מבטל הבעל דעתו מהקידושין, וכן מתבטל רצונו בפעולת הקידושין הנפעלים ע"י הקניין.

ו.

לפהג"ל, נראה להעמיד סברת מחלוקת תוס' ותורי"ד בחקירה הידועה של הרגוצ'ונוכי הדנה האם הקידושין פועלים את קניין הכסף או לחילופין קניין הכסף פועל ומבצע את הליך הקידושין¹⁶. עיי"ש.

ובלקו"ש חלק י"ט¹⁷ מחבר הרב¹⁸ את החקירה של הרגוצ'ונוכי למחלוקת¹⁹ בין התנא²⁰ של המשנה לבין רב²¹ מאיזה פסוק לומדים קידושי כסף. התנא לומד מהפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" ו"אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר²³ נתתי כסף השדה קח ממני". ורב לומד מהפסוק "ויצאה חנם אין כסף. אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" דהיינו לבעל.

15. לשון הגמ' (ב"ב מהו) – הובא בתוס'.

16. שו"ת צפע"נ דרדינסק ח"א ס"ט.

17. פ' תצא שיחה ג' [ע' 215].

18. וראה שם הוכחות לשני צדדי החקירה.

19. כך משמע מפרש"י בדף ד: ד"ה ותנא [וצ"ע מה שבשיחה (בהערה מס' 11) כתוב ד"ה לתנא] אע"פ שבהמשך הגמ' שם עושים צריכות בין הפסוקים. ועיין בכל המראה מקומות שהביא בשיחה שם המסבירים את כל השאלות על מחלוקת זו. ואכ"מ.

20. בדף ד:

21. בדף ג:

22. פ' תצא כד, א.

23. חיי שרה כג, יג.

24. משפטים כא, יא.

ואם לומדים קנין כסף מהפסוק "כי יקח איש" משמע שעיקר הקידושין הוא בכך שהאיש לוקח יותר מאשר האשה מקבלת, ולכן מעשה הבאת המטבע עיקרו הוא בנתינת הבעל ולא בקבלת האשה, שענינו הוא קניית המטבע ע"י כנ"ל. אבל אם לומדים קידושי כסף מהפסוק "ויצא חנם אין כסף", משמע שעיקר המעשה הוא קבלת האשה ("יש כסף").

והנה, בשיחה שם (הע' 11) מפנה הרבי לפנ"י (ד"ה 'והנא דמייתי') שביאר שכל מחלוקת תנאים זו היא רק לשיטת רש"י, משא"כ לשיטת תוס'²⁵, איכא צריכותא בין הפסוקים בגמ' (ד:).

והוכחתו לכך היא מהעובדה שכאשר הגמ' מביאה את שיטת רב, כותב תוס' ד"ה "ואימא לדידה" (כחלק משאלתו שם) "דמתקדשת בכסף גמור קיחה קיחה משדה עפרון" ומשמע מדבריו שסובר שאין כאן מחלוקת תנאים כלל מה עיקר הלימוד²⁶.

ומוכח א"כ, ששיטת תוס' היא שראשית כל נפעלים הקידושין, ורק ע"י נפעל קניין הכלי ע"י האשה.

ז.

עפ"ז נראה לבאר סכרת המחלוקת בין תורי"ד לתוס':

לפי תוס', מאחר ואין רצון הבעל בקידושין (כמבואר לעיל – רצון הבעל הוא כדרך העולם דווקא, כלומר – שמעשה הקניין יערך ע"י הכלי ולאחמ"כ יחזור הכלי אליו) ע"כ, באופן ממילא בטלים הקידושין.

ולשיטתיה אף בטל קניין הכלי ע"י האשה, שהרי הקידושין הם הפועלים את הקניין²⁷.

משא"כ לתורי"ד, אפשר שסובר להיפך (כהצד השני בחקירה הנ"ל), שקניין המטבע הוא הפועל של הקידושין, ובעקבות קניית המטבע ע"י האשה [וכנ"ל – אף שרצון הבעל הוא בחזרת המטבע, 'אי תפס לה מתפסי'] נפעלים הקידושין באופן ממילא לאחד קניין המטבע.

ומתאים לשיטתו לעיל שיכולה להיפעל המרת מעשה הקניין מקניין חליפין לקניין כסף והקידושין יחולו. ודר"ק.

²⁵ עיין בשיחה שם שמעיר בהערה הנ"ל לתור"ד 'כשם' (יג) שמשמע מדבריו שזה מחלוקת.

²⁶ משא"כ לרש"י עיי"ש.

²⁷ ואף אם יאמר הבעל שנתנית הכלי על ידו הייתה בקניין חליפין ע"מ שלא יחזור אליו כלל, אפשר ד'בטלה דעתו' ואין הקניין יחול, ועצ"ע.

שמירת תו"מ ע"י השבטים

הנ"ל

הקדמה

בחורף תשכ"ח נשא הרבי במשך כו"כ שבתות שיחות שעסקו בנושא אחד וארוך ובהם דן בשקו"ט, קושיות ותירוצים עד בלי די. הנידון היה כשאלת קיום המצוות ע"י האבות והשבטים (לפני מ"ת) לשיטת רש"י עה"ת¹. שיחות אלו הוגהו והודפסו בלקו"ש חלק ה'² והרי הם נלקטים יחד לסוגיא ארוכה ופסוקה המאחדת ראיות רבות ויסוד מוצק למסקנה הנלמדת מהם³.

בכללות – מסקנת הרבי בשיחות אלו היא, שלשיטת רש"י עה"ת (בשיטת רבי נחמיה – עיי"ש⁴) קיימו האבות תו"מ אף שהיה זה לפני מ"ת, והשבטים קיימו מצוות רק בהיותם קרובים ליעקב אביהם (דורות אח"כ כבר לא קיימו).

להלן אקבץ מספר הערות בדברי רבינו על סוגיא זו:

א.

בלקו"ש ח"ה פ' ויחי (ע' 266) כותב הרבי ומוכיח למסקנה שהשבטים קיימו תו"מ לכה"פ

1. בשיחות אחרות (ראה לדוגמא לקו"ש ח"כ מקץ ב') דן הרבי לשיטת רש"י על הש"ס באופן אחר, עיי"ש.

2. ואף שיחה אחת בלקו"ש חלק ו' (פ' וארא א').

3. ראה תו"מ חלק נא בסופו (עמ' 469) סיכום שנערך ע"י העורכים (ללא אחריות כלל) על נושא זה.

4. ח"ה ויחי ב'.

בקרכת מקום ליעקב אביהם" ובלשונו הק':

ס'איז דאך ידוע אז די אבות האבן אפגעהיט אלע מצות התורה, הגם זיי האבן דערויף קיין צידי ניט געהאט. און וויבאלד אז עס שטייט (ביי אברהם'ען) 'למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו', איז די סכרא מחייב, אז אויך בא יעקב איז געווען 'יצוה את בניו' און די בני יעקב – לכה"פ זייענדיק בסמיכות מקום צו יעקב'ן – האבן אפגעהיטאלע מצוות⁵.

וצ"ע ממ"ש בלקו"ש ח"ה (פ' וישב ב' - ע' 186) שם מסיק הרבי את אותה מסקנה – שהשבטים קיימו תורה ומצווה – אך אלא שמשנה וכותב וז"ל הק': "און אין לייגט זיך צו זאגן אז די שבטים, בחיי יעקב עכ"פ, האבן געהיט כל התורה עד שלא ניתנה".

וניכר בכירוד השינוי של 'בסמיכות מקום ליעקב' ל'בחי יעקב', וצ"ע.

וכינתר יוקשה, דלכאוק מצינו שהשבטים לא קיימו תו"מ בפש"מ בהיותם כריחוק מקום מיעקב על אף שיעקב היה חי, כדמוכח בלקו"ש חל"ה (פ' מקץ ב' - ע' 181 ואילך) שם כותב הרבי "אולי יש לומר שהי' זה רק בהיותם בבית יעקב (בסמיכות אליו)". וכך מסביר את העובדה שאכלו בבית יוסף במצרים על אף שלא נשחט הכשר כדין?

ב.

בלקו"ש ח"ל (פ' ויחי ב' - ע' 245) מוכיח הרבי שלפני מ"ת לא היה גדר של קידושין כלל מאחר ולא היה מושג ומציאות של ליקוחין כאלו, ובלשונו הק':

"ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו.. הנקראין קידושין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (כפשטות) אינו שהאשה קנויה לבעלה כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתובת "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 (לא נכנסה) (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה.. ואחר כך תהיי לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואיה בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו. ע"כ.

5. תרגום ללה"ק: "ידוע שמרו את כל מצוות התורה, הגם שלא היה להם שום ציווי על זה. וכיוון שכתוב (אצל אברהם) 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו', הסכרא מחייבת, שגם אצל יעקב היה 'יצוה את בניו' ובני יעקב – לכה"פ בהיותם בסמיכות מקום ליעקב אביהם – שמרו את כל המצוות".

ומקשה על סברא זו בהע' 42 שהגמ' אומרת⁶ על עמרם "עמד וגירש את אשתו.. עמד והחזיר את אשתו" מוכח שהיה קידושין ג"כ (שכתוצאה מהם נצרך לערוך גירושין)? ומרץ שלכן רש"י שינה וכתב (שמות כ' א') "פרוש היה ממנה כו' והחזירה ועשה כה לקוחין שניים", ולא עשה שימוש במילה 'גירש'.

והנה, לשון של רבינו (בהע' שם) - לאחר שהוכיח משינוי המילה בדברי רש"י - היא: "משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת) ואכ"מ".

ומהמילים "דלאחר מ"ת" משמע שכן היו קידושין, אלא שהיו בסגנון ובאופן אחר.

וכן מוכח מלקו"ש ח"ו (פ' וארא א' - עמ' 43 הע' מס' 14) שכותב הרבי: "והרי גם לפני מ"ת היה ענין הגירושין (או דוגמתו עכ"פ), כדמוכח מזה שהוצרך עמרם לעשות ליקוחין שניים (רש"י שמות שם)".

ומוכח שוב שאפשר דהיה שם מושג גירושין [וכנ"ל - כאם יש גירושין, מוכח שיש קידושין ג"כ כדמוכח מהא דהוצרך רש"י לשנות] כמ"ש הרבי "או דוגמתו עכ"פ".

וצ"ע מהו דוגמת הקידושין שהיו לפני מ"ת? שהרי הוכחת הרבי בשלילית ענין 'ליקוחין אל' לפני מ"ת היא מסברא פשוטה, דאין שייך לקוחין באשה לפני ציווי התורה?

ובשיחה הנ"ל (ח"ל) מביא בהע' *37 ע"כ שזהו דבר הפשוט שלא היו לקוחין לפני מ"ת ולכן רש"י לא הוצרך לפרש זאת עה"ת "וראה רש"י קדושים כ' י': למדנו שאין קידושין לער"כ⁷, ע"כ.

היינו, שגם אצל או"ה - מאותה הסברא - אין גדר של קידושין וליקוחין כלל⁸. וצריך ביאור, דאכן אצל גויים לא מצינו כלל גדר של קידושין, גם לא כדוגמת קידושין של ישראל, וכאם גדר הקידושין שלפני מ"ת בא בהשוואה לקידושין של גוי, אין מוכן כלל במם זה 'דוגמת' קידושי ישראל דלאחר מ"ת, וצ"ע.

ג.

בלקו"ש חל"ה (פ' מקץ ב' - ע' 184) מסיק שהשכטים לא קיימו תו"מ אלא בסמיכות מקום ליעקב אביהם עיי"ש (ראה הערה א') ומביא שם בהע' מס 39: "ולכאורה כללות מעשה יהודה ותמר יוכיח (ראה מגיד משנה הל' אישות פ"א ה"ד). - וברבותינו בעה"ת וישב (לח,

6. סוטה יב ע"א.

7. ראה ב'נחלת יעקב' שם שמקשה מקידושין (ס"ח): "דלא תפסי ביה קידושין" ונראה לכאו' דלק"מ, ואכ"מ.

8. ויומתק ע"פ דברי תוס' קידושין (סח): שלומד מ'לא תקח' שאין ליקוחין אצל או"ה עיי"ש, והולך יפה עם דברי רבינו.

(יז) ועוד, שבא עלי' ע"י קידושין. ואינו לפי פשוטו של מקרא כללי. אלא י"ל שע"ד הפשט אין ראי' ממעשה אחד כו'. ואכ"מ".

וקשה לי טובא:

א. בלקו"ש ח"ה (פ' וישב ב' – ע' 186) מוכיח הרבי בבהירות נפלאה ע"פ פשש"מ שלא היה שום חטא במעשה יהודה ותמר, ומהו "יוכיח"?

ב. בפשטות, כוונת הרבי 'אין ראי' ממעשה אחד' היא דאפשר דהיה זה פגם וחטא ולא דרך הגילות של אי-שמירת תו"מ, אך (נוסף לזה שקשה לומר ש'שבטי י-ה' יעברו ויחטאו) מוכח שאף מעשה אחד מוכיח. דבלקו"ש ח"ה (פ' ויחי ב' – עמ' 266 הע' מס' 23) מוכיח הרבי שהדורות שלאחר השבטים [בני השבטים והלאה] לא קיימו תורה ומצוות כהא ד"עמרם נשא את יוכבד דודתו" והרי זה מעשה אחד שמוכיח על כללות הזמן והדור⁹.

ודוחק לומר שדווקא אצל עמרם – מדוב צדקותו – מוכיח אפי' מעשה אחד בשונה מהשבטים, דכנ"ל השבטים הם 'שבטי י-ה' וכו'. וצ"ע.

א. אגב מילתא- בהע' הנ"ל מביא דעת רכותינו ז"ל ש'בא עליה ע"י קידושין' וכותב ש'אינו לפי פשש"מ כלל' – וכפשטות כוונתו שלא מצינו כפשט סיפור התורה עניין זה. ולכאו' הו"ל לציין לשיחה הנ"ל (ח"ל – ראה הערה א' ובמצויין שם) שע"פ פשש"מ לא היה כלל כל מושג ומציאות זו של קידושין ולקוחין, וצ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



9. בשיחה שם מביא הוכחה מכך שאפי' השבטים לא קיימו תו"מ בהיותם בריחוק מקום מיעקב אביהם. אך למסקנה דוחה זאת, עיי"ש.

לימוד דא"ח - שלישי במקרא או בתלמוד

הת' משה זאב שי' ירוסלבסקי
תלמיד בישיבה

א.

בסיבת שיחזור הקטרוג, על הפצת תורת החסידות (שגרמה למאסר רבינו הזקן) לאחורי שכבר בוטל הקטרוג בזמן המגיד בעזרת המשל משחיקת האבן הטובה שבכתר המלך², מכאן כ"ק אדמו"ר³ ע"י הסברת החילוק בין גילוי תורת החסידות שע"י הבעש"ט והמגיד, לתורת חסידות חב"ד, שהתגלתה ע"י רבינו הזקן.

שהחסידות שהתגלתה ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמידיו הי' בקיצור ובנקודות, משא"כ תורת חסידות חב"ד שעניינה הכנה והסברה.

ומכאן שכ' האופנים בגילוי תורת החסידות בא מסיבת החילוק בין הטעמים, למה התגלתה תורת החסידות בזמן זה דווקא: להטעם שהתגלתה מפני הצורך להאיר את חשכת הגלות דזמן זה דעקבתא דמשיחא, די בגלוי החסידות בקצרה ללא הסברה ועמקה. אך להטעם שתורת החסידות התגלתה כלשון הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם"⁴ לימות המשיח⁵ שאז יהי "ומלאה הארץ דעה את ה'", אזי תורת החסידות צריכה להתגלות באופן של הרחבת הביאור.

ומסביר כ"ק אדמו"ר (אות ג') שזה כדרך ב' האופנים בגילוי דתורת הנגלה:

1. בית רבי ח"א פ"ט

2. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' שכו ואילך ועוד.

3. לקו"ש ח"ל שיחת י"ט כסלו. יד החזקה הלי' מלכים פי"ב ה"ב.

4. יד החזקה הלי' מלכים פי"ב ה"ב.

5. או כלשון הרמב"ם שם פי"א ה"ד "ליישר דרך למלך המשיח" (אלא שברוב הדפוסים נשמט ע"י הצנזור).

אם באופן של משניות שעניינם בלשון קצרה ובנקודות, או כתלמוד באריכות הביאור ושקו"ט.

וע"פ הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר הסתירה (ככיכול) בשיטת רבינו הזקן, אם פנימיות התורה נכללת בשליש בתלמוד, או בשליש במקרא, שבהלכות ת"ת שלו⁶ פוסק רבינו הזקן ד"חכמת הקבלה תחשב בכלל שלישי בתלמוד" ו"אילו בספרו לקו"ת⁷ מבאר אדה"ז (בשקו"ט ע"ד הנגלה [ההדגשה במקור]) ד"לימוד הזהר וכהאריז"ל הוא בכלל שלישי במקרא".

ומתווך בזה כ"ק אדמו"ר כדלהלן, ע"פ ב' האופנים שכלימוד פנימיות התורה, "שאם לומד רק נקודות הענינים, (ע"ד דברים קצרים שבמשנה), ה"ז מכלל מקרא". ולימוד חסידות באופן של חב"ד – "הבנה והסברה ובפרטיות נחשב כשליש בתלמוד". ע"כ בנוגע לענינו.

ע"פ כל הנ"ל מתעוררת השאלה: ידוע⁸ שבתקופה שלפני פטרכורג תורת החסידות של רבינו הזקן הייתה בנקודות ובקיצור (לפ"ע לא"פ) ללא תוספת ביאור, משא"כ לאחר פטרכורג שקיבל ההוראה מרבותיו (ע"פ שנפסק למעלה), "לכשתצא תאמר יותר".

וא"כ, לכאורה מתאים יותר ה' שבהל' ת"ת שנרפסו לפני פטרכורג (תקנ"ד⁹) יפסוק שלימוד דא"ח הוא מכלל מקרא, כפי שאז ה' אופן גילוי תורת החסידות (ובקצרה בנקודות). משא"כ בלקו"ת שנאמר לאחר פטרכורג, שהם דרושי דא"ח שנכתבו באופן של 'הפרנסו'ן ובאריכות הביאור, יפסוק שלימוד דא"ח יחשב כתלמוד? הפוך מכפועל.

ב.

להבנת הדברים צריך להתעכב בהבנת החילוק מתי יחשב הלימוד כשליש במקרא או שיחשב כשליש במשנה או כשליש בתלמוד, ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל ובכ"מ.

בביאור החילוק בין שני האופנים בגילוי תורת החסידות, הרבי מדמה את תורת החסידות שלפני רבינו הזקן למשנה, מפני שנכתבה "באופן שהעיקר הוא ידיעת נקודות הענין בקיצור", ומביא לכך את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפי המשניות¹⁰ שלשון המשנה הוא "דבר קצר וכולל עניינים רבים",

6. פ"ב סוף סי' א.

7. ויקרא – ביאור ד"ה ולא תשכית פ"ד ה'. ושה"ש ד"ה "לרייח שמנך" הא' ספ"ב.

8. היום יום ט"ו סיון, וש"ג החילוקים בין התורות.

9. שלשלת היחס.

10. ד"ה אח"כ ראה להסתפק – בתחלתו.

וכן פוסק רבינו בהל' ת"ת (חייב הוא לשלש למידתו..) שלישי כמשנה, שהן הלכות פסוקות בלי טעמים..", היינו, שהמדד באם הלימוד יהי' נכלל בשליש כמשנה הוא באם הדברים אינם מוסברים ומפורטים דיו, הווי שלישי כמשנה.

ותלמוד עניינו כלשון רבינו בשיחה "כאופן מבואר ומוסבר בהרחבה, ע"ד אריכות הביאור והשקו"ט שבגמרא, ובלשון הזהר - 'יתפנסון', וכמבואר במפרשי הזהר, דהיינו שעניני חכמת האלקות מפורשים ומוסברים בהכנה והשגה (לא כהלומד לגירסא)"¹¹, [ההדגשות אינם במקור].

היינו, דכדי שהלימוד יהי' נכלל בשליש בתלמוד, צריך שיהי' הלימוד באופן של הכנה והסברה ובפרטיות.

ובטעם פסיקת אדה"ז בהלכות ת"ת, שרוזין דארייתא תחשב בשליש בתלמוד מביא הרבי שהוא מיוסד על פסק דין הרמב"ם ש"הענינים הנקראים פרד"ס ככלל הגמרא הן".

ובסיום ביאור התיווך: "כשמשיג חסידות כדבעי אז ה"ז ע"ד שלישי בתלמוד", מדייק ע"ז הרבי (בהערה 45 ע"ש) בלשון הרמב"ם הנ"ל שרק כשלומדים בהכנה והסברה ובפרטיות אז זה נכלל בשליש בתלמוד, משא"כ כשלומד רק נקודות הענינים בכללות, ה"ז בכלל מקרא, (או משנה - כפי שיתבאר).

ולחסברה בהחילוק מה נכלל בשליש במקרא ומה בשליש כמשנה, מבאר אדה"ז בלקו"ת בהטעם שהזהר וע"ח נכללים בשליש מקרא, מביא ב' טעמים:

(הא') "מדרש הזהר הוא על פסוקי התורה". (והב') "ועוד שגם בלימוד רזין דארייתא אינו משיג רק המציאות".." ודה"ז כעיינ לימוד המקרא שהוא קורא בשמותיו של הקב"ה אע"פ שאינו משיג כלל עצמיות הגנוז בהן".." "וכעיינ זה הוא בלימוד הזהר וע"ח".

יוצא א"כ, שבביאור התיווך של כ"ק אדמו"ר, "שכשלומד תורת חסידות שהיא באופן של נקודות (תורת הבעש"ט והמגיד) הרי זה בכלל מקרא" הוא לפי החילוק הבי"ב¹², שאין בזה הכנה והסברה, וכפי שמהביא שם בהערה (42 שם, כנ"ל) שזהו נוסף על החילוק אם לומד פירוש המקראות (שכספרי קבלה).

וכפי שהרבי ממשיך שם בהערה לאח"ז (43 שם) שהגודם לכך שיחשב בשליש מקרא, הוא זה שלימודו הוא באופן של ידיעת המציאות כלכד, אך באמת אם לומד באופן של השגה (אז הווי) - שלישי כמשנה.

ונמצא, שאדם הלומד תלמוד באופן של מיגרס (כהדיוק בהשיחה הנ"ל) אזי לימדו יחשב

11. וכדברי אדה"ז בהלכות ת"ת שלו (שם), "ושליש בתלמוד, המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים, וכזמן הזה גם כספרי הפוסקים הראשונים, המבארים טעמי ההלכות פסוקות, שפסקו הטור ושולחן ערוך כמו הרא"ש ובית יוסף".
12. כך נראה בפשטות ההכנה, ודאה הערת שולים מספר 14 כאן.

כשליש במשנה¹³. וכפסק דין אדה"ז בהלכות ת"ת שם דשליש במשנה הוא "הלכות פסוקות בלי טעמים, שבכל המשניות וברייתות ומימרות האמוראים..". וכנ"ל צריך לומר בחסידות חב"ד, שהלומד למיגרס לימדו יחשב כשליש במשנה.

ואדם הלומד לגירסא (אפילו דברים שענינם שלישי בתלמוד) היות וקיים אצלו דינים והלכות (כדברי אדה"ז מה נק' שלישי במשנה) שהם ידיעת המהות, נחשב לימדו כשליש משנה, ולכן גם תורת הבעש"ט והמגיד ייחשבו כמשנה.

ג.

ע"פ המוכא לעיל צ"ל שגם בלימודו משנה כאם קודא ללא הבנה ה"ז דומה לשליש במקרא, ובנוגע לתורת החסידות, היינו שפנימיות התורה הנק' משנה קיים בה העניין של שלישי במקרא. שרובא של דרושי הבעש"ט ותלמידיו וכו' לא ניתנה להבנה בשכל אנושי כ"כ (ראה הערת שולים 19 וש"נ) וע"כ לעמא דבר הווי כשליש במקרא.

ועפ"ז מתיישב הלשון בהשיחה שלאחרי אריכות הביאור שתורת הבעש"ט והמגיד היא כאופן בנגלה דתורה - משנה, מיישב זה בדברי אדה"ז שאומר שדא"ח יחשב כשליש במקרא, וגם בתיווך משתמש כב' הלשונות "שאם לומד רק נקודות הענינים (ע"ד דברים קצרים שבמשנה) ה"ז בכלל מקרא".

אף שבהשקפה ראשונה נראים כסותרים זה את זה, או שלישי במשנה או במקרא, ואם זה שייך כפסק אדה"ז לשליש במקרא מדוע מדמה זאת למשנה. וע"פ הנ"ל פשוט אשר הדמוי של תורת הבעש"ט (הוא לתורה שבע"פ משנה. ובצירוף לזה): שלומד בלי הבנה, (ושהדרושים הם על פסוקי התורה¹⁴) אז נכלל כשליש במקרא.

זהו אשר הרבי מוסיף ומביא בהערה (44 שם) בהטעם שאדה"ז מביא בלשנו הק': "שהזהר

13. וראה הערת שולים מס' 16 כאן, שע"פ המבואר שם מי שלוקח תלמוד ומורידה ממעלתה שמאבד בה ההסברה והוא זורק לבטלה הכחות שניתנו להבנת העיון, ויש להסביר החילוק בין הלומד משנה בלי הבנה שיחשב ע"ד שלישי במקרא, אשר בזה מאבד הכחות שהושקעו בהבנת הדברים ללימוד ידיעת המהות (-מיגרס-משנה), אך לימוד תלמוד באופן של גירסא (-משנה), יש בזה ענין ע"פ תורה, וכלשון רז"ל "ליגמר והדר ליסבר" (גמ' שבת סג ע' א).

14. כפי שהרבי מביא על התיווך 'ששליש במקרא הולך על הרא"ח של הבעש"ט והמגיד, שהם נאמרו בנקודות קצרות, מביא בהערה 42 שצוינה לעיל (ס' ב') שזהו טעם (וז"ל): "נוסף על החילוק אם לומד פירוש המקראות (שכספרי קבלה כו') - שזהו בכלל מקרא", (וממשיך) "או ששקו"ט בהבנה והסברה".

ויש להעיר שמשמע מסיום הערה שהביאור של כ"ק אדמו"ר שתורת הבעש"ט והמגיד הם רק בנקודות, ולכן נכללים במקרא הוא גם בנוסף לזה שאינם בשקו"ט בהבנה והסברה.

או בנוסח אחר: שיש ג' סיבות למה נכללים תורת הבעש"ט והמגיד במקרא, הא' שהם פירוש המקראות, הב' שאינם בהבנה והסברה, הג' שהם רק בנקודות. וקצת תמוה, מלשון אדה"ז הטעם הוא מפני "שאינו משיג רק המציאות", וכפי שהרבי נשאר כצע"ק בהערה 44 וכפי שהובא כאן תחילת ס' ד'. וראה ההסבר בזה בד"א בהערת שולים הבא כאן.

וע"ח בפ"ע הוא בכלל שלישי במקרא כי דווקא בספרים אלו שאין ביאור והסברה הרי הם שלישי במקרא, משא"כ כפי שעניני פנימיות התורה נתבארו בתורת חסידות חב"ד ע"י משלים וכו'.

היינו הן אמת שפנימיות התורה נכלל כולו בשלישי במקרא, (שאינן תוכן ההערה באה לסתור מש"נ בפנים השיחה) הכי מתאים לשייכו בעיקר על הזוהר וע"ח שפחות ניתנו להבנה, ולכן בלקו"ת אדה"ז מציין על ספרים אלו, אלא עכ"ז מסקנת האדמו"ר הזקן שדא"ח נכלל במקרא, ומתאים גם על (ובפרט) על תורת החסידות שנאמרה באופן של נקודות ובקצרה, (תורת הבעש"ט והמגיד).

ד.

לאחר שהוסבר החילוקים בין שלישי במקרא שלישי במשנה ובתלמוד, צריך להבין:

א. בהמשך לאותה הערה (שצוינה באחרונה) מסיים הרבי בצע"ק וז"ל הק': "אלא שצע"ק, כי בלקו"ת שם משמע, שזה גופא שאין בזה השגת המהות אלא ידיעת המציאות לבד ה"ה בכלל מקרא, והרי הגבלה זו היא אפילו לגדולי החכמים" עכ"ל.

היינו, דהן אמת שהכוונה בזה שפנימיות התורה נחשב כשלישי במקרא היא לחלק שהתגלה ע"י הבעש"ט והמגיד שהם בנקודות ובקצרה, ובעיקר הולך על הזוהר וע"ח, מ"מ הרי בסופו של דבר מלשוננו של אדה"ז בלקו"ת, משמע שכל פנימיות התורה מכלל מקרא תחשב שהרי יש בזה רק ידיעת המציאות (ובלשון המצוי בדא"ח "ידיעת השלילה") ונמצא שהכל נכלל בשלישי במקרא, ואיך זה מתיישב עם ביאורו של אדה"ז בהלכות ת"ת שלימוד דא"ח נחשב בשלישי תלמוד?

ב. כפי שהוסבר לעיל (סי' ב') שהלומד תלמוד למיגרס ה"ז יחשב כשלישי במשנה. ואם לומד משנה ללא הבנה ה"ז ראוי להחשיב כשלישי במקרא (כנ"ל סי' ג'). אז אולי צ"ל שכך יהי' גם הדין במי שלומד משנה באריכות הביאור והסברה ע"ד התלמוד, יהי' לימודו נחשב כשלישי בתלמוד, וצריך הסברה, שאם כאמת כך אז גם לימודו בתורת הבעש"ט והמגיד תוכל להיחשב כתלמוד¹⁵, ועפ"ז נוכל להסביר שגם בתורת חסידות חב"ד אם אחד ילמד ר"ל ללא לנסות להבין ורק במבט מלמעלה אזי לימודו יהי' נכלל

15. ויש לומר באופן של חידוש, שזה מה שהרבי מיישב שתורת הבעש"ט והמגיד הוא שלישי במקרא מפני (כלשוננו הק' של רבינו): "שאם לומד רק נקודות הענינים (ע"ד דברים קצרים שבמשנה) ה"ז בכלל מקרא". היינו שזה שיקרא הלימוד דא"ח שלא באופן של חב"ד מקרא, הוא אף אם ילמד באריכות הביאור, כי היא כתובה רק בנקודות ע"ד משנה, וזהו אשר מוכא בסוגרים שהוא ע"ד דברים קצרים שבמשנה, שבמקרה שלומד באריכות הביאור היות ונכתב בנקודות ה"ז חלק ממשנה, אף שאינו יחשב (כ"כ) מקרא.

בשליש במקרא¹⁶.

(ולפ"ז ביאור התיווך של כ"ק אדמו"ר אינו מוכן, מפני מה מסביר החילוק בין שלישי במקרא שלישי בתלמוד שזה הולך על שני חלקים שונים בתורת החסידות, הי' אפשר להסביר בפשטות שזה תלוי באיזה אופן יושב ולומד, אם למיגרס - שלישי במקרא, אם בעיון - שלישי בתלמוד.

אלא צריך לומר שא"א ע"י עיון להפוך הלימוד של המשנה לתלמוד, וכפי שיתבאר בעז"ה).

ג. ויש גם ליישב הסתירה שמוכאת בתחילת השיחה על המסופר בבית רבי על הביקור מעלמא דקשוט של הבעש"ט והמגיד אצל אדה"ז בתא המעצר, שלמענה על שאלת אדה"ז מפני מה יושב במאסר הוא: "שנתחזק עליו הקטרוג, על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי", מביא ע"ז הרבי בהערה (2 שם) וז"ל הק': "וצע"ק מסה"מ תש"ט" שסיבת המאסר הוא הקטרוג על אשר אינו מכאר את תורת החסידות בלבושי השגה כו".

היינו, אשר כל השיחה מכארת למה הי' הצורך בקטרוג נוסף על תורת החסידות לאחר שכבר בוטלה, וע"פ הביאור של הרבי הקטרוג התעורר על שגילה באופן של תלמוד-הכנה והשגה וע"פ המובא בסה"מ תש"ט הביאור לא מתחיל.

ה.

ויש ליישב ע"פ מענה הרבי¹⁸ לאחד ששאל לטעם ההשתדלות ללימוד תורת חסידות חב"ד ולא מספיק בלימוד חסידות פולין, אף שלכאור' כולם ממעין אחד שתו.

ונקודת המענה בזה: שהוא ע"ד המענה למה לומדים גמ' ולא מסתפקים בלימוד המשנה, שאותו חילוק הוא גם בהנ"ל "שבתורת תלמידי הבעש"ט וכו' באו הענינים נקודות נקודות, והלומדם בכח עצמו, אפילו אם ירצה להסבירם באריכות הביאורים, לאו כל מוחא סביל דא לכוון הפירוש לאמיתתו, ובאה חסידות חב"ד, ששמה מורה על מטרתה, להבין ולהסביר הענינים שכאו במשנה דתורת החסידות...".

16. ויש לעיין אם זה נחשב 'לימוד תורה', דאף ההלכה שרק בלימוד תורה שבכתב אם מוציא בשפתיו, גם אם אינו מבין מקיים מצות לימוד תורה, משא"כ בתורה שבע"פ אשר אינו נחשב לימוד כלל. עם כל זה מובא, וכן נפסק להלכה בהלכות ת"ת לאדה"ז (פ"ג סוף הל' י"ג) "ואף על פי כן, יש לאדם לעסוק בכל התורה, גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתידי לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה, ולא השיגה מקוצר דעתו" עכ"ל. ונראה בהלשון שיוזכה שיזכרו לו רק הדברים שלא יוכל להבין משא"כ תורת חסידות חב"ד שניתנה ע"י רבותינו נשאינו באופן שכל יהודי יוכל להבין, וכאן מה שאינו מנסה להבין הוא מפני שזורק הכוחות לכטלה. וראה הערת שוליים מס' 19.

17. ע' 91.

18. אג"ק חו"ד ע' תו.

ובנוגע לענייני היות ותורת החסידות של הבעש"ט וכו' הוא ע"ד משנה וא"א להגיע לעומק הפשט והכוונה ללא חסידות חב"ד שהוא הגמ' של תורת החסידות, וגם אם תנסה להבין תורת הבעש"ט בכחות עצמך עדין כמשנה יחשב שהוא ללא הבנה מספיקה. ואפשר אפילו שזה יכלול יותר בשליש במקרא מחמת חוסר הבנה הראוי' (ויש להסביר גם כאן שמדבר על חסידות של הבעש"ט וכו' בשליש במשנה אף שנכלל אף בשליש במקרא, ע"פ המבואר בהערת שולים מס' 14 ו 15, וזה גם מתאים לפי הלשון במכתבו לאותו שואל שחסידות של תלמידי הבעש"ט הוא 'נקודות נקודות' ולא מפני שאינם ניתנים לפירוש).

וממשיך הרבי במכתבו לאותו שואל: "ופשיטא שכתורת חב"ד נעתקה ג"כ המשנה, תורת הבעש"ט, ז.א שבאה בה המשנה וגם ההסברה, ויש בכלל מאתים מנה"...

היוצא מהמכתב הוא שבתוך התלמוד ה"ז חסידות חב"ד קיים גם המשנה, שהרי בכלל מאתים מנה, אלא שנוסף בה גם המעלה של תלמוד שניתן לכל יהודי להבין ובאופן תלמוד דווקא.¹⁹

ואם לומד למיגרס אז אינו מאבד לימדו כשליש במשנה, משא"כ בתורת תלמידי הבעש"ט וכו' אם אינו מנסה להגיע להבנה שהרי אינו ניתן כ"כ לשכל אנושי²⁰, ורק כשלומד מתוך הבנה והסברה (לפ"ע), לימדו יחשב בשליש במשנה, (מפני שיש ידיעת המהות, והיות ונכתב 'בנקודות' (כלשון רבינו בשיחה) ולא באריכות ועיון הווי שלישי במשנה, וראה בארוכה בהערות שולים מס' 14 ו 15 כנ"ל)

ובזה מוכן התמי' הב' (כנ"ל סי' ד') שיכול להיות אשר ילמד תלמוד באופן של שלישי במשנה, משא"כ באופן הפוך.

19. בהתועדות פורים תשי"ג (תו"מ ח"ה ע' 44) דיבר הרבי עם אחד המסוכים ע"ד לימוד דא"ח, והלה טען שאין לו חוש בזה ואינו יודע מה יועיל לו וכו', ענה לו הרבי: (משל למה הדבר דומה: לנסיעה ברכבת, שהאדם הנוסע ברכבת אינו יודע את כל הטכניקה הקשורה באופן פעולת הרכבת, ואעפ"כ כאשר נמצאים ברכבת בין מבינים את הטכניקה בין אם לאו, פעולת הרכבת פעולתה ומגיעים למחוז הפצם, כך בנמשל שלימוד החסידות מביא את האדם מעומק תורת לעומק רום.

ובהמשך לזה הרבי אומר שיהיה מיוחדת) על דבר הנחיצות שכל אחד ישקיע בלימוד דא"ח שבוה מונח מילוי תפקידו בעולם הזה, ומוסיף כ"ק אדמו"ר "בדרות הראשונים לא נתגלתה פנימיות התורה אלא ליחודי סגולה כלכוד... עד שבא הבעש"ט וגילה תורת החסידות לכל בני, ואדמו"ר הזקן הוסיף וגילה זאת בשכל אנושי... ומדור לדור מגלים רכותינו נשיאנו את תורת החסידות בהרחבה ובהתפשטות יותר.. ובכן: יהודים אלה שזכו ויש להם שייכות להבנה והשגה בפנימיות התורה... צרכים לנצל זכות זו כדכעי כדי "שהכוחות של הקב"ה שהושקעו לגלות את תורת החסידות ולקרב אותו לתורת החסידות לא ילכו לבטלה ר"ל".

(יש להעיר בדרך הצחות (ברעת תחתון) דזה שזכה אדה"ז בדווקא לגלות את תורת החסידות ובאופן של חב"ד, הוא ע"פ 'היום יום' של כ' סיוון (תרגום מאידית) "מבנה השכל והמידות של החסיד הוא לפי ערך היחידות הראשונה שלו אצל הרבי, והיחידות הראשונה היא לפי ערך מהות עצמו של החסיד, לפי ערך מהות עצמו כך הוא סדר העבודה שנתן לו הרבי", דאדה"ז הגיע למעורייטש ע"י שק"ט וכו' להיכן ללכת, וכך במעורייטש עצמה הייתה לו שק"ט האם להישאר, (דלא מציינו כואת אצל שאר תלמידי המגיד) וכך כנס ליחידות. ולפי ערך כניסתו הראשונה, כך הייתה דרך עבודתו 'לגלות תורת החסידות באופן של שק"ט (כנ"ל בשיחה, ובאמת זה גופא שהגיע באופן של שק"ט הוא בעקבות מעלת נשמתו החדשה).

20. ראה הערת שולים הקודמת. בדברי הרבי על מיוחדות דורנו זה דווקא, שעד לאדה"ז החסידות לא ניתנה בשכל אנושי. וגם אצל האדה"ז ה' חלוקת תקופות וכפי שמוכר במ"מ בהערת שולים מס' 8, וגם אצל אדמו"ר די חב"ד גופא בכלל נוסף בהבנת הדברים, ע"ד תלמוד על משנה שיש הוספת הביאור.

וע"פ כל הנ"ל ניתן להסביר ה'צע"ק' של הרבי בסתירה (התמי' הג' בסי' ד') שמצד אחד הקטרוג הי' מפני הרחבת הביאור, ובסד"מ תש"ט כתוב הפוך. ולענ"ד ע"פ כל הנ"ל אינו סותר, דאף שתורת החסידות של אדה"ז שעוד לפני פטרבורג התחילה להיות יותר בשכל אנושי²¹ - ע"ד תלמוד, עם כל זה לגבי אופן הסברה וההכנה, כפי שבאה לאחמ"כ שנוסף ביאור יותר, ה"ז משנה, שעדין לא ניתן כ"כ לביאור, אלא שיש בו המעלה של תלמוד שאם אין מבינו הוא נכלל במשנה, לא במקרא כמובן של חוסר ההסברה.

ועפ"ז גם מובן איך בהלכות ת"ת (כנ"ל סי' א') פוסק שדא"ח נק' שלישי בתלמוד שכבר ניתן עוד לפני פטרבורג - זמן הדפסת הלכות ת"ת, שתורת החסידות תיהי' באופן של תלמוד, שקירב אותה יותר לשכל אנושי-תלמוד.

אלא שעדין צריך ביאור:

א. מדוע דווקא בהל' ת"ת שאז הי' חסר בתורת חסידות חב"ד שתהי' באופן של תלמוד יפסוק שתחשב כשליש בתלמוד והי' יותר מתאים שיפסוק כן בלקו"ת ששם כנ"ל הדרושים הם עוד יותר באופן של 'יתפרנסון' - תלמוד?

ב. לשון הרבי בשיחה הנ"ל על פסיקת אדה"ז שדא"ח נחשב כשליש במקרא (אף שהי' יותר מתאים לגבי חסידות חב"ד לכל הפחות משנה) הוא שבא למסקנה "ע"י שקו"ט ע"ד הנגלה", ותמוה ביותר, הרי כל הביאור למה חסידות חב"ד נכללת בתלמוד הוא בגלל השקו"ט והביאורים שבה שהם בדרך הנגלה, כאן בא אדה"ז וע"י שקו"ט (שהוא החידוש והמעלה שכתורת חסידות חב"ד, ובה ועל ידה גופא - "ע"י שקו"ט ע"ד הנגלה" כהדגשת הרבי בשיחה (שם)), מגיע אדה"ז למסקנה הפוכה - שלימוד החסידות (כאופן של שקו"ט) - מקרא, שהוא האופן הכי נמוך שבלימוד בתורה שבע"פ כנ"ל (סי' ג).

ויש לומר שאדה"ז והרבי באו לרמוז לנו כאן על הוראה נפלאה בעבודת ה' באופן לימוד התורה בכלל ותורת החסידות כפרט כדלהלן.

1.

בהקדים כמה דיוקים בשו"ע אדה"ז: בהלכות הנהגת אדם בבוקר²² כותב רבינו הזקן בלשונו הזוהב והמזוקק וז"ל הק': "טוב מעט תחנונים בכוונה, מהרכות שלא בכוונה, וכן בתלמוד תורה. ומי שיש לו לב להבין ללמוד, טוב לו ללמוד מלהרכות בתחנונים, כי ת"ת גדול מעיון תפלה." ע"כ.

21. ראה הערת שולים הקודמת.

22. (מהדורה בתרא) סי' א' הל' ט'.

ויש לדייק:

א. מדוע כותב "טוב מעט תחנונים בכוונה" ולא כהלשון הרגיל ברו"ל, כפי שאכן בה מסיים "עיון תפלה" והול"ל 'טוב מעט תחנונים בעיון'.

ב. בתורה פשוט יותר שמי מצליח להבין היטב כשלומד מעט ודאי שעדיפי מללמוד הרבה עם פחות הבנה, ומתאים ללמד בתורה שטוב מעט בהבנה וכן בתחנונים, שאז נחוור יותר למה טוב מעט.

ג. צריך להבין הלשון בסיפא של ההלכה, "ומי שיש לו לב להבין ללמוד" הי' מתאים יותר הלשון 'מוח להבין ללמוד'.

אלא י"ל בדרך הדרש שרכינו הזקן בא ללמדנו שטוב ללמוד מעט תורה בכוונה, (- לשמה,) על נותן התורה²³, שאז עולה תורתו למעלה, וזהו אשר נלמד דין זה מתפלה, שהכוונה שצריכה להיות בתפלה הוא "דע לפני מי אתה עומד", שכן עדיף בלימוד התורה ללמוד קצת פחות מתוך מאמץ יותר בכוונה על נותן התורה²⁴, וזהו גם הלשון "לב²⁵ להבין", היות ולימוד תורה לשמה הוא דבר המסודר ללב. (וזהו גם שהלכה זו בא בהלכות הנהגת האדם כבוקר, שזו עבודה עיקרית ביותר, שכל עבודתו היא רק בשביל הקב"ה ולא בשביל שלימות עצמו, שזו עיקר דרישתה של תורת החסידות.²⁶

וע"פ כל הנ"ל מובן מדוע אדה"ז דווקא בלקו"ת פוסק שדא"ח מכלל מקרא חשוב.

שזה שבהלכות ת"ת אדה"ז פוסק דווקא שדא"ח כלול בתלמוד, למרות שאז תורת החסידות היתה פחות באופן של תלמוד, הוא כפי שכ"ק אדמו"ר אומר בשיחה²⁷ אודות הדפסת הלכות ת"ת שפעולתם היתה למעט את התנגדות ולעשות נפשות.

ולכן בהל' ת"ת דווקא פסק שדא"ח נכלל בתלמוד (שיש בו אמת) למרות כנ"ל.

ומה שבלקו"ת פסק שדא"ח נכלל בשליש בתלמוד, הוא גם אמת כפי שהרכי מביא בצע"ק בהערה מס' 44 (שם) (כנ"ל סי' ד' צ"ע א') שכללות תורת החסידות נכללת מבחי' מסוימת בשליש במקרא, היות ויש בה רק ידיעת השלילה²⁸, או כלשון רבינו הזקן שם "ידיעת המציאות", היינו דהן אמת שע"י הסברה והבנה בפרטיות לימוד הדא"ח נכלל בשליש

23. כלשון התניא על נחיצות לימוד התורה לשמה, (ח"א פ"ה ע' י') "והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בעולם הזה בתורה לשמה...".

24. אף הדין שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אך המדובר כאן הוא ביהודי שבאם יעשה מעט הכנה והתכוננות בגדולת הבורא יגיע למעלה הגדולה של לימוד תורה לשמה, וזהו אשר "מעט בכוונה" הוא כן יכול, עדיף לו פחות הספק לימודי, והעיקר שיהי' תורה לשמה.

25. ויש לדייק זה בהלשון, בהטעם לגילוי תורת החסידות באופן של חב"ד דווקא (כנ"ל סי' א') כלשון הרמב"ם וז"ל הק': "ליישר ישראל ולהבין לבם" לימות המשיח.

26. ראה היום יום ח"י כסלו ע"ש.

27. "ב תמוז תשכ"ה, תו"מ חמ"ד ע' 90, 981, וש"נ. ראה גם תו"מ הל"ג ע' 298 וש"נ.

28. רק עד ביאת גואל צדק תיכומ"מ אכ"ד, שאז יהי' "ודאו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר".

במקרא מחמת ידיעת המציאות (בלבד) שבו, (ומכלל מאתים מנה) – ע"ד מכתבו של הרבי הנ"ל) קיים גם המעלה של שלישי במקרא וגם המעלה של שלישי בתלמוד.

ז.

ויש לדייק עוד יותר, מזה שנפסק דווקא בדרושי החסידות שלימוד החסידות הוא באופן של מקרא ובפרט שבא לזה ע"י שקו"ט ע"ד הנגלה, שבא ללמדנו בעבודת ה', אשר לימוד כל התורה, אפילו גם בלימוד הנגלה (שזהו ההדגשה שבא למסקנה הנ"ל ע"י שקו"ט כנגלה) שנגרש בזה מציאות האדם המחדש חידושים, שקיים בזה לימוד במקרא:

א. שגם בהסברות הכי עמוקות שלו וכשמכין וכו' יזכור שזה תורת ה' ולמעלה מהכנה וכפי שאדה"ז מביא בהטעם שלימוד דא"ח נכלל במקרא, משום אשר "אינו משיג רק המציאות" .. "וה"ז כעין לימוד המקרא שהוא קורא בשמותיו של הקב"ה אע"פ שאינו משיג כלל עצמיות הגנוז בהם".

ב. שבלימוד המקרא מושלל בזה כל מציאות האדם, "שלכן ע"ה הקורא בתורה גם שאינו מבין, מקיים מצוות ת"ת", שכך הוא בעצם הרעיון בכל התורה כולה, (ובפרט בתורת החסידות) שהיא למעלה ממציאות האדם.

שהו"ע לימוד תורה לשמה.²⁹

אך כמוכן שיחוד עם רגש הביטול בתורה צריך גם להיות לימוד תורת החסידות באופן הכנה והשגה באופן של יתפרנסון – תלמוד.

ובפרט שזכינו להיות כדור שזכה להוספה וביאור הכי גדול ורחב בתורת החסידות³⁰ ע"י כ"ק אדמו"ר. ושע"ז³¹ נזכה "לתורה חדשה מאיתי תצא" ע"י מלך המשיח, ולקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ובעגלא דידן.



29. ראה בהערות שולים מס' 23 ו-25 וש"נ.

30. עיין בשיחה הנ"ל המובאת בהערות שולים מס' 19 וש"נ בארוכה.

31. לשון הרבי בסיום השיחה הנ"ל ("ח"ל דלקו"ש) ע"ד נחיצות לימוד חסידות חב"ד שהוא באופן של תלמוד.

בענין שבועת יוסף 'אנכי אעשה כדבריך'

הת' שלום דוב בער הכהן שי' כהנא
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות! חכ"ה מובאת בקשת יעקב אבינו מיוסף בנר²: "אל נא תקברני במצרים... ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם", ולאחר שיוסף הבטיחו "אנכי אעשה כדבריך" אמר לו יעקב "השבעה לי...וישבע לו".

ומקשה ע"כ הרבי³ מדוע לא הסתפק יעקב בהבטחת יוסף הראשונה ודרש ממנו גם שבועה?
האם חשש יעקב ח"ו שיוסף לא יקיים את הבטחתו?

ומתרץ ע"כ הרבי שיש הבדל מהותי בין הבטחה לשבועה:

החידוש של שבועה על הבטחה היא: כשאדם לוקח על עצמו שבועה לעשות דבר, הוא נקשר לעניין באופן שהוא מחוייב לעשות כשבועתו למרות כל השינויים והתמורות שיתרחשו בחלוף הזמן – ואפילו שיהיו כמה מניעות ועיכובים שיגרמו לו לא לעשות את הדבר, הוא יעשה את כל המאמץ ויבצע אותו מצד השבועה.

וממשיך הרבי ומביא שחילוק זה גודם לאופן ה'שימת לב' בדבר שבהבטחה כשיבוא הענין עליו נשבע אז יעשה כל שביכולתו לקיים את ההבטחה, מש"כ בשבועה זה 'ליגן אין קאפ' מונח לו בראש' הענין, ולכך נשבע יוסף שיעסוק בענין זה ללא הרף.

אך, לכאן עדיין לא ברור דיו, שהרי לכאורה יעקב כתחילה ביקש מיוסף שישבע "שים נא ירך.. והשבע" ואכן, הבטיח יוסף ליעקב הבטחה ברורה. ז.א. שיוסף הבטיח כבר שיתנהג

1. חלק כ"ה עמ' 270.

2. בראשית מ"ז. כ"ט-ל"א.

3. ישנם תירוצים שונים במפרשים אך אין הם מסתדרים עפ"י פשוטו של מקרא.

באופן של שבועה?

ולכן⁴ מבאר הרבי באריכות שכאן מוזכר יעקב להשביע את יוסף משום שזוהי היפך משיטתו ודרכו של יוסף להיקבר בא"י בעת שבנ"י ישראל בגלות.

שבזמן הגלות, מוזכרים בנ"י לתוספת חיזוק וכת, וכמו שיוסף בסיום ספר בראשית נקבר במצרים ולפנ"ז משביע את בניו שיעלו את עצמותיו אחד שיצאו בגאולת מצרים ולא בזמן הגלות - כשביל שבעת הגלות לא ישארו בנ"י לכד ח"ו, ומשום כך השביע אותו יעקב פעם נוספת שיעלה אותו עכשיו (עיין זה באריכות באותיות ב'-ג').

ב.

אך לכאורה אין מובן (לפי הביאור השני באות ג'):

לפי הביאור בשיחה יוצא משיטתו של יוסף ודעתו היא שצריך להישאר בגלות יחד עם בנ"י, ולכאורה זוהי הייתה שיטתו גם בזמן ההבטחה הראשונה, שגם באותו זמן סבר שיעקב צריך להישאר במצרים, ומ"מ, - למרות שיטתו ודרכו - הבטיח ליעקב שישא אותו ממצרים, אזי מדוע לא האמין יעקב ליוסף כבר בהבטחה הראשונה?

ובפרט, שהשאלה שהכריחה את הביאור השני היא שיעקב כבר ביקש "שים נא ירך.. וישבע לו" ויוסף הבטיח "אנכי אעשה כדברך", והסביר ע"כ הרבי שכוונת יוסף שהוא יפעל באופן של שבועה ולא כהבטחה, וא"כ אין מובן לכאורה מהו התירוץ?

והנה בהערה 29 הרבי כותב וזלה"ק: "ע"ד שבועת ה' לא אוסיף גו' (נח שם ובפי' רש"י) שאעפ"י שחטא וכו'".

ונ"ל שבמילים אלו מאיר הרבי עניין זה. והפירוש בדברי רבינו בהערה (כדא"פ עכ"פ) הוא כך:

בהשקפה ראשונה אין מובן, מדוע הקב"ה היה צריך להישבע לעצמו אחר המבול שלא יחזור על מעשה זה שוב, ד'כוחא ואיטלולא' לומר שטעם שבועה זו למען היות דברי ה' נאמנים, ובמיוחד ששבועה זו הינה לעצמו ולא למישהו אחר?

אלא מסביר הרבי שיכול להיות ששוב יחטאו בני-האדם וירצה הקב"ה להוריד מבול על הארץ, וכיוון שיכול להיות שהוא יקבל חרטה לאחמ"כ, לכן לא מספיק לו שבועתו הראשונה, אלא הקב"ה נצרך לחזור עוד פעם ולהישבע לעצמו.

4. ענין זה ראה באריכות ש"פ ויחי תשמ"ז (הוספת חכ"ה) בקשר עם מקום קבורתם של רבותינו נשיאינו בחו"ל.

ואם בקב"ה כך, ודאי שמוצדק החשש של יעקב בנוגע ליוסף שיקבל חרטה, ומוכן רצונו להשביע את יוסף פעם נוספת ע"מ להבטיח שאכן כך יהיה.

אך זה לכאורה עונה בעיקר רק על השאלה הראשונה - מדוע יעקב לא סמך על יוסף - אבל לא על השאלה השנייה שהבטחתו של יוסף היתה כעין שבועה וזוהי השאלה שמכריחה את הביאור השני ומהי החסברה בזה?

ואולי אפשר לומר שיעקב הכין שהבטחת יוסף 'אנכי אעשה כדברידך' היא רק לענין שהביא בסעיף ב' (עיי"ש - ש - כפירוש לפי הפשט) שיהי' עסוק בזה בלי הרף וכנגד כל המניעות, וזהו הפירוש אעשה כדברידך שהעשיה ורק העשיה תהיה באופן של שבועה, אבל לא כלול בזה אם יוסף החליט שיעקב צריך להשאיר בגלות עם בניו וכדומה אלא רק שיעשה כעין שבועה אבל אין הכרח שהוא יעשה זאת בפועל בשעת מעשה, ולכן יעקב ביקש שוב 'השבע לי'. כן ג"ל.



בעניין שלא ידחקו את הקץ

הג"ל

א.

איתא בשלהי מסכת כתובות: "מיבעי ליה לכדרכי לוי דאמר שש שבועות הללו למה תלתא הני דאמרי אינך שלא יגלו את הקץ ושלא ידחקו את הקץ ויגלו הסוד לעובדי כוכבים". ופירש רש"י על אתר (ד"ה 'שלא ידחקו את הקץ'): "בעוונם. ל"א שלא ידחקו גרסינן לשון דחוק שלא ירכו בתחנונים על כך יותר מדאי".

וצלה"ב מה הפירוש בדברי רש"י 'שלא ירכו בתחנונים יותר מדאי'? לכאן' אנו בכל יום מתפללים על בא הגאולה שבעה פעמים? בכל תפילת שמונה עשרה, ז"א עשרים ואחד פעמים בכל יום חול, חוץ מברכת המזון וכו', והרי זהו נוסח שקבעו חכמים ואין חשש שהם מכשלים אותנו ח"ו בלעבוד את השבועה שלא לדחוק את הקץ?!

יש המתרצים ששבועה זו אינה חלה בימינו קרוב לביאת משיח או רק לאלף שנה ובלשון ה'אבקת רוכל'³: "לאחר שחלפו חמש-מאות שנה מהאלף השישי, שוב אין מקום לדבר על 'דחיקת הקץ', שכן זהו כבר זמן הקץ".

וכן כותב ה'אבני נזר' וז"ל: "ויש אומרים השבועות הללו היו תקפות לאלף שנה בלבד".

1. קיא ע"א, על הפסוק בשיר השירים (ב, ז): "השבעתי אתכם בנות ירושלים כצבאות או כאילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפזין".

2. מחזה המתים, גואל ישראל, תקע בשופר, השיבה שופטנו, ולירושלים, את צמח דוד ורצה.

3. חלק ב, כלל ט'.

אך נראה שאין די בתירוצם מאחר ותפילת שמונה עשרה נתקנה בתוך האלף שנה, שהרי תקנו זאת אנשי כנסת הגדולה בתחילת בית שני, וא"כ, הם תיקנו את ה'דחיקה' בתפילות בתוך זמן השבועה.

ב.

החתם סופר כותב על פרש"י:

"ומ"ש רש"י שלחי אלו כתובות שלא לדחוק את הקץ שלא להרכות בתפילה שלא להרכות דיקא כגון יוסף דילודיינא⁴ וכדומה, אבל להתפלל בכל יום חובה עלינו"

אך צריך ביאור פירוש זה שהרי לפי כל הדעות, ר' יוסף דילודיינא לא ניסה להביא את הגאולה ע"י תפילה ותחנונים אלא ע"י השבעת מלאכים וכד'. א"כ, כיצד מסביר החת"ס שזוהי הכוונה בלהרכות בתחנונים?

בלקו"ש מכאן הרבי, וז"ל הק'⁵:

"און ענין נוסף אין דעם: מען גערציילט אויף איינעם פון די צדיקי פולין ווען ער איז נאך געווען גאר מקטנותו - וואס "ברצין בוצין מקטפי ידיע" - אז בעת מ'האט פון אם מונע געווען אן עפעל, האט ער געזאגט די ברכה "בורא פרי העץ", און דורך דעם מכריח געווען צו געבן אים דעם עפעל.

ובנוגע לענינינו: דורך דעם גופא וואס אידן וועלן זיין שמח בשמחת הגאולה, מצד דעם בטחון אז דער אוי בערשטער וועט ברענגען משיח'ן גאר אינגיכן - איז דאס גופא וועט כביכול ברענגען נאך גיכער (אחישנה) דעם אוי- בערשטן, אבינו שבשמים, צו ממלא זיין

4. ראה 'מכשר טוב' פ' תוריע להגאון ר' יוסף ישראל דייטש אב"ד יארמוט סיפור הדברים וכקצרה: יוסף דילודיינא חי בצפת, והיה בקיא גדול בקבלה מעשית, הוא הפץ כל חייו לקרב ולזרז את ביאת המשיח. עד שלא יכול היה להתאפק, ואסף חמישה מגדולי תלמידיו, וכתב עמם ברית לצאת אל מחוץ למחנה, ולא לנוח ולא לשקוט עד אשר יצליחו להכניע ולהכרית את רוח הטומאה ולהביא גאולה לעולם. דרך ארוכה עברו רבי יוסף ותלמידיו, במהלכו התפשטו מכל גרדי העולם הזה, צמו כמעט יום ולילה, טבלו בכוונה עצומה, התפללו ככוונת השמות הקדושים, עד שהורידו אליהם מן השמים את רשבי, אליהו הנביא ומלאכים נוספים וכל אחד בתורו גילה להם את דרך ההמשך וכיצד יכולים הם להמשיך ככוונתם. עד שלכסוף הגיעו החבורה לס"מ המלאך וזווגתו לילית, מקור הטומאה והקליפות כאן בעולמנו, ואסרו אותם בטסי עופרת שעליהם היה כתוב השמות הקדושים.

המלאך הזהיר את ר' יוסף שלא לתת לס"מ שום דבר, למרות הפצרותיו. אך לאחר שהצליח רבי יוסף לכלאו, גבה ליבו בקרבו, ולאחר תחנונים מרובים נתן לו להריח מריח הטבק שהיה לפניו. באותו רגע התחזק המלאך הרע, והתגלה כמלוא עחו. שנים מתלמידי רבי יוסף מתו במקום, שנים השתגעו, ורבי יוסף עצמו יצא לתרבות רעה והיה משתמש מאז בכל הסודות שלמד להשביע מלאכים שימלאו כל תאוותיו.

סופו היה, שהקיסר רצה לתפסו ולהענישו על הטאים מסורמים והוא שם נפשו בכפו ומת. וראה סה"ש תשמ"ח פ' תצא י"ד אלול (עמ' 266 הע' 41) שם מזכיר הרבי את יוסף דילודיינא בתור אחד שמסר את נפשו בדחיקת הקץ.

משאלות לבכם פון זיינע קינדער.

וממשיך הרבי (אות ח):⁶ "פשוט אז דאס אלעס איז כלל וכלל ניט דער ענין פון דוחק זיין את הקץ – ווייל דא רעדט זיך ניט וועגן קבלה מעשית, השבעת מלאכים וכיו"ב, נאר – וועגן לערנען תורה ומקיים זיין מצוות בשמחה ובהוספה, כולל אויך ופשיטא טראכטן וועגן פירוש המילות כפשוטו, ווען ער שטייט פארן אויבערשטן און בעט ביי אים: ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים און – את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח – און מיינען עם מיט אן אמת. און דאמאלס – וועט ער א פרעג טאן בא זיך אליין: וואס האב איך היינט אין דעם?"

ומשמע מכ"ז בפירוש שמונת 'להכריח את הקב"ה' להביא את הגאולה ע"י תפילה, אך בשום אופן לא הותר דבר זה ע"י קבלה וכד' וצלה"ב מהו ההבדל?

ג.

וג"ל לומר הכוונה בזה:

יש הבדל באם עושים ו'דוחקים' את הקץ בגלל חיוב התורה ועל ידי כך מכריחים את הגאולה לבוא לבין אם עושים ופועלים את הדחיקה באופן שכל מטרתו היא בדחיקת הקץ ללא כל מניע של חיוב ומצווה.

היינו, במהות שבועה זו ועניינה נחלקו רבותינו, יש שפירשו: שלא ידחקו את קץ הגאולה על ידי העמדת משיחי שקר למיניהם. ויש שפירשו: שלא ירכו בתחנונים יותר מדי על קירוב קץ הגאולה.

בביאור שיטה זו – שלא ירכו בתחנונים - נחלקו הדעות:

יש שביארוהו בפשטות, שאין רצון הבורא שיכוא המשיח קודם זמנו ואף לא על ידי תפילה מדובה. וכן מצינו שלא ניתנה רשות לאליהו הנביא להעמיד את שלושת האבות גם יחד, מחשש שמא שלשתם יחדיו ירכו בתפילה ויביאו את המשיח קודם זמנו.

לעומתם מבארים אחרים, שאין בכוננת שיטה זו להטיל איסור על תפילה מדובה, אלא על חריגה מתחום התפילה הטהורה, דוגמת יוסף דיליריינא, אשר פעל בשמות הקדושים,

6. בתרגום ללה"ק: "פשוט שכל זה אינו כלל וכלל ענין של דוחק את הקץ - כי אינו מדובר כאן בקבלה מעשית, השבעת מלאכים וכיו"ב; אלא – אודות לימוד התורה וקיום המצוות בשמחה ובהוספה, כולל גם ופשיטא – לחשוב על פירוש המילות כפשוטו, כשהוא עומד לפני הקב"ה ומבקש ממנו: 'ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים', ו'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח - ושיתכוון לזה באמת. ואז - ישאל את עצמו: מה עשיתי בזה היום?".

תעניות וטבילות, כדי להביא את הגאולה, ולבסוף נכשל במעשיו ויצא לכפירה. לדעתם, כל המרבה בתפילות ותחנונים על קירוב קץ הגאולה הרי זה משוכח.

כמילים אחרות: כאשר יהודי מתפלל שמונה עשרה בכוונה ומקיים מצוות בשמחה, אלו בהחלט דברים שצריכים לעשות כשביל להביא את הגאולה וע"י אין בעיה למהר ולהכריח את הגאולה לבוא (ואפשר שזו היא התכנית המקורית). לעומת זאת, ע"י השבעת מלאכים וכד', הרי שזה אינו לפי התכנית המקורית.

ולזה התכוון רש"י בכתבו "שלא ידכו בתחנונים יותר מדי", ואין זה סותר כלל לתפילות היום, מאחר ואינם נחשבים לדחיקה אלא לקיום החובה המוטלת על כל יהודי. וק"ל.



שיטת אדה"ז להלכה בזמן ניצחון המלחמה בחנוכה

הת' צבי הירש שי' לרנר
תלמיד בישיבה

א.

בזמנו של ניצחון המלחמה כנס חנוכה מצינו ב' שיטות בראשונים:

א. שיטת הרמב"ם שהיה בכ"ה בכסלו, ובלשוננו: "וכשגברו ישראל על אויביהם ואכדום בחמשה ועשרים בחודש כסלו היה וכו"¹.

ב. שיטת המאירי שניצחון המלחמה היה בכ"ד כסלו ובלשוננו: "תגב ודת זה היה בכסלו בכ"ד בו"².

בלקוטי תורה³ כותב אדמוה"ז: "יו"ט דפסח הוא ביום שנעשה בו נס משא"כ בחנוכה ופורים שהן ביום המנוחה".

היינו, שנקט כשיטת המאירי שניצחון המלחמה היה בכ"ד כסלו, וחג החנוכה נקבע בכ"ה שהוא יום המנוחה (משא"כ להרמב"ם שהחג הוא ביום הניצחון עצמו) וצריך ביאור שיטתו והאם סבירא ל' לרבינו הזקן כך להלכה?

ובלקו"ש חלק ל', כותב הרבי⁴:

1. רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ב

2. מאירי שבת כא ב.

3. טז ב. וכן בתורה אור.

4. עמ' 206 הע' 22

"מובן שאין מכאן הכרח שרבינו הזקן מכריע (להלכה) כדיעה זו שהיה בכ"ד, וכידוע בכמה מקומות בפנימיות התורה שמבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו להלכה... ולדוגמא הביאור בלקו"ת בענין שופר של יעל פשוט אף שאינו להלכה"⁵.

ונמצא לפי"ז מוכח שאין להוכיח מלקו"ת שאדמוה"ז נקט כהמאירי להלכה.

ב.

והנה ב'השלמה לשו"ע רבינו הזקן' (שנתחבר ע"י ר' נחמי' מדובראזונא) הלכות חנוכה כתב שניצחון המלחמה היה בכ"ה בכסלו כדעת הרמב"ם.

ועפ"י הנ"ל מובן שאין סתירה בין הביאור בלקו"ת (שהנצחון היה בכ"ד) להלכות חנוכה שלו (שבכ"ה היה) כיון שאין להוכיח מדעה שנתבארה בחסידות שכך ס"ל להלכה.

אך הנה, בשבת פ' מקץ זאת חנוכה תשכ"ג⁶ מתייחס הרבי לסתירה הנ"ל: "לכאורה היה אפשר לכאר, שגם הדיעות שאין הלכה כמותם, הרי אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ולכן נתבאר בתו"א ובלקו"ת הטעם לפי שיטת שאר הראשונים, אף שההלכה היא אכן כדעת הרמב"ם וכפי שמצינו שבדרושי חסידות נתבארו כמה דיעות שאין הלכה כמותם (ולדוגמא המובא בלקו"ת בענין שופר של ר"ה של יעל פשוט, אף שלהלכה אינו כן) וכן מנהגים של עדה קדושה בישראל, אף שאין מנהגנו כן.

אבל באמת אין לומר כן, כי, בדרושי חסידות הנ"ל הובא ענין זה (שקביעת היו"ט היא לאחר ניצחון המלחמה) בנוגע לחנוכה ופורים ביחד, ומשמעות הלשון היא שענין זה הוא דבר פשוט בחנוכה כמו בפורים, שבו מפורש הדבר בכתוב. ויתירה מזה: כיון שבתו"א באיסהתיבות "וכן בפורים" בחצאי עיגול, הרי בודאי שבחנוכה הדבר פשוט בתכלית. ועכצ"ל שרבינו הזקן פוסק שלא כדעת הרמב"ם.

ואפשר לומר שבשעה שר"ג מדובראזונא כתב סימנים אלו, לא היו לפניו המאמרים הנ"ל, וגם לאחרי כן, לא חזר לתקן דבריו, כיון שמשנה לא זזה ממקומה. ובפרט שאופן לימודו הי' לא רק "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, אלא גם לברר וללכך את כל השיטות, גם אלו שאינם להלכה".

משיחה הנ"ל לכאו' נראה בפירושו שהרבי מכריע שדעת רבינו הזקן להלכה היא, כמו שכותב בלקו"ת ובתו"א - כשיטת המאירי שניצחון המלחמה הי' בכ"ד בכסלו, בדיוק להיפך

5. וראה עוד לקו"ש הל"ב עמ' 305.

6. ראה בתו"מ הל"ה.

(לכאן) ממה שכתב בלקו"ש ח"ל - שאין הכרעה מלקו"ת להלכה (ובפרט שב'השלמות לשו"ע רבינו הזקן', בהלכות חנוכה כתב שניצחון המלחמה הי' בכ"ה כסלו (כהרמב"ם).

[להעיר מלקו"ש ח"י עמ' 143 הערה 12: "להעיר גם מלקו"ת צו שמקשה מדוע חנוכה פורים הן ביום המנוחה ולא ביום שנעשה הנס". ובשולי הגיליון: "מזה מוכח שס"ל לאדה"ז שנצחון המלחמה הי' בכ"ד בכסלו ... ודלא כשיטת הרמב"ם".

וי"ל שאין זה כסתירא למה שכתב בח"ל (הערה 22) - שאין להכריח מלקו"ת איך סבר אדה"ז להלכ', כיון שכאן לא הזכיר שהוא להלכה].

ואשמח מאד לשמוע דעת המתעניינים בזה.



מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בהלימוד ד'ואין כסף'

הת' שלום דוב בער שי' מייערס
תלמיד בישיבה

א.

איתא בקידושין (ג:) על הא דהאשה נקנית בכסף: "בכסף מנגלן, ותו, הא דתנן האב זכאי בכתו בקידושי' בכסף בשטר ובביאה, מנגלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא, אמר ר' יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו אב וכו' מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט", עכ"ל.

ופי' רש"י (ד"ה 'יציאה דכוותה קא ממעט'): "יציאת אירוסין דומיא דיציאת אמה קממעט מדין אמה, ולמימר דיש כסף בה מה יציאת אמה עברי' אין כסף לאדון דנפקא מרשותי' כדאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין יש כסף שיציאה הימנו קאמר והיינו אב", עכ"ל.

והנה, לקמן במסכתין (מג:) ישנה מחלוקת בין רבי יוחנן לר"ל בדין באם גם הנערה עצמה יכולה לקבל קדושיה, וז"ל הגמ' שם: "תנן התם דנערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה, אמר ר' יהודה אין שתי ידיים זוכות כאחד אלא אביה מקבל את גיטה, וכל שאין יכולה לשמוד את גיטה אין יכולה להתגרש, אמר ר"ל כמחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקדושין, ורבי יוחנן אמר מחלוקת לגירושין אבל לקדושין דברי הכל אביה ולא היא", עכ"ל.

וצלה"ב:

למסקנת הגמ' אצלנו ידעינן רק שאביה מקבל כסף קידושין, ומנגלן לרבי יהודה שאי אפשר

לנערה לקדש את עצמה, והכסף הולך לאביה? וכתבו בתוס' (כתובות מו: ד"ה 'יציאה דכוותה'): "כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאביה הוי, סברא הוא שאיהו נמי תקבל, דהשתא אביה שקיל כסף קדושיה ואיהי תקדוש נפשה (בתמי)", עכ"ל.

והקשה רעק"א (שם) דתמוה, בשלמא איפכא שייך לשאול שפיר השתא אבי' מקדשא ואיהי תשקול כספא?! דמהיכא תזכה בכסף דאבי', אבל להקשות תקדיש נפשא ואבי' שקיל? זה אינו קושיא, דשפיר י"ל דהתורה זיכתה את אשר לו לאבי', כמו מעשי ידי' שזיכתה לו", עכ"ל.

ובאמת כתב הריטב"א (ד"ה 'ואיצטריך') וז"ל: "ר' יוחנן דס"ל לקמן (מג:): דגם נערה אביה ולא היא טעמא משום דאיהי מקבלת קדושין ואביה שקיל כספא (בתמי)", ור"ל דס"ל התם דבין היא ובין אבי' מקבלין קדושי' ב"ל דיש לנערה יד לקבל קדושי', וממונא דקדושין הוא דזכי לה דחמנא לאב", עכ"ל.

חינו שבאמת נקטינן דשיטת ר"ל היא כסברא זו שהוכחה ברעק"א.

אמנם עדיין צלה"ב מהו באמת סברת התוס', דלכאורה צדקו דברי רעק"א, דשפיר י"ל שמקבלת קידושיה ואביה זוכה ממנה את הכסף כנ"ל?

ב.

אמנם כד דייקת שפיר תמצא שרעק"א שינה מלשון התוס' כשהביא את דבריו, וכתב את המילים 'איהי תקדיש נפשא' לפני 'אביה שקיל כסף', וי"ל בדא"פ שכזה לא נחית כלל להדיוק בלשון התוס' שכתב דוקא בלשון זה, ש"השתא אביה שקיל כסף קדושיה ואיהי תקדיש נפשא?! ככדי להדגיש מהו הנחת היסוד (לשי' ר' יוחנן) ומה אינה. ז.א. שהנחת היסוד היא שהאב יכול לקדש (גם) את ביתו נערה, וכמוש"כ "את ביתי נתתי וכו'", והנצרך ביאור עתה הוא האם היא יכולה ג"כ לקדש עצמה? וע"ז בא הלימוד הב' מ"אין כסף" שאביה מקבל גם את כסף קדושיה, ומשניהם יחד למדים שהאב הוא הבעל היחידי על קידושי בתו נערה ואין לבת שום זכות בה.

והביאור כזה:

מאחר שיודעים מ"את בתי נתתי" שאביה מקבל קדושיה, אין סברא לומר שבמקרה שאביה קדשה היא תהיה זו שתקבל את הכסף, (וכמ"ש רעק"א בעצמו), וא"כ, מה בא ללמדנו הפסוק ד"אין כסף"?

עכצ"ל שבא להשמיענו דאד"נ שמ"את בתי נתתי" ידעינן שהאב יכול לקדש את בתו נערה,

ואז פשוט הוא שמקבל את הכסף, כנ"ל. רק שעדיין הייתה אפשרות לומר שאולי בנוסף גם הבת יכולה לקדש את עצמה, ואז תוכל לשמור את הכסף לעצמה, וללימוד זה בא הפסוק "אין כסף" ומלמדנו שלא! - אפילו נערה שכלשון רש"י "גדולה היא לכל דבר, לכל ענשין ולממון שמקחה מקח וממכרה ממכר" לא יכולה אף פעם לקבל את הכסף, שזה מראה לנו שזה לא שייך אליה כלל, אלא זה שייך לאב בלבד. ומאחר שיודעים את זה, שואל תוס', מפני מה היינו חושבים שהיא יכולה לקדש את עצמה? הרי זה לא שייך אליה!

כל זה לשי' רבי יוחנן כנ"ל, שלא נוקט בפשטות שיש לנערה יד בקדושה, משא"כ לר"ל שחולק עליו וסובר בפשטות שנערה יכולה לקדש את עצמה, א"כ, מאחר שיש לנו הלימוד שהאב יכול לקדש את בתו נערה, שאז הוא דבר הפשוט שהוא מקבל את הכסף כנ"ל, מפני מה צריכים עוד לימוד שהכסף הולך לאב? ע"כ צ"ל שבא ללמדנו שגם כשהנערה מקדשת את עצמה (- וזה שיש לה יד בקדושי עצמה ר"ל נוקט בפשטות כנ"ל) האב מקבל את הכסף ולא היא.

(רק שעפ"ז צע"ק בפירוש הריטב"א הנ"ל (ד"ה 'ואיצטריך') שכותב את הסברא באותו הסדר שכתב רעק"א - איחי מקבלת קדושין ואבי' שקיל כספא (בתמי'), שע"ז לכאור' שייך שפיר להקשות את השאלה של רעק"א כנ"ל).

כנלענ"ד, ואם שגיתי כו'.



תוס' ד"ה 'משום דקבעי למיתני כסף'

הנ"ל

א.

איתא במסכתין (ב.): "האשה נקנית מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם' דתני האיך מקדש, משום דקבעי למיתני כסף, וכסף מנלן, גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני, וקיחה אקרי קנין - השדה אשר קנה אברהם, א"נ שדות בכסף יקנו".

ובתוס' (ד"ה משום דקבעי) כותב: "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו חדא כדפריך לקמן², דלשון קניין שייך נמי בשטר וביאה, ולא היה תמוה על לשון קניין אלא משום דלקמן תנא לשון קדושין והכא תנא לשון קניין, א"נ בשטר נמי אשכחן לשון קניין דכתיב ואקח את ספר המקנה".

וכוונתם בתי' הא' בפשטות, דקושיית הגמ' אינה איך אפשרי להשתמש בנוגע לקדושין בלשון קניין (כיון שלמקשן היה ידוע ששייך בזה לשון קניין, ובכל דרכי הקדושין), אלא מדוע נקט התנא בדווקא לשון קניין, וע"ז מבארת הגמ' שהתנא נקט לשון קניין מחמת שייכותו המיוחדת לקידושי כסף ("כסף אקרי קניין") המוכאים במשנה.

ובביאור כוונתם בתי' הב' (ומה שניתוסף בזה על תי' הא', דלכא' מאי קמ"ל דאשכחן בקרא ל' קנין גבי שטר, הרי כבר ידוע למקשן ששייך ל' קנין בביאה ובשטר) כתב המהר"ם וז"ל: "פי' המקשה הי' יודע שפיר דבשטר שייך ל' קנין ואפ"ה הקשה מ"ש, וצ"ל משום דהוה קשה ל' ותנא תרתי אטו חדא דהיינו שטר, ומתרץ דגם כסף שייך בו ל' קנין וא"כ הוה תרתי", עכ"ל.

1. בפרק שני דתנא האיך מקדש בו ובשלוחו, ניתני הכא האשה מתקדשת (רש"י ד"ה ומאי שנא התם).

2. לקמן ט ע"א.

ומשמע מדבריו, שלפי תירוץ ה'ב' בתוס', כוונת הגמ' בקושייתה היא אכן איך אפשרי לנקוט ל' קניין גבי קדושין, ואע"ג דגבי שטר שייך ל' קניין – הוי תרתי אטו חדא, ולכך מתרצת דגם גבי כסף שייך שפיר לשון קניין.

ב.

וקשה לי טובא פירושו:

א. עפ"ז לא מובן כלל לשון הגמ', שהרי לפירושו אין כוונת הגמ' להקשות מלשון התנא בפרק שני, אלא איך בכלל אפשרי להשתמש בקדושין בלשון קניין, וא"ת משום שטר – הוי תרתי אטו חדא? (משא"כ לפי' הא' בתוס' ניחא, דכוונת הגמ' היא להשמיענו שדרך התנא לנקוט ל' קדושין).

ב. ע"פ פירושו משמע שהמקשן ידע ששייך בקדושי שטר ל' קניין, ועם זאת לא ידע ששייך כן גם בקדושי כסף, ומהיכי תיתי (וע"פ הביאור הא' ניחא, שהרי המקשן הבין מלכתחילה שבכולם שייך ל' קניין).

ג. ע"פ תי' הא' פשוט לגמ' דבביאה שייך שפיר לשון קניין, וע"פ תי' ה'ב' אין שייך, ודוחק לומר שיש בזה מחלוקת.

ולענ"ד נראה לומר בכוונת התוס' בפשטות, שכעקבות תי' הגמ' (דתני לשון קניין מחמת שייכותו המיוחדת לקדושי כסף) מתעוררת שאלה 'תני תרתי אטו חדא', וע"ז מתרץ התוס' דאה"נ דלשון קניין שייך נמי בשטר וביאה, אך התנא נקט כך מכיון שקדושי כסף שייכים לכך במיוחד. וע"ז ממשיך, שאם תקשה מדוע נקט התנא ל' שאינו שייך כ"כ גבי שטר וביאה (וא"כ הוי כעין תרתי אטו חדא) – מוסיף, שמצינו שגם לשטר שייכות מיוחדת לקניין, כדאשכחן בקרא (ולא רק שאפשרי לנקוט כך, שזה פשוט).

אלא שעפ"ז ק"ק מדוע לא הזכירה זאת הגמ' בפי', אלא דלא כ"כ קשה כיון שבכדי ללמוד דגבי שטר דקדושין שייך ל' קניין זקוקים לג"ש, והך ג"ש לא נתקבלה, עי' במהרש"א.

כנלענ"ד, ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



בעניין "סניגור יעשה קטיגור" ובגדר דקדושי אישה האם הוא איסור או קניין

הת' מנחם מענדל שי' מינצברג
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא (קידושין ה, א): "ומניין שאף בשטר . . אמר קרא ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הויה נמי בשטר". פירוש, דהקשו מנלן הא דתנן "האישה נקנית . . בשטר". וביארו בזה דילפינן זה בהיקש מיציאת האשה מבעלה – גירושין, דהתם התפרש בהדיא דיוצאה ע"י שטר דכתיב "וכתב לה ספר כריתות גו", ומהתם ילפינן לקידושין בהיקש זה דיוצאה והיתה.

ומקשה ע"כ הגמרא: "ואקיש נמי יציאה להויה מה הויה בכסף אף יציאה בכסף". ומתרץ אב"י בזה: "יאמרו כסף מכניס כסף מוציא, סניגור יעשה קטיגור". ובפשטות תוכן תירוצו הוא, דקשה לומר דאותו הקניין ביכולתו ובכוחו לפעול ב' חלויות הופכיות' זמ"ז, שנאמר שמצד אחד יכול לפעול חלות פלונית וכו' בזמן יש בו כדי לפעול חלות הופכית מחלות זו. ולכן אין ללמוד מהיקש זה דכסף יוציא כי פעולת הוצאת האשה וגירושה מבעלה הינה הופכית מפעולת הכנסתה אליו.

1. הינו לא סתם חלות אחרת כ"א הופכית במהותה כו'.

ב.

והנה תוס' ד"ה 'סניגור יעשה קטיגור' מקשה, וז"ל: "וא"ת היכי קאמר לעיל מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף ודין הוא שתהא נקנית בכסף אדרכא גריעותא היא דאין קטיגור נעשה סניגור²". ומתרץ התוס' בזה: "וי"ל דכאמה העבריה ליכא למימר הכי לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל האדון הכסף אבל איש שמקדש אשה כל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין והתם שייך למיפדך יאמרו כסף מכנים כו" עכ"ד.

ויש לעיין בדבריו, והנה נקודת תירוצו היא, דר"ל שהסברא דיאמרו כו' סניגור יעשה קטיגור ישנה אך ורק היכא דמעשה הקניין נעשה ע"י אחד וכבקיודושין דהן הכניסה (קידושין) והן היציאה (גירושין) נעשים ע"י הבעל, דאז דווקא יש להקשות יאמרו כו' סניגור יעשה כו', אבל היכא דמעשה הקניין נעשה ע"י שנים, וכבאמה"ע, אז שפיר איכא למימר דהן יציאתה והן כניסתה יהיו ע"י כסף וליכא להאי קושיא.

ולכאור' יש לתמוה דלמאי נפק"מ פרט זה האם הקניין נעשה ע"י אחד הן בכניסה והן ביציאה או ע"י שנים, הא בפשטות תוכן הקושיא דסניגור יעשה כו' הוא בנוגע וכלפי המציאות המחילה את חלות הדבר, דקשה כיצד יתכן דאותו מחיל החלות יהיה בכוחו להחיל ב' חלויות הופכיות וכן"ל ס"א, והנה בפשטות המציאות המחילה החלות היא הקניין גופא – היינו החפצא דהקניין (וכנוגע לענייננו - הכסף עצמו ופעולת הנתינה שלו), והגברא הפועל את הקניין מהווה חלק ועניין צדדי במעשה הקניין, וודאי שאין לו שייכות לעצם החלת החלות, דהחלות לא חל ע"י ומצידו כ"א ע"י מעשה הקניין ורק דהקניין צריך להיעשות ע"י אדם כלשהו דבלעדי זה הרי לא יעשה מאליו, וכל נידון זה דמיהו הפועל והעושה את מעשה הקניין אינו כ"א דין צדדי בפ"ע, והעיקר הנוגע הוא החפצא דהקניין עצמו ולא הגברא הפועל.

וא"כ אין מוכן תירוצו מה שמחלק בין קידושין וגירושין בנוגע להגברא העושה הקניין, דר"ל אשר סברת אביי תהיה אך ורק היכא דאותו הגברא פועל הן הכניסה והן היציאה, דבפשטות מוכן דכוונתו היא דסברא דיאמרו כו' סניגור יעשה קטיגור נשאלת כלפי הגברא, היינו, כיצד יתכן שהבעל יכניס והבעל יוציא, ולכן בנוגע קידושין אכן קשה הדבר משא"כ גבי אמה"ע דליכא סתירה זו שהרי לא אותו האחד הוא הפועל את החלות, וזה אינו מוכן כלל, דמילא באם החלות היה חל מצד וע"י הגברא הוה נוחא דכריו ותירוצו אבל הרי זה פשוט

2. יעויין בתוס' הרא"ש (ד"ה קטיגור יעשה סניגור) שעמד אף הוא על עניין זה, דכתב: "הך סברא לא שייכא לעניין אמה העבריה כו'" (עיי"ש ביאורו). אבל כבר העירו בזה דמסנגון דבריו נראה דהקשה אעיקר הדין דכסף מהני באמה להכניס ולהוציא, אכן בתוס' לא הקשו אלא אפירכא דמה לאמה ולא אעיקר הדין דאמה (עיי' בהגהות רד"מ על תוספות הרא"ש. ושם ר"ל דמשמע דס"ל לתוס' דסברא זו שאין קטיגור כו' אינה סברא כ"א בהילפותא דמה"ט אין ללמוד ול"ש לפי האמת (משא"כ להתוס' רא"ש), עיי"ש).

שהמחיל החלות הוא החפצא דהקניין וא"כ מהו שמעמיד את קושיית הגמרא בנוגע הבעל והגברא דווקא ולא גבי הקניין עצמו. ובנוגע אמה"ע – מה בכך שמעשה הקניין נעשה ע"י שנים הא מאחר והחלות חל ע"י הקניין כסף הרי ישנה להקושיא דסניגור יעשה כו' בנוגע הקניין עכ"פ.

ועוד: לפי דבריו היה צ"ל הלשון בגמרא "יאמרו בעל מכנים בעל מוציא סניגור יעשה כו'" היינו בשייכות לבעל ולא לכסף.

ובכלל א"מ מה ששייכות סברא זו לנידון דידן - גבי כסף דווקא והא אותה הטענה יש לטעון אף באם הכניסה היתה נעשית ע"י סוג קניין אחד והיציאה ע"י סוג קניין אחר, דהא בלא"ה נעשים כל קנייני קידושין הן בכניסה (הינו כסף, שטר וכיאה) והן ביציאה ע"י הבעל, וא"כ אין הקושיא דווקא בנוגע לקניין כסף כ"א אפילו באם קנייני היציאה וקנייני הכניסה יהיו שונים, עדיין יוקשה "בעל מכנים בעל מוציא כו".

ג.

מצד כ"ז מוכרחים לומר דזה וודאי דאין כוונת התוס' להסתירה ד"יאמרו כו" היא בשייכות להגברא כ"א בשייכות להחפצא דהקניין וכהפשטות, ורק להסתירה והקושיא גבי הקניין תלוי' בהשאלה מי הוא הפועל הקניין, ודווקא היכא ד"הכל בא על ידו" דאותו האחד, כבקידושין דהכל בא על ידו דהבעל, יש להקשות יאמרו כו' סניגור יעשה קטיגור - כיצד יתכן שבכוחו של הקניין לפעול ב' חלויות הסותרות זל"ז, וכדלקמן.

ויוכן זה בהקדים דלכאור' עצם הטענה דאביי "יאמרו כסף מכנים כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור" טעונה ביאור, דהנה ידועה החקירה שדנו בה האחרונים רבות בנוגע הגדר דקידושי אישה האם הוא דין קנייני ככל קניינים שבתורה או דלמא כל עניינו הוא איסור החל באישה. וז"ל הגרי"י רבינוביץ בספרו 'חידושי תורה' (קידושין, סימן א):

"ונחזי אנן דהנה באמת נוכל לספק בענין הקידושין מה הן, דהנה אסרה תורה עריות הרבה וגם אשת איש בכלל, אם אופן האיסור ככל עריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד, וה"נ במה שמקדשה הוי כאמר לה תהוי אסורה לכל העולם לבד ממני, וממילא היא מיוחדת לו, ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא³, או באמת מעשה הקידושין הוא קניין ככל

3. ויש להעיר ממ"ש באבני מילואים סי' מב סק"א, וז"ל: "אכל קידושי אשה אינו קניין לגבי בעל דנימא דלא קנה וכמ"ש הרשב"א פ"ק דקידושין דף ו' גבי המקדש בהנאת מלווה דהו"ל הערמת ריבית וכתב שם הא דלא הוי ריבית קצוצה בזה דקונה אשה בהמתנת מעות משום דאין גופה קנוי לבעל ולא מידי שקיל ע"ש וכיוון דאין גופה קנוי לבעל ואין בקידושין כ"א שנאסרה ע"י לכל העולם. . כיון דאין אשה בתורת קניין לגבי בעל דאין גופה קנוי

הקניינים שבעולם כקרקעות וכמטלטלין, אלא דקניין הקרקעות הוא לתשמישין המיוחד להן וקנין האשה הוא לאישות שהוא התשמיש המיוחד לה, אבל באמת הוא קנין ככל הקניינים שבעולם, וממילא כיון שנקנית לו היא אסורה לכל העולם דהתורה אמרה כיון שהיא קנויה לזה שוב אין לאחור לבוא עליה⁴ עכ"ל⁵.

והנה באם אכן נאמר דגדר הקידושין הוא איסור בעלמא כהצד הראשון בדבריו יתבאר דברי אב"י דידן שפיר, דאכן בא"נ דהכסף גם מכניס וגם מוציא ימצא שאותו הקניין פועל ב' פעולות הופכיות, דמחד גיסא הכסף יש בו כדי להחיל באשה חלות דאיסור, וכיחד עם זה יש בכוחו לגרש האשה מבעלה ולהתירה לכה"ע, ואיסור והיתר הינם ב' פעולות הופכיות וסותרות זל"ז. אמנם בא"נ דגדר הקידושין הוא קניין ככל הקניינים צע"ג לכאור', דלפי"ז מהי הסתירה בין קידושין וגירושין הא בשניהם החלות הוא אותו החלות, דבשניהם פועל מעשה הקניין את אותו העניין, דע"י מעשה הקידושין נפעל שתקנה האשה לבעלה, דהיינו שתצא מרשותה (רשות המקנה) ותכנס לרשות הבעל (הקונה), ואותו החלות ישנו בגירושין דע"י מעשה הגירושין יוצאת האשה מרשות הבעל (המקנה) לרשות עצמה (הקונה), וא"כ מהי הסתירה וההופכיות בין יציאה לכניסה הא במהות העניין בשני החלויות הן דגירושין והן דקידושין החלות הוא אותו החלות, וכמו שלא יעלה על הדעת להקשות כן בנוגע לשאר קניינים, ולדוגמא: במקרה שקנה ראובן משמעון קרקע ע"י קניין כסף – דכפועלה זו נכנסה

לו ואין לו זכיה בנוף האשה כו", דבפשטות משמעות דבריו דגדר הקידושין אינו קניין כ"א איסור גרידא. אמנם יש מי שהעיר דלכאור' יש להסתפק בדבריו האם אכן כוונתו לומר דאין הקידושין קנין כלל כ"א אך ורק איסור בעלמא א"ד ר"ל אך דמאחר וקנין הקידושין שונה ו'חלש' הוא משארי קניינים כיוון דאין קונה הבעל את גופה דהאשה כ"א רק איזה שימוש בה – דאישות (וע"ד הקונה דקל לפירותיו), מצד זה לא חשיב קידושין כקניין לגבי בעל לעניין זה דתלוי וקני לא קנה (אף שלפענ"ד צע"ג כיצד אפשר לפרש כן בדברי הרשב"א שהביא בדבריו, דהא בנוגע סוגיא דהערמת ריבית ע"כ צריך לומר דלא קנה הבעל כלום), ואכ"מ.

4. ועיי"ש בהמשך דבריו שרוצה לתלות בחקירה זו את ב' הלשנות במשנה ד"האשה נקנית" וד"האיש מקדש", ד"נקנית" לישנא דקניין הוא ו"מקדש" לישנא דאיסור הוא (וכמ"ש בגמרא בנוגע לישנא זו (ב, ב) "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש"), ועפי"ז מבאר את קושיית הגמרא בריש מסכתין "מ"ש הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דצני האיש מקדש, וברש"י (ד"ה מ"ש התם): "ניתני הכא האשה מתקדשת" – דהיינו, שהקשו מגלן הא דקידושין הוא דין קנייני, ועיי"ש שמבאר עפי"ז כמה עניינים, ואכ"מ.

5. לכאור' יש להעיר ולקשר נידון וחקירה זו לנידון נוסף בסוגיין, דהנה הגמרא רצתה ללמוד (בתחילת דבריו) – בהו"א) דין שטר בקידושין בק"ו מכסף, וז"ל: "ומה כסף שאין מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שיכניס". ובחידושי הריטב"א (ד"ה ודין הוא כו') מפרש כזה: "כלומר יש בו כח דהיתרא להתיר האיסור, אינו דין שמכניס ויאסור המותר, דהא ודאי כח דהיתרא עדיפא" ע"כ. ולכאור' דבריו אלו יש להם מקום אך ורק לפי הצד הא' בחקירה דמעשה הקידושין מחיל דין איסורי ומעשה הגירושין מפקיע האיסור ומתיר האשה, משא"כ לפי הצד הב' דמעשה הקידושין (הגירושין) אינו אלא מעשה קניין ככל קניינים ואיסור א"א בא ומסתעף מהמציאות הממונית (ע"ד ובדומה לאיסור גזילה שחל ע"י שפלוני קונה ומכניס לרשותו חפץ כנפק"מ וכפועל יוצא מבעלות הבעלים בחפץ), דלפי"ז הרי המעשה קניין אינו אוסר או מתיר כ"א מקנה והאיסור וההיתר רק משתלשלים ובאים (לא מהקניין עצמו, כ"א) מהמציאות הממונית שפעל הקניין, וק"ל.

הקרקע לרשותו של ראובן – הקונה, הרי ברצותו יוכל ראובן להקנות ללוי הקרקע באותו הקניין שעל ידו קנאה, ופשוט שאין להקשות יאמרו כסף מכניס (לרשות הקונה – ראובן) כסף מוציא (מרשותו לרשות לוי) סניגור יעשה כו', דאין בזה כל סתירה.

ואולי י"ל דלזה כיון התוס' בתירוצו דהחילוק בין קידושין ואמה"ע הוא דאמה"ע החלות הנפעל שם הוא קניין גרידא ובמילא מוכן דאין להקשות יאמרו כסף כו', דכניסת האמה"ע לאדונה ויציאתה ממנו אינם ב' חלויות סותרות כ"א אותו החלות, ורק שכאן יוצאת מרשות אבי' לרשות אדונה וכאן מרשות אדונה לרשות אחרת, משא"כ בקידושין דגדרם הוא החלת חלות דאיסור על האשה ולא קנין, התם כניסת האשה לבעלה שבהם נאסרת לכה"ע ויציאתה מבעלה בקידושין שבמעשה זה מופקע האיסור ונעשית מותרת לכה"ע סותרים והופכיים זמ"ז, ובזה יתכן לומר יאמרו כו' סניגור יעשה קטיגור.

ואם תאמר: כיצד נכנס ביאור זה בדברי התוס' ומה השייכות של זה למה שכתב לחלק בין קידושין לאמה"ע בנוגע הגברא הפועל החלות שכאן הכל נעשה ע"י הבעל וכאן הכניסה ע"י נתינת האדון לאב והיציאה בהופכו, הנה יש לומר בזה: דעניין זה מיהו הפועל החלות מהווה ביטוי והוכחה איזה מהות וסוג חלות חל בכל עניין, דזה שבאמה"ע נפעלת הכניסה ע"י אחד והיציאה ע"י אחר ה"ז הוכחה וראי' דהחלות התם הוא חלות דקניין, וזה שבקידושין שניהם נפעלים ע"י עשיית אותו האדם – הבעל מהווה ראי' דהחלות והגדר דקידושין (וגירושין) הוא (אך ורק) חלות דאיסור (והיתר), ולא קניין.

ד.

והביאור בזה:

הגמרא בדף ד (ע"ב) דנה מדוע יש צורך בכ' ילפותות ללמוד דאשה נקנית בכסף – דר' יהודה, דלמד כן מן הפסוק ד"ויצאה חנם אין כסף", "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", ודהתנא, אשר למד כן מהא דכתיב "כי יקח איש . . ואין קיחה אלא בכסף כו'". ואומרת הגמרא שם: "ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הו"א היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו הו"ו קידושי, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח". ובפירוש דברי הגמרא "היכא דיהבה איהי לדידי' וקדשתו" פירש רש"י דקס"ד דהאשה תתן להבעל הכסף – היינו דמעשה הקניין דנתינת הכסף יוכל להתבצע על ידה⁶.

6. הא דכן ס"ל לרש"י מוכח מכמה מקומות בפירושו: (א) ממ"ש בד"ה היכא דיהבה כו' דמפרש "כסף", היינו דגורס ומקבל את מילים אלו "דיהבה איהי לדידיה" כפשטותם – שהרי בא רש"י לפרש מה נותנת, וכא"נ ד"יהבה איהי כו' לאו דווקא (כפירוש התוס') מה נוגע לכאן מה נותנת (אבל עיי' בעצמו"י מה דרצה לדחוק בזה, עיי"ש דרו"ק). (ב) [ועיקר:]: ממ"ש בד"ה ליהו קידושין, שכתב: "מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה" – והיינו להדיא

והקשה עליו הפנ"י בחידושו (ד"ה גמרא ואצטריך למיכתב כו'): "כבר כתבתי שיש לתמוה דמהיכא תיתי נאמר כן. ואף שרש"י ז"ל כתב דסד"א מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה זה יותר תימה דלא אשכחן כה"ג בכל הקניינים אלא דווקא הקונה נותן למקנה, והא האישה היא המקנית עצמה והאיש הוא קונה כו"ו עכ"ל בנוגע לענייננו. ותוכן ונקודת קושייתו היא, דהגדר והמציאות⁷ בכלל הקניינים הוא דהעושה את מעשה הקנין דנתינת הכסף הוא הקונה דהוא דווקא צריך ליתן להמקנה, וא"כ מדוע שנעלה על דעתנו סברא כמין זו דהאישה תתן הכסף לבעל והא היא המקנה וא"כ גם בלא הפסוק דכי יקח אין שום סברא שהיא תעשה את מעשה הנתינה.

והנה באחרונים⁸ כתבו ליישב שיטת רש"י, דהנה קושייתו דהפנ"י מבוססת על היסוד דגדר הקידושין הוא קניין ככלל הקניינים, דלפי"ז קשה הקושיא, דמאחר ומעשה נתינת הכסף דקידושין עניינו הוא החלת חלות הקניין הרי ע"כ צריך לומר דגדרו הוא בדומה לגדר קניין כסף בשאר קניינים דהקונה נותן הכסף להמקנה, שהרי מדובר באותו סוג מעשה. אומנם בא"נ דגדר הקידושין הוא איסור גרידא ואין לו שייכות לדיני קניינים בא"כ תתישב הקושיא בפשטות דהא לפי אופן זה נמצא דמעשה נתינת הכסף דקידושין אינו כמעשה נתינת הכסף שבשאר קניינים כ"א דין אחר בפ"ע וסוג מעשה אחר בפ"ע שעניינו להחיל סוג חלות אחר, ובמילא מעתה אין הכרח לומר דגדרו יוצרך להיות בהתאם לגדר קניין כסף דשאר קניינים⁹,

דס"ל שלפי הקס"ד דהגמרא הו"א דהיא תתן (ולא רק תאמר), וק"ל.

7. יש להעיר דהא דהקונה דווקא הוא זה שפועל את מעשה הקניין דנתינת הכסף מחוייבת ומוכרחת לא רק מפני דכן היא המציאות ככלל הקניינים ומפני דלא מצינו שהמקנה יתן בשום קנין, כ"א דדבר זה מוכרח לכאור' גם מצד הסברא. והוא עפ"י הביאור הידוע בגדר דקניין כסף ד'כסף החוזר' (המבוסס על דברי הגמ' בב"ק דף ע'), דגדר קניין כסף הוא אינו רק מה שהמקנה מקבל וקונה הכסף כ"א) דע"י קבלתו הכסף וקנייתו אותו מתחייב ומשתעבד לקונה, ועי"ז קונה הקונה את החפץ מצד חובו ושעבודו של המקנה אליו בתורת תמורה, וכמ"ש ר' שמעון שקאפ בחידושו (על מסכתא קדושין, סימן ב), וז"ל: "והו"ו עיקר דין כסף מה שהכסף גורם חיוב ע"י קבלתו להתחייב בתמורת הכסף" (ועיי"ש בארוכה שקו"ט בעניין זה, ועיי' נמי שערי יושר שער ז ס"ב, ובעונג יו"ט סימן קנג סקט"ו, ובעוד).

והנה לפי הגדרה זו מוכן דלא יתכן כלל ציור כזה דהמקנה יתן הכסף לקונה, כי מאחר והדבר המחיל את חלות הקניין בקניין כסף הוא השעבוד, דע"י קבלתו הכסף מתחייב לשלם תמורת הכסף ועי"ז נקנה החפץ להקונה, מה יועיל שיתן המקנה כסף לקונה הא המקנה לא נתחייב עי"ז ובמילא אין הסיבה המחילה את חלות הדבר דאין כל סיבה שהחפץ ישתלם ויתן להקונה כתמורה על חוב וק"ל.

8. עיי' בספר שערי חיים סימן ו, ענף ב שכתב להוכיח מכאן שאין בקידושין גדר של קונה ומקנה אלא רק עשיית חלות אישות וקידושין מצד סברא זו שבפנים, ועיי"ש מה שרוצה לדייק מלשונו של רש"י שכתב "דכסף עבד אישות" דהיינו שלולא הילפותא מכי יקח הו"א שקידושין עושים אישות היינו קשר הודי, ולא קניין בין איש לאשתו, וקשר זה עושה עליה איסור לכה"ע.

9. ובנוגע למ"ש בהערה 7 בנוגע ההכרח לדברי הפנ"י, הנה יש להעיר מחקירת האחרונים בנוגע לגדר קניין כסף דקידושין האם הוא מעשה נתינה גרידא דע"י עצם מעשה הנתינה מתקדשת ואף באם לא קנתה הכסף או דלמא בעינן שתקנה הכסף וכמו בשאר קניינים שכתורה (עיי' שו"ת צפע"נ ד"א ס"ט) שכתב: האם העילה הוא הקניין

וק"ל.

עפ"י כל הנ"ל יש ליישב דברי התוס' דנן, דכוונתו בתירוצו הוא להביא הכרח ודאי' להאגדר הקידושין הוא אינו קניין כ"א איסור, והוכחתו: דבאם גדר הקידושין הוא קניין שעל ידי מעשה הקידושין קונה הבעל את האשה, וע"י הגירושין קונה האשה את עצמה מידי בעלה, א"כ היה צ"ל הדין בגירושין שהאשה תתן הכסף לבעל ולא הבעל לאישה, ומהו זה שהבעל נותן הכסף הן בקידושין והן בגירושין, הא כנ"ל בקושיית הפנ"י גדר קניין כסף ככל הקניינים הוא דהקונה נותן הכסף להמקנה ולא להיפך, ובגירושין הרי האשה היא הקונה והבעל הוא המקנה.

וזהו ביאור דברי התוס': אין להקשות מדוע בנוגע אמה"ע ליכא סברא זו דיאמרו כו' סניגור יעשה קטיגור כי גדר החלות באמה"ע הוא קניין, שהרי התם באמת חזינן דמעשה הקניין הן בכניסתה לאדונה והן ביציאתה ממנו נעשה ע"י הקונה, ובמילא בכל הנוגע להחלות דהקניין אין שום סתירה והופכיות בין כניסת האמה לאדונה ויציאתה ממנו כנ"ל, וזהו כוונתו באומרו: "דבאמה העבריה ליכא למימר הכי לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל האדון הכסף" וליכא שום קושי וסתירה. אומנם בקידושין הדין אינו כן, והתם יש להקשות שפיר קושיא זו דאכ"י יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור מאחר וגדר הקידושין הוא איסור בעלמא, והראי' לזה היא דהא ה"איש שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין" וכנ"ל, ובמילא "התם שייך למיפך יאמרו כסף מכניס כו" וק"ל.

והנה באם נכונים הדברים י"ל יתירה מזו, דהתוס' הכא אזיל לשיטתו. דהנה התוס' בדף ד' (שם) נחלק על שיטת רש"י (דלעיל), דכתב (ד"ה היכא דיהבה לדידי' כו') ז"ל: "וצריך לומר דיהבה לדידיה לאו דווקא שהרי אביה מקבל הקידושין, אלא רוצה לומר ואמרה".

ועי' מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי' 2 קונה הדבר, ועיין בלקו"ש חי"ט עמ' 215 שדן בדבריו אלו בארוכה, ועי' עמ' 217 שם מ"ש דלפי הצד דקניית הדבר באה אחרי ומחמת הקידושין צ"ל דגדר הקניין כסף הוא מעשה נתינה גרידא (וההכרח לזה י"ל – דהא מאחר ועדיין לא קנתה הדבר א"כ מה פעל את חלות הקידושין? אלא ע"כ דעצם מעשה הנתינה הוא הוא המחיל את הקידושין (וע"ד קניין שטר), וק"ל). ועי' נמי בחידושי הגרנ"ט שקו"ט בזה באורך, ובעוד).

ולכאוף יש לתלות הקירה זו מהו גדר קניין כסף דקידושין בהחקירה דה'חידושי תורה' דלעיל בפנים בגדרם של הקידושין, דבא"ג דקידושין הם קניין מסתבר דגדר הקניין כסף הוא שצריכה לקנות הכסף (דעי' מתחייבת, שזהו העיקר בקניין מה שמתחייבת ע"י קנייתה – עי' הערה 7) – בדומה וכפי גדר הקניין כסף בשאר קניינים, אומנם בא"ג דגדר קידושין הוא איסור הרי דליכא הכרח לומר כן ומסתבר לומר דגדר הקניין הוא דנתינה (וכבר נמצאת סברא זו בספרים אחרונים ככ"ד).

ובמילא מוכן דלפי ביאור האחרונים ברש"י דס"ל שגדר הקידושין הוא איסור, ליכא תו להכרח שבהערה שם, דהא נמצא שהמחיל את החלות בקידושין הוא אינו קניין (והתחייבות) כ"א עצם הנתינה – דבר שיכול להעשות אף באם נתן האשה הכסף להבעל, וק"ל.

פירוש: ס"ל להתוס' דכל הקס"ד דהגמרא (אילולא הילפותא דהתנא מכי יקח איש כו') היה אך ורק גבי אמירה – היינו שהאשה תאמר להבעל הרי אני מקודשת לך, אבל בנוגע נתינה הרי דוזה היה פשוט ואף להקס"ד דהבעל דווקא נותן.

ומביא התוס' ראי' לדבריו כנגד שיטת רש"י: "שהרי אביה מקבל הקידושין". פירוש: בהפסוק דויצאה חינם אין כסף כבר מפורש לכאור' דהבעל דווקא צריך ליתן, דהנה מפס' זה למדו דהאב מקבל וזוכה בקידושיה של ביתו (ד"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב") וא"כ מוכן דלא שייך למימר דהיא תיתן, דהלא בפסוק זה מפורש דהאב (הינו המקנה¹⁰) זוכה בכסף הקידושין, וא"כ ע"כ הקונה (הבעל) נותן ולא המקנה (האשה), דבאם היא תתן ימצא דהכסף ילך לבעל ולא לאב ובפס' מפורש דכסף הקידושין דאבדה הוא, ע"כ.

ויש להעיר, דהנה למעשה אומנם נוקט התוספות דליכא כלל הווי"א לומר דהאשה תתן הכסף לבעל (היינו דהמקנה יתן להקונה) – ובהתאם למ"ש הפנ"י בחידושו, אבל ביחד עם זה הכדל גדול איכא בין הפנ"י והתוספות, דהנה הפנ"י הקשה: כיצד אפשר להעלות על הדעת סברא כמין זו דהמקנה יתן הכסף לקונה הא עצם הסברא הלזו מופרכת מעיקרא, אומנם התוספות לא הקשו כן, וכל הכרחם הוא מחמת הטענה הצדדית והשולית לכאור' דכבר מהפסוק דויצאה חינם אין כסף ידעינן הא דהבעל נותן וא"צ לבוא עוד להפסוק דכי יקח איש אישה בשביל זה, ומשמעות דבריו היא דאף התוס' מודה לרש"י ביסוד העניין דכאופן עקרוני תתכן סברא כמין זו דהאשה – תתן הכסף לבעל, והסיבה שלמעשה לא הסיקה הגמרא כן בהווי"א אינה מצד שעצם העלאת הסברא הלזו הינו דבר מופרך – כפי שרצה הפנ"י לומר (ד"מהיכא תיתי נאמר כן . . . הא לא אשכחן כה"ג בכל הקניינים אלא דווקא הקונה נותן למקנה" כלשוננו), כ"א מצד סיבה טכנית – דכבר לומדים את דין זה מפסוק דויצאה חינם גופא. והיינו א"כ דאף התוס' מודה לרש"י ביסוד העניין דיש סברא לומר דהאשה תתן לבעלה, ורק מאחר דאיכא כבר ילפותא מקרא השוללת סברא זו – היינו ילפותא מפסוק דויצאה חינם כו', לכן אין לפרש ההווי"א דקס"ד דהאשה תתן כו'.

ולכאור' הא איכא לקושיית הפנ"י, וכיצד יתרצה התוספות? אלא ע"כ דס"ל להתוספות דגדר הקידושין הוא (לא דין קנייני, כ"א) דין איסורי ובמילא ליכא לקושיית הפנ"י וכפי שהובא לעיל בתירוץ האחרונים ברש"י.

10. כל אימת דכתו עדיין ברשותו. ועיי' בחידושי הריטב"א ג, ב ד"ה ופרקינן השתא אביה מקבל קידושי' כו'. (אכל עיין ברש"י ד"ה ואיהי תשקול כספא, ואכ"מ).

ויש להעיר דהנה אמנם הריטב"א משתעי בקטנה, אמנם כבר כתבו באחרונים (עיין בשיעורי רש"י) דה"ה י"ל גבי נערה דאף היא אינה ברשות עצמה לעניין קידושין והאב הוא הבעלים והמקנה דקידושיה (היינו אליכא דשיטת ר' יוחנן דלקמן דף מג, ב). ויש שכתבו להוכיח כן ממ"ש התוס' בכתובות מז, ב ד"ה יציאה דכוותיה קא ממעט, דעפ"ז תתורין קושיית הרעק"א שם, ואכ"מ.

וא"כ נמצא דהתוס' דגן אזיל בהתאם לשיטתו התם בדף ד' ע"ב, דגדר קידושי אישה הוא דין איסורי גרידא ולא קנייני, וכמו דהתם פסק התוס' כן כ"כ הכא פסיקא ליה להתוס' דהכי הוא וק"ל.

אומנם עדיין נותר בצ"ע: (א) לפי הצד דגדר הקידושין הוא דין ממוני וקנייני כיצד תתבאר גמרא זו. (ב) כל הנ"ל בתוס' היה ביאור אך ורק לפי תירוץ ומסקנת התוס' אומנם יש להעיד דמקושיית התוס' מוכח לכאור' בפירוש דאף בנוגע דיני מכר וקניינים ישנה לטענת אביי, וצ"ע בזה.¹¹



11. עוד יש להקשות בנוגע שיטת התוס' הרא"ש דלעיל הערה 2 דס"ל שסברת אביי הינה קושיא אף על עיקר ועצם הדין וישנה לא רק בנוגע ילפותא כו', מדוע הקשה דווקא מאמה"ע ולא הקשה באופן כללי אף משאר קניינים ומכר כמכירת קרקעות ומטלטלין וכד', דהו"ל להקשות כיצד יתכן שלדוגמא ראובן יקנה שדה משמעון בקניין כסף (היינו – כסף מכנים) ובאותו הקניין כסף יוכל למכור אח"כ השדה ללוי (כסף מוציא), [ויש להעיד דקושיא זו הינה דווקא על שיטת התוספות רא"ש, משא"כ לפי שיטת התוס' דס"ל אשר סברת אביי שייכא אך ורק בנוגע ילפותא דמהאי טעמא (דאין סניגור נעשה סניגור) אין ללמוד כו' (וכמ"ש בהערה שם) אין להקשות כן, דלא מציינו כ"א בנוגע אמה"ע שרצו לומר דכמו דמהני כסף ביציאתה כ"כ יועיל בה בכניסתה, משא"כ בשאר קניינים, וק"ל] ודו"ק.

בעניין "דאסר לה אכ"ע בקידושין"

הת' מנחם מענדל שי' מקוביצקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בראש מסכתין "האשה נקנית בשלושה דרכים", שואלת הגמ' "מאי שנא הכא דתני האשה נקנת ומ"ש התם [בתחילת פרק שני] דתני האיש מקדש?", ומתרצת ש"נקנת" הוא לשון התורה, ובאשה נאמר¹ "כי יקח איש אשה... וקידחה איקרי קנין".

ממשיכה הגמ' ושואלת², א"כ מדוע התם תני האיש מקדש "ניתני התם האיש קונה? מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולכסוף תני לישנא דרבנן, ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכ"ע כהקדש".

על לשון הגמ' "לישנא דרבנן" עומד תוס' (ד"ה 'דאסר לה אכ"ע כהקדש') וז"ל "והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים" ע"כ. וכוונתו³ שהלשון 'מקודשת לי' אין פירושו מבדלת (מקודשת) ממני (לי),

1. דברים כד, א.

2. דף כ: שם.

3. מהר"ם על תוס'.

כלומר - אסורה לי, אלא מבדלת מהעולם בשביל להיות לי.

ממשיך התוס' "ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי, אין נראה שיועיל. דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל אבל בככר וטלית לא שייך למימר הכי". כלומר, אע"פ שלשון הקדש הוא לשון הבדלה, המביא איסור, עדיין לא יעזור לעשות אסור (חדש) על הטלית, (כאדם הנודד שלא ישתמשו בחפצים שלו, מלבד האסור של גנבה).

בסיבת הדבר נראה לומר בפשטות שהלשון הקדש הוא לא זה שיוצר את האיסור. אלא הוא רק מביא את החפץ להיות של שמים, ועל חפץ של שמים יש איסור של מעילה. ועד"ז בקדושי אשה, שאין הלשון "מקודשת לי" אוסר אותה על כל העולם, אלא הלשון רק מביא אותה להיות אשת איש, כך שהיא אסורה לכל העולם ("במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל"), ולכן "בככר וטלית לא שייך למימר הכי".

אבל עדיין צריך ביאור, הרי לשון הקדש פרושו מבדל ואסור, ולמה לא יועיל הלשון בעצמו להביא הבדלה ואיסור על הטלית?

ב.

עוד צלה"ב, ובהקדים:

הגמ' אומרת' "אמר רבא... חציין מקודשת לי אינה מקודשת" והסיבה לכך היא, דמאחר ש"אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה". שואלת על כך הגמ' מפני מה לא "נפשטו קידושי בכולה?" כלומר, הפסוק אומר שחצי אשה לא מתקדשת, אבל למה לא נאמר שאשה מתקדשת כולה דרך חצייה, כמו הדין בהקדש שהמקדיש חצי פרה כל הפרה מקודשת (כיון שלשון ההקדש של הבעלים מתפשט בכל הפרה), וא"כ למה לא אומרים כן גם באומר "חציין מקודשת לי" אשר שם הדין "אינה מקודשת"?

מתרצת הגמ' "דעת אחרת שני", כלומר שבמקום שאדם אומר לאשה חציין מקודשת לי, זה כמו פרה של שני בעלים, שכיון שאין רק את דעת האומר בשביל להמשיך את דעתו על כל הפרה, לכן אין כל הפרה מקודשת, וכ"כ גם כשיש בנוסף את דעת האשה אין לומר "ונפשטו בכולה".

והנה תוס' (ד"ה 'נפשטו קידושי' בכולה) מקשה על שאלת הגמ' שלכאורה כל הדין של "נפשטו כולה" בהקדש, הוא רק בעקבות הנאמר בכפסוק "כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש", ולא מצד סברא וכדו', וא"כ, מהי שאלת הגמ' על קידושי אשה מדין של הקדש?

מתרץ תוס' שצריך לומר שכל שאלת הגמ' זה רק במקום שהאיש מקדש בלשון "מקודשת" ולא בשאר הלשונות (הכתובים בדף ו. וכיו"ב), כיון שלשון קידושין הוא כהקדש "דאסר לה אכ"ע כהקדש" ולכן יהיה ללשון זו דינים כמו של הקדש [אבל בשאר הלשונות ברור שאין אומרים "נפשטו בכולה"].

וכן מוכיח תוס'⁵ (ד"ה 'חצייד בפרוטה וחצייד בפרוטה') את שיטתו מדברי הגמ' בהמשך⁶ שמסתפקת מה הדין באומר לאשה "חצייד בפרוטה וחצייד בפרוטה מהו, כיון דאמר לה חצייד" "לא היה תחילת דבורו אלא לחציה" ואין קידושין לחציים (רש"י ד"ה 'כיון דאומר'), או דלמא כל ביומיה מונה והולך" ואין כאן קידושין לחציים כלל. ולפי הגמ' הנ"ל לא אמור להיות ספק כלל, שהרי ברור לנו דעת האשה כאשר היא מסכימה להתקדש בכולה, ואם כן [גם אם מדובר כאן בשון חציים] נאמר "נפשטו קידושי בכולה"?

אך לפי תשובת תוס' הנ"ל יש לומר שבאמת "אי הוי מיירי דאומר לה בלשון קידושין אין ה"נ דהווי נפשטו קידושין בכולה אבל הכא מיירי דאמר לה הרי את מאורסת לי" וכיו"ב.

ג.

והקשה בקובץ שיעורים⁷ על תוס' מדברי הגמ' במסכת נדרים⁸ שה"אומר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, דקדוה"ג לא פקעה בכדי" כלומר, האשה מקודשת הן להיום והן למחר והקידושין לא פוקעים. והסברא בגמ' שם היא כיון שקידושין זה כמו הקדש ממילא יש לזה דינים של הקדש, ובהקדש יש דין שהוא לא פוקע.

והנה במקרה זה מדובר באומר "היום את אשתי" ולא בלשון "מקודשת לי", ולפי תוס' הנ"ל שכתב שהדין של קידושין הוא כמו הקדש, רק כאשר מקדש בלשון קידושין, צ"ב, למה למחר היא נשארת אשתו?

ותירץ הקו"ש, בהקדים חקירה בעניין קידושין:

דהנה בקידושין יש שני ענינים: א. שהאשה קנויה לבעל. ב. שהאשה אסודה לעולם. וממילא אפשר לומר שהקידושין נוצרים בשני אופנים: א. שהאשה נקנית לבעל וע"י זה היא נאסרת לעולם. ב. שהאשה נאסרת לעולם וע"י זה היא נקנית לבעל.

וכתב שזהו החילוק בין לשונות הקידושין. שהמקדש בלשון הרי את אשתי, קודם קונה

5. בדף ז:

6. שם

7. חלק א' ס' נג.

8. דף כ"ט.

את האשה ורק אחר כך האשה נאסרת. וקידושין בלשון מקודשת לי, קודם נאסרת האשה ("שהרי קידושין דומים להקדש רק באסור") ורק אח"כ נקנית לבעל.

לכן, כאשר הקידושין מתחילים בלשון מקודשת, כלומר - שקודם היא אסורה כהקדש, הדינים של הקידושין הללו יהיו כהקדש. כמו"כ מוכנת שאלת הגמ' "ונפשטו ככולה" כנ"ל. אבל כאשר שהקידושין נעשים בלשון אחר ומתחילים מקניין האשה, אין זה דומה להקדש כלל.

וכן יש לתרץ את הקושיה הנ"ל על תוס', שהרי כל החילוק האמור הוא רק בתחילת הקידושין, אבל אחרי שנהיה קנין מיד מגיע האיסור וכן להיפך. א"כ, כל מה שאמר תוס' זה בגלל החילוק בתחילת הקידושין משא"כ במקרה ושהקידושין קיימים בשלימות יום שלם, שאז כבר יש על האשה איסור אשת איש, גם תוס' סובר שלא משנה באיזה לשון היה הקידושין שהרי הקידושין כהקדש.

והנה, ע"פ כל הנ"ל צ"ע בדברי התוס' (ד"ה 'דאסר לה אכ"ע כהקדש') שכתב "ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי, אין נראה שיועיל. דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל" שלכאורה, הרי ע"פ מה שהסברנו בדבריו יוצא שהחילוק בין אשה לטלית הוא, שבאשה יש איסור שקיים בא"א, והלשון קידושין הוא רק מביא את האשה להיות א"א. וא"כ, יוצא שלשון קידושין הוא המביא לקניין ("דמתיחדת להיות לו") והקניין הוא המביא את האיסור ("במה דמתיחדת... היא נאסרת"), ולא כמו הנ"ל שבלשון קידושין האיסור מגיע תחילה, בשונה משאר הלשונות?

כן צלה"ב בלשון התוס' שבהשקפה ראשונה קשה מתחילתו לסופו. שכתחילתו כתב "מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים", שמשמע בפשטות מדבריו שהאיסור ("מקודשת לעולם... מקודשין לשמים") הוא המביא את הקנין ("בשבילי... להיות לשמים"), משא"כ בסוף דבריו כנ"ל?

עוד צלה"ב בקושיית הקובץ שיעורים (שם) על הרמב"ם (לפי שיטת⁹ הקובץ שיעורים) לא ראה (הרמב"ם) לנכון לחלק כתוס' וא"כ דרושה ביאור שאלת הגמ' "חצייד בפרוטה וחצייד בפרוטה, מהו?" שהרי נתרצית האשה?

וממשיך ושואל על הרמב"ם¹⁰ מהעובדה שעל תירוץ הגמ' "דעת אחרת שאני" מקשה

9. בפשטות מה שאומר שהרמב"ם אינו סבר כן, הוא מצד זה שלא ראינו שהרמב"ם כותב חילוק זה בכל ספרו. ולא מצד שיש ראייה ברורה שאינו סובר כן.

10. וזה שלא הביא (הקובץ שיעורים) קושיה זו על התוס', משמע שסובר שאין זה קשה על שיטתו. ואולי יש להביא טעם על זה, שלפי שיטת תוס' כיון שיש שתי לשונות הפועלים את הקידושין בשני אופנים שונים, ואולי יש לומר שגם מה שהאשה הסכימה לקידושין אין כל הכרח שהסכימה ללשון הקדש ואולי הסכימה ללשון קניין [ואע"פ שבפשטות אין האשה מבינה את החילוקים הנ"ל [כלשון הגמ' (ג.) "אטו כולהו נשי דינא גמירי"], ויותר מכן, בפשטות רצונה היה על הלשון של הבעל (מקודשת לי). מ"מ אין בדעתה ענין קידושין על דרך הקדש, שענינו, (סתם) לאסור את עצמה על כל העולם, אלא בדעתה הוא רק להיות א"א (הכולל בתוכו איסורי א"א)]. אבל לדעת הרמב"ם שאין את החילוק הנ"ל צ"ב כנכתב בפנים.

הרשב"א¹¹ ע"י שמדמה את המקרה של "חציין מקודשת לי" לפרה של שני שותפים. ולכאורה אין זה דומה כלל, כיון שבמקרה של שני שותפים אין הסכמה כלל מצד השותף, משא"כ באשה שהסכימה (לחצייה). וא"כ אין מוכן למה לא נאמר 'ונפשטו' גם על הסכמת האשה (בדיוק כמו שאנחנו אומרים על דעת הבעל)¹²?

ד.

והנראה לומר בכהנ"ל, בהקדים:

בלקו"ש חלק י"ט¹³, מביא כ"ק אדמו"ר את חקירת הרונצ'ובי¹⁴ שחוקר האם קנין המטבע הוא עושה את הקידושין, או שהקידושין מביאים את קנין המטבע. ומביא שם ראיה לצד האומר שהקידושין מביאים את קנין המטבע, ממקרה שאדם זרק את כסף הקידושין לאשה שהייתה ברה"ר והכסף היה קרוב לה (יותר מהבעל, במקום שיש בידה לשומרו) ואפילו היה הכסף רחוק מהאשה מאה אמה מקודשת - ואם נאמר שקנין המטבע הוא זה שיוצר את הקידושין, מה הסברא לומר שמקודשת, והרי לא קנתה את המטבע [כאחד מדרכי הקנין]. משא"כ אם לומדים שהקידושין יוצרים את קנית המטבע, יש לומר בפשטות שע"י שכסף הקידושין נמצא קרוב לה [במקום שהיא יכולה לשומרו] היא מתקדשת, וע"י הקידושין היא זוכה במטבע.

[ביותר דיוק: נראה לומר שהחקירה של הרונצ'ובי היא מה "העילה"¹⁵ ומה העלול, האם הנתינה היא העילה של הקבלה, או שהקבלה היא העילה של הנתינה. היינו, ברור שאין נתינה ללא קבלה¹⁶, וכמו"כ אין קבלה ללא נתינה¹⁷ (חשובה), ולכן אם נאמר שנתינה היא העילה של הקבלה, מוכן מדוע אפילו במקרה שזרק את כסף הקידושין רחוק ממנה מאה אמה, מקודשת - והכסף נהיה שלה, כיון שהיה כאן נתינה מעולה, שהרי הוא הביא את כסף הקידושין למקום קרוב לה והיא יכולה לשמרו] שזה (רוב) הסיבה שחצרו של אדם קונה

11. ז.ד"ה התם בהמה הבא איכא דעת אחת.

12. ותירץ הרשב"א שם שכיון "דאלו בעיא איהי לעכו"ב מעכבא", יוצא שלא רק מכח דבריו היא מתקדשת אלא "השתא דבעיא דליפשטו ככולה הו"ל כמקחת את עצמה" וכתוב "כי יקח איש אשה" ולא "תקח אשה לאיש". וכתב הקובץ שיעורים "התרוצו צ"ע" ובפשטות שכונתו היא, שצ"ע מה שונה הסכמת האשה על קידושין רגילים מההסכמה על ה'ונפשטו', והרי "דאלו בעיא איהי לעכו"ב מעכבא" גם קידושין רגילים וא"כ למה תמיד לא אומרים "הו"ל כמקחת את עצמה"? [ותירץ הקובץ שיעורים שם תירץ אחר מהרשב"א (וגם תרוצו צ"ע) ואין כאן המקום]

13. פ' תצא שיחה ג' [ע' 215].

14. בשו"ת צפע"ג דרונסק ח"א ס"ט.

15. לשונו שם. וידוע החילוק בין עילה ועלול לסיבה ומסוכב, ואין כאן המקום. אבל ע"פ מה שיוסבר בפנים יוכן הדיוק בלשונו.

16. דגמה לדבר: כאשר אדם שולח לחברו מתנה, אם חברו לא רוצה לקבל אין המתנה יצא מרשות הנותן ונחיתה הפקר.

17. ואולי זה הכוונה במה שכתוב כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל בהערה מס' 13 "דשני הדברים נעשו בכת אחת", כיון שכל עוד שלא נצרו שני הדברים (נתינה וקבלה) אין אף אחד מהם קיים. [ואולי יש לומר שזה מה שדריק הרונצ'ובי כנ"ל בהערה 18].

לר¹⁸], ונתינה זו היא יוצרת את הקבלה (קנין המטבע). משא"כ אם לומדים שהקבלה היא העיקר, שכאן אין קבלה כלל].

והנה בפשטות יש לומר שיש חילוק בין החקירה של הקובץ שעורים הנ"ל, לבין החקירה הזו של הרוג'צ'ובי. שהרי הקו"ש חוקר איך הקידושין פועלים, ואילו הרוג'צ'ובי חוקר מה המעשה של הבאת המטבע פועל, ואחרי שנפעל עניין הקידושין ממעשה הבאת המטבע (אם מצד שהאשה קונה את המטבע קודם, ואם מצד עצם המעשה עצמו), רק אז מגיעה החקירה של הקו"ש איך הקידושין עצמם פועלים כנ"ל.

לעומת זאת, בהמשך השיחה¹⁹ מחבר הרבי בין שני החקירות הנ"ל בפשטות. ודוגמה לכך: אחרי שהרבי מביא את שני הצדדים בחקירה של הרוג'צ'ובי הנ"ל כותב וזלה"ק:

"ווי אין די צוויי ענינים: דאס וואס די אשה קנוי' לבעלה און דאס וואס זי איז נאסרה על אחרים... און אין דעם זיינען דא די צוויי אופנים הנ"ל" ע"כ. היינו, ששני הענינים שיש בקידושין (א. קנייה לבעלה ב. אסורה לכל) קשורים לאופן בו יתחילו הקידושין (אם ע"י עצם המעשה של הבאת המטבע, או ע"י שהאשה קונה את המטבע).

וכן בהמשך השיחה²⁰ מביא שישנם שני סוגי עבודה, האחת "שע"פ סדר והדרגה", קודם האדם מתקדש ונבדל "מאהבת תאוות עניני העולם" הוזה (אסורה לכל), ורק אחר כך נהיה לו אהבת ה' (ונקנה לו, להיות שלו). ואת סוג עבודה זו מקשר לצד בו הקידושין נפעלים ללא קניין המטבע ע"י האשה [אלא בגלל שהקידושין נפעלים כאופן ישר מהמעשה].

והאופן השני בעבודה הוא "עבודה שלמעלה מטעם ודעת", שקודם האדם מחליט שהוא נעשה קנוי להקב"ה, ונעשה "עבד" שלו ("עבודת עבד" - קנויה לו), ובאופן עבודה זו ממילא אינו חפץ בענייני עולם הוזה (אסורה לכול). ואת סוג זה מקשר לצד השני בחקירת הרוג'צ'ובי שהקידושין נפעלים ע"י שהאשה קונה את המטבע, [ש"כסף מלשון נכסוף נכספתי שזה עבודה של אהבה", ולכן מתחיל את עבודתו עם קניין].

ויש לומר שהסבר בחיבור החקירות הנ"ל, שכאשר אומרים שהמעשה של הבאת המטבע פועל את הקידושין בכך שהאשה קונה את המטבע, יש לומר שקודם האשה מקנה את עצמה [ע"י שקנתה את המטבע], ורק אחר כך נאסרת לכל. משא"כ אם אומרים שהאשה קודם מתקדשת [שקידושין מלשון הבדלה], פירושו של דבר הוא שהיא קודם נאסרת לכל [כהקדש], ורק א"ח"כ ע"י שהיא נקנית לו היא קונה את המטבע²¹.

18. אלא שכ"כ במקום שצריך את הדין של חצרו של אדם קוני לו, צריך גם קבלה, ולכן צריך שגם שהמקום יהיה קנוי לו. משא"כ כאן שמספיק רק קרוב לה ומשחמד, כיון שלא צריך קבלה.

19. באות ד' ואילך.

20. אות ה' ואילך.

21. ואפשר לומר גם היפכא, שאחרי שהיא נאסרת היא קונה את המטבע וע"י זה היא נקנית. (ומה שכתבנו בפנים כאופן הא' כיון שאולי ע"פ אופן זה יש להסביר בעוד דרך את הטעם לכך שע"י שהאשה מתקדשת היא קונה את המטבע אפילו שהמטבע רחוק מאה אמה, כיון

אך צע"ג בחיבור שני החקירות הנ"ל מכמה סיבות:

בשיחה הנ"ל מחבר הרבי את החקירה של הרוגוצ'ובי למחלוקת²² בין התנא²³ של המשנה לבין רב²⁴ מאיזה פסוק לומדים קידושי כסף. התנא לומד מהפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" ו"אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר²⁵ נתתי כסף השדה קח ממני". ורב לומד מהפסוק "ויצאה חנם אין כסף. אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" דהיינו לבעל.

ואם לומדים קנין כסף מהפסוק "כי יקח איש" משמע שעיקר הקידושין הוא בכך שהאיש לוקח את האשה יותר מאשר האשה מקבלת, ולכן מעשה הכאת המטבע עיקרו הוא בנתינת הבעל ולא בקבלת האשה, שענינו הוא קניית המטבע ע"י כנ"ל. אבל אם לומדים קידושי כסף מהפסוק "ויצא חנם אין כסף", משמע שעיקר המעשה הוא קבלת האשה ("יש כסף").

והנה, לפי זה שצדדי החקירה הם בעצם מחלוקת בלימוד של קידושי כסף, איך אפשר לומר שחקירה זו תלויה באיזה לשון אדם מקדש? הרי אילו החקירה תלויה בלשונות בה האדם מקדש, מהי המחלוקת מאיזה פסוק לומדים, כיון שכולם מסכימים שזה תלוי בלשונות, וממילא כל לשון לומדים מפסוק אחר, ולא אמורה להיות מחלוקת כלל?²⁸

ועוד קשה, שהרי מדבריו של הרוגוצ'ובי בעצמו משמע שאין זה אותה חקירה, דכאשר מביא הוא את החקירה שבקידושין יש שני עניינים²⁹ (קנויה לו ואסורה לכל) כותב שכן זה בגט וממילא יוצא שזה שייך גם בקידושי שטר (שהרי לומדים קידושי שטר, מ"ויצאה והיתה מקיש³¹ היתה לזה ליציאתה מזה מה יציאתה בשטר, אף היתה לזה בשטר").

משא"כ כאשר כותב את החקירה שמוכאת בשיחה הנ"ל³², כותב "משא"כ גבי גט ושטר³³?"

שהקנין נעשה הפוך, שע"י שהיא נקנית, היא קונה, וכאילו האשה היא הכסף והמטבע הוא החפץ הנקנת. [אבל אין לומר כן שהרי זה קנין חליפין על כסף. וכידוע שלא מועיל קנין זה].

22. כך משמע מפרש"י בדף ד: ד"ה ותנא [יצ"ע מה שבשיחה (בהערה מס' 11) כתוב ד"ה לתנא]. ואע"פ שבהמשך הגמ' שם עושים צריכות בין הפסוקים, עיין בכל המראה מקומות שהביא בשיחה שם המסבירים את כל השאלות על מחלוקת זו. ואין כאן המקום.

23. בדף ד:

24. בדף ג:

25. פ' תצא כד, א.

26. חיי שרה כג, יג.

27. משפטים כא, יא.

28. ואין לתרץ שרק בקובץ שיעורים חיבר מחלוקת זו ללשונות הקידושין [והוא אינו סובר לתלות זה במחלוקת הפסוקים]. כיון שגם כן חילק הרוגוצ'ובי בעצמו. הן בצפע"ג על מסכת קידושין (על הגמ' דאסר לה אכ"ע כהקדש בדף כ:); והן על הרמב"ם הל' אישות פ"ג הט"ו, שמזכיר זה ממש בקיצור (במה שכתב "ועיין מש"כ רש"י... ד' ז' גבי מה דמקשה ונפשוט" אין כאן המקום לפרש דבריו) אשר לשם כ"ק אדמו"ר מפנה בשיחה (בהערה מס' 29) בהביאו שתי העניינים שיש בקידושין.

29. הל' אישות פ"ג הט"ו.

30. שם פסוק ב.

31. גמ' ד' ה.

32. שם פרק ו' ה"ד.

33. אין כאן המקום להסביר מה שכותב שם.

כן צריך להבין מגוף השיחה, דהנה, הרבי מסביר ע"פ חקירה זו למה מנהג ישראל לקדש דווקא בכסף [כיון שכסף מלשון נכסוף נכספתי המסמל את שני דרכי עבודת ה' הנ"ל]. ולפי מה שכתב הרונצ'בי, נכון לומר כן רק לחקירה במעשה הקידושין ולא לחקירה של הקו"ש. (ובמיוחד שבשיחה מקשר זה בעיקר לחקירת הקו"ש כנ"ל)?

ה.

יש לתרץ כ"ז ע"י הגדרת צדדי החקירה של הרונצ'בי המוכאים בשיחה:

במה שמביא הרבי את שתי דרכי עבודת ה' הנ"ל המגיעים משני צדדי החקירה, יוצא שני עניינים שיסבירו ביתר דיוק את כל החקירה הנ"ל [שהרי "אלע ענינים פון נגלה דתורה ודוען נשתלשל פון ענינם בפנימיות התורה"³⁴], א. כל הענין של "אסור לה אכו"ע" הוא אך ורק בשביל להיות מיוחדת לו³⁵, ולא סתם לפרוש מהעולם. ב. שע"י שהיא נהיית מיוחדת לו היא כביכול נעשית מציאות אחרת, מאשה פנויה לאשת איש³⁶. וכמו שכותב הרבי, שענין עבודה זו היא "עבודת עבד" שקודם-כל האדם מחליט שהוא נעשה קנוי לקב"ה, ונהיה "עבד" שלו, ונעשה מאדם חופשי לעבד עם בעלים³⁷. וכמו שעבד, ע"י שנקנה, באופן ממילא נופלים לו הרבה דינים, [כיון שהדינים הללו נמצאים כבר על המציאות של עבד] כך גם אשה, כיון שהיא נעשית א"א, באופן ממילא מתחייבת בהרבה דינים הקיימים מקודם על א"א [שהעיקרי שבהם שהיא אסורה לכול].

ומדאיתנן ואוקמינן לענין זה (של שינוי מהות) אולי יש לומר בדא"פ שזהו מה שכותב הרבי בהדרן על מסכת קידושין כ"ף מנחם-אב ה'שי"ת³⁸, שמביא³⁹ את שני העניינים שיש בקידושין [א. אסור לה אכו"ע. ב. ונעשית מיוחדת לו]. ומוסיף שבענין הא' גופא, יש ב' עניינים: "א - קנין. ב - אישות"⁴⁰.

34. תחילת אות ד'.

35. ולכן גם דרך זו הוא כלול בהגדרה של קידושי כסף מלשון נכסוף נכספתי כנ"ל.

36. זהו יסביר ביותר דיוק את לשון הגמ' (בדף ב:) "אסור לה אכו"ע כהקדש" וממילא את כל הלשון קידושין ככלל. שהרי תמוה ביותר למה זה הלשון שבה משתמשים להגדיר את הארוסין, ולא לשון ליקוחים כמו שכתוב בתורה או בלשון אירוסין בעצמו? אבל ע"פ זה שבקידושין יש שני מהות של האשה, מוכן למה אומרים קידושין. כיון ש"אסור לו אכו"ע כהקדש" שכמו שאדם מקדיש חפץ לשמים הוא (אוסר אותו בשביל) להחליף לו את מהותו מי חול לקדוש, כך גם כאשה אדם (אוסר אותה כיון שהאסור) מחליף לה (א"כ) את המהות.

37. וכן ע"ד שוד מועד שנמכר שנדיה הם בגלל שני הבעלים (ואין זה כלל (מצד) אותו דבר, אבל מוסיף עוד קצת ישוב הדעת בגדר זה) וכ"כ ע"ד הענין של שם בעלו עליו.

38. תורת מנחם ה'שי"ת ע' 153.

39. אות כ"ב ואילך.

40. רצ"ע למה כתבו העורכים של תו"מ על זה מ"מ את הרונצ'בי כהל' אישות פ"ג הט"ו, שהרי הרונצ'בי שם לא מזכיר כלל על החילוק בין ה"מיוחדת לו" גופא?

וממשיך שם ומסביר החילוק בין שני העניינים הללו, ש"אישות" הוא חיבור פנימי, "קנין" הוא חיבור חיצוני יותר. ויש להסביר בפשטות שמה שהמכואר בשיחה הנ"ל הוא ענין ה"אישות" שהוא היחוד השלם בין הבעל לאשה, ועד שהאשה משנה את מציאותה⁴¹ [וכמו שכתב (בסיום) שזה דרגה של "בכל נפשך"]. משא"כ "קנין" אין הוא שינוי מציאות, ע"ד חפץ הנקנה שהוא נשאר אותו דבר בדיוק, אלא שרק הבעלים השתנו ["מכל מאודך (ממונך, קנין)"].

ועפ"ז יוצא שבקידושין ישנם ג' עניינים:

א. אסורה לכל. ב. קנויה. ג. אישות – החלפת מהות. וא"כ, נראה לענ"ד שהחילוק בין שני העניינים הראשונים לעניין האחרון הוא, ששני העניינים הראשונים הם פרטים באשה גרידא, ולכן אם הקידושין יתחילו מהם יוצא שהפרטים יוצרים את הכלל. משא"כ בעניין האחרון שהוא לא פרט באשה אלא הוא מציאות אחרת בעלת (שני) פרטים. ולכן אם הקידושין יתחילו מעניין זה יוצא שהכלל מביא את הפרטים.

ואולי יש לומר שהחילוק בין החקירות הוא כדלקמן: בקו"ש חוקר בפרטים גופא מה מביא וגורם את מה, האם איסור את הקנין, או קנין את האיסור. וחקירה זו באמת לא תלויה בפסוקים [אלא בלשונות האדם המקדש].

משא"כ החקירה של הרוגז'כי, האם האשה קונה את המטבע וע"י זה מתקדשת, או שמתקדשת מצד עצם המעשה וע"י זה קונה את המטבע שהיא גורמת לשני אופנים בהם יהיו הקידושין כפועל על האשה; אם ע"י הקידושין האשה קונה את המטבע אז הקידושין מתחילים מהפרטים (ובפרט גופא ישתנה הדין לפי הלשונות כנ"ל), והפרטים יוצרים את הכלל. משא"כ לפי הצד שהאשה קונה את המטבע וע"י זה נעשית מקודשת, הקידושין מתחילים מהכלל, ובכלל עצמו יש פרטים שנגרדים יחד איתו.

ו.

וההסבר בזה בקצרה:

בגמ' דף ו' ע"ב, חולקים תוס'⁴² והרמב"ם במקום שאדם קידש במתנה על מנת להחזיר. תוס'

41. וכן משמע ברש"י בדף ד: בד"ה ליהו קידושין. שכתב "דכיון דאשמועי' דכסף עכיד אישות...". שמדבר שם למ"ד קידושי כסף מ"ויצאה חנם" ואולי יש לומר שכל המוזכר בפנים הוא הסבר המחלוקת שם בין רש"י לתוס'. (וקצת קשה ע"מ שנסביר בפנים בענין הבאת המטבע לשיטת הרמב"ם. ולכן יש לומר שרש"י חולק על הרמב"ם בסברה זו (כפי שנראה גם כמה שכתב שם, וכן בחליפין), ואולי יש לומר שסובר שענין הבאת המטבע הוא רק גמרת דעת [מצד עצם המעשה]. ולכן כאשר האשה מביא את המטבע יש יותר גמירת דעת. ויש לעיין בדבר.

42. ד"ה לבר מאשה לפי שאין האשה נקינת בחליפין.

סובר "מדרכבנן הוא דלא הוה קידושין" (כיון שדומה לקניין חליפין, וקניין חליפין לא מעיל בקידושין מאחר⁴³ שהוא אינו דומה לכסף ולכן אין פסוק ללמוד אותו). משא"כ הרמב"ם⁴⁴ סובר שאינה מקודשת מדאורייתא, כיון "שאם לא החזירנו לא נתקיים התנאי. ואם החזירנו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום", ומשמע מדבריו שאינה מקודשת מדאורייתא.

וההסבר במחלוקת זו היא מה העניין של הכאת המטבע: לשיטת הרמב"ם כל עניין הכאת המטבע הוא כשביל שתגמור האשה את דעתה להתקדש [ע"ד שאר קניינים], ולכן אם האשה לא נהנית, אין כאן כלל כל עניין של נתינה (ונחשב כ"לא הגיע לידה כלום"). משא"כ שיטת תוס' היא שכל ענין נתינת המטבע הוא בעקבות שכך התורה רוצה [ע"ד הסוכרים שבשאר קניינים⁴⁵ (מהתורה) אין ענין הקנין גמרות דעת אלא רק רצון התורה⁴⁶], ולכן כאשר הגיע המטבע לידה כרצון התורה אין שום פסול בקידושין אלו, אלא רק מדרכבנן מצד טעם צדדי (כיון שזה "כעין חליפין").

והנה, לפי שיטתו של הרמב"ם שרואים שנתינת המטבע הוא ענין מהותי, אשר בו האשה גומרת דעתה לגמרי ומתקדשת, וכן גם רואים שהעיקר זה הקבלה ולא הנתינה. ולכן יש לומר שזה הסיבה לכך שכאשר הקידושין נפעלים ע"י שהאשה קודם קונה את המטבע, הם קידושין הרבה יותר פנימיים ועד שנפעל כאן האישות הנ"ל ("בענינים פנימיים (אישות)").

אבל לפי שיטת התוס', אין ענין במטבע עצמו אלא רק בנתינה, לכן יש לומר שהקידושין נפעלים מעצם נתינת המטבע ובאופן יותר חיצוני, מה שגודם לכך שלא צריך כאן את העניין של גמירות דעת של האשה.

ובאמת, נראה לומר שתוס' והרמב"ם חולקים⁴⁷ מהו הפסוק העיקרי אשר ממנו לומדים קידושי כסף. דהנה, כאשר הגמ' מביא את שיטת רב, כותב תוס' ד"ה "ואימא לדידה" (כחלק משאלתו שם) "דמתקדשת בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון" ומשמע מדבריו שסובר שאין כאן מחלוקת תנאים כלל מה עיקר הלימוד.

משא"כ הרמב"ם כותב בסהמ"צ⁴⁸ וז"ל: "וכן למדנו שהיא נקנית בכסף ממה שנאמר באמה עבריה "אין כסף" עכ"ל.⁴⁹ [וכמוכן בפשטות שכיוון שהרמב"ם הוא פוסק הלכה, נוקט הוא רק כצד אחד במחלוקת התנאים הנ"ל].

43. תוס' ב"ק ג. ד"ה 'ואשה בפחות משו"פ'.

44. שם פרק ה' הכ"ד.

45. אבל ראה תוס' ב"ק ט. ד"ה 'הלכתא' דכתב בסופו "א"נ יש לפרש "הילכתא" הלכות מדינה כלומר מנהג היה כד". דמשמע שענין הקניינים אינו מצד גזרת הכתוב, אלא כשביל לעשות גמרת דעת, ולכן אם מנהג המקום לעשות קנין שאינו כתוב בתורה, הקנין יועיל כמו כל קניני התורה, שהרי המוכר והקונה גמרו דעתם בשעת מעשה מנהג המדינה. אבל אולי יש לומר שמה שכתב תוס' שם אין כוונתו על קנין קידושין. כמו שכתב בתחילתו שה"הלכתא" הוא רק על קנין (שטר) מכר ולא קנין של קידושין, ועיין שם ואין כאן המקום.

46. וכן ע"ד שיטת הט"ז (כס' צ"ט) הירדע.

47. ואין הם חולקים במחלוקת תנאים כדלקמן בפנים.

48. מ"ע ר"ג.

49. אבל צ"ע במה שכתב בה"א אישות (פ"ג ה"כ) "שנאמר "כי יקח איש אשה" ואמרו חכמים לקוחים אלו ידו בכסף שנאמר כו".

ועפ"ז מוכן שבדברי הרבי בשיחה, אין הכוונה לחבר את שני החקירות הנ"ל, אלא הכוונה היא רק לפי החקירה של הרוגוצ'בי שהביא במפורש בשיחה, שמצדדי חקירה זו יוצא שני אופנים בקידושין: א. הפרטים יוצרים את הכלל. ב. הכלל יוצר את הפרטים.

וממילא יוצא, שאם הקידושין מתחילים בכלל, האישות היא זו שמגיעה תחילה⁵⁰, ולכן סדר העבודה הנלמדת מדרך זו הוא "עבודה שלמעלה מטעם ודעת" - שקודם האדם מחליט שהוא נעשה קנוי להקב"ה, ונעשה "עבד" שלו ("עבודת עבד". קנויה לו) וכאופן עבודה זו ממילא הוא אינו חפץ בענייני עולם הזה (אסורה לכול).

משא"כ כאשר מתחילים מהפרטים, והם יוצרים את הכלל, א"כ, לא משנה האם האיסור יגיע תחילה או אם הקנין יגיע תחילה, כיון שצריך את שני הפרטים בשביל ליצור את הכלל (שהרי הפרטים הם המרכיבים של הכלל), תמיד האיסור יגיע לפני השינוי האישות. ולכן במקום סדר העבודה הנלמדת מקידושין אלו הם "ע"פ סדר והדרגה" קודם האדם מתקדש ונכדל "מאהבת תאוות עניני העולם" הזה (אסורה לכל), ורק אחר כך נהיה לו אהבת ה' (ונקנה לו, להיות שלו⁵¹).

וכן עפ"ז מוכן שמה שחילקו בלשונות הקידושין, זה רק לפי שיטת מי שלומד שעיקר הקידושין בכסף נלמד מהפסוק "כי יקח", שלימוד זה מניב שני פרטים: א. אסורה לכל. ב. קנויה לו. וכפי שחוקר הקו"ש בשיטת התוס', וכמו שהוסבר לעיל שתוס' סובר שלכ"ע לומדים (עיקר) קידושי כסף מהפסוק "כי יקח".

ועפ"ז מוכן גם מדוע מחלק הרוגוצ'ובי בעצמו בין החקירות, שכאשר מביא את החקירה שבקידושין יש שני עניינים⁵² (קנויה לו ואסורה לכל) כותב שכך זה כגט וממילא יוצא שזה שייך גם בקידושי שטר (שלומדים קידושי שטר, מ"יצאה והיתה מקיש⁵⁴ היתה לזה ליציאתה מזה מה יציאתה בשטר, אף היתה לזה בשטר"). משא"כ כאשר כותב את החקירה שמוכאת בשיחה⁵⁵, כותב "משא"כ גבי גט ושטר", שעפ"ז יוכן גם מדוע מנהג ישראל לקדש דווקא בכסף [מאחר וכסף הוא מלשון 'נכסוף נכספתי' המסמל את שני דרכי עבודת ה' הנ"ל], שהרי לפי מה שכתב הרוגוצ'ובי הנ"ל החקירה במעשה הקידושין שייכת אך ורק בכסף.

50. ואולי יש לומר שעפ"ז יומתק למה סדר הפסוק "בכל נפשך ובכל מאורך" הוא מהחמור לקל, ולא להיפך. כיון ש'בכל נפשך' מביא ל'בכל מאורך'. ויש לעיין.

51. ואולי יש לומר שזה מה שאוסף כ"ק אדמו"ר במילים הללו. שאין זה רק קנין כמו שכותב ממש קודם.

52. הלי' אישות פ"ג הט"ו.

53. שם פסוק ב.

54. גמ' ד' ה.

55. שם פרק ו' ה"ד.

ו.

וע"פ כל זה יש לתרץ את כל השאלות הנ"ל על שיטת התוס' והרמב"ם ומחלוקתם שהובאה לעיל:

הגמ'⁵⁶ שואלת (על דברי רבא "חצי"ך מקודשת לי אינה מקודשת") "נפשטו קידושי בכולה"? ובשעה שמסביר תוס' שכל שאלת הגמ' זה רק במקום שהאיש מקדש בלשון "מקודשת", ולא בשאר הלשונות, וטעמו עימו, שלשון קידושין הוא כהקדש ("דאסר לה אכ"ע כהקדש"), אין כוונת התוס' לומר בפשטות, שכיוון ששניהם מתחילים עם האיסור לכן יהיה להם אותם הדינים. אלא רצונו לומר שכל הסברא שבהקדש עושים "ונפשטו בכולה", אינו גזרת הכתוב כיון שהוא לה' [כמו שכתוב בפסוק "כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש" (ואולי יש לומר שזה מה שהיה ההו"א של שאלתו)]. אלא הסברא בזה הוא שאין חפץ שרק חציו אסור⁵⁷, ולכן שואלת הגמ' "נפשטו בכולה"?

לעומת זאת בשאר הלשונות, שאין האיסור מגיע תחילה אלא הקנין, שייך לקנות חצי חפץ. לכן אין סיבה לומר "ונפשטו בכולה" [וגם לא תהיה מקודשת לחצייה כיון שיש פסוק כנ"ל].

משא"כ הרמב"ם אזיל בשיטתו [שלומדים קידושי כסף מהפסוק "ויצאה חינם"] שאין בקידושי כסף פרטים של קניין ואיסור, אלא רק שינוי מהות, וממילא לא מחלק בין הלשונות כנ"ל. וסובר שכאן⁵⁸ שאלת הגמ' לכל הלשונות מאחר ואין שינוי של מהות רק בחצי חפץ⁵⁹. (ומה שהביאו בגמ' שם דוגמה מהקדש, זהו בגין כך שגם הקדש בסופו נהיה מציאות אחרת כנ"ל).

וכן יש לתרץ את שאלת הרשב"א הנ"ל, בהקדים הסבר קצר:

על מה שמתרצת הגמ' "דעת אחרת" מביא (שם) בשם ר"ח וז"ל "כיון דשמעה ליה דאמר

56. דף ז.

57. ולמ"ד שהמקדש רגל מקודשת (בגמ' שם) יש לומר שמחלוקתם תלויה בחקירה של האיסור אכילת חייה שלימה מצד איסור אבר מין הדי. האם אומרים שחייה זה כמה וכמה אברים מחוברים, או שהיא מצויות בפני עצמה. אם אומרים שהיא מצויות בפני עצמה אין כאן כל איסור של אבר מין החי כיון שלא אכל אברים, משא"כ אם אומרים שחייה שלימה היא רק קיבוץ של הרבה אברים שאז יתחייב על איסור זה. ולפי זה המחלוקת בגמ' היא רק האם אבר הוא מציאות בפני עצמו שאפשר לאסור אותה [ויעיל לאחד שיחתכו אותו מהגוף כולו] או שאין האבר מציאות כ"ע ולכן אין לאסור חציו [וכן היה כשיני מהות כפי שהסביר בפנים את שיטת הרמב"ם].

58. ויצא שלפי שיטת הרמב"ם הגמ' כאן היא רק לפי שיטת רב הנ"ל (שכמותו ההלכה). משא"כ רש"י שכתב כאן ש"אמר חצי"ך מקודשת לי דהא מקודשת בלשון הקדש" שמשמע מלשונו ששאלת הגמ' היא רק ללשון זו [כמו שכתב תוס' שם. וכן הרוגז'כי כנ"ל בהערה מס' 31] סובר שהגמ' כאן מדברת לשיטת התנא של המשנה. שהרי רש"י גם סובר שזה מחלוקת תנאי ולא כתוס' כנ"ל בהערה מס' 25 (ועל פי הנ"ל שאין כאן חקירה אחת, יש דיוק במה שכ"ק אדמו"ר לא הביא את הרש"י בדף ז. בהערה מס' 11. ואולי יש לתרץ את הרש"י שכן הביא בשיחה שם הסובר בגמ' בדף ו: ד"ה אינה מקודשת, שגמ' הגמ' שם הולכת לפי שעטת התנא. ויש לעיין).

59. ומה שהביאה הגמ' שם פסוק שבכיל לומר שאין קידושין בחצי אשה? יש לומר ששאלה זו היא לפי שיטת התנא משא"כ השאלה השנייה [ואולי יש לומר שזה סברת רש"י (בהערה הקודמת) שסובר שהגמ' מדברת לשיטת התנא כיון שלא ראה לנכון לחלק בין השאלות]. או שיש לומר שהשאלה הזו בגמ' היא לשיטת מי שסובר שבמקדש רגל רק הרגל מקודשת כמו שהסברנו בהערה מס' 59 [הו] שיטת הרמב"ם בהערה הקודמת].

חציך לא גמרה ומקנא נפשה כלל" ע"כ.

וצלה"ב, מפני מה לא "גמרה ומקנא נפשה כלל" והרי היא קבלה מידו? יתר על כן, הרי כל הסיבה שאשה לא נקנית לחציה הוא מכיוון שכתוב בפסוק "אשה" ולא חצי אשה (וכאן הרי כל שאלת הגמ' היא רק שתתקדש כולה דרך חציה). ולפי דבריו, למה צריך פסוק, הרי אשה לא מקנא נפשה כלל?

לכן, נראה לומר שהכוונה בדבריו שאשה לא מקנא "נפשה כלל" הוא, שהאשה לא מקנא את ה"אישות" שלה [ע"ד "בכל נפשך" כנ"ל], כיון שאין "אישות" לחצייה. אבל כן מקנא את ה"קניין" שיש בה, ולכן היא אכן לוקחת את הכסף⁶⁰ [אך הקידושין הללו לא יועילו כלל, כיון ש(למ"ד זה) אין זה דרך קידושי כסף]. ומה שקשה על דבריו זה שצריך פסוק, עיין בהערה מס' 62.

ועפ"ז יובן גם הספק בהמשך הגמ'⁶¹ שמסתפקת מה הדין באומר לאשה "חציך בפרוטה וחציך בפרוטה מהו, כיון דאמר לה חציך" "לא היה תחילת דבורו אלא לחציה" ואין קידושין לחציים (רש"י ד"ה "כיון דאומר"), או דלמא כל ביומיה מונה והולך" ואין כאן קידושין לחציים כלל. והנה, לפי הגמ' הנ"ל לא אמור להיות ספק כלל, שהרי ברור לנו דעת האשה כאשר היא מסכימה להתקדש בכולה. אבל לפי ההסבר הנ"ל יש לומר בפשטות שהספק הוא האם האשה גומרת להקנות את "נפשה" כיון שלא מדובר רק על חצייה, או שכיוון שעדיין אמר לה בלשון 'חציים' לא גמרה להקנות נפשה (אלא מקנה רק את ה"קניין" שלה).

וכן יש לתרץ בדברי תוס' בדף ב' ע"ב שחילק בין טלית לאשה בכותבו "דגבי אשה כמה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל". ואע"פ שמדובר שם בלשון קידושין ("דאסר לה אכ"ע כהקדש"), היות ולפי הנ"ל (בשיחה) כל העניין של הפרטים הם להביא את הכלל של אישות, ואין האדם סתם פורש מהעולם [כפי שרואים שגם לצד זה בחקירה מנהג ישראל לקדש דווקא בכסף]. ולכן אין צריך לומר שכוונת התוס' במילים הללו שהקניין נעשה לפני האיסור, אלא שכוונתו היא שכל העניין באיסור הוא בשביל להיות מיוחדת לו (שבזה יש שני עניינים כנ"ל בדברי הרבי בסיום על המסכת), ע"ד הקדש, שכל המתרה שההקדש נאסר על העולם הוא ע"מ להיות קודש לה, ולא סתם, משא"כ בטלית.

ואין לנו אלא דברי רבינו: "און דורך דעם ווערט האשה נקנית לבעלה – יחוד ודבקות פון אידן מיטן אויבערשטן, בתכלית היחוד, וואס דאס איז דער ענין פון נישואין, וואס וועט זיין בקרוב ממש (דורך דער עבודה פון אירוסין אין זמן הגלות), בביאת משיח צדקנו".

60. ואולי זה הסיבה למחלוקת בין רש"י לתוס' בחליפין. שרש"י אומר שלא מקנא נפשה אע"פ שלקחה את החפץ, וגם אם תומר שהיא רוצה בקידושין הנ"ל לא יעזור לה להקנות נפשה. משא"כ תוס' שלא מסכים אם כל הנ"ל. ואין כאן המקום. שם. 61.

בעניין שווה כסף כסף

הת' יהונתן הכהן שי' סאידוב
תלמיד בישיבה

א.

הצגת הסוגיא ומחלוקת הראשונים

הרמב"ם¹ כותב שלפני מתן תורה – כאם אדם היה רואה אשה בשוק ורוצה לישא אותה – היה מביא אותה אל ביתו וכועלה ובכך הייתה נשואה לו, עד שהגיעה התורה וחידשה את הדין של קידושין. ומאז צריך לעשות מעשה קידושין ע"מ שתהיה נשואה לו לכל דבר ויהיה הוא זכאי במציאתה ובמעשה ידיה וכו'.

מעשה הקידושין יכול להתקיים בשלושה דרכים² וג' אפשרויות אלה מדומזות בפס'; "כי יקח איש אשה ובא אליה ובעלה... וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" (1) בכסף – 'קוחה' 'קוחה' משדה עפרון³, בפס' הג"ל נאמר: "כי יקח" ובשדה עפרון כתיב: "נתתי כסף השדה קח..." ונאמרה לשון קוחה בכסף. (2) בשטר – שנאמר: "ויצאה והייתה" מקישים הויה ליציאה, כמו שיציאה בשטר – "וכתב לה ספר כריתות..." – "ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה", כך גם הויה (דהיינו קידושין) בשטר. (3) ביאה – "כי יקח איש אשה ובעלה".

וכך מתחילה המשנה בריש מסכת קידושין: "האשה נקנית בשלוש דרכים... נקנית בכסף, בשטר ובביאה. בכסף- בית שמאי אומרים בדינר ובשדה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ובשדה פרוטה...". כלומר כשהתורה קבעה שניתן לקיים מעשה קידושין בכסף, הכוונה היא

1. רמב"ם ספר נשים הלכות אישות פ"א הל' א'

2. לפי דעת רב הונא יש אפשרות לקדש אשה ע"י חופה ולא רק בג' אפשרויות אלו- עיין דף ד.-: הדין בגמ' שם באריכות

3. כך משמע מתוס' דף ב. ד"ה "וכתיב התם..." ומהגמ' בדף ג: יש עוד פס': "ויצאה חנם אין כסף"- אין כסף לארון זה (דהיינו ארון של אמה העבירה, אבל, יש כסף לארון אחר כשמוציאה מרשותו וזהו האב כשמוציא בתו מרשותו לרשות הבעל האב מקבל את הכסף תמורת בתו הנערה (ולא בוגרת שהיא מקבלת את הכסף).

אף לשוה כסף.

והנה בתוס' שואל⁴, מדוע צריך לומר "בפרוטה ובשוה פרוטה"? הרי ברור ששוה כסף הוא ככסף בכל מקום כמו שכתוב במסכת בבא מציעא⁵ לגבי חמישה פרוטות הן.... ומתרגן, שאילו לא היה התנא מחדש זאת היינו אכן חושבים שא"א לקדש בשווה כסף.

בהמשך שואל התוס' – מניין אכן לומדת משנתנו ששוה כסף הוא ככסף? והלא בהרבה מקומות בהם למדנו ששוה כסף ככסף, הוצרכנו לפס' מיוחד מן התורה בכדי ללמוד דין זה. (תוס' מביא מספר דוגמאות כגון הגמ' לקמן⁶ הלומדת מהפס' "כסף ישיב לבעליו..." ע"מ ללמד ששוה כסף הוא ככסף)?

ומתרגן: "ויש לומר, דילפינן מעבד עברי", כלומר, בעבד עברי לומדים ששוה כסף הוא ככסף מכך שנאמר "ישיב – לרבות שוה כסף ככסף". ומפסוק זה לומדים גם לגבי קידושין בהיקש⁷.

מ"מ יוצא מדברי התוס' שאלמלא חידשה התורה "ישיב – לרבות שוה כסף ככסף", היינו אומרים שווה כסף אינו ככסף.

אמנם בר"ן על המקום⁸ (וכן ברמב"ן וברשב"א וכעוד ראשונים) מכאן שהא דשוה כסף ככסף, הוא סברא פשוטה. שהרי חלות מעשה הקידושין תלוי בריצוי האשה, והואיל ונזח לאשה בשווה כסף – א"כ פשיטא שהוא נחשב ככסף ותהיה מקודשת⁹. ואין צריך לזה חידוש מיוחד מן התורה. והטעם לכך שבעבד עברי ובנזיקין הוצרכה התורה לריבוי מיוחד, הוא משום שבדינים אלו ישנה סיבה מיוחדת לחשוב ששוה כסף אינו ככסף (בעבד עברי מצד 'דעת האדון' ובנזיקין מצד "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם").

יוצא א"כ שיש מחלוקת ראשונים – מהו הגדר של קידושי שווה כסף – האם זה חידוש התורה (שיטת התוס') או שזה מצד הסברא (שיטת הר"ן).

4. עיין דף כ. תוס' ד"ה "בפרוטה ובשוה פרוטה"

5. דף נה.

6. דף טז.

7. וגם לגבי תשלום של נזק התורה חידשה שוה כסף ככסף, שהרי הגמ' בכבא קמא דף ז. מביאה את הפס' הזה ואומרת שם, שמדעתו של הניזק אפשר לשלם לו בחזרה גם שוה כסף וממילא, לומדים את זה גם מנזיקין, ואין להקשות שעבד עברי ונזיקין הם שני כתובים הבאים כאחד ואי-אפשר ללמוד זאת גם לגבי קידושין כמבואר בתוס'. ואכמ"ל.

8. ד"ה "בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר... ואיכא למידק..."

9. הרשב"א בחידושיו גם מדייק כך שעצם זה שהאשה מתרצית בשוה כסף – נהפך השוה כסף לכסף ממש, אבל, אין שייך לומר שאם האשה מתרצית גם בפחות משוה פרוטה – הפחות משוה פרוטה נהפך לכסף, מפני שפחות משוה פרוטה אינו מציאות ממונית, אלא, מציאות שאין לה ערך והתורה אמרה שהקידושין חלים על מציאות ממונית – כך מדייק ה"אבני מילואים" בסימן כז' סעיף קטן ג' וכן דעת התוס' ברף ג: ד"ה "ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה", משא"כ רש"י באותו ד"ה – לא סבר כמו התוס' והרשב"א שאשכ אינה מתקדשת בפחות משוה פרוטה מפני שזנהו גנאי לאשכ להתקדש בפחות משוה פרוטה ואכמ"ל.

ב.

'יבאר את שיטת התוס'

ולכאורה בדברי התוס' צ"ב:

א. קניין פירושו, שישנה הסכמה בין שני הצדדים על סכום או נתינת חפץ מסויים וכזה נקנה הדבר¹⁰. לפי זה, מדוע ששואה כסף לא יקנה ויקדש את האשה? הרי קידושין הוא גם סוג של קניין, ולכאורה אם האשה מתרצית (בכוגרת, או בריצוי האב כנערה) היא תתקדש! ויקשה ביותר לפי ביאור הרשב"א, שבעצם זה שהאשה מתרצית בקידושין בשואה כסף – השואה כסף נהפך לכסף! ומדוע ששואה כסף לא תתקדש אשה ללא החידוש של התורה? הרי זה סברא פשוטה ששואה כסף הרי הוא כסף!

ב. משמעות שואה כסף הוא, שהדבר שווה כסף ויש לו את הערך והמעלה של הכסף, וא"כ מדוע לא תתקדש אשה בשואה כסף (ללא חידוש התורה)? הרי יש לשואה כסף את המעלה של הכסף ומהו היתרון של כסף ממש שדוקא הוא יועיל?

והביאור בזה בפשטות הוא:

לעיל הוכחו דברי הרמב"ם לגבי החידוש שבקניין קידושין – שזהו חידוש שקיים רק מאז שנתנה תורה (משא"כ לפני-כן, אדם היה פוגש אשה בשוק וכו'). וכמאירי מבאר¹¹, שקניין קידושין אינו קניין מלא, שכן האישה לא נקנית לבעל לגמרי לירושתה ומעשה ידיה וכו', אלא, היא מתקדשת לו ונאסרת לקבל קידושין מכל העולם. רואים מדברי ראשונים אלו (וכן עוד כמה ראשונים), שקידושין הוא דין מחודש מן התורה. ואם אכן קידושין הוא דין מחודש מן התורה – ברור מדוע אין לומדים מסברא שאפשר לקדש אישה בשואה כסף, ולכן צריך לימוד מיוחד מפסוק כמ"ש התוס'.

ליתר ביאור: כשם שאם לא היה הפסוק מלמד אותנו ש"כסף שטר וביאה" יכולים לפעול קניין קידושין, לא היינו לומדים את זה מסברא – כי זה סוג קניין מחודש. כך לאחר שגילתה לנו התורה שכסף אכן קונה, אין אנו יכולים ללמוד מסברא ששואה כסף יועיל גם-כן, כי זה סוג קניין מחודש. ולכן, אומר התוס' שהטעם לכך ששואה כסף מועיל בקידושין הוא מצד ההיקש מעבד עברי.

10. הרי קניין חליפין הוא קניין מחודש גם, שהרי הקניין חליפין הוא קונה ע"י שהמוכר מביא לקונה חפץ (אפילו פחות משהו פרוטה) וע"י הגבתה החפץ של המוכר ע"י הקונה- נקנה המקח לקונה. אומר ה"טור" בסימן קצה, שמפני ששני הצדדים מודים זה לזה בהגבתה החפץ- הלוקח קונה את החפץ. הב"ח על דברי ה"טור" בסעיף קטן א' מדייק מדבריו "ומודים זה לזה", שהקניין של חפץ תלוי בריצוי של שני הצדדים, שהרי שאר הקניינים הם מעשה של הקונה כגוף המקח, מה שאין כן בחליפין שאינו כגוף המקח, אלא, הקניין נפעל ע"י דבר חיצוני. ואם-כן נוכח מכאן שקניין תלוי בהודאה בין המוכר לקונה.

11. עיין "אבני מילואים" סימן כז' ס"ק ג' שמדייק כך מדברי הרשב"א.

12. עיין בפסקי הלכותיו על המשנה.

ג.

צ"ע בר"ן, חקירה במהות שווה כסף, ביאור דברי הר"ן

ולכאורה צ"ע בדברי הר"ן:

(1) הר"ן מבאר ששווה כסף מועיל בקידושין מצד הסברא, ולכאורה, סברא זו שייכת אמנם בשאר קניינים, אבל קניין קידושין הוא הרי סוג קניין מחודש (דבר זה לכאורה מוסכם על כל הראשונים) וכיצד שייך לומר, שיועיל בו שווה כסף מצד הסברא?

(2) ה"אבני מילואים" דייק ברשב"א שריצוי האשה הופך את השווה כסף לכסף. ולכאורה לפי זה אם האשה תתרצה בפחות משווה פרוטה – נאמר שהריצוי שלה הופך את זה לשווה פרוטה! והרי גם לפי הרשב"א – הטעם לכך שהאשה אינה מתקדשת בפחות משווה פרוטה – הוא משום שהתורה קבעה שהקידושין חייבים לחול על חפץ שיש לו מציאות ממונית, ופחות משווה פרוטה לא הוי מציאות ממונית¹³. וא"כ כשם שהריצוי שלה אינו מועיל להחיל את מעשה הקידושין על פחות משווה פרוטה, כך אין הריצוי שלה צריך להועיל כדי להחיל את מעשה הקידושין על שווה כסף!?

ונראה לומר שהר"ן והתוס' חלוקים במהות הדין של שווה כסף. ובהקדים חקירה בדין שווה כסף, שלכאורה ניתן להבינו בשני אופנים:

א. שווה כסף הוא דין בפני עצמו. והיינו שכשם שנתנה התורה כוח לכסף לפעול קניינים, כך נתנה התורה כוח לשווה כסף.

ב. אין מושג (או דין) של שווה כסף. ומה שאנו קוראים לו שווה כסף, הוא כסף ממש. אלא שהוא בא בציור שונה – במקום שהכסף יבוא בציור של מטבע, הוא בא בציור של חפץ שונה.

ובזה חולקים התוס' והר"ן:

תוס' סובר ששווה כסף הוא דין בפני עצמו, ולכן ע"מ שיועיל בקידושין צריכים אנו פסוק מיוחד (מאידך גיסא – ניתן לומר – שעצם זה שהתורה הביאה פסוק מיוחד, "ישיב", לרבות שווה כסף, זה עצמו הוכחה ששווה כסף הוא דין בפ"ע).

אמנם הר"ן סובר ששווה כסף הוא התבטאות של כסף בציור שונה, וא"כ ברגע שהתורה

13. דלא כרש"י (דף ג:) שסובר שזה שהאשה לא מתקדשת בפחות משווה פרוטה – זהו משום שגנאי הוא לאשה להתקדש בפחות משווה פרוטה, ולכן, קידושי חליפין אינם חלין באשה מפני שאיתנהו לדיני קנין חליפין ככלי (ולא מטבע, שאין מטבע בקנין חליפין) אפילו בפחות משווה פרוטה ואם-כן התבטחה תורת חליפין בקידושין. וגם תוס' שם על המקום חולק על רש"י בענין של פחות משווה פרוטה שאין זה מצד גנאי.

חידשה שכסף יועיל לעשות קניין קידושין, ממילא היא חידשה גם ששווה כסף יועיל לקניין זה. ואין צורך בפסוק מיוחד לחדש את זה.

כלומר: אילו כוונת הר"ן ב"סברא" הייתה שכשם שבכל הקניינים מועיל שווה כסף, כך גם בקידושין יועיל – א"כ קשה (כדלעיל) שקידושין הוא הרי דין מיוחד, ואין שייך ללמוד משאר הקניינים אליו. אמנם, נ"ל שכוונת הר"ן ב"סברא" היא, שכשם שכסף מועיל כאן – בקידושין, כך יועיל כאן גם שווה כסף, כיון שהוא ממש כמו כסף רק בביטוי שונה. וק"ל.

ומה שדייק ה"אבני מילואים" ברשב"א שריצוי האישה הופך את השווה כסף לכסף, יש לכאר שהוא בא לשלול את החיסרון של שווה כסף – שאין האישה מתרצה לו, כשם שהיא מתרצה לכסף. ולכן הוא אומר שאילו לא הייתה האישה מתרצה לקבל אותו, הוא לא היה מועיל לקניין הקידושין (וממילא הוא לא היה כמו כסף), אבל היות והאישה מתרצה לקבל שווה כסף כמו כסף, א"כ, שוב אין מונע מהקידושין לחול עליו, כי הוא כמו כסף ממש.

וזה שצריך פסוק מיוחד לגבי עבד-עברי ונזיקין, זה לא מצד ששווה כסף אינו נחשב לכסף ממש, אלא שכשני המקרים האלו יש סיבה מיוחדת לשלול את השווה כסף (בעבד עברי – כי יוצא בע"כ של האדון וכו'. ובנזיקין – משום דין "מיטב") ולכן, אע"פ שבכללות שווה כסף נחשב לכסף ממש, במקרים כאלו היה מקום לומר שזה יהיה שונה והוא לא יחשב ככסף. קמ"ל התורה פסוקים מיוחדים ללמדנו שגם במקרים אלו, שווה כסף הרי הוא ככסף ממש.

ד.

סיכום השיטות והנ"מ

סיכום הדברים: תוס' והר"ן חולקים דין שווה כסף, האם הוא גדר בפני עצמו, או שהוא חלק מדין כסף. ואם כנים הדברים, נראה לומר, דיש לתלות בחקירה זו מחלוקת תנאים בדיני גט, וכדלקמן.

שנינו בגיטין¹⁴ "הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתיים זו . . . (אם נתנה את הזוזים) הרי זו מגורשת, ואם לאו אינה מגורשת. רשב"ג אומר מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטך על-מנת שתתני לי איצטליתי, ואכדה איצטליתו ואמר חכמים תיתן לו את דמיה".

בהמשך¹⁵ מבארת הגמ' שחיסורי מחסרא, וכך אומרת המשנה "אמר לה 'ע"מ שתתני לי איצטליתי' ואבדה איצטליתו, איצטליתי דווקא קאמר לה. רשב"ג אומר, תתן לו את דמיה. מעשה כצידן...".

יוצא א"כ מחלוקת בין ת"ק לרשב"ג – האם כאשר אבדה האיצטלית שלו, תהיה מגורשת (והתן לו איצטלית אחרת) – כשיטת רשב"ג, או שכיון שאינה יכולה לתת לו את איצטליתו, לא תתגרש – כשיטת ת"ק.

ואו"ל שמחלוקת זו תלויה בחקירה דנן, האם שווה כסף הוא ככסף ממש, או שהוא גדר בפ"ע:

ת"ק סובר ששווה כסף הוא דין בפ"ע. וא"כ כאשר הוא התנה את הגט בכך שתיתן לו את האיצטלית, אין זה תנאי כספי, אלא תנאי של חפץ מסויים דווקא – "איצטליתי דווקא קאמר לה", ואם אבד החפץ, אינה מגורשת.

משא"כ רשב"ג סובר ששווה כסף הוא ככסף ממש (רק כצידור שונה), א"כ, כאשר הוא מתנה את הגט באיצטלית, הרי זה תנאי של שווה כסף. ולכן, גם כאשר אין אפשרות לתת לו את החפץ עצמו, אפשר לתת לו את דמי האיצטלית. והיינו, משום ש'שווה כסף' ו'כסף' הם חד.



התהוות העולם ע"י רצונו ודבורו ית'

הת' מנחם מענדל שי' סארקין
תלמיד בישיבה

א.

כתיב¹ בדבר הוי' שמים נעשו (שהתהוות היא מבחי' הדיבור), ולאידך כתיב² כל אשר חפץ ה' עשה (שהתהוות היא מבחינת חפץ ורצון). ומבאר במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו³, וז"ל:

"והענין הוא דכתיב כל אשר חפץ ה' עשה (שהתהוות היא מבחינת חפץ ורצון), וכתיב בדבר הוי' שמים נעשו (שהתהוות היא מבחי' הדיבור), והביאור בזה, דהתהוות החומר של כל דבר היא מבחי' הדיבור. וזהו שאמרו רז"ל בעשרה מאמרות נברא העולם, שכהמאמר יהי אור נתהווה האור וכמאמר יהי רקיע נתהווה הרקיע, ועד"ז הוא בכל הנבראים. והתהוות הצורה שבכל דבר היא מבחי' הרצון. דצורת הנבראים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, וזה שבכל נברא יש לו צורה [הן הציוור הגשמי שלו, והן הטבע והתכונות שלו] הוא מבחי' הרצון".

והיינו, שרק חומר הנבראים נברא מדבורו ית', ואילו הציוור וטבע שלהם נברא מרצונו ית'.

1. תהילים לג, ו.

2. שם קלה, ו.

3. ספר המאמרים מלוקט חלק ה' עמוד קי.

ולכאורה צריך ביאור, כיצד שייך לחלק בין חומד הנברא לטבעו? והלא טבעו של כל נברא מגיע כתוצאה מהחומר שלו. ולדוגמא, טבעם של המים לזרום הוא מחמת חומד הלח והנוזלי שלהם, ואילו טבעם של האבנים לעמוד כחומה הוא מחמת זה שהם עשויים מחומר קשה ויבש. ומובן בפשטות שחומד האבנים אינם שייכים כלל לטבע הזרימה וכמו"כ חומד המים אינם שייכים לטבע העמידה.

ומה לי אם טבע הנבראים לא נתפרש בהעשרה מאמרות, הרי כל הטבע שלהם הוא תוצאה מוכרחת מהחומר שלהם וזה כן נתפרש בעשרה מאמרות?

ב.

והנה ישנם עוד דרושי חסידות המבארים ענין זה להיפך. שחומד הנברא מתהווה מרצונו ית' ואילו הצורה שלו מתהווה מדבר הוי', ובל' כ"ק אדמו"ר נשי"ד⁴:

"...וויבאלד מהאט דערמאנט אז אין דעם ענין ההתהוות זיינען דא צוויי ענינים עצם ההתהוות און די פרטים שבזה איז דא אין דערויף א דבר נפלא. סאיז מבואר בכ"מ אז אין יעדער ענין וואס איז נתהווה געווארן זיינען דא צוויי ענינים סאיז דא דער ענין פון "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" און סאיז דא דער ענין פון "כל אשר חפץ ה' עשה".

סאיז אבער דא א נפק"מ ווי דער ענין ווערט נתבאר אין דרושי חנוכה לגבי ווי דאס ווערט נתבאר אין דרושי פורים:

אמאל איז מבואר אז אזוי ווי אין יעדער נברא זיינען דא די צוויי ענינים פון חומד וצורה - איז דער חומד פון דעם נברא געווארן בדבר ה' - דורך דעם מאמר "יהי רקיע" איז באשאפן געווארן דער חומד פון דעם רקיע ועד"ז כיו"ב. אבער די צורה פון דעם נברא איז באשאפן געווארן (ניט פון דבר ה', ווארום אין דעם דיבור "יהי רקיע" שטייט דאך ניט ווי אזוי זאל זיין די צורה פון דעם רקיע, נאר) פון "כל אשר חפץ ה' עשה" פון חפץ ה'.

אבער במקום אחר איז מבואר באופן הפכי. דער חומד פון דעם נברא איז נתהווה פון חפץ ה' - ווארום זיין ההתהוות איז אין אן אופן פון "יש מאין" און דער ענין ההתהווה יש מאין קען זיין דוקא דורך עצמות ומהות וואס "אין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו" - וואס דאס שטייט בגילוי אין חפץ ה' [און דאס איז בשמים ובארץ בשוה, ווי ס'שטייט "את השמים ואת הארץ אני מלא", וואס דאס גייט אויף דער ההתהוות פון סוכ"ע וואס איז בשמים ובארץ בשוה].

משא"כ די פרטים שבהתהוות, די צורה וכו' - דאס ווערט ווען ס'קומט אראפ אין מלכות,

4. שיחת ש"פ אחרי שנת תשל"ח סעי' כד' (שיחות קודש תשל"ח ח"ב ע' 227 - 228)

וואס דערפון קומט ארויס די התחלקות פון אלע פרטים וואס זיינען דא אין שמים וארץ וכו' וואס דאס איז דער ענין פון דבר ה' (דיבור - מלכות).

און אין דערדיף זעט מען א דבר פלא: אין דרושי חנוכה (אנהויבנדיק פון דרושי חנוכה שבתו"א), איז אלעמאל מבוואר כאופן הא' (אז די התהוות החומר איז פון דבר ה' און התהוות הצורה פון חפז ה'), און דערפון ווערט אויך נמשך אין קונטרס עה"ח (ובדרושי רבותינו נשיאנו וואס זיינען מבאר די ענינים). און אין דרושי פורים (ד"ה יביאו לכוש מלכות) איז אלעמאל מבוואר כאופן הב".

ג.

והנה לכאורה יש ליישב בפשטות את הסתירה שבין דרושי חנוכה לדרושי פורים, ובהקדם המבוואר בשער היחוד והאמונה (בנוגע לטבע המים).

בפרקים א' וב' מבאר אדמה"ז, שכל מציאות הנבראים היא חידוש ופלא גמור – שהרי מצד עצמם היו אין ואפס – ורק מצד הדבר הוי' נבראו ונמצאים כל רגע ורגע. וכיון שקיומם הוא חידוש גמור יש מאין – מציאות ממשית מכלום (גארניט). א"כ מוכרח ה'דבר הוי' – שהוא המהות ומחדש מציאותם – להוותם ולהוציאם תמיד מאין ליש. ובאם יפסיק להוותם ויסתלק מהם אפי' רק לרגע, יחזרו הם לאין ואפס מיד.

ובלשון כ"ק אדמוה"ז: "אילו היו מסתלקות ממנה כרגע לרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש... והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן וכ"ש וק"ו בכריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף עאכ"ו שבהסתלקו' כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

ובביאור ענין זה – שטבע המים לזרום גם הוא נברא ומחודש יש מאין בכל רגע – מבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד שבזה בא כ"ק אדמה"ז לברא את הכ"ש וק"ו מקרי"ס לכריאת שמים וארץ. וכלשוננו בלקוטי שיחות:5:

"להעיר משעהיוה"א רפ"ב: אף שהטבע הזה במים ג"כ נברא ומחודש יש מאין, שכוונתו

(בפשטות) ב"הטבע הזה" היא למ"ש לפנ"ז שם "וניגרים במורד כדרךם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא "נברא ומחודש יש מאין" – היינו כריאה נוספת על כריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה – מכיון שהטבע מה שהם ניגרים (היפך ניצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם – ובמילא, הפלא שבקריאת ים סוף אינה כהפלא שבהריאה יש מאין)..."

וביתר ביאור כותב כ"ק אדמו"ר נשי"ד במכתב⁶, וז"ל:

"והפירוש בדברי רבינו הזקן לדעתי הוא שמגדיל הק"ו מקרי"ס לכריאת יש מאין כאמרו שטבע המים להיות נגרים במורד הוא נברא ומחודש יש מאין (לאחר שכבר נבראו) בהמים ואינו הכרחי ככח הנמצאים ע"ד טבע כל הנמצאים שתופסים מקום וכיו"ב. ומביא רא"י ע"ז שהרי ישנם נבראים שהם נצבים מעצמם בלי רוח וכמו חומת אבנים ומזה ק"ו, שאם כשידוד טבע שני בכל זה ע"י שהוא כבר נברא ומחודש צ"ל דבר המשדד טבע זה בתמידות, עאכו"כ בהנוגע לענין שהוא נברא ומחודש בטבע הראשון וק"ל".

והנה בהשקפה ראשונה קשה ביותר, ובשתיים.

א. מהו הרא"י מחומת אבנים בנוגע לטבע המים, הרי אף שטבע חומר האבנים הוא לעמוד, מ"מ הרי טבע חומר המים הוא היותם נגרים במורד. וכן מפורש בכ"מ בחסידות⁷, שטבע המים לזרום וטבע האבנים לעמוד. וטבע זה הוא טבע (ראשון ו)עצמי הקשור עם עצם החומר שלהם (עד שא"א לשנות טבע זה בניגוד לטבע-שני ששייך לשנותו).

ב. מה בכך שטבע המים לזרום הוא רק טבע נוסף על עצם כריאת המים. הרי מ"מ בנוגע לטבע (הנוסף) זה, עמידתם כמו חומה מופרכת לגמרי. ומה לי חידוש ביחס להמים עצמם ומה לי חידוש ביחס לטבעם, מ"מ זהו חידוש גמור?! וכי משום שהמים (היו) יכולים להיות בטבע העמידה, לא תהיה עמידתם חידוש גמור כשזה בניגוד לטבעם לזרום? מה נוגע לנו האם טבע זה הינו מוכרח מצד עצם מציאותם של המים או שהוא טבע שני?

והנה, בנוגע לקושיא הראשונה יש לפרש שבאמת ישנם שלשה חילוקים בטבעי הנמצאים.

(א) טבע עצמי הבא כתוצאה מעצם מציאותו. ע"ד טבע כל הנמצאים להיות תופסים מקום. שא"א לשום מציאות גשמית להתקיים בעולם הזה בלי לתפוס מקום.

(ב) טבע עצמי הבא כתוצאה מחומר הנברא. כל נברא לפי חומר – כגון טבע חומר המים לזרום וטבע חומר האבנים לעמוד.

6. חי"י אלול תשט"ו (לקוטי אמרים תניא - בצירוף מ"מ, ליקוט פירושים ע' עט).

7. ראה הערת הרב יחזקאל (האטשע) פייגין בחוברת התמים ע' 390.

ג) טבע וצורה מקריים שאינם שייכים כלל לחומר ומציאות הדבר. וע"ד הציור והגודל (והצבע) של כל דבר. הגודל האכנים וצורתם אינה כתוצאה מהחומר שלהם וניתן לשנותו בנקל.

נמצא א"כ שביחס לטבע מקרי, נקרא הטבע הקשור לחומר הדבר – 'טבע ראשון'. וכיחס לטבע הקשור לעצם מציאות הדבר נקרא הטבע ההוא 'טבע שני'.

זהו כוונתו של כ"ק אדמה"ז, להוכיח מטבע חומר האכנים שטבע המים לזרם אינו קשור עם עצם מציאותם אלא עם החומר שלהם. (ובזה מתודצת קושיא הא').

ועפ"ז יש להרץ גם את הקושיא השני'. שהרי באם טבע הזרימה כמים, לא נובע מחמת עצם מציאות המים אלא רק מצד החומר שלה, יוצא שמצד עצם מציאותם של המים הם יכולים להיות בעמידה. וא"כ טבע העמידה אינו חידוש כלל ביחס לעצם מציאותם כ"א רק ביחס לחומר שלהם.

וזו כוונת אדמה"ז בק"ו. שאם החידוש היה רק ביחס לחלק אחד (היותר חיצוני) מהמים (החומר שלהם), אבל היה אפשרי מצד חלק אחד (היותר עצמי) בהם (עצם מציאות המים), ולמרות זאת, היה צורך בהתחדשות תמידית של הגם, א"כ כ"ש וק"ו בנוגע להחידוש דבריות העולם שהוא חידוש גמור (שהרי פשיטא שבשום חלק מהעדר המציאות לא קיימת האפשרות להיות מציאות), שיהיה צריך להתחדש בכל רגע מאין ליש.

ד.

והנה, על פי יסוד זה, שבכל נברא קיימים שלושה חלקים (א). עצם היותו נברא כמציאות. ב. סוג החומר המיוחד לו (שממנו נובע הטבע העצמי המיוחד לו). ג. הצורה וטבע המקריים והחיצוניים שלו) יש ליישב את הסתירה שבין דרושי חנוכה לדרושי פורים.

הכוונה במה שמבואר בדרושי פורים שחומר הנברא מתהווה מרצונו ית', הוא שהכח (שבספירת המלכות - דבורו ית') להוות את עצם מציאות הנברא הוא מרצונו ית'. כי התהוות מציאות היש הוא רק בכח העצמות שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, וכח זו מתגלה ברצונו ית'. ועצם מציאות היש היא שווה בכל הנבראים. וכל' השיחה דלעיל:

"דער חומר פון דעם נברא איז נתהווה פון חפץ ה' - ווארום זיין הההוות איז אין אן אופן פון "יש מאין" און דער ענין הההווה יש מאין קען זיין דוקא דורך עצמות ומהות וואס "אין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו" - וואס דאס שטייט בגילוי אין חפץ ה' [און דאס איז בשמים ובארץ בשוה, ווי ס'שטייט "את השמים ואת הארץ אני מלא", וואס דאס גייט אויף דער התהוות פון סוכ"ע וואס איז בשמים ובארץ בשוה]".

והכוונה כמה שמכואר בדרושים אלו שצורת הנבראים נתהווה מספי' המלכות - דיבורו ית', הוא לצורת וסוג החומר. דלכל נברא יש את החומר המיוחד והפרטי שלו מחמת התהוותו (כפועל) ממאמר פרטי (ככח הא"ס שמתגלה ברצונו ית'). ולדוגמא, ממאמר יהי רקיע מתהווה חומר הרקיע, וממאמר יהי מאורות מתהווה חומר המאורות. ועד"ז הרי גם החילוק שבין חומר האבנים לחומר המים הוא מחמת התהוותם ממאמרים שונים. "ואף שלא הזכר שם אבן בעשרה מאמרות שכתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן ע"י צירופים וחילופי אותיו' המתגלגלות ברל"א שערים פנים ואחור כמ"ש בס' יצירה עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם אבן והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשל' ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שכתורה ע"י חילופים ותמורות האותיות ברל"א שערים עד שמגיעות ומתלכשות באותו נברא להחיותו". וכתוצאה וכהתאם לסוג החומר המיוחד שלכל נברא, קיים לו טבע עצמי המיוחד לו.

ובלשון השיחה דלעיל:

"משא"כ די פרטים שבהתהוות, די צורה וכו' - דאס ווערט ווען ס'קומט אראפ אין מלכות, וואס דערפון קומט ארויס די התחלקות פון אלע פרטים וואס זיינען דא אין שמים וארץ וכו' וואס דאס איז דער ענין פון דבר ה' (דיבור - מלכות)."

ואילו הכוונה כמה שמכואר בדרושי חנוכה (ובד"ה פתח אליהו דלעיל) שחומר הנברא מתהווה מדבורו ית' הוא שסוג החומר המיוחד של כל נברא (ולא עצם מציאות היש שלו) מתהווה מדיבורו ית'. ועפ"ז נמצא שהוא אותו הענין שמכואר בדרושי פורים - שצורת (וסוג חומר) הנברא מתהווה מדיבורו ית'. ובלשון השיחה דלעיל:

"דער חומר פון דעם נברא איז געווארן בדבר ה' - דורך דעם מאמר "יהי רקיע" איז באשאפן געווארן דער חומר פון דעם רקיע ועד"ז כיו"ב."

והכוונה כמה שמכואר בדרושי חנוכה שצורת הנבראים מתהווה מרצונו ית' הוא שהצורה המקרית של כל נברא (גודלו וצידו) - שלא נתפרשה בעשרה מאמרות וגם אינה תוצאה מסוג חומר המיוחד לה - היא המתהווה מרצונו ית'. וכפי שמפרש בתורה אור בדרושי חנוכה⁸ "והצורה הוא כל ציור וכל תמונה במראה ושטח שיש לכל דבר בדמותו וצלמו על איזה אופן נעשה כמו השמים והארץ הם כדורים ומן הארץ לרקיע כו' והשמש והירח הם גלגלים מאירים כו'".

ה.

לפי ביאור זה מתודצת ומסולקת ממילא הקושיה שבסעיף א'.

כוונת המאמר כמה שמכאן שצורת הנבראים מתהווה מרצונו ית' - מקורו הפרטי, ואינה תוצאה מחומר הנברא בדבורו ית' - הוא לצורה המקרית של הנברא. ולדוגמא - גודל ותמונת האבנים והמים.

ואכן החילוק שבטבעם העצמי - לעמוד או לזרום, הוא תוצאה ישרה מסוג החומר שלהם.

ו.

וע"פ ביאור זה, אפשר להסביר את המבואר בלקו"ש חלק לא⁹, וז"ל:

"כל דבר שבעולם נחלק (בכללות) לשלשה חלקים: א) עצם מציאות הדבר, שזהו ענין השווה בכל דבר. ב) תכונתו המיוחדת של כל דבר, שכזה כל דבר חלוק מזולתו. וכמו אש ומים, החלוקים בטבעם ותכונתם, עד שטבעו של האש הוא היפך טבעו של מים. ג) שאר פרטי כל דבר, שאינם חלק מעצם תכונתו ותוכנו."

וממשיך לבאר (ע"פ שלשה חלקים אלו) את המבואר בתורה אור, וכלשון השיחה:

"ויש להוסיף בזה, ע"פ ביאור רבינו הזקן (בתורה אור 10) ע"ד ההפרש בין חומר הנברא וצורתו, שהחומר של הנבראים נברא בדבר ה' ובעשרה מאמרות, משא"כ "אופן צורת הרקיע (לדוגמא).. נעשה כחפץ ה' שלא בא לכלל גילוי בדבור או מאמר" - שהטעם לזה הוא לפי ש"דבור ומאמר.. הוא הפועל הישות" שבכל הנבראים, דאם הי' נברא רק "כחפץ ה' ורצונו בלבד.. הי' העולם בטל במציאות ממש", משא"כ בצורת הנבראים (שמקורה "כחפץ ה'.. שלא בא לכלל גילוי בדבור או מאמר") נמשך ענין הביטול בנבראים. ע"ש באורך.

[ויש לומר, שזה בא לידי ביטוי בזה שצורת הנבראים הוא דבר חיצוני שאין בו "תוכן" - שהטעם הפנימי לזה הוא, לפי שבצורת הנברא נמשך ענין הביטול, ולכן בא בצורת הנברא שאין לה "מציאות" ותוכן לעצמה (כמו ה"מציאות" שבעצם מציאות הנברא, וכן בתוכן הנברא וגדריו)].

הרי שיש לנברא את עצם מציאותו - ה"מציאות" שלו (השווה בכל נברא). ולא נמשך בו ענין הביטול שהרי אדרבה זהו הישות והמציאות של הנברא.

9. חלק לא ע' 139.

10. שם.

ויש לנברא את החומר המיוחד שלו - התוכן וגדרים שלו. ולדוגמא, יש תוכן לחומר המים וגדריו (דבר נוזלי היורד מלמעלה למטה) השונים בתוכנם מחומר האבנים וגדרם (דברים קשים הניצבים כחומה). וכחלקים אלו שבנברא לא נמשך ענין הכיטול שהרי אדרבה הם כל התוכן של מציאות הנברא.

ויש לנברא את הצורה המקרית והחיצונית שלו שאינה קשורה כלל לעצם ותוכן מציאותו. וכמו הגודל וציור וצבע שלו. שבחלקים אלו שבנברא נמשך ענין הכיטול. וכפי שזה מתבטא בזה שהם דברים חיצונים שאינם קשורים עם תוכן ומציאות הנברא.

את כל זה כתבתי כפי עניות דעתי והבנתי. ואשמח במאוד לשמוע חוות דעת הקוראים העוסקים בסוגיא זו.



שתי הערות בהלכות תפילין לאדה"ז (גליון)

הת' שניאור זלמן הלוי שי' סגל
תלמיד בישיבה

א.

בהלכות תפילין, סימן ל' הלכה ג' כתב אדמו"ר הזקן: "היה רוצה לצאת בדרך בהשכמה קודם שיאיר היום יכול להניחן קודם יציאתו וכשמגיע זמנו ימשמש בהן ויברך שאין לחוש שמא ישן בהם כיון שהשכים ויצא לדרך"^(כ)

במה דברים אמורים בהולך ברגליו^(כ) שאינו יכול לישן בהילוכו אבל הרוכב או יושב בקרון שיוכל לישן אסור להניחן קודם זמנו".

ובהערה כ"ז ציינו המהדירים: רבינו פרץ בהגהת סמ"ק סי' קנג אות יא. הוכא בטור ושו"ע ולבוש שם.

אך למרבה הפלא, שיטת רבינו פרץ אליה ציינו היא הפוכה ממה שכתב ופסק רבינו הזקן, וכדלקמן.

טור, סימן ל': "אם צריך לילך לדרך - יכול להניחן קודם זמנו בלא ברכה, ולכשיגיע זמנו ימשמש בהן ויברך. וה"ר פרץ כתב: כיון דקיימא לן דלילה זמן תפילין הוא, אלא שאין להניחן כלילה משום גזרה שמא ישן בהן, מי שרוצה לצאת לדרך - יכול להניחן קודם זמנו ולברך עליהן מיד. וא"א ז"ל לא כתב כן".

וא"כ לא מובן מדוע חשו לציין לרבינו פרץ החולק וסובר שמכרך עליהן מיד היפך מה שפסק רבינו, ולא לברייתא המובאת בגמרא, מנחות ל': והביאו אותה הרי"ף והרא"ש להלכה (כפי

שמציין הב"י על הטורד), והוא מה שמביא אדה"ז.

אתמהה.

*

בהערה כ"ח ציינו המהדירים: לכוש שם. ב"ח. מ"א ס"ק ה. – ולפי דברי המהדירים, בכל פעם שהמראה מקום מודגש, הינו ציון המיוחס לרבינו הזקן או לאחיו המהרי"ל ז"ל.

ואלו הם דברי הב"ח בהלכה זו: "ואם צריך לילך לדרך וכו'. ברייתא ס"פ הקומץ, ואתיא כמ"ד לילה זמן תפילין, אלא דמדרבנן אסור לכתחלה, שמא יישן בהם. וכיוצא לדרך, דטורח הוא להתעכב בדרך בשעה שיניח תפילין, התירו לו שיניחם בכיתו קודם זמנו וכו'.

אבל ה"ד פרץ מפרש איפכא, דהך ברייתא כמ"ד לילה לאו זמן תפילין הוא, דאי זמן תפילין הוא, למה לא יברך עובר לעשייתו, דכיון שהתירו לו להניח קודם זמנו כ"ש דיכול נמי לברך. אלא צריך לפרש, דהאי תנא ס"ל לילה לאו זמן תפילין הוא, ועובר בלאו אם מניחן בלילה לשם קיום מצות תפילין, ואם מברך קודם זמנו ברכה לבטלה היא, והא דהתירו להניחן ברצון לילך לדרך בהשכמה, אינו אלא כדי לשמור דמתיירא שמא יאבדו מידו בדרך. [ולפ"ז הך גירסא שהביא הרא"ש, וחשך והוה מנח תפילין הוא עיקר, דמוכח מינה דלשמור כדי שלא יאבדו מותר להניחן בלילה, וכמו שפירש"י להדי'].

וכ"כ בסמ"ק בפנים ז"ל: היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו, מניחן בראשו וכשיגיע זמנו ממשמש בהן ומברך ע"כ. וכתב עליו הר"פ בהגה"ה, דזהו דוקא למ"ד לילה לאו זמן תפילין, אבל למ"ד זמן תפילין הוא כדקי"ל השתא, א"כ אם השכים לצאת לדרך קודם היום ומניחן מברך עליהם מיד, ונראה דאפילו בלא חששא דשמא יאבדו מותר להניחן לכתחלה קודם היום בהשכים לצאת לדרך דליכא למיחש לשמא יישן בהם כיון שהשכים לצאת עכ"ל. מיהו לית הילכתא כהר"פ, אלא אף למאי דקיי"ל לילה זמן תפילין הוא אין לברך אלא לכשיגיע זמנו, דאע"פ שהתירו לו להניחן קודם היום מפני הטורח לא התירו לו לברך קודם זמנו, ושפיר הוי עובר לעשייתם כמה שיקיים המצוה לאחר שיברך כשיגיע הזמן והכי נקטינן וכ"פ בש"ע.

ולא מצאתי בדברים הנ"ל איזשהו התייחסות להסתייגות שמביא רבינו שההיתר להניח תפילין הוא דוקא להולך כרגליו. וצ"ע.

ב.

לקמן סיכום שיטות הראשונים בדיון 'עוסק במצווה מהו שיפטר מק"ש ותפילין' וכירוד

לשוננו הזהב של אדה"ז:

בגמרא, סוכות כו. איתא: "תניא א"ר חנניא בן עקביא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים - לאתויי מוכרי תכלת - פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי ר' יוסי הגלילי, שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה".

ולכן פסק בטור: "כותבי ספרים תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקין במלאכת שמים - פטורין מק"ש ומתפלה ומתפילין ומכל המצות".

ובבית יוסף על אתר, מרחיב ומביא את דעות הראשונים בהבנת ההגדרה של 'עוסק' במצוות.

לשיטת הרא"ש והתוספות, ההגדרה היא: "שאם ניחו תפילין או יקראו ק"ש או יקיימו אחד משאר מצות - תיבטל המצוה שהם עסוקים בה, כגון: שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו, ורוצה לקנות תפילין או תכלת [-ציצית], וא"א לו להמתין עד שסופר או התגר יקיים המצוה הכא לידו. אבל אם אפשר לו להמתין, יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת, ואח"כ יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכור".

א"כ נמצא לפי שיטתם, שאין בעצם עשיית המצוה פטור מן שאר המצוות, אלא שהיות וכאן מדובר במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים ודחוקה בזמן זה דווקא - לכך יהיה פטור כרגע מעשיית שאר המצוות שהזמן גרמא.

לעומת זאת, רבינו ניסים (וכן הוא בהגהות אשירי בשם אור זרוע) סובר: "העוסק במצוה פטור מן המצוה - אע"פ שהוא יכול לקיים את שתיהם (!). לפי שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום, לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרת, אע"פ שאפשר. ומיהו מודינא ודאי, שכל שא"צ לטרוח כלל, אלא כדרכו במצוה ראשונה, יכול לצאת ידי שניהם, דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן, ומהיות טוב אל יקרא רע".

לפי שיטתו א"כ נמצא, שהתורה מחייבת את האדם לעשות מצוות בכל עת, וכאם עוסק במצווה כרגע, התורה לא מטילה עליו חיובים נוספים באותו הזמן. רק אם הוא יכול לעשות את שתי המצוות בעניין שאין הם מפריעים כלל אחת לשניה, אז ודאי שעליו להוסיף ולעשות עוד מצווה - "ומהיות טוב אל יקרא רע".

ובבית יוסף כתב: "ואפשר לומר, דלא פטרה ברייתא זו לכותבי ספרים וכולי, אלא ממצות הנחתם כל היום. אבל בשעת ק"ש ותפלה - חייבין הם להניח, כדי לקבל עליהם עול מלכות". וכך גם פסק בשו"ע: "כותבי תפילין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים - פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק"ש ותפלה".

כאן לכאורה, מסכים הב"י לשיטת הר"ן וסייעתו, שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, אבל מביא (לכאורה) סיבה אחרת המחייבת את קיום מצוות ק"ש, והיא: אין-הכי-נמי שהאדם

מקיים כעת מצווה, ואין לו צורך לוותר עליה מפני מצווה אחרת. אע"פ שהאדם פטור ממנה מחמת חיוב הקב"ה לקיים מצוות בכל עת, אבל כאן יש חיוב על האדם לקבל על עצמו עול מלכות שמים ככל יום, שזה חיוב שאינו מצד קיום מצווה גרידא.

ולכך נראה - בהשקפה ראשונה¹ - שהרמ"א משיג עליו וכותב: "ואם היו צריכים לעשות מלאכתן בשעת ק"ש ותפלה - אז פטורין מק"ש ומתפלה ומתפילין, דכל העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת, אם צריך לטרוח אחר האחרת. אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טורח יעשה שתיהן (הגהות אשירי בשם א"ז ור"ן פ' הישן)". והוא אינו מקבל וגורס את הצורך והחיוב בלקבל עומ"ש ולכן גם בשעת ק"ש ותפילה הוא פטור ממצוות אלו באם הוא עוסק במצווה אחרת².

אך בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן, נראה שכורך את כל הפרטים המנויים מעלה, ומביאם כשיטה והלכה אחת מבוררת ומזוקקת:

"כותבי סת"ם בשעה שעוסקין במלאכתן וכן תגריהם ותגרי תגריהם שהם לוקחין כדי להוציאן למוכרן למי שצריך להם ואין כוונתם כדי להשתכר³ וכן כל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת קריאת שמע ותפילה כדי לקבל [עליו] עול מלכות שמים שלימה וגם שלא יעידו עדות שקר בעצמם.

במה דברים אמורים כשאינם עוסקים במלאכתם בשעת קריאת שמע אבל אם הם עוסקים א"צ להפסיק משום קריאת שמע ותפילה אפילו אם יעבור זמנם אלא שלכתחילה אסורים להתחיל משהגיע סמוך לזמן קריאת שמע (עיין סי' ע"ב).

אבל אם התחילו קודם לכן או אפילו התחילו באיסור אין צריך להפסיק לקריאת שמע אף על פי שיש להם שהות לעסוק במלאכתם אחר קריאת שמע וקריאת שמע היא מצווה עוברת אף על פי כן כל העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת אפילו אפשר לו לקיים שתיהן לפי שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים נמצוות אחרות אף על פי שאפשר לו..."

1. להלן, מדברי אדה"ז נראה להדיא, דהרמ"א אינו חולק על המחבר אלא מוסיף עליו כדלקמן.

2. ובמגן אברהם מביא 2 הסתייגויות בפסק זה:

א. מוכרי סת"ם, פירוש: דווקא כאלו המוכרים כדי שיימצא למי שאין לו, ולא המוכרים על מנת להשתכר.

ב. מה שהתיר הרמ"א אף בשעת ק"ש ותפילה, היינו: כשהתחיל לכתוב קודם זמן ק"ש, אבל לא כשהתחיל לכתוב דווקא בזמן זה.

ושני הסתייגויות אלו נמצאים ג"כ בדברי אדה"ז לקמן.

3. בלשון המגן אברהם נראה בפשטות דלא חש שתהיה כל כוונתם אלא 'למוכרן למי שצריך להן', אלא אפילו באם זהו עיקר כוונתו, ובנוסף לכך ברצונו גם להשתכר, ג"כ מהני. וכלשונו: "...אם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצווה. וצ"ע בנדרים דף ג"ג משמע, דמחזיר אבידה הווי עוסק במצווה אף על פי שנטל עליו שכר? וי"ל: "...א"נ התם עיקר כוונתו להשיב אבדה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר". משמע עיקר הכוונה בעי. משא"כ לשיטת אדה"ז נראה ברור שצ"ל "אין כוונתם להשתכר".

אך ב'חקרי הלכות' להר"י פיעקארסקי ז"ל, כתב לכאור דאדה"ז למד בדברי המג"א, ד'עיקר כוונתו להשיב אבידה' אין הכוונה אע"פ שכוונתו ג"כ להשתכר, אלא הפי' דאין כוונתו כלל לשכר. וקצת דוחק. ועיין עוד בהמשך דבריו בטעם הדין.

מדברי אדה"ז נראה ברור, שמה שמיעטנו את ק"ש ותפילה מהמצוות הנפטרות מחמת 'עוסק במצווה', הוא רק לכתחילה באם אין העסק בסת"ם מחייב, אבל בוודאי, גם בשעת ק"ש ותפילה עצמם, יהיה פטור, באם מוכרח הוא מחמת התעסקותו במצווה (אפילו כשמחיל אז - בדיעבד).

וא"כ י"ל גם בדברי המחבר והרמ"א, שאינם חולקים⁴ אלא שהרמ"א מוסיף ומברר את שיטת המחבר (והוספת הבית יוסף על שיטת הר"ן, אי"ז טעם וצריכותא חדשה אלא הוספה וכידוד בדברי הר"ן עצמם).



4. באופן כללי, כאשר הרמ"א לא כותב 'ויש אומרים' וכד' כוונתו היא להסכים את המחבר ולא לחלוק עליו (ראה דברי אדמו"ר ז"ק"א להל' נדה). ואף שלפעמים כוונת המחבר אינה כדברי רמ"א, בכ"ז שייך לומר כך בדברי המחבר (קו"א לסי' רמד ס"ק ד. וכיין בספר כללי הפוסקים וההוראה עמ' שו), אע"פ שבדברי המחבר נפרש בפשטות באופן אחר (2 דוגמאות לכך ניתן למצוא בסי' שיה ואכ"מ).

אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים

הת' יעקב רפאל שי' סטמבלד
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו¹ מבאר רבינו זצ"ל: דרק מצד עצמות אוא"ס - (בל' המאמר "פנימיות עתיק דבכללות הו"ע עצמות אוא"ס") שייך לומר דהשייכות והקשר של מציאות הנבראים לאלוקות היא לא רק בזה שהקב"ה הוא הסיבה לקיומם - הוא המהווה אותם או ע"י שמתבטלים וכו' לאלוקות אלא ש"אמיתת מציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות דא"ס ממש"² וע"ד הלשון הידוע³ "דער יש הנברא איז איין זאך כביכול מיט דעם יש האמיתי" ובל' המאמר "זוה שהגשמי יהיה אז" בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלוקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שכנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו (יהיה) בתכלית ההתאחדות, היינו דמצד כל דרגא זולת העצמות ה"טייטש" של המושג מציאות הנברא היא נברא - היינו - דבר שנתהווה מאלוקות (אלא שאינו מציאות מצ"ע ואינו בסתירה לאחדותו של הקב"ה כי נתהווה יש מאין או מצד שבטל לאלוקות - ד"כולא קמיה כלא חשיב" וככל הביאורים שבעניין זה⁴), משא"כ מצד עצמותו ית' ה"טייטש" של המושג מציאות הנברא הוא דמציאותו גופא היא אלוקות.

ומוכן דעניין זה צריך פירוש וביאור - שהנברא עצמו - בל' המאמר "הנפעל עצמו" - הוא בתכלית ההתאחדות באלוקות, הרי נברא⁵ פירושו שהבורא (שהוא באי"ע) ברא נברא היינו

1. סדמ"מ חלק ו'.

2. לקו"ש חי"ב שיחה הב' לפ' תזריע הערה 30.

3. (הובא ב) סה"ש תשמ"ח פ' חוקת אות י' (מביאוד"ז לאדראמ"צ בשלח מגג), (ובהערה 42 שם מבואר כל העניין דלקמן כאופן אחר ומניח שם בצע"ג), והביאור שבפנים הוא ע"פ המבואר בהערה 2.

4. היינו שלעתיד לבא יתגלה אמיתת מציאות היש כמו שהיא מצד העצמות (דכהמאמר מבאר מה שיתגלה לעתיד לבוא) אבל פשוט שזה הוא אמיתת מציאותו גם עכשיו. וק"ל.

5. ודאה ספר הערכים ח"ט ערך "אחדות השם" (ג) אין מציאות זולתו "שמבאר שם כל הביאורים מדוע התהוות הנבראים אינה סתירה לאחדות השם. עיי"ש היטב.

6. ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ ברא"ח בעניין החילוק בין נברא ואור - שאור הוא גילוי והמשך מקורו - יכולת המאור - להתגלות - להיות נרגש (אלא שנרגש במקום שחוצ' למאור ודאה בהע' 38 לקמן), משא"כ נברא פירושו יכולת הבורא לעשות דבר חידוש יש מאין - דבר שאינו המשך למקורו. ואפי' אור שעניינו גילוי והמשך מקורו אין הכוונה שה"טייטש" אור הוא מאור (אלא גילוי המאור), ומכ"ש וק"ו שלכאורה אין שייך לומר כן על נברא, וק"ל.

ברא עניין שאינו (המשך ל) בודא (ובפרט נבראים גשמיים וחומריים שמעלימים ומסתירים) ואיך שייך לומר (לכאורה) שה"טייטש" נברא הוא אלוקות – עצמות אוא"ס?

ויש להוסיף בהקושיא – ידוע מאמר הזהר "ישראל וקוב"ה כולא חד" ולפי המבואר בהמאמר אינו מוכן מהו החילוק בין (אומות וענייני ה) עולם לישראל.

וכמו שמצינו מבואר להדיא בשיחת ש"פ משפטים תשכ"ז וז"ל: "... און וויבאלד אז נבראים לגבי זייער כח הפועל זיינען אין ואפס – אויף נבראים איז ניט שייך צו זאגן אז זיי זיינען מיוחד ח"ו מיטן אויבערשטן. עס איז ניט שייך צו זאגן אז איהו והבריאה זיינען ח"ו חד אדרבא מען זאגט אז נבראים זיינען אין ואפס לגבי דעם אויבערשטן און וויבאלד זיי זיינען ניטא לגבי אים – אין ואפס ממש – איז דאך ניטא קיין עניין וועלכע זאל זיין מיוחד מיט אים" עכ"ל.

וע"כ צ"ל שאין הכוונה שהנברא הוא אלוקות, אלא שמציאות⁹ הנבראים – היינו – המושג נברא גם הוא (מצד ולכן הוא) אלוקות, וכפי שיתבאר לקמן בעזה"י.

ב.

והנה, בשולי הגליון להערה הנ"ל¹⁰ נראה שאכן חש רבינו כתמיהה זו" וכתב לתרצה וז"ל: "אלא ש(גילוי – ראה הערה 4) כח העצמות שבעולם אינו כגילוי כח העצמות שבישראל (שלכן גם לעת"ל כשתושלם הכוונה ד"דירה בתחתונים" יהיו ישראל מובדלים מן (אומות) העולם וכמ"ש ועמדו זרים גו' ...) כי זה מה שהמציאות דעולמות הוא העצמות – הכוונה בזה היא, שהעצמות "הוא נ אותם... ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" (ד"ה ולקחתם תרס"א), משא"כ בישראל – מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 177 ואילך".

היינו דא"נ אין הכוונה שהם – הנבראים – העצמות, ו"ח"ו לומר איהו והבריאה חד" דזה אינו שייך כנ"ל, אלא הכוונה שהוא המהווה אותם, ורק שנברא שמתהווה מכל מדריגה זולת העצמות – בעומק הבנת הענין – סוף סוף שייך לומר ולכן, ע"י שנתהווה המתהווה נתחדשה (בדקות) מציאות זולת המהווה, היינו, המהווה אינו נשאר באחדותו כמו קודם

7. נדפס בהוספות ללקו"ש חכ"א פרשת יתרו.

8. בשיחה זו השאלה מצד שהם באין ערוך אין עם מי להתאחד, והשאלה שכפנים ההערה היא בפשטות יותר – מה הפשט ש"גם הנפעל עצמו (יהיה) בתכלית ההתאחדות" – היינו, לא (רק) מצד עניין הריחוק כ"א שבודא הפירוש ברא דבר שהוא לא בודא.

9. כהלשון שבהערה 2.

10. שבהערה 2.

11. ויש להוסיף בהקושיא – ידוע מאמר הזהר "ישראל וקוב"ה כולא חד" ולפי המבואר בהמאמר אינו מוכן מהו החילוק בין (אומות וענייני ה) עולם לישראל.

שברא, משא"כ כשהתהוות היא מהעצמות אזי "מבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" כי כל מציאותו של הנברא המתהווה היא מתייחסת אך ורק לעצמות, וע"כ המתהווה אינו בסתירה לאחדותו של המהווה ונמצא שאין כאן שום מציאות זולת מציאות העצמות, ועפ"ז יוכן ענין הנ"ל.

ולבאר עניין זה – החילוק בין התהוות שמצד כל דרגה זולת העצמות לבין התהוות שמצד העצמות) – יש לבאר תחילה מהו אכן יסוד החילוק בין כל¹² שאר המדרגות כאלוקות לבין עצמותו ית', דהנה בעניין החילוק הנ"ל מבאר רבינו¹³, וז"ל: "כי כל בחי' גילוי, מכיון שמוגדר בגדר אור, מציאות הנבראים הוא הפכו, ומשתנה על ידם¹⁴, משא"כ העצמות, שלילת כל התוארים, אינו משתנה ח"ו משום דבר, וכיכולתו להוות גם את מציאות היש ומ"מ נשאר הוא באחדותו".

- כלומר – ביאר רבינו:

א- המציאות היחידה שהיא "שלילת כל התוארים" – אינו מוגדר בשם גדר הוא רק משא"כ מצד רצון אין שייך לומר שכל גדר הדבר הנרצה – היינו שבמה נמצא הדבר הנרצה – הוא רק בזה שהרצוה רוצה אותו (ובדקות יש לו איזה מציאות – גדר גם קודם שרצו בו), ודווקא מצד בחירה הגדר של הדבר הנבחר הוא זה שבוחרים בו כדלקמן סוף עניין הב'. עצמותו ית', משא"כ כל שאר המדרגות הרי אדרבה הם "מוגדרים בגדר (אור)", (ולכן רק מצד העצמות שייך ש("אינו משתנה משום דבר"), ו"כיכולתו להוות גם את מציאות היש ומ"מ נשאר הוא באחדותו" – עניין הב').

ב- כל ענין ש"מצויר" באיזה "צויר" שיהיה – ("מוגדר בגדר") – בהכרח שעניין וצויר אחר יהיה להיפך ובסתירה לעניינו וצוירו, ולכן כאם נאמר שנברא צויר אחר אז הצויר הקודם איננו הצויר היחיד ונמצא שנעשה שינו באחדותו של הצויר – העניין הראשון. משא"כ עניין שאינו מצויר בשום צויר ("בלי גדר") אין שייך לומר שיהיה עניין כל שהוא שיהיה בסתירה אליו כי לא שייך שהתחדש גדר אחר ("כי לגביו – עצמותו ית' – אין שייך עניין ההשתלשלות – גדר כל שהוא" ראה ד"ה 'להבין עניין גרות חנוכה' אות ח' [סה"מ מלוקט ח"ו]) (ולכן הוא נשאר באחדותו גם לאחר שברא הצויר ההוא).

(וכל גדרו של הדבר שנתחדש הוא בחירת הדבר הלא מוגדר בו – היינו שמה שיבחר¹⁵

12. ד"ל שמצד הכנת החילוק בין עצמות אוא"ס לשאר המדרגות כאלוקות כל המדרגות כאלוקות לגבי עצמותו ית' הן בשווה, ויתירה מזו – בשווה ממש – (היינו לא רק שהם שווים לגביו אלא גם במקומם הם בשווה ממש, כדלקמן בהערה 44), ועניין זה – שהם בשווה ממש – (והוא ביטוי ו) נוגע להכנת עניינינו – העניין הב' כדלקמן בפנים.

13. בהוספת ללקו"ש ח"ד פרשת ואתחנן בהערה 7. וראה גם עד"ז בלקו"ש חט"ז שיחת יו"ד שבט אות ג'.

14. ואו"ל שהשינוי הנ"ל קאי הן על השינוי באחדותו הן על השינוי שמצד ההתהוות – שהמהווה נתפס בהתהוות (ודאה בסה"מ מ'ג' מאמר ד"ה לך אמר לבי בשולי הגיליון להערה 35), ורק בהעצמות אין שייך שעי' התהוות הנבראים יהיה שינוי באחדותו – כדלקמן אות ה', וכן אינו משתנה ע"י ההתהוות כי אינו נתפס בזה, כדלקמן – בהערה 54.

15. משא"כ מצד רצון אין שייך לומר שכל גדר הדבר הנרצה – היינו שבמה נמצא הדבר הנרצה – הוא רק בזה שהרצוה רוצה אותו

הדבר הלא מוגדר שיהיה הדבר המוגדר זו תהיה מציאותו וגדרו של הדבר המוגדר, וכפי שיתבאר לקמן – אות [ד' ו'] ה' באריכות).

וצריך להבין:

- (א) מה (ההכרח ו) הפירוש בדבר שהוא "שלילת כל התוארים" – אינו מוגדר בשום גדר,
 (ב) מדוע אם אכן דבר אינו מוגדר בשום גדר אינו סתירה לשום עניין ולכן "מבלעדו אין שום מציאות כלל" – כנ"ל.

ג.

והנה בכיבוד עניין הא' ¹⁶ יש להקדים: ההנה ידוע¹⁷ דעצמותו ית' הוא "שלילת כל התוארים שלילת הגבול ושלילת הכלי גבול שלילת החיוב ושלילת השלילה", "דכ"ז אינו שייך רק בכחי' העצמות שמציאותו מעצמותו והוא הנמצא האמיתי שאינו בכחי' מציאות נמצא", "ר"ל לומר שהוא נמצא לא בכחי' מציאות בזה דווקא שייך לומר אמיתית ענין א"ס", היינו – היות שעצמותו ית' הוא "הנמצא האמיתי" – מחוייב המציאות, דזה מכריח שהוא נמצא בכחי' "בלתי מציאות נמצא" – אינו מוגדר בשום גדר – ולכן הוא מושלל מכל ענין גם מענין השלילה¹⁸.

וההסברה בזה – בהכנת ההכרח שמחוייב המציאות הוא נמצא בכחי' בלתי מציאות נמצא – אינו מוגדר בשום גדר:

מובן בפשטות דדבר שהוא מחוייב המציאות אינו זקוק שמציאותו תתאים למושג כל שהוא כדי להמצאות, דאם נאמר כן גם על מחוייב המציאות נמצא שיש עניין שקדם למציאותו וכדי להימצאות הוא זקוק לעניין – (מושג) – ההוא, וזה אינו שייך לומר על מחוייב המציאות – אמיתית המציאות – דפירושו שנמצא בעצם ואינו זקוק לשום עניין אחר "כל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם" וכאם נאמר שהוא זקוק לאיזה שהוא מושג כדי

(ובדקות יש לו איזה מציאות – גדר גם קודם שרצו בו), ודווקא מצד בחירה הגדר של הדבר הנבחר הוא זה שבחורים בו כדלקמן סוף ענין הב'.

16. ואף ש(לכאורה) עניין הא' אינו נוגע לעניינינו – מה הפשט בזה שהנפעל עצמו אלוקות (ורק לכן שייך שיהיה אמיתית העניין של העדר השינוי באחרות), אלא נוגע לעניין הכא שיבואר באות ו' דלקמן – מדוע ההתהוות אינה גורמת שהמהווה יהיה נתפס (ישתנה) ע"י ההתהוות. ראה בהערה 14 דלעיל. כי ע"י הכיבוד בעניין הא' יהיה בנקל יותר לבאר עניין הב'.

17. המשך תרס"ו ע' קסח.

18. ההנה בכללות מצינו ב' ענינים כמושג "שלילת השלילה": (א) שהיות שעניין א' נעלה באי"ע מעניין ב' אין שייך אפי' לכטא את הפלאת העניין הא' בזה שעניין הב' אינו תופס מקום לגביו (ראה שער היחוד והאמונה פ"ט), אך כאן הפירוש הוא כפירוש ה - ב) שהיות והא' הוא "אמיתית ענין א"ס" – אינו מוגדר בשום גדר (גם לא בגדר הכל"ג) לכן שייך שהעניין הא' כן יתפוס מקום, ולפי"ז הפירוש "שלילת השלילה" שאינו שייך לשלול ממנו עניין הב' כי עניין הב' יכול גם לתפוס מקום לגבי עניין הא', כדלקמן אות ה' (בהעניין הג' שם).

להימצא נמצא שאינו קיים בעצם - אינו "אמת" - (ח"ו) - אינו מחוייב המציאות, והיות שמחוייב המציאות אינו זקוק לשום מושג כדי להימצא, מוכרח שאינו מצוייר באיזה שהוא ציור - אינו מוגדר בשום גדר. ועפ"ז מוכרחים אנו לומר (עוד עניין) שאמיתית המציאות - עצמות אוא"ס - נמצא בכל מקום ומקום דהרי אם אינו מצוייר בשום ציור כדי להגיע לשטח מסויים אינו צריך להתאים לה"שטח" הנ"ל, ואם נאמר שישנו מקום שבו אינו נמצא נהיה מוכרחים לומר שסיבת הימצאותו במקום שהוא כן נמצא היא כי הוא מתאים לשטח ההוא (דאם נמצא בעצם מדוע שלא ימצא בכל מקום - וכנ"ל), ונמצא שהשטח ההוא קדם לו - וחזר הגלגל.

משא"כ כל שאר סוגי המציאות, היות ומצויירים בציור כל שהוא, מוכרח שכדי שדבר יהפוך לנמצא מוכרח שיקדם להדבר מושג כל שהוא - "שטח", ולכש"גגיע" - יתאים - הדבר להשטח ההוא אז דווקא תתכן מציאותו, ולדוגמא: כדי שתתכן מציאות של סכרא שכלית מוכרח שיהיה עולם של "הבנה" - שכל, ואזי כהשסכרא מוכנת - מתאימה לכללי השכל - אז יש מקום - עולם השכל - ששם היא נהייתה למציאות¹⁹, - היינו שכזה היא נמצאת בזה שמתאימה לכללי השכל, וקודם שיש מושגים - היינו קודם שנתהווה איזה שהוא שטח אין שייך שיהיה דברים, כי כנ"ל כדי שדבר ימצא מוכרח הוא להגיע לאותו "שטח" מסויים, ונמצא שמכיוון שאכן כל שאר סוגי המציאות אינם מחוייבי המציאות (אלא כולם קיימים רק ברצונו ית') מוכרח שהם מצויירים באיזה שהוא ציור, ורק עצמותו ית' מפני שהוא מחוייב המציאות ונמצא לא בזה שמתאים לאיזה שהוא עניין אלא נמצא בעצם²⁰ אינו מוגדר בשום גדר.

19. דהרי בעולם של - (לדוגמא) - אבנים אין דבר שנקרא סכרא שכלית, כי בעולם של אבנים דבר נמצא בזה שהוא תופס מקום - (וככל שהדבר יתפוס יותר מקום יהיה יותר למציאות - יקרא דבר גדול יותר, משא"כ סכרא כדי להיות "גדולה" ו"חזקה" יותר זה ע"י שהיא מוכנת יותר ועמוקה יותר) - ולכן בעולם של אבנים אין מושג של סכרא שכלית, וכן הוא טרם שישנם בכלל מושגים אין שייך שיהיו דברים כאלה. ואין להאריך בדבר הפשוט.

20. דאורי"ל דהוה הפירוש "מציאותו מעצמותו", והביאור בזה (ההורגשים אינם במקור): "דכשאומרים ישנו, עס איז פראן, הרי בהכרח שיצטייר בו צורת מה, והגבלת הגדרת איך, כלומר מה ישנו ואיך ישנו, ודאם איז דער פראן און ווי איז דער פראן, הרי המה והאיך הן המה המצויירים מגבילים ומגדירים אותו המציאות מה שישנו" (סה"מ אדמו"ר הרי"צ תשי"א עמ' 36) וההסברה בזה, מציאותו של דבר פירושו איך - כמה - הוא נמצא - באיזה עולם הוא נחשב למציאות, ועצמותו פירושו מה נמצא, ולדוגמא: אבן נמצאת בזה שהיא תופסת מקום - היינו - מציאותה - זה שהיא נחשבת למציאות הוא מושם שהיא תופסת מקום (וממילא היא מציאות רק בעולם של גשמי), ולאחר מכן יש מה תופס מקום - עצמותו של הדבר, (וכדוגמא דידן - הדבר שתופס מקום הוא אבן ולא שולחן וכי"ב), ומוכרח (שכל דבר זולת מחוייב המציאות) כאליו נאמר שעצמותו מציאותו - כדי שעצמותו תהיה - כדי שיהיה מושג של אבן צריך שיהיה - מציאותו - "שטח" שבו מציאותו הוא דבר שתופס מקום, ועפ"ז מוכן שעצמותו מציאותו דהגדרם המאפשר לעצמותו להיות להמציאות (ועפ"ז "ל דזה שאור (וכן כל מדרגה זולת העצמות) אין מציאותו מעצמותו, אינו (רק) כי נמשך מהעצמות - מציאותו הוא ע"י העצמות ולא מצ"ע - עצמותו ית' קדם לו, אלא שאופן ההימצאות שלו ה'ווי איז פראן' קדם לו, היינו - הציור שלו גופא קדם לו - עצמותו מציאותו וכנ"ל ש'האיך' קיים קודם ל'מה' קיים), משא"כ מחוייב המציאות (עצמותו ית') הרי אדרבה "מציאותו מעצמותו" - הוא נמצא בזה - (מציאותו) - לא שמתאים לשטח כל שהוא אלא שהוא קיים - (מעצמותו) - מצדו, ולא מצד "שטח" כל שהוא שהוא המאפשר לעצמותו להתקיים. ודאם ער"ז ממש כמה שכתב ה"פירוש" על הרמב"ם בספר המדע הלכות יסודי התורה פ"א ה"א כד"ה "ועתה נחזור לבאר דברי הגאון", ח"ל: "לפיכך לא נוכל להשיג מהותו (אלא) נאמר שהוא מצוי ומציאותו היא מהותו ואינה תוספת על מהותו", היינו שכמה הוא נמצא? - כמהותו - בזה שהוא קיים, וכנ"ל בארוכה, ו(רק) לפי זה מציאותו אינה דבר נוסף על מהותו כשונה משאר הנמצאים שנמצאים בזה שמתאימים לתוכנם - דהוה ככולם בשווה, ואז לאחר מציאותו נוספת מהותו. ובלשון החסידות "אינו בבחי' מציאות נמצא".

ד.

וההסברה בעניין הב': בהכרח לומר שאם יש דבר אחד שאינו מוגדר בשום גדר – לשום דבר אחר לא יהיה גדר (מצ"ע²¹), - ולדוגמא: מצד ריחוק הערך שבין סכרא שכלית לחוש המישוש ודאי שאין שייך לומר שע"י ידיים אפשר למשש סכרא שכלית, אך זהו מצד גדרם, משא"כ אם יהיה דבר שאינו מוגדר בשום גדר מוכרח שמצדו בפירוש שייך לומר שידיים כן יוכלו למשש סכרא שכלית²², ונמצא שנתבטלו ונשתנו בתכלית גרדי הסכרא והמישוש, דהרי הגדר היותר ראשון של דבר רוחני – (בעניינינו סכרא שכלית) – שאינו נמצא בזה שהוא תופס מקום אלא שנמצא באופן וסוג מציאות אחרת לגמרי, וממילא אינו שייך שדבר גשמי – דבר שגדרו שהוא נמצא בזה שהוא תופס מקום – יוכל לממש דבר רוחני, ואם אנו אומרים ש(מצד הכלי גדר) ידיים כן יכולים למשש סכרא נמצא ש - כנ"ל – בטלו גרדיהם לגמרי. (עד כאן נתבאר שאין להם גדר עצמי ועכשיו יש לבאר מה כן הגדר שלהם). ו(מצד הכלי גדר) כל גדרם של הסכרא והמישוש – (איזה גדר שיהיה - שנתחדש) - הוא רק בחירתו בהם, וי"ל הביאור בזה בהקדים החילוק שבין רצון ובחירה: דברצון אין שייך לומר שכל גדר הדבר הנרצה – היינו שכמה נמצא הדבר הנרצה – הוא רק בזה שהרוצה רוצה אותו (ובדקות יש לו איזה מציאות – גדר גם קודם שרצו בו), ודווקא מצד בחירה הגדר של הדבר הנבחר הוא זה שבחורים בו.

ולהבין החילוק הנ"ל יש להקדים ולבאר – (עוד עניין - והוא), - דישנם (בכללות) ג' מדריגות²³ באחדות ה': אחדות ה' כפי שהיא מצד -

- א. ממלא כל עלמין - (דבכללות הוא כפי שהקב"ה צמצם עצמו להיות באופן של גבול),
- ב. כפי שהיא מצד סובב כל עלמין – (אלוקות כפי שהוא פשוט - אינו מצוייר, כל"ג²⁴),
- ג. כפי שהיא מצד עצמות א"ס – (פשיטות אמיתית – אינו מצוייר (מוגדר) בשום²⁵ ציור (גדר)).

21. דאין הכוונה שבגלל שיהיה דבר לא מוגדר לא יוכל להיות – (להתהוות) – שום דבר, היינו זה שיש בפועל (לדוגמא) אבנים אין זה סתירה להכלי גדר, והסתירה היא שיהיה גדר של אבנים, ואכן יוכלו להיות - (להתהוות) – אבנים וכל גדרם הוא זה שהכלי גדר נבחר בהם, וכפי שיתבאר לקמן אות ה'.

22. דהרי אם אינו מוגדר בשום גדר ממילא מוכרח שהוא נמצא בכל מקום ומקום, (וכפי שנתבאר לעיל בסוף העניין הא') ומוכן שהוא כל יכול דאם נאמר שישנו דבר שאינו יכול לעשותו הרי (יכולת לעשות) דבר זה אינו נמצא ח"ו, וממילא הוא מצוייר - זה אינו שייך (כדלעיל אות ג'), זה גופא - (שאינו מוגדר) - סיבה לזה – שהוא כל יכול כי אין לשום דבר זולת העצמות הגדרה (מצ"ע) וכל הגדרתם זה הדבר הלא מוגדר "כל מציאותם הוא העצמות", ככפנים.

23. משא"כ אופנים – (דבכל מדריגה אפשר לומר ריבוי אופנים), כידוע.

24. אלא שסו"ס מצוייר בעניין הפשיטות (הכל"ג) דווקא, ועניין הציור (הגבול) הוא בסתירה אליו ומושלל ממנו, וכפי שיתבאר לקמן אות ה' בעניין הב' שם.

25. כנ"ל בארוכה באות ג' דלעיל.

ה.

והביאור בזה:

א) מצד ממלא כל עלמין בהכרח ש(העניין של) העולם קיים עוד קודם שנתהווה וה("חלק") שבמתהווה שנתהווה מצד המהווה הוא הכ"פועל" של המתהווה (היינו - זה שכדי להיות קיים בפועל הוא צריך מהווה שיהווה אותו), אך (גם המהווה "אומר" ש) עצם המושג מתהווה - נברא קיים עוד קודם ולא מצד המהווה. וההסברה בזה - ממלא כל עלמין פירושו שהקב"ה נמצא וישנה אצלו השלימות גם של עניין הגבול²⁶ - שלימויות מוגבלות, ובמילא הנברא כדי להימצאות צריך להתאים להעניין של ממכ"ע²⁷ - ולדוגמא: "השמים מספרים כבוד א-ל" וכן ע"י ריבוי הנבראים וגדלות הנבראים "מסופר" ומתגלה "כבוד א-ל" - "מה גדלו מעשיך ה', ומה רבו מעשיך ה' וגו'²⁸" (היינו, הנברא קיים בזה שמספר כבודו), ונמצא שכדי ש"יסופר" כבוד א-ל - (שלימותו בעניין הגבול - כנ"ל) - צריך שיהיה "מספר" - שמים (מושג של גבול) - שע"י שיתלבש²⁹ בו המהווה יסופר כבוד א-ל, ו(אף שבפועל ודאי שאת השמים הקב"ה ברא ובאופן של יש מאין³⁰ - דהרי שמיים הם דבר גשמי וממילא צריך שיבראו והיות, כמוכן בפשטות) מ"מ המושג שמיים קדם להסיפור שמסופר ע"י, דכדי שיוספר כבוד אל ראשית צריך שיהיה מושג שמיים³¹ - כנ"ל - , ונמצא ש(רק) בפועל אין מציאות חוץ מהקב"ה אבל העניין של נברא - (גבול) מצ"ע - מציאות זולתו - קיים (ולא מצד המהווה אלא מצ"ע³² כנ"ל) וממילא הוא בסתירה לאחדותו של הקב"ה. (ועד"ז - אלא שהרבה יותר בדקוּת - הוא מצד סוכ"ע כדלקמן).

26. דהרי גם בעניין הגבול יש עניין של שלימות. ודאה בזה ד"ה וידעת תרנ"ז.

27. כנ"ל אות ג' בסופה.

28. אלא שמוכן שהיא שלימות מוגבלת דלגבי הכל"ג זה ש"שמים מספרים" גדולת ה' - שיכול לברוא דברים מוגבלים "נפלאים" מוכן שאין זה שלימות דלגבי הכל"ג הגבול הוא בא"ע "כולא קמיה כלא חשיב".

29. ודאה לקמן בהערה 31. וש"נ.

30. וממילא ה' אחד, כידוע - דאם הנברא נברא באופן של יש מאין מוכרח שאינו מציאות (מצ"ע) וכל מציאותו מתייחסת אך ורק ל - (דיבורו של) - הקב"ה המהווה אותו, וממילא המציאות היחידה היא הקב"ה - השם אחד, (ראה שער היחוד והאמונה פרק א').

31. וע"ד מאמר רז"ל "אין מלך בלא עם" - העם קדם להמלך, ועניין זה הוא גם לו יצוייר שהעם נברא מהמלך - (כמו שזה למעלה - שהמגלים גדולתו של הקב"ה - הנבראים, נבראו מהקב"ה), כי הבורא עצמו "אומר" שהוא בורא דבר כזה שע"י הוא נהיה מלך - ולכן בראם. (ודאה ד"ה 'פתח אליהו' דבהתהוות שמצד ממכ"ע הקב"ה "מהווה כל נברא כפי עניינו", משא"כ בהתהוות שמצד סוכ"ע הקב"ה מהווה כל נברא כפי רצונו ית' כדלקמן אות ה' בעניין הכ' - סה"מ מולקט ה') וק"ל. ודאה גם בספר הערכים ח"ט ערך אחדות השם (ו) אות י"א סק"ג "מציאות גם מצד עצמו", - שמכאן שם שהטעם לזה שהוא "מציאות גם מצד עצמו" הוא (בעיקר) מצד עניין החיות - שהבורא מתלבש בהנברא כי היות ו"הא-ל" רוצה שיוספר כבודו שבעניין הגבול ממילא זה ע"י ציור הנברא וממילא עניין הנברא מוכרח כדי שיוספר הסיפור, עיי"ש היטב, ועד"ז בעניינינו שהשמים מספרים כבוד אל ע"י הציור - התוכן שלהם ולא (רק) ע"י עצם התהוותם, (משא"כ בהתהוות שמסוכ"ע הציור של הנברא לא "מספר" - מבטא שום מעלה (ואדרבה מצד סוכ"ע אין ציור להנברא - "עבר הווה ועתיד כאחד" וכן צפון ודרום כו' אינם בסתירה זל"ז), ורק בעצם ההתהוות מתבטא שאדרבה יכול לברא דבר שאין בו שום תוכן, וכדלקמן בפנים).

32. יש (להוסיף ו) להביא דוגמא לזה מזריקת אבן - טבע האבן הוא טבע המנוחה על הארץ, ולכן כדי שהאבן תעוף מוכרח שיהיה כח שיזרוק את האבן וכל תעופת האבן מתייחסת אך ורק להכח הזורק ולא להאבן, אך עצם המושג של תעופת אבן קיים לא מצד כח הזורק (והראייה שכדי לדמיין אבן מעופפת אין צורך בכח הזורק), ונמצא שאע"פ שתעופת האבן כפועל, ותייחס אך ורק להכח המושג תעופת אבן קיים מבלעדי הכח - מצ"ע. ודאה בהערה 46 דלקמן.

ב) מצד סוכ"ע העולם נמצא בזה שהוא "כלא חשיב" – בזה שמבטא את בלי גבוליותו של הקב"ה – בזה שנרגש בו שהוא באי"ע להקב"ה, וכזה מתבטאת שלימותו של הקב"ה בעניין הבל"ג - שיכול להוות דבר שאין לו שום תוכן – ציור³³, וכל מציאותו של המהווה היא בזה שמבטא בלי גבוליות זו של הקב"ה - המהווה, וע"ד עניין הרצון³⁴ כאדם שכשרוצה באיזה דבר כל עניינו של הדבר הנרצה הוא זה שהרוצה רוצה בו³⁵ משיכת הנפש להדבר (ולא שהדבר מושך את האדם אליו - כברצון שע"פ שכל), אך סו"ס גם מצד רצון יש בדקות איזה מציאות קודם שירצה ואדרבה מצד מציאות זו שייך עניין הרצון.

וההסברה בזה: לו יצויר שישנה רק הנפש ואין עוד שום עניין³⁶ זולתה מוכן שאין שייך לרצות, כי כל עניין הרצון הוא המשכת³⁷ הנפש ל(מקום ו) דבר אחר – ובאותיות פשוטות – כדי לרצות צריך שיהיה מה לרצות (שהדבר ההוא הוא לא הנפש שרוצה), היינו - שעצם המושג רצון מכריח שיש עוד מושג קודם שרצה (- וראה סה"מ תשי"א של אדמו"ר הרי"צ עמ' 161: "דמאחר ששייך לומר ביטול הרי בהכרח שיש איזה מציאות דבר מה שהוא בטל, דאל"כ הרי אינו שייך לומר שהוא בטל" וי"ל דכוונתו [גם] במציאות כזו שנמצאת בזה שבטלה. וד"ל) ואדרבה ע"י זה יכול לרצות³⁸ - שאליו יכולה הנפש להימשך, אלא שכל גדר הדבר הנרצה - (שאינו הנפש הנמשכת אלא אדרבה הוא עניין אחר ולכן שייך להימשך אליו כנ"ל) – הוא (לא ציור מסויים שע"י מתבטאת איזו שלימות - כבממכ"ע) - זה שרוצים בו, היינו שכל גדר הדבר הוא זה שהוא מתבטל – אין עניינו התוכן שלו אלא תוכנו הוא זה שרוצים בו, אך עכ"פ יש איזושהי מציאות שמתבטלת³⁹, וממילא נמצא שגם לגבי הסוכב יש עניין של עולם – (מציאות) – אלא שבטילה בתכלית⁴⁰, וכהלשון סוכב כל עלמין (בשונה מהמציאות שקיימת מצ"ע מצד ממכ"ע, שהחסרון בה הוא לא רק שיש דבר

33. דזה שייך רק עם העליון הוא באי"ע להתחתון, דאם העליון הוא כערך התחתון אין שייך שכתחתון אין שום תוכן. דלפ"ז גם כהעליון אין תוכן – הוא לא קיים. וק"ל.

34. רצון אמיתי – שלא ע"פ שכל היינו לא מצד מעלתו וכו' של הדבר אלא כי הוא רוצה. ואין להאריך בדברים הידועים.

35. ולדוגמא: כשאדם רוצה ללמוד 100 דפי גמרא מצד המעלה והתוכן של לימוד הגמרא ודאי ש 100 דפים "שוים" יותר מדף אחד – ויהיה לו נד"ר לאחר שילמד ה 100 דפי גמרא כפול 100 מאשר אם ילמד דף אחד, משא"כ אם לומד כי הוא רוצה - ולא מצד המעלה שבלימוד הגמרא ממילא אם ירצה ללמוד 100 דף וילמד 100 יהיה לו אותו תענוג לו רצה ללמוד דף אחד ולמד רק אותו, כי כל הסיבה שלומד היא כי הוא רוצה ללמוד ואין שום עניין (לגבי רצונו) בלימוד גמרא מצ"ע, והיות וגדר הדבר שהוא רוצה בו (ולא הדבר מצ"ע) ולכן דף 1 ו 100 דף - (לגבי - בדחירה שייך רק מצד העצמות ורצון הוא (משל על) סוכב, ראה בהערה 10 דלעיל) - בשווה ממש. ראה בעניין רצון סה"מ ח"ד בד"ה שובה ישראל תשל"ז (הא').

36. דדבר שנדרו הוא רק הנפש – ואינו עניין לעצמו - אינו כסתירה ככהערה 21 דלעיל.

37. כדלקמן בהערה 38.

38. וע"ד עניין האור, דאע"פ שכל עניינו הוא גילוי המאור – היינו – שהמאור נמשך, ולא שמתייחס לעניין אחר – (דלא כעניין השפע), - אעפ"כ כדי שהמאור יוכל להימשך צריך חלל – מקום שבו המאור לא נמצא, ורק אז שייך עניין המשכת המאור, (ופשוט שעניין זה מוכרח גם באם החלל היה מתהווה מהמאור – (דכן הוא בהנמשל) – דאע"פ שהחלל נמצא אך ורק בזה שהמאור מתגלה, סו"ס (גם) המאור אומר שצריך שיהיה חלל - מקום שבו המאור לא נמצא, וככפנים, וד"ל.

39. וכנ"ל בהערה 38 דלעיל.

40. ויש (להוסיף ו) להביא דוגמא לזה: באם יבא מאן דהו ויספר שראה חפץ שהוא גם משולש וגם מרובע, הנה מוכן בפשטות ששטחו היא בעצם המושג – שאין מושג שדבר יהיה גם משולש וגם מרובע – ולא רק שבפועל לא יכול לקרות דבר כזה, (בשונה מההוא ש)טוען ש) ראה אבן שמעופפת בטבעה – דשם רק בפועל התעופה זקוקה לכח אבל עצם המושג שאבן עפה אינו מתייחס לכח הזורק, ראה בהערה 32 דלעיל), אלא שסו"ס כשאומרים שהוא מדבר שטויות אומרים לו שהמושג משולש מרובע מופרך בתכלית, היינו – שסו"ס יש דבר שמושלל (אלא שמושלל בעצם), (בשונה מהטוען שראה כלום ששם אין אפי' מה לפרוק, ראה בהערה 46 דלקמן, ודו"ק).

שמתבטל – יש דבר שאין לו שום ציור וכל ציורו הוא זה שבטלים אותו – זה שרוצים בו, אלא שיש ציור ממש אלא שעניינו של הציור שע"י "מסופר" כבוד אל, כנ"ל בארוכה), ולכן גם בהתהוות שמהסוככ סו"ס אינו נשאר באחדותו כפי שהיה קודם ההתהוות, דעד שברא אין דבר שגדרו להתבטל משא"כ לאחד שברא, וכנ"ל בארוכה.

ויש להוסיף (ראייה) בזה: ע"פ ההכנה הפשוטה של המושג רצון⁴¹ מוכן שהדבר שרוצה בו לעולם לא יתפוס מקום לגביו⁴², וזה גופא ראייה שיש להדבר ההוא גדר כל שהוא דאם כל גדר הדבר היה הנפש, מניין נהיה להדבר ציור זה – שבהכרח אינו תופס מקום, ועד"ז הוא בעולמות שנתהוו מהסוככ – שהיות והוא כל"ג ודאי שגבול לעולם לא יוכל לתפוס מקום לגביו⁴³ – "כולא קמיה כלא חשיב", דזה גופא מוכיח שיש לעולמות ציור כל שהוא – שלעולם לא יתפסו מקום. וד"ל. וא"כ נמצא שנעשה שינוי (בדקות עכ"פ) באחדותו ע"י שברא.

ג) (משא"כ) בבחירה אין הפירוש יחס שלו לדבר כל שהוא דהרי ידוע שכח הבחירה הוא בעצם (דידוע דאינו מתפשט, אינו מתגלה וכו') הנפש ממש (ולא המשכת הנפש כמו ברצון), וממילא מוכרח דכל גדר הדבר הוא רק זה שבחרו בו – היינו – הוא נמצא בזה שיש נפש והיא בוחרת בו וממילא כל הגדרת הדבר היא זה שהנפש בחרה בו, (ויזכר יותר כמו שהוא) מצד העצמות דהיות ועצמותו ית' אינו מוגדר בשום גדר ממילא אין שייך שיהיה גדר כל שהוא זולתו – (כמו שנתבאר בארוכה בעניין הב' דלעיל) – והגדר של המתהווה יהיה אך ורק זה שהקב"ה ברא אותו

ויש להוסיף (ראייה ו) הסברה בזה: הרי לגבי עצמותו ית' אין שייך לומר (אפי') שמוכרח שהנתהווה לא יתפוס מקום דאם נאמר כן נמצא שהעצמות מוגדר כגדר מסויים ולגבי הגדר ההוא גבול לא תופס מקום – דזה אינו שייך כנ"ל בעניין הא' בארוכה, אלא שאם עצמותו ית' יבחר שהדבר יתפוס מקום הוא (באמת⁴⁴) יתפוס מקום, וכאם יבחר שהדבר לא יתפוס

41. ראה הערה 34 (35 ו) דלעיל.

42. היינו – המושג לימוד גמרא אינו עניין לגביו כדי שיוכל למשכו ללמוד הגמרא (ואם ילמד זה אך ורק כי הוא רוצה ללמוד), דזהו ההכנה ברצון דהוא רק המשכת הנפש ועדיין אין זולת (ממש) שהזולת יוכל למשכו, – ע"פ הדוגמא שבהערה 35 דלעיל.

43. והם כ"כ בא"ע עד שכל הגבולים בשווה. אך עיין בהערה 44 דלקמן.

44. - היינו בעצם אינו תופס מקום, משא"כ זה שהגבול אינו תופס מקום לגבי אור הסוכ"ע – גדר של כל"ג – סו"ס זה רק שבפועל אינו תופס מקום, ו"ל הביאור בזה: מוכן בפשטות דזה שהגבול אינו תופס מקום לגבי הכל"ג - (אין זה רק מצד הכל"ג אלא) בהכרח שכך "נדרש" – ("אזוי טראגט אויס") – גם מצד הגבול, פירוש – דכשם שמצד הכל"ג אין שייך שהגבול יתפוס מקום לגביו כך ממש מצד הגבול – גדרו הגבול "אומרים" שלגבי דבר שאינו מוגבל הם – (מתבטלים) – אינם תופסים מקום, והנפק"מ: - (לדוגמא) - מצד גדרו הגבול אע"פ (מטבע) אחד הוא הרבה פחות ממיליון (מטבעות) הרי שלגבי כל"ג (מטבעות) אחד ומיליון בשווה (דאין שייך לומר שמיליון הנו יותר קרוב לכל"ג מאשר אחד כמוכן בפשטות), אך סו"ס א"א לומר שהם בשווה ממש, דאם נרצה לבטאות את הפלאות של הכל"ג בהכרח שהיא תתבטא יותר ע"י זה שאפי' מיליון בא"ע* משא"כ זה שאחד הוא בא"ע אין זה הפלאה (כ"כ), ונמצא דגם הכל"ג "מכיר" בזה שבעולם של גבול אכן אחד הוא פחות – (אינו בשווה) – מהמיליון, ורק שלגביו הם בשווה, וממילא הם בטלים רק בפועל - ("אזוי אויסגעשטעלט" – שגבול לגבי כל"ג אינו תופס מקום), משא"כ מצד הכלי גדר - (העצמות) - אכן אין שום גדרים (כמבואר לעיל בעניין הב' בארוכה), והנוגע לעניינינו – אין (גם) גדר של גבול – (דאה מה שנתבאר בארוכה בהמשל של סברא ומישוש, בעניין הב' דלעיל), (מטבע) אחד פירושו הקב"ה מהווה (מטבע) אחד וכן מיליון (מטבעות) פירושו הקב"ה מהווה מיליון (מטבעות) וממילא

מקום הוא (באמת) לא יתפוס מקום, ומוכן שדבר כזה - שאם העליון ירצה הוא יתפוס מקום ואם לאו לא יתפוס - אין לו שום הגדרה משלו⁴⁵ - (היינו לא רק שאינו נמצא בפועל מצ"ע אלא כל המושג⁴⁶ שלו הוא (מצד) עצמותו ית') - כל הגדרתו הוא זה שעצמותו ית' מהווה אותו, ונמצא דאין שום שינוי באחדותו לאחר שכרא לגבי קודם שכרא דהמציאות היחידה היא עצמותו ית'.

ועפ"ז נתבאר היטב העניין הנ"ל⁴⁷ - (איך שייך לומר שמציאות הנבראים הוא העצמות) - הפירוש בהעניין - "דער יש הנברא איז איין זאך ככיכול מיט דעם יש האמיתי⁴⁸", "הנפעל עצמו (יהיה) בתכלית ההתאחדות⁴⁹", - הוא - "כי זה מה שהמציאות דעולמות הוא העצמות - הכוונה בזה היא, שהעצמות הוא המהווה אותם... ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל⁵⁰, וכמו שנתבאר בארוכה שכאשר ההתהוות מצד העצמות אז כל כולו של (מציאות) המתהווה אפי' המושג נברא - ולא רק נברא בפועל⁵¹ - "מציאותו - (כל גדרו) הוא העצמות" כל פרט ופרט במציאותו - (גם מציאותו וגם עצמותו⁵² ראה בהערה 20 דלעיל). הוא מצד העצמות, (וראה לקו"ש חכ"ג עמ' 219 "... וויבאלד אבער אז די בחירה איז בחירת העצמות.. ווארום וואו עס ווערט נמשך עצמותו ית' איז ניט שייך עס זאל בלייבן א (תפיסת) מקום צו אן עניין חרין ממנו ח"ו") ופשוט שאין הכוונה ("ח"ו") שהם חד עם העצמות⁵³.

אם הקב"ה יחליט שמיליון לא יותר מאחד זה יהיה "הטייטש" מיליון (כמבואר שם היטב), וממילא גם בכל מקום שנדבר הם יהיו כשוה ממש, והסברה בזה - כנ"ל - שזה שהגבול בטל לגבי הכל"ג הוא גם מצד גדרי הגבול - (היינו כך היא המציאות בפועל) - משא"כ זה שהוא בטל לגבי העצמות הוא רק מצד העצמות - והביטול אינו מורכב מצד הדבר שמתבטל. (דכן הוא בכל עניין שמצד העצמות - זה שהוא יחיד, זה שהוא יודע אינו מורכב ח"ו מהתנתוק, ואכ"מ).

45. ובאותיות גסות: כאם "יום אחד" מישוש יתפוס מקום לגבי הסברא - יוכל למשש סברא - ו"יום אחד" אינו יתפוס מקום - תלוי ברצון העצמות, נמצא שאין להם שום גדר וגדרם הוא (מה שירצה) העצמות. ע"פ הדוגמא שבהערה 18 דלעיל.
46. ויש (להוסיף) להביא דוגמא לזה: כאם יבא מאן דהו ויספר שראה כלום - ראה "אין", מוכן בפשטות שטעותו אינו רק שכפועל אין מושג - (כההוא שבהערה 31 דלעיל - שמספר שראה אכן מעופפת מצ"ע - ללא כח שזרק את האבן, דהרי שם עצם המושג אכן קיים מצ"ע - אינו מתייחס לכח הזורק, ורק שבפועל אין מושג של אבן מעופפת, - ו(רק) כזה היא שטותו), משא"כ כאן אין מושג כזה לראות כלום, וממילא מוכן שטעותו מושללת בעצם (אפי' לא באופן שיש מה לשלול אלא שהשלילה היא בתכלית - ראה בהערה 40 דלעיל, וש"ג), (ולא רק שבפועל לא יכול לקרות מקרה כזה). ובעניינינו לומר שחרץ מעצמותו ית' יש עוד עניין זה מושלל כשם שמושלל לראות כלום, משא"כ לומר שלמרות (ההתהוות שמצד) ממכ"ע יש עוד מציאות זה מושלל רק בפועל אך בעצם אכן יש עוד מושג לולי וקודם להתהוות. וד"ל.

47. דלעיל אות א'.

48. הערה 3 דלעיל.

49. הערה 1 דלעיל.

50. הערה 2 דלעיל.

51. כבהערה 45 דלעיל.

52. ראה בהערה 20 דלעיל.

53. ובלשון השיחה הנ"ל - הערה 2, יש "מציאותם" ויש "מציאותם גופא", פירושו: מציאותם היינו הגדר שלהם - כמה הם נמצאים - (כנ"ל הערה 20) - ובזה ודאי שמציאותם הוא העצמות - כמו שנתבאר בארוכה בפנים, ומציאותם גופא הפירוש מהותם - מה הם - (וכנ"ל הערה 20) - וודאי שאין שייך לומר שמהותה של האבן היא אלוקות - שהיא הכוונת ח"ו וכנ"ל בפנים בארוכה, משא"כ ישראל - "ישראל וקוב"ה כולא חד" (גם) מהותם היא "קוב"ה". ומוכן שצ"ע"ג (בלשון רבינו באחד המכתבים "ומוכן שאינו מוכן") בכדי להבין עניין זה. ואולי יש להעיר מתניא פ"ב "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוקה ממעל ממש", אך אפשר שהוא עניין אחר לגמרי. ואכ"מ. ובעזה"י אבאר איך ע"י הביאור שבהערה זו, מתבאר בטוב גם עניין הכ' שבהערה 14. ועוד חזון למועד.

בעניין נישואי השבטים - אחיות או כנעניות

הת' אלי סעדיה שי' עמיאל
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"ה' מביא הרבי מחלוקת בין רבי יהודה לרבי נחמיה לגבי נשותיהם של השבטים: רבי יהודה סובר שעם כל שבט נולדה תאומה ועמה התחתנו השבטים. רבי נחמיה לעומתו סובר, שרוב השבטים התחתנו עם כנעניות². הרבי מסביר בארוכה את סברת מחלוקתם, עיי"ש. ולקמן נבאר נקודות אחדות היוצאות למסקנת הדברים:

בסברות המחלוקת מוסבר שההכנה הפשוטה בכללות סיפור האבות והשבטים, הוא שישנו קושי גדול לומר שהשבטים התחתנו עם כנעניות, מאחר וידוע שהאבות פעלו במאמצים רבים וראו בזה חשיבות גדולה במאוד שכניהם לא יתחתנו עם כנעניות. כדמצינו אצל אברהם אבינו שחיפש שידוך ליצחק, וכן רבקה ויצחק בחפשם אחר שידוך הגון ליעקב. לכן מסתבר לומר שהשבטים נולדו עם אחיות שלהם³ ונשאום. זוהי בפשטות סברת רבי יהודה.

לעומת זאת רבי נחמיה סובר אחרת, משום שהתורה מספרת על בנות יעקב ואומרת עליהם "וכל בנותיו" כלומר שליעקב היה כמה סוגי בנות⁴. ולכאן נראה הכוונה בזה, שהסוג האחד

1. שיחה ב' לפ' ויחי.

2. להעיר, שגם רבי נחמיה מודה לגבי בנימין ושמעון שנשאו את אחותם.

3. לא מסופר שהשבטים יצאו לחפש שידוך מחוץ לכנען, וככנען עצמה לא היו נשים אחרות שהרי אליעזר הוצרך לצאת מכנען כדי למצוא אישה ליצחק.

4. אצל הבנים נאמר "כל בניו" משום שהתורה רוצה ללמד שגם האחים שמכרו את יוסף באו לנחם את יעקב אך לגבי הבנות מה התורה רוצה לרבות במילה "וכל בנותיו"

הוא בנותיו שנולדו לו מנשותיו, והסוג האחר הם כלותיו - נשי בניו שגם נקראות בנותיו (שאינן אדם נמנע לקרוא לביתו כלתו). לכן רבי נחמיה סובר שהשבטים התחתנו עם כנעניות ולא עם אחיות. (משא"כ רבי יהודה שלא נדרש למילים "וכל בנותיו" משום שהוא הולך לשיטתו להעדיף את ההבנה הכללית הפשוטה של הסיפור, על פני הסברת דיוק לשוני פרטי).

ב.

התורה מדגישה⁵ שבניו של יעקב נשאו את מיטתו אחר פטירתו, ורש"י (פ"ג פי"ג ד"ה 'וישאו אותו בניו') מביא את דברי המדרש שדווקא הם נשאו את המיטה אך לא הנכדים ("בני בניו") משום שהם היו בני כנעניות ולכן יעקב לא רצה שהם ישאו את מיטתו.

ונמצא שרש"י סובר שרק לפי רבי נחמיה הנכדים לא נשאו את המיטה, אבל לפי יהודה שהשבטים התחתנו עם אחיות, אין בעיה שהם ישאו את המיטה.

אך הדבר דרוש ביאור:

הרי גם אחיות וגם כנעניות מותרים לפני מתן תורה ונאסרו לישראל אחרי מן תורה, וא"כ, מדוע יש בעיה דווקא לבני הכנעניות לשאת את המיטה ואילו לבני האחיות (אליבא דרבי יהודה) אין בעיה למרות שגם הם נאסרו לאחר מתן תורה?! על כך מסביר הרבי בשיחה שישנו הבדל בין השניים – הבעיה בחתונה עם אחות נוצר רק לאחר מתן תורה ולפני כן זה פגם מצד עצמו, לעומת זאת חתונה עם כנעניות הוא דבר פגום גם לפני מתן תורה כמו שכתוב "ארור כנענן עבד וכו"⁶ ולכן ישנו פגם כבר עכשיו בנשיאת כנעניות, ולכן רק לפי רבי נחמיה יעקב לא רצה שנכדיו ישאו את מיטתו.

על ההסבר הנ"ל אומר הרבי בהערה⁷ שלמרות שהסברנו שישנו פגם בנשיאת כנעניות יחד מנשיאת אחיות, עדיין מוצאים כאן שרבי נחמיה הולך לשיטתו בפירוש התורה והיא סוברת להעדיף פירוש שהוא כבודן של ישראל, משום שלגבי הכנעניות שהשבטים נשאו, לא היה איסור שהרי האיסור הוא מפני "כי יסיר... ועבד אלוקים אחרים" והטעם הזה לא שייך לגבי השבטים שוודאי שנשותיהם לא הסירו אותם, וזה עדיף על פני איסור אחות, שנאסר לאחר מתן תורה לכולם.

5. כבר לפני כן כתוב שבניו עשו כמו שהוא ציווה אותם, ולכן לכאורה מיותר לציין שוב שבניו נשאו את מיטתו

6. וכמו שהובא לעיל שהאבות דאגו שיצחק ויעקב לא ישאו כנעניות.

7. מס' 46.

ג.

אך לכאורה הדבר צ"ע:

מהו באמת העניין שמבטא מעלה פחותה באם נפרשו על השבטים - שנשאו אחיות או שנשאו כנעניות? מצד אחד לגבי יעקב מוסכם לכו"ע שיעקב לא רצה שכני כנעניות דווקא יישאו את מיטתו אבל עם בני אחיות לא הייתה לו בעיה, ומצד שני הרבי מסביר שכבודם של ישראל הוא דווקא לפרש שנשאו כנעניות משום שזה היה מותר לשבטים!

ונראה לכאורה לכאור, שישנו חילוק בין העדיפות של יעקב לבין כבודן של ישראל. כלומר, מצד יעקב נוגע יותר בני כנעניות אבל מצד כבודם של ישראל עדיף בני אחיות.

וההסבר בזה ובהקדים:

לעיל הוסבר חילוק בין היתרון של בני אחיות ליתרון של בני כנעניות, שיתרון של בני אחיות הוא בעיקר לפני מתן תורה שבזמן ההוא לא היה בזה פגם, לעומת זאת היתרון של כנעניות הוא בעיקר לאחר מתן תורה, שכאשר יש ציווי הוא לא חל עליהם משום שטעם האיסור לא שייך כלפיהם כמוסבר לעיל.

עפ"ז אפשר אולי לתרץ שנשיאת מיטתו של יעקב היה מאורע חד פעמי שקרה בשעת מיתתו, ולכן נוגע יותר דבר שהיתרון שלו הוא עכשיו לפני מתן תורה - קרי, בני אחיות - שהרי לפני הציווי לא נוגע שלשבטים אין איסור בנשיאת כנעניות, הדבר פגום מלכתחילה בעיני יעקב ושאר האבות. אך מצד כבודם של ישראל שהוא עניין כללי בכל הדורות עת יבדקו מהיכן הגיעו בני ישראל, א"כ, לומר שהם הגיעו מנישואין שלא היה בהם איסור כלל - לא לפני ולא אחרי מתן תורה למרות הפגם שהיה בזה בשביל האבות הרי זה כבוד גדול יותר.



בעניין המשכת העצמות ע"י מעשה התחתונים

הת' יוסף יצחק שלמה שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א.

סיבת ואופן המשכת העצמות

במאמר ד"ה "מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים" תש"מ' ביאר כ"ק אדמו"ר במעלת קיום המצוות שדווקא ע"י תופסים וממשיכים את עצמותו של הקב"ה ולא ע"י דרגות ועילויים בעבודת ה', נעלות ככל שיהיו.

והטעם הוא, מאחר שזיכוך הנעשה ע"י הנכרא וכל עילוי או דרגא שיתעלה אליה בעבודת ה', אינה מייצרת שייכות ואפילו הקלושה ביותר בין הנכרא לעצמותו של הקב"ה, מכיון שבכל מעשה שפועל, מעורבת מציאותו שלו והיא מונעת התאחדות עם הכורא עצמו, ובלשונו הק': "דכיון שהעצמות מובדל מכל ענין אינו נתפס ע"י שום ענין" וממשיך, שהדרך היחידה לתפוס בו הוא "אלא ע"י הרצון שלו" - קיום המצוות בפועל, מכיון שאלו רצונותיו שלו, לכן נתפס בהם ונמשך ע"י קיומם.

ומשום כך, נמשך עצמותו ית' בקיום המצוות גם כאשר אין לו (לאדם המקיים את המצווה) קשר פנימי למצווה, בדוגמת עבד שמוכרח לקיים את רצון האדון גם כאשר זה נגד רצונו, בקיום ציווי האדון באופן כזה לא מעורבת מציאות העבד כלל, מאחר ומציית רק בעקבות פקודת האדון והעבד כשלעצמו אינו חפץ בכך כלל (היינו, שאישיותו, רגשותיו ושכלו

מנותקים ואינם מזדהים עם ציווי זה) וזהו קבלת עול מלכות שמים.

ומה שלמרות הנ"ל יש צורך בעבודת האדם וזיכוך הכוחות הפנימיים, זה בכדי שהכוחות לא יהוו מחסום להרגשת התגלות העצמות שמתרחשת בשעת קיום המצווה בכללות מציאות האדם, אבל המשכת העצמות נמשכת בכל מצווה ללא קשר למצב האדם, והעבודה היא רק בכדי לחוש את הגילוי אבל לא מונעת או גורמת את המשכת העצמות.

ב.

יקשה מהמבואר בענין ההמשכה שבר"ה.

וצ"ב בדברי כ"ק אדמו"ר:

א. במאמר, יבחר לנו" תשכ"ג² ביאר כ"ק אדמו"ר את ענין ההמשכה הנפעלת ע"י תק"ש בר"ה, והקדים, דבליל ר"ה מסתלקת החיות שבעולמות הנמשכת ממידת מלכותו ית' (שעניינה הוא המשכת החיות בנבראים כמו מלך- 'אין מלך בלא עם') הניתנת מלכתחילה לשנה אחת בלבד, והסילוק הוא בפנימיות המלכות שעניינה פנימיות התענוג ופנימיות הרצון במלוכה, ובערב ר"ה עם השיכה מסתלקת החיות, ובזמן זה חיות העולם נמשכת מחיצוניות המלכות, ודומה לאדם העושה מלאכה בעודו עייף ורפה ידים ואין לו תענוג מזה, ולכן אופן קיום העולם בליל ר"ה דומה למצב של התעלפות (במצב זה האדם חי אבל מחוסר הכרה ולא נרגשת בו חיות כלל).

ביום ר"ה, ע"י "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" שאמירה זו מתבצעת ע"י תקיעת שופר שגורמים להקב"ה להתענג ולרצות מחדש במלכותו בעולם וכך העולם חוזר ומקבל חיות פנימית חדשה, חיות מפנימיות המלכות שזהו פנימיות ואמיתיות הרצון והתענוג שלו בכריאת העולם, כמו אדם שעושה דבר במלוא המרץ והחיות, מאחר שהוא חפץ בו ומתענג ממנו, וכתוצאה מכך העולם מתעורר מהעלפון ששרוי בו מליל ר"ה עד לקיום מצוות תק"ש, שאז הקב"ה מתרצה כביכול לשוב ולמלוך על העולם לשנה נוספת.

וע"כ הקשה, שהרי תק"ש היא מצווה, ומצווה אינה שייכת אלא א"כ ישנו מלך שמצווה את המצווה, וא"כ, באם אינו מלך עליהם בשעה זו (כנ"ל) כיצד יש אפשרות להמליך אותו ע"י ציווי, בה בשעה שאינו מלך עליהם ואינם קיימים לגביו כלל.

ונקודת הביאור שם, שהסילוק הוא רק בכוחות הגלויים אבל לא בעצמות ולכן, מכיוון

2. הנ"ל.

שבנ"י מושרשים בעצמות, בכוחם להמשיך את עצמות לעולמות ע"י גילוי דרגת הביטול עצמי שמצד עצם הנשמה שבחרת בהקב"ה ועי"ז מתעוררת בחירתו של הקב"ה (שמגיעה מעצמותו) בכנ"י וכך נמשכת החיות לכנ"י ולעולם כולו (ועוד לקמן).

ולכאורה מכואר מדברי כ"ק אדמו"ר שאין בכוח המצווה להמשיך את עצמות מאחר והמצווה שייכת למלכותו (שהיא התייחסות וירידה לנבראים המתבטאת בציווי אל הנבראים, מה שמלמד על חשיבותם ועל נתינת מקום להם) ולא לעצמותו (שהיא כאי"ע לגמרי מכל שייכות שהיא לכל ענין שהוא).

ונמצא קשה על המכואר לעיל ב"מרגלא" שיש בכוחם של המצוות ורק בכוחם, להמשיך את עצמותו.

ג.

ביאר החילוק בין ענין התשובה לענין העצמי שבר"ה ויוהכ"פ.

ויש להוסיף הסברה בעניין זה שאין בכוח המצוות להמשיך את עצמותו, מהמכואר בלקו"ש³ בכיבוד דברי הגמ' על הפסוק "דרשו הוי' בהימצאו קראוהו בהיותו קרוב" ודרשו בגמ'⁴ "אלו הם עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ", ולכאורה קשיא רישא לסיפא, מילות הכתוב "אלו הם עשרה ימים" כוללים בתוכם את ר"ה ויוהכ"פ ואילו ההמשך "שבין ר"ה ליוהכ"פ" מורה שהם ימים נפרדים משאר הימים, וכיאר, שישנה דרגה שבה ר"ה ויוהכ"פ משתווים ונכללים בעשרה ימים (וזהו "אלו הן עשרה ימים") וישנה דרגה נוספת שבה ר"ה ויוהכ"פ נבדלים ונעלים משאר העשרה ימים (וזהו "שבין ר"ה ליוהכ"פ"), כדלהלן.

מצד ענין התשובה שכימים אלו נכללים ימי ר"ה ויוהכ"פ בשאר הימים כמקשה אחת, ומצד ענינם העצמי והמיוחד כימים אלו דוקא, אינם נכללים ב"עשרה ימים".

ענין התשובה אינו מיוחד ומבדיל את ימים אלו מכיוון שתקף בכל עשרת ימי תשובה בשוה (שע"ז נאמר "דרשו הוי' בהימצאו קראוהו בהיותו קרוב" ודרשו חז"ל⁵ "אלו הם עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ"). אמנם, ענינו העצמי של ר"ה הוא ענין "תמליכוני עליכם" – המלכת הקב"ה למלך על העולם כולו, ע"י גילוי עצם הנפש של היהודי המאוחד לגמרי עם עצמותו של הקב"ה וכיוהכ"פ

3. ח"ד שיחה לר"ה.

4. ר"ה די"ח ע"א.

5. הנ"ל.

הוא ענין "עיצומו של יום מכפר" - כפרה הנמשכת מ"עיצומו של יום" התגלות עצם הנשמה של יהודי שמאוחדת לגמרי עם הקב"ה שכדרגה זו פגמים ועבירות לא גורעים כלל מאותו קשר עצמי ומצד ענין זה ימים אלו אינם כלולים בעשרה ימים אלא הם נכדלים ונעלים. והחילוק בין ענין התשובה לענינם העצמי של ר"ה ויוהכ"פ הוא שתשובה באה ככפרה על עוונות, והיכולת לכפר נובעת מדרגת התקשרותם של בני אל הקב"ה שאינה תלויה בקיום המצוות - רצונו ית', אלא למעלה מכך, אל "בעל הרצון", שהוא יוצר את הרצונות ולכן אינו כפוף להם ויכול לקבוע שלאדם זה לא תזיק חוסר קיום הרצון ומצד קשר פנימי זה מועילה התשובה לתקן את הפגמים שנוצרו ע"י העוונות. (אלא שנדרשת התעוררות תשובה כדי שיפעל את פעולתו).

אמנם, קשר הינו מוגבל ומגיע עד דרגת "בעל הרצון", שענינו ליצור רצונות, וכדרגה זו גירעון בציות לרצון גורם חיסרון ופגם בקשר בין יהודי להקב"ה אלא שיש בכוח היהודי להתרומם (ע"י התעוררות והרטה) למקור הרצונות ("בעל הרצון") שביכולתו להתעלם מהמרידה במלכותו ולתקן את הפגם.

אך בימי ר"ה ויוהכ"פ מאירה עצמיות הקשר שבין הקב"ה לבני וקשר זה אינו מוגבל בשום הגבלה ונובע מכך שהקב"ה ובני הם דבר אחד וקשר זה אינו נוצר ע"י עבודת הנבראים וממילא לא משנה אופן הנהגת הנבראים כלל והתנהגותם אינה מורידה ואינה מעלה. ע"כ תוכן השיחה.

א"כ מוכן מכל הנ"ל שהקשר בין עצמות לבין הנבראים אינו מושפע כלל מקיום המצוות כי דרגת הרצון היא חיצונית ונחותה יחסית לעצם הנשמה שהיא קשורה עם עצמות וא"כ מוכן מדוע אין בכוח קיום המצוות להמשיך את עצמות ומתחזקת הקושיא על המבואר ב"מרגלא" ששם מבואר להיפך ממש.

גם צ"ב: מהמבואר ב"מרגלא" עולה כי בכך שהקב"ה רצה ענין מסוים, ממילא נמשך ונתפס ברצון זה מכיון שאלו רצונותיו שלו, והוא רוצה בהם.

ולכאורה מצינו מבואר ג"כ להיפך כדלהלן.

בלקו"ש⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק בין קיום המצוות לפני מ"ת לבין אחר מ"ת וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): "משא"כ העבודה של תומ"צ אחרי מ"ת ממשיך ממאציל ב"ה שלמעלה משודש הנבראים, אותה המשכה לא יכול נברא לפעול מצ"ע, אלא מכיוון שכך המאציל החליט, שכאשר תעשה מצוה פלונית תהיה המשכה מהמאציל למטה" ע"כ.

א"כ מבואר שההמשכה היא מכיוון שרצה להמשך ברצונות אלו ולא שמכיוון שרצה בהם ממילא נמשך בהם, וכמילים אחרות: ב"מרגלא" יוצא שישנו שלב אחד בלבד והוא הרצון

6. חט"ו שיחה לפ' וירא - כ' מרחשון.

עצמו ורצון זה ממשיך ומכיל בתוכו את עצמותו של הקב"ה משא"כ מלקו"ש הנ"ל יוצא שישנם ב' שלבים: א: רצונו לענין מסוים ו(ענין נוסף) ב: עצמותו שנמשכת במצוות אלו (כענין נוסף) היינו, שיש את המצווה (מצווה פלונית) ולאחר מכן ישנה המשכה מהמאציל ("המשכת המאציל למטה").

ד.

גדר כח הרצון ואופן התקשרותו לנפש

וי"ל הביאור כ"ז ובהקדים הסברת מהות גדרי הרצון בנפש האדם:

לכאורה כח הרצון הוא הכח העמוק ביותר בנפש האדם, ולדוגמא, אדם שיבין בשכלו שנכון לפעול באופן מסוים אבל ירצה לנהוג באופן אחר, יפעל כפי הרצון (כיכולתו להתגבר על הנטייה זו אבל רק בתנאי וירצה בכך) ויותר מכך, הרצון יגרום לאדם להבין בשכלו שרצונו הוא הדבר הנכון, וכך הרצון "מכריח" את האדם לפעול גם היפך טבעו, ולכן יכול האדם להשתנות מן הקצה אל הקצה אם רק ירצה בכך באמת. ולכן אמרו "אין דבר העומד בפני הרצון".

וזהו מ"ש ג"כ "אין נפשי אל העם הזה" והפי' הוא "אין רצוני" כי הנפש היא הרצון. ולכן ג"כ אמרו חז"ל "לעולם ילמד אדם במקום שליבו חפץ" כי כאשר הרצון חפץ להבין, השכל יאיר ויפעל ברמה המקסימלית והאיכותית ביותר.

וביטוי נוסף לכך הוא מכך שכאשר אדם מבין משהו מתוך סוגיא מסוימת, גם אם לא הבין את כל הפרטים אלא רק חלקים מסוימים, חלקים אלו מלאי חשיבות ומשמעות משא"כ כשאדם רוצה משהו ורצונו לא התמלא לגמרי, נחשב כאילו לא נתמלא רצונו כלל ולא יסתפק בכך כלל, אפילו סיפוק חלקי. והסיבה היא, שחשיבות השכל נובעת מעצם זה שהסברא נכונה והגינות ולכן לכל הבנה יש חשיבות, משא"כ חשיבות הרצון היא אך ורק מכיון שהאדם חפץ בכך, ולולי זה אין הדבר נחשב אצלו כלל.

(משל לאדם שחייג מספר טלפון וטעה בספרה אחת, לא יהיה הבדל אם יטעה בספרה אחת או ביותר מכך, כי מלכתחילה אין שום ענין במספר, חוץ מזה שזה מספר של אותו אדם ואם טעה בספרה אחת, אין משמעות בכמה ספרות יטעה ובאיזה צורה, אם המספר לא מושלם אין הבדל באיזו צורה יהיו הטעויות).

אמנם, מבואר⁷ שלמרות גודל מעלת הרצון שהוא מנהיג את האברים בכ"ז כח הרצון הוא מנותק מהנפש ונחות ממנה באי"ע, כי כח הרצון מטרתו להשיג דברים מחוץ לנפש ולכן הוא לא שייך לנפש עצמה שהיא אינה רוצה דבר ולא שייכת לרצון כלל כדלהלן.

'רצון' כשמו כן הוא מלשון מרצה, היינו שהנפש משתוקקת ו'רצה' אל הדבר שאותו מעוניינת להשיג, והנה, פשוט שהתשוקה לדבר נובעת מכך שאותו דבר חסר אצלה וכשהיא תשיג את הדבר תחוש סיפוק, וא"כ מובן שהדבר משלים אותה ולולי זאת חסר בה אותו ענין. ובנקודה זאת טמון ההסבר מדוע אין הנפש שייכת לכח הרצון, עצם הנפש היא מציאות שלימה ולא יכול להיות שתהיה בה משיכה לדבר שמחוץ אליה, כי משיכה מלמדת שקיים משהו נוסף שהנפש נצרכת אליה וזה לא שייך בעצם הנפש שהיא ה'נקודה הראשונה' (וממילא לא מוגבלת) שבמצבה הטבעי קיימת לכדה והיא באי"ע לכל המציאויות האחרות וכאשר היא המציאות היחידה ולא קיימים עניינים אחרים פשוט שלא תחוש צורך בהם, כי בל"ג אינו צריך עניינים מוגבלים.

(וכפרטיות יותר, פשוט שהנפש לא צורכת את צרכי הגוף קודם שירדה לגוף וכמו"כ אין בה רגש לענין מסוים שכל ענין שזה לא היא עצמה נחות ממנה לגמרי, מה גם שכל רגש הינו מוגבל ולא נחשב אצלה כלל וכמו"כ השכל מדוד ומוגבל וכך כל הכוחות).

[וב' עניינים אלו אינם בסתירה, כי מעלת הרצון וביטולו אל הנפש הוא ב'צורת' הרצון והניתוק (היינו החיסרון) של כח הרצון הוא ב'חומר' הרצון⁸, היינו שהביטול הוא באופן פעולת הרצון שכל עניינו הוא "לשרת" את הנפש מבלי שום ענין נוסף, אבל עצם מציאות כח הרצון ("חומר" הכח) עניינו להביא יצירת קשר עם 'זולת' שלא שייך בה כלל].

ואופן התהוות כח הרצון הוא ע"י צימצום והתעלמות הגילוי של עצם הנפש, שכתהליך הצימצום לא מודגשת שלימות הנפש, ובמצב חשוך זה נוצרת חשיבות לעניינים שמחוץ לנפש ונרגש שישנם שלימויות נוספות חוץ ממנה, ואז גם כאשר הנפש חוזרת לגילוי אין הגילוי כמו שהיה קודם הצימצום, אלא הגילוי הוא באופן שהגילוי לא יסתור ויכטל את השלימויות ה'חדשות' והנוספות שנוצרו כתוצאה מהצימצום, ולכן הנפש חשה צורך בעניינים שמחוץ אליה.

היוצא מכל הנ"ל הוא שהנפש משללת לגמרי מענין הרצון וכח הרצון מחדש אצלה ונחות ממנה, כי עצם הנפש הוא 'עצם אחד רוחני פשוט' - מהות רוחנית מופשטת שאיננה מוגבלת ולא מצוירת אפי' בציוור הדק ביותר, וכל ציוור אפי' הדק ביותר סותר לפשיטותה המוחלטת ולעצמיותה המופשטת.

7. ענין זה מבואר בארוכה בהמשך 'וכל העם' תרס"ה.

8. מאמר 'מרגלא' הע' 27.

ה.

ביאור ענין 'רצון עצמי'

אבל ישנו סוג אחר לגמרי של רצון שהוא לא סותר לפשיטות הנפש ולא מהווה דבר נוסף עליה וזה רצון הנקרא 'רצון עצמי', היינו שהוא חלק בלתי נפרד מעצם קיום האדם כמו הרצון לחיות שאינו רצון נוסף על עצם החיים אלא הוא חלק מהחיים, היינו, שהסימן על כך שיש מציאות חיים הוא שמציאות זו שואפת להתקיים ללא הפסק כי "כל דבר רוצה בקיומו". ועד"ז ישנם מספר רצונות נוספים המבוארים בחסידות כמו רצון האדם לבית שע"ז אמרו "מי שאין לו בית אינו אדם" כי ענין זה שאדם חפץ בבית הוא דבר אחד עם החיים עצמם.

ויש להוסיף בביאור החילוק, שכרצונות המצויים ישנם ג' עניינים: עצם הנפש, כח הרצון והדבר הנרצה, משא"כ ב'רצון עצמי' ישנו דבר א' בלבד - עצם הנפש והדבר שאותו היא חפצה כחלק משלימותה שלכן הוא מאוחד איתה ואין זה ענין נוסף עליה כי היא היתה חפצה בדבר גם לולי היה נוצר כח הרצון ע"י הצימצום, והרצון רק יצר ציור של מרצה אל הדבר. ולדוגמא, פשוט שהרצון לחיות לא נוצר כתוצאה מהתהוות כח הרצון אלא מכיון שהנפש היא מציאות היא מתקיימת מאליה וכאשר נוצר כח הרצון ממילא מציאות החיים מתבטאת גם בענין הרצון שמרגישה דחף ותשוקה להמשיך לחיות בכל תנאי ומצב.

ובמילים אחרות: בכל הרצונות כח הרצון יוצר את השייכות בין הנפש אל הדבר הנרצה וב'רצון עצמי' הרצון רק מגלה את מה שקיים בנפש מעצם קיומה (ודוגמא נוספת לחידוד הענין, באם לא היתה נוצרת מציאות הזמן הנפש לא היתה רוצה לחיות לאורך זמן אבל זה לא גורע מכך שהיא מתקיימת מאליה, אמנם כאשר נוצרה מציאות הזמן, ממילא הנפש רוצה לחיות בכל זמן שהוא, וכך הרצון לחיות, אם לא היה המושג רצון הנפש לא היתה רוצה לחיות אלא היתה מתקיימת ממילא ללא מרצה ותשוקה לחיות, אבל כאשר נוצר המושג רצון ממילא ישנו רצון לחיות).

ועפ"י כל הנ"ל יש לבאר החילוק בין ב' המאמרים, כמו בנפש האדם שיש בה ב' סוגי רצונות כך גם בציווי הקב"ה לקיום מצוות ישנם כביכול ב' סוגי רצונות וכל מאמר מדבר בסוג אחר ברצון.

בלקו"ש ח"ד כ"ק אדמו"ר מבאר את ענין המצוות כמו באפן הא' ומשום כך מבאר שאין בכח המצוות להמשיך את עצמות מאחר שהרצון הוא דבר חיצוני ומצומצם משא"כ ב"מרגלא" מבאר את המצוות כמו שהם רצון פנימי ועצמי שמאוחד לגמרי עם העצמות ולכן רצון זה תופס בעצמות וממשיך אותן. והיינו שהקב"ה רוצה את המצוות כמו שרוצה את עצמו (כמו אדם שרוצה בית שרצון זה הוא חלק ממנו).

ובכך יש לבאר מה בלקו"ש חט"ו מבואר שאין הרצון ממשיך את העצם ממילא אלא הם ב' שלבים משא"כ מ"מרגלא" מבואר שהרצון ממשיך את עצמות ממילא, עפ"י הנ"ל, שב"מרגלא" מבאר את ענין הרצון כפי שהוא רצון עצמי ולכן "ממשיך" את עצמות משא"כ בלקו"ש חט"ו מבאר את ענין הרצון ע"ד המבואר בח"ד שהרצון הוא חיצוני ולכן אינו ממשיך את העצם ממילא אלא שלאחר שרוצה את המצוות בחיצוניות ממשיך את עצמו גם ברצון זה.

ג.

יקשה על המבואר

אמנם עדיין צלה"ב:

אם אכן ישנו אופן בו עצמות נתפס במצוות מדוע ביאר כ"ק אדמו"ר כ"יבחר" שעצמות נמשך ע"י ביטול עצמי שמצד עצם הנשמה ולא ביאר ע"ד המבואר ב"מרגלא" שעצמות נמשך ע"י קיום המצוות מצד הרצון עצמי שבמצוות.

ענין נוסף הדורש ביאור הוא הגדרת הקשר בין היהודי להקב"ה ע"י "רעותא דליבא": במאמר "מרגלא" מבואר שאע"פ שרעו"ד היא אהבה עצמית הנובעת מעצם הנשמה, אעפ"כ, אין אהבה זאת תופסת בעצמות, מכיוון שבאהבה זאת עדיין מורגשת מציאות האדם וכנ"ל שאין מציאות ("ענין") שהקב"ה נתפס בתוכה. ולכאורה צ"ב, שבמאמר "יבחר" מבואר שאהבה עצמית שמצד עצם הנשמה היא הממשיכה את בנין המלכות מעצמות אוא"ס, מאחר שהנשמות הם חלק מהקב"ה ואינם כלולים בדרגות שמסתלקות בערב ר"ה ויותר מפורט בלקו"ש ח"ד אודות האהבה עצמית שהיא לא נוצרת ע"י עבודה אלא היא נובעת מכך שהקב"ה וכנ"י הם מציאות אחת, וא"כ מבואר שרעו"ד תופסת בעצמות.

ויוכן בהקדים תוספת ביאור בענין המשכת העצמות ע"י תק"ש שבליל ר"ה החיות מסתלקת וכאותו זמן העולם נמצא כמצב של עילפון וע"י תק"ש ממשיכים חיות מחודשת ופנימית לעולמות.

והנה, בשעת העילפון אין עצם הנפש מסתלקת מהאדם שא"כ ימות ויפסיק לחיות אלא שהחיות שבכוחות הגלויים מסתלקת ואינם נרגשים כלל והדרך לעורר את האדם מעלפונו הוא ע"י גילוי עצם נפשו (כמו קריאה בשמו) שע"כ שתתגלה עצמותו ואז תמשך חיות

בכוחותיו הגלויים עד שיתעורר ויחזור לכריאותו⁹.

ולכאורה אפ"ל שזהו ג"כ ענין ההמשכה הנפעלת בר"ה שאין הכונה שעצמות מסתלק אלא שהגילויים מסתלקים והדרך להמשיך את הגילויים הוא ע"י גילוי עצם הנפש והיינו, שפעולת התק"ש היא להמשיך את הגילויים דוקא (וכמו שמפורש במאמר "תורה ציווה" בהמשך דתשכ"ג שבחירה המתגלית ("יבחר") בר"ה אינה בעצמותו ממש כי בחירה ענינה פעולת העצמות על כוחות הגלויים והיינו כמו שעצמות אינו לעצמו אלא פעולה שמיועדת לפעול מחוץ אליו, וכנראה בחוש, שאדם לא בוחר בנוגע לעצמו ממש כמו האם להיות הוא או לא להיות הוא אלא בוחר האם לרצות או לא לרצות היינו שבחר כיצד יהיו כוחותיו ואיך תהיה התנהגותו בנוגע לעניינים שמחוץ אליו) וא"כ מוכן בפשטות שישנו חילוק מהותי בין ההמשכה המבוארת בר"ה לבין ההמשכה המבוארת ב"מרגלא": ב"מרגלא" מבאר את המשכת העצמות ממש וזהו רק ע"י קיום המצוות שזהו רצונו העצמי (פנימיות הרצון) וב"יבחר" מבאר את המשכת הגילויים הנמשכים מעצמות (פנימיות המלכות ופנימיות הרצון והתענוג) ע"כ שמעוררים את עצמות (אבל לא ממשיכים אותו ממש) וזהו ע"י ביטול עצמי שמצד עצם הנשמה שזהו גילוי פנימי הנובע מצד עצם הנשמה ולכן לא ניתן לכאור ש"ע"י קיום המצוות ימשיכו את הגילויים העצמיים מכיוון שענין המשכה זו מתייחדת בכך שההמשכה היא עצמותו ממש שכנ"ל מושלל מכל הגילויים ולכן לא נוגע בענין זה האם יש מציאות מזוככת שגלוי בה עצם הנשמה כי הוא נעלה מכל ענין אלא רק קיום רצונו בלבד ולאידך, בהמשכה זו אין שום גילוי חוץ מעצמותו ממש משא"כ בר"ה ענין ההמשכה הוא להמשיך את הגילויים (העצמיים) וזהו ע"י גילוי עצם הנשמה המתגלה בביטול עצמי הנובע מעומק התאחדות הנשמה עם הקב"ה (זהו הלשון "יבחר" כנ"ל שזוהי אינה עצמותו ממש אלא פעולת העצם על כוחות הגלויים) ולאידך, ההמשכה היא המשכה גלויה ומודגשת, וא"כ מוכן, שאלו הם שתי ביאורים שונים על שתי המשכות שונות הנמשכות באופנים שונים.

עפ"ז מוכן ג"כ הגדרת מציאות רעו"ד:

רעו"ד הוא גילוי עצם הנשמה, ולכן, ב"מרגלא" כאשר מדובר על המשכת העצמות ממש ללא שום גילויים, אין מקום לומר שגילוי יכיל מציאות שאין בה גילויים כלל משא"כ ב"יבחר" ב"יבחר" כאשר מדובר על המשכת גילויים עצמיים הדרך הטובה ביותר להמשיך גילויים אלו זה ע"י גילוי דרגת הקשר העמוקה ביותר וזהו גילוי עצם הנשמה.

ויש להוסיף ענין נוסף: לכאורה צ"ב בענין זה גופא: הרי רעו"ד ענינה גילוי עצם הנשמה, היינו שכנ"י והקב"ה הם מציאות אחת, וא"כ, מדוע עצמות לא ימשך בעצם הנשמה כמו שהיא למטה, ע"ד כמו שהיא נמשכת בתורה, ללא שום גילויים, ולאידך, באם התורה היא דבר א' עם הקב"ה מדוע עצמות לא ימשך בגילוי בלימוד התורה וקיום המצוות ע"ד כמו

9. קונטרס 'ענינה של תורת החסידות' הע' 45 ולקו"ש ח"ג פ' שמות.

שנמשך כגילוי עצם הנשמה.

ויש לבאר, הנשמה היא מציאות אחת עם הקב"ה בעודה למעלה, אבל כשירדה למטה, ירדה באופן שהיא דבר כפ"ע, היינו מציאות חדשה, שענינה לעבוד את הקב"ה ולהתחבר אליו, (וזהו שהנשמות נקראים "בנים" שגדר מציאותם של הבנים הוא, שאמנם הם מציאות אחת עם האב אבל כאשר הבן נולד, נולד באופן שהוא מציאות כפ"ע שאיננו תלוי באב, אבל כל כוחותיו ותכונותיו נמשכו מאביו ואהבתם אהבה עצמית וכו') משא"כ התורה, גם כאשר ירדה למטה לא ירדה כדבר נפרד כפ"ע אלא כגילוי של הקב"ה שקשור אליו לגמרי, ולכן, כאשר מבואר אודות המשכה מהעצם (כח העצמות) בעולם של גילויים (שהם דבר כפ"ע) נצרכת עבודה ששייכת למקום זה וזהו עבודת הנשמות כפי שהם דבר כפ"ע (שהם בוחרים בו), משא"כ כאשר מבואר אודות המשכת העצמות ממש למטה זהו ע"י דבר שמאוחד לגמרי עם הקב"ה גם למטה וזאת התורה שגם למטה היא מאוחדת לגמרי עם הקב"ה משא"כ הנשמות, כי כאשר הם למטה הם דבר כפ"ע¹⁰. ויש להאריך ואכ"מ.



10. אולי יש להוסיף מהמבואר בלקו"ש ח"ג (שם) שעצם הנשמה לא ירדה לגוף אלא רק הארה ממנה.

שיטת רש"י באיסור שימוש בדבר מצווה

הרה"ת יחיאל מיכל שי' פקארסקי
שליח כ"ק אדמו"ר באוסטוניה

א.

איתא בגמ' בשבת בסוגיא דחנוכה: "א"ר זירא אמר רב מתנה ואמרי לה א"ר זירא אמר רב פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת א"ר ירמיה מאי טעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' ירמיה ולא קיבלה כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' יוחנן וקיבלה אמר אי זכאי גמירתיה לשמעתי מעיקרא והא גמרה נפקא מינה לגירסא דינקותא".

היינו, שלהלכה נפסק, שאם כבתה אין זקוק להדליק אותה, ואסור להשתמש לאורה.

מימרא נוספת מצינו בהמשך הגמ' האוסרת על שימוש באור הנרות וכן מוסיפה דין מיוחד באיסור זה: "אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה ואי איכא מדורה לא צריך ואי אדם חשוב הוא אע"ג דאיכא מדורה צריך נר אחרת".

מימרא שלישית המזכאת בהמשך הגמ' שוב אוסרת על השימוש באור הנרות²: "אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב) אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כי אמריתיה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו דתניא 'ושפך וכסה'

1. כא ע"ב

2. כב ע"א

במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזיוות עליו' ה"נ שלא יהו מצות בזיוות עליו'.

ולכאורה צריך ביאור, מה חידש רב אסי בדבריו על שתי המימרות הקודמות, הרי כבר אסרו חכמים את השימוש באור הנרות?

והנה, מצינו בראשונים כמה שיטות בזה:

כתב הר"א ש"ג³ "אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה. ואע"ג דאיפסיק לעיל דכל תשמיש אסור לאורה. צריכינן לההיא דהרצאת מעות דהא דאמרינן לעיל דאסור להשתמש לאורה היינו דוקא תשמיש קבוע דהרואה אומר לשם תשמיש זה הדליקה ולא לשם מצוה אבל תשמיש עראי לזה לא הדליקה ואשמעינן רב אסי דאף תשמיש עראי של גנאי כגון הרצאת מעות אסור לפי שידין סמוכות לנר לעיין בהן יפה. וכן משמע לישנא דקאמר כנגד נר חנוכה. ולא קאמר אסור להרצות מעות לאורה":

היינו, שחידוש במימרא דרב אסי הוא שאפילו 'תשמיש עראי' אסור לעשות לפני הנרות. וכך נפסק להלכה.

ובאופן אחר קצת, כתב רשכ"א: "אסור להשתמש לאורה - וטעמא דמילתא, משום דעל ידי נס שנעשה במנורה תקנו, והלכך עשאוה כמנורה שאסור להשתמש לאורה. ואי נמי כיון דלמצוה הדליקה איכא משום בזוי מצוה... ורב אסי נמי אוסיף בה לקמן אפילו תשמיש כל דהו דאינו נראה כנהנה, דאמר אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, כלומר: אפילו מרחוק כנגדה שאינו נראה כנהנה ממנה, והיינו דמתמה עליה שמואל וכי נר קדושה יש בו".

אך בעל המאור⁴ חולק על כך ומסביר את דברי רב אסי אחרת. לדבריו, החידוש הוא בזה שהרצאת מעות הוא רק ב'תשמיש רשות' וז"ל:

"למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפי' לקדוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה, ולמ"ד אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה דוקא הרצאת מעות וכיוצא בה שהיא תשמיש רשות ושל חול וכדכא פי' טעמיה משום בזוי מצוה אכל תשמיש מצוה ותשמיש קדושה מותר להשתמש לאורה".

3. סימן ו'

4. המאור הקטן אות יו"ד.

ב.

והנה, מעיון ברש"י נראה דלמד אחרת⁵ מדברי הראשונים ולא דווקא ששלושת המימרות הם ענין אחד.

דהנה על המילים "ואסור להשתמש לאורה" פירש: "שיהא ניכר שהוא נר מצוה וליכא למיחז להטייה" היינו, שהסברא לומר שאסור להשתמש לאורה הוא בכדי שיהא ניכר שהוא נר מצווה. (ולא כהטעם של בעל המאור שגרות חנוכה דומים למנורה, וכן לא כטעמו של הרשב"א שיש בזה משום בזוי מצווה) וכן מפרש על דברי רבא בד"ה נר אחרת "לעשות היכר לדבר", וכן בד"ה מדורה שם.

ומוכח מדבריו, שבנוגע לשני המימרות הראשונות כגמ', הסיבה שאסור להשתמש לאורם של הנרות, וכן שיצטרכו נר אחרת היא שיהיה היכר שזהו נר חנוכה⁶.

וצריך להבין מניין לו לרש"י סברא זו של 'היכר מצווה'?

וביותר יוקשה, דכנוגע לדברי רב אסי במימרא השלישית האוסר להרצות מעות לפני הנרות כתבה הגמ' בפירוש את הטעם והסיבה לאיסור "שלא יהיו מצוות בזויות עליו", ונראה שלשיטת רש"י טעם זה של 'בזוי מצווה' נבדל מהטעם של 'היכר מצווה' האוסר להשתמש לאורה. והם שני טעמים שונים לגמרי, שלא תמיד משפיעים א' על השני, ולכן לא פירש רש"י טעם זה של 'היכר מצווה' על המימרא השלישית.

ואין מובן מהו ההכרח של רש"י לחלק ולומר שטעמי המימרות הראשונות שונים?

והנראה לומר בפשטות⁷, שהסיבה שרש"י למד באופן זה, נעוצה בהמשך הגמרא: "בעו מיניה מרבי יהושע בן לוי מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה א"ל הרי אמרו אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה".

וממשיכה הגמ' ומקשה שלכאורה יש משנה מפורשת בנוגע לסוכה ואין צורך ללמוד דין זה מנר חנוכה.

אך לפי הנ"ל קשה, מדוע לא ענה ר' יהושע בן לוי על שאלת הגמ' מנוי סוכה שלמדנו שאין משתמשים בצרכי מצווה מהדין של "אסור להשתמש לאורה"?

אך ע"פ המכואר לעיל ברש"י מובן שאין הטעם של 'אסור להשתמש לאורה' מכריח אי-שימוש בתשמישי מצווה אחרים, מאחר והוא דין פרטי של 'היכר' הנצרך בנרות חנוכה ע"מ להדגיש את היותם נרות מצווה על פני נרות אחרים הדלוקים בבית, ואינו דין כללי

5. יש שלמדו שרש"י למד כהרא"ש, וראה פני יהושע.

6. ולפי זה אולי, אם יש היכר על ידי הנר האחרת, או שיש איזשהו היכר אחר, יהיה מותר להשתמש בנרות החנוכה.

7. נוסף להדווקא לומר שטעמי המימרות הראשונות נושאות את אותו הטעם של דברי רב אסי, דא"כ אין מובן מדוע הגמ' לא מקשה על רב אסי 'פשיטא' בעוד שנפסק ש'אסור להשתמש לאורה'.

לכל התורה כולה. משא"כ הדין ש'אסור להרצות מעות לפני הנרות' הוא מהטעם 'שלא יהו מצוות בזויות' המהווה דין כללי האוסר כל מעשה של זלזול בתשמישי מצווה.

וזו הסיבה שבתירוץ ריב"ל על המקור על האי-השתמשות בניי סוכה הוא מהדין של 'אסור להרצות ממעות' שטעמו הוא טעם כללי. וכן מוכן מדוע רש"י פירש בדברי רבא בנוגע למזוזה 'לעשות היכר לדבר', משום שמדגיש את החידוש שבדברי רב אסי, עליו נתנת הגמ' טעם אחר והוא האיסור לזלזל במצוות.

ג.

ואולי יש לומר בטעם הסיבה לחלוקה בין רש"י לשאר הראשונים, וכן במקור סברתו לשני המימרות הראשונות - 'היכר מצווה' ובהקדים:

ידועה המחלוקת בין תוספות לרמב"ם, בדין 'מהדרין מן המהדרין', האם זה בנוסף לדין המהדרין – הדורש נר לכא"א וא"כ, מהדרין מן המהדרין הוא חנוכיה בעלת שמונה נרות לכא"א מבני הבית. או שדין זה מגיע בנוסף לדין הבסיסי – נר איש וביתו, וא"כ, מהדרין מן המהדרין הוא חנוכיה אחת לכל הבית.

ובהסבר המחלוקת מסביר הרבי בלקו"ש חלק כ"ז, על דברי הגמ' במחלוקת כ"ש וב"ה בנוגע ל'מהדרין מן המהדרין', שטעמי מחלוקתם האם מדליקים באופן של 'מוסיף והולך' או 'פוחת והולך'. חזר אמר 'טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים'. וחד אמר 'טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין'.

תוס' למדו שעיקר טעם מחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא כנגד ימים הנכנסים והיוצאים (ומדוייק בתוספות ד"ה "והמהדרין מן המהדרין" שם, שמביא רק הטעם כנגד הימים הנכנסים והיוצאים, ודו"ק). היינו, שהנרות קשורות עם ימי חנוכה עצמם, ולכן לומד תוס' שכאשר כל אחד ואחד מבני הבית מדליק – ולא יהיה ניכר כמות הימים על ידי הנרות – אין דין מהדרין מן המהדרין. כי ההיכר במספר הימים על ידי נרות חנוכה מהווה חלק עיקרי במצווה.

ולהרמב"ם טעם המחלוקת הוא כנגד פרי החג ומעלים בקודש – טעמים שאינם קשורים בהכרח לימי החנוכה. כי ענין ומספר הנרות לא קשור לימי חנוכה, ולכן מהדרין מן המהדרין יכול להיות גם כשכא"א מדליק נר ולא ניכר בדיוק מספר הימים. עיי"ש באריכות.

ועפ"ז יש לומר שרש"י למד כתוס' שימי החנוכה צריכים להיות ניכרים בנרות, וזהו מקורו של רש"י לסברא של 'היכר מצווה'. (ואולי יש לומר בדא"פ שזהו מקור שיטת התוספות

ללמוד כך להלכה, שכך פסקו 'אסור להשתמש לאורה', ואולי י"ל בעומק יותר כפי שיתבאר לקמן.

ד.

בשיחה הנ"ל, מסביר הרבי את החילוק בין מ"ד כנגד ימים הנכנסים והיוצאים, לבין מ"ד כנגד פרי החג וכו':

שמ"ד כנגד הימים, ההוספה בנרות חנוכה היא הוספה במצווה עצמה, כי הנרות הם גרות מצווה של חנוכה.

אמנם למ"ד כנגד פרי החג כו', ההוספה בנרות היא מצד הגברא, שבו יש ענין של מעלין בקודש, או כנגד פרי החג.

וע"פ שני צדדים אלו י"ל שהדין הראשון בגמרא, אסור להשתמש לאורה, וכן הדין השני שצריך נר אחרת, לפירש"י (ואולי כך למד גם התוספות), הוא דין בנרות חנוכה. לעומת זאת, הדין המחודש אח"כ בגמרא מפי רב אסי ש'אסור להרצות מעות' הוא מצד הדין הכללי - בגברא, שלא יזלזל במצוות.

ועפ"ז נראה לומר למסקנה, שלשיטת רש"י שני המימרות הראשונות הם דין בחפצה של הנרות, היות שכך נפסק להלכה שזהו העיקר וצריך שיהיה ניכר הנרות גם מספר ימי החג. ורב אסי מוסיף דין חדש - בגברא, שאסור לו לזלזל המצוות, וגם המצוות נר חנוכה.

ופירוש המימרא השלישית בגמרא כך הוא: "אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב) אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה" דהיינו שאומר שאמנם יש דין מיוחד בנרות חנוכה שצריך שיהיו ניכרים, אך באם כבר ניכר בנרות החנוכה שהם של מצווה, מהיכן למדנו דין בחפצא של נרות חנוכה שאסור להרצות מעות כנגדם?⁹

על כך "מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו דתניא 'ושפך וכסה כמה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל' שלא יהו מצות בזויות עליו ה"נ שלא יהו מצות בזויות עליו" אין-הכי-נמי שאין דין בחפצא של נרות חנוכה לאסור 'להרצות מעות' לפניהם, אך דין זה נובע מצד הגברא, שהמצוות לא יהיו בזויות 'עליו', כדין שמצינו אצל המכסה את הדם.

וראה בשיחה הנ"ל עוד כמה דיוקים מפליאים בכל זה.

9. גרסת רש"י בגמרא היא שהמימרא לא נאמרה בשם רב (ראה ד"ה ברלא תניא - נר חנוכה דמימרא דרב אסי הוא..), וע"פ המכואר בפנים יוכן, דזהו דין אחר.

10. ועפ"ז יוכן יותר הלשון 'קדושה יש בה', שמדגיש, אמנם יש אסור להשתמש בנרות, שיהיו ניכרים, אבל 'קדושה' אין בהם!

בחירה אצל בני נח

הת' מנחם מענדל שי' פקטור
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיהות ח"ג פרשת ויחי' מביא הרבי את דברי ראובן אל האחים "השליכו אותנו אל הכור.. ויד אל תשלחו בו". ומסביר שראובן אמר לאחיו שהיות ויש להם בחירה חופשית, יכול להיות שמיתת יוסף תיגרם על-אף שאין הוא מחוייב מיתה, ומיתתו תהיה כתוצאה מהבחירה חופשית שיש לאחים, לכן עדיף להשליך אותנו אל כור שיש בו נחשים ועקרבים שהם ללא בחירה חופשית, כך שחיינו יהיו נתונים בידי שמים, ואם הוא אכן זכאי לא יארע לו שום נזק.

ומוסיף הרבי, שלמרות שעל פי תורה הדין הוא, שאדם שנפל לכור עם נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת, ולכן כשהאחים זרקו אותו לכור, הרי זה כאילו הרגו אותו הידים, מ"מ מכיון שהדין ש'מעידין עליו שמת' נובע בגלל ש'אזלינן בתר רוכא' ודין זה אינו כבן נח (והרי ידוע דדין האחים הינו כבן נח), לכן אין זה נקרא שהם הורגים אותו ממש בידיים.

אך צ"ב שחרי אם השבטים היו בני נח, לכאורה לא היה להם כלל בחירה חופשית, ומה היה הצורך לזדרקו לכור?

וממה נפשך:

אם גם לבן נח יש בחירה חופשית על אותם מצוות שהם קיבלו, יוקשה מה שבשיחה מרגיש הרבי את גודל הנס בגאולת הרבי הריי"צ שלמרות שבין אלו שגזרו עליו היו כאלו בעלי בחירה (שהרי החוקרים היו יהודים) ולכאורה יכלו לעשות פעולות היפך מהרצון העליון ולמרות זאת ניצח ויצא בשלום, והרי לפי הנאמר עכשיו לכל בן נח יש בחירה חופשית בנוגע לשפיכות דמים ולא רק ליהודי, ומדוע העובדה שהחוקרים היו יהודים מגדילה את הנס?

לעומת זאת באם אין להם בחירה חופשית, אין מובן כנ"ל – מדוע הוצרכו לזדרקו לכור?

ואשמח לשמוע את דעת המעיינים.

כל הקודא ק"ש בלא ציצית או תפילין מעיד עדות שקר בעצמו

הת' עוזיאל משה שי' פרידלנד
תלמיד בישיבה

א.

איתא בשו"ע הלכות ציצית¹: "כל הקודא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו". שהרי אומר "ועשו לכם ציצית" ואינו מקיים והרי הוא כשקרן שאחד בפה ואחד בלב (מעשה). וכן בהלכות תפילין²: "ואחר שלבש טלית המצוייצת יניח תפילין שכל הקודא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר".

המקור ההלכה הוא בגמרא³ "כל הקודא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ומפרש רש"י (ד"ה 'כאילו מעיד כו'): "לישנא מעליה" (כלומר, הגמ' אומרת 'מעיד עדות שקר בעצמו' וכוונתה לה' יתברך, אלא שתופסת לשון חיובית⁴). בדומה לכך מצינו בריטב"א וז"ל: "דכיוון שאומר וקשרתם... ואינו מניחן נמצא מעיד.. כאילו מה שאומר אינו אמת".

והנה יש לדייק בלשונות:

בהלכות ציצית כתוב 'מעיד עדות שקר', ובהל' תפילין 'כאלו מעיד עדות שקר', ויש להבין החילוק ביניהם - שלכאורה 'היפכא מסתברא', דאף אם תמצי לחלק בין הלשונות היה מתאים יותר להיפך - שהרי תפילין זה חובת הגוף משא"כ ציצית שאינה חובת הגוף כידוע⁵ - וע"כ, במקרה של פשיעה התפילין דינו חמור יותר ואין זה 'כאילו' מעיד, משא"כ ציצית. וא"כ צריך להבין חילוק הלשונות ציצית - מעיד, תפילין - כאילו מעיד⁶.

1. סימן ח' הלכה א'.

2. סימן כ"ה הלכה א'.

3. ברכות י"ד סע"ב.

4. ע"פ מהרש"א. אך דאח כ"ח או"ח כ"ה ד"ה 'כאילו' שמפרש אהרת ברש"י.

5. דאח רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ב, וכן בשו"ע אדמוה"ז סי' כ"ד ס"א, שראוי לאדם ללבוש כל היום ציצית עיי"ש

6. ולהעיר שסוג שאלות כגון אלו - דיוק בלשונות וכו' - אינם כגדר שאלה שגוררת בעקבותיה תשובה והידוש, כי פעמים ואין באמת

ב.

בהשקפה ראשונה אפשר לומר, שזה שבציצית לא כתוב 'כאילו' שהסיבה לכך היא שהנאמר (כל הקורא) בלא ציצית, המדובר הוא בטלית בת ארבעה כנפות שאינה מצוייצת ולכן הוא מעיד עדות שקר ממש (ולא כאילו) שהרי יש לו כל התנאים לקשור ציצית וחייב ללבוש מן התורה, משא"כ בתפילין כשקורא ק"ש בלא תפילין אינו עובר בזה על מצוות עשה דאף שאינו ראוי מצד עדות שקר, מ"מ יניח אח"כ ואינו עובר על עשה ולכן זה 'כאילו'.

אבל כאמת קשה מאוד לומר ש'בלא ציצית' היינו טלית בת ארבעה כנפות שאינה מצוייצת, כי מהלשון בשו"ע אינו משמע כך כלל. ועוד, שאילו הכוונה הייתה כן, היה אדמו"ר הזקן צריך להדגיש את זה כמו שעשה זאת בהלכות תפילין (סי' כ"ה ה"א) "ואחר שלבש טלית המצוייצת יניח תפילין".

ועוד, דגם מסבירא קשה לומר כן שהרי כשלוכש ע"ע טלית בת ארבעה כנפות שאינה מצוייצת עובר בזה על מצוות עשה של "ועשו לכם ציצית" כל רגע, וא"כ זהו דבר שנוגע מאוד להדגיש (או להזכיר עכ"פ בקיצור) את הדין דטלית מצוייצת.

ונראה להדיא, דדברי אדמוה"ז 'בלא ציצית' היינו בלא כלום.

ואם תרצה לומר שהרי לקמן משמע שמי שאינו לובש ציצית כלל וקורא ק"ש אינו כמעיד עדות שקר מאחר ואין לו טלית המחויבת יש לומר - בדא"פ - דשאני התם, ששם עוסק במקרה ששכח (להניח תפילין ו) ללבוש ציצית ונזכר בתוך ברכות ק"ש ואינו מפסיק ללבוש ציצית שהרי אינה חובת הגוף ואז אסרו חכמים ובמילא פטרו אותו מלהפסיק וללבוש ציצית (אלא ילביש אח"כ) ולכן התם - שחכמים עצמם פטרו אותו - אינו מעיד עדות שקר כשקורא ק"ש [אבל אם היה טלית בת ארבעה כנפות לכאורה משמע שגם בתוך (ברכות) ק"ש מפסיק ללבוש ואכ"מ] משא"כ הכא (סי' ח'), מדובר שיש בידו ללבוש ציצית וכלשון אדמו"ר הזקן⁸ "ולחיות זהיר וזריז להקדים המצווה בכל מה שאפשר", ולכן שקורא ק"ש בלא ציצית ה"ז מעיד עדות שקר.

וע"פ הנ"ל נמצאנו למדים שמה שכתוב כל הקורא בלא ציצית היינו בלא ציצית כלל.

תשובה וחידוש כ"כ, כדאמר תוס' מקידושין (ב). לאחר שמביא הטעם ש'האשה' נכתבה בתוספת ה', ובסוף כתוב מ"מ אין לחוש לזה כ"כ שבכמה מקומות שונה התנא הלשון הרהוט לו בפה וכו'. אבל כמובן שבמקום שאפשר לדייק ולבאר, אז אדרבה, ובה ג"כ אפשר לראות איך שכל מילה מדויקת וד"ל כדמצינו רבות כהנה בדברי רבינו. ולכן מצאתי לבאר זאת בעזרה"י בדא"פ.

7. שם סי' ס"ו ס"ג.

8. סי' ח' ה"א.

ג.

והנראה לכאור בזה (בחילוק הלשונות) בדא"פ:

המקור לדין זה ד'כל הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו' הוא בזוהר⁹ (ולא מהתלמוד) וכידוע שבזוהר יש הקפדה גדולה על ענייני קדושה וזהירות (ועשיה) במילי החסידותא, עד כדי כך שיכולים להיות ביטויים חריפים ביותר על אי זהירות בזה כגון כל ההולך ארבע אמות בלא כיסוי (כיפה) חייב מיתה למרות שבמקור העניין זה מצד מילי החסידותא¹⁰.

וכן בהל' נטילת ידיים¹¹ בבוקר "החמירו מאוד בזהר שלא ילך ד' אמות... כל המהלך ד' אמות בלא שנטל ידיו בבוקר חייב מיתה", ועוד¹².

ולפי זה אפשר לומר גם כאן שדווקא בציצית - שענינה להוסיף קדושה באדם באופן מיוחד ובפרט ע"פ תורת החסידות¹³ שכל ההמשכות של כל המצוות עוברות דרך השערות (ציצית) - בחי' הצמצום שבעולמות עליונים - ולכן שקולה כנגד כל המצוות, ולפי שהמקור הוא בזוהר לכן כותב 'מעיד' בהקפדה יתירה ולא 'כאילו מעיד' (לשון רכה) וד"ל.

ועוד יש לכאור החילוק בדא"פ מצד תוכן החילוק בין ציצית לתפילין - ולפ"ז החילוק בלשונות:

תפילין שהיא חובת היום, קיום המצווה הוא בזמן ק"ש ותפילה (בכית הכנסת) [ובזה יוצא חובת המצווה (מדאורייתא¹⁴)] וזהו זמן מוגבל ביום, ואם קורא ק"ש בלא תפילין אז נכון שאינו ראוי לעשות כן מצד עדות שקר כנ"ל. אעפ"כ לא ביטל מצוות תפילין ואפילו לא ביטא פעולה שמבטלת (עצם) קיום הנחת תפילין וכמו שמביא ע"ז כ"ק אדמו"ר¹⁵ שהחזקה מלובלין מסיק בעניין זה שמכיוון שאמרו בגמרא¹⁶ 'כל הקורא ק"ש בלא תפילין.. כזבח ללא נסכים', הרי כשם שנסכים אפשר להביא (בדיעבד) אח"כ, עד"ז בתפילין כל עוד שלא ביטל קיום מצוות תפילין - היינו כשעבר הלילה - אינו נקרא עדות שקר כלל, אלא דווקא כלא מנח תפילין באותו יום.

ולפ"ז אפשר לומר שזהו 'כל הקורא.. בלא תפילין כאילו מעיד' שזהו רק נראה בחיצוניות

9. פר' שלח דף קעה ע"א.

10. וראה בארוכה בספר שולחן הזהב במילואים שמוכיח שם שזהו רק עניין של חסידותא ע"ש.

11. שו"ע אדמו"ר מהר"ק סס"א.

12. ראה סי' כ"ה ה"ח שאף שמדין הגמ' אין איסור להניח תפילין מגולים במקומות מטונפים, מ"מ החמירו חכמי זוהר בזה, אלא יניח בחצר שלפני הכיכנס"ס, עיי"ש.

13. ראה דרך מצוותיך מצוות ציצית.

14. רמב"ם פ"ג ה"א.

15. שבת פרשת שלח תשי"ב.

16. ראה הערה 3.

שמשקר בזה שלא מקיים, אבל כיוון שלא ביטל מצוות תפילין ואפי' לא ביטא פעולה של ביטול הרי אין זה עדות שקר כלל.

משא"כ בציצית שדרך קיום המצווה והמנהג ללבישתם הוא מיד¹⁷ כשניעור כמ"ש בשו"ע¹⁸ מיד כשניעור משנתו יטול ידיו ויקיים מצוות ציצית, והיא נמשכת כל היום עד הלילה - שהרי זה חלק מלבושו (ובפרט לנוהגים לישון עם ציצית).

המודם מכל הנ"ל שכאשר קורא ק"ש בלא ציצית - לאחרי קימתו - בזה הוא מבטא פעולה של ביטול מצוות ציצית שהרי אין זה דרך הרגילות ללבוש ציצית כאמצע היום כנ"ל (כנראה במוחש) ולפ"ז אפשר לומר שזהו דיוק הלשון 'מעיד' שהרי בזה (שלא הולך לפי הדרך הרגילות) מבטא פעולה שמבטלת ציצית (ואם בפועל ישים אח"כ ציצית ה"ז כבתפילין שמתברר שלמפרע לא העיד עדות שקר).

ב.

בעומק יותר נ"ל ע"פ דברי הרבי בשיחה הנ"ל:

הרבי מביא שם חידוש של ה'מונקאטשער' - שקדימת ק"ש לתפילין כבוקר יש בזה עניין של 'מעלין בקודש' ק"ש - דיבור, תפילין - מעשה (ע"ש). וכן ע"ז בציצית שקדימת ציצית לתפילין יש בזה עניין ד'מעלין בקודש'. והקשו על זה כשאנת אריה¹⁹ ועוד אחרונים שהכלל ד'מעלין בקודש' הוא רק באותה מצווה ע"ד נרות חנוכה (שכל יום מוסיפים נר) ובלחם הפנים (שככניסתו נותן בכלי כסף וכיציאתו בכלי זהב) ועוד. לעומת זאת בשתי מצוות אדרבה כל המקודש מחברו קודם מחברו, וכבר תרצו שמכיוון ששניהם מלוכשים על גופו של האדם ופועלים בו קדושה נעלית באופן מיוחד, לכן בזה שייך הכלל ד'מעלין בקודש' היינו (שמבחינה מסוימת) הם נחשבים כמצווה אחת.

ועפ"ז יש לומר (בדא"פ) דכיוון - כאמור לעיל - ציצית היא המצווה הראשונה שהאדם מקיים ביום לפני תפילין (כמ"ש בשו"ע²⁰ 'ואחר שלבש טלית המצוייצת יניח תפילין') נמצא כשקורא ק"ש בלא תפילין עכ"פ הוא מלוכש כבר בציצית (ע"ד הרגילות הנ"ל) וכיוון שציצית נחשבת כעין תפילין (כנ"ל בשיחה) אז נכון שבהעדר תפילין הוא שקרן שאומר 'וקשרתם.. והיו...' אמנם מכיוון שכבר יש עליו ציצית - שהיא מעין תפילין²¹ - נמצא שאינו

17. כמ"ש המהרש"א (מנחות מ"ג): שציצית היא המצווה הראשונה שהאדם פוגש ביום, עיי"ש.

18. ראה שו"ע שם.

19. סי' כ"ח.

20. ראה הערה 2.

21. ולהעיר שציצית שקולה כנגד כל המצוות ורבינו בחיי (כר קמח ע' ציצית) מביא שקבלה כיד רבותינו שמההתבוננות כמצוות ציצית

שקדן ממש.

וזהו ג"כ הדיוק 'ואחד שלבש טלית המצוייצת יניח תפילין שכל הקודא...כאילו...' שהרי מלובש בציצית. משא"כ בציצית - מצווה הראשונה - אז כשקודא ק"ש בלא ציצית (מסתמא) אינו מלובש בתפילין, נמצא שחסר לו הן ציצית והן תפילין ולכן כל הקודא ק"ש בלא תפילין 'מעיד עדות שקר' וד"ל.

ונראה עוד לומר בזה כדא"פ:

דהנה ידוע שפרשת ציצית הנכללת במצוות ק"ש שקודאים בכוקר ובערב אינה מדאורייתא²² אלא מדרבנן לכו"ע (משא"כ פ' 'ואהבת' ופ' 'והיה אם שמוע' שיש דעות הסוברות שהם מדאורייתא) ועל דרבנן כתוב²³ 'חמודים דברי סופרים וכו' ובג"א 'ערכים עלי דודיק' (דברי סופרים) יותר מיינה של תורה²⁴ ובג"א 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה'²⁵. נמצא (לפ"ז) כשקודה (ק"ש ו) פרשת ציצית של 'חמודים דברי סופרים' או 'ערכים עלי' ואינו מקיים את המצווה - שאינו לובש ציצית הרי אז הכיטוי הוא בהקפדה יתירה - דע לך שאתה 'מעיד עדות שקר' משא"כ בתפילין שלפי כמה דעות היא מדאורייתא וד"ל.



שקולה כנגד כל המצוות.

22. להעיר, שציצית אינה מדאורייתא בלבד, משא"כ מצוות זכירת יציאת מצרים.

23. סנהדרין משנה פ"ח ע"ב, וכן בירושלמי ברכות פ"א ה"ד. ע"ז פ"ב ה"ז.

24. ע"ז ל"ה ע"א.

25. עירובין כ"א ע"ב.

בסוגיא ד"אין ספק מוציא מידי ודאי"

הת' אברהם הכהן שיחי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא

איתא במסכתין' "מתני' אין חוששין שמא גיררה חולדה מכית לבית... " ובגמ': "טעמ' דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן וכעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה מי לא תגן מדודו' העכו"ם טמאים וכמה ישהה במדוד ויהא המדוד צריך בדיקה ארבעים יום ואע"פ שאין לו אשה וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך א"צ בדיקה".

כלומר, הגמ' מבררת האם כאשר ברוד שחולדה לקחה חמץ למקום שנבדק כבר, וספק אם היא אכלה אותו, האם חייב לבדוק שוב, או לא? ומנסה להוכיח שאין צריך לבדוק כי "נימא אכלתיה" (נאמר שהחולדה אכלה את החמץ). כפי שרואים ב'מדורות העכו"ם' שם אנו אומרים, שאם חולדה מצויה במדוד, יהיה טהור. והטעם הוא משום שאנו אומרים שהיא אכלה את הנפל.

על כך מתרצת הגמ' "א"ר זירא לא קשיא הא בכשר והא בלחם בכשר לא משיירא בלחם משיירא". כלומר ר"ז מתרץ שדוקא בכשר לא חוששים שמא נשאר מהנפל, כי היא ודאי אכלה את הכל, משא"כ בלחם שאולי היא שיירה חלק ולכן חוששים לחמץ.

ממשיכה הגמ' "אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי יימר דאכלתיה הוי ספק ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי"

כלומר, רבא אומר שאי"צ להגיע לביאורו של ר"ז כיון שישנו חילוק בסיסי יותר: שכיון שזהו ספק אם אכלה – אינו מוציא מידי ודאי (שראינו שלקחה חמץ). וחייב לבדוק שוב. בשונה ממדורות העכו"ם, שם עצם זה שיש נפל מוטל בספק.

בהמשך מכררת הגמ' האם אכן "אין ספק מוציא מיד ודאי": "והא תניא חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות.. הרי הן בחזקת מתוקנין, והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין .. וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי".

שאלת הגמ' היא, שרואים בדין "מגורה מלאה פירות" שלמרות שהטבל הוא ודאי, בכל-זאת מועיל הספק שמא עישר ע"מ להתיר את הפירות. מכך רואים שספק יכול להוציא מידי ודאי?

ומתוצאת: "התם ודאי ודאי הוא דודאי מעשרי כדר' חנינא חזאה דא"ר חנינא חזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקר' אימור דלא טבילי כר' אושעיא דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במזין שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר"

כלומר, על שאלה זו מתרצת הגמ' בשני אופנים: (א) כאן זה "ודאי מוציא מידי ודאי". כי "חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן". (ב) כאן זה "ספק מוציא מידי ספק". כי הפירות הם רק ספק טבל – "דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו.. ופטורה מן המעשר" ויתכן שחבר זה שמת, אכן הערים וא"כ זהו רק ספק טבל ומובן מדוע אינו מוציא מידי ודאי.

ב.

יביא את דברי האחרונים יקשה יחקוד ויבאר

באחרונים² שואלים על ההגדרה של סוגייתנו כ"ספק מוציא מידי ודאי". דלכאורה הא דאכלתה חולדה וברדלס הוי רוב' (וכפי שנראה בהמשך בתוס' "ספק הרגיל"), ומה שמעיקרא היה כאן חמץ הוי 'חזקה דמעיקרא' (ולא ודאי על עכשיו) והרי בכזה מקרה

2. . ראש יוסף, קוב"ש ועוד.

"רובא וחזקה רובא עדיף"³. וא"כ אמנם "אין ספק מוציא מידי ודאי" אך מ"מ יהיה פטור מבדיקה כי "רוב עדיף"?

מבאר ה'ראש יוסף'⁴, שאמנם רוב עדיף מחזקה, אך כאן אומרים "סמוך מיעוטא לחזקה, הוי ליה פלגא ופלגא. ומדרבנן אסור כאן" - מצרפים את המיעוט ש'אולי לא אכלוה' יחד עם ה'חזקה דמעיקרא', יוצא שזה רוב כנגד מיעוט וחזקה, ובכזה מקרה אין הרוב מועיל.

ולכאורה אין מוכן, והלא בכל "רוב" נשאר מיעוט, וא"כ אף פעם אין אפשרות ל"רובא עדיף מחזקה" כי תמיד תהיה החזקה יחד עם המיעוט?

ובאמת בגמ' (שם) רואים שלשיטת חכמים, המיעוט הוא כמאן דליתא, שלכן אין אנו מצרפים אותו לחזקה. וא"כ כיצד שייך לומר אצלנו שמצרפים את המיעוט לחזקה!?

בכדי לבאר זאת, יש להקדים חילוק בין שני סוגי רוב:

א. רוב מציאותי - עובדתי.

ב. רוב הסתברותי.

כלומר: רוב המדובר בגמ' שם - רוב תינוקות מטפחין (וטמאים הם) - זהו רוב עובדתי. והיינו שבפועל רוב התינוקות הם טמאים. אבל אצלנו גבי חולדה וברדלס, זו סברא (שברוך כלל הם יאכלו) הנובעת מכך שרוב הזמן הם רעבים (וכדלהלן).

החילוק ביניהם הוא: כאשר אנו מדברים אודות טומאה, הרי כרגע שיש רוב טמאין - אם לא יהיה שינוי - גם מחר ומחרתיים ישארו אותם תינוקות טמאין. והיינו שרוב טמאין הוא מצב קיים.

משא"כ גבי חולדה, זה שעכשיו רוב רעבין וממילא יאכלו, זה מצב שודאי ישתנה לאחור זמן מה (כרגע שחולדה תאכל. והיינו שהרעב אצל כל חולדה בפני עצמה, אינו מצב תמידי), אלא שהסברא היא שלמרות השינוי אצל כל פרט, עדיין יהיה מצב כללי של רוב החולדות רעבין (כי אחרים שעכשיו אינם רעבין - יהיו רעבין) וממילא תמיד יהיה רוב חולדות אוכלין. והיינו, שזו סברא שבכל רגע ורגע מתחדש מצב שבו רוב חולדות רעבין - אוכלין.

א"כ כאשר אנו מכרדים מהו כוחו של רוב ביחס לחזקה, אנו צריכים להבין מהי מהות החזקה דמעיקרא ומהי מהות הרוב:

כאשר מדובר אודות רוב "עובדתי", הרי-הוא מוחק לחלוטין את ה'חזקה דמעיקרא'. כי החזקה אומרת; אתמול היו העובדות כאלה. וה'חזקה רוב' אומרת; כרגע העובדות השתנו.

3. . קידושין דף פ, ע"א וש"נ.

4. . דאזה פמ"ג וגינ"ר וש"נ.

וכאילו אנו אומרים שה'רוב' יוצר מציאות – 'חזקה דמעיקרא' חדשה. ולכן אומרים חכמים ש"מיעוטא" הוא כמאן דליתא.

משא"כ כאשר מדובר אודות 'רוב הסתברותי' (כנראה שגם עכשיו יש רוב חולדות רעבות – וממילא אוכלות) אין הסברא יוצרת 'חזקה דמעיקרא' חדשה – כי היא אינה מדברת על עובדות, אלא על הסתברות. ולכן היא מתמודדת כנגד החזקה.

בזה ניתן לבאר החילוק בין רוב כסוגיין לרוב ככלל:

ככלל הרוב הוא רוב עובדתי, לכן אין שייך לצרף את המיעוט לחזקה. כי ברגע שיש רוב, הוא יוצר מציאות חדשה – ומבטל את החזקה וכיון שהחזקה היא כמאן דליתא אין שייך לצרפה למיעוט. אבל אצלנו מדובר אודות רוב הסתברותי, לכן אנו אומרים: העובדות האחרונות הם שיש חמין. ומצד הסברא – אין אנו משנים את הדין, כי היא אינה סברא חזקה כ"כ של מאה אחוז, אלא רק סברא של 'רוב'. וכאשר המיעוט (סברא חלשה) מצטרף אל ה'חזקה דמעיקרא', הם שקולים כנגד סברת הרוב (שסברת רוב לא תועיל לשנותה).

כיון שכך; אין שייך לומר אצלנו שרוב עדיף מחזקה (כי המיעוט מצטרף לחזקה), לכן הגמ' אומרת: היות ואין כאן 'רוב עדיף', והיינו שה'רוב כאן אינו 'עדיף', לכן 'אין ספק מוציא מידי ודאי' – אין ה'ספק' ('רוב' כשאינו עדיף) יכול להוציא מידי הודאי של 'חזקה דמעיקרא'.

ג.

יקשה יקדים דברי התוס והסבר דבריו באחרונים

אך עדיין קשה: לפי הנ"ל יוצא שכאן אומרים "סמוך מיעוטא לחזקה" ולכן זה "פלגא ופלגא". וא"כ צ"ל מדוע פוסקת הגמ' ש"אין ספק מוציא מידי ודאי" והלא זהו "פלגא ופלגא" וצריך להיות כאן דין "ספק מוציא מידי ספק"?

בכדי לבאר זאת יש להקדים דהנה לעיל בתוס⁵ שואל ש"מדורות העכו"ם רשות היחיד הן. ותנן .. ספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא"?

כלומר, במדורות העכו"ם אומרת הגמ' שאם חולדה מצויה בהם אינם צריכים בדיקה. שואל התוס' והלא מדורות העכו"ם הם רשות היחיד וא"כ הדין צריך להיות טמא אפי' שזה ספיק ספיקא, כי "ספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא"?

5. ד"ה "ראם תמצא".

ותירץ בשני אופנים:

א. "דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקות דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה"

ב. "א"נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי..."

ביאור הדברים בפשטות:

א. כאשר ישנה ודאות לבעיה (כגון שראה נפל), וספק האם נפתרה הבעיה (נאכל הנפל), אנחנו אומרים שאפילו בספיקי ספיקות יהיה טמא. אך כאן הספק הוא האם בכלל נוצרה בעייה (האם בכלל יש נפל), ובספק כזה, אין את הכלל שמטמאים ברה"י.

ב. הספק כאן אינו כשאר ספיקות, אלא הוא "קרוב לודאי". ולכן הוא חזק יותר משאר ספיקות ומועיל לטהר אף ברה"י.

ולכאורה בתירוץ השני צ"ל, אף אם נאמר שהספק כאן חזק יותר מסתם ספק, עדיין אין מובן מדוע הוא עדיף מ'ספיקי ספיקות' שהסבירות שלהם מבחינה הגיונית נמוכה אף יותר.

במילים אחרות: התירוץ הראשון בתוס' מצביע על חילוק מהותי בין הספק של נפל לשאר ספיקות, אך בתירוץ השני ההתייחסות היא לעוצמת הספק וזה לכאורה קיים ב'ספיקי ספיקות' לא פחות מב'קרוב לודאי'?

ובפרט לפי המבואר בתשובות הרשב"א, שם מוסבר שהטעם לכך ש'ספק ספיקא לקולא' אפילו בדאורייתא, הוא משום שספק ספיקא הוא כמו רוב לקולא. וברוב לקולא, לא פסקינן לחומרא. ולפי זה קשה עוד יותר להבין מהו ההבדל בין 'ספק ספיקא' ל'קרוב לודאי', הלא שניהם מועילים מצד זה שהם רוב לקולא!?

בקוב"ש מסביר בהקדים חקירה (בשם הגר"ח) – האם ספק טומאה ברשות היחיד החמירו בו לטמא מדין ספק (על דרך ספק דאורייתא לחומרא), או שגזיה"כ היא שכאשר הטומאה נמצאת ברה"י, הדי הוא טמא מדין ודאי. ומסיק דהוא מדין ודאי. וא"כ הטעם לכך שאין מועיל 'ספק ספיקא', הוא משום שאיננו יכולים לצרף את כל הספיקות וליצור מהם רוב לקולא. כי כל צד טהרה בספק ברה"י מגיע בפ"ע ועומד כנגד ודאי טומאה, וכיון שהספיקות הם על מציאות שלא התרחשה באותו רגע (למשל, ספק אם יש נפל, קודם לספק אם נאכל הנפל) לכן כאשר אנו באים לספק השני – הראשון כבר נחשב לודאי.

משא"כ בקרוב לודאי שבו אין אנו צריכים לצרף כמה דברים – אלא הוא לכתחילה חזק מספיק, כדי להוציא מידי ספק טומאה אפי' ברה"י (שם הספק הוא כודאי). ולכן קרוב לודאי מועיל לטהר אף ברה"י.

ד.

קשה על דברי האחרונים הנ"ל ויתרין כהנ"ל בב' אופנים

והנה לפי ההסבר הנ"ל יוצא שבאמת רוב יכול להוציא מידי ודאי (דמעיקרא). והטעם לכך שספק ספיקא אינו מוציא מידי ודאי הוא משום שאינו יכול להצטרף להיות רוב (אך אילו היה באפשרותנו לצרף את הספיקות – הם היו באמת מוציאים מידי ודאי-חזקה דמעיקרא).

ולכאורה קשה, דאם אנו אומרים שקרוב לודאי (שאכלוה) מוציא מידי ודאי (נפל. כי דין ספק נפל ברה"י, הוא דין ודאי), א"כ – צריך להבין את תירוץ הגמ' – מדוע בסוגייתנו, הספק של אכילת חולדה שהוא 'קרוב לודאי' (שאכלוה), אינו מועיל להוציא מהודאי (דמעיקרא) של החמץ, אלא אומרים ש"אין ספק מוציא מידי ודאי"?

במילים אחרות: תירוץ הגמ' הוא – שבמדורות זה ספק מידי ספק, וכאן זה ספק מידי ודאי. אך לפי הביאור הנ"ל, יוצא שגם במדורות זה ודאי (כי ספק טומאה ברה"י ה"ה כ'ודאי') והטעם לכך שטהור למרות שיש 'ודאי' טומאה, הוא משום שאכילת חולדה היא 'קרוב לודאי', ו'קרוב לודאי' מוציא אף מידי 'ודאי' ('חזקה דמעיקרא'). א"כ, גם בבדיקת חמץ – זהו 'קרוב לודאי' שאכלוהו, וצריך היה להוציא מידי 'ודאי' – חזקה דמעיקרא'?

וכפי שהוסבר לעיל שכיון שזה קרוב לודאי ("רוכא") כנגד ודאי ("חזקה דמעיקרא") כאשר "סמוך מיעוטא לחזקה". הרי זה לא "ספק מוציא מידי ודאי", אלא הוי "פלגא ופלגא" וממילא צריך להיות "ספק מוציא מידי ספק"!!

וי"ל בזה בב' אופנים:

א. "בדיקת חמץ על הספק נתקנה" (בלשון אדה"ז בשולחנו), לכן אפי' שבכלל קרוב לודאי יכול להוציא מידי ודאי (כי זה לא ממש ודאי, אלא חזקה דמעיקרא. ובפלגא ופלגא אמרינן "ספק מוציא מידי ספק"), מ"מ, בנידון בבדיקת חמץ, אינו מועיל (כי בבדיקת חמץ אין ספק מוציא אפי' מידי ספק – כי הבדיקה מלכתחילה נתקנה על הספק).

אלא שדחוק ללמוד את ההסבר הזה בלשון הגמ'. כי הגמ' כותבת במפורש שהטעם לחיוב הבדיקה כאן הוא מצד "אין ספק מוציא מידי ודאי" ולא מזכירה כלל שזה קשור לחומרא בדין בבדיקת חמץ (שלכן אין הספק מוציא אפי' מספק)!!

אמנם אפשר לבאר בדוחק שכוונת הגמ' היא, שהיות ובדיקת חמץ "על הספק נתקנה" לכן אנו מחמירים בה להחשיב מקרה של 'ספק חמץ' כאילו הוא 'ודאי חמץ', וממילא יוצא שזה אכן 'ספק' המנסה להוציא מידי 'ודאי', ולכן נקטה הגמ' בלשון "אין ספק מוציא מידי ודאי". אך לכא' אין זה הפשט הפשוט בגמ', ואכן ההסבר דלקמן הוא עיקר.

ב. הא דאמרינן שלספק טומאה ברה"י יש דין ודאי, הוא רק ביחס לספק שקול אחר – והיינו שהתורה החמירה ברה"י לטמא אף בספק, כי לוקחים את צד הטומאה שבספק ומחזקים אותו. משא"כ כשצד הטומאה בספק נמצא כנגד 'קרוב לודאי' (והיינו שהספק מעיקרו אינו שקול) במקרה כזה, אין אנו אומרים שלוקחים את המיעוט (שטמא) ומחזקים אותו ע"מ שיועיל כ'ודאי'.

אבל בחמץ, אין זה שלוקחים את הספק ומחזקים אותו שיהיה כ'ודאי', אלא זהו ודאי (דמעיקרא) מציאותי (שראה בעיניו חמץ), ובזה אין שייך לחלק בין היחס שלו כאשר הוא כנגד 'ספק שקול', לעומת מצב בו הוא כנגד 'קרוב לודאי'. ושניהם אינם מועילים כנגדו.

במילים אחרות: אין הכוונה לומר ש'קרוב לודאי' מועיל במקום ודאי, כי הוא אכן אינו מועיל כנגדו. אלא שלעיתים כאשר ישנו 'קרוב לודאי' הרי שממילא ה'ודאי' לא נוצר, וכדלהלן:

בטומאה: הודאי נוצר ע"י שיש כאן ספק שקול, לכן בקרוב לודאי – כאשר אין הספק שקול, לכתחילה לא נולד כאן דין ודאי.

משא"כ בחמץ: ה'ודאי' הוא עניין שקיים באופן מציאותי, לכן גם 'קרוב לודאי' אינו מועיל כנגדו.

ה.

יביא את דברי התוס' והנפקא מינה בהם

בהמשך מקשה הגמ' מ"חבר שמת" ומתרצת כב' אופנים (ראה סעיף א'). והנה על התשובה השניה שואל בתוס': "ותימה דמ"מ הוי ודאי טבל דרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה במוץ שלה כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת .. וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן .. וגבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוצי מידי ודאי חמץ דרבנן...".

שאלת התוס' היא: אמנם נכון הדבר שמדאורייתא אין כאן ודאי טבל (כי ייתכן ש'הכניסה במוץ שלה'), אך מ"מ יש כאן ודאי טבל מדרבנן (כי אפילו אם הכניסה במוץ – עדיין חייב לעשר מדרבנן, באכילת קבע). וא"כ ניתן ללמוד מכך לחמץ שכמו שספק מוציא מידי 'ודאי דרבנן' בדיני מעשרות – כך יוציא הספק (שמא אכלה החולדה) מודאי חמץ שהוא מדרבנן (כי מדאורייתא "בביטול בעלמא סגי")?

ומתרץ: "ואומר ר"י .. דמתניתין איירי בשלא ביטלו .. ועוד אומר ר"י .. בהנך דלא חזו אלא

לבהמה...”

כלומר:

א. כאן מדובר כאשר אינו מכטל את החמץ, ממילא יוצא שזה ודאי דאורייתא. ואין ללמוד ממעשרות כי שם זה ודאי דרבנן.

ב. שם מדובר במקרה שאין הפירות ראויים אלא לבהמה. ממילא יוצא שאין זה אפילו ודאי דרבנן אלא ספק לגמרי (כי כאשר מכניסה במוץ אינו צריך לעשר לבהמה אפילו מדרבנן).

נפק”מ בין תירוצי התוס’:

לפי התירוצי הראשון יוצא שספק מוציא מידי ודאי דרבנן (לכן דווקא בחמץ שזה ודאי דאורייתא אינו מוציא). אך לפי התירוצי השני יוצא שאין ספק מוציא מידי ודאי כלל (ומה שבמעשר מועיל, הוא משום שאין זה ודאי כלל).

או בצורה קצת שונה:

לפי התירוצי הראשון יוצא שודאי דרבנן חמור כמו ספק דאורייתא. משא”כ לפי התירוצי השני, ודאי דרבנן הוא חמור מספק דאורייתא.

ד.

‘קשה יחקור ויבאר את החילוק בין תירוצי התוס’

והנה; הטעם לכך שאין ספק מוציא מידי ודאי בפשטות קיים גם בודאי דרבנן. ואולי לכך מוסיף ר”י את התירוצי השני, אך מ”מ צ”ל מהי הסברא – של התירוצי הראשון – לחלק בין דאורייתא לדרבנן בהקשר הזה. והלא בפשטות גם ודאי דרבנן צריך להיות חזק יותר מספק?! בכדי לבאר זאת, יש לחקור בעומק יותר מהו הטעם לכך שאין ספק מוציא מידי ודאי. שאפר להבין בכמה אופנים:

א. ה’ספק’ חלש יותר מה’ודאי’, כלומר, דין הודאי גובר על דין הספק. ולכן כשהם מתנגשים, אנו פוסקים כפי הודאי. כי מאה אחוזים גוברים על חמישים אחוזים.

ב. איננו משנים מציאות מפני הספק. כלומר, כאשר יש ספק שקול אנו מתעלמים ממנו ופוסקים דין בלי להתייחס אליו. כי אין בכוחו של ספק לשנות את הדין. (על דרך הדין

של "המוציא מחבירו עליו הראיה". דכשם שבכדי לשנות בעלות ממונית, על האדם להוכיח את טענתו בצורה מוחלטת ואין מועיל בזה ספק. עד"ז הוא גם כאשר אנו רוצים לשנות את הדין, צריך סיבה ודאית ואין מועיל בזה ספק).

והנה; אילו נאמר כמו הצד הראשון שודאי גובר על הספק, או אז שייך לחלק בין ודאי דרבנן לדאורייתא. כי ודאי דאורייתא כוחו גדול יותר ולכן הוא גובר על הספק דאורייתא לחלוטין. משא"כ ודאי דרבנן שאין כוחו גדול כ"כ, יכול הספק להוציא ממנו.

אך אילו נלמד כמו הצד השני, שהספק אינו משנה מציאות, א"כ אין חילוק בין ודאי דרבנן לוודאי דאורייתא, כי אין נוגע כאן חומרת (ועוצמת) הודאי, אלא החיסרון של הספק (שאין בכוחו של ספק לשנות דין). וא"כ צריך הדין להיות ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' גם בודאי דרבנן.

כלומר: כיון שהספק אינו משנה את הדין, נשארים אנו בדין הקודם – שהוא דין דרבנן. ואוי"ל דזהו החילוק בין תירוצי ר"י:

בתירוץ הראשון לומד ר"י שהודאי מתנגש ומתגבר על הספק (כהצד הראשון בחקירה). ולכן נוגעת בזה עוצמת הודאי. לכן כאשר זה ודאי דרבנן – שאינו חזק כ"כ – יכול הספק להוציא ממנו. וא"כ הוא צריך לבאר שבחמץ אין הספק מועיל, משום שמדובר בודאי דאורייתא (כי לא ביטל).

אך בתירוץ השני לומד ר"י שספק שקול אינו נוגע כלל (כהצד השני בחקירה). ולכן כאשר יש ספק, אנו חוזרים אחורה לוודאי דמעיקרא – אפי' כשהוא רק דרבנן. וא"כ קשה כיצד בדיני טבל הספק מוציא מידי ודאי דרבנן? לכן הוא חייב להעמיד את המקרה של טבל, בשאין ראויים אלא לבהמה, אז גם אם נחזיר את הדין אחורה – נגיע למצב של ספק.

ז.

יצריך ביאור נוסף ויבאר ע"פ הנ"ל את תירוצי התוס'

והנה בתוס' שהובא לעיל (סעיף ג') שואל ש"מדורות העכו"ם רשות היחיד הן. ותנן .. ספיקא ספיקות ברשות היחיד טמא"?

ותירץ בשני אופנים:

א. "דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקות דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק

ביאה"

ב. "א"נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי..."

לעיל ביארנו באריכות את התירוץ השני, אך לכאורה גם בתירוץ הראשון צ"ב, והלא בשלמא לפי התירוץ השני מוכן דכיון שהספק כאן חזק (קרוב לודאי) לכן הוא מצליח להוציא מידי ודאי (דהיינו חזקה דמעיקרא וכנ"ל אריכות הביאור בזה). אך התירוץ הראשון מדבר על חילוק בסוג הספק (האם זה ספק מעיקרא או לא). ולכאורה אי"מ מה נוגע עניין זה, ליכולת הספק להוציא מידי ודאי?

וי"ל שאף כאן נחלקו תירוצי תוס' בחקירה הנ"ל, ובזה יוכן תירוצו של תוס':

בתירוץ השני לומד תוס' שהודאי מתגבר על הספק (דהיינו צד א' בחקירה הנ"ל), לכן אילו היה זה סתם ספק לא היה יכול להוציא מידי ודאי, לכן הוא לומד שה'קרוב לודאי' מוציא את הודאי מלכתחילה (וכנ"ל באריכות). והיינו, שאין כאן ודאי כלל, ולכן יכול ה'קרוב לודאי' להכריע.

משא"כ בתירוצו הראשון לומד תוס' (כהצד השני של החקירה) שכאשר יש ספק אנו חוזרים למצב הקודם. (לכן הוא אינו צריך להגיע לכך שאין כאן ודאי) דכיון שהספק חל על עצם השאלה האם בכלל יש כאן נפל או לא, א"כ כאשר נחזור למצב שלפני הספק, לא יהיה כאן טומאה כלל. לפי זה יוצא שבמקרה כגון זה לא שייך כלל הדין של "ספק טומאה ברה"י טמא" (כי גזיה"כ שברה"י טמא היא רק כאשר הספק הוא שלב שני בדיון אודות הטומאה, כגון כאשר יש ודאי טומאה וספק אם נאכלה – אז אומרים שהספק כודאי. אמנם שלא ברה"י נאמר שתמיד יהיה ספק לקולא).

ח.

יציע הסוגיא דשני שבילין לשיטות רש"י וזה"פ

לקמן⁶ אומרת הגמ' "צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על היינו שני שבילין דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין שניהן בבת אחת טמאין רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין אמר רבא ואיתמא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל

6 . דף י', ע"א.

טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה"

וברש"י מבאר את החילוק בין 'בא בכ"א' ל'בא בזא"ז': "אם נשאלו: כל א' לחכם ספק בפני עצמו טהור ואין ב"ד יכול לטמאו כדקיימא לן בספק טומאה ברה"ר ספקו טהור ואם באו בבת אחת הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא". כלומר, בעיקרון בכל מצב הם צריכים להיות טהורים, כי "ספק טומאה ברה"ר טהור", אלא שכאשר הם באים יחד איננו יכולים לפסוק לשניהם טהורים (כי ודאי אחד טמא) לכן מטמאים אותם מספק.

אך רבינו פרץ עה"מ שואל על הסבר רש"י "מאי קמדמה לשני שבילין. דלמא שאני שני שבילין משום דספק טומאה ברה"ר הוא אבל הכא גבי חמץ לא" כלומר - אי נימא שהטעם לפטור בשני שבילין הוא משום "ספק טומאה ברה"ר" א"כ כיצד שייך ללמוד מכך ל"ציבוד אחד ושני בתים", והלא גבי חמץ אין את הדין של ספק ברה"ר?

ומסיק שם שסיבת הפטור אינה משום ספק טומאה ברה"ר, אלא משום "דאוקמיה אחזקיה". והיינו שכשם שבשני שבילין אנו מעמידים אותם על חזקת טהרה, כך גם גבי חמץ אנו מעמידים את הבתים בחזקת בדוקים.

[והנה לפי ביאורו של הר"פ יוצא שסוגיא דידן מדברת אודות "אין ספק מוציא מידי ודאי". והיינו שאין הספק טומאה (בשבילין) מוציא מידי ודאי (חזקה דמעיקרא) שהיה טהור. וכן גבי חמץ, אין ספק חמץ (שמא נכנס העכבר לבית) מוציא מידי ודאי (חזקה שמעיקרא) שהבית בחזקת בדוק.]

והטעם לכך שכאשר באים בכ"א פוסקים להם טמאין - מסביר הר"פ - הוא משום ש"הוי חוכא ואיטלולא" לטהר שניהם בכ"א, כי אחד מהם ודאי טמא. ולכן הוא מבאר ש"כא לישאל עליו ועל חבירו" היינו יום אחד יום ולא בכ"א, כי אם הכוונה ששאל על שניהם בכ"א, עדיין הוי חוכא ואיטלולא לפסוק טהורין על שניהם (כאותו דין).

ולכן הוא שואל על רש"י - הכותב במפורש שכאשר בא לישאל "מה תהא על שנינו" - שלפסוק על שניהם טהורין הוי חוכא ואיטלולא לא פחות מכאו שניהם בכ"א?

ט.

יצריך ביאור בדברי רש"י יחלק בין סוגי הספיקות ויתרין

בנוסף לקושיות הר"פ צ"ל בעצם ביאורו של רש"י דלכאורה כשם שאי אפשר לומר להם טהורים אתם (כי זה ודאי אינו נכון), כמו-כן אי אפשר לומר להם טמאים אתם (כי ודאי שאחד מהם טהור). וא"כ – שני צדדי הפסיקה בעייתיים באופן שקול. ובמקרה כזה, צריכים אנו ללכת לקולא מדין 'ספק טומאה ברה"ר טהור'. ומדוע נפסוק להם "טמאין אתם"!!

ולאידך גיסא – אם נסכיד ששני שבילין זה דין שונה מסתם ספק, עדיין צ"ל מהו החילוק בין כב"א לכא"ז?

בכדי להבין את שיטת רש"י יש להקדים חילוק מהותי בין הספק דידן לשאר ספיקות.

ספק רגיל פירושו, שאנו מסתפקים האם יש כאן (למשל) טומאה או לא. והיינו, שכאשר יש צד לחומרא ויש צד לקולא – במקרה כזה – קובעת התורה ש"ספק טומאה ברה"ר לקולא". אך גבי שני שבילין, הספק אינו האם יש כאן בכלל טומאה, אלא הספק הוא מי משני העומדים לפנינו הוא הטמא ומי הוא הטהור.

במילים אחרות: רוב הספיקות הם ספק על מאה אחוז. כלומר, אנו מסתפקים האם הכל (טמא) או כלום. במקרה כזה – אומדת התורה – אנו מטהרים ברה"ר. אמנם גבי שני שבילין אין כאן ספק האם יש כאן טומאה בכלל, אלא יש כאן ודאי של חמישים אחוז טומאה, כלומר עצם הטומאה הינה ודאית, רק שאין אנו יודעים על מי טומאה זו חלה. במקרה כזה – סובר רש"י – לא שייך לומר "ספק טומאה ברה"ר טהור" כי אין זה ספק (אם הייתה טומאה) אלא ודאי.

ומדויק בלשונו של רש"י "אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא" והיינו שאין כאן ספק רגיל – בו שייך לומר "ברה"ר טהור", אלא יש כאן ודאי טמא, רק שאין יודעים מי הוא הודאי. ולכן אין אנו יכולים לטהר את שניהם מספק.

בעומק יותר יש לבאר ובהקדים:

לעיל חקרנו האם אסממ"ו הוא משום שהספק חלש יותר מהודאי (חזקה דמעיקרא), או שהוא משום שמספק איננו משנים את הדין כלל (כלומר שספק אינו מספיק חזק בכדי להתייחס אליו).

עפ"י החקירה זו יוצא שגם את דין "ספק טומאה ברה"ר טהור" ניתן ללמוד בשני אופנים:

א. התורה קבעה שספק טומאה ברה"ר אינו מוציא מידי החזקה דמעיקרא (חזקת טהור).

כי הוא יותר חלש מהחזקה.

ב. התורה קבעה שספק טומאה ברה"ר אינו נחשב לכלום. כי בכדי לשנות חזקה דמעיקרא צריך דוקא טומאת-ודאי. וכאשר זו רק טומאה מספק, אין אנו רואים אותה כלל. ולכאורה י"ל שרש"י לומד כאופן הב' (שאין הספק נחשב כלל) ולפי זה ניתן לבאר את שיטת רש"י בסוגיין. ובהמשך לזה – לתרץ את קושיות הר"פ. וכדלקמן.

י

החילוק בין בב"א לבא"ז לשיטת רש"י ע"פ החקירה דלעיל

אילו היינו אומרים שרש"י סובר – כאופן הא' – שבספק טומאה ברה"ר הספק חלש יותר מהחזקה דמעיקרא, א"כ דבר זה נכון גם לגבי שבילין. דכיון שישנו ספק מי מהם טמא, אין בכוחו של הספק להוציא אותם מידי חזקת טהורין. ואז באמת נשאלת השאלה הנ"ל מדוע כשבאו בב"א מטמאין אותם, והלא זהו ספק טומאה ברה"ר?

אמנם אילו נלמד שרש"י סובר – כאופן הב' – שבספק טומאה ברה"ר אנו רואים זאת כאילו הספק לא קיים כלל. יובן החילוק בין שני שבילין לשאר ספיקות. כיון שבשני שבילין אין שאלה האם בכלל יש כאן טומאה או-לא, אלא ודאי שיש כאן אחד טמא והספק הוא רק - מי הוא אותו אחד. במקרה כזה אין שייך לומר שאנו לא רואים את הספק כלל.

ז. א. כאשר יש ספק האם בכלל נוצרה טומאה או לא, אנו אומרים שכל-עוד לא הוכחה הטומאה בודאי, אין אנו משנים את הדין הקודם – שהוא חזקת טהרה. אך כאשר יש ודאי שהמציאות השתנתה (והספק הוא רק אצל מי מהשניים היא השתנתה), אין אנו יכולים להתעלם מן הודאי ולהשאיר את הדין הקודם. ולכן בכזה מקרה לא שייך לומר "ספק ברה"ר טהור".

לפי זה מובן החילוק בין 'באו בבת-אחת' ל'באו בזא"ז':

הוסבר לעיל שכאשר הם באים בב"א הרי יש כאן ודאי טומאה, ולכן זה מוציא מידי חזקה דמעיקרא. אמנם כאשר הם באים בזא"ז, זהו כשאר ספיקות. כי כאשר אנו דנים רק על אחד מהם, זה ספק רגיל – האם בכלל נוצרה כאן טומאה. ובמקרה כזה – כיון שמדובר אודות רה"ר – אנו לא רואים את הספק בכלל, ומשאירים אותו בחזקתו הקודמת – טהור. לכן כאשר באים בזא"ז יהיו שניהם טהורין.

יא.

ע"פ הנ"ל יתורצו קושיות ר"פ על רש"י

ולפי זה ניתן לתרץ מה שהקשה על רש"י בר"פ (הובא לעיל) כיצד ניתן ללמוד מדיני טומאה בה יש דין מיוחד שברה"ר טהור, למקרה של חמץ?

דהנה רש"י כותב "וגבי בתים נמי אם באו לשאול זה לעצמו וזה בפני עצמו אמרינן ליה לכל חד אי אתה צריך לבדוק דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא ואמרינן ספקו מותר ואי בכת אחת באו שניהן צריכין בדיקה".

כלומר רש"י סובר שכשם שטומאה ברה"ר תלינן לקולא, כמו-כן גם בבדיקת חמץ תלינן לקולא כיון שהיא מדרבנן. אלא שלפי זה צריך להבין מדוע כשבאו בב"א מחייבים אותם בבדיקה, והלא זהו ספק דרבנן?

ועפ"י הנ"ל יוכן, דכיון שבאו בב"א – אין זה ספק האם יש כאן חמץ, אלא זהו ודאי שאחד מהבתים חמץ והספק הוא רק איזה מהם. במקרה כזה לא שייך לומר שנתעלם מהספק ונשאיר את הבתים בחזקת בדוקים, כי חזקתם נגרעה ע"י ה'ודאי חמץ'.

אך עדיין קשה מ"ש הר"פ (הובא לעיל) איך שייך להסביר ש"בא להשאל עליו ועל חברו" הכוונה לבא להישאל בפעם אחת על שניהם. והלא זהו חוכא ואיטלולא?

והביאור בזה בפשטות הוא: ככלל מחפשים שלא להרכות טומאה. אלא שכאשר באים בב"א, א"א לטהרם. אך גם זה – לשיטת רש"י – אינו משום חוכא ואיטלולא (כפי שכותב הר"פ), אלא בעייה עקרונית, כמו שכתב רש"י לעיל "בהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין" וכנ"ל. משא"כ כשרק אחד מהם ניצב לפנינו יכולים בי"ד להתייחס רק אליו "הואיל ואין כאן שואל אלא אחד משיבין לו טהור אתה". כלומר – כיון שביה"ד יכולים לפסוק רק לאחד מהם בנפרד ולגביו אין זה אלא ספק, הם יכולים לטהרו מספק (ברה"ר).

וכזה בדיוק המחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי (ב"בא לישאל עליו ועל חברו"): רבי יהודה סובר שביה"ד צריכים להתייחס למי שעומד מולם (ע"ד "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות")⁸ ולפסוק עפ"י זה. משא"כ ר"י סובר שבי"ד צריכים להתייחס לנושא הנידון. וכיון שהדין הוא אודות שניהם, אסור לבי"ד לפסוק רק על חצי שאלה.

אמנם לכו"ע אילו יהיה מותר להתייחס רק לחצי, אין בזה חוכא ואיטלולא כלל. כיון שבי"ד אינם סותרים א"ע באותו הדין. וק"ל.

7. ד"ה "רבי יהודה מדמי".

8. נידה דף כ', ע"ב ושי"ג.

בדין "יהרג ואל יעבור" בשפיכות דמים

הנ"ל

א.

יציע הסוגיא בגמ'

גרסינן במסכת פסחים: "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. ע"ז הא דאמרן. גילוי עריות ושפיכות דמים, דתניא ר' אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו, ונערה המאורסה מרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור, ושפיכות דמים גופיה מנלן, סברא הוא, כי ההוא דאתא לקמיה דרבא א"ל מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלני ואי לא קטלינא לך, א"ל ליקטלוך ולא תיקטול, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי"

כלומר הגמ' אומרת ש"בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". זאת אומרת כי גם כאשר חיי יהודי תלויים בכך שיעבור על אחת מג' עבירות אלו, אין הוא רשאי להציל חייו על ידי כך, ועליו להיהרג ולא לעבור.

המקור לכך הוא: לגבי עבודה זרה לומדים מ"בכל נפשך" שצריך למסור עליה את נפשו. גילוי עריות לומדים משפיכות דמים בהיקש – שהכתוב מקיש את גילוי עריות לשפיכות דמים בכך שכותב לגבי נערה המאורסה: "כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן יהיה הדבר הזה". ושפיכות דמים גופא לומדים מסברא: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא

דמא דההוא גברא סומק טפי".

ובביאור הסברא דמאי חזית כותב רש"י²: "כלומר כלום באתה לישאל על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מצווה עומדת בפני פיקוח נפש וסבור אתה שאף זו תידחה מפני פיקוח נפשך. אין זו דומה לשאר עבירות דמ"מ יש כאן איבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה דלמא של זה חביבה טפי עליו ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה".

זאת אומרת שסברא היא, שהיתר עבירה על איסור במקום פיקוח נפש נאמר רק במקום שבו אכן מונעים איבוד נפש על ידי עבירה זו – משא"כ כאן הרי העבירה עצמה גורמת לאיבוד נפש. ובמקום שבכל מקרה ייגרם איבוד נפש אין מתירים לעבוד עבירה בכדי שהנפש הנהרגת לא תהיה שלו.

ב.

יביא את המקור במשנה ותוספתא ואת פסק הרמב"ם

והנה, מצינו שאומרים טעם זה אף במקרה שבו מספר נפשות נמצאות כנגד נפש אחת. וכך נכתב במשנה³: "נשים שאמרדו להם גוים תנו אחת מכם ונטמאה, ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ובתוספתא⁴ מצינו "סיעה של בני-אדם שאמרדו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל..."

והיינו שסברא זו ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" קיימת אף במקרה שכמה נפשות עומדות כנגד נפש אחת.

ואכן עפ"י זה פסק הרמב"ם⁵ "נשים שאמרדו להם גוים... נפש אחת מישראל. וכן אם אמרדו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

2. . ד"ה "מאי חזית".

3. . תרומות פרק ה' משנה י"ב.

4. . תרומות פרק ז' משנה כ"ג.

5. . הלכות יסוד'ת פרק ה', הלכה ה'.

אלא שהרמב"ם מסייג את הדברים במקרים מסויימים: "ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם: אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מודין בן לכתחילה. ואם אינו חייב יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

בהמשך מכאר הרמב"ם מדוע דווקא בעבירות אלו יש חיוב של "יהרג ואל יעבור": "ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות? דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש. ועריות הוקשו לנפשות..."

ולכאורה הטעם ש"אין דוחין נפש מפני נפש" הוא ע"ד המוכא בסוגיא דגן, שטעם לכך שבשפיכות דמים "יהרג ואל יעבור", הוא משום הסברא ד"מאי חזית".

ג.

יביא קושיית הכס"מ, תירוצו ויצריך בזה ביאור

והנה, דברי הרמב"ם ש"דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש" שייכים לכאורה רק כאשר מדובר אודות נפש אחת כנגד נפש שנייה, שאז אכן זהו דבר שהדעת נוטה לו כמו דאמרינן בסוגיין "מאי חזית וכו'". אך כאשר מדובר אודות קבוצת אנשים ביחס לאדם אחד, במקרה כזה, הדעת נוטה לומר שאכן צריך למסור אחד למיתה ע"מ להציל את כולם – ובפרט שאותו האחד יהרג בכל מקרה כאשר יהרגו את כולם (וממילא גם בהגיון, הרי לכאורה לא שייך לומר כאן את הטעם דמאי חזית), וא"כ מדוע פוסק הרמב"ם ש"יהרגו כולם"?!⁶

כן הביא בכסף משנה על המקום בשם הרמ"ך וז"ל: "כתב הרמ"ך אעפ"י שנמצא בתוספתא כדבריו, לא ידענא טעמא מאי. דהא מסיק בגמ' דמש"ה אמרינן בש"ד יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו, ומוטב שיהרג הוא ואל יהרגו כולם!"⁶

ומכאן שם "שמה שכתב דבש"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם - דקבלה הייתה בידם דש"ד יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך. אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך ההוא טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור".

6. אמנם הכסף משנה ניסה לדחות שאלה זו, בתירוץ שכל אדם ספציפי שירצו למסורו – הנה עליו חלה הסברא ד'מאי חזית' למסור דווקא אותו ולא את חברו. אך כיון שהרמב"ם פוסק כר"ל – שגם במקרה ש'יחדוהו להם', עדיין 'יהרגו כולם' – שואל הכס"מ עצמו – עדיין קיימת השאלה הנ"ל (כי בזה לא שייך "מאי חזית" עיי"ש).

כלומר הכס"מ מסיק שהא דאמרינן יהרג ואל יעבור אינו משום הסברא, אלא מסודרת ביד חכמים מדוד דוד. והסברא שאמרה הגמ', היא רק תוספת שאומרים אותה כאשר זה אפשרי. אמנם המסודרת של דין זה נשארת גם היכן שלא קיימת סברא זו, וכגון במקרה הנ"ל שמביא הרמב"ם כאשר אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרג את כולכם.

אך ביאור זה צע"ג:

(א) בכלל; דוחק לומר שהטעם המוכא בגמ' כמקור יחידי לדין זה, אינו אלא סברא הבאה כתוספת, ואילו המקור האמיתי לדין זה, אינו מוזכר בגמ' כלל!

(ב) ובפרט; ללמוד כן בדברי הרמב"ם קשה שבעתיים. שהרי הרמב"ם כותב במפורש: "ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות והריגת נפש מישראל . . דבר שהודעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש". וסברא זו מביא הרמב"ם כמקור היחידי - למרות שהוא מדבר במפורש גם במקרים בהם לא שייכת הסברא של מאי חזית (כי כמה הל' קודם הוא מביא את הדוגמא של "אמרדו להם גויים וכו'"), "א"כ - לפי ביאור הכס"מ - היה הרמב"ם צריך לכתוב שהמקור לזה הוא קבלה שהייתה ביד חכמים וכדו', ולא לכתוב את הסברא שאינה שייכת במקרים (עכ"פ בחלק מהמקרים) שהביא הוא עצמו?!

ד.

יקדים ביאור בעניין תרי כמאה, עפ"ז יבאר סוגיא דידן

ויובן בהקדים (מעין ודוגמא לכך) מדין תרי כנגד מאה:

דהנה ידוע הדין כנוגע לעדים ש"תרי כמאה". ולכן כאשר שתי כיתי עדים מכחישות זו את זו, אף אם כת אחת כוללת מאה עדים, אין היא גוברת על הכת של שני העדים.

וב'שב שמעתתא'⁷ כתב שהטעם לכך הוא משום ששני עדים זהו הכירוד הטוב והחזק ביותר, ולא שייך לברר את המציאות בצורה טובה יותר, לכן אין מאה מוסיפים דבר על השניים. עכת"ד.

אלא שזה גופא צ"ב, כי הרי בפועל כאשר ישנם מאה עדים לצד אחד, גוברים הסיכויים - מבחינה הגיונית - שהאמת לצידם (כי מסתבר יותר לומר ששנים טועים או משקרם, מלומר את אותו הדבר על מאה עדים!). וא"כ מדוע אין ה"מאה" יכולים להוסיף נאמנות על

7. . 1, כ"ב. וראה באופן אחר בקוב"ש ב"ק מ"ט, צפע"ג כללי התורה"צ ח"ב ד"ה עדים. ואיכ"מ.

ה"תרי"ז?

והביאור בזה לכאורה הוא: אמנם מבחינה הגיונית, מאה עדים מוסיפים על בירור המציאות של שני עדים. אלא שמבחינת התייחסות התורה אל המציאות, אין המאה עדים מוסיפים כלום.

והיינו שהתורה קבעה מהו רף הבירור שבי"ד צריכים ע"מ לקבוע את המציאות בודאות. ושני עדים מגיעים לרף הזה. כלומר, שני עדים מביאים לנו את מקסימום הבירור ששייך לתת למציאות מבחינת התורה. ולכן, גם אם מגיעים אחריהם עוד עדים הם אינם מוסיפים כלום (לא משום שאין לעדים הנוספים עוד נאמנות, אלא) משום שלאחר שהגיעו שני עדים, כבר לא נותר לבי"ד דבר בלתי מבורר, שאותו יכולים ה"מאה" לברר.

ביאור הדברים:

התורה קבעה שעל בי"ד לפסוק את הדין ע"פ בירור המציאות. נכון אמנם שכאופן מעשי לעולם לא שייך לברר את המציאות באופן מוחלט (כי תמיד ייתכן שלאחר שנפסק את הדין, יוזמו העדים או יתברר השטר כמזויף וכדו'). אלא שהתורה קבעה לנו איזה בירור נחשב חזק מספיק ע"מ להכריע את הדין לפיו, ואיזה בירור אינו חזק דיו.

והנה אם נשתמש באחוזים ע"מ להגדיר את עוצמת הבירורים שקבעה התורה, א"כ, נניח למשל שספק (מציאותי) שקול נחשב כמברר את המציאות ברמה של 50%, לעומתו מיגו וחזקה נחשבים לבירור עם אחוז גבוהה הרבה יותר וכן הלאה.

א"כ, לגבי עדים בהם קבעה התורה ש"על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר"⁸, הרי שהם מקיימים את המציאות, והיינו שהם מבררים אותה כ-100% (מבחינת עוצמת הבירור שהתורה דרשה מבי"ד) ועל 100% אחוז לא שייך להוסיף דבר. לכן גם אם כנגדן יעמדו מאה עדים שיכחישו אותם, המצב יהיה שקול. כי זה לא יהיה בירור בעוצמה של שניים כנגד בירור בעוצמה של מאה, אלא בירור בעוצמה של 100% כנגד בירור בעוצמה של מאה אחוז 100%. ולכן "תרי"ז כמאה".

ועד"ז נראה לומר אף בענייננו:

כאשר מדובר אודות חיים של יהודי, קבעה התורה שאין מושג כזה של דבר חשוב ונעלה יותר מחיים של יהודי. לכן אין מועיל מה שמעמידים כנגד חיים אלו חיים רבים אחרים (ע"ד שאין מועילים מאה זוגות עדים כנגד זוג אחד), כי מבחינת התורה אין שייך דבר חשוב יותר מחיים של יהודי (אפי') יחיד.

ה.

יבאר בעומק ע"פ דברי הרבי בעניין

אך אליבא דאמת אין זה ביאור אלא רק הגדרה. כלומר: כיון שהתורה קבעה שחיים של יהודי הם הדבר הכי יקר, לכן אין נוגע אם זה רבים או יחיד. אך צריך להבין מדוע אכן כך קבעה התורה – מדוע מבחינת תורה אין עדיפות לחיי רבים על-פני חיי היחיד?

ולבאר זה בעומק יותר ילה"ק מ"ש רבינו ברשימות¹⁰ "וכתב בכס"מ שקבלה היא אף שאין לזה טעם דמאי חזית כו'. והנה פנימיות התורה שעליה נאמר (זח"ג קנב, א) שהיא נשמת נגלה דאורייתא הנקראת גוף, וכשלושון רז"ל "הן הן גופי תורה" – בה יש למצוא גם מעין טעם להנ"ל.

"והוא – ע"פ מ"ש בע"ח שמ"ב פ"א על הפסוק בנים אתם לד' אלוקיכם, שבכל אחד ואחד יש ניצוץ א' בו נמשך מדריגה האחרונה שבכורא ומתלבשת בניצוץ א' נכרא הנקרא יחידה, ויחידה זו היא שרש לנפש רוח נשמה חי'.

"והנה מצד ניצוצים אלו – אין לחלק מדרגות בכנ"י, כי המדרגות הם מצד השכל מדות או מחשבה דיבור ומעשה. משא"כ מצד עצם הנשמה, ועאכו"כ הניצוץ כורא שבו. ואפילו יחיד ורבים אין שייך לומר בזה, וכמו שאין שייך לומר על נקודת החיות (או נקודת היהדות) שהוא באחד יותר מבחבירו. ולהעיר מיומא (פ, ב) שעוג ותינוק קטן תרוויחו בככותבת מייתבא דעתייהו". עכ"ל.

כלומר, הרבי מסביר שאילו היה מדובר אודות פרטים באדם (שכל מדות וכדו') – אז היה שייך לחלק בין אחד לשני ובין יחיד לרבים. אך כאשר מדובר אודות נקודת החיות הרי שאין מקום לחילוק בין יחיד לרבים, כי זהו ניצוץ כורא (וכ'עצם', לא שייך יותר ופחות)".

9. אמנם לגבי עדים, הרי כפי שהוסבר – כיון שלעולם אין שייך בירוד מוחלט, קבעה התורה ששני עדים נחשבים לכירוד מוחלט, ועצע"ק.

10. חוברת קב"ג ("א תמוז תש"ד).

11. ויומתק הדבר בכך שהגמ' נקטה בלשון "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" וידוע ד"הרם הוא הנפש". וכן ברמב"ם נקט הלשון "אין מאברין נפש מפני נפש" והיינו כנ"ל שדווקא משום שמדובר אודות ה"נפש" – נקודת החיות – הרי אין חילוק בין יחיד לרבים. ו"לא תרצח" מ"מ.

1.

יחקור בדברי רבינו ויכריח כאופן הב'

ויש לחקור כביאור זה שניתן להבינו כב' אופנים:

א. הא דאין חילוק בין יחיד לרבים הוא הגדרם לסברא דמאי חזית – דכיון שמצד נקודת החיות היחיד שקול לרבים, לכן מאי חזית להודגו בשביל להציל את הרבים.

ב. או דנימא שאין זו סברא, אלא ע"ד שכתב הכס"מ ש"קבלה הייתה בידם", כלומר – שקבלה בידם שכשהתורה קבעה "לא תרצח" הכוונה היא בכל מצב. והטעם הפנימי לדין זה הוא משום שבנקודת החיות אין שייך לחלק בין יחיד לרבים.

ובהשקפה ראשונה אפשר ללמוד שהכוונה היא כאופן הב'. כיון שהרבי מביא את דברי הכס"מ ש"קבלה הייתה בידם", ולאח"מ מוסיף "והנה פנימיות התורה... יש למצוא גם מעין טעם להג"ל". א"כ נראה שהרבי מבאר את הכס"מ (שהטעם לקבלה זה, הינה המעלה של יהודי).

ברם אליבא דאמת נראה דמוכרחים לומר דוקא כאופן הא'. כי הרבי מביא את דברי הכס"מ "וכתב בכס"מ שקבלה היא אף שאין לזה טעם" ולאחמ"כ ממשיך "והנה פנימיות התורה... יש למצוא גם מעין טעם להג"ל". כלומר: הכס"מ אמנם כתב שאין טעם בדבר, אך זהו רק עפ"י חלק הנגלה שבעניין, אבל עפ"י הביאור בפנימיות יש למצוא טעם להג"ל. א"כ ודאי שאין הכוונה כביאור הרבי לבאר את דברי הכס"מ, אלא הכוונה היא, לבאר מדוע הטעם דמאי חזית שייך בכל מקרה (וכאופן הא').

2.

יבאר הסוגיא באופן מחודש ועפ"י יובן כהג"ל

ואולי י"ל בד"א שהרבי מוסיף כאן ביאור עמוק יותר המשלב בין דברי הכס"מ להכנה הפשוטה יותר (והמוכרחת מדברי הגמ' והרמב"ם כנ"ל):

דהנה בהכנה הפשוטה, אנו לומדים את יהרג ואל יעבור בשפ"ד מהטעם דמאי חזית בכל מקרה (ולכן צריך ביאור מדוע קיים האיסור גם במקרים בהם נראה שהטעם אינו שייך). לעומת זאת, לפי דברי הכס"מ המקור ליהרג ואל יעבור בשפ"ד, הוא קבלה שהייתה בידם.

והטעם דמאי חזית אינו אלא תוספת שאמרו כאשר שייך לאמרה (ולכן אין קשה מהמקרים בהם הטעם אינו שייך, אך מאידך גיסא קשה מדוע הגמ' והרמב"ם לא הזכירו זאת כלל).

ונראה לומר באופן נוסף, שהקבלה שהייתה בידם והטעם דמאי חזית, אינם שני דברים נפרדים, אלא הם שני צדדים של אותה מטבע. והם משלימים זה את זה. והיינו ש"קבלה הייתה בידם" שבשפי"ד יהרג ואל יעבור, והטעם לקבלה זו הוא משום מאי חזית. וכדלהלן:

אכן "קבלה הייתה בידם" שבשפיכות דמים יהרג ואל יעבור בכל גווני, ומ"ש בכס"מ שנתנו טעם בדבר רק "להיבא דשייך" אינו גורע אף מקרה, כיון שבכל מקרה שייך הטעם דמאי חזית. והיינו משום שלפי הביאור הנ"ל יוצא שהסברא דמאי חזית היא נגזרת מעצם הציווי של "לא תרצח".

ביאור הדברים: היות והציווי של "לא תרצח" הוא משום יוקר נפשו של יהודי – וכיון שבעניין זה אין חילוק בין יחיד לרבים – וזהו פנימיות ואמיתות הסברא ד'מאי חזית', א"כ היות ובכל גווני קיים האיסור ד"לא תרצח" אפילו ביחיד כנגד רבים, א"כ גם בזה קיים הטעם ד'מאי חזית'.

וממילא הטעם לכך ש"יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". לפי ההגדרה הזאת הוא:

"יהרגו כולן" כי כך היא הקבלה ביד חכמים (שאינן מוסרין נפש אחת להציל את הכלל, והטעם לכך הוא) משום שלא שייך דבר חשוב ונעלה יותר מנפש של יהודי יחיד.

ומה שהוקשה לעיל על הכס"מ, שלכאורה העיקר חסר מן הספר (כי הגמ' לא הזכירה כלל את הענין של "קבלה הייתה בידם" ולפי הכס"מ הרי זהו עיקר הדין?). יובן לפי הביאור דנן. כיון שהסברא דמאי חזית הינה חלק מהדין (מה"קבלה הייתה בידם") כלומר – הסברא הזון היא הטעם של "לא תרצח" בכל המקרים. א"כ, כאשר הגמ' כותבת את הסברא, היא בעצם כותבת את הדין – שהרי שהסברא היא הטעם לדין.

במילים אחרות: הקושי על כס"מ היה, שהיות שהסברא והדין הם שני דברים נפרדים (ובפרט שהסברא שייכת רק בחלק מהמקרים, א"כ יש לכתוב את העיקרי שבהם והיינו הדין. אך לפי הביאור כאן, הרי הסברא הינה חלק מהדין (והיא שייכת בכל המקרים), וממילא כאשר כותבים אותה הרי בזה מבואר מדוע מקיימים את הדין בענייננו. וק"ל.

(חשוב לציין שאין הכוונה לבאר את דברי הכס"מ בביאור זה (כי אליבא דאמת אין משמע כך מדבריו, אלא כוונת דבריו לכאורה הם כפשוטו), ולא באתי כאן אלא ע"מ לנסות לבאר את דברי הרבי בסוגיין).



המוות כשלימות וחלק של החיים

הת' שניאור זלמן שי' פרנקל
תלמיד בישיבה

א.

לאחר חטא עץ הדעת אומר הקב"ה לאדם הראשון "כי בזעת אפריך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת, כי עפר אתה ואל עפר תשוב"¹. וכפי שכותב הרמב"ם²: "האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו".

לפי זה צריך להבין: לשיטת הרמב"ם, שכנ"ל מסביר שהגוף נכלה בסופו, היתכן שיהודי חי עשרות שנים במטרה לעדן ולזכך את גופו. ולכאור' אם הגוף בסופו של דבר חוזר לעפרו, א"כ מהו העניין בלזכך אותו?

יותר מכך, הרי זה שהגוף נפסד, אין זה חידוש במציאותו של הגוף, אלא שכך שזהו מצבו המקורי "עפר אתה ואל עפר תשוב" – והיינו שהמציאות האמיתית של הגוף היא היותו עפר. וא"כ גם המצב בזמן החיים של האדם, הוא רק מצב זמני של "שינוי החוזר לברייתו", והכלל הוא ש"שינוי החוזר לברייתו לא מקורי שינוי"³. נמצא א"כ שכל מציאותו של הגוף אינה אמיתית. וא"כ מהו העניין בכירוד וזיכוד הגוף?

כמו כן יש לבאר מהו העניין של תחיית המתים, שהרי לפי הנ"ל יוצא שהגוף אינו מציאות

1. בראשית ג' י"ט.

2. הקדמה לפרק 'חלק'.

3. ב"ק צג.

אמיתית כלל (דכאשר הוא חוזר לעפרו אז הוא במציאותו האמיתית), וכיצד א"כ הוא יקום לתחייה?

במילים אחרות: כיצד שייך שמציאות לא אמיתית (שחלים בה שינויים – שתחזור לעפר) תהפוך למציאות נצחית – ללא שינויים!?

ב:

והביאור בזה בהקדים:

בלקו"ש ח"ה⁴ מביא הרבי את שאלת המפרשים על תחילת הפרשה⁵: "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה". מדוע הפסוק חוזר על המילה "שנה" שלוש פעמים, במקום לכתוב "מאה עשרים ושבע"?

ובמדרש רבה מביא את הפס' מתהילים "יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה"⁶, ומבאר שהצדיקים "כשם שהם תמימים כך שנותם תמימים. שרה בת כ' כבת ז' לנוי, בת ק' כבת כ' לחטא" והיינו שכל ימיה של שרה היו תמימים.

ולבאר את העניין (כיצד כל חייה של שרה היו באופן של שלימות) מקדים לבאר תחילה מהו עניין השלימות בכלל⁷, כדלקמן.

ג.

הרבי מסביר, שכאשר אדם רוצה להישמר שלא להיות מושפע לרעה מסביבתו, הוא יכול לעשות זאת בשלושה אופנים:

א. האדם אוהז חזק בעקרונותיו החיוכיים, וכך אינו מושפע מגורמים חיצוניים. באופן זה אמנם יש מעלה עצומה – שלמרות הקושי העצום האדם מצליח לשמור א"ע. אך עצם זה שקיימת אפשרות שהוא יושפע (שלכן הוא צריך להישמר), מורה על חיסרון מסוים.

ב. האדם מתנתק לגמרי מסביבתו, וממילא אינו מושפע לרעה. באופן זה ישנה המעלה –

4. חיי שרה שיחה א'.

5. בראשית כ"ג א'.

6. תהילים ל"ז י"ח.

7. ראה בשיחה הקושיות על פירוש המפרשים וכל השקו"ט.

שכלל לא קיימת אפשרות שהוא יושפע, אך עצם זה שהוא חייב להתנתק מהסכיבה ע"מ שלא להיות מושפע – זה גופא מורה על חיסרון.

ג. האדם לוקח את המשפיעים השליליים, וע"י השפעה חיובית שהוא משפיע עליהם, הוא מעלה אותם. באופן זה, לא רק שאין כאן חיסרון (כי לא שייכת כאן השפעה שלילית), אלא שגם המשפיעים השליליים מכטאים את ההשפעה החיובית של האדם. נמצא שיש כאן שני משפיעים חיוביים.

שלושת האופנים הללו קיימים גם בהשפעה של מקרי הגוף, על מצב הנפש:

א. האדם מחזיק א"ע שלא לעבוד שום עבירה ח"ו.

באופן זה – על אף שכפעול אין הגוף משפיע על הנפש, הרי עצם זה שמצד הנפש שייכת אפשרות של נפילה לחטא, זה עצמו מורה על ירידה מסוימת במצב הנפש.

ב. עצם הנפש שלמעלה מהתלבשות בגוף מאירה בגילוי. וממילא אין לגוף כל אפשרות להיות מושפע לרעה.

אך מעלה זו אינה משום שהגוף מצ"ע לא שייך לחטוא, אלא משום שבמקרה כזה הוא כביכול אינו קיים כלל (ד"ע הקיום דצבא השמים – שמצד עצמם הם אכן הווים ונפסדים וזה שהם קיימים זהו מצד כח הא"ס המכריח אותם שלא להשתנות).

ג. הגוף מתרומם למצב של הנפש. וממילא לא רק שאינו גודם השפעה שלילית כלל, אלא אדרבה הוא מגלה את עניינה של הנפש.

במילים אחרות:

בשני האופנים הראשונים הגוף והנפש הם שני עניינים שונים. והנידון הוא מי ישפיע יותר. האם הנפש תשכור את הגוף, או להיפך חלילה.

משא"כ באופן השלישי אין זה שקיימים שני עניינים נפרדים, אלא שקיימת מציאות אחת; ביטוי האי גבול של הנפש. והיינו שהיא מתבטאת גם במקום שהיא שלכאורה סותר את מציאותה (הגוף והעולם).

אצל שרה אימנו, למרות שבמהלך חייה היו מקרים של שניים מצד הגוף, הנה בסוף ימיה התגלה שכולן היו שווין לטובה – בת ז' כבת כ' וכת ק' כבת כ'. הטעם לכך הוא משום שאצל שרה הגוף והנפש היו מאוחדים עד-כדי-כך שהגוף עצמו ביטא את עניין התמימות והשלימות של שרה.

ד.

לפי זה נראה לכאור את השאלות דלעיל לגבי מציאות הגוף, בהקדים:

בהשקפה ראשונה נראה שנצחיות אמיתית קיימת בדבר המוכדל לגמרי מכל עניין גשמי-פיזי. ובהשקפה כזאת, תחית המתים נראית כדבר השוכר את מציאות העולם. והיינו שמציאות העולם וניצחיות הם שני דברים הסותרים זא"ז.

אך ע"פ האמור לעיל (האופן השלישי בהשפעת הגוף והנפש זה על זה) אודות שלימות חיי-שרה. ניתן לכאור שאדרכה, דווקא בעולם הגשמי, הפיזי והמושפע ממקרי הגוף, עולם כזה ששייך בו עניין המוות דווקא הוא מבטא את השלימות האמיתית של בחירת הקב"ה.

והיינו:

אם כל הכיטוי (של הכלי גבול) היה רק כנשמה כפי שהיא מושללת מגשמיות, לא היה בזה ראיה לאי ההגבלה. דווקא כאשר יש גוף גשמי שנראה (כלפי חוץ) כמושפע ממקרי העולם – ונותן מקום לשינויים, ובו גופא מתגלה שהוא חלק בלתי נפרד מציאותו של הקב"ה והיינו שבו דווקא הייתה הבחירה האמיתית של הקב"ה. בזה דווקא מתגלה הכלי גבול של הקב"ה.

יוצא מכך שכל עניין השינויים בפנימיותו הוא ע"מ לגלות את הכלי גבול של הקב"ה.

ה.

ולפי זה יתורצו השאלות ששאלנו בהתחלה⁸:

אם הנשמה והגוף היו שני עניינים נפרדים בוודאי שכל השאלות שנשאלו בהתחלה היו עומדים בתוקפם ואף יותר מכך, כי הרי העולם במציאותו סותר לגמרי לכל העניין של תחית המתים.

אך על פי מה שהסברנו שהגוף והנפש בפנימיותם הם מהות אחת וכל זה שיש עניין של שינוי זה אדרכה ע"מ לגלות ולהביא את הפנימיות של שניהם איך שהם בחירת העצמות וכמילא הוא מופשט מכל גדר מובן שלא רק שהעולם כרגע לא סותר לתחיית המתים אלא הוא חלק מהשלימות שתהיה בתחיית המתים.

עניין זה מתבטא בעצם הלז, שאין כה שינוי והיא אינה נפסדת. שכשם שאצלה החזרה

8. להרחבת הביאור, ראה המבואר בלקו"ש ח"ו יו"ד שבט, בגדר ד' שינוי החזרה לכריתו' ואילך.

לעפר היא רק עניין חיצוני וזמני (עד תחיית המתים) כך גם בכללות הגוף החזרה לעפר היא רק עניין זמני, אך הגוף הוא עניין נצחי – וכל השינויים בו, נועדו ע"מ לגלות יותר את הכלי גבול של הקב"ה (שגם לגוף מוגבל ומשתנה – יש קיום נצחי)⁹.



9. ולפי כהנ"ל מובנת גודל התמיהה כיצד זה שעדיין לא הגיעה הגאולה בעוד זהו שלימותו האמיתית של העולם ויהי רצון שנוכה כמהרה לשלימות זו בגאולה האמיתית והשלימה אכי"ר.

ביאור בדא"פ ב'באתי לגני' ה'תש"כ

הת' מאיר שלמה שי' קלמן
תלמיד בישיבה

הקדמה

מאמר ד"ה 'באתי לגני' תש"כ השייך לשנה זו, נראה על פניו כמלא כריכוי עניינים וביאורים שונים זמ"ז ולמעין בו בהשקפה ראשונה 'צצות' שאלות בירור רבות בדברי רבינו. לקמן אחזור על נקודת הדברים המצריכים ביאור:

- א. במאמר מובאת אדמו"ר האמצעי - ששם 'צבאות' מכטא יציאה לזולת - לצורך הכנת שאלת אדמוה"ז 'מדוע ביצ"מ נקראו ישראל 'צבאות' אף שמכטא פירוד והתחלקות'. ולכאורה זוהי אותה השאלה ורק במילים אחרות?
- ב. מזה הקשר בין תורת הצמח צדק - 'הצורך בהגבלה לימים בשביל עבודת התפילה' - לשאלת המאמר 'מדוע ישראל נקראו 'צבאות הוי"ו'?
- ג. מדוע תורת אדמו"ר המהר"ש המסבירה שהמשכת השכינה היא בתחתון עצמו ע"ד הארת הפנים בהלומד תורה מובאת רק באמצע המאמר ולקראת סיומו, אף שזהו ענין מהותי בכל הנושא של הורדת השכינה למטה בארץ, ולא עניין המתברר תוך כדי מאמר זה?
- ד. ועיקר, מאחר שכבר ענה הצ"צ על שאלת אדמו"ר הזקן (- 'מדוע עובדים את השי"ת מחולק לפי ימים 'ימים יצרו')', מדוע שואל הרבי הרש"ב שאלה זו שוב (בתחילת אות ז), וכן מדוע עונה תשובה שונה מאדמו"ר הצמח צדק?

ה. במאמר מביא את חידוש הבעש"ט – שההמשכה היא מעצמות (מלך רם ונישא, 'מרוב כל') ולא רק סוכ"ע, ולא ברור דיו הקשר והשייכות להמשך המאמר, עיי"ש.

לקמן אנסה לתת מענה וכיבוד מניח את הדעת בדא"פ בנושאי ומהלך המאמר (החל מאות ד' בשאלת אדמוה"ז ולאחמ"כ אחזור לאותיות הראשונות ולכיבוד הבעש"ט והמגיד) וה' יצליח דרכי.

א.

שאלת אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי: מהו הצורך בכי"ע כשיש אצילות

במהלך אות יו"ד מהמשך באתי לגני השי"ת, שואל אדמו"ר הריי"צ, מדוע נקראו בני ישראל בעת יציאת מצרים 'צבאות ה'?

שאלה זו - מסביר אדמו"ר הזקן - אינה שאלה סתמית אלא קושיה עצומה, איך ניתן שיקראו בשם זה, ובפירוט יותר:

בעת גאולת מצרים נקראו בני ישראל דורו של משה, ב'שורה' אחת עם משה רבינו שענינו נשמה דאצילות, ולא היה כיניהם חילוקי מדרגות, ובלשון המאמר:

"וזהו המעמד ומצב שהי' בימי משה, כידוע שמשה הי' נשמה דאצילות כהיותו למטה, וענינו הי' לקבל את התורה דאצילות וליהנה (כמו שהיא) לדור דעה, דורו של משה, שהיו במדרגתו של משה, שלכן נקראים דורו של משה, דור מלשון שורה, היינו, שהיו באותה שורה, מעמד ומצב כמו משה, שזהו אופן העבודה דעולם האצילות"

ומכיוון שכך, לא מובן מדוע נקרא דור זה בשם 'צבאות' המורה על התחלקות, וזלה"ק:

"שצבאות הוא לשון חיילות, והם גדודי נשמות ומלאכים דבריאה אשר אין מספר לגדודיו, ... והיינו, שעם היות שענינו המשכת אלקות ... מ"מ, הרי זה באופן שבהריבוי דצבא נעשה אות הוא בצבא שלו, היינו, שגם בכי"ע יומשך ויתלכש אוא"ס ב"ה כתכלית היחוד כמו שנמשך ומתלכש בכלים דאצילות, ... ועפ"ז יוכן עוצם הקושיא שבהמאמר, דמכיון שמצד ענינו של משה והדור דעה שלו לא הי' שייך הענין דצבא, א"כ מהו זה דישראל נק' צבאות הרי".

וממשיך אדמו"ר האמצעי ומוסיף בביאור הקושיה²:

"...החילוק בין שם צבאות לשאר השמות הוא ע"ד החילוק בין שם הפעולה ... לשם העצם ... ומזה מוכן יותר גודל ריחוק הערך בין שם הפעולה (גם כמו שהוא באדם עצמו, שיכול אה"כ לירד אל הזולת) לשם התואר ושם העצם, שזהו חילוק שבין גבול לכלי גבול, ... ששם הוי' הוא שם העצם, והוא הפנימיות של כל השמות, להיותו בכחי' האור ... ושם צבאות הוא בחינת חיצוניות הכלים, ע"ד שם הפעולה, שזהו מה שנמשך במדידה והגבלה, ועד שנמשך אל הזולת, שהו"ע עולמות כ"ע

... משא"כ בימי משה ודודו של משה, שאז היו ישראל במצב כזה שלא הי' להם שייכות להמדידה והגבלה דעולמות כ"ע, שהם בחינת זולת, ולא בחינת חד. ומצד ריחוק הערך דשם צבאות לשאר השמות, מוכן יותר גודל הקושיא שבהמאמר, מהו הענין שישראל נקראו אז בשם צבאות הוי'".

ההוספה והחידוש שבשאלת אדמו"ר האמצעי על שאלת אדמו"ר הזקן, תבואר בהמשך הדברים בעז"ה.

ב.

הקדמה לתשובת הצמח צדק

נקודת התשובה היא שהריכוי וההגבלה אינם 'ברירת מחדל' כשאין יחוד וכלי גבול, אלא גם כדודו של משה שהיו בבחינת אצילות, עבדו את השי"ת ע"ד עולמות כ"ע, ולכן נקראו 'צבאות השם'.

ובהקדים, שבמרוצת המאמר ניתן לפספס את נקודת התשובה, ולראות שהמאמר מדבר בעילויים שונים בשם 'צבאות' ולשכוח שזה אמור להיות מענה לשאלה "הרי שם זה מבטא התחלקות?"

ולמשל, בביאורו של הצ"צ³ על השאלה "מדוע צריך שעבודת ה' תהי' תלויה בימים ותתחלק לזמנים", על פניו נראה שהמענה אינו מגיע בהמשך רציף מהמדובר לפנ"ז במאמר, אלא ענין צדדי בהכנת הנרשא, ש"מכיוון שחייבים לנקות את המצוות ע"י התפילה שתעלה אותם למעלה, ומכיוון שהתפילה תלויה ביום ולילה ומוגבלת לזמנים מסוימים, סך הכל יוצא,

2. סיום אות ד'.

3. המוכתרת באות ה'.

שאינן ברירה אלא לעבוד את השי"ת באופן המוגבל לימים וזמנים".

אך, אם זהו הביאור, תמוה (בנוסף לדוחק לומר שזהו ענין צדדי במאמר) מדוע העבודה באופן ד'ימים יצרו' דווקא ממשיכה את העצמות ('לא' כאל"ף) לתוך המידות ('לו' כוא"ו) ומשם לעולם, מה הקשר לתפילה שענינה העלאה, במיוחד עפ"י הידוע פירוש התניא' ב"שכר מצוה מצוה - שמשכרה נדע מהותה"?

אבל עפ"י מה שיתבאר כאן בעז"ה, יוכנו דברי הצמח צדק באופן עמוק יותר, ולפיו יוכן הרצף והקשר הענינים בהמאמר.

ג.

תשובת הצמח צדק: התחתון משלים את הכלי גבול

להבנת העניין, מביא הרבי הריי"צ את הפירוש המלא של השם 'צבאות'.

והעניין הוא, שהשם צבאות לא רק מבטא התחלקות ופירוד, אלא גם ובעיקר מכיל כתוכו את המעלה המגיעה רק ע"י פירוד,

והוא השם 'צבאות' מלשון 'יופי', שיופי אמיתי נוצר מריבוי גוונים יחד⁵, ודווקא גוונים ששונים זה מזה בתכלית, וזלה"ק⁶:

"ועל זה מתרץ ומבאר בהמאמר, ... ומבאר הפירוש דצבא מלשון צביון ויופי כפי שהוא בנש"י, דכשם שתכלית היופי הוא מה שכלול מריבוי גוונים, דגוון אחד הרי אין בו יופי, אלא דוקא ריבוי גוונים (והיינו כאשר כל גוון אינו עומד בפני עצמו אלא נכלל עם כל שאר הגוונים).

והענין הוא⁷, שכשכנגד צבוע כגוון אחד, הוא נהיה מוגבל לאותו 'גוון' וליופי המסוים שכצבע זה בלבד, אך כנגד הצבוע במספר רב של גוונים, אין הכוונה שהוא מוגבל פחות, אלא זה

4. פרק לו'

5. מערכת 'ועד הנחות כלה"ק' לא ציינו מקור למשל זה כלל וכן לא ציינו במאמר השי"ת, ולפלא.

6. אות ה'

7. ולהעיר, שמשל הגוונים מובא לראשונה באיגרת הקודש ס' טו, לכאר את מהותה של מידת התפארת המאחדת בין הקווין חסד וגבורה, ושם כתב הרבי הערה (בשיעורים בספר התניא) שכפרק זה ישנו חידוש נפלא של אדמוה"ז שלא מופיע בד"כ בחסידות, שמידת התפארת נודנת ומשפיעה גם יותר ממידת החסד, ז"א שלא רק שחיבור בין שגבורה וחסד מוסיף בפשיטות אלא גם מידת החסד כשלעצמה מקבלת תוקף מיוחד, ואולי יש לקשר זה עם הנאמר כאן במאמר, שריבוי הגוונים אינו מוסיף רק בפשיטות וככלל אלא גם כל פרט ופרט נהיה יותר 'יפה' יותר.

גופא שביכולתו להכיל כ"כ הרכה שינויים זוהי הראייה שאין הוא מוגבל כלל בשום הגבלה, ובלשונו הק' של אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרס"ו⁸ על משל זה⁹:

אמנם זאת בהכרח לומר שהן בכחי' פשיטות בתכלית, כי מאחר שהן כולם שם בהשוואה ממש, ואם נאמר שיש בהם איזה הגדרה... ה"ה מחולקים זמ"ז ואיך עומדים בכחי' התכללות ממש בהשוואה גמורה בסקירה א' כו', אלא בהכרח לומר שהן בכחי' פשיטות לגמרי בלי שום הגדרה כלל וכלל ולכן עומדים כולם בהשוואה כו'

ויש לצייר זה קצת כמו כשרואה איזה נוי יופי ואיזה דבר ואינו יודע עדין מהו הדבר ומפני מה הוא היופי כזה וידוע דעיקר היופי הוא מהקיום הדקים שבהציוור אבל הוא אינו יודע כלל מהפרטים וממה הוא היופי רק רואה יופי גדול מאד והיינו שמקבל את הדבר בפשיטותו לבד כו'.

כלומר, אומנם כל קו אינו יוצר יופי מיוחד, אבל ריבוי פרטים יוצרים ציור יוצרים זאת, ולא ע"י ההבטה בכל פרט ופרט, אלא דווקא מההבטה בכללות הציור וב'פשיטות' שלמעלה מהתחלקות שבקווים הדקים.

וממשיך המאמר 'באתי לגני' ומביא שכך גם בכללות עבודת עם ישראל:

"כן הוא גם בישראל שהם חלוקים במדרגתם, בעלי השגה שהם מארי תורה ומארי רזין וסודות עילאין, מארי דחוכמתא, וישנם אנשים פשוטים שהם רק מארי עובדין טבין, שמקיימים את התומ"צ בתמימות, וזהו צביונם שהוא תכלית היופי מה שכלול מריבוי גוונים... ומזה מוכן גם בהנמשל, שע"י ההתכללות של כל הסוגים דבנ"י יחד, נעשה תכלית היופי גם בכל סוג בפני עצמו, עם היותו באופן העבודה שלו, ממארי רזין דאורייתא, עד למקיימי התומ"צ בתמימות, מארי עובדין טבין.

כלומר, שעבודת ה' מתוך קו אחד בלבד אין העבודה 'יפה' ומושלמת כלל, מכיוון שאין שום הכרח שזה נעשה ללא פניות אישיות, אלא בטבעו הוא קשור ו'מוגבל' לעניני חסד, ולא שהתחסד רק מצד ציווי ה',

אך, במצבים מסוימים שבהם רואים שהוא מוכן לעשות עניינים הפוכים לגמרי מטבעו, זוהי ההזכחה שעבודתו אינה מוגבלת לדרך מסוימת מצד טבעו, אלא הוא ב'פשיטות' מה'פרטים', ועבודתו מתוך ביטול מוחלט ל-ה' לעשות כל מה שיצוה.

[להעיר שענין זה מובא רבות בתורת החסידות וכפרט בתורת רבינו¹⁰]

8. ד"ה וספרתם לכם ע' ר"ג בהוצאה הישנה.

9. שם מובא שאין זה משל מכוון בכל פרטיו מכיוון שכמשל הקווין הדקין באמת יוצרים את התמונה המלאה, מש"כ כנמשל הפרטים רק מגלים את הפשיטות והבל"ג אך לא יוצרים אותה.

10. ולמשל ביאור הירוע בפירוש אמירת ה' לאברהם אחר עקידת יצחק "עתה ידעתי כי ירא ה' אתה", מכיוון שעד עתה אין הכרח שעמד בכל הנסיונות הקודמים מתוך התמסרות מוחלטת לה', אלא מכיוון שכטבעו היה איש החסד ופעל עפ"י טבע זה, אך אחר עקידת יצחק

וכן 'צבאות' מלשון זמן מוגבל "הלא צבא אנוש עלי ארץ" - מבאר הצמח צדק - שעבודת ה' חייבת להעשות ע"י התחשבות בדרגות המוגבלות, הן בעולם והן בנפש,

כלומר, גם במצבים בהם ניתן ללמוד מודה ולקיים מצוות לכאורה מתוך דרך אחת בעבודת ה', ובענייננו גם כשישנה 'אחדות פשוטה' לקו אחד, אפילו כמצב זה יכול להיות התערבות של פניות אישיות וכו', ולכן מוכרחת 'עבודת התפילה' שענינה בירוד התחתון, בירוד הפרטים וההתחלקויות שבעוה"ז, גם לילה וגם יום, גם נפה"ב וגם נפה"א (כבמשל הגוונים), וכידוע ש'שעת צלותא שעת קרבא', וכמו שהתבאר באריכות בתחילת ההמשך באתי לגני שהתפילה מבררת גם את נפש הבהמית ומעלה אותה לקדושה, וזהו שהיא מנקה את הלבושים ומתבטלת את החשש מפניות וכו',

וזהו גם האופן בו התפילה מעלה את כל המצוות "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" ע"י ההתעסקות עם בי"ע עולם הפירוד וההתחלקות, עי"ז מתעלים למעלה מן האחדות לפרט אחד, אל תוך האחדות הפשוטה והבלתי מוגבלת באמת ועד שבכוחה לברר את התחתון, וזלה"ק:

"ומבאר הצ"צ, שמצד זה שקיום התומ"צ נעשה ע"י הנשמה כמו שהיא מלוכשת בגוף, לכן שייך שיהי' בזה תערוכת ענינים כאלה שבגללם יצטרכו להרוץ ולזכך את הלבושים כו'. ... והנה, רחיצת מעשי האדם נעשית ע"י עבודת התפלה, כידוע שעליית כל עניני התומ"צ ... היא ע"י עבודת התפלה, להיותה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. ועבודת התפלה הוא ענין עבודת היום, יום ולילה, ... תמיד של שחר ותמיד של בין הערכים ... שכמו שהוא בזמן כך הוא בנפש, שהב' לבכות שהם היצ"ט והיצה"ר (שהו"ע יום ולילה בנפש האדם) הם שניהם כאחד, שגם היצה"ר ישוב לעבודת הוי', כמ"ש ככל לכבך בשני יצריך, ... וזהו כללות ענין עבודת התפלה, שהיא עבודת יום יום (ימים יוצרו), לרחוץ ולכבס את לבושי התומ"צ.

ועפ"י כל הנ"ל מוכן גם הקשר לשכר המגיע מהעבודה בדרך זו (שהרי "משכרה נדע מהותה") :

"ועי"ז פועל להיות ולא אחד בהם, להמשיך מבחי' לא באל"ף (הכתיב), שהוא למעלה מהשתלשלות, שיומשך באחד, ע"י לו בוא"ו (הקרי), שהם וא"ו מדות העליונות. וזהו פנימיות הביאור שצריך להיות ענין הימים דוקא, כפי שמבאר הצ"צ ששורש הימים הגשמיים הוא מיומין עילאין שהם המדות העליונות, שעל ידם נמשכת ההמשכה עד לספירת המלכות,

מעשה של מידת הגבורה - מוכח שכל עבודתו נעשית מתוך פשיטות מוחלטת לה' ללא הגבלה לקו מסוים דווקא, ומתבטלת טענת המקטרגים ש"אין ממש בראשונים" ומתגלה ה'יפי האמיתי' גם בנסינות הקודמים.

וכן בלקו"ש על מעשה פנחס, שהחלו השכטים לכזותו "הראיתם בן פוטי זה..." שעשה מעשה אכזרי זה, לא מצד קונאתו ל-ה', אלא מתוך מידת הגבורה המושרשת בו בירוש מאבי אימו יתרו שהיה 'מפטם עגלים לע"ד - שהתנהג באכזריות לבע"ה, ולכן "בא הכתוב ויחסו אחד אחרון" - כהן - איש החסד, שהיה אהוב שלום וכו', וזהו הראיה לשכטים שעשה מעשה זה לא מצד הטבע שלו, אלא שהוא מרומם מקו מסוים ויכול לנהוג גם בקו הופכי עפ"י רצון ה' וזה מגלה את ה'יפי האמיתי' המורכב מריבוי פרטים שבעבודתו.

בעבודת התומ"צ.

ומכיוון ששם הוי' ענינו למעלה מהמידות-ספירות העליונות (כמתבאר בתורת אדמו"ר האמצעי) ולמעלה מהפרטים, לכן אינו מספק אותנו, אלא ע"י העבודה מתוך התחלקות לימים, פועלים שימשך אור שלמעלה מהשתלשלות ('לא') למידות העליונות-שורש ההתחלקות וההגבלה ('לד'), וע"י כך לספירת המלכות שענינה זולת ע"ד השם צבאות, ודווקא ע"י כך ניכרת ומתגלה הנצחיות והבל"ג של שם הוי'.

ועל פי כל הנ"ל מובן, שגם בעת גאולת מצרים נקראים ישראל בשם 'צבאות ה', הגם שהיו בכחינת אצילות שלמעלה מהתחלקות, מכיוון שישנה מעלה הקיימת דווקא כבי"ע ובהתחלקות שאינה קיימת באחדות, ומשום כך עבדו כנ"י את השי"ת גם באופן זה.

[כ'תוכן ענינים' שכתבו על מאמר זה 'ועד הנחות כלה"ק' מוכא קיצוד קטע זה כך:

"הטעם שבירוד העולם ע"י התומ"צ צ"ל כהתלכשות בימים דוקא (ימים יוצרו) – כי ע"י עבודת התפילה (התלויה בימים דוקא כיון שענינה הוא שהיצר הטוב והיצר הרע יהיו שניהם כאחד לעבודת הוי', דוגמת חיבוד היום והלילה ליום אחד) נעשית רחיצת לבושי התומ"צ מהענינים הבלתי-רצויים המעורבים בהם" עכ"ל.

לפי דבריהם נראה שהבנתם מהמאמר היתה, שהצורך בתפילה הוא, שהיא מנקה ומעלה את המצוות למעלה, ומכיוון שהתפילה מוכרחת מסיבה צדדית להיות מתוך הגבלה בזמן (שהתפילה צריכה גם לחבר בין יום ללילה), לכן חובה לעבוד את השי"ת מתוך צימצום לזמנים מסוימים (ימים יוצרו), כלומר, ביאור צדדי במהלך, ללא קשר לשאלה מהי המעלה בהתחלקות,

אך הבנה זו מופרכת מלשון הצ"צ במקור תורה זו ב"הל אור לתהילים, שמקשר את ה'רחיצה' של התפילה [לא כהעלאה כענין נפרד אלא] דוקא בכך שהיא מבררת את התחנות, וכמו שמביא שם שע"י העבודה בששת ימי החול מגיעה השבת, וכן דוקא 'החיות נושאות את הכיסא' שבירוד הבהמה הוא שגורם להעלאה, דבר שלדעתם הינו ענין נפרד בתפילה גופא, בנוסף לקושי לאמר שזהו נושא צדדי, ומה הקשר ל"ולד אחד בהם".]

ד.

קושיית הרבי המהר"ש: דירה בתחתונים מצד התחתונים עצמה

מתוך לימוד מהיר של המאמר, אות ו' מבארת שכל הנושא של דירה בתחתונים והמשכת

השכינה וכו', מטרתם להמשיך אל התחתון ולא שיקיף עליו מלמעלה (אל תוך ה'קדש' וה'שקר'), וכן דברי הרבי המהר"ש ש'חכמת אדם תאיר פניו' שבפנים הגשמיים יראו את ה'שכינה', שב'עלמא' ילמדו 'אגדתא' וכן בשאר הדוגמאות המוכחות שם.

אך, אמנם זהו ענין מהותי בתורת החסידות, אבל מדוע הוא מופיע לקראת סיום המאמר?, כלומר, על מה דיברנו עד כה, כשמתחילת המאמר אנו מדברים לא להסתפק בבל"ג שבאצילות אלא מוכרחים לרדת לבי"ע?

וגם, אם כן חשוב לבאר זו שוב, מדוע לא לחכות עד אחר סיום המאמר, כלומר מה הקשר והרצף במאמר"?

ובנוסף לכל הנ"ל יש להבין מדוע בתחילת אות ז' מתחיל הרבי לבאר שוב את הצורך ב"ימים יוצרו" עפ"י תורת הרבי הרש"ב, והרי באות ה' למדנו ע"כ כיאור שלם עפ"י הצ"צ?

אך כשמעיינים טוב בהבנת הדברים נראה בכירוד שכוונת המאמר היא להבהיר קושי מסוים הקיים בכיבוד הצמח צדק - עפ"י דברי הרבי המהר"ש, שלפיו אנו מוכרחים להגיע לעומק חדש שיתבאר עפ"י דברי הרבי הרש"ב.

וביאור הדברים: כל ההסבר הנ"ל מבאר איך התחתון וההתחלקות מכטא את הלמעלה מהתחלקות, כלומר, אין ענין בגבול כשלעצמו אלא רק איך הבלי גבול כ"כ לא גבולי שיכול לרדת גם לגבול, במילים אחרות, הצורך לברר את נפש הבהמית הינה רק שע"ז ניכר שהנפש האלוקית עבדה באמת, וכן העבודה בכל הקווין יחד מראה שגם שעובד עכשיו בקו אחד זהו אמת ולא מצד נטיות כלשהם, וכך גם במשל הצורך בעוד גוון אינו בו אלא שעל ידו יתוסף בפשיטות הצירוף, אך אין ענין בתחתון כשלעצמו כלומר בתחתוניותו של התחתון.

אך כשרואים את המאמר באתי לגני של הרבי הרי"צ מבחינים שהכוונה בדירה בתחתונים, פירושה שהתחתון עצמו הוא המטרה ולא רק ביטוי של הבלי גבול, כלומר שמהשקד עצמו ש'מציאותו מעצמותו' כונים את ביהמ"ק, ולא ע"י שמכטלים את השקר ומגלים בל"ג, ובלשון המאמר (אות ו') :

"וממשיך בהמאמר, שע"י עבודת הכירודים מבררים ומזככים את העולם, דעושים מקשר קדש, והיינו דמהקשר דעולם, דמה שהעולם מראה את עצמו למציאות הרי זה שקר כו', הנה כאשר לומדים תורה ומקיימים את המצוות נתהפך לקדש, ... שהוא מעצי שטים עומדים ומחברים אור א"ס כו' ... והנה כיון שצריכים לפעול שמציאות העולם לא תהי' באופן של שקר, אלא באופן של קדש, הרי מובן, שהמציאות עצמה צריכה להשתנות.

וזוהי גם כוונת שאלתו של המהר"ש "על מה העולם קיים?", הרי ניתן לדחות שאלה זו

11. כמוכן שאין לתרץ שזוהי תורת הרבי המהר"ש והמאמר מביא את התורות עפ"י סדר הרביים, מכיוון שבתורת אמת הכל מדויק בתכלית והייב להיות סדר גם כזה.

ולענות שמטרת העולם לבטאות את הכל"ג של הבורא ש"מחדש בטובו בכל יום תמיד", ואדרבה ככל שלא יהיה לעולם זכות קיום תגבר גדולתו וחסדו של הבורא הבלתי מוגבל, שאפילו בכזה גבול וצמצום, הוא יכול ורוצה לבראות ולהחיות את הנבראים?

אלא, שאין זה מטרת העבודה בדירה בתחתונים (!), אלא תכלית המטרה היא שהעולם יהיה קיים בזכות עצמו ובזכות שקרו ותחתוניותו, ובלה"ק:

"והענין הוא, כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש ... בפירוש מאמר רז"ל עלמא אמאי קאים כו' איהא שמי' רבא דאגדתא, דצריך להכין מהו ענין שאלתו עלמא אמאי קאים, הלא בדבר הוי' שמים נעשו גו', ובאופן שכטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, וא"כ לכאורה אין מקום כלל לשאול עלמא על מה קאים.

"ומבאר כזה, ... דהנה, הענין דאין לך יום שאין קללתו מרובה כו' הוא מציאות בעולם, וע"י איש"ר דאגדתא צריך לשנות מציאות זו. ולזה מקדים לכאר הענין דאור תורה מחייהו, שפי' מחייהו היינו בגוף גם בעוה"ז בהיותו חי ע"פ הארמה, שזהו"ע דתורה אור, שיומשך האור עד למטה, כפי שרואים שאינו דומה מאור פניו של אדם בעל תורה, וכמ"ש הרמב"ם שמהילוך אדם ותנועותיו יכולים להכיר פנימיותו, שזהו מפני שהארת אור תורתו ועבודתו מאירה עד למטה בגוף האדם, היינו שהעבודה היא באופן שניכר הפעולה והשינוי שנעשה בעולם.

וזהו גם מה שמבאר בהמאמר שהפעולה היא כשקר דמציאות העולם עצמו, לשנות את מציאות העולם ולפעול בו הקשר עם המציאות האמיתית דלמעלה, עד שנעשה קרש שבו נפעל הענין דושכנתי בתוכם.

ואולי יש לומר, שזהו החידוש בשאלת אדמו"ר האמצעי לגבי שאלת אדמו"ר הזקן, אדמוה"ז שואל "מדוע שאוחזים בדרגה גבוהה צריך גם את הדרגה הנמוכה והרי 'שרגא בטיהרא'?" וע"ז ניתן לענות את תשובת הצ"צ שהתחתון מוסיף בכל"ג של העליון.

אך אדמו"ר האמצעי שואל, שהשם צבאות מורה על ספירת המלכות, שענינה של מלכות שונה משאר הספירות בכך שמטרתה המשכה לתחתון עצמו ולא לתועלת העליון (כמובא רבות בחסידות¹² ההבדל שבין 'אור' - גילוי המאור ל'כוח' - הפעולה בתחתון), ולכן לא מספיק לתרץ ש"זהו משלים את העליון ומגלה את פשיטותו" - ענינו של 'אור', אלא מוכרחים להסביר שמעלת התחתון הינה בו עצמו ללא קשר לגילוי העליון כדלהלן.

ועוד י"ל שזהו גם ההסבר בדברי הרבי (אות ב'), בדיוק הלשון 'נתהווה', שהרי ניתן לתרץ שתכלית הכוונה בכריאת והתהוות העולם הינה מפני 'שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו' או למעלה מזה 'טבע הטוב להיטיב', שלפי טעמים אלו מטרת העולם היא להשלים את

12. ראה למשל דרך מצוותיך האמנת אלוקות אתו ו', 'זהר סיני' תרס"ב ועוד רבות.

'כוחותיו' שיכולים לפעול אפילו בבי"ע, ולגלות עד כמה הוא טוב באמת שאפילו לחסדי זכות קיום - הנבראים הגשמיים, אפילו אותם הוא מחייה.

ודווקא משום כך¹³ אין להסתפק בטעמים הנ"ל המבטאים את העליון, אלא זהו מצד תאוה שבה 'איז ניט קיין קשיה', המבטא את 'מציאותו מעצמותו' של העולם הזה מצד 'שותו, הקשור בעצמותו ית' כדלקמן.

ה.

תשובת אדמו"ר הרש"ב: הרגש מציאותו מעצמותו מגיע מעצמותו ית'

החידוש בעולם הזה התחתון ומצד תחתוניותו, - מביא הרכי הרש"ב - שרק בו ישנה ישות אמיתית ש'אני ואפסי עוד', דבר גשמי אינו רואה צורך להסביר מדוע הוא קיים ומה מטרתו, שני סברות שכליות האומרות את אותה תוכנה בדיוק אינם שתי סברות אלא אחת בלבד, מש"כ שני חפצים גשמיים המבטאים ענין אחד ישארו שני חפצים שונים, שורשם אינו מתגלה בהם אלא ב'אין ערוך' שאינו ניכר בהם כלל, מכיוון שקיומם אינו נובע מהתכלית שלהם או מהדבר אותו הם משמשים, אלא קיומם הוא מעצם ישותם 'מציאותם מעצמותם',

משא"כ כל הבחינות והדרגות הנמצאות בין עצמותו ית' לעולם הזה יש להם 'סיבת' קיום, הם 'עלולי' מאיזו 'עילה', ואינם באין ערוך ממנה, אינם חדשים באמת מהעילה אלא מוכרחים לה, ומטרתם להמשיך אותה לדרגה שמתחתם,

ולכן רק עולם הזה הגשמי והחומרי בכוחו להיות מאוחד באמת עם עצמותו ית' שאין לו 'זכות' קיום ח"ו, ו'מציאותו מעצמותו', ובלשון המאמר:

"ומסיים בהמאמר, דלכן נקראים ישראל בשם צבאות הוי' שהם מגלים וממשיכים גילוי הוי', וצבא הוא זמן מוגבל, דכל עבודתם אשר בהימים יוצרו שניתן לכל אחד ואחד, יהי לו אחד, שיאיר ויתגלה ע"י עבודתו בחינת הוי' אחד.

ויש לכאור הדיוק דצבא הוא זמן מוגבל דוקא, ... כי, הקשר והשייכות של צבא עם ענין הזמן הוא מצד ההגבלה שבענין הזמן, ... ויובן זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע... שהענין דאין ערוך ניכר (לא בעולמות העליונים, אלא) בעוה"ז דוקא. ומביא על זה מאמר

13. בתחילת המשך תרס"ו מביא הרכי הרש"ב את הטעם "שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולתיו" ושו"ל אותו מצד ש"אין כוח חסר פועל", וכן הטעם "בנין דישתמדעון לי' מכיוון ש"שייך יותר באצילות", אך כאן מוסבר שמוכרח "נתאוה" גם באם טעמים אלו לא היה חיסרון כלל, כלומר שכאן מסביר הרכי ביאור חדש מהמכתב ב-ס"ו (עיין ד"ה באתי לגני תשל"א-מוגה בכיבוד ענין זה בהרחבה).

הרמב"ם דמציאות בעלי שיעור (היינו גשמיים) אין מספר להם, הוא שקר, שאי אפשר להיות יש מיש עד אין שיעור (כאופן של אין סוף), ובהכרח שהתחלתו הוא מאין, והיינו, שהתהוות היש הוא בדרך אין ערוך, אבל מהתהוות האור לא היינו יודעים שאין ערוך, והיינו חושבים שזהו בדרך ערך, לפי שהאור הוא בערך המאור.

... וזהו הביאור כמ"ש בהמאמר שהענין דלא אחד בהם (המשכת בחי' ה' אחד) נעשה דוקא בזמן מוגבל דימים יוצרו דוקא, כי, הענין דלא אחד קאי על אחד כמו שהוא בבחי' יחיד, אחד ואין שני לו, ועד לבחי' העצמות, ולכן צ"ל ענין ההגבלה, כי דוקא בענין ההגבלה גיט זיך אפ עצמות ומהות.

ו.

הקשר לתורות הבעש"ט והמגיד: העליונים 'מקשיבים' לתחתונים

אחד מה שיתבאר לעיל, שעבודת היהודי הינה דווקא כבי"ע מכיוון ששם קשור בעצמות, מוכן מה הצורך בכל הדיוקים - בתורת הבעש"ט (מלך גדול ונורא, מרוכ כל) וב'באתי לגני' השי"ת (דירה בכל עצמותו, נתאוה) - שהעבודה ממשיכה עצמות ולא אור הסוכב,

מכיוון, שזהו החידוש בהמאמר, בירור התחתון מצד תחתוניותו שזה מגיע בעצמות, ולא רק ביטוי של הכל"ג-אור סוכב.

וכן מוכנים בעומק יותר דברי הרב המגיד, שכל החילוקים שבישראל, מרגע הלידה בעת יציאת מצרים ועד ש'הזקנו' במתן תורה, הכל 'נחקק ממחשבה העליונה' בעצמותו של האב, וכן ב'באתי לגני' שהנשמות והמלאכים 'מקשיבים לקולך', שכל הבחינות - הן הגבוהות שבממלא, והן הסוכב שבאצילות 'נשמה מנשמה נאצלת' - 'מקשיבים' ומקבלים מהתומ"צ בעולם הזה וכמיוחד בשעת הגלות,

מכיוון שדווקא בגבול ובצמצום מתגלה היופי האמיתי שככל"ג (תורת הצ"צ), ועד שרק הגבול מגיע באמיתית הסוכב-עצמותו ית' (תורת הרבי נ"ע), ומשום כך הכלי גבול מגיע 'להקשיב' ולקבל מהגבול, ובלשון המאמר:

"ומוסיף כזה עוד ענין, שלאחרי שיודעים מהנכראים בעלי שיעור שבעה"ז שהתהוות היא בדרך אין ערוך, הרי זה מכריח לומר שגם האור הוא בבחי' אין ערוך, שאם נאמר שהתהוות האור הוא בבחי' ערך, דהיינו בבחי' עילה ועלול, א"כ הרי העצמות נתפס ח"ו בענין הערך, ואיך תהי' התהוות בבחי' אין ערוך, וא"כ, מהתהוות היש שהוא בדרך אין ערוך, אנו יודעים שגם האור הוא בבחי' אין ערוך, והיינו, שככל ענינו ה"ה בבחי' אין ערוך. ... ונמצא, שלא

זו בלבד שהענין דאין ערוך נרגש רק בעוה"ז, אלא עוד זאת, שעוה"ז פועל ההכרה והידיעה דאין ערוך גם בעולמות שלמעלה הימנו. ... ועי"ז נפעל הגילוי דעצמות ומהות בכל העולמות שכינתיים (גם במלאכים, וגם כנשמות כפי שהם כמעמד ומצב דהיושבת כגנים, שנקראים חברים לפי שלפעמים נשמה מנשמה נאצלת, כנ"ל ס"ג).

ז.

דיוק ב'יהי רצון'

את המהלך הנ"ל ניתן לראות גם ב'יהי רצון' שבסוף המאמר¹⁴:

בהתחלה מדובר שע"י העבודה בעולם הזה התחתון נשלם הגילוי אלוקות - ענינו של עולם האצילות (שלולא ב"ע היה עם פניות וכו').

שעי"ז נעשה העולם כולו בדרגת עולם האצילות. וזהו תכלית העבודה ותכלית העילוי שעז"נ היושבת כגנים חברים (שהם מלאכי השרת) מקשיבים לקולך השמיעני, התומ"צ של בנ"י, כיון שע"י עבודת התומ"צ בהימים יוצרו, לפעול הגילוי דולא אחד בהם, בחינת אחד ואין שני לו, הנה בכל מקום שהם יכולים לפעול הענין דצבאות הוי', דרגת עולם האצילות כמו שהוא בגלוי.

ואח"כ מוסיף שתכלית הכוונה ב'דירה בתחתונים' הרבה למעלה מכלי גבול, אלא מגעת בהעצמות ממש.

ועי"ז פועלים הענין דבאתי לגני, לגנוני, למקום שהי' גנוני בתחילה, למעלה יותר מעולם האצילות, שזהו"ע הדירה לו ית', דירה לעצמות ומהות, ע"י עצם הנשמה, שמתקשר עם העצם שלמעלה, ופועלים זאת דוקא בעוה"ז התחתון, שנעשה משכן לו ית', ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד, כפי שיתגלה בגילוי כביאת משיח צדקנו, כעגלא דידן ממש.



14. ואולי יש לומר שניתן לראות מהלך זה גם ב'באתי לגני התש"מ, שבמהלך רוב המאמר כל המדובר הוא על המשכת הכל"ג, אך לקראת הסיום המאמר (אות ט') מתחיל הרבי לבאר זאת 'בעומק יותר' 'מידת הנצח הנטוע ומושרש בעצם הנפש, וכשכיל ניצחון המלחמה נמשך מעצם הנפש ... והיינו שע"י העבודה דניצחון המלחמה נמשך ומתגלה מעצמות אוא"ס... ע"ש באריכות.

דירה בתחתונים – דווקא ע"י התנשאות עצמית

הת' מנחם מענדל שי' קלמן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "באתי לגני"¹ ה'תש"כ² מביא הרבי את תורת הבעש"ט³: "שמרוּב ענותנותו של אדם גודם שנתרחק מעבודת הש"י, שמצד שפלותו אינו מאמין כי האדם גודם ע"י תפילתו ותורתו שפע אל כל העולמות, וגם המלאכים ניזונים ע"י תורתו ותפילתו, שאילו היה מאמין זה, כמה היה עובד ה' בשמחה וביראה מרוב כל וכו'. וגם לתת לב אל מה שנאמר אם תשכבון בין שפתים, שהקב"ה שומר ושוקד על שפת האדם לנושקה כשהוא אומרה בתורה ותפילה כו', מי זה [הוא] האיש אשר לא יאחזנו רדת חזיע שהמלך גדול ונורא שוקד ושומר על שפתים של אדם כו', ולכן צריך האדם לשום לב ולומר כו' כל תנועותיו ועסקיו ודבורו עושה רושם למעלה כו', משא"כ כשחושב האדם מה אני ספון לפני או לתקן למעלה ולמטה כו' וכזה הולך כשרירות לבו וכו', והוא מעין שאמרו חז"ל ענותנותו של ר' זכרי' גרמה חורבן כו'". ע"כ.

מסיומה של תורת הבעש"ט "והוא מעין שאמרו חז"ל ענותנותו של ר' זכרי' גרמה חורבן כו'", מסיק הרבי, שכאשר הנהגת האדם היא כדבעי (היפך הענוה שלא במקומה) הרי על ידי זה נפעל היפך החורבן - בניית ביהמ"ק, ועפ"ז מדייק שזהו מה שמוכא בסעיף העשירי

1. שהוא מיוסד על הפרק העשירי, הפרק השייך לשנה זו - שבעים שנה, ראה תו"מ סה"מ באתי לגני ח"א ע' VI. וש"נ.

2. תו"מ כרך כ"ז ע' 285.

3. כש"ט סי' קמה.

[העשירי יהי' קודש - יהי' קודש מכל מקום⁴] בתחילתו "וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד", שע"י הנהגת האדם כדבעי (היפך הענה שלא במקומה) פועל שיהי' דירה בתחתונים.

ב.

בפארבריינגען דש"פ בשלח דשנה זו⁵ התעכב הרבי על תורת הבעש"ט שעבודת האדם צריכה להיות ע"י התנשאות דוקא, ולכאורה - שואל הרבי - אינו מוכן, דהרי ידוע מאדז"ל "ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", וכתו"א מבואר⁶ ש"זהו רק בתחילת העבודה (שאז צריכים לשלול טענת היצר שמי אני ומה אני לגשת אל העבודה) אבל לאחר מכן צריך להיות רק הענין דענה - "כמשל המוץ הגדל סביב החיטה שהוא נעשה לה לשומר, לשומרה שלא יוכל האור והחום של השמש לשרוף החיטה ושלא יוכלו הגשמים לרקב אותה.. ואחר שתיגמר גידול החיטה אזי המוץ נופל ע"י דישא ולא נשאר רק החיטה בעצמה", ומכיון שכתורת הבעש"ט הנ"ל מדובר (לא רק בתחילת העבודה, אלא) גם כאשר העבודה היא בתכלית העילוי, ש"אילו היה מאמין זה, כמה הי' עובד ה' בשמחה וביראה מרוב כל" - שזהו"ע שלמעלה מכל התענוגים היותר נעלים, דהיינו שהוא הרבה אחרי 'תחילת' העבודה, ואעפ"כ שולל אצלו את ענין הענה, ולכאורה מדוע שולל את ענין הענה, היינו, שצריך להיות ענין ההתנשאות?

ונקודת הביאור בזה, דבענין ההתנשאות ישנם כ' אופנים:

א) התנשאות על זולת, היינו, שכל רוממותו היא על [ומצד] הזולת⁷, ולכן התנשאות וענה אצלו הם שני הפכים, ומכיון שהעבודה צ"ל בכיטול דוקא, אזי ממילא "אחד משמונה שבשמינית" צ"ל רק בתחילת העבודה ולאחרי זה צריכה להיות רק ענה.

ב) התנשאות עצמית, היינו שהוא מרומם בעצם [כי הוא העצם], ולא מצד שהוא מרומם על זולתו, כי בדרגא זו הזולת אינו תופס מקום, והיינו שגם אם הוא יהי' לבד בעולם הוא מנושא בעצם⁸, [וראיתי דוגמא לענין זה ממה ש"עודה"ז הוא תחתון שאין תחתון למטה ממנו", היינו

4. בכורות נח, ב.

5. תו"מ הנ"ל ע' 356.

6. הוספת לתו"א דרושי פורים, קיט ג.

7. "דלהיות שאינו מרומם בעצם לכן אם לא יבטל את זולתו אי אפשר לו להיות בכחינת רוממות כ"כ דכמה יתרום על הזולת.. ומשום זה אינו נותן מקום וערך אל הזולת שבאם יתן לו ערך אינו יכול להתנשאות (דהיינו שהערך והמציאות של הזולת מגרע ומפחית ערכו ומציאותו כו') וע"כ כשמתנשא אינו נותן מקום לשום דבר כו'", ראה בכ"ז בארוכה סה"מ תער"ב ח"א, ע' תע"ג.

8. "משא"כ ברוממות המלך שהרוממות מצד העצמות, אין מציאות הזולת מנגד כלל, דהיינו מה שהזולת הוא [מציאות] אינו מגרע ומפחית מאומה, מפני שהרוממות שלו אינו משום ענין המציאות והישות כי אם מפני שהוא מרומם בעצם". ראה בארוכה סה"מ הנ"ל.

שלא מדובר שטכנית אין שום דבר תחתון ממנו, אלא שהוא הכי תחתון בעצם, ולא שייך שיהי' משהו תחתון ממנו⁹], ולכן, בהתנשאות עצמית שייך שיהיה התנשאות ותכלית הביטול ביחד והם לא יהוו סתירה זל"ז.

ומסיים, שכדרגא זו להתנשאות עצמית ישנו הענין ד'נושא הפכים', ע"ד הענין ד"מקום ארון אינו מן המידה" שזהו מצד נמנע הנמנעות, שלכן שייך שיהי' ביטול והתנשאות ביחד.

ע"פ כהנ"ל יוצא, שיהודי צריך לעבוד את ה' בהתנשאות (היפך העונה שלא במקומה), ועי"ז הוא פועל שיהי' דירה בתחתונים. ואם יבוא השואל וישאל הרי זהו היפך ענין העבודה שצריכה להיות בביטול דוקא, נענה לו שהמדובר כאן הוא בהתנשאות עצמית דוקא, וממילא אין כל סתירה שיהי' יחד עם ביטול בתכלית.

ולכאורה צריך ביאור:

מהו הקשר בין העבודה בהתנשאות עצמית דוקא לעניין דירה בתחתונים - העניין הכי עיקרי בהמשך ד"כאתי לגני"? [וקשה לומר שזהו רק ענין צדדי, בשביל לתרץ מדוע אין ההתנשאות סותרת לביטול - שזהו מצד 'נמנע הנמנעות'].

ג.

והנה, כמאמר ד"כאתי לגני" הנ"ל בהמשך לתורת הבעש"ט מדייק הרבי, שאף שבתחילת תורת הבעש"ט מכואר שעבודת האדם פועלת המשכת השפע בכל העולמות וגם במלאכים, מ"מ, מהמכואר בהמשך הדברים שהמלך גדול ונודא שומר ושוקד על שפתים של האדם המדבר דברי תורה או תפילה מוכן שהכוונה היא לעצמות המלך כפי שהוא למעלה ממלך על עם אלא בהתנשאות עצמית... והיינו שע"י עבודת האדם נעשית המשכת העצמות דוקא.

וידוע שכאשר האדם על ידי עבודתו ממשיך דבר, העבודה צריכה להיות כפי אופן ההמשכה, ובמילא מוכן, שכאשר עבודת האדם ממשיכה את "עצמות המלך כפי שהוא למעלה ממלך על עם, אלא בהתנשאות עצמית", היינו המשכת ההתנשאות עצמית של הקב"ה למטה, גם עבודתו צריכה להיות באופן של התנשאות עצמית דוקא.

ועדיין צריך ביאור, מדוע באמת בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים צריך להיות עבודה באופן של התנשאות עצמית דוקא.

9. ויש לקשר זה עם המכואר בחסידות, שערה"ז מרגיש ש'מציאותו מעצמותו' (ח"ו), והיינו מפני ששורשו הוא מהיש האמיתי ש'מציאותו מעצמותו'. וראה אנה"ק ס"כ ד"ה "איהו והיהו", ובסה"מ תרע"ח ע' קיג. ואכ"מ.

ד.

ב'רשימות'¹⁰ מסביר הרבי ונעמד על הסתירה בין שני מקומות בענין ההתנשאות, כדלקמן:

בגמרא נאמר "ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה כשמינית" וכידוע ההסבר המוכא לכך בתו"א [הובא למעלה]. ולאידך גיסא כיוורה דעה פסק¹² ד"לא מקצתי" ואף גם שמינית שבשמינית לא צריך להיות.

ומתרץ שם: שאולי אפ"ל ע"פ מה שמבאר הרבי הרש"ב¹³, דיש ב' מיני התנשאות:

(א) המורכבת מאיזה דבר, שמתגאה בעושרו או בחוכמתו ומאחר שמתפעל מחכמה, יתפעל ג"כ מגדלות זולתו.

(ב) שאין בו שום מעלה וגם בעיני עצמו בזוי הוא, אלא מפני שהוא עז בעצם נפשו, יעיז גם בגדול ממנו.

והנה באופן הא' שייך בירוד וכמו שאמר רז"ל "מבני בניו של הזמן למדו תורה ברכים" כי ענין זה (התנשאות המורכבת מאיזה דבר) קיים כנגדו בקדושה - ש"ת"ח צ"ל שמינית שבשמינית, "ויגבה לכו בדרכי ה'", וכה"ג. משא"כ באופן הב' דזהו"ע קליפת עמלק, ועל זה נאמר "ואחריתו עדי אובד" שאין לו בירוד.

ולאחר מכן מוסיף הרבי הרש"ב¹⁴, שבאמת בקדושה קיים גם אופן הב', אלא שבקדושה זה לא גאות כי אם מפני הביטול דוקא, ומביא דוגמא על זה מרשב"י שאמר "אנא סימנא בעלמא", כי לא הי' שום מציאות לעצמו וכל מציאותו הוא רק האלוקות שבו.

ועפ"ז מסביר הרבי שאין כל סתירה, מד אמר חדא ומד אמר חדא ולא פליגי, בגמרא מדובר באופן הא' (ולכן צ"ל "אחד משמונה שבשמינית"), משא"כ ביו"ד מדובר באופן הב' (ולכן "לא מקצתי").

ומוכן ש'התנשאות עצמית' ענינה הוא ביטול מוחלט לאלוקות - 'אנא סימנא בעלמא' - ורק על ידו יוכל האדם להיות בהתנשאות עצמית, מאחר ולא הוא המרום בעצם, אלא האלוקות שבו¹⁵.

10. חוברת ט"ו, ע' 34.

11. סוטה ה, א.

12. הל' דעות פ"ב ה"ג.

13. מאמר ד"ה זכור וגו' עמלק ס"ה.

14. רצ"ע מדוע בתחילה אמר שרק באופן הא' שייך בירוד ובאופן הב' "אחריתו עדי אובד" ולא קיים כנגדו בקדושה, ולאחרי שמסיים הענין מוסיף שבאמת ענין הב' שייך גם בקדושה [רק באופן התכלית הביטול]. ואולי י"ל שמצד סדר העבודה באמת לא שייך בירוד מקליפת עמלק, ודוקא כאשר עובד עבודתו למעלה מסדר העבודה הרגיל, באופן ההתנשאות עצמית שלמעלה מכל מדידה והגבלה (באופן ד'שטות דקדושה' - כפי שיבואר להלן), 'אנא סימנא בעלמא', דוקא אז שייך ל(כרד) בטל את קליפת עמלק.

15. ולכן רק אז יכול להיות כנגד 'קליפת עמלק' שענינה הוא - 'חוצפה בלא תנא' כי אז עבודתו, זה לא עבודתו שלו (בגדר מציאות), אלא

אכן, כך מביא הרבי ב'לקוטי שיחות'¹⁶ חלה"ק:

"די עבודה פון ביטול "שפלות האדם" איז פארבונדן מיט "גדלות הא-ל", ער איז בטל ווייל ער פילט אז די אמת'ע מציאות פון אלץ איז אלקות.

און דערפאר, איז דער אמת'ד ביטול - ווען דער העדר המציאות איז אויף אזוי פיל, ביז מען פילט אפילו ניט אז מ'איז בטל; ווייל דאס אליין וואס מ'פילט אז מ'איז זיך מבטל (פארן אויבערשטן), איז א באווייז, אז ס'איז (נאך) דא א מציאות וואס דארף בטל ווערן. ווען מ'האלט ביי ביטול אמיתי, איז ער ניט מרגיש (פילט) קיין זאך אויסער אלקות...

דערפון איז פארשטאנדיק, אז ווען מ'האלט ביים אמת'ן ביטול צו אלקות, איז עס ניט קיין סתירה צו תוקף והגבהה - ווייל ס'איז ניט א תוקף והגבהה פון זיין מציאות, נאר דער תוקף והגבהה פון אלקות¹⁸ וע"ד מחז"ל בנוגע צו אן עבד - "עבד מלך מלך". וואס דאס שאפט ניט דעם געפיל פון ישות וגאווה ביים עבד, ווייל דאס איז ניט זיין חשיבות וגדלות, נאר דעם מלך'ס¹⁹. ע"כ לשונו הק'.

ועפ"ז מובן מהו ענין התנשאות עצמית בעבודה.

דכאשר עבודתו היא באופן דהתנשאות על זולת [היצה"ר - שלא יפריע לו בעבודתו] אזי ההתנשאות היא במדידה והגבלה, דהיינו שבתחילת העבודה "אחד משמונה שבשמינית", ולאחר מכן צריך לזרוק אותה לגמרי, ובמילא גם הביטול שמגיע לאחריה הוא ג"כ באופן שיש לו שיעור [ולכן התנשאות ועונה סותרים זל"ז].

ודוקא כאשר עבודתו היא באופן ד'התנשאות עצמית' דהיינו שהוא בתכלית הביטול - 'אנא סימנא בעלמא' וממילא כל עניינו הוא האלקות שבו, אזי עבודתו היא מבלי שום מדידה והגבלה גם לא מדידה והגבלה דקדושה - "אחד משמונה שבשמינית", ולכן, דוקא כאשר הוא בתכלית הביטול דהיינו שהוא לא מחפש לעצמו 'צידוד' כזה או אחר [להיות בטל' או

האלקות שבו שמרומם בעצם.

16. חלק כ"ב ע' 160.

17. תרגום חופשי: העבודה של ביטול "שפלות האדם" קשורה עם "גדלות הא-ל", היינו שהוא בטל מכיון שהוא מרגיש שהמציאות האמתית של הכל - זה אלקות.

ולכן, הביטול האמיתי - כשהעדר המציאות כ"כ גדול, ער שלא מרגישים אפילו שהוא בטל, מכיון שזה עצמו שמרגישים שהוא מבטל את עצמו (לקב"ה), זה מורה על כך שישנה עדיין מציאות שצריכה להתבטל. כאשר אוחזים בכיטול אמיתי אזי הוא לא מרגיש שום דבר חוץ מאלקות... מזה מובן, שכאשר אוחזים בכיטול אמיתי לאלקות, זה לא סתירה לתוקף והגבהה - מכיון שזה לא תוקף והגבהה של המציאות שלו, אלא התוקף והגבהה של אלקות וע"ד מחז"ל בנוגע לעבד - "עבד מלך מלך". שזה לא יוצר הרגש של ישות וגאווה אצל העבד, מכיון שזה לא החשיבות והגדלות שלו, אלא של המלך.

18. ע"ד מאמר רשב"י אנא סימנא בעלמא [הע' 30 בשיחה הנ"ל].

19. ישנו משל בפי ר' יואל: שכאשר המלך יושב על כסאו, הוא מניח את הכתר על המסמר שבקיר. ולכאורה מדוע שלא יניח את הכתר על ראשו של השר העומד על ידו? והביאור כזה: מכיון שאם הוא יניח את הכתר על ראשו של השר עלולה להתגבש לשר מחשבה - אולי אני ראוי לכתר המלוכה, ודוקא המסמר (שלא מבטל את עצמו - אלא הוא בטל בעצם) שהוא (כביכול) הכי נחות ואין לו שום מציאות משלו, הוא זה שיכול לשאת על עצמו את כתר המלך מבלי כל חשש לישות והגבהה - "עבד מלך - מלך".

'להתנשאות' וכל עבודתו היא "לו ית" (כפי שיבואר להלן) אזי ממילא עבודתו היא באופן ד'התנשאות עצמית' - שאין לה שום שייכות עם הזולת (מציאות).

ונמצא ע"פ כהנ"ל:

דדוקא כאשר אצל האדם מורגש ה'אלוקות' בחוש, בזה באה לידי פועל ההתנשאות עצמית לפי שאין זה מגיע מצדו הוא אלא מצד האלוקות.

מילים ברורות מצינו בש"פ וישלח תשמ"ט²⁰, עת מגדיר הרבי עניין זה, ובלשונו הק':

"ענין הביטול - אינו עדיין שלימות העבודה, כי, מזה גופא שצריך לבטל מציאותו מוכח, ש"קרכת אלוקים" לא חדרה את מציאותו לגמרי, אלא עדיין נשאר מציאות לעצמו, ולכן צריך לבטל מציאותו.

אמנם שלימות העבודה היא - ש"קרכת אלוקים" חודרת את מציאותו באופן שכל מציאותו אינה אלא המציאות דאלוקות, שאז, אינו צריך לבטל את עצמו, מכיון שאינו מציאות לעצמו כלל, ובמילא, יכול להיות גם הרגש המציאות, מכיון שזוהי המציאות דאלוקות, ע"ד 'עבד מלך מלך'."

אך עדיין צריך ביאור, מדוע דוקא עבודה זו פועלת את העניין ד'דירה בתחתונים'?

ה.

בשיחת יו"ד שבט תשל"ז²¹ מסביר הרבי כיצד ניתן לעשות לעצמותו ית' - דירה בתחתונים, ובלשונו הק':

"²²די עבודה צו מאכן "לו ית' דירה בתחתונים", דארף געטאן ווערן באופן כזה וואס זאל

20. ספרה ש ה'תשמ"ט ע' 102.

21. לקוטי שיחות חט"ז ע' 141.

22. תרגום חופשי: "העבודה בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים, צריכה להיעשות באופן כזה שתתאים לדירה לעצמותו ית' שנעשית בתחתונים.

(א) "לו ית'" - העבודה צריכה להיות רק "לו ית'", למלאות את הרצון שלו, את ה'נתאוה' של עצמותו ית', שלא על מנת לקבל פרס, אפילו לא בשביל להידבק באלוקות, או אפילו שהאדם העובד ימלא את הכוונה של הקב"ה, אלא רק למלאות את ה'תאוה' של הקב"ה.

(ב) "דירה" - העבודה צריכה להיות באופן של קביעות. ז.א. לא שהאדם העובד עומד בעבודתו כשינויים, הוא לא באותו תוקף כל הזמן, שזה מורה שעבודתו אינה באופן של דירה - קביעות, אלא באופן עראי.

(ג) "בתחתונים" - העבודה צריכה להיות (כעיקר) כענינים תחתונים, גם בנוגע לתורה, וגם בנוגע למצוות, ועד"ז בנוגע לאדם (כדלקמן).

ו-ג/ ענינים אלו בעבודת האדם תלויים אחד בשני:

כאשר עבודתו של האדם היא בשביל מציאותו, אפילו - לרצות להידבק באלוקות (או אפילו דרג גבוהה יותר: הוא רוצה לקיים את רצון הבורא, אבל בעבודתו 'מעורב' הרגש שהוא עושה את רצון השם) - אזי יכולים להיות שינויים בעבודתו, מתאים להרגש האהבה והדביקות שלו באותה שעה, זה לא בקביעות - דירה. וישנם חילוקים כמה תהיה עבודתו, האם כענינים נעלים או כענינים תחתונים, איפה

מתאים זיין צו דער דירה לעצמותו ית' וואס ווערט געמאכט בתחתונים.

(א) "לו ית'" - די עבודה דארף געטאן ווערן כלויז "לו ית'", אז עס זאל זיך אויספירן זיין רצון, דער נתאווה פון עצמותו ית', ניט על מנת לקבל פרס, אפילו ניט צוליב ווערן דבוק מיט אלוקות, אדער אפילו אז דער אדם העוכד זאל דורכפירן דעם אויבערשטענ'ס כוונה, נאר עס זאל זיך אויספירן דעם אויבערשטענ'ס "נתאווה".

(ב) "דירה" - די עבודה דארף זיין כאופן של קביעות. ד.ה. ניט אז דער אדם העוכד שטייט בעבודתו אין שינויים, ער איז ניט אין דעם זעלבן תוקף בתמידות כל הזמן, וואס דאס באווייזט אז זיין עבודה איז ניט כאופן של דירה - קביעות, נאר כאופן עראי.

(ג) "בתחתונים" - די עבודה דארף זיין (בעיקר) אין ענינים תחתונים, סיי בנוגע צו תורה, סיי בנוגע צו מצות, ועד"ז בנוגע אידן (כדלקמן).

און אויך די דריי ענינים בעבודת האדם זיינען אפהענגיק איינער אין דעם צווייטן:

ווען עבודתו של האדם איז צוליב זיין אייגענער מציאות, אפילו - צו וועלן ווערן דבוק צו אלוקות (אדער אפילו אין א העכערע דרגא: ער וויל זיין מקיים רצון הבורא, אבער אין זיין עבודה איז אריינגעמישט דער הרגש אז ער פירט דורך דעם רצון השם) - דעמאלט קענען זיין שינויים בעבודתו, מתאים צו זיין הרגש האהבה והדביקות באותה שעה, ס'איז ניט קיין קביעות - דירה. און ס'איז אויך דא א חילוק אין וואס די עבודה איז, צי אין ענינים געליים אדער ענינים תחתונים, וואו ער פילט ניט (אין דער עבודה) אזא חיות ותענוג.

דוקא ווען עבודתו איז "לו ית'", עס זאל זיך אויספירן דעם אויבערשטענ'ס כוונה, דאן זיינען אלע ענינים וואס פירן צו דער השלמה פון דער כוונה בא אים גלייך, וכמילא איז זיין עבודה כאופן של קביעות בתמידות - דירה, און וויבאלד אז דער נתאווה פון אויבערשטן איז "להיות לו ית' דירה בתחתונים", איז זיין עבודה (בעיקר) אין ענינים תחתונים²³. ע"כ.

חיינו, שדווקא כאשר האדם העוכד אינו מרגיש שום מציאות, ועבודתו היא בקביעות מבלי שום שינויים והבדלים, מכיוון דכל עניינו הוא רק בכדי להשלים את ה'נתאווה' של הקב"ה²⁴,

שהוא לא מרגיש (בעבודה זו) חיות ותענוג.

דוקא כאשר עבודתו היא "לו ית'", שתושלם הכוונה של הקב"ה, אזי ממילא כל הענינים - שמשלימים את הכוונה - שרים אצלו, וכמילא עבודתו היא כאופן של קביעות בתמידות - "דירה", ומכיון שה'נתאווה' של הקב"ה הוא "להיות לו ית' דירה בתחתונים", אזי ממילא עבודתו בעיקר בענינים תחתונים.

23. וכידוע שדוקא מעשה יכול להמשיך עצמות, וזהו מפני תוקפו העצמי שמושרש בעצמותו ית', וכל המאמר ד"ה 'באתי לגני' דאשתקד (תשי"ט) "דרכי שהעמודים יחזיקו את הבנין והתקרה שעל גביו, צריכים להיות כעפר קשה דוקא ולא כעפר תיחוח, הנה כן גם המצוות צריכים להיות כעפר קשה דוקא, וכמו שמסוים שם עש' לעילא, והוא המצוות שנתלכשו בגשמיות דוקא". ודאה בכ"ז בארוכה מאמר ד"ה "היום השמיני" - 'קונטרס זאת חנוכה - תש"נ', וד"ה "ועבדי דוד" - 'קונטרס ה' טבת - תשנ"ב'. ואכ"מ.

24. וכמאמר "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", קידושין פב, ב. וידוע דיוק כ"ק אדמו"ר כזה: "לא נבראתי אלא" שמצד עצמו אין לו שום מציאות כלל, וכל מציאותו היא רק בשביל "לשמש את קוני".

דווקא אז הוא יכול לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ונמצא מכל הנ"ל שדווקא כאשר עבודתו היא באופן ד"ל ית" - 'אנא סימנא בעלמא' - ששוללת את כל הציורים דמציאות והיא התנשאות עצמית, דווקא היא זו שיכולה להמשיך את "עצמות המלך כפי שהוא למעלה ממלך על עם אלא בהתנשאות עצמית ... והיינו שע"י עבודת האדם נעשית המשכת העצמות דוקא" [כנ"ל סעיף ג'], "לעשות לו ית' דירה בתחתונים".

ו.

ויש לקשר כל האמור עם כללות הענין המבואר בהמשך 'כאתי לגני', שדווקא ע"י שטות דקדושה' שלמעלה מטו"ד מהפכים השטות דלעו"ז ועושים לו ית' 'משכן' ודירה בתחתונים.

דלכאורה הן אמת שצ"ל העבודה דשטות דקדושה מפני שעל ידה דווקא אפשר להילחם ולבטל את השטות דלעו"ז, מ"מ כיון שכללות ענין העולם והמלחמה שבו הוא בכדי לבוא לכוונת הבריאה - "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", צריך להיות שהענין דשטות דקדושה שלמעלה מטו"ד יש לו קשר עם כללות הענין דדירה לו ית' בתחתונים.²⁵

והביאור בזה²⁶: מכיון שאוא"ס הרי לית מחשבה תפיסא בי' כלל, והוא למעלה מגדר השגה [הן השגת החיוב והן השגת השלילה, שהשלילה עצמה היא מושללת²⁷], הרי אי אפשר לתפוס אותו בשום השגה שהיא, וממילא בכדי להגיע לעצמותו ית' [לעשות לו דירה בתחתונים], מוכרח להיות ע"י ביטול הרצון שלמעלה מטעם ודעת לגמרי, ולכן נקראת מדרגה זו בשם שטות.

ולכאורה המבואר במאמר זה בנוגע לפעולה בעולם בכוחה של שטות דקדושה, עולה בקנה אחד עם מ"ש לעיל, שדווקא ע"י שהאדם העובד נמצא במעמד ומצב של ביטול מוחלט, שטות דקדושה דלמעלה מטו"ד בלא שום ציוד (לא של 'ביטול' ולא של 'שמינית שבשמינית'), ובסגנון דתש"כ: התנשאות עצמית, יכול הוא לפעול את המשכת העצמות (ובאופן דקביעות דווקא) בתחתונים.

ובלשונו הק'²⁸:

"הנה כאשר נעמוד נגד (מ'וועט ביישטיין) כל ההעלמות וההסתרים, ונלך בדרך העבודה

25. מאמר 'כאתי לגני', ספר המאמרים תשט"ו עמ' ע"ב.

26. מאמר 'כאתי לגני' השי"ת, פרק ה.

27. וראה בארוכה ספר המאמרים תשט"ו הנ"ל.

28. תו"מ כרך ג' עמוד 185 (סיום מאמר ד"ה 'נתת ליראך').

שלא להכנס לשקו"ט בדרך מלחמה, אלא לגשת לכל ענין בתוקף עצמי וכיטול עצמי, היינו, שהן אמת שאני בעצמי איני מציאות כלל (איך בין טאקע גארנישט), אבל כיון שהנני עוסק בעבודת הוי' אינני מתפעל משום דבר .. עי"ז פועלים בעולם את הגילוי שבמהרה כימינו יהי' בגלוי ממש ע"י ביאת משיח צדקנו. וההכנה לזה צריכה להיות ע"י עבודת כאו"א בזמן הגלות, ובפרט בגלות האחרון, ובגלות זה גופא בעקבתא דעקבתא דמשיחא, שכאשר כאו"א יעשה עבודתו בתוקף עצמי וכיטול עצמי, אזי במהרה נזכה כולנו שבעגלא דידן יתגלו כל הגילויים והאורות ועצמות ומהות א"ס ב"ה, ע"י משיח צדקנו, במהרה כימינו אמן".



ביאורים והערות בפרשת שמות

הת' מנחם מענדל שי' קלמנסון
תלמיד בישיבה

א.

"ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (פרק א' פסוק ח')

וברש"י ד"ה 'ויקם מלך חדש' " רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזרותיו. אשר לא ידע. עשה עצמו כאלו לא ידע.

הנה בד"ה השני 'אשר לא ידע' יש להבין, מדוע רש"י אינו מביא את הדעות הנ"ל, ולמה אומר את ההסבר שנראה בפשטות כמצדד לשיטת שמואל בלבד, שפרעה "עשה עצמו כלא יודע", שהרי לפי רב שפרעה אכן הי' חדש ממש, הרי ש"אשר לא ידע" יתפרש - ממש, שכאמת לא הכיר אותו, וא"כ מאי שנא שלגבי "ויקם" אומר את שתי השיטות מבלי 'לפסוק' כביכול ביניהם, ואילו לגבי "לא ידע" "פוסק" הוא את העניין כשיטתו של רב.

והנה בטעם לזה שרש"י בד"ה הראשון מביא את שתי הדעות הנ"ל אומר הרבי' (תוכן) "רב שדקדק בהוראת איסור והיתר אומר שהי' רשע גדול בין אדם למקום, ושמואל שהי' רגיל לפסוק דיני ממונות סבור שהי' רשע גדול בין אדם לחברו, - שנתחדשו גזרותיו - היינו רשעות שבין אדם לחברו, שהרי יוסף גמל לו טוב, - אך לא כ"כבין אדם למקום", כי בני ישראל באו אליו וקבלו את מלכותו, ולכן יש לו הצדקה משמים (לדעתו) לשלוט בהם כרצונו; "חדש ממש" - הרי זו רשעות גדולה שבין אדם למקום, שהרי אין לו אמתלה זו כלפי שמיא, אך לא כ"כ בין אדם לחברו שהרי יוסף לא גמל לו טוב", ע"כ, עיי"ש.

ויש לומר שלפי זה יובן מדוע מביא בד"ה השני פירוש המתאים רק לדעת שמואל, שיש לומר כך, שהיות והמלך הזה הי' רשע לכו"ע, היינו, שגם אם רש"י הי' מביא איזשהו הסבר שהי' הולך לפי שיטת רב - אין זה הי' גורע מהעובדא שהמלך הזה הי' רשע, וכפי שרש"י מדגיש "שעשה עצמו" וכו', שיש לומר אדרבא, לכן מביא בכלל את דעת רב בד"ה הראשון, לומר, שהי' חדש ממש ובכל זאת "עשה עצמו כלא יודע", היינו שבעצם אין לפרעה שום טענה שלכאורה 'באמת אינו מכיר' היות והוא חדש ממש, כי מלמד רש"י שזה לא נכון, ומדגיש שהגם שהי' חדש ממש (ד"ה הראשון) מ"מ "עשה עצמו..." - דהיינו שהוא בכל זאת כן הכיר², ועשה עצמו כאילו לא, ולכן רב הדגיש חדש ממש.

והיינו שהד"ה הראשון מדבר על 'הגברא' דפרעה³, ובד"ה השני מדבר על 'החפצא' של המלך הזה, שעל הגברא אפשר עוד להתווכח מה הי' (חדש או לא וכו'), וכפירוש הרבי הנ"ל, אבל על החפצא שלו - ההתנהגות, הרי שלכו"ע "עשה עצמו..." והוא רשע ממש.

ולכן מובן שאין זו רשעות נגד יוסף בלבד, כנ"ל בדברי הרבי, אלא כלפי שמיא, דהיינו ששיקר להקב"ה עצמו ככיכול, שעושה עצמו כלא יודע היות ואולי יכול להיות שלא הכיר אותו, ולכן בד"ה זה מבינים לבד שהי' רשע, ושוב לא צריך את הדעות הנ"ל.

ב.

"ויאמר מלך מצרים למילדת העברית אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה" (פרק א' פסוק ט"ו)

וברש"י למילדת. הוא לשון מולידות, אלא שיש לשון קל ויש לשון כבד, כמו שובר ומשבר, דובר ומדבר, כך מוליד ומילד.

ויש לומר, שזהו מה שכאן אומר הכתוב דווקא את הלשון ה"כבד" - מיילד, כי עניין זה של הולדת בני ישראל והעזרה של המיילדות לדבר זה - זה מה ש"כבד" וקשה למלך מצרים, שהרי אינו חפץ בהתרכות העם, ולכן אומר להם לראות על האבניים וכו'.

ואולי אפשר להוסיף, שאפשר לראות שמפסוק זה עד לגזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" בסוף הפרק נכתב ששה פעמים המילה "מילדות"... רמז להולדת ששה בכרס אחד, שזה מה שהפריע לפרעה.

2. אולי לא את יוסף עצמו, אבל לפחות את הטוב שעשה למצרים בטח ובטח שידע ושמע.

3. כ"גשמיזות ממש": האם הי' חדש ממש או לא, אבל גם כזה אין כדי לגרוע בעובדא שהי' רשע וכו'.

ג.

"ותהר האשה ותלד בן ותרא אתו כי טוב הוא ותצפנהו שלשה ירחים" (פרק ב' פסוק ב')

וכרש"י כי טוב הוא. כשנולד נתמלא הבית כולו אורה.

והנה, המקור לדברי רש"י הוא במסכת סוטה⁴ "... וחכמים אומרים בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור, כתיב הכא "ותרא אותו כי טוב הוא", וכתיב התם "וירא אלוקים את האור כי טוב...", עיי"ש.

ולכאורה יש להבין, מדוע מביא רש"י בד"ה גם את המילה "הוא", שלכאורה מילה זו באה קצת בניגוד לתוכן פירושו, שכן, ממילה זו מזבן שהפסוק מתמקד במשה עצמו דווקא ולא במשהו אחר⁵.

כן יש להבין, מדוע אומר רש"י "נתמלא הבית כולו אורה" דווקא, והרי לכאורה לפי מקור דברי רש"י ה' יותר מתאים לומר לכאורה "נתמלא הבית כולו אור" דווקא, בלשון זכר, שהוא אורו של משה, ומדוע אומר "אורה".

אלא יש לומר שרש"י מביא את המילה "הוא" דווקא, כי בעצם רק כמה יוכן מדוע נתמלא הבית אורה - בגלל "כי טוב הוא"! היינו בגלל שמשה נהי' מאיר, ממילא הבית כולו התמלא אור בגלל שמשה נהי' הסיבה לזה, שהפך ל"מאור" של הבית, ולכן כל הבית האיר מהאור הזה, והיינו שזה ללמד על גדול האור שהי' בבית ע"י משה.

והיינו יש לומר שרש"י בא ללמד ש"כי טוב הוא" אכן מוסב על הבית דווקא, שהבית נהי' (נתמלא) מלא אור, וזה בגלל שמשה הי' המאור (הסיבה) לאור זה, והיינו שמשה לא הי' האור של הבית אלא עוד יותר, המאור של אותו מקום⁶.

ומה שאומר רש"י "נתמלא הבית כולו אורה" ולא "אור" יש לומר, שזה בגלל רמז לזה שעכשיו נולד אותו צדיק שעתיד לתת את התורה, ו"אורה זו תורה"⁷.

4. דף י"ב ע"א.

5. שכתוב בפסוק "כי טוב הוא" היינו שהפירוש הוא שהוא עצמו האיר וגרם למקום להיות מואר, והלימוד הנ"ל שמאור זה "נתמלא הבית כולו אורה" יש להבין איך הוא מסתדר עם המילה 'הוא' שנאמרה כאן, היינו משה, ולא משהו אחר, וא"כ פירוש זה לכאורה אינו מתאים לכאן, ובטח לא כשמביא גם את המילה "הוא", לכאורה.

6. ואולי הי' זה רמז על העתיד ש"מאן פני הארון ה' דא רשב"י", ומשה הי' ה"רשב"י" של הדור הזה, ולא עוד אלא שהוא ראשון לכולם, ולכן הוא המאור דווקא, זה שמשיפע מאורו לכל שאר הצדיקים והנביאים, וכמוכא במסכת בבא בתרא דף ע"ה ע"א "פני משה כפני חמה...", והיינו המאור.

7. כדרשת חז"ל במסכת מגילה, דף ט"ז ע"ב, על הכתוב "ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר" (מגילת אסתר, פרק ח' פסוק ט"ז).

ד.

”ויאמר מי שמך לאיש שר ושפט עלינו הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר” (פרק ב' פסוק י"ד)

וברש"י אכן נודע הדבר. כמשמעו, ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אמות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך.

ולכאורה א"א שלא לתמוה על כך, שאינו מוכן איך זה שמשה רבינו מצדיק כביכול את גלות מצרים, והרי משה הוא מנהיג הדור ונשיאו ”הרועה הנאמן”⁸ שריחם אפילו על גדי אחד שכרה מהעדר בהיותו צמא⁹, ובתור שכזה אדרבא עניינו הוא תמיד ללמד רק זכויות על ישראל, וכאן לא רק שאינו מלמד זכות אלא עוד וביותר, שמצדיק את החובה עליהם¹⁰.

ועוד אינו מוכן, שהרי גם אם באמת היו חוטאים וכו', הרי איך ע"י זה הם חטאו יותר מכל אומות העולם, עד שרש"י אומר ”מה חטאו מכל שבעים אומות...” ואח"כ אומר ”אבל רואה אני שהם ראויים לכך”, שמשמע שהם ממש יותר מכל האומות וכו'.

ואי אפשר לומר שמשה כאן רק הבין את הסיבה לגלות ותו לא, שהרי רש"י אומר במפורש ש”משה מוסיף ואומר ”אבל רואה אני שהם ראויים...” דווקא, היינו שמצדיק את דינם ממש.

ועוד יש להבין, הרי לפי ההסבר של רש"י הנ"ל לא מוכן א"כ מהו ששואל משה את הקב"ה ”למה הרעותה לעם הזה?”¹¹, והרי הוא בעצמו הבין את הטעם לכאורה, ולא עוד אלא שכנ"ל גם הצדיק את זה, וא"כ מהי טענתו להקב"ה.

ואין לומר, שבאמת מתי הצדיק? ה"י זה לפני שהי' למנהיג, משא"כ אדרבא בהיותו כבר מנהיג הוא אומר ”למה הרעותה” וכו'¹², - כי אומר הכתוב¹³ ”ויאמר משה אל האלוקים מי אנכי...”, ומפרש רש"י ”מה אני ראוי לדבר עם המלכים, וכי אוציא את בני ישראל, ואף

8. זוהר, פרשת נשא אות ק"ב.

9. שמות רכה, פרשה ב' פסוק ב', ובגלל הסיפור הזה אמר לו הקב"ה שינהיג את צאנו - בני ישראל (עיין שם).

10. ובפרט אינו מוכן, הרי כאן מדובר על איסור ”לשון הרע”, שהיא מצווה לא תעשה אחת מבין כל המצוות, ודואים שעל דבר זה אינו מלמד זכות עליהם אלא מצדיק את הדין, ואילו בחטא העגל לחלו, שהוא ”החטא” בה"א הידיעה ואיסור זה הוא הראשון לכל המצוות כולן (איסור עבודה זרה), ושם לא רק שאינו מצדיק את הדין אלא ”נלחם” עליהם ואומר להקב"ה אפילו ”מחני נא מספיד” והופך עולמות כדי שיכוּפּר להם, וא"כ כאן על אחת כמה וכמה שהי' אמור להיות כך בפשטות.

וא"כ אדרבא: ”בא וראה” כמה גדולה כוחה של אחדות, שאפילו על עון עבודה זרה שהוא נוגד את ה' ממש, מ"מ משה אינו מסכים ”לתת לזה לעבוד” ומתחנן עבור ישראל, לעומת מצב דהיפך אהבת ישראל, ומסיימים בטוב.

11. פרק ה' פסוק כ"ב.

12. היינו, זה שהבין ה"י זה כשהי' עדיין בתור איש פרטי, שהוא איש אמת, משא"כ אחרי היותו מנהיג הרי אדרבא כנ"ל וכו'.

דרך אגב, מעניין לראות שכשאומר משה ”רואה אני שראויים הם לכך” אומר הכתוב ”ויאמר משה אל האלוקים...” היינו דין, כי אכן באותה שעה נאמרים עליהם דברים של דין, לעומת זאת, כשאומר ”למה הרעותה” ואינו מסכים עם סיכלם אומר הכתוב ”ויאמר משה אל ה'...” היינו חסד, שכאותה שעה נאמרים עליהם דברי חסד וכו'.

13. פרק ג' פסוק י"א.

אם חשוב אני¹⁴ מה זכו ישראל שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים", הרי שרואים שגם לפני שהי' למנהיג ולשליח ה' כבר אז החזיק בדעה זו, וא"כ שוב יש להבין, איך יכול להיות דבר זה, וא"כ מהו כנ"ל שאומר "למה הרעותה".

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

הרבי אומר¹⁵ (תוכן) "...אצל משה רבינו בגלל שמידתו היא אמת¹⁶ לכן הוא לא יכל לשנות מן האמת למען השלום... ", ע"כ, היינו שלא כמו אהרון שהי' "משנה" לפעמים (לפי הצורך) מן האמת בשביל להגיע לשלום¹⁷.

והיינו שמוכן שעם זה שהי' המנהיג ונשיא הדור - הקו שלו הוא האמת¹⁸, ולכן אינו יכול כלל לדאות משהו שהוא מעבר לאמת, ולכן הבין מדוע העם בגלות והי' "חייב" - בעל כורחו - להסכים עם זה, כי באמת הגיע להם.

והעניין הוא, דהנה להלן לגבי "למה הרעותה..." דמשה¹⁹ מפרש רש"י "ואם תאמר מה איכפת לך, קובל אני על ששלחתני", שלכאורה אינו מוכן מהו "מה איכפת לך", והרי הוא המנהיג ולכן חס על עמו, אלא שהקב"ה אומר למשה כביכול "הרי אתה בעצמך מבין את העונש, ומסכים איתי על עונשם, אז מה איכפת לך בזה שאני מעניש אותם", ועל זה עונה לו משה, שלא על עונשם של ישראל הוא מתלונן, שהרי הוא באמת מסכים ומבין מצד מידתו מדת האמת, אלא קובל על "למה זה שלחתני", דהיינו - שאדרכא, היות ואני מנהיג ממדת האמת שלכן אני חייב להסכים ולהבין וכו', הרי שיכולתה לשלוח מנהיג אחר - וכמו שרש"י מפרש על "שלח נא ביד תשלח, ביד מי שאתה רגיל לשלוח, והוא אהרון" היינו לפי ההסבר בשיחה של הרבי דלעיל, שאהרון הוא ממדת החסד, ולכן דווקא הוא יכול שלא להסכים עם זה ואפילו "להעלים" עיניו מהאמת הזו שמגיע להם ובכל זאת לבקש עליהם רחמים ולחוס עליהם, א"כ יוצא שאדרכא, בגלל שמשה הוא המנהיג והרועה הנאמן הרוצה בטובתם של עמו, לכן רצונו הי' שבשביל הדבר הזה ישלח את אהרון דווקא, כדי שהוא יוכל שלא להסכים וכו'.

וכך יובן גם מהו א"כ "למה הרעותה לעם הזה", היינו שהוא בגלל המשך הפסוק "למה זה שלחתני" - אותי ולא את אהרון, והרי בזה שציווית עלי דווקא לעשות זאת, יוצא שישארו עדיין בגלות כל עוד שמגיע להם וכו', כי אני אהי' חייב להסכים, הגם שאין רצוני בכך.

14. כי אני שליחך, ובעצם, כל כבודי הוא כבודך - אבל "מה זכו..."

15. לקו"ש חלק כ"ד, עמוד 255 (ובלח"ק עמוד 303).

16. שמות רבה פ"ה, י', וראה סנהדרין דף ק"א, ע"א, ובכ"מ.

17. מסכת יבמות דף ס"ה ע"ב "מותר... לשנות בדבר השלום".

18. וכמוכא ש"משה אמת ותורתו אמת" (גמרא מסכת בבא קמא דף ע"ד ע"א).

19. פרק ה' פסוק כ"ב.

ולכן עונה הקב"ה למשה כמו שמביא רש"י בפסוק י"ב, שה' ענה לו²⁰ מזה הזכות שיוצאם ממצריים? - בזכות התורה שהם הולכים לקבל: "דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהם עתידים לקבל התורה", וכמו שהרבי אומר בשיחה "שמשה מדתו היא אמת וא"א לו למשה לשנות את האמת - לא שקר ח"ו אלא לא אמת בגילוי...", ולכן היות וכל הכוונה של הקב"ה בכל עניין השעבוד הוא להגיע בסופו של דבר ל"תעבדון את האלוקים על ההר הזה"²¹ להגיע למתן תורה, לכן כאן לא נענה למשה על מה שביקש ולא שלח את אהרון במקומו, מכיון שהתורה היא אמת בגלוי דווקא, (ועיין בשיחה) משא"כ אצל אהרון, שהגם שזה אמת גמור כפשוטו, אבל מ"מ - אינו תמיד בגלוי, ולכן אמר ה' למשה דווקא²².

ולכן מובן גם מהו "אבל רואה אני שהם ראויים לכך", 'הם' דווקא, ולא בגלל שאר האומות לא, אלא כי יש בישראל דווקא את המעלה המיוחדת הזאת, שהולכים לקבל את התורה, האמת בגילוי, ולכן זה יכול להפריע ח"ו, דבר זה דווקא, ולא בגלל שחטאו יותר מהאומות חלילה, אלא שאדרכא, הוא בכדי להפוך אותם 'להיות ראויים' ביותר לקבל את התורה, ע"י זיכוכם וכו', אבל בכל זאת מצד רחמנותו רצה שאהרון ילך וכן²³.

ה.

"ויאמר משה אל האלקים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים" (פרק ג' פסוק י"א)

וכרש"י מי אנוכי. מה אני חשוב לדבר עם המלכים.

ולכאורה עניין זה תמוה ביותר ודרוש ביאור, איך זה שמשה אומר "מה אני חשוב...", והרי ה' עליו לעשות ק"ו בעצמו, שאם כבר מלך מלכי המלכים בכבודו ובעצמו מדבר איתי משמע שאני חשוב מאוד מאוד, וברור א"כ שאני יכול לדבר עם מלכים כשר ודס²⁴, וא"כ דבריו אינם מובנים כלל, שהרי זה נשמע שכאילו לדבר עם ה' זה פחות חשוב מלדבר עם המלכים חלילה, והראי', לדבר עם הקב"ה אין לו בעי' כביכול וזה כלל לא הפריע לו ולא גרם לו לשום מחשבות או דיבורים לגבי זה²⁵, אבל עם המלכים כן, והרי אדרכא הרי ה'

20. ועל ידי כך, מסביר לו (להלן) גם מדוע דווקא הוא נשלח לישראל.

21. פרק ג' פסוק י"ב.

22. ובה מובן גם לגבי חטא העגל שבא לאחר מות תורה, שאז, היות ומשה כל עניינו הוא הרי תורה, אז יש לו כבר "פתחון פה" ע"ד מה שאמר לו הקב"ה כאן, שרק הוא יכול להביא להם את התורה, ולכן הודות לזה יכול משה גם שם ל"התעקש" אפילו אחרי חטא העגל ולא "לקבל את הדין" של כלי' שהי' עליהם ר"ל, ולהתחנן עליהם ולכפר עליהם.

23. ואפשר לומר, שהיות ותורה היא אמת - היינו דבר מושלם ללא שום חילוק, א"כ דווקא "לשון הרע" ה' יכול להפריע, שהרי זה מראה שאינם מאוחדים ואינם דבר מושלם ללא חילוקים, וא"כ איך יקבלו את התורה וכו', ולכן "ראויים" לזיכוכ וכו'.

24. (ועוד יותר, איך מלכים "תופסים אצלו מקום" כביכול), וא"כ מתחזקת למפרע השאלה עוד יותר.

25. שהרי אפילו כשאומר להקב"ה שאינו רוצה ללכת לא מצינו אף פעם ששאל את עצמו "איזה דבר טוב יש בי שהקב"ה בכבודו

אמור להיות שהיות וה' מדבר איתו שהוא תכלית החשיבות הי' משה מבין לבד שזה לא נחשב כלל מלכים מולו, ושאכן כנ"ל, הוא מאוד מאוד חשוב היות שממ"ה מדבר איתו אז בוודאי שעם המלכים הוא יכול.

ובפרט עוד שהוא יהי' עכשיו שליחו של הקב"ה, כך שגם אם לא חשב שהוא חשוב רק מעצם העובדא שהקב"ה דיבר איתו²⁶, אבל הרי מעתה הולך להיות שלוחו, אז ברור שזו גדולה וחשיבות ענקית להיות שלוחו של הקב"ה, וא"כ יש להבין איך אומר "מה חשוב אני" וכי לא הבין שהוא אכן חשוב שהרי מלך מלכי המלכים מדבר איתו, ובפרט עוד שלהגיד זאת נראה כמוציא לעז ח"ו על הקב"ה, שזה וודאי שלא יכול להיות שמושה יוציא לעז על הקב"ה, וא"כ יש להבין מה כוונתו בזה²⁷.

וביותר יש להבין את לשון רש"י, שהנה רואים שמדייק לומר "מה חשוב אני לדבר עם המלכים", בה"א הידיעה, ואינו אומר "עם מלכים" סתם²⁸, וא"כ ביותר אינו מוכן, שנשמע ח"ו כאילו שלדבר איתך אין בעי' אבל יש בעי' לדבר עם "המלכים" = "עם המלכים האמיתיים" כביכול, היינו שכיותר קשה, שנשמע ממש "מה אני חשוב לדבר עם מלכים אמיתיים ח"ו" ולא רק "מלכים" סתם שזה כולל כולם - כולל אתה ח"ו²⁹, אלא עם "המלכים", שאיתם זה בעי' לדבר מפאת גודלם וחשיבותם, לעומתך, שאיתך אין שום בעי' לדבר ח"ו, או, שיוצא גם במצב הפוך, שהם גדולים ממנו ית' ח"ו ח"ו, וכמוכן שלא זה העניין, וא"כ יש להבין מהו.

אלא יש לומר שכל העניין בא ללמד על גודל ענוותנותו הגדולה והעצומה של משה "העניו מכל אדם"³⁰ בתכלית ממש, והיינו, שמושה הי' כל כך שפל בעיני עצמו עד שגם בעובדא שמלך מלכי המלכים בעצמו נגלה אליו לא הי' בזה כלל כדי לשכנע אותו שהוא אכן חשוב וחשוב ביותר בתור שליחו ומייצגו של הקב"ה, ומחשבתו לא הייתה אף פעם בכיוון "אכן חשוב אני" כביכול אלא לא החזיק מעצמו כלל, ורק זו הסיבה שיכול לבא בטענה שנראית (לכאורה) כל כך בלתי מובנת כלל.

והעניין הוא אפשר לומר, שזה בגלל שמושה אומר כביכול להקב"ה, דע לך שבכלל: עצם העובדא שאתה מדבר אלי - זה גופא אינו מוכן לי כלל וכלל, ומה אני חשוב בכלל שאתה

ובעצמו מדבר איתי"...

26. שהרי אפשר לומר שמושה יחשוב בפשטות שלפניו יתברך הרי אין שוחד וכי' ואין הקב"ה מדבר רק ל"חשובים", וגדולים וקטנים חד הם לפניו.

27. שהרי זה נשמע כאילו ש"איתך ברור הדבר שאני יכול לדבר, אבל איך אוכל לדבר עם מלכים" שדיבור זה אינו מוכן לכאורה. ואין שייך לומר שזה בגלל שהי' עניו ולא השפיל עצמו לומר שאינו חשוב, שהרי ע"י זה יוצא דיבור מוטעה שכנ"ל כביכול הקב"ה נחזת חלילה ממלכים ח"ו, וברור שמושה לא הי' אומר דברים שיכולים להטעות אחרים או שיוצא מהן הבנה מוטעית גם אם כמוכן וגם פשוט שלא לזה כוונתו חלילה.

28. הגם שגם אם הי' אומר כך הי' זה קשה, שאז זה כולל אותך גם שגם אתה מלך... שזה עצמו כבר קשה, איך אפשר להשוות בין הקב"ה לבין בריות, ובפרט אם אומר "המלכים" שמילים כאלה משמע מהם ש(יש מלכים חוץ ממנו ח"ו אבל בפרט ש)המלכים האחרים האלה גדולים הם ממנו ח"ו, וברור שלא זו כוונתו חלילה.

29. וזה גופא לא יכול להיות שיאמר לו זאת, וכנ"ל.

30. פרשת בהעלותך, פרק י"ב פסוק ג'.

מדבר אלי ושזכיתי לכך, ולכן, זה שאתה מדבר איתי זה לא אומר לי על עצמי לגבי אנשים אחרים כלום, כלל וכלל, ולכן אומר "ומה חשוב לדבר עם מלכים" והרי אני כלום ולא חשוב שגם זה גופא שאתה מדבר איתי לא מוכן כלל וכלל, אמנם בגלל שזה הקב"ה בכבודו וכעצמו שמדבר איתו הרי שמשה "אינו מעז" כביכול לשאול אותו שום דבר לגבי זה ומקבל את דיבורו ב"קבלת עול", ואומר לעצמו שלהקב"ה יש את הסיבות שלו שבחר לדבר איתי³¹, אבל כשזה מגיע לזה שמשה עצמו יצטרך עכשיו עם זה משהו או ילך למישהו וכו' הרי שכאן זה כבר לא מוכן לו, שהרי "מה אני חשוב...".

ויש לומר, שאפילו אם נאמר שמזה שהקב"ה מדבר איתו הרי שהבין שהוא אכן חשוב ביותר,

אבל טוען הוא כלפי הקב"ה, הרי סוג "המלכים" האלה לא מודים בכך וא"כ לגבם אין זו חשיבות כלל, כי חשיבות זו אינן מודים בה, היות זה בא ממך, והם אינם מודים בכך³², ולכן שואל משה את הקב"ה "ואיך ישמעני פרעה"³³.

וזהו הטעם שאומר "מה אני חשוב לדבר עם המלכים" ולא "עם מלכים", כי אם הי' אומר מלכים סתם הי' אולי יכול להיות משמע גם על הקב"ה חלילה, שהוא מלך ואתה מלך, אמנם וכמוכן וגם פשוט שהוא מלך סתם ואתה המלך האמיתי, אבל, סו"ס יוצא מזה השוואה בינם ח"ו, לעומת זאת עכשיו שאומר "המלכים" מדאיה שמדבר על סוג כזה של "המלכים" הידועים האלה, היינו "המלכים האלה השקרנים והגאווהנים והטמאים" "אלה שאומרים יאוד לי ואני עשיתיני" כפרעה³⁴ וכו', ואז כמוכן שאינו מדבר על הקב"ה כלל ועיקר³⁵.

7.

"ואחד באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלקי ישראל שלח את עמי ויחגו לי

31. ולכן בכל הטענות שטוען כלפי הקב"ה אינו טוען אפילו פעם אחת "מדוע אתה מדבר איתי", כי אינו מהרהר אחר המלך כלום, רק כשזה בא לכאלה דברים שהוא צריך לעשות הרי מבקש מהקב"ה לשלוח את "הטובים ממנו" שהרי הוא אינו כלום וכו'.

32. כפי שאומר פרעה להלן בפרק ה' פסוק ב' "מי ה' אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את ה'..."

33. ואז אפשר לפרש גם, שזהו שאומר "מי אנוכי" ולא "מי אני", אלא ש"אתה הוא הרי ה'אנוכי" שאמרת אנוכי הרי' אלוך ושאלך אחר מבלעדיך, ואתה תכלית החשיבות והגדולה וכו', ומול זה - הרי מה אני חשוב וכו'.

או באופן אחר, שטוען הוא כלפי הקב"ה ש"מי אנוכי" מה אלוקות שווה בעיני פרעה בכלל, וא"כ מדוע צריך בכלל ללכת לפרעה, והרי אינו מכיר בכך כלל.

34. ספר יחזקאל, פרק כ"ט פסוק ג', "...התגין הגדול הרובץ בתוך יאודיו אשר אמר לי יאודי ואני עשיתיני", שזה מוסב על פרעה, שהוא סמל הרע, ודאיה לגבי זה בתורה אור ה' נ"ז, ובריבוי מקומות בחסידות בכלל.

35. ודאיה ב"לבוש האודה" בפסוק "ב שמשכיר (תוכן) "שמי שאינו חשוב מתירא שמא... לא יהיו דבריו נשמעים אל המלך...", היינו שהגם שידוע משה שפרעה הוא שפל וכו', אבל סו"ס צריך שיכנסו בו דבריו, ומתוך שמשה מחזיק את עצמו כאחד שאינו חשוב כלל אם כן אומר להקב"ה "מה אני חשוב בעיני פרעה" שהגם שהוא טמא וכו' אבל זה לא גורע מזה שצריך שהוא ישמע לדברי כרי לשחרר את העם וכו'.

במדבר" (פרק ה' פסוק א')

וברש"י ואחר באו משה ואהרן וגו'. אבל הזקנים נשמטו אחד אחד מאחד משה ואהרן ועד שנשמטו כלם קדם שהגיעו לפלטיין, לפי שיראו ללכת, ובסיני נפרע להם, "ונגש משה לכדו... והם לא יגשו" החזירים לאחוריהם.

אומר הרא"ם, שלכאורה אינו מובן, שהרי מהפסוק "ונגש משה לכדו..."³⁶ רואים שגם אהרן (ונדב ואביהוא³⁷) נפגעו (ו) כביכול שהרי לא ניגשו (ו) עם משה, ואינו מובן שהרי "הזקנים נשמטו אחד אחד מאחד משה ואהרן...", וא"כ גם אהרן הי' אמור לזכות במה שזכה משה, ומדוע נכנס גם הוא כגדר של "ובסיני נפרע להם...", ונשאר ב"צריך עיון", וע"ז בא השפתי חכמים ואומר "... יש לומר, הרי רש"י פירש "אתה מחיצה לעצמך, ואהרן לעצמו, והזקנים היו בתוך העם ולא הי' להם מחיצה בפ"ע, וזהו מפני הפירעון".

ואולי אפשר לשאול, שהרי סוף סוף משמע מרש"י שאיך "בסיני נפרע להם"? מזה שכסיני "ונגש משה לכדו", שזה דווקא מה שהי' "מפני הפירעון", וא"כ סו"ס יוצא מזה "עונש" גם לאהרן (ולנדב ואביהוא), שהרי אינו ניגש גם, והרי הוא לא נשמט ממשה, לעומתם.

ואולי אפשר לומר, דזה שאהרן לא עלה "ונגש משה לכדו" אין הפירוש ש"ואהרן לא", היינו שאין כוונת הכתוב ללמד שהוא (משה) כן עלה והוא (אהרן) לא עלה, וא"כ אין ב"ונגש לכדו" כל "עונש" לגבי אהרן, והעניין הוא כי מלכתחילה עלי' להר אינה שייכת אליו כלל וכלל, כי א"א לשום נברא לעלות לה' חוץ ממשה, ועניין זה הוא עניין בפני עצמו ללא שום קשר לאף אחד³⁸, ולכן אין זה כלל עונש לאהרן, - וא"כ אז מה העונש לזקנים בכלל אם מלכתחילה אין שום אפשרות כלל לעלות להר? אלא שזוהי תשובת ה"שפתי חכמים", שמסביר שכל העניין מתייחס לגבי ה"מחיצות", והיינו, שמלכתחילה אמור הי' לכם גם מחיצה מיוחדת רק לכם, מובדלים משאר העם, אבל, בגלל ש"נשמטו" אז לא קבלו זאת, ומשה עלה לכדו³⁹, ובגלל ש"אי אפשר לשום נברא לעלות" אז הקב"ה עשה את אותן "מחיצות" כשביל נכבדי העם, אבל אז "החזירים לאחוריהם"⁴⁰, שאפשר לדייק, "לאחוריהם" ולא "לאחוריו", היינו מאחורי משה ואהרן, ששניהם שווים, ושניהם מקבלים שכר על זה שלא "נשמטו", אלא שמשה מקבל את שכר בעלותו להר, ואהרן והכהנים (נדב ואביהוא) ע"י מחיצה בפני עצמם, לעומת אותם זקנים שהחזירים "לאחוריהם" ושוב הם כמו כולם לעניין זה ואינם מיוחדים, ואין להם מעלה כבר בפני עצמם, ולוקחים צעד

36. להלן בפרק כ"ד פסוק ב'.

37. אבל עם כל זאת על אהרן זה בפשטות "יותר חזק", שהרי כתוב במפורש שהוא אכן הי' עם משה (לעומת נדב ואביהוא, שלפחות כאן אינם כתובים...), וכיור - שזה לא רק שהוא "הצטרף" למשה, אלא שהיו שניהם כאותו עניין ממש, כמו שכתוב "מאחר משה ואהרן", ששוים היו שניהם בעניין זה.

38. היינו שזה שרק משה עולה זה בלי קשר לאף אחד וזה לא משליך על אף אחד, כי מלכתחילה זה שייך רק ל"איש האלוקים", משה בלבד.

39. וזה עצמו עדיין אינו העונש כלל, כי כנ"ל - אי אפשר לשום נברא לעלות וכו'.

40. וזהו העונש.

אחורה כביכול וכו'⁴¹.

ויש להביא חיזוק לדברים, שזהו מה שנאמר בפרשת יתרו⁴² שהקב"ה אומר למשה "לך רד ועלית אתה ואהרון עמך...!" היינו, שגם אהרון "עלה" עם משה, רק שמשה בתור "איש האלוקים" עלה על ההר ממש, ואהרון "עלה" בזה שנהייתה לו מחיצה בפני עצמו⁴³ ושע"ז אומר דש"י "מחיצה להם" וכו' דהיינו שזה נחשב שעלו עם משה, במובנים השייכים להם.

ובזה מוכן מהו "ונגש משה לכדו", "והם לא יגשו" משמע יעלו אבל לא יגשו, הכיצד? אלא שמדובר על אהרון וכניו שהם אכן עולים אבל באופן שבו הם יכולים, היינו עם המחיצות וכו',

אמנם ההגשה עצמה זה דבר ששייך רק למשה עצמו, וא"כ הפירוש ברש"י הוא שהזקנים אינם נכנסים אפילו בגדר של "והם לא יגשו" אלא הם בתוך ה"והעם לא יעלו עמו", היינו כלל וכלל, ואין להם מחיצה [ה'עלי-ה' האפשרית לכשו"ד] כלל בפני עצמם אלא הם כמו שאר כל העם, שלא יעלו⁴⁴.

ועל פי כל זה יוכן עוד עניין, דהנה לכאורה יש להבין, שהנה עניין זה מובא גם במדרש רבה⁴⁵, ובמדרש תנחומא⁴⁶, ובילקוט שימעוני⁴⁷, רק ששלושתם מביאים את הפסוק ד"ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה"⁴⁸ כדי להראות את העונש שקיבלו⁴⁹, ולא "ונגש משה לכדו", ויש

41. כן אפשר לפרש גם, "לאחוריהם" היינו "לאחורי הזקנים" עצמם, דהיינו שלא עלו בדרגא, אלא חזרו לאחור.

42. פרק כ' פסוק כ"ד.

43. כי כנ"ל, מלכתחילה לא הייתה שום הוד"א שיוכל לעלות ממש להר כמו משה, ומה שבכל זאת הפסוק קורא לזה "ועלית... ואהרון עמך..." אפשר לומר בפשטות שזהו ללמד שאכן זה השכר שמיעד לו, ששניהם משה ואהרון (והכהנים) יהיו באותה מידה ומקבלים שכר על זה שלא נשמטו, רק שכל אחד מקבל זאת בדרכו השייכת לו.

44. ומה שאומר שם הפסוק שלפני זה "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרון נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחוק", אינו קשה, כמו שמפירש דש"י על אורי "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות...", ובפרט שה"עלי-ה" הוא מדובר על "השתחוואה מרחוק", ומה שנגזר על הזקנים ה' זה על ההגשה וה"עלי-ה" כיום מתן תורה עצמו, וק"ל.

45. שמות רבה, ה', י"ד.

46. אות כ"ד.

47. קע"ד.

48. להלן, פרק כ"ד פסוק י"ד.

49. שמות רבה: "ואחר באו משה ואהרון, היכן הלכו הזקנים... אלא שהלכו להם, אמר להם הקב"ה כך עשיתם חייכם שאני פורע לכם אימתי בשעה שעלה משה ואהרון... החזירן הקב"ה שנאמר "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה"..."

מדרש תנחומא: "... ואחר באו משה ואהרון, היכן הזקנים, אלא שהלכו להם, אמר להם הקב"ה, וכך עשיתם, חייכם שאני פורע לכם, אימתי, בשעה שעלה משה ואהרון... החזירן הקב"ה שנאמר "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה...", (אמר להם הקב"ה בעולם הזה לא ראתם כבודה של תורה, אבל לעולם הבא אני מראה לכם אור כבודה של תורה, שנאמר (ישעי' כ"ד) "הפדה הלכנה ובושה החמה (גו').

ילקוט שימעוני: "ואחר באו משה ואהרון, והיכן הם הזקנים, אלא שהלכו להם, א"ל הקב"ה, מה אתם סבורים שאני פורע לכם, חייכם, כשיעלו משה ואהרון לקבל את התורה... אני מחזיר אתכם, שנאמר, "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה"..."

דרך אגב, מעניין לראות ששלושתם אומרים את אותם הדברים ואותה המשמעות חוץ ממדרש תנחומא, שמוסיף "בעולם הזה לא ראתם... אבל לעולם הבא אני מראה לכם...", שאלו הם דברי "נחמה" לזקנים (ראה לקו"א ל"א 146), דברים אלה מתאימים לשמו "תנחומא", וכפי שהרכיב מביא בריבוי מקומות, ששם הכעל האימרא מתאים לדבריו ולדרכו, כי זה בא מעצם הנפש.

להבין מדוע משנה רש"י ולומד זאת דווקא מ"ונגש משה לכדו" וכד'.

אלא ע"פ כל הנ"ל יש לומד בפשטות, שהיות ואהרון ובניו לא נענשו כלל וגם עלה, לכן מביא את הפסוק הזה דווקא, שממנו מוכן שזה שנגש הוא לכדו הוא להפרע מן הזקנים בלבד⁵⁰, לעומת הפסוק ד"שכו לנו כזה" שממנו הי' יכול להיות משמע שאהרון נענש גם, או לאידך, שהבן חמש למקרא הי' חושב שאכן גם אהרון עלה ממש, ואז לא הי' מכין, כי בהמשך הפסוק אומר משה לזקנים הנשארים ש"והנה אהרון וחור עמכם..." וא"כ לא עלה אהרון לכאורה, ויחשוב שזה בגלל שנענש גם, ולא הי' מוכן לו, ולכן דווקא פסוק "ונגש משה" מתאים יותר לפשוטו של מקרא באופן "חלק" יותר⁵¹, ואם נכונים הדברים אתי שפיר.



50. ומה שעולה לכד זה כי זה שייך אליו, ואהרון ובניו עולים ע"י המחיצה וזו משמעות "עלייתם" כביכול, וכנ"ל.

51. ובפרט עוד ששם בפרק כ"ד אומר רש"י בפסוק י"ב שזה נאמר לאחרי מתן תורה..., וא"כ ההעלאה להר הזאת ככלל אינה אותה אחת שבה נענשו הזקנים לכאורה, ולכן כל עניין ה"מחיצות" אפשר ללמוד אותו דווקא מהפסוק "ונגש" דווקא.

ביאורים והערות בפרשת וארא

הנ"ל

א.

"לך אל פרעה בכקר הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך" (פרק ז' פסוק ט"ו)

וברש"י הנה יוצא המימה. לנקביו, שהי' עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו.

יש להבין, מה הטעם לזה שהי' פרעה הולך ליאור דווקא לעשות צרכיו וכו', ומדוע רש"י אומר לנו זאת, ומדוע אומר את העניין שעושה את עצמו אלוה שלכאורה אינו קשור לפשט, שהרי בשביל הכנת ה"בן חמש למקרא" הי' מספיק שרש"י יגיד רק מהו הדגש בפסוק "הנה יוצא המימה..." - ששם הי' עושה צרכיו וכו'.

ויש לומר, שהנה הנילוס בזמנו הי' הע"ז דמצרים, עד שבא יעקב וכיך את פרעה שיעלה נילוס לרגליו ועל זה שואל הרב² שבכרכה זו לכאורה נראה שיעקב עוזר ומחזק את הע"ז ח"ו, אלא שמסביר שאדרבא היות ומצרים עכשיו רואים שזה עולה לקראתו רק אחרי ברכת יעקב אז הבינו שזה לא אלוה... "עיי"ש.

ועפ"ז יש לומר, שבא הכתוב ללמדינו את גודל רשעותו של פרעה, שהפסוק מראה לנו שאיפה בחר בשביל נקביו בהסתר - בנילוס - מקום שהי' פעם ע"ז, ועכשיו אינו יותר כזה,

1. רש"י בפרשת ויגש, פרק מ"ז פסוק י'.

2. לקו"ש חלק ו' עמוד 32-31.

וכאן פרעה לא רק שלא הפסיק את עניין הע"ז אלא שהוא - מהנילוס עצמו³ - גודם שזה יעזור לו לעשות את עצמו לע"ז, שהרי לא חסר מקומות בהם יוכל לפנות מבלי שמצרים ידעו וכו'.⁴

ויש לומר, שזהו שאומר לנו הפסוק זאת עכשיו דווקא, הגם שזה לא ניצרך לכאורה בשביל הבנת ה"בן חמש למקרא", כי כאן זה הזמן שלפני מכת דם, ומכאן ואילך כבר לא יוכל להיכנס ליאור שהרי יהפוך למקום מאוס ודוחה.

(ואין לשאול, הרי מצינו שהי' טובל בדמם של הילדים ר"ל⁵, ומדוע שזה יפריע לו ימ"ש..., שיש לומר, שזהו אשר אומר לנו הכתוב אח"כ⁶ שהדגים מתו בתוך המים ביאור דווקא "והדגה אשר ביאור תמות", ומוסיף עוד "ובאש היאור...", דהיינו שהי' מאוס ממש, שלא

כמו דם הילדים ר"ל וכו' ולהכדיל אלך אלפי הכדלות, וזהו בכדי שפרעה כבר לא יוכל ללכת ליאור ולהחשיב את עצמו אלוה, וכך יחזור לנקביו בכיתו⁸).

ב.

"ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את מטך והך את עפר הארץ והי' לכןם בכל ארץ מצרים" (פרק ח' פסוק י"ב)

וברש"י אמר אל אהרן. לא הי' העפר כדאי ללקות ע"י משה, לפי שהגן עליו כשהרג את המצרי ויטמנהו בחול, ולקה על ידי אהרן.

הנה, במכת דם אומר רש"י הטעם לזה שלא משה היכה את היאור אלא אהרן⁹ "לפי שהגן היאור על משה כשנשלך לתוכו לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים ולקה ע"י אהרן", שבזה ניתן לראות את שינויי הלשון בדבריו, שלגבי העפר במכת 'כינים' - הוא מדבר על העפר שהוא זאת שלא הי' כדאי ללקות ע"י משה, היינו שמדגיש את ה'אי כדאיות' של העפר ללקות ע"י משה, ועל מכת דם והמים רואים שאומר הפוך, "לפי שהגן היאור על

3. שמסמל עכשיו את סיום וכיטול האמונה בעבודה זרה כביכול.

4. שהרי אין לומר שהגם שהי' לו מקומות אחרים מוסתרים, מ"מ כאן זה יותר מוסתר, שהרי כאותו אופן שעושה כאן שאף אחד לא יראו, כך יכול לעשות אצלו בלי שאף אחד ידע, ואם לאידך כן ידעו אצלו, אז גם כאן ידעו וכו'.

5. רש"י בפרשת שמות, פרק ב' פסוק כ"ג.

6. פרשת וארא, פרק ז' פסוק ה"י.

7. וכל כך הי' היאור מאוס ומשוקץ עד שחוזר הכתוב בפסוק כ"א ואומר שוב פעם ומדגיש "והגדה אשר ביאור מתה ויבאש היאור...", שמכאן ניתן ללמוד שהי' סידרון גדול ומיוחד וכו', היינו ש"ביאוש" הי' מיוחד ולא רק "פרט קטן" במכה.

8. ואין לשאול, שלפני זה הסברנו שאין זה משנה אם זה בכיתו או ביאור... - שזה בגלל שזה 'לפני מעשה' דווקא שאין זה משנה, אבל לאחרי שמפסיק עם היאור ופתאום מתחיל עם כיתו אז כבר יכינו כולם וכו'.

9. פרק ז' פסוק י"ט.

משה לפיכך לא לקה על ידו...", שבזה מודגש יותר את עניינו של משה - שהוא אינו כדאי להכות, הוא דווקא¹⁰.

ויש לומר הביאור בזה, שבנוגע למכת דם שהיא מכה על המים, הרי שהי' זה הצלה לך - למשה - באופן ישיר ממש על גופו ממש, שהרי המים הצילו אותנו ממש בגשמיות, ולכן הוא בעצמו (בהדגשה) לא הי' כדאי להלקות את המים, משא"כ על מכת הכינים שהוא על החול, שההצלה הייתה על ידי משהו אחר - שהחול הוא זה שהטמין את המצרי, ורק אגב כך וכתוצאה פחות ישירה - ניצל משה, ולא הוא ממש, והיינו שזהו ע"י דבר אחר, ולכן כאן מודגש יותר העניין שהחול לא הי' כדאי ללקות... כי פחות מודגש כאן עניינו והצלתו של משה דווקא, וכך רואים איך שרש"י מדויק בתכלית הדיוק.

ואולי אפשר לומר ברוחניות העיניינים, שכשמדובר על מים¹¹ - ומים רומזים הרי על תורה¹², הרי שזה נוגע למשה ישירות ממש בעצם עצמו, משא"כ לגבי מכת כינים שזה חול, וחול הוא עפר, שזה רומז כאן על החומריות - הרי שזה קשור למצרי (חומריות וגשמיות), והרבה פחות

למשה ישירות ולכן אומר כנ"ל.

ג.

"ויהי כרד ואש מתלקחת בתוך הברד כבד מאד אשר לא הי' כמהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי" (פרק ט' פסוק כ"ד)

וברש"י מתלקחת בתוך הברד. גם בתוך נס, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם.

ולכאורה יש להבין, מדוע מדייק רש"י לפרש שהם עשו שלום, ובעצם מה הכוונה שהם עשו שלום, ומדוע אינו אומר פשוט שה' ערבבן וכו', אבל מה המשמעות לזה שהם דווקא.

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

הרבי אומר¹³ (תוכן) "...הקליפה דפרעה והמצרים הייתה עניין הגאווה... יאור לי ואני עשיתני... שחושב רק על עצמו ולזולת מתנהג בקרירות ובלי רגש... קרירות זו סיבתה היא

10. ולא ש"המים לא היו כדאיים ללקות" או כיוצ"ב, כמו עם החול לגבי מכת כינים.

11. היינו לגבי מכת דם - שמכה זו הייתה הרי על המים, הם מי הנילוס.

12. מדרש שיר השירים רבה, א' י"ט.

13. רשימות, פרשת וארא ש"ב חוברת כ"ז.

חמימות, דמכיון שמרגיש ואוהב את עצמו מאוד ושקוע בזה לגמרי לכן הרי הוא מתנהג בקרירות לחבירו ולכן... מדה כנגד מדה... עם כרד ואש מעורבים זה בזה קרירות וחמימות יחד", עיי"ש, - דהיינו שיש לומר עפ"ז, שהיות וכל העניין הוא הגאווה של הלעומת זה, לכך אומר כאן דווקא על המציאות שלהם דווקא, שהם אלה שעשו שלום¹⁴, שהשתמשו במציאות והגאווה שלהם לעשות רצון ה' לעומת המצרים וכו'.

ויש להוסיף, שזהו גם מה שאומר משה בפסוק כ"ט להלן בפרק זה: "...כצאתי את העיר אפריש את כפי לה'..."¹⁵, ורש"י מסביר "כצאתי את העיר - מן העיר, אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהייתה מלאה גלולים", שאינו מוכן מדוע אומר זאת דווקא כאן, ומה עם לפני זה בתפילותיו לגבי שאר המכות שלא מודגש בפסוקים שיצא משם בשכיל זה - אלא, שאומר זאת אגב עניין הגאווה דמצרים¹⁵, שהעבודה זרה שלהם זה הרי גאוותן - מעשי ידיהם, ומשתחוים להם וכו', בבחינת "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה"¹⁶, ולכן אומר כאן דווקא.



14. דרך אגב מעניין לראות, שמתו לומדים לגבי עניין השלום - (וכפרט על כזה שלום שנבראים עושים כיניהם ככיכול - האש והכרד) זה דווקא במכת כרד, ודווקא לאחרי שאומר בפסוק שלפני זה "ויאמר ה' אל משה נטה את ירך על השמים..."¹⁴ והעניין הוא, כמו שמפרש שם רש"י "... ומדרש אגדה, הגביהו הקב"ה למשה למעלה מן השמים", ומביא ה"משכיל לדוד" את המוכח במדרש רבה ש"על השמים" הכוונה היא ש"ש... כמשה שהי' בארץ נתן לו רשות לשלוט כמעשה שמים שנאמר ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים וגו'...", דהיינו, דווקא במכה בה מוכח שהקב"ה נתן לו את השליטה "על השמים".
יש לומר, שזהו בגלל שמכה זו מראה (ככיכול) את כל עניינו של משה, שהוא זה שנתן את התורה לישראל, וכל עניינו זה תורה, ותורה הרי "מביאה שלום בעולם", ולכן זה מתאים לכאן.

וכיחוד עוד, ש"תורת משה" עצמה שלום היא, שהרי מצד אחד התורה נמשלה למים (היורדים ממקום גבוה למקום נמוך) ומצד שני "הלא כה דברי באש" ו"אורייתא קא מרתחא ליה" וכו', ולכן תורה היא השלום.

וכפרט ברורותינו שנתגלתה תורת החסידות, שפנימיות התורה היא "אש", ותורת הנגלה היא "מים" (היום יום ט"ז מנחם אב), וע"י חיבורם מגיעים לשלום האמיתי, היא הגאולה השלימה בכ"א, שבו ידו"ה' אחד ושמו אחד".

15. שהרי "ראשם" הוא פרעה "התנין הגדול" שאומר "יאור לי ואני עשיתיני".

16. פירשת עקב, פרק ח' פסוק י"ז.

ביאורים והערות בפרשת בא

הנ"ל

א.

"ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכר פרעה הישב על כסאו עד בכור השבי אשר בכית הבור וכל בכור בהמה" (פרק י"ב פסוק כ"ט)
 וברש"י **עד בכור בשבי**. שהיו שמחים לאידם של ישראל, ועוד, שלא יאמרו יראתנו הביאה הפורענות...

הנה קודם כל יש להבין, היות ובפסוק מדבר על עניין ההכאה, שזה עניין מקו הגבורה דווקא, א"כ מדוע אומר הכתוב "והו' הכה", ולא אלוקים, והרי "הו' ה'" מראה על חסד, וכאן מדובר על עניין דין דווקא וכו'.

אלא שיש לומר, שהיות וע"י ההכאה הזאת מקנה לעצמו הקב"ה את הבכורים - שיעבדו במקדש¹ שזה עניין החסד דווקא², וא"כ פורענות זו - לישראל הוא חסד גמור, שעל ידה תהי' עבודת המקדש מכפרת ומביאה רק טובה לישראל וגם לעולם, והיינו שזה לא רק כי פורענות זו טובה לישראל³ אלא שזה מיוחד - המקדש, שזה טובה לעולם כולו שמביא את האור לכולם, שהרי זה כל תוכנה של מכה זו - להגיע לפדיון הבכורים, ולא רק להכות את המצרים, שהרי, בכדי להכות אותם יכל לעשות שיתרצה להוציאם במכה אחרת, - אלא שזה כאן דווקא, והוא בכדי להקנותם, אבל זהו פרט שולי לעומת פידיונם ע"י הכוהנים, והם יעבדו ממש בכית המקדש.

1. שהתחלפו אח"כ בכוהנים מצד סיבה צדדית, אבל בעצם הם הקשורים לעבודת המקדש.

2. שזהו עניינו של בית המקדש שהוא מקום השלום, "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", ועוד, שאחת העבודות העיקריות שבמקדש היא עבודת הקורבנות, שעניינם הוא שלום (רש"י בפרשת ויקרא, פרק ג' פסוק א') וקרבים ע"י הכהנים שעניינם שלום "וישם לך שלום" וכו'.

3. שהרי ישראל רוצים טובה כזאת שהיא בגלוי גם לכולם, ועיין להלן בפרשת בשלח לגבי "והמטה אשר הכית בו את היאור".

ומעניין לעניין באותו עניין, רש"י מסביר את הטעם לזה ש"עד בכור השבי", שגם הם לקו כדי "שלא יאמרו יראתינו הביאה..." - ועל זה יש להבין, מה הטעם שנאמר זאת רק כאן ולא במכות האחרות גם, והרי לכאורה הטעם שמביא רש"י שלקו (גם הם הגם שהיו בכורות ולא הרעו לישראל) - בגלל ש"היו שמחים לאידם של ישראל" ושמחו בצרתם, מזה יש להסיק בפשטות שכך הוא גם באותה מידה לגבי כל המכות כולן, שגם בהן לקו, שהרי לא הגיוני לומר ששמחו רק במכה זו, ובפרט עוד, שמכת בכורות הייתה ממש בסוף הישעבוד, וזה הי' בזמן שישראל כבר פסקו מלעבוד⁴, ולכן מוכרחים לומר ששמחו בכל המכות כולם⁵, וא"כ מדוע רק כאן כתוב שלקו גם, ומה מיוחד במכה זו דווקא.

ויש לומר, אדרבא, זה מוכיח שהגם ששמחו בכל המכות מכל מקום לא לקו על זה כלל עד למכה זו, ורק כאן לקו, שי"ל שהוא בגלל שסוף סוף לא הרעו להם בידיים ממש אלא חטאו להם בליבם בזה ששמחו בצרתם, ולכן אין בעצם על מה להלקותם כגשמיות ממש, אבל: כשמגיע כזאת מכה שהיא ביד הקב"ה ממש ונאמר בה "אני ה'", עם הדגשה יתירה ד"אני ולא שליח" וכו' הרי שהוא נפרע מהם, ודווקא כאן, וכמו שמסביר רש"י על "ויראת מאלוקיך אני ה'"⁶ שמילים אלו נאמרו בכל מקום שבו יש עניין שבלב האדם שיכול לטעון שלא התכוון לכך ולכך וכו', לכן בא הקב"ה בעצמו, שהוא "היודע תעלומות לב" ורק הוא יכול להיפרע ממחשבות האדם, וידע ששמחו בצרת ישראל, ולכן עכשיו - במכה הנמצאת "בידו" מכה אותם, ובפרט עוד שאם לא יכם - הרי שיצא עוד משהו, שלא רק שלא כיבדו את עמו של ה' (וכך גם אותו) ושמחו בשעת צרתו אלא גם יוכלו להגיד ש"יראתם הביאה" וכו', לכן מכה אותם כאן דווקא, היות, ולגבי המכות האחרות "אי אפשר" כביכול להעניש אותם שהרי לא עשו מעשה בידיים ממש, שהרי לא יכלו להרע לישראל (בהיותם כלואים בכור), ולכן כשמגיע המכה שנותן אותה "הבוהן כליות ולב" שגלוי וידוע לפניו הכל, לכן בא ומענישם גם על תעלומות ליבם, "אני ה' ונאמן להיפרע".

ב.

"והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהי' תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים" (פרק י"ג פסוק ט')

4. שהרי "בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו" (גמרא מסכת ראש השנה, דף י"א ע"א), ומכת בכורות הייתה האחרונה לפני היציאה, שהייתה כחודש ניסן.

5. ושהו הפירוש ד"שהיו שמחו לאידם של אידם" משמע שזה באופן כללי, וא"כ מדוע "מכה" הקב"ה עד כאן כדי להענישם וכו', ומדוע רק כאן מדבר רש"י על זה.

6. פרשת קדושים פרק י"ט פסוק ל"ב ברש"י "...ויראת מאלוקיך שהרי דבר זה מסוד ללבו של עושהו שאין מכיר בו אלא הוא, וכל דבר המסוד ללב נאמר בו ויראת מאלוקיך".

7. תהילים, פרק מ"ד פסוק כ"ב.

וברש"י על ידך. על יד שמאל, לפיכך "ידכה" מלא בפרשה שני', לדרש בה, יד שהיא כהה. הגה לכאורה יש להבין, הרי היות והפסוק עם המילה ידכה הוא להלן יותר - בפסוק ט"ז, א"כ מה הטעם שמביא את הלימוד ממנו כאן, ובפרט עוד, שכאן כתוב "ידך", ומדוע לא מביאה שם כשכתוב "ידכה" דווקא.

ויש לומר, שההבדל בין הפסוק שלנו לבין הפסוק להלן הוא, כי כאן נאמר "והי' לך לאות על ידך..." שזו יותר לשון של עשי' מאשר כמו להלן שנאמר "והי' לאות על ידכה..." בעלמא, לכן מסביר זאת כאן⁸.

ויש לומר גם, שזהו הטעם שמביא את "על" בד"ה הגם שמסביר רק את "ידך", כי "על" מורה על עשי', ששמים תפילין "על גבי היד"⁹.



8. וכמו שאומר בד"ה הקודם, 'והי' לך לאות - יציאת מצרים תהי' לך לאות על ידך... רוצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש וברוע', היינו שזהו פסוק של עשיה, לעומת הפסוק שלהלן, ששם זה יותר של "זכרון" בלבד, לעומת כאן שזה ממש כרי ש'תהי' תורת ה' בפך" וכו', והרי תורה זה דבר של עשי' בפועל ולימוד דווקא וכו', לעומת להלן שהוא "כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים" שזהו רק ענין של זכרון בעלמא.

9. אלא שאם כן, השאלה היא על הפסוק, מדוע בחר הכתוב "להפך" לכאורה את מיקום ה"ידך" והי' "ידכה". ואולי אפשר לומר, שזה בגלל שכשמדובר על ענין של עשי' ולימוד תורה "למען תהי' תורת ה' בפך" כמו כאן, הרי איך תהי' שגורה בפיו? הרי אומר על ידי יגיעה ושינון וכו', ולכן לא רצה הכתוב להגיד משהו המזכיר דבר של "חולשה" יד כהה עם זה, כי בלימוד תורה צריך שיהי' דווקא "גיבור כארי"; אמנם רש"י בא ומזכיר לך את מה שיגיד הכתוב להלן ולא אמר כאן, כי סוף סוף מדובר על עשי' בפועל, ואשר על כן צריך לדעת בפועל איפה לשים את זה, וק"ל.

ביאורים והערות בפרשת בשלח

הנ"ל

א.

"ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמתי מזה אתכם" (פרק י"ג פסוק י"ט)

וברש"י **השבע השביע**. השביעם שישביעו לבניהם, ולמה לא השביע בניו שישאווהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביע יעקב, אמר יוסף, אני שליט הייתי במצרים והי' ספק בידי לעשות, אבל בני לא יניחום מצרים לעשות, לכך השביעם, לכשיגאלו ויצאו משם שישאווהו.

ולכאורה יש להבין, מהו הדיוק ב"אני שליט הייתי במצרים..." , שאם הוא בכדי להגיד שיש לו את הכח ושהוא יכול לעשות זאת היות והי' המלך של מצרים ולכן לא יכלו להניאו מלעשות רצונו, הרי הי' יכול לקצר ולומר "אני סיפק הי' בידי לעשות כי הייתי השליט" או "שליט מצרים" אבל מהי האריכות הזאת, ומהו "שליט הייתי במצרים" וכו', והרי הוא מדבר לעצמו.

עוד יש להבין, מהו "לא יניחום מצריים לעשות", והרי מה ענין המצרים כאן, הרי הכח לעשות משהו או לא לעשות משהו הוא אצל המלך דווקא, ולא עוד אלא שרש"י בעצמו אומר שיוסף 'מעיד' על עצמו שמה הטעם לזה שהוא הצליח לעשות? כי "שליט הייתי..." , היינו שהיכול הוא המלך' ואין מתחשבים כלל במצריים או ברצונם, שהרי היות ואני המלך, הרי שרק זאת הסיבה לזה ש"הי' סיפק בידי", ומכלי להתחשב במצרים, לא כם ולא ברצונם

1. היינו שגם אם תאמר שהמצריים לא יתנו, הרי הכח הוא אצל המלך, ואצלו בלבד.

בכלל².

עוד יש להבין, מהו אומרו "לא יניחום מצריים לעשות", שלכאורה "להוציא" הי' מתאים יותר, שהרי מדובר על הוצאת גוף אביו משם.

עוד יש להבין, מהו הדיוק "השביעם לכשיגאלו ויצאו משם..."³, מדוע אינו מסתפק בלומר "לכשיצאו", והרי זה העיקר כאן, שהרי, עצם עניין הגאולה אינו קשור לעצם העניין, ורק ה"יצאו" קשור, ומדוע אינו אומר ישירות "לכשיצאו..."⁴ וזהו⁵.

ויש לומר הביאור בזה, שרש"י רומז כאן (כביכול) על עניין נפלא ברחניות, שכל העניין כאן רומז על דברים גדולים - היינו שיוסף אומר "אני שליט הייתי במצרים", ולא "שליט מצרים" וכו', היינו שלא מדובר כאן על עניין המלכות בלבד, אלא שאני שליט הייתי במצרים, היינו שאני בתור בן אדם שלטתי במיצרים הרוחניים - הטומאה, ונשארתי טהור כל השנים ש"הייתי" במצרים שעם הכל ולמרות הכל נשארתי בצידקותי⁶, ולכן אומר להם שדווקא אני יכולתי לשאת את הגוף הקדוש הזה (יעקב) ממקום טומאה (מצרים), - אבל בני לא יניחום מצרים" - דווקא, דהיינו ה"מצרים" שבהם - הטומאה והמיצרים שבהם נמצאים הם, שהיא לא תניח להם לעשות, שהרי הם כמ"ט שערי טומאה, וככאלו אי אפשר להם להוציא קדושה משם⁷.

וכך יובן גם מהו "לעשות" ולא "להוציא", היינו שזה עניין של התעסקות דווקא, כי 'עבודת הבירורים' היא עבודה והתעסקות עם כל כולה, ולא סתם הוצאת הקדושה מהטומאה - והרי בינתיים, הם הרי כמצב של התעסקות עם הלעומת זה, ולהביא את הגוף של יוסף (קדושה) ממקום טומאה, זה דורש "לעשות" בעשי' דווקא, ולא סתם "להוציא", ולכן א"א להם לעשות זאת בינתיים.

ולכן אומר "לכשיגאלו ויצאו משם..." שרק כך דווקא, היינו שלא סתם כשיצאו ממצרים "טכנית" שאז ייקחוהו איתם, אלא שזה כנ"ל עבודה ולא סתם פעולה, ולכן הסדר הוא שקודם הם צריכים "להיגאל" מהטומאה ומהמיצרים שבהם, ורק אז יוכלו ל"יצאו" ואז גם להוציאו ולשאתו משם, וק"ל.

2. ולא ש' בגלל שהייתי מלך הניחו לי מצריים לעשות".

3. או שאם אכן יש עניין ב"יצאו" אז שיגידו או "יגאלו" או "יצאו", אבל למה לי שניהם.

4. וכמו בעניין האתונות ששלח לאביו לפני ירידתו למצרים, לרמוז לו על העניין האחרון שלמדו לפני הפרידה - עגלה ערופה וכו' להראות שנשאר בדרך הישרה.

5. תניא פ' כ"ח, בגלל שהם עצמם לא יצאו מהטומאה שלהם עדיין, ואיך יוציאו משהו אחר מהטומאה, וממילא לא יכולים לעשות וכו'.

ב.

"ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם ויראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'" (פרק י"ד פסוק י')

וברש"י ויצעקו. תפשו אמנות אבותם, כאברהם הוא אומר "אל המקום אשר עמד שם", ביצחק, "לשוח בשדה", ביעקב, "ויפגע במקום".

ויש להבין, מדוע מדייק הכתוב לומר "ויצעקו בני ישראל אל ה'...", אינו אומר "ויצעקו אל

ה'..." בלבד, והרי מובן לכד שמדובר על בני ישראל, וכמו שאומרים בפתיחת הפסוק "וישאו בני ישראל את עיניהם...", היינו שכבר מובן שמדובר על בני ישראל⁶ כך שאי אפשר לומר אפילו שזה בכדי לשלול הבנה עקומה שכאילו מדובר על המצרים, שהרי לא בשופטני עסקינן, שהרי כתוב בפסוק גם "ויראו מאד" ולא כתוב מי, כי מובן לכד שאלה הם בני ישראל שעליהם דובר בתחילת הפסוק, וכך גם המילה הבאה "ויצעקו" מובן בפשטות שהם ישראל, ומדוע מדגיש לנו הכתוב בכל זאת.

עוד יש להבין, מהו שמאריך רש"י לומר אצל כל אחד את תפילתו וכו' ואינו אומר רק "תפסו אמנות אבותם", "הקול קול יעקב" וכו', או "והתחילו להתפלל" וכיוצ"ב.

ואולי אפשר לומר, שהיות והם ירדו לים לקראת הלילה, הרי שאז הם התפללו תפילת ערבית, שהיא כדברי רש"י "מאומנות אבותם" - ולגבי עכשיו היינו יעקב, שהוא זה שתיקנה⁷, שה"ויצעקו" היינו התפילה, ו"בני ישראל" היינו 'בני יעקב', שנתייחד שמו עליהם כי התפללו עכשיו את תפילתו שהוא תיקן והיינו תפילת מעריב, ולכן גם מביא את האבות וכל אחד את תפילתו⁸, ועכשיו הי' זה מעריב.

ג.

"ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם" (פרק י"ד פסוק י"ט)

וברש"י וילך מאחוריהם. להבדיל בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ולקבל חצים ובליסטראות של מצרים, בכל מקום הוא אומר מלאך ה', וכאן "מלאך האלוקים", מלמד

6. ולכאורה פשוט הרי לומר שגם ללא פתיחת הפסוק הי' מובן כבר שמדובר על בני ישראל, שהרי, מי אלה שיצעקו אל ה' אם לא הם.

7. גמרא מסכת ברכות, דף כ"ו ע"ב.

8. היינו שמביא את האבות בתור "הקדמה" ליעקב כביכול, ללמד שכל "אב" תיקן תפילה וללמד שמדובר כאן על עניין התפילה, ועכשיו הוא זמן תפילתו של יעקב.

שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה, אם להנצל אם להאבד עם מצרים.

ולכאורה יש להבין, שהרי לפ"ז אומר רש"י⁹ "כדאי זכות אבותיהם והם והאמונה שהאמינו כי ויצאו לקרוע להם הים", וא"כ איך כאן "נתונים בדין באותה שעה", וכפרט שאינו אומר שהי' כאן סתם קטרוג בעלמא, שהרי אומר כאן "נתונים בדין... אם להנצל אם להיאבד" היינו כפשוטו, והי' ממש צד שיאבדו חלילה, והרי דבר זה אינו מוכן כלל וכנ"ל, ועד שאומר הקב"ה למשה "מה תצעק אלי" ומפרש בעיקר שפתי חכמים "מה תצעק אלי מה תועיל תפילתך כי כדאי זכות... וזה תועיל להם", היינו שבטוח הדבר שיפתח להם הים, והרי דברי הקב"ה הם "דבר אחד מדכריך אחור לא ישוב ריקם"¹⁰, וא"כ איך הייתה הו"א בכלל למשהו הפוך מ"כדאי... לקרוע להם את הים"¹¹.

עוד יש להבין, שהנה מוכא ב'מעם לוועז' "כי בני ישראל היו נידונים באותה שעה, וכמעט שיצא דינם לטביעה בים יחד עם המצרים" בגלל שלכאורה שניהם עובדי עבודה זרה ר"ל, וממשיך ואומר שבא הס"מ לקטרג על ישראל באומרו שאלו ואלו עובדי ע"ז, וממשיך ואומר להקב"ה "ואם תאמר כי לכסוף עשו תשובה ומלו עצמם ועשו הפסח, זה יספיק להם שיכופרו עונותיהם שעשו עד עכשיו, אבל אינם ראויים שייעשה להם נס גדול כזה שהוא שינוי הטבע", א"כ אינו מוכן, שהרי, אם כל הקטרוג הי' נגד פתיחת הים בגלל היותו נס ד"שינוי הטבע", מהו א"כ "וכמעט שיצא דינם לטביעה בים יחד עם המצרים", וכן ברש"י מהו "אם להיאבד עם מצרים" ולא "להיאבד ביד מצרים", והרי ממה נפשך, אם יפתח הים - הרי זה בגלל שהגיעו למסקנה בבית דין של מעלה שלמרות הכל מגיע להם לעבוד, ואם הוא לא נפתח הרי שישראל יאבדו "ביד" המצרים חלילה, והמצריים כלל לא יזוקו אלא יחזרו אח"כ למצרים.

ובכלל יש להבין, שהרי דבר זה, להוציא את ישראל ממצרים הי' זה כלול כברית בין הכתרים לאברהם, וא"כ ברור הוא שאם עכשיו אי אפשר לעבוד בגלל הים - ברור שיבקע, ואפילו אם נניח שבאמת לא היו ראויים חלילה, ברור שהי' נעשה להם נס כדי להינצל, שהרי "נבואה טובה אינה חוזרת ריקם" כלל¹², וא"כ שוב יש להבין, איך יכול להיות שהיו באותה שעה נתונים בדין "אם להיאבד עם מצרים".

ולהבין זאת יש להקדים עוד בירור:

לכאורה אם הטענה היא "מה אלו עובדי עבודה זרה כן גם אלו" ושולכן מתאים שיאבדו

9. בפסוק ט"ו.

10. מתוך ברכות ההפטר.

11. וכפרט עוד שזוהו בכדי "נבואה טובה (אפילו על תנאי) אינה מתבטלת" (גמרא מסכת ברכות, דף ז' ע"א, וברמב"ם הלכות יסודי התורה פרק י' הלכות ח-י').

12. וכפרט עוד "שלא יאמר אותו צדיק אברהם, ועבדו וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם" (רש"י בפרשת בא פרק י"א פסוק ב') והגע בעצמך, אם לקיום הכטחת העשירות כך, עאכ"כ על הכטחת היציאה עצמה שגם אותה מבטיח לאברהם כברית בין הבתרים, וגם על הכניסה לארץ, וא"כ ברור הוא שלא יכול להיות שיאבד העם, כלל וכלל.

איתם גם ח'ו, א"כ מדוע לא קטרג הס"מ בשעת כל מכה ומכה גם - לפני שחזרו בתשובה (ערב מכת בכורות) וקבלו מצות מילה ועשו הפסח וכו', ומאי שנא ש"התעורר" לקטרג כאן דווקא, והרי אדרבא, עתה יש להקב"ה ככיכול "פתחון פה" אחרי שכבר עשו דברים גדולים להקב"ה מתוך מסירות נפש, כדוגמת לקיחת השה שהי' הע"ז של מצרים, ומולם לוקחים אותו בשביל ה', בציוויו, וכן יצאו ממצרים מבלי לשאול "היאך נצא למדברות... אלא האמינו והלכו"¹³, וא"כ, היבדלותם מהמצרים עתה הרבה הרבה יותר גדולה, ומדוע "לא תקף" הס"מ בזמן "יותר טוב" בשבילו.

אלא יש לומר, שהעניין הוא, היות והי' זה כליל "שביעי של פסח" שבו מאיר אורו של משיח¹⁴, הרי שזהו מצב ד"יתבררו ויתלבנו"¹⁵, וא"כ פתאום מרגיש הס"מ שאוטוטו מגיע הזמן ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"¹⁶ והוא יאבד כליל כי מגיע זמן הגאולה - הראשונה שהיא מעין האחרונה, הרי שדווקא אז 'קופץ' הס"מ וכא לקטרג נגד הגאולה, ולכן הקב"ה עצמו נוהג לס"מ לדבר ולסיים אחת ולתמיד עם כל טענותיו היינו "להוציא את כל הרע החוצה", ואז "לחתום" שישראל בכל זאת אכן יוצאים, וא"כ שוב לא יכולה להיות לו שום טענה נגדם, וזאת הסיבה שלא קטרג בכל מכה וכו'¹⁷, כי באמת מה שלא יהי' - הי' מוציאים ממצרים ומצילים מן הים וכל מה שצריך וכו', והס"מ הכיר ככיכול את "תוכנית" ברית בין הבתרים עם השבועה לאברהם ולכן בא ומנסה לקטרג עכשיו - ערב סוף הגלות, אבל בגלל ש"נבואה טובה אינה חוזרת ריקם"¹⁸, ובגלל "האמונה שהאמינו בי", לכן מוציאים.

והעניין הוא, כי רואים שמדגיש הס"מ לומר שגם אם עשו תשובה הרי זה נס מדי גדול שהרי זה ממש "שינוי הטבע", שי"ל שזהו כל פחדו, שהרי אם הקב"ה יעשה להם נס שהוא שינוי מדרך הטבע - יוצא שנהיים בעיניו לבעלי תשובה אמיתיים שזהו בגלל "שינוי טבע" מידותיו של אדם זה שחטא, וא"כ זו חזרה בתשובה לגמרי, יוצא שאז יאבד ממש המון "קליאנטים" ולנצח, וזה הי' כל פחדו, ולכן הי' הנס ד"שינוי הטבע" להודיע לו שאכן, סלח להם ה' לגמרי ואינם אותם אנשים עוד ככיכול אלא ממש שינוי המציאות.

וזהו "שהיו ישראל נתונים כדין" ולא "עומדים כדין", כי באמת לא עמדו כדין מצד עצם העניין ד'האם לחיות או למות' חלילה, כי כנ"ל ברור שיצילם וכו', אלא שהקב"ה הוא ש"נתנם

13. פ"ש ב"ר, רש"י בפרק י"ב פסוק י"ט.

14. היום יום דכ"ב ניסן, והטעם בזה להיות כי בשביעי של פסח הוא זמן לידת הנשמות, ואמרו רז"ל "אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף", ועל כן אחרי שביעי של פסח - באחרון של פסח - הוא מאיר גילוי המשיח (אדמו"ר הרי"צ, ספר השיחות ה'תרח"ץ עמוד 275).

15. ספר דניאל, פרק י"ב פסוק י', שזהו פסוק שנאמר על זמן הגאולה כמו שמסביר שם רש"י על המילים דהמשך הפסוק "והמשכילים יבינו".

16. ספר זכרי', פרק י"ג פסוק ב'.

17. שהרי אדרבא - אינו רוצה שיאבדו אז בשעת המכות, שהרי אם כך יאבד מקור "יניקה" וכח גדול, אבל עכשיו שרואה שאם לא יאבדו כאן ועכשיו - הם יקבלו עוד מעט תורה ומצוות ואז שוב לא יקבל מהם שום תועלת ורק חולשה בגלל שיהיו קרובים לה', לכן רק עכשיו מקטרג.

18. הקדמת הרמב"ם למשנה.

ברד"ק¹⁹ כדי להוציא את כל טענות הס"מ וכנ"ל, ולכן זהו "אם להיאכד עם מצרים" היינו לא בים²⁰ אלא "עם" מצרים, היינו שיחזרו למצרים ויאכדו בה ובטומאתה אחת ולתמיד חלילה ויעברו את שער הנר"ן דטומאה ח"ו, אבל כנ"ל ברור שינצל²¹, וזהו גם מה שעושה מלאך האלוקים שבא להבדיל²² בין שני המחנות, היינו בכדי להבדיל ביניהם באופן ברור, ולהודיע שאין שום קשר ביניהם - אלו עובדי עבודה זרה, ואלו להבדיל מהם - בניו של הקב"ה שמאיר עליהם אורו של משיח וכו', וש"תוכניתו" של הקב"ה מגיע עכשיו לתכליתה.

ד.

"ויסר את אפן מרכבתו וינהגהו בכבודת ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים" (פרק י"ד פסוק כ"ה)

וברש"י נלחם להם במצרים. במצריים, דבר אחר, במצרים, בארץ מצרים, שכשם שאלו לוקים על הים, כך לוקים אותם שנשארו במצרים.

לכאורה יש להבין, מי כבר נשאר במצרים שהי' יכול ללקות שם, - ובכלל, אם באמת כן נשאר שם מישהו הרי שיש להבין באמת מדוע הוא לקה, והרי כל הטעם שאלה שעל הים לקו - הוא בגלל שרדפו אחרי ישראל, כמוכן מפשטות הפסוק, וא"כ היות ואלה נשארו במצרים ולא רדפו, אז מדוע לקו.

ואין לתרץ בפשטות, שנשארו שם הנשים והילדים, שהרי:

1. א"כ למה ילקו, והרי הם לא נלחמים, ולכאורה הרי כבר קבלו את עשר המכות, ובאותו אופן שגם המצריים עצמם - אלה שרודפים אחרי בני ישראל - לא היו לוקים אילו לא רדפו אחריהם, כך הנשים לא, וברור א"כ שלא מדובר עליהן.

2. מאחר שרש"י הינו מדויק הרי שהי' אומר בפשטות "...כך לקו הנשים והילדים שבמצריים", ולא "אותם שבמצריים"²³.

3. שהרי לשון הפסוק עצמו הוא "ויאמר מצרים...", וברש"י "שכשם שאלו לוקים על הים כך לוקים אותם שנשארו...", וא"כ, מסתבר לומר שמדובר על גברים שנשארו

19. נתונים ברד"ק היינו נתונים בידי ה' ברד"ק.

20. שהרי אם אינם ראויים הים לא יפתח כלל.

21. כי "משפט" זה ה' רק כדי להוציא את כל טענות הס"א ולרוקנם, ואז בכל זאת לפסוק על ישראל שהם ראויים ומיוחדים, ואין להם שום קשר לא למצריים, ולא למצרים, לא בגשמיות ולא ברוחניות, אלא הם "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

22. כמו שאומר רש"י, ולא רק "להצדיק" ביניהם, אלא להבדיל ביניהם ממש, שיהי' ברור שאין שום דמיון ביניהם כלל.

23. ולכאורה יש לומר אפילו - שמהא גופא משמע שמי שנשארו במצרים היו גברים דווקא וכמו שיחבאר להלן.

ונמצאים עכשיו במצרים, שהרי משווה אותם בין אלה שבים לאלה שבמצרים, ובטוח א"כ שמדובר לפחות שהיו גם גברים במצרים, ושהם לוקים גם.

ועל זה יש לתמוה, שהרי הפסוק עצמו אומר "ואת עמו לקח עמו"²⁴, וברש"י "...משכם בדברים, לקינו ונטלו ממוננו...", וע"י טענה זו של פרעה - המצרים השתכנעו והגיעו איתו לרדוף, והרי, ה"לקינו..." לא הי' רק לפרעה ולאחרים, שהרי כתוב "וינצלו את מצרים" - כולם, וא"כ כשאומר הכתוב "ואת עמו לקח עמו" מדובר על כל העם המצרי ממש - ולכאורה כולל הנשים והילדים גם - או שלפחות מדובר על כל הגברים, שהם הלכו כולם להילחם נגד ישראל על הים.

ולכן נראה דיש לומר, שא"לה שנשארו במצרים אלו אכן גם גברים, והם אלה ה"יראי את דבר ה'"²⁵ כביכול, שהם אלה שנתנו את מקניהם לפרעה בשביל המרכבות והסוסים וכו'²⁶, שיש לומר שכך הם קיוו להינצל מעונש על הים, ולכן נשארו במצרים כדי לא לפגוע בישראל ולכן לא ללקות, כי האמינו לדבר ה', אבל מצד שני הם הביאו לפרעה את הסוסים בגלל שנאתם לישראל, היינו, שעזרו המון לרדיפת המצרים נגד ישראל, ולפיכך לקו גם הם במצרים, ולכן אומר רש"י לעיל "כשר"²⁷ שבמצרים הרגו"²⁸, משא"כ הנשים והילדים, אכן לא קבלו כלום שהרי לא רדפו וכו', ולא מדובר עליהם.

ה.

"ויאמר ה' אל משה עבר לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך והלכת" (פרק י"ז פסוק ה')

וברש"י ומטך אשר הכית בו את היאר. מה תלמוד לומר אשר הכית בו את היאר, אלא, שהיו ישראל אומרים על המטה שאינו מוכן אלא לפורענות, בו לקח פרעה ומצרים כמה מכות במצרים ועל הים, לכך נאמר בו אשר הכית בו את היאר, יראו עתה שאף לטובה הוא מוכן.

ולכאורה כלל לא מוכן:

24. פרק י"ד פסוק ו'.

25. פרשת וארא, פרק ט' פסוק כ'.

26. וראה רש"י בפרק י"ד פסוק ז' "וכל רכב מצרים... ומהיכן היו הכהמות הללו... מהידיא את דבר ה'..."

27. ויש לומר שזהו "כשר שבמצרים" ולא "טוב שבמצרים" אלא שהוא ע"ד החזיר שמראה את עצמו "כשר" ומוציא את טלפיו החוצה לומר "כשר אני" (פרשת תולדות, פרק כ"ו פסוק ל"ד), כך מצריים אלו, מראים את עצמם "יראי שמיים" כביכול, אבל הולכים נגדו.

28. פרק י"ד פסוק ז'.

1. הרי איך אפשר לומר שהם יחשבו שהוא מוכן רק לפורענות, והרי בו נפתח להם הים²⁹, שזו וודאי טובה.

2. אדרבא, "פורעניות" אלה הם הטובה הכי גדולה שיכולה להיות לישראל, ואיך אפשר לומר שעם ישראל יהיו כפויי טובה ח"ו כל כך גדולים עד שה' צריך להראות להם שמוכן "גם" לטובה כביכול³⁰.

3. אפילו אם נגיד שאכן באמת ר"ל היו כפויי טובה כאלה גדולים ח"ו, הרי לא יכלו להגיד שהוא מוכן רק לפורענות, שהרי בו נפתח להם הים וכן"ל, שעל זה לפחות הם בעצמם

מודים שזו טובה, שהרי, לאחר שעברו את הים הם רצו להגיד שירה לפני הקב"ה על שניצלו, וה' אמר להם "מעשיי ידי טובעים ואתם אומרים שירה"³¹, ולא הסכים עם שירתם³², יוצא, שהבינו טוב טוב איך שקריעת ים סוף באמת הינה טובה אמיתית, וא"כ איך אמרו על המטה שמוכן רק לפורענות.

אלא יש לומר, שלאחרי שהקב"ה הוכיח אותם על השירה³³, הרי שהם התחרטו כביכול, והגם שהבינו שע"י הפורענות הזאת גופא הם ניצלו, מ"מ, מכיון שישראל הם "רחמנים בני רחמנים"³⁴ ואנשי אמת וחסים על מעשיו של הקב"ה, אז שוב רצו טובה שהיא לגמרי טובה בלבד - כזאת שאינה כרוכה כלל בצער האחר, לא משנה מי, ואפילו רשעים כמו המצריים³⁵.

וכמו שניתן לדייק מדברי רש"י "שהיו ישראל אומרים...אלא לפורענות..." - ומיד ממשיך ואומר מזה אתה פורענות - "בו לקה פרעה..."³⁶, היינו, שמה שהוא לא טובה מושלמת ממש, הוא אכן הצלה ועל זה הם רצו באמת להודות, אבל כשבילם זאת לא הייתה טובה גמורה, שהם רצו טובה כזאת שהיא לכל העולם.

ולכן מגיע העניין עם המים, שבזה מראה הקב"ה לבני ישראל שהמטה מוכן גם לדברים שהם כדברי רש"י "שאף לטובה הוא מוכן" - היינו שמוכן גם לדברים שהם לגמרי רק טובים, דהיינו - העניין של קבלת המים שזה בגשמיות טובה להם, וטובה אמיתית, שהרי אף אחד לא סובל מזה שהם מקבלים את המים, ויש כאן רק טובה, וגם לרוחניות העניינים אפשר

29. כמו שאמר לו הקב"ה (פרק י"ד פסוק ט"ז) "ואתה הרים את מטך ונטה את ירך על הים ובקעהו...", ולהלן בפסוק כ"א "ויט משה את ידו על הים...", ופשוט הוא שכל ישראל ראו זאת.

30. דהיינו, שבאמת המטה מוכן רק לטובה, שהרי כל הפורעניות האלו, היו רק כשביל הצלתם של ישראל.

31. גמרא מסכת סנהדרין, דף ל"ט ע"ב, ובמגילה, דף י' ע"ב, וגם מופרד לומר שאולי רק המלאכים אמרו זאת, ובפרט שאומר הכתוב בהדיא (פרק ט"ז פסוק ל"א) "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים...", ולאחר זה גם אמרו שירה וכו'.

32. שלכן בליל שביעי של פסח לא אומרים את הלל שלם, (מנהגי מהר"י טירנא מנהג של פסח, ומטה משה סי' תרע"ה).

33. ובכלל, כשהתבוננו לאחר מעשה ככל מה שקרה.

34. גמרא מסכת יבמות, דף ע"ט ע"א.

35. ואין בזה "כל המרחם על אכזרים סופו להתאכזר לרחמנים" חלילה, כי אין בזה מעשה כפועל וזהו רק בליבם, מצד תכלית הטוב שבטבעם.

לומר, ש'מים' - היינו התורה שנמשלה למים³⁶, והם אלה המצוות שבני ישראל קבלו במדה כמו שבת וכו', שהרי תורה הינה טובה אמיתית לכולם, שהרי מביאה שלום לעולם³⁷, דהיינו טובה אמיתית ומושלמת לכולם.



36. מדרש שיר השירים א' י"ט.

37. ש"וכל נתיבותי שלום" (משלי פרק ג' פסוק ח"י), ו"תלמידי חכמים מרכים שלום בעולם" (ברכות דף ס"ד ע"א) ו"שלום" משמותיו של הקב"ה, שהוא הנותן את "חמדתו הגנוזה" לעם.

תשמישי מצווה לפני מתן תורה

הת' שלום דובער שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א.

בנוגע לחג השבועות איתא בגמרא: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: 'עבדי לי עגלא תלתא'. אמר - 'אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא'."

ובלקו"ש חט"ז² מאריך הרבי לכאר את החידוש שנפעל בעת מתן תורה על פני מצב העולם לפני² מכל צד ופינה.

מהחידושים הנפלאים של הרבי בשיחה זו בולטת במיוחד ההבנה שנוסף לאמידת הציוויים במתן תורה והטלתם על בני ישראל, התחדשה אז ההכשרה של החפצים הגשמיים בעולם שיוכלו להיות בגדר מצוות או איסורים. כלומר, קודם לזה הייתה המציאות הגשמית חסרת כל תוכן ועל ידי הציווי נזדכך חומר העולם והגיע למדרגה שיוכלו לקיים בו מצוות מעשיות.

שואל הרבי:

מצינו בכמה מקומות שהאבות 'קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה', (אכילת מצה בפסח, עירובי תחומין וכו') ואם נאמר את החידוש הנ"ל, שכל האפשרות לקיים את המצוות בגשמיות נוספה ברגע מתן תורה, א"כ לכאורה לא היה לאבות כל טעם לקיים את המצוות, שהרי באותו זמן לא היה חומר העולם הגשמי כלי לעניינים רוחניים? ומתוך הרבי שני תירוצים, האחד מהם בקיצור נמרץ, וזה לשונו הק' (בתרגום מילולי ללה"ק):

"הביאור בזה הוא שהי' עכ"פ הגדר של אכילת מצווה, וחילוקים כאכילה 'פת לחם' 'בן בקר' (כמו בהכנסת אורחים של אברהם) ובכללות לעשות צדקה, שכולל גם לבוש ובית"

בקריאה שטחית קשה ליישב הלשון, ואין מובן מהי נקודת התירוץ ומה תוכן הלשונות שמזכיר הרבי בתירוץ. ואכן קולמוסים רבים עסקו בהכנת שורות בודדות אלו, ונראה לי להציע ביאור נוסף בפשט תירוץ זה, בדרך ארוכה שהיא קצרה כדלקמן.

1. פסחים סח:.

2. עמ' 211 ואילך.

ב.

בהקדים ב' הקדמות:

א) ישנה מצווה אחת שעליה אברהם אבינו כן נצטווה כבר מתחילת הכרתו את בוראו והיא המצווה "אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו... לעשות צדקה ומשפט". במצווה כללית זו נכללו כל המעשים טובים שהי' אברהם אבינו עושה כל ימיו כולל ובעיקר את מצוות הכנסת אורחים שהיא היא "לעשות צדקה".

מצוות הצדקה כוללת נוסף על החלק המוכר של נתינת כסף גם שלושה חלקים עיקריים 'מזון' 'לבוש' ו'בית'.

בשורות מועטות אלו משמיענו הרבי (כפי שיתבאר לקמן) שמצד מצוות הצדקה אין להסתפק בנתינת מזון סתם אלא צריך לדייק לתת מהמאכלים היותר משובחים וכמו שמצינו באברהם שדייק לתת בן בקר ופת לחם (- קמח סולת דווקא שהוא המשובח יותר).

היינו, שאברהם אבינו נצטווה מהקב"ה כמה פרטים של פעולות הנכללים בכללות במצוות הצדקה שכפסוק "לעשות צדקה".

ב) אחת היסודות החשובים בלימוד כל דבר, הוא הכלל: "מבין דבר מתוך דבר". - "די לחכימא ברמיזא" וכאשר הוא שומע מעט הוא מבין הרבה.

זה הוא גם היסוד לסוגיות הידועות ד"לשיטתיהו", כאשר בעל המימרא אמר דבר מה, צריך הלומד להבין שאין הכוונה רק לעניין זה אלא "זיל בתר טעמא" ועל פי עיקר הסברא ניתן ללמוד עוד עניינים רבים.

בעבודת האדם ישנם גם כן עניינים מעין זה וכמו שמצינו בנוגע להעלאת וכירוד העניינים הגשמיים שבעולם שאף אם האדם מזכך בפועל רק חלק מסוים ממין הדומם (למשל) הרי שבדרך ממילא מתבררים גם כללות פרטי הדומם שבעולם, גם אלו שלא נמצאים בידי של מברר הכירוד, ונפעלת בהם עלייה על ידי קיום מצווה באחד מהם.

ובנידון דידן, בחיבור שתי המסקנות הנ"ל ייצא החידוש הבא:

מכיוון שהייתה לאברהם מצווה מסוימת שהייתה קשורה לגשמיית העולם, דהיינו מצוות הכנסת אורחים, ממילא מוכן שהוא יכול כבר לקיים כל מצווה ששייכת לאותו סוג גשמיית.

מאחר וכנ"ל "זיל בתר טעמא" - כל הסיבה שאין אפשרות לקיים מצוות בגשמיית היא מצד המרחק העצום בין מציאותם המגושמת של העניינים בעולם לבין העניינים הרוחניים הנרמזים בהם, אך לאחר שכבר התעלו סוגים מסוימים של פעולות גשמיית לעניין של מצווה איזה שתהיה אין כל מניעה לקיים באותו אופן גם מצוות נוספות כי הרי כבר עלו אותם

עניינים לדרגה שבה הם יכולים להיות 'תשמישי מצווה', לכן כאשר ניתנה מצוות הכנסת אורחים שכוללת את כל שלושת צרכי האדם לבוש מזון ובית ממילא ניתנה הרשות לקיים את כל המצוות ששייכות לעניינים אלו.

ג.

על פי זה, יכול היה אברהם אבינו לקיים את כל המצוות ששייכות למזון לבוש ובית וכן מצוות התלויות בסוגי מאכל מסוימים (כמו מצוות אכילת מצה) כי יש עניינים כדוגמתם שנכללים במצוות הצדקה.

וכן באופן זה היה ביכולתו של אברהם לקיים כמעט את כל התורה כי רוב המצוות תלויות בעניינים דמיון לבוש ובית (מלבד כמה מצוות כמו מצוות מילה שאינה דומה כלל למצוות צדקה ולכן לא יכל אברהם לקיימה כמבואר בשיחה שם).

ואם כן מובנת כוונת הרבי בתירוצו השאלה ובפשיטות:

ח"ל הק':

"הביאור בזה הוא, שהי' עכ"פ הגדר של אכילת מצווה" - וממילא כבר אז נזדכך חומר העולם שיוכל להיות כלי לקיום המצוות כי מזון משמש למצוות צדקה.

ויותר מכך, העולם כבר נזדכך עד כדי כך שנוסף למצוות שתלויות בעצם האכילה, היו אז כבר מצוות וחילוקים באכילה גופא בין סוגי המאכלים השונים, (ולכן יכלו כבר אז לקיים מצוות שתלויות במאכלים פרטיים)

שהרי המצווה מן המוכר הייתה כבר אז דווקא בנתינת 'פת לחם' מסולת משוכחת, וכך גם 'בן בקר' רך וטוב שעל ידי זה נעשה קיום מצוות הצדקה באופן היותר נעלה (כמו שמסופר בתורה בהכנסת אורחים של אברהם).

והציווי על זה נאמר לאברהם וככללות במילים לעשות צדקה, שכולל גם לבוש ובית וכך יכול היה אברהם לעשות כבר אז את כל סוגי המצוות שנכללים בגדר מזון לבוש ובית".
וק"ל.



בגדר קניין קידושין

הת' יוסף שי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

א.

שם קניין לקידושין

התנא כריש מסכתין, מגדיר את הפעולות שעושה הבעל בכדי ליצור חיי אישות עם אשתו בשם קניין, "האישה נקנית". ולכאורה צריך ביאור מהו גדר קניין זה שהאיש קונה את אשתו, דבפשטות שם קניין שייך בהעברת עצם מרשות א' לרשות שני' וא"כ יש לדון בגדרו"ד – קידושין, מה הוא העצם שנקנה בקניין זה ועובר מרשות האישה לרשות הבעל.

ומצינו בזה כמה דעות: דהנה הרמב"ן¹ כתב: "דאין אישה זו ממונו של הבעל"², ומדבריו אומנם לא מצינו הגדרה מהו העצם הנקנה בקידושין, רק שניתן ללמוד מכך שאין הקניין בגוף האישה, כלומר, אין לפרש במשנתנו דקניין זה שהאישה נקנית לבעלה, הוא מה שהאישה נחשבת כחפץ הנקנה לבעל.

לעומת זאת הרשב"א³ חולק על הרמב"ן וכותב, דאכן ע"י קניין הקידושין נחשבת האישה ממונו של הבעל⁴, וא"כ משמע שקניין הקידושין הוא מה שהבעל קונה גוף האישה, והוא – הגוף – עובר לרשות הבעל ונחשב לממונו⁵.

1. גיטין ט,א.

2. וכן כתבו הר"ן והריטב"א.

3. שם.

4. בקובץ 'יסודות והקירות' (תשע"ז) כתב להוכיח כן מדברי התוס' בכתובות (כב, ד"ה 'מציא' וז"ל: "האישה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה". אך לכאורה אפשר להבין את כוונת דברי התוס' בפשטות, דכאשר נחלתה האישה ומחמת זה לא נבעלה, הנה אין לומר שמזלה של האישה גרם היות והיא נכנסת תחת רשותו של הבעל ולא להיפך, ופשוט.

אך מדברי התוס' דא"ש שם אכן יש להוכיח כן, דכתב באופן ברור וז"ל: "האישה קנין כספו של האיש כמו עבדו ושורו וחמורו".

5. באוצר מפרשי התלמוד (מכון ירושלים, תשס"ט) הביאו דברי האבני מילואים (שו"ת סי' י"ז) והקונטרסי שיעורים (קידושין, שיעור

במאירי⁶ כותב, דהדבר הנקנה בקניין קידושין הוא מה שהבעל קונה את האישות של האישה, היינו, שלא יהי' אחר יכול לזכות בה.

ובאבני מילואים⁷ כותב, דגדר הקניין הוא 'קניין איסור', מה שהבעל אוסר את האישה על כל העולם מלבדו.

ב.

הקושי בשיטות הנ"ל

הנה לכל השיטות הנ"ל צריך ביאור:

לשיטת הרשב"א לא מובן, מפני מה תחשב האישה כרכושו של הבעל, דהרי יחסי הבעל ואשתו אינם מוגדרים כיחסי אדון ושיפחה, דהרי יש לבעל התחייבויות כלפי האישה (שאר, כסות ועונה), וביכולתה לומר לבעלה "איני ניזונת ואיני עושה", ויש לה נכסים שמשויכים לה ועוד, וא"כ משמע (לכאורה) שאין היא ממונו של הבעל.

בשיטת המאירי יש להבהיר מהו העצם הנקנה בקניין זה, וכי היכולת של האישה שיתפסו בה קידושין. [מלבד מה שיש לעיין מה יהי' הנפק"מ בין שיטתו לשיטת האבנ"מ, כלומר מה יהי' הדין במקרה שאין בו איסור, כלומר, אין האישה נאסרת לאחרים, האם גם אז יסבור המאירי דאין קידושי אחרים תופסים בה.

ואף שיש מן האחרונים שכתבו⁸ שמדין שפחה חרופה יש להביא נפק"מ בין השיטות, דבש"ח אף שאין בה איסור לאו, מ"מ ע"י היעוד נמנעת תפיסת קידושין ע"י אחרים. הנה [מלבד מה שהאבנ"מ עצמו ס"ל שאכן בשפחה חרופה קידושי אחרים תופסין בה] צ"ע האם ניתן אכן לדמות דין יעוד לדין קידושין, ואכ"מ.]

ובשיטת האבני מילואים צריך להבין, ס"ס מהו ההבדל בין הגדר המחודש של 'קניין איסור' לבין 'החלת איסור', דלכאורה, הי' מתאים יותר להגדיר פעולת הבעל בתור החלת איסור, ומה שייך כאן שם קניין.

(א) שלמדו בדברי הרשב"א שאין לבעל באישה קניין ממוני, וקשה דסתרי אהודי.

6. ריש מסיכתין.

7. הנ"ל הע' 5.

8. ב"ש ס' מ"ד, פנ"י גיטין מ"ג, א.

ג.

ביאור כ"ק אדמו"ר

ונביא כאן מדברי כ"ק אדמו"ר⁹ בנוגע לחידוש שנפעל במ"ת כדיני נישואי עם ישראל, וע"פ דברי קודשו יובנו הדברים הייטב:

"בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם כריש הל' אישות "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא . . . מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאישה", וממשיך: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה . . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום . . . וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד .

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' לבעלה כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש והאשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב¹⁰ "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"¹¹.

נמצאנו למדין כי לשיטת כ"ק אדמו"ר, המציאות שנקנית בקניין קידושין, כלומר, מה שהאשה תחשב "אשת איש" עוד לפני תחילת חיי האישות בפועל, הנה מציאות זו גופא היא חידוש התורה, ומציאות זו היא היא העצם הנקנה, ואכן מובן מפני מה נקט התנא לשון קניין.

9. לקו"ש ח"ל, ויהי ב'.

10. בראשית ב, כד.

11. דאה רש"י סנהדרין נז, ב ד" בעולת בעל יש להם דכתיב (וירא כג), והיא בעולת בעל ולא כתיב והיא אשת איש אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל ולא מפני קידושין וחופתו".

ד.

ביאור דברי הרמב"ם ע"פ הנ"ל

והנה ע"פ הנ"ל אולי יש לכאור כדא"פ לשון הרמב"ם "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", וכתב ע"כ הכס"מ וז"ל: "כתב הר"א בנו של רבינו, שהקשו לו על מה שכתב רבינו מצות עשה של תורה לקדש את האשה, ממ"ש בפרק אלו מגלחין¹²: לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה שאסור אלא אפילו לישא דקא עביד מצוה נמי אסור", והביא תי' הר"א.

אך ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר קושיא מעיקרא ליתא, דהנה במילים אלו מגדיר הרמב"ם גדר וענין הליקוחין, דהיינו, "ליקוחין אלו" מה ענינם, "מצות עשה של תורה הם", כלומר, לולי ציווי וחידוש התורה אין מציאות של ליקוחין אלו וכנ"ל.



לעולם יכנס אדם כשיעור ב' פתחים

הת' משה שי' קרסיק
תלמיד בישיבה

א.

הגמרא בכרכות (ח.) מביאה דין: "אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת, שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל".

דין זה מופיע בירושלמי בלשון דומה: "רב חסדא אמר זה שנכנס לבית הכנסת צריך להכנס לפנים משני דלתות, מזה טעם² אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום".

ורבו הדיעות מהי הכוונה "ב' פתחים", וכן האם חולקים הבבלי והירושלמי:

רש"י מסביר שאין חילוק בין הבבלי לירושלמי, והכוונת שניהם בב' פתחים הינה לשטח הסמוך לפתח זו"ל (בפירושו על הגמ' הנ"ל): "שיעור של שני פתחים - רוחב יכנס לפנים שלא ישב סמוך לפתח דנראה עליו כמשאוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת".

לעומת זאת, הרא"ש מבאר³, שכוונת הבבלי אינה למקום אלא לכמות זמן, משא"כ בירושלמי שהכוונה למקום:

"י"מ שלא ימהר ויתפלל מיד כשנכנס אלא ישהה שיעור שני פתחים. אבל אם יושב סמוך לפתח שפיר דמי. ומיהו בירושלמי גרסי' רב חסדא אמר זה שנכנס לבית הכנסת צריך ליכנס לפנים משני דלתות כו".

1. פרק אין עומדין

2. משלי ח'

3. סימן ז'

בטור⁴ הביא ב' דעות אלו, והוסיף את דעת המהר"מ מרוטנבורג שסובר (לפי דברי הטור) שהבבלי חולק על הירושלמי אלא שבאופן אחר מהרא"ש, וז"ל:

"ולא ישב מיד אצל הפתח, אלא יכנס שיעור שני פתחים.. ויש אומרים שלא ימהר להתפלל, אלא ישהה כדי הילוך שיעור שני פתחים, אבל אם יושב סמוך לפתח אין לחוש. והר"מ מרוטנבורג היה אומר, דוקא כשבית הכנסת פתוחה לרשות הרבים, מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכיין, אבל אם אינה פתוחה לרשות הרבים שפיר דמי. ונראה שאין לחלק, דהא יליף טעמא מקרא, וגם גרסת הירושלמי: לעולם יכנס אדם לפני משתי דלתות, מאי טעם? "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום", משמע דלאו משום פתיחת הפתח הוא, ומשמע נמי כפשטיה שיכנס לפני משני דלתות".

כלומר, שיטת המהר"מ מרוטנבורג היא שהבבלי אומר שהצורך להרחיק מהכניסה קיים רק כשהפתח פונה למקום מרכזי וזה מפריע למתפלל, אך הירושלמי סובר שיש להרחיק בכל מצב.

הבית יוסף מביא את ב' הדעות, אך ממשיך ומקשה על הרא"ש מדברי הירושלמי שתואמים לכאורה לשיטת רש"י (ז.א. שיטתו היא שהירושלמי הולך יפה עם שיטת רש"י):

"..ופירש רש"י ב' פתחים רוחב יכנס לפניו, ... ואית דמפרשי שישהה בזה השיעור... ומיהו בירושלמי פרק אין עומדין גרסינן, רב חסדא אמר: זה שנכנס לבית הכנסת צריך ליכנס לפניו מב' דלתות".

ב.

בשור"ע⁵ הביא המחבר את כל הדעות ופוסק לדין שיש לחשוש לכולם⁶:

"יכנס שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. יש מפרשים שיעור שני פתחים דהיינו ח' טפחים יכנס לפניו שלא ישב אצל הפתח שנראה כמשאוי ישיבת בית הכנסת ולפי זה אם יש לו

4. אורח חיים סימן צ'

5. סימן ע', סעיף כ'.

6. בשור"ע ארה"ז פוסק שיש לחשוש לדעה נוספת - דעת הב"ה, שסובר שמדובר בדיני בניית ביהכ"ס, וז"ל הב"ה: "אלא אתא ללמד דכל בית הכנסת צריך שיעשו עזרה לפני בית הכנסת כדי שיכנס אדם לפני משני דלתות דוגמת האו"ל שהיה לפני הדיכל.. ונראה דהטעם הוא להורות דאע"פ דבמדת מלך מי שמבקש איזה שאלה מן המלך אינו נכנס לפני המלך לטרקלין שלו אלא עומד בחצר ושואל ע"י עבדו של מלך שנכנס לטרקלין לפני המלך אבל במדת מלך מלכי המלכים הקב"ה אסור לשאול ע"י אמצעי לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ומשום עיקר זה צריך האדם ליכנס לפניו מב' דלתות כלומר דאע"פ שבאתי לעזרה שלפני הטרקלין של ממ"ה הקב"ה אין אנכי מבקש ע"י אמצעי שיכנס לטרקלין ולשאל שאלתי ע"י אחד ממשרתיו אלא אני נכנס לבית הכנסת עצמו לטרקלין של מלך מ"ה הקב"ה ומבקש מלפניו יתברך ולא על ידי שום אמצעי..".

מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום ויש מפרשים שהטעם מפני שמביט לחרץ ואינו יכול לכוין ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרכים אין בכך כלום ויש מפרשים שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס אלא ישהה שיעור שני פתחים ונכון לחוש לכל הפירושים".

במגן אברהם⁷ הקשה על המחבר:

"וצ"ע שהשמיט דעת הטור דסבר דבירושלמי יליף מקרא לשקוד על דלתותי וכ"כ הב"ח וא"כ לעולם יכנס לפנים משני דלתות".

היינו, המג"א תמה כיצד השמיט המחבר את דעת הירושלמי (ע"פ הטור) שאין לשבת ליד הכניסה בכל מצב, גם באם אין רה"ר עוברת מחוץ על-אף שמחמיר בפסיקתו ככל הדעות.

אך קשה לי מהי כוונת המג"א כשאלתו על השו"ע שהרי ב'בית יוסף' כתב שאין הירושלמי דעה נוספת בסוגייתנו, אלא שדבריו תואמים לשיטת רש"י, וא"כ גם כשמביא בשו"ע את כל הדעות, אין הוא נצרך להביא את הדיעה שיש להכנס ב-ב' פתחים גם כשאין הדלת לכיוון רה"ר מאחר ולשיטתו אין אף אחד שסובר כדעה זו?

ואשמח לשמוע את דעת המעיינים בזה.



לכוף כל באי עולם

הת' ארי' ליב שי' קרעמער
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חכ"ו (ע' 132 ואילך) דן הרבי בעניין ותוכן החיוב על ישראל "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", ותורף הדברים:

כתב הרמב"ם בספר "היד" (הל' מלכים פ"ח ה"י): "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגד, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג".

ובהלכה שלאח"ז: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. . . והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

מהלכות אלו משמע שהחיוב לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בהם כ"נ הוא קשור למתן תורה.

וצ"ל איזה שייכות יש למצוות שמחוייבים בהם הב"נ - א. לבנ"י, עד כדי שבנ"י מחוייבים לכופם על כך? ב. למ"ת ומשה רבינו, שכן הם חייבים לקיים מצוותיהם מפני ש"שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו"?

ב.

בהמשך השיחה (ס"ג) מבאר הרבי כי המקור לכך שבנ"י מצווים לכוף את כל באי עולם על מצוותיהם הוא מצד זה ש"צוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן". דלכאורה מפני מה הקב"ה הודיע לנו בתורה שהנחיל לישראל על ז' מצוות ב"נ? אלא שזהו חיוב לבנ"י.

ועפ"ז מסביר הרבי אף הטעם לחיוב זה על בני ישראל, דכיון שב"נ צריכים לקיים מצוותיהם "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה" כו', והתורה הרי ניתנה לבני ישראל בלבד, הרי שהקשר ההאומות למצוותיהם צריך להיות דרך בנ"י.

אבל עדיין צריך להבין הסברת השייכות.

הרבי (ס"ד בהשיחה) מחזק את הקושי בשייכות בין מצוות ב"נ לישראל, ולחיובם לכפות על ב"נ שיקיימו מצוותם.

דהנה מבאר הרוגצ'ובי דלשיטת הרמב"ם איכא ב' סוגים בב"נ: א) גר תושב, שהוא דווקא זה שקיבל עליו המצוות כבי"ד בפני שלשה חברים. ב) בן נח שמקיים את הז' מצוות אך לא קיבלם כבי"ד (אם מפני שאינו רוצה, אם מפני שאין מקבלין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג). וב"נ כזה מצווין אנו להחיותו.

ומדייק הרבי מלשון הרמב"ם דהחיוב על בנ"י "לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג" הוא דוקא באופן הב' בב"נ. אבל בדין גר תושב אין חיוב על בנ"י לכופם על כך!

1. עיין בפנים השיחה אריכות הביאור בהחילוק בין ב' הסוגים. ומשמע החילוק עיקרי ביניהם דקיום הז' מצוות הוא חיוב על כל ב"נ, משא"כ קבלת המצוות בפני ב"ד של ישראל אין חיוב על כל ב"נ, ורק אם רצה לקבל נקרא גר תושב ו"הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא" כבהלכה ו"א בהרמב"ם.

ויש לדייק בהקושיא לענין זה. (דלאחר שנודענו החילוק הרוגצ'ובי) אין כוונת השיחה לכאר חיוב ב"נ לקיים מצוותיו "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", שהרי אין חייבים בוה. אלא מהא דמצינו שהרצוה להיות גר תושב (ומחסידי אומות העולם) צריך לקבל עליו "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו" (ומסיכה זו צריך לקבל עליו בפני ב"ד של ישראל דוקא. עיין הערה 17 בשיחה) מוכח דבתוכן מצוותיהם יש איזה שייכות למ"ת ומשה רבינו, ודבר זה הוא הצריך ביאור.

ומ"ש בס"ג בשיחה (שהטעם לחיוב על ישראל לגוף כל באי עולם על מצוותיהם) – "איזו מצד דעם גופא וואס ב"נ דארפן מקבל זיין (און טאן) די ז' מצוות" מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו", היינו שכל ב"נ חייבים לקיים מצוותיהם מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה? הנה קושיא זו היא קודם שהוכחא שיטת הרוגצ'ובי שהחיוב הוא רק על הגר תושב שרוצה לקבל עליו בפני ב"ד של ישראל.

[ואין להוכיח מהערה 35 דאף לפי החילוק הרוגצ'ובי חיוב על כל ב"נ לקיים מצוותיו מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה. דהנה בגוף השיחה כותב הרבי שבסתם ב"נ אין אופן הקבלה חייב להיות מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה. ובהערה 35 כתב הרבי: "לכאורה מוכרח לומר כן – שהרי אי אפשר לכוף על הכוונה ואמונה שכלב. וי"ל שבנ"י מחוייב לעשות כל התלוי בו – ולכן עליו לומר להב"נ שקבלתו צ"ל מפני שצוה הקב"ה (אף שאינו יכול לכוחנו בוה). – ואולי י"ל בדוחק עכ"פ שהב"נ צ"ל בדריכור שהוא מקבל מפני שצוה כו".

אך באמת בהערה 35 בא לכאר שאין להפריך הוכחת הרוגצ'ובי מהא דהרמב"ם לא כתב שיש לכוף הב"נ אף על כך שיקבל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, די"ל שלא כתב זאת מכיון ש"אי אפשר לגוף על גונה ואמונה שכלב". דא"כ הי' הבנ"י מחוייב לעשות כל התלוי בו – ולכן עליו לומר להב"נ שקבלתו צ"ל מפני שצוה הקב"ה, וכהמשך ההערה].

ולפי"ז קשה ביותר הסברת השייכות דישראל למצוות ב"נ ע"י התורה (המבוארת בס"ג), דהא בנ"י כלל אינם מצווים לכוף את הב"נ לקבל המצוות בכ"ד (שהוא הכיטוי לכך שמקיימם מפני שציווום הקב"ה בתורה), אלא חיוב בנ"י הוא רק על כך שב"נ יקיימו מצוותיהם בפועל? עוד מדייק הרבי מלשון הרמב"ם שאינו כותב דבנ"י חייבים להשתדל וכדומה, אלא "לכוף" דוקא. ו(לפי הביאור בס"ג) אינו מובן מדוע השייכות דישראל למצוות ב"נ צ"ל באופן שחייבים לכופם דווקא.

ג.

לבאר כל זה, מביא הרבי (ס"ה) מחלוקת ר"מ וחכמים (ע"ז סד, ב) בנוגע לדין גר תושב (שהוסבר לעיל החילוק בינו לסתם בן נח): "איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים דברי ר"מ וחכ"א כל שקיבל עליו שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח".

הרמב"ם פסק בכ"מ (ככנדר"ד בהל' מלכים²) כחכמים, שצריך לקבל עליו בפני בי"ד את כל הז' מצוות. אמנם בהל' איסורי ביאה (פי"ד ה"ז) כתב בלשון אחר: "אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח". ולכאורה, כיון שפסק הרמב"ם כחכמים שחייב לקבל על עצמו כל הז' מצוות, מדוע מחלק הרמב"ם בין איסור עבודת כו"ם לשאר מצוות?

ומבאר הרבי (ע"פ המכילתא³, עיין בשיחה באריכות) דכשם שאצל בנ"י במ"ת (שהוא גירות כל עם ישראל) היו ב' ענינים: א. קבלת מלכותו של הקב"ה (בדיברות אנכי ולא יהי' לך). ב. קבלת מצוות (כשאר הדיברות)⁴. עד"ז גם בגר תושב (שיש בו קצת ענין של גירות) שצריך להיות בקבלת הגירות שלו ב' הענינים, קבלת מלכותו וקבלת מצוות.

ולכן פסק הרמב"ם דכאשר הב"נ רוצה להיות גר תושב, ולקבל עליו מצוותיו כבי"ד של ישראל, חייב לקבל עליו מלכותו ית' קודם שקיבל עליו עול מצוות.

מדין זה מסיק הרבי יסוד גדול, דמזה שאם הב"נ רוצה להיות גר תושב ולקבל עליו המצוות

2. ועוד. נסמן בהערה 38 בהשיחה.

3. וירוח ב, ג. על הפסוק "לא יהי' לך אלקים אחרים על פני": "למה נאמר? לפי שנאמר "אנכי ה' אלהיך". משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו: גור עליהם גורות! אמר להם: כשיקבלו את מלכותי - אגזור עליהם; שאם מלכותי לא יקבלו! כך אמר המקום לישראל: "אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך": אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים? אמרו לו: כן. - וכשם שקבלתם מלכותי - קבלו גרותי".

4. וכן הוא בכל גר הבא להתגייר ש"מודיעין אותו עירי הדת ואיסור עכו"ם" - קבלת מלכות, ו"מודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות כו" - קבלת מצוות (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ב).

בפני ב"ד דיישראל הוא צריך לקבל עליו מלכותו של הקב"ה כהקדמה לקבלת מצוות, מוכח שקבלת מלכותו הוא ענין עיקרי בקיום הז' מצוות אצל כל אחד מב"נ, אף מי שלא קיבל עליו בפני ב"ד.

עפ"ז יבואר השייכות ד"צוה משה רבינו כו' לכוף כו' לקבל מצוות כו" ל"מ"ת ולבנ"י. ובהקדים שני יסודות:

א. תכלית מ"ת הוא לא רק כדי שבנ"י יקבלו עול מלכות שמים ועול מצוות, אלא מ"ת פעל הענין ד"והי' ה' למלך על כל הארץ", שמלכותו ית' תודגש בכל העולם כולו.

ב. כיון שבנ"י קיבלו את מלכותו ומצוותיו באופן של נחלה (כפי שכותב הרמב"ם בתחילת ההלכה: "משה רבינו . . הנחיל התורה והמצוות . . לישראל") וזה נעשה לגמרי ענינם הפרטי, לכן יש להם את הכח ואת הציווי להשפיע את מלכותו ית' על כל העולם.

ועפ"ז יוכן תוכן הענין "לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות כו" – שההשתדלות לפעול על "באי העולם לקבל המצוות" צריך להיות באופן של כפי' – מכיון שהכפי' צריכה לפעול אצל כל באי עולם קבלת מלכותו עם כל הגדים בזה, וקבלת גזירותי "לקבל מצוות כו".

עד כאן חלק (סעי' א-ז) מתוכן השיחה.

ד.

קיצור הביאור הוא, דכיוון דענין עיקרי הנפעל בקיום הז' מצוות ע"י ב"נ הוא קבלת מלכותו ית' בעולם, דאף כאשר הב"נ אינו יודע זאת ואינו מקבל עליו מלכותו בפני ב"ד, אעפ"כ כאשר מקיים את הז' מצוות נפעל הענין ד"והיה ה' למלך על כל הארץ", לכן חובה על בנ"י (שקיבלו עליהם התורה באופן של נחלה, שנעשה זה ענינם הפרטי) לפעול בכל יכולתם שהב"נ יקיימו הז' מצוות, כך יומלך הקב"ה למלך על כל הארץ.

לכאורה הענין ד"היה ה' למלך על כל הארץ" הנפעל ע"י קיום הז' מצוות – לפי המבואר בשיחה זו – הוא מכיון שהקב"ה צוה על הב"נ מצוות, הנה כאשר מקיימים את מצוותיו מגלים את מלכות בארץ.

והנה אופן גילוי מלכותו הנפעל בעצם זה שמקיים את מצוות ה' הוא הקשר הנעלה ביותר שנפעל ע"י קיום מצוה.

וכענין שנתבאר בכ"מ כחסידות⁵ דמצוה הוא מלשון צוותא וחיבור. דכיוון שהנבראים אין

5. לקו"ת בהקדמותי מה, ג. ועוד (נסמן במאמר ד"ה וקיבל היהודים ה'תשי"א הערה 55). והרחבת הביאור ע"פ לקו"ש ח"ז ע' 30 ואילך.

להם ערך כלל לגבי מציאות הכורא (וכמשל אדם חכם שכל מציאות האדם בעיניו הוא רק עניין של השכלה, הרי בעיניו איש טיפש אינו קיים במציאות כלל⁶), הנה ע"י שהקב"ה מצוה הציווי להנכרא נעשה חיבור בין הנכרא לכורא⁷.

ובעניין זה במצוות הנה הגילוי אלוקות ע"י קיום המצוה הוא (לא גילוי הקיים בתוכנה הפרטי שבמצוה, (במצוות שבתוכנם קיים עניין של התקשרות לקב"ה (ענין טעמי המצוות)⁸), בעצם זה שמקיים את שעלה ברצונו ית' שיעשה מצוה זו.

אך לכאורה לפי ביאור זה קשה, הא עניין זה דגילוי מלכותו קיים כבר מהרגע שציווה הקב"ה את הז' מצוות לנה, הרכה זמן לפני מ"ת, ומה הקשר דמ"ת דוקא לז' מצוות?

[וכן קשה על הנכתב ד"והי' ה' למלך עך כל הארץ" התחיל רק במ"ת, הא לכאורה ענין זה התחיל כבר לפני⁹ משעה שציוה הקב"ה את הז' מצוות לנח]

ונראה דהעניין המיוחד דגילוי מלכותו הנפעל במ"ת הוא הענין דכפי⁹, שבשעת מ"ת התגלה הענין דאין ברשות ויכולת שום נכרא לעבור על רצונו ית'¹⁰, וכיון שענין זה שהיה במ"ת קיבלו עליהם ישראל באופן של נחלה, לכן מצוה עליהם להמשיך גילוי מלכותו זה על כל העולם – לכופם ע"כ שיקיימו מצוותיהם שצוה אותם הקב"ה¹¹.

ה.

והנה, יש להוכיח שכן הוא הביאור בענינם של ז' מצוות כ"נ (בהשיחה בחכ"ו), מהא דבלקו"ש חלק ז' (ע' 32) מבואר איפכא לגמרי במהות הז' מצוה, שכל ענין הצוותא וחיבור במצוות הוא דוקא במצוות שנצטוו ישראל במ"ת, אבל ז' מצוות כ"נ הם כגדר אחר לגמרי¹².

ובלשון השיחה: "אויף אוה"ע איז גאר ניט שייך צו זאגן דעם ווארט "חטא", היפך הרצון. זיי האבן צום רצון העליון אינגאנצן ניט קיין שייכות, בדרך שלילי אויך ניט, ווארום וויבאלד זיי

6. ועיין בלקו"ש שם בארוכה. גדול ריחוק הערך בין בין הכורא לנכראים, יותר מריחוק הערך בין האדם הפשוט לאדם חכם.

7. וחיבור זה קיים גם בזמן שאינו מקיים המצוה. כמבואר בלקו"ש שם בארוכה.

8. חילוק זה מבואר בארוכה במאמר ד"ה וקיבל היהודים ה'תשי"א (ס"ד-ה)

9. וכמ"ש בהע' 54 בשיחה (בחכ"ו) "להעיר שגם מ"ת לכנ"י בא ע"י "שכפה הקב"ה עליהם את ההר כניגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם" (שבת פה, א) – ע"ד "צוה משה כו' לכוף כו' לקבל מצוות כו' וכל מי שלא יקבל יהרג". ע"כ לשון ההע'.

10. שמו"ד (ספכ"ט) הובא בהע' 56 בשיחה: "כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה צפוד לא צווה עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו שרפים לא אמרו קדוש קדוש הים לא נודעוהו הבריות לא דברו אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי ה' אלהיך".

11. ולפי זה הנה הביאור (בהחוכה דישאל לכוף את כל באי עולם) במסקנת השיחה הוא ביאור חדש מהמבואר בסעי' ג' (ומה שנשארו מס' ג אף למסקנא הוא המקור לכך מהא שהודיענו בתורה על ז' מצוות של כ"נ).

12. המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 159 - יובא לקמן.

האבן מלכתחילה קיין שום פארבונד ניט צום רצון - זיי זיינען ניט נצטוה געווארן אוי דעם קיום המצוות פון א איד (ווארום די ז' מצוות ב"נ זיינען אינגאנצען אן אנדער גדר) לייגט זיך ממילא ניט אויף זיי באגריף, אז זיי טוען היפך הרצון - שייכות עכ"פ באופן שלילי".

ובהערה 18 שם (על המילים "אן אנדער גדר"): "שלכן, קיומם א"צ לקדימת קבלת מלכותו ית' [ולא כבתרי"ג מצות (מכילתא יתרו כ, ג), שה"צוותא וחיבור נעשה דווקא ע"י הקיום בדרך ציווי (כנ"ל ס"ב¹³) - קבלת עול"]".

ולכאורה בשיחה בחכ"ו שהרבי מחדש שגם בז' מצות ב"נ איכא קדימת קבלת מלכותו (ואף גבי סתם ב"נ שלא קיבלו עליהם מרצון הוי קבלת מלכותו ענין עיקרי בהם), ולא זו בלבד אלא שלומד קבלת מלכותו דז' מצות מהמכילתא דתרי"ג מצות שאותה גופא שולל בח"ז!

ומוכח שלפי המבואר בחכ"ו ענין הז' מצות הוא אותו הענין כפי שמבואר בח"ז גבי מצות בנ"י. אך קשה ביותר הסתירה בין ב' ה(ביאורים) בהשיחות.

ג.

והנה ביאור בענינים ותוכנם דז' מצוות ב"נ נמצא הרכה פעמים בלקוטי שיחות (ולפ"ז מבואר ג"כ החילוק בינם למצות בנ"י). ולכאורה ביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם הביאור בחכ"ו¹⁴. ואביא נקודת הביאור בכמה מהם:

בח"ה (עמ' 159) - החילוק בין מצוות ב"נ למצוות בנ"י (כולל מילה שלפני מ"ת): העולם נברא "בשכיל ישראל ובשכיל התורה", ומכיון שמציאות הב"נ הוא בשכיל ישראל והתורה, מוכן שאין מטרה במצוותיהם עצמם (כבתרי"ג מצוות בנ"י) אלא (גם מצוותיהם) הם "בשכיל ישראל ובשכיל התורה". שבשכיל התורה וישראל רצוי שהעולם יהי' באופן ד"לשבת יצרה, ולא יהיה להם סביבה והשפעה כלתי רצוי' (כי האדם נמשך אחרי הסביבה - הערה שם). לזה צריכים הב"נ לקיים את מצוותיהם (שכין אדם לחבירו ובין אדם למקום).

ולכן ב"נ שעבר על אחד ממצוותיו חייב מיתה, כיון שמצוותם מגלים את מטרת בריאתם - ישוב העולם בשכיל בנ"י, ואם הם לא מקיימים את מטרת בריאתם ממילא בטלה הסיבה לקיומם. עד כאן הביאור בח"ה.

ועד"ז מבואר גם בחט"ו (עמ' 150) - היות שמציאות כל העולם (כולל אומות העולם) נבראו בשכיל ישראל, כמילא אם אינם מתנהגים ע"פ מטרתם אין סיבה למציאותם. עפ"ז

13. בשיחה בח"ז.

14. אלא מתאים למבואר בח"ז בענין מצות ב"נ (וכפי שנסמן שם בהערה 17).

יש להסביר תוכן וגדר ז' מצות ב"נ: שאין תכלית בהם בשביל עצמם, אלא גם המצוות הם בשביל ישראל ובשביל התורה - בכדי שבנ"י יוכלו לקיים את התומ"צ (להמשיך את האור שלמעלה מהעולמות) צריך שהעולם יהי' "לשבת", ראוי ומוכשר לכך, שזה נפעל ע"י ישוב העולם ע"י הז' מצוות.

ולכאורה כל שיהות אלו הוי כסתירה להשיחה בחכ"ו. שבשיחות אלו מברואר שאין ענין ותכלית בז' מצות עצמם, אלא הם בשביל שישראל יוכלו לקיים מצוותיהם (שבהם יש תכלית). ואילו הביאור בחכ"ו הוא שתכלית מ"ת הוא לא רק כדי שישראל יקבלו עליהם עול מלכות שמים ועול מצוות, אלא גם לפעול שיהי' ה' למלך על כל הארץ, דהיינו גם ע"י ז' מצות ב"נ?

ז.

וביותר קשה מלקו"ש ח"כ (עמ' 140 ואילך) ששם מברואר הרבי את אותו דין ברמב"ם (שב"נ שרוצה להיות גר תושב) הוא רק מי שקיבל ועושה אותן "מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", דווקא ע"פ הביאור הרגיל בענין ז' מצות ב"נ (המוכא בלקו"ש ח"ה וחט"ו, ולא כפי הנתבאר בחכ"ו). תוכן הדברים שם:

הרבי מקשה על דין זה (ע"ד שמקשה בשיחה בחכ"ו) דכיון ש"משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל", איזה שייכות יש למ"ת עם ב"נ, כך שהם¹⁵ חייבים לקיים מצוותיהם "מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה"?

ומברואר הרבי שם ע"פ המברואר כמה פעמים¹⁶ שבז' מצוות ב"נ אין מטרה ותכלית בהם עצמם, אלא כל ענינם הוא בשביל התורה וישראל, שבכדי שבנ"י יוכלו לקיים מצוותיהם צריכים הם שהעולם יהי' במעמד ומצב של "לשבת" – ראוי ומוכשר לעבודת ישראל. וענין זה נפעל דווקא ע"י ז' מצות ב"נ שמעמידים סדר של ישוב העולם.

וזהו טעמו של הרמב"ם שב"נ צריכים לקיים מצוותיהם "מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה": כשם שעצם מציאותם לא קיימת אלא בשביל ישראל¹⁷, וכן הוא אף בנוגע למצוותיהם שכל ענינם אינו אלא "בשביל התורה" (שניתנה במ"ת), וללא זאת אין בהם כל תוכן.

והנה נראה שאת אותו הדין ברמב"ם ניתן לבאר ע"פ הביאור הכללי בענין ז' מצוות ב"נ, ומדוע נזקק הרבי בחכ"ו לבאר גדר חדש ומופלא בענין הז' מצות בכדי לבאר את דין

15. צ"ל שהכוונה לגר תושב (וחסידי אומות העולם) דוקא. עיין לעיל בהע' 1.

16. ונסמן שם מלקו"ש ח"ה וחט"ו המוכא לעיל.

17. ועיין בשיחה שם בארוכה שני האופנים בזה, ושי' הרמב"ם בענין.

הרמב"ם¹⁸?

ח.

ואולי יש לומר שהביאור של הרבי בחכ"ו חד הוא עם המבואר בח"כ (וכפי שמבואר גדר ותוכן ז' מצות ב"נ בלקו"ש ח"ה וחס"ו). ועניין קבלת מלכותו ית' אצל ב"נ (המחודש ומבואר בחכ"ו, ועליו מבוסס הביאור ברמב"ם שם) הוא לא כקבלת מלכות ע"י מצוות דישראל¹⁹.

והחילוק הוא: דקבלת מלכותו אצל ישראל הוא ע"י שמקיימים המצוות שצוה אותם הקב"ה (וכפי שביארנו כל העניין בזה לעיל (אות ד)). משא"כ קבלת מלכותו אצל ב"נ אינו אותו ענין, אלא כיון שכל מציאותו ומצוותיו אינם אלא בשביל ישראל הרי שע"י שמקיים מצוותיו מגלה שאינו מציאות לעצמו אלא כל כולו בטל לתורה ולישראל ועי"ז בטל גם לקב"ה שלא ברא את העולם אלא בשביל ישראל.

ועניין זה דווקא נפעל במ"ה, שאז ע"י שבחר הקב"ה את ישראל לעם ממילא מיד בטלו לתורה ולישראל (ובזה עצמו נתגלה תכליתם), ונפעל ה"והי' ה' למלך על כל הארץ (שעיקר הענין במלך שכל העולם בטל אליו)²⁰.

ומטעם זה הנה בכל מצוה שהב"נ מקיים ענין קבלת מלכותו הוא ענין עיקרי אצלו. שאף אם אינו מכיר בכך שהוא עושה זאת "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה" מ"מ בקיום מצוותיו הוא מועיל לבנ"י ובטל אליהם.

וכיון שבנ"י קיבלו באופן ד"נחלה" את הענין ד"והי' ה' למלך על כל הארץ" (דהיינו שהעולם צריך להיות בטל לקב"ה) הרי הם מצווין לכופם על כך (שזהו גם מגדרי המלכות²¹).

[והנה לפי ביאור זה יוקשה ההערה 18 בלקו"ש ח"ז (ע' 33, הובא לעיל באות ה') שכותב דמכיון שגדר מצוות ב"נ שונה לגמרי ממצוות בנ"י, לכן ב"נ אינם צריכים לקבלת מלכותו קודם קבלת מצוות, בשונה מישראל וכדאיתא במכילתא שם.

דהא זה אינו סותר, דאף שקבלת מלכותו כפי שהיא גבי בנ"י אינו אצל ב"נ (וכמבואר החילוק לעיל), מ"מ גם גבי מצוות ב"נ איכא קבלת מלכותו בענין שמכירים שכל העולם – וגם הם

18. אך אין ביאור זה מוכרח כדי לבאר מדוע חובה על בנ"י לכופ (שזה לא מבואר בח"כ) ויש לעיין.

19. ועי' בענין זה ג"כ בלקו"ש חל"ה ע' 96 ואילך שמבאר הרבי את אודו דין ברמב"ם (דלכוף ושצריך לעשות אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה) ע"ד המבואר בח"כ ובהע' 30 שם נסמן לשיחה בחכ"ו.

20. זהו הענין המודגש בשמו"ד (המוכא בהע' 56 בשיחה). (הובא לעיל הע' 10) שבשעת מ"ת תפור לא צווח וכו', כיון שכולם בטלו להכלית בריאת העולם (- מ"ת) ובשבילו נבראו כל הברואים.

21. עיין הע' 61 בהשיחה (ועדיין צ"ע).

עצמם – לא נבראו אלא כשכיל התורה וכשכיל ישראל?²²].

ט.

ואם כן הוא הביאור בחכ"ו הנה יש לכאור עפ"ז עוד עניין הצריך ביאור. דהנה בסוף השיחה (ס"י-יא) מקשה הרבי מהדין בשו"ע²³ ש"יזחר מלהשתתף עם עכו"ם שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיך". ולכאורה אם חיוב על ישראל לכופ את הגוי שלא יעבוד עכו"ם, הרי השתתפות עמו אסורה (גם במקום שאינו עובר משום "לא ישמע") מכ"ש וק"ו שהרי מסייע לו?

ומביא הרבי עוד דינים בשו"ע שמהם מוכח דרק כאשר הוא לפני עור ממש אסור עליו למכור ענינים שישמשו לעבודת אלילים, "אבל אלפני דלפני לא מפקדינן". ולכאורה אם יש מצוה לכופ את הגוי שלא יעבוד ע"ז, אסור עליו לעשות פעולה כלשהיא שתביא איזה סיוע לגוי לעבוד על אחד ממצוותיו (אפי' במקום שאין הענין דלפני עור)?

ומכאן הרבי שהציווי לכופ את כל באי עולם הוא דוקא כאשר קיום הציווי לא גורם ליהודי איזה היזק (ואפילו מניעת הריווח וכו'). ומכיוון שדיני השו"ע נאמרו שענין מסחר ומכר, שאם ימנע מכך מפני הציווי דלכופ ימנע ממנו איז ריווח, אזי יכול למכור²⁴.

ולכאורה קשה ביותר, מה טעם והיכן מצינו שבמקום של איזה הפסד ריווח ידחה חיוב גדול, ובפרט לאחר שמוסבר באר היטב גדול העילוי והחשיבות בענין דלכופ כל באי עולם, שבענין זה ממלאים את "נחלת" בני' להמליכו ית' בכל העולם. ורק מפני איזה מניעת ריווח ענין זה ידחה?²⁵

[ועד"ז יש להקשות גם מסי"ב בשיחה שכותב הרבי: "בנוסף על העיקר, אז די השתדלות צו ווירקן אז די אומות העולם זאלן אויף זיך מקבל זיין די ז' מצוות איז א ציווי וואס איז אנגעזאגט געווארן צו "משה רבינו מפי הגבורה" (ווי דער פסק מפורש אין רמב"ם), קומט דא צו נאך אן ענין, וואס די השתדלות וועט ברענגען א תועלת וסיוע צו די אידן"²⁶.

22. ואולי יש לפרש הפשט בח"ז, שהחילוק בין בני' לב"ג הוא שבני' חייבים בקבלת מלכותו משא"כ ב"ג (לפי פי' הרוג'צ'ובי, עי' לעיל הע' 1) שאינם חייבים לקיים מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, ורק מי שרוצה להיות גר תושב חייב בכך. ודווקא. ועוד אולי י"ל שהפי' בהע' הוא שלכן (מפני החילוק המהותי בין ז' מצוות ב"ג למצוות בני') אין קבלת מלכותם של ב"ג באותו אופן כפי שהוא אצל ישראל. וצ"ע.

23. או"ח סקנ"ו.

24. אבל במקום שיעבוד על "לא ישמע" ו"לפני עור", שהם איסורי לאו, אין למכור אפילו המקום הפסד, וכ"ש במקום מניעת הריווח.

25. ומכיון ששני הענינים באים בשיחה אחת, י"ל דעל פי הביאור העיקרי בשיחה צריך לכאור גם הענינים לאחריו.

26. ועיין בגוף השיחה תוכן התועלת והסיוע הנגרם בכמה אופנים.

ולכאורה ע"פ כל אורך הביאור בהשיחה גדול העילוי והחשיבות בענין דלכוף כל באי עולם (וכמפורט לעיל), מה מקום להזכיר איזה טובה גשמית שתתוסף לישראל ע"י קיום ציווי כה חשוב?²⁷].

יו"ד.

אלא שאם נפרש דביאור ענינם דז' מצות כ"נ בהשיחה כחכ"ו הוי כפי הביאור הרגיל בענינם של ז' מצוות כ"נ (כדלעיל באות ח'), שכל ענינם הוא בשביל התורהו בשביל ישראל, יש לבאר את העניין המובא בסוף השיחה.

דכיוון שכל המלכת הקב"ה בעולם ("והי' ה' למלך על כל הארץ" הנפעל במ"ת) נפעל ע"י הביטול של האומות לב"נ, שענין הביטול שלהם הוא שמסייעים לב"נ בקיום מצוותיהם (ע"י שמיישבים את העולם שזה תועלת לישראל לקיים מצוותיהם²⁸). הרי במקום שהכפי' דישראל עליהם בענין זה תזיק לבנ"י (ואפילו הפסד הריווח) הרי שנפעלת כאן פעולה הפכית²⁹, ולכן אין חיוב על הישראל – במקום כזה – לכוף את הב"נ³⁰.

[ומפני זה מבאר הרבי כסי"ד את המעלה שנגרמת לבנ"י ע"י שכופין את האומות לקיים מצוותיהם. שע"ז מודגש יותר המלכת הקב"ה בכל הארץ כאשר האומות לא מתעסקים בשום ענין מלבד תכלית בריאתם – לסייע לתורה ולישראל].

ויש לעיין עוד הרבה בענין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.



27. וקשה לומר שבמהלך הענין שהרבי מבאר את הענין לפעול בענין דלכוף את כל באי עולם שיקיימו ז' מצות כ"נ בכדי להדגיש החיוב לפעול בענין חשוב זה, מצדף הרבי עוד טעמים לעודד גם את אלו שלא ישתתפו בענין זה רק מפני אריכות הביאור במעלה הרוחנית בציווי זה דוקא, ועבורם מבאר הרבי אף מעלות גשמיות הכאות ע"י הפעולה בענין. והרי זה כמו שלאחר ביאור ארוך במעלה הגדולה בתוכן אכילת כשר יבואר שאכילת כשר ג"כ בריאה יותר בגשמיות (ועוד שאין הדרך לכתוב זאת בלקו"ש ובאופן ש"קומט דא צו נאך אן ענין").

28. כמבואר לקו"ש ח"ה וח"כ, הובא לעיל אה"ו.

29. כיון שגשמיות של יהודי הוא רוחניות, וכמבואר בכ"מ ואכ"מ.

30. ויש להזכיר ביאור זה בסוף השיחה, דעל ענין זה בשיחה (תחילת סי"א) שמבאר את הדינים בשו"ע ע"פ יסוד זה שציווי לכוף את כל באי עולם כו' הוא רק כאשר קיום הציווי לא גורם לישראל כל היזק (אף מניעת הריווח), כותב בהע' 76: "עיי' לקו"ש חט"ו ע' 150, ח"כ ע' 140. ובכ"מ". שבשיחות אלו (הובאו בפנים לעיל) מודגש הענין שכל ענינם של ז' מצוות כ"נ הם בשביל התורה ובשביל ישראל.

יעקב אבינו לא מת בפשש"מ

הת' ישעי' שי' ראטנברג
תלמיד בישיבה

א.

כתיב¹ "ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמידו", ופירש"י (ד"ה 'ויגוע ויאסף'): "ומיתה לא נאמדה בו, ואמר רז"ל יעקב אבינו לא מת".

והנה, מפשטות לשון רש"י משמע שהכוונה ב'לא מת' היא כפשוטה, וצלה"ב:

על דברי רז"ל 'יעקב אבינו לא מת', שואלת הגמ'²: "וכי בכדי ספרו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קבריא". ז.א. כאשר לומדים את דברי רש"י 'יעקב אבינו לא מת' (כפשוטו) נשאלת השאלה מפסוקי התורה העוסקים בקבורת יעקב אבינו ובסיבתה, וא"כ, היה לו לרש"י לבאר זאת בפירושו עה"ת?

וביותר יוקשה, דעל דברי הגמ' כותב רש"י "סכודים היו שמת", ומדוע לא כתב זאת אף בפירושו עה"ת?

1. בראשית מט, לג.

2. תעניתה ע"ב

ומוכיח מזה כ"ק אדמו"ר שבפשוטו של מקרא אין זה קושיא, ובלשונו הק"י: "מהא שרש"י בפי' עה"ת לא כתב "סבורים היו שמת" מוכח לכאו', שבדרך הפשט קושיא זו "וכי בכדי כו" אינה מלכתחילה. כי אף שיעקב אבינו לא מת (וגם הם ידעו מזה)⁴, מ"מ בכו וספרו עליו לפי שע"י ויגוע וגו' נפסק הקשר שבינו לכינם (ולמעשה בפירש"י נ, ג), ועד"ז בנוגע לחנטה שהיא (רק) ענין מרקחת בשמים (רש"י נ, ב) "⁵.

ולכאו' צריך ביאור מדוע לא מתייחס הרבי לזה שקברו אותו ('קברו קבריא'), הלא כנ"ל אם 'לא מת' לא היו צריכים לקברו?⁶

ב.

וי"ל הביאור בזה בפשטות, דיעקב צווה על יוסף לקברו במערת המכפלה, והשביעו ע"כ ולכן היו מוכרחים (אע"פ שידעו שחי היה) לקבור אותו.

אך לכאו' (נוסף לזה שהיה לו לרש"י לכתוב זאת) הא גופא קשיא – מפני מה רצה יעקב להיקבר באם 'חי היה'?

בפשטות צריך לומר, דזה שציווי יעקב להיקבר היה בעקבות כך שלא ידע שיחיה.⁷

אבל צ"ע, דקשה ליישב כן בפשש"מ, שהרי בנוגע להפיכת סדום לא רצה הקב"ה להעלים ממנו (מאברהם אבינו) דבר זה מפני חכתו⁸ (אבל ראה רש"י שם). ועד"ז בנוגע למכירת יוסף, מצינו ברש"י שיצחק ידע מזה⁹, והסיבה לכך בפשטות היא כי הקב"ה לא רצה להעלים דבר מאוהביו (אי ידיעת יעקב במכירת יוסף הוא מסיבה צדדית¹⁰),

(אף שי"ל שכשעה שציווה יעקב את בניו קברו, עדיין לא ידע שלא ימות, ודוחק, שהרי דברי יעקב באים מיד לאחר ש'ויקברו ימי ישראל למוות'!).

ואוי"ל בזה ע"פ פירש"י בתחלת הסדרה¹¹, על כך שאחת הסיבות לבקשת יעקב 'אל נא

3. לקו"ש ח"ר ע' 414 הע' 3.

4. וראה רמב"ן עה"ת שם שמפרש בפי' הא' שרש"י ס"ל שידעו שחי הי', עיי"ש – המעתק.

5. ז.א. שדוקא לשי' רש"י עה"ת חנטה היא מרקחת בשמים, אע"פ שבפשטות חנטה היא פתיחת הכטן והוצאת קרביים, ולהעיר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בפנים מוכן מה מכריח רש"י לפרש מרקחת בשמים.

6. וראה פי' הרי"ף לענין יעקב תענית ה ב – עיקר הקבורה היא בכדי שלא יתאכל הבשר, אבל היות הנפש ארוקה עם הגוף אין שם עיכול בשר.

7. כן פי' רמב"ן עה"ת שם בנוגע לזה שיעקב אמר ע"ע הנה אנכי מת, וראה שם עוד פי' בזה.

8. בראשית יח ז.

9. רש"י בראשית לו לג.

10. ראה רש"י בראשית לו לג וראה לקוש חי ע 129 ואילך

11. מז כט

תקברני במצרים, היא "שלא יעשוני מצרים ע"ז".

ועד"ז אם לא היו קוברים אותו – גופו הי' נשאר שלם (גם אם לא הי' במצרים) וכתוצאה מזה היו המצרים עושים אותו לע"ז. ונמצא דמהאי טעמא גופא שלא רצה להיקבר במצרים מוכן גם שרצונו הוא להיקבר בכלל¹², (ומאחר שרש"י מסביר זאת בתחילת הסדרה, לא נצרך לכאר שוב את חשש יעקב).



12. וראה עד"ז בעץ יוסף לעין יעקב שם.

בעניין בחירה חופשית

הת' אלעזר מרדכי שי' רבינוביץ'
תלמיד בישיבה

א.

מהנושאים בהם עסק הרבי באדיקות רבה ומפורטת הוא עניין הבחירה חופשית. בתורת רבנו נמצאים חידושים רבים בנושא זה, ולקמן אנסה לכאור בדא"פ לענ"ד מספר קושיות בנושא זה ולהעמיד דעת רבנו בזה.

לצורך הבנת הדברים, מוכרח להקדים ענין בחירה חופשית ע"פ המכואר בנגלה:

עניינה הנצרך וההכרחי של 'בחירה חופשית' הוא בכדי שיוכל להיות עניין של שכר ועונש לאיש היהודי, כי באם עושה הדבר מצד ההכרח שמכורח לעשות כך ע"פ ציווי והחלטתו של הקב"ה, אין השכל הישר מכריח לתת לו שכר על כך. וכן בצד ההפכי.

מן הנכון להביא כאן את דברי ולשון הרמב"ם בהלכות תשובה¹ המפרטים ומבארים עניין זה בבהירות נפלאה:

"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה הרשות בידו וכו'".

אל יעבר במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת בריתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע

1. פ"ה ה"א ואילך.

כירבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות וכו' אילו הא-ל ב"ה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה דבר שמושך את האדם בעקב תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוכרי השמים האיך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך היטבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעיכם והוא מתחלת בריתו נגזר עליו או תולדתו תמשך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו ומה מקום היה לכל התורה כלה וכאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק". ע"כ.

ואף שבהשקפה ראשונה, ענין זה סותר לזה שחזן מהקב"ה אין שליטה בעליונים ותחתונים ולכאורה כאן יש שליטה לאדם שאינה בשליטת הקב"ה ח"ו הביאור בזה שזה גופא שיכול לעשות ברצונו כך רצה הקב"ה ואין זה מוציא הדבר ח"ו משליטת הקב"ה וכמו שממשיך הרמב"ם ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו מסודרים לו, וכי יעשה דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו וכו' דע שהכל כחפצו יעשה ואע"פ שמעשינו מסודרים לנו כיצד כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה והמים והארץ יורדים למטה והגלגל סובב בעולם וכן שאר ברית העולם להיות כמנהגן שחפץ בו ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסודרין לו ולא יהיה לולא כופה ולא מושך אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו הקל עושה כל שהאדם יכול לעשות". ע"כ.

ב.

ע"פ חסידות מוסכרת נקודה זאת בעומק יותר, שעניין הבחירה לא נובע מענין חיצוני שהאדם יוכל לקבל על מעשיו שכר או עונש, אלא מזה שהקב"ה יכול לעשות כל דבר בבחירתו החופשית לגמרי, כך כביכול נתן לאדם בחירה חופשית ששורש ומקור יכולת בחירה זו הוא בעצם הנשמה.

עניין זה נרמז אף בלשון הרמב"ם הנ"ל:

"הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב או רע" כלומר הן מן זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא בעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב או הרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכו'". עכ"ל.

ובכח זה יוכל האדם לבחור בבחירה חופשית לגמרי ולכן בחירה חופשית לא נמצאת בכמהה כי אין ענינה בכלל קשור לזה (וזה שיש לגוי ענין הבחירה זה שיהיה בחירה חופשית בין ישראל לעמים).

אכן, בלקו"ת מסביר אדמוה"ז ששורש ענין הבחירה מאד גבוה אבל כשיוורד למטה מגיע באופן שיש אפשרות לבחור ברע ח"ו ובלשונו הק"י: "עד"ז הוא בחי' הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו. אך לפי שבחינה ומעלה הרמה זו ירדה ונתלכשה למטה בגוף הגשמי ובנה"ב שכלולים מטוב ורע ע"כ יכולה להיות ממשלה זו גם לבחור הרע ח"ו ה' ישמרנו וזהו וייצר כו' ויפח באפיו כו' צמצומים רבים עד שירד כח בחירה וממשלה זו למטה". ע"כ.

ג.

אבל צריך בירור - הן לפי הביאור בנגלה והן לפי הביאור בחסידות:

א. באיזה אופן נמצא כח הבחירה באדם למטה? כלומר - בהיות הנשמה למעלה, מובן שיש לו כח הבחירה בעקבות התקשרותה ואחדותה בקב"ה. אך ענין הבחירה באדם למטה תמוה במקצת, הא אין שום קשר גלוי לקב"ה, וא"כ נמצא שכח זה הוא רק באופן שהקב"ה נותן לאדם לעשות כרצונו (אבל שרצון הקב"ה מלוכש במעשה שעושה, ודאה לקמן).

ב. ב) מחמת מה יורד כח הבחירה חופשית למטה כ"כ עד שיכולה לבחור ברע ח"ו בעוד ששרשה גבוה מאוד.

הרבי מוסיף ומבאר שבעצם בבחירה חופשית יש שני עניינים (שהם גופא בעצם עניינים חד הוא, אלא שיש כמו שזה מצד המעלה וכמו שזה מצד המטה) וזלה"ק²:

"דער ביאור בזה: אין דעם ענין פון "החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת בחיים איד קלייבט אויס דאס וואס אויב דעם חלק החיים איז אין אן אופן פון בחירה חפשית זיינען דש צוויי עניינים: א) דער שורש הענין פון דעם וואס איד איז בוחר אין אלקות איז מצד דעם אידן איז וואס דער עצם הנשמה פון; און די אין זאך, כביכול, מיט עצמות.

"חפשיות הבחירה אין דער דרגא כאשט א ס'איז ניט שייך צו זאגן אז דער עצם הנשמה וואס בוחר זיין עפעס מיינט, אנדערש ווי אלקות ח"ו מידיינט אז די בחירה והתקשרות פון אידן אלקות איז ניט מצד הכרח א טעם ומעלה) - וואס דאן איז (א) די התקשרות מיט א הגבלה (לפי הטעם ומעלה) (ב) סאיז ניט קיין אמת'ע בחירה חפשית ווייל מצד דעם טעם ומעלה איז ער כאילו" מוכרח "אין דעם נאר ווייל איד דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה; און וויבאלד אז דאס ניט צוליב א טעם ומעלה איז די בחירה אין א אופן אז יעדער

2. לקו"ת ויקרא לח ב. ודאה גם שם מג ד.

3. לקו"ש ח"ט ע' 280.

ענין אויסער אלקות איז מושלל בתכלית (ב) דער גילוי ענין הבחירה אין אלקות איז אין שכל האדם ווייל ווען איז נכר אז דער רצון פון א אידן אלקות איז בכחירתו החופשית בשעת ער האט בפועל צווי דרכים פון חיים און מוות און ער איז בוחר בחיים און דאס איז שייך דוקא אין שכל האדם וואס קען געפינען א מעלה אין ביידע דרכים און פונדעסטוועגן איז ובהרת בחיים". ע"כ.

עפ"ז יבואר מה שבחסידות הנושא הוא בעיקר מצד עצם ענין הבחירה (ראה שם הערה 47) לעומת זאת בנגלה שמדובר כמו שזה בפועל.

ד.

אך צריך ביאור עדיין כמה היא שונה הבחירה חופשית כמו שהיא למעלה שכל ענינה הוא אלקות וחוץ מזה כלום, לבין מציאותה כמו שהיא מגיעה למטה שיכולה לבחור גם בצד ההפכי מאלקות ח"ו, דלכאורה הבחירה חופשית למטה היא גילוי של שורש הבחירה למעלה?

ויבואר העניין ובהקדים:

במאמר ד"ה 'ביום עשתי עשר' תשל"א מקשה הרבי ח"ל:

"גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהכדיל אלקי הנכר, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה. ועד"ז בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא דכנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה".

ולכאור' במאמר לא נמצא תירוץ על שאלות אלו כלל. וי"ל שאדרבה התירוץ הוא עיקר המאמר כדלקמן:

במאמר זה מכאר: (א) מה היא פיקחותו של הפקח. (ב) איך זה קשור ל'חלקי ה' אמר נפשי שמשמע שמגיע מצד העניין שלמעלה מהשכל. (ג) מה הקשר בין שניהם, כלומר - מה הוא העניין החיבור בין הלמעלה מהשכל לשכל.

ומכאר הרבי עניין זה בכמה שלכים: (א) שפיקחותו של הפקח מתבטאת בזה שאינו מחפש שום דבר חוץ מהמלך. (ב) שעניין זה מגיע מכך שאין רצונו בשום דבר אלא בהקב"ה עצמו ולכן לא מחפש שום דבר גם דבר גילוי אלקות. (ג) שעניין זה - שכוחו בגילויים - משתלשל

מזה שהאומות בוחרים בכו"מ. ד) שישראל בוחרים בקב"ה כתוצאה מכך שנשמותיהם מגיעים מפנימיות הרצון שמודגש בהם שאין שום ענין חוץ מהרצון, לעומת זאת אודה"ע, שנשמותיהם מגיעים מחיצוניות הרצון ומודגש בהם שכל עניינם הוא לכטא ענין אחר.

ועפ"ז מבאר הרבי המעלה שנמשך בשכל שענינו פנימי ושרשו בפנימיות המקיף. היינו הענין שכתוב לפנ"ז שישראל עניינם אחד הוא - למלאות רצון קונם - מתבטא דווקא בשכל.

וי"ל ביאור הענין בזה שכשכל דווקא מודגש שזהו עניינו ואין עניינו כל דבר אחר, דהיינו - הבחירה שיש בנשמות ישראל שלא שייכים לעניין אחר ובחירתם בקב"ה זהו כל עניינם, ולא באופן שיש עוד דבר שמודגש אצל ישראל ואעפ"כ מחליטים הם לבחור בקב"ה, אלא שמרגישים רק את הקב"ה עצמו ולכן מוכח שזה מודגש בשכל, כי ע"י שמודגש בשכל שעניינו הוא אלקות ואין שום ענין אחר, בא לידי ביטוי שזהו ענינו של האדם. משא"כ באופן שאין זה מודגש בשכל לא מבטא שזהו כל עניינו⁴ (פנימיות המקיף אך באופן מקיף שלא נתפס באדם ולא מודגש שזהו כל ענינו).

ועפ"ז יובן במילא מה שהוקשה בתחילת המאמר דבחירת הקב"ה בישראל וישראל בקב"ה אינו באופן שיש שייכות לענין אחר ח"ו, אלא באופן שזה עניינו היחיד⁵.

ה.

וע"פ כהנ"ל יובן מהו ענין הבחירה ואיך זה מתבטא למעלה ולמטה:

דהנה מובן שהבחירה למעלה היא באופן שענינו הוא רק אלקות, אך כמו שמגיע למטה זה באופן ששייך שיהיה כך או כך, כלומר - מצד העולם שייך ענין טוב או רע (ראה לקמן איך יכול להיות שטוב או רע יהיו שווים אצל האדם) ואעפ"כ בוחר באופן שכל עניינו יהיה רק אלקות. ומובן שאין ענין הבחירה למטה נוגד לענין הבחירה למעלה אלא אדרבה, הוא מבטא ומגלה ענין הבחירה למעלה.

ויש להוסיף ע"פ הנ"ל מדוע ענין הבחירה חופשית לא סותר לזה שאין ממשלה ושליטה חוץ מהקב"ה:

4. והמבואר בתניא שבחירת הקב"ה היא בגוף הגשמי שדומה בחיצוניותו לגופי אודה"ע ו"ל שענין הבחירה מתבטא בגוף, שגם הגוף גשמי מבטא שכל ענינו הוא אלקות באופן שאין שום ענין אחר ע"ד מה שכתוב במאמר בנוגע לשכל.

5. וי"ל עפ"ז דהנה במפתח העניינים בתניא, ערך 'בחירה' מציין הרבי ללקו"א פ"ד שם מבאר שביד האדם לשלוט במחור"מ שלו בכל שעה, ופל"ט שמבאר שענין הבחירה לא נמצא במלאכים. אך אינו מציין לפמ"ט, וי"ל כי ענין הבחירה בפמ"ט לא מבטא שכל ענינו הוא אלקות אלא אדרבה שיש נתינת מקום לענין אחר זה לא אמיתית ענין הבחירה.

נשוא זה מכואר בתורת רבינו שתי פעמים – מאמר ד"ה 'באתי לגני' תשל"א, לקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' לך לך⁶.

ב'באתי לגני' תשל"א מכואר (אות ה') דלכאו' נראה: "שאינן שייך שבחירת האדם תעכב שלא תושלם ח"ו הכוונה דדירה בתחתונים ובחירת האדם קובעת רק מהירות השלמת הכוונה".

ומסביר הרבי – "דזה שעלילה נתלה בו (באדה"ר) הוא לא רק בנוגע להמיתה שבאה ע"י חטא עין הדעת אלא גם בנוגע לחטא עצמו כי זה שלפעמים גובר הרע דיצר הרע על האדם. הוא לפי שלמעלה הסיתו עליו היצר הרע להביאו לחטא זה. [אלא שהעזר מלמעלה להרע שבאדם להתגבר על הטוב שבו, וכן העזר מלמעלה להטוב שבאדם להתגבר על הרע שבו, הוא מובדל מהאדם ואינו נרגש בו, ולכן אינו מכריח את האדם, וזה שהאדם בוחר בטוב או ברע הוא בחירה חופשית]".

וממשיך הרבי באות ו' – "ויוכן זה בהקדים ביאור בהמוכא לעיל דהגם שחטא (חטא עין הדעת, וכן כל החטאים) הוא היפך רצון העליון, מ"מ הוא בכוונה. והענין הוא כמ"ש בעל ההילולא בהמאמרים דחג הגאולה, דכמו שכל דבר שלמטה יש שורש ומקור למעלה, עד"ז הוא בנוגע לחטא ועון, שיש סיבה ונתנית מקום על זה מלמעלה ... שהסיבה והנתנית מקום לחטא (כפשוטו, למטה) בהענינים דלמעלה הוא מיעוט הירח ... ולמעלה יותר הסיבה ונתנית מקום לחטא הוא צמצום הראשון שהיה בדרך סילוק. כי רצון העליון הוא שיהיה גילוי אור וסילוק האור הוא (כמו) היפך הרצון [דגם שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי, הרי הצמצום עצמו הוא היפך הרצון] והענין דהיפך הרצון (ככיכול) שכצמצום הראשון הוא סיבה ונתנית מקום ... לחטא, היפך הרצון כפשוטו".

ומסיים הרבי באות ז' – "ועד"ז הוא בעבודת האדם, וזה שהאדם יכול לעשות היפך הרצון העליון [שזה נעשה עלידי צמצום, כנ"ל] הוא מפני שהעצמות אינו מוכרח בשום דבר. אלא שבענין זה [הכח שניתן לאדם לעשות היפך הרצון], הענין דיכולת העצמות הוא בתכלית ההעלם וההסתר. וע"י שהאדם עובד את ה' והעבודה היא ככח עצמו וכבחיירתו [דהגם שאוא"ס הוא בכל מקום ואין דבר חוץ ממנו מ"מ כיון שהוא ית' הוא כל יכול ברא את האדם באופן שיוכל לעבוד ככח עצמו], עי"ז מתגלה שכח הבחירה באדם (גם זה שיוכל לבחור בהיפך הרצון) הוא מצד יכולת העצמות".

ובמ"א מוסיף הרבי: "וכיון שהירידה הכנה מוכרחת היא להעליה למדרגה היותר נעלית הרי אין זה ירידה אמיתית כי אם חלק מהעליה הנעלית יותר. וכדא"פ י"ל אשר בהכרח לומר כן, כי מכיון שכוונת הבריאה (שהיא ירידה והשתלשלות מלמעלה למטה) היא שתהיה אח"כ עליה אחר עליה מלמטה למעלה הרי צ"ל שנעשה כן בפועל שמאז נגמרה הירידה

6. ע' 57.

7. לקו"ש ח"ג עמ' 977. ומצויין בהערה 35 במאמר שם.

התחילה העליה אחר עליה, כי אין מעכב ח"ו בידו ובפרט שכונת הבריאה קודמת לבריאה ואין שם שום מציאות שרש ומקור ללעו"ז כמוכן וע"כ צ"ל שהבחירה נוגעת רק במצבם של פרטים אבל אינה משנה את הסך הכל של הבריאה בכללותה שהיא בעליה תמידית וכעומק יותר צ"ל שגם באיש הפרטי מתקיימת כוונת הבורא שהוא בעליה תמידית דמאי שנא וע"כ הביאור הוא כנ"ל. ובחירת האדם קובעת רק את מהירות העליה.. ואופן העליה כו", עכ"ל.

היינו, שהרבי מבהיר שבענין הבחירה חייבים לומר:

א) שהוא גופא מגיע מזה שהעצמות בחר בכך וגם זה שהאדם עושה ענין שהוא היפך הרצון אין זה ח"ו מחוץ להקב"ה. וי"ל שזהו דיוק הלשון 'שיכול לבחור בהיפך הרצון' ואינו כותב 'היפך הרצון' כי האדם לא עושה היפך הרצון ממש מאחר וזה קיים בעצמות, אלא שענין החטא הוא היפך הרצון.

ב) שבחטא גופא יש ענין שהוא חלק מכללות הבריאה. וי"ל שכזה גופא שני פרטים - א) כללות כוונת הבריאה היינו כוונת הצמות שהוא תורה ומצוות כמו שנתפס בעולם שמצב הפרטי של האדם סותר לזה וע"ז כותב שהבחירה נוגעת רק במצבם של פרטים אבל אינה משנה את הסך הכל של הבריאה בכללותה (מדגיש ענין הבריאה) שהיא בעליה תמידית. ב) כוונת הבורא שאינו נתפס בעולם שגם מצב הפרטי אינו משנה וע"ז כותב שגם באיש הפרטי מתקיימת כוונת הבורא - מדגיש ענין הבורא) אבל ככל זאת לאדם אין קשר ישיר אם בחירת העצמות ולכן הדבר נתון לבחירתן החופשית.

7.

המקום השני שמבואר ענין זה הוא - כנ"ל - לקו"ש ח"ה לך לך וז"ל הק':

"איז דעם ביאור אין דעם (בקיבור עכ"פ) פון די עיקרי האמונה אוין עפ נגלה איז דאס וואס א איד גלויבט, אז דער אויבער שטער איז דער איינציקער בעה"ב איכער דער גאנצער וועלט, און אוסער אים האט ניט קיינער קיין שום שליטה אין דער הנהגה פון וועלט..."

"פון דעם איז מוכן אויך בנוגע צו אמענטשן, אז עלע ענינים וואס ער טוט אפילו די ענינים וואס זיינען נוגע צו תורה ומצוות (וואס לגבי זיי איז אים געגעבן געווארן בחירה חופשית) זיינען זיי ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית' דער אונטרשייד באשטייט דערין, וואס דער רצון העליון בנוגע די חיצוניות העולמות וויבאלד ער איז (חיצוניות הרצון און דערפאר) שייך צו דער בריאה אין אנאנעטן אופן, ווערט ער נרגש אין די בראים און כמילא איז ער די מכריח צו טאן כפי רצון העליון משא"כ דער רצון בשייכות צו תומ"צ, וויבאלד ער איז (בחנת פנימיות הרצון וכמילא איז ער) מובדל פון דער בריאה ווערט ער דעריבער ניט

דערהערט אין מענטשן, ובמילא איז ער אים דערין ניט מכרים אזוי ארום אז יעדער פעולה פון מענטשן אין באצוג צו תורה ומצוות ווערט געטאן לויט זיין בחירה .”

”ע”פ הנ”ל איז פארשטנדיק, אז אויך די ידידות אין וועלט און אין מענטשן וואס ווערן געשאפן דורך זיינע מעשים און לויט זיין בחירה חפשית וויבאלד אז אויך זיי זיינען ע”פ ההשגחה העליונה ובמילא אפירן זיי דאך צו א געוויסן תכלית זיינען אויך זיי, די ידידות א חלק פון דעם תכלית און הגם אז מעשה החטא גופא איז דאך זיכער היפך רצון העליון איז אבער דער מצב פון ידידה אין וועלט און אין מענטשן וואס ווערט געשאפן דורכן חטא ניט קיין זאך פון היפך רצון העליון דאס הייסט נס’איוז ניט קיין ידידה אמיתית נאר א חלק פון דער עליה וואס קומט דורך איד”.

ובהערה 74 על המילים: ”דאך זיכער היפך רצון העליון” מוסיף הרבי: ”ומ”מ אין זה גרעון בשלטונו ובאחרותו ית’, כי מכיון שהרצון בתומ”צ אינו בדרך תפיסת והכרח ח”ו אין להחטא שום תפיסת מקום כלל, ובמילא אינו מעלים לגביו כו’. ואף שמצד בחירתו אינו חפץ במעשיהן של רשעים, מכיון שבחירה זו היא כעצמותו ית’ שהוא נמצא בכחינת כלתי מציאות נמצא ומושלל מכל התוארים, ”שלילת החיוב ושלילת השלילה”, הרי גם כשעושים היפך רצונו אינו משתנה מזה ח”ו”.

ובהערה 79 (שמציין בהערה הנ”ל) ”דאף שאין דבר שחוץ ממנו ואין עוד מלבדו מ”מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנגע להחטאים שיתעלו וייעשו כלים לאלקות שהרי היפך רצונו ית’ והגילוי דאין עוד מלבדו בהם הם הוא [לא מצד מציאותם כמציאות העולמות דקדושה שהם מיוחדים בו ית’ כי אם אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין מתחשבים עמהם ולכן שבירתן זהו תקנתן. [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, מתבטא בזה שישנו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים כו’].” עכ”ל.

ונמצא שלמרות שמצד האדם יש בחירה חופשית אמיתית, מ”מ אין זה סותר לשליטתו במעשיו, כי הקב”ה לא נתפס כמה שקורה, דהיינו - השגחה זו דהקב”ה לא נתפסת בכך אדם, כי אינו שייך לעולמות בדרך חיובית. כלומר - על ידו מתבצע הדבר בדרך ממילא ובמילא האדם מצד עצמו לא נתון להשגחה זו אלא רק מצד הקב”ה.

וראה הערה 71 על המילים ’ניט מכריח’ חז”ל: ”בד”ה ויחלום שם פ”ט: ’וחושב שעושה כן מרצונו העצמי’ אבל מוכן בפשטות שהבחירה בתומ”צ [ובפרט ש”עיקר גגדול והוא עמוד התורה והמצוה”..] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעטשה ה בבחירתו) ולכן מוכרח לומר, שהכונה בד”ה ויחלום היא ככפנים”, עכ”ל.

ומוכח מהערה זו שאף שמצד האדם נראה שעושה כן מרצונו העצמי, אעפ”כ אין הכוונה שכך זה מצד האמת.

ובהערות מוסיף, שגם מעשה החטא עצמו לא נתפס אצל הקב”ה כי:

(א) החטא לא תופס מקום אצלו.

(ב) זה שהחטאים הם היפך רצון העליון זה אינו נוגע לגביו כי הוא למעלה מחיוב ושלילה ולכן הגילוי שלו בהם הוא בזה שאינם, כלומר - גם בהם יש גילוי אלא שלא מצד עצמם אלא בזה שהם מתבטלים.

ז.

ולכאור' צריך להבין מה הכוונה שמצד הקב"ה ומצד האדם אלו שני עניינים שונים?

וי"ל הביאור בזה ע"פ מ"ש בתו"ש (שמח"ת תרס"ד הא' ס"א⁸) ומוסיף הרבי נ"ע, ח"ל: "איך דארף אייך מוסיף זיין, אז למעלה איז אויך אזוי: אין דער צייט סון מקיפים וויס מען נאך ניט, ער כביכול וויס אויך ניט".

ומעיר על זה הרבי: "הפרדס שער עצות וכלים פ"ט: יש חילוק בידיעה קודם שיחטא האדם אע"פ שעתיד לחטוא בין לאחר שחטא ובשל"ה בהקדמתו חלק בית הבחירה: לא תקיף ידיעתו רק אחר שיצתה הבחירה לפועל ועשתה רושם למעלה", עכ"ל. ומוכח שיש עניין כזה למעלה, שמעשה האדם כביכול לא נודע אצל הקב"ה.

וי"ל בדא"פ בזה:

כל דבר קיים בידיעתו של הקב"ה ואין דבר נוסף עליו ח"ו, אלא שהבחירה נתונה לאדם (כביכול) באופן שאין ידיעה. היינו, שאין המעשה כחלק מהידיעה אלא כדבר נפרד שמושפע מהידיעה ולא שהמעשה נפרד מהקב"ה ח"ו.

משא"כ לאחר מעשה, אצל האדם ברור שהדבר נמצא אצלו. ולכאורה מחולקים שני הביאורים:

(א) כביאור הא' כותב שעניין בחירת האדם לא נפרדת כביכול אלא שהאדם לא מושפע מזה אבל כביאור הב' מודגש זה שמעשה האדם אין קשר ישיר להשגחתו ית'.

(ב) כביאור הא' מדגיש שגם הקליפות מגיע מהקב"ה כביאור הב' מדגיש שהקב"ה לא נתפס בהם (וזה שבהערות כותב גם שהקליפות הם מהקב"ה י"ל שזה עוסק בביאור הא' ולא לביאור שבפנים).

ונראה לומר ע"פ הנ"ל שכל אחד מדבר בעניין שונה - בלקו"ש ח"ה עוסק בבחירה כמו

8. שכותב על מצב בו העניין נמצא אצל האדם ככחית מקיף - שאינו נתפס באדם באמת, והאדם יכול במצב כזה לדמות את עצמו ולא לעשות כפי מה שהוא.

שהיא מצד למטה, וב'באתי לגני' תשל"א עוסק בבחירה כמו שהיא מצד המעלה.

דזה שהקב"ה שליט יחיד הרי זה מעיקרי האמונה וא"א לומר שהעולם שולט אחרת ח"ו (ראה הערה 68 בשיחה) וי"ל מצד שני טעמים: א) העולם כל קיומו תלוי בקב"ה שאינו מציאות אמיתית ובמילא ברור שאין שליטה חוץ ממנו. ב) מציאות העולם נקבעת ע"פ הקב"ה בכל פרט שבו ותלויה וקשורה בקב"ה ולכח האלוקי המזוהה.

שני ביאורים אלו שונים הן מצד מדרגתם והן מצד שליטתם:

בביאור הא' לא מודגש עניין העולם לכשעצמו אלא שאין לו קיום כלל ובעצם אם היה לו קיום לעצמו ח"ו היה שליטה בעולם גופא, אמנם לא שייך מציאות כזאת ולכן אין שליטה מלבדו.

בביאור הב' מודגש שהעולם כמו שהוא נברא תלוי בקב"ה, כלומר - זה שאין שליטה מתבטא בעולם. היינו, שבכל פרט בעולם מודגש שבזה קבע הקב"ה מה עניינו.

בביאור הא' עוסק בדרגה שאין העולמות תופסים כלפיו, משא"כ בביאור הב' עוסק בדרגה שהעולמות תופסים כלפיו. ולפ"ז, הביאור הראשון אין נרגש שליטתו של הקב"ה ומצד העולם מרגיש היותו כדבר נפרד משא"כ לביאור השני שאין הרגשתו כדבר נפרד מבטאת את זה שיש לו שליטה אלא גם שהוא כביכול דבר נפרד הקב"ה שולט עליו.

וי"ל שהוא החלוק בין הביאור ב'באתי לגני' תשל"א ללקו"ש ח"ה - שבמאמר מדבר מצד אלקות שאינה נתפסת בעולמות משא"כ בלקו"ש מדבר באלקות כמו שהיא נתפסת בעולם.



בביאור שורש ויסוד המחלוקת אם יש חיוב השבה בפיקדון

הת' חנוך העניך שי' רפפורט
תלמיד בישיבה

א.

בסימן תמ"ג¹ מביא אדמו"ר הזקן מקרה של שומר שהפקידו אצלו חמץ, ומתקרב פסח והבעלים לא בא לקחת את חמצו בחזרה ופוסק שאסור לשומר למכור את החמץ לגוי², שמא יבוא הבעלים לפני פסח וייקח את חמצו, אך כשמדובר שאם יחכה עד השעה החמישית לא ימצא לחמץ קונים, יכול (וצריך) השומר למכור את החמץ לגוי.

אך אם בפועל לא מכר השומר - הדין הוא שצריך לבער החמץ המופקד ברשותו לפני פסח, אפילו בעניין כזה שהשומר לא עובר עליו כ'בל ייראה וככל ימצא'³, מכיון ש'כל ישראל ערבים זה לזה' מחוייב הוא 'להציל' את חברו מהאיסור, (אפילו כשיש ספק שמא הבעלים מכר את החמץ - הדין הוא שאין ספק מכירה מוציא מידי ודאי חמץ).

ולכן, אם לאחר הפסח יבוא המפקיד ויתבע את הנפקד בתשלומין, מכיון שלא מכר את החמץ - אין השומר חייב כלל על ביעור החמץ והפסדתו (שלא לצורך כביכול, משום שהיה השומר יכול למכור לגוי), מכיון שמכירת החמץ אינה חלק מחובת השמירה שלו⁴.

וזה שמתחילה היה צריך למכור - אין זה מחובתו בדיני שמירה, אלא מפני חובת "השבת אבידה", וכשלא מכר החמץ אין הבעלים יכול לתובעו על שלא קיים 'מצוות השבת אבידה',

1. סעיפים ר' ז' ח'.

2. מכירה חלוטה - גמורה, אם זה לא בעניין שהגוי הולך להחזיר המכר לאחר הפסח.

3. אלא הבעלים, כגון שהוא לא קיבל עליו שום אחריות, אפילו בפשיעה.

4. ואדרבה זה היפך עניין השמירה כי עניין השמירה היא לשמור את החפץ המופקד ברשותו ומכירתו היא הוצאתו מרשותו.

שחובה זו מוטלת על כל אדם בשווה ואין לזה שייכות לחובת השומר בתור שומר.

ובקונטרס אחרון מביא אדה"ז שיש דיעות המחלקות⁵ בין שומר חנם לשומר שכר, והיינו, ש"ח אין חובתו מצד דיני שמירה למכור החמץ לגוי, אך ש"ש מחויב למכור כחלק משמירתו, ואם לא מכר יתחייב בתשלומין.

אבל אדה"ז דוחה להדיא שיטה זו, וכותב שאותם אמצעים שצריך לנקוט הש"ש על מנת לשמור על פיקדון - צריך גם הש"ח.

כלומר, אפילו זה ששומר חנם חייב בפשיעה, אין החיוב מחמת הפשיעה עצמה, אלא מחמת שבשעה שנמסר לו הפיקדון חל עליו חיוב להשיב את הפיקדון לבעליו בשלימותו, והיינו שהחיוב לא חל בשעת הפשיעה אלא בשעה שהחפץ הופקד בידו למשמרת חלה עליו החובה להחזיר החפץ בשלימותו, אלא שאם בתוך זמן השמירה, נלקח ממנו החפץ בצורה שבה לא לקח אחריות, אזי הוא נפטר מתשלומין (כגון גניבה ואבידה כש"ח), והיינו שעל השומר ישנו חיוב אחד: 'להחזיר החפץ לבעליו', ואם לא החזיר יהיה חייב חוץ ממקרים בהם התורה חסה על השומר לפני עניינו (ש"ח כגניבה ואבידה, שומר שכר באונס וכו')

ומבודדת מכאן שיטת אדמוה"ז שעל השומר קיים ומוטל חיוב להשיב הפיקדון לבעליו.

אך יש אחרונים, ובראשם קצות החושן (סימן ש"מ) שחולקים, וסוברים שאין בפיקדון חיוב כלל מצד השבה (אלא רק בגזלן וגנב) ובלשונו של ה'קצות': "דשומר אין עליו חיוב השבה כלל כל זמן שהוא בעין (הפיקדון), ודווקא גנב וגזלן הוא דמחייבי בהשבה, אבל שומר אינו חייב בהשבה, אלא כל היכא ד'איתא' ברשות בעלים הוא והבעלים מחזרים על שלהן .. אבל שומרין אינן בהשבה כלל, אלא אם הבעלים רוצים בפקדונם הולכים לכיתו של שומר ולוקחין את אשר להם..", ומאריך בזה הקצות להוכיח שיטתו בראיות רבות.

ב.

אך הנה לא מצאתי באחרונים שיכארו שורש מחלוקת זו - האם יש חיוב השבה בפיקדון - ויסודה.

וראיתי לכאר ולברר בדרך אפשר שורש מחלוקת זו:⁶

5. החק יעקב

6. ואולי יש להוסיף שעל פניו אסתיעא מילתא דשיטת אלו סוברים שאין חיוב השבה בפיקדון, שכן חיוב השבה לא הוזכר כלל בתורה (גם לא בדרך רמז לכאורה) וכן לא הוזכר בשום מקום בגמ' בפירושו.

ובהקדים, הגמ' מס' בבא קמא⁷ דנה גבי הפסוקים שבתורה המדברים על חיוב שבועת השומרים:

"ואמר ר' חייא בר אבא .. הטוען טענת גנב בפיקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת, מאי טעמא דאמר קרא "כי הוא זה", ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב "כי הוא זה" אמלוה הוא דכתיב, ומאי שנא מלווה? כדרבה, דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכלייה בעי דנכפריה והאי דלא כפירה משום דאין אדם מעיז .. וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי אבל גבי פיקדון מעיז ומעיז".

והנה ביארה לנו הגמ' שבפסוק⁸ העוסק בשבועת השומרים (נאמר בהמשך לדיני שומר חינם) "על כל דבר פשע ... אשר יאמר כי הוא זה עד האלוקים יבוא דבר שניהם" המילים "כי הוא זה" - שמזהם גלמד הדין שמודה במקצת חייב שבועה⁹ - אינו אמוד להיכתב כאן אלא מקומו בדיני לווה ומלווה - שהלווה אינו חייב שבועה עד שיוודה במקצת ויכפור במקצת.

והנה אמנם הגמ' לא ביארה כלל האם דברים אלו - שהמילים "כי הוא זה" ששייכים הם לדיני מלווה - נאמרו לקולא בדיני מלווה או שהכוונה לחומרא,

והיינו, שניתן לומר של'קולא' נאמרו, שרק במלוה פטרו הכופר בכל הטענה, וחייבו רק המודה במקצת הטענה, אך גבי פיקדון יתחייב גם הכופר בכל הטענה, או שלחומרא נאמרו, שלא רק שומר שמודה במקצת הוא חייב להישבע¹⁰, אלא אף לווה מחוייב.

ונחלקו בזה רש"י ובעלי התוספות: לשיטת רש"י לקולא בדיני לווה נאמרו, שרק לווה פטור בכופר כל הטענה אך שומר יהיה חייב שבועה גם בכופר כל הטענה, והיינו לשיטת רש"י אין מקומם של המילים "כי הוא זה" אצלנו (בדיני שומרים) כלל.

משא"כ לשיטת ר"ת לחומרא גבי מלווה נאמרו, ללמדנו שהמילים "כי הוא זה" מלבד מה ששייכים גבי שומרים, משתייכים הם גם גבי מלווה, אך פשיטא שגם שומר שכפר בכל הטענה יהי פטור כבשבועה.

והנה ריב"א חולק על ר"ת ומחזיק בדרך שלישית: שבטענות ששייכות גם במלווה כגון 'לא היו דברים מעולם', 'החזרתיו לך', יהיה גם השומר פטור, אך בטענות ששייכות רק בפיקדון, כגון 'נאנסה' 'נגנבה' וכו' יהיה חייב השומר (ולשיטתו עירוב פרשיות המוזכר בגמ' הכוונה

7. דף קז ע"א.

8. שמו"ט כב, ו.

9. "כך וכך אני חייב לך והמותר נגב ממני" - רש"י.

10. בהיכי תמצא שהפקיד אצלו שני פרות והודה באחת, וטען שהשנייה נאנסה, ובשכיל ללמדנו הרבותא שבמקרה זה גופא נכתבו המילים בפרשת השומרים.

עירוב שני סוגי הטענות אך באמת אין דינם שווה, רשב"א).

והנה מבואר לשיטת רש"י ולשיטת ריב"א, וכמוהם כתב להדיא החינוך¹¹, השומר הוא במעמד ומצב של 'מחוייב ועומד' לגבי הבעלים, ורק לכן אם רצונו להיפטר מהתשלומין יהיה מחוייב שבועה (גם ללא הודאה במקצת), ובהקדים,

כל חיובי השבועות מדאורייתא הינם רק שלטוען ישנה איזו ראייה (- כגון עד אחד שמחייב שבועה), או איזו התחייבות מהנטען (- ככלוהו שמודה במקצת), אך כשאין לטוען שום ראייה או התחייבות כלשהי מהנטען - הדין הוא ש'המוציא מחברו עליו הראייה' ולא שבועה,

וממילא, נמצא שלשיטת רש"י ולשיטת ריב"א, שהתורה מחייבת את השומר בשבועה תמיד, גם מתי שכופר בכל הטענה, מוכרחים אנו לומר שהשומר מחוייב בחיוב השבה למפקיד, שאל"כ מה מקום לחיוב שבועה זו? (ואינו דומה ללוהה שמודה במקצת שאז הוא בעצמו יוצר את חיובו כלפי המלווה בזה שטוען שחייב מקצת הסכום, וממילא נכנס כאן הדין של אין אדם מעיז פניו וכו').

והא שלריב"א פטור בטענות "לא התחייבתי" או "החזרתי", זהו משום שבטענות אלו הוא מערער מעיקרא על מעמדו בתור שומר¹² ומשום כך פטור, אך בטענות ששייכות רק בפיקדון שבהם הוא מאשר את היותו שומר, ובמילא הוא מודה שחייב בחיוב השבה, וכשכיל להיפטר מהחיוב להשיב הוא מתחייב שבועה.

משא"כ לשיטת ר"ת שהמילים "כי הוא זה" מדברים גם גבי פיקדון, היינו שהתורה מבהירה לנו להיפך, שכל עוד שלא הודה השומר במקצת¹³ - הוא פטור משבועה, משום שאין לו שום התחייבות השבה כלפי המפקיד, ואם רוצה המפקיד להוציא מהשומר ממון, - המוציא מחברו עליו הראייה.

ג.

ונראה לי - על פי כהנ"ל - לבאר שורש המחלוקת אם יש חיוב השבה בפיקדון אם לאו, וכן יוכנו שורש כל המקרים הסותרים לכאורה ששוקל וטר בהם קצות החושן, וביאור הדברים:

לדיעות שמביא אדה"ז שיש חיוב השבה בפיקדון (ויתחייב השומר בתשלומין על שלא מכר את חמץ הבעלים) - סבירא להו כריב"א וכרש"י בשיוך המילים "כי הוא זה" דוקא למלווה

11. מצוות כ"ד לדון ברין טוען וכופר

12. והא דמצינו גם גבי פיקדון הדין "כל האומר לא נתקבלתי כאומר לא החזרתי" ככלוהו, אכ"מ.

13. שאז - שמודה במקצת הוא בעצמו יוצר החיוב שלו כלפי המפקיד

ולא לשומד.

אך לשיטת אדה"ז שאין חיוב השבה בפיקדון, סבירא להו כר"ת בשיוך המילים "כי הוא זה" שכוונת הפסוק גם לשומרים.

(ואולי על פי מה שמובא בקונטרס 'עניינה של תורת החסידות' (אות יד) בעניין חיוב השבה בפיקדון נלמד וקשור עם הפירוש באמירת "מודה אני" ע"פ חסידות, יומתק הא דרש"י סבירא להו שיש חיוב השבה, כידוע שרש"י היה כקי גם בפנימיות התורה).



בעניין הבטחת יעקב לרחל שישאנה

הת' מדדכי שי' שיף
תלמיד בישיבה

א.

בהערות וביאורים דתות"ל מאריסטאון¹ מקשה הרב לוי"צ גורליק על המכואר בלקו"ש ח"ה² בנוגע לכך שיעקב נשא שתי אחיות בעוד שידוע שהאבות קיימו את כל התורה עד שלא ניתנה?

ומכואר בשיחה שם שכיון שהבטיח יעקב לרחל שישאנה, והאיסור לא לשקר היה כבר לפני מ"ת (כדמוכך שם, עיין בשיחה) מש"כ האיסור לישא שתי אחיות ביחד שהיה בזמן ההוא רק הידור שהאבות קבלו על עצמם, לכן היה מוכרח לישא אותה.

ומקשה ע"כ הרב גורליק איכן מציינו בתורה שיעקב הבטיח לרחל שישאנה³? ומביא שם ביאור שלם ע"ש.

ולענ"ד אפשר לאמר (בדוחק עכ"פ) שמוכרח לומר שיעקב הבטיח זאת לרחל, ואפשר אף דזה גופא כלול בכוונת השיחה כדלקמן.

1. מס' 800.

2. שיחה ב' לפ' ויצא.

3. היו שניסו לתרץ באופנים שונים, אך אין תירוצים אלו ע"פ פש"ש"מ. וכמו שניסו לומר שכך שנתן יעקב לרחל סימנים ודאי שהבטיח לה וקשה ע"כ שהרי לכאורה אין הוא יכול להבטיח שהרי אין זה בידו וכמו שקרה בפועל שלבן רימהו והיה צריך עוד שבע שנים ראה שאין זה בידו.

ב.

עוכדה זו שיעקב נשא ב' אחיות מהווה תמיהה גדולה המצריכה ביאור, ואכן, ע"מ לתרץ זאת, מניח הרבי ג' הנחות יסוד:

א. צווי קודם למנהג.

ב. האיסור לשקר היה קיים כבר לפני מ"ת.

ג. ודאי שיעקב הבטיח זאת לרחל.

ע"כ צ"ל שזה גופא ההוכחה שיעקב הבטיח זאת לרחל, שאל"כ לא היה נושא אותה, ואין צורך בראיה נוספת ע"כ. ומאותה סיבה שאין רש"י רואה צורך לתרץ איך יעקב נשא ב' אחיות - היות וזהו דבר הפשוט (עיין שם בשיחה), כך גם כאן אין צורך להוכיח שהבטיח לה.

וכן ברור שאין זו שבועה ממש, שהרי אין צורך בכך, ע"ד הידוע שכשאדם אומר שיעשה משהו ולא מוסיף 'שיהיה דבר זה בלי נדר' ה"ה צריך התרת נדרים, וכך גם בעניננו, מכיוון שידע ודאי שישאנה ודאי שאמר לה זאת כמפורש, וחל עליו הצווי לקיים זאת ולא לשקר.

וכן ניתן לראות זאת גם מכך שיצחק צוה עליו לקחת אישה מבנות לבן (כלשון לאה' אם לוקח מבנות הארץ מתה אנכי) ודאי שמיד בהגיעו לחרן הבטיח זאת לרחל (ק"ו מאליעזר שלא רצה לאכול עד שיעשה את שליחותו).

וכן מצינו שבעת שפגש אותה על הבאר אמר לה "כי אחי אביה הוא" ומפרש רש"י: "אם בא ברמאות הריני אחי ברמאות". ולכאורה, אין זה מדרכי הנימוס לומר זאת מיד בפעם הראשונה ובפגישה הראשונה? אלא, דנראה שכבר אז אמר לה שיעשה ככל שביכולתו להתגבר על הרמאויות של אביה ע"מ שישאנה ויקיים את צווי ושליחות אביו לישא שיעשה שאינה מבנות כנען.

כן נראה לענ"ד.







פרסום ראשון



הגהות כ"ק אדמו"ר על כתבה שהוגשה ע"י עורכי
בטאון 'די אידישע היים' באנגלית לכבוד יו"ד שבת
ה'תש"מ – שלושים שנה לנשיאות.

מצורף כאן: (1) סקירה על השתלשלות העניינים. (2) דפי
הבטאון עם הגהות הרבי. (3) תרגום הכתבה ללה"ק.

”ויהי בשלשים שנה” יו”ד שבט ה’תש”מ

הרב דניאל דוב גאלדבערג

לאור ההתעוררות בהכנה ליובל השבעים לנשיאות כ”ק אדמו”ר נשיא דורנו, הגני לפרסם מאורע נפלא שאירע לפני ארבעים שנה בקשר ליובל השלושים בה’תש”מ.

בטאון ”די אידישע היים”, שהופיע במשך שנים רבות מטעם נשי ובנות חב”ד בניו יורק, נוסד על פי יוזמת כ”ק אדמו”ר בשנת ה’תשי”ט. חצי הבטאון כלל כתבות בשפת אידיש, ולחלק זה נתמנה עורכת מרת טעמא תחי’ גורארי, וחציו בשפת אנגלית בעריכת הרבנית רחל תחי’ אלטיין (ישלח לה ה’ רפואה שלמה בקרוב ממש).

מאז הוסדו של הבטאון הוגה החלק באידיש על ידי הרב חודקוב ז”ל, ראש המזכירות של כ”ק אדמו”ר. מאידך, מכיון שהרב חודקוב לא ידע אנגלית בטוב, אמר כ”ק אדמו”ר שהוא בעצמו יגיה את החלק האנגלי. וכן הי’ במשך כל השנים עד חודש שבט ה’תשנ”ב (שבועות ספורים לפני כ”ז אדר א’), אז הודיע כ”ק אדמו”ר לרבנית אלטיין שמכאן ולהבא לא יוכל עוד להגיה ולכן תחפש מישהו אחר להגיה!

הגהותיו של הרבי היו תמיד בעיפרון.

אמור הי’ הבטאון להופיע ארבע פעמים בשנה אבל במשך השנים לא עמדו בזה, והופיע אולי שנים – שלש פעמים בשנה. אני התחלתי לכתוב כתבות באנגלית עבור הבטאון בשנת ה’תשל”ז בערך, ומכיון שהעורכת מאד נהנתה מהן, הייתה מבקשת ממני כמה זמן לפני הופעת כל גליון חדש לכתוב איזו כתבה.

בהתעוררות חודש טבת, ה’תש”מ, התחיל כ”ק אדמו”ר לדבר ב”קאך” גדול ע”ד ”ויהי בשלשים שנה” (יחזקאל א’ א’) – שלשים שנה מאז הסתלקות חמיו כ”ק אדמו”ר הריי”ץ. אולם בינתיים נתעורר בתוך החסידים ה”קאך” ע”ד שלשים שנה לנשיאות כ”ק אדמו”ר בעצמו, וכמדומה שעשו משהו ברעש גדול בעיר הבירה של ארצות הברית וכו’.

אז טלפנה אלי העורכת, הרבנית אלטיין, לכתוב משהו על ענין ”ויהי בשלשים שנה”. הסברתי לה שעל אף שכ”ק אדמו”ר מדבר רק על שלשים שנה מההסתלקות, אבל אנו בתור חסידים ”קאכן זיך” ע”ד שלשים שנה של נשיאותו. והסכימה שאכתוב ע”ד שני הענינים.

אחרי מחשבה רבה, כתבתי כתבה בה תיארתי את כ”ק אדמו”ר הריי”ץ כביכול בתור ”האדריכל” הגדול וכ”ק אדמו”ר נשיא דורנו בתור ה”בונה” הגדול על היסודות שהניח חמיו. ואחר כך תיארתי את שלש התקופות של בערך עשרה-עשרה שנים של נשיאותו של כ”ק אדמו”ר הריי”ץ (שיחת כ”ק אדמו”ר עד”ז עדיין לא הוגה על ידו אז, אבל זכרתי את השיחה), ואח”כ תיארתי ע”פ דעתי המוגבלת שלש תקופות עד”ז בשלושים שנות נשיאותו של כ”ק אדמו”ר נשיא דורנו.

אחר זמן, טלפנה אלי העורכת בהתפעלות גדולה שאף פעם לא קרה משהו כזה, שחלק מאיזו כתבה לא החזיר לה כ”ק אדמו”ר!

ואכן, בשעה שקבלתי בחזרה את הכתבה המוגהת נשתוממתי לראות את הפתק שחובר לה

בכתי"ק: "מה שמחקתי וכן העמודים שלקחתי מכאן – לא ידפיסו". בתוך הכתבה עצמה מחק כ"ק אדמו"ר בכי"ק כל איזכור על עצמו, וכלל לא החזיר את שלשת העמודים שכללו את תיאור שלשת התקופות בנשיאותו! (במחיקת שמו הק' "הרבי שליט"א" לא מחק ממש, אלא – על פי שיטתו הק' בכלל לא למחוק שם של יהודי – עיגל את המילים וסיים בקשקוש להודות שישמיטו א"ז).

ועל ידי כל זה, עכשיו לא נמצא הרבי כלל בכל הכתבה אלא אדרבה בעיקר התמקדה על ציון שלוש שנים שנה מההסתלקות של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ.

אמת, כל זה לא הפתיע כל כך מכיון שידענו שצורת ההתייחסות של הרבי לחמיו הייתה באופן שהוא (כ"ק אדמו"ר הריי"ץ) "הרבי נשיא דודגו" ולעצמו כאילו הוא רק כמין "מרכז" של הפעולות ושל תנועת ליובאוויטש כו', שמכיון שכביכול מישהו הי' צריך לעשות א"ז, קבל הרבי את זה על עצמו. ובמשך כל השנים דיבר וכתב על עצמו בתור רבי רק לפעמים מאד נדירות.

אלא, שבעמוד האחרון ממש באה ההפתעה הגדולה:

באחד הפסקאות האחרונות כתבתי (בתרגום פה מאנגלית) ש"אחרי מאורע (ז"א ההסתלקות בה'תש"י) שיכל הי' לסכן את כל מסלול ההתעלות של היהדות אחרי מלחמת העולם השני, במקום זאת זה התהפך על ידי עוד צדיק גדול, הרבי שליט"א הנוכחי, להיות למקור עוד יותר גדול של אנרגי' רוחנית לעורר את חסידיו של הרבי הקודם להמשיך לצעוד ליעדים גבוהים יותר ויותר.

כ"ק אדמו"ר מחק את המילים "על ידי עוד צדיק גדול", וגם עיגל את המילים "הרבי שליט"א הנוכחי" וסימן בחץ שמילים אלו צריכות להיכתב בסוף המשפט הנ"ל וכתב מקודם להם באנגלית:

"under the leadership of"

היינו, ע"פ הגהתו: "במקום זאת, זה התהפך להיות למקור עוד יותר גדול של אנרגי' רוחנית לעורר את חסידיו של הרבי הקודם להמשיך לצעוד ליעדים גבוהים יותר ויותר, תחת מנהיגותו של הרבי שליט"א הנוכחי".

זאת אומרת, שאחרי שהשמיט כ"ק אדמו"ר כל איזכור על עצמו במשך כל הכתבה, פתאום הכתיב את עצמו בסופו – שכל הפעולות של חסידיו חב"ד במשך השלושים שנה נעשות (ע"פ כחו של כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ) "תחת מנהיגותו של כ"ק הרבי".

להזכיר את עצמו באופן כה בולט בתור רבי ומנהיג, ובפרט אחרי שהשמיט את עצמו מכל הכתבה עד כאן, הי' באותן השנים דבר נדיר מאוד כנ"ל!

1. זה עתה – תוך כדי הכנת הכתבה ע"מ לפרסמה בכמה זו – נוכחתי לראות שבכתבה כפי שפורסמה בפועל כ"די אידישע היים" בזמנו, לא נרפס בדיוק כפי נהגת כ"ק אדמו"ר אלא (כנראה ע"פ טעות ה"כחור הזעזער" שמן הסתם לא שם לב אל ה"חץ" שסימן הרבי) השאירו את המילים: "הרבי שליט"א הנוכחי" במקומן (כפי שהיו לפני ההגהה), אלא שהכניסו את המילים שהוסיף הרבי: "תחת מנהיגותו של" לפני המילים הרבי שליט"א הנוכחי, ורק עכשיו – אחרי ארבעים שנה (!) – שמו לב לטעות. וכאמת, בטעות שעשו יש שינוי משמעותי, כי כפי שהרפיסו, עולה שההפיכה עצמה נעשתה ע"י מנהיגותו של הרבי בפני עצמו, אך כפי נהגת הרבי (מתאים למשמעות ע"פ כל התיקונים שלפניהם – שאינו ענין בפני עצמו אלא כל ענינו הוא נקודה אחת עם מו"ח והמשך ישיר אליו, ולעצמו התייחס כאילו הוא רק כמין "מרכז" של הפעולות ושל תנועת ליובאוויטש כו'). לא כתוב ע"י מי "נתהפך" הדבר, אלא המובן בפשטות שזה התהפך ממילא – בכחו של חמיו, והחידוש הגדול הוא שלמרות כל זאת – מכהיר הרבי – שכפועל ממש פעולותיהם של החסידים והתעלותם ליעדים גבוהים יותר, הוא – "תחת מנהיגותו של הרבי שליט"א הנוכחי", וק"ל. (ולא שמעתי שהרבי הגיב על זה).

דפי הבטאון 'די אידישע היים' עם הגהות כתי"ק של הרבי
 [בסיום התצלומים מופיע תרגום הכתבה לל"ה"ק].

1
30
30
30/12 10

THIRTY YEARS
 102/12 Rabbi Daniel Goldberg

"And it happened, after thirty years..." So begins the prophetic book of Yechezkel and the celebrated mystical vision known as the Maaseh Merkava. It was thirty years since a remarkable event of such seminal importance that the prophet fixes the date of his Divine revelation from that time. A Sefer Torah had been found in the Beis Hamikdash (Commentators say it was the original one written by Moshe Rabbenu himself) and was read ^{out} to King Yoshiahu. When he heard the frightful punishments forecast for those who do not follow in G-d's path, ~~in~~ the Tochacha (Devarim 28,15-68) ~~in~~ he was so deeply moved that he set in motion a Teshuva movement of unprecedented scope, destroying all the widespread idolatrous cults then prevalent in his kingdom and successfully exhorting his people to return to G-d.

"Like him there has no king before him who returned to G-d with all his heart, soul and might, in accordance with the whole Torah of Moshe, nor did there later arise one like him" (Melachim ^{II} 23,25).

This Teshuva movement was unfortunately destined to be only too shortlived. The people did not live up to their king's exhortations and their misdeeds ultimately brought about the tragic destruction of the Beis Hamikdash, symbol of the Divine Presence among His Chosen People. Yet it had not been in vain. Yoshiahu's spiritual revolution had given the Jewish people the moral strength it needed to re-establish a ~~thriving~~ ^{thriving} Torah Community in Bavel (Babylon), that was eventually able to produce its crowning achievement - the Talmud Bavli, which remains till the present day the basis of Torah ~~SheBeit~~ ^{SheBeit} Peh, of Jewish study and practice.

Yechezkel was the first prophet of Golus: "And I am in the midst of the exile." His vision was so profound that the term Maaseh Merkava is of

is often used as a virtual synonym for the entire Jewish Mystical literature, containing as it does some of the most exalted concepts of the Torah, as explained in Kabbala and Chassidus, And, even before describing his vision, he emphasizes that it took place "after thirty years." X

* * * * *

Thirty years have passed for us, too, since a momentous event. When the previous Lubavitcher Rebbe (of blessed memory) passed away in 1950, it must have come as a terrible shock. True, he had been in poor health for many years. But, coming just five years after the conclusion of a Holocaust of such devastating proportions, that had wiped away in a mere half-dozen years all the Torah centers of world Jewry, his passing-away seemed, G-d forbid, like one more nail in the coffin of Torah Judaism. The one great Tzaddik whom the Almighty, in His Infinite Mercy, had sent to these shores to demonstrate that "America is not different," who had successfully begun to develop America as a fortress of Torah, had now passed away.

"The passing-away of Tzaddikim atones (for ^{the sins} their generation)", our sages tell us. But even the young Chassidim whom the Rebbe had inspired to become his emissaries to various Jewish communities, where they had begun to establish schools in the true spirit of Torah tradition, even they must have experienced a shudder as they wondered to themselves: ~~who would, or possibly could, provide the inspiration~~ ^{how} to continue the sacred work he had initiated. Who can imagine their despair? Just as the work had begun to gain momentum, when a decade of relentless toil was beginning to bear fruit, it seemed that all would be nipped in the bud...

* * * * *

3

"And it happened, after thirty years..."

A very different picture presents itself: a movement that is literally worldwide, that has centers and representatives in almost every Jewish community on the ^{globe,} ~~globe,~~ that constantly sets the pace for countless new ^{initiatives} ~~initiatives~~ for strengthening Torah Judaism in numbers of adherents and intensity of observance, that has had some degree of beneficial Torah influence, direct or indirect, on millions of our fellow-Jews, perhaps even the majority of world Jewry, whether they actually realize it or not.

The passing-away of the previous Rebbe was a tragic event. It could, ~~have been,~~ ^{have been} G-d forbid, ^{the end.} It needed a Tzaddik of outstanding greatness, a Rebbe as Chabad Chassidus explains the concept of a Rebbe, to transform it into a beginning. The despair and potential loss of heart that could have resulted from the tragic event were transformed into renewed inspiration. Anyone studying the Sichos of the present Rebbe, Shlita, from the early years of his leadership, sees a constantly ^{-recurring} ~~-recurring~~ theme: The passing-^{aw} ~~away~~ of the previous Rebbe, though emotionally shattering to his followers, must be utilized for redoubling their efforts to fulfill the mission he entrusted to them, and the expectations he still has of them.

A building without foundations cannot stand. And a foundation, however strong, without a building to stand upon it has no practical use. The architect ~~who~~ ^{erecting} establishes ^{ing} the firm foundation, and the architect ~~who~~ ^{both} erects the magnificent edifice, ~~deserve~~ equal credit.

now Now we begin to see, in retrospect, the greatness of the foundations laid by the previous Rebbe, and how indispensable they were to the flowering ^{of Torah and} ~~of~~ Chassidus ~~and~~ Torah here and throughout the world. And thirty years are long enough to view in perspective, the greatness of the edifice erected ~~by the present Rebbe, Shlita.~~

*

*

*

4

In a famous Sichah, the Rebbe, Shlita, has explained how the thirty-year span of leadership of the previous Rebbe can be divided into three, separate, decade-long eras of work with Mesiras Nefesh (self-sacrifice) for Torah and Chassidus, in three widely differing areas.

The first ten years involved a courageous struggle for perpetuating and strengthening Judaism in an ^{at}heistic, totalitarian land, a struggle ^{as against} ~~under~~ completely overwhelming odds, in which he was, amazingly, successful. Although arrested and condemned, he was eventually released and allowed to leave the country, but not before he had set an example of practical heroism to the thousands of his followers. Even after leaving, ^{the USSR} in 1927, he spent the last ~~few~~ years of the decade in raising funds for his brethren in that country and in arousing world sympathy for their plight.

The second ten years, ^{were} ~~were~~ spent, first in Latvia for a short period, and then in Poland, the land then containing the largest concentration of religious Jews in the world. Here was a broad field for re-establishing Chabad Chassidus and founding Chabad Yeshivos, of which a flourishing network ^{had been brought into existence} ~~had~~ existed by the end of the decade.

5

All this unfortunately came to an end in 1939. When the Rebbe was forced to leave Europe and start all over again in the New World, it seemed that ^{now} all was ^{surely} lost. ^{In the USA} ~~Here~~ he had ^{but} a tiny handful of followers, who were often themselves discouraged by the barren ground America ^{and the seemingly and the hopeless conditions he encountered} seemed to represent. Yet, despite his dismal state of health, ^{he} refused to lose heart. ^{The Rebbe} He foresaw that America would now have to replace the lost Torah-centers of Europe, and he determined to ensure that this land be a worthy successor.

The three lands represented vastly different areas of Torah-effort. Russia was a land where ^{he} Torah was being forcibly suppressed by a ruthless regime. ^{on the other hand,} Poland was a land where opportunities for Torah Judaism and development of Chabad Chassidus seemed limitless. ^{And} while America was a land where the world's largest single Jewish community ^{catastrophically} had lapsed to a catastrophic extent in its Torah-observance.

In each of these differing spiritual climates, the previous Rebbe threw himself into the work at hand with the fullest degree of Mesiras Nefesh commensurate to the varying environments. ^{And in} ~~In~~ each he was successful to an incredible extent, ~~and~~ the effects of his work in each area have ^{leaving} placed their indelible mark upon the face of the modern Jewish world.

Perceptive observers of the Soviet Jewish scene will agree that the spark of Jewishness kept alive there by the previous Rebbe, ^{during that first decade,} and ^{and by} ^{inspired} ^{in the years following,} ^{is the} ^{single} his followers, ~~is the single~~ greatest contributing factor to the present resurgence of Jewish consciousness among Soviet Jewry today. The effects of the second decade ~~of work~~ can be seen in the dozens of graduates of Chabad Yeshivos in Poland who were saved from the Holocaust to re-establish Chabad Yeshivos and centers in other lands.

And the third decade was the prelude to the thirty years that

6 followed ----the foundations laid then have ~~now~~ grown by leaps and bounds into the tall edifice we see today.

* * * * *
It is ^{somewhat more} difficult to make ^{any} a similar division in the three decades *since then*

7 *But* "And it happened, after thirty years..." the heavens opened and I saw visions of G-d." Three decades have passed since a happening of dramatic consequences, one that could (G-d forbid) have endangered the entire upward course of Yiddishkeit since World War II. Instead, it was transformed by another great Tzaddik, the present Rebbe, Shlita, into an even greater source of spiritual energy to inspire the previous Rebbe's followers to proceed to ~~ever~~ higher goals *under the leader ship of*

These thirty years have shown us what it is possible to achieve through hard work and firm determination. To bring Moshiach no longer seems such a dream. The age-old yearning for Moshiach is constantly kept alive by the Rebbe, Shlita, who is also pointing the way to its ultimate fulfillment. *Just as the revelations of Yechezkel HaNavi came after thirty years, so may it be in our time.*

To paraphrase the prayer of Yaakov Avinu: "May he who said 'Enough' to ~~his~~ world, say 'Enough' to Jewish woes" - surely the time has come for "the heavens to be opened" that we may see ^{the ultimate} "visions of G-d," *even greater than those of ~~the late~~ Yechezkel, as promised to us (and explained at length in Chassidus), with ~~and even greater~~ with the speedy coming of Moshiach Tzidkenu.*

כאן הרבי מחק "ע"י עוד צדיק גדול" ואת המילים "הרבי שליט"א הנוכחי" הוריד לסיום המקטע והוסיף בבתי"ק "תחת הנהגתו של" והתוצאה הייתה "תחת הנהגתו של הרבי שליט"א הנוכחי" (ראה בהקדמה).

אם לא יאמר
וכן העמודים שלקחתי
מכאן - לא ידפיסו
- 15.10.10

מה שמחקתי וכן
העמודים שלקחתי
מכאן - לא ידפיסו

הביאה להרס הטרגי של בית המקדש, סמל הנוכחות האלוקית בקרב אנשיו הנבחרים.

עם זאת זה לא הי' לשווא.

המפכה הרוחנית של יאשיהו העניקה לעם היהודי את העוצמה המוסרית שהוא היה צריך בכדי להקים מחדש קהילה תורנית משגשגת בבבל, מה שהיה בסופו של דבר מסוגל לייצר את הישג גולת הכותרת שלו – התלמוד בבלי, אשר נותר עד ימינו בסיסה של תורה שבעל פה, של לימוד והנהגה יהודית.

יחזקאל הי' הנביא הראשון בזמן של גלות: "ואני בתוך הגולה." החזון שלו הי' כה עמוק, עד שלעתים קרובות משתמשים במונח מעשה מרכבה כמילה נרדפת לכל הספרות המיסטית היהודית, המכילה כמה מהמושגים המדוממים ביותר של התורה, כמוסבר בקבלה וחסידות. ועוד לפני שתיאר את חזונו הוא מדגיש כי זה קרה "בשלושים שנה".

שלושים שנים עברו גם בשבילנו מאז שאירע אירוע עצום. כשהליובאוויטשער רבי הקודם (ז"ל) הלך לעולמו ב-1950. מן הסתם הי' זה "הלם" מבהיל. אומנם הוא היה במצב בריאות ירוד הרבה שנים, אבל זה מגיע רק כחמש שנים אחרי סיום השואה האיומה שהייתה במידה כה הרסנית שתוך שש שנים מחקה את כל מרכזי התורה של יהדות העולם.

הסתלקותו הייתה נראית כמו, חס ושלום, עוד מסמר בארון הקבורה של יהדות התורה.

הצדיק הגדול היחיד, אשר הקב"ה, ברחמו האינסופיים, שלח לחופים האלו להראות ש"אמריקה אינה שונה", שהצליח להתחיל

מחיקות והשמטות הרבי יסומנו בפס
הוספות בכתי"ק יסומונו בדגש

שלושים שנים¹

הרב דניאל גאלדבערג

"ויחי בשלושים שנה..." כך מתחיל ספר הנבואה של יחזקאל והחזון המיסטי המהולל המכונה "מעשה מרכבה".

זה היה שלושים שנה מאז אותו אירוע יוצא דופן בעל חשיבות ראויה לציון עד שהנביא מציין את תאריך ההתגלות האלוקית שלו מאותה התקופה.

ספר תורה היה נמצא בבית המקדש (הפרשנים אומרים שזה היה הספר המקורי שכתב משה רבנו בעצמו) והוקרא למלך יאשיהו.

כששמע את העונשים המפחידים שציפו עבור אלה שלא הולכים בדרכו של ה', — התוכחה (דברים כ"ה, טו-סח) — הוא התרגש באופן מעמיק עד כדי כך שהפעיל תנועת תשובה בעלת היקף חסר תקדים, והשמיד את כל הכתות האליליות הנפוצות שהיו אז רווחות בממלכתו וקירב בהצלחה את עמו לשוב לה'. "וכמהו לא הי' לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו, ובכל נפשו ובכל מאדו, ככל תורת משה, ואחריו לא קם כמהו" (מלכים ב' כג, כד).

למרבה הצער, תנועת התשובה הזו נועדה להיות קצרת זמן מידי. העם לא עמד במאמציו של מלכו, ומעשי עוולתם בסופו של דבר

1. הערת המערכת: מקור הכתבה הוא באנגלית ומוכא כאן בתרגום תוכני לעברית מתוך ניסיון והשתדלות רבה להיצמד למקור.

לדכדוך ונסיגה שהיו יכולים להיגרם כתוצאה מהאידוע הטרגי נהפכו במקום זאת לחיות חדשה.

כל מי שלומד את השיחות של הרבי הנוכחי שליט"א, מהשנים הקודמות של נשיאותו, רואה נושא חוזר ונשנה: הסתלקות הרבי הקודם - למרות היותה אידוע המהווה משבר רגשי עבור חסידיו - חייבת לשמש בכדי להכפיל את המאמצים לממש את המשימה שהוא הפקיד בידם, והציפיות שעדיין יש לו עליהם.

בניין ללא יסוד לא יכול לעמוד, ויסוד, כמה שהוא חזק, ללא בניין שעומד עליו, אין לו שימוש פרקטי, האדריכל המניח את היסוד החזק והאדריכל המקים את הבניין המפואר, לשניהם מגיע "קרעדיט" שווה. כעת אנו מתחילים לראות, במבט לאחור, את גדולת היסודות שהניח הרבי הקודם, וכמה הכרחיים היו הם בפריחת התורה וחסידות כאן ובכל רחבי העולם.

ושלושים שנה זה מספיק זמן כדי לראות בפרספקטיבה רחבה את גדולת המבנה שהוקם ע"י הרבי שליט"א² הנוכחי.

בשיחה מפורסמת הרבי שליט"א הסביר כיצד אורך השלושים שנה של מנהיגותו של הרבי הקודם ניתנת לחלוקה של שלושה עשורים נפרדים, שלושה תקופות ארוכות של עבודה עם מסירת נפש לתורה וחסידות, בשלושה אזורים שונים זה מזה לגמרי.

עשר השנים הראשונות היו מעורבות במאבק אמיץ להנצחת חיזוק היהדות בארץ אתאיסטית, טוטליטרית, מאבק כנגד סיכויי

לפתח את אמריקה כמבצר של תורה, עכשיו הלך לעולמו.

חז"ל אומרים ש"מיתתן של צדיקים מכפרת (על החטאים של דוריהם)". אבל אפילו החסידים הצעירים שהרבי האציל עליהם להיות שלוחיו בקהילות יהודיות שונות, היכן שהצליחו לייסד בתי ספר ברוחה האמיתית של מסורת התורה, גם הם חוו צמרמורת כשהם חושבים לעצמם: מי יוכל או אולי יכול לתת את ההשראה כיצד להמשיך את העבודה הקדושה שהוא יזם?

מי יכול לשער את היאוש שלהם, בדיוק כשהתגופה בעבודתם כה גדלה ובא לידי ביטוי בעשור של עבודה רציפה, שהתחילה להגיב פירות.

הי' נראה שהם נעקרו משרשם...

"וידי בשלושים שנה..."

תמונה שונה מאוד מציגה את עצמה: תנועה שהיא עולמית ממש, שיש לה מרכזים ונציגים כמעט בכל קהילה יהודית בעולם, שקובעת כל הזמן את הקצב לאינספור יוזמות חדשות לחיזוק היהדות התורנית הן בכמות והן באיכות, שמשאירה את חותמה בכל נקודת השפעה תורנית - באופן ישיר או עקיף על מיליוני אחינו בית ישראל. אולי אפילו רוב יהודי העולם, בין אם הם שמים לזה לב או לא.

ההסתלקות של הרבי הקודם הייתה אידוע טרגי. זה היה, ח"ו, יכול להיות הסוף. היו צדיקים צדיק גדול יוצא מן הכלל, רבי, כמו שחסידות חב"ד מסבירה המושג של רבי, כדי לשנות את זה לקדמותו. היאוש והאפשרות

2. את המילים "הרבי שליט"א" לא מחק הרבי אלא סימן בעיגול ע"מ שישמיטו מהכתבה.

פולין, מצד שני, הייתה ארץ שבה ההזדמנויות ליהדות תורנית ופיתוח חסידות חב"ד נראה בלתי מוגבל.

ואמריקה הייתה המקום בו הקהילה היהודית הגדולה בעולם נפגעה באסון רוחני בכך ששמירת התורה שלה חלפה.

בכל אחד מהאקלים הרוחניים השונים הללו, הרבי הקודם השליך את עצמו לעבודה העומדת בפניו במלוא הדרגה של מסירת נפש בהתאם לסביבות השונות, ובכל אחד הצליח במידה מדהימה. ההשפעות של עבודתו בכל תחום הותירו את חותמן הבלתי ניתן למחיקה על הפנים של העולם היהודי המודרני.

הצופים בפרספקטיבה ממוקדת על הסצנה היהודית הסובייטית יסכימו כי ניצוץ היהדות שהמשיך לבעור שם על ידי הרבי הקודם במהלך אותו העשור הראשון, ועל ידי חסידיו בשנים שלאחר מכן, הוא הגורם המשמעותי ביותר לחידוש הנוכחי של התודעה היהודית בקרב יהדות ברית המועצות כיום.

את ההשפעות של העשור השני ניתן לראות בעשרות הבוגרים משיבות חב"ד בפולין שניצלו מהשואה והקימו מחדש ישיבות חב"ד ומרכזי יהדות בארצות אחרות. והעשור השלישי הי' הקדמה לשלושים השנה שלאחר מכן – היסודות שהונחו אז גדלו בקפיצות למבנה הגבוה שאנו רואים כיום.

במידה מסוימת, קשה יותר לבצע חלוקה דומה בשלושת העשורים שעברו מאז.

{כאן הרבי חתך את הדרך והוציאו – יחד עם שלושת העמודים שאחריהם בהם נכתב אודות שלושת העשורים של נשיאותו

הצלחה קלושים לחלוטין, בהם הוא הצליח להפליא במאמציו לחיזוק היהדות וביסוסה.

למרות שנעצר ונידון, בסופו של דבר שוחרר והורשה לעזוב את המדינה, אך לא לפני שקבע דוגמה לגבורה מעשית לאלפי חסידיו. אפילו לאחר שעזב את ברית המועצות בשנת 1927, הוא בילה את השנים האחרונות של העשור בגיוס כספים לאחיו באותה מדינה ועורר אהדה עולמית למצוקתם.

עשר השנים השניות התגורר תחילה בלטביה לתקופה קצרה, ולאחר מכן בפולין, המדינה שהכילה אז את הריכוז הגדול ביותר של יהודים דתיים בעולם.

כאן הי' תחום רחב להקים מחדש את חסידות חב"ד והקמת ישיבות חב"ד, שמהן נוצרה רשת פורחת של מוסדות חינוך.

למרבה הצער כל זה הסתיים בשנת 1939. כאשר נאלץ הרבי לעזוב את אירופה ולהתחיל מחדש בעולם החדש, נראה הי' עכשיו שהכל אבוד. בארצות הברית היו לו רק קומץ קטן של חסידים, שלעתים קרובות בעצמם כבר התייאשו מהאדמה העקרה שאמריקה מייצגת.

עם זאת, למרות מצבו הבריאותי העגום, והתנאים חסרי התקווה לכאורה בהם נתקל כאן, הוא סידר לאבד תקווה. הרבי חזר שאמריקה צריכה עכשיו להחליף את מרכזי התורה האבודים של אירופה, והוא הי' תקיף להבטיח שהארץ הזו תהי' יורש ראוי לחיי היהדות.

שלושת הארצות סימלו תחומים שונים מאוד של מאמץ תורני. רוסיה הייתה ארץ שהתורה מדוכאת בה בכוח על ידי משטר חסר רחמים.

חלום. הכמיהה המיושנת למשיח הוודייתה ללא הרף על ידי הרבי שליט"א, שמצביע גם על הדרך להגשמתה האולטימטיבית.

וכמו שהגילויים של יחזקאל הנביא הגיעו אחרי שלושים שנה, יהי רצון שיהי ככה גם בזמננו.

נישא את תפילתו של יעקב אבינו: "מי שאמר לעולמו 'די' יאמר 'די' לצרות יהודיים" – ובוודאי הגיע הזמן ש"השמים ייפתחו", כך שנראה את "מראות אלוקים" האולטימטיביים, אפילו יותר גדולים מאלה של יחזקאל, כמובטח לנו (והוסבר בהרחבה בחסידות), עם ביאתו המהירה של משיח צדקנו.

ופעולותיו – ולא החזירם למערכת העיתון}.

אבל "ויהי בשלושים שנה... נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים". שלושה עשורים עברו מאז התרחשות דרמטית, כזאת שיכולה הייתה (חס וחלילה) לסכן את כל התנועה של היהדות מאז מלחמת העולם השני. ובמקום זאת, זה התהפך ע"י עוד צדיק גדול הרבי שליט"א הנוכחי³, להיות למקור עוד יותר גדול של אנרגי רוחנית לעורר את חסידיו של הרבי הקודם להמשיך ליעדים גבוהים יותר ויותר. תחת מנהיגותו של הרבי שליט"א הנוכחי⁴.

שלושים השנים הללו הראו לנו מה אפשר להשיג באמצעות עבודה קשה ונחישות איתנה. להביא את משיח כבר לא נראה כזה

3. את המילים "הרבי שליט"א הנוכחי" לא מחק הרבי אלא סימן בעיגול ע"מ להוציאם ולהעבירם לסוף המקטע, וראה בהערה הבאה.

4. את המילים "הרבי שליט"א הנוכחי" לא הוסיף הרבי בכתב ידו הק' אלא סימן בחץ להעבירם לכאן מהשורות הקודמות בהם הופיעו במקור.



הוספה

בתור הוספה לספר הערות ופולפולים זה, היוצא לאור לקראת יום הבהיר י' שבט – שבעים שנה לנשיאותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מצורפת בזה סקירה מקיפה ומיוחדת, על תולדותיה של מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש' שהחלה ביוזמת תלמידי התמימים ב-770 בשנת תשל"ב – שבעים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר – בה ניתן לחזות בחביבות הרבה שייחס רבינו להוצאתם של קבצים וגליונות אלו.

יחזמה זו, שהיוותה למעשה את הגשמת רצונו הק' של רבינו שנים רבות קודם לכן, הפכה לפעולה נמשכת של הוצאת ספרים וקבצי חידושי תורה בכל ישיבות תומכי תמימים ודיכוי אנ"ש ברחבי תבל. קבצים שהסבו במשך השנים נחת רוח רב לרבי, וחכו להתייחסויות מופלאות כמובא בסקירה באריכות.

תקוותנו כי ספר זה, היוצא לאור לקראת שנת שבעים – 'מכח כחם' של אותם עידודים והודאות קודש, יגרום אף הוא נחת רוח רב לרבינו, ויזרז ביאתו בב"א.

[בעריכת הסקירה נעזרנו רבות בספרים ובקבצים שיצאו לאור בעבר – 'ספר היובל' (תות"ל אהלי תורה), קובץ 'והאר עינינו בתורתך' (תות"ל מאריסטאון), גליונות 'התקשרות', 'אבוא בגבורות' (הוצאת 'ועד תלמידי התמימים'), גליונות 'כפר חב"ד' ועוד].

האופיינית...".

את התרוממות הרוח שהייתה אז, תיאר אחד מאנ"ש: "כל אחד שבשם חסיד יכולה היה "אויפגעוויבן מעל הקרקע", כל אחד ממש!".

להביא מתנה לרבי:

ז' אדר תשל"ב

סדר 'לקוטי שיחות' הראשון ב-770

זמן רב קודם י"א ניסן, החלו החסידים בהכנות קדחתניות לקראת היום הגדול. כל אחד השקיע מחשבה מדי המתנה המתאימה ביותר אותה יעניק לכ"ק אדמו"ר לדגל היובל המיוחד. תלמידי התמימים וחסידים מכל רחבי תבל הכינו עצמם לקראת בוא היום.

אפילו ילדים קטנים שלפני גיל בר מצווה לא הוציאו עצמם מהכלל והכינו אף הם מתנות ראויות לדגל יום הבהיר. ב'חדר ליובאוויטש' – לונדון, החלו תקופה ארוכה לפני י"א ניסן לשנן דפי גמרא בעל פה ולכבוד היום הגדול למדו הילדים 70 עמודים (!).

מובן מאליו, שהכנות אלו לא פסחו על תלמידי התמימים הלומדים ב770, שהחלו דגים ביניהם על מתנה משותפת שיתנו לרבי לדגל היום הגדול. אחת ההחלטות שהתקבלו על דעת כולם הייתה לקיים סדר לימוד יומי בן 70 דקות לאחד סדרי הלימוד הקבועים, בו ילמדו ויעמיקו תלמידי התמימים בתשעת כרכי ה'לקוטי שיחות' שיצאו לאור עד אז. וכך החל 'סדר לקוטי שיחות' בפעם הראשונה, ביום ז' אדר תשל"ב.

א | מתנה טובה

מבין היוזמות השונות וה'מתנות' שניתנו לרבי מאת החסידים לאורך השנים, ואשר הסבו נחת רוח רב לרבי, הייתה ללא ספק יוזמה מיוחדת של תלמידי התמימים ב-770 לקראת יום הבהיר י"א ניסן תשל"ב – שנת השבעים להולדת הרבי, יוזמה שהתקבלה במהרה גם אצל כלל תלמידי ישיבות ליובאוויטש ברחבי תבל.

"אויפגעוויבן מעל הקרקע"

חורף תשל"ב

ההכנות לי"א ניסן תשל"ב

אלה שזכו להיות ב770 באותה התקופה, מעידים פה אחד כי לא ניתן לתאר את ההרגשה המרוממת ששררה בקרב קהל החסידים בחודשים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן תשל"ב. תחושת השמחה וההתרוממות, יחד עם אוירת רצינות אפפו את כלל החסידים, ואת תלמידי התמימים במיוחד.

כך מתוארת האווירה המיוחדת ששררה באותם ימים בעיתון 'די אידישע היים':

"מאוסטדליה נכנס האודה כשעל פניו נסוכה הבעת חסד ונחת, עיניו מרצדות משמחה וידיו מושטות ל"שלום עליכם" לבבי בליווי חיוך נרחב. לעומתו אורח ממדינה מפורסמת שהצליח רק עתה לצאת משם וראשית דרכו היתה להגשמת חלומו משכבר להתראות עם הרבי, נכנס הוא בצעדים מהססים, עיניים דומעות מהתרגשות וכולו הבעת רצון להצטרף. באים מצרפת ומהולנד, מאנגליה ומדרום אפריקה, מדרום אמריקה ומרחבי צפון אמריקה, מאיטליה ומצפון אפריקה וממדינות ממדינות שונות. מחנה החסידים מארץ ישראל נכנס בסערה בדרכו

י' אדר תשל"ב

גליון "הערות התמימים" הא' רואה אור

התמימים'. הם כתבו על כך לרבי:

כ"ק אדמו"ר שליט"א

"מצו"ב גליון הי"ב מ'הערות התמימים',

"לפי הצעתם (הר"מ שי' מענטליק ודר"י שי' כהן) בדעתנו לעבור על הכל עוד פעם היטב, בסיוע אחדים מחברי ה'כולל' ועוד, ולהוציאו בקונטרס כנ"ל.

"...אבל להווי ידוע כי הדברים לא נחתמו בשום גושפנקא, והדשות נתונה לכל מעיין לעורר ולהעיד..."

בתשובה הקיף הרבי את השורה "לעבור.. כנ"ל" וכתב: "ונכון במאד".

בין המילים "והדשות נתונה לכל" סימן הרבי והוסיף הרבי "ויתרה מזו - מבקשים".

טרם הודדתו למכבש הדפוס, הכניסו חברי המערכת לרבי דו"ח על הוצאת הקובץ בצירוף תבנית הקובץ. להפתעתם הרבה הואיל הרבי להגיה את ה'פתח דבר', רשם בסופו בכתב-יד-קדשו את תאריך הוצאת הקובץ - "ח"י אלול", והוסיף אף מספר הערות והודאות בקשר להדפסת הקובץ.

בהערותיו ההתייחס הרבי לשמו של הקובץ, שניתן על-ידי חברי המערכת - "הערות התמימים". הרבי הקיף בעיגול את התיבה "התמימים" וכתב: "לכאורה שולל השתתפות דכו"כ [דכמה-וכמה] - אולי להוסיף "ואג"ש" (או כיו"ב) וכן בהפתח דבר וכו'".

הרבי אף העניק השתתפות מיוחדת בעלות הוצאות ההדפסה, כאשר על מה שכתבו שהדפסת הקונטרס תעלה לכל-הפחות סכום של \$ 600, סימן הרבי וכתב "10% השתתפות מקדן הע' כשאר ע"א מוסדות".

בציון זה, ניתן להבחין בחביבות הגדולה שרדש

לימודם של תלמידי התמימים בסדר זה את ה'לקוטי שיחות', בעיון ובהעמקה, הניב יכול גדול של הערות, עיונים רבים על תוכן השיחות ועל המתבאר בהן.

בעקבות זאת, יזמו אחדים מתלמידי התמימים הוצאה לאור של גליון צנוע במטרה להפיצו בין כותלי בית-חיינו. לשם כך העלו התלמידים את העיונים על הכתב, ורשמו את חידושיהם שנתחדשו תוך כדי שקלא-וטריא בשיחות.

הגליון הראשון יצא ב-י' אדר, וערש"ק פרשת תצווה תשל"ב, ונקרא בשם 'הערות התמימים'.

מאז, החל לצאת אחת לכמה שבועות גליון נוסף ובו פלפולים ועיונים בשיחותיו של הרבי. במהרה תפס גליון זה מקום מרכזי בעולמם של תלמידי התמימים 770, ובמשך הזמן החל להתפרסם גם חוץ לכותלי בית-חיינו, ולהיות מופץ בחוגים רחבים.

ח"י אלול תשל"ב

הקובץ הראשון יוצא לאור בשמו המלא

'הערות התמימים ואג"ש'

הקובץ הראשון

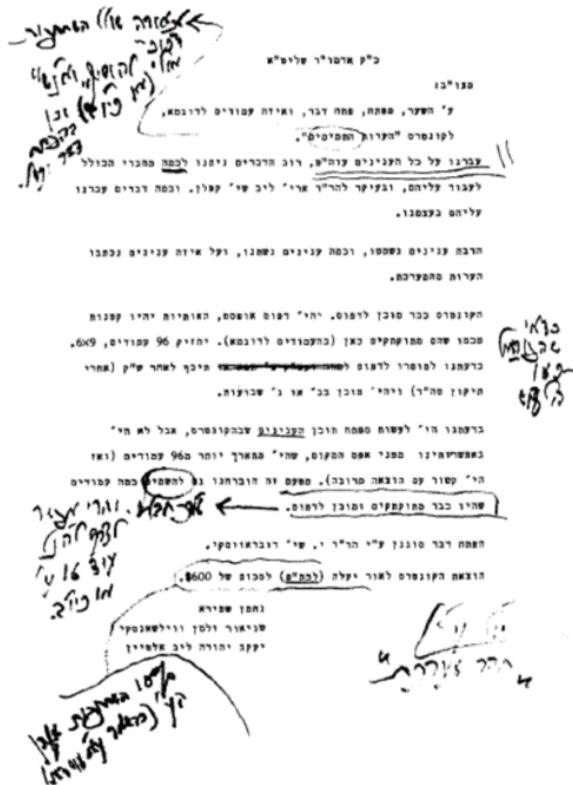
כחצי שנה לאחר מכן, באלול תשל"ב, עם הוצאתו לאור של גליון מס' 12, החליטו כמה מתלמידי התמימים ובראשם הת' נחמן שפירא, הת' יעקב יהודה לייב אלטיין והת' שניאור זלמן ווילשאנסקי, להוציא לאור קובץ שיכלול וילקט הערות הנבחרות מתוך הגליונות שפורסמו בעבר ולפרסמם בקובץ אחד בשם 'הערות

ואנ"ש. הגליון היה מוכן לדפוס קודם ר"ח אלול אלא שנתעכבה הדפסתו עד עכשיו... והגם שכבר נדפסו כל העניינים... עברנו אליהם עוד פעם, השמטנו כמה פרטים והשתדלנו לתקן התוכן והסגנון ככל האפשרי. וכמובן הגנו מדגישים עוד פעם בה'פתח דבר' שההערות אינן אלא על אחריות הכותב.

"הגנו מצדפים בזה ה'פתח דבר', לוח המפתחות, וכמה עמודים המוכנים לדפוס... בחלק מהוצאות הדפוס משתתפים חלק גדול מתלמידי הישיבה בסכומים קטנים, והיתר יכסה בעזרת"ת מכירת הקונטרס".

אף הצעה זו קיבלה את אישורו של הרבי כשכתב על כך בכתב-יד-קדשו: "נת' ות"ח", וכך גם ה'פתח דבר' של אותו הקובץ עבר הגדה של הרבי, אלא שהוסיף וסייג:

"בכלל אינו מדרכי החינוך לתלמידים להו"ל הערות עוה"פ ועוה"פ במהד"ב - כ"א 'לאפשא לה' - אבל כיוון שכבר התחילו - ימשיכו ועכ"פ לתקן התוכן והסגנון ככל האפשרי".



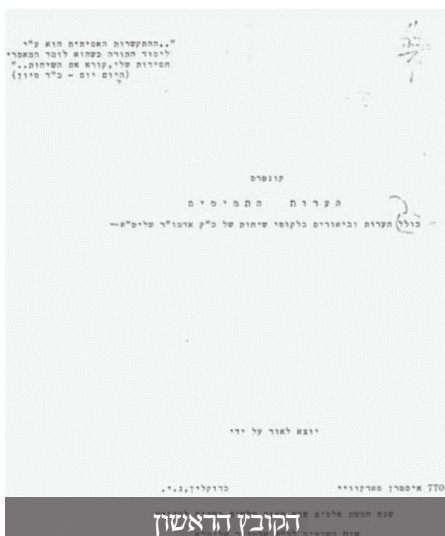
הרבי להוצאת הקבצים, כאשר הורה לכלול את המערכת בתוך הע"א מוסדות של שנת השבעים (!).

על דף השער, בו לא נכתב שמם של המוציא-לאור, הורה הרבי להוסיף בשולי הגליון: "יו"ל ע"י 'חברי מערכת'. הרבי אף העיד בקשר לחזותו החיצונית של הקובץ וידא שהוצאתו תהיה מרשימה ומכובדת. כך לדוגמא העיר: "כדאי שהפורמט - כמו הלקו"ש".

כשנה לאחר מכן, בשלהי תשל"ג, עת הודפס גיליון מס' 19, שוב ביקשו חברי המערכת לקבץ וללקט את ההערות הנבחרות מהגיליונות האחרונים ולאוגדם לקובץ אחד גדול בדומה לזה הראשון, ועל כך דיווחו לדבי:

"כ"ק אדמו"ר שליט"א

"מצדוף בזה גליון י"ט של 'הערות התמימים



כ"ח תשרי תשל"ג
ישיבה נוספת
מוציאה לאור
גליון "הערות"

הסתעפות נרחבת
בשאר הישיבות:

החביבות הרבה,
היוקר והחשיבות
שיחס הרבי
להוצאה לאור של
חידושים והערות
ע"י התמימים ב770,
הביאו תלמידי
נוספים מישיבות
אחרות ברחבי תבל
להוציא גם הם לאור
קבצי "הערות".
ובחודף שנת תשל"ג
החלו בזה אחר זה
פורחים גליונות
נושאי פירות עמלם
של תלמידים
בישיבות אחרות
שהעלו הערותיהם על הכתב.

תקדים ראשוני להדפסת חרו"ת ע"י התלמידים

ראשית הופעתם של קבצי חידושי תורה והערות על-ידי תלמידי התמימים, החלה עוד בקבצי 'התמים' שיצאו לאור בווארשא בשנת תרצ"ה-ה ע"י 'איגוד תלמידי התמימים' בעריכת הרב שמואל זלמנוב.

עצם 'הולדתו' של קובץ 'התמים' שיצא לאור בברכת ובעידוד הרבי הקודם, היה משום חידוש רב, באשר הייתה זו הפעם הראשונה בתולדות חב"ד להוצאת כתב-עת תורני. אלא שלצערנו, לא נדפסו מקבצים אלו אלא שמונה גליונות, ועריכתו נפסקה בעקבות המלחמה.

הקובץ שימש בעיקרו כתב עת לפרסום אגרות קודש וכתבי יד קודש של רבותינו נשיאנו, ובתוכנו נחשפו גם נושאים חשובים בתולדות ימי החסידות, שלום אחים וכד', אך עם זאת הופיע בקובץ גם בימה חשובה לעיון והערות, תחת שני מדורים – "שערי החסידות" בו נדפסו ביאורים בחסידות של חסידים ורבני הישיבה, כשעל מדור זה היה אחראי מזכירו של הרבי הקודם, הרב יחזקאל [חאטשע] פייגין, ובמדור "שערי תורה" תחת עריכתו והנהלתו של הרב יהודה עבער ובו הודפסו פלפולים וחידושים בנגלה, של ראשי הישיבה ותלמידיה לצד חסידיו חב"ד ותלמידי הישיבות שהתגוררו בפולין.

לימים, התגלה מכתבו של כ"ק אדמו"ר מוהר"י צ'לבו, הרבנית חי' מושקא נ"ע, בו הוא חושף כי למעשה, העבודה האמתית של עריכת הקובץ נעשתה בידי של החנו, הרבי (אג"ק שלו חט"ו עמ' ר"ח – תרגום חופשי):

"בעזרי על ידי עבודתו והתמסרותו של אישך הנכבד חתני יקירי וחביבי הרב שי', יודפס בקרוב כתב עת חשוב מאד בשם "התמים". העורכים על הנייד יהיו אחרים, אבל כל העבודה היא שלו. אברך חשוב מאד בלעה"ד". ברשימותיו של הרבי אף מצינו התייחסויות שונות, הערות והארות לחידושי התורה שנדפסו בגליונות השונים של 'התמים'.

בהוצאתו לאור של קובץ זה, נפתח הצינור לעניין זה והיווה תקדים ראשוני לכתיבת והדפסת חידושי תורה ע"י תלמידי הישיבה.

י"ז טבת תשל"ג

קובץ הערות התמימים ואנ"ש – מאריסטאון

הישיבה השניה שהחלה בהוצאה לאור והקימה מערכת משלה, הייתה תות"ל מאנטריאל-קנדה, ולכבוד שבת-קודש פרשת בראשית תשל"ג, הודפס הגליון הראשון.

זמן קצר אחר כך, בערב-שבת-קודש פרשת ויחי תשל"ג, הוציאו לאור גם תלמידי התמימים מהישיבה במאריסטאון, גליון בשם 'הערות התמימים ואנ"ש', ובו הערות ועיונים מתלמידי הישיבה העוסקים בשיחותיו של הרבי, ובהמשך גם הערות בנגלה ובחסידות. הייתה זו הישיבה השלישית המוציאה לאור את הערות וחידושי התלמידים.

הוצאה לאור של גליונות חידושים והערות בישיבות אחרות, דרש תיאום מלא בין המערכות. אחד מחברי המערכת באותם הימים, הרב אהרן אליעזר צייטליץ, העיד שבשעה שהחלו בהוצאתם של הגליונות בישיבה במאנטריאל, הורה להם הרבי שקודם הדפסתם, יבדקו אצל המערכת בניו יורק על מנת למנוע כפילויות.

הקובץ היה יוצא במתכונת קבועה של אחת

זמן קצר לאחר-מכן נפוצה שמועה בין קהל תלמידי התמימים במאריסטאון, כאילו אין הרבי שבע רצון מהבמה החדשה שהוקמה. מי שהיה הרוח החיה מאחורי הוצאת הקובץ בישיבה, המשפיע הרבה"ת ר' אלימלך צוויבל, נכנס לדבי ליחידות' וכתב בפתק אודות השמועה האמורה. הרבי שלל את השמועה ואמר:

"בנוגע להשמועות, הרי מה שאמרתי הוא רק שהמוציאים-לאור של ההערות במונטריאל, בניו-יורק ובמוריסטון יתדברו ביניהם, כדי שלא ידפיסו את אותם הדברים, וממילא כשידפיסו

לשלושה שבועות. כך נמשך הדבר משך חמש שנים רצופות, ובתשרי תשל"ט, החלו להוציא את גליון ה"הערות" בתדירות גבוהה יותר - אחת לשבועיים.

כחודש ימים לאחר מכן, כאשר קיבלו חברי המערכת מענה קודש מהרבי עם הביטוי "אשרי חלקם" הוסיפו במרץ ובחיות חדשה והחלו להוציאו מדי שבוע.

מתחילת הוצאתו לאור היה הגליון מוקדש כולו רק להערות בלקוטי שיחות, ועם הזמן הלך והתרחב החל לכלול גם הערות בנגלה וחסידות, ובפרט בנושאים הנלמדים ע"י תלמידי התמימים. במשך הזמן נפתח מדור מיוחד לפשוטו של מקרא בהתאם ל"קאך" של הרבי בפירוש רש"י על התורה, פשוטו של מקרא. ולאחר אהש"פ תשד"מ הורחב הגליון במדור נוסף ובו הערות במשנה תורה לדמב"ם, בהמשך לתקנתו המיוחדת של הרבי.

"ישלחו את כל החומר לחתני וכהוראותיו יעשו"

בי' אדר שני תש"ז שלחו תלמידי ישיבת תורת אמת בירושלים פניה ובקשה לדבי הרי"צ בה הביעו את רצונם להדפיס ולהוציא לאור קובץ חידושי תורה שיכיל את פרי עמלם של התמימים. בר"ח ניסן שלח להם הרבי הרי"צ:

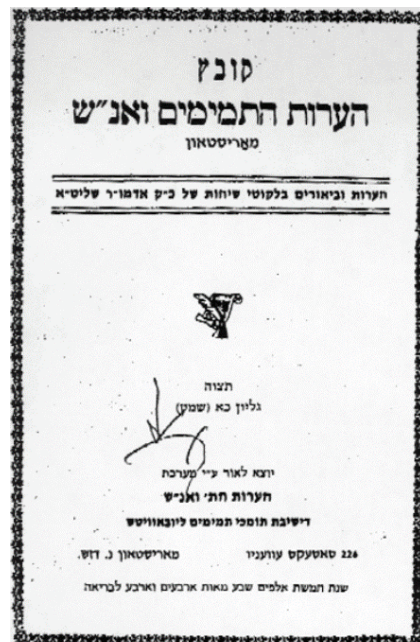
"אל התלמידים הנכבדים.. שלום וברכה!

במענה על מכתבם מי' אד"ש אודות הוצאת עלון תורני משם תלמידי ישיבת תו"א, אתפלא על פרצת גדר המשמעת לעשות ענינים על דעת עצמם להראות כי אין מנהיג לבירה זו, ובתור דעגדין מתמלכין, המתפרצים לעשות מעשים כאלו ראויים לנזיפה. ישלחו את כל החומר לחתני הרב"ג הרמ"מ שליט"א שניאורסאהן וכהוראותיו יעשו."

כחודש וחצי לאחר"כ, שלחו שוב התמימים הלומדים בישיבה בקשה אל הרבי הרי"צ. ובר"ח תמוז, שלח להם הרבי הרי"צ מכתב תשובה בשנית, והפעם עודדם על ההתעוררות בענין:

"אל התלמידים החשובים.. שלום וברכה!

במענה על מכתבם מי' א"י, הנה כללות ענין הוצאת עלון של תורה והתעוררות בעניני לימוד ועבודה בעריכת תלמידי ישיבת 'תורת אמת', הוא דבר נכון, אבל הכל צריך להיות מסודר כנהוג בעדת חסידי חב"ד מאז ומקדם, ובטח יענה להם כבוד חתני הרב"ג והרה"ח הרמ"מ שליט"א, והשי"ת יהי בעזרם ויצליחם בלמוד התורה ובהנהגה בדרכי עבודה בהגברת הצורה על החומר, ויעזרם הגשמיות וברוחניות."



"קובץ של תות"ל מאריסטאון בו מסמן הרבי חץ על המילה "מערכת" המורה להחזיר הקובץ למערכת עם התיקונים."

אויבערשטען!

בעקבות דברים נוקבים אלו, ניגשו למלאכה ה' אליעזר גרשון שם טוב והת' לוי מאצקין, וקבלו על עצמם להוציא לאור את קובץ ההערות בתדירות גבוהה של אחת לשבוע. בסיועו והדרכתו של הר"מ בישיבה הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי (עורך הקובץ עד עתה) החלו במלאכה.

בפתח דבר של הקובץ הרביעי שהופיע לקראת ערש"ק פ' וירא - כ' מר-חשון, תש"מ, כתבו חברי המערכת:

"למותו להדגיש תועלת קובצים כגון אלו שיו"ל בכל קצוי תבל ע"י תלמידי ה'ת' שי'. גם ידוע לכל גודל החביבות שכ"ק אדמו"ר שליט"א מראה לגליונות אלו, וא"כ מובן גודל הענין שיש בזה אשר כאו"א ישתתף וישתמש בגליונות אלו..

ואי לזאת החלטנו להו"ל גליון בכל שבוע הכולל הערות וביאורים בנגלה, חסידות ובלקו"ש. במשך שלשה שבועות האחרונות יצאו גליונות, ב"ה, כל שבוע, ותקותינו חזקה - ע"פ הכלל דבתלת זימני הוי חזקה - שנוכל להמשיך בדרך זו מדי שבוע בשבוע...".

מאותה העת החלו ישיבות רבות להוציא לאור חידושים וביאורים, הערות ופולפולים פרי עמלם של תלמידי הישיבה. ההתפתחות רבה בהופעת הקבצים החלה בשנת תשל"ט, כאשר קבצים רבים של ישיבות תו"ת מרחבי תבל הגבירו את הופעתן בעקבות ההתעוררות שלאחר המאורע בשמיני-עצרת, אז הוחלט להגביר את הקו של "ועשה טוב".

בארבעים השנים שחלפו מאז, יצאו לאור אלפים רבים של קבצי הערות וביאורים, בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ובדיכוזי אנ"ש בכל רחבי תבל.



כדבעי - הרי זה יביא לפילפול התלמידים. אבל בנוגע לעצם העניין אין מקום כלל לספק.

ועוד, הרי רב מסויים שאל אותי שאלה ונטלתי קובץ, הכנסתיו במעטפה וכתבתי לאותו רב - הנה, שאלתך נדפסה כבר בגליון והנה התשובה (דא איז דיין שאלה, דא איז דער ענטפער)".

חורף תשל"ג

ישיבת אהלי תורה מוציאה לאור קובץ



"דאס איז געווען דער 'תן לי הנפש'"

באותו חורף, באולם 'ופרצת' בקינגסטון עוו, ששימש באותו הזמן כמקום לימוד לחלק מתלמידי אהלי-תורה (כיום - אולם כולל האברכים שעל-יד המזכירות), ישבו שניים מתלמידי התמימים: משה אריה ווילהלם ויוסף יצחק שגלוב, ויסדו יחד את הקובץ 'שו"ת התלמידים-אהלי תורה' אותו הוציאו בתדירות של מספר פעמים בשנה לפני יומי דפגרא ומועדים מיוחדים.

ההוצאה נמשכה באופן זה עד לראשיתה של שנת תש"מ.

בשמחת-תורה באותה השנה, דיבר הרבי על כך שביכולתו של כל יהודי להחליט על הוספה בלימוד התורה. ובהמשך לזה אמר הרבי, שעל כל אחד להחליט על גתינת צדקה למעלה מכוחותיו, והקב"ה יעזור שארבע ידות יהי' לכם'.

מיד עם צאת שבת החלו רבים מאנ"ש להעביר סכומי כסף נכבדים. כולם רצו לזכות בברכה של 'ארבע ידות יהי' לכם'. אולם, זמן קצר אחר-כך, במוצאי-שבת-קודש בראשית הבהיר הרבי שלא הייתה כוונתו לערוך מגבית צדקה - "דאס איז געווען דער 'תן לי הנפש'. גיט ח"ו מיד, דעם

הרבי הרגיש – יד של גוי מעורבת כאן!

בחודש שבט תשל"ו, עם הגעתם של שלוחי הרבי לארץ-הקודש, ייסדו מיד קובץ תורני שיכלול הערות עיוניות תחת השם 'במה לפלפל ועיון בשיחות' ביוזמתם ועריכתם של התלמידים השלוחים "בידושים העתיקה בין החומות". בימה זו ספחה רבים מאנ"ש והתמימים בארצנו הקדושה. החידוש העיקרי בה היה השתתפותם הכמעט קבועה של רבנים חשובים, ובהם גם כאלה שלא נמנו עם חסידי חב"ד. כך פורסמו בקובץ הערות מאת הרב שלמה-יוסף זיין, הרב אלתר הילביץ, הרב מאיר יהודה ג"ץ (רב הכותל המערבי), הרב אביגדור נבנצל (ר"מ בישיבת הכותל ולימים רבה של העיר העתיקה), ועוד רבים ששמם מופיע בתדירות בין כותבי ההערות. מאמצים רבים השקיעו העורכים, והזשקעה אכן הניבה יכול מבורך ואיכותי של חידושים וביאורים בתורת הרבי. מי שליווה את נסיעתם של קבוצת השלוחים בתשל"ו היה ראש ישיבת תורת"ל המרכזית הרב מרדכי מענטליק. ועם שובו לגני יודק, נכנס הרב ל'יחידות' ומסר את העתק הראשון של הגליון זה לידי הרבי. הרבי שאל מיד האם אין ידו של גוי מעורבת בגליון זה? הרב מענטליק השיב כי השלוחים מסרו לו את הגליון באומרים כי הוא הודפס בדפוס יהודי. הרבי לא הגיב, ובכך נזחם השיח על דבר זה. כשנודע הדבר לשלוחים, בדקו ומצאו שביט-הדפוס הוא אמנם בבעלות יהודית, אך המדפיס אכן היה גוי... מעניין לציין שבלקו"ש חכ"ג (עמ' 19) מעיר הרבי "להעיר משקלא-וטרדיא אם ספרים שנדפסו על-ידי גוי יש בהם קדושה ואם רשאים ללמוד בהם... לא מצינו עתה מי שיזהר בזה כו" (שם הע' 21).

כשבכל פעם מחזיק הרבי בקבצים שונים שיצאו לאור על-ידי תלמידי ישיבות תומכי תמימים מרחבי תבל.

מאותה שעה, היו חברי המערכת עמלים יומם וליל על מגת להשלים את מלאכת העריכה ולמסור את הקובץ לדפוס לפני שבת, כך שבשעות הסמוכות ליום השבת, כשהי' הקובץ חוזר מבית הדפוס, נהגו להכניסו להיכלו הק' של הרבי ולהגישו אל הקודש על מגת שיוכל הרבי לקרוא בו בש"ק.

ציבור אנ"ש והת' שזכו להתפלל במחיצת קודשו בבית המדרש הגדול של 770, זכו מדי שבת להבחין, שרבינו נכנס בשבת קודש לבית המדרש, כשבסידורו נמצאו הקבצים השבועיים שהגיעו מהישיבות מאריסטאון ואהלי תורה, כשמנהגו בקודש היה להוציאם ולעיין בהם בעת אמירת לכה דודי, וביום השבת בתחילת התפילה ו'בין גברא לגברא' בקריאת התורה, ופעמים אף ראו את הרבי עושה קיפולים בעמודים מסוימים לסימן והיכר. (להעיר שעד אז, נהג הרבי לעיין בזמן אמירת לכה דודי בליקוט החדש שיצא

ב | וְאֵהִיָּה שַׁעֲשׂוּעִים

כ"ט תשרי תשל"ג
הרבי יורד לתפלה עם הקובץ בסידור

התעניינות הרבי בקבצים:

כאמור, בשנת תשל"ג החלה תנופה של הוצאה לאור של קבצי הערות על ידי התלמידים. הדרבון הרב בקרב תלמידי הישיבות הגיע בעקבות שימת לב ליחס המיוחד שהוקיר הרבי לגליונות אלו.

בשבת בראשית תשל"ג ירד הרבי לתפילה אוחז בידו הק' את הסידור ומתוכו מציץ באופן בולט קובץ ההערות האחרון שיצא לאור על-ידי הישיבה במאריסטאון. למותר אך לתאר את השמחה העצומה שעורר הדבר אצל תלמידי התמימים באותה העת. ומכאן ולהבא, שבה הנהגה זו וחזרה על עצמה מדי שבת בשבתו,

לאור).

ובפרט את חברי מערכת הערות התמימים דאהלי תורה.

לאחר שהדפיסה המערכת את גליון טז שהכיל שני הערות בלבד (קובץ זה היה לפני השם שניתן לו "הערות וביאורים" והכיל את השם "שו"ת התמימים - אהלי תורה"), הכניסוהו להיכלו הקדוש של הרבי. ההערה הראשונה הייתה של הת' ד.א.מ. ובה העיר על המבואר ב'ליקוט' לפ' נח באותה השנה. ההערה השנייה הייתה מא'

בשנים מאוחרות יותר, הרבי החל להתייחס לנכתב בקבצים בהתוועדויות (לקמן בסקירה). חדי עין הבחינו לעיתים, כי בקריאתו, נעמד רבינו על הערה מסוימת לזמן ארוך יותר מהרגיל, כך ניתן ה' לשער מראש אלו דברים יזכיר הרבי בעת ההתוועדות. הרב שאול אליטוב מספר שפעמים ודרכי התפלל בזאל הקטן, אז יכלו אפילו מרחוק לדאות כיצד הרבי מעביר אצבעו על ההערות בקובץ שורה אחר שורה. עוצד פתאום באחת השורות וחוזר עליה עם האצבע כמה פעמים.. ככל הנראה לא נכתבה השורה בצורה ברורה דיו.

הקובץ הראשון בארץ ישראל

מדהימה העובדה שכבר בתשי"ג שאף וייחל הרבי שתלמידי ישיבות תומכי תמימים בארץ ישראל יכתבו חידושי תורה על מנת להדפיסם ולהוציאם לאור בקובץ תורני.

בכ"ט ביוון תשי"ג, שלח הרבי מכתב לרב שלמה יוסף זווין:

"זה מזמן שעלה בדעתי שהישיבות דחב"ד ידפיסו כולם ביחד קובץ תורני ובו חרו"ש מהתלמידים. ובאופן בלתי רשמי - נא להודיעני חו"ד. ואם ישנם בין תלמידי לוד ותו"א [תורת אמת] תלמידים המתאימים להג"ל".

ובכ"ט טבת תשי"ד שוב מביע הרבי תמיחה עזה על העיכוב ומוסיף בו הוראות מדוייקות:

"לפלא שזה מאז כתבו שהחומר בשביל החוברת תורה כבר מוכן אצלם, ומאז שלא שמעתי דבר אודות זה, ומהנכון ה' שידפיסו ליו"ד שבט הבע"ל (כמובן אם אין טעמים מיוחדים בהתאם למקומם וזמנם בסתירה לזה) ואז [ש] להדפיס בהחברת ג"כ אחדים ממכתבי בקשר להחסות לקות והיא צייט וסדרו שגדפסו בזמנים שונים בדקדמות הקונטרסים, ואולי יש לצרף ג"כ העתק מכתבי כללי די"ט כסלו שנה זו, שבטח כבר נמצא אצלם".

לפועל, לא צלחה ההעבודה ורק באדר שני תשי"ד, לאחר מאמצים מרובים, הוציאו לאור קבוצת בחורים מישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית באה"ק השוכנת ב'פרדס' בלוד, קובץ הערות, שכל תוכנו ועניינו היה חידו"ת והודפס עבור הקהל הרחב.

דקובץ נקרא 'פרדס התמים - חב"ד', מאחר וחברי המערכת ראו בקובץ במידה מרובה המשך ישיר לגליונות 'התמים' שיצאו בפולין. ובשערו המהודר נכתב: "יצא לאור ע"י תלמידי ישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש' לוד בהסכמתו ובברכתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש. נערך בידי מערכת מחבר תלמידי הישיבה בעריכתו הראשית של הרב ברוך שמעון שניאורסאון, ר"מ ראשי בתת"ל לוד".

במכתב שצורף לקובץ הנושא את התאריך 'אייד תשי"ד', מודיעים חברי המערכת שברצונם לאגד ע"י קובץ זה שהוא יחיד מסוגו באה"ק את כל בני הישיבות, ומבקשים הם מהרבנים שליט"א לשלוח את חידושיהם לקובץ. על המכתב התומים: הרב מאיר צבי גרזמן, הרב משה לנדא והרב ישראל פרידמן.

בסופו של דבר, לאחר שהודפס הקובץ במספר רב של עותקים, הרבי מנע את הפצתו הנרחבת של הקובץ מפאת סיבות מסוימות.

הגדילו לעשות מערכות מסוימות, שעל מנת להכיר ולידע באיזה קובץ מעיין הרבי, הדפיסו לתקופות את הגליונות בצבעים שונים. כך ניתן היה להבחין ולהבדיל בין הקבצים.

חורף תשל"ט

בפעם הראשונה:

הרבי מוציא כתי"ק בו מגיב לתמימים על הנכתב בקבצים

"עדיפא הוא ליה להקשות.."

בתחילת שנת תשל"ט, קדה דבר שהסעיר את תלמידי התמימים בכלל

התמימים, וכללה קושיא דומה על מה שיצא לאור בשבת לאחמ"כ - ש"פ לך לך.

ושל אהלי תורה.

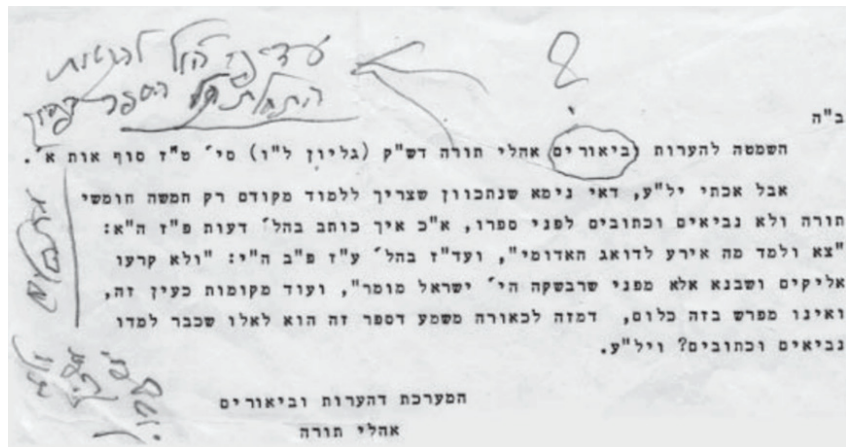
זמן קצר לאחר שהכניסו את הגליון, הרבי הוציא יחד עם תשובה כתובה בכת"ק שענתה על שתי השאלות בחדא מחתא, כשהתשובה פותחת במילים "עדיפא הו"ל להקשות..." ובדמשך לזה, ציין כמה שורות של מ"מ בהם תירץ בנגלה ובחסידות.

כסלו תשל"ג

בפעם הראשונה: הרבי כותב בכת"ק על דפי הקובץ



שנים מספר לאחמ"כ, באחד מימי השבוע של פרשת תולדות תשמ"ג. כתב הרבי על דפי הגליון (דפו) של הקובץ ד מאריסטאן, הערות בכתב-יד קדשו בתוכן של ההערות הכתובות.



"עדיפא הו"ל להקשות"

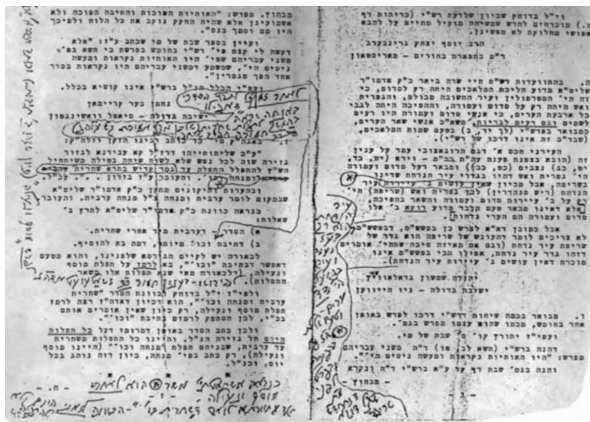
ההערה עליה התעכב הרבי הייתה של הת' י.ש.ג. שדך על עונש סדום, והוסיף את ביאור הרוגוצ'ובי בגידון. הרבי העיר לו שדברי הרוגוצ'ובי לא שייכים למה שכותב רש"י בפרטו של מקרא. בהמשך להערת הרבי, המשך הכותב

הייתה זו הפעם הראשונה בה הגיב הרבי בכת"ק על הנכתב בקבצים, בתוספת תירוץ וביאור על שאלות הכותבים.

שתי גליונות אח"כ, פורסם המענה במלואו, בהוספת פיענוחים וביאורים מאת חברי המערכת - כמו גם הרב ישראל פרידמן והרב שלמה מאיעסקי.

תלמידי התמימים דאז מספרים, שהמענה עורר 'קאך' וחיות מיוחדת ומחודשת אצל התמימים ובפרט שמהלשן "עדיפא הו"ל להקשות" באה התרשמות שהרבי תובע ללמוד בהתמדה ובשקידה את השיחות היוצאות לאור.

מאותה פעם, הגיב הרבי פעמים רבות נוספות על הנכתב בקבצים של מאריסטאן



"דפי הקובץ הראשון עם ההערות בכת"ק"

תשובת הרבי להערה של עובד בשגרירות ישראל בצרפת

התייחסות של הרבי מוקדמת ומפתיעה במיוחד לתוכן השאלות המובאות בקבצים, מוצאים אנו כבר בשנת תשל"ו:

באותה שנה, יצא לאור גיליון ב' של 'הערות התמימים ואנ"ש' דישיבת תנת"ל ברינוא - צרפת. בקובץ שהודפס, התפרסמה הערה במדור 'שונות' בסיומ י' שבשוליה נחתם: "בשם פרופסור דניאל מיכאלי משגרירות ישראל בפאריז".

והרי השאלה כלשונה:

"בלקוטי-שיחות חלק ראשון, שיחה לחנוכה, מוסבר שכאשר לישראל טוב בגשמיות בלא דאגות וכו' אזי טוב גם ברוחניות. ועל-דרך שהיה בימי שלמה וכו' וחלילה להיפך, כבתקופת נס חנוכה שהיה המצב רע בגשמיות על-כן גם ברוחניות לא נמצא שמן טהור, אפילו לצורך לילה אחד וכלשונו "בשעת עס אזי גוט אין גשמיות ובמילא אויך אין רוחניות כג"ל".

"ולכאורה צריך להבין, דהרי אנו רואים במוחש דהדוחק בגשמיות מעורר על הרוחניות, ולהיפך מרוב טוב גשמי שוכחים על הרוחני (ולא עיד מהידוע כי דעת אדמו"ר הזקן בעניין מלחמת צרפת-רוסיה היתה, כי מוטב שינצחו הרוסים למרות שייגרם על-ידי-כך דוחק גשמי ליהודים מכל-מקום זה יביא ליתר מצב טוב ברוחניות, מה-שאין-כן להיפך). ועל-דרך כמה פסוקים בתורה "ודם לבבך ושכחת", "וישמך ישורוך ויבעט" ועוד. אבקש לבאר לי את העניין".

בסמיכות לי' בשבט תשל"ו הכין הרבי מכתב כללי-פרטי ששוגר לאישים ולמוסדות באותה תקופה, וגם מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש' בברינוא קיבלה מכתב זה באופן פרטי. המכתב שהתקבל, נפתח במילים "שלום וברכה! מאשר אני קבלת הפ"ג [=פדיון-נפש], והשי"ת [=השם-יתברך] ימלא משאלות לבכם לטובה ולברכה". וחזותם "בברכה להצלחה ולבשורות טובות בכל האמור".

ההפתעה באה בקטע הנוסף, בו הפנה הרבי את המערכת לאגרת התשובה פ"ו וקונטרס ומעיין מאמר יז, שם ימצאו תשובה לשאלת איש השגרירות:

"ג.ב. [=נכתב בצידון] ז"ע [=זה עתה] נתקבל המכ' [=המכתב] בצידוף גליון א-ב מהעדות התמימים ואנ"ש, ות"ח [=ותשואת-חן].

במענה לשאלה בגליון ב' מדור שונות ס' [=סימן] י' - בטח תסדר המערכת מענה ע"פ משנת באגדה"ת פ"ו [=על-פי מה שנתבאר באיגרת-התשובה פרק ו'] (שהדוגמאות שבשיחה - ה"ה מזמן שביהמ"ק [=הדי חן מזמן שבית-המקדש] קיים) ושגם בזמן הגלות סו"ס [=סוף-סוף] נעשה כן - ע"פ [=על-פי] קונטרס ומעין מאמר יז ואילך".

כעבור ימים לא רבים נתקבל מכתב נוסף ממזכירות הרבי:

"ב"ה, כ"ג אד"ר תשל"ו, ברקלין. מערכת הערות אנ"ש והתמימים, בברנוא, ה' עליהם יחיו, שלום וברכה!

"במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מיום כ"ח שבט צויין שם בסופו "קונ' ומעין מאמר יז ואילך". ויש לתקן - וצריך להיות: "מאמר י"א וראוה גם מאמר י"ו".

ואכן, בגיליון שלאחר-מכן התפרסמה תשובת המערכת לשאלת הפרופסור ע"פ המ"מ אליהם הפנה הרבי:

"הנה הביאור בזה הוא, דהדוגמאות שבשיחה (זמן שלמה המלך ותקופת נס חנוכה) הרי חן מזמן שבית-המקדש היה קיים, ונתבאר באיגרת-התשובה פרק ו'..."

ודן בנושא והתפלפל בכוננת הרבי בגליון רצו.

הייתה זו הפעם הראשונה בה הגיב הרבי על דפי הקובץ ממש, הרב שנ"ז ליבעראוו שהיה מחברי המערכת באותה תקופה העיד בהתפעלות "קיבלתי הלם. דבר כזה לא קרה מעולם, שהרבי יכתוב הערות על מה שבחורים כתבו.. בתולדות לויבאוויטש לא היה כזה דבר מעולם...!".

מאז נהפך הדבר לנוהג קבוע, ומידי כמה שבועות, היה הרבי מוציא את הגיליון עם הערות בשולי הדפים.

בדרך כלל היו מכניסים לדבי את הגיליון השבועי בשעות אחד-הצהריים של יום שישי, וביום שני שלאחריו היו מקבלים את הגיליון עם הערותיו של הרבי. מיד לאחמ"כ היו חברי המערכת מפענחים את כתב-היד עם ה'חוזרים', שהיו בקיאים ורגילים בזה. ביום שלישי היו מכניסים חזרה את הפענוחים להגדה ולמחרת (או ביום חמישי) היו המזכירים מחזירים את ההערות כפי שהן מוגהות, והיו מדפיסים אותם בגליון

מודיסטאון (גליון תקמז),
שעליהם יתעכב במהלך
ההתוועדות (ראה לקמן)
על התחלת תהליך זה
בשנת תשמ"ו).

בס"ד. יום ד', י"ב אדר א' תהי' שנה דברי משיח.
כ"ק אדמו"ר שליט"א
מזו"ב החשובות מה שכ"ק אדמו"ר שליט"א הואיל להשיב (ולחקן) על כמה
מהשאלות ששאלו והעירו בגליונות דש"ס תצוה (כא (ססס)).
והננו מתכוננים אי"ה להדפיסם ולפרסמם בגליון שי"ל לש"ק הבעל"ס.
ובהזדמנות זו, אנו מבקשים את ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א להצלה רבה
בעבות"ק.

במערכת
הערות ותשובות
בשנת תשמ"ו

באחד מהשאלות, העתיק
השואל קושיית האודה"ח
על הפסוק "הי רועה את
אחיו בצאן" (לז, ב), ובטעות כתב שהשאלה היא
על הפסוק "וישראל אהב את יוסף" שלאחריו
(לז, ג). הרבי העביר קו על הפסוק שנדפס, וכתב
שהקושיא היא "על ובפסוק לז ב".

של אותו שבוע.

לעיתים, הגיה הרבי את השיחה במיוחד כדי
להדפיסה בקובץ ההערות השבועי. שיחות אלה
התפרסמו בקובצים תחת הכותרת 'קטע זה הוגה
על-ידי כ"ק אד"ש'.

בנוסף, הקיף הרבי בעיגול בשמה של המערכת
את המילה 'מערכת' ודייק בכתב יד קדשו
בתמיהה: "עורכת או רק מעתיקה [?!]"

המזכיר הרב ירחמיאל בנימין קליין סיפר שפעמים
והקבצים לא היו מגיעים בעדש"ק, ובהזדמנויות
אלו, שאל הרבי האם הגיעו הקבצים.

ושוב התייחסות לצורת כתיבה ועיבודה מצינו
בש"ק פ' ויקהל-פקודי תשמ"ז:

הערות והארות:

"ולפלא שלא ציינו - לא השואל ולא המערכת
- ששאלות אלו הקשה ה"שפתי חכמים"...
כשעומדים לכתוב שאלה על-מנת לפרסמה
בדפוס - הייתכן שלא לעיין תחילה במפרשי
דש"י".

בעקבות המהלך האחרון בו החל הרבי לתרץ
ולחקשות בכתב על הנכתב בקבצים, זכינו בשלל
תגובות והארות שונות ומעניינות בהם הגיב הרבי
לחברי המערכת בזמנים שונים:

על אחד הקבצים שהכניסו חברי
המערכת של אחת הישיבות לרבי,
התייחס הרבי בכתבו על גבי הגליון:

עה"פ- (לז, ג) וישואל אהב את יוסף מכל בניו כי בו
זקנים הוא לו ועשה לו כתבת פסגם.
הקשה האור החלים הק', וז"ל: "קשה הל"ל הי' רועה
הצאן את אחיו כי לא לאחיו הי' רועה.", עכ"ל.

"מערכת משונה! [למעלה]. חסד
ההמשך הפשוט!! ולא עוד אלא
שהקדים כו' ולא עוד אלא שעיקרו כו'
ולא עוד אלא שאין העולם ראו' כו'".

וישב
גליון יב (תקמז)
יוצא לאור ע"י מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
226 סאסקס עונוי
מאריסטאון, נ דזש
שנה חמשה אלפים שבע מאות ארבעים ועשרה לבריאה
שנת ה'תשנ"ו

בהזדמנות אחרת, הגיב הרבי בפליאה
על מערכת שהשאירה הערה ללא
בדיקה, למרות שתוכנה היה: "פירוש
שהוא היפך פשוטו של מקרא".

בש"פ וישב תשמ"ח ציין הרבי על
שני שאלות בקובץ דישיבת תות"ל

ג | והאר עינינו בתורתך

כ"ז חשוון תש"מ

הרבי מתייחס בפעם ראשונה בהתוועדות
לנכתב בקבצים



יחס הרבי בפומבי:

במוצש"ק פר' חיי שרה תש"מ חלה תפנית חדשנית! הייתה זו הפעם הראשונה בה התייחס הרבי בפומבי ובפרהסיא תוך כדי ההתוועדות לנכתב בקבצים.

באותו שבוע הופיעה בקובץ הערה שנכתבה ע"י "קבוצה מתלמידי הישיבה" בה הציעו התלמידים תירוצים שונים על קושיות הרבי בשבת שלפי זה. במוצש"ק, הגיב הרבי בהתוועדות על מה שראה מודפס בקובץ, והסביר מדוע התירוצים שהובאו אינם תואמים את דרכו של רש"י, וביאר את הדברים בארוכה.

בש"פ ויחי תשמ"א, החלה תפנית בהתייחסות הרבי לקבצים ובתדירות יתרה התחיל הרבי להתייחס בפומבי לנכתב. בהזדמנות זו, דיבר הרבי בנוגע למה שנכתב בקובץ השבועי במאריסטאון (קצא).

הרבי התחיל בביאור המעלה הגדולה בכתיבת ההערות:

"בנוגע לשאלות ששאלו על מה שדובר בעשרה בטבת, כג"ל, כמדובר כמ"פ, שאם השאלות הם על מה שדובר, אין הכוונה שישאלו אותי, אלא, שישאלו את השאלות בקבצים השונים שיוציאים לאור... ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה לכל אלה שכותבים בקבצים 'און קאכן זיך' בדברי רבותינו נשיאינו".

לאחמ"כ, פנה הרבי לבאר את השאלה ששאל אחד התמימים על המבואר בשיחה לפ' תבוא בלקו"ש ח"ד, בנוגע לציווי של "והלכת בדרכיו" בדברי הרמב"ם.

הרבי הסביר את העניין, ולאחמ"כ הודפס העניין באריכות בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' תבוא.

תלמידי התמימים ואנ"ש ששהו אז ב-770 מספרים, שהשמחה של תלמידי התמימים במאריסטאון לאחר השבת הרקיעה שחקים.

משבת זו ואילך, נמשכה הנהגה זו בתדירות גבוהה ביותר. בדרך כלל הפתיחה הייתה "דובר בקבצים בעניין..." ומשם גלשה השיחה לדחיית התירוצים או תירוץ הקושיות שהופיעו. בהזדמנויות אלו, הרבי הרבה לעסוק בנושאים הנידונים ולהרחיב את הידיעה בהסברה עמוקה. כמובן שהתייחסות זו פעלה חזק בקרב העוסקים במלאכה והמריצה את הפעילות.

בדרך כלל, התייחסות הרבי לנכתב הייתה בנוגע לשאלות והערות המובאות על השיחות, למעט פעמים בודדות בהם הגיב ודן על שאלות בנגלה שונות.

בראשית עריכת הקבצים, מתוך היסוס ואי ידיעה, השתתפו רק מעטים בדבר. הקהל הרחב לא היו מודע לכך שהרבי אכן שואב מלא כף חפניים נחת, מכל פירכא ומכל שאלה. היו אף כאלו, שסברו וטענו למערכת, שמייגעים בכך את הרבי יותר מדי. עם הזמן, הפכו הקובצים לגורם מרכזי בהתוועדויות. מטיפות מועטות, נהפך הדבר לזרם אדיר.

מספר הרב ליפא קורצווייל:

"ככל אחד מבאי בית חיינו בשנות המ"ם, נוכחתי בייחסו הייחודי של הרבי לקבצי 'הערות התמימים'. אפיזודה אחת שרשומה בזכרוני, ארעה בשנת תשמ"ג. באותה השנה, זכיתי להגיע אל הרבי ביום ראשון ט"ז תמוז.

את הערתי אל הממונים.

בליל שבת פ' פנחס, תפסתי מקום סמוך לבימת התפילה של הרבי, כדי לעקוב ולראות האם הרבי קורא את ה'הערה' שכתבתי, וכיצד תהיה תגובתו לקריאתה.

ואכן, כאשר הגיע הרבי ל'הערה' שכתבתי, הביט בה הרבי בעיון, והגיד את ראשו הק' מימין לשמאל שלושה פעמים, וכן את יד ימינו הגיע הרבי שלושה פעמים לשלילה.

כעת, ידעתי בבידור שהרבי ידבר על שאלתי בהתוועדות, ואכן, למחרת, הזכיר הרבי את שאלתי וביאר בעמקות ובהרחבה את מהותה של השמחה בימים טובים.

ההתרגשות שאחזה בי מכך שהרבי מדבר על השאלה שכתבתי לא ידעה גבולות. זכורני שלאחר ההתוועדות ניגש אלי חסיד ואמר לי שכל צוות ה'חוזרים' קנאו בי באותם דקות יקרות מפז, בהם נשיא הדור ירד ממקום כבודו והתעסק עם שאלותיי".

דקות אחדות לאחר שנכנסתי ל770, בעודי יושב תחת עזרת הנשים ומתכוון לקראת תפילת המנחה עם הרבי, ניגש אלי אחד הבחורים שהיה – באותם הימים – האחראי על מערכת ה'הערות' בישיבת 'אהלי תורה', ובקש ממני לכתוב הערה, בדיוק שהרבי נהגה מאד מה'הערות' ובייחוד מאלו הנכתבים על-ידי האורחים.

ניסיתי להשיב לו שאך לפני רגעים אחדים הגעתי, ושהנני כה נרגש לקראת התפילה בה אזכה לראות את הרבי ולהתפלל יחד עמו, עד שידי רועדות ואין לי יכולת לכתוב כלל, אולם הוא נותר איתן בדעתו שעלי לכתוב הערה, ואף הציע לי שאכתוב לו את תוכן ההערה והוא יכתוב אותה בעצמו.

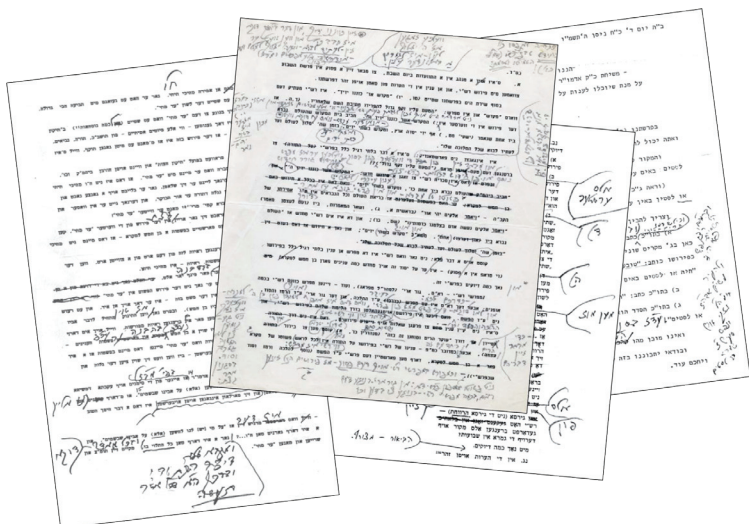
בלית ברירה נכנעתי להפצרותיו, ובקשתי ממנו להשיג לי את ה'הנחה' מהתוועדות השבת הקודמת, שבת פ' בלק, אותה אלמד כדבעי, ובאם אתקל בעניין המוכר לי, אנסה לכתוב 'הערה' כלשהי בתוכנו.

כשלמדתי את ההתוועדות, התעוררה לי קושיה בתוכנה של אחת השיחות שעסקה בעניין שמחת יום-טוב. העליתי את שאלתי על הכתב והגשתי

ג' שבט תשד"מ
הרבי מתחיל הנהגה
חדשה: הרבי שואל
והקהל עונה

הרבי משאיר את התידוך
לשומעים:

בש"פ בא, ג' שבט תשד"מ, החל הרבי (בעקבות פרשיה מבהילה – ראה לקמן) להנהיג דרך חדשה בהתנהלות ההתוועדות בה היה שואל שאלות



"במשך השנים נהג הרבי פעמים רבות להגיה את השיחה שנאמרה על מנת להכניסה לקובץ. הגהות אלו היו עמוסות בהערות עליהם השקיע הרבי זמן רב."

בפרש"י ומשאר לקהל השומעים לנסות לתרוץ ולעלות על הכתב תשובותיהם על מנת להכניס בקבצים את התירוצים.

בשבעות הראשונים (כא, בשלח, יתרו), נהג הרבי לעבוד על התירוצים ולהתמקד על כמה מהם, בדרך כלל, לא קיבל הרבי תירוצים אלו תוך הסבר מפורט על סיבת דחייתם, ובסוף ההתוועדות, ביאר הרבי ביאור נרחב וישר על השאלות הנזכרות.

במשך אותו שבוע, שזהו הילד מנחם מענדל קפלן מצפת עם אביו, השליח ר' אריה לייב, בחצרות קדשנו, וכתב בעזרת אביו תירוץ על שאלות הרבי:

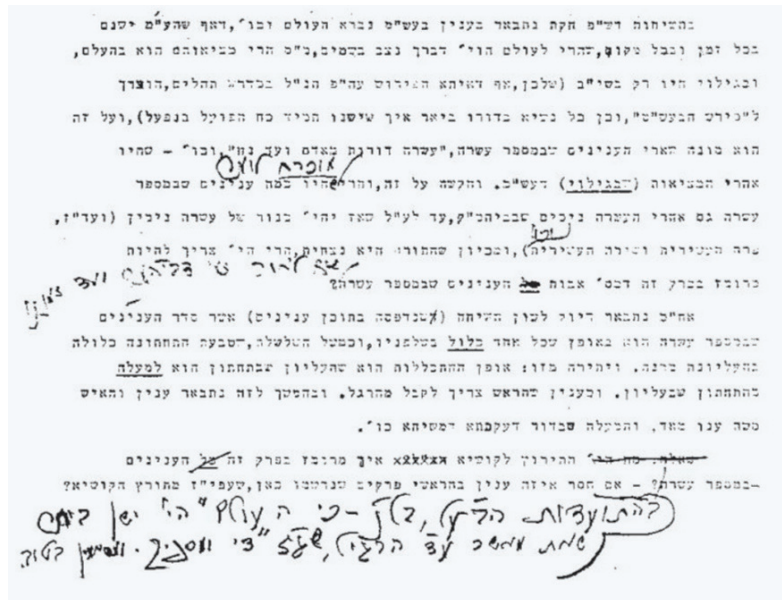
בשבועות הבאים, פסק המנהג והמשיך הרבי לשאול שאלות בפרש"י ולתרגם, או לחילופין לדון על הנכתב בקבצים. אולם, כשאירע בהתוועדויות מסוימות, שמפאת קוצר הזמן או לחילופין סיבות אחרות לא ענה הרבי תשובות לשאלות שהוזכרו, פעמים רבות זכינו ולאחר פירסום השאלות בכתב, הגיח הרבי את השאלות על מנת שיוכלו הקהל לענות בקבצים.

"רש"י כשקרא את הפסוק בפ' בשלח (טו, יז) מכון לשבתך וכו', היה לו קשה - וכי ה' הוא שעשה את בית המקדש? או את המשכן? הלא את בית המקדש בנה שלמה המלך, ואת המשכן - משה רבינו!...

באחת מההתוועדויות הבודדות שהתקיימו תחת

"ועל השאלה 'הלא בעשרה מאמדות נברא העולם ולא בידים?' נשיב, בפרשתנו בפסוק "וירא ישראל את ביד הגדולה וגו' מעתיק רש"י את המילים 'את היד הגדולה' ומסביד את הגבורה וכו'.. ממילא העניין של יד אין דוחק כלל את העניין של מאמר, כי מהו היד - גבורה, ובכן נאמר: 'מאמר של גבורה'."

להפתעת הכל, אף שברוב המקרים לא קיבל הרבי את התשובות שהוצעו בקבצים, הנה דווקא להערותו של הילד הצעיר, לא זו בלבד שקיבל הרבי ביאורו, אלא הוסיף והראה לו את החסר בביאור והורה להדפיסו בקובץ ה"ב"א, וזה לשון גבתי"ק:



"במכתב זה שאלו המניחים שעסקו בעריכת השיחה, מה היה התירוץ לשאלה מסוימת בפרש"י שנשאלה ע"י הרבי בהתוועדות, בחשש שמא "חסר איזה ענין בהראשי פרקים שנרשמו כאן, שעפ"י מתורץ הקושיא" הרבי השיב להם בכת"ק: בהתוועדות הבע"ל, בל"ג, כי ה"עולם" ה' ישן ביתר שאת מאשר ע"ד הרגיל, שג"ז די ומספיק. ומסיימן בטוב"

ג) ועוד ועיקר, ההצעות לפרש"י שיבואו מקהל השומעים יוכיחו ויגבירו את ההתעניינות של קהל השומעים לשמיעת ביאור הדברים הפשוט.

(הרבי חי"ך ואמר) "אמנם, אינני מתחייב להתעכב בהתוועדות על כל פירושי רש"י שיציעו ויעוררו על השאלות הדורשות ביאור, כי אם, להתעכב על פרש"י מסוים שאבחר מבין כל ההצעות, ולא עוד, אלא שאפילו בנוגע לפרש"י שאבחר להתעכב עליו בהתוועדות – אינני מתחייב לתרץ את השאלות".

שבתות אחדות לאחמ"כ, הובאו בקבצים מאת הקהל באופן יוצא מן הכלל שלושים שאלות שונות בפרש"י (!).

מאותה העת, החל הרבי לבאר מידי שבוע ביאורים נרחבים בפרש"י על התורה, ומספר סוגיות תורניות יסודיות נתבארו בהמשך לדיונים שהתנהלו מעל הבימות השונות של 'העדות', וביאורים אלו זכו מאוחר יותר להופיע בסדרת הליקוטי שיחות.

הסדר עבד בצורה זו:

תלמידי התמימים היו שולחים שאלות על פרש"י ומכניסים בקבצים במדור מיוחד שנפתח בכל הקבצים עבור השאלות תחת השם 'פשוטו של מקרא'. לאחמ"כ היו מכניסים את הקבצים למזכירות והם היו מכניסים להיכלו הק'. במהלך השבת, חיכו התמימים להתוועדות, בה יבאר הרבי אחת (או יותר) מהשאלות שנכנסו. יש לציין, שגם לאחר הנהגה מחדשת זו, אירעו פעמים שהרבי שאל שאלות בפרש"י והשאיר לקהל השומעים לענות לבד בקבצים, כפי שהיה נהוג בשבועות קודם לכן בשנת תשד"מ.

הייתה זו תקופה חסרת תקדים בתולדות הלימוד העיוני בפירוש רש"י על התורה, ובמילא – במפרשי הרבים. בישיבות תומכי תמימים ברחבי הארץ והעולם ניכרה תכונה רבתית. בחורים ישבו בין הסדרים ואחרי הסדרים ועמלו

"נהנתי במאד מקריאתו, ובפרט מהדיוק בהפרטים וכו' – ויציעו להדפיס בא' הקובצים בצירוף הסברתו שלא יקשה מפרש"י טו, א: כל השירה תמצא כפולה".

ואכן, ביאור זה של הילד נדפס ונכנס בקובץ דאהלי תורה גליון ר"ב.

כ"ז אדר תשמ"ו

הרבי מנהיג סדר חדש: הקהל יציע שאלות בקבצים והרבי יבחר ויתרץ בהתוועדות

הצעת שאלות ע"י הקהל:

התפתחות נוספת ומדהימה התפתחה בש"פ ויקהל תשמ"ו, בה עסק הרבי בביאור שאלתו של הרב וו. ראזענבלום בפרש"י על התורה שכתב באחד הקובצים. ולהפתעת הקהל הכריז הרבי, שמעתה ואילך יונהג סדר חדש, שהקהל יציע שאלות על פרש"י בפרשת השבוע והרבי בהתוועדות יתייחס ויבארם:

"וכדאי ונכון, שינהגו כך מכאן ולהבא – שלפני השבת תבוא הצעה (או כמה הצעות) מבין קהל השומעים להתעכב על פירוש רש"י בפסוק פלוני הדודש ביאור והסבר".

הרבי אף מנה שלוש מעלות בדבר:

א) מכיוון שיציעו פירוש רש"י שלא דובר אודותם, יחסכו ממני את החיפוש על איזה פרש"י לא דובר עדיין.

ב) כשתבוא ההצעה מבין קהל השומעים – אזי יתעכבו בהתוועדות על פרש"י שאינם מובנים לקהל השומעים, שלולי זאת, אינני יכול לדעת אם איזה פרש"י אצל קהל השומעים אין בו שום קושיא ושאלה.

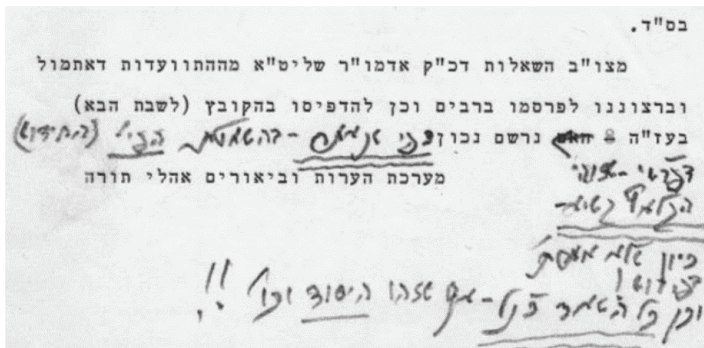
מאז, החלו המערכת להכניס למזכירות את המדור "פשוטו של מקרא" בעותק נפרד כבר ביום שישי בבוקר, על מנת שהרבי יוכל לעיין בו עוד קודם השבת, כשהקובץ השלם הי' מוכנס, כנזכר, בסמיכות לכניסת השבת".

בשבועות הראשונים להנהגה זו, היו בקרב תלמידי התמימים שחשבו לשגר לרבי מכתבים עם פתרונות וביאורים אפשריים על-מנת שיבחנם ויאשרם. הרבי שלל את האפשרות באמרו:

"הכוונה היא – מכיוון שהרי מצויים קובצים שונים היוצאים-לאור (ב"שיכפול", או באותיות-הדפוס), הן מכאן, הן מעיירות הסמוכות, ממדינות אחרות, עד לארץ-הקודש – שישגרו את הסברות בעניינים אלו לקובצים, ולאחר שהמערכת תבחון אם הם ראויים לדפוס – ידפיסום.

ממילא יהיה זה תועלת ושקלא-וטריא ברבים, עד אשר גם כאלה שעד אז לא שמעו מהעניין יראו זאת, וממילא יטלו חלק בדיון.

וגם אותם שידעו מקודם מהעניין – מכיוון שזוהי שקלא וטריא הקשורה עם עוד אחרים – יתווסף בכך מעלת "דיבוק חברים" ו"לפול התלמידים", שאז מצליחים יותר מלימוד של יחיד".



"מענה למערכת הערות וביאורים על בקשת הדפסת שיחה "כפי שנאמר – בהשמטת הפי' (החידוש) דפ"ש"י – שזוהי הקלאץ קשיא – כיון שלא אמרתי בפירושי! וכן כל השאר כנ"ל – אף שזוהו היסוד וכו'!!".

ללמוד כל פיסת רש"י נוספת מהפרשה תוך התעמקות ועיון רב שבוע אחר שבוע.

לא הייתה ישיבה שכיבדה את עצמה שלא הוציאה לאור פעם בשבוע קונטרס המאגד את שאלות התמימים אליהם צרפו אף שאלות רבות מאנ"ש.

שמות של מפרשי רש"י החלו להיות שגורים על שפתותיהם של התמימים, לפתע פתאום, כולם הכירו את ה'מזרחי', הבאר שדה, הצידה לדרך, הידיעות שלמה, ועוד עשרות ממפרשי רש"י ש'התגלו' לפתע..

ניתן לתאר את המתח שעברו הבחורים בהמתנה לשאלה בה הרבי יפתח את ההתוועדות.. על איזה שאלה יעמוד ואיזה שאלה יפרוץ מעיקרא, איזה מהקושיות יקבל ואיזה ישלול בתכלית. בעקבות מהלך שליחת השאלות, גברה בקרב התמימים הצפייה וההשתוקקות להתוועדויות בשבת.

על תקופה מיוחדת זו, מספר הרב מ.מ. אזימאוו, שהיה מחברי המערכת דקובץ 'הערות וביאורים' באותה העת:

"מאז הורה הרבי שהקהל יציע על איזה רש"י להתעכב בהתוועדות, כמעט והוכפלה עבודת חברי המערכת. נוצר צורך לעבוד על כל השאלות שהגיעו, ולתבונן אם ראויים הם לעלות על שלחן המלך, בידיעתנו שכל הערה כזו תבחן על ידי הרבי כהצעה ואפשרות להתייחסות בהתוועדות. את האחריות הגדולה הזו לקח על עצמו מנהל הישיבה דאז, הרב אפרים פיקדסקי. כמו כן לקח על עצמו הרב פיקדסקי את האחריות לחפש ברשימות משנים עברו, על מנת לודא שרבינו לא ביאר רש"י זה בשנים עברו.

מאחד לשני, על פי תור מסוים.

ביותר לשאלתי. היה לי ברור כי בכך אומר לי הרבי כי עליי להמשיך ולכתוב.

כתבתי בקובץ הערות שאלה על הדמזים שרש"י מביא בפסוק "קערת כסף אחת שלושים ומאה משקלה" המתייחס לקרבנות הנשיאים.

הרבי התייחס לשאלתי, כשהוא פותח ואומר: "בענין קרבנות הנשיאים – יש שאלה ששאלו, ושאלה נוספת שלא שאלו. השאלה שלא שאלו היא כיצד שבט לוי – לגיונו של מלך – לא השתתף אף הוא בקרבנות הנשיאים.

כדי לבאר עניין, זה סיפר הרבי סיפור שאידע בחתונתו.

במהלך החתונה, כאשר הרבי הקודם עמד וחילק 'משקה' לקהל, נעמד הרבי על-מנת לסייע לו, אולם הרבי הקודם סימן לו לשבת.

"א איד איז אן עקשן" [יהודי הוא עקשן] – התבטא הרבי בשעה שסיפר את הדברים – ועל-כן, הרבי נעמד שוב כדי לסייע; ושוב – סימן הרבי הקודם שישב, כך שבליט ברידה נשאר הרבי לשבת על מקומו "אויף שפילקעס" – [על קוצים].

והסיבה לכך – אמר הרבי – הייתה, משום ש"חתן דומה למלך", ועל-כן, אל לו לשרת אחרים, האחרים צריכים לשרת אותו.

על פי זה ביאר הרבי ברש"י שזו הסיבה ששבט לוי לא הקריבו הקרבנות, מאחר שכשם שהמלך לא יכול להביא מתנות לעצמו רק אחרים מביאים לו, כך גם הלויים המייצגים את המלך, "לגיונו של מלך" לא צריכים להביא קרבנות.

הרבי ציין – "הבן חמש למקרא לא היה אצלי בחתונה, אה הוא זוכר מהאופשערניש שלו שנתיים לפני שנהיה בן חמש למקרא, שכולם היו סביבו, ושירתו אותו".

איני יכול לבטא במילים את הדגש שהציף את

מכיוון שידעתי שבסמיכות לחתונתי – מיד אחרי שבועות – יש עוד חתנים רבים שעליהם לקבל את הסידור, ורציתי לקבלו מידי הרבי בעצמו, סיכמתי עם הרב יהודה לייב גרוגר שאכנס ביום ל"ג בעומר, בו אין חתנים, ואקבל את הסידור.

ביום המיועד, המתנתי – יחד עם אבי ואחי – ב'גן עדן התחתון', ובשעה שהרבי יצא לתפילת מנחה, העניק לי את הסידור. ניצלתי את אותה הזדמנות ומסרתי לידו הק' מכתב בו פירטתי החלטות-טובות שונות שקיבלתי.

בגוסף, החלטתי, שבהזדמנות בה אקבל את הסידור מידו הק', ארדיב עוז ואגיש לרבי פתק בו אשאל כיצד עליי לנהוג בענין ההערות, והוספתי:

"מאחר שאני נוהג לכתוב בקובצי ההערות – כתבתי – ולא דווקא שתמיד אני מכוון לאמתתה של תורה, והרי אדמו"ר ה"צמח צדק" אומר שדבר שבדפוס הוא לדורי דורות, הנני שואל האם עליי להמשיך ולכתוב חידושי תורה".

כשהרבי נתן לי את הסידור, הגשתי אני את המכתב. הרבי לקח את המכתב, עבר עליו בחטף והכניסו אל תוך הסידור שיצא עמו למנחה. במשך כל התפלה ראיתי את המכתב שלי מבצבץ מבין דפי הסידור.

חלפו מספר ימים, ולא קיבלתי מענה על שאלתי. אולם, בשבת הקרובה – שבת פרשת בהר-בחוקותי – ענה הרבי על שתי שאלות ששאלתי בקובצי ההערות!

השאלה האחת שאליה הרבי התייחס, עסקה ברש"י על הפסוק "וישבתם לבטח בארצכם"; והשניה – על המשנה "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" מפרק חמישי בפרקי אבות.

חשתי כי בכך נתון לי הרבי את התשובה הטובה

"אברך שאינו 'שפיץ חב"ד'" - איש הבשורה

כאשר חוזרים ונזכרים בהתוועדויות הזוהרות, השופעות והמלאות בחידודים וביאורים עמוקים ועצומים בפרש"י על התורה, לא ניתן לדלג ולהתקדם הלאה, מבלי להזכיר ולו בקצרה על דמותו של הרב יוסף וואלדמאן ועל שייכותו ל'רש"י שיחות':

הרב יוסף וואלדמאן, היה מתלמידי ישיבת תורה ודעת שהתקרב לחב"ד, והיה נוכח בהתוועדויות של הרבי בשבתות. בתשכ"ה, עת החל הרבי ב'רש"י שיחות', התלהב הרב וואלדמאן ביותר ובהחלט יצא מגדרו בכל ביאור. לקראת סיום שנת ה'ארציט, ובעקבות ידידת ההתלהבות וחלישות הלהט בקרב החסידים במשך הזמן ב'רש"י שיחות', הודיע הרבי כי יפסיק את אמירת הביאורים ברש"י.

התמימים ואנ"ש, לא ידעו כיצד להכיל את ההודעה, אך דא היה בהם האומץ ללכת ולבקש מהרבי למען יאות לשוב לאמירת הביאורים. אחד ויחיד היה שלא הרפה, הוא שלח לרבי מכתב בו העז ותבע בתחנונים שימשיך הרבי באמירת השיחות. בסיום מכתבו אף הוסיף וכתב שהפסקת השיחות תגרום לחלישות בעניין של הפצת המעיינות'.

הלא הוא האמוד לעיל - הרב יוסף וואלדמאן.

הפתק שהכניס, יצא זמן קצר לאחמ"כ חזרה. הרבי הקיף בעיגול את דבריו בדבר החלישות שתיגרם לעניין דהפצת המעיינות ובקשו לילך ולהתדבר עם עסקני אנ"ש וחברי וועד המסדר. הרב וואלדמאן הלך ושוחח עמם, ובסיום, ערך דו"ח מקיף לרבי. הרבי ענה לו "המעשה הוא העיקר".

לדב וואלדמאן לא הייתה ברורה כל כך הכוונה, אך מה הופתע שבשבת לאחמ"כ, החל הרבי לשאול שאלות ברש"י ולבארם. הרבי דקדים:

"אברך שאפילו איננו מ'שפיץ חב"ד', טוען שעוסקים בלהט בביאורי הרש"י, וזה עוד דבר שיש בו תענוג".

פרסומו הנכבד של הרב וואלדמאן כחסיד של הרש"י שיחות' נבע במיוחד מהנהגתו הבאה:

בשנה הראשונה לאמירת הביאורים, נהג הרבי להתעכב על הרש"י הראשון והאחרון בפרשה, אך מאז הפרשיה האחרונה, החל הרבי להתמקד על רש"י נבחר מתוך הפרשה ללא סדר. הנהגה חדשה זו הכניסה את קהל החסידים במבוכה גדולה, עד עתה נהגו החסידים לחזור, ללמוד ולשנן היטב את הרש"ים הראשון והאחרון בפרשה, כך שבהתוועדות יוכלו להיות ב'עניינים', אך כעת, לא ידעו על איזה רש"י להתעכב...

צדה זו לא פסחה על הרב וואלדמאן, והדבר גרם לו לעגמת נפש של ממש. לאחר זמן קצר, החליט להכניס לרבי פתקה בה ישאל לר"ה ברש"י אותו יבאר:

"כ"ק אדמו"ר שליט"א

בבקשה אולי יואיל בטובו להודיענו, ואם אפשר לפני שבת קודש, איזה פירוש רש"י יפרש במשך בבתוועדות בשבת קודש הבעל"ט".

לשמחתו ורוב אשדו, הסכים הרבי ואמר לו שבדרך כלל ההחלטה נופלת רק לפני ההתוועדות ממש, אך השבוע יבאר פרש"י "אם כסף תלווה את עמי".

בשבת לאחמ"כ, כאשר הגיע הרבי מביתו ל770, שלח את הרב שלום ישראל חדקוב להודיע לרב וואלדמאן על הר"ה ברש"י. ומאז, כמעט בכל שבוע, הודיעו הרבי על איזה רש"י יעמדו בשבת, וכן בשנים שביאר הרבי אחת מהשאלות שבאו מקבצים, הודיעו הרבי על איזה הערה יעמדו ויבאר. כך ידעו שאר החסידים על איזה פרש"י יבוא הביאור (פעמים ועדיין לא הוחלט אצל הרבי הר"ה, אז היה הרבי מודיעו בבוקר יום השבת).

היו שהעידו, שהבחינו ברב וואלדמאן מחכה לרבי על יד הדלת של ג"ע התחנתו, וכאשר עבר הרבי בדרכו לתפלה, היה מורה לו באצבעו בחומש על הר"ה ברש"י או על ההערה עליה ידובר בהתוועדות.

מענה רשמ'י לשאלתי, הרבי מכירני ומעודדני להמשיך בדרכי ביתר שאת וביתר עז.

ליבי באותה העת. חשתי כי יש בכך תשובה נהירה הטומנת בחובה אף קידוב אישי בקשר עם יום שמחת לבי. הרגשתי כי על אף שלא קיבלתי

ליקוט שלם באתערותא דלתתא – בדין שושבינים בחופה ובברית מילה:

כאמור, נהג הרבי בד"כ להגיב על ההערות שנכתבו על השיחות, אך זכורה במיוחד אחת הפעמים הבודדות בה הרבי דן בנוגע להערה בנגלה שכתב הרב משה ווינער וגרמה לדיון שבועות רבים ואף הסתיימה בסיום מפתיע:

הנ"ל כתב אודות טעם המנהג שאשה מעוברת לא תלך כ'שושבין' בחופה, וכן לא תלך כ'קוואטער' בברית מילה. ובט"ו בשבט תשמ"א, האריך הרבי בביאור המנהג תוך הסבר ארוך ומפורט לעניין.

בגליון שי"ל שבת אח"כ (יתרו תשמ"א) הקשו קושיות על ביאור הרבי, ואכן בהתוועדות שלאחמ"כ ענה הרבי על כמה מהם.

במשך השבועות הבאים, המשיכו הכותבים לדון בזאת ולקראת ש"פ תזריע, הגיה הרבי את כל מה שדיבר אודות המנהג בהמשך לנכתב בקבצים כשהכל כלול ויו"ל בתור ליקוט (י"ל בלקו"ש חכ"ב ש"א לפ' תזריע).

בגליון פז שיצא לש"פ מצורע, שאל הרב אברהם גערליצקי על המבואר בליקוט ובשיחה בשבת הגיב הרבי לשאלתו ותידצה באופן מאד פנים.

כמובן שהיה בדבר חידוש גדול ומרומם (!), ליקוט שלם שבעל תוכנו נתעורר ב'אתערותא דלתתא' – הערה שכתב א' מאנ"ש בקובץ הערות וביאורים.

"אין מבינים את כוונת הדברים" – בדין כתיבת ספר תורה:

דיון ארוך נוסף שזכור אצל כל, הרי הוא הפולמוס הגדול שהתנהל בין הכותבים בשנת תשמ"ב בדין כתיבת ספר תורה בזמן הזה ובנוגע למבצע אות בספר תורה.

בש"ק פ' חיי שרה דיבר הרבי בעניין אות בספר תורה (היה זה פחות משנה לאחר שיצא הרבי

זה היה עבודי הרגע הכי מיוחד – שהרבי מבאר דש"י שכתבתי, ועונה לי עם סיפור מהחתונה שלו – באויפרוף שלי, עבודי הייתה זאת 'חידות' כפשוטה".

כ"ב שבט תשמ"ח הרבי מתחיל להתעכב מדי שבת על הדש"י הראשון בפרשה

אכן, נוהג זה שהרבי בוחר את אחת מהשאלות מקבצים ומתעכב עליה, המשיך לנהוג במשך כשנתיים עד פטירתה של הרבנית חיה מושקא בכ"ב שבט תשמ"ח.

עם פטירתה, החל הרבי להתעכב בכל שבת על הדש"י הראשון בפרשה ולבארו תוך נתינת קושיות, ושקלא וטריא והסברים. באופן ממילא נפסק הסדר של הצעת השאלות ע"י הכותבים.

ד | לקה טוב נתתי לכם

תורתך שעשועי – סוגיות שנידונו בקבצים

במהלך השנים, דיונים ארוכים נערכו בין התמימים בבימות תורניות אלו, וחלקם נמשכו אף למשך שבועות רבים, שבסופם, התערב הרבי והתייחס באופן פרטי לנכתב בקבצים על השיחות. כך למשל, אחד מהדיונים הראשונים הזכורים הוא ללא ספק הדיון שהתנהל בקבצים סא, סב, סה דאולי תורה, בקשר עם מרז"ל "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת".

בהתוועדות ו' תשרי תשמ"א, ערך הרבי הדרן על מסכת יומא, כשבין הדברים התייחס גם לשקו"ט שהופיע בקבצים בעניין זה.

בפתק שמאחר והרבי אמר שיוצע תירוץ בשבת הקרובה, הרי שלא הוכנסו הביאורים שהגיעו.

בהתוועדות בשבת, דיבר הרבי בחריפות גדולה ומבהילה על העדר השימת לב להמדובר בעת ההתוועדות (לא נכנס להנחה):

"מכיוון שהיה הפסק שלם בין התוועדות הג"ל להתוועדות זו.. חשבתי שיהיו כאלו שיתייגעו למצוא את ביאור הדברים.. ובפועל לא מצאתי בכל הקבצים אחד שינסה לתרץ על השאלות!

"יש לי האפשרות לא להתוועד ולא להטריח את כל אלה שנתקבצו להתוועד, עם כל החריפות וכו', ביכולתי להישאר בחדרי וללמוד לקו"ת שכפתגם כ"ק אדמו"ק מוהרש"ב בלימוד לקו"ת דעדהערט מען עצמות'.

"ובכן, בשבת הבאה לא תהיה התוועדות, וכן בשבת השניה והשלישית לא יתקיימו התוועדויות, ובשבת הרביעית, הקב"ה עזר וזוהי שבת מברכים ולכן תהיה התוועדות".

ההתוועדות הבאה התקיימה כאמור ארבע שבועות אח"כ (ש"פ וארא), ובה שאל הרבי שוב שאלות והשאירם לקהל לשומעים מפאת קוצר הזמן. מובן שהתייגעו כולם למצוא תירוץ ולשלחם למערכת. ואכן, הקובץ הודפס תוך כדי התנצלות:

"נתקבלו אצלינו המון המון תירוץ על השאלה, אבל בהיות שהדבא מהתירוץ כיוונו לתוכן אחד, לכן בחרנו התירוץ העיקרים.."

בש"פ בא, בעת ההתוועדות הסביד הרבי סיבה נוספת מדוע השאיר את השאלות לקהל השומעים:

"טעם נוסף מדוע לא נתבאר עניין זה בשבוע שעבר - כדי לבחון ולראות האם ינסו להתייגע ולמצוא את ביאור העניין... "לאחמ"כ דחה הרבי את כל התירוץ היות ו"אינם שייכים לפשוטו של מקרא" וביאר את הביאור הנכון. מהתוועדות

במצע של אות בספר תורה ב"א ניסן תשמ"א), והעיר ע"ז שלפי הפס"ד בשו"ע - כל המגיה אות א' נחשב כאילו קיים מצוות ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". ובשיחה של י"ט כסלו המשך בדיון הג"ל.

באותה העת, החל משא ומתן נסער בין הכותבים בקבצי ההערות שנמשך שבועות אחדים. בליל ב' דחנוכה, התוועד הרבי בהקדישו את רוב השיחה לביאור קושיות כותבי ההערות.

אך בכך לא תם עדיין סיפור הדברים. בשיחת כ"ד טבת חזר הרבי וביאר כמה מהעניינים שדוברו ב"ט כסלו, כשמיד בשבוע הבא, הקשו בקובץ 'הערות וביאורים' על הביאור. גם לקושיא זו הגיב הרבי ותידצה בהסברה ובפירוט תוך כדי הקדמה "כפי הנראה, מוכרחים לפרט ולבאר כל עניין בפרטיות, כי לולי זאת אין מבינים את כוונת הדברים..".

שנה אחר-כך (תשמ"ג), התעצמה ההתייחסות, והתנהל דיון בדיני משיחה של בן מלך, שממנו נדפסו אחר-כך שלוש שיחות (ליקוטים). ובחג השבועות התנהל דיון עמוק בחסידות, בגדר נצחיות התורה, דיון שתחילתו היה מתוך 'יחידות' עם האדמו"ר מגור רבי פנחס-מנחם אלתר.

"ביכולתי להישאר בחדרי וללמוד לקו"ת" - הפרשיה המבהילה של תשד"מ

דיון מרכזי ומבהיל התחיל בש"פ וישב תשד"מ.

במהלך ההתוועדות, חזר הרבי שלושה שיחות ארוכות, ולאחמ"כ שאל שאלות ברש"י, ומחמת קוצר הזמן השאיר לשומעים לתרצם, תוך הכרזה שבשבת הבאה יבאר את התירוץ.

למערכת 'הערות וביאורים' דאהלי תורה, הגיעו שתי תשובות שונות של תמימים שניסו לעמוד על השאלה הנידונה בשבת. לפני שבת, הכניס הרב גערליצקי את הקובץ החדש לרבי והוסיף

ותיקן על ההערה, במקום "עשיית המשכן" ל"נדבת המשכן".

זו ואילך החלה ההנהגה בה הרבי שואל בפרש"י, והקהל עונה בקבצים.

תיקונים שנגרמו בעקבות ההערות:

בראות חברי המערכת המענה, הכניסו לדבי, שלפי זה יוצא בפשטות שכל המחלוקת היא האם היה חטא העגל לפני נדבת המשכן, אבל לכו"ע היה הוא לפני עשיית המשכן.

בעקבות קבצי ההערות והרשות שניתנה מגבוה לכל הרוצה, לשאול ולהציע שאלתו בקבצים, צצו מספר שאלות והערות שגרמו לתוספות ותיקונים בגדפס מקדמת דנא.

ע"ז ענה הרבי שהדבר "מפורש בס"פ פקודי".

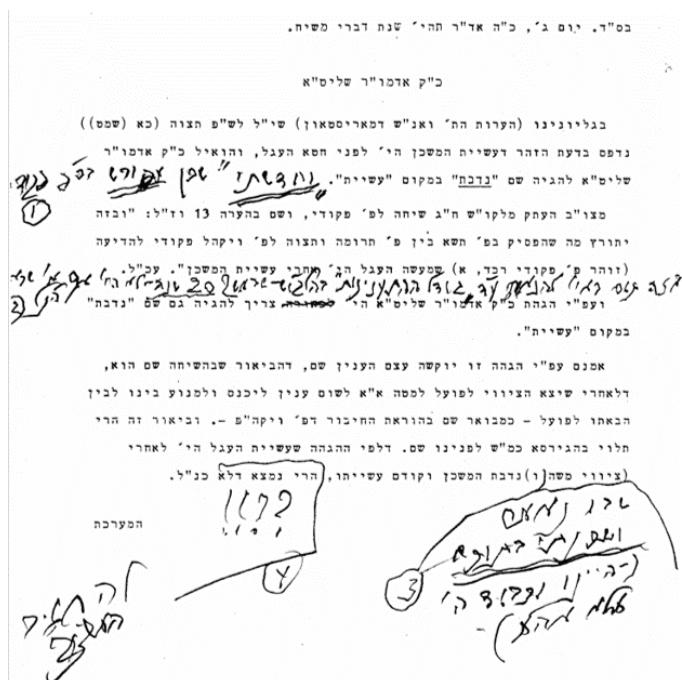
מהמקרים המפורסמים, הלא הוא הערת אחד התמימים, ששאל באחד הקובצים שאלה בתניא. הרבי התייחס לשאלתו והוסיף תיקון על הנכתב בדפוס. ואכן, בתניא, בשולי עמוד קצ"ט ב"הערות ותיקונים", ניתן להבחין בתיקון שמופיע תחת הכותרת "הוספה לאחר זמן..." - זה התיקון שכאמור, תוקן ו'נולד' על-ידי הרבי בעקבות ההערה דל' הת' הנ"ל.

בקבלת המענה, הכניסו המערכת לדבי שבלקו"ש ח"ג (עמ' 936), נכתב שלדעה אחת, חטא העגל היה לאחר עשיית המשכן, ולכאור', ע"פ הגדה הרבי, צריך להיות "נדבת" ולפי זה הקשו בתוכן השיחה ג"כ. ובלשון מכתבם:

מענה נוסף ומבהיל שגרם בסופו של תהליך לשינוי בנכתב בלקו"ש שנים קודם לכן, הגיע למערכת הערות התמימים במאריסטאון, לאחר שהתפתח דיון בנוגע לזמן חטא העגל:

"בגיליונו (הערות הת' ואנ"ש דמאריסטאון) שי"ל לש"פ תצוה (כא שמט) נדפס בדעת הזוהר דעשיית המשכן הי' לפני חטא העגל, והואיל כ"ק אדמו"ר והואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א להגיה שם "נדבת" במקום "עשיית".

מצו"ב העתק מלקו"ש ח"ג שיחה לפ' פקודי, ושם



בגיליון שמט, העיד הת' י.ש.ק. משיחת ש"פ משפטים תשד"מ, ע"ד לימוד התניא דרך הרדיו, שהוא ע"ד הזהב שנברא רק בשביל המשכן, הגם שבניית המשכן הייתה 26 דורות לאחמ"כ, ועד אז היה רק "זהב עשו לבעל", וכתב שבפשטות הכוונה היא לחטא העגל, ומכאן ראייה שחטא העגל היה לפני עשיית המשכן.

ע"ז העיד, שזהו לכאור' רק לדעה אחת, ושסוגייה זו נתונה במחלוקת. לכן הסיק, שמדובר בכל החטאים שעשו בני ישראל עד לעשיית המשכן.

הרבי התייחס לדבריו בכת"ק,

ה | וְעֵתָהּ כָּתְבוּ לָכֶם

הוראות הרבי למערכת:

גודל הנחת רוח שהיה לרבי מערכת הקבצים והוצאתם לאור, ניהנה וזיכתה אותנו בשלל התייחסויות של הרבי לחברי המערכת על מנת לשמור על ביסוס תפקידה, קביעת צביון הקבצים תוך נתינת הוראות אין ספור לתמימים העומדים בתור חברי המערכת ואפילו בנוגע למראהו החיצוני של הקובץ.

מספר הוראות כלליות נתן הרבי:

1) בנוגע לאופן הכתיבה בקבצים, הודה הרבי לאחד מחברי המערכת ד'אהלי תורה, שעל מנת לשמור את צביון הקובץ כמקבץ הערות וחידושים:

"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמידה בישיבה) - אריכות (וגם המשך) שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן".

בזאת הגיה הרבי שאין מקום בקובץ לכתיבת שיעורים אלא חידושים והערות. וכן, נושאים הטעונים בירור מקיף וארוך המתפרסם על פני גליונות רבים אין מקומם בקובץ זה.

למעט אנשים בודדים מהם ביקש הרבי לפרסם דברים בהמשכים, כמוהם - הרב שלום-בער שיחי' לוויץ שקיבל פעמים הוראות לפרסם בקובצים והרב צבי יוסף ביסק שכתב הערות על מפתח תניא.

2) הוראה נוספת ניתנה למערכת חדשה שהוקמה בישיבת תומכי-תמימים אושן-פארקוויי וגיליונה הראשון הופיע לפרשת כי-תשא תשל"ג. בתגובה על קבלת הגיליון כתב הרבי לאחד האישור והתורה "נתקבל ותשואת-חן. ודבר בעתו - בסמיכות

בהערה 13 וז"ל: "ובזה יתורץ... שמעשה העגל הי' אחרי עשיית המשכן. עכ"ל. ועפ"י הגהת כ"ק אדמו"ר שליט"א הי' צריך להגיה גם שם "נדבת" במקום "עשיית".

הרבי תירץ הקושיא בכת"ק, והוסיף בסוף הקטע הראשון "**וחדשתי שכן מפורש בס"פ פקודי**".

לאחר שאלתם, כתב הרבי מענה מבהיל שמורה עד כמה גדולה היא דרישת ושאירת הרבי שהתמימים יעינו בשיחות היוצאות לאור:

"מזה תוס' ראי' להנאמר ע"ד "גודל ההתענינות" בהלקו"ש - שבמשך 20 שנה - לא היה אף א' שראה הנ"ל".

אגב, עדי ראייה מספרים כי בגליון עליו נכתב המענה ניכר החריץ העמוק אותו יצר העט בנייד במילים '20 שנה'...

לאור האמור, נוסף קטע במהדורה החדשה של לקו"ש ח"ג.

ויקהל מים פ' פקודי אין: צווישן דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו משה' וועגן מאכן דעם משכן וכליו (אין פ' תרומה און תצה) און דעם ציווי פון משה' צו אידן וועגן מאכן דעם משכן וכליו און זייער טאן דאס בפועל, (אין ויקהל און פקודי) - קען אַמאַל זיין אַ זאך וואָס זאָל מַפְסִיק זיין און שטער אין דעם - די ענינים וועלכע ריידן זיך ב'פ' תשא". בשעת אַבער דער ציווי קומט שוין אַראָפּ למטה דורך משה רבינו (אין פ' ויקהל), ווערן דאָן באַלד דורכגעפירט די עשיית המשכן וגמר ההמשכה (חיבור ויקהל פקודי).

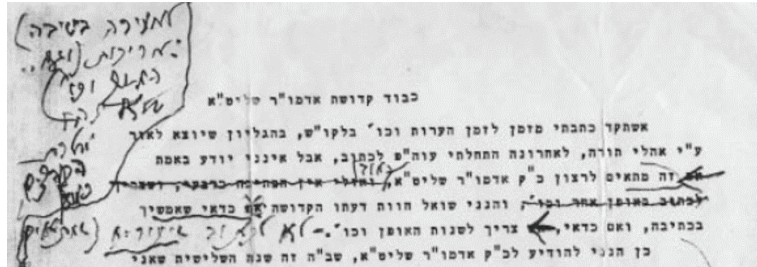
ויקהל מים פ' פקודי אין: צווישן דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו משה' וועגן מאכן דעם משכן וכליו (אין פ' תרומה און תצה) און דעם ציווי פון משה' צו אידן וועגן מאכן דעם משכן וכליו און זייער טאן דאס בפועל, (אין ויקהל און פקודי) - קען אַמאַל זיין אַ זאך וואָס זאָל מַפְסִיק זיין און שטערן אין דעם - די ענינים וועלכע ריידן זיך ב'פ' תשא". בשעת אַבער דער ציווי קומט שוין אַראָפּ למטה דורך משה רבינו (אין פ' ויקהל), ווערט דאָן באַלד דורכגעפירט די עשיית המשכן וגמר ההמשכה (חיבור ויקהל-פקודי).

13) ובה יתורץ מה שהפסיק ב'פ' תשא ב'פ' תרומה ותצה. לפי ויקהל פקודי להרצו (וזהו פ' פקודי רכו, א) שמעשה העגל הי' אחרי נובת המשכן - לרמוז, שבין ציוי הקב"ה למשה וציווי משה לישראל אפס להיות הפסק ומנוע בו. ואף שלפי דיעה זו מעשה העגל הי' ב' ציווי משה לישראל (וכן נובת המשכן ועשיית המשכן - הרי בכ"ו אפילו החט עצמו - העיקר - מעשה העגל לא מנע משה מלעשות המשכן כפי ציווי משה לישראל).

13) ובה יתורץ מה שהפסיק ב'פ' תשא בין פ' תרומה ותצה לפי ויקהל פקודי להרצו (וזהו פ' פקודי רכו, א) שמעשה העגל הי' אחרי עשיית המשכן.

"מימין מופיעה השיחה כפי שנדרפסה בתחילה, ומשמאל לאחד הוספת הרבי בעקבות ההערה"

שאינם שייכים לחידושים וכו', איני יודע היסוד, שהחוברת צריכה להכיל חידושים, ובטח ראה חוברת הגדפסת כאן שעיקר הדגשה היא בהסברה ולא לחידושים, והלואי היה בכגון זה בחלק הגולה גם כן ולא



לפורים קטן דשנת הקהל. אזכיר-על-הציון:

רק בחלק החסידות."

(5) בש"פ ויחי תשמ"א דיבר הרבי על הצורך לכתוב הערות התלמידים בשמותיהם:

"יישר כח למי שכתב את ההערה (שנתבארה לעיל) ולכל אלו המעידים הערות. אם מתעוררת איזו שאלה באחד מהעניינים המדוברים בהתוועדות, אין צורך להתבייש לשאול וכן לא צריך להיות ביישן ולהימנע מלחתום את השם (אלא אם-כן נעשה הדבר מחמת "הצנע לכת").

הכוונה היא שהשאלות תשאלנה באחד הקובצים היוצאים לאור (כפי שעשה כותב ההערה הנ"ל) ובפרט שעל-ידי כך גם מתקיים "הרבה קיבלתי מחברי".

ובש"ק פ' תרומה אמר הרבי:

"אין צורך לכתוב את ההערה בשם 'א' מאנ"ש' או 'א' התמימים', אלא אפשר לכתוב את השם המלא. אין לחשוש שמא פוגעים בפרונו בן פלוני. אין פוגעים באף אחד, ואדרבה, כבר נאמר ש'מתלמידי יותר מכולם'".

הרבי הוסיף – "מסתמא שבהנחה משיחה זו יוסיפו גם שורות אלו..."

(6) רבים מהתמימים, נמענו מלפרסם הערותיהם בעקבות החשש מפני פסיקת הלכה וכד'. על עניין זה דיבר הרבי בש"ק פ' במדבר תשנ"א והציע:

"הגם שייטכן שהחידוש אינו מתאים לגמרי לאמיתתה של תורה (כנ"ל), הדי זה כדאי.

"ובטח עומדים בקשר עם הגהלת שאר הקובצים – בכדי שזא"ז [= שזה את זה] יעזורו וישלימו, למען לא תהיינה הכפלות וכיו"ב [= וכיוצא בזה]. ופשוט ומובן שגם להגהלות כהנ"ל [= להגהלות שאר המערכות] הדברים מופנים אפילו להראשון בזמן".

(3) הוראה חשובה הייתה בנוגע לתוכן הקובצים ועדיכתם. באותן שנים, תבע הרבי מהמערכת לעבור על ההערות, לסננם ולבררם היטב, ולהוציא לאור רק הערות המקובלות עליהם, וקבע שתפקיד המערכת:

"הוא – לעבור ולבקר ולנפות את כל החומר שמגיע לשולחנם, ואם-כן, צריכים הם, לכל לראש, להעיר על תירוץ והסבר, בדרך אפשר על-כל-פנים, על השאלות, על-כל-פנים בחלקן".

ושוב בש"ק פ' בא תשד"מ חזר הרבי: "תפקיד המערכת – לא רק להגיש את כל מה שהגיע לידם, אלא לערוך את הדברים כשולחן הערוך ומוכן לאכול".

הוראות נוספות וצדדיות נתן הרבי בנוגע לתוכן הקובץ וצביונו כגליון תורני מהודר היוצא באופן רשמי פרי-עטם של תלמידי הישיבה:

(4) הרבי הורה לרב שלמה חיים קסלמן במכתב מי"א אלול תשי"ט (מובא לקמן):

"במ"ש בנוגע לחוברת פלפול התלמידים,

יתר האחריות, וממילא השקעה, משקיע המחדש בשעה שהדברים יצאו לאור בסנטנסיל. אולם ברור, שיותר אחריות ויותר השקעה ויותר עמקות וא ישקיע כשהדבר יובא לדפוס ממש בספר נאה".

(10) בנוגע לתדירות ההדפסה, הרים הרבי את ה'רף' למקום גבוה יותר. בט"ו טבת תשד"מ, נכנס ליחידות האדמו"ר מסדיגורא, ותבע ממנו הרבי:

"אחת בשנה' הרי זה טוב בשביל יום הכיפורים, אבל כאשר מדובר אודות קובצי חידושי תורה – צריכים להשתדל להגיע לתדירות גדולה יותר, לכל הפחות אחד לב' או לג' חודשים!".

בהזדמנות אחרת – ר"ח אדר תש"מ – הפזית הרבי את התביעה ואמר "צריכים להו"ל, עכ"פ פעמיים בשנה, קובץ של חידושי תורה".

(11) בנוגע למימון הוצאת הקובץ הבהיר הרבי, שעל אף הנחת רוח הרב שגורמת לו כתיבת ההערות על ידי תלמידי התמימים, הדרישה היא שהעיסוק במימון ובניהול הכספי של המערכת יערוך אך ורק באם אינו פוגע בלימודם של התלמידים בישיבה. לעומת זאת, באם נאלצים התמימים ליבטל ממלאכתם העיקרית שהיא לימוד התורה, התעסקותם בזאת שלילית.

בש"פ בראשית תשמ"ג, הסביר הרבי שכאשר המוסד ישקיע כספים להוצאה לאור של הקבצים, אזי:

"לא זו בלבד שהדפסת הקובץ לא תגרע מאומה בשאר הפעולות, אלא אדרבה: הדפסת הקובץ תסייע בכל הפעולות דהפצת היהדות, ועד שהדבר יסייע לו בגיוס כספים עבור המוסד שלו, תמורת היותו שקוע בחובות מעל הראש".

בשנת תשמ"ג כתבו לרבי תלמידי הישיבה בלוד ש"שהחוברת יצאה במימון התלמידים ואנ"ש (ע"י התלמידים) היות ולא היה מי שמימן זאת. ואין ביכולתינו לשאת עוד המשא הזה על כתפינו

ובפרט שיכולים להזהר בזה בכך שלא יפסקו מסקנה להלכה, או אפילו כשכותבים מסקנה – יכולים להוסיף שזהו: לפענ"ד, או 'אין לסמוך ע"ז, וכיו"ב.

ולחוסף, שכאשר שכאשר מפרסמים את החידושים בדפוס לאחרים – הרי טבע בני אדם (מפני כבוד עצמו ומנהג העולם) גם דנה"ב, שיזהר יותר ויסתכל שוב ויעיין במה בכותב ומפרסם".

(7) הרבי ראה את הקובץ כבמה עיונית של התלמידים בלבד, ובמקרים מסוימים בלבד לצרף חידושים של צוות הישיבה:

"בנוגע להדפסת חוברת ובה חדרות מהרמ"ם והעיקר מהתלמידים, הנה בכלל נהוג בחוברות כמו אלו שהם מוקדשים לחידושי תורה מהתלמידים, ורק במקרים בודדים משתתפים בה גם הרמ"ם באיזה מחידושיהם..."

(8) בראש הקובץ דרש הרבי: "מוכרח שיודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלה המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות)".

(9) חשיבות רבה ראה הרבי במראהו וביפיו החיצוני של הקובץ, וביקש שישקיעו חברי המערכת מאמץ על מנת להוציא חוברת מכובדת ומרשימה. אחת הפעמים בה דיבר הרבי אודות דרישה זו הייתה בר"ח אדר תש"מ:

"דואים במוחש שדבר שיוצא לאור בסנטנסיל [צילום], אין לו את אותה החשיבות אצל הקוראים כדבר שיו"ל בדפוס. וע"ד מ"ש על הפסוק 'זה א-לי ואנוהו' – התנאה לפני במצוות, קלף נאה, דיו וכו'.

דואים גם במוחש, שהאחריות שיש למחדש החידושי תורה, אינה דומה באם אמרם רק בדיבור או שמעלה אותם על הכתב. ועד"ז בנוגע להדפסה:

שלו היה יודע זאת, לא היה כותב את אשר כתב, וביקש "סליחה ומחילה כו' וכו' שלא יהיה שום הקפדה כלל".

מנא הנה

הידיעה אצל ארבעה שלישיה שמתקיימת יצאה דמיון הג' וא"ש (פי השנים) הנה ולא הי' מי שימין בלאו און הי' ענין אשכנזי חזק המנהיג הנה על כבודו לטען נחיצות אכילה און המצרכים:

בין ארבעה שלישיה הנהו ארבעה ז':

"כפשוט - משא הכספי אינו שיק אכפופים שלהם כלל וכלל יצונו - כמאני אמר פלוני הערה הנלה וההסודות אליהם לה. כלל יקחו צד משה דאחרת שלב אין במשאל שלהם יקח ויקחו שכל פי הפישה."

"אין ביכלתינו לשאת עוד המשא הזה על כתפינו"

ואנו נאלצים לסגור את המערכת."

הרבי הגיב על כך במענה הבא:

"כפשוט - משא הכספי אינו שייך לכתפיים שלהם כלל וכלל, ועניינם - כחמוד למשא דלימוד התורה הנגלה והחסידות ולמשא לה. ולא יקחו ע"ע [=על עצמם] משא דאחרים שה"ז [=שהרי זה] גודע במשא שלהם וק"ל [וקל להבין]. ויקבלו שכר על הפרישה".

בכ"ד בשבט תש"מ הגיב הרבי לבקשת הסליחה:

"זה עתה נדבר ביו"ד שבט בפ"ו ובאריכות שכשיש קושיא בד"ת וכיו"ב א"צ [=בדברי תורה וכיוצא בזה אין צריך] כלל. - ואדרבה צריך לאומרה וק"ו [=וקל-וחומר] מקוב"ה אמר וכו' [מסכת בבא-מציעא פד, א: קודשא-ברוך-הוא אמר נצחוני בני] וק"ל". כמוכן יכול לפרסם כ"ז [=כל זה].

מענה פרטי מדומם ניתן מהרבי בחודש טבת, שנת תשל"ט. הרבי כתב לאחד התמימים מתלמידי ישיבות חב"ד בארץ-הקודש:

"נהגתי להערוותי בלקו"ש [=בלקוטי-שיחות]. בנוגע לשאלותי בזה - הרי זוהי מטרת קובצי הערות אנ"ש והת' המו"ל בכ"מ [והתמימים המוצאים-לאור בכמה מקומות] לרכז שם כל כיו"ב [=כיוצא בזה] ושירדנו רבים עד"ז [על דבר זה] וכו'".

12) הודאה נוספת הורה הרבי בשעה שנכנסו אליו חברי המערכת ליחידות בקיץ תשל"ג: "ישמרו אצל המערכת כו"כ עותקים מכל גליון (ע"מ לכרוך וכו')".

נהגתי להערוותי:

ראיית הרבי את קבצי ההערות כחלק בלתי נפרד מלימוד התורה אצל תלמידי הישיבה בתומכי תמימים, עוררה התייחסויות רבות ונישנות לתלמידים באופן פרטי וממוקד על הנכתב בקבצים. להלן מספר התייחסויות פרטיות מעניינות:

ביום ראשון, כ"ו אדר תשנ"ב (יום לפני האירוע). במהלך חלוקת הדולדים לצדקה עבר הרב אברהם-דוב העכט, כשאליו גלוזה נכדו, הת' מנחם-מענדל. "זה נכדי", אמר הרב הכט לדבי, "בשבוע שעבר חל יום-הולדתו". הרבי העניק שני שטרות של דולד לנכד, ובידך אותו "שיהיה ידא-שמים, חסיד ולמדן".

בהמשך דובר על מקום לימודיו של הנער והסבא אומר כי הוא לומד כעת במודיסטאון. הרבי מעניק דולד נוסף לנכד ואומר, "הצלחה במאריסטאון, ותשתתף ב'הערות התמימים' שמוציאים-לאור במאריסטאון".

הרב שמואל-פסח בוגומילסקי מניו-ג'רסי, פרסם הערות על חוברת מסויימת בהוצאת ה'מרכז לעניני חינוך', ולאחר זמן נודע לו שהרבי הגיח את החוברת הזו. מיד הזדרז לכתוב לרבי

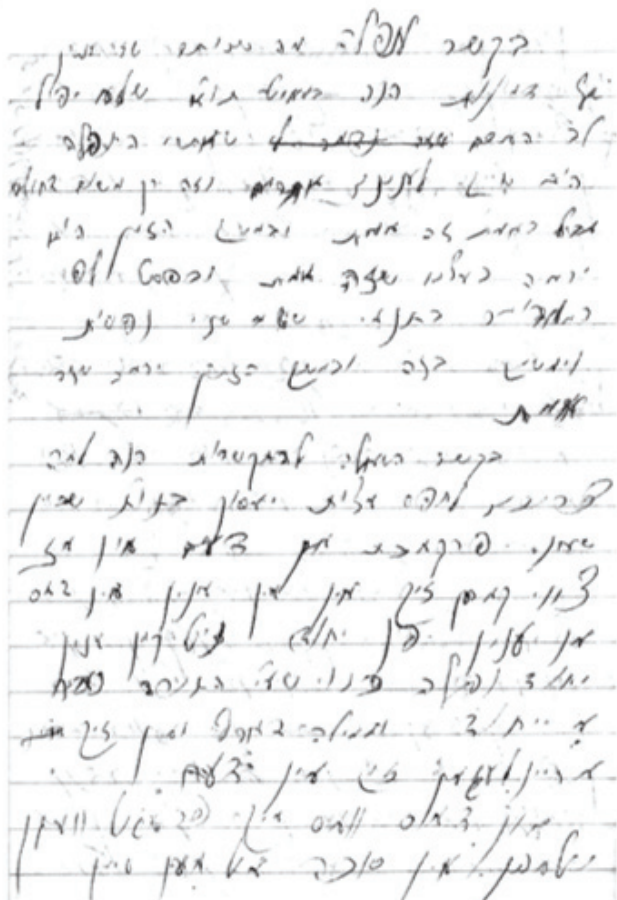


ו | שימה בפיהם

פלפולים בחסידות:

אחת הדרישות המהפכניות של הרבי הייתה, שמעבר לכתיבת הערות על השיחות ועל החומר הנלמד בנגלה בישיבה, יכתבו התמימים הערות, עניינים וביאורים בחסידות.

דרישה זו הכניסה את חברי הנהלת הישיבות למבוכה גדולה, לאור הידוע בקרב החסידים, כי בדברי חסידות כותבים ומחדשים רק האדמו"רים, נשיאי חב"ד לדורותיהם, ואין לחסידים אלא ללמוד דבריהם. יתרה מזו, חסידים רבים מנעו עצמם מללמוד דברי וחיודשי חסידות שכתבו גדולי החסידים ואפי' המפורסמים בצדיקותם, פרישותם וגאוויותם וטעמם כנ"ל - אין לנו אלא דברי רבותינו נשיאנו.



"יומנו של הרב מאיר צבי גרוזמן"

ביומנו, כותב הרב מאיר-צבי גרוזמן, ראש ישיבת תורת"ל כפר חב"ד:

כהן מסייעת רבות בעבודה של הכנת הפלפולים.

אבל הרבי אמר לי שזה לאו דווקא. "הראיה: יש כאן בחור שכתב משהו בחסידות והמערכת עיכבה את הדפסת הדברים מאחר שלא הסכימה עם תוכנם, אבל הבחור עמד על שלו ורצה שידפיסו את הדברים כפי שהוא כתב, ובגלל זה התעכבה הדפסת דקוביץ".

"ה'יחידות' השניה שלי באותו תשרי, שכבר היתה אחרי שמחת תורה, היתה קצת שונה. הפעם כבר הרגשתי יותר קרוב, ובכלל הרבי היה נראה אחרת. אחר הדברים שעליהם דובר ב'יחידות' הזו היתה הדרישה של הרבי שתלמידי הישיבה יכתבו פלפולים בחסידות.

טענות ומענות - תשובות הרבי:

טענתי שאיני יודע איך בחורים יצליחו להכין פלפולים בחסידות והרבי שאל אותי:

טענות מסוימות 'צצו' מכיוונים רבים בעקבות העידוד לכתיבת הערות וחיודשי תורה. לרוב התייחסו הטענות לתפנית החדשה על פני העבר בו לא היה נהוג הנהגת כתיבה כזו מצד תלמידי

"אז למה כאן הבחורים כן מצליחים?"

אמרתי שנראה לי שהמערכת בראשות הרב יואל

הרבי תובע – ביאורים בחסידות מבחורים צעירים!

בי"ח תמוז תשי"ט כתב הרבי למנהל ישיבת תומכי תמימים לוד הרב אפרים וולף: "במ"ש אודות סידור חוברת פלפולים וכו', בטח נמסר הענין גם בשמי, וכשימצא עכ"פ אחד או שנים שיתעניינו בזה, בטח יתן זה דחיפה לעוד תלמידים וכמארוז"ל קנאת סופרים תרבה חכמה".

פחות מחודש אח"כ, בי"ג מנחם אב, כתב הרבי לדאש ישיבת תות"ל לוד דאז הרב ישראל גרוסמן:

"בודאי נודע לכת"ר [כבוד תורתו] (ואולי גם ראה) החוברת פלפול התלמידים בהו"ל פה, ובה חידושי תורה בנגלה ובחסידות מתלמידי תומכי תמימים דפה. ומהנכון ביותר וביותר שיו"ל גם מתלמידי תומכי תמימים דלוד".

לאור הבקשות של הרבי להנהלת הישיבה במטרה שיוציאו לאור קובץ פלפולים, כתב הרב שלמה חיים קסלמן – משפיע הישיבה, שלדעתו אין מקום שתלמידים צעירים מהישיבה בלוד יכתבו פלפולים בחסידות מאחר ו"אינם שייכים לחידושים", ו"די להבינם העניינים כפשוטם ואין לתבוע מהם יותר על זה".

הרבי הגיב לעניין בתמיהה עזה ושלל מכל וכל את השימת דגש על החידושים בחסידות. הרבי טען, שבחלט אין המכוון לתבוע מהבחורים הצעירים לכתוב חידושים מעצמם, דבר שגשגל מעיקרו אפילו בנגלה, אלא כוונתו הייתה דווקא על ביאורים בחסידות ("א אלול תשי"ט):

"במ"ש בנוגע לחוברת פלפול התלמידים, שאינם שייכים לחידושים וכו', איני יודע היסוד, שהחברת צריכה להכיל חידושים, ובטח ראה חוברת הנדפסת כאן שעיקר הדגשה היא בהסברה ולא לחידושים, והלוואי היה בכגון זה בחלק הנגלה גם כן ולא רק בחלק החסידות.

ומ"ש שדי להבינם העניינים כפשוטם ואין לתבוע מהם יותר על זה, מובן הצער באם במצב הוא ככתבו, אלא שתקותי שהמצב אינו כן, ויש לתבוע מהם הרבה יותר ממ"ש במכתבו, אלא בשלילת החידושים גלעיל, ומפני שלא זהו דרך הלימוד הנכון וגם לא בנגלה, כמבואר בקונטרס עץ חיים ועכו"כ בחסידות, והלוואי היו מרפסים מאז עניינים בהסברות בעניני חסידות שהיה נותן זה חשק מיוחד להתלמידים וגם להעומדים על גביהם, ובעיקר שהיה ממשיך כמה ללימוד החסידות כדבעי, ולא רק מפני שסדר הישיבה מכריחם...

שולח הנני מכתבי זה במהיר דחוף ביחוד בשביל הנקודה האחרונה...".

על אף שהרבי עורר פעמים מספר על דבר הוצאת קובץ פלפולים מאת תלמידי הישיבה דלוד, לא יצא העניין לפועל. כשלושה חודשים אח"כ, סוף חודש מר-חשון תש"כ, שלחה הנהלת הישיבה דוחות ומכתבים לרבי. תוכן המכתבים הכיל התעלמות מוחלטת בדבר התקדמות בעניין הנדרש בפעמים שלפני זה. כמענה על מכתבם, שלח להם הרבי בט' כסלו תש"כ:

"... מובנת הפליאה מהולה בצער, על העדר ההתענינות בעריכת קובץ פלפול התלמידים, אף שזה כמה שכתבתי עד"ז ומהנכון הי' שיופיע לאור עכ"פ לי"ט כסלו, ובכיון שכנראה עבר הזמן, הגו יופיע ליום כ"ד טבת, ועכ"פ לא יאוחר מיום יו"ד שבט הבע"ל. ואין לך דבר העומד בפני הרצון...".

לאור הבקשות החוזרות ונשנות של הרבי על דבר הוצאת הקובץ, שלחה הנהלת הישיבה מספר ימים אחר כך מכתב לרבי המלווה בהסתייגות, מאחר והיא מסתפקת האם שייך והאם מתאים לקדם הוצאת קובץ פלפולים פרי-עטם של תלמידי ישיבה צעירים.

בב' טבת, שלח הרבי מכתב נוקב להנהלת ישיבת תו"ת אשר בלוד ה' עליהם יחיו:

"אכפול עוד הפעם, אשר מובן וגם פשוט, שמצער במאוד מאוד מה שזה כמה וכמה חודשים עוררתי ע"ד קובץ פלפול התלמידים, ועד עתה לא יצא לפועל.

כן מובן וגם פשוט, שבאם שם תומכי תמימים נקרא על הישיבה, אשר כמבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים, וידוע רצון נשיאנו מיסדי הישיבה ומנהליה, מוכרח בה לימוד החסידות, ודוקא בהבנה והשגה אמיתית, ולא כדרך "הג"ת חסידים".

הרי פשוט, שתלמידים הנמצאים בישיבה כזו, שנה ושנים, ועוד יותר מזה, צריכה להיות אצלם הבנה והשגה באיזה עניינים דתורת החסידות, ובאופן שיכולים למסור בדבור וגם בכתב, מה שמבינים בעניינים אלו.

התמי' מתגדלת עוד יותר, שהרי בכמה תלמידים דלוד, שבאו לכאן, תיכף לבואם הי' ברור, שביכולתם לכתוב בהסברה מתאימה כהנ"ל. והרי בודאי, שלא רכשו היכולת בזה, במשך המצאם בדרך מלוד לכאן..".

יחד עם מכתב זה, הגיע מכתב לרב שלמה חיים קסלמן ובו כתב הרבי דברים נוקבים וחריפים במאוד על התעכבות הקובץ:

"מוסג"פ העתק מכתבי על שם הנהלת תו"ת דלוד, וממנו יראה השקפתי וסברתי בהנוגע להטעמים שכתבם לשלילה ע"ד מהלקה לחסידות בקובץ פלפול התלמידים.

ועוד להוסיף - שהמכתב נכתב לאחרי התאפקות רבה, כי כו"כ עוד נשאר בקולמוס.

והעיקר אשר בלי ספק אצלי, שבאם הי' נדפס הנ"ל, מלפני כמה חרשים (כמובן יחד עם חלק החסידות והנגלה), הרי היו מתוספים לומדים בתורת דא"ה, אף שאיני יודע ברור כמה, והאם בעומק הכי גדול. אבל ידוע עד כמה השתדלו וציוונו רבותינו נשיאינו, להפיץ לימוד החסידות, מבלי לקבל הבטחה וערבות מקודם, שכמה וכמה עשיריות אנשים יתרשמו מהזרת המאמר ודוקא באופן שיעשו לעובר ומשכיל הכי גדול.

מוכרחני לאמר, שהתנגדות שלו לכל הענין, אינה מובנת לי כלל וכלל. כי כמובן הטעמים שכותב, שאין תלמיד שיהי' מתאים לזה, אינם מתאימים כלל. וכנ"ל במכתבי להנהלת תו"ת, לאחרי הדבור כאן עם התלמידים שבאו מתו"ת דלוד לכאן.

מובן שיש מקום לעוד טעמים, אלא שמסוג כזה, שעצם מציאות טעם כזה - מגדיל עוד יותר ההכרה, בתועלת הדפסת חלק הנ"ל.

ויהי רצון אשר למרות כל המניעות העכובים ההעלמות וההסתרים מבפנים ומבחוץ, ינצחו רבותינו נשיאינו ובאופן דופרצת, בחסד וברחמים, ויתפשט לימוד תורת דא"ה באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, עדי שיהי' ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים."

זמן קצר לפני כן, שלחה הנהלת הישיבה דר"ח לרבי בו פירטה את מספר התלמידים (240) שקיבלו דמי חנוכה. הרבי, נצרך לעורר שוב על העניין הנ"ל, ונעמד על כך בתביעה (כ"ד טבת תש"כ):

"לפני איזה זמן נתקבלה רשימת התלמידים שי' שנתנו להם דמי חנוכה, אשר ע"פ ההוראה, הענין הוא בשביל אלו הלומדים תורת החסידות..

מובן וגם פשוט, אשר מבין מספר תלמידים כהנ"ל, אשר מהם כו"כ שלומדים זה כו"כ שנים בישיבה, אשר מעת הוסדה, הונגה בה לימוד החסידות, חסידות חב"ד דוקא, ז.א. בהבנה והשגה, ודלא כשיטת חג"ת חסידים, וק"ל. - ע"ד הרגיל אפילו בטבע האנושי, צדיכים היו להיות כו"כ, שיבינו ענינים בחסידות בהסברה מתאימה..

ובהיפוך הוא: אף שכו"כ חרשים עברו מעת דברו והציעו הנ"ל, כנראה אין כל הזזה בזה, ופשיטא שאין כל ענין שבפועל, עכ"פ כפי הידיעות כאן. ועיקר העכוב הוא כאילו בהתלמידים לומדי תורת החסידות דא"ה."

לכתוב ולחדש:

"והנה, הרוח הזר הזה הנזכר לעיל, הרוח הזה הרה וילד אפילה, היינו שמצא מקום בביהמ"ד אופן לימוד כזה שאינו נרצה כלל, אשר גדולי הראשונים והאחרונים מאסו והרחיקו את אופן הלימוד הזה בתכלית המיאוס והרחיקו.. הלימוד הנרצה הוא אשר תכלית לימודו יהיה לידע את הדבר שלומד ידיעה טובה ומאושרה על מקומה ולא להשתדל לחדש חידושים ולבנות בניינים, כי אם, לידע את הדבר שלומד, (וכאשר יעשו איזה מהלומדים שאינם מהוגנים חשבון בנפשם

הישיבות, וחלקם על העדר הפירות החיוביות מפעולה זו, או על תוצאות שליליות שכביכול נבעו ממלאכת הכתיבה אצל התמימים - לימוד שלא לשמה, קנאה, העדר אהבת ישראל וכד'. הרבי, במשך השנים, התייחס מהחל ועד כלה לכל מכלול הטענות שהתעוררו על המושג החדשני.

הטענה המרכזית, התבססה על דברי אדמו"ר הרש"ב בקונטרס עץ החיים פכ"ז, בו מסדר ומבאר את אופן הלימוד הנכון והרצוי, ושולל בכל התוקף לימוד לשם חידושי תורה ותשוקה

על הטענה שהלימוד יהיה 'שלא לשמה' אמר הרבי:

"אף שהתענג שבלימוד זה הוא לכאורה לפעמים באופן ד'שלא לשמה' – הרי, גם בעניין זה ישנה ההודאה מדברי חז"ל: "לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

לטוענים על חידוש הדבר בתולדות ליובאוויטש, ענה הרבי (מכתב להגלת ישיבת תולדות לוד – כ' טבת תש"כ):

"אולי ישנם כאלה, המערערים בכלל על התחדשות כביכול דכל ענין האמוד, כיון שלפני חמשים ומאה שנה, הרי לא נהגו בכגון דא. ושתי תשובות בדבר:

(א) מי שראה חוברות "התמים", שנדפסו בווארשא ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, הרי נמצאת שם גם מחלקה כהאמוד.

(ב) ידועה הבחינה בענינים כגון אלו, מאיזה צד באות הטענות, ע"פ המבואר בלוח היום יום (כ"ג סיון). והוא – לדאות התוצאות בהנוגע לפועל, ורואים במוחש, שאלו התלמידים שהתעסקו בהאמוד, נתוסף בהם חיות עכ"פ בלימוד הענינים אודותם כותב, ולא עוד אלא שהמשיכו כמה מחבריהם לזה. כן נתפרסמו הענינים, גם לאלו שעד אז לא ידעו אודותם. כן הכריחה הכתיבה, עיון יותר והבנה יותר בענינים הנ"ל. ומכלל הן – אתה שומע לאו".

מהטענות המפורסמות והנפוצות היו שכתובת חידושים על ידי התלמידים תביא אותם לגאווה וישות לא רצויים ובזה נפסדת כל מעלת ההוצאה לאור. על טענה זו מצינו את הרבי עונה כבר בשנים מוקדמות יותר שקנאה זו הרי היא מותרת, ואדרבה, רצויה, דזו היא קנאת סופרים תרבה חכמה עליה דיברו חז"ל.

לאחר שהורה הרבי לשבעת הקנים בתשי"ט להדפיס החידושים ברבים, אמר הרבי (ב')

ימצאו אשר תכלית רצונם הוא לחדש חידושים.. ועושה את ההלכה למקבל השפעת שטויותיו, אוי ואבוי לו, ה' ישמרנו), ויש להם חשק ותשוקה גדולה בלימוד, אבל תשוקתם הוא באופן לחדש דווקא.. או תשוקתו הטמאה בוקעת ויוצאת לדבר ולחדש שטויות ממש אשר לא תוכל האזן לשמוע...".

באחת השיחות הזכיר הרבי את הענין דלעיל והסביר שבגין ירידת הדורות, נוצר הצורך המידי ל'דרבן', להניע ולזרז אודות לימוד התורה בשקידה ובהתמדה, ועידוד כתיבת חידושי תורה תניב את התוצאות הטובות ביותר:

"בגלל ירידת הדורות צריך לחפש דרכים ועצות לעודד ולהוסיף בלימוד התורה בכלל. ומהעצות לזה – עידוד להוציא לאור קובצי חידושי תורה.

בדורות שלפנינו נזהרו בנוגע לחידושי תורה (אפילו כשאניגם בהלכה למעשה, אלא בדרך פלפול), הן בנוגע לכתיבה, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לפירסום בדפוס, והתנהגו באופן שלא כל הרוצה ליטול כו' יטול, אלא אם כן, לאחרי כמה וכמה תנאים המוכיחים שחידושים אלה כוונים לאמיתתה של תורה כו'.

אבל מפני ירידת הדורות, עד לדורנו זה, שצריכים לעודד ולחזק ולהוסיף בכל הקשור ללימוד התורה – כדאי ונכון ויש צורך לעודד ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה, אשר, גם אם אינם בטוחים לגמרי שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הנה, לא זו בלבד שלא ימנעו מכתבתם, אלא אדרבה – ישתדלו לכתבם, ולפרסמם בדפוס (בקובץ מיוחד בפני עצמו.. ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר – מפני שרואים במוחש, מעשה רב, שעל ידי זה ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים – קנאת סופרים תרבה חכמה – שזוהי הבחינה המאמתת את הצורך וההכרח בדבר".

דשבועות תשי"ט):

לך שנמנע לשלוח את בנו לישיבה חסידית מפני שרצונו שבנו יהי למדן - יש לך 'עצה פשוטה': גש לארון הספרים והוצא משם כמה 'קבצי תורה', והצג אותם בפני היהודי הג"ל, ואז - תפנה אליו בשאלה: האם מסוגל הוא להדאות לך כל כך הרבה 'קובצי תורה' שנדפסו מפרי-עטם של תלמידי ישיבות אחרות?! ואפילו א"כ - שינסה להשוות ביניהם!".

"קנאה זו אינה עניין של ישות וגאווה, שהרי שיבחה הז"ל וגם ציוו עליה... ופרט מיוחד בקנאה - שמגעת ופועלת ב'עצמות', עיקר גוף האדם ועצמותו - כשמו - ועי"ז גם בעיקר נשמתו, ועד לעצמותו, שלכן, ע"י קנאת סופרים יכול להגיע עד לעצם הנפש, היינו, שמקשר את כל עצמותו בלימוד התורה...".

בהמשך ההתוועדות, דיבר הרבי על החובה המוטלת על תלמידי התמימים להעלות את הערותיהם על הכתב, ובין הדברים ביקש הרבי מהתמימים בבחינת "דע מה שתשיב" ולהרבות בכתיבת חידושי תורה בנגלה ובחסידות, למען תהיה "עובדה זו תשובה מוחצת לכל אלו שמנסים ליצור תדמית שבישיבות החסידיות לא עוסקים בלימוד התורה כדבעי, כביכול".

החשיבות והערך העליון של כתיבת ההערות על ידי תלמידי התמימים היא ללא ספק חיזוק הלימוד והעיון בשיחות הרבי ובחומר הנלמד בישיבה תוך העמקה ושקלא וטריא. אך ערך מוסף ומרכזי ראה הרבי בהוצאת הגילונות והקבצים הללו והוא התועלת והתרומה הרבה שניתן להפיק מכך בנוגע לעניינים הכלליים של רבותינו נשיאנו בעניין 'כבוד ליובאוויטש' - למען 'יכירו וידעו כל יושבי תבל'.

בנוסף, דאג הרבי להציג ולהפיץ את הקבצים לדבנים חוץ חבדי"ם.

באחת ההתוועדיות התייחס הרבי לטענה לפיה אצל החסידים אין "למדנים". והציע 'לטוענים כך לגשת לארון הספרים, ולעיין בשפע 'קובצי ההערות', בהם ימצאו יבול עצום, נרחב, ועמוק של עיונים והערות מאת תלמידי ישיבות ליובאוויטש.

וכך סיפר הרבי בש"פ משפטים תשד"מ:

הרב אפרים-אליעזר הכהן יאלעס שכידוע עמד בקשר עם הרבי הרי"צ ולאחר י" שבט תשי"ה התקשר לרבי והגיע באופן קבוע להתוועדויות. כמו כן, עמד בקשר מכתבים רציף עם הרבי, בנגלה ובקבלה. באחד המכתבים של הרבי אליו מ"א בניסן תשל"ג כותב לו הרבי:

"עסקן ציבורי 'חבדני'ק' שעוסק בענייני הפצת היהדות מחוץ לניו יורק, ניגש ליהודי בעירו [יהודי עם הארץ שקורא לעצמו בשם רב], ומציע לו לשלוח את בנו ללמוד בישיבה חסידית. וכאשר הלה משיב שאינו מעוניין בכך מפני שרצונו שבנו יהי למדן - מתבלבל ה'חבדני'ק' ונשאר ללא מענה בפיו!..."



לאחמ"כ, הציע הרבי לטוענים להביט בארון הספרים החב"די ולהיווכח בעצמם:

"יש לו בביתו 'קובצי תורה' שיצאו לאור ע"י ישיבות חסידיות, ובהם חידושי תורה מפרי עטם של תלמידי הישיבה. ובכן, כאשר יהודי אומר

לעילוי נשמת
איש תם ישד וידא ה'
ר' גדליה בן ר' חנינא ליפא ע"ה
גלב"ע כ"ב אלול תשע"ט
ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות זוגתו תבלח"ט
רייזל בת שדה רחל תחי'
גדינברג

לאריכות ימים ושנים טובות עד ביאת משיח צדקנו
ושתזכה לרוות נחת חסידותי מכל יו"ח שי' מתוך
בריאות איתנה והרחבה גדולה בגו"ד
נתרם ע"י נכדיה שי'

לעילוי נשמת הורינו

הרה"ח ר' שמשון בהרה"ח ר' חיים דוד ז"ל

גלב"ע כ"ה סיוון ה'תשכ"ט

זוגתו מרת חי' שרה בהרה"ח שמואל חיים ז"ל

גלב"ע מוצש"ק פ' תצוה, יו"ד אדר ה'תשנ"א

פישד

הרה"ת ר' אברהם מאיר בהרה"ח ר' חיים צבי הירש הכהן ז"ל

גלב"ע ה' תשרי, שבת שובה, ה'תשל"ה

זוגתו מרת לויבא מיכלא בהרה"ח ר' שלמה ז"ל

גלב"ע ג' כסלו ה'תשע"ה

זרחי

ת.ג.צ.ב.ה.

*

נדפס על ידי

הרה"ת ר' שמואל חיים דוד בן חי' שרה

וזוגתו מרת גיטל בת לויבא מיכלא

לזכותם ולזכות כל יוצאי הלציהם

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

פישד

נדפס לרגל שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר ע"י ולזכות

דוד בן רחל

וזוגתו מרת חנה בלומא

בת גיסא בדיינא

בנותיהם ובניהם

ליבא בת חנה בלומא, ריזל בת חנה בלומא, ובעלה
משה גבריאל בן חנה הינדא, שמואל בן חנה רבקה,
רבקה בת חנה בלומא, שטערנא שרה בת חנה בלומא,
זלמן לייב בן חנה בלומא, פייגא בת חנה בלומא

פרקש

ולזכות הוריהם

הרה"ג הרה"ח ר' יקותיאל בן לאה רחל

וזוגתו מרת רחל בת ליבא

פרקש

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם מענדל בן פייגא

וזוגתו מרת גיסא בדיינא בת ריזל

פרידלאנד

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות ולהצלחה רבה
ומופלגה בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות
וברוחניות ולנחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

לזכות

הרה"ת ר' זאב יחזקאל הכהן וזוגתו מרת רישא שיחיו כ"ץ

הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן וזוגתו מרת מלכה רייזל שיחיו

ראזענפעלד

נדפס על ידי ולזכות

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

ולזכות בניהם ובנותיהם

מנחם מענדל הכהן, לוי הכהן, חי' מושקא,

אסתר מרים, משה פינחס הכהן ומרדכי הכהן

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

כ"ץ

להצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולנחת רוח יהודי חסידותי מכל יוצאי חלציהם מתוך שמחה וטוב לבב.



לעילוי נשמת

השליחה החשובה

מרת רחל שיינא ינטע בת ר' מאיר ז"ל

קלמן

גלב"ע א' דר"ח אייר תשע"ז

ת.ג.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם יעקב בן הרב חיים מרדכי
וזוגתו מרת פרידא ראדא בת הרב יחיאל אפרים פישל ע"ה

גלוצאזוסקי

חדשו וזרעו בכרם חב"ד בעיד טורנטו בשליחות כ"ק אדמו"ר
וזכו כל ימיהם לקרב ליבם של ישראל לאבינו שבשמים

נדבת ע"י ולזכות הרה"ח משה מאיר שמואל
וזוגתו מרת רבקה לאה וכל יו"ח ובני משפחתם שי'



לעילוי נשמת

הרה"ח הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
הרב יוסף ישראל ז"ל בן הרב ברוך יהודה ז"ל

בלויא

גלב"ע כ"ה אלול תשע"ח

נתרם ע"י בנו הרב ברוך יהודה שי'

לזכות

משפחת שוועטץ

שלוחי הרבי לאלמגרא (ארגנטינא)

שיזכו לקרב לב ישראל במקום שליחותם לאביהם
שבשמים ויצילו בעבודת הק' למעלה מן המשוער



לזכות

הרב דניאל דוב שיחי' וזוגתו מרת מינא רחל שיחיו

גאלדבערג

שיזכו לבריאות, אידישע חסידישע נחת מכל יוצאי חלציהם



לזכות

כל התמימים שעזרו וסייעו רבות
בהוצאתו של קובץ זה

הקב"ה יצליחם ויברכם בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ד
ויזכו לגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר ולהחיש
ביאתו בקרוב ממש אכ"ד.

לזכות
תלמידי התמימים
הלומדים בבית
חיינו – 770
לשנת ה'תש"פ

שיזכו לחיזוק ההתקשרות
ב'אילנא דחיי' – כ"ק אדמו"ד
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לזכות

**כל צוות ישיבת תומכי תמימים
ליובאוויטש המרכזית - 770**

**ראשי הישיבה, רמי"ם,
משפיעים ומשגיחים**

וכל המתעסקים בעבודת קודש זו

**שיזכו להעמיד תלמידים ראויים
לשמם ולגרום נח"ד לאבינו דוענו כ"ק
אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע**

לזכות

**אלפי שלוחי המלך, הפזורים
בכל רחבי תבל ממש ובכל
פינה ופינה.**

הקב"ה יצילחם בכל פעולתם בעבודת הק'
לגלות את נשמתם של בני ישראל לאלפיהם
ודבבותיהם, לקשרם ל'אילנא דחיי' ולהשיבם
אל אביהם שבשמים, עד לקיום הייעוד ד'אתם
תלוקטו לאחד אחד בני ישראל' בפועל ממש.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

