

קובץ
הערות וביאורים
מאנטרעאל

יו"ד שבט
~ שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר ~

יוצא לאור ע"י
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מאנטרעאל
6355 וועסטבורי און. מאנטרעאל, קנדה.
חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

נערך ע"י חברי המערכת

הת' שנ"ז שי' וילהלם

הת' לוי שי' קרינסקי

עזרו בהכנת הקובץ

הת' השליח דוד הניך שי' ווינגרא

הת' שלום דובער שי' פעווננער

הת' שלום דובער שי' הלוי קירש



יו"ל ע"י

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מאנטרעאל

6355 וועסטבורי אוו. מאנטרעאל, קנדה

הקובץ הבא יו"ל בעזה"י לכבוד יום הבהיר י"א ניסן

נא לשלוח את כל ההערות אל כתובת הדוא"ל הרשום מטה



Published by the Rabbinical College of Québec

6355 Westbury Ave.

Montreal QC. H3W 2X5 Canada

Tel: (514) 277-7770 • Fax: (514) 344-9551

Email: mmshivimshana@gmail.com

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יו"ד-י"א שבט (העשירי יהי' קודש') – שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר,

מוציאים אנו לאור קובץ הערות וביאורים, הכולל הערות, ביאורים ועיונים בתורת רבינו, חסידות, נגלה, פשוטו של מקרא ועוד, בהתאם להוראת רבינו שתלמידי הישיבה יכתבו וידפיסו את ההערות והביאורים שנתחדשו בבית המדרש.

ע"פ הכלל אשר פותחין בדבר מלכות, בא בראש הקובץ ביאור בענין גדר פעולת קידושי כסף שאמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ כי-תצא י"ג אלול² תשי"ד, השייך למסכת קידושין הנלמדת השתא בישיבות ליובאוויטש בכל רחבי תבל.

בתור הוספה באו בסוף הקובץ:

א. מכתב מכ"ק אדמו"ר אל מרת שרה אסתר פייגלשטק ע"ה משנת תשט"ז הנדפס כאן לראשונה, ותדתינו נתונה להרב הערשל שי' פייגלשטק על שמסר לנו את המכתב.

ב. מפני חביבותא דמילתא והזמ"ג הוספנו פאקסמיליא ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ משנת תש"ד אל תשבי מדינת קאנאדא ע"ד שילוח דמי מעמד הפרטי, המכתב בלה"ק נדפס כבר באג"ק (ח"ח ע' קנו – מכתב ב'רס"ד) וכאן בא התרגום באידיש הנשלח בשעתו שעדיין לא בא לדפוס.

ג. שיעור בדא"ח מהרה"ח ר' משה גורארי' ז"ל שנרשם ע"י הרה"ח ר' ארי' לייב קפלן שליט"א, ראש ישיבתנו הק', שרשם אותם בשעתו.

(1) להעיר שבשנה זו לומדים בפעם הרביעית ה(מאמרים המיוסדים על) פרק העשירי
המשך באתי לגני ה'ש"ת של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.
(2) יום נישואי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בשנת תרנ"ו.



היות שבשנה זו כמות התלמידים בישיבתנו היא קטנה לפ"ע לא הי' קל להוציא לאור קובץ זה, ומ"מ ע"י טירחא רבה, וכמה תמימים שנתמסרו ועשו לילות כימים למען יצא הקובץ, זוכים אנו לברך על המוגמר ולהוציא לאור את הקובץ בשטו"מ, ותודתינו נתונה לכאו"א שהשתתף בזה, אם בממונו, אם ע"י כתיבת הערות, וישר חילם.

ובפרט אל הת' השליח דוד הניך שי' וויינגרא והת' שלום דובער שי' פעוונזנער על עזרתם בהכנת הקובץ לדפוס.



הקובץ הבא יוצא לאור בעזה"י לכבוד יום הבהיר י"א ניסן, קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר. ניתן לשלוח הערות אל הכתובת הרשומה מעבר לדף.



ויהי רצון שנזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

המערכת

ערב יום הבהיר יו"ד שבט ה'תש"פ.
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר.

תוכן הענינים

iii פתח דבר.....

7 דבר מלכות.....

תורת רבינו

17 נשיקין אפי' בלי אהוי"ר.....

הת' מאיר שלמה שי' גורעוויטש

17 ביאור מהלך מא' פדה בשלום ל"ט.....

הת' שנ"ז שי' וילהלם

21 סוכה בהר הבית.....

הת' לוי שי' קרינסקי

23 קבלת פני השכינה דרשב"י.....

הרב חיים מ"מ שי' הכהן רמניטשואנו

חסידות

29 ביאורים בד"ה כבוד מלכותך תרס"א.....

שיעור מא' המשפיעים

33 בענין שהתורה היא ביאור על המצוות.....

הת' שלום דובער שי' הלוי קירש

36 נישואין ע"י ביאה ע"פ דא"ת.....

א' מהתמימים

נגלה

41 בענין כוונת קנין.....

הרב ארי' לייב קפלן שליט"א

49 שיטת רש"י במתנה ע"מ להחזיר בקידושין.....

הת' שנ"ז שי' גאנזבורג

53.....עצם החילוק בין דאורייתא ודרבנן.
הת' דניאל שי' גלסקי

55.....מתי אמרינן דין דיו.
הת' דוד הניך שי' וויינגרא

58.....מהו גדר חושך ביום (מציאות או העדר האור).
הת' מנחם מענדל שי' הלוי שוורץ

63.....בענין חליפין דמיתפסי אי לאו.
הת' מ"מ שי' שייפער

פשוטו של מקרא

69.....טעם שלא חשד יעקב ביוסף לנקום באחיו.
הת' שנ"ז שי' וילהלם

70.....מהו "נשר".
הנ"ל

שונות

77.....דיוק נוסח אדה"ז בברכת ברוך שאמר.
הרב משה נתן הלוי פישר שליט"א

78.....בענין לימוד חכמות החיצוניות או לימודי חול.
הרב שניאור זלמן הכהן שי' הענדל

91.....מעלתו של לוי על שאר השבטים.
הרב שמואל שי' צירקינד

הוספות

101מכתב מכ"ק אדמו"ר אל מרת שרה אסתר פייגלשטק.

102פאקסמיליא מתרגום מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

103שיעור מהרה"ח רב משה גורארי ז"ל בענין אצי' כח הגבול.

דבר מלכות

A decorative flourish consisting of a horizontal line with three ornate, symmetrical scroll-like elements extending downwards from it.

ענין גדר פעולת קידושי כסף

משיחת ש"פ כי-תצא, יג אלול, תשי"ד.

וויבאלד אז אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיק, זעט מען טאקע אז אין קידושי כסף דריקט זיך אויס דער תוכן וענין כללי פון קידושין (נאכמער ווי אין קידושי שטר וביאה), כדלקמן.

ב. אין גמרא' איז דא נאך א לימוד אז האשה נקנית בכסף — פון ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר (כשיוצאה ממנו) ומאן ניהו אבי¹⁰.

ויש לומר אז אין דעם גדר פון קידושי כסף איז פאראן א חילוק, צי מילערנט דאס אפ פון ,כי יקח איש אשה שבפרשתנו, אדער פון ויצאה חנם אין כסף¹¹ —

ובהקדים, וואס בנוגע לקידושי כסף קלערט דער ראגאטשאווער¹²: „אם העי-לה הוא הקנין ועיז מתקדשת או להי-

א. פון די פסוקים בפרשתנו, כי יקח איש אשה ובעלה גר וצאה גר והיתה לערנט מען אפי' אז האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה. כסף לערנט מען אפ פון ,כי יקח איש אשה¹³; פון ,ובעלה¹⁴ לערנט מען אפ אז נקנית בביאה; און שטר ווערט ארויסגעלערנט פון ,ויצאה והיתה — מקיש היתה לזה ליציאתה מזה מה יציאתה מזה בשטר אף היתה לזה בשטר¹⁵.

אע"פ אז אן אשה קען ווערן מקודשת דורך יעדן פון די ,שלוש דרכים, פונ-דעסטוועגן איז ,נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף¹⁶. וייל אז דאס איז מתאים מיט דעם וואס קידושי כסף איז דער ערשטער קנין וואס ווערט געזאגט — אפגעלערנט פון פסוק, ,כי יקח¹⁷.

(1) כד, א"ב. וראה הפסוקים שהביא הרמב"ם בריש ה"ל אישות: סה"מ מ"ע ר"ג; פיה"ש ריש קידושין. חינוך מצוה תקנב. וראה שינוי נוסחאות ברמב"ם בהוצאת פרענקל שם. ואכ"מ.

(2) בספרי ע"ה. וראה קידושין ד, ב וא"לך. ירושלמי ריש קידושין. וראה בהערה 1 ובהערה הבאה.

(3) כ"ה בספרי, ועד"ז בירושלמי שם. ובבבלי (שם ד, ב) מוסיף ,אין קחה אלא בכסף וכה"א נתתי כסף השדה קח ממני. וראה שם ב, א וא"לך. ובקה"ע שם מפרש כן בירושלמי. וראה בירושלמי שם הלן (הובא בהערה 10).

(4) כ"ה בספרי, בבלי ירושלמי שם. אבל לר' יוחנן (שם ט, ב) ועד"ז בירושלמי שם בתלתי נלמד ,מבעולת בעלי (פרשתנו כב, כב). וראה בהנסמן לעיל הערה 1 ולקמן הערה 6.

(5) רמב"ם ה"ל אישות פ"ג הכ"א. וממשיך שם ,וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש. וראה יבמות לא, ב ,רובא בכספאי. וראה ר"ן ריש קידושין. וראה הערה הבאה.

(6) עומ"ש הרשב"א וריטב"א ריש קידושין בור שנקט התנא כסף ברישא.

(7) שם ג, ב.

(8) משט"ם כא, א.

(9) פרשי קדושין שם ד"ה ויצאה.

(10) ובירושלמי שם: כסף בלא ביאה מנין ויצאה חנם אין כסף אם אחרת יקח לו מה זו בכסף אף זו בכסף.

(11) בגמרא שם ד, ב: ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואצטריך למכתב כי יקח כ"ו. אבל ראה פרשי שם ד"ה לתנא. ובפני' שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד"ה בכסף) כתב דודו רק לדעת רש"י (דתנא לא ט"ל דלמדין מאין כסף כ"ו). משאיכ לדעת התוס'. וראה עצמות יוסף שם. (וראה ריטב"א הנ"ל). וראה תרד"ה כשם שם יג, א. מראה הפנים לירושלמי שם בתלתי. (וראה פרשי שם ו, ב ד"ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי' כח סקט"ז. ועוד).

ולהעיר שבסה"מ להרמב"ם שם, ובחינוך שם הביאו הלימוד שהאשה נקנית בכסף מאמרו באמה עברי (ויצאה חנם) אין כסף כ"ו. אבל בה"ל אישות (פ"ג ה"כ) כתב הרמב"ם ,שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים לקודם אלו יהיו בכסף שנאמר כ"ו.

(12) שו"ת צפ"נ דווינסק ח"א סיט.

לאיך ברענגט ער אויך אַ ראַי צום ערשטן אופן (אַז העילה הוא הקנין)¹⁵:

די גמרא¹⁶ זאָגט אַז באַ קידושין איז תוך כדי דבור לאו כדבור דמי און מ'קען ניט חרטה האָבן פון די קידושין (אפילו תוך כדי דבור). איז מפרש דער רשב"ם²⁰: „שאם קדש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דבור ליהו מתנה ולא להו קדושין, אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת“.

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס איז דער רשב"ם מתאר אַ פּאַל אַז ער זאָגט „ליהו מתנה (ולא להו קידושין)“ און ניט כפשוטו, אַז ער איז אינגאַנצן חוזר פון נתינת הכסף און מאַנט צוריק די געלט פון דער אשה?

דערפון גופא²¹ איז אַ הוכחה, אַז אין אַזאַ פּאַל קען ער יע חרטה האָבן. וואָרום היות אַז בכלל (אויסער ביי קידושין) איז „הלכתא כל תוך כדי דבור כדבור דמי“¹⁷, קען ער דעריבער חרטה האָבן פון נתינת והקנאת הכסף אויב ער איז חוזר תוך כדי דבור (און במילא איז זי ניט מקודשת); ווייל פון הקנאת הכסף קען מען חוזר זיין תוך כדי דבור;

דווקא ווען זיין חרטה איז ניט פון הקנאת הכסף, נאָר בלויז פון די קידושין (און אין די בעלות פון דעם כסף מאַכט ער ניט קיין שינוי — עס איז של האשה אַלס מתנה), איז דער דין אַז אין שומעין

פך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר¹³ — ז.ה.: צי די קידושין זיינען חל דורך דעם וואָס זי איז קונה דעם כסף, אָדער פאַרקערט: דורך דעם וואָס זי ווערט מקודשת איז זי קונה דעם כסף. און ער ברענגט הוכחות אויף ביידע אופנים:

דער דין¹⁴ איז אַז „היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה קרוב לה מגורשת כו' וכן לענין קידושין“, און „לשיטת הרא"שונים“¹⁵ איז דער דין אַזוי אויך בנוגע צו כסף קידושין. ולכאורה, וויבאַלד זי האָט נאָך ניט קונה געווען דעם כסף (וואָרום ס'רעדט זיך ניט (דוקא) אַז דער כסף איז געפאַלן אין אירע ד' אמות)¹⁶, איז ווי אַזוי ווערט זי מקודשת? איז דערפון אַ ראַי, אַז „העילה היא הקי"דושין ועי"ז זה היא קונה הדבר“ (זי איז קונה דעם כסף דורך דעם וואָס זי ווערט מקודשת)¹⁷.

13 וראה מ"ש בזה (ולשונו) בכ"מ בספריו: צפע"ג הל' אישות פ"ז הי"ד. שו"ת שם סי' ג, יו"ד, לד (בתחלתו). עז. שו"ת ווארשא סי' רסז. מהד"ת סב, ב. עז, ג. ועוד (הובאו במספ"ע פ"י סי' ג. כללים בערכו). ובכ"מ מהג"ל כתב דשני הדברים נעשו בבת אחת. וראה בית האוצר להר"י ענגל מערכת ב' כלל ט אות יא (הובא בחלקו במספ"ע פ"י).

14 משנה גיטין עז, א. רמב"ם הל' אישות ספ"ד. חוש"ע אה"ע סי' ל ס"ה.

15 כ"ה לישונו בשו"ת הג"ל הערה 12. ושם סו"ד, ולולי דברי הרמב"ם, ובמהד"ת עז שם, כשיטת רבינו ז"ל.

16 כדעת ר"י שם עז, ב; אטילו מאה אמה. וראה ר"ז שם. כס"מ לרמב"ם שם. ניכ השו"ע שם.

17 בשו"ת שם סו"ד: ובאמת הרבה יש להאריך בגדר הך דגישו דף עז קרוב לה מקודשת ג"כ דמ"מ כיון דגבי קנין לא הוה כמבואר שם מ"מ איך נתקדשה לא הוה קנין כלל וגם במה נעשה הכסף שם קידושין כל זמן שלא קנתה. (בשו"ת ווארשא הג"ל: וכן לולא דברי הראשונים ז"ל דגם בקרוב לה כן דמה לנו רצאה והיתה כ"ז שאין כאן לי זה לא חל שם קידושין כלל על הכסף מלבד מה שלא נתקדשה וקנין ליכא. וראה מהד"ת שם: ועי' גיטין

דע"ה ע"ב משמע דהוה מציאות אחת (הקנין של כסף קידושין והקידושין) דמהני גבי קידושין קרוב לה.

18 וראה גם בשו"ת ווארשא הג"ל. וראה צפע"ג הל' ע"ז פ"ב הי"ט. הל' גירושין פ"ז הי"ז.

19 ב"ב כטט. סעי' ואילך.

20 שם קל, רע"א.

21 ראה שו"ת תה"ע סי' צו, שמבאר דברי הרשב"ם באופן הפוך.

ג. ויש לומר אז דאס איז דער חילוק צווישן די צוויי לימודים פון וואָנעט מלערנט אַרויס כסף קידושין — צי פון „כי יקח“ אדער פון „ויצאה חגם אין כסף“:

אין פסוק „כי יקח איש אשה“ איז די הדגשה אויף דער פעולת האיש. משא״כ אין „אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר“ איז די הדגשה אויף דעם וואָס דער „אדון“ (דער אב, וואָס איז במקום בתו) האַשה) באַקומט דעם כסף.

און דעריבער, אויב מען לערנט אַפּ קידושין כסף פון „כי יקח איש אשה“ — איז מסתבר צו זאָגן, אז די קידושין טוט זיך אויף דורך דער פעולת נתינת הכסף פון דעם בעל — „כי יקח איש“ [און דאָס (די קידושין) פּועל׳ט אז די אשה זאל קונה זיין דעם כסף].²⁴

משא״כ לויט דעם לימוד פון „יש כסף לאדון אחר“²⁵ — איז מסתבר, אז (די נתינת הכסף פון דעם בעל איז ניט גענוג אז זי זאל ווערן מקודש, און) די קידושין טוט זיך אויף דוקא דורך דעם וואָס יש כסף (בעלות על הכסף) — די אשה איז קונה (באַקומט) דעם כסף.

ד. אַלע ענינים פון נגלה תורה ווערן נשתלשל פון ענינם בפנימיות התורה. ועד׳ן איז מובן בעניננו:

ס׳איז ידוע²⁶ דער פירוש הפנימי פון

לו, ווייל פון קידושין קען מען ניט חוזר זיין אפילו תוך כדי דבור.

און פון דעם איז אַ רא״א אז „העילה הוא הקנין“, ווייל אויב מזועט זאָגן אז „העילה היא הקידושין וע״י זה היא קונה הדבר“, קען מען מפרש זיין די גמרא כפשוטו, אז ער וויל חרטה האָבן אויך פון נתינת הכסף, און פונדעסטוועגן „אין שומעין לו“ — וואָרום היות אז די הקנאת הכסף קומט בסיבת הקידושין, און פון קידושין קען מען ניט חוזר זיין תוך כדי דבור, קען ער דאָך במילא אויך ניט חרטה האָבן פון דער הקנאת כסף (וואָס קומט אַלס תוצאה פון די קידושין).

דוקא ווען מלערנט אז „העילה הוא הקנין“ — אז די קידושין הויבן זיך אז מיט הקנאת הכסף און ער וואָלט דער-סאָר געקענט חוזר זיין ווי פון יעדער קנין כסף — דערפאַר דאַרף דער רשב״ם לערנען²⁷, אז דאָ רעדט זיך אז ער האָט ניט חרטה פון דער הקנאת הכסף (און זיין משנה זיין פון כסף קידושין אויף „כסף מתנה“ איז ניט קיין חזרה אין בעלות על הכסף), נאָר בלויז פון די קידושין (און די כסף להו מתנה).²⁸

22) ומסיים שם בצפוני יהוד דגיטין דף עה יל בקדושי שטר׳. ועד׳ן כתב בשורת שם סי׳ ירד. מהד׳ת הגיל׳ וכ״כ בשורת וואַרשאַ שם: ובודאי הרשב״ם דל מפרש הך דגיטין רק בקדושי שטר׳.

23) ולדעת הרמב״ם בר׳ ראה בהמשך התשובה סי׳ שם ביאור אחר מה שלא מהני תוכי׳ד בקדושין (כיון שמה שהאשה נעשית מקודשת, זה עושה התורה גזא״כ״י). ולפ״ז דעת הרמב״ם מהי׳ת לא מהני תוכי׳ד. ועד׳ן כתב בשורת שם סי׳ עה. וראה שרת וואַרשאַ שם בריש הסימן. ובמקומות שבהערה 18.

24) וגם לפי מה שלמדנו בגמ׳ קיחה קיחה משדה עפרון וקיחה איקיי קנין, הרי „לאו גדיש ממש היא כר אלא גלוי מילתא בעלמא כר דמה התם בכסף אף הכא בכסף“ (ריטביא קדושין ב, סע׳א, ובכ״מ), אבל אפסו וגדר הקנין לא דמי ולי׳.

25) ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי, מה זו בכסף אף זו בכסף. ועפ״ז אולי יש לתרץ קשויות התוס׳ ד״ה מעיקרא (שם ד, ב).

26) ראה לקו׳ת בשלח א, רע׳ג. כש׳ט בתחלתו סי׳ ירד. ובכ״מ.

— די עבודה פון אהבה³², וואס עיקר ענינה איז צו אויפטאן די התקשרות ודביקות באלקות, ד.לית פולחנא כפול-חנא דרחימותא³³.

ועפ"ז וועט מען אויך פארשטיין דעם תוכן פנימי אין די צוויי סברות הנ"ל בענין כסף קידושין — צי, העילה הוא הקנין אדער, העילה היא הקידושין — וואס, אלו ואלו דברי אלקים חיים³⁴, זיי זיינען ביידע דא בפנימיות הענינים (עכ"פ):

הקנאת הכסף (אהבה) איז מרמז אויף דעם יחוד ודביקות פון א אידן מיטן אויבערשטן כניל, און קידושין — (מלשון הפרשה והבדלה³⁵) — אויף דער פרישות פון עניני עולם. און אין דעם זיינען דא די צוויי אופנים הנ"ל — וועלכער פון זיי איז די, עילה און קומט פריער, וואס דאס איז תלוי אין דעם אופן וסדר העבודה, צי בדרך מלמטה למעלה, אדער מלמעלה למטה³⁶:

אין דער עבודה מלמטה למעלה איז דער ענין הקידושין פריער — צום ערשטן דארף ביי א אידן זיין די פרישות פון תאוות כו' עוה"ז, און דורך דעם ווערט בא אים נתעורר די אהבה און תשוקה לאלקות (קנין הכסף)³⁷ — סור מרע (און דערנאך³⁸) ועשה טוב.

אין דער עבודה מלמעלה למטה אבער, איז דאס באופן הפוך: נאכדעם

האשה נקנית לבעלה²⁷, אז דאס מיינט דעם ענין הקידושין והיחוד פון הקביה וכנס"י (און דאס ווערט אויפגעטאן דורך די דריי ענינים פון כסף שטר וביאה²⁸). און כשם ווי אין די קידושין למטה בין איש לאשה זיינען דא די צוויי ענינים²⁹: דאס וואס די אשה איז קנוי לבעלה און דאס וואס זי איז נאסרה על אחרים, אזוי זיינען אויך פאראן צוויי ענינים אין די קידושין³⁰ צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: די דביקות פון אידן מיטן אוי-בערשטן, און זייער פרישות והבדלה פון א סתירה והעלמה צו דעם, פון עניני העולם — קדושים ומובדלים פון תאוות עוה"ז.

און כשם ווי אין די קידושין למטה זיינען ביידע ענינים פארכונדן צו-זאמען, מ'קען ניט אפטיילן איינעם פון צווייטן — עד"ז איז אין די קידושין צווישן אידן מיטן אויבערשטן, אז עס מוזן זיין ביידע ענינים, ווי עס ווערט געזאגט אין חובת הלבבות³¹: מן הנמנע ממנו שתתישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת העולם בנו".

ה. ע"פ הנ"ל וועט זיין מובן דער טעם פנימי וואס דער מנהג ישראל איז צו מקדש זיין דוקא מיט (קנין) כסף — ווייל דער ענין פנימי פון קידושין, דער יחוד ודביקות פון אידן מיטן אויבערשטן איז פארכונדן (בעיקר) מיט דער בחי פון, כסף — מלשון, נכסוף נכספת"י

32) אהיה שבעות שם. וראה כשיט ולקרת שם.

33) ראה זחיב נה, ב. ח"ג רטז, א.

34) עירובין יג, ב.

35) ראה תויב ורשי ר"ם קדושים. פרשי משפטים כב, ל. קדושים כ, ז. כו. ועוד. וראה בהנמנן בהערה 30.

36) ראה דיה וחר סיני עשן תשיט פ"ח ואילך. ובכ"מ.

37) ראה תניא ספמ"ג.

38) לקות בלק ע, ג. ועוד.

27) לשון רש"י ריש מס' קידושין.

28) ראה לקות וכשיט שם. אהיה שבעות ע' קצט. רד. ביאה"ז (להצ"צ) ע' צב. לקות ח"ז ע' 320 ואילך. וראה לקות לוי"צ אגרות ע' רד.

29) ראה צפע"ג ה"ל אישות פ"ג ה"ט"ו. ובכ"מ.

30) להעיר מתניא סמ"ז (סה, סעיב ואילך).

אגה"ת פ"י (צט, סעי"א).

31) פתח השער לשער אהבת ה'.

עול (למעלה מטעם ודעת) — אין די קידושין קען מען צוקומען צו דער נתינה ומסירה צו אלקות נאך איידער מען האלט ביי פרישות פון עניני העולם: ביז אז מצד דעם גודל המסירה ונתינה לאלקות שלמעלה מטעם ודעת, ווערט ער דערנאך במילא פרוש פון עניני העולם.

ז. ועוד י"ל (ובעומק יותר), אז דער ענין הנ"ל האט א שייכות צו אמה עברי דוקא —

די צוויי אופני עבודה הנ"ל זיינען (אויך) בהתאם צו די חילוקי דרגות אין דעם מצב פון דעם אידן וואס טוט די עבודה: אויב זיין מצב איז אזא אז די פרישות פון תאוות עוה"ז דארפן ביי אים באווארענען כפשוטו — דאן איז דער סדר (ע"ד הרגיל): מ'קען ניט צו קומען צו די העכערע דרגות אין עבודה, צו יחוד ודביקות בה' (דורך אהבה) סידן מאיז פריער מבטל דעם רע וואס מ'האט אין זיך (די תאוות עוה"ז)⁴⁰; ובמילא דארף פריער זיין דער ענין הקידושין (פרישות והבדלה) און דערנאך „כסף" (יחוד ודביקות באלקות).

בשעת אבער מאיז שוין פרוש פון תאוות עוה"ז כפשוטו, און עס פאדערט זיך פון אים א העכערע דרגא פון פרישות — צו פרוש זיין פון טבע מדותיו, צו דינען דעם אויבערשטן ניט לויט די מדידות פון זיין טבע — אזא פרישות ווערט אויפגעטאן דורך דער עבודה פון „מוחין דגדלות", די התבוננות בעמקי הלב אין אלקות, וואס דאס פועלט אז זיין טבע המדות זאל נתהפך ווערן פון זייער טבע, „שיהי התשוקה לאלקות בשינוי ממהות

ווי ער שטייט מיט א התעוררות האהבה לאלקות, קנין כסף, ווערט דורכדעם ביי אים אויפגעטאן דער ענין הקידושין — די פרישות פון וועלט.

ו. דער חילוק צווישן די צוויי אופנים (מלמלמ"ע און מלמעלמ"ט) איז מצד דעם וואס זיי זיינען צוויי סוגי עבודה: דער אופן הא' איז די עבודה שע"פ סדר והדרגה, וואס דאס איז די עבודה שע"פ טעם ודעת (דקדושה), און דערפאר קען ער ניט צוקומען צו אהבת ה' איידער ער איז זיך פרוש פון אהבת התאוות עניני העולם.

דער צווייטער אופן איז די עבודה וואס איז ניט ע"פ סדר והדרגה, די עבודה שלמעלה מטעם ודעת: אז ניט קוקנדיק אויף זיין מעמד ומצב, גיט ער זיך איבער בדביקות צו אלקות וואס דאס קומט מצד קבלת עול, שלמעלה מטעם ודעת, און דורך דעם ווערט ער מופרש און פטור פון תאוות ותענוגי עוה"ז.

ויש לומר, אז דאס איז אויך נער חילוק צווישן די צוויי לימודים — דער לימוד פון כי יקח איש אשה אין פרשת קידושין און דער לימוד פון „ויצאה חנם אין כסף", וואו עס רעדט זיך וועגן אז אמה עברי:

אין פ' קידושין — דער ענין הקי-דושין אין סדר העבודה ע"ד הרגיל — איז דער סדר, אז פריער דארפן זיך אויפטאן די קידושין, פרישה פון עניני עולם, און דערנאך כסף — אהבה ויחוד מיט אלקות.

משאיכ אינעם ענין הקידושין אין פ' אמה עברי — עבודת עבד, וואס בכללות איז דאס די עבודה פון קבלת

(40) ראה גם המשך תעריכ חיב ע' אמה. ובכ"מ.

ודביקות לאלקות, און מצד דעם ווערט אויסגעטאן בדרך ממילא די הבדלה פון חשיקת וחמדי עוה"ז ביז אין אן אוסן פון שינוי טבע המדות ממהות למהות.

און דורך דעם ווערט האשה נקנית לבעלה — יחוד ודביקות פון אידן מיטן אויבערשטן, בתכלית היחוד, וואס דאס איז דער ענין פון נישואין⁴², וואס וועט זיין בקרוב ממש (דורך דער עבודה פון אירוסין⁴² אין זמן הגלות), בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ תצא, י"ג אלולי, תשי"ד)

תשוקתו לחמדי עוה"ז ובהתהפכות המדות⁴¹.

און דערפאר לערנט מען אפ דעם אוסן אין קידושי כסף פון אמה עברי' דוקא, ווייל די דרגא פון אמה עברי' איז⁴¹ — שינוי המדות ממהות למהות, אזוי ווי עבודת אמה כפשוטה: זי נעמט (פשוט'ע) תבואה און מאכט דערפון א מאכל, מטעמים.

און היות אז, כל נפש בפרט⁴¹ האט אין זיך אלע דרגות, איז דא די נתינת כח אויף איבערגעבן זיך אינגאנצן באהבה


(42) שמור סט"ז.

(*) יום נישואי כ"ק אדמו"ר (מהודיי"צ) נ"ע (נעשיק תצא בשנת חרנ"ז). ולהעיר שנשואי כ"ק אביו אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ה"י במוצשיק תצא י"א אלול תרל"ה.

(41) סה"מ"צ לה"צ מצות יעוד או פדיון אמה העברי' (פד, א). וראה גם ע"ד העבודה דאמה עברי' — תריח שמות ד"ה וכי ימכור (עא, ב ואילך). ד"ח שער התמלה פס"ז ואילך. אוה"ת משפטים ע' איקבו ואילך.



תזרת רבינו

A decorative flourish consisting of a horizontal line with ornate, symmetrical scrollwork extending downwards from both ends.

נשיקין אפי' בלי אהוי"ר

הת' מאיר שלמה שי' גורעוויטש
תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תש"כ מביא כ"ק אד"ש את מא' הבעש"ט שהקב"ה שומר ושוקד על שפת האדם לנושקה כשהוא אומרה בתורה ותפילה.

ויש להעיר ממש"כ בתניא לקו"א ספמ"ה: ויבך לעורר ולהמשיך משם רחמים רבים וכו' בבחי' נשיקין שהוא אתדבקות רוחא ברוחא וכו' דהיינו התקשרות דבור האדם בדבר ה' זו הלכה וכו'. וגם באגה"ת פ"ט: והנה עיקר האהבה היא אתדבקות רוחא ברוחא כמ"ש ישקני מנשיקות פיהו וכו'.

וראה לקו"ש חל"ט ע' 103 בהע' 52, שהחילוק בין פמ"ה לאגה"ת הוא, שבפמ"ה ההדגשה היא שהאתדבקות היא בכל לבושי הנפש, שכולן מתקשרות בו ית'. ואילו באגה"ת כוונתו לאופן הדביקות, דמהות המדה האלוקית היא מהות המדה של האדם.

דהיינו שבתניא מדובר על האדם העובד כשהוא עובד באהוי"ר דוקא. והנה במא', המכוון הוא לכאו"א, אפי' בלי אהוי"ר, שהקב"ה שומר ושוקד על שפתיו וכו'.



ביאור מהלך מא' פדה בשלום ל"ט

הת' שנ"ז שי' וילהלם
תל' בישיבה

על הפסוק פדה בשלום וגו' (תהלים נ"ה, י"ט). מבאר כ"ק אדהאמ"צ שהפדי' עצמו הוא בשלום (ולא שהשלום בא לאחרי הפדי'), והוא שלום שבתכלית השלמות כמו שהי' בימי שלמה, ושואל שא"כ למה צריך לפדי',

ומוסיף כ"ק אד"ש שבפסוק גופא ממשיך שהוא מ"קרב" וא"כ איך הוא פדה בשלום?

ועוד, הרי ענין השלום וענין המלחמה שבפסוק הם ב' הפכים מן הקצה אל הקצה, שהמלחמה שמדובר בו הוא מלחמה הנקרא בשם קרב והוא המלחמה הקשה ביותר. והשלום שבפסוק הוא תכלית השלמות שבו, שהמנגד נהפך לגמרי ונעשה לאוהב, (ואפי' עוד יותר מכמו שהי' בימי שלמה, כי בימי שלמה עדיין הי' לעו"ז רק שנתבטלו בפני תקיפת שלמה, משאכ' לע"ל שיהפכו לטוב).

שלוש דרגות בענין השלום

ולהבין כל זה, ממשיך בהמא' לבאר כו"כ דרגות בענין השלום.

וי"ל את הכו"כ דרגות כך;

דרגה הא' הוא בתפילה ואע"ג דבד"כ אומרים שהוא ענין המלחמה ותורה הוא שלום, אבל בפרטיות יותר יש בתפילה ג"כ הענין דשלום.

והענין, אהבה דבכל לבבך הוא עבודה מצד נר"נ, ועבודתו הוא באופן של מלחמה, שצריך להתלבש ולהתעסק אם הגוף ונפש הבהמית כדי לבררו, וגם אהבה דבכל נפשך שהוא מצד חי' אינו שלום ממש, ורק שהרצונות של הנה"א מתגברים על הרצונות של הנה"ב, ובכללות הוא ענין של מלחמה. וענין השלום הוא ביחידה דוקא, שהוא אהבה דבכל מאדך, כי ע"י פועל שלא יהי' רצונות זרים אצל הנה"ב.

מבואר דרגא הא' בשלום, שהוא ע"י היחידה בעבודת בתפילה. אבל א"א לומר ע"ז שזהו תכלית השלימות דשלום, שהרי אף שפועל על הנה"ב באופן של ממילא, מ"מ רואים מזה שיש נפה"ב, וצריכים לפעול עליו (דהיינו, שמצד הענין דתפילה לא נראה תכלית השלימות דשלום, שה"ה צריך לפעול על הנה"ב).

וממשיך לבאר הדרגה הב', שהוא במס"נ. והענין יש אופן במס"נ שהוא מצד נר"נ, וזה אינו אמיתית הענין דמס"נ, כי הוא רק מצד הרצון

המלוּבש בטעו"ד, ואפי' מצד בחי' חי' שהוא רצון שלמעלמה מטעו"ד, מ"מ הוא מצד הרצון. אלא אמיתית הענין דמס"נ הוא דוקא מצד יחידה, שאינו קשור אם הרצון, אלא שא"א להיות באופן אחר, והוא מכיין דבבואה דבבואה לית להו, שאין לו לעו"ז כלל.

בזה ניתוסף מעלה בענין השלום, שבמס"נ אינו צריך לפעול על הנה"ב, אלא שצריך למסור את נפשו בפועל, ונראה ע"י יותר תכלית הענין דמנוחה.

ודרגה הג' הוא ביחידה כמו שהוא מצ"ע, שבתחילת מא' הנ"ל מבואר שחי' הוא שלום, ורק אח"כ מבאר שהוא מלחמה, ויובן זה עפ"י מה שאמר הקב"ה לדעה"ה שלא יבנה בית המקדש כי הי' איש מלחמות, אבל מ"מ עשה את כל ההכנות לבנין, והייתכן שדוד שהוא איש מלחמות יעשה את ההכנות לבהמ"ק שצריך להעשות ע"י איש מנוחה? והענין, שבשעה שנעשה ההכנות הי' במצב של שלום. וזהו הענין שבתחילת המא' מבאר שחי' הוא שלום ורק אח"כ אומר שהוא ענין של מלחמה, כי השלום של ד"ה הוא כמו השלום דחי' שאינו בתכלית אלא שביטול הרצונות דנהב"ה הוא רק מצד תגבורת הרצונות של הנה"א, אבל שלמה הוא בדוגמת השלום דיחידב, שהוא שלום בתכלית, ואין שייך בו מלכתחילה ענין רצונות זרים, ולא שנעשה ביטול.

הדרגה השלישי הוא ביחידה איך שהוא מצד עצמו ואינו מצוייר באיזה עבודה (תפילה או מס"נ), וזוהי הדרגה הכי נעלית בענין השלום, כי גם במס"נ שאינו צריך לפעול על הנה"ב, אבל בענין מס"נ יש אופן שאינו מוכח שימסור את נפשו, ואע"פ שכשהוא מצד היחידה אכן הוא מוכח שימסור את נפשו, מ"מ במס"נ יש חסרון. משא"כ כשרואים את היחידה כמש"ה מצ"ע, ה"ז תכלית השלימות דשלום.

ועפ"ז מובן עוד יותר הדמיון בין דוד לחי' ושלמה ליחידה, שלכאו' אינו מובן, א) איך מדמין המנוחה דדוד לבחי' חי', והרי המנוחה דדוד באה לו לאחרי המלחמות שעשה, ואילו המנוחה דחי', אין אומרים שאינו תכלית

ענין השלום מפני שבאה לאחרי מלחמותיו, אלא מפני שהמנגד עדיין קיים (ואצל דוד לא הי' המנגד קיים).

(ב) את"ל שאכן אצל דוד הי' המנג עדיין קיים, רק שבסוף ימיו, כשנצח כל המלחמות, נתבטלו אליו, הרי גם אצל שלמה הי' מנגד, ולכאור' הוא אותו המצב שהי' בסוף ימי דוד (וימ"ל שאדרבה, שלמה הוא דומה לבחי' חי', כי כמו שחי' אינו תכלית ענין השלום מפני שעדיין יש אצלו מציאות המנגד אלא שאינו צריך ללחום עמו, כ"ה אצל שלמה, שעדיין יש אצלו הענין דמנגד כנ"ל, אלא שאינו צריך למלחמה).

ועפ"י המבואר יובן היטב, כי מצד ענינו חי' הוא ענין השלום, אלא מפני שיש אצלו לעו"ז, הרי יש לו שייכות לענין של מלחמה, וכן הוא אצל ד"ה, שבמצבו שהי' בסוף ימיו הי' מצב של שלום, אלא אין זה שלום בטהרתה, שהרי יש לו לדוד שייכות לענין המלחמה.

ואילו שלמה אין לו שייכות כלל לענין המלחמה, והי' איש מנוחה אפי' קודם שנולד³. וזהו הענין דיחידה, שמלכתחילה אין לו שום שייכות לענין של רצונות זרים.

(עד"מ ענין צדיק ורע לו, שאע"פ שבכללות הוא צדיק, מ"מ לא הוחלף בגדיו הצואים לגמרי, ואינו צדיק גמור. וצדיק וטוב לו אין לו שום שייכות לעניני סט"א, ומאוס אצלו בתכלית, ואהבתו אל הוי' היא גמורה).



(3) הנה בן נולד לך, הוא יהי' איש מנוחה, דב"ה-א כב, ט.

סוכה בהר הבית

הת' לוי שי' קרינסקי

תלמיד בישיבה

ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע⁴ מובן: א) שמותר לבנות סוכה בעזרה⁵ ב) שמסתמא היו בונים בפועל סוכה בעזרה, וזלה"ק "עפהנ"ל יתפרש הכתוב (נחמי' ח, טז) ויעשו להם סכות גו' ובחצרות בית האלקים כפשוטו דקאי אעזרה, ואין צריך לדחוק דהיינו הר הבית. להעיר בערכין (ג, ב) ובתוד"ה ובני (שם) ויעויין בתמיד (כו, א) שכל הכ"ד מקומות היו מבחוץ לעזרת ישראל. . . וא"ת אם אכילת ק"ק פטורה מסוכה וחולין מאי בעי התם (יעויין בארוכה במל"מ הל' שחיטה פ"ב ה"ג וש"נ) א"כ למה עשו סוכות בחצרות בית אלקים (אם נפרש שהוא בעזרה), ואינה קושיא כלל דמצות סוכה היא לא רק באכו"ש* כי אם על כל עניניו והרי מותר להתעכב בעזרת ישראל ואפילו להכנס לשם גם שלא לצורך עבודה, וכדאיתא בכלים (פ"א מ"ח) עזרת ישראל כו' עזרת כהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם. "ובהערה שם "העירני הרה"ג הר"א זיסקנד דגם באכילה מצינו חיוב סוכה בעזרה, גם ע"פ הנ"ל, והוא באכילת לחמי תודה וכיו"ב דמותרין בכל העיר ונאכלין גם בעזרה (שבועות טו, א). "עכלה"ק.

ומזה מובן שהיו בונים סוכה בעזרה (אף שבעצם אין צורך, כי אכילת ק"ק פטור מסוכה) בשביל אכילת שאר דברים (לחמי תודה וכיו"ב) ובשביל מי שהתעכב שם, וא"כ מובן שהיו בונים סוכה גם בהר הבית⁶, ובפרט ע"פ התוס'⁷ שכ"ק אדמו"ר מציין אליו, וזה לשון התוס' "דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרינהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המקדש ושאר

(4) לקו"ש ח' כט ע' 497. באג"ק ח"ב ע"ח - מכתב קעב.

(5) שאין חשש "לא תטע לך כל עץ", ועיין שם, ואכמ"ל.

(6) כי אם אומרים שהיו בונים סוכה בעזרה בשביל מי שהתעכב שם (וגם בשביל אכילת שאר דברים) עאכו"כ בהר הבית שיותר רגיל להתעכב (ולאכול) שם מבהעזרה.

(7) ערכין (ג, ב) ד"ה ובני.

מקומות בהמ"ק וה"ה דמצי למינקט נמי לויים השומרים בכ"א מקומות במקדש כדאיתא בפ"ק דתמיד" עכ"ל. ומזה מובן שיש (עכ"פ בכמה מקרים לכל הדיעות) חיוב מצות סוכה גם בביהמ"ק, (ובודאי בשביל השומרים שהיו שם – בהר הבית⁸).

וע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פרק ה' ה"א) "הר הבית . . וכולו הי' מקורה סטיו לפניו מסטיו" יש להקשות, איפה הי' מקום מגולה בשביל להקים סוכה בהר הבית?

ולא מצי למימר שהי' הקירו של קשין וכו' (סכך) ורק היו צריכים להוסיף משהו (לעשותו סוכה כשר), כי בהסיפור של חוני המעגל⁹ הי' גשמים "עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים" ומפרש הפני משה¹⁰ "שהר הבית מקורה היתה", והדרא קושייא לדוכתא איפה בהר הבית הי' מקום מגולה בשביל להקים סוכה?

וע"פ כו"כ שיטות¹¹ לא הי' הקירו על הר הבית כולו אלא ע"ג האצטבאות שהיו שם, ומפורש בדברי האגרת משה¹² וז"ל, "ובהר הבית איירי נמי במקום האיצטבאות שהשמיענו שכל מה שהי' שם הי' כפול שהרי מקום האיצטבאות הי' גם מקורה וגם הקירו הי' כפול ולכן אמר סטיו, שהמקום קרוי סטיו וידעינן מזה שכל מה שהי' במקום ההוא בין

(8) וכפי שכ"ק אדמו"ר העיר בהמכתב "שכל הכ"ד מקומות היו מבחוץ לעזרת ישראל".

(9) תענית כג, א.

(10) על הירושלמי שם, פרק ג' הלכה ט'.

(11) ומשמע שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע בכלל מזה שכתוב בהערה (נדפס בלקו"ש ח' כא ע' 481, ובאג"ק ח' כב ע' שלב – מכתב ח'תקנו) על הספר "בית המקדש" (שפר. ירושלים, תשכ"ג) וז"ל הק' "הר הבית ומקורה הי' כולו. ארכו 500 אמה כו'. מוכרח הערה וביאור בנוגע לביהמ"ק (שגם הוא נכלל בהשטח דהת"ק אמה). ובפרט שנראים דברי המפרשים שביהמ"ק כולו לא נכלל בקירו הנ"ל. ופשיטא שכמה מקומות בו לא היו מקורים. עיין מפרשים למדות רפ"ב ע"כ לה"ק. וי"ל מזה שכ"ק אדמו"ר כותב השורה האחרונה ופשיטא וגו' שקאי על הר הבית כי א"כ למה כפל לשונו הק', וגם יש מפרשים שם שלומדים כך (עכ"פ המלאכת שלמה).

(12) ח"א, סי' קל"ז.

האיצטבאות בין הקרוי הי' כפול סטיו לפנים מסטיו ולא שכל הר הבית הי' מקורה. וכן משמע קצת בפסחים דף י"ג שקרי לי' גג האיצטבא ואם כל הר הבית הי' מקורה לא שייך לקראו על שם איצטבא¹³. . ולכן ברור הוא שמה שכתב הרמב"ם רפ"ה מבית הבחירה וכולו הי' מקורה סטיו לפנים מסטיו, שכוונתו דכל הר הבית הי' מקורה באופן זה סטיו לפנים מסטיו, ולא שכולו ממש הי' מקורה, וסטיו לפנים מסטיו הוא ענין חדש לגמרי, אלא שכולו הי' מקורה שכתב נמשך לסטיו לפנים מסטיו שכתב בתר הכי כפשטות הלשון וכדמוכרח כן מירושלמי. ובמל"מ שהביא רק תחלת דברי הירושלמי משמע קצת שמפרש שכולו ממש הי' מקורה אבל א"א לומר כן ומוכרח כדביארתי" עכ"ל¹⁴.

ועפ"ז אפ"ל שהיו שתי שורות של אצטבאות ועליהם (בלבד) הי' הקירוי ובניהם הי' מקום מגולה בשביל להקים סוכה.
ויה"ר שנזכה לראות בעיני בשר איך שזה יהי' בפועל בביהמ"ק השלישי בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו ממש.



קבלת פני השכינה דרשב"י

הרב חיים מ"מ שי' הכהן רמניטשוואנו
אחד מאנ"ש

על מרוז"ל (שבת קכג, א): גדולה הכנסת אורכים מקבלת פני שכינה שהרי כתיב אל נא תעבור גו'. הקשה בלוק"ש ח"ג ע' 765 אהא דאיתא

(13) אלא גג הר הבית.

(14) ע' הערתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - מאריסטאן שיצא לאור לכבוד יום הבהיר י"א ניסן תשע"ח.

בתק"ז "זכאה איהו מאן דמקל אורחין ברעו שלים כאילו מקבל פני שכינה", שהכנסת אורחים הוא ע"ד המקבל פני שכינה, דשויים במעלתם.

ומתרץ שמא' התק"ז ה"ה מא' דרשב"י, ומאמר זה הוא לפי מדריגתו וענינו הפרטית, היינו, מאחר שמעלת הרשב"י הוא בעילוי מיוחדת שהרי הוא הי' בבחי' "תורתו אומנתו"¹⁵ ו"מבני עלי"¹⁶ ובפרט דמאן פני האדון דא רשב"י¹⁷, ועפ"ז קבלת פני השכינה שלו היתה באופן נעלה ביותר, ודוקא לפ"ע הי' הכנסת אורחים כמקבל פני שכינה.

וצ"ב בכ"ז מהו אכן העילוי המיוחדת בהכנסת אורחים שגדולה מקבלת פני השכינה, ואם היא כ"כ נעלית מדוע היא שוה אצל רשב"י?

והנה, באה"ת (ע' תתידי פ' תולדות) כתוב על ענין זה קבלת פני השכינה היינו שם אד' ממכ"ע, ואילו הכנסת אורכים ממשיך ואורח צדיקים כו' היא המשכת סוכ"ע בממכ"ע, דהיינו כאור הנברא ביום ראשון שגנזו לצדיקים לע"ל, עכ"ל. וזהו ביאור מעלת הכנסת אורחים על קבלת פני שכינה בד"כ.

ובנוגע למעלתו של רשב"י בקבלת פני השכינה ראה בבאתי לגני תשי"א בביאור מעלתו של שם שכינה מביא לשונו של אדה"ז שראשית התגלות של אוא"ס נקרא בשם שכינה (וראה שם בביאורו של אדמו"ר נ"ע).

וראה גם בד"ה ונגלה כבוד הוי' (אחש"פ ט"ו) שנשמות דאצי' – כמו נשמת משה רבינו, ונשיאי חב"ד – אצלם אצי' היא כמו קודם המצמום,

(15) שבת יא, א.

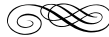
(16) סוכה מה, ב.

(17) ח"ב ל"ח, א. – ראה כעין זה גם בנגלה דאורייתא, בירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג: והוי' בהיכל קדשו דא' ר' יצחק בר' אלעזר בכנישתא מדרשא דקיסרין. וראה בחיי פ' תשא לג, ז (הע' 9 בלקו"ש שם).

וצריכים יגיעה ולהביא ראיות שישנו גם מציאות העולמות. ועפ"ז י"ל שזהו דרגת רשב"י בקבלת פני שכינה שלו, שהוא דרגת אוא"ס שלפני הצמצום. וקשה שאם ענין קבלת פני שכינה היא כ"כ נעלית מהו הענין דהכנסת אורחים ששוה לו (ואפי' גדולה ממנו)?

ויובן זה ע"פ המבואר בד"ה גדול יהי' (תשמ"ד) בענין מקום הארון אינה מן המדה, דיש ב' ביאורים בהוי' ואלוקים כולא חד, וביאור הב' שם, הוא שהוי' ואלוקים הם שניהם שמותיו של הקב"ה שהוא (עצמות) אינו נתפס בהם כלל, ושניהם שווים לפניו ממש, אלא שיש לו ב' אופני גילוי.

ועפ"ז יובן גם בענינינו שאצל רשב"י האיר דרגה זו שלפני הצמצום, ששם ממלא וסובב הם שווים ממש. במילא, הכנסת אורחים – גילוי טובב כל עלמין הנמשך בממלא (כנ"ל), וקבלת פני שכינה – ממלא כל עלמין, הן בשוה ממש.



חמידיזת



ביאורים בד"ה כבוד מלכותך תרס"א*

שיעור מא' המשפיעים בישיבה

ולכאו' אינו מובן מה שנקרא יש מאין וכו':¹⁸

בביאור הטעם שקוראים את החיות אלקי "אין", והנברא "יש", שהחיות אלקי אינו ידוע ומורגש בהנברא, משא"כ הנברא מרגיש את מציאותו. ומקשה במאמר על זה, והרי אלקות הוא המציאות האמיתית ואיך קוראים את זה "אין", והנברא אין ואפס לגביו נקרא "יש", ולכאורה אינו מובן קושיית המאמר, שהרי הביאור שהחיות אלקי אינו מושג בהנבראים עדיין קיימת?

אלא הענין בזה הוא, שהטעם שאומרים על החיות אלקי שאינו מושג הוא רק מפני שהנברא עומד מחוץ להחיות אלקי, אבל אם היתה עולמו נרגש, לא היתה ההרגשה כך. לדוגמא, חכמה ובינה, שאומרים עליהם, שחכמה הוא ברק המבריק, והוא לכאורה בלתי מובנת, משא"כ בינה, שם הדבר עומד בהסברה, ומובנת היטב. הרי בזה שאומרים שחכמה אינו מובן, זהו רק מהשקפת האיש "הנמצא" בבינה, שלגביו חכמה בלתי מובן, אבל אם הי' "חיי" בחכמה, שהחכמה היתה מקומו, אז היו אומרים שבחכמה, הוא אמיתית השכל לפי ששם מאיר אמיתית אור השכל משא"כ בבינה כבר בא בפרטים, וחסר אור וכו', והוא "פארוואסערט", ועפ"ז יובן ג"כ בענינינו, שזה שקוראים את החיות "אין" הוא רק לגבינו, אבל אם היו שואלים את ה"אין" איך הוא מרגיש, אז אדרבה הוא יהי' המציאות האמיתית, נמצא שזה שמרגישים את החיות שהוא רק "אין" הוא רק מצד קוצר המשיג. והוא רק גישת הזולת אל הענין, ולא הענין כפי שהוא מצ"ע.

ובכלל, יש ב' אופנים בריחוק הענין, "קוצר המשיג" או "עומק המושג", "קוצר המשיג" שסיבת העדר ההבנה הוא מפני שהדבר רחוק מעולמנו, אבל עצם הדבר אינו מופלא מצ"ע, או "עמק המושג", שהדבר

(* נרשם ע"י המערכת ועל אחריותם בלבד.

בעצם לא ניתן מצד עצם הפלאתו להשגה, ומצד גישה זו, הולכים בתר אמינית הענינים שהקב"ה הוא ה"יש", שהוא מחויב המציאות וכו', והעולם הוא "אין" שהוא רק אפשרי המציאות.

וזה שבמקומות אחרים¹⁹ מסיימים בזה שהחיות אלקי נקרא "אין" ע"ש שאינו ידוע ומושג, הוא לא מצד זה שלגבינו החיות אלקי הוא רחוק, אלא מפני שהוא, מצד עצמו אינו מושג, שלא ניתן לגדרי השגה לפי שאין לו שום תואר כלל, (ובאמת יכול להיות שזהו הביאור בסוף המשך זה).

ואמרז"ל אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו:

בפשטות פירוש הפסוק הוא שהקב"ה מהולל בכל מקום, אלא שנתהלל יותר ב"עיר אלקינו", אבל מפרשים שדוקא בעיר אלקינו שייך הילול, ולא במקום אחר.

האותיות הם בבחי' דומם שאין בהם צמיחה מקטנות לגדלות:

פירוש הדבר, שאם אומרים מילות מסוימות, ורוצים אח"כ לומר משהו אחרת, א"א לניח את תוכן החדש במילות הראשונות שכבר אמרן,

ביאור הדבר: בדיבור יש הטעמת דבר, והניגון וכו', לדוגמא, מעשה שמישהו קרא ליענקל "גנב", והרב אמר לו שצריך לעשות הכרזה מהבימה שיענקל אינו גנב, והוא עשה כן, וקרא "יענקל אינו גנב" (בתמי'), רואים מזה שבכל פעם שרוצים לומר משהו, יש הטעמה מיוחדת שנדרש בכדי להעביר את התוכן הנרצה, וכן יש אותיות שונים למידות, ולשכל, או לומר סתך כך וכו', שרואים מזה שהאותיות מצ"ע מכילים רק מה שנמצא בתוכם וא"א שיהי' בתוכם איזה תוכן רוחני מצ"ע ובכדי לשנות, צריך הטעמה וניגון.

אתוון זעירי במלי ובינונים בז"א ורברבו בנינה:

כאן מבואר שאותיות גדולים יותר הם במדרגה יותר גבוה. ולכאורה, האותיות הם כלים, וידוע שכל שעולים יותר במדרגה הכלים

מעוטים יותר, וככל שיוורדים הכלים רבים יותר, שהרי פירוש עלי' הוא יותר הכרה באלקות, ופחות מציאות, ופי' ירידה היא להיפך, כלים (מציאות) יותר, וא"כ לכאורה צ"ל פחות כלים במדריגה גבוה יותר,

אלא שיש ב' פירושים באותיות רברבן, לדוגמא יש מי שמדבר הרבה ולא אמר כלום, ויש מי שמדבר מעט, ואמר הכל, שאם מודדים מצד הכלים, הרי ככל שמדברים יותר יהי' חשוב ריבוי הדיבור, ומיעוט הדיבור הוא במי שמדבר פחות אותיות, אבל אם מודדים מצד האור, הרי במי שאמר תוכן הרבה במעט אותיות, אותיות אלו הם "גדולים" ביותר,

ע"ד באיברי הגוף, שהאיברים קטנים יותר הם באמת הגדולים, כמו גידי המוח שם הקטנים שבאיברים - לפ"ע שאר האיברים - וכולל כל החיות וכו', לפי שכלים קטנים בטלים להאור, ובמילא מאיר בתוכם, ועד"ז למעלה, שכלים רברבן - פי' שהם יותר בטלים להאור.

דלכן לא נאמר יצחק יצחק ב"פ:

צחק הוא העלאה מלמטה למעלה, שעבודתו של יצחק היתה בחפירת בארות והפרשת מעשר וכו', ואברהם אברהם נאמר ב"פ לפי שעבודתו היתה מלמעלה למטה, והביאור בזה, שבמי שנמשך מלמעלה למטה יש בעבודתו ב' ציורים שונים, איך שהוא מצ"ע, בעבודת התפילה שלו, ואיך שהוא מכיר את "אין עוד מלבדו". ויש איך שעוסק בהשפעה למקבלים, כמו מי שהולך על מבצעים, איך שהוא מגלה האמת אל הזולת. משא"כ מי שעבודתו הוא מלמטלמ"ע אין כאן ציורים שונים לפי שהוא יצא מציורו הקודם לגמרי, ועכשיו הוא מוצא את עצמו ברמה שונה לחלוטין.

ועפ"ז יובן ענין העלי' בכלים שמבארים שאינו באופן של צמיחה והגדלה. והביאור בזה: כשמתחילה תפס דעת תחתון, ועלה להכרת לדעת עליון, זה אינו הגדלת מציאותו הקודם, אלא נהפך לדבר חדש - היפך מה שכבר הישג, לפי שקודם חשב שהוא מציאות, ועכשיו נרגש אצלו ש"כולא קמי' כלא חשיב", והקב"ה הוא המציאות היחידה. שאין זה צמיחה והגדלה - שהוא בעצמו גדול יותר - אלא מציאותו הוא שונה לגמרי.

ובתרפ"ב²⁰ ביאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ ששינוי המהות בא מצד "התגברות האור" שפועל בהתחתון משיכה לעולם חדש לגמרי. למשל מי שהלך להתוועדות של כ"ק אדמו"ר ונתעורר, שזה אינו הכרה משלו, אלא זה עולם חדש שמשך אותו לתוכה עד שההסתכלות שלו הוא באופן אחר לגמרי, זה אינו המשך למציאותו, אלא נעשה בו התחדשות, ועוד דוגמא: אם היו פתאום מוציאים את עצמנו בדורות הקודמים, היינו מצטרפים לאופן החיים שלהם, ולומדים את דרכיהם ומנהגיהם וכו'. שאין הפשט שאנו ראוים לכך, אלא שהם היו מושכים אותנו בדרך ממילא, וע"ד ננס על גבי ענק.

ועד"ז יובן בענין עליית הכלים, שהם אינם שייכים לצמיחה והגדלה, לפי שלכל כלי ישנו ענינו הפרטי, כלי השכל, כלי המידות, וכו', ובעל רגש לעולם לא ישתנה להיות איש שכלי, כי זה היפך מציאותו. ועד"ז בכלים שמלכות מקור לזולת, לעולם לא יזדכך להיות ז"א מצ"ע, אלא שזה הוא מצד התגברות אור העליון.

ולגדודיו אין מספר: 21

מהו הפירוש אין מספר? אין לומר שהפירוש הוא שרק א"א למנותם בפועל (אלא צ"ל כפשוטו), ואיך אפשר להיות מספר בל"ג לנבראים מוגבלים? לדוגמא, א"א שאדם יחי' בל"ג זמן, שהרי כל חייו הוא עוד רגע מוגבל, ועוד יום וכו', ואין זה בל"ג, שהרי פירושו של בל"ג הוא, מציאות שאינו ניתן לגדרים מוגבלים. ועד"ז צ"ל איך אפשר להיות בל"ג נבראים.

(20) ד"ה לדוד מזמור וזלה"ק "וזה שיכול לעלות הרי אין זה עדיין שהתרחבה הכלי ממש להיות ראוי לאור העליון מצד עצם הזדככותו והתרחבותו כ"א הוא עולה מפני התגברות האור, וא"כ אין זה ענין הצמיחה והגדלה כו', ועש"ז נק' האותיות בשם אבנים כו'" עכלה"ק.

ויש הערה מכ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה מים רבים 22 שמבאר שאין הכי נמי, כל עולם צ"ל בו הגבלה וא"א להיות בל"ג, אבל למספר העולמות – שם שייך לומר שאין בו שיעור, והוא בל"ג.

והביאור בזה הוא, שמצד גבול עצמו, אין ביכולתו שיהי' בו ענין בל"ג, אבל מצד כח הא"ס של הקב"ה אפשר להיות בל"ג במספר העולמות. וע"ד מה שמקום הארון אינו מן המידה, אע"פ שהוא נמצא בעולם שיש בו מקום מוגבל, ובאמת זה מגלה את הא"ס של הקב"ה באופן נעלה יותר, שאם רק יש א"ס – בלי קשר לענין הגבול – זה ענין א', אבל אם הוא גבול, ויש בו ענין של בל"ג, בנקודה א' זה מגלה את הבל"ג באופן יותר חזק, וכדלקמן בד"ה מן המצר.

בענין שהתורה היא ביאור על המצוות*

הת' שלום דובער שי' הלוי קירש

תלמיד בישיבה

בד"ה בסוכות תשבו²³ מבואר שדרגת בן ועבד נאמן הם בחי' תורה, ודרגת עבד פשוט הוא בחי' מצוות. וממשיך: עם היות שיש מעלה בתורה על המצוה שהרי התורה הוא פירוש וביאור המצוה [מ"מ, יש מעלה במצוות] דשרשן [של המצוות] למעלה משורש התורה". משמע מזה דהא דאמרינן שתורה היא פי' וביאור על המצוות היא סברא לומר שתורה היא נעלית יותר.

(22) תשי"ז, (מוגה) בהערה על אות ט' וזלה"ק "עד"ו הוא בכ"מ בדא"ח. ופשטות הל' והענין משמע שהן בל"ג ובפועל (ולא רק בכח, שיכול להצמיח ולהוליד דורות עד א"ס. עיין בזה בספר החקירה להצ"צ). וראה ג"כ חגיגה (יג, ב) עה"פ ולגדודיו אין מספר (תניא פמ"ו). וצע"ג איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים. והרי רק מקום הארון אינו מן המדה.

הערה לאחר זמן: ויל"פ מפני שלגדודיו (עולמות) אין מספר ובכאו"א – יש דצח"מ כפי מדריגתם, אבל לא שכן הוא בעולם א' בפ"ע. ובזה מתורץ הצע"ג שבהערה, עכלה"ק.

(* הערה זו נכתבה לזכות רפו"ש של הרה"ח הרב עקיבא גרשון בן רחל בת' ווגנר שליט"א.

וצ"ב שהרי בתניא (פרק ל"ז) מבאר: ומבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים. . משא"כ כשאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלין ת"ת [ושואל] אף שכל התורה אינה אלא פירוש המצוות מעשיות [וא"כ, מדוע אין מבטלין מת"ת בשביל לקיים את המצוות אף כשאפשר לעשותה ע"י אחרים? אלא]. . משום שהיא בחי' חב"ד של א"ס ב"ה ובעסקו בה ממשיך עליו אוא"ס ביתר שאת כו', ע"כ.

והיינו, דאף שתורה היא פירוש המצוות – וזה מעלה בענין המצוות – מ"מ יש מעלה בתורה ג"כ, שממשיך עליו בחי' חב"ד דא"ס. ולכא' מה שמבואר בס"ו סותר את זה.

וכ"ה בלקו"ת²⁴ וז"ל: צריך להקדים תחילה מאמר רז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה מכלל שהמעשה הוא העיקר והתלמוד אינו גדול אלא במה שמביא לידי מעשה. . וכתב וכל חפצים לא ישוו בה אפי' חפצי שמים, ומשני כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים וכאן במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים שמצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים יניחנה ויעסוק בתורה. ולכאורה אינו מובן שהרי כל התורה אינו רק פירוש וביאור כיצד תהא המצוה נעשית ואיך ילמוד הוא פירוש וביאור המצוה והמצו' עצמה תיעשה ע"י אחרים, עכ"ל.

ב.

והנה, יש ב' ענינים במצות תלמוד תורה:²⁵ א) שבכל רגע צ"ל לימוד התורה, וצ"ל בדבור דוקא כו', ב) שיש חיוב לידע את כל התורה כולא²⁶. אבל הן הביאור בס"ו, והן הביאור בתניא ה"ה בכיוון שונה מב' ענינים אלו, שאינם מדברים על החיוב האדם בת"ת, אלא הם מדברים בנוגע לעצם החפצה של תורה, איזה מהם נעלה יותר. וא"כ אין לחלק ביניהם לומר שבתרס"ו מדבר אודות מעלת ידיעת התורה (שבזה באמת יש עילוי בתורה

(24) אחרי כו', ד.

(25) ראה תניא פרק ה'.

(26) ראה ספר החינוך מצוה תיט.

על המצוות) וזה אינו, שהרי חילוק זה הוא רק בנוגע חיוב האדם בלימוד התורה, אבל כאן מדברים על חפצא דתורה עצמה, ובמילא נשארנו בצ"ע.

ולכאורה י"ל, שמזה שהתורה הוא פירוש וביאור המצות כולל ב' ענינים שונים, מחד גיסא, מראה לנו שיש בהתורה כח וענין נעלה (וחזק) יותר, והראי', שע"י יכול לפרש ולכוון באיזה אופן יהי' קיום המצות, מה שהמצות מצ"ע סתומים ובלי פרטים. ומאיך, זה גופא שכל ענינו של התורה הוא לבאר את המצות, הרי נראה מזה שהתורה הוא בשביל המצות, ועפ"ז המצות נעלים יותר, וע"ד החילוק בין השומר, לאדם הנשמר, שזה שיש ביכלתו של השומר לעשות מה שאין בכח הנשמר, מורה לנו שיש בו (בהשומר) כח חזק יותר, אבל מעצם העובדא, שהוא עושה זה בשביל הנשמר, מורה ע"ז שיש יקרות מיוחדת בהנשמר מה שאינו בהשומר.

ועפ"ז יובן בנוגע לענינינו, שזה שבתניא מביא הסברא שהתורה הוא פי' וביאור המצות הוא להורות ע"ז שהתורה הוא בשביל המצות – מפני שיש ענין מיוחדת בהמצות (ע"ד הנשמר הנ"ל). וע"ז ממשיך אדה"ז ומסביר, שאעפ"כ מצד עצם כחו ומדריגתו של התורה, הוא נעלה יותר מהמצות (ע"ד השומר הנ"ל). משא"כ בס"ו הוא אומר שזה שהתורה מפרש ומבאר את המצות הוא מצד מעלתו של התורה – שעצם דרגתו הוא נעלה יותר, (כסוף הענין של התניא שם). וע"ז ממשיך לבאר, שאעפ"כ המצות – שמצד שרשם, הם נעלים יותר, (ע"ד הנשמר הנ"ל).

ג.

מ"מ תמוה: משום שהתניא השתמש בהסברא הזו לומר את עילוי המצוות דווקא, ולמה א"כ בתרס"ו משתמש בסברא הזאת להוציא ההיפך, שהרי יכול היה לכתוב כלשון תשובת התניא "משום שהיא בחי' חב"ד של א"ס ב"ה ובעסקו בה ממשיך עליו אוא"ס ביתר שאת וכו'", ולהוציא בזה את מעלת התורה על המצוות?!

ויש לבאר הנ"ל ע"פ ממש"כ לקמן²⁷, "והביטול שבשכל הוא הסיבה מה שישכיל ויתחכם בכל ענין בכמה אופנים שונים בעצם הענין, ויש לכולם

מקום בשכלו, אף שהם הפכים זמ"ז כו', וכמ"ש במ"א. וכמו"כ בכל ענין שישכיל בשכלו שהדבר הוא טוב, הנה ימצא בו מה שבצד מה אינו טוב. וזהו הנקרא גדלות והתרחבות השכל, מה שהשכל מחייב בענין א' [ב] שני הפכים, ויש לשניהם מקום בשכלו כו'. " ומכאן מובן שבעצם אפשר להשתמש באותה הסברא כדי להוכיח בדיוק שני הפכים! ולא עוד אלא דוקא משום שרצה להביא בהמשך המאמר את הענין של ב' הפכים שיש מקום לשניהם, דוקא לכן השתמש בתחילת המאמר באותו הלשון של התניא כדי להוכיח בדיוק היפך ממנה, ועצ"ע.²⁸



נישואין ע"י ביאה ע"פ דא"ח

א' מהתמימים

בתנ"א (מד, ד) מבואר וז"ל "ולהבין הטעם מפני מה אמר על לעתיד דוקא עם הכלה, הענין כי יש אירוסין ונישואין, כי בזה"ז הוא בחינת אירוסין כמ"ש "תורה צוה לנו משה מורשה" א"ת מורשה אלא מאורשה, וכמ"ש ביום חתונתו זה מ"ת בחי' אירוסין. . אבל לעתיד שיהי' גילוי פנימיות התורה שהוא ענג העליון שבתורה אז יהי' בבחי' נישואין כי בועליך עושיך האשה נקנית כו" עכלה"ק.

וצ"ב, שלכא' במשנה האשה נקנית כו' בכסף בשטר ובביאה בקניני אירוסין עסקינן, וכאן מביא את המשנה לענין נישואין.

ועד"ז צ"ב, שבדרושי חתונה מכ"ק אדהאמ"צ (ח"ב תרל) מביא שהאשה נקנית בכסף, קאי על אירוסין – שהוא בזה"ז, וביאה קאי על נישואין – שיהי' לע"ל. והרי כל הדרכים שנפרטים במשנתנו קניני קידושין המה.²⁹

(28) עיי' בספר כוונת המקוה קנז, ד.

(29) ראה י, א. ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה. וראה הר"ן שם ד"ה גרסי' דמסיק אירוסין עושה, וכן הוא דעת הרמב"ם ועוד.

יש לומר שהוא מחלוקת בין נגלה ונסתר, שאע"פ שע"פ נגלה קנין ע"י ביאה קנין אירוסין הוי, מ"מ ע"פ חסידות ענינו נישואין.

(ורואים עוד עד"ז בדרוש³⁰ אדה"ז שאמר לא' שלא הבין ענין בחסידות; האשה היא בני"י הנקראים אשה יראת הוי', נקנית להקב"ה בשלשה דרכים, בכסף שהוא אהבה ככתוב נכסוף נכספתה לבית אביך, בשטר היינו אותיות התורה, ששלשה קשרין הן ישראל אורייתא וקב"ה, וב' אופנים אלו הם בחי' אירוסין בלבד, והאופן הג' הוא בביאה שיהי' לע"ל כדתיב כי בועליך עושיך, שהוא נישואין).

וי"ל שיש בזה גם אסמכתא בנגלא - שאין מקדשין בביאה, דהרי רב מנגיד על דמקדש בביאה (יב, ב), וכמו שהוא למטה כ"ה למעלה, שאין מקדשין בביאה.³¹



30) אוצר סיפורי חב"ד חט"ו ע' 10.

31) עיי' ברא"ש דכתב הילכתא כותייהו (דר' נחמן ורבינא דלעולם אירוסין עושה), ובקרוב נתנאל ? הביא בשיטת הר"י בי רב כתב דאי בעיא ולא אפשרטא היא ומי שמוחזק בממונא של ארוסא המוציא עליו הראי'.

נגלה



בענין כוונת קנין

הרב ארי' לייב קפלן שליט"א

ראש ישיבתנו

גרסינן התם ב"מ י' ע"א, נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לא בה כלום נפל עליה פרס טליתו עליה מעבירין אותו הימנה וכן בעומר ושכחה, ואי אמרת ארבע אמות ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נקנו ליה ארבע אמות דידיה הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני ואי תיקון רבנו כי לא אמר מאי הוי כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה עכ"ל.

וכתב הנימוקי יוסף דזה דוקא משום שקנין ד"א הוא תקנת חכמים ולכן שומעין לו. דזה כמו שאומר אי אפשר בתקנת חכמים. ומשמע מדבריו דבקנין דאורייתא לא מועיל גילוי דעת וקונה בע"כ וכ"כ הר"ן. ברם הרשב"א הובא בש"מ חולק וכתב דה"ה נמי בקנין דאורייתא אם יגלה דעתו שאינו רוצה לקנות בקנין זה, לא יקנה בע"כ בקנין זה. והביא ראי' מגמ' יבמות (נ"ב) גבי עודד בנכסי הגר כסבר דשלו הן דלא קני.

ודברי הרשב"א צ"ע דמה קושיתו מעודד בנכסי הגר, הרי שם מיירי שאינו מכוון בכלל לקנות דהרי סבר שזה שלו, ולכן אינו קונה. משא"כ הנמוקי" מיירי באופן שיש לו רצון לקנות באיזה קנין, אלא שאין מכוון לקנות בקנין זה, אולי באופן זה קונה בהקנין שאינו מכוון לקנות בו (ובאמת תירצו כן האחרונים קושיית הרשב"א על הנ"י, חת"ס חיו"ד סי' שי"ג, אבה"ע סי' קס"ו, וכן שו"ת רעק"א מהדו"ת סי' צ"ו, שו"ת צמח צדק חיו"ד סי' ר"ל, אה"ע קנ"ט, ועיין לקוטי שיחות חו"א פרשת תשא א' בארוכה בזה).

ועוד צ"ע הרי הנ"י מדבר בקנין ד' אמות שהוא מדין חצר, ובחצר הרי קיי"ל חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ולכן אי לאו דהוי תקנת חכמים היה קונה בהד"א בלי כוונה לקנות, משא"כ בעודד בנכסי הגר דמדובר בקנין חזקה שבזה ודאי צריך כוונה לקנות, ולכן אינו קונה שם מאחר דאינו מכוון לקנות דסבור שלו הן, עוד צ"ב קושיית הרשב"א שכתב חדא דאינו קונה בע"כ, ולכאורה אמאי מקרי זה בע"כ הרי באמת רוצה לקנות אלא שאינו

רוצה לקנות בקנין ד"א והיינו שמכוון לקנות בקנין אחר, ובד"א אינו מכוון ואמאי מקרי זה בע"כ.

והנה מדברי הרשב"א הנ"ל מוכח דבעי רצון גמור לקנות, וצ"ב איך יתאימו דבריו עם דבריו הידעוים בריש קידושין, גבי אי תני קונה הו"א אפילו בע"כ, וכתב וז"ל: "יש מי שהקשה אפילו תני קונה היכא הוה ס"ד דנקנית בע"כ דהיכא מצינו דמקנה בע"כ ואשתמטתי' תלו' וקדיש תלו' וזבין דאגב זווי גמר ומני נפשי' כאמימר דאית לי' הכין בפ' חזקת הבתים והאיך שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קידושין קידושין ובעה"ט שאין קידושין קידושין דתלו' וזבין תני תלו' וקני לא אורי ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסו גמר ומקנה מכש"כ דגמר וקני עכ"ל, הרי מוכח מדברי הרשב"א דלא בעי רצון גמור לקנות וסותר לדבריו כאן.

ואף דאמרינן דאגב אונסי' גמר ומקני, הרי אין הפירוש דהוי ממש כנתרצה, דאם נאמר דהוה ממש כנתרצה א"כ מאי שנא מכירה ומאי שנא קנין ואיזה סברא יש לחלק הרי נתרצה, וקשה לומר שבזה גופא חולקין הרשב"א ובעל העיטור.

ובאמת מוכח כן מגמ' ר"ה דף כ"ח גבי כפאו ואכל מצה יצא, ואמרינן שם אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל, אלמא קסבר רבא מצות אינו צריכות כוונה ע"כ. ואם מאמר דאגב אונסי' גמר ומקני הוי כנתרצה, א"כ גם בכפאוהו לאכול הוי כנתרצה והוי כאילו נתכוין, אלא שאי"ז בע"כ ועד"ז בתלו' וקני הוי כלא נתכוין, וא"כ איך כתב הרשב"א שתלוהו וקני הוי קנין, הרי כתב מפורש בחידושו בסוגיין דאם לא נתכוין לקנות אין זה קנין.

הנה האחרונים הקשו לפי מה דמבואר מדברי הנ"י ושאר ראשונים דרק בד"א מועיל גילוי דעת משום דהוי תק"ח, אבל בקנין דאורייתא לאו בידו לומר לא ניח"ל בקנין זה, א"כ אמאי אמרינן בגמרא קידושין מ"ח גבי מקדש בשטר פסול דחכמים אומרים שמין את הנייר ואם יש בה שוה פרוטה מקודשת מטעם כסף. ואמרינן בגמרא משום דדעתה נמי על הנייר, ולמה לי טעם זה בלאו טעם זה מכיון דמסכימה להתקדש א"כ ממילא מתקדשת בכל אופן המועיל. ותירץ הגרע"א בשו"ת מהד"ת סי' נ"ו דבקידושין שאני

משום דיש לומר דרצונה רק להתקדש בשטר אבל בכסף גנאי הוא לה ובכה"ג אינה רוצה בקידושין כלל.

אמנם עדיין צ"ע ממקדש אשה בחילופין דאמרינן בריש קידושין דאינה מקודשת, ואף אם החליפין היה שוה פרוטה, מבואר ברש"י שם ושאר ראשונים, דאינה מקודשת. ולכאורה תתקדש מתורת כסף דהרי כאן לא שייך לומר דגנאי הוא לה להתקדש בכסף זה שהרי לקחה עכ"פ מתורת חליפין.

וכן הקשו, המקדש במלוה אמאי אינה מקודשת הא יש כאן הנאת מחילת מלוה. דהרי ודאי יש לה הנאה כשנסתלק המלוה, וא"כ לא יהא דבעצם המלוה אינה מקודשת, מ"מ תתקדש בהנאת מחילת המלוה (עיינ בשו"ת הגרע"א סי' רכ"א), ותירץ השער המשפט סי' קצ"ט דכיון דאמר במלוה ולא אמר במחילת מלוה א"כ יש כאן חסרון אמירה כמו נתן הוא ואמרה היא דלא מהני.

ובזה גם מתורץ הא דלא הוי קידושין בנותן שוה פרוטה בתורת חליפין מתורת כסף, משום דלגבי כסף חסר אמירה, ואף שאין זה כמו מלוה ומחילת מלוה דהוי ב' דברים ולכן יש לחלק ולומר דיש אמירה על מלוה ולא על הנאת מחילת המלוה, אבל בנידון חליפין מתורת כסף, זה הרי אותו הדבר עצמו. מ"מ נראה שגם כסף וחליפין מחולקים הם, דחליפין זהו עצם הדבר ולכן לא צריך להיות שוה פרוטה וכסף זהו שויות הדבר, ולכן בנותן לה בתורת חליפין, לגבי הכסף היינו שויות הדבר חסר אמירה ולכן אינה מקודשת.

המורם מדברי שער המשפט דגדר אמירה בקידושין אי"ז גדר אמירה כללית שמקדש אותה. אלא זה גדר פרטי בעצם הדבר שמקדש אותה, שצ"ל שייכות להדבר היינו הכסף שבזה מקדש להקידושין, והיינו שזה יהיה כסף קידושין ובלי זה א"א לקדש את הכסף.

והנה כל זה הוא בנוגע קנין קידושין. ונראה שהרשב"א סובר גם בשאר קנינים כן, רק דאף שלא בעי אמירה כמו בקידושין, אבל צריך דעת המחשבה שיהיה זה מעשה קנין, ובלאו זה אי"ז מעשה קנין כלל. וזה שמביא הרשב"א מעודר בנכסי הגר וסבור שזה שלו, הרי המעשה שלו שעודר אי"ז

מעשה חזקה ורק סתם מעשה חרישה בעלמא, וא"כ אין הפירוש שעושה כאן מעשה קנין בלי כוונה אלא שאינו עושה קנין כלל, והגדר של כוונת קנין זהו כדי שיהיה המעשה מעשה של קנין ואין כאן ב' גדרים מעשה הקנין וכוונת הקנין אלא כולא חד.

ונראה דהרשב"א והנ"י חולקים בגדר כוונת הקנין אם כוונת הקנין היינו כוונה כללית לקנות שזהו רצונו, דבעינן שיהי' לו רצון לקנות, וכל שיש לו רצון לקנות החפץ אע"ג שאינו מכוין לקנין זה מהני, דזהו שי' הנ"י דבקנין דאורייתא לא מועיל גילוי דעת דסוכ"ס הרי יש לו רצון לקנות והרי עושה מעשה קנין וממילא קונה. אבל הרשב"א סובר כנ"ל דכוונת הקנין אין זה רצון לקנות אלא כוונת מעשה ולכן לא מספיק מה שיש לו רצון לקנות בכלל וצריך כוונת קנין.

ולכאורה הי' נראה להביא רא"י לשי' הרשב"א בגדר כוונת קנין מזה שמצינו דחצירו של אדם קונה לא שלא מדעתו וכן עד"ז ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו כמ"ש הקצוה"ח סי' רס"ח בשם המהרי"ט (ועיין גם בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' שיי"ח ד"ה ומינה שהביא שם דברי המהרי"ט ודן בדבריו), ורוצה לתלות זה במחלוקת רש"י ותוס' בגדר קנין יד, דלשי' רש"י זה גדר הגבהה, ולשי' התוס' זה גדר רשות, ולשי' התוס' יד קונה שלא מדעתו משא"כ לשיטת רש"י. אבל בשו"ת צמח צדק אה"ע סי' ד"ש מבאר דגם לשי' רש"י יד קונה מדין רשות בלא הגבהה עיי"ש. ולפי"ז גם רש"י יסכים אם דברי המהרי"ט שידו קונה שלא מדעתו, ועיין בתוס' ב"ב נ"ד ד"ה דציבו' דכתבו מפורש בנוגע יד שקונה שלא מדעתו.

ולפ"ז הא ניחא אם גדר כוונת קנין היינו כוונת מעשה יובן הא דחצר ויד לא בעי כוונה לקנות, דשם אין זה בעצם מעשה קנין, רק עצם הדבר שהחפץ נמצא תחת רשותו עי"ז הוי שלו, אבל מצידו לא הי' שם פעולה כלל ולכן לא בעי כוונה, וקוה שלא מדעתו. אבל אם נאמר דכוונת קנין היינו רצון לקנות א"כ מאי שנא קנין יד וחצר משאר קנינים, ומדוע לא בעינן שם רצון לקנות ומזה מוכח כהרשב"א. ברם ז"א דודאי חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו ועד"ז ידו, אין הפירוש דמועיל בלי דעתו כלל, אלא אמרינן דהוי כאילו נתכוון משום דדעתו לקנות החצר כל דבר שבא לרשות אפילו שלא ידע מזה והיינו שיש לו רצון לקנות, ועד"ז ידו. דאם לא נאמר כן יקשה

הא דהאחרונים הוכיחו מסוגיית הש"ס דילן. דבעושה שני מעשה קנינים ומכוון רק לאחד לשם קניו ולא להשני מ"מ קונה בהשני (ועיין בלקו"ש חט"ו ע' 103) כמו בכקנין ד"א דקונה אף דנפל עליה וכתירוץ ר' פפא דהא דלא קנה בפאה בקנין ד"א הוא משום דד"א לא קונים בשדה דבעל הבית (וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' רס"ח ס"א בהגה"ה), ולכאורה מה הראי' הרי קנין ד"א הוא משום חצר וחצר קונה שלא מדעתו ולכן קונה בהד"א. משא"כ בשאר קנינים אולי אם אינו מכוון באמת אינו קונה. ולהנ"ל מובן דגם בחצר אמרינן דקונה משום דהוי כאילו נתכוין דדעתו לכך, משא"כ בנפל הרי מגלה דעתו בפרוש שאינו רוצה לקנות בחצרו וא"כ אמאי קונה, ומוכח מזה שאם יש רצון לקנות קונה אפילו בהקנין שאינו מכוון ועד"ז הוא גם בשאר קנינים.

ובאמת יש להוכיח כן מדברי הרשב"א גופא שהקשה על הנ"י איך מצינו קנין בע"כ ומקשה מעודר בנכסי הגר, ולכאו' הרי הנ"י מיירי בקנין חצר דלא בעי כוונה, וכמו שהקשינו כך לעיל על דברי הרשב"א, ומוכח מזה שגם בחצר בעינן כוונה וסתמא מכוון לקנות כל דבר שיכנס לרשותו.

ומעתה נראה לבאר דברי הרשב"א בקידושין דס"ל תלו' וקני קני ולכאורה הר"ז קנין בע"כ ולהנ"ל דלפי הרשב"א לא בעי רצון גמור לקנות, רק כוונת מעשה ולכן אפילו אם עושה מעשה קנין בע"כ, בכ"ז לא חסר במעשה הקנין שהרי דעתו לעשות מעשה קנין, אלא שעושה זאת בהכרח וזה לא נוגע, העיקר הוא המעשה קנין שע"ז נעשה שלו ולא הרצון לקנות.

אמנם עדיין צ"ע קושיית הרשב"א על הנ"י היכא מצינו קנין בע"כ, אמאי חשיב זה קנין בע"כ, הרי בכללות יש לו רצון לקנות רק שלא רוצה לקנות בהד"א, וא"כ אין כאן חסרון של רצון, וכן הקשנו לעיל על קושיא הב' מעודר בנכסי הגר וסבר שלו דהתם אינו מתכוון כלל לקנות.

ונראה שקנין ד"א הר"ז מצד דחשוב כחצרו וממילא נקנה החפץ שמונח שם להעומד שם מאחר דהוי כמו שהחפץ נמצא בחצרו, וא"כ בנפל שגלי דעתי' שאינו רוצה לקנות את הד"א, והיינו שאינו רוצה לקנות החצר ואיך יכול להקנות הד"א שהם חצרו בע"כ, דמה שרוצה לקנות החפץ זה רק רצון לקנות החפץ אבל לא את הד"א שזה דבר בפנ"ע וע"ז אין לו רצון כלל לקנות.

וזהו שמקשה הרשב"א אפילו בקנין דאורייתא איך מצינו קנין בע"כ, והיינו אפילו אם קנין ד"א היה מה"ת שאז לפי הנ"י ודאי יקנה בקנין הד"א מאחר דלא שייך לומר א"א בתק"ח, וא"כ נעשה הד"א כחצרו ויקנה ממילא, ולכאורה אין לו רצון כלל לקנות הד"א. ואף שבאמת הד"א נעשים כחצרו ויקנה ממילא, ולכאורה אין לא רצון כלל לקנות הד"א. ואף שבאמת הד"א נעשים כחצרו בדרך ממילא, שהרי אינו עושה שום מעשה לקנות, מ"מ הטעם שנעשים חצרו זהו כדי לקנות ע"י ומאחר שאינו רוצה לקנות על ידם בע"כ לא יהיו הד"א כחצרו. ונ"י נראה סובר שמה שרוצה לקנות החפץ זהו גם רצון על הד"א כי כל הטעם שהד"א הם חצרו ה"ז רק לגבי החפץ שיקנה אותו. ולכן אין לחלק ביניהם.

הנה מה שכתבנו בדברי הרשב"א שבקנין צריך רק כוונת הקנין, היינו דעת לקנות שיהי' המעשה קנין, אבל לא רצון לקנות. ראיתי שכתב כן בס' יד המלך פ"י מהלכות מכירה ליישב קושיית הלח"מ על הרמב"ם, שפסק שם שהמוכר באונס המכר קיים ולא הזכיר שצריך לומר רוצה אני, ועד"ז בהלכות אישות פ"ד אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בע"כ אינה מקודשת, וגם כאן לא הזכיר רוצה אני והראב"ד משיג שם: והוא שיאמר רוצה אני, ומדוע בקרבן וכן בגט אשה, צריך הר"מ אמירת רוצה אני, כמו"ש בפ"ב מהל' גירושין וכן בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות, וצריך ביאור מה החילוק ביניהם וביאר היד המלך דשאני גבי קרבן דכתוב לרצונו ולכן צריכים רצון ולכן צריך שיאמר רוצה אני, ועד"ז גם בגיטין כתבו המפרשים משום דכתיב אם לא תמצא חן בעיניו הרי תלוי ברצונו דוקא ולכן צריך לומר רוצה אני, אבל גבי מכירה אין צריכים רצון רק צריכים דעה ולכן או צריך שיאמר רוצה אני, ואף שהדברים אמורים לענין המוכר, כמו"כ הוא ג"כ לענין הקונה, וכמו"ש הרשב"א הנ"ל דאי אגב אונסו גמר ומקנה מכש"כ דגמר וקני.

ומבואר מזה שי' הרמב"ם דבקינים לא בעי רצון לקנות רק דעת לקנות כנ"ל בדברי הרשב"א, ומה שהוקשו על הרמב"ם מגמ' ב"ק (ב,א): א"לרב אדא ברי' דרב אויא לרב אשי מה בין גזלן לחמסן א"ל חמסן יהיב דמי גזלן לא יהיב דמי א"ל אי יהיב דמי חמסן קרית ליה והאמר ר' הונה תלוי' וזבין זביניה זביני לא קשיא הא דאמר רוצה אני הא דלא אמר רוצה אני, ע"כ. ומבואר מזה מפורש דבעי אמירת קנין ובלאו הכי איננו קנין. אבל נראה

דאין זה קושיא על הרמב"ם שמן הסתם צ"ל סמך עצמו על סוגיא דב"ב תלוי' וזבין, שלא הוזכר שם שיהי' צ"ל רוצה אני רק אמרינן דאגם אונסי' גרמ ומקני וסוגיא דב"ק דבעינן רוצה אני, היינו דוקא בחמסן, ובאמת מוכרח לומר כן כדי דלא יהי' סתירה בין ב' הסוגיות (ועיי' באבל האזל הלכות גזילה ואבידה פ"א הל' ט בארוכה בזה).

גם לכאו' קשה מריש מסכתין ב ע"כ ל"צ דנקט זווי מתרווייהו חד מדעת'י וחד בע"כ והקשה בהג"מ דבא תלוי' וזבין אפי' בע"כ קנה ותירץ דהתם מיירי באמר רוצה אני. ברם הרשב"א עצמו מפ' הגמ' שם שמדובר שהמוכר אמר מי שנתן המעות ישנה ושנהים נתנו ביחד המעות, וחד מהן דתן בע"כ ובודאי באופן כזה לא קנה הבע"כ, מאחר שמכר בודאי לזה שמדעתו ולא להשני שבע"כ.

הנה הישועת יעקב (אבה"ע סי' מ"ב סק"א) כתב וז"ל: ואני מצאתי ברשב"א בחידושי קידושין מבואר הדבר להיפך, דכשהאשה כופית את האיש מדינא אין כאן חשש, דדוקא הוא יכול לכופה דהוי כמו מלוה וזבין, אבל לא ליפך, שהוא דומה ממש לאנסוהו שיקנה דבר מחבירו דלא מהני לכו"ע, עכ"ל, אבל, נראה דאיך שלא ניישב את דברי הרשב"א הסותרים קשה לומר שהנפ"מ בין ב' מוקומות אלו הוא אם אמר רוצה אני, ומלשונו ריש קידושין שהביאו כולם משמע שבלי אמרית רוצה אני הוי קנין, כמו שנתבאר לעיל גדר כוונת קנין לדעת הרשב"א.

הנה מה שכתבנו שלפי הרמב"ם כוונת קנין אין עיניו רצון לקות, ע"ד שכתבנו לפי הנ"י ועוד ראשונים, שהרי סבר דלא בעי אמירת רוצה אני דתלוהו וזבין, צ"ע מזה שבגילוי דעת בקנינים פוסק הרמב"ם דלא כהרשב"א. דבאמת בשט"מ בסוגיין הביא שיטה שלישית דעת הרא"ה שאפי' בקנין דרבנן לא מועיל גילוי דעת וקונה בע"כ ולא כהנ"י, דאחר שר' פפא תירץ אחרת נדחה תירוץ הגמ' דבנפילה ניחא לי' דליקני. וכתבו האחרונים, שמאחר שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו תירוץ זה של הגמ' סוברים כשיטת הרא"ה (עיי' ברמב"ם בתחילת פי"ז מהל' גזילה ובאבן האזל שם וכ"מ, ובחסם סופר שער המקנה, ובו"ת הרידב"ז סי' תל"א. ועיי' ג"כ בשו"ע אדה"ו חו"מ סי' ו' ס"ו שגם בפסק כן: במקום שלא זכו ד' אמותיו, אע"פ שנפל לו עלי' כו'. ומשמע שבמקום שקונה ד"א לא מועיל גילוי דעת.

ולכאור' צ"ב אמאי לאמועיל גילוי דעת, וה"ז מדרבנן והוי כאומר א"א בתקנ"ח שמועיל, ואם נאמר שבגדר ד"א ס"ל לאדה"ז כשי' הרמב"ן שהקרנו את החפץ שכן לכאור' משמע קצת מלשונו (בסעי' ז'): וכל מציאה והפקר שהיא בתוך ד"א של אדם הרי היא שלו, עכ"ל. ומשמע שזה דין בהחפץ שנעשה שלו, ולפ"ז מובן שלא מועיל גילוי הדע"ת שהרי רוצה לקנות את החפץ וכל התקנה הוא לענין החפץ ומה שייך א"א בתקנת חכמים, הרי רוצה לקנות לשי' הר"ן בגדר ד"א שהקנו את החצר וממילא קונה החפץ שייך לומר א"א בתק"ח שאינו רוצה לקבל את החצר, וי"ל שהרא"ה סובר כהרמב"ן בגדר ד"א. אבל נראה שאין שה מוכרח די"ל נפשילה א"ז כמו א"א בתק"ח שמגלה בפיוק קאינו רוצה אבל כאן רוצה לקנות החפץ רק קאין בדעתו לקנות ע"י ד"א, או י"ל כנ"ל מאחר שכל התקנה שד"א של אדם הם חצירו זהו רק לענין החפץ לקנות כולל וממילא רצון לקנות החצר). ולפי מה שכתבנו לעיל הביאור שמועיל קנין שמועיל קנין אפי' בגילוי דלא ניחא לי' שום שסוכ"ס יש רצון לקות, וזה עיקר כוונת הקנין להרמב"ם א"א ל"כ.

וצ"ל שיש ב' ענינים שהם רצון והחלטה, והרמב"ם אף שבקנין אין צריך לקנות אבל צריך החלטה. ולכן אם יש לו החלטה אף שזה נגד רצונו מועיל לקנות ואף שהחליט לקנות בקנין זה יכול לקנות בקנין אחר, כי החלטה ומעשה הקנין ענינים שונים הם, שהחלטה, א"ז שבלא ההחלטה אין כאן מעשה הקנין, אלא הוי מעשה קנין ומ"מ אין מעשה הקנין פועל שיהי' שלו ע"ד הרצון, והחלטה ענינה גמירות דעת של הלוקח לקנות. וי"ל עוד לפי מה שחקרו האחרונים בגדרי קנינים דצריך מעשה קנין וכוונת קנין, ומהו העיקר, אם המעשה הוא העיקר שעושה החלות אלא דבעינן דעת ג"כ שעי"ז נעשה המעשה "מעשה קנין" כנ"ל בדברי הרשב"א או שהעיקר הוא הכוונה הדעת או הרצון והמעשה הוא רק הוראה אופן איך לגלות הגמירות דעת. והרמב"ם סובר שהעיקר הוא גמירות הדעת ולכן אם יש גמירות דעת ממילא בונה באיזה בנין שרק נעשה, ולא נוגע שיהי' לו כוונה בקנין זה דוקא, שזה רק אם המעשה הוא העיקר. ויש להוכיח מכ"מ שכן הוא שיטת הרמב"ם בגדרי קנינים, ואכ"מ.



שיטת רש"י במתנה ע"מ להחזיר בקידושין

הת' שני"ז שי' גאנזבורג

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (קידושין ו, ב): אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת וכו' בתרומה יצא ידי נתנה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא וכו' אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, ע"כ לשון הש"ס, ופירש"י: ודאי בכולהו אמר רבא לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחו בו ומחזירו.

והקשו בתוס'³², במאי דמו מתעמ"ל לחליפין, והרי במתנה ע"מ להחזיר צריך להחזירו, ואילו בחליפין, אי תפיס לה מיתפסי? ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוי קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמו ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הילכך אפקיהנו רבנן לקידושין מינה.

ויש לחקור איך ס"ל לרש"י, אי ס"ל כתוס' דאסור משום גזירה שמא יאמרו, אי ס"ל דדומה לחליפין, דהנה, פשטות הל' "לפי שאין אשה נקנית בחליפין" משמע שהוא אסור מדין חליפין, ורש"י שלא מאריך כתוס' ומפרש דאסור משום גזירה, י"ל דס"ל שאסור מדין חליפין.

והנה, בכמה ספרים גרסי' גזירה שמא יאמרו וכו', אבל הרי"ף ז"ל מביא את הגירסא כמש"ה בספרים שלנו, והר"ן מפ' ע"ז: דמתנה ע"מ להחזיר לחליפין דמיא ושייך למיגזר בה אטו חליפין, ועפ"ז אינו ראי' שמשום דגרס שאין אשה נקנית בחליפין, לא הוי ס"ל דאסור משום דין גזירה שמא יאמרו וכו'.

ויש לחלק בין הרי"ף לרש"י, שהרי"ף מביא רק לשון זה ולא מאריך ורש"י פי' "והאי לחליפין דמי וכו'", ותוס' ג"כ בההו"א (שהוא דומה לחליפין) אומר בלשון זה, ויש מקום לומר דס"ל לרש"י דהא דאינה מקודשת מדין חליפין דהוי מדאורייתא ולא רק משום גזירה.

וקשה, דהרי לולא פי' רש"י ד"ה לא מקניא נפשה (ג, ב) שפי' דגנאי הוא לה, הילכך בטל לה לתורת חליפין בקידושין ואפי' בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יחייב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין, הוה אמינא שמה שהוקשו בתוס' דאי תפיס לה מיתפסי לא קשה לרש"י, דאכן ס"ל דלא מתפסי (ולכן מתנה ג"מ להחזיר דומה לחליפין ממש). אבל ממה שרש"י הזהיר רק על הלשון – ולא הזכיר העובדה שחליפין חוזרת וכסף לא שמצד זה הי' לי' למימר רק בתורת חליפין בלי להזכיר הלשון – של חליפין ולא עם הגדרים של חליפין, שחליפין חוזרת, וכסף לא, משמע דס"ל שגדרים של חליפין וכסף שווים ואנו עוסקים רק בהלשון שהוא החילוק היחידי בין חליפין לכסף, וא"כ יש לנו קושיית תוס' גם לפי שיטת רש"י.

ודומה לזה מצינו בקצות החושן³³, שבקצות מוכיח כדברי הט"ז על הסמ"ע בזה הענין, הכי: הסמ"ע מפרש על שו"ע חו"מ סי' קכז ס' יד שזה מה שכתוב שלא לכתוב וקנינא מיניה הוא משום שאין אנו עושים כן אלא שהעכו"ם צריך לקנות לעצמו ולא יכולים העדים לקנות בשבילו והשיג הט"ז עליו וסובר שעושין הרשאה כרגיל אלא שלא כתבינן וקנינא מיני' דהלשון מורה על שליחות ואין שליחות לגוי. והקצות מביא ראי' לדברי הט"ז מהלשון של התוס' בהלכה זו על דף ג ע"א ד"ה ואשה בפחות משוה פרוטה "וכן הי' רגיל ר"ת לשלוח הרשאה ביד עו"כ. והי' מקנה בחליפין ומיהו בזה צריך לזהר שלא לכתוב וקנינא מיני' דאין שליחות וזכי' לעו"כ." והקצות כתב שמוזה משמע "דאין הקפידא רק על כתיבה שלא לכתוב בלשון שליחות, ודו"ק", עכ"ל.

(ואין לתרץ שרש"י מדבר גם על חליפין ממש כמו המחליף פרה בחמור, שג"ז לא מהני באשה, וצריך לדייק שיאמר בתורת כסף ולא בתורת

(33) סי' קכג ס"ק ה'.

חליפין, וכן משמע מדברי הר"ן שזה מה שחליפין אסור הוא כל מיני חליפין אטו חליפין בסודר דהדרי בד"ה בכולהו קני לבר מאשה: ופי' דמתנה ע"מ להחזיר לאו חליפין ממש היא אלא דלפי שאינה נקנית בחליפין גזרו בה משום דאיכא חליפין דדמו למתעמ"ל דהיינו חליפין בסודר דהדר, שהרי רש"י פי' (ד"ה חליפין ג, א) "קנין סודר", על מה שכתוב בגמ' שענינא דרישא של משנתינו "האשה נקנית בשלש דרכים" הוא למעוטי חליפין.

ועוד ראי' שבחליפין בסודר עסקינן הוא ממה שפירש"י³⁴ ואפי' בכלי שיש בו שוה פרוטה, ומפרש הגמ' (ח, א) את הפסוק "אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו (ויקרא כה, נא)" שמש"כ מכסף מקנתו הוא למעט שבתורת כסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים, ומאי נינהו חליפין. ופירש"י שם בד"ה בתורת כסף "שדרך לעשות חליפין בתבואה וכלים", וזה ודאי קנין סודר דהדרי, דחליפין ממש יכול להיות בכל מה שחפץ, ורש"י (ג, ב) מדבר על כלי שיש בו ש"פ ומ"מ הוא עוסק רק עם הלשון ולא עם הגדרים אחרים דחליפין ומזה מוכח שקנין סודר לדעת רש"י אי תפיס מתפסי).

וצ"ל דס"ל לרש"י כתוס', שאין אשה נקנית בחליפין משום גזירה, וממילא לא קשיא, אבל עדיין צריך לברר את לשון הגמ' שממנו משמע שאסור מדאורייתא. אבל ממה שכתב הריטב"א ליישב גירסא זו לא הוי קשיא, וז"ל: ויש לפרש דה"ק דלפי שאין אשה נקנית בחליפין אינה נקנית בזו גזירה אטו חליפין" כלומר לא שלמידין שאינה נקנית במעמ"ל מדין חליפין, אלא משום דאין אשה נקנית בחליפין, לכן גזרינן שמא יאמרו וכו'³⁵.

אבל עדיין צ"ע קצת ממה שהריטב"א הביא ראי' לדבריו ממסכת שבת (כא, א): ולשון דומה למה שאמרו במסכת שבת מאי טעמה אין מדליקין

(34) ג, ב.

(35) אבל מה שהר"ן מפרש על הר"ף לכאור' פי הוא על דין שנאמר בגמ' ולא הוכחה איך מהלשון עצמו פירושו מדרבנן כמו שפי' הריטב"א, אלא לפי הר"ן לשון הגמ' קאי על הדמיון בין מתנה ע"מ להחזיר לחליפין והוא בא לפרש שאעפ"כ מדרבנן הוא דאינה מקודשת במתנה ע"מ להחזיר.

לפי שאין מדליקין,³⁶ עכ"ל. וראיית הריטב"א משבת הוא ממה שטעם שאין מדליקין אם יתן לתוכן שמן כש"ה הוא משום גזירה שמא יבוא להדליק בהן בפ"ע, וכמו שפירש"י³⁷ הלשון לפי שאין מדליקין "בעינייהו וגזרינן הא (אם יתן לתוכן) אטו הא (בעינייהו), ומ"מ חזינן דרש"י שם כותב בפירושו גזירה ולכאו' גם הכא הי' לו לכתוב גזירה אם ס"ל כן.

ואלי יש לחלק בין הגמ' שלנו והתם ולומר שרש"י שם מפרש בהדיא גזירה להוציא דעת אחרים שפי' "לפי שאין מדליקין" הוא שגם אם יתן לתוכן אתי לאטויי כמו שפי' הריטב"א עצמו³⁸: אע"ג שלפי דעתי פירושא התם "לפי שאין אורן מדליק ומבהיק", עכ"ל. וגם תוס' הרא"ש פי' הכי³⁹ בד"ה אמר לי' אין מדליקין: מה טעם הא גזירה לגזירה היא ואמר לי' לפי שאין מדליקין כלומר בעינייהו אינו נמשך כלל ובודאי אתי לאטויי הילכך חדא גזירה הוא, עכ"ל.

ואין להקשות על תירוצו זו שלכאו' מצינו בסוגייתינו ג"כ שיש חולקין וסוברים שמעמ"ל לא מועיל מדאורייתא, והי' לו לרש"י להוציא דעת זו בהדיא כמו במסכת שבת, משום שיש לחלק בין סוגייתנו לסוגיא דהתם בזה הענין: דשם (שבת) הראשונים החולקים על רש"י מפרשים לשון הגמ' "לפי שאין מדליקין" דקאי על התערובות לאחר שיתן לתוכן שמן כל שהוא, אבל רש"י מפרש דקאי על בעינייהו, דהיינו, שגזרינן על התערובות אטו בעינייהו, אבל הכא בסוגייתנו אפי' הרמב"ם⁴⁰ שס"ל שאינה מקודשת

(36) הגמ' שם: אמר רבה פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן שמנים שאמרו חכמים שאין מדליקין בהן מפני שאין נמשכין (ואתי להטות – רש"י) אחר הפתילה בעו מיני' אביי מרבה שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כל שהוא וידליק מי גזרינן דילמא אתי לאדלוקי בעינייהו או לא [רבה משיב] א"ל אין מדליקין [אביי שואל] מאי טעמא [רבה משיב] לפי שאין מדליקין.

(37) שם בד"ה לפי שאין מדליקין.

(38) קידושין ו, ב. ד"ה הכי גרסינן: בכלהו קני לבר מאשה גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין.

(39) שבת כא, א.

(40) הל' אישות פ"ה הכ"ד: האומר לאשה הרי את מקדשת לי בנינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום.

מדאורייתא, הובא בר"ן אינה מפרש "לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין" שמעמ"ל הוא חליפין ממש (כמו הריטב"א ותוס' הרא"ש שבת שם, דלא ס"ל משום גזירה, מפרשים מדין בעינייהו ממש), אלא משמע מהר"ן⁴¹ שהוא כמו בא ללמד, ונמצא למד, דהא שחליפין אינו מועיל לדעת הרמב"ם הוא משום שאינה נהנית כמעמ"ל.

ומ"מ לדעת רש"י ולדעת רמב"ם הגמ' מדבר בענין א' לשניהם משא"כ המפרשים בשבת שם, לפיכך לא הי' רש"י צריך להוציא דעת אחרים בהדיא ולכתוב כאן גזירה כמו בשבת.



עצם החילוק בין דאורייתא ודרבנן

הת' דניאל שי' גלסקי
תלמיד בישיבה

בנוגע לדין המקדש במלוה אינה מקודשת, הביא רעק"א את קושיית הבית שמואל, וז"ל:

"ונ"ל דהנה הבית שמואל הקשה למ"ד שיעבודא דאורייתא (בבא בתרא, קע"ה, ב) למה המקדש במלוה אינה מקודשת משום דמלוה להוצאה ניתנה ולא נתן לה כלום משום דבלי זה יכולה להוציא המעות, הא כל הנכסים משועבדים לו וכשיקדש אותה מוחל לה כל השעבודים, וא"כ הוא נותן לה שעבוד קרקעות". ע"כ.

ותירץ רעק"א הכי: "לפי הדיעה שאין אשה מתקדשת בקרקע לא קשיא קושיא הנ"ל למה אינה מקודשת בשעבוד קרקעות". עכ"ל.

וצריך להבין: למה הדגיש הבית שמואל שהבעל נותן שעבוד קרקעות לאשה דוקא למ"ד שעבודא דאורייתא? הלא גם למ"ד שעבודא דרבנן, יש

(41) ממה שהר"ן מסיים שם על דברי הרמב"ם בד"ה בכולהו קני לבר מאשה: ומשום דממתני' משמע שאין האשה מתקדשת בחליפין כמו שכתבתי למעלה (סי' תקע ד"ה ולפי דעת') משום הכי תלינן מעמ"ל דלא תניא בחליפין דתניא ודמו לה.

גם כן למלוה איזה בעלות על נכסי הלוה (אלא שזה מדרבנן). במילא גם למ"ד זה, כשהמלוה מקדש את האשה במלוה שלה, הוא נותן לה שעבוד קרקעות מדרבנן. ומהי הסברא לומר שהאשה לא תקבל הנאה ממחילת שעבודים אם השעבודים הם מדרבנן? לפיכך צ"ל דיוק הב"ש שהאשה מקבלת הנאה מנתנית שעבוד קרקעות רק למ"ד שעבודא דאורייתא.

ובהקדם, צריך לבאר החילוק בין איסור דאורייתא ואיסור דרבנן:

כתב הרמב"ם בהלכות מכירה ס"פ ט"ז וז"ל: "המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים. וכן כל המוכר דבר שאסור לאכלו מן התורה כך הוא דינו. בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה בלאו בלבד. אבל המוכר דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו, ואם אכלו אכלו ואין המוכר מחזיר לו כלום. וכל איסורי הנאה, בין מן התורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהן דין מכירה כלל". עכ"ל.

וצריך להבין למה כותב הרמב"ם שבאיסור מה"ת צריך המוכר להחזיר המעות אפילו אם הלוקח כבר אכל את הדבר האסור, משא"כ באיסור דרבנן שאין המוכר מחזיר את המעות אם אכל הלוקח את הדבר האסור?

מבאר הסמ"ע (חו"מ סי' רל"ד סק"ד) וז"ל "דדוקא במכשול דאיסור דאורייתא קנסוהו ועוד דאין אכילת האוכל מחשב לו הנאה ואדרבא מצער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתו אף שהיה שוגג משא"כ באכל איסור דרבנן". עכ"ל.

וענין זה שהלוקח מקבל הנאה מאכילת איסור דרבנן ולא מאיסור דאורייתא, מבאר נתה"מ (שם) וז"ל: "אלא ודאי דאינו ענוש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה והרי נהנה כמו מן הכשירה ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו". עכ"ל.

מובן מדבריו, שאוכל האסור מדרבנן הוא בעצם כדבר כשר, אלא שגזרו על אכילתו כדי שלא יבא מזה לאכול דבר האסור מדאורייתא, שזה

בעצם אסור. לכן האוכל איסור דרבנן בשוגג, לא נענש כי מאחר ששגג לא שייך שיבא מזה לאכול איסור דאורייתא. משא"כ האוכל איסור דאורייתא בשוגג, הוא כן נענש, כי אכל דבר שהוא בעצם אסור, ולא מהני זה שהיה בשוגג.

נמצא שאיסור דאורייתא זה איסור חפצא ואיסור דרבנן זה איסור

גברא.⁴²

ולפי הנ"ל אפשר להבין דיוק הב"ש שהאשה נהנית מנתינת שעבוד קרקעות רק למ"ד שעבודא דאורייתא. מה שנתבאר לעיל שבאיסור דאורייתא, גוף החפצא נאסר, עד"ז יש לומר דלפי מ"ד דשיעבודא דאורייתא, גוף הנכסים עצמם משועבדים למלוה, ויש לו בעלות על גוף הקרקע, ולא רק זכות גבייה. ולכן כאשר המלוה מקדש את האשה במלוה שלה, הוא מחזיר לה את גוף הקרקע עצמו, וזה כאילו זכתה בדבר חדש.

משא"כ לפי מ"ד דשיעבודא דרבנן, לא היה למלוה אלא זכות גבייה, אבל גוף הקרקע נשאר תחת בעלות האשה.

ולכן כאשר המלוה מקדש אותה במלוה שלה, לא הקנה לה שום קרקע, כי כבר היה ברשותה מלכתחילה.

לפי הנ"ל, מובן דיוק הבית שמואל, שכאשר המלוה נותן לאשה שעבוד קרקעות, לא נהנית אלא לפי מ"ד דשיעבודא דאורייתא.

מתי אמרינן דין דיו

הת' דוד הניך שי' וויינגרא

שליח בישיבה

איתא בפ"ק דקידושין (י, ב): ת"ש כבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שלח לו ואתה אי אתה אומר כן מוחזקני בך שאתה בקי

42 בשיחת אחש"פ תשל"ו, אמר כ"ק אדמו"ר, שכ"ק אדמו"ר הזקן חולק על שיטה זו. והביא ראי' מזה שכתב כ"ק אדמו"ר הזקן שאכילת איסורים דרבנן בשוגג הוא ג"כ מג' קליפות הטמאות לגמרי, ובמילא גם איסור חפצא.

בחדרי תורה לדרוש בק"ו אי אתה יודע ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה היכי דמי כו' אמר רב נחמן בר יצחק כו' והכי שלח ל"י ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה אפילו ע"י חופה כספה מאכילתה בלא חופה זו שביאתה מאכילתה בתרומה ע"י חופה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה בלא חופה אבל מה אעשה, ע"כ לשון הש"ס.

ובתוס' ד"ה זו שביאתה מאכילתה ע"י חופה⁴³ כו': וא"ת ונימא דיו אסוף דינה כלומר מאיזה כח אתה בא ללמוד כסף מכח ביאה דיו כביאה ולא יאכיל אלא אחר חופה ודוגמתה בפ"ב דב"ק (כ"ד, ב), וי"ל הכא סברי כרבי טרפון דאמר לא אמרינן דיו היכא דמיפרך ק"ו ורבינו שמשון מקוצי תירץ דלא אמרינן דיו אלא היכא דבעי למימר דין חדש כגון התם דאמר קרן ברה"ר חצי נזק ואתה בא ללמוד נזק שלם מק"ו דשן ורגל אבל הכא דרחמנא אמר קנין כסף אוכל ואין אנו באין ללמוד מן הק"ו אלא מהו קנין כסף, ע"כ.

וצריך ביאור בדברי ר"ש מקוצי, מהו אכן ההסברה לחלק, דלא אמרינן דיו אלא היכא דבעי למימר דין חדש.

ויובן בהקדם דברי המשנה בב"ק (שם), מתני' שור המזיק ברשות הניזק כיצד, נגח נגף נשך רבץ בעט (פירש"י כולם תולדות קרן הן) ברה"ר משלם חצי נזק, ברשות הנזק רבי טרפון אומר נזק שלם וחכ' אומרים חצי נזק, אמר להם ר"ט מה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה"ר שהוא פטור, החמיר עליהם ברשות הניזק ומשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר משלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם, אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון (פירש"י קרן ברשות הניזק שאתה מביא מדין קרן ברה"ר דקאמרת קרן שהחמיר עליה ברה"ר אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק), מה ברה"ר חצי נזק אף ברה"נ חצי נזק, אמר להם אף אני לא אדון קרן מקרן (פירש"י כדאמרן לעיל אלא קרן מרגל מקום שהחמיר עליה בשן ורגל אינו דין שנחמיר בקרן) אני אדון קרן מרגל ומה

(43) גירסת הרש"ש. וכן הוא בתוס' הרא"ש.

במקום שהיקל על השן ועל הרגל ברה"ר החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק אינו דין שנחמיר בקרן, א"ל דיו מן הדין להיות כנדון (פרש"י דסו"ס אי לאו קרן ברה"ר לא משתכח צד ק"ו [גליון - חמור]) מה ברה"ר חצי נזק אף ברשות הניזק חצ"נ, ע"כ.

ויוצא לנו מזה שיש ב' אופנים בדיו, (א) מצד הקל עצמו שאין לחייב יותר מאחר שהלימוד הוא ממנו, (ב) מצד הקל שבהחמור עצמו (מקרה (חמור) שברה"ר (קל) והצד החמור בהחמור (קרן ברשות הניזק)) ולא ממה שלמדים ישר ממנו - שן ורגל ברשות הניזק.

והנה, בנוגע לאופן הא' הנ"ל, מובן היטב פירכת חכ' לר"ט, שהרי אע"פ שקרן ברה"ר הוא חמור יותר ובמילא יש סברה לומר שאם שן ורגל חייבים נזק שלם כ"ש קרן, מ"מ יש לקרן גדרים לעצמו שעל פיהם דנין אותו, היינו, מאחר שהק"ו הוא מדין קרן מצ"ע (שחייב חצי נזק ברה"ר) איך יכולים לחייב יותר, ואע"פ שרואים ששן ורגל חייבים נזק שלם, למה יקבע גדרי קרן על פי גדרי שן ורגל?

אבל אופן הב' צריך ביאור, מהו אכן הסברה לומר שמפני שהק"ו תלוי (ולא שלמדין ישר ממנו, אלא שמראה לנו - באופן כללי - שקרן הוא יותר חמור) בקרן ברה"ר (שחייב חצי נזק) - אין אנו יכולים לחייב יותר מזה, הרי הק"ו הוא משן ורגל - והם כן חייבים נזק שלם - ומהו הסברה לומר דיו?

ואולי י"ל בזה שדין דיו כאן הוא לחלק בין כללי דין קרן לכללי דין שן ורגל, והיינו, שזה שדין שן ורגל יותר קל אינו סיבה מספקת לחייב דינים חדשים בקרן, מאחר שקרן יש לו כללים בפ"ע, והיינו שאה"נ, הק"ו מכריח שקרן הוא יותר חמור, אבל לקרן יש כללים משלו מה קל ומה חמור, שבכל דין יהי' הקל שלו לפי גדריו הפרטיים (שפרטי הדברים בכלל כלל יהי' סיבה לשינוי הדיו אם לקולה אם לחומרה), ועפ"ז, אם "הקל" של קרן הוא חצי נזק, אזי אין בכוחנו לחייב יותר מזה, אפי' להצד החמור שלו⁴⁴.

44) ואין להקשות מזה שהגמ' שם מביא דוגמה מהפסוק ואביה ירק ירק בפניה וגו' ודן "ק"ו לשכינה י"ד" ואמרינו דיו (ור"ט מסכים אם דין זה, אלא "היכא דמיפרך ק"ו לית לי' דין דיו"), שדין דיו כאן הוא רק בנוגע לאופן הא' הנ"ל (ראה נמוקי יוסף, ותלמיד ר"ת).

ועפ"ז יובן דברי התוס' שלא אמרינן דיו⁴⁵ אלא אם מחדשים דין חדש, אבל בנדו"ד אם ארוסה אוכלת בתרומה מוכיחין מהק"ו רק מהו קנין כסף – שהתורה כבר קבעה בנוגע לכל דינים אם לשפחה אם לאשתו "קנין כספו הוא יאכל בו" – ובמילא אין לומר בזה שכל דין יהי' לו כללים משל עצמו, לפי שזה חלק מדין אשה גופא, והכונה כאן הוא רק לקבוע מהו גדר קנין כסף, אם בעינן חופה אם לאו, ובמילא אנו יכולים להוכיח שפיר משפחה, לפי שדין זה כן מיוסד על מהו קל יותר ומהו חמור יותר.



מהו גדר חושך ביום (מציאות או העדר האור)

הת' מנחם מענדל שי' הלוי שוורץ

תלמיד בישיבה

איתא בירושלמי (פסחים פ"א ה"א): מבואות האפלין מהו שיהא צריך לבודקן בתחילה לאור הנר, מילהון דרבנין אמרינן⁴⁶ לא כמה דהו מנהר בליליא הוא מנהר ביממא, דאמר רב הונא כד הוין ערקין באילין בוטיתא דסדרא רבה⁴⁷ היו מדליקין עלינו נרות, בשעה שהיו כיהים היינו יודעין שהוא יום ושעה שהיו מבהיקין היינו יודעים שהוא לילה, ותייא כיי דמר רבי אחיאי בר זעירא נח בכניסת' לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות בשעה שהי' כיהות הי' ידוע שהוא יום ובשעה שהי' מבהיקות הי' יודע שהוא לילה, למה, יש חי' אוכלת ביום ויש חי' אוכלת בלילה, וחא⁴⁸ כתיב צוהר תעשה לתיבה, כמאן דאמר לא שמשו המזלות בשנת המבול. עכ"ל הגמ'.

ובשו"ע רבינו (סי' תלג ס"ו) מובא תוספת הסברה וז"ל: אבל שאר כל החדרים שיש בהם ד' מחיצות אם עבר ובדקן ביום י"ג לאור הנר צריך לחזור

(45) וק"ו הב' הוא מה שדנין אודותיו.

(46) רב הונא ורב אלעזר בן זעירא דלהלן.

(47) כשהינו בורחין להנך מערות של בית המדרש הגדול מפני השונאים (קרבן העדה).

(48) כנראה דצ"ל הא.

לבדקן בליל י"ד לפי שאין הנר מבהיק יפה ביום, ואפי' אם בדק חדר אפל ביום י"ג לאור הנר שהחושך בתוכו שוה ביום ובלילה אעפ"כ צריך לחזור ולבדקן בליל י"ד, לפי שאין הבהקת הנר ביום אפי' בחדר אפל דומה להבהקתו בלילה, עכ"ל.

והנה, צ"ב מהו הטעם שאור הנר (והאבנים טובות) מאירים יותר בלילה אפי' בחדר אפל שהחושך שוה ביום כמו בלילה?

ב.

והנה, בקרבן העדה פי' ע"ז ש"כח ניצוץ השמש מכהה אור הנר אפילו הוא במקום אפל", דהיינו שיש כח של ניצוץ השמש שמגיע למקומות שאין הניצוץ עצמו מגיע, וצריך עיון בפירושו: (א) מהו הענין דכח ניצוץ השמש שמגיע למקום שאפילו הניצוץ עצמו אינו מגיע, ועד שאפי' בזמן שאין ניצוץ השמש מבהיר כלל – כמו בזמן המבול⁴⁹, שנח לא היה יכול לדעת אם הוא יום או לילה ע"י הסתכלות דרך החלון – דעדיין נמצאת כח ניצוץ השמש, ופועלת חלישות באור הנר ואבנים טובות. (ב) אם זה תלוי בכח השמש אז למה דוקא בלילה האור נחלש (כהלשון בירושלמי שם בליליא . לילה), הרי הי' צריכה להחליש משעה שהשמש שוקעת (דהיינו שקיעה)⁵⁰?

ג.

והנה, בגמ' בפסחים (ב, א) איתא: ויקרא אלקים לאור יום . . הכי קאמר למאיר ובא קרא יום⁵¹, אלא מעתה ולחושך קרא לילה למחשיך ובא

(49) למ"ד שלא שימשו המזלות כמ"ש בירושלמי שם.

(50) ואא"ל שלילה לאו דוקא אלא הכוונה לשקיעה, שהרי בחידושי המאירי (פסחים ד, ב) פי' שהיו צריכים לדעת מתי יום ולילה לקרות ק"ש, משמע יום ולילה ממש (ומ"מ אפשר לומר בדוחק עכ"פ שהיו מחכים קצת אחרי שהתחזק החושך לק"ש של ערבית).

(51) וזהו פירוש הפסוק "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה" שהקב"ה קרא (היינו קריאת שם) להזמן שמתחיל להאיר עד שמפסיק להאיר (מעלות עד שקיעה) "יום", ומהזמן שמתחיל להחשיך עד שמפסיק להחשיך (משקיעה עד עלות) "לילה".

קרא לילה, והא⁵² קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא?⁵³ אלא הכי קאמר קרייה רחמנא לנהורא ופקדי' אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדי' אמצותא דלילה".⁵⁴

צ"ל שלכאורה עדיין קשה, איך אפשר לפרש "ולחושך קרא לילה" שה' צוה לחושך לשמש בלילה, הרי היא משמשת גם בזמן שהוא ספק⁵⁵ לילה (דהיינו משקיעה עד צאת)?

[ותמוה שלא מצאתי עד"ז לע"ע].

(52) הגמ' שואל על פירוש זה שאלקים לא קרא לכל הזמן שיש חושך – לילה, שהרי משקיעה מתחילה כבר להיות חושך ועדיין לא נקרא לילה, שהרי ודאי לילה מתחילה רק מצאת הכוכבים? [לשיטת ר"ת שבין השמשות מתחילה הרבה אחרי שקיעה מובן שאלת הגמ' בפשטות שבשקיעה שורה חושך ועדיין לא לילה עד אחרי שלש מיל ורבע, אבל שיטת הגאונים שכבר מהשקיע מתחיל מבין השמשות צריך לפרש ששאלת הגמ' היא שאם אלוקים קרא לכל הזמן שיש חושך לילה כבר מהשקיעה הי' צ"ל ודאי לילה (מהפסוק ויקרא וגו') ולא רק ספק (קובץ שיעורים א, ב)].

(53) הגמ' לא הי' יכול לתרץ שויקרא אלקים לאור וגו' קאי דוקא כשיש אור וחושך חזק ולא מהתחלה ואז נבין למה רק בצאת הכוכבים לילה, מפני שהיום מתחיל בזמן שיש קצת אור וע"כ וקרא צריך להיות על התחלת האור (חידושי ר' משה מאימראן).

(54) הגמ' מביא הפירוש הסופי בפסוק ש"ויקרא אלקים" היינו כמלך הקורא לעבדו שיבוא לפניו (פירש"י) ולאור צוה שישמש ביום (דהיינו מעלות עד צאת) ולחושך אלקים קרא שישמש לפניו בלילה (דהיינו מצה"כ עד עלות השחר).

[היינו לא כהפי' הקודם שהי' קודם אור וחושך ואלוקים קרא להזמן שיש אור יום ולזמן שיש חושך לילה אלא קודם הי' יום ולילה והי' קרא למציאות אור לשמש ביום ולחושך לשמש בלילה].

(55) דהיינו לשיטת הגאונים שמשקיעה הוא כבר ספק לילה אבל לשיטת ר"ת שמשקיעה עדיין לא לילה עד כדי הילוך שלשה מילים ורבע השאלה היא, שהיא משמשת בזמן שהוא ודאי יום.

ד.

ואולי יש לומר, ובהקדם: יש שני⁵⁶ דעות בחושך אם הוא: א) העדר האור, ב) בריאה בפני עצמו. והנה לכאורה יש לחקור באיזה חושך חולקים אם בכל חושך או דוקא בחושך של הלילה אבל חושך⁵⁷ ביום לכו"ע העדר.⁵⁸

והנה כותב אדמו"ר הרי"צ במאמר ד"ה ויקח ה' אלקים תרצ"ה⁵⁹ אחרי שמביא שני הדעות וזה לה"ק: "הנה האמת הוא כהדיעה הב' דחושך הוא בריאה בפני עצמו דכתיב...". ואם נאמר בצד השניה בהחקירה שדוקא חושך הלילה הוא בריאה בפני עצמו יובן הירושלמי והבבלי.

ה.

שהגמרא בפסחים מפרשת ש"ויקרא [כמלך הקורא לעבדו - רש"י] אלקים לאור" שישמש ביום "ולחושך קרא לילה" שישמש בלילה, דהיינו לבריאה של חושך שדוקא עליו שייך הקריאה (כמלך לעבדו) משא"כ העדר האור אינו מציאות שיקראו לו⁶⁰ (וכמו שמוכח מהירושלמי⁶¹ וז"ל: משלו משל למה הדבר דומה מלך שהי' לו ב' איסטרטיגין,⁶² זה אומר אני משמש

(56) למקורות של השני דיעות ראה בלקו"ש ח"י ע' 180.

(57) וי"ל שהסברא לומר כן, מכיון שהסברא הפשוטה הוא שהחושך הוא העדר, שאם היא בריאה, למה היא מגיע לכל מקום שאין אור (אלא צ"ל שה' מביא החושך לכל מקום שאין אור (ע"ד גולל המובא לקמן) שזהו חידוש) אלא שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בתרצ"ה (כדלקמן בפנים) מביא כמה מאמרים ופסוקים שמוכח שהיא בריאה ולכן י"ל שהחידוש הוא רק בלילה (חוץ מזה שהפסוק ויקרא וגו' אומרת כן כפי שיוסבר להלן וגם שעפ"ז יובן הירושלמי).

(58) אולי י"ל שזה הפשט מה שכותב במא' סעי' ל' שדעה הב' אינו חולקת על דעה הא' אלא מוסיפה דהיינו לא שבאותו הזמן החושך הוא העדר ובריאה אלא לדעה הא' ההעדר הוא רק ביום ודעה הב' מוסיפה שבלילה היא בריאה. ועפ"ז יובן מש"כ בסכ"ט דלהדעה הב' הוי גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור ולא שנעשה ממלא, שלכאו' הרי היא גם העדר והי' צ"ל ממילא. אבל דוחק לומר כן שהי' צ"ל כן בפירוש.

(59) ס' כט.

(60) אבל על פירוש הקודם בגמ' אא"ל שויקרא היינו דוקא לבריאה, שהרי מדובר על קריאת שם לילה לזמן שיש חושך והרי גם העדר האור הוא חושך.

(61) ברכות פ"ח ה"ו.

(62) ממונים על איזה ממשלה - פני משה.

ביום וכו' קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהא תחומך קרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא תחומך הדא הוא דכתיב ויקרא אלוקים לאור יום וגו' לאור אמר לו היום יהא תחומך ולחושך אמר לו הלילה יהא תחומך).

ועפ"ז ג"כ יובן הטעם בירושלמי שהנרות ואבנים טובות מאירות יותר בלילה מביום.

ובהקדם דברי⁶³ כ"ק אדמו"ר הרי"צ וז"ל: דלפי ב' הדיעות בענין החושך אם חושך הוא רק העדר האור או חושך היא בריאה, תלוי העבודה דלהאיר את החושך מה שעל זה הי' כונת ירידת הנשמה למטה, דלדעה הא' דחשך הוא רק העדר האור, א"כ הרי העבודה דלהאיר את החשך הוא רק לדחות את החושך, דהרי אינו שייך הפוך החשך לאור מאחר שאין חשך דבר מה, כ"א כל ענין העבודה הוא רק לדחות את החשך, ולדעה זו הנה אתהפכא חשוכא לנהורא דע"י עבודת האדם נמשך אור עליון כ"כ שהחשך נדחה לגמרי ולא נשאר מאומה ולא רושם כלל, וזהו אתהפכא חשוכא לנהורא דבמקום שהי' תחילה חשוכא שהוא העדר האור הנה עתה הוא נהורא, ולהדעה הב' דחשך היא בריאה בפ"ע הנה העבודה דלהאיר את החשך הרי אין זה רק לדחות את החשך שבמקום החשך יהי' אור כ"א העבודה היא להפוך את החשך שיהי' הוא עצמו אור. עכ"ל.

וי"ל שכן הוא במציאות החושך בגשמיות שבזמן שהוא רק העדר (דהיינו ביום) ע"י שמאירים רק דוחים את החושך אבל בלילה שהוא מציאות אז הופכים אותו לאור ולכן האור יותר חזק מצד כח החושך שמצטרף לאור.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ע"ז.



בענין חליפין דמיתפסי אי לאו

הת' מ"מ שי' שייפער

תלמיד בישיבה

איתא בנדרים (מח, ב): ורב נחמן אמר קני דהא סודר קני ע"מ להקנות
הוא אמר רב אשי ומאן לימא לן דסודרא אי תפיס לי' לא מיתפס (בתמי' -
רש"י).

הר"ן שם פוסק שאצל קנין סודר "אי תפיס לא מיתפס" - לכו"ע. והרי
ר' אשי עצמו (דאמר בנדרים מיתפסי) ס"ל בקידושין⁶⁴ ד"אין האשה נקנית
בחליפין", ומבאר דאם ס"ל ד"מיתפסי", הרי חליפין הם כסף גמור! ולכן
צ"ל דס"ל לר' אשי שהדין הוא שבחליפין "דלא מיתפסי".

ואיתא בתוס' ד"ה לבר מאשה (ו, ב) "אי משם . . מיתפסי" דהיינו,
שפוסק שבחליפין "אי תפיס מיתפסי".

ב.

וי"ל שיסוד המחלוקת היא בשקו"ט של הגמ' קידושין (ג, א ואילך) ,
וז"ל הגמ' "מניינא דרישא למעוטי מאי . . למעוטי חליפין סלקא דעתך
אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף
אשה נמי מקניא בחליפין ואימא הכא נמי חליפין איתנהו בפחות משוה
פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה" עכ"ל הגמ'.

ותוס' ד"ה והאשה שואל על הענין "ומקניא נפשה" (כפי שהוסבר
ברש"י) וז"ל "פי' בקונטרס משום דגנאי הוא לה הילכך בטיל לה תורת
חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בה ש"פ אי יהיב לה בתורת חליפין
וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה נתקדש בפחות מש"פ"

ומשאלתו נראה שרצונה נתבטאה ב"פשטה ידה", אם היא מסכמת
(בפירוש) להקידושין באופן כזה, נחשב לרצונה! וא"כ בחליפין כן צריך

לקנות (פעמים) אצל קידושין וזה נגד המסקנא! ולכן אין התוס' גורס "נפשה". ולפי דעתו, השקו"ט היא:

הו"א שחליפין ששוה פרוטה נחשב ככסף – "כעין כסף דקרא" (שכסף לבד נלמד "מקיחה קיחה") קמ"ל שמזה שיש חליפין בפחות משוה פרוטה, כלל הקנין אינו "קנין כסף", אפילו שוה פרוטה.

דהיינו, הדיון בגמ' הוא, "מה נחשב קנין כסף". ולמסקנא, קנין כסף מוגדר ב"אופן" של כסף (דהיינו, איך הוא נתן הקידושין, באיזה לשון נתן הקידושין) ולכן, אם זה קנין של דמים, מתקדשת. ואם לאו, הגם שיש דמים (דהיינו שוה פרוטה), אינה מתקדשת.

ג.

אבל, מפרשים – והר"ן בתוכם, אכן גורסים "לא מקניא נפשה". לפי דעתם, גם אם "פשטה ידה וקבלה", אינה מתקדשת מצדה, "שלא מקניא נפשה", (ויש כמה ביאורים בזה ואכמ"ל).

הר"ן שואל כמה שאלות ולפי התירוצים שלו, השקו"ט היא:

הו"א שחליפין (וגם פחות מש"פ, כי יש חשיבות בכלי שלם⁶⁵) יקנה בקידושין כי הוא נכלל בכסף שבכתוב. קמ"ל שא"א לומר שכסף כאן כולל חליפין. כי "אנן סהדי" שאין רצונה בפחות מש"פ, ולכן, כלל הקנין של חליפין אינו נכלל בלימוד הקרא "קיחה קיחה".

[ואפשר להסביר יסוד המחלוקת בגדר "רצונה", ובפשטות. לפי דעת תוס', צריכים רצונה בהקידושין, ולכן, אם פשטה ידה וקבלה, צ"ל מתקדשת!]

אבל לפי דעת הר"ן, הגם שהיא כן רוצה להתקדש, אבל אין רצונה בהחפץ עצמה וזה ה"אנן סהדי" – הגם שהיא מראה שרוצה להתקדש, "אנו

65) ודנו רבים אם זה נחשב ככסף אי לאו, אבל לפי הביאור דלקמן אפ"ל (ואולי צ"ל) שוה אינו כסף ועריין יש הו"א. וע' בבית לחם יהודה, ואכ"מ.

יודעים" שהיא אינה רוצה בהחפץ, כי זה פחות מש"פ. ובקידושין, יש צורך ברצונה גם באופן הקידושין כשלעצמה.

אבל רש"י מפרש "לא מקניא נפשא", "גנאי הוא לה" ז"א אינה רוצה להתקדש. ואולי זה גם לפי הר"ן, ואכ"מ.]

ויוצא מכל הנ"ל, שאין ס"ל לתוספות הענין של "רצונה" בתור טעם מיעוט לקנין חליפין, והר"ן אכן מחשיב זאת בתור טעם מיעוט חליפין, ועל יסוד זה הם מפרשים השקו"ט.

ד.

ואוי"ל, שזה יסוד המחלוקת בנוגע ל"מתפסי" בחליפין, שלפי תוס' הגמ' אינה מובנת אם הדין הוא "לא מיתפסי", ורק אם הדין הוא "מיתפסי", אפשר להבין השקו"ט.

והביאור בזה:

לפי תוס' ההו"א היא שחליפין ששוה פרוטה היינו כסף, ולמסקנא, האופן "מונע" הגדרתה בתור כסף, כנ"ל.

אבל אם החליפין אינם נתפסים, אז: א) אין סיבה (בההו"א) לחלק ולומר ש'חלק זה של חליפין נכלל בכסף (דהיינו בשוה פרוטה), וחלק זה של חליפין אינו נכלל", כי אין "הנאה" בהחפץ בכ"מ, ומה איכפת לך השווי? (וגם אם אפשר לחלק, או שההו"א היא שכלל קנין סודר גם בפחות מש"פ, כלול בכסף (כמו בהר"ן)) ב) מהו ה"קמ"ל" בהגמ'? מה נתוסף ממה שידענו66?

רק אם יש תפיסא, אז: א) החלק של שוה פרוטה אינו (עכ"פ בההו"א) "חלק מחליפין שנכלל בכסף" אלא כסף כפשוטו! ב) זה גופא חידוש הגמ'

66) ודוחק לומר שזה גופא שא"א לחלק הוא החידוש, כי מהו ההסבר להב' צדדים? אבל לפי מה שמובא בפנים, מובן הצדדים, והחידוש בהמסקנא.

שחליפין אינו יכול להיות נחשב ככסף הגם שכמעט שווים בתוכנם (במקרה של שוה פרוטה)⁶⁷!

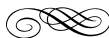
ונמצא, שא"א פסקו של הר"ן (ש"לא מיתפסי") לפי שיטת תוס'. אבל לפי שיטת הר"ן, מובן השקו"ט גם בלי חידוש כזה, (שחליפין (ש"מיתפסי") בשוה פרוטה (דהיינו שיש הנאה גמורה) אינו נחשב ככסף), כי הדין הוא ש"לא מיתפסי".

ולפי"ז, ההו"א היא שכלל קנין סודר נכלל ב"כסף" שבמקרא. והקמ"ל הוא שא"א ליכלל חליפין בכסף, כי "אנן סהדי" שאין רצונה בזה, ולא מקניא נפשא.

[וזה גופא י"ל בב' אופנים: או החידוש הוא ש"אנן סהדי", ולא מקניא נפשא, או שרצונה צ"ל בהחפץ (דהיינו לפי שיטתו המובא לעיל)]

ה.

ויוצא מזה שיש מחלוקת בנוגע לגדר קנין כסף (בנוגע להנאה). שלפי תוס', במקרה שיש הנאה גמורה עלה ב"דעת ההו"א" שזה כסף. ולמסקנא הנאה אינה מגדירה קנין כסף. ולפי הר"ן, הענין של "לכלול קנין חליפין" הוא בלי שום הנאה בהחליפין! כי אם יש הנאה, אז בודאי נחשב ככסף גמור. ולכן הדיון רק יכול להיות במקרה שאין הנאה ("לא מיתפסי"). וא"כ הדיון הוא לחבר הקנין עם כסף בלבד⁶⁸. ויש עוד הרבה אופנים בביאור סוגייתנו, ועצ"ע.



(67) ומובן ההו"א, והמסקנא וחידושה

(68) עיי' בחידושי רעק"א, קובץ שיעורים (קידושין ג, א), ועוד. וראה בית לחם יהודה ומבאר באריכות.

פשוטו של מקרא



טעם שלא חשד יעקב ביוסף לנקום באחי

הת' שנ"ז שי' וילהלם

תלמיד בישיבה

על הפסוק ואקברה שם בדרך⁶⁹ פירש"י: לא הלכתי אפי לבית לחם אפי' להכניסה לארץ וידעתי שיש בלבך עלי ודע לך שע"פ הדיבור קברתיה שם שתהא עזרה לבניה, עכ"ל.

וצ"ב, שבסוף הפ' ע"פ אביך צוה⁷⁰ פי' "שנו בדבר מפני השלום כי לא צוה יעקב כן שלא נחשד יוסף בעניו" ועם יוסף לא הי' חשוד בעיני יעקב להחזיק רעה, למה הי' צריך יעקב לפייסו שע"פ הדיבור קבר את רחל בדרך?

ובלקו"ש ח"ל ע' 236 בהערה 19 מביא שאינו דומה, וצ"ע למה אינו דומה.

והנה יש כמה אופנים שרואים שאין הב' פסוקים דומים, א) לקמן מדובר על מה שהשבטים עשו ליוסף עצמו, ואילו יעקב מדבר לא על מה שעשה ליוסף עצמו, אלא אודות אמו, ב) ע"י מכירת יוסף נעשה לו צער ע"ז, ואילו בקבורת רחל, לא נעשה לה צער ממש, כ"א שלא זכתה לקבורה יותר מכובדת.

והנה, ע"פ ב' ענינים הנ"ל מסתבר לומר שעל השבטים אכן הי' לו תרעומת, משא"כ על יעקב. ויש ליעקב לחשוד את יוסף יותר מבקבורת אמו?

ואולי יש לתרץ עפ"י הידוע שיש ב' אופנים בבטחון, א) ע"ד אצל נחום איש ג'ז, שהי' אומר על כל מקורות חייו גם זו לטובה, ואפי' כשהי' דבר

(69) ויחי מח, יז.

(70) שם נ, טז.

שבחי ציוניות אינו נראה כדבר הטוב, מ"מ אצלו הי' בגלוי שהכל בעצם טוב, ועוד יותר, שהטוב הי' גלוי אצלו, ולכן אמר בל' הקודש שהוא לשון גלוי, (ב) ע"ד אצל רבי עקיבא שאמר כל דעביד רחמנא לטב עביד, שהוא בל' ארמי לשון נסתר, והוא מפני שלא ראה בגלוי את הטוב, אלא ידע שאין רע יורד מלמעלה.

והנה מבואר בשיחה הנ"ל שזה שיעקב אמר "ידעתי שיש בלבך עלי", מוכח שאכן הי' בלב יוסף על יעקב, אלא שבודאי לא הי' בדעתו תרעומת. שיעקב כבר ידע שיוסף מקבל כל דבר באופן של כל דעביד רחמנא לטב עביד (דהרי ראה איך התנהג עם אחיו כשהי' בכחו לעשות להם היפך הטוב וכו'.

אבל עדיין הי' ליוסף בלבו על יעקב, דהיינו שלא ראה את הטוב בגלוי, ולכן אמר לו הטעם שקבר את אמו בדרך אפרת.



מהו "נשר"

הנ"ל

על הפסוק ואשא אתכם על כנפי נשרים פירש"י: ואשא אתכם, זה יום באו ישראל לרעמסס לפי שהיו ישראל מפוזרים בכל ארץ גושן ולשעה קלה כשבאו כולם ליסע ולצאת נתקבצו כולפ ברעמסס כו'. וממשיך בד"ה שלאח"ז: על כנפי נשרים, כנשר הנושא את גוזליו על כנפיו, שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם מפני שמתייראים מעוף אחר הפורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ לפי שאין עוף פורח על גביו, לכך נותנו על גבי כנפיו אומר מוטב שיכנס החץ בי ולא בבני וכו'.

והנה המקור לרש"י הנ"ל הוא במכילתא וז"ל: ואשא אתכם על כנפי נשרים, ר' אליעזר אומר זה יום רעמסס, לפי שנתקבצו כולם ובאו לרעמסס בשעה קלה, ואביא אתכם אלי לפני הר סיני, ר"ע אומר זה יום מתן תורה לפי שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם י"ב מיל וחוזרים לפניהם י"ב מיל הרי כ"ד מילין על כל דיבור ודיבור וכו', ד"א וכו' ומה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם, שכל העופות כולן נותנין את בניהן בין רגליהם מפני שיראים מעוף אחר הפורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם זה בלבד, שלא יזרוק בו החץ, אומר מוטב שיכנס בו ולא בבנו וכו'. ע"כ.

וי"מ ששואלים 71 לכאן למה רש"י מחלק בין שני הד"ה, שהרי הפי' במכילתא הוא שיש ב' פירושים בואשא אתכם על כנפי נשרים א) ענין הקלות וב) ענין התנשאותו, ורש"י מחלק בין ב' הענינים, שואשא אתכם פירושו הוא פי' הא' ועל כנפי נשרים פי' הב'.

והנה בענינו נשר מצינו עוד בפ' האזינו:

כנשר יעיר קנו על גזוליו ירחף, יפרש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו: 72 פירש"י - נהגם ברחמים ובחמלה כנשר הזה רחמני על בניו ואינו נכנת אל קנו פתאום וכו'. יפרוש כנפיו: כשבא ליטלן ממקום למקום אינו נוטלן ברגליו כשאר עופות וכו'.

ומכ"ז מובן למה מדמה הקב"ה לנשר, שהוא המלך שבעופות ופורח למעלה מכל עוף, וחבתו אל בניו הוא עד לאין שיעור עד שאומר מוטב שיכנס בי החץ וכו'.

והנה התרגום הפשוט של נשר הוא העוף הנקרא אדלע"ר, שהוא מקובל כיום בתור המלך שבעופות 73, והוא מאוד מרומם ומלכותי. אבל

(71) הר"א מיזרחי.

(72) האזינו לב, יא.

(73) חגיגה יג, ב.

קשה, שהרי עוף זה אינו פורח למעלה מכל עוף, ויש כו"כ מיני עופות שפורחות למעלה ממנו. וגם הנשר נקרא קורח⁷⁴, ואדלער אינו כן. וגם כתיב שהנשר אוכל פגרים, ועוף זה, אף שיכול לאכול פגרים, אבל אין דרכו בכך.

[גם לפי תוס' (חולין סא, א) הוא טעות מה שקורין לנשר אגיל"א, אלא התם הוא מפני שיש בו אצבע יתירה, אבל לא מצאנו כזאת אצל אדלער היום.]

ויותר מתאים הוא מה שנקרא וואלטור, שהוא א) העוף הפורח למעלה יותר מכל העופות, 75 ב) קורח⁷⁶ ג) אוכל פגרים⁷⁷ ד) עושה את כנו על ההרים⁷⁸ (גם אדלער לפעמים, אבל בד"כ עושה באילנות גבוהות).

אבל עז"ע שהרי באבות (פ"ה, מ"כ) "קל כנשר" בפשטות מדובר באדלער, והרי אדלער הוא א' מהעופות הפורחות במהירות גדולה, הרבה יותר מוואלטור.

וע"כ מצאתי מן הנכון לומר שהשם נשר הוא לא לסוג עוף א', אלא כמה סוגי עופות מהעופות הגדולים וכו', ולפעמים מדמין אותו במהירותו לאדלער, ולפעמים מדמין אותו לוואלטור, באיך שהוא פורח גבוה יותר מכל עוף.

ועפ"ז אפשר לתרץ את השאלות על רש"י:

רש"י שבא לפרש פשש"מ, אינו מתרגם על כנפי נשרים שהוא אדלער, מפני שאינו העוף שפורח גבוה יותר מכל העופות, וע"פ פשש"מ

(74) ראה

(75) כדלעיל. משלי ל, יט. איוב לט, כז. וראה מפרשים שם.

(76) מיכה א, טז.

(77) משלי ל, יז.

(78) איוב שם - כח.

המדובר הוא בעוף שאין עוף אחר פורח למעלה ממנו וצריך לומר שהוא וואלטור, ואומר הנשר הזה וכו' שיש כמה מיני נשר, ודוקא הנשר הזה, הוא הפורח למעלה יותר מכל עוף, וגם מוסיף "שאין עוף פורח על גביו" שאין לשון זה במכילתא, מפני שרש"י אכן מדבר אודות העוף שאין עוף אחר פורח למעלה יותר ממנו. ומחלק בין ב' הפירושים שבמכילתא שא"א לפרש נשר בפסוק זה כב' הפירושים, שפורח בקלות וגם הכי גבוה.

משא"כ במכילתא, שמפרש את הפסוק ע"פ דרש, מפרש שהוא אדלער, שאכן כשמדמין הקב"ה לנשר, מדמין אותו לאדלער שהוא חשוב יותר, ולכן ואשא אתכם על כנפי נשרים הוא ענין א', ומדובר בעוף א', שהוא פורח במהירות גדולה ביותר, וגם פורח למעלה מרוב העופות, ומשמיט שאין עוף אחר פורח על גביו, מפני שאכן כ"ה שיש כו"כ עופות הפורחות על גביו. ועצ"ע.



שזנת



דיוק נוסח אדה"ז בברכת ברוך שאמר

הרב משה נתן הלוי פישר שליט"א

ר"מ בישיבה

אחד מהחילוקים בנוסח ברכת ברוך שאמר בין נוסח אדה"ז (אר"י), ונוסחאות אחרות (אשכנז, ספרד-פוילין) הוא דבשאר נוסחאות אומרים "בא"י... משבח ומפאר בלשון חסידיו ועבדיו" ומפסיקים ואח"ז ממשיכים "ובשירי דוד עבדך נהללך ה' אלקינו וכו'". משא"כ בנוסח אדה"ז מקום ההפסק הוא אחרי "ובשירי דוד עבדך" ואז ממשיכים "נהללך ה' אלקינו וכו'".

ומבואר הטעם לזה ע"פ קבלה בסידור עם דא"ח (מג, א) ד"מברוך אתה ה'" מתחיל עולם היצירה, וסיומו הוא "ובשירי דוד עבדך", שהוא מלכות דיצירה. ומ"נהללך ה' אלקינו" מתחיל עולם העשי'. ולכך גם בסידור הנדפס הרי נקוד ב' נקודות להפסיק בין זה המאמר לנהללך שהוא התחלת ענין אחר"

ויש לבאר הדיוק בזה ע"פ נגלה, ע"פ מה שכתב לבאר בספר אשל אברהם על שו"ע או"ח (להרה"צ רא"ד מבוטשאטש) סימן ס"ח בטעם כמה שינוים בין נוסח אשכנז לספרד, ואחד מהם הוא מה שבנוסח אשכנז אומרים ברוך שאמר לפני הודו, משא"כ בנוסח ספרד שהוא לפני מזמור לתודה. ומבאר כי הנוסח ה' מלך וכו' אינו פסוק ולכן אין להפסיק לאומרו אחר ברכת ברוך שאמר. וכותב שם "גם שמה שאומרים ובשירי דוד כו' הוא לאו דוקא שהרי שירת הים אומרים ג"כ ופסוקים מעזרא (ר"ל וא"כ שהוא לאו דוקא "שירי דוד" מה איכפת לן לומר גם ה' מלך וכו' – הוספת הכותב) מ"מ יש קפיידא קצת להוסיף בין הברכות"

הרי מעיר בתוך דבריו (על נוסח העולם) דהלשון "ובשירי דוד עבדך נהללך ה' אלקינו" הוא לאו דוקא, שהרי אומרים גם הפסוקים "ויברכו שם כבודיך" וגו' (באמצע "ויברך דוד") שנאמרו ע"י עזרא. וגם "אז ישיר".

ומבואר דיוק נוסח אדה"ז-אר"י. דלפ"ז אין משמעות הברכה דובשירי דוד עבדך נהללך, היינו דקאי על מה שאנחנו הולכים עכשיו להללו בפסוקי דזמרה שנהללו ע"י שירי דוד. אלא שאומרים שהקב"ה משבח ומפאר בלשון חסידי ועבדיו וגם הוא משבח כבר בשירי דוד. ואח"ז אומרים עוד דבר, שבהמשך לזה שהוא כבר משבח ע"י כל הנ"ל, גם אנחנו נהללך עכשיו בפסוד"ז.

[ולהעיר דלפ"ז מוקשים קצת דברי האשל אברהם הנ"ל שכולו בא לבאר נכונות השינויים בנוסח התפלה ע"י החסידים מתאים לדברי המקובלים, ואעפ"כ העיר שהלשון "ובשירי דוד" הוא לאו דוקא, אף שע"פ קבלה מיושב כנ"ל. אלא שמובן שדבריו הם לפי הנוסח המכונה ספרד שמקובל אצל חסידי פוילין, ושם משום מה לא נתקבל השינוי הנ"ל. משא"כ בנוסח עדות המזרח (שעכ"פ בחלקם) הנוסח הוא כבנוסח אדה"ז. ויש לברר היטב בנוסחאות השונות.]



בענין לימוד חכמות החיצוניות או לימודי חול*

הרב שניאור זלמן הכהן שי' הענדל
א' מאנ"ש

א.

טומאה כתוצאה מלימוד חכמות החיצוניות

כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בס' התניא (פ"ח): ועוד זאת יתרה טומאתה של חכמת האומות עובדי גלולים על טומאת דברים בטלים שאינו מלביש

(* לע"נ סבתי מרת מרים פאפאק בת הרה"ח ר' צבי הירש אלטיין.
על אחריות הכותב בלבד.)

ומטמא רק המדות מיסוד הרוח הקדוש שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבדברים בטלים הבאים מיסוד הרוח הרע שבקליפה זו בנפשו הבהמית כדלעיל ולא בחי' חב"ד שבנפשו מאחר שהם דברי שטות ובורות שגם השוטים וע"ה יכולים לדבר כן, משא"כ בחכמת עובדי גלולים [האומות] הוא מלביש ומטמא בחי' חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו שנפלו שמה בשבירת הכלי' מבחי' אחוריים של חכמה דקדושה כידוע ליודעי חן.

ומזה מובן לכאורה בפשטות שכתוצאה מלימוד חכמות החיצוניות שורה ר"ל טומאה על האדם, וכמו שמסביר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בחומרת הדבר:⁷⁹ מאחר שאדמו"ר הזקן מדייק בלשונו, לומר שעל ידי לימוד חכמות חיצוניות "מלביש ומטמא בחי' חב"ד שבנפשו האלקית", היינו, שזהו ענין של טומאה - מובן חומר הדבר. ועל-דרך ענין הטומאה כפשוטה - שאעפ"י שלא רואים שום שינוי בדבר שנטמא, כי לא נגרע ממנו דבר ולא נוסף עליו דבר, ובחיצוניות ובגלוי נראה הדבר כמקודם, אעפ"כ על ידי הנגיעה בדבר טמא לרגע אחד בלבד, קובעת התורה שגם הוא נטמא, ולכן, אינו יכול להכנס לקודש כו' - עד כדי כך חמור ענין הטומאה!

וענין זה נוגע לכהן, ללוי, לישראל ואפילו לגר - אלא שישנם חילוקי דרגות בדבר לפי ערך הטהרה הנדרשת מכל אחד ואחד. אבל עכ"פ - כללות ענין הטומאה הוא דבר חמור אצל כל-אחד-ואחד, ועד שישנם כמה חומרות ואיסורים וגדרים וסייגים הקשורים עם ענין הטהרה והפכו.

ויתירה מזו: ענין הטומאה נוגע אפילו לקטן שבקטנים - למרות שאינו חייב בכל עניני התורה ומצוותיה. וכמובן בפשטות שכאשר תינוק בן יומו נוגע בדבר בלתי טהור, הרי זה פועל בו שינוי עיקרי, עד שצריכים להזהר שלא יגע בעניני קדשים, תרומות ומעשרות, וכיוצא בזה. ומזה מובן גודל

(79) תורת מנחם תשמ"ב חלק ד' עמ' 1837 ואילך - שיחת חג הגאולה י"ג תמוז.

החומר שבענין הטומאה – מאחר שלא מצינו עוד ענין שבו יהיו שוים תינוק בן יומו ואדם גדול בן מאה ועשרים שנה, מלבד בנוגע לענין הטומאה.

ועל-פי-זה מובן חומר הענין דלימוד חכמות חיצוניות – שהרי אדמו"ר הזקן אינו כותב לשון של איסור, פסול, וכיוצא-בזה, אלא לשון של טומאה שזהו חמור ביותר, ע"כ.

[וזה בפשטות אפילו אם ישנה תכלית הזהירות בזה מענייני כפירה ר"ל ודעות כוזבות או ראייה בלתי הולמת (במיוחד בתשב"ר) בענייני צניעות ר"ל או ע"ז ח"ו ואפי' מ'קאך' בתרבות הגוים (ובחוקותיהם לא תלכו – נמוסות שלהן, ראה רש"י ויקרא יח, ג)].

ב.

צ"ע אם הטומאה הוא דבר החלטי

וצ"ע בזה אם הטומאה היא דבר החלטי בכל פעם שלומד חכמות החיצוניות, או רק באופנים מסוימים וכדלהלן.

שהרי מצינו בתורה ובדברי חז"ל בנחיצות ידיעות חכמות החיצוניות ובקיאות גדולי ישראל בהם. וכמו שמציין הרבי באגרות קודש (תצה, י"ט סיון תש"ט עמוד קכב) מספר דוגמאות בזה:

לימוד מדע הרפואה – ישנו ציווי התורה "ורפא ירפא" (משפטים כא, יט)! כן פוסקת הגמרא שבעיר שאין בה רופא אסור לתלמיד חכם לדור בה (סנהדרין יז, ב). ועוד: במסכת שקלים מצינו (פרק ה' משנה א) שבן אחיה היה ממונה במקדש על חולי המעיים.

גם בנוגע לנחיצותה של חוכמת התכונה (אסטרונומיה) מצאנו בגמרא (שבת עה, א): אמר רבי יוחנן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר (דברים ד, ו) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות. ובהוריות (י, א): ר' גמליאל ור' יהושע הוו אזלי בספינתא . . אמר ליה (ר' יהושע) כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את הספנים,

ואמרתי שמא יעלה ויתעה אותנו. אמר ליה (ר' גמליאל) כל כך יש בידך (חכמה יש בידך - רש"י). הרי שהייתה לר' יהושע ידיעה בחוכמת התכונה. ובחולין (נז, ב): אמרו עליו על רבי שמעון בן חלפתא שעסקן בדברים היה . . . תנגולת הייתה לו וגידלה כנפיים האחרונים יותר מן הראשונים. ומכאן ראיה שרבי שמעון ידע חכמת הטבע.

וא"כ כיצד יתכן לומר על אותם גדולי ישראל שלאורם אנו הולכים ואת מימיהם אנו שותים שח"ו עסקו בלימוד המטמא את המוח וחב"ד שבנפש (ואפי' אם הטומאה היא רק באופן זמני בשעת הלימוד)?!

ג.

לימוד חכמות החיצוניות באופן המותר

הנהגה בסיום דבריו שם מבאר כ"ק רבנו הזקן לאלתר שישנו גם אופן המותר בלימוד חכמת האומות וזלה"ק: "אלא א"כ עושה אותן קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה' או שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן".

ובאג"ק שם מבאר שישנם בכללות ו' אופנים בלימוד וידיעת חכמות או"ה, וסדרן מלמעלה למטה:

(א) ידיעת חכמות אלו מן התורה. וכמו חכם כשמראין לו מפה יודע ממנה כל פרטי הבנין, כן הוא בתורה שהיא המפה ודיפתרא שע"פ תכניתה נבה"ע (ב"ר רפ"א). וכמסופר בבכורות (ח, א) שר' יהושע בן חנניא למד זמן עבור נחש מן הכתוב. ובמדרש תהלים י"ט, על שמואל ועל ר' הושעיא ע"י שהי' יגע בחכמתה של תורה למד מתוכה כל מה שיש ברקיע. ואצ"ל מה שנאמר בפירוש בתושב"כ ותושבע"פ - שכל זה הוא תורה ממש, שהיא חכמתו כו' וכמאמר הרמב"ם הידוע שאין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים כו' ובין אנכי ה"א (פיה"מ חלק יסוד ח).

(ב) בלימוד חכמות אלו כשהתורה מצווה ע"ז באופן ישר. וכמו המ"ע על בי"ד שיחשבו (רמב"ם הל' קדה"ח פ"א ה"ז) וצריכין לידע דרכי ע"ז וכישוף וכו' כנ"ל, והתירו לבית ר"ג ללמוד חכמת יונית מפני צורך הצבור (ראה תוד"ה ארור מנחות סד, ב. קו"א להל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"א) וכה"ג. שאין לימוד זה לימוד תורה, אבל מצוה היא – וגם קודם שנשתמש בהלימוד לקדש החדש וכו' וכשאר מצוות דאורייתא או דרבנן.

(ג) כשאנוס לחשוב דבר חכמה והוא במקום שאסור בד"ת שדינו להרהר בחשבונות וכו' (עיין אחרונים שו"ע או"ח רספ"ה). וי"ל שזה נכלל ג"כ בכוונת המדרש (דברים רבה פ"ח, ו) ששאלו את שמואל והלא אתה אסטרוולוגי א"ל לא הייתי מביט אלא בשעה שהייתי נפנה לבית המים. – אשר ג"ז הוא מצוה אבל באופן שלישי.

(ד) כשלומד תורה או שחפץ לקיים מצוה וא"א לו מפני חסרון ידיעה בחכמות אלו ואז ממלא חסרונו זה, וכמאמר רב שגדל י"ח חדשים אצל רועה (סנה' ה, ב) לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר. – לימוד זה אינו לא תורה ולא מצוה, אבל הכשר והכנה לתומ"צ. ואולי גם לימוד הל' ע"ז וכשוף ע"י בי"ד מסוג זה.

(ה) ההתחכמות – במדה הדרושה ולא יותר – בעסקיו כדי למצוא פרנסתו (ראה דרך מצותיך להצ"צ קד, ב), או כשעושה מהחכמות עצמן אומנות וקרדום לחתוך בהן – ה"ז הכשר והכנה לדבר היתר.

והרבי מבאר שעיקר קושיתו של רבנו הזקן על הרמב"ם אינה ממה שלמד ספרי ע"ז (כמ"ש במו"נ שם), או ממה שלמד ספרי התוכנים היונים (כמ"ש בהל' קדה"ח ספי"ז), כי עי"ז ביאר טעמי המצוות חשבון קדה"ח וכו', וא"כ הוא אופן הב' – אלא תוקף הקושיא הוא מלימוד חכמות האחרות וכמו רפואה מספרי גאלינוס וכו'. וא"א לומר שהי' לעשותם קרדום לחתוך בהן, שהרי למדם בעת שהיתה פרנסתו מצוי' ע"י אחיו שהחזיק אותו ואת ב"ב, כידוע במכ' הרמב"ם. וכן הרמב"ן הי' בקי בכמה חכמות ולא עשה כל החכמות קרדום לחתוך.

ובתירוץ לזה בא אופן ששי,

1) שמותר ללמוד חכמות או"ה גם קודם שמנעו חסרון ידיעתו בהם מהבנת התורה, אם רק יודע להשתמש בהן אח"כ לעבודת ה' או לתורתו.

ועפ"ז יומתק גם דיוק הל' בתניא: וזהו טעמו - לשון יחיד, אף דמביא מקודם שני היתר הלימוד. כי טעמו של הרמב"ם וכו' בעת הלימוד הי' רק טעם אחד, אף שאח"כ נתהפך הגלגל ובמות עליו אחיו, הוכרח לעשות החכמות קרדום לחתוך בהן.

ד.

לימוד המטמא, ולימוד לצורך: 1) טוב 2) וקדושה

המורם מהנ"ל, שבמקרים מסוימים לימוד חכמות החיצוניות אפשרי ואפילו נצרך [ולהעיר שבאג"ק שם מציין שעיקר הדין הוא בנוגע לרמב"ם והרמב"ן שלא עסקו בתורת הקבלה שכוללת חכמות הטבע ואז היה זה נכלל באופן הא' יעו"ש ואכ"מ]. אלא שצ"ל זהירות בזה לשפוט בכל מקרה לגופו אם הלימוד הוא נצרך.

וכמו שמביא בשיחה הנ"ל: "אבל לאידך - מאחר שישנה כללות המציאות דחכמות חיצוניות, מובן, שבודאי ישנה אפשרות להשתמש בזה לענייני טוב וקדושה. ועל-דרך המבואר בענין "וגם רשע ליום רעה" - "שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור למעלה" (תניא פרק כז).

"וכפי שמסיים בתניא שישנה אפשרות להשתמש בלימוד חכמות חיצוניות עבור ענייני טוב וקדושה - בדוגמת הנהגת הרמב"ם והרמב"ן.

"ומובן, שכאשר מדובר אודות פרנסתו ופרנסת בני ביתו - אין לך שוחד גדול מזה, ובפרט כאשר מדובר לא רק אודות פרוטא אחת בלבד, אלא אודות כללות פרנסתו ופרנסת בני ביתו במשך כל ימי חייו, ומאחר ש"השוחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים", מובן שהאדם אינו יכול לסמוך על עצמו בדבר זה, מפניו היותו משוחד כו', ולכן, עליו למצוא

מישהו שיכול לפסוק בענין זה, לספר לו אודות מעמדו ומצבו, ואז יוכל לברר אם לימוד זה הוא דבר המטמא את חב"ד שבנפשו האלקית, או שזהו דבר המותר – לצורך פרנסתו, או באופן נעלה יותר – שלימוד זה עצמו הוא על טהרת הקודש, מאחר שמנצל הלכות עירובין, חישוב תקופות ומזלות, וכיוצא בזה. עכ"ל"ק.

שמדיוק המילים "ואז יוכל לברר אם לימוד זה הוא דבר המטמא את חב"ד שבנפשו האלקית, או שזהו דבר המותר – לצורך פרנסתו, או באופן נעלה יותר – שלימוד זה עצמו הוא על טהרת הקודש" יוצא לכאן שיש 3 סוגי לימוד בחכמות החיצוניות: (1) באופן המטמא ר"ל את חב"ד שבנפש האלקית, וזהו כשהלימוד לצורך ידיעה כללית בלבד, (2) לימוד לצורך תועלת גשמית בפרנסה. ואז הוא לימוד המותר – ולכאורה הפי' בזה שאינו מטמא את הנפש. (3) לימוד על טהרת הקודש, ע"י ניצול ידיעת חכמת האומות בלימוד התורה וקיום המצוות.

[ובד"א בדיוק הלשון "להשתמש.. עבור ענייני טוב וקדושה", ש"טוב" היינו פרנסה (שהיא רק כלי והכנה חשובה לעבודת ה', ו"קדושה" היינו לתומ"צ].

כלומר שכאשר ישנו היתר (אמיתי. ע"י פסק דין בלתי משוחד) ללימוד חכמות החיצוניות אין זה מטמא ח"ו את חב"ד שבנפשו האלקית.

ואולי אפשר לדייק כן גם באג"ק הנ"ל, שם כותב הרבי "אם לומד חכמות ע"ז שלא ע"מ להורות – מטמא בחי' חב"ד שבנפשו בטומאת ג"ק הטמאות לגמרי, וכמו בשאר איסורים. ואם לומד ע"מ להבין ולהורות – ה"ז נכלל בקדושה, במכש"כ וק"ו ממילתא דבדיחותא שבתניא פ"ז שאינו אלא לפקח דעתו וכאן הוא הקדמה וחלק מלימוד התורה..

"והטעם שיכול להעלות חכמות ע"ז שמג"ק הטמאות, אף שהם אסורים וקשורים, לקדושה הוא כדוגמת האופן שזדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא כו' (שם פ"ז), וגם בנדו"ד כן הוא הואיל ועל ידיהן מברר ד"ת וכו'". עכ"ל"ק.

ישוב רואים לכאורה שהרבי מחלק בין לימוד אסור (שאז מטמא בחי' חב"ד שבנפשו בטומאת ג"ק הטמאות לגמרי ר"ל!) ולימוד המותר, ועוד צ"ע בזה.

ה.

לימודים אלו היו צריכים להיות 'על טהרת הקודש'

בשיחה הנ"ל רואים את גישתו המפתיעה של הרבי, אשר לא זו בלבד שבמקרים מסויימים הלימוד הוא נצרך, כיון שהקב"ה ברא את החכמות החיצוניות – בודאי ישנה אפשרות להשתמש בזה לענייני טוב וקדושה. ועל-דרך המבואר בענין "וגם רשע ליום רעה" – "שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור למעלה".

ונראה בד"א הכוונה בזה, דמלכתחילה עדיף להימנע מלימוד חכמות החיצוניות אמנם כאשר מפני סיבה חיצונית הלימוד נחוץ או מוכרח [ולדוגמא מצד חוקי המדינה, כבשיחה דלקמן], בדיעבד יש להשתדל לנצל את הלימוד לענייני "טוב וקדושה".

וכמו שמוסיף הרבי בשיחה הנ"ל: ולכן, אינני רוצה לקרוא ללימודים אלו 'לימודי חול' – מאחר שלימודים אלו היו צריכים להיות 'על טהרת הקודש' וכו'.

"היות שברוב המדינות ימים אלו הם 'ימי החופש' מלימודים שאינו לימודי קודש (מלכתחילה היו צריכים להיות באופן דחול על טהרת הקודש) – צריכים לנצל את זמנם הפנוי של התלמידים והתלמידות, ולמלא זמן זה בלימודי קודש (לימודים שבהם לא דרושה זהירות והשתדלות שהדבר יהיה 'על טהרת הקודש' – מאחר שמדובר אודות לימודים שהם עצמם קודש).

"דהנה, במשך כל ימי השנה ישנם זמנים שבהם עוסקים בלימודים שאינם לימודי קודש (מפני חוקי המדינה, או מפני סיבות שונות ומשונות), וזוהי המעלה שבימי החופש – שהגבלות אלו אינן קיימות, ולכן, ישנו יותר

זמן פנוי עבור לימודי התורה, לימוד המביא לידי מעשה – קיום המצוות".
עכ"ל השיחה.

ו.

ה"אפשרות להשתמש בזה לענייני טוב וקדושה" וגודל הזהירות בזה

והנה מבאר בזה כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע (סה"מ תרס"ט ע' קכח ואילך) עה"פ (קהלת י א) "יקר מחכמה (ו) מכבוד סכלות מעט", שהמקור לחכמות החיצוניות (סכלות) הוא שבשבה"כ דתוהו הי' נפילה ושבירה בבחי' אחוריים דחכמה ומזה נשתלשלו חכמות חיצוניות פילוסופיא ותכונה וכו' שהם בחי' יש ופירוד – ההיפוך מחכמה דקדושה שהיא בחי' ביטול. ומ"מ בחכ' אתברירו שע"י התורה מתבררים ונכללים גם הם בחכ' דקדושה ואחר הבירור אזי יש יתרון ממש לחכמה. שהחכ' דקדושה (חכמה וכבוד) מקבל תועלת ונתגדל ממש ע"י הניצוצות שנתבררו [ובזה מבואר איך יתכן לומר שיש מעלה בסכלות מעט על חכמה].

והרבי נ"ע מחדש שם שענין היתרון היינו "שעי"ז יתגלה תעלומות חכ' בחי' מו"ס" כמו יין שוקט על שמריו, שע"י השמרים דוקא מתחזק היין יותר משא"כ בלא שמרים תחתיו אין היין משובח כ"כ,

רק שצריך עוד תנאי שיהיה שוקט על שמריו – שיהיו השמרים מובדלים בתכלית ממנו רק ששוקט עליהם, משא"כ אם יבלבלו השמרים על היין יתקלקל היין ובנמשל שלא יומשך אחר מים הרעים ח"ו (וכמו לותתין החטים של מצה ונעשו החיטים מעולים אך צריך שימור שלא יחמיץ).

ויתכן שיתרון זה מתקשר עם המבואר לפנ"ז במאמר (ע' קכב ואילך):
"גם יש באופן הנהגת מלחמה שלפעמים עושה א"ע כנדרף מפני שונאו וינוס מפניו בכדי שהשונא יזוז ממקומו ואז יוכל לסבבו בחיל אחר מכל צד ופנה.. ויכנו נפש מבלי השאיר לו שריד" שהנמשל בזה הוא בכללות ירידת והתלבשות הקדושה בקלי' וסט"א שזהו ירידה גדולה וכו' כדי ליקח מהם ניצוצי הקדושה שבשביל זה כדאי היא הירידה בשביל יתרון האור שיוצא

מזה נצחון גדול להפוך גם הרע דע' שרים לטוב ולהכניעם בתכלית וכמ"ש (קהלת ח ט) "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו". וזה דוקא (בדברים המותרים ו) במי שיש בו יכולת לפעול הניצוח בהבירור ולא יפול ח"ו.

ז.

דוגמאות משימוש בחכמת האומות לטוב וקדושה

בלא מעט שיחות שנאמרו במרוצת השנים, הרבי התייחס לנושאים מדעיים או טכנולוגיים תוך שהוא לומד מהם לקח והוראה בעבודת ה'. הרבי רואה בגילויי המדע את גדלותו של ה' ואת הקריאה שה' קורא לנו דרך גילויים אלו.

כמה דוגמאות:

1) אווירונאוטיקה (aeronautics): אחת הבעיות המורכבות שעמדו בפני מתכנני הטיילים והחלליות הייתה, כידוע, בעיית הדלק: כדי לאפשר לכלי טיס גדול וכבד לנוע בחלל זקוקים לדלק רב. הדלק, יחד עם הכלי שמכיל אותו, מוסיף למשקל החללית ומכביד עליה – מה שדורש שוב מכלי דלק נוספים, וכך נוצר מעגל ללא מוצא. הפתרון שנמצא הוא: טיל רב-שלבי – כלומר, חלוקת הטייל למספר שלבים. כאשר מסתיים חלק מן המסע, תם חלק מהדלק שבטייל, ואז נפרד אותו מיכל מן הטייל ונושר. הטייל – עם מיכלי הדלק הנותרים – נעשה קל יותר. כך נחוצה, לשלב הטיסה הבא, פחות אנרגיה. וכן הלאה: חלקי הטייל האחרים נושרים, כל אחד בתורו, והטייל מתקדם יותר, קל יותר.

ההוראה מכך בעבודת ה', אומר הרבי, קשורה למלחמה ביצר הרע. כדי שעבודת ה' תהיה מצד בחירת האדם נחוצה הכבדה מסוימת, שאותה מייצר היצר הרע. אלא שהשאלה המתעוררת היא: לשם מה נחוץ יצר רע גדול וחזק כל כך עד אשר כמאמר חז"ל "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו"?

ההסבר הוא: לא ניתן להתרומם לגובה רב ללא אותה "כמות גדולה" של גשמיות וחומריות מכבידה. היצר הרע, אותו עלינו "לשרוף", הוא גם

הדלק שלנו להתקדמות. מצד שני, ככל שהכמות גדולה יותר, כך גדלה האנרגיה הנדרשת בכדי להמריא לגובה רב יותר. והפתרון הוא "להשיר" את השלב "המשומש" של היצר הרע, שהאדם כבר התגבר עליו. כל ניצחון בנושא מסוים על היצר, גורר אחריו את "נשירת" היצר הרע שליווה אותו בנושא. כך ניתן להתעלות שלב אחר שלב, להזדכך יותר ויותר, ללא צורך לחשוש מ"גודל הכמות" שיש לשאת לשם כך. [כאן הרבי מונה שלושה אופנים בזה, בהתאם לדרגתו של האדם: "אתכפיא", "הרגו בתענית" ו"אתהפכא"]. (מה רבו מעשיך ה', עמ' 199 – עיין שם).

(2) אנרגיה גרעינית (nuclear [atomic] energy): מן האנרגיה הגרעינית למד הרבי כלל חשוב שיהודי אחראי צריך לאמץ אל ליבו: באמצעות הגילוי של האנרגיה הגרעינית המדע גילה כי אין חשיבות לגודל הכמות, זאת בניגוד למחשבה שרווחה בעבר שכדי לפעול באיכות גדולה זקוקים גם לכמות גדולה. בעידן האנרגיה הגרעינית ניתן להפיק אנרגיה עצומה מחומר מועט ביותר – אלא שדבר זה זוקק ניצול נכון של החומר, ומהו הניצול הנכון? לבטל את מציאותו של אותו החומר, לבקוע אותו, ואז הוא חדל מלהיות "יש", וההגבלות החלות עליו דרך כלל מתבטלות. אותו עקרון הוא כלל בעבודת ה': על ידי מסירות נפש (שהוא ביטול הרצון האישי והכפפתו לרצון האלוקי) – ניתן להשפיע על העולם כולו, כמו שחז"ל דורשים בנוגע לאברהם אבינו שנקרא "העברי": שכל העולם כולו היה מן העבר האחד והוא היה מן העבר האחר (בראשית רבה מב, ח), ויחד עם זאת הייתה לו השפעה עצומה על כל האנושות (תורת מנחם ח"ב עמ' 315).

(3) ביולוגיה (Biology): באופן דומה למה שלמד הרבי מן האנרגיה הגרעינית, למד הרבי מתאי הגוף. בקשר למחלת הסרטן (cancer) ל"ע, כתב פעם הרבי, שממנה יש ללמוד עד כמה בכוחה של כל פעולה להשפיע השפעה גדולה. תחילתה של המחלה היא בתא אחד המתחיל לגדול באופן בלתי נורמלי, ואם אין מעכבים גידול זה – מביא הוא הרס וחורבן על כל קבוצת התאים שהוא מהווה חלק ממנה. עתה צא ולמד: אם במידת פורענות כך – הרי (כדברי חז"ל סוטה יא, א) "מרובה מידה טובה"! כאשר

יעלה בלב אדם לפעול על "תא אחד" שיצמח ויגדל באופן על-טבעי - אבל במובן החיובי - בוודאי שטמונה בזה הצלחת כל קבוצת התאים ויש בכך כוח גדילה חיובי עצום (אגרות קודש ח"י עמ' שלב).

4) הנדסת מכונות (mechanical engineering): מעבודת מהנדס המכונות למד הרבי משל נפלא בנוגע לעבודת ה': כאשר מהנדס מייצר מכונה, הרי יש בה חלקים רבים, מהם עיקריים ומהם טפלים, וגם כאלו שלמראית העין נראים כבלתי חשובים כל עיקר. אולם, המהנדס שתכנן את המכונה יודע היטב לשם מה נוצר כל חלק, ולו החלק הקטן ביותר, והוא גם יודע איך שלעיתים העדרו של חלק קטן מאוד יכול להשביט את המכונה כולה. הנמשל הוא, כמובן, שאסור לזלזל גם ב"משהו קטן" בענייני תורה ומצוות... (תורת מנחם חי"א עמ' 224).

5) קרן לייזר (laser beam): בשיחותיו הקדושות הרבי פעמים רבות מתעמת עם טענות שעלו (אם במכתבים שנשלחו אליו ואם במאמרים וכיו"ב שנתפרסמו בתקשורת) או שיכולות היו לעלות כנגד דרך התורה והמצוות והחסידות. באחת מן השיחות שלל את המחשבה לפיה אדיקות ודביקות בלימוד ובקיום התורה והמצוות עלולות לבוא על חשבון היכולות האחרות בהן ניחן האדם, וימעיטו את כוח ההשפעה החיובית שלו על יהודים אחרים, תוך שהוא מדגים זאת מהחידוש המדעי בדבר "קרן הלייזר". אם רוצים שקרן אור תופעל למרחק (כמקור אור או כמקור חום) על אף שעוצמתה קטנה והולכת ככל שגדל ריחוקה ממקור האור (שהוא הנותן לה את הכוח) - ישנה המצאה: לצמצם את קרן האור שלא תתפשט לצדדים, אלא תישאר בכיוון אחד לכל אורכה, גם במרחק מהמקור, ואז נשאר עוצמתה עד שאפילו אם יעמידו "מחיצה של ברזל" בת כמה וכמה אינץ', במרחק של כמה וכמה קילומטרים, תוכל קרן האור לעבור דרכה ולנקב אותה. מכאן לומד הרבי, שדווקא התרכזות ו"הצטמצמות" בארבע אמות של תורה, תפילה ומצוות והתרכזות בכיוון אחד בעבודת ה', מעניקות לאדם עצמו את העוצמה ש"אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת

בין ישראל לאביהם שבשמים", ועד כדי כך שיש לו את הכוח להקרין זאת גם על אחרים (שיחות קודש תש"ל, ח"א, עמ' 296).

6) תקשורת (Communication): לנושא זה יש שני היבטים. העיוני והיישומי. מבחינה עיונית, אמר הרבי, הרי כוח הרדיו (שהיה קיים בטבע כבר מששת ימי בראשית, אבל רק לאחרונה נתגלה) מאפשר לאדם לדבר במקום מסוים ותיכף ומיד יישמע כל הגה בריחוק, או לעמוד במקום מסוים ולהראות במקום אחר. חידוש זה נותן לנו ציור מוחשי בעניין "עין רואה ואוזן שומעת". אם ה"אוזן" וה"עין" כאן בעולם מסוגלים לקלוט מיד הנעשה בקצוות תבל, על אחת כמה שאין שום הגבלה ב"אוזן" ו"עין" שלמעלה כביכול, שכל מה שאדם עושה, אפילו בחדרי חדרים, באותו הרגע ממש "עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". באמצעות דוגמה כזו ניתן להעצים את ההתבוננות במה שכתב אדמו"ר הזקן (בתחילת פרק מא בתניא): "והנה ה' ניצב עליו... ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי".

מבחינה יישומית, כדרכו בכל מקום לנצל את הטבע לעניינים שבקדושה, הורה הרבי לנצל את אמצעי התקשורת ככלי להפצת יהדות. על כל יצור בתור בריאה של ה' חל מאמר חז"ל "לא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה", אלא כפי שאמרו בסוף מסכת אבות: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". הרי שהכוח האדיר, כוח הרדיו, שנתן ה' בטבע, המשמיע את הקול המדבר ברגע אחד מסוף העולם ועד סופו – בוודאי שנועד לו תפקיד משמעותי ביותר בשטח התורני ויש להשתמש בו ולנצל אותו (לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 380).

גם בנוגע להיסטוריה (history): ידועה שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהתוועדות ליל שמח"ת ה'תשי"ט על שבט פראי שחי לפני 150 שנה בהרי קווקאז בראשות האימאם שאמיל והמלחמות שהיו להם עם צבא רוסיה וכו' והרבי למד מזה הוראה בעבודת ה' בענין ירידת הנשמה בגוף – מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, שהיא ירידה גדולה ועצומה אבל היא צורך

עליה שיהודי יתעורר בגעגועים עד שיזכה להתאחד עם העצמות עצמה – לאשתאבא בגופא דמלכא.

שלל דוגמאות אלו (המהוות חלק קטן ובלתי ממצה מכלל הדוגמאות המצויות בשיחות הרבי) אינן מלמדות רק על דרך מחשבה מקורית ומעניינת אלא גם על גישה עקבית ויסודית, על "דרך חיים" ממש: לראות בכל דבר את ההיבט הרוחני שלו, ללמוד ממנו הוראה בעבודת ה', ולהשתמש בו ככלי שרת עבור הקב"ה.



מעלתו של לוי על שאר השבטים

הרב שמואל שי' צירקינד

שליח בשכונת ק.ס.ל

תוכן: א. מביא דברי המדרש שלוי היה מהשבעה צדיקים שהמשיכו השכינה למטה ומקשה מה מעלתו של לוי שדוקא הוא זכה להמשיך השכינה. ב. מבאר ע"פ מש"כ בתו"א שעבודתו של לוי היה תורה שענין התורה הוא להמשיך אוא"ס למטה. ג. מקשה שלכאורה מצינו שיעקב מסר כל תורתו ליוסף דוקא ומבאר שלא היה באופן של תורתו אומנתו. ד. מקשה ממה שיעקב שלח יהודה לתקן בית תלמוד מפני שהיה בדרגת תורתו אומנתו ומתריך שיהודה היה לו שייכות לעיני חיצוניות התורה משא"כ לוי.

א.

איתא במדרש רבה (שיר השירים פרשה ה) עה"פ באתי לגני "אמר ר' מנחם . . חטא אדם הראשון ונסתלקה השכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, חטא אנוש נסתלקה לרקיע השלישי, חטא דור המבול נסתלקה לרקיע הרביעי, חטא דור המגדל נסתלקה לרקיע החמישי, חטאו אנשי סדום נסתלקה לרקיע הששי, חטאו המצריים בימי אברהם נסתלקה לרקיע השביעי, כנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידה לארץ, זכה אברהם הורידה משביעי לששי, עמד יצחק והורידה מששי לחמישי, עמד

יעקב והורידה מחמישי לרביעי, עמד לוי והורידה מרביעי לשלישי, עמד קהת והורידה משלישי לשני, עמד עמרם והורידה משני לאחד שהוא ראשון, עמד משה והורידה לארץ. . ואימת שרת שכנה עליה ביום שהוקם המשכן, שנא' (במדבר ז') ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, עכ"ל.

יש לעיין בזה, שר' מנחם אומר שמהשבעה צדיקים שהורד השכינה למטה, מונה לוי אחד מהם שהוא הורד השכינה מרביעי לשלישי, דלכאורה כשמביטים בחומש בראשית כשמדובר אודות הי"ב שבטים, אינו מונה איזה מעלות מיוחדות לגבי לוי משאר השבטים, שדוקא הוא מכל הי"ב שבטים זכה להוריד השכינה מרקיע ד' לג'.

ואדרבה, לגבי לוי כתוב רק דברים שלילים, ששמעון ולוי הרגו כל אנשי שכם שלא בהסכמת אביהם, וגם הם הם שרצו להרוג יוסף כמו שמוכיח רש"י⁸⁰ שרק "שמעון ולוי אחים בעצה אחת על שכם ועל יוסף", ולכן כשבא יעקב לברך בניו, הנה בשמעון ולוי אומר "ארור אפם כי עזו",⁸¹ א"כ רואים להיפך, שמכל האחים, (שמעון ו)לוי היה לכאורה הגרוע מהם.

ומפשטות הכתובים השבט שהיה היותר נעלה הוא או יוסף או יהודה. יוסף שהוא הבן זקונים של יעקב שהיה "בר חכים הוא ליה כל מה שלמד משם ועבר מסר לו"⁸², והוא עמד בניסיון עם אשת פוטיפר שלכן נק' יוסף הצדיק⁸³, וגם זה שמחל אחיו ע"ד שמכרו אותו וכו', מכ"ז מובן גדלות יוסף על שאר אחיו, ובפרט לפי מה שמבואר בחסידות בענין ויכר יוסף את אחיו והם לא היכירוהו⁸⁴, שלא הכירו ולא הבינו איך שיך שהוא השליט על כל

(80) בראשית מט, ה.

(81) שם ז.

(82) לשון רש"י שם לז, ג.

(83) של"ה מסכת פסחים מצה עשירה – דרוש ששי כנודע בסוד מעשה פוטיפרע, אשר על שם זה נקרא יוסף הצדיק, כידוע למקובלים (בשם הזהר ח"א דף רמ"ו ע"ב).

(84) שם מב, ח.

מצרים ומונח לגמרי בתוך עניני מצרים ואעפ"כ הוא עדיין בדרגתו הנעלה בעבודת ה' כמו בן של יעקב.

וכן לגבי יהודה רואים גדלותו משאר אחיו, שהוא היציל את יוסף מן הבור וגם הוא ערב א"ע על בנימין עד למסירות נפש ממש לדבר קשות עם יוסף אודות בנימין אף שהוא לא ידע שהוא יוסף, ולדעתו היה בידו להרוג אותו עבור זה, וכן בזה שאביו "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורת לפניו גשנה⁸⁵", ופרש"י "להורות לפניו לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה", מזה מובן שהיה בו איזה גדלות לגבי שאר אחיו, ואביו רמז זה בזה שברכו בברכה "יהודה אתה יודך אחיך"⁸⁶.

ואעפ"כ במדרש הנ"ל כתוב שדוקא לוי היה מי שהמשיך השכינה מרקיע הד' לג' ולא יוסף ולא יהודה!

ב. ענין עבודת לוי

יש לומר הביאור בזה ע"פ מש"כ בתורה אור פרשת ויחי ד"ה יהודה אתה, שמבאר בפרטיות העבודה של השבטים ראובן שמעון לוי ויהודה, וזהו תמצית דבריו: שעבודת ראובן הוא ענין האהבה הבאה ע"י ראייה באלוקות ע"י ההתבוננות בפסוקי דזמרה שמרבה לספר בשבחיו יתברך ומעמיק דעתו שמלכותך מלכות כל עולמים ועי"ז באה לקיום של ואהבת אל ה' אלוקיך דפרשה ראשונה של קריאת שמע.

ועבודת שמעון הוא ענין היראה הבאה ע"י שמיעה מרחוק והוא פרשה שניה של קריאת שמע "והיה אם שמוע תשמעו . . . השמרו לכם פן יפתה לבבכם" שהו"ע היראה.

ועבודת לוי שבו כתיב "ללוה אישי עלי" הו"ע "אמת ויציב . . . הדבר הזה עלינו" שהיא התורה ששרשה מאד נעלה אלא שנתלבשה בדברים

(85) שם מו, כח.

(86) שם מט, ח.

גשמיים . . . וזאת ישיב אל לבו אמת הוא שאין אני ראוי מצד עצמי לעלות ולהתכלל באור ה' . . . כי מי יעלה בהר ה' כו' אבל מ"מ הרי אא"ס ב"ה מצד עצמו ממילא ומאיליו נמשך גם למטה ששורה ומתגלה בתורה . . . ואי לזאת ע"י עסק התורה יכול להמשיך ואא"ס ב"ה ממש למטה על נפשו . . . וזהו ילוה אישי אלי שיורד ונמשך אא"ס ב"ה מלמעלה למטה".

ועבודת יהודה הוא הודאה וביטול והתכללות באוא"ס ב"ה ממש הסוכ"ע שהן הן השתחואות שבתפילת שמו"ע. ע"כ תוכן דבריו הקדושים.

עפ"ז יובן מעלת לוי על שאר השבטים שדוקא הוא המשיך השכינה למטה שענינו הוא תורה, שענין התורה הוא כמו שמבאר בהמאמר שענינו של תורה הוא שאוא"ס ב"ה נמשך למטה ושורה ומתגלה בתורה. היינו, שאף ששאר השבטים היו להם מעלות מאד נעלות אבל לא היה ענינים להמשיך השכינה למטה כיון שענין זה נפעל רק ע"י התורה ואף שכמובן כל השבטים למדו תורה אעפ"כ לוי שונה שזה היה עיקר ענינו.

וענין זה שהמשכת השכינה הוא דוקא ע"י תורה מובן גם ממה שמשה שהוא השביעי המשיך השכינה למטה בארץ, שההמשכה זו הוא עיקר המשכה השכינה⁸⁷, והתחלת ההמשכה למטה הי' בשעת מתן תורה כמ"ש וירד הוי' על הר סיני⁸⁸ וגם זה שכתוב בהמדרש שההמשכה שע"י משה היה ע"י שהוקם המשכן, הנה עיקר המשכן הוא הארון ושם היה מונח הספר תורה והלוחות נמצא שגם ענין זה קשור עם התורה ומזה מובן לכללות הענין שההמשכת השכינה הוא ע"י תורה דוקא ועפ"ז מובן שבכל השבעה הצדיקים אופן המשכת השכינה היה ע"י התורה ולכן בדור השבטים היה ההמשכה ע"י לוי.

(87) כמו שמבאר הרבי במאמר באתי לגני תשי"א (אות ב') "עיקר ההמשכה הוא למטה בארץ דוקא דלבד זאת שההמשכה למטה בעיקר נוגע לנו הנה זה גם עיקר ענין ההמשכה".

(88) אף שבמדרש מובא שזה היה ע"י הקמת המשכן אבל הרבי בכמה מאמרי באתי לגני מבאר שענין זה התחיל בשעת מתן תורה ראה ד"ה באתי לגני תשל"ח בהתחלתו.

וענין זה שמכל השבטים היה ללוי קשר מיוחד עם התורה מובא גם בנגלה דתורה וז"ל החזקוני⁸⁹ "ועוד נמצא באגדה, אברהם מסר כל קבלת התורה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי ולוי וזרעו הושיבו ישיבות במצרים ולפי שלא היו יודעים שום מלאכה ולא נסו בה רק בתורה היה כל עסקיהם לא נשתעבדו במצרים".

וזה פעל על כללות עבודתם של הלויים בקיום המצוות במצרים דאיתא במדרש רבה⁹⁰ ע"פ מוציא אסירים בכושרות "בזכות הכשרים שהיו בהם יצאו ומי היו הכשרים שהיו בהם אלא זה שבטו של לוי שאע"פ שהיו ישראל עובדי עבודת כוכבים במצרים שבטו של לוי היו עובדין להקב"ה ומלין עצמן לפיכך משה מקלסן בסוף מיתתו שנאמר (דברים לג) כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו הוי בזכות הכשרים שבהם יצאו ישראל ממצרים".

ג. בין לוי ליוסף

אבל עדיין אינו מובן מעלות לוי לגבי יוסף דהנה ביוסף מובא בפרש"י הנ"ל ש"בר חכים הוא ליה כל מה שלמד (יעקב) משם ועבר מסר לו" והוא לא שכח תלמודו כל זמן שהיה במצרים כמו שמפרש רש"י על מש"כ וירא את העגלות⁹¹ "סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו, בפרשת עגלה ערופה" שיוסף רמז ליעקב שלא שכח תלמודו א"כ מובן שיעקב מסר תורתו בעיקר ליוסף ג"כ וא"כ למה היה ענין המשכת השכינה שייך דוקא ללוי?

ויובן זה ע"פ מש"כ בלקו"ש ח"ג פרשת ויגש ע' 829 לגבי ההפרש בין יוסף ויהודה וזהו תוכן דבריו שמעלתו של יוסף היה שהגם שהיה עסוק בעניני העולם היה כל הזמן בתכלית הדביקות באלוקות מ"מ לגבי לימוד התורה לא היה זה אצלו בתכלית השלימות שכדי להיות מיוחד עם התורה

(89) שמות פרק ה פסוק ד.

(90) במדבר רבה פ"ג ו.

(91) בראשית מה, כז.

באמת הוא דוקא במי שהוא תורתו אומנתו, שכל ענינו הוא רק תורה, אבל ביוסף שהיה עסוק בעניני מצרים, אף שבשעת מעשה הוא מרכבה לאלקות, מ"מ חסר בהיחוד עם התורה שזה רק במי שהוא כל כולו בלימוד התורה ואין לו שום דבר זלתי, לכן מובן שכיון שהמשכת השכינה הוא דוקא ע"י התורה לכן היה ע"י לוי ולא ע"י יוסף, שעיקר ענינו של יוסף היה לפעול בהעולם אבל לא הי' בדרגת תורתו אומנתו.

ד. בין לוי ליהודה

אבל לפי מ"ש בשיחה הנ"ל אינו מובן לאידך שלאחר שמבאר שאצל יוסף חסר השלימות בענין התורה הוא מבאר עפ"ז מה שיעקב שלח את יהודה לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה ופרש"י לתקן בית תלמוד שמשם תצא הוראה ולא סמך על יוסף עצמו לתקנו שהיה כבר במצרים ולמד תורה, שדוקא יהודה היה המעלה של תורתו אומנתו שלא היה לו שום שייכות לענינים אחרים וכל עסקו היה רק בתורה, א"כ שוב מה מעלתו של לוי על יהודה שדוקא הוא המשיך השכינה?

והנה בתורה אור פרשת ויצא דף כג ע"א מבאר החילוק בין רחל ולאה שרחל הו"ע הדיבור ולאה מחשבה ומבאר שהששה בנים של לאה ענינם הם מחשבה שיהודה הוא הפעם אודה בחי' בטול והודאה הרי הוא נמשך ומסתעף מן המחשבה דוקא וגם לוי שהוא בחי' התקשרות כמש"כ הפעם ילוה כו' נמשך ונולד ג"כ מן המחשבה שאינו מרגיש כלל בעסקים החולפים לפניו מחמת גודל התקשרות שיש לו בהמחשבה ועיקר ההפרש בין התקשרות דלוי שהוא בחי' בטול ובין הודיה דיהודה שהוא ג"כ בחי' בטול הוא כי יהודה הוא בחי' הבטול בגילוי כענין מודים שכורע ומשתחוה ולכן יצאו ממנו מלכי בית דוד שבטולם הוא בחי' הבטול שבהתגלות וחיצוניות אבל לוי שהוא בחי' ההתקשרות והבטול בפנימיותו ועצמותו הגם שבחיצוניות אינו נגלה כלל.

ועפ"ז יש לומר שהטעם ע"ז שיעקב שלח יהודה דוקא לתקן בית תלמוד ולא לוי הוא שבכללות יהודה היה ענינו גילוי וחיצוניות לכן אף

שלפועל היה כל ענינו תורה מ"מ היה לו שייכות יותר לעניני גילוי וחיצוניות התורה היינו הפצת התורה ופעולות השייכים לתורה ולכן שלחו לתקן בית תלמוד, שבפשטות הוא לקנות בנין עבור הישיבה ושאר ענינים גשמיים הקשורים עם הישיבה, מפני שהי' לו שייכות לענינים כאלה ויובן זה גם מזה שמסיים ולכן יצאו ממנו מלכי בית דוד וכו' שמלכי בית דוד היו ג"כ כל כולם בעסק התורה אבל בפועל היו מלכים שעבודתם הוא בעניני המדינה וכמובן גם לחזק לימוד וקיום התורה ענינים השייכים לחיצוניות התורה וכו', משא"כ לוי היה פנימי שכל עבודתו היה לימוד התורה בפועל באופן של התקשרות פנימיות עם התורה בלא שייכות לשום ענין אחר לכן מצינו שאף ששלח יעקב את יהודה לתקן בית תלמוד, הראש הישיבה היה לוי דוקא כמש"כ הרמב"ם⁹² "ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'".

והוא פעל על זרעו שגם במצרים שכל שאר השבטים שהיה להם שייכות לעניני עולם ולכן היו המצריים יכולים לפתותם בפה רך לעבוד להם וכו' ועי"ז לבסוף נעשו עבדים עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן⁹³ חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים.

עד שגם לדורי דורות זה היה ענינו של שבט לוי כמש"כ הרמב"ם⁹⁴ "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביתוה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים

(92) הל' עבודה זרה פרק א.

(93) המשך דברי הרמב"ם הנ"ל.

(94) הלכות שמיטה ויובל פרק יג.

שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברך י"י חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך".

ואולי יש לומר ע"פ דברי אדה"ז בתורה אור הנ"ל שלוי הוא פנימי שזהו הטעם שבתורה שבכתב לא נזכר מעלתיו כלל בפירוש משא"כ ביהודה.



הוספות



פרסום ראשון

פייגלשטק= מאנטרעאל

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

מרת שרה אסתר תחי'

בי"ה מ"ו מ"ח תשמ"ו
ברוקלין

ברכה ושלום!

אין ענטפער אויף אייער בריף, אין וועלכען איר שרייבט וועגען די פראבלעמען פון זוכען הייזער אין מאנטרעאל, מען בעט מער וויפיל די ווערדע און אייער קאפיטאל איז ניט גענוגענד.

איז דאך נאך דעם אלעמען-קויפט מען הייזער אין מאנטרעאל האטש קיינער וויל ניט איבערצאלען, און דערפאר פארשטיי איך ניט פארוואס זאלט איר זיין אנדערש פון אנדערע. און דאס וואס אייער קאפיטאל איז ווייניג, האף איך אז געפינענדיג א פאסענדע זאך, וועט איר געפינען אויך א פאסענדען שוהף, וואס צוזאמען מיט אייערע געלט וועט מען דאס קענען קויפען. זעלבסט פארשטענדליך, אז ~~אז~~ מען קען אין דער צווישען צייט אויסניצען דינגען א הויז איבערן ווינטער, אויב די הוצאות און די מרה פון מופען איינמאל און א צווייטען מאל איז ניט שווער, וואס אין דעם דארפט איר-צוזאמען מיט אייער מאן הרב שי'-באשליפען.

מער פון אלץ וואונדערט מיר וואס איר שרייבט, אז פון דעם אלעס ווערט איר ניערונגע, אין דער צייט וואס זיכער וויסט איר פון דער אנווייזונג פון בעל שם טוב, אז יעדער ענין וואס עס קומט אונטער א אידען איז דאס בהשגחה פרטית, און סוף כל סוף לאומ זיך דאס אויס צום גוטען, און פון א גוטע זאך איז דאך ניטא וואס צו זיין ניערונגע, נאר מען דארף זעהען פארשטארקען דעם געזונט און די שמחה, און דאס וואס דערווילע פארשטייט מען ניט דאס גוטע וואס עס איז אין דעם, ענדערט דאס דאך ניט די זאך, און ווען עס וועט אדורך א קורצע צייט, וועט השי"ת העלפען און מען וועט דאס זעהען אויך בעיני בשר.

בברכה הצלחה בכל הנ"ל, וגם בהשפעתה על סביבתה בעיני יהדות תורה ומצות.

בשם ב"ק אדמו"ר שליט"א
Gyilke
מזכיר

מכתב מכ"ק אדמו"ר אל מרת שרה אסתר פייגלשטק

רקע המכתב:

באותו התקופה הרה"ח ר' הערשל שי' וזוגתו מרת שרה אסתר ע"ה פייגלשטאק דרו בבית דירה שכור עם ד' ילדים צעירים, ברמה מצומצם מאוד (בלי חימום ומקרר וכו'). כ"ק אדמו"ר הורה להם לקנות בית ואם אין ידם משגת לקנות בעצמם, שימצאו שותף שיקנה יחד עמם, ובינתיים לזמן החורף לשכור בית (עם חימום). בסוף מצאו שותף, ולא לקח שום חלק בהבית, אלא שלם חצי ההצאות בלבד.

פאקסמיליא מתרגום מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ
אל אנ"ש דקאנאדא, ע"ד אסיפת דמי מעמד הפרטי
המכתב נשלח בד בבד המכתב בלה"ק המודפס כבר
(אג"ק ח"ח ע' קנו - מכתב ב'רס"ד)

איבערזעצונג

ב"ה י"ט שבט, תש"ד
ברוקלין, נ. י.

צו אונזערע פריינד, אנשי שלומינו
אין דעם לאנד קאנאדא,
ה' עליהם יחיו !

שלום וברכה !

דערמיט קום איך פאר אייך פארצושטעלען מיין ידיד עוז דעם
חשוב'ן רב הנכבד איינער פון די אויסדערוויילטע תלמידי התמימים
משכיל על דבר טוב, בעל מדות טובות מוה"ר משה אלי' שי' גערליצקי
וועמען איך האָב באאויפטראגט צו קאַרעספּאַנדירען מיט אונזערע
פריינד אין אַלע ערטער פון דעם לאנד קאנאדא, ה' עליהם יחיו —
צו אַרגאניזירען דעם באשטענדיגען אינדיווידועלען מעמד וואָס איז
איינגעפיהרט צווישען אונזערע פריינד און פארעהרער, אנשי שלומינו.

און ווייל מצד די געזעצען פון אייער לאנד זיינען פאַראַן שווע-
ריגקייטען מיט'ן איבערשיקען געלט פון קאנאדא צו די שטאטען —
האָב איך איהם אויסאַריזירט צוזאַמענצונעמען אַלעס וואָס ווערט גע-
שיקט סיי אין טשעקס סיי אין מזומנים וכדומה, און זיי דעפּאָזיטען
אין באַנק לויט מיין אַנווייזונג.

איך בעט דאָרום צו אדרעסירען אַלע געלטער צו מיין איבערגע-
געבענעם פריינד, דעם חשוב'ן תלמיד הרב גערליצקי שי' און אַלעס
וועט בעזהש"י זיין אין בעסטער אַרדנונג.

און דערמיט גיב איך מיין ברכה צו אייך, צו אייערע קינדער און
קינדס-קינדער יחי' או השיי'ת זאָל אויף אייך משפיע זיין א שפע
פון חיים מיט א ברכה מרובה בגשמיות ורוחניות.

ידידם עוז הדו"ש ומברכם

יוסף יצחק.

שיעור מהרה"ח רב משה גורארי ז"ל בענין אצי' כח הגבול

נרשם ע"י הרה"ח רב ארי' לייב קפלן שליט"א ראש ישיבתנו הק'

ידוע דברי התו"א ד"ה פתח אליהו⁹⁵ דיותר משא"ע עשי' (בריאה) לגבי אצילות, א"ע אצי' לגבי א"ס. מובן מדברים אלו דאצילות הוא ג"כ באין ערוך כמו עשי' הגשמית עכ"פ (דהכוונה כאן בעשי' היינו הגשמית – כמבואר בהמשך תרע"ב ד"ה עוטה אור כו' בלשונו א"ע לך בעה"ז ע"ש). וא"כ הואיל ובאצילות הענין דבא"ע ג"כ, למה אומרים על עשי' הגשמיית דוקא שהוא לבדו בכחו וביכלתו להוות יש מאין?

והנה, באגה"ק (סי' כ) הלשון הוא "וכדי שיהי' היש הזה", ובפשטות כוונתו על העשי' הגשמית, ואפילו אם הכונה הוא גם לעולמות בי"ע,⁹⁶ ודאי שאין כונתו אל עולם אצי' – לקראתו יש, דדוקא בעשי' גשמית ישנו הענין של הוא לבדו, דהיינו כח העצמות לצורך ההתהוות, ולכאורה אינו מובן שהרי אצילות הוא ג"כ בא"ע כעשי' גשמית, וא"כ גם על עולם האצי' נאמר הוא לבדו עכ"פ באופן אחר. וגם אפשר לשאול מכיון שבעוה"ז ישנו כח העצמות, הרי עוה"ז קרוב יותר אל העצמות, ומהו אומרו "יותר משא"ע כו"ו וע"פ הנ"ל אפילו ההשוואה ביניהם קשה, דעשי' הוא רחוק יותר מאצי'.

וגם צריך ביאור שבדא"ח מובא כמה פעמים השאלה בנוגע אצילות דלפעמים מבואר שהוא יש מאין, החכמה מאין תמצא, שכמו מציאה שאינו ידוע מאין בא לו, כמו כן אצי' אינו יודע את מקורו לפי שהוא באין ערוך למקורו, שאם הי' בערך הי' מכיר את מקורו. ולפעמים מבואר שהוא גילוי העלם, וגילויי העלם היינו, אותו הדבר המתגלה, אלא שירד מהעלמו ונתגלה, וזהו לשון אצי' אצלו וסמוך.⁹⁷

(95) עיי' הגהות לפתח אלי' תרנ"ח.

(96) הערת המערכת: ראה בהמפתחות לתניא (מכ"ק אדמו"ר) ערך "בריאה" שמציין לאיגה"ק שם, שרואים מזה שהכוונה הוא אכן לבי"ע.

(97) ראה המשך תרס"ז ד"ה החודש, תרע"ב בתחילתו וכו', תש"ג ד"ה אנכי וכו'.

הנה, מבואר בתרס"ו בתירוץ שאלה זו שב' מיני המשכות מא"ס, א) במדה וגבול, המשכת הקו – ממכ"ע, ב) א"ס בל"ג סוכ"ע. ובמילא יובן ב' ענינים הנ"ל שבאצילות, דלגבי ההמשכה שבגבול ומדה הוא גילוי ההעלם, ולגבי המשכה שבבחי' א"ס הוא בא"ע, ובכלל צ"ב בתירוץ זה דלכאורה ב' המשכות אלו, אחד לגבי השני הרי אינם בא"ע, דלפני הצמצום הן קוים שווים; דאם בעולם האצילות שהוא אחר הצמצום אומרים איהו וחיהי חד, כ"ש לפני הצמצום שכל המדרגות בהתאחדות וא"כ מהו הביאור בתירוץ שבס"ו.

הנה קושיא זו בנוגע עולם האצילות היא מוזכרת כ"פ בדא"ח כנ"ל, ולכא' מאחר שבס"ו שאל שאלה זו בנוגע אצילות ומבואר שם וא"כ מה מוסיף להקשות בתרע"ב, אלא הענין הוא דבענין קושיא בכלל, יש לפעמים שמקשים קושיא, ומתרצים ולאחר התירוץ מתפשים אח"כ מהו הקושיא, וזהו הוכחה שמלכתחילה הקושיא לא היתה כ"א העדר הבנה, (קושיא היא מסט"א), ויש קושיא שאחר התירוץ הקושיא נשארת אלא שיש תירוץ והקושיא היא קושיא והתירץ הוא תירץ, ושניהם אמת והטעם הוא שיש ב' בחינות, וכ"ה בנוגע לב' הענינים שבעולם האצילות, שמקשה זאת בס"ו, וחוזר ומקשה בתרע"ב (ושם מתרץ תי' אחר אחר, דגילוי ההעלם זהו לגבי האורות ויש מאין לגבי הכלים ולכוא' איך יתוכחו ב' תירוצים בדא"ח – שענינו אמת דלית בה קושיא ומחלוקת – וידוע שכל מחלוקת בדא"ח אינם ב' דיעות אלא שהם ב' מדרגות, וכ"ה בנוגע ב' התירוצים שבס"ו ותרע"ב וצ"ב בזה).

וביאור הענין בקיצור, הנה כללות תורת החסידות בא לבאר ב' דברים:

א) שכללות השתלשלות העולמות ובפרט העולם הזה התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו א"ע כלל לגבי א"ס, שרחוק ערכו מאוד מאלוקות; ורחוק הוא כ"כ עד שאין ביכולתנו לתאר את זה ע"י משל, כי מאחר שהעולם הוא מוגבל ולכן אינו יכול להיות בו משל על ענין בלתי מוגבל, שאם נתעמק בזה נגיע למסקנא שלא שייך באמת אפי' לומר ענין הריחוק. כי ענין ריחוק שייך לומר על דבר שלכאו' יש לקרב, אלא שאני מרחק, והריחוק גופא היא באמת קירוב, משא"כ באלוקות ריחוקו הוא כ"כ

עד שבאמת אין שייך לומר שהוא רחוק, ואין מעלה ומטה לפניו ית', ואין קרוב ואין רחוק, והכל קרוב.

וזהו שמבארים בדא"ח בכו"כ מקומות איך שהעולמות רחוקים מאוד מזאלוקות, ולפעמים מבואר שהם קרובים. כמו הביאור שבאמת אין הצמצום מעלים ואדרבה עיקר הצמצום הוא בשביל הגילוי ובצמצום כלול כונת הגילוי, ואף שיש פרסה ג"כ אינו מעלים וכו'. והכל אמת, שמצד עצמם העולמות רחוקים ומצד אלוקות הם קרובים, דלא שייך בו מעלה ומטה.

ועפ"ז אפשר לבאר בנוגע עולם האצלות, דלפעמים מבואר שהוא יש מאין כמה ולפעמים שהוא גילוי ההעלם, ולכאז' הוא סתירה.

אלא, שעולם האצי' הוא גבול, וענין הגבול אין לו שום חשיבות לגבי א"ס, שהוא בלתי בע"ג, ומטעם זה הוא בא"ע. ומטעם שא"ס הוא מה שהוא – א"ס, א"כ הגבול קרוב אליו.

וביאור הענין הנה ידוע דברי עבוה"ק המובאים הרבה פעמים בדא"ח, שא"ס הוא שלימותא דכולא דכשם שיש לו כח בבע"ג, כך יש לו כח בגבול, שאם נאמר שיש לו כח בבע"ג ואין לו כח בגבול, אתה מחסר משלימותו, והגבול הנמצא ממנו תחילה הן הכלים דאצילות, וצ"ב בכוונתו, אם נאמר שכוונתו שיכול לעשות דבר גבולי, ה"ז דבר פשוט ומה מחדש, והרי רואים שברא עוה"ז שהוא גבול, ועוד שמהו המראה מקום "כלים דאצילות". ואם נאמר שכוונתו שורש לענין הגבול, כלום גבול זהו מעלה, הרי בזה שהוא בל"ג יש בו יותר מגבול, ומהו המעלה שמוסיף שיש לו גבול ג"כ, ועוד הרי אני אומר שהוא בלי גבול ומהו הפירוש שיש בו גבול, ובכלל איזה ערך יש לגבול לגבי בלי גבול?

אלא כוונתו לומר, שא"ס, כשם שיכול להאיר בבל"ג – והיינו להתגלות בבל"ג – כך יכול להתגלות ולהאיר בגבול, וזהו מצד שלימות הא"ס, שיכול להיות א"ס בגבול ג"כ, וזהו דיוק הל' כשם שיש לו כח בבע"ג כך יש לו כח בגבול, ולכאז' הי' צריך לומר כשם שיש לו כח הבל"ג כך יש לו כח הגבול, ומהו הלשון כשם שיש לו כח בבע"ג וכו', אלא פי' כשם שיכול להתגלות בבל"ג כך יכול להתגלות בגבול, והגבול הנמצא ממנו תחילה,

איפה מתגלה שלימות הלזה – ע"ז אומר, כלים דאצילות, שהם ג"כ א"ס באמת, אלא שמצד שלימות הא"ס נמצא הבל"ג בגבול.

וזהו מה שמבואר בדא"ה, דכלים דאצי' הם רק כח הגבול, ולא גבול אמיתי, ובפשטות הביאור בזה הוא (כמבואר בס"ו במא' אדם כי יקריב) מאחר שזהו הגבלה רצונית ואינה הגבלה, ואין ד"א מגביל עליו, פי' מאחר שיכול להוריד ההגבלה אינה הגבלה אמיתית, ולפ"ז הפי' כח הגבול אינו גבול, דבאמת זהו בל"ג, אלא ששלימות דא"ס נמצא ג"כ בגבול, ונמצא שהוא בל"ג באמת.

מעתה יובן ב' הענינים בעולם האצילות, גילוי ההעלם, ויש מאין (א"ע), דמה שאומרים שאצילות הוא בא"ע הכוונה הוא שענין הגבול מצ"ע אין לו שום ערך לגבי א"ס – כי איזה ערך יש לגבול לגבי בל"ג, ואינו תופס מקום לגביו כלל כי אינו חלק מחלקיו, היינו שאין הגבול חלק מבל"ג אפי' חלק קטן.

ומה שאומרים שזה גילוי העלם זהו מצד הא"ס פי' מצד שלימות הא"ס, שיכול להאיר בגבול וא"כ הוא ג"כ א"ס, ואינו בא"ע, כ"א גילוי ההעלם והוא אלוקות ממש.

וזהו פי' התירוץ בס"ו כי יש ב' מיני המשכות מא"ס, גבול ובלי גבול. פי' שיכולתו בגבול ובל"ג והם ב' קוין ששקולים בו, דמצד שלימותו יכול להתגלות בגבול ובבל"ג.

וזהו הפי' דלגבי הבל"ג הוא בא"ע, פי' עולם האצי' – שהוא גבול, וגבול לגבי בל"ג בא"ע הוא, אבל לגבי המשכת הגבול, פי' מצד שלימות א"ס שיכול להאיר בגבול, גם עולם האצי' הוא א"ס ומאיר שם הבל"ג, לכן הוא גילוי ההעלם.

וזהו גם אותו המכוון שבתרע"ב שמחלק בין האורות לכלים, כלים הם גבול ואורות הם בלי גבול, וזה שאצי' בא"ע היינו הכלים – פי' גבול דאצי', דגבול שבאצי' מצ"ע הוא בא"ע לגבי בל"ג, אבל האורות – פי' מאחר שבגבול, דאצי' מאור הבל"ג, שזהו האורות, אצי' הוא ג"כ א"ס – גילוי ההעלם, דבפשטות א"א לומר שהכלים בא"ע ואורות גילוי ההעלם, שהרי

איהו וחייהי וגרמוהי חד, אף שיש חילוק בין דחד שבחיהיהי וחד בגרמוהי אין שייך לחלקם, ולדברינו יובן, ולפ"ז ס"ו ותרע"ב ענינם א' הוא.

וכמש"ה בנוגע לעולם האצי', כ"ה בנוגע לא"ק, שאם ישאל איזה ערך יש לחכמה דא"ק לא"ס יהי' התירוץ שא"ע ביניהם, אבל מצד שלימות הא"ס כנ"ל ג"כ א"ס הוא.

נמצא מובן מכהנ"ל איך שכל העולמות הם אלוקות, וכדברי עבוה"ק, ואפי' עולמות ביע"ע שהם עולמות בבחי' יש, באמת הם ג"כ אלוקות, אלא בהרגשתם הם מרגישם א"ע ליש, אם זה הרגש החיות או הרגש המציאות, וזהו אינו אלוקות כי ישות הוא היפך אלוקות (אלוקות ענינו ביטול).

ובנוגע עוה"ז הגשמי והחומרי שכולו יש, והוא מרגיש רק א"ע, ואין לו שום שייכות לאלוקות ע"י איזה גילוי אלא מצד עצמותו ית' שלמעלה מגילויים.

ומעתה יבאר ענין הוא לבדו הוא בכחו ויכולתו לברוא יש מאין, ובאמת גם הגילויים מעצמות הם, והכל נמצא ממנו ואין דבר חוץ ממנו, אלא הכוונה בענין שייכות העולמות לאלוקות, הרי העולמות העליונים יש בהם ענין הגילויים, כמו עולם האצי' דא"ס הבלי גבול שם כנ"ל, ובאמת הם ג"כ עצמות כנ"ל.

אבל בעוה"ז שאין בו שום גילוי, ורק רשות היפך הגילוי, ומגלה שאין לו מקור וכאילו מציאותו מעצמותו, וא"כ כל שייכותו לאלוקות הוא רק מצד עצמותו. וזהו הוא לבדו שהמקום שבו נמצא רק הוא לבדו – בלי גילויים, זהו ביש. משא"כ בעולמות העליונים הרי שם אינו מתגלה הוא לבדו, שהרי יש שם ג"כ גילויים וא"א לומר הוא לבדו, ומיושב קושיא א' שהוא לבד אינו סותר ליותר ממה שא"ע כנ"ל.



לזכות

חברי המערכת שיחיו

הרב אברהם שי' עזריאלת

הרב מנחם מענדל שי' הכהן ראזענבלום

הרב חיים אליעזר שי' וואגעל

לרפואה שלימה

הרב יוחנן בן אברהם

הרב שניאור זלמן בן הניא נאמי

מרת חנה בת יעקב

לעילוי נשמת

חיים שניאור זלמן ע"ה בן יבלחט"א שלום שמעון יעקב



ולזכות כל התורמים הרוצים באילום שמם

שהקב"ה יברכם בכל טוב סלה

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ באמונה
מנהל ישיבת תו"ת למעלה מיובל שנים

הרב ארי' ליב ע"ה

בן הרב יצחק מיכל ע"ה

וזוגתו הרבית מרת חי' זעלדא ע"ה

בת הרב אליהו ע"ה

קרעמער

לזכות

הרב שלום דובער בן שטערנא שרה

וזוגתו מרת שיינא באשא בת רבקה

וילדיהם

הת' מנחם מענדל, הת' שניאור זלמן, חי' מושקא,

טויבא, חנה, לוי יצחק, דבורה לאה וזעלדא רחל

שיחיו



לרגל שבעים שנה לנשיאות

כ"ק אדמו"ר

נשיא דורינו



שיזכו להיות מקושרים לכ"ק אדמו"ר

ולמלאות את כל שליחותו

ועד לשליחות העיקרית

לקבל את פני משיח צדקינו

במהרה בימינו ממש

לזכות

הרה"ח ר' ארי' לייב קפלן שליט"א
ראש ישיבתנו הק'
יהי רצון שיזכה לראות בהרחבות הישיבה ופירחתה
ויזכהו הקב"ה שיראה פרי טוב בעמלו
לראות גידולים וגידולי גידולים
של תמימים וחסידים המסורים בלב ונפש
להוראותיו של כ"ק אדמו"ר



ע"י אחד מתלמידיו



לעילוי נשמת

מרת ציפורה ע"ה בת הרב חנוך ע"ה
ומרת רוזינה ע"ה בת יבלחט"א שמשון
ת.נ.צ.ב.ה.



ע"י

הת' מנחם מענדל שי' בן סוזנה עמאר
שה' יצליחו בכל עניניו בגו"ר
שיזכה לחיים טובים וארוכים

לזכות

הרה"ח ר' עקיבא גרשון שי' בן רחל בתי' וגנר
ראש ישיבת ליובאוויטש טאראנטא.
שישלח לו מהרה מן השמים רפואה שלימה בכל
רמ"ח איבריו ושם"ה גידיו בתוך שאר חולי ישראל
בטוב הנראה והנגלה.



ע"י תלמידיו הלומדים בישיבתנו.



לזכות

של מרת חי' רחל איטקא בת שרה
שישלח לה מהרה רפואה שלימה בכל איברי' וגידיו
בתוך שאר חולי ישראל
בטוב הנראה והנגלה

לזכות

תלמידי השלוחים לשיבתנו הק'
הת' השליח משה צבי שי' הכהן כהן
הת' השליח ישראל איסר שי' הלוי לוי
הת' השליח דוד הניך שי' ווינגרא



שיצליחו בכל עניניהם בעבודת הקודש



לעילוי נשמת
רב ישראל ע"ה
בן רב יהודה ע"ה פאלטער
נלב"ע ח' שבט השתא
ת.נ.צ.ב.ה.



ע"י הת' שניאור זלמן שי' פאלטער

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' פינחס שמואל שו"ב ע"ה
בן הרה"ח ר' שמעי' שו"ב ע"ה
וזוגתו
מרת פערל ע"ה
בת ר' אברהם ע"ה
קרינסקי
בקשר ליום היא רציט שלה י"ג שבט



הבחור התמים אברהם יעקב ע"ה
בן הרה"ח ר' פינחס שמואל שו"ב ע"ה
קרינסקי
בקשר ליום היא רציט שלו ה' שבט
ת.ג.צ.ב.ה.



הוקדש ע"י
הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה
וילדהם
לוי, חי' מושקא, גיטל הדסה, אברהם דוד,
יואל צמח, שמעי', פינחס שמואל ופערל
שיחיו
קרינסקי

לזכות צוות והנהלה הרוחנית דישיבתנו הק'
הרה"ח ר' יצחק מאיר גורארי שליט"א
הרה"ח ר' צבי הירש גורארי שליט"א
הרה"ח ר' מרדכי ווענגער שליט"א
הרה"ח ר' שלום דובער הכהן כהן שליט"א
הרה"ח ר' משה נתן הלוי פישר שליט"א
הרה"ח ר' ארי' לייב קפלן שליט"א
הרה"ח ר' משה אבא שטערן שליט"א



לזכות חברי הנהלה הגשמית דישיבתנו הק'
הרה"ח ר' חיים שי' לנגזם
הרה"ח ר' שמואל שי' קרעמער



שיזכו לקיים את שליחותם
ויראו פרי טוב בעמלם, לראות גידולים וגידולי
גידולים של תמימים וחסידים המסורים בלב ונפש
לכ"ק אדמו"ר

לזכר נשמת
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא
בת כ"ק אדמו"ר
אור עולם
נזר ישראל ותפארתו
צדקת ה' עשה
ומשפטיו עם ישראל
ורבים השיב מעון
מרנא ורבנא
יוסף יצחק
ובת הרבנית הצדקנית
מרת נחמה דינה
ע"ה ז"ל
אשת כ"ק אדמו"ר
בקשר ליום היארצייט-הילולא שלה כ"ב שבט



ע"י הרה"ח ר' שת טובי שליט"א
מחשובי המשפיעים באנ"ש