

# קובץ כמים לים מכסים

ביאורים בעניני פרק המביא גט,  
בתורת החסידות,  
ועניני גאולה ומשיח

גליון א' (י"ד)  
יו"ד – י"א שבט ה'תשפ"ג  
שנת הקהל



יוצא לאור על ידי  
תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
פאקאנאס, פענסעלוועניא

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



# קובץ כמים לים מכסים

ביאורים בעניני פרק המביא גט,  
בתורת החסידות,  
ועניני גאולה ומשיח

גליון א' (י"ד)  
יו"ד - י"א שבט ה'תשפ"ג  
שנת הקהל

"כשמביטים "אויף אן אמת'ן ישיבה בחור" רואים מיד את המציאות  
האמיתית שלו, מציאות התורה! ... ומציאות התורה נעשית "כמים לים מכסים"  
בנוגע לעולמו, בכל פרטי חייו, בתור תלמיד פרטי במיוחד. ונוסף לזה  
הוא משפיע כך גם על חבריו, באופן ד"מהם יראו וכן יעשו!"

(יחידות לתמימים - אור לבר"ה מרחשון ה'תשנ"ב)

## חברי המערכת:

הת' השליח ישראל צמח באראן  
הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי  
הת' שמואל ליפסקער

יוצא לאור על ידי  
**מערכת "כמים לים מכסים"**

תומכי תמימים ליובאוויטש  
הרי הפאקאנא, פענסילוועניא

## פתח דבר

לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד-י"א שבט הבעל"ט, יום ההסלקות של כ"ק אדמו"ר מהורייץ נ"ע, ויום קבלת הנשיאות של הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הננו מוציאים לאור קובץ ביאורים בענינים הנלמדים לאחרונה בישיבתנו הקדושה - ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש סניף פאקאנאס.

כמו בקודמיו, אין מטרת קובץ זה להציג חידושים לפני הקורא, אלא לברר ולבאר הענינים הנלמדים באופן המועיל לתלמידים כערכנו. וכמובן "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש" (חגיגה ג, א), ובודאי שיש בין הביאורים גם ענינים חדשים.

הקובץ כולל:

**דבר מלכות:** מוגש לפניכם הנחה (בלתי מוגה) משיחת כ"ק אד"ש מה"מ בענין "גדר עד אחד", משיחת ש"פ שמות, כ"ג טבת, ה'תשמ"ז, עם תוספת ציונים ומקורות על מנת להקל על המעיין.

**שער 'המביא גט':** השנה לומדים בישיבות חב"ד בכל קצוי תבל מסכת גיטין, ובזמן האחרון עסקנו בלימוד פרק המביא גט קמא. הביאורים המוגשים לפניכם נכתבו על ידי תלמידי ישיבתנו הק' על מנת לסכם ולבאר לעצמם את הגפ"ת והפוסקים שבסוגיות אלו, ואנו מקווים שימצאו תלמידי שאר הישיבות ענין ותועלת בביאורים אלו.

**שער החסידות:** לאחרונה לומדים בישיבתנו הק' מאמרי שנת ה'תרנ"ט, ה'תרס"א, ה'תרס"ו וה'תשי"ג, ובאים בקובץ זה ביאורים בענינים שנתבארו במאמרים אלו.

**שער גאולה ומשיח:** כפי שידוע הורה כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תשנ"א ללמוד עניני מלך המשיח והגאולה שהוא "הדרך הישרה הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה - לפעול התגלות וביאת המשיח", ואשר לכן, זמן קבוע יש ללימוד ענינים אלו בישיבתנו הק', ובאו בזה כמה מהענינים שנלמדו ונתבררו לאחרונה ע"י תלמידי ישיבתנו הק' בענינים אלו.

הוספה: מכתב כ"ק אד"ש מה"מ שנכתב באנגלית למרת שרה רחל בלאק ז"ל (אמו של החסיד השליח והפרופסור דר. יצחק בלאק ז"ל) בקשר ליו"ד שבט.  
ויה"ר שכבר נזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן, והוא יגאלנו, תיכף ומיד ממש!

**יחי אדונו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

**המערכת**

יו"ד שבט ה'תשפ"ג (תהא שנת פלאות גדולות) - שנת הקהל  
ע"ג שנה לנשיאות כ"ק אד"ש מה"מ  
ק"כ שנה לכ"ק אד"ש מה"מ  
ק"מ שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר מהר"ש

## תוכן ענינים

### דבר מלכות

11..... בנדר עד אחד

### שער המביא גט

18..... חידוש התורה בקידושין וגירושין (א, ב)  
הת' השליח ישראל צמח באראן

21..... האיסור עצמו בעד אחד יוחזק (ב, ב)  
הת' יהושע שנ"ז סערבריינסקי

27..... בידו (ב, ב)  
הת' שלום דובער גוטבלאט

33..... אין דבר שבערוה פחות משנים (ב, ב)  
יהושע הכהן בלעסאפסקי

37..... מטבע שטבעו חכמים (ג, א)  
הת' מנחם מענדל הכהן ג'ברא

40..... כתיבה במחובר (ג, ב)  
הת' אהרן שמואל המדני כהן, הת' יהושע שניאור זלמן סערעברייאנסקי

43..... כתיבה לשמה (ג, ב)  
הת' מרדכי ראובן סמיט, הת' שניאור זלמן לרמן

49..... בענין עדי חתימה ברתי (ג, ב)  
הת' שד"ב שי' בוימגארטען

52. .... ביאור בתוס' ד"ה דתנן (ג, ב) .....  
הת' ישראל גאלאמב
54. .... כתב ידו (ג, ב) .....  
הת' מאיר הכהן ג'ברא
59. .... מזוייף מתוכו (ד, א) .....  
הת' מנחם מענדל שי' וואלאך
62. .... גט בעידי חתימה (ד, א) .....  
מנחם מענדל גולדפרב
68. .... "מסתמא בהכשר נעשה" (ד, א) .....  
הרב מנחם מענדל וואלאויק
72. .... ביאור בתוד"ה דקיימא לן (ד, א) .....  
הת' שניאור זלמן לרמן
77. .... עדי מסירה כרתי (ד, א) .....  
הת' יהושע שנ"ז סערברניסקי
84. .... עדים מצויין לקיימו (ד, ב) .....  
יוסף הכהן הנדל
90. .... שנים שהביאו גט (ה, ב) .....  
הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק, הת' אהרן יוסף מישולבין
97. .... תשובת רבינו הזקן נ"ע בענין עדי חתימה כרתי .....  
הת' שמואל ליפסקער

## שער גאולה ומשיח

110. .... תחיית המתים .....  
הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק
111. .... אומות העולם לע"ל .....  
הת' שלום דובער ברוך
116. .... פתיחת התהום וארובות השמים כהכנה לגאולה .....  
הת' שלום דובער גוטבלאט



123. .... אהבת ישראל כהכנה לגאולה – בקשר עם שנת הקהל.  
הת' יוסף הכהן הענדל
130. .... מקור הרמב"ם ל"חזקת משיח" ו"משיח ודאי".  
הת' יוסף הכהן הענדל
134. .... ע' לשונות לע"ל (גליון).  
הת' יוסף הכהן הענדל
137. .... כבר עשו תשובה.  
הת' מ"מ וואלאך
144. .... לימוד נגלה לע"ל.  
הת' מ"מ וואלאך
146. .... ב' שלבים במעלת משיח כ"רב".  
הת' אהרן שמואל הכהן המדני כהן
149. .... אורך זמן ימות המשיח.  
הת' שמואל ליפסקער
151. .... ביהמ"ק ע"י הקב"ה.  
הת' שמואל ליפסקער
155. .... שפיכות דמים במלחמת מלך המשיח.  
הת' יוסף נאטיק
158. .... עשה לך רב – הכנה להגאולה.  
הת' יהושע שני"ז סערבריינסקי
160. .... בענין הנ"ל.  
הת' יוסף הכהן הענדל, ע"פ שיעור שנמסר בישיבה ע"י הרב שמרי' מטוסוב
162. .... ז' מר חשון לעתיד לבוא  
א' מוחתלמידים

## שער חסידות

166. .... מעלת עבודה וביטול על יחידות.  
הת' השליח ישראל צמח באראן

- 169..... זדונות נעשו לו בזכויות .....  
 הת' מאיר הכהן ג'ברא
- 173..... חילוק בין המשכת העצמות מאו"א למל' בר"ה וביום חתונתו .....  
 הת' מנחם מענדל הכהן ג'ברא
- 178..... ונלה כבוד הוי' וראו כל בשר .....  
 הת' שלום דובער גוטבלאט
- 182..... ביאור ענין יוסף שבתקעו ס"א .....  
 הת' יוסף הכהן הענדל
- 184..... מקור התעוררות התשובה .....  
 הת' יוסף הכהן הענדל
- 186..... שורש נשמות ישראל .....  
 הת' מ"מ וואלאך
- 188..... ביאור בצורך ב' משלים לקו .....  
 הת' זלמן לרמן
- 191..... עבודת הבירורים אצל צדיקים .....  
 הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי
- 195..... עלויות ב"בלי גבול" .....  
 הת' חיים יהושע רייצעס
- 201..... בענין נצחיות חיי צדיקים .....  
 הת' שניאור זלמן בליזאפסקי
- 204..... הוספה: .....  
 מכתב כ"ק אד"ש מה"מ באנגלית למרת שרה רחל בלאק ז"ל

# דבר מלכות

## בגדר עד אחד

### משיחת ש"פ שמות, כ"ג טבת, ה'תשמ"ז<sup>1</sup>

- הנחה בלתי מוגה -

א. אין היינטיקן שיעור רמב"ם (הלכות עדות פ"ה ה"א) רעדט דער רמב"ם וועגן די דינים פון אן עד אחד:

"אין חותכין דין מן הדינין על פי עד אחד, לא דיני ממונות ולא דיני נפשות, שנאמר<sup>2</sup> לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת, ומפי השמועה למדנו<sup>3</sup> שקם הוא לשבועה כמו שביארנו בהלכות טוען".

ובהלכות טוען ונטען: "אם כפר בכל ואומר לא היו דברים מעולם, ועד אחד מעיד שהוא חייב לו הרי זה נשבע מן התורה, ומפי השמועה למדו שכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה, וכך למדו מפי השמועה<sup>5</sup> שעד אחד לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה",

וממשיך (בהלכות עדות): "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד, בסוטה שלא תשטה מי מרים, ובעגלה ערופה שלא תערף וכו'".

---

(1) הנחה בלתי מוגה מיוסד על הנחת ועד הנחות התמימים סל"ב - ל"ה, עם שינויים קלים, ועם תוספת הערות וצינונים, על מנת להקל על המעיין. וראה שינויים עיקריים בהנחת ועד הנחות בלה"ק, ולכאורה צריכה תיקון בכמה דברים, ע"ש.

(2) שופטים יט, טו.

(3) שבועות מ, א.

(4) רפ"א.

(5) ראה הערה 4.

ב. אין דער גדר פון אן עד אחד קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

(א) "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" מיינט - אז די עדות פון אן עד אחד איז לגמרי ניט קיין מציאות ע"פ תורה, ער האט לגמרי ניט בכח צו מגלה זיין א מציאות.

דאס הייסט, אז "לא יקום עד אחד" מיינט "לא יקום" לגמרי, ווייל ער איז ניט קיין מציאות של עד על פי תורה. און דאס וואס ער איז מחייב שבועה איז בלויז בכדי אראפנעמען די מציאות הטענה<sup>7</sup> וואס דער עד אחד האט בכח אויפטאן, אבער ניט מציאות הדבר.

(ב) וויבאלד אז די מציאות פון שני עדים (וואס זיי זיינען אן עדות ע"פ תורה) ווערט צוזאמענגעשטעלט פון די עדות פון צוויי מענטשן, וואס יעדערער פון זיי זעט און איז מגלה א מציאות - לייגט זיך צו זאגן, אז די עדות פון אן עד אחד איז א מציאות, און זיין עדות איז מגלה א מציאות. נאר היות אז ער איז בלויז אן עד אחד, און תורה פאדערט שני עדים, איז דאס א "שוואכע" מציאות, און דערפאר "אין חותכין דין מן הדינין על פי עד אחד";

אבער היות אז זיין עדות איז מגלה א מציאות, איז ער מחייב שבועה בכדי אראפנעמען די מציאות. ולפי זה איז דער פירוש אין "לא יקום עד אחד", אז זיין עדות "לא יקום", אבער דאס טוט אויף א מציאות, נאר ניט קיין מציאות וואס קען מחייב זיין ממון ע"פ תורה.

ג. וע"ד די חקירה בנוגע צו דעם גדר פון חצי שיעור, וואס מ'קען לערנען אויף צוויי אופנים:

6) עוד חקירות בגדר עד אחד - ראה תשב"ץ סימן ע"ז, ובתוס' הרא"ש גיטין י, ב ד"ה אי. וראה צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך עד אחד (ח"ב ע' צה. סכ"ח). אבל לכאורה אינם דומים לחקירה שבפנים.

7) לכאורה יל"פ הכוונה בב' אופנים, שבעניני ממון עדותו של עד אחד היא עצמה כ"טענה" נגד הנתבע, רק שכחה אלים מטענת התובע בעצמו כי מחייבתו שבועה, או הכוונה שעדותו של העד ענינו להאלים טענתו של התובע שהיא המחייבתו שבועה, ויש בזה נפק"מ, ואכמ"ל. ולפי זה, בשאר דברים שאינם ממון שמצינו נאמנות לעד אחד (לדוגמא - "עד אחד נאמן באיסורים" - גיטין ב, ב), שבהם אין ענין ה"טענה" לכאורה, צ"ע איך להגדיר כחו של העד לפי אופן הא' שבפנים, ואולי י"ל בב' אופנים - א) בשיחה מיירי רק בג' הענינים שהביא הרמב"ם כאן - שבועת ממון, סוטה, ועגלה ערופה, אבל "עד אחד נאמן באיסורין" לא הובא כאן, כי אינו בגדר עדות כלל, ואכמ"ל, ובנוגע לדין סוטה ועגלה ערופה דן להלן בשיחה אות ה, ע"ש; ב) גם בעדות שבאיסורים יש לומר גדר "טענה", והיא שעל ידה מכריע הספק, ושוב אין צריכים להחמיר מדין "ספיקא לחומרא".

א) דאס איז בעצם ניט קיין מציאות (של איסור או כיו"ב) ע"פ תורה; ב) דאס איז א מציאות, ווייל "כיון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל"<sup>8</sup>, נאר ניט קיין מציאות שלימה.

און די נפקא מינה איז – פלוגתת ר' יוחנן וריש לקיש<sup>9</sup> צי חצי שיעור של איסור איז מותר אדער אסור מן התורה – ר' יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא, וליכא<sup>10</sup>.

ועד"ז קען מען זאגען די צוויי אופנים בנוגע צו אן עד אחד:

א) דער עד אחד איז בכלל קיין מציאות ניט ע"פ תורה; ב) ער איז א מציאות, ווייל פון אים ווערט אויפגעמאכט די מציאות פון שני עדים, נאר היות אז עס פעלט אין דעם "שיעור" וואס פאדערט זיך ע"פ תורה, דערפאר "אין חותכין דין מן הדינין על פי עד אחד".

ד. כמובן אז די חקירה (ונפקא מינה) צווישן די צוויי אופנים בגדר עד אחד איז נאר בנוגע צו עדי בירור<sup>10</sup>, וואס זיינען בלויז מגלה א מציאות (אז לויט דעם ערשטן אופן – איז אן עד אחד אפילו ניט קיין עד בירור, משא"כ לויט דעם צווייטן אופן).

אבער בנוגע עדי קיום (ווי עדי קידושין)<sup>11</sup>, וואס מאכן אויף א מציאות (אז פון ממון של חול זאל ווערן ממון של קידושין וכו'<sup>12</sup>) – איז ניטא קיין נפקא מינה צווישן די צוויי אופנים הנ"ל;

ווייל היות אז תורה זאגט "לא יקום עד אחד", איז פארשטאנדיק אז אפילו אויב אן עד אחד קען מגלה זיין א מציאות ע"פ תורה (כאופן הב' הנ"ל), איז דאס נאר בנוגע לביורור הדברים, אבער ניט בכדי אויפמאכן א מציאות, ווייל אפילו אויב ער איז א "שוואכע" מציאות און קען מגלה זיין א מציאות, קען ער אבער ניט בכח זה אויפמאכן א נייע מציאות וואס פאדערט צוויי עדים בכדי איר אויפמאכן;

על דרך משל ווי איין מענטש קען אינגאנצן ניט אויפהויבן א משא וואס פאדערט דעם כח פון צוויי מענטשן.

ה. ויש ראי' (וסברא) צו דעם צווייטן אופן:

8) יומא עד, א. צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך שיעור מצטרף ושעור עצמי (ח"ב ע' רעז. סקמ"ב-ג). וש"נ. וראה בכ"ז לקו"ש ח"ו ע' 110. וש"נ.

9) יומא שם. והלכה כר"י - רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג.

10) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 188 ואילך. וש"נ.

11) ראה בלקו"ש שם.

12) ראה צפע"נ כללי התורה והמצוות ערך קדושי כסף (ח"ב ע' קעה. סכ"ט-ל).

לויט דעם צווייטן אופן איז מער פארשטאנדיק דעם דין, אז "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד, בסוטה שלא תשטה מי מרים, ובעגלה ערופה שלא תערף כו", ווייל מצות עגלה ערופה איז דוקא בשעת "לא נודע מי הכהו"<sup>13</sup>, "הא אם נודע, לא היו עורפין, אפילו ראה ההורג עד אחד"<sup>14</sup>;

ווייל וויבאלד אז דער עד אחד איז א מציאות, און האט בכח מגלה זיין מציאות הדברים (נאר זייענדיק בלויז אן עד אחד האט ער ניט בכח מחייב זיין ממון), דעריבער "האמינה תורה עד אחד... ובעגלה ערופה שלא תערף", ווייל דערביי איז געווען "נודע מי הכהו" ע"י העד אחד, ועד"ז "בסוטה שלא תשטה מי מרים";

משא"כ לויט דעם ערשטן אופן (אז זיין עדות איז בכלל ניט מגלה א מציאות) - ווערט די שאלה פארוואס "האמינה תורה", בשעת ס'איז בכלל ניט געווען אן ענין של "נודע מי הכהו", ווארום דער עדות פון אן עד אחד איז פונקט ווי "לא נודע", [און ניט נאר "לא נודע מי הכהו", נאר מ'קען אפילו ניט אננעמען עדותו אז ס'איז דא א חלל בשדה, במילא ווייסט מען בכלל ניט צי ס'איז דא דער דין פון עגלה ערופה].

ו. ויש להוסיף (ע"ד עבודת ה'), אז וויבאלד יעדער מענטש איז א מציאות (ע"פ תורה), ביז אז "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם"<sup>15</sup> - איז מסתבר זאגן ווי דער צווייטער אופן, אז די עדות פון אן עד אחד איז מגלה א מציאות, נאר דאס איז א שוואכע מציאות וויבאלד אז ער איז נאר איין עד. (בנוסף על האמור לעיל, אז די מציאות פון עדות ע"פ תורה (שני עדים) שטעלט זיך צוזאמען פון עדות פון צוויי מענטשן).

ז. עד"ז איז דא נאך א חקירה - בנוגע צו דעם וואס דער רמב"ם שרייבט אין די שיעורים פון די קומענדיקע טעג (כ"ד טבת - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע):

ווייטער אין הל' עדות<sup>16</sup> שרייבט דער רמב"ם: "הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר<sup>17</sup> אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס"<sup>18</sup>. דער איסור פון "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" קען מען לערנען אויף צוויי אופנים<sup>19</sup>:

13) שם יט, טו.

14) רמב"ם הל' רוצח פ"ט הי"א-י"ב.

15) משנה סנהדרין לז, א.

16) רפ"י.

17) משפטים כג, א.

18) און בהמשך פרק זה ופרקים שלאח"ז - איז דער רמב"ם מאריך וועגן די פרטי דינינים בזה.

19) ראה קובץ הערות (להגר"א וסרמן הי"ד) סימן כא. צפע"נ כללי התורה והמצוות ערך עד

א) וויבאלד אז א רשע איז ניט בחזקת כשרות, ער איז בחזקת שקרן, דעריבער איז ער פסול לעדות; ב) ס'איז א דין – א גזירת הכתוב – אז א רשע איז פסול לעדות.

א נפק"מ צווישן די צוויי אופנים<sup>20</sup>:

אויב מ'ווייסט זיכער אז דער עד רשע איז נאמן בענין מסויים<sup>21</sup>, לויט דעם ערשטן אופן איז אויף אים ניט חל דער איסור בנוגע צו עדות בענין זה אין וועלכן ער איז נאמן<sup>22</sup>; לויט דעם צווייטן אופן איז ער פסול לעדות אויך בענין זה.

ועפ"ז איז מובן, אז די חקירה נאר בנוגע צו עדי בירור, ניט בנוגע צו עדי קיום (ווי עדי קידושין) – ווארום בא עדי קיום (וואו די עדות מאכן אויף א מציאות, כנ"ל) איז ניט נוגע זיין נאמנות, נאר צי ער האט בכח אויפמאכן די מציאות; און וויבאלד אז "הרשעים פסולין לעדות מן התורה" איז קיין נפק"מ צי ער איז נאמן אדער ניט, ער האט ניט בכח צו אויפמאכן א מציאות.

ח. עכ"פ בנוגע צו דעם איצטיקן גלות – האט מען זיכער מער ווי אן עד אחד, און מער ווי צוויי עדים, און מער ווי צען עדים, און מער ווי מאה עדים וכו' – אז ס'איז שוין "כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה"<sup>23</sup> און בא תשובה איז דער דין אז אפילו הרהר תשובה ווערט ער גלייך א צדיק גמור<sup>24</sup>, און ס'איז כלל ניט נוגע זיין מצב הפרטי שלפני זה,

און מ'האט דעם פס"ד הרמב"ם<sup>25</sup>, אז בשעת ישראל עושין תשובה איז "מיד הן נגאלין", "מיד" ע"פ הלכה, ווי אידן מאנען שוין אז "ווי וואנט משיח נאו"!

ובפרט לאחרי זה וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו האט מעיד געווען, אז מ'האט שוין אלץ פארענדיקט, עס דארף נאר זיין "עמדו הכן כולכם"<sup>26</sup>, און מ'דארף

רשע (ח"ב ע' צז. סל"ח-ט). וש"נ.

20) ובצפנת פענח כללי התורה והמצוות (שם) תולה מחלקות אביי ורבא במומר להכעיס (סנהדרין כז, א) בחקירה זו. אבל מלשון השיחה משמע שגם למאי דקיי"ל דהלכה כאביי, יש מקום לחקור ויש נפק"מ מחקירה זו, וצ"ע הכוונה.

21) בהנחה יש כאן הוספה: "לדוגמא בענין "לא תלך רכיל" (קדושים יט, טז), וכיו"ב" – ואולי הכוונה, שאף שחל עליו שם רשע מחמת לאו מסויים, אבל יתכן שעדיין מוחזק כנאמן בכל דבריו, עד שידוע שנהר אפילו באיסור דרכילות.

22) ראה בכורות ל, א. עירובין סט, א. רמב"ם מטמאי משכב ומושב י, ט. טוש"ע ונ"כ יו"ד סימן קי"ט ס"ד: "החשוד לדבר אחד אינו חשוד לדברים אחרים".

23) סנהדרין צז, ב.

24) קידושין מט, ב. רמב"ם אישות פ"ח ה"ה. שו"ע אה"ע סל"ח סל"א.

25) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

26) במכתבו מכ"ו אד"ר תרח"ץ (נדפס באג"ק שלו ח"ד ע' רעט). ועוד.

פארענדיקן "צופוצן די קנעפלעך"<sup>27</sup>, און דאס גופא האט מען שוין אויך געטאן - מ' האט שוין געפוצט און ווייטער געפוצט און איבערגעפוצט וכו' ;

דארף די גאולה שוין זיכער גלייך קומען, און דער ביהמ"ק השלישי (וואס איז "בנוי ומשוכלל"<sup>28</sup> למעלה), דארף גלייך יורד זיין "בקרוב הארץ"<sup>29</sup>, און "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"<sup>30</sup> גייט מען אלע אין ארצנו הקדושה, ומתוך שמחה וטוב לבב.

(27) שיחת שמח"ת תרפ"ט.

(28) רש"י ד"ה אי נמי - סוכה מא, א. מבראשית רבה בכ"מ.

(29) הביטוי - בראשית מח, טז. דברים ד, ה. ובכ"מ.

(30) בא י, ט.





שער  
המביא גט

# חידוש התורה בקידושין וגירושין (ב, א)

הת' השליח ישראל צמח באראן

הל' אישות פ"א ה"א-ג: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לשא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לשא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה... וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת... צריכה גט.



בתחילת ספר נשים (הל' אישות פ"א ה"א-ג) מבאר הרמב"ם חילוק אופן קידושין של קודם מ"ת ולאחר מ"ת, וז"ל:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לשא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לשא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה... וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת... צריכה גט.

ולכאורה אינו מובן:

מדוע מתאר הרמב"ם את אופן הנשואין קודם מ"ת?

עוד צריך ביאור, מהו גדר "קנין" זה? והלא כל ענין האישות הוא בלשון הכתוב "ודבק באשתו", היינו יחוד, ומה שייך ענין הקנין לאישות. ועוד, שבמנין המצוות מנה הרמב"ם:

(א) לישא אישה בכתובה וקידושין... (ד) לפרות ולרבות ממנה.

ומשמע מזה שהמצוה היא "לישא אשה" ויש מצוה "לפרות ולרבות ממנה", וזהו עיקר המצוה, וא"כ מעשה הקידושין הוא רק הקדמה לזה לכאורה, כי ע"י נתינת שוה פרוטה בלא שנכנסה לבית בעלה ולא נבעלה, חסר העיקר. וקשה להבין איך יתכן שע"י

מעשה קידושין יקנה הבעל את האשה לענין אישות, דהיינו, שכל זמן שלא קיבלה גט הרי גדרה "אשת איש" בשלימות, ועד שאם זינתה חייבים מיתה?

ובלקו"ש חלק ט"ל (ע' 30 ובמצויין בהערות שם) מבאר שהיא הנותנת, שאכן זוהי חידוש התורה (ובדברי הרמב"ם "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל"):

לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה . . ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

## ב.

וכמו"כ בגירושין, מצינו חילוק גדול בין גירושין אצל בני נח וגירושין של ישראל, כמו שכותב הרמב"ם בהל' מלכים ומלחמותיהם ומה"מ פ"ט ה"ח:

ומאימתי תהיה אשת חברו כגרושה שלנו . . כל זמן שירצה הוא או היא לפרש זה מזה פורשין.

משא"כ בגירושין של ישראל, להבדיל, כותב הרמב"ם בהל' גירושין (פ"א ה"א):

אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט . . ושיהיה ענין הכתב שגרשה והסירה מקנינו.

וגם כאן אינו מובן:

בשלמא גירושין של גוי "שיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה" מובן, דכנ"ל ענין אישות הוא הנשואין (ולפרות ולרבות ממנה), וע"י שיגרשנה במובן הפשוט (שאינם דרים יחד כאיש ואשתו), הם מתפרשין ונפרדין זה מזה. אבל להבדיל הגירושין של ישראל אינו מובן. דאיך יתכן דע"י נתינת כתב ליד האשה שרק כתוב עליו ענין הגירושין - תתגרש האשה מיד בעלה?

ויתירה מזו:

הגירושין חלים אפי' אם האשה עומדת בשעת מעשה בבית הבעל. וכמ"ש הרמב"ם בהל' גירושין פ"א ה"ה:

זה שנאמר בתורה 'ושלחה מביתו' אין ענינו שלא יגמרו גרושיה עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גרושיה ואף על פי שעדין היא בביתו כמו שיתבאר.



ו"ל דכמו שנתבאר לעיל בקידושין כמו"כ הוא בגירושין:

דכמו בקידושין, כל הענין והמושג של מעשה הקידושין הוא חידוש התורה, כמו"כ בגירושין, שהוא הדרך שבה מפקיעין ענין הקידושין, שהמעשה גירושין הוא חידוש התורה. ולכן מובן דאין פלא איך יתכן הגירושין רק ע"י כתב ואפי' אם היא עדיין בביתו, דהיא הנותנת, דאכן מעשה הגירושין הוא חידוש התורה.

ועל פי זה אולי יש לומר עוד טעם לזה שמסכת גיטין פותחת בדין "המביא גט ממדינת הים", היינו גט על ידי שליח, ולא גט שניתן על ידי הבעל בעצמו, להורות על עיקר חידוש התורה בגירושין, שאף שאין האשה דרה עם בעלה יחד כאיש ואשתו, צריכה גט, ועד שלא ינתן לה גט מבעלה הרי היא אשת איש גמורה.



העולה מהנ"ל דרואין במיוחד במצוות קידושין וגירושין שחוקי התורה הם חוקים אלקיים, למעלה מחוקי בני אדם שהם נובעים מחוקי העולם, משא"כ חוקי התורה מכיון שהם חוקים אלקיים הם למעלה מחוקי העולם, ואדרבה הם קובעים את חיי האדם בעולם. וכמו שרואין במצוות קידושין וגירושין, שאע"פ שמעשה הקידושין והגירושין ע"פ חוקי העולים הם דברים של מה בכך. אעפ"כ ע"פ חוקי התורה הם פועלים ענין גדול כל כך - האיסור החמור של אשת איש והתרתו.

בהיום יום לכ"ב שבט: עס זיינען דא צווייערליי חוקים: א) א געזעץ וועלכער שאפט לעבען ב) א געזעץ וועלכער ווערט באשאפען פון לעבען. מענשליכע געזעצען זיינען געשאפען פון לעבען, דערפאר זיינען זיי אין יעדער לאנד פארשידען, לויט די תנאים פון לאנד. תורת ה', איז דער ג-טליכער געזעץ וועלכער שאפט א לעבען. תורת ה' איז תורת אמת, די תורה איז אין אלע ערטער און אין אלע צייטען גלייך, תורה איז נצחית, עכ"ל.

ולכאורה משמע, שההדגשה על מעלת חוקי התורה הוא (לא רק) שחוקי התורה עושים את החיים להיות חיים מאושרים חיים הראויים לשמם וכו', אלא (גם ובעיקר) על מעלת הכח ותוקף של חוקי התורה שהם קובעים את חיי האדם בכל מקום ובכל זמן ובאופן נצחי, הואיל וחוקי התורה הם חוקים אלקיים.

ו"ל שאחד מהמקומות שרואין ענין זה במיוחד הוא במצוות קידושין וגירושין, והנקודה נתבאר לעיל ע"פ מה שמבואר בלקו"ש חט"ל שם.

## האיסור עצמו בעד אחד יוחזק (ב, ב)

הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי

---

רמב"ם איסורי ביאה א, כג: האב שאמר בתי זו מקודשת היא לזה, אף על פי שהוא נאמן ותנשא לו, אם זינתה אינה נסקלת על פיו, עד שיהיו שם עדים שנתארסה בפניהם.

---



כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין טז, ו:

אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד, במה דברים אמורים שלא הכחיש העד בעת שקבע האיסור, אבל אם אמר אינו חלב זה וזו אינה גרושה ואכל או בעל אחר שהכחיש, אינו לוקה עד שיקבעו האיסור שני עדים:

היינו, דאף שכתוב בהדיא דלא מענישין אלא בשני עדים, אמנם סומכים אל עד אחד אם עדותו הוא בנוגע לקביעת האיסור, וא"צ ב' עדים ע"ז.

אבל ברמב"ם איסורי ביאה א, כג כתב:

האב שאמר בתי זו מקודשת היא לזה, אף על פי שהוא נאמן ותנשא לו, אם זינתה אינה נסקלת על פיו, עד שיהיו שם עדים שנתארסה בפניהם.

ולכאורה אם האב נאמן כלפי בתו, הרי האב הי' צ"ל נאמן כשהעידו עלי' שזנתה ותהי' מחוייבת מיתה, ואינו כן, ואינו מובן מדוע לא חל כאן הכלל שהאיסור בעד אחד יוחזק. [באמת דבר זה הוא מחל' בהגמ' בקידושין סג, ב באם סוקלין אותה ע"פ אבי', אמנם ההלכה כמ"ש הרמב"ם, ולכאורה סתירה הוא בדברי הרמב"ם עצמו]. ובל' פני יהושע קידושין סג, ב:

וקשיא לי טובא... אמאי אין סוקלין על פי האב, הא ע"כ כבר הוקבע האיסור על פי האב לאשת איש קודם שבא עליה אחר בזנות, דאל"כ פשיטא דאין סוקלין דהא

אין כאן התראה של איסור כלל... ע"כ מיירי שכבר הוחזקה מקודשת קודם שבא עליה אחר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה... ולדעתי היא קושיא עצומה, וחזרתי על כמה צדדין ליישב ולא עלה לי כהוגן...

בספר הפלאה מבאר שהאב אינו נאמן רק אם אמר שהיא א"א לאחר המעשה, אמנם לפני המעשה אכן הי' נאמן, וע"ז מבאר הפנ"י "הא על כרחך כבר הוקבע האיסור על פי האב לאשת איש קודם שבא עליה אחר בזנות, דאל"כ פשיטא דאין סוקלין דהא אין כאן התראה של איסור כלל".

והנה השב שמעתתא מבאר ע"פ הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (א, כ-כא), וז"ל הרמב"ם שם:

מי שהוחזק בשאר בשר, דנין בו על פי החזקה, אף על פי שאין שם ראייה ברורה שזה קרוב, ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין על חזקה זו... איש ואשה שבאו ממדינת הים, הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי, אם הוחזקה בעיר שלשים יום שהיא אשתו הורגין עליה, אבל בתוך השלשים יום אין הורגין עליה משום אשת איש:

היינו שאף שחזקת האיסור אינו באה ע"י ב' עדים, כ"א ע"י חזקה, אבל צריך חזקה דשלשים יום, ורק ע"ז הורגין אותה לפי חזקה זו אף שלא הי' ע"פ ב' עדים אלא ע"פ החזקה. ועפ"ז כתב השב שמעתתא (ו, יב):

...והא דכתב הרמב"ם בפט"ז מסנהדרין דאיסור עצמו בעד אחד יוחזק, היינו הוחזק שלשים יום כדין חזקה, אבל אם לא הוחזק שלשים יום, בין באב בין בעד אחד אין סוקלין, אע"ג דכבר אמר האב או העד שהוא איסור...

היינו, שכ"מ שאמר "ע"פ עד אחד יוחזק" היינו לאחר ל' יום. ואף שאינו משמע כן מל' הרמב"ם, אמנם סומך הוא על המבואר בהל' איסורי ביאה. ולפי זה רצה לומר שמה שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (א, כג) שאין הבת נסקלת ע"פ האב הוא קודם ל' יום. וזה דוחק, שהרי הרמב"ם לא הזכיר ל' יום, ולפי דברי הש"ס הי' לו לחלק בין קודם ללאחר ל'.

## ב.

והנה כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע מתרץ (בשו"ת צ"צ אה"ע ח"ב רו, ה):

...האיסור על כרחך בתר גופו שדינן ליה ואיהו מילתא דאיסורא, ונאמן בו עד אחד, ואעפ"י שנוגע אח"כ למכות ועונשים לית לן בה... אמנם גבי קדשתי בתי אע"ג דהוא נמי מילתא דאיסורא ממש, ורחמנא הימני, מ"מ אין סוקלין, כיון דדבר ערוה הוא

ובעני' תרי סהדי, אלא דרחמנא הימני' לאב, אמרי' דלקטלא לא הימני'... והשתא אתי שפיר דפסקי הרמב"ם לא סתרי אהדדי.

היינו, שבשלמא בעד אחד שאומר חתיכה זו חלב, הרי מעיד על ענין של איסור, ובזה עד אחד לגמרי נאמן, אף אם ימשך מזה עונשים אח"כ, אבל קידשתי את בתי, אף שהוא ענין איסור, אבל מכיון שבעריות צריך שני עדים, אף שהתורה חידשה שמאמינים לאב בזה, אבל נשאר הכלל שאין עד אחד נאמן, אלא שהתורה האמינה לאב לענין האיסור של אשה זו, אבל כשמגיע לענין העונש נשאר הכלל שאין דבר שבערוה פחות משנים, ואין נחשב עדות האב לעדות בענין זה.



אבל יש להקשות על תירוץ הצ"צ, והפני יהושע עצמו הוסיף בקושייתו:

הדברים קל וחומר, השתא ומה בעדות האב בקידושי בתו דרחמנא הימני' כבי תרי אף בדבר שבערוה, ואפ"ה היכא שבא אח"כ לידי חיוב סקילה או מכות ועונשין אין נאמן דפלגינן דיבורא... א"כ מכל שכן בשאר עד אחד, דאית לן למימר דאף על גב דע"א נאמן באיסורין, אפ"ה אינו נאמן לחייב מלקות ועונשין, כדכתיב בהדיא לא יקום ע"א באיש וגו'...

היינו, שהסברא נותנת שבעריות שצריך שני עדים, אם התורה האמינה לעד אחד, הרי זהו נאמנות כשנים (כמ"ש הנמוק"י בשם הריטב"א, וכדלהלן), ואם גם בנאמנות האב על בתו אנו אומרים פלגינן דיבורא, היינו שאינו נאמן לענין עונשים, כ"ש בענין עד אחד שלכתחילה אין צריך שני עדים, למה יחשב לעדות גמורה לענין עונשים?

ומצינו סברא זו בדברי הראשונים, שהנמוק"י בשם הריטב"א (יבמות פת, ב) ביאר שדברי עולא "כל מקום שהאמינה התורה עד אחד הרי כאן שנים" אלא בדבר הצריך שנים מן התורה כמו עדות אשה שמת בעלה או סוטה או עגלה ערופה, אבל באיסורין אין צריך לשנים והעד אחד אינו כשנים. וא"כ הקושיא במקומה עומדת - איך נאמן עד אחד באיסורין לענין עונש יותר מנאמנות האב על קידושי בתו שאינו נאמן לענין עונשים.



ויש לבאר זה ע"פ דברי רבנו הזקן נ"ע, דהנה בשו"ע שחיטה א, יד:

שוחט שהעיד עליו עד אחד ששחט שלא כהוגן, והוא מכחישו, עד אחד בהכחשה  
לאו כלום...

פסק השו"ע ע"פ המהרי"ק שהשוחט נאמן, ומבאר שם בקו"א טו שם:

ואף על גב דעד אחד נאמן באיסורין אפילו לאסור היכא דלא אתחזק התירא... דעד  
אחד נאמן לומר שלא נשחטה כהוגן להעמידה בחזקת איסורא. מכל מקום כיון  
שהשוחט מכחישו, עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, וכאילו אין כאן עדות כלל,  
לא העד ולא השוחט המכחישו, והרי זה כאלו שחט והלך לו ולא אמר כלום לא הוא  
להיתר ולא העד לאיסור, שהיא בחזקת היתר משנשחטה, משום דאמרינן רוב מצויין  
אצל שחיטה מומחין הן, וחזקה על בן דעת שאין קלקולי שחיטה יוצאים מתחת ידו...  
ואף אם תמצי לומר דעד אחד בהכחשה הוי ליה חד לגבי חד, וספיקא דאורייתא  
לחומרא, ועוד דהעמד בהמה בחזקת איסורא, מכל מקום כיון שהתורה האמינה את  
השוחט (להוציאה מחזקתה הואיל ובידו לתקן האיסור לשחוט כראוי כדלעיל) כב'  
עדים, ואין דבריו של אחד במקום ב'... וכאן בשחיטה אפילו באו בבת אחת השוחט  
נאמן כשנים, שהרי התורה האמינה לכל שוחט על השחיטה הואיל והוא בידו...

היינו, יש ב' טעמים להיתר - א) עד אחד בהכחשה לאו כלום, וסומכים על הרוב  
והחזקה שנשחט כהוגן, ב) מכיון שהשוחט נאמן הואיל ובידו לתקנו, ממילא נאמן כשנים  
ואין דבריו של אחד המכחישו במקום שנים.

אבל המהרש"ל והב"ח חלקו על המהרי"ק, ורבינו הזקן מבאר שיטתם:

...רש"ל וב"ח חולקים על זה ופסקו כמ"ש בנימוקי יוסף בשם הריטב"א, דלא אמרינן  
כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים אלא בדבר שצריך שנים מן התורה,  
כגון עדות אשה שמת בעלה ועדות סוטה שנשטמאה, שהדין היה נותן להצריך ב' עדים,  
שאין דבר שבערוה פחות משנים, דילפינן דבר דבר ממזון... אלא שהקילה התורה  
בעדות אשה משום דהיא מילתא דעבידא לגלויי ואשה דייקא ומינסבא כמ"ש באה"ע  
סי' י"ז, וכן החמירה בסוטה משום דרגלים לדבר הואיל וקינא לה ונסתרה, אם כן מצינו  
שהאמינה התורה מפני טעמים הללו עד אחד כב', שהיה הדין נותן להצריך משום  
שאין דבר שבערוה פחות משנים לולי טעמים הללו... אבל בשחיטה ושאר איסור  
והיתר שעד אחד נאמן בהו מן התורה... לא מצינו שהאמינתו כב' כלל, אלא שגם אחד  
נאמן בכל כיוצא בזה, ולא שייך כאן לומר אין דבריו של אחד במקום ב'... ולא הצריכה  
ב' עדים אלא לקיים דבר...

היינו, שאין אומרים כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים אלא בדבר  
שצריך שנים מן התורה, אבל באיסורין שאין צריך עד אחד הרי זה כחד לגבי חד,  
וממילא אם נאמר שעד אחד בהכחשה הוא ספיקא, גם כאן צריך לאסור מספק.



## ד.

וצריך ביאור למה האריך רבינו הזקן כל כך לבאר הסברא הזו שכל מקום שהאמינה התורה עד אחד כו' הוא רק בדבר שבערוה, והביא דוגמאות של עדות אשה וסוטה, וכתב סברות להאמין לעד אחד - "אשה דייקא ומינסבא", "מילתא דעבידי לאיגלויי", "רגלים לדבר", והדגיש כמה פעמים "שהאמינה תורה מפני הטעמים הללו"?

הרי הריטב"א כתב סברא זו בקיצור (יבמות פת, ב):

דדוקא בעדות דבר שבערוה דבעי שנים שהאמינהו לזה כשנים אבל באיסורי דעלמא דסגי בחד כיון שלא האמינהו אלא כי חד כי אתא אחרינא ואכחשי הויא הכחשה כחד לגבי חד:

ולכאורה, הדברים ברורים בלא כל האריכות, וצ"ב למה האריך רבינו הזקן כל כך.

## ו.

ואולי יש לומר:

כשהאמינה תורה עד אחד במקום שצריך שנים, יש לומר בב' אופנים: א) שאף שבדרך כלל צריך שנים, אעפ"כ בדרך חידוש האמינה תורה לאחד שנאמינו למרות שאינו כשנים, ב) האחד הזה נאמן כשנים.

ויש לומר שלכן הביא רבינו הזקן שחז"ל אמרו טעמים וסברות מדוע עד אחד בסוטה הוא יותר מעד אחד בעלמא, וכן בעדות אשה, ומפני הטעמים הללו האמינה תורה לעד אחד. כי לולא הטעמים הי' מקום לומר להיפך ממ"ש הריטב"א שדוקא בדבר שבערוה עד אחד האמינה התורה כשנים, כי אפשר לומר אדרבה - אין לך בו אלא חידושו, ואין לעד אחד נאמנות שלימה, (כמ"ש הצ"צ לגבי נאמנות האב על בתו, וכדלהלן).

אבל מכיון שיש טעמים להאמין לעד אחד במקרים מסויימים, מסתבר יותר שכשהאמינה התורה לעד אחד כזה שיש סברא להאמינו יותר מסתם עד אחד, אין הכוונה שהוא שוה לאחד, אלא יותר מסתבר שהכלל שצריך שנים נשאר על עמדו, רק שהתורה החשיבתו כשנים מחמת שהוא בלאו הכי נאמן יותר מאחד.

אבל בעד אחד באיסורין שאין צריך לשנים, ואין טעם להאמינו יותר מאשר אחד, א"כ העד אחד הוא לא יותר מאחד, (והתורה לא הצריכה עדות שנים אלא כשבאים לקיים דבר). וזהו מה שטורח אדה"ז לבאר באריכות את סברת הריטב"א כדי לבאר החילוק בין עד אחד באיסורין ובערוה, דבלא"ה הי' אפשר לומר שאם עד אחד בערוה, שכל כולו חידוש הוא, ובעלמא צריך שנים, והאמינתו התורה כשנים, קל וחומר לגבי

איסורים שיחשב כשנים, ולכן מחלק שעד אחד שהאמינה תורה כשנים הוא רק "מפני הטעמים הללו".

ואף שרבינו הזקן לא ביאר איך יסביר את דין עגלה ערופה בעד אחד, אבל י"ל שמכיון שלמדים מ"לא נודע מי הכהו - הא אם נודע לא היו עורפין, אפילו ראה ההורג עד אחד", היינו, שגם זה סברא להאמין לעד אחד שאומר שראה ההורג, הרי ההורג לפנינו ומסתבר להאמין למי שאומר שראהו נהרג, ע"ד "רגלים לדבר".

ולפ"ז י"ל שכל זה בענינים אלו שמסתבר להאמין לעד אחד, אבל מה שהתורה האמינה לאב על קידושי בתו, אין בזה כל סברא, ולכן הסברא היא הפוכה שלא רק שלא יחשב האב כב' עדים, אלא גם לענין עונשי' של בתו זו לא יהי' נאמן, כי נשאר הכלל שאין דבר שבערוה פחות משנים, ומה שהאמינתו תורה זהו רק כלפי האיסור, אבל כלפי העונש אין לנו עדות מספקת לענוש.

ונמצא שתירוץ כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע ודברי כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע עולים בקנה אחד.

## בידו (ב, ב)

הת' שלום דובער גוטבלאט

---

יבמות פה, א: ...אלא סברא היא מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן, ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן, מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש ואין דבר שבערוה פחות משנים, הא לא דמיא אלא לחתיכה דודאי חלב ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוה דלא מהימן, מי דמי התם אפי' אתו בי מאה לא מהימני, הכא כיון דכי אתו בי תרי מהימני חד נמי להימניה מידי דהוה אטבל הקדש וקונמות, האי טבל היכי דמי אי דידיה משום דבידו לתקנו, אלא דאחר, מאי קסבר אי קא סבר תורם משלו על של חברו אינו צריך דעת בעלים משום דבידו לתקנו, ואי קסבר צריך דעת בעלים ואמר אנא ידענא ביה דמתקן היא גופה מנלן...

---



מהגמ' יבמות הנ"ל רואים שיש מושג בדיני איסורין שמאמינים עד אחד, אבל זהו רק אם זהו מקרה דספק איסורין, כמו שאם אדם יש לו ספק אם חתיכה זו חלב או שומן, עד אחד נאמן לומר שחתיכה זו הוא שומן, והוא כשר. משא"כ אם מוחזק לנו שהי' כאן איסור, עד אחד בלבד אינו נחשב כעדות כ"כ חזק בכדי לבטל חזקת איסור, וזה רק ע"י ב' עדים שהם חזקים יותר, אבל אם זהו מקרה שהאיתחזק איסורא הוא כזה איסור שבידו לתקנו שלזה מאמינים גם עד אחד.

וכן איתא במסכתין דף ב, ב:

...ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה עד אחד נאמן באיסורין אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים...

היינו, ששואלים שלפי שיטת רבה שאומר שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ משום דחיישינן

שמה לא נכתב הגט לשמה, איך אנו אומרים שאנו מאמינים עד אחד - השליח - לגרש היינו להתיר חזקת איסור אשת איש.

ופרש"י:

עד אחד נאמן באיסורין - שהרי התורה האמינה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב: הכא איתחזק - בהך איתתא איסור אשת איש ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות דהתם בידו לתקן לפיכך נאמן להעיד עליהן:

וצריך ביאור, מדברי רש"י משמע שמה שהאמינה תורה לע"א בטבל ושחיטה הוא מצד דעד אחד נאמן באיסורין, ואינו מובן - הרי איתחזק איסורא דטבל וגם משחיטה נאמר בגמ' בחולין דף ט, א "בהמה בחיי" בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה".

וכמ"ש רש"י בעצמו "ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות דהתם בידו לתקן ולפיכך נאמן להעיד עליהן", היינו שאינו נאמן בדינים אלו מצד דין 'ע"א נאמן באיסורין' אלא מדין 'בידו', כמשנת"ל מהגמ' דיבמות?

וכן הוא קושיית התוס' ד"ה ע"א נאמן באיסורין (הא'), וז"ל:

...ולא הי' לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם...

וא"כ, צלה"ב שיטת רש"י.

## ב.

ובתוס' ד"ה הנ"ל מבאר התוס' המושג דבידו בנוגע לשחיטה, ושם:

ושחיטה אע"ג דהשתא אין בידו לתקנו מעיקרא הי' בידו לשחוט דא"כ אמאי מהימן כיון דאיתחזק איסורא . . ומעשים בכל יום דמהימן אע"ג דלא שייך רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן כגון שנחתך כל הראש ואין בית השחיטה ניכר...

היינו שלפי תוס' בשחיטה ישנו דין מיוחד דאע"ג דעכשיו אין בידו לתקן האיסור אבל משום שהי' אפשר לתקנו בעבר זה מועיל שיהי' נאמן עכשיו, לדוגמא - נאמן לומר שהבשר נשחט אע"פ שעכשיו אינו יכול לשחטו אחר שכבר נשחט.

ויתירה מזו, אי אפשר לומר כמ"ש כמה ראשונים (מובא במרדכי חולין רמז תקעט) שנאמנות על שחיטה אינו משום שבידו לתקנו, אלא משום ש"רוב מצויין אצל שחיטה

מומחים", היינו, שאם נשחט יש "רוב" שנשחט כדין - כי נאמן על כל בשר אף שאינו ניכר אם שחוט הוא בכלל או נהרג, כגון שניטל הראש לגמרי.

וצ"ב בשיטת התוס': מהו סברתו שישנו מושג שנאמן להתיר אסור מוחזק אע"ג שעכשיו אינו בידו לתקנו, רק משום שהי' בידו לפני זה?



ולבין זה צריך להקידם את דברי השב שמעתתא (ו, ו) שמבאר הסברא דבאיתחזק איסורא מאמינים עד א' משום שהוא בידו בכמה אופנים. ומבאר את שיטת המהרי"ק ששיטתו הוא שכשבידו לתקנו אין האיסור "מוחזק" לנו (כל כך). לדוגמא בהמה שאינה שחוטה מכיון שבידו לתקנו נחלש החזקה, משום שעכשיו יש צד לומר שאכן תיקן האיסור, ונסתלק האיסור שהי' בו, ואין בזה דין של "שאייתחזק איסורא", וממילא נעשה עכשיו כמו ספק איסורא, ולפיכך מאמינים עד א' באיסור שבידו לתקנו, כי אכן מדובר בספק איסורא דע"י היותו בידו נחלש החזקה ונעשה ספק.

ולפי זה כתב הש"ש שלכן רש"י הביא דוגמא של טבל ושחיטה למקרה דעד א' נאמן בספק איסוריין. כי ע"י שהוא בידו לתקנו ממילא דינו כספק. ומ"ש רש"י שא"א ללמוד מטבל ושחיטה שעד אחד נאמן באתחזק איסורא כי בידו לתקנו, כוונתו שא"א ללמוד מטבל ושחיטה לעד אחד המעיד באיסור מוחזק, כי בטבל ושחיטה אין דינו כאיסור מוחזק כיון שבידו לתקנו.

ולכאורה סברת המהרי"ק הי' יכול לבאר גם את שיטת התוס' דאע"ג דעכשיו אינו בידו אבל משום שהי' בידו מכבר נאמן ע"א משום שבאותה שעה שהי' בידו נחלש החזקה ועכשיו - אע"פ שהוא אינו בידו - נחשב כספק ולפיכך נאמן ע"א.

אבל השב שמעתתא שם מבאר שא"א לומר שזהו שיטת התוס', משום שתוס' מקשה על דברי רש"י, ועפ"ז מוכח שתוס' אינו אוחז כשיטת מהרי"ק, כי להמהרי"ק אין קושיא על דברי רש"י וכו"ל, ומוכרח שאוחז כשיטה אחרת בסברת דין "בידו".



ואולי יש לישב שיטת התוס' שאכן תוס' אוחז כשיטתו של המהרי"ק, ואף שהוא לומד שהדין דבידו אכן מחליש החזקת איסור, אעפ"כ יש לו קושיא על רש"י:

כשבידו לתקנו אינו נעשה מצב של ספק אם נסתלק האיסור אם לאו, אלא יש יותר

צד לומר שהאיסור כבר נסתלק, היינו דבידו מחליש החזקת האיסור וגם יותר מזה נותן צד לומר שאכן נתתקן האיסור, ואין זה מניחו בספק שקול אם נתתקן או לאו אלא רגלים לדבר שכשאומר שנתקן והי' בידו לתקן, מסתבר יותר שנתקן משלא נתקן. ואין הענין דטבל ושחיטה דבידו לתקן ונאמנים ע"א כמו ע"א שמאמינים אותו בסתם ספק, כמו ספק חלב, כי אף שאין חזקת איסור בספק חלב, אבל גם אין צד לומר שאינו חלב אלא אנו צריכים לסמוך על עדות העד בלבד שמסתמא אינו משקר. אבל כשבידו לתקנו, אין זה ספק שמא נתקן ושמא לא נתקן, רק שמאמינים למה שאומר העד, אלא יותר מסתבר לצדד שנתקן משלא נתקן. ולכן הקשו על רש"י איך רש"י יכול לומר שטבל ושחיטה הוא ענין עד אחד נאמן סתם, הרי כשבידו הוא יותר מסתם ספק איסור.

## ה.

ויש עוד אופן לבאר את שיטת התוס', והוא לפי דברי הרא"ש בפסקיו (פ"ה סי"א), שמבאר הטעם למה בידו מועיל כשיש מקרה דאיתחזק איסורא, ומבאר שא"א לומר שבידו היינו שנאמן משום שבידו לעשותו לכן מסתבר וצריך להאמינו, כי: א) הרי בידו נאמן ב"נטמאו טהרותיך" (גיטין נד, ב), ואם הוא של השני ה"ז מצריכו לשלם, ואם זה טבל למה יתרימנו מטבל שלו, אם עי"ז מחסר ממונו, ואע"פ שהם בידו לתקנו אין זה מסתבר שיעשה כך וא"כ מה מועיל מה שהוא בידו, ב) במקרה שכבר נעשה הענין ואינו בידו עוד לתקנו, כמו שאם כבר נכתב ס"ת ואומר הלבליך שכתב האזכרות לא לשמה, אומרים שנאמן כשהוא בידו של לבליך (משמעות הגמ' שם), ולכאורה גם אם הספר תורה ביד הלבליך אינו יכול לגרום פסול לאזכרות שנכתבו כבר.

ולכן מחדש הרא"ש מושג חדשה מהו בידו והיינו שהוא שנעשה כבעליו של הדבר, היינו שכשהוא בידו הואיל ויש לו אפשריות לתקנו והוא ביכלתו לתקן, לפיכך יש לו כעין בעלות עליו וזוה נעשה כשלו והאדם נאמן על שלו הואיל שהם ברשותו ואחראי עליהם ולא בשביל בידו לבד. ולכן יש לו נאמנות של בעלים גם על מה שאינו בידו עכשיו.

אבל צ"ב דהא כתב הרא"ש בכלל ד' ס"ח שם "כל אדם נאמן על שלו הואיל אפי' איתחזק איסורא כדאמר גבי טבל הקדש וקונמות הואיל ובידו לתקנו ולפדותו".

א"כ הדר קושיית הרא"ש לדוכתא משום שאומר כאן שהנאמנות דבעלות (ברשותו)

1) וזוה י"ל ב' פרטים - א' הספק עצמו אינו שקול בלא נאמנות העד, ב' יש גם סברא מיוחדת להאמין להעד, והא יותר ממיגו בטענות ממון. הגע עצמך - אפילו אדם שיכול לשקר ויש לו ברירה שלא יצטרך לשקר, מה יעדיף?

הוא משום דבידו א"כ איך מתורץ קושיית הרא"ש, שלכאורה הסברא דבידו לאו סברא הוא. דהתירוצ של הרא"ש הי' משום שבידו נחשב כבעלות אבל בעלות גופא הוא משום שבידו. אבל סברת בידו לאו סברא הוא לפי הרא"ש בנדו"ד שלא מסתבר שיעשה דבר שיפסידו ממון, והדר קושייתו לדוכתא? ועוד קשה, שנראה שבעלות הוא משום דבידו ובידו הוא משום בעלות, וזה אי אפשר?



ואולי כוונת הרא"ש דהכתובים צריכים זה לזה, היינו שצריכים ב' דברים: א) שלו, ב) בידו, ולא די בענין דבידו לבד ולא די בשלו לבד.

וההסבר: מה שהאדם בעלים על דבר אינו נותן לו נאמנות בלא זה שהאיסור הוא בידו לתקנו. לדוגמא, אם זה אתחזיק איסורא, למשל ירך בזמן הזה, משום הסברא שהוא שלו יהי' לכאורה נאמן להעיד שבא אדם שידוע לנקר וניקר, אבל משום שא"א לו לתקנו משום שאינו בידו, כי בזה"ז אין אנו יודעים לנקר הכל, אינו נאמן. אבל גם זה מה שהאיסור בידו לתקנו אינו די בזה, כי לפעמים אינו כדאי לו לתקנו או אפי' עבר הזמן לתקנו, לפיכך צריך להיות גם בעל היינו שיש לו אחריות ע"ז כדלעיל.

(ואולי אפ"ל באופן אחר קצת: שהאדם נאמן על שלו משום בעלים הוא מאחר שאין לו ספק בשלו, ואין זה איסור לגבי' גם אם אינו בידו, אבל אין זה מספיק לגבי אחרים אבל כשהוא בידו, אז נאמנות כלפי עצמו הוא גם מועיל כלפי אחרים).

ומוסיף עוד חידוש, שגם אם אינו שלו ממש, אבל הוא בידו נחשב כקצת בעלות הואיל וביכלתו לעשות הדבר (היינו יכולת לעשות דבר נותן צד יותר לומר שאכן נעשה ואינו כסתם אדם שאין לו קשר להדבר), וא"כ נאמן על זה כמו שהיא שלו.

ועפ"ז מוסבר שיטת התוס' דלעיל, ע"פ הרא"ש, שגם אם עכשיו אינו בידו עדיין נאמן כי נעשה כבעליו. (אף ששיטת הרא"ש עדיין צ"ב, אבל עכ"פ מצאנו שיש עוד אופן לכאר דין בידו, ובאופן שיועיל בלא שיהי' עכשיו בידו).



והנה איתא במרדכי יבמות פרק האשה רבה רמז עג (עם הגהת הרמ"א) שפירושו של דברי הרא"ש הוא, שבידו היינו לא כמו שאמרנו שאם הוא ביכלתו ועי"ז נעשה כמו אחראי ובעלים עליו, אלא אם הוא ברשותו היינו תחת ידו וברשותו לשומרו (דהיינו דסתם ענין שהוא ביכלתו לשנות אינו נחשב כבידו אם אינו ברשותו), ואז נעשה כשלו

ולפיכך נאמן עליו כעד אחד, וזה לשונו:

כל דבר שהוא בחזקת התירא נאמן עד אחד לטמא . . כיון שהם עוד בידו הרי הוא כבעליו . . אלא כדפרישית הוא לפי שהוא כבעליו.

ובהגהות הרמ"א שם:

ושלו רוצה לומר שהוא תחת ידו ומשל חבירו נמי הוא.

ולפי זה הגדר דבידו הוא ברשותו שנעשה עליו בעלים, וא"כ נאמנותו גם אם אינו בידו לתקנו עתה. היינו דנאמנים עד אחד משום שהוא בידו לתקנו, ומשום שהוא שלו נשאר לו נאמנות זו גם לאחר זמן (אבל עצע"ק למה?). ואם אינו שלו, אם עדיין הם תחת ידו היינו ברשותו - פירושו (השני) בידו שבמרדכי - נחשב כשלו.



## אין דבר שבערוה פחות משנים (ב, ב)

יהושע הכהן בלעסאפסקי

---

ב, ב תוד"ה עד אחד נאמן באיסורין: הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת, עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים, ותו' דה"ק דעד אחד נאמן באיסורין בכה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב:

---



במשנה מבואר ששליח הגט, המביא גט ממדינת הים, צריך להעיד שבפניו נכתב ונחתם הגט. ובגמ' מבאר רבה שהצורך בעדות זו היא משום שאין בני מדינת הים בני תורה, ויש לחשוש שלא נכתב הגט לשמה.

ומקשה הגמ' שלפי זה אינו מובן למה די בעדות השליח, הרי בכל עדויות שבתורה צריך שני עדים. ומתרץ הגמ' שהשליח לבדו נאמן, כי עד אחד נאמן באיסורין.



ההקדמה לדברי התוס':

יש ב' סוגי עדות: א' בערוה, ב' באיסורין. בערוה יש כלל שאין פחות משנים. באיסורין נאמן עד אחד.

ולכן קשה להבין את סברת התרצן שבגט נאמן עד אחד מדין "איסורין", הרי הגט הוא דין "ערוה" לכאורה.

הי' מקום לחלק בין מעשה הגירושין לגט עצמו, שרק מעשה הגירושין עצמו דינו כדבר שבערוה, וצריך שני עדים, אבל בהכשר הגט דינו כשאר איסורים, ולכן נאמן השליח לבדו.



### קושיית התוס':

אבל אי אפשר לומר שהגט אינו צריך שני עדים כדיני איסורים, שהרי אם כן, הי' די להחתים עד אחד על הגט. והרי אין הדין כן, ומשמע בכל המשניות, וגם במשנתנו, ("יתקיים בחותמיו" לשון רבי), שצריך שני עדים חתומים על הגט. זהו קושיית רבנו תם.

### תוספת ביאור לקושיית התוס':

יש מחלוקת תנאים האם צריכים שיהיו עדים חתומים על הגט או די בעדים הרואים את מסירת הגט, להלכה אנו פוסקים כרבי אלעזר שאין צריך חתימות עדים מן התורה. אבל עדיין קשה הקושיא הנ"ל, אם דיני הגט כדיני שאר איסורים, למה מדרבנן צריך שני עדים על הגט לרבי אלעזר.

או באופן אחר, מזה שצריך שני עדים שיחתמו לרבי מאיר מוכח שגם לרבי אלעזר עדות הגט צריך לשנים, כי רבי אלעזר לא חלק על זה שצריך שנים בגט, אלא סבר שצריך ששני עדי הגט יראו המסירה של הגט, אבל מ"מ צריך שנים.

ומכאן מוכח שדין הגט כדבר שבערוה שצריך שני עדים.

וזהו ביאור לקושיית רבינו תם, איך אפשר לומר שעדות הגט כדין שאר איסורים ודי בעד אחד, ודי בעדות שליח יחידי להעיד שנכתב לשמה.



### תירוץ התוס':

ישנו חילוק בין עדי הגט לעדות השליח, עדי הגט הם שנים כי הגט דינו כדבר שבערוה, אבל השליח אינו מעדי הגט, אלא הגט נעשה כבר בשלימות, והשליח רק מעיד לנו שאין לנו לחשוש שנעשה הגט באופן שאינו כשר.

עדות כזו, שאינה יוצרת את הגט, ורק מסירה חשש ממנו, היא בגדר "גילוי מילתא", ואינה בגדר דבר שבערוה.

### ביאור תירוץ התוס':

דבר שבערוה כולל כל עדות שפועל חלות דין בערוה, או דין קידושין או גירושין, או אפילו יוצר את שטר הגט, כי בכולם העדות פועלת חידוש דין כדיני ערוה. לא כן העדות שנכתב לשמה שעניינו שכבר הי' הגט כשר.

בסגנון אחר: לפני שהעידו שני עדים בגט (ע"י חתימתם) גם כלפי שמיא לא הי' זה גט כשר, מה שאין כן, אחרי שכבר נעשה גט כשר, אלא שבית דין מסתפקים אם נכתב לשמה, ובית דין מקבלים עדות מעד אחד שנכתב לשמה, לפי דבריו הגט הי' כבר כשר כלפי שמיא גם לפני עדותו, ועדותו רק ביררה את הספק כלפי בית דין, ובזה הי' סברא שלא נאמר הכלל ש"אין דבר שבערוה פחות משנים".

## ה.

דוגמא לתירוץ התוספות:

נפסק בשולחן ערוך (סימן קכ, סעיף ג):

כותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו, והוא שיהיו העדים שחתמו בו מכירין ויודעים שזה פלוני ואשתו פלונית, והכרה זו אפי' ע"פ עד אחד ואפי' ע"פ אשה וקרוב:

אף שיש דין שצריכים העדים להכיר את שמות הבעל והאשה שבגט, אם אינם מכירים אותם, יכולים לסמוך על מה שאומר עד אחד, כי אף שגט אשה הוא "דבר שבערוה", אבל פרט זה, איך שמותם, אין בזה את הדין של "אין דבר שבערוה פחות משנים", אלא "גילוי מילתא בעלמא", ולכן די בעד אחד.

ובדומה לזה סברה הגמ' שדי בעד אחד גם להעיד שהגט נכתב לשמה. אבל למסקנת הגמ' גם להעיד שהגט נכתב לשמה הוא בכלל של "אין דבר שבערוה פחות משנים".

## ו.

עוד הערה בדברי התוס':

רבינו תם הי' אומר שאפילו לשיטת רבי מאיר ש"עדי חתימה כרתי", מכל מקום מחמת הדין של "אין דבר שבערוה פחות משנים" צריך שני עדים גם בשעת מסירת הגט, (בתור"ה דקיימא בדף ד, א).

יש לומר ששיטתו קשורה למסקנת הסוגיא כאן, שלמסקנא אומרים שגם עדות שהגט נכתב לשמה צריך שני עדים, אף שהגט נעשה כבר, והספק אם נכתב לשמה אינו אלא כלפי בית דין, מכל מקום מכיון שעדות זו נצרכת כדי לדעת שנתגרשה כדין, הרי היא צריכה שני עדים.

כמו כן לרבי מאיר, אף שהגט נעשה כשר כבר בחתימת העדים, מכל מקום צריך שני

עדים לראות שקיבלה את הגט כדי שבית דין יתירו אשה זו להנשא לאיש אחר.

ג

אבל אדמו"ר הזקן (לכאורה) מפרש אחרת את שיטת רבינו תם, וזה לשונו (שו"ת סימן ל"ג):

...דאף לר' מאיר בעינן עדי מסירה דוקא שאין דבר שבערוה כו' משום דס"ל דעיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה דאל"כ אין צריך עדים...

לפי אדמו"ר הזקן מה שלדעת רבינו תם צריך שני עדים לראות את נתינת הגט - אינו כי זהו ידיעה נצרכת לבית דין כדי לדעת שנתגרשה כדין, אלא רק בגלל שקבלת הגט היא הפעולה שפועלת את חלות הגירושין.

וצריך להבין למה לא פירש אדמו"ר הזקן את דעת רבינו תם כמו מסקנת הסוגיא בדף ב, ב שעדות על זה שהגט נכתב לשמה גם צריך שני עדים (אם יש לנו ספק בדבר), וכמו כן אם יש לבית דין ספק אם האשה קיבלה הגט תצטרך שני עדים להעיד על זה. וצריך לעיין.

ויש לומר, שאם משום להתירה בלבד הצריך רבינו תם שני עדים, הי' די בעדי חתימת השטר, ומזה שצריך שני עדים למסירת הגט, לקיים ולפעול הכריתות והגירושין, מכאן מוכח שאינו רק עדות לברר שנתגרשה.

## מטבע שטבעו חכמים (ג, א)

הת' מנחם מענדל הכהן ג'ברא

גמ' ג, א: ...ורבה מאי טעמא לא אמר כרבא, אמר לך אם כן ניתני בפני נחתם ותו לא, בפני נכתב למה לי, שמע מינה בעינן לשמה, ורבא בדין הוא דליתני הכי, אלא דאם כן אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד, ורבה מי דמי התם ידעינן הכא בפני, התם אשה לא מהימנא הכא אשה מהימנא, התם בעל דבר לא מהימן הכא בעל דבר מהימן, ורבא אמר לך אטו הכא כי אמרי ידעינן מי לא מהימני, וכיון דכי אמרי ידעינן מהימני אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד.



המשנה אומרת דין ששליח המביא גט ממדינת הים [שפירושה לפי רש"י הוא כל חו"ל, אבל תוס' מפרש שהוא כל מקום רחוק] לארץ ישראל, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. וטעם על זה נחלקו בגמ' רבה ורבא. רבה סובר שטעם התקנה הוא, כיון שבני מדינת הים אינם בני תורה ולא יודעים את הדרשה של 'וכתב לה - לשמה' [פירוש זה הוא רק לפי רש"י אבל תוס' סבר שהם כן יודעים את הדרשה רק שלא חוששין עליו וכו'] וכיון שיש חשש שאולי לא כתבו את הגט לשמה, מאמינים לשליח שיעד שהגט נכתב לשמה, משום שלא תשאר האשה עגונה.

ורבא סובר שהטעם להתקנה הוא משום שאין העדים מצויין שם לקיים את הגט, דהיינו שצריכים לקיים את הגט, וחכמים הקילו להאמין את השליח, משום שלא תהי' האשה עגונה. וכיון שקיום שטר צ"ל ע"י שנים אבל כאן יוצא מן הכל מטעם הנ"ל.

לקמן בדף ג, א הגמ' מבאר את שיטתם ומבאר למה אין רבה סובר כרבא. היינו למה רבה לא סובר שכוונת המשנה הוא לקיום? וממשיך לבאר שא"כ לא הי' צריך להעיד בפני נכתב כי אין ידיעת הכתיבה מועיל לקיום הגט, וזה שהמשנה אומר שגם צריך להעיד על הכתיבה הוא מפני שצריך להעיד שנכתב לשמה.

וממשיך הגמ' באומר שרבא יכול לתרץ את הטענה של רבה ואומר שלכתחילה הי' המשנה רק לכתוב לפני נחתם, והטעם למה כותב לפני נכתב הוא כדי לעשות היכר

לשאר עדיות, שאם מישהו רואה איך א' מקיים את הגט, הי' הולך לחשוב שכך הדין לשאר קיום שטרות, שרק עד א' הוא מספיק לעד לקיים את השטר. חכמים עשו שינוי בעדות כדי שאם משהו רואה את הקיום ושומע קיום משונה שמעיד גם על הכתב, שבשאר עדויות אומרים העדים שידועין אנחנו שזה חתימת העדים, רק על החתימות ולא על מה שכתב בה.

ורבה דוחה את התירוץ הזה, ואומר שאין חשש לאיחלופי, כיון שאינו דומה איך מקיימים את הגט ואיך מקיימים שאר שטרות. ואחד האופנים הוא שבשאר קיומים אומרים "ידעינן" וכאן העד אומר "בפני". לכן רבה לא חושש לאיחלופי. (הגמרא שם מביא עוד שני אופנים אבל אכ"מ לאריך בהם).

ורבא יכול להשיב לרבה לומר שאם בפועל אמרו ידעינן מאמינים אותם, לכן במקרא כזה יכול לבא לידי חילוף, ולכן עשו את ההיכר.

## ב.

והנה רש"י מפרש ע"ז (רד"ה אטו) וז"ל: הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא הוא אי אמר יודע אני בחתימת העדים מי לא מהימן עכ"ל. דהיינו שרש"י סובר שהוא השליח שמעיד לכן גורס יודע אני.

אמנם תוס' הקשו על רש"י ואומר שאין יכולים לומר שרבא סובר שמהני לומר יודע אני, כי רבא אומר לקמן (טו, ב) "שאפי' הוא ואחר מעידין על חתימת יד שני פסול", ומוכן מכאן שאם אחד מעיד ששני חתימות העדים כשר, איך יכול להיות שאם יבא אחד לסייעו פסול, לכן אומר שגירסת הגמרא הוא ידעינן, וכן סברו רוב הראשונים.

וצריך להבין את שיטת רש"י מאידך גיסא.

## ג.

והנה למדנו לעיל שהטעם למה רבא לא סובר שכונת המשנה הוא להעיד לשמה כי א"כ הי' צריך לומר המשנה בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה, קמ"ל שאין כוונת המשנה להעיד שנכתב ונחתם לשמה. ורבה מתרץ שהטעם למה רק אומרים בפ"נ סתם כי א"כ יכול למגייז, ורש"י פירש שם (רד"ה אתי למגזייה) וז"ל: דלא יאמר כולהו ואמרינן לקמן (ה), כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים הולד ממזר.

וא"כ צריך ביאור הרי לרש"י גורס "ידעתי" הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, ואיך

לא הבהיר רש"י שאלה זו?

לפי גירסת התוס' אינו קשה, כי לפי גירסתו הוא קיום רגיל, וקתני לקמן (ט, ב) במשנה שאם אינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ מקיימים את הגט, והקיום של תוס' הוא קיום רגיל. וצ"ב למה רש"י גורס ידעתי?

וי"ל שלפי רבא, כשהמשנה אומר שצריך בפ"נ ובפ"נ הוא דוגמא בעלמא, וכל דבר שדמי לו כגון ידעתי מועיל, ואינו נחשב שמשנה ממטבע, כי הא גופא המטבע, שצריך לומר בפ"נ ונחתם או כדומה.

ולפי רבה יש לומר שסובר שידעתי הוא כן משנה ממטבע כמו שביארנו לעיל (שרבה אינו חושש לאיחלופי).

## כתיבה במחובר (ג, ב)

הת' אהרן שמואל המדני כהן  
הת' יהושע שניאור זלמן סערעבריאנסקי

ג, ב תוס' ד"ה דתנן אין כותבין במחובר וכו':

...ותימה לר"י דהכא משמע דלא מיתוקמא מתני' כר"מ משום דר"מ לא בעי כתיבה לשמה ולקמן תניא בהדיא המביא גט ממדינת הים נתנו לה ולא אמר בפ"ג ובפני נחתם יוציא והולד ממזר דברי ר"מ, ולרבא ניחא דבעי בפני נכתב דלא ליתי לאיחלופי והא דאמר רב נחמן בסמוך דלר"מ מצאו באשפה כשר היינו כשהבעל עצמו נותנו לה או בא"י אבל שולח גט ממדינת הים צריך שיראה השליח כתיבת הגט שיוכל לומר בפני נכתב דלא ליתי לאיחלופי אבל לרבה קשה דלית ליה טעמא דאיחלופי אף לפי המסקנא דרבה אית ליה דרבא כדפירשנו:



איתא במשנה (כא, ב):

אין כותבין (גט) במחובר לקרקע, כתבו במחובר תלשו וחתמו ונתנו לה כשר.

דהיינו, שכתוב בתורה (דברים כד, א) "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". מפסוק זה לומדים שאי אפשר להיות דבר המפסיק בין הכתיבה והנתינה - "יצתה זו שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה".

ובגמ' שם:

והאמרת רישא אין כותבין? אמר ר"י אמר שמואל והוא ששייר מקום התורף (שמו, שמה והזמן) . . ור"א היא דאמר עדי מסירה כרתי (כיון שמפרש הפסוק "וכתב לה" אכתיבה), וה"ק אין כותבין טופס שמא יכתוב תורף, כתבו לטופס ותלשו כתבו לתורף ונתנו לה כשר, וריש לקיש אמר חתמו שנינו ורבי מאיר היא דאמר עדי חתימה כרתי (כיון שמפרש הפסוק "וכתב לה" אחתימה), והכי קאמר אין כותבין תורף גזירה שמא יחתום, כתבו לתורף תלשו חתמו ונתנו לה כשר.



איתא במשנה (ב, א):

המביא גט ממדינת הים (חו"ל) צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם.

לפי רבה הטעם הוא "לפי שאין (בני חו"ל) בקיאים לשמה", לכן מצריכים שהשליח יהי' שם בשעת עשיית הגט לראות שנעשה לשמה.

לפי רבה - שואלת הגמ' (ג, א) - מי הוא התנא של משנתינו? והגמ' מבארת שאלתה:

אי רבי מאיר חתימה בעי (לשמה) כתיבה לא בעי . . אי רבי אלעזר כתיבה בעי (לשמה) חתימה לא בעי...

דהיינו, כמו שנתבאר לעיל, אין דין "תלוש" אלא מחמת הדרשה "וכתב... ונתן", ואם נפרש המשנה לר"א, "וכתב" נסוב על התורף, ואם נפרש המשנה לר"מ, ה"וכתב" נסוב על החתימה. וא"כ גם לשמה יהי' כן, שלר"א רק הכתיבה יש בה דין לשמה, ולר"מ רק בחתימה יהי' דין זה.

לכאורה יש לשאול: לפי שמואל (ושאר האמוראים שם), מנין שכך סובר ר"מ (הלא המשנה ההוא - לשיטתם - הוא שיטת ר"א), ואם כן, לשיטתם אין לנו שום ראי' מהמשנה ההיא לדעת רבי מאיר, ואם לא סובר ר"מ כך - לשיטתם - מהי שאלת הגמ'?

אלא שמבארים התוס' (ד"ה דתנן) שהתשובה מצוי' למטה בסוף הסוגיא:

אמר רב נחמן אומר הי' רבי מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר.

ועדיין יש לשאול: אפילו אם נפרש המשנה לר"מ, מה הביאה הגמרא ראי' משם, הרי המשנה דמחובר איירי בדיעבד, ואם כן שמא לכתחילה צריכים כתיבה לשמה - כשם שלכתחילה צ"ל בתלוש, אף שבדיעבד כשר אף במחובר? ואם אמת הדברים, למה אין משנתינו (דהמביא) יכול להיות ר"מ - י"ל שהמדובר הוא לכתחילה?

ומבארים התוס' בזה: אילו הי' כשר בדיעבד, לא היינו מתקנים לומר בפני נכתב, שע"פ תקנה זו, נעשה דין כתיבה לשמה אף בדיעבד. ואילו הי' הגט כשר אפי' אם לא הי' אומר אלא בפני נחתם, הוה אתי שפיר; אבל תנן (טו, א):

המביא גט ממדינת הים ואמר . . בפני נחתם אבל לא בפני נכתב . . פסול.

והנה, מהגמ' מבואר שא"א שהתנא שלנו יהי' ר"מ, לפי שלפיו א"צ כתיבה לשמה.

אבל לכאורה איתא בבריייתא (ה, ב):

תניא כוותיה דרבי יוחנן המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר דברי רבי מאיר . . ור"מ משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר אין ר"מ לטעמיה דאמר רב המנונא משמיה דעולא אומר היה ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר.

הרי להדיא אמרינן, שלר"מ צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, ולפי רבה - למה? אם לא שנאמר שלר"מ בעינן כתיבה לשמה - וזה א"א לומר, כנ"ל?

## ב.

ואף שלכאורה שאלה זו הוא רק לרבה - שטעם האמירה הוא משום לשמה - אבל לרבה שפיר י"ל שבעינן לומר בפ"נ ובפ"נ אף לר"מ: בפני נחתם משום קיום שטרות, ובפני נכתב שלא יחליפנו בקיום שטרות דעלמא (הצריך ב' עדים).

אבל באמת יש גם שאלה לרבה, שהרי "אמר רב נחמן אומר הי' רבי מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר", אע"פ שלא ראה השליח את כתיבת הגט, והרי כברייא מבואר שלר"מ צריך השליח לומר "בפני נכתב", והרי לא ראה את הכתיבה?

ומתרצים התוס' שי"ל שכשאומרים "כשר", היינו רק כאשר נותנו לה הבעל, או כאשר נותנו לה השליח בא"י - שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ. אבל כשבא הגט מחו"ל, צ"ל פסול, כיון שאינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, ע"כ אתי שפיר לרבה.

אבל לרבה עדיין קשה, למה צ"ל בפני נכתב - עד כדי כך שאם לא אמר כן, הגט פסול?

ואף לפי מסקנת הגמ' (ד, ב), שרבה אית לי' דרבה, שטעם אמירת בפ"נ ובפ"נ הוא גם משום קיום, קשה, כי זה מוסיף רק על בפני נחתם, שהוא גם משום קיום, משא"כ לבפני נכתב הטעם דאיחלופי לא ניתוסף, דא"כ למה לא אמר כרבה, ועל כרחנו לומר ש"הבפני נכתב" לרבה הוא משום לשמה.

והתוס' הניחו בקושיא, והתוס' הרא"ש תירץ:

רבינו מאיר תירץ דלא נקט בפני נכתב משום ר' מאיר אלא משום חכמים דפליגי עליה ואמרי דיש תקנה לדבר אם לא אמר בפני נכתב ובפני נחתם.

היינו, שבאמת לרבי מאיר אין השליח צריך לומר "בפני נכתב", ומה שבכרייתא נקט הלשון "בפני נכתב" הוא רק עבור דעת חכמים שהובא שם בכרייתא, והם באמת סוברים שצריך "כתיבה לשמה", ולא כר"מ.

## כתיבה לשמה (ג, ב)

הת' מרדכי ראובן סמיט  
הת' שניאור זלמן לרמן

---

גמ' דף ג, ב: אי רבי מאיר חתימה בעי, כתיבה לא בעי, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר... ואלא רבי מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא מדרבנן בעי, והא אמר רב נחמן אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר, וכי תימא אנן מדאורייתא קא מתנינן לה, אי הכי אומר היה רבי מאיר, דבר תורה מיבעי ליה...

---



בגמ' דף ג, ב:

...אי רבי מאיר חתימה בעי, כתיבה לא בעי, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר... ואלא רבי מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא מדרבנן בעי, והא אמר רב נחמן אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר, וכי תימא אנן מדאורייתא קא מתנינן לה, אי הכי אומר היה רבי מאיר, דבר תורה מיבעי ליה...

דהיינו, לרבה שהטעם דתקנת בפ"נ הוא "לפי שאין בקי אין לשמה", רוצה הגמ' לומר שהתנא דמשנתינו שאומר שהשליח שהביא הגט צ"ל בפ"נ ובפ"נ, דהיינו להעיד שנכתב ונחתם לשמה, הוא ר' מאיר. אבל למסקנה זה לא יתכן היות ששיטת ר' מאיר הוא שרק החתימה יש בו דין לשמה ובמילא אין צורך באמירת בפני נכתב.



והנה במשנה (בדף פב, א):

המגרש את אשתו, ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני, רבי אליעזר מתיר, וחכמים אוסרים, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם. כתבו בתוכו אף על פי שחזר ומחקו פסול.

היינו שהמגרש את אשתו וכותב בגט "הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני", אע"פ שחזר ומחקו הרי זה גט פסול.

ובתוס' רי"ד (בדף פד, ב) ד"ה אם כתבו בתוכו:

פי' כיון שנכתב הגט לשם שיויר אע"פ שחזר ומחקו פסול הוא ואין לו תקנה עד שיכתוב א' וסתם מתני' ר' אלעזר היא דלא בעי עדי חתימה והאי דכתיב וכתב לה על כתב הגט קאי דאי ר' מאיר כיון דאמר עדי חתימה כרתי לא איכפת לן בכתיבת הגט כלל כדאמרן בפ' כל הגט אמר רב נחמן אומר היה ר' מאיר אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר אי נמי י"ל דאפילו תימא ר' מאיר וע"כ לא מכשיר ר' מאיר אלא התם דאיכתיב לשם גירושין אבל האי דלא איכתיב שהרי יש בו שיויר אפילו ר' מאיר מודה דפסול:

היינו, שהוקשה לו מאי איכפת לן שמלכתחילה הי' כתוב בו שיויר, הרי אח"כ חתמו ונתנו בלא שיויר. ומפרש שהוא חסרון דלשמה, שגם מה שלא נמחק נכתב "לשם שיויר" - ומבאר בזה בב' אופנים:

(א) שדין זה שאע"ג דחוזר ומחקו הגט פסול הוא דוקא כפי שיטת ר' אלעזר דעדי מסירה כרתי, והכתוב "וכתב" היינו אכתיבה, שהכתיבה צריך להיות לשמה, ומכיון שמתחלה הגט נכתב לשם שיויר, היינו שהאשה יכולה להנשא לכל אדם חוץ מפלוני אע"פ שחוזר ומחקו הגט פסול, אבל לפי ר' מאיר אין צורך בכתיבת הגט לשמה כלל, כמו שהגמרא אומר בפרק כל הגט, אומר הי' ר' מאיר אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר.

(ב) המשנה כשיטת ר' מאיר ג"כ, והסיבה שהגט פסול אע"פ שהעיקר הוא החתימה, הוא מפני דמודה ר' מאיר שהכתיבה צריך להיות עכ"פ לשם גירושין.

וצריך ביאור כוונתו בתירוץ הב' שגם לרבי מאיר יש דין "לשם גירושין" בכתיבה, דלכאורה דעת ר"מ ברורה, כמו שהביא הרי"ד בתירוץ הא', ש"אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר", ומשמע שבכל אופן כשר. וגם צ"ב מפני מה כתב בב' אופנים, ובמה תלויים ב' האופנים?

עוד צריך ביאור, לפי האופן הב' בתוס' רי"ד קשה, למה אמרה הגמ' (ג, ב - נעתק לעיל) דלא יתכן להעמיד מתני' ד"בפני נכתב ובפני נחתם" כר' מאיר, הרי אע"ג דשיטת ר' מאיר הוא שרק צריכים החתימה לשמה, אבל כל זה בנוגע לדין לשמה, אבל בנוגע לדין "לשם כריתות" זה שייך גם בכתיבה לפי הרי"ד, וא"כ אפשר לומר שצריך לומר

”בפני נכתב” הוא מפני חשש שמא כתבו הגט להתלמד, ולא הי’ לשם גירושין.

[ואע”פ שכתבו התוס’ בדף ג, ב ד”ה שלשה גיטין פסולים ”שהסופרים חוששים למכשל ונזהרין בכך”, היינו שהסופרים מדקדקים שלא ימצאו הגיטין שכתבו להתלמד, וא”כ אולי הי’ מקום לומר שמשום זה חשש זה שמצא הבעל גט שנכתב להתלמד הוא אינו מצוי, ורק חוששים שנכתב לשם אשה אחרת ע”י שהבעל נמלך או כיו”ב, וממילא בזה אין פסול לר”מ בכתובה, אבל אין זה נכון - שהרי התוס’ דף ב, ב ד”ה ורבנן הוא דאצרוך מבארים שאכן יש חשש בגט הבא ממדינת הים שנכתב להתלמד, ומ”ש התוס’ בדף ג, ב היינו בארץ ישראל, ובמקום שאין תקנת בפני נכתב, וחזרת הקושיא הנ”ל].



הנה הגמרא (דף כג, א):

אמר רב נחמן אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר, איתביה רבא לרב נחמן וכתב לה לשמה, מאי לאו כתיבת הגט, לא חתימת עדים, איתביה רבא כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול, אימא שנחתם שלא לשום אשה פסול, איתביה כשהוא כותבו כאילו כותבו לשמה, מאי לאו כשהוא כותבו לתורף לשמה כאילו כותבו לטופס לשמה, לא כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה, ואיבעית אימא הני מתניתין מני רבי אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי.

הנה בגמרא זה מבואר דיש ב’ ביאורים בשיטת רבי מאיר:

(א) ”וכתב לה לשמה, מאי לאו כתיבת הגט, לא חתימת עדים” - שפירוש הכתוב ”וכתב לה” מדבר בחתימת העדים.

(ב) ”כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה” - היינו, שיש דין לשמה בכתובה, רק שמקיים דין זה, ע”י החתימה ש”כאילו כותבו לשמה”.

וצריך ביאור, האם הם ב’ ביאורים חלוקים וסותרים, או הם משלימים זה את זה?



ולבאר זה, הנה הגמרא (דף כד, ב):

...אמר רב פפא בסופרין העשוין להתלמד עסקינן... מאי טעמא אי כתב ונתן ספר כריתות בידה, הוה אמינא למעוטי האיך קמא דלא עביד לשום כריתות, אבל כתב

לגרש את אשתו ונמלך דעביד לשום כריתות אימא כשר, כתב רחמנא וכתב, אי כתב רחמנא וכתב הוה אמינא למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה, אבל יש לו שתי נשים דאיהו קא כתיב לה, אימא כשר, כתב רחמנא לה לשמה...

שמשמע שמזה שכתוב "וכתב לה ספר כריתות" משמע דאין רק דין לשמה מקרא ד"וכתב לה", אלא יש גם דין "ספר כריתות" הממעט כתיבה להתלמד, "דלא עביד לשום כריתות". והנה אף אם נאמר שלר"מ "וכתב לה" היינו כאילו נאמר "וחתם לה", אבל "ספר כריתות" לכאורה אינו נדרש על החתימה לחוד לומר שרק בחתימה נאמר דין "ספר כריתות", דהרי הכתיבה הוא ודאי בכלל ה"ספר כריתות".

בסגנון אחר: אילו נכתב "וחתם לה ספר כריתות" הי' ברור שה"לה" נסוב על החתימה, אבל ה"ספר" כולו, היינו גם הכתיבה, צ"ל לשם "כריתות". ולכאורה יצא לפ"ז שגם לפי ר' מאיר צריכים הכתיבה עכ"פ לשם גירושין, ובנכתב להתלמד פסול.

ולפ"ז י"ל שלכן הקשה רבא לרב נחמן מדין זה "שנכתב שלא לשום אשה" היינו שאף אם דין "וכתב לה" נדרש על "חתימות העדים", כמו שכבר תירץ לו רב נחמן, מ"מ יש דין לשם גירושין בכתיבה, ואיך מהני "מצאו באשפה", ועל זה תירץ לו, שגם דין זה הוא רק בחתימה. וזה צריך ביאור, הרי "ספר כריתות" לכאורה כולל כתיבה וחתימה, ואיך נדרוש שמירי רק בחתימה?

ועכ"פ, למדנו מזה שיש מקום לומר שאף שנדרש ה"וכתב לה" על חתימות, עדיין כל הספר, כולל הכתיבה, צ"ל לשם כריתות, ומצינו לכאורה מקור לאופן הב' של הרי"ד. רק שצ"ע איך מתאים עם תירוץ הגמ' בדף כג, א שדין זה ג"כ מתקיים בחתימה בלבד.

והנה כל מה שנתבאר באופן הב' דהרי"ד אינו שיטת רש"י דף כו, ב ד"ה מצאו באשפה "ולא נכתב לשם אשה כלל" היינו שלפי שיטת ר"מ אין צריך שום כוונה בכתיבה כלל. וכן אינו שיטת התוס' (דף ג, ב - ד, א) ד"ה דתנן וד"ה וכי וד"ה וחתמו שמשמע מתוס' ש"מצאו באשפה" מתפרש כפשוטו, ואין שום דין לשמה שמעכב בכתיבה לר"מ. וצריך לבאר סברות מחלוקתם עם (אופן הב' שבדברי) הרי"ד.

## ד

ואולי יש לפרש שיטת רש"י ותוס' (ואופן הא' ברי"ד) ע"פ מה שהובא לעיל מהגמרא דף כג, א דהברייתא שם מתפרשת לר"מ כך "כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה". ולפ"ז י"ל דהחידוש של ברייתא זו הוא (בעיקר) דאף שלר"מ יש דין "ספר כריתות", שכולל את הכתיבה, והיינו שיש דין בכתיבה שצ"ל "לשם גירושין", מ"מ דין זה מתקיים ע"י החתימה לשמה, כי מכיון שהחתימה הוא עיקר הגט, הרי זה פועל שכאילו הכל נכתב לשם גירושין.

אבל התוס' ר"ד (באופן הב') יפרש שבאמת לדעת הברייתא בדף כג, א "כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה" לא דרשינן "וכתב לה" על חתימת העדים, כי אין צורך לזה, הרי אפשר לפרש הכל כפשוטו ש"וכתב" קאי אכתיבה (וחתימה), ורק שמתקיים דין זה ע"י החתימה לשמה לבד.

אבל כל זה לדעת הברייתא היא, לפי פירוש הגמ' שם, אבל יש גם אופן אחר לפרש בדעת ר"מ כמ"ש הגמ' שם בתחילה, ש"וכתב לה" נדרש על החתימה, ולא שיש סברא ש"כאילו כותבו לשמה", ולפ"ז רק לגבי דין "וכתב לה" אין צריך כתיבה לשם אשה זו, אבל לגבי דין "לשם גירושין" זה חל על הכתיבה כמו על החתימה.

וזהו שכתב ב' אופנים (בדף פד, ב), האופן הא' הוא לפי הברייתא לפירוש הגמ' "כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה", שכל דיני לשמה מתקיימים על ידי החתימה, ואופן הב' הוא לפי הדרשה "וכתב היינו וחתם", שלפ"ז עדיין צריכים שהכתיבה תהי' לשם גירושין.

ואף שהגמ' (כג, א - נעתק לעיל) ביארה שהמשנה "כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול" מתפרש על החתימה - "שנחתם שלא לשום אשה פסול", ומשמע שהכתיבה אין צריך להיות לשם גירושין, י"ל שאופן הב' ברי"ד הוא לפי מ"ש בסוף הסוגיא שם: "ואיבעית אימא הני מתניתין מני רבי אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי", היינו שהמשנה אינה לר"מ, כי לר"מ בדין "לשם גירושין" החתימה והכתיבה שווים, אבל שאר הדינים של המשנה (כד, א - היינו, דין "נמלך" ו"איזה שארצה אגרש" ו"כתב לגרש את הגדולה") חלים רק על החתימה.

אבל לרש"י ולתוס' י"ל שסבירא להו ששני הביאורים בדברי רבי מאיר אינם ביאורים חלוקים, אלא הם משלימים זה את זה, דאף שיש דין "כאילו כותבו לשמה", לא די בזה, כי בלא דרשת "וכתב היינו וחתם" לא הי' יכול לקיים דין לשמה דכתיבה ע"י "כאילו" בלבד. אבל גם הדרשה ד"וכתב היינו וחתם" לא די, כי צריך לפעול שכל הספר יהי' ספר כריתות, ובזה די להחיל על זה שם "כריתות" ע"י ה"כאילו".

בסגנון אחר:

יש חילוק בין דין כתיבה לשמה מדכתיב "וכתב לה" ודין כתיבה לשם גירושין מדכתיב "ספר כריתות", דמ"וכתב לה" למדים אופן הכתיבה, משא"כ בדין "ספר כריתות" אין מפורש על אופן הכתיבה, רק שהספר צריך להיות לגירושין, ולכן בדין "וכתב לה" לא די בסברת "כאילו כותבו לשמה", משא"כ ב"ספר כריתות" די בסברא זו כדי ליקרא "ספר כריתות".

עפ"ז י"ל דהגמ' בדף ג' (שלא תירצה דהמשנה דידן כר"מ, דחיישינן שמצא גט שנכתב להתלמד וגם לר"מ פסול) נקטה בדעת ר"מ כדעת הברייתא "כאילו כותבו לשמה", וממילא אין צריך כתיבה לשם גירושין, או כאופן הא' דהתוס' רי"ד שאין זה

מתאים עם הדרשה ד"וכתב היינו וחתם", או כמשנ"ת בדעת רש"י ותוס' דדרשה ד"וכתב היינו וחתם" אינו סותר לברייתא.



## בענין עדי חתימה כרתי (ג, ב)

הת' שד"ב שי' בוימגארטען

גמ' ג, א: מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה? אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי דתנן אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר. אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי. אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי, וכי תימא לעולם רבי אלעזר היא, וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי, והא ג' גיטין פסולין... ואלא רבי מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי. והא אמר רב נחמן אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר, וכ"ת אנן מדאורייתא קא מתנינן לה אי הכי אומר היה ר"מ דבר תורה מיבעי ליה.

ובתוספות: וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא אבל מדרבנן בעי - ופסול בדיעבד דבענין אחר לא מתוקמא מתניתין כוותיה כדפיר' לעיל ואם תאמר ומאי שנא ממחובר דאמר לעיל אין כותבין לכתחילה אבל בדיעבד כשר אפילו מדרבנן דמדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד ויש לומר דהשתא מוקי ההיא מתניתין דמחובר כרבי אלעזר וחתמו אתורף קאי:

ובמהרש"א: ולמאי דמוקי נמי השתא מתני' דמחובר כר"א וחתמו אתורף קאי כשמואל ור"י ולא אסיק אדעתיה הא דרב נחמן אומר היה כו' מ"מ פסיקא ליה בשום דוכתא דלר"מ כתיבה לשמה מדאורייתא מיהת לא בעי דמ"ה לא מתוקמא להו אתורף קאי אלא לר"א אבל לר"מ לא מתוקמא להו ככה"ג. כיון דלא בעי כתיבה לשמה מיהת מדאורייתא וק"ל:



הנה הקשה המהרש"א (והמהרם שי"ף): הטעם שהביא הגמ' המשנה דמחובר (כא, ב) הי' בכדי להוכיח דלרבי מאיר כתיבה לא בעי לשמה, והשתא שלדעת התוס' הגמ' מעמידה ההיא מתני' כר"א ולא כר"מ, (וכמ"ש התוס' ד"ה וכי), וא"כ איך סבר הגמ'?

לבסוף דלר"מ כתיבה לשמה לא בעי מדאורייתא רק מדרבנן בעי? הרי אלולא מתני' (דמחובר) היכי ידעינן דלר"מ כתיבה לא בעי לשמה, ושמא אף מדאורייתא פסול?

## ב.

ויש לתרץ בג' אופנים, אופן א':

בההוא ידע כבר מהא דרב נחמן, וסובר דאנן מדאורייתא קא מתנינן לה (וכשר רק מדאורייתא), והגמ' אח"כ הביאה את דברי רב נחמן ("אומר הי' רבי מאיר") רק כדי להוכיח שאין זה רק מדאורייתא, אלא גם כשר מדרבנן - "וכ"ת אנן מדאורייתא קא מתנינן לה אי הכי אומר היה ר"מ דבר תורה מיבעי ליה" (ביאור השני במהרם שי"ף).

## ג.

אופן ב':

אין צורך להביא רא' מהמשנה דמדאורייתא לא בעי ר"מ כתיבה לשמה ויודעים את זה בלא רא', "כי היכי דברירא לי' לר"א דאי"צ חתימה לשמה בלא רא'", ומה שמביאים המשנה הוא בכדי להוכיח ש(כדיעבד) גם מדרבנן כשר אם נכתב במחובר.

והקשה ע"ז המהר"ם שיף: א"כ הגמ' הול"ל קודם שמביא המשנה "וכי תימא לעולם רבי מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר חתימה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי" כמו שאמר לר"א?

ומתרץ המהר"ם שיף ש"אולי סמך עצמו אהך וכ"ת" עכ"ל. וביאור לדבריו: בתוס' ד"ה ר"א אומר כו' שואל "וא"ת דלמא דוקא כתב בכתב ידו או בע"א (דאיירי ת"ק) מכשיר ר"א", והיינו שהמשנה מדבר בסוג גרוע של חתימות, אבל נחשבים הם כחתימות עכ"פ, אבל כשאין חתימה כלל (ואין לנו אלא עדי מסירה) מי אמר שר"א מכשיר? ומתרץ שלומדים שר"א לא בעי עדי חתימה כלל מדיוק לשונו ש"אע"פ שאין עליו עדים . . ואין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם", עכת"ד. והיינו ש"וכי תימא..." פירושו שיש סברא טובה לומר כן. ולכן בר"א, וגם בסוף בר"מ משתמשים בהלשון "וכי תימא" והפירכא ל"וכי תימא" הוא מדיוק לשון ולא מתוכן הענין. וגם בר"מ רואים שהפירכא היא מדיוק בלשון רב נחמן, משא"כ בתחילת הסוגיא כשמביאים רא' דמדרבנן אין "וכתב" כלל על הכתיבה אלא על החתימה (ששם הגמ' עדיין מעמידה מתני' לר"מ), ואין כאן דיוק לשון, לכן לא הובא הלשון "וכי תימא" (ביאור הראשון במהרם שי"ף, וכעין זה במהרש"א).



ואולי יש לפרש בעוד אופן:

לפני הבאת המשנה אין סברא לומר ש'וכתב' היינו 'וחתם' כי אולי הכתיבה והחתימה שווים (כי הגט נעשה משניהם), ולכן הוצרכנו להביא את המשנה (לפי ריש לקיש) אז למדנו סברא זו שהחתימה עיקר הגט עד כדי כך, ש"וכתב" שנאמר בתורה מתייחס רק ל"עיקר" הגט ולא ל"טפל".

אבל בסוף הסוגיא (ב"וכי לא בעי ר"מ כו") כשמוקי מתני' לפי שמואל ורבי יוחנן, אמנם המשנה דמחובר אינה לר"מ, אבל מ"מ מנין לנו לעשות מחלוקת שיחלקו על סברת (ודרשת) ריש לקיש שה"וכתב" מתייחס לעיקר הגט, והיינו החתימה בלבד, ולכן אנו סבורים שכתיבה לא בעי (בלא הראי' מהמשנה - וכיון שכבר ביאר ריש לקיש הסברא לזה), וכוונת הגמ' היא שאף ששמואל מודה דלר"מ אי"צ כתיבה מדאורייתא לשמה אבל שמא מדרבנן צריך, ויתכן שר"מ הוא תנא דידן. ולפי ביאור זה צריך לומר שהגמ' לא אסיק אדעת' הא דרב נחמן.

ואולי אפשר להעמיס זה בדוחק בדברי המהרש"א "פסיקא ליה בשום דוכתא".

## ביאור בתוס' ד"ה דתנן (ג, ב)

הת' ישראל גאלאמב

---

ג, ב תוס' ד"ה דתנן אין כותבין במחובר וכו': ...וא"ת והיכי מוכח מהכא דלא בעי כתיבה לשמה דילמא לכתחילה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחלה בתלוש וי"ל דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה לא מיתוקמא מתני' כוותיה כיון דדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפ"נ ועוד דתנן בריש פ"ב (לקמן גיטין דף טו.) דאי לא אמר בפני נכתב פסול...

---

בריש מכילתין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ" ומבאר הגמ' שהטעם לזה (לפי שיטת רבה) הוא משום שבני חו"ל אינם בקיאים בדין לשמה, ומקשה ע"ז הגמ' ש"לרבה דאמר לפי שאין בקיאים לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה וחתימה לשמה? אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו במחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר, שלפי"ז שלר"מ אם כתב במחובר עדיין הוה גט כשר מכיון שהוחתם בתלוש, נמצא שדעת ר"מ היא שהחתמות הם עיקר הגט ובמילא 'עדי חתימה כרתי'. וזהו מה שלר"מ הדרשה ד'וכתב לה - לשמה' קאי על העדי חתימה, וא"כ אין להעמיד משנתינו אליבא דר"מ, מכיון שממשנתינו משמע שגם כתיבת הגט צריכה להיות לשמה.

וע"ז הקשה התוס':

וא"ת והיכי מוכח מהכא דלא בעי כתיבה לשמה, דילמא לכתחילה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחלה בתלוש?

ר"ל דהא דפרכינן שאין המשנה יכול להיות כר"מ מהא דתנן "אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו במחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר" - היינו בדיעבד, אבל יתכן ש(אף) לר"מ בעי כתיבה לכתחילה וא"כ אפשר שמתני' היא אליבא דר"מ. ומשור"ז (שלר"מ בעי כתיבה לשמה לכתחילה (עכ"פ)) התקינו חכמים לומר בפני נכתב (בנוסף לכפני נחתם)?

ולפי"ז סברת המקשן ב"מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה", היא שאפי' אם תמצא איזה תנא דבעי כתיבה לשמה אפי' רק לכתחילה יתכן שהוא התנא דמתני'.

ומתרץ (א):

וי"ל דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה לא מיתוקמא מתני' כוותיה כיון דדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפני נכתב.

ואפי' אם יערער הבעל שלא נכתב לשמה אפי' לעז בעלמא ליכא, שהרי אין הכתיבה צ"ל לשמה (בדיעבד).

ולפי"ז שאלת הגמ' "מאן האי תנא דבעי . . לשמה" היא שסברת התנא דמשנתנו צריך להיות שאפי' בדיעבד אם לא נכתב לשמה פסול.

ועוד דתנן בריש פ"ב דאי לא אמר בפני נכתב פסול.

תי' השני הוא שאם אכן הדין הוא שאפי' אם אינו נכתב לשמה הוה כשר בדיעבד, אמאי כשלא אמר 'בפני נכתב' תהוי הגט פסול, והרי אפי' אם הי' נכתב שלא לשמה - כשר, ואלא מאי אית לך למימר, שאם לא נכתב לשמה - אפי' בדיעבד פסול, וא"כ אין לומר דמתניתין אתיא כר"מ היינו ששיטתו הוא דבעי כתיבה לשמה - לכתחילה.<sup>2</sup> והשתא מוכח מהמשנה ד'אין כותבין' שמתני' אינו כר"מ.

ולכאורה יש להבין בתי' השני: הטעם "דאי לא אמר בפני נכתב פסול" אינו מפני שהתנא סבר דגט שלא נכתב לשמה אפי' בדיעבד פסול, אלא, מפני שהשליח משנה ממטבע שטבעו בו חכמים, והא' כל המשנה ממטבע שטבעו בו חכמים - הולד ממזר'?

ובדא"פ יל"פ שתי' הב' אינו תי' לעצמו אלא המשך להתי' שלפניו, וה"ק: "דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה לא מיתוקמא מתני' כוותיה כיון דדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפני נכתב ועוד" - שאפי' את"ל דאע"ג שרק לכתחילה צריך לכתבו לשמה היו חכמים מתקנים לומר בפני נכתב ג"כ, לא היו מתקנים דבר זה (שהוא רק לכתחילה) מחלק המטבע בענין - "דאי לא אמר בפ"נ - פסול". והשתא חזינן "דאי לא אמר בפני נכתב פסול" היינו אפי' בדיעבד, שמע מינה שאין משנתנו אליבא דר"מ.

---

(2) וזה שלכאורה אינו מוכרח לומר שהתנא דמשנה הראשונה והשני' הרי הם אותו התנא, ראה בהמהר"ם והמרש"ל ועוד על תוד"ה הא מני (ד, א).

## כתב ידו (ג, ב)

הת' מאיר הכהן ג'ברא

---

במשנה (פו, א): שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הוולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת הולד כשר, רבי אלעזר אומר אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר...

---



איתא במשנה (פו, א):

שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הוולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת הולד כשר, רבי אלעזר אומר אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר...

נמצא שהגט הנכתב בכתב ידי הבעל, ולא חתמו עליו עדים, וגם לא היו עדים בשעת מסירת הגט (הרי מרבי אלעזר שהוסיף נדון של עדי מסירה, יש לדקדק שתנא קמא מדבר בלא עידי מסירה), הרי הגט כשר מן התורה, ופסול רק מדרבנן.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם הלכות גירושין (א, יג-טו):

...אם נתן לה גט בינו לבינה ואפלו בעד אחד אינו גט כלל... במה דברים אמורים כשהיה הגט בכתב יד סופר. אבל אם כתב הבעל הגט בכתב ידו וחתם עליו עד אחד ונתנו לה הרי זה גט פסול... חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה או שנמצאו עדי מסירה פסולין הרי זה כשר...

דהיינו, שאם היו עדים רואים המסירה או עדים חתומים בגט כשר, גם מדרבנן, ואם לא היו עדים כלל, ורק נכתב בידי הבעל ועד אחד חתום פסול מדרבנן, אבל מן התורה כשר.

וכן נפסק בשולחן ערוך (קלא, כ):

נתן לה הגט בינו לבינה ואפילו בעד אחד אינו גט, בד"א כשהיה הגט בכתב יד הסופר, אבל אם כתב הבעל הגט בכתב ידו וחתם עד א' ונתנו לה ה"ו גט פסול, ופוסל לכהונה:

ונמצא שהשולחן ערוך פסק כהרמב"ם.

ומה שכתבו הרמב"ם (והשולחן ערוך) שביחד עם כתב ידי הבעל יש בו גם עד אחד, פירש הלבוש (קל, כ):

ואפילו אינו אלא בכתב יד הבעל לבדו בלא שום עד כן הדין, דעד אחד אינו מעלה ואינו מוריד בגיטין.

נמצא שמן התורה כתב ידי הבעל לבדו כשר בגט אשה. וצריך ביאור, מאיפה יודעים שהגט בכתב ידו, בלי עדים, כשר מדאורייתא?

## ב.

ולכאורה מצינו בראשונים ג' ביאורים בזה:

(א) רש"י (דף פו, א ד"ה ואם ניסת) "אלא כיון כתב ידו הוא 'וכתב ונתן' קרינא ביה, ואע"ג דליכא עדי מסירה כשר מדארייתא, ומיהו רבנן פסלינהו דלמא אתי לאכשורי בכתב סופר הלכך לא תינשא ואם ניסת הוולד כשר".

כלומר מצד משמעות הכתוב שלא נאמר בתורה "וכתב ונתן" [כמו שנאמר בפרשת שטרות בירמ' (לב, מד) "וכתוב בספר וחתום] ולא הוזכר עדים בפרשה, אלא על הבעל נאמר "וכתב... ונתן", ומשמע שיותר מזה אין צריך, וממילא כשר בכתב ידו. וכן ביאר הלבוש (שם):

...ועוד דבדידיה תלייה רחמנא דכתיב וכתב הוא בעצמו משמע.

## ג.

(ב) רש"י במסכת יבמות (ל, ב) על המשנה:

כתב בכתב ידו ואין עליו עדים...

רש"י מפרש:

כתב בכתב ידו - דקי"ל (ב"ב דף קעה:): הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין, אלמא כתב ידו בלא עדים מילתא היא:

כלומר שלומד משאר שטרות שכתב ידו יש בו ענין של שטר, וכן הוא בגט.

וצריך ביאור: מה הראי', אולי יכול לגבות מנכסים בני חורין כיון שכת"י שוה ל"מלוה על פה", אבל בגטין צריך שטר, ושטר גמור, לכאורה, כדי שיהי' גט?

נקודת הביאור:

על כרחך לומד רש"י שיש כתב ידו תורת שטר גמור, וצריך ביאור היכן מצא רש"י במשנה ההיא בבבא בתרא שם, שכתב ידו יש בו דין שטר, ועוד שטר גמור, ועוד לענין גט אשה?

ולהבין כל זה יש להקדים:

יש מחלוקת בדין כתב ידו, דהיינו שכשמלוה יש לו כתב יד לווה שכתב לו שחייב לו ממזון, הרמב"ם (מלוה ולוה יא, ג) סובר שיוכל הלוה לטעון פרעתי, ורשב"ם (ב"ב קעו, א ד"ה ה"ג) סבר שאין הלוה נפטר בטענת פרעתי, וכן הובא מחלוקת זו בטור (ח"מ סט):

...אם טוען פרעתי נאמן ונשבע היסת ונפטר ואינו יכול לומר שטרך בידי מאי בעי שאינו חושש להניח בידו כיון שאינו שטר גמור, והרמ"ה כתב נהי שאינו כשטר לגבות ממשועבדים משום דלית ליה קלא, אבל חשוב כשטר לענין שאינו נאמן לומר פרעתי, אבל רב אלפס כתב כסברא ראשונה וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל...

וצ"ע כמי סובר רש"י?

אי אפשר לומר שסובר כהרמב"ם, מכיון שלהרמב"ם כתב ידו אינו שטר, כי המלוה בשטר אינו יכול לטעון פרעתי. ולכן על כרחך צריך לומר שסובר כרשב"ם, שאינו נאמן לטעון טענת פרעתי כיון שהוא כשטר.

## ד.

אבל עדיין צ"ע, הרי אפילו אם אינו נאמן לטעון פרעתי, היינו שהוא כשטר לענין זה, אבל מנין שיש לזה תורת שטר בנוגע לשטר הגט? הרי יתכן שתורת שטר לענין פרעתי לא מהני לענין גט.

כי מצינו בגמ' בכמה מקומות (כמו ב"ב ע, א) שהלוה אינו נאמן לטעון פרעתי, מצד טענת המלוה "שטרך בידי מאי בעי". לדעת הרמב"ם אפשר לבאר שכת"י אינו שטר ולא מקפידים ליטלו מהמלוה, ולכן אין טענת "שטרך בידי כו'" וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' סוף בבא בתרא):

...יכול למימר ליה האי שטרך בידי מאי בעי וכו'... והטעם, שכיון שאינה גובה מן



המשועבדים, אין מקפידין עליו ומניחין אותו ביד מלוה, אע"פ שהוא פרוע, ואין נוהגין כן בכתב ידי עדים מפני שיש לו קול וזילי נכסי דלוה שהרי גובה מן המשועבדים:

ולפ"ז הי' אפשר לפרש להרשב"ם יש טענת "שטרך בידי כו", כי לדעתו מקפידים ליטול גם כת"י מהמלוה, וכמ"ש הבעל המאור (שם):

מתני' הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין כתב הרי"ף ז"ל בהלכות דאי טעין לזה על כתב ידו ואמר פרעתי נאמן מפני שדינו כדין מלוה ע"פ ולא נתברר לי זה הדבר כי נראה לי דלעולם יכול למימר ליה האיך שטרך בידי מאי בעי ודאמר רב פפא האי מאן דמפיק שטרא אחבריה וא"ל איך פריעא הוא לאו כל כמיניה נ"ל כי כלל הוא בין בשטר חוב בין בכתב יד וכן נראה מלשון משנתנו ששנינו סתם גובה מנכסים בני חורין ואילו הי' כדברי הרב ז"ל היה לו לתנא דמתני' לפרש ולומר אם טען ואמר פרעתי נאמן.

דהיינו, שהבעל המאור סובר שכמו שבכל שטר יש טענת "שטרך בידי", כמו כן בכתב ידו יש טענה זו, אבל יש לפרש זה בכ' אופנים:

(א) שמקפידים ליטול כתב ידו, כי יש לו תורת שטר גמור.

(ב) אף שאין לו תורת שטר גמור, עדיין מקפידים ליטלו.

והתומים ביאר זה כהאופן הב' (סט, סק"ו):

הואיל וטרח ליקח שטר שמע מינה דלא מהימן לי, ואף [בשטר שפירש שאין בו אחריות] לא מהימן לי...

כלומר, שמזה שהמלוה לקח ממנו כתב, הרי זה ראי' שאינו מאמינו, ולכן אם לא יטול את הכתב ידו מהמלוה לא יוכל לטעון פרעתי.

אבל לפ"ז אין זה שייך לגט כלל, כי מה שהכת"י נחשב לשטר היא רק לענין טענת "שטרך בידי כו" אבל אין לזה תורת עדות שבשטר.

ואף שאפשר לומר כמו שכתב רש"י בגטין (פו, א) שלענין כתב ידו יש דין הודאת בעל דין כק' עדים:

...איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי...

דהיינו, שכתב ידו נחשב כהודאת בעל דין, וממילא יחשב כגט עם עדים, מכיון שהודאת בעל דין כק' עדים דמי, אבל אין זה מספיק לבאר את דברי רש"י ביבמות הנ"ל, כי מה זה שייך לדין "הוציא עליו כת"י", שאינו יכול לטעון פרעתי מצד טענת "שטרך בידי כו", אלא "הודאת בעל דין" זהו סברא בפני עצמה שאינו שייך למשנה בבבא בתרא לכאורה.

## ד.

לכן נראה שיש שתי אופנים לביאור דין זה, דכת"י אינו נאמן פרעתי:

אופן הפשוט - מצד העדות שבשטר אין כאן עדות שעדיין לא פרע החוב, אבל הטענה ד"שטרך בידי מאי בעי" היא טענה חזקה שמוכיח שלא פרע. [או שטענת "פרעתי" כנגד טענת "שטרך בידי" היא טענה גרועה, ואכ"מ].

אולי אפשר לבאר באופן עמוק יותר - שהטענה ד"שטרך בידי מאי בעי" אין לו כח להוציא ממון מיד הלוח שטוען פרעתי, כיון שהמוציא מחבירו עליו הראי', בעדים דוקא, (כמ"ש רש"י ב"ק מו, א), אלא שהעדים שבשטר הן לא רק מעידים שהי' פעם הלואה בעבר, אלא שכלול בעדות שבשטר שעדיין מחוייב הוא.

והכוונה בטענת "שטרך בידי כו" הוא כנגד טענת הלוח שהשטר הוא שטר פרוע ועכשיו אינו כשר, במילא אין בו עדות כלל שעדיין יש לו חוב. ולכן הטענה ד"שטרך בידי מאי כו" היא חזקה שמעמידה את כשרות השטר, ובמילא הוא מעיד שעדיין חייב הלוח לשלם חובו, ולא נאמן לומר פרעתי.

מכל זה מובן שיש בכתב ידו תורת שטר, דאם לא נאמר שיש בו דין "הודאת בעל דין כמאה עדים" למה אינו יכול לטעון פרעתי, ומזה שאינו יכול לטעון פרעתי, מוכח שיש בו תורת שטר ועדות שבשטר, מכח הודאת בעל דין, ובמילא רש"י כאן לומד משאר שטרות שכשיש הודאת בעל דין דכתב ידו, שטר כשר הוא.

## ה.

ג) אבל לפי התוס' (ד"ה דקיימא לן) שסובר שבגירושין אין דין "הודאת בע"ד" כמ"ש בגמ' (קידושין סה, ב) שבקידושין הוא חב לאחרים, ואז בעל דין אינו נאמן, וכמו כן בגירושין לדעת התוס' כי חב לאחרים בזה שאסר לה לכהונה, ואין כאן כלל זה הודאת בע"ד. ומזה הוכרח התוס' לומר דרך שלישי - כמ"ש התוס' (ד"ה שלשה) שבכתב ידו "אין לך חתימה גדולה מזו" - היינו שאין זה עדות דהודאת בעל דין, אלא יש כאן גדר אחר, ואכמ"ל.

## מזוייף מתוכו (ד, א)

הת' מנחם מענדל שי' וואלאך

בגמ' דף ד, א:

ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי... אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי... אלא לעולם רבי אלעזר היא וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה היכא דליכא עדים כלל היכא דאיכא עדים בעי דאמר רבי אבא מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול.



והקשו התוס' על זה (ד"ה מודה ר"א):

תימה לר"י מה ענין שלא לשמה למזוייף מתוכו שחתומים בו קרובין או פסולים דהתם בדין מיפסיל משום דלמא אתי למיסמך עילויהו להשיאה או להוציא ממוזן על פיהם אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר... אבל הכא שהעדים כשרים אלא שחתמו שלא לשמה מה תקלה יש בכך אם נסמוך עליהן...

והיינו מה קשר מזוייף מתוכו, (שהעדים עצמם פסולים) לחתימות שלא לשמה (הרי לר"א אין פסול בחתימות שלא לשמה ואין טעם לגזור על זה)?

ותירצו התוס':

ויש לומר דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה:

וקשה, לכאורה התירוץ של תוס' רק הסביר למה ר"א סבר שחתימה צריך להיות לשמה, אבל עדיין אינה מובן מה הקשר למזוייף מתוכו?

ולפי התירוץ של תוס' הראש (ד"ה מודה ר"א) על השאלה הנ"ל יובן התירוץ של תוס', וזלה"ק:

ונראה לפרש דכי היכי דפסיל ר' אלעזר במזוייף מתוכו וחייש דילמא אתי למסור בפני

עידי חתימה הכי נמי יש לגזור כאן חתימה שלא לשמה אטו כתיבה שלא לשמה.

והיינו, הסברא של מזוייף מתוכו הוא, שמא יבוא לסמוך עליו, ולפיכך זה פסול. כמו"כ אם אנו מתירים חתימה שלא לשמה, אנו יכולים לבוא לכתוב, שלא לשמה. ומזה יובן, מה הקשר של חתימה שלא לשמה, למזוייף מתוכו.

וגם יובן, איך התירוץ של תוס' מתרץ השאלה.

## ב.

אבל הרש"ש פירש באופן אחר:

וא"ת כיון דהגזירות אינן שוות מנ"ל למילף הדא מחברתה. וי"ל דר' אבא אומר סתמא דמודה ר"א במזוייף מתוכו ומשמע דכולל כל מיני זיופים רק דהוקשה להם דליכא טעמא דניגזור בזיוף דשלא לשמה ולכן נאמר דודאי לא כיוון ר' אבא לזיוף הזה, וחדשו בתירוצם דגם בזה איכא טעמא למיגזר.

והיינו, ר' אבא אומר, במזוייף מתוכו. והפשט של מזוייף מתוכו הוא, שכל מה שפוסל הגט (מתוכו) ר"א מודה שהוא פסול. ומכיוון שהחתימה שלא לשמה, יכול להביא לכתיבה שלא לשמה, וזהו פוסל הגט, לפיכך זה מזוייף מתוכו.

וגם לפי זה יובן, מהו הקשר בין חתימה שלא לשמה, למזוייף מתוכו. וגם יובן איך התירוץ של תוס' מתרץ השאלה.

אבל צריך ביאור בפירושו, שהלשון מזוייף מתוכו משמע, שיש חסרון בגט זה גופא ויש חשש תקלה בגט זה עצמו, ולדבריו הוא רק בגט אחר, ומנין לכלול גזירה זו ב"מזוייף מתוכו"?

אבל לפי הפירוש של תוס' הראש, אתי שפיר, כי הוא אינו אומר, שהגט הלזה מזוייף מתוכו. אלא שמפרש, דכמו שפוסל ר"א במזוייף מתוכו, כך הוא פוסל בזה.

## ג.

ואולי י"ל שיש עוד אופן איך לפרש כל זה, כשהחתימות הם שלא לשמה, אנו אומרים שזה פסול, כי שמא יבוא לכתוב (גם) שלא לשמה, אבל אנו אומרים, שרק החתימות הם פסולים (משום הגזירה), אבל הגט עצמו הוא כשר, כי ר"א סובר עדי מסירה כרתי. (ולפיכך, החתימות הפוסלים, אינו פוסלים השטר עצמו). אבל מכיון שר"א

סובר שמזוייף מתוכו הוא פסול, לפיכך הוא סובר שכל השטר פסול.

וגם לפי זה יובן מהו הקשר בין חתימה שלא לשמה, למזוייף מתוכו. וגם יובן איך התירוץ של תוס', מתרץ השאלה.

והא דקשיא לן לעיל, שמזוייף מתוכו פירושו, שהשטר הזה מזוייף, ולא שטר אחר וכו', אינה קשה כאן, כי כאן אנו מדברים על אותו שטר.

## גט בעידי חתימה (ד, א)

מנחם מענדל גולדפרב

משנה לד, ב: ...העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם...

גמרא לו, א: והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם, מפני תיקון העולם? דאורייתא הוא, דכתיב וכתוב בספר וחתום, אמר רבה לא צריכא לרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי, תקינו רבנן עדי חתימה, מפני תיקון העולם, דזמנין דמייתי סהדי אי נמי זימנין דאזלי למדינת הים...



הנה כתב הרי"ף גיטין (מז, ב):

והיינו דקתני "שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם"... ואי סלקא דעתך דלא סגי לן בעדי חתימה, אלא עד דאיכא עדי מסירה, מאי תיקון העולם איכא, אע"ג דמקיימא ליה לגיטא בעדי חתימה, ליחוש דלמא לא איתיהיב ליה בעדי מסירה, אלא ודאי כל היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן עדי מסירה... מיהו הני מילי בדיעבד... דלא אמרינן עדיין אשת איש היא, אלא הואיל ואיכא עידי חתימה והן כשרים, והגט יוצא מתחת ידה, גירושי מעליא אינון, אבל לכתחלה בעינן עידי מסירה והן העיקר, שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם, כדאמרינן, דאי אביד גיטא קיימי עידי מסירה, ואי מייתי עידי מסירה קיימי עידי חתימה:

היינו, שלדעת הרי"ף אף שהלכה כרבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, מ"מ כשיש עדי חתימה הגט כשר בלא עדי מסירה.

והרי"ף הוכיח את שיטתו מהגמ' דף לו, א שאם אין העדי מסירה לפנינו האשה מוחזקת למגורשת כגט שיש בו עדי חתימה בלבד. ואם נאמר שלהלכה צריך עדי מסירה גם כשיש עדי חתימה, איך נדע מתוך העדי חתימה שניתן לה לפני עדי מסירה.

אבל התוס' חלקו על הרי"ף, וזה לשונם תוד"ה דקיימא (ד, א):

...ולפיכך צריך לזוהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי דאי ליכא

שם עדי מסירה אינה מגורשת אע"ג דאיכא עדי חתימה ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה...

דהיינו, שמבארים את הגמ' שהביא הרי"ף, שאין הכוונה שדי בעידי חתימה לחוד, אלא שאנו אומרים "ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה". וצריך ביאור בכוונתם, איזה "מסתמא" יש כאן. והראשונים הקשו על התוס' שמנין לנו שהבעל ידע שצריך לתת הגט בעידי מסירה, ובלשון ה"ר"ן שם:

ולא נהירא שעל מי נסמוך בחזקה זו אם על העדים החתומין בו והלא הם כותבין גט לאיש ואע"פ שאין אשתו עמו ואפילו במדינת הים כותבין ונותנין לו, ועל הבעל גם כן אין לסמוך דאטו כל המגרש בבי דינא מגרש, וכי כל עמי הארץ יודעין שהלכה כרבי אלעזר בגיטין, ומוסר בעדי מסירה שלא כדרך שטרות שהם נמסרות בינן לבין עצמן.

היינו, שבגט שאין העדי מסירה לפנינו יש לנו לחשוש שלא ניתן בעדי מסירה, ואיך אנו נתיר אשה לינשא אם העדי מסירה הם לעיכובא.

## ב.

ואולי יש לבאר את דעת התוס' על פי מ"ש הרא"ש פרק א סימן ב:

...לא חיישינן שמא זייפו הבעל והחתימו בעדים פסולין דאינו חשוד לקלקלה במתכוין. כדאיתא בירושלמי (פ"א ה"א) וחש לומר שמא החתימו בעדים פסולים א"ר אבין אינו חשוד לקלקלה בידי שמים אבל בב"ד הוא חשוד לקלקלה פירוש להוציא עליה לעז בפני ב"ד ולומר מזוייף הוא ומתוך שהוא יודע שאם בא בערעור ערעורו בטל אף הוא מחתימהו בעדים כשרים...

הנה אף שהרא"ש הביא הירושלמי הזה לענין המביא גט ממדינת הים, אבל נראה שאפשר ללמוד מדברי הירושלמי גם בנוגע לכלל גט. דהנה בגמ' כתובות יח, ב:

...מלוה גופיה מעיקרא מידק דייק ומחתם...

ופרש"י ד"ה בשלמא:

...מלוה לא שדי וזוי בכדי וכי מחתים עדים על שטרו מידק דייק שיהו כשרים...

היינו, שבשטר הלואה יש לנו חזקה שבעל השטר ידקדק שיהיו העדים כשרים. ונשאלת השאלה לפ"ז בכלל גט, הרי האשה מתגרשת בעל כרחה, ומנין לנו שהגט נחתם בעדים כשרים.

אבל לפי הירושלמי נמצא שיש חזקה שאין הבעל חשוד לקלקלה בידי שמים, היינו שאינו רוצה להכשילה, וממילא ידקדק להחתים עדים כשרים דוקא.

ואולי יש להביא קצת ראי' לזה משטר הלואה, הרי לא כל מלוה עם הארץ יודע הלכות פסולי עדות, אבל מתוך שחזקה שמלוה לא שדי זווי בכדי, יברר ויוכל לדקדק שיהיו עדים כשרים, כמו כן יש לומר לדעת התוס' הבעל יברר איך ליתן את הגט לאשתו. ואדרבה, אם בשטר ממון שאין צריך סופר לכותבו, ושמה לא ברירו דיני חתימות העדים, אנו סומכים שיברר וידקדק, קל וחומר בגט שכותבו על ידי סופר, שעל ידי הסופר ישמע הבעל איך למוסרו.

ואף שהר"ן כתב שהבעל יסבור שהגט יוכל לינתן בלא עדי מסירה כמו שטרי ממון שלו, אבל י"ל שלדעת התוס' אין גט מתחלף בשטר ממון, כי ענינו להתיר איסור אשת איש ואינו דומה לשטרי ממון, וזה גם הבעל יודע, ולכן יברר וידקדק היטב כדי שלא לקלקלה בידי שמים.



אלא, שעדיין קשה קושיית הרמב"ן במלחמות ובחידושו:

...ועוד אם בא הבעל וערער למה אין משגיחין בו...

היינו, שבגמ' משמע שאשה שיש לה גט בעדי חתימה אם יבוא הבעל לערער תוכל לדחות ערעורו ע"י קיום. ולפי דעת התוס' אינו מובן, הרי אם הבעל יערער שגירש בלא עדי מסירה, איך קיום החתימות דוחה ערעורו שלא ניתן בעדי מסירה.

ואולי יש לומר לדעת התוס' שאין זה רק חזקה בלבד, שהבעל אינו חשוד לקלקלה, אלא מחמת החזקת כשרות שהגט נעשה וניתן בהכשר, הרי הגט, ע"י שחתום בעדים, מעיד על כל פרטי הכשרות.

וכשהבעל בא לערער, כאילו מערער נגד עדים, כי אחרי שהיא מקיימת את החתימות, הרי יש גט כשר לפנינו, וגט כשר מעיד על גירושין כשרים. וכמו בכל שטר ענינו להעיד על החוב או מקח או מתנה שבו, ומתוך העדות שבשטר אנו חותכין את הדין, כן הוא בעדות שבגט.



ויש לבאר זה יותר, הנה הרמב"ם כתב (יסודי התורה ז, ז):



...ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו, כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידים אותן על כשרותן...

והנה עדים כשרים, היינו אפילו אנשים ריקים, כמ"ש המרדכי ריש חולין:

ו"ל כדפי' רא"ם הא דאמר עד אחד אינו נאמן היכא דאיתחזק איסורא היינו דוקא באנשים ריקים דומיא דשנים שהאמינה תורה כמו שהן ובההיא אמרין עד אחד אינו נאמן אבל בעד אחד מהימן וכשר סמכינן עילויה...

ואף שיש לפקפק שמא אינם נאמנים, ובאמת חסר להם נאמנות, ולכן אחד אינו נאמן להתיר איסור, ואעפ"כ נאמנים כמו שהם ונצטוינו לחתוך הדין על פיהם.

וכמו כן מצינו שעל עדות שבשטר יש גדר זה של "לחתוך הדין", והוא ברמב"ם עדות ג, ד:

דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר "על פי שנים עדים", מפיהם ולא מכתב ידן. אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קימים כדי שלא תנעל דלת בפני לויין...

רואים אפוא שיש גם בשטר גדר זה של "עדות" שחותכין הדין על פיו. ועל פי זה אולי אפשר לבאר שכמו ששני עדים כשרותם הוא מכח חזקה בלבד, מ"מ נצטוינו לחתוך הדין על פיהם, כאילו אין ספק בדבר, כן הוא בשטר שחותכין על פי הענין עליו מעיד השטר, ואין אנו מפקפקים שמא לא אירע, או שמא לא הי' חסר אחד מהתנאים המעכבים את הענין.

וכן בגט, מכיון שתיקנו חכמים עדי חתימה בגט, הרי יש לנו עדות על הגירושין מתוך הגט, כמו בכל שטר, ואם אחד מתנאי הגירושין הוא מסירה לפני עדים גם זה נכלל בעדות שבשטר.

ואולי יש למצוא סמוכין לסברא זו בדברי רבינו חננאל שהובאו באור זרוע סימן תשמה:

פירש רבינו חננאל...דקיום שטרות דרבנן, דאי דאורייתא השטר בחזקתו, והטוען בו עליו להביא הראיה, מידי דהוה אעדים בעלמא, וכל ישראל כשרים בו והטוען כי הוא פסול עליו להביא הראיה, עכ"ל.

והדבר פלא, שמה"ת שטר יש בו חזקת כשרות כמו עדים כשרים, וכמו שעדים הבאים לפנינו אי אפשר לטעון כנגדם בלא רא"י כן הדין שמה"ת אי אפשר לטעון נגד שטר, אפילו לערער ולומר שאינו שטר כלל, כי יש להשטר חזקת כשרות, וממילא יש לו תורת עדות.

ועפ"ז יש לומר, אף שמדרבנן צריך לקיים השטר, אבל אחרי שנתקיים הרי כמו שעדים המעידים שאשה נתגרשה בפניהם, אין אנו יכולים לערער על עדותם, כן הוא בעדי הגט. ולכן אין הבעל נאמן לערער ולומר שהגירושין לא נעשו כהלכה בלא ראי', כי השטר מעיד כנגדו.

## ד.

והנה הר"ן ביאר את שיטת הרי"ף (מח, א):

אבל מה שנראה לי בזה, דרבי אלעזר ס"ל דעדי מסירה בלחוד כרתי, ועדי חתימה לא כרתי, והיינו דאמרינן בכל דוכתא דרבי אלעזר ס"ל ד"עדי מסירה כרתי", ולא אמרינן "אף עדי מסירה", ומיהו מאי דמודה ר"א דעדי חתימה מהני היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים, בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר. ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בעדים כורת אע"פ שלא נתן בעדי מסירה כמו שמוכיחות כל אותן ראיות שכתבתי למעלה לאו משום דס"ל דעדי חתימה כרתי, אלא שהמסירה כורתת, מכיון שיש עדים על עיקר הדבר, דהוה להו עדי חתימה כעדי מסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הן עצמן מעידים על המסירה...

והיינו, שגם הוא הסכים עם יסוד דברי התוס' שרק עדי מסירה הם הכורתים, ורק הם היוצרים השטר, ורק שדי בעדי חתימה מכיון שעדי החתימה מעידים על מסירה ג"כ על ידי שמעידים על "גוף הדבר", היינו הגירושין, ויש לזה תורת עדות, וממילא יש לזה תורת "מסירה שיש בשעתה עדים".

ואם גם התוס' הוצרכו לסברא זו שהעדי חתימה יש להם תורת עדות על גוף הגירושין, כמו שנתבאר לעיל לתרץ את קושיית הרמב"ן, יש לשאול א"כ למה נחלקו על הרי"ף, הרי אפשר לומר שעדי החתימה לחוד הם עצמם מעידים גם על המסירה, וייחשב זה לעידי מסירה.

## ה.

והתירוץ פשוט לכאורה, דדעת התוס' שלרבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, אין לגט שלא ניתן בעדי מסירה תורת שטר ועדות בשטר, ואם כן, אם אנו יודעים שלא ניתן בעדי מסירה, הרי זה אינו שטר כלל, וממילא אין כאן תורת עדות אף על החתימות שבו. אבל אם אין אנו יודעים אם ניתן בעדי מסירה, אנו יכולים להעמיד השטר על חזקתו שכשר

הוא וגם ניתן בעידי מסירה.

בסגנון אחר: לדעת התוס' אין העדי חתימה מועילים לעשות השטר, כי עדי מסירה כרתי, ורק יוכלו להצטרף לשטר שנכשר בעידי מסירה שיהי' בו ראי' מתוכו על כשרותו.

אבל לדעת הר"ן י"ל שאף שלדעתו עידי חתימה לא כרתי, אבל גם אין עידי מסירה כרתי, אלא "המסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים", היינו הכרתי מתחיל במסירה עצמה, והעדים הם תנאי במסירה. ממילא, אם יש מסירת שטר עם חתימות, ייחשבו העדים החתומים לעדים בשעת מסירה כי נלוו למסירת השטר.

משא"כ לדעת התוס' "עדי מסירה כרתי", היינו, שלפני שאנו מכשירים את השטר ע"י מסירת השטר, צריך להיות עדים כשרים שייחשבו לעידי מסירה. ועדים החתומים אינם מתכשרים אלא על ידי כשרות השטר, וכשרות השטר תלוי' בעדי מסירה, ונמצא שבלא עדים ממש בשעת מסירה אין עדי החתימה נחשבים לעדות.

## "מסתמא בהכשר נעשה" (ד, א)

הרב מנחם מענדל וואלאוויק

ד, א תוד"ה דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין: . . ולפיכך צריך לזוהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אע"ג דאיכא עדי חתימה ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה...



התוס' מבארים שיטת ר"א דעדי מסירה כרתי בהקדמה שהלכה כמותו בין בגיטין בין בשאר שטרות, ולפי זה אומר ש"לפיכך צריך לזוהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי . . ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה".

ומביא ע"ז ראי' מהגמ' בפרק השולח (לקמן לו.) שכתוב שם "לר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן דזימנין דמייתי סהדי א"נ דאזלי למדינת הים", ומכאן שאף שצריך עדי מסירה, אבל אם ימותו, נסמוך על העדי חתימה.

והנה אע"פ שיש ראי' לפירוש התוס', אבל צריכים להבין מהו הסברא "דמסתמא בהכשר נעשה" דהיינו גם בעדי מסירה, והלא מדובר גם במקרה שהעדים החותמים במדינת הים, והנתינה הוא בא"י, ואיך תהי' עדי חתימה ראי' שהיו עדי מסירה?

המהר"ם שיי"ף מתרץ: שכל החשש הוא ש"בלא עדי חתימה אמרינן שמא זיוף הוא והיא כתבתו, אבל ע"י החתימה שרואין שאינו זיוף אמרינן תו מסתמא בהכשר נעשה כיון דבע"כ בא הגט לידה מיד הבע"ל וק"ל".

אבל לכאורה עדיין צ"ב, (אה"נ שע"י ע"ח אנו יודעים שהבעל כתבו, אבל) בנוגע לגוף הענין - שנמסר בעדי מסירה, איך יודעים שנמסר בעדי מסירה, וכי כולם יודעים (שהלכה כר"א) שדוקא עדי מסירה כרתי!?

## ב.

והנה, הרא"ש כותב<sup>3</sup> "דכיון שהגט בידה ועדים חתומים בו, תלינן דמסתמא בהכשר נעשה גם בעדי מסירה דהכל יודעין דאין דבר שבערוה פחות משנים ואי אפשר להתיר אשת איש אם לא שנמסר לה הגט בפני שנים להתירה לשוק". והיינו, דאין הכי נמי דאין הכל יודעים דהלכה כר"א דדוקא עדי מסירה כרתי, אבל זאת כולם יודעים דאין דבר שבערוה פחות משנים.

והרא"ש ממשיך לכתוב "ואף לר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, לעולם אינה ניתרת לשוק אם לא שנמסר בפני עדים, דעדי חתימה אינן מעידין שבא הגט לידה, וכן פירש ר"ת".

ולפי"ז מובן יותר, דהיא הנותנת, שדוקא משום שאין עדי חתימה מעידין על מסירת הגט ליד האשה, וביחד עם זה הכל יודעים דאין דבר שבערוה פחות משנים, א"כ "לעולם אינה ניתרת לשוק אם לא שנמסר בפני שנים" (ואפי' לר"מ).

## ג.

והנה באמת ענין זה (שמצד שאין דבר שבערוה פחות משנים וגם לר"מ צריך עדי מסירה) כותבים התוס' בעצמם בהמשך הענין, וז"ל "ועוד דרגיל ר"ת לומר דאפי' לר"מ בעי עדים בשעת נתנת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים".

ומזה שכותבו בלשון "ועוד" לכאורה דוחק לפרש בדברי התוס' שזהו שסמכו על זה לעיל בכתבם "דמסתמא בהכשר נעשה", משום שמשמע דזהו הוספה אדלעיל, ולכן צ"ע אם דברי הרא"ש יוכלו לשמש להסבר דברי התוס' "דמסתמא בהכשר נעשה".

## ד.

והנה כתב הלבוש<sup>4</sup>:

מ"מ יותר טוב להחתים בו שני עדים, שאם לא יחתים בו עדים וימסרנו בפני עדים, יש לחוש שמא ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים ואח"כ יבא הבעל ויערער לומר לא נתתיו לה ויקלקלה, מה שאין יכול לעשות כן כשהם חתומים בתוכו, שאם

(3) בפרק המגרש סימן ג'.

(4) אה"ע (לבוש הבוץ והארגמן) סימן קלג ס"א.

יבוא ויערער תקיים את חתימתן והוא כשר, שאנו אומרים כיון שהוא בידה כתוב וחתום בעדים ודאי נתנו לה כראוי וכדת, שאם לא כן לא הי' טורח להחתים עליו העדים אם לא הי' נתנו לה מיד.

והנה אף שהלבוש לא איירי בשיטת התוס', שהרי כתב שם "אבל מכל מקום אמרו חז"ל שלכתחלה צריך להיות שניהם העדים חתומים בו וגם ימסרנו לה בפני שנים", היינו כי אין העידי מסירה מעכבים בדיעבד, אבל מכאן אפשר ללמוד עוד סברא לומר שע"י עדי חתימה, ומצד הטירחה שיש בזה, "ודאי נתנו לה כראוי וכדת".

דלכאורה מהו כוונת הלבוש במה שהוסיף סברא זו "שאם לא כן לא הי' טורח להחתים עליו עדים", הרי זה פשוט ששטר חתום שביד מלוה או קונה, אין אנו חוששים שמא מצא השטר ולא ניתן לו מאת הלוה או המוכר, וכן הוא באשה, כמ"ש המהר"ם שיף דלעיל, שאין חשש שלא קיבלה הגט מיד הבעל, ומדוע הוצרך להוסיף סברא חדשה זו?

ולכאורה כוונתו, שבשאר שטרות אין לחשוש כל כך שהמלוה או הקונה מצאו השטר, כי אין הם שייכים לעניני הלוה והמוכר, ואין הם מצויים בביתו, אבל באשה יש חשש שהבעל כתב הגט ועדיין לא נתן לה, והיא מצאתו, מכיון שדרה עם בעלה ושייך שתפשפש בשטרותיו שלא ברשותו. ולכן כתב "אם לא כן לא הי' טורח להחתים עליו העדים אם לא הי' נתנו לה מיד", דהיינו, שהבעל אינו מחתים עדים על הגט אלא אם מזומן ממש לגרש מיד.

## ד.

אלא שעדיין צריך ביאור בלשון הלבוש "כיון שהוא בידה כתוב וחתום בעדים וודאי נתנו לה כראוי וכדת", מה נתכוון במ"ש "כראוי וכדת", הרי כל החשש לפמשנ"ת הוא שמא מצאתו היא, ולא נתנו לה הבעל כלל. וא"כ הול"ל "וודאי נתנו לה", אבל "כראוי וכדת" למה לי.

ויש לומר בדרך אפשר:

כי בגט יש עוד דינים שאין בשאר שטרות, כמו הפסול ד"טלי גטך מעל גבי קרקע", כי צריך להיות "ונתן" בדרך נתינה דוקא, ועוד הלכות ודקדוקים, וא"כ אף אם נתברר לנו שקיבלתו מן הבעל אבל מנין לנו שניתן "כראוי וכדת"?

ולכן ביאר הלבוש שטרחת הבעל להחתים עדים היא מוכיחה שגם טרח לברר איך לתת לה הגט כראוי וכדת, כי אין זה מסתבר שיטרח להחתים עדים ולא יטרח לברר איך למסור לה הגט כדין.

ולפ"ז אולי י"ל שכן הוא כוונת התוס', דהיינו שכמו שטרח להחתים עדים יטרח גם

לברר איך למסור הגט כדין - ולדעת התוס' מסירת הגט אינה כדין בלא עדי מסירה, וממילא על ידי שיטרח לברר את סדר ואופן נתינת הגט, יתברר לו הלכה זו גם כן.

[והנה בנוגע לשליח המביא גט בארץ ישראל, יש לעיין מנין שיטרח לתת בפני עדי מסירה (בשלמא בחו"ל יש דין של בפ"נ וא"כ צריך לומר פני ב' או ג', אבל בארץ ישראל מאי איכא למימר?). אבל מסתבר לומר ע"פ הלבוש הזה שמצד הטירחא של הבעל יורה לשליח לתת הגט בפני שנים, וגם בשליח שייך חזקה זו "ודאי נתנו לה כראוי וכדת", שבודאי יראה שהנתינה תהי' כראוי וכדת - כולל עדי מסירה].

## ביאור בתוד"ה דקיימא לן (ד, א)

הת' שניאור זלמן לרמן

ד, א תוד"ה דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין: משום דמיירי הכא בגיטין נקט גיטין, אבל הלכה כמותו אף בשאר שטרות... ולפיכך צריך לזוהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי, דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אע"ג דאיכא עדי חתימה ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה...



הקדמה: יש מחלוקת בין ר' מאיר לר' אלעזר אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי, ר' מאיר סבר שעדי חתימה כרתי ור' אלעזר סבר שעדי מסירה כרתי.

בגמ' אומרים בדף ד. דקיימא לן כר' אלעזר בגיטין.

היינו שעדי מסירה כרתי, אבל בזה שהלכה כר' אלעזר אז יש בזה ב' מחלוקות: א. מה סבר ר' אלעזר ב. ובמה הלכה כמותו.

מחלוקת: הגמ' בדף פו: אומרת "אמר רב יהודה אמר רב הלכה כרב אלעזר בגיטין" היינו שרק לגבי גיטין עדי מסירה כרתי אבל בשאר שטרות ע"ד שטר מתנה שטר מכר וכו' אין עדי מסירה כרתי. והגמ' ממשיך ואומר "כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר (שמואל) אף בשטרות", היינו שמואל סבר שהלכה כר' אלעזר גם בשאר שטרות, שגם בשטר מתנה ובשטר מכר ג"כ צריך עדי מסירה ובלאו הכי אינו כלום.

משמעות: והנה משמעות הגמ' בדף ד. "וקיימא לן הלכתא כר' אלעזר בגיטין" משמע שהגמ' סבר שרק בגיטין הלכה כר' אלעזר היינו כרב יהודה אמר רב הנ"ל.

תוס' שם ד"ה "דקיימא לן" אומר שהלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות וכשמואל בדף פו: וזה שהגמ' אומר "דקיימא לן בגיטין" הוא "משום דמיירי הכא בגיטין נקט גיטין", היינו שהגמ' מדברת רק בנוגע הסוגיא כאן, שהוא גיטין ולא שאר שטרות, ומשום זה אומרת הגמ' "בגיטין" אבל הלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות. וממשיך תוס' ומביא ראיות על שיטתו.



## ב.

והתוס' ממשיך ואומר "לפיכך צריך להיזהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינה כרתי דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת", משמע שכוונתם שמשום זה שהלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות "לפיכך" צריך להיות עדי מסירה בשעת נתינת הגט (היינו שזה שיטת ר' אלעזר לפי תוס' שרק עדי מסירה כרתי).

שאלה: צריך להבין איך שתי הנקודות הנ"ל (שהלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות ושרק עדי מסירה כרתי) שייך זה לזה? משמע מתוס' שהטעם לזה שלר' אלעזר צריך רק עדי מסירה הוא מזה שהלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות אבל מה הקשר ביניהם? הם שני סוגיות שונות, א' מדובר אם ההלכה כר' אלעזר אף בשאר שטרות או לא, וא' מדבר אם שיטת ר' אלעזר הוא שרק עדי מסירה כרתי (היינו שבכדי שהגט יהא כשר זה דווקא ע"י עדי מסירה אבל אם אין עדי מסירה אע"פ שיש עדי חתימה אינו כשר) או אפילו עדי מסירה כרתי (היינו שאם חתמו על הגט יהא כשר ור' אלעזר מוסיף שאפילו אין בו עדי חתימה אבל הגט ניתן בפני עדי מסירה אע"כ הגט כשר) אבל מהו הקשר ביניהם?

## ג.

אפשר לתרץ שכוונת התוס' אינה שמשום שהלכה כרבי אלעזר בשאר שטרות לפיכך רק עדי מסירה כרתי, אלא כוונת התוס' שלפי שקיימא לן כר"א לפיכך צריך ליזהר שיהיו שם עדי מסירה. דהיינו, שה"לפיכך" נסוב על הדבור המתחיל, ובינתיים הפסיק לפרש שהלכה כר"א בשאר שטרות.

אבל זה דוחק משום: א) לכאורה הם ב' נושאים חלוקים ולמה מפרש התוס' את שניהם כאחד, אם תוס' רוצה גם להודיע שהלכה כר"א אף בשאר שטרות אע"פ שהגמרא אומר הלכה כר"א בגיטין הי' לו לפרש זאת בתוס' אחר באותו ד"ה, כמו תוס' בדף ג, ב יש שני תוס' בד"ה יש בו זמן ובדף ב, ב יש שני תוס' בד"ה לפי שאין בקיאין לשמה, ויש שני תוס' בד"ה עד אחד נאמן באיסורין? וגם כאן יש שני נושאים והי' צריך להיות חלוק לב' דיבורים. ב) עדיין צלה"ב איך משום זה שהלכה כר"א בגיטין טעם לזה שלר"א רק עדי מסירה כרתי? יכול להיות שהלכה כר"א בגיטין ושיטת ר"א הוא שאפילו עדי מסירה כרתי?

## ד.

הקדמה: בנוגע ענין זה שאם שיטת ר' אלעזר הוא שרק עדי מסירה כרתי, או אפילו

עדי מסירה כרתי, יש מחלוקת בראשונים מה היא שיטתו. מדבריו של ר"א ש"עדי מסירה כרתי" אינו מוכרח אם שיטתו הוא רק עדי מסירה כרתי או אפילו עדי מסירה, לפיכך יש מחלוקת.

מחלוקת הראשונים: תוס' דלעיל ד"ה דקיימא לן אומר ששיטת ר"א הוא שרק עדי מסירה כרתי ומביא רא' על דבריו (עיין שם), וצריך לזהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי.

הרי"ף אומר ששיטת ר"א הוא שאפי' עדי מסירה כרתי וז"ל "ומהא נמי שמעינן דלא בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה" (ברי"ף מג, א) ומביא רא' לדבריו. ואחד מהם שמביא הוא מהגמ' בדף לו, א. המשנה בדף לד, ב אומר "העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם".

והגמרא בדף לו, א "מפני תיקון העולם דאורייתא הוא? לא צריכה אלא לר"א דאמר עדי מסירה כרתי (לפיכך) תקינו רבנן עדי חתימה מפני תיקון העולם דזימנין דמייתי סהדי, אי נמי זימנין דאזלי למדינת הים".

היינו המשנה ר"א הוא, דאם ר"מ הוא, עדים חותמים על הגט הוא דאורייתא, ולא משום תיקון העולם, אז לפי ר"א אינו צריך עדי חתימה כי עדי מסירה כרתי, אבל משום תיקון עולם תיקנו אפילו לר"א שחותמין על הגט (רש"י ד"ה מפני תיקון העולם) "דלמא מייתי עדי מסירה ומערער בעל לומר לא גירשתי".

פירוש, אם הגט הי' ניתן בעדי מסירה לבד ואין בו עדי חתימה, ואם העדי מסירה מתו או הלכו למדינת הים הבעל יכול לערער ולומר "לא גירשתי" ואין להאשה עדות להעיד שנתגרשה, לפיכך תקינו לכתוב גם עדי חתימה שהאשה יכולה להעיד שנתגרשה.

הרי"ף אומר "ואי ס"ד דלא סגי לן בעדי חתימה אלא עד דאיכא עדי מסירה מאי תיקון העולם איכא אע"ג דמקיימא לי' לגיטא בעדי חתימה ליחוש דלמא לא איתיהיב לי' בעדי מסירה?" היינו אם אמת הוא שלר"א צריך רק עדי מסירה איך אנו מונעים את הבעל מלערער? אע"פ שיש חתימות אעפ"כ אין החתימות מעידים שהגט ניתן לפני עדי מסירה, וא"כ הגט ספק פסול? לפיכך אומר הרי"ף "אלא ודאי כל היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן עדי מסירה וכל היכא דאיכא עדי מסירה לא בעינן עדי חתימה דבחד מינייהו סגיא", היינו שיטת ר"א הוא שאפילו עדי מסירה כרתי, היינו ששני אופנים (עדי חתימה או עדי מסירה) כרתי, ולכתחילה צריך הגט להיות ניתן בפני עדי מסירה אבל משום תיקון עולם צריך להיות גם כן עדי חתימה מפני תיקון העולם.

## ד.

שאלה: נמצא יש קושיא על שיטת תוס' (דאמר שלר"א רק עדי מסירה כרתי) מהגמרא בדף לו, א היינו איך תוס' יכול לאמר שרק עדי מסירה כרתי אם הגמרא אומר שעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם, ולפי תוס' עדיין יכול להיות ערעור מהבעל שלא ניתנה בפני עדי מסירה?

תירוץ התוס': תוס' תירץ "דמסתמא בהכשר נעשה" היינו שאע"פ שהחתימות לא מעיד שהגט ניתן בפני עדי מסירה אעפ"כ יש חזקה שבעלים נותנים גיטיהם לנשותיהם בהכשר, היינו בעדי מסירה. ומשום זה אנו סומכין על חזקה זו שהגט הי' נתונה בפני עדי מסירה.

שאלה: אם יש חזקה שהבעלים נותנים גיטיהם לנשותיהם בעדי מסירה למה צריך עדי חתימה להעיד שהגט כשר? בלאו הכי אם הבעל בא ומערער יש לנו חזקה שהגט כשר?

ביאור: אין אנו יכולים לסמוך על חזקה זו (דמסתמא בהכשר נעשה) עד שאנו יודעים בודאי שהגט כשר ע"י החתימות. אבל אם אין חתימות כלל אין אנו סומכין על חזקה זו שיכול להיות שהגט מזוייף הוא ולא הי' נכתב לשם האשה כלל. אבל ע"י החתימות שתיקנו רבנן לחתום מפני תיקון העולם אנו יכולים לסמוך על חזקה זו. פירוש לאחר שאנו יודעים שהגט כשר, היינו שהבעל כתב הגט, אנו סומכין על חזקה שהבעל נתנה הגט בפני עדי מסירה.

מסקנה: השאלה של הרי"ף (מדף לו, א) אינו שאלה לדעת התוס' משום ע"י תקון העולם שעשה רבנן אנו סומכין על חזקה שהגט ניתן בפני עדי מסירה.

## ה.

שאלה: הרמב"ן בספר זכות שואל על תירץ התוס' (דמסתמא בהכשר נעשה) ואומר "על מי הוא סומך בחזקה זו? . . (ו)אם על הבעל הוא סומך אטו כל המגרש בבי דינא מגרש? וכי כל עמי הארץ יודעין שהלכה כר"א בגיטין ומוסר (היינו שצריך למסור) בעדי מסירה שלא כדרך שאר שטרות שהם נמסרין בינן לבין עצמן? ועוד אם בא (הבעל) וערער לומר "סבור הייתי שהוא כשר ובינו לבינה מסרתני", היכי לא משגיחין ביה?" עכ"ל.

תירוץ: החתם סופר תירץ שאלה זו ואומר שלפי התוס' שאלה זו אינה שאלה, משום כל החשש של הרמב"ן הוא שאין בנ"א יודעים שהלכה כר"א והם סבורים שהגט הוא כמו כל השטרות שהם נותנים בשטר בינו לבינו בלא עדי מסירה. אבל תוס' סבר שהלכה כר"א אף בשאר שטרות, וכל שטר נותנים בפני עדי מסירה ובמילא מקרה רגיל

שבנ"א נותנים כל שטרותיהם בפני עדי מסירה, ובמילא לאחר שידוע שהגט כשר ע"י עדי חתימה, אנו יכולים לסמוך שגם הגט הי' בעדי מסירה כי מסתמא בהכשר נעשה.

## עדי מסירה כרתי (ד, א)

הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי

רמב"ם גירושין א, יג-טז: ומנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר... לפיכך אם נתן לה גט בינו לבינה ואפלו בעד אחד אינו גט כלל: במה דברים אמורים כשהיה הגט בכתב יד סופר, אבל אם כתב הבעל הגט בכתב ידו וחתם עליו עד אחד ונתנו לה, הרי זה גט פסול... תקנת חכמים הוא שיהיו העדים חותמין על הגט, שמא יתן לה גט בפני שנים וימותו, ונמצא הגט שבידה כחרס מחרסי אדמה, שהרי אין בו עדים, לפיכך תקנו שיעידו מתוכו. ואף על פי שהעדים בתוכו, ונתנו לה בפני שנים, בין בפני אותן העדים החתומין עליו בין בפני שנים אחרים, שעיקר הגירושין בעדי מסירה: חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה... הרי זה כשר, הואיל ועדים שבו כשרין והרי הגט יוצא מתחת ידיה. ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול:



הנה במסכת גיטין מצינו בכמה מקומות מחלוקת רבי אלעזר דעדי מסירה כרתי ורבי מאיר דעדי חתימה כרתי, ולהלכה קיי"ל שעדי מסירה כרתי, וצריך ביאור מהו הלשון "כרתי", מהו הכוונה, דיש לפרש בב' אופנים: שהם פועלים חלות הגירושין או שהם פועלים חלות שם "ספר כריתות" על הגט.

ולכאורה מצינו בזה מקורות בראשונים, וברש"י ורשב"ם מצינו כעין סתירה בשיטתם:

דהנה כתב רש"י קידושין מח, א:

כרתי - משוי ליה ספר כריתות:

ובדומה לזה כתב רש"י גיטין י, ב תני:

...בעדי מסירה ישראל דאינה משוי ליה שטרא...

משמע שלר"א משמע שכרתי אינו הולך על הגירושין אלא על השטר והגט.

אבל לאידך גיסא כתב רש"י בגיטין כב, ב:

ר' אלעזר היא - דאמר חתימת הגט אינה מן התורה ולא סגי למיתביה בלא עדי מסירה דאינהו הוא דעבדי כריתות דעל כרחיך בעינן עדים דילפינן ערוה דבר דבר מממון...

ומשמע שלרבי אלעזר העדים הם עבור הגירושין ולא על הגט, כי אם צריכים עדים לעשותו לגט, למה צריך ללמוד גזירה שוה מממון, הרי כמו שלרבי מאיר צריכים עדים על הגט ככל שטר כמו כן לרבי אלעזר, ומזה שרש"י הביא את הגז"ש דבר דבר שאין דבר שבערוה פחות משנים משמע שענין העדי מסירה הוא להעיד על הגירושין.

## ב.

כעין סתירה זו מצינו ברשב"ם (ב"ב קע, א ד"ה רבי):

...דעדי מסירה גורמין לכריתות גט, ונמצא גט כשר בכתיבה בלא עדים, אלא שיהא מוסרו לאשתו להתגרש בפני עדים, דהא כתיב "וכתב לה" בכתיבה לחוד בלא חתימה מיירי, ומיהו עדים בעינן שיראו שנתגרשה...

וקצת משמע שהכוונה בכרתי הוא לענין הגירושין ולא לעשותו לגט.

אבל ברשב"ם ב"ב קעו, א ד"ה ה"ג:

כשנכתב השטר נכתב כדי למסרו בפני עדים שיהו עדי מסירה במקום עדי חתימה, הלכך כיון דלר' אלעזר עדי מסירה כרתי, כאילו נחתמו בתוך השטר דמי...

ומשמע שעדי המסירה הם מעידים ועושים את השטר לשטר, ולא רק מעידים על המעשה.

## ג.

והנה אם נאמר ש"כרתי" לרבי אלעזר ענינו שמעידים על הגירושין והגט הוא גט מבלי עדותם, יש לשאול כאן ג' שאלות:

א' מהו הלשון עדי מסירה כרתי, ולא "עדי גירושין כרתי" ע"ד שלא מצינו הלשון עדי מסירה לגבי קידושי כסף אף שגם שם צריך נתינה לאשה, אלא מסירה משמע שהעדות היא על מסירת הגט במיוחד, שאף שאין השטר צריך עדי חתימה אבל עדיין העדים מעידים על השטר.

ב' ידוע שמח' ר"א ור"מ היא אף בשאר שטרות. וא"כ מה פי' 'עדי מסירה כרתי' בענין ממונות? בשלמא בגירושין 'אין דבר שבערוה פחות משנים' ואין גירושין בלא עדים, אבל

בדיני ממונות לא צריכים עדים לקיים הדבר דהא 'לא איברי סהדי אלא לשקרי', שהקנין כשלעצמה פועל גם בלא עדים, וא"כ מה ענין עדי מסירה כרתי אף בשאר שטרות.

ג' אם יאמרו שעדי מסירה כרתי ר"ל גירושין, האם הכוונה שלרבי מאיר עדי חתימה כרתי היינו גירושין ג"כ. הרי לכאורה אאפ"ל כן דהא עדיין לא הי' הגירושין, ואינם מעידים על מעשה הגירושין שענינו הוא נתינת הגט.

ד' אם נאמר שכרתי ענינו בין לר"א ובין לר"מ שהעדים פועלים את הגירושין, צ"ע מנין להגמ' שרבי מאיר סובר כן, הרי דעת ר"מ למדנו מדעתו בדיני תלוש ולשמה (כי ת"ק דדף פו אינו ר"מ בדוקא, וגם כמה ראשונים ביארו שת"ק ס"ל כר"א ואיכא התם ע"מ), ש"אומר הי' ר"מ אפילו מצאו באשפה וכו", שאין צריך לשמה בכתיבה ורק בחתימה, ומזה למדנו שרבי מאיר דעתו שע"ח כרתי, אבל מנין לנו שע"ח פועלים את הגירושין, יש כאן רק ראי' שע"ח הם לעיכובא בגט.

אלא מכל זה נראה ש"כרתי" פירושו שמחילים על הגט את התוקף של "ספר כריתות", וצ"ב משמעות הראשונים שלא משמע כן.

## ד.

והנה ברמב"ם גירושין א, יג:

ומנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מתרת בלא עדים. לפיכך אם נתן לה גט בינו לבינה ואפלו בעד אחד אינו גט כלל..."

וקשה למה הביא הרמב"ם את הכתוב של "על פי שנים עדים יקום דבר" וביאר שאי אפשר בלא עדים לעשותו מערוה לפנוי, לכאורה זה שבעינן עדים הוא בכדי לעשות את השטר, וע"ד שאלתנו לעיל לרש"י.

וידוע מה שמסר בספר אמרי משה בשם רבו הגר"ח הלוי מבריסק ע"פ מ"ש הרמב"ם מכירה א, ג-ז:

ובמה יקנה המקח, הקרקעות באחד משלשה דברים, בכסף, או בשטר, או בחזקה... כיצד בשטר, כתב לו על הניר או על החרס או על העלה 'שדי נתונה לך', 'שדי מכורה לך', כיון שהגיע השטר לידו, קנה, אף על פי שאין שם עדים כלל, ואף על פי שאין השטר שווה כלום...

ומהי כוונת הרמב"ם אף על פי שאין שם עדים כלל, ששואל ע"ז רבי עקיבא איגר בגליון שו"ע חו"מ קצא, א:

תמהני דבכתב סופר ואין עליו עדים אין דין שטר עליו ובמה קנה...

והקצה"ח מב, א:

...דזה ודאי אי אפשר לומר לרבי אלעזר, דאם נתן נייר וכתוב עליו שטר בכת"י אחר, בלי ע"ח וע"מ, המהני בזה, וכמבואר בש"ס ופוסקים הרבה פעמים דכה"ג ודאי לא מהני...

ויש מפרשים שביארו שהרמב"ם מדבר בכתב ידו שהוא כעדים, מדיוק לשונו "כתב לו" היינו בכתב ידו, אבל הרעק"א בעצמו הביא שהסמ"ע בחו"מ לא פירש כן, וגם הרמב"ם הי' לו לכתוב בפירוש שכתב בכתב ידו.

על כן אמר הגר"ח שבאמת שטר קנין אין צריך לעדים, ולכן בגירושין מה שצריך עדים אינו לענין השטר אלא לפעול חלות הגירושין, כעדי קידושין שצריכים לפעול הקידושין.

אבל לפ"ז יוקשה השאלות ששאלנו לעיל. וביותר שאינו ממש מתאים בלשון הרמב"ם בעצמו שכתב "מנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר... לפיכך אם נתן לה גט בינו לבינה ואפלו בעד אחד אינו גט כלל", ומזה שכתב שאינו גט, ולא כתב שאינה מגורשת משמע שצריך לעדים עבור הגט.

## ה

והנה הרוגוצובי בצפנת פענח גירושין א, יג פירש כך:

...באמת עיקר מה דקיי"ל עדי מסירה כרתי הוא, רוצה לומר להגירושין לא להגט, וכן משמע מהרשב"ם שם, רק דגט שלא נוכל להתיר ע"י זה, שוב לא מקרי כריתות לא הויא גט...

דהיינו, היסוד שצריכים עדים הוא לומר שהיא מגורשת על מנת להתירה להינשא (ולא משום שהוא שטר שצריך עדים, ולא עבור חלות הגירושין), אבל יוצא מזה שזה נוגע גם להגט. כי גט ענינו "ספר כריתות", ואם יתן לה שלא בפני עדים לא תוכל להינשא כי לא נתיר אותה בלא עדים, ונמצא שאין זה ספר כריתות.

ונראה לפרש בדבריו, שבאמת הרמב"ם לא הגדיר את הגט כשטר, אלא כ"כתב", ולעולם יש לומר ששטר צריך עדים, אבל הגט לא צריך עדים, ומה שלפועל צריך עדים הוא רק כדי שיוכל לכתוב בינה לבעלה על ידי שנדע שניתן לה, ואי אפשר לידע זה בלא עדים, וזה הפירוש עדי מסירה כרתי.



ונמצא שעל ידי שמעידים העדים על הגירושין, על ידי זה נעשה הגט לספר "כריתות". אבל לרבי מאיר הפירוש עדי חתימה כרתי י"ל שסובר שספר כריתות הוא שטר, שהרי הכתוב קראו "ספר", וכמו שרצתה הגמ' (לו, א) ללמוד מפרשת שטרות שבירמי' לענין גט. וא"כ כרתי ענינו שהם מחילים על שם "ספר".

ונמצא שבין לר"א ובין לר"מ אין שם "ספר כריתות" על הגט בלא עדים, אבל מטעמים חלוקים, לר"א הוא יכול להחשב כספר בלא עדים, אלא לא לספר כריתות, ולר"מ גם לספר בעלמא, שלדעתו היינו שטר, לא יוכל להחשב בלא עדים.

ולכן לר"א אילולא ש"אין דבר שבערוה בפחות שנים" לא הי' דין עדים בגט כלל.

## ו

ולפ"ז אפשר לבאר עוד דבר:

כתב הרמב"ם גירושין שם:

ומנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר... לפיכך אם נתן לה גט בינו לבינה ואפלו בעד אחד אינו גט כלל: במה דברים אמורים כשהיה הגט בכתב יד סופר, אבל אם כתב הבעל הגט בכתב ידו וחתם עליו עד אחד ונתנו לה, הרי זה גט פסול... תקנת חכמים הוא שיהיו העדים חותמין על הגט, שמא יתן לה גט בפני שנים וימותו, ונמצא הגט שבידה כחרס מחרסי אדמה, שהרי אין בו עדים, לפיכך תקנו שיעידו מתוכו. ואף על פי שהעדים בתוכו, ונתנו לה בפני שנים, בין בפני אותן העדים החתומין עליו בין בפני שנים אחרים, שעיקר הגירושין בעדי מסירה: חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה... הרי זה כשר, הואיל ועדים שבו כשרין והרי הגט יוצא מתחת ידה. ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול:

וצריך ביאור הסדר ברמב"ם, בתחילה כתב שצריך עדי מסירה, ואח"כ כתב שמה"ת כשר בלא עדים אם הוא בכתב ידו, ואח"כ כתב שתקנו חכמים ע"ח בגט, ואעפ"כ לכתחילה צריך עדי מסירה, והם העיקר, ואח"כ שבדיעבד כשר גט בע"ח גם בלא ע"מ.

ולכאורה כתב ידו בלא עדי מסירה מועיל מדין עדי חתימה, כי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וא"כ הי' צריך לכתוב הדין של כתב ידו אחרי שכתב את דין ע"ח בלא ע"מ כשר, ולא קודם שביאר שגם ע"ח כרתי בגט בלא עדי מסירה.

אבל לפי הביאור של הצפע"נ י"ל שאימתי צריך עדים על גירושין כשיש לנו ספק וחסרון ידיעה אם היא ערוה או פנוי, וא"א שתהי' לפנוי' בלא עדים, אבל בכתב ידו, אין לנו ספק כלל שניתן לה הגט מידי הבעל, כי אנו רואים מתוך השטר שגירשה, ואין

צריך עדים על גירושין כאלו, כי היא מותרת בלא עדים, וממילא הגט הוא גט ללא עדים.

ג.

והנה לפ"ז יש לתרץ השאלות דלעיל:

א' מהו הלשון עדי מסירה כרתי, שהרי מסירה משמע שהעדות היא על מסירת הגט במיוחד, שאף שאין השטר צריך עדי חתימה אבל עדיין העדים מעידים על השטר.

- י"ל שאכן הכוונה שעושים את הגט לגט, אבל לא משום שהוא שטר, אלא משום שבלא עדי גירושין אין כריתות, ולכן הדגישו חז"ל שאין העדים רק עדי גירושין, אלא גם פועלים חלות שם "ספר כריתות" על ידי ראיית המסירה של גט זה.

ב' ידוע שמח' ר"א ור"מ היא אף בשאר שטרות. וא"כ מה פי' 'עדי מסירה כרתי' בענין ממונות? בשלמא בגירושין 'אין דבר שבערוה פחות משנים' ואין גירושין בלא עדים, אבל בדיני ממונות לא צריכים עדים לקיים הדבר דהא 'לא איברי סהדי אלא לשקרי', שהקנין כשלעצמה פועל גם בלא עדים, וא"כ מה ענין עדי מסירה כרתי אף בשאר שטרות.

- י"ל שבאמת בשאר שטרות דעת ר"א אינו ממש כדעת ר"א בגיטין, וכדמוכח מזה שהרבה אמוראים סברו שהלכה כמותו רק לענין גיטין, אבל ר"א עצמו סבר שע"ד שבגט העדות על הגירושין עצמו הוא הפועל חלות שם "ספר כריתות", כן הוא בשאר שטרות כדי לפעול עליו שם "שטר".

ג' אם יאמרו שעדי מסירה כרתי ר"ל גירושין, האם הכוונה שלרבי מאיר עדי חתימה כרתי היינו גירושין ג"כ. הרי לכאורה אאפ"ל כן דהא עדיין לא הי' הגירושין, ואינם מעידים על מעשה הגירושין שענינו הוא נתינת הגט.

- י"ל שבאמת ר"מ סובר שגט הוא שטר, ולכן הכרתי בר"מ מתפרש כפשוטו, אבל לר"א שאינו שטר, באמת עיקר העדות אינו על השטר, ורק שממילא פועל על השטר, וכמשת"ל. וגם השאלה הד' דלעיל נופלת ממילא.

ד.

והנה בלקו"ש ח"ט ע' 334 כ"ק אד"ש מעיר על סדר הגט שעשו בבית דינו של הרידב"ז מסלוצק ז"ל בצפת להתיר עגונה, ובין הדברים מעיר שלא הי' להם להחתים עדי חתימה על גט (לחשוש שצריך ע"ח לעיכובא מצד רצון הבעל) שכבר ניתן בפני ע"מ בלבד (לחשוש שעדי חתימה מקלקים בנדון ההוא), אלא צריך לכתוב עוד גט ולהחתים

עדים, כי בשעת מסירת הגט א"א לומר לשליח ולעדים ששוב יתנו הגט עוד הפעם בעדי חתימה, וא"כ אין העדים יודעים בשעת כתיבת הגט שהם צריכים להעיד כעדי חתימה אח"כ, ומעיר על זה שא"כ חתימתם אח"כ אינה כדין שאינם מתכוונים להעיד על כתיבת הסופר וכו'.

והגר"י הורוויץ ז"ל שהי' דיין בבית דינו של הרידב"ז הנ"ל (ועל ספרו מעיר כ"ק אד"ש) כנראה שאל שלכאורה העדים רואים את כתיבת הסופר והם יודעים שהם צריכים להעיד על הגירושין האלו, וא"כ מה חסר?

ועל זה ענהו כ"ק אד"ש:

... "אף שלענין הכריתות שווה פעולת ע"מ, לר"א, לפעולת ע"ח לר"מ. הנה בהנוגע לשטר הגט, פשוט דפעולת ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דע"מ, ואפילו למ"ד על מנה שבשטר הם חותמים".

והדבר פשוט: בנט צריך להיות "ונתן" שאז נעשה הכריתות, אבל קודם לזה צ"ל "וכתב לה ספר כריתות", היינו שיעשה כתב שיחול עליו עניני ותוקף "ספר כריתות". ואין הכתב נעשה שטר כזה, כ"א ע"י העדי חתימה (אם מדאורייתא אם מדרבנן).

או, במלות אחרות: שתי דרגות בסדר גט. מתחילה צריך לעשות שטר גט, ואח"כ צריך לגרש בו. ולדרגא הראשונה אין שייכות לעדי מסירה (מצד הדין). ובמילא אין להם פעולה ואחריות בזה. אבל פעולת ואחריות העדי חתימה היא דוקא בדרגא זו. וזה שהעדים צ"ל בעת כתיבת הגט - הוא ג"כ בנוגע לדרגא הא' דגט. וכ"ז פשוט, ולכן קצרתי בזה במכתבי הקודם.

ולכאורה קצת משמע מהלשון של מכתבים אלו שפירוש עדי מסירה כרתי הוא להעיד על הגירושין בלבד, ולא שייכים לשטר הגט, אבל כד דייקת אין כל ראי' ממכתבים אלו לענינו.

כי הנה שם מדבר בנדון שצריך ע"ח לעיכובא (אם מדרבנן אם מדאורייתא), ולכן מבאר כ"ק אד"ש שענין הע"ח הוא לעשות הגט לשטר, מה שלא נעשה על ידי הע"מ, שלכן אנו מצריכים ע"ח, ולכן ראייתם כע"מ את הכתיבה היתה כראי' באקראי, ואין יכולים לפעול את ענינם כע"ח כדין מבלי שיתכוננו להעיד על הכתיבה כע"ח.

ואדרבה מלשון המכתב משמע שע"מ ענינם מן התורה לעשות "שיחול עליו עניני ותוקף ספר כריתות", כי מה שכתב "אין הכתב נעשה שטר כזה, כ"א ע"י העדי חתימה", הוסיף שהוא "אם מדאורייתא אם מדרבנן", היינו, בנדון שצריך ע"ח לעיכובא, אין הכתב נעשה שטר כזה אלא על ידי ע"ח, אבל לר"א דע"מ כרתי מה"ת ובאופן שאין צריך ע"ח, הע"מ הם הפועלים "שיחול עליו עניני ותוקף ספר כריתות", ופשוט.

## עדים מצויין לקיימו (ד, ב)

יוסף הכהן הנדל

גמ' ד, ב: תנן המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם... הא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך, לרבה ניהא לרבא קשיא, לא תימא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך אלא אימא הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך, אבל ממדינה למדינה בארץ ישראל מאי, צריך ליתני המביא ממדינה למדינה סתם, לעולם ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי לא צריך, דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי, תינה בזמן שבת המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר כיון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי...

רש"י: כיון דאיכא עולי רגלים - שכיחי עדים לקיימו והא דאמרן לעיל בריש שמעתין ממדינה למדינה בא"י איכא ביניהו ליתא וסמי ליה מהכא: בתי דינין דקבועין - בעיירות כתקנת עזרא בשני ובה' ומצויות שיירות שהולכות לדון במקום הוועד:



וצריך להבין:

מה הכוונה בתירוץ דאיכא עולי רגלים, אם תימצי לומר דהיות וכולם עולים לירושלים, לכן תמצא האשה שם עדים לקיימו, א"כ מהגמוניא להגמוניא בארץ ישראל נמי שלא יצטרך לומר בפ"ג ובפ"ג כי גם הם עולים לירושלים ותוכל לקיימו? (וכמו שהקשה החת"ס).

ואם תמצא לומר שהמעלה דעולי רגלים הוא דאיכא שיירות העוברות ממקום למקום, ולכן י"ל שיעברו גם במקומה, אינו מובן למה יבואו אנשים מצד האחד דארץ ישראל לצד השני, אם ירושלים הוא באמצע, ובפרט אם מקומה בגבול הארץ שאין שיירות עוברות לשם, כי אין עיירות יותר רחוקות, וא"כ מה יועיל השיירות מצויות במקום ירושלים לקיים הגט במקומה?

## ב.

והנה בתירוץ הגמרא דהאידינא שקביעי ב"ד איכא שיירות, פירש רש"י בתי דינין דקבועין - בעיירות תקנת עזרא בשני ובה' ומצויות שיירות שהולכות לדון במקום הוועד.

והנה יש מחלוקת ראשונים (ראה למטה בהערה)<sup>1</sup> מה תיקן עזרא ש"דנין בב' וה", כי הגמ' בכתובות אומרת שקודם תקנת עזרא היו דנים בכל יום, וא"כ מהו ענין תקנת עזרא, ונאמרו בזה כמה פירושים - א) שלא ידונו בכל יום אלא רק בב' וה' (מאירי ב"ק פב, א), או ב) שהיו דנים רק בעיר אחת בכל יום, ותיקן שידונו בכל עיר ועיר בב' וה' (הר"י בתוס' כתובות ג, א ותוס' ב"ק שם), או ג) שלא הי' קבוע כלל, ולכן היו דנים בכל יום כל אימת שהיו מקבצים חכמים לדון, ותיקן שיהי' קבוע בב' וה' (רש"י ור"ת בכתובות שם).

והנה ברש"י אצלנו שכתב "בתי דינין דקבועין - בעיירות תקנת עזרא בשני ובה' ומצויות שיירות שהולכות לדון במקום הוועד" - נראה שסבר כפירוש הב' והג', שגם תיקן שיהי' בתי דינים בכל עיר ועיר, וגם תיקן שיהי' קבוע, ומי שרוצה יבוא וידון.

וצריך להבין כמה דברים:

- א. מה הועיל תקנת עזרא לענין עדים מצויין, הרי לפני תקנתו היו דנין בכל יום כמפורש בגמ' כתובות ג, א, וא"כ איפכא מסתברא דעכשיו יש פחות שיירות?
- ב. אם תיקן שיהיו בתי דינין בכל עיר (פירוש ר"י הנ"ל) מה הסברא שיהיו שיירות

(1) ראה גמ' כתובות ג, א: אמר רב שמואל בר יצחק לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי אבל קודם תקנת עזרא שבת דינין קבועין בכל יום אשה נשאת בכל יום...

רש"י כתובות שם: שבת דינין קבועין בכל יום - כלומר שקביעות כל הימים שוה:

תוס' כתובות שם: וא"ת וכי תיקן עזרא שלא יהו בתי דינין קבועים בכל יום אלא בב' ובה' בלבד... ואומר ר"ת דקודם תקנת עזרא לא היו קבועים בכל יום אלא כשהיו צריכין לשום דין היו יושבין בכל יום ויום ועזרא תיקן שיהיו קבועין בב' ובה' וכל הרוצה לדון יבא וידון... ור"י תירץ שלא היו קבועים תחלה אלא בעיר אחת ועזרא תיקן בכל עיר ועיר בב' ובה':

מאירי ב"ק פב, א: ...שהיו דנין בשני ובחמישי ר"ל שיהו בתי דינין קבועים בשני ובחמישי ופרשו במסכת כתובות שקודם עזרא היו בתי דינין קבועים בכל יום והוא תקן שלא יהו קבועים בכל יום שלא יתבטלו ממלאכתן כל ימות השבוע אלא מתוך שמתקבצים בשני ובחמישי לשמוע דברי תורה יהו מוצאים לשם בתי דינין קבועים ויצאו מבית הכנסת לבית דין:

תד"ה ודנין ב"ק שם: ודנין בב' ובה' - וא"ת והלא קודם תקנת עזרא היו בית דין קבועין בכל יום כדאמר בכתובות (דף ג. ושם) א"כ מה תיקן עזרא וכי תיקן שלא יהו קבועין אלא בב' ובה' ואומר ר"ת שלא היו קבועין תחילה בכל יום אלא בעיר אחת והוא תיקן בכל עיר ועיר בב' ובה':

ממדינה למדינה בארץ ישראל, הרי כל אחד ילך לב"ד שבעירו?

ובהמהר"ץ חיות ביאר דאף אחר החורבן היו עולים בכל רגל למקום התאספות החכמים לפתור ספיקותיהם כדמוכח בכמה במקומות בש"ס וא"כ איכא שיירות מכל הארץ למקום ההוא ע"ש. וכמובן פירוש המהר"ץ חיות אינו עולה בקנה אחד עם רש"י "בעיירות... בב' וה" - היינו לא במקום אחד, ורק ברגל.

ולפירושו צריך ביאור כדלעיל מאי מהני דאיכא כמה שיירות שהולכים למקום החכמים, דנחשב שבידו לקיים הגט?

ג. ועוד צריך להבין הרי לאחר החורבן היו עדיין עולים לרגל לירושלים, כדמפורש בשו"ע אדה"ז סימן קי"ז ס"א מהלבוש ומהר"ן ריש תענית:

...ואף לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושים

גם היום לפיכך לא בטלו תקנת חכמים שתקנו השאלה בארץ ישראל בז' במרחשון...

וא"כ מה החילוק בין לפני החורבן לאחריו, ולמה לא אמרו בגמ' שגם אחרי החורבן

משכח שכיחי?

ד. וכן צריך להבין להשיטות דעלי' לרגל חיובו גם על בני חו"ל (כמו ששמע

ברמב"ם הלכות חגיגה שלא חילק, וכ"כ משנה למלך ריש הלכות קרבן פסח, שכל

ישראל מחוייבים בזה), א"כ מה החילוק בין ארץ ישראל למדינת הים, דהרי בכל מקום

איכא שיירות לארץ ישראל?



וי"ל הביאור בכל זה, ובהקדם:

בדף ב: מקשה הגמרא מאי בינייהו (בין שיטת רבה דהגזירה מטעם לשמה, לרבא

דהגזירה משום דאין עדים מצוים לקיימו) ומתרתא "דאתיהו בי תרי" במדינת הים,

ופירש רש"י "דאתיהו בי תרי - ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי

שניהם לרבה בעי למימר לרבא לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם

מצויין לקיימו".

דהיינו שלרש"י הבית דין סומכים על עדים אלו לקיים החתימות, והקשה עליו

הרא"ש דמי אמר דמכירים החתימות, הרי הם רק שלוחים? והתוס' הקשה ש"אטו בכיפה

תלו להו", היינו מנין לנו שישארו במקום האשה?

אבל לרש"י צריך לומר דכשהביאו הגט ב' שלוחים במדינת הים לרבא לא יהי'

התקנה דבפ"ג, כי כבר אינו בגדר של "אין מצויין".

ועוד יותר מזה כותב רש"י לקמן (ט"ז: ד"ה כשר) "דקסבר שנים שהביאו גט אין צריכין לומר כו' דטעמא משום שאין עדים מצויין לקיימו והרי עדים מצויין לקיימו ואי קשיא כיון דסוף סוף שנים הן מה לי שניהם שלוחים מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו לא פלוג רבנן בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי דאין מבחין ובודק באלה דלא מוכחא מלתא ואם באת להכשיר את זה יכשירו את זה אבל כשנים הביאו מלתא דמוכחא ולא שכיחא היא ולא אחמור בה רבנן".

דהיינו שלרש"י כשיש ב' אנשים שבאו ממדינת הים ואחד מהם שליח לא היו צריכים לומר בפ"נ, ורק מפני שלא מוכחא מילתא לא פלוג רבנן, אבל כשמוכחא מילתא ששניהם הביאו הגט כשאדוקים בשטר (אף אם אין אנו יודעים שמכירים החתימות) אינם צריך לומר בפ"נ.

וזה צריך ביאור מהו הסברא בזה, הרי יש עדיין לחשוש שלא תמצא קיום כי שמא אין עדים אלו מכירים החתימות, ושמא לא ישארו כאן במקום האשה.

## ד

ולבאר זה יש להקדים בביאור החילוק בין מדינה למדינה לאותו מדינה במדינת הים גופא (מעיר לעיר), דלכאורה פעמים שמדינה למדינה קרוב יותר מעיר אחת לשניה באותה מדינה, וא"כ למה שכיחי שיירתא טובא באותה מדינה? ובכלל אף שיש שיירות מי יאמר לן שיכירו החתימות (הרי יתכן שחתמו עדים שאין כתב ידם ידוע כלל)?

אלא די"ל שטעם תקנת החכמים היא, דכשידוע לנו שבמצב ההוה אי אפשר לב"ד לקיים החתימות, צריך השליח לומר בפ"נ, והגדר של התקנה היא שממדינה למדינה צריך לומר בפ"נ כי ממדינה למדינה יש חירום, ולא שכיחי שיירתא, ויש ריעותא לפנינו - שאין מצויים אנשי מקום חתימת הגט לפנינו ומסתבר שלא נוכל לקיימו.

משא"כ באותה מדינה דשכיחי שיירתא, בטלה התקנה, כי במצב אין ריעותא זו לפנינו (אף אם בפועל לא הוה שיירתא למקום זה ממקום הבעל למשך זמן, עם כל זה נחשב כמקום דשכיחי שיירתא, כי אין מניעה לשיירות, משא"כ כשאיכא חירום).

א"כ יוצא שבאמת גדר התקנה הוא דבמקום דשייך לקיים לא תקנו, ובמקום דלא שייך תקנו.

ועפ"ז מובן למה לרש"י כשב' אנשים מגיעים ממדינת הים אינם צריכים לומר בפ"נ, כי במצב ההוה שייך לקיים החתימות, כי בזמן נתינת הגט ישנם ב' אנשים מאותה מדינה, שעלולים לקיים החתימות ודי בזה.

וכן עפ"ז מובן למה כשיש עולי רגלים וקביעות בתי דינים אין צריך לומר בפ"נ, כי

זה שאנשים עולים לרגל ממדינה למדינה מבטל את הריעותא מחמת החירום דמדינה למדינה בארץ ישראל.

וכן בנוגע קביעות בתי דינים, דעל ידי זה שבכל עיירה יש ב"ד קבוע (וזהו עיקר החידוש דתקנת עזרא שהב"ד נהי' קבוע, כמו שמשמע ברש"י כתובות וכן מפורש בר"ת בתוס' שם), א"כ יש סיבה להתגבר על החירום וללכת דוקא למקום הוועד של ב"ד שבעיר אחרת במדינה אחרת (ויכול להיות מפני כמה סיבות, או דהב"ד שם גדול יותר בחכמה או במנין, או שהדיינים בעירו קרוביו ואינם יכולים לדון, או שיש ב"ד מומחים לענין מסויים) ודוקא מפני שהם קבועים יתכן לומר שיהי' שיירות לשם (דכשאינן קביעות לב"ד אין סברא לומר שילכו למקום רחוק כשספק אם יש יוכלו לקבץ את החכמים, וספק אם ירצו לדון).

ומה שהוסיף רש"י "בעיירות", נראה כי גם לפירוש שעזרא תיקן שלא יהי' רק במקום אחד אלא "בעיירות", זה מוסיף בשיירות, כי מעתה שנתבאר שיש שכל בי"ד יש לו המעלות שלו והמומחיות שלו, הרי זה מוסיף בשיירות, ונהי' אפילו מצוי יותר מזמן ביהמ"ק<sup>2</sup>.

ועפ"ז גם אחר החורבן היו שיירות ממדינה למדינה בארץ ישראל, וביטולו החירום, וא"כ בטלה טעם הגזירה.

[וזה דעולים לרגל מבטלים החירום, אף די ש בדרך כלל חירום, יומתק ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכות קידוש החודש דהיו מעברים השנה לתקן הגשרים, כדי שלא יסתכנו העולי רגל, ומזה רואים כמה היתה מסירת נפש דעולה רגלים וא"כ פשוט שבטלו החירום במדינה למדינה בארץ ישראל].

א"כ יוצא דלרש"י ישנם ב' מקרים יוצאים מהכלל, שבהם לא גזרו בפני נכתב<sup>3</sup>:

(2) ונראה שזה מדוייק בלשון רש"י שפי' "שכיחי" של עולי רגלים "שכיחי עדים לקיימו", ו"שכיחי" של בתי דינים "שכיחי שיירות", ונראה דלרש"י אם יש בני אדם ממקום חתימת הגט לפנינו אין צריכים שיהיו שיירות שכיחות דוקא, כמו באתויה בי תרי, ואם אין עדים לפנינו צריכים שיירות שכיחות דוקא, שעל ידי השיירה יש להניח שיהיו מביניהם מבני המקום שמשם הובא הגט. ולכן לגבי עולי רגלים לא כתב שיש שיירות, כי אף שיש שיירות לירושלים אין שיירות אלו עוברות בכל המקומות, אבל אין צריך לשיירות כי די בזה שמחוייבים לעלות לרגל, ועולים כל ישראל לרגל, להחשיב גט זה כניתן באופן שמצויים אצלנו עדים ממקום הגט, כי אנו רואים עדים ממדינה היא לפנינו שבוודאי עלו לרגל ואנו גם אנו ממקום הזה נעלה לרגל ואפשר להביא העדים מאותו מקום איתנו למקום האשה ולקיים הגט על ידם, וא"כ נחשב זה ל"מצויים" אצלנו, ע"ד אתו' בי תרי, אבל מצד בתי דינים שקבועים אין זה מוכרח וחיוב לבוא, וא"א להחשיבם שיש עדים ממקום חתימת הגט עומדים לפנינו, אבל על ידי שיש שיירות יש להניח שיש מביניהם מאותו מקום ויעברו אצלנו, וזה ג"כ די לבטל תקנת בפ"ג.

(3) ראה הערה הקודמת.



שב' שלוחים הביאו גט ממדינת הים [נחשב כבאותה מדינה דאיכא שיירתא].  
בארץ ישראל ממדינה למדינה [כיון דאיכא שיירות ביטלו החירום].

## ד

עפ"ז מובן ג"כ למה העלי' לרגל לאחר החורבן אינו נחשב כשיירות מצויות, דלשון אדמו"ר הזקן בשלחנו "וואף לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושים גם היום לפיכך לא בטלו תקנת חכמים שתקנו השאלה בארץ ישראל בז' במרחשון", וע"ז מדייק כ"ק אד"ש בלקו"ש חלק כ' שיחה לז' מרחשון בהערה דלאדמו"ר הזקן אין חיוב שעלי' לרגל לאחר החורבן אלא מנהג יפה, ומכ"ז משמע שעלי' לרגל אז לא היתה באותו התוקף כמו לפני"ז, ולא היו שיירות שבאים ממדינה למדינה אלא רק מסביבותי' כלשונו שם.

וכן מובן דמחוץ לארץ לארץ ישראל, אף להשיטות שהיו עולים לרגל לא הוה שכיחי שיירתא כי לא היו הרבה אנשים שעלו כמו שביאר בס' עיני כל חי בסוגינתו שהיות דזקן וחולה ומי שאין לו קרקע בארץ ישראל פטור בעלי' לרגל א"כ בפועל לא הוה שכיחי שיירתא כל כך לומר שנתבטל החירום.

## שנים שהביאו גט (ה, ב)

הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק  
הת' אהרן יוסף מישולבין

---

רמב"ם גירושין פרק ז הלכה י"ד: שנים שהביאו גט בחוצה לארץ, אף על פי שלא נכתב ונחתם בפניהם, הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו, הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת, שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקוים, שהרי שלוחיו הם עדין, שאילו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת אף על פי שאין שם גט:

---



הנה בסוגיא (ב, ב) מבארת הגמ' שב"אתיוה בי תרי", היינו שנים שהביאו גט ממדינת הים לארץ ישראל, לדעת רבה יצטרכו להעיד ש"בפני נכתב ובפני נחתם", אבל לדעת רבא לא יצטרכו להעיד כן, והלכה נפסקה כרבא.

והטעם שלרבא לא יצטרכו להעיד "בפני נכתב ובפני נחתם", מבאר רש"י:

דאתיוהו בי תרי - ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי שניהם לרבה בעי למימר לרבא לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו:

היינו, מכיון שלרבא כל טעם התקנה להצריך עדות של "בפני נכתב וכו'" הוא למנוע מצב ש"אין עדים מצויין", א"כ כל זה כששליח יחידי מביא את הגט, שאין הוא כ"עדים מצויין לקיימו", אבל כששנים הביאו את הגט יחד, הרי אם יערער הבעל הם מצויין לקיימו.

אבל התוס' הקשו על זה:

...וקשה דאטו בכיפא תלו להו שיהו מזומנין לקיימו כשיבא הבעל ויערער, ועוד דלמה לי דאתיוהו בי תרי כך שוים שנים מן השוק שמכירין חתימת העדים...

והרא"ש (סימן ב) הוסיף עוד קושיא:

...ועוד לישנא דאתיוהו משמע שהם רק שלוחים אף על פי שאין מכירין...

והיינו, שלרש"י קשה ג' פרטים - א) מנין לנו שישארו השלוחים במקום האשה כשיבוא הבעל לערער. ב) מדוע דוקא שנים שהביאו את הגט נפטרו מלומר "בפני נכתב וכו'", ולמה לא יפטרו בכל מקרה שידוע לנו שיש במקום האשה שנים המכירים חתימות העדים, אפילו הביאו שליח יחידי. ג) מנין לנו שהשלוחים מכירים את חתימות העדים, ואם אינם מכירים לא יועילו לחשש שהבעל יבוא ויערער.

## ב.

ולכן התוס' פירשו באופן אחר:

...ומפרש ריב"א דאתיוהו בי תרי ואמרי שהבעל שלחם, דתו לא מהימן לומר לא שלחתי, דהכי אמר לקמן (גיטין דף ה.). שנים אין צריכין לומר בפני נכתב וכו' ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימני...

היינו, שהגמ' להלן (ה, א) מבארת ביאור אחר בזה שלרבא יפטרו שנים מלומר "בפני נכתב וכו'" - "מה אילו יאמרו בפנינו גירשה". היינו, ששני עדים יכולים לדחות ערעור הבעל באופן אחר, ואינם צריכים לראות את חתימת הגט, אלא די להם להעיד "אנו שלוחי הבעל", ואז לא יוכל הבעל לומר שהגט הוא מזויף.

(אבל בשליח יחידי, שמעיקר הדין אין לקיים החתימות בעד אחד ואין לקבל עדותו שהוא שליח נגד הבעל, תקנו שיועיל עדותו נגד ערעור הבעל רק כשמעיד שראה את החתימות ורק אז נאמין לו נגד ערעור הבעל).

## ג.

והנה הרמב"ם (גירושין פ"ז הלכה י"ד) כתב בפירושו דין זה:

שנים שהביאו גט בחוצה לארץ, אף על פי שלא נכתב ונחתם בפניהם, הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו, הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת, שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקוים, שהרי שלוחיו הם עדין, שאילו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת אף על פי שאין שם גט:

ויש לדייק בלשון הרמב"ם:

א) בפרק זה כתב הרמב"ם כמה פעמים "שליח שהביא", ראה הלכה א' והלכה ז',

וכאן כתב רק "שנים שהביאו" - אם כוונתו ששניהם שלוחים, כמו שמשמע בהמשך דבריו "שהרי שלוחיו הם עדין", למה לא כתב כן בפירושו? (והמגיד משנה באמת הסתפק בזה, אולי אין צריך שיהיו שניהם שלוחים כי גם אם השני יודע שעשאו לחברו שליח די בזה, ובספר בני אהובה (לר"י אייבשיץ) כתב שמשלשנו של הרמב"ם משמע ששניהם שלוחים דוקא, ואמר טעם ששניהם צריכים להיות שלוחים כי אולי "לא פלוג רבנן" בין שליח יחידי הבא עם עוד עד לבא לבדו, אבל שניהם שלוחים על זה אין "לא פלוג).

(ב) "הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו" - מה נתכון הרמב"ם בזה, הרי זה אריכות מיותרת לכאורה?

(ג) "הרי אלו נותנין לה" - האם נותנין לה מיד ובינם לבניה, או צריכין להעיד בבי"ד שהם שלוחי הבעל? אם נאמר כפשטות לשון הרמב"ם שנותנין לה בינם לבניה יוקשה המשך דברי הרמב"ם "אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקוים, שהרי שלוחיו הם עדין" - הרי למה אינו יכול לערער? מנין לנו שיהיו העדים שם בשעת הערעור וכקושיית התוס'. ואם נאמר שצריכים להעיד כן בבי"ד - ראשית, אינו רמז לזה בלשונו, וכן כתב בתורת גיטין (אה"ע קמב, יח): "ואין לומר דהשנים שמביאין גט צריכין למסור הגט לפני ב"ד ולומר בפניהם שהבעל שלחם, דלא אישתמיט שום פוסק לכתוב כן וגם מנהג העולם אינו כך".

(ד) "ותהיה מגורשת" - מה הוסיף בזה?

(ה) "אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקוים, שהרי שלוחיו הם עדין" - מהו כוונתו "אין הבעל יכול לערער", הרי אפילו אם יעידו בבי"ד שהבעל שלחם, אין זה מבטל אפשרות הערעור, אלא שאינו נאמן לערער כי יש לנו עדות הדוחה את ערעורו. וכ"ש אם אינם מעידים בבי"ד שיכול לערער. ופשוט שאין לפרש כמו פירוש התורת גיטין שם שאין לחשוש שיבוא לערער כי ירא שמה יהיו העדים שם או שיש קול שבאו שנים, כי לפי זה יכול לערער, רק שאין לחשוש לזה.

(ו) "אין הבעל יכול לערער בגט זה" - למה הדגיש "בגט זה"?

(ז) "אף על פי שאינו מקוים" - אם מעידים בבי"ד שהבעל שלחם, למה אינו מקויים? וגם אם מאיזה טעם שהוא אין זה נחשב לגט מקויים, למה הדגיש זאת כאן, ומה הי' חסר בהלכה זו בלא הדגשה זו, הרי העיקר שאין הבעל יכול לערער?

(ח) "שאלו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת" - מהו הטעם הזה, האם זהו "מיגור"? מה צריך לטעם זה? הרי שלוחיו הם עדין שהוא שלחם ואינו יכול

לערער, ומה צריך לעוד טעם?

(ט) "הרי זו מגורשת" - הי' צריך לומר שהבעל לא יוכל להכחישם?

(י) "אף על פי שאין שם גט" - מה כוונתו בזה?

(יא) בהלכה שלאחרי זה "במה דברים אמורים בזמן שהגט יוצא מתחת ידי שניהם, אבל אם אין הגט יוצא מתחת ידי שניהם, צריכין לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם" - אם הטעם הוא מצד ששלוחיו הם עדין, למה צריך שיוצא מתחת ידי שניהם?

## ד.

ונראה לבאר זה על פי הלכה אחרת שביאר הרמב"ם (סוף פ"ז):

...נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת, הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו, ואף על פי שאין אנו מכירין כתב אותן העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה אותו שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער, לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא, ואין חוששין שמא ימצא מזויף, כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראיה שהוא מזויף או בטל. שאם נחוש לדברים אלו וכיוצא בהן, כך היה לנו לחוש לגט שיתן הבעל בפנינו שמא בטלו ואחר כך נתנו, או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזויף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב, וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידנו על חזקתו עד שיודע שהוא בטל, כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, שאין דיני האסורין כדיני הממונות:

ויש לדייק בלשון הרמב"ם בהלכה זו:

כשמדבר על האשה שהביאה גטה, או על השליח שהביא גט (בארץ ישראל) - "שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער", ושוב - "שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל". היינו, שהחזקת כשרות מועיל להכשיר הגט עד שיהי' שם מערער, אבל הערעור יפסול הגט.

אבל כשמדבר על הבעל שנתן הגט לפנינו אומר - "נעמידנו על חזקתו עד שיודע שהוא בטל". היינו, שבעל שנתן גט אין לו זכות לערער על גט זה, ואף שהוא רק בגדר "נעמידנו על חזקתו", מ"מ זהו חזקת כשרות טובה יותר כשהבעל נתן הגט בעצמו לאשתו בפנינו, והגט הזה יפסל רק אם "יודע", היינו שאין זה רק ערעור, אלא ידיעה

ודאית (ע"י עדים) שהוא בטל.

## ה.

לפי זה אפשר לומר שלדעת הרמב"ם גדר תקנת בפני נכתב כו' חל רק על שליח המביא ממדינת הים גט כזה שאין עליו חזקת כשרות טובה, ורק חזקת כשרות חלשה שיוכל הבעל לערער עליו.

ולפ"ז יובן בפשטות מדוע חלה התקנה רק על שליח המביא גט ולא על הבעל בעצמו. [ואף שהגמ' (ה, א) ביארה "השתא מינקט נקיט בידו" וערעורא קא מערער עליי" - הרי זהו לרבה, אבל לרבא מובן בפשטות, ואכמ"ל].

ולפי זה יובן ההלכה של שנים שהביאו גט. הרי שנים אלו, שניהם שלוחי גירושין, וא"כ אצלם הגט הזה אינו כ"שליח שהביא גט", אלא כמו ש"גירשה בפנינו", כי הם עדי הגירושין והם בידיעתם מעידים שנתינתם הוא בכח ובשליחות הבעל עצמו, וא"כ אצלם "אין הבעל יכול לערער בגט זה". וממילא לא חל עליהם התקנה של "בפני נכתב כו'" כמו ב"גירשה בפנינו".

אלא שכל זה בשעת מסירת הגט, אבל אחרי כן, אם יבוא הבעל ויערער לומר שלא שלחם, ערעורו ערעור. (כמו ערעור בארץ ישראל, שאף שיתכן שיערער, ויתכן שלא תמצא קיום, אבל לא היתה תקנה למביא בארץ ישראל. עד"ז בשנים המביאים, לא חל התקנה באופן זה ש"בפנינו גירשה", אף שיש עדיין אפשרות שיערער).

ואף שהרמב"ם כתב "אין הבעל יכול לערער" הרי הוסיף "בגט זה", היינו במצב זה של נתינה על ידי שני שלוחים כבר איבד הבעל זכותו לערער, וממילא כעת אין תקנת בפני נכתב כו', אבל שייך עדיין במציאות שיערער אחרי זה, כמו בכל שליח המביא גט ואומר בפני נכתב שיש עלוליות שלא תוכל למצוא השנים ששמעו בפני נכתב כו' מפי השליח. (וראה בספר קובץ על יד שנראה שרצה לומר שלהרמב"ם יתכן עדיין שהבעל לערער).

## ו.

ולפי זה יש ליישב את כל הדיוקים:

בפרק זה כתב הרמב"ם כמה פעמים "שליח שהביא", ראה הלכה א' והלכה ז', וכאן כתב רק "שנים שהביאו" - ולא כתב שהם שלוחים. והטעם י"ל: כי אין נתינת הגט בגדר

"שלוחים" המביאים, אלא "שלוחיו הם עדין". דהיינו, בשליח המביא, עדי הגירושין רואים רק "שליח" אבל לא את הבעל עצמו, אבל כאן העדים הם השלוחים, א"כ בעדותם אין חסרון של הבאת "שליח", שבשליח אין לגט שמביא חזקת כשרות טובה כמו גט הבא על ידי הבעל.

"הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו" - מה נתכון הרמב"ם בזה, הרי זה אריכות מיותרת לכאורה. י"ל כוונתו: דין זה יהי' רק אם הבעל בעצמו נתן להם ליתנו לאשתו, שהם עצמם נעשו לשלוחי הבעל, אבל באופן שאחד שליח (כמו שהסתפק המגיד משנה), או באופן ששניהם נעשו שלוחים על ידי שלוחים אחרים, אין את הדין הזה. כי שני עדי המסירה הם צריכים להעיד על הבעל עצמו, כאילו הוא עצמו מגרשה, וזהו רק כשיודעים שניהם שהם מגרשים אותה בכח הבעל בעצמו ש"נתנו להם".

"הרי אלו נותנין לה" - האם נותנין לה מיד ובינם לבינה, או צריכין להעיד בבי"ד שהם שלוחי הבעל? - י"ל שכפשטות לשון הרמב"ם אין הם צריכים לבוא לבי"ד ולהעיד כלום, וכנ"ל.

"ותהיה מגורשת" - מה הוסיף בזה? י"ל כוונתו ע"פ מ"ש שם בספ"ז "נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת... לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא", היינו, שאף שגט הבא ממדינת הים צריך קיום, אבל אם היא אומרת שהבעל נתן לה הגט, אנו מחזיקים אותה למגורשת, ותנשא. וכן הדין באומרת ששנים אמרו לה ששלחם הבעל, אנו מחזיקים אותה למגורשת אף שאין גטה מקויים על פי'.

"אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקויים, שהרי שלוחיו הם עדין" - מהו כוונתו "אין הבעל יכול לערער". - נתבאר כבר שבגט כזה שניתן על ידי הבעל, אין הוא יכול לערער אלא צריך להביא ראיה לפוסלו, וכן הוא בגט זה הניתן על ידי שלוחים שהם עדים.

"אין הבעל יכול לערער בגט זה" - נתבאר כבר.

"אף על פי שאינו מקויים" - י"ל שבא לבאר שמה שאין הבעל יכול לערער אינו כמו בגט מקויים, שהקיום דוחה הערעור, אלא כאן הוא מצד שהבעל נתנו ולכן אין לו זכות ערעור. ועוד, שמדגיש שבשנים הם פטורים מתקנת חכמים של בפני נכתב כו', ולא שהם מקיימים אותו על ידי עדותם בבית דין.

"שאלו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת" - מהו הטעם הזה, האם זהו "מיגור"? מה צריך לטעם זה? - י"ל כוונתו לבאר שלא יוקשה, הרי אף שמצד השלוחים בידיעתם הרי זה כאלו הבעל עצמו מגרשה, אבל בית דין צריכים למנוע אותם מלגרשה בלא קיום, כי בעיני בית דין אין רואים את הבעל לפנינו, וכדי לקיים תקנת חכמים שלא להשיאה בגט הבא ממדינת הים בלא קיום, צריך לקיים גט זה קודם שינתן לה.

ועל זה מבאר שאף על פי שמצד הגט שבא לפנינו, הרי זה צריך קיום, אבל מצד שהשלוחים אומרים שהבעל עשאם שלוחים וממילא לא חל עליהם כלל תקנת בפני נכתב כו', די בזה גם כלפי בית דין, ואין צריך למונעם מלתת לה הגט. והטעם - כמו שאילו העידו "בפנינו נתגרשה", היינו על ידי הבעל בעצמו, נחזיקה למגורשת בלא שנזדקק לבדוק הגט כלל, כמו כן כאן אין אנו זקוקים לקיים הגט כדי להחזיקה למגורשת, כי העדים בנתינתם יעידו על הגירושין, ואצלם הוא ממש כמו "בפנינו נתגרשה".

"הרי זו מגורשת" - הי' צריך לומר שהבעל לא יוכל להכחישם? - י"ל כוונתו שמוחזקת למגורשת לינשא, בלא שנקיים הגט.

"אף על פי שאין שם גט" - מה כוונתו בזה? - נתבאר באותיות הקודמות.

בהלכה שלאחרי זה "במה דברים אמורים בזמן שהגט יוצא מתחת ידי שניהם, אבל אם אין הגט יוצא מתחת ידי שניהם, צריכין לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם" - אם הטעם הוא מצד ששלוחיו הם עדין, למה צריך שיוצא מתחת ידי שניהם? - י"ל הטעם, שאילו אינו יוצא מתחת ידי שניהם, אין לנו להחזיקם שהם שניהם שלוחים על סמך דבריהם (עיין רמב"ם גירושין פ"ט הלכה לב), וממילא עלינו להצריך קיום בגט זה הבא ממדינת הים כמו בכל גט אחר. דאף שבאמת אם יבוא הבעל ויערער ויבואו שניהם להעיד שהוא שלח אותם, מסתמא ידחה ערעורו, אבל לא די בזה לקיים תקנת חכמים, אלא צריך להעיד בפני נכתב כו' או לקיים הגט.

לא כן, כשאנו רואים שהגט יוצא מתחת ידי שניהם, אנו מחזיקים אותם לשלוחים, וממילא לא חל עליהם, ולא על בית דין תקנת חכמים של "בפני נכתב כו'". (כמו כן אם היא תטען שניתן לה על ידי שנים שהי' הגט יוצא מתחת ידם, אנו נדונה כמו שאומרת שהבעל עצמו נתן לי, ותהי' מגורשת).



# תשובת רבינו הזקן נ"ע בענין עדי חתימה כרתי

הת' שמואל ליפסקער



כ"ק אדה"ז, בשאלות ותשובות שלו סי' לג, מציע לפרש פירוש חדש בסתירת הסוגיות בענין שליחות הבעל לכתיבה ולחתימה, דהנה בברייתא גיטין עב, א:

תניא כוותיה דרב אשי כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה, הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו...

וכתבו על זה בתוס' ד"ה אע"פ - ט, ב:

...ומדבעינן שיאמר לסופר לכתוב ולעדים חתמו משמע דבעי שליחות...

אלא שבגמ' זבחים ב, ב:

תנן כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כו', טעמא דשלא לשמן, הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה, אלמא סתמא נמי כלשמן דמי, ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, וסתמא נמי פסול, ושני זבחים בסתם לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת... וגבי גט דסתמא פסול מנלן... מהא הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האישי ומקום האשה ומקום העדים ומקום הזמן:

היינו, שמשמע בגמ' שכל הפסול של כתיבת גט ללא ציווי הבעל הוא מצד דין לשמה, כי אם הי' מצד שאין כתיבת גט בלא שליחות, אין שום קושיא מהמשנה של "הכותב טופסי גיטין" למשנה של "כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן", דהם שני ענינים חלוקים, בזבחים הוא פסול מצד דין לשמה, ולכן בסתמא כשר, ובגיטין צ"ל שליחות ופשוט שאין דין שליחות בסתמא. וע"פ הסוגיא בזבחים, ועוד סוגיות, כתבו בתוס' ד"ה והא - כב, ב:

...ווי"ל דלא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר והא דאמרינן לקמן "צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו" לאו משום שליחות, אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה, אלא חשיב סתמא ופסול דאשה לאו לגירושין

קיימא כדאמרינן בריש זבחים...

היינו, שאין צורך בשליחות לכתיבת הגט, דמ"ש בתורה "וכתב" אינו על הבעל בדוקא, אלא על מי שיכול לכתוב, היינו הסופר. ולכן מפרשים התוס' הברייתא בדף עב, א גם לענין לשמה, אף שמשמע בפשטות שצריך שליחות לכתיבה וחתימה, כמ"ש התוס' (בדף ט, ב).

## ב.

וכ"ק אדה"ז יבאר שיש לומר שאין סתירה בין הסוגיות, כי הברייתא היא לדעת רבי יהודה, והגמ' בזבחים לדעת רבי אלעזר, וזהו שהולך ומבאר:

...והנה ר' יהודה ודאי דלא סבירא ל' כר' אלעזר דעדי מסירה כרתי,  
דאם בן אין צריך כלל עדי חתימה, דבכרא לא כתיב אלא חד וכתב,  
ועל כרחק סבירא ל' כר' מאיר דעדי חתימה כרתי ועלייהו קאי וכתב  
דקרא.

איתא במכילתין (ג, א):

ולרבה דאמר לפי שאין בקיאות לשמה מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי . . אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי . . רב אשי אמר הא מני ר' יהודה היא דתנן ר' יהודה פוסל עד שתהא כתיבתו וחתמתו בתלוש.

והנה, רש"י מבאר מחלוקת ר"מ ור"א, שלשיטת ר"מ "חתימה לשמה בעי דכי כתיב וכתב לה אחתימה כתיב", ולר"א "וכתב כתיבה היא דמשמע". והיינו, שחולקים בפשט הכתוב "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה גו", אי "וכתב קאי אכתיבה (כפשטי' דקרא), או אחתימה (דבלעדה כחרס הוא). ומה שיהי', צ"ל לשמה, דדרשינן הכי בפ"ג (כד, ב):

אי כתב רחמנא וכתב הוה אמינא למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה, אבל יש לו שתי נשים דאיהו קא כתיב לה אימא כשר, כתב רחמנא לה, לשמה.

עפ"ז, שיטת ר"י, ששניהם צריכים להיות לשמה, א"א להיות כשיטת ר"א, שעדי מסירה כרתי, דלפ"ז "א"צ כלל עדי חתימה", וא"כ אין לומר שה"וכתב לה" על חתימת העדים, וא"צ להיות לשמה (כמבואר בסוגיא ג, ב - ד, א דלרבי אלעזר אין פסול מה"ת בחתימה שלא לשמה). אלא ע"כ דר"י אזיל בשיטת ר"מ - ד"וכתב" קאי אחתימה - דאף שלפי ר"מ צ"ל כתיבה (כמובן ופשוט, שצריך ליתן לה "ספר כריתות", ולא "חתימת עדים"), אלא שאצ"ל לשמה; ולר"י, גם הכתיבה צ"ל לשמה:

**אלא דסבירא ל' דקאי נמי אכתיבה, דלא בר' מאיר דסבירא ל' דקאי אחתימת יד העדים לחוד שהן הן מקיימי דבר, ור' יהודה סבירא ל' דקאי אתרווייהו משום דהעדים הם מקיימי הכתב דספר בריתות ואם אין ספר בריתות אין עדים.**

ר"י חולק על ר"מ בזה שאומר ש"וכתב" קאי רק אחתימת העדים, שהרי על מה חותמים?! אלא ע"כ שכשאומר "וכתב" כולל גם הכתיבה; ור"מ אומר, שכיון שהם עדים, "מקיימי דבר", הם העיקר ודין לשמה מתקיים על ידם<sup>1</sup>.



**והנה לר' מאיר ודאי דבעינן שליחות לעדי חתימה, דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי, דהא הבעל הוא המגרש וכורת.**

כאן מניח כ"ק אדה"ז יסוד, שכל דבר הכורת צ"ל ע"י שלוחי הבעל, שהרי "הוא המגרש והכורת". לפי יסוד זה, לשיטת ר"מ דעדי חתימה כרתי, העדי חתימה צ"ל שלוחי הבעל "דאינהו כרתי".

והיינו, שמפרש "כרתי" כפשוטו, שהם עושים הכריתות<sup>2</sup>.

לפ"ז יבאר שיטת ר"י, אבל קודם לזה, מחזק היסוד והדין היוצא ממנו:

**ותדע שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אינו צריך לעדי חתימה אפילו לר' מאיר, בדפרש"י, ותוס' ריש פ"ק.**

איתא במשנה (פו, א):

---

(1) אולי יש לפרש כך: לר"י "וכתב" קאי על שניהם, מכיון שכתבת העדים תלוי בכתבת הגט, ולכן, מכיון שכתבת העדים צ"ל לשמה, כן צ"ל כתבת הגט לשמה; ור"מ אומר, שזה מעידים על ידי כתיבת חתימותיהם (שלכן כתוב "וכתב"), הוא רק (ענין צדדי) שצ"ל כאן, מכיון שהוא עדות שבשטר, אבל באמת הוא ככל עדות, ולכן "וכתב" קאי רק אחתימה, וא"א לכלול ענין ה"כתיבה" של חתימת העדים, עם ענין "כתיבת" השטר. ואולי מדויק הוא בלשונו הזהב "הן הן מקיימי דבר . . הם מקיימי הכתב דספר בריתות".

(2) ואלו שחולקים (כדלקמן), יפרשו "כרתי" כמו בשטרות (ששם לא שייך "כרתי" כפשוטו (הרי אינו ענין גירושין וכריתות), אלא) שנותנים תוקף להשטר, עושים אותו שטר; ואף כאן יאמרו שכ"ה הפשט, ולכן אולי אצ"ל שליחות הבעל, אבל יש לדחות גשם לעשות שטר ממון, צריך על זה שליחות מהמתחייב, וזהו ענין הכרתי שווה בגט לשאר שטרות.

שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים ..

ומפרש רש"י שם, שיש מ"ד בגמ' שהת"ק היינו ר"מ, והוי כשר (מדאורייתא), מפני ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי". וכן כתבו התוס' (ג, א ד"ה שלשה), ומבארים שהגט כשר מפני ש"אין לך חתימה גדולה מזו".

מכאן עולה רא' למאי דאוקמינן לעיל, שלר"מ עדי החתימה צריכים להיות שלוחי הבעל, מפני שהוא הכורת. שהרי אם היו העדים לבדם הכורתים, איך "כתב ידו" כשר? ומה מועיל "הודאת בעל דין"? ומה מועיל "אין לך חתימה גדולה מזו"? אלא מכאן רואים, שהבעל הוא הכורת גם את ה"כרתי" שפועלים העדים, ולכן יכול לחתום בעצמו במקומם, (ויתירה מזו הם חותמים ומעידים ופועלים במקומו), א"כ בודאי צ"ל בשליחותו.<sup>3</sup>

## ד.

**ומ"ש הרא"ש פ"ב דלר' מאיר לא בעינן שליחות לעדי חתימה, וכן משמע בתוס'.**

שואל, שרואים להדיא בדברי הרא"ש שאינו כן, אלא, לשיטת ר"מ "לא בעינן שליחות לעדי חתימה". וז"ל הרא"ש (סכ"ה):

מתני'. הכל כשרים לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן . . גמ' והא לאו בני דעה נינהו פ"י ולא ידעי לכתוב לשמה ולר' אלעזר פריך דבעי כתיבה לשמה משום דתריצנא לרישא כר' אלעזר א"ר הונא והוא שהי' גדול עומד על גביו ואמר לו שיכתוב לשמה אבל אין לפרש כההיא דלקמן . . דהכל כשרים להביא חוץ מחש"ו משום דלאו בני שליחות נינהו ובעינן שליחות לכתוב הגט דא"כ מאי קא משני כשגדול עומד על גביו דלענין שליחות מה מועיל כשגדול עומד על גביו דמכל מקום הקטן שאינו בר שליחות כותב הגט . . והא דאמרי' בפ"ק ר' שמעון דמכשר בגיטי עובדי כוכבים והא לאו בני כריתיה נינהו ומשני ירד ר' שמעון לשיטת רבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי משמע דלרבי מאיר יש לפסול מטעם דלאו בני כריתיה נינהו ואע"ג דלא בעינן שליחות לר'

(3) ולהעיר מהלבוש אה"ע (סק"ל ס"ח): "בדידי' תליי' רחמנא דכתיב וכתב הוא בעצמו משמע". ושם (סקל"א ס"א): "וכתב הוא בעצמו משמע כמו שכתבנו למעלה, וכשהוא כותבו הרי ודאי הוא כותבו לשם עצמו שיגרש בו את אשתו, וא"כ גם כשכותבו אחר צריך שיהא בשליחותו דשליח כמותו". אבל אין נראה שכוונת אדה"ז ע"ד הלבוש, כי הרי כל כוונת אדה"ז לפרש שאין דין שליחות לרבי אלעזר, והלבוש כתב כן להלכה, ולאדה"ז אינו תלוי במשמעות הכתוב "וכתב", אלא הוא ענין שבסברא, שכל מה שכורת צריך להיות בשליחות הבעל, ועי' להלן.

מאיר בחתימה כמו לרבי אלעזר בכתיבה דתרוייהו מוכתב נפקי להו.

וּכְתַבּוּ הַתּוֹס' שֵׁם (כב, ב ד"ה והא):

וּא"ת וּאֲכַתִּי הָא לֹא בְנֵי שְׁלִיחוֹת נִינְהוּ מֵאִי מֵהֵנִי דְגָדוּל עוֹמֵד עַל גְּבִיּוֹ וִי"ל דְּלֹא בְעִינָן שְׁלִיחוֹת בְּכַתִּיבָה דּוֹכְתָב לֹא אֲבַעַל קֵאִי אֲלֵא אֲסוּפֵר . . וּא"ת וְהָא לֹא בְנֵי כְרִיתוֹת נִינְהוּ . . וְנִרְאָה דְּלֹא שִׁיךְ לְמִפְסַל מְשׁוּם דְּלֹא בְנֵי כְרִיתוֹת נִינְהוּ בְּמִיּוֹדֵי דְּלֹא בְעִי שְׁלִיחוֹת וְלֹא לְשֵׁם עֵדוֹת.

וְהֵינּוּ שְׁמַחֲלֵק עֵדוֹת וְשְׁלִיחוֹת, וְאוֹמֵר שְׁחַתִּימָה לְר"מ הוּא לְשֵׁם עֵדוֹת, וְלֹא לְשׁוֹם שְׁלִיחוֹת, רוֹאִים בְּרוּר שֶׁא"צ שְׁלִיחוֹת הַבַּעַל בְּעֵדֵי חַתִּימָה.

הֵינּוּ מְשׁוּם דְּאוּלֵי לְשִׁיטְתָם דְּסַבִּירָא לְהוּ דֹּאֵף לְר' מֵאִיר בְּעִינָן עֵדֵי מְסִירָה דּוֹקָא שְׁאִין דְּבַר שְׁבַעֲרוּה בּו', מְשׁוּם דְּסַבִּירָא לִי דְעִיקֵר הַכְרִיתוֹת הוּא בְּשַׁעֲתָהּ הַמְּסִירָה לִידָה, דֹּאֵם לֹא כֵן אִין צְרִיךְ עֵדִים.

בְּסוּגִינָן אֲמַרִּינָן:

מֵהֲדִרִּינָן אַר' אֲלַעְזֵר (לְאוֹקְמֵי מֵתְנִיתִין כּוֹוֹתִי) דְּקִי"ל הַלְּכַתָּא כּוֹוֹתִי בְּגִישָׁן.

וּכְתַבּוּ הַתּוֹס' (ד"ה וְקִי"ל):

רְגִיל ר"ת לּוֹמֵר דְּאֲפִילוּ לְר"מ בְּעִי עֵדִים בְּשַׁעֲתָהּ נְתִינָת הַגַּט דֹּאִין דְּבַר שְׁבַעֲרוּה פְּחוֹת מְשֻׁנִּים.

וְכֵן כְּתַב הַרֵּא"ש בְּדָף פ"ו. וְהֵינּוּ, שְׁלִישִׁיתָם, אֵף לְר"מ צְרִיכִים עֵדֵי מְסִירָה - כִּיּוֹן דְּהוּי דְּבַר שְׁבַעֲרוּה - ו"אִין דְּבַר שְׁבַעֲרוּה פְּחוֹת מְב". וְעַפ"ז מוֹכְרַחִים לּוֹמֵר, שְׁלִישִׁיתָם - אֵף לְשִׁיטַת ר"מ "עִיקֵר הַכְרִיתוֹת הוּא בְּשַׁעֲתָהּ הַמְּסִירָה לִידָה", שֶׁאֵם הַכְרִיתוֹת כְּבַר הוּי "אִין צְרִיךְ עֵדִים" - דְּלֹא הוּי דְּבַר שְׁבַעֲרוּה. וְלִכֵּן לְשִׁיטְתָם א"צ שְׁלִיחוֹת לְעֵדֵי חַתִּימָה - דְּלֹא אִינְהוּ כְּרַתִּי.

**אַבְל לְפִי דַּעַת הַרִּי"ף וְרַמְב"ם וְרַמְב"ן וְר"ן אֲפִילוּ לְר' אֲלַעְזֵר סְגִי בְּעֵדֵי חַתִּימָה.**

אֲמַנְם, כ"ז הוּא לְשִׁיטַת הַרֵּא"ש וְהַתּוֹס'; אַבְל הַרִּי"ף כְּתַב (עַל הַגַּמ' בְּדָף פו) שֶׁאֵף לְשִׁיטַת ר"א "לֹא בְעִינָן ע"מ הֵיכָא דֵאִיכָא ע"ח" (בְּדַעֲבַד), וְכ"ש לְהִפְךָ (שְׁלִישִׁית ר"מ לֹא בְעִינָן ע"מ (לְעִיכּוּבָא כְּלָל)). וְהַסְכִּימוּ לוֹ כָּל אֵלּוֹ שְׁמַנְה כ"ק אֲדַה"ז. וְלִפ"ז, הַע"ח לְר"מ כְּרַתִּי, וְע"כ צְרִיכִים לְהִיּוֹת שְׁלוּחִים.

וְאֵף גַּם הַר"א וְהַרְז"ה הַחּוֹלְקִים, לֹא פְּלִיגֵי אֲלֵא לְר' אֲלַעְזֵר וְלֹא לְר' מֵאִיר.

מכאן ואילך אומר, שאף לפי דעת החולקים י"ל כדלעיל - שצריך שליחות לר"מ - ומתחיל (מהקל אל הכבד) מנו"כ הרי"ף, הרז"ה - בספר המאור - (בפשטות כוונתו ב"ר"א" הוא "רבינו אפרים", המובא בספר המאור) שהם חולקים על הרי"ף במ"ש שלר"א א"צ ע"מ, ואומרים, שבודאי צריכים ע"מ.

ואומר כ"ק אדה"ז, שאף שחולקים על הרי"ף, היינו רק ע"ז שכתב שלדעת ר"א א"צ ע"מ; אבל מה שלר"מ א"צ ע"מ אין חולקים עליו, (דהם חלקו על הרי"ף מצד ש"עדי מסירה כרתי" לר"א, ולא מצד ש"אין דבר שבערוה פחות משנים").

**ואף גם לשיטת התוס' ורא"ש דגם לר' מאיר בעינן עדי מסירה, מכל מקום כיון דבלאו עדי חתימה לאו כלום הוא ואינהו נמי כרתי שפיר יש לומר דבעינן שליחות.**

ממשיך בסגנון הנ"ל ואומר, שאף לדעת התוס' והרא"ש "שפיר י"ל דבעינן שליחות". ואף שכתבו להדיא שא"צ, כנראה כוונתו, שלשיטתם י"ל כן, היינו, שאף אם נפסוק כר"ת שצריך עדים בשעת מסירה, עדיין י"ל שצריך שליחות גם על החתימה.

והסברא לזה, "כיון דבלאו עדי חתימה לאו כלום הוא ואינהו נמי כרתי", והיינו, שאף שעיקר הכריתות הוא בשעת מסירה כנ"ל, "אינהו נמי כרתי" - לכן, ע"פ יסוד כ"ק אדה"ז - שכל הכורת צ"ל בשליחות הבעל - צ"ל החתימה בשליחותו.

## ה.

**ולא דמי כלל לכתובה לר' אלעזר, דמשם הביא הרא"ש ראי' לר' מאיר, משום דתרווייהו מוכתב נפקא להו בו, דשאני בתיבה לר' אלעזר דלא כרתה כלל כי אם עדי מסירה לחודייהו.**

שואל, שהרי הרא"ש כותב:

ואע"ג דלא בעינן שליחות לר' מאיר בחתימה כמו לרבי אלעזר בכתובה דתרווייהו מוכתב נפקי להו.

ולכאורה זו ראי' ברורה שא"צ שליחות - כמו שלר"א א"צ? ומתרץ, דלא דמי, שאף שלמדים מאותו פסוק, שונה הוא, אף שלר"א כתיבה הוי רק הכשר גיטין (ואינו כורת, ולכן, אף שצ"ל לשמה, א"צ שליחות); משא"כ חתימה לר"מ כרתי כנ"ל.

**(ובהדיא אמרינן בגמ' דף י' ע"ב, דלר' מאיר בעינן בני כריתה לעדי חתימה, ואם כן יש לומר דהוא הדין דבעינן שליחות, דחדא מלתא**

**היא,**

אמרין בגמ' התם:

מתני'. כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשירים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ר"ש אומר אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. גמ'. . רבי שמעון אומר אף אלו כשירין וכו'. והא לאו בני כריתות נינהו, אמר רבי זירא ירד ר' שמעון לשיטתו של רבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרת:

והיינו, שהשאלה הוא, שלשיטת ר"מ שע"ח כרתי, איך מכשיר ר"ש, "והא לאו בני כריתות נינהו"? והיינו שלר"מ צ"ל בני כריתות (וכמ"ש הרא"ש סי' כ"ה). (ומתרץ, שר"ש סובר כר"א דע"מ כרת). ועפ"ז - ע"פ יסוד כ"ק אדה"ז הנ"ל - י"ל שצריכים גם שליחות, ש"בני כריתה" צריכים מפני שכורתים, וכל הכורת צ"ל בשליחות (והיינו כורתים, כורתים ממש - ואע"פ שצריכים ע"מ (לתוס' והרא"ש), וזה ראי' למאי דאמרין לעיל)<sup>4</sup>.

**והא בהא תליא לפום ריהמא דלישנא דגמרא גבי עבד.**

היינו, דאמרין בגמ' (כג, ב):

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין.

והיינו שלפי שאינו בתורת גיטין - בני כריתות - אינו יכול להיות שליח, ומזה רואים "דחדא מילתא היא כו", וא"כ, לר"מ המצריך בני כריתה לע"ח (כנ"ל), צריך גם שליחות.

אך זהו רק "לפום ריהמא", כי התוס' חולקים ואומרים "דלא שייך למיפסל משום דלאו בני כריתות נינהו במילי דלא בעי שליחות, ולא לשם עדות". היינו שאף אם צריכים להיות בני כריתות, אינו ראי' שצריכים שליחות, שה"ה גם תנאי בעדות.

**וכמ"ש בבית שמואל סי' קב"ג. אלא שכתב בן לפי דעת התוס',  
(וזה אינו).**

וכ"כ הב"ש שם (סק"ה). ואומר כ"ק אדה"ז שלשונו אינו מדויק, שהרי כתב:

ותוס' בסוגיא זו כתבו דשליחות ובני כריתות חד מילתא הוא.

(4) ולהעיר מפרש"י התם ד"ה כריתה: ...דכיון דלא שייכי בתורת גיטין וקידושין אין נעשין עדים בדבר דכתיב וכתב ונתן מי שישנו בכתיבה ישנו בנתינה... דאף שמשמע כמ"ש כ"ק אדה"ז, "דחדא מילתא היא", לכאורה רש"י אומר דבר אחר, ש"אין נעשין עדים בדבר", אבל לא בנוגע לדין שליחות.

והרי לא זהו שיטת התוס'. [אך י"ל שכ"ק אדה"ז אינו חולק על הב"ש לענין הדין, שהרי הב"ש מביא דברי התוס' להוכיח לענין כתיבת הגט שאינו ענין עדות, שאם צריך להיות בני כריתות צריך שליחות על זה, עיי"ש שרוצה להוכיח ששיטת הרמב"ם אינו כן, אלא שאומר כ"ק אדה"ז שלשונו אינו מדויק, והל"ל "ותוס' בסוגיא זו כתבו דכשצריך שליחות צריכים להיות בני כריתות", וכדומה].

ו.

(והא דנקט בגמרא דף י' דלאו בני כריתה, ולא נקט דלאו בני שליחות, יש לומר כמ"ש בפני יהושע סוף פ"ב דמשום הכי אין הנכרי בתורת שליחות לגיטין משום דאינו בתורת גיטין, ולא משום דילפינן מתרומה מה אתם כו' ע"ש. ועוד דהא בלאו הכי נמי הוה מצי למימר בגמרא משום דלאו בני עדות נינהו כמ"ש התוס' שם).

כותב הרא"ש:

והא דאמר' בפ"ק ר' שמעון דמכשר בגיטי עובדי כוכבים והא לאו בני כריתה נינהו ומשני ירד ר' שמעון לשיטת רבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי, משמע דלרבי מאיר יש לפסול מטעם דלאו בני כריתה נינהו, ואע"ג דלא בעינן שליחות לר' מאיר בחתימה כמו לרבי אלעזר בכתיבה, דתרוייהו מוכתב נפקי להו.

ולכאורה יש לדייק כדברי הרא"ש שהגמ' נקטה "דלאו בני כריתה נינהו", ולא אמרה "דלאו בני שליחות נינהו", ועל זה דוחה בב' אופנים:

(א) כתב הפני יהושע (כג, ב תד"ה מה אתם):

לכך נראה לענ"ד דנהי דמסקינן בפרק האיש מקדש דתרומה גופא אתיא מקדשים וגירושין ומשמע דה"ה לכל התורה היינו לענין דלא נכתוב בתרומה אבל לאחר שנכתב שליחות בתרומה משום בני ברית לעולם דילפינן כל התורה מגירושין ותרומה.

והיינו, דהא דלאו בני שליחות נינהו הוא משום דלאו בני כריתות נינהו, ולפיכך חוזר הגמרא על עיקר הטעם.

(ב) כתבו התוס' (י, ב ד"ה והא):

והא לאו בני כריתה נינהו. ה"מ למיפרכ הא לאו בני עדות נינהו.

והיינו, שאינו ראוי שלא נקט "שליחות", כיון דאפי' את"ל כהרא"ש, הוי מצי למימר "עדות", וא"כ א"א לדייק מידי מהא דלא נקט שליחות (דהא לא נקט גם עדות).





והנה מדר' מאיר נשמע לדר' יהודה ואפילו לבתיבה, כמו דבעי לשמה ותלוש בבתיבה כמו לחתימה אע"ג דלא כתיב אלא חד וכתב, אלא משום דהעדים הם מקיימי דבר הספר כריתות, ומשום הכי סבירא ליה דוכתב דקרא קאי אתרווייהו יחד דוקא, ומשום הכי משוי לחו לענין לשמה ותלוש, ומשום הכי נמי יש להשוותם יחד גם כן לענין שליחות מהאי טעמא.

חוזר לענין ראשון - שיטת רבי יהודה. מוקמינן לעיל, שלשיטת ר"מ, צריך שליחות לע"ח, ה"ה לר"י לכל מה שלומד מ"וכתב" - והיינו, כתיבה וחתימה. שכשם שלומד כתיבה וחתימה מ"וכתב" לענין "לשמה" ו"תלוש", והיינו, כמו שביאר כ"ק אדה"ז לעיל, שהיינו משום שסובר ש"וכתב" קאי אחתימה שהם מקיימי הכתב, אבל חותמים על ספר כריתות - ולכן גם קאי אכתיבה, כן ילמד לשניהם שצריכים שליחות.

וענין זה צריך פירוש, כי ענין השליחות, ביאר כ"ק אדה"ז, שהוא מצד ה"כריתות", וא"כ מה שייך זה לענין הכתיבה שאינו כורת?

ויש לפרש בב' אופנים:

(א) לר"י שה"וכתב" כולל גם החתימות וגם הכתיבה, והחתימות צ"ל על ידי שליחות הבעל, נמצא שמוכרחים לפרש ה"וכתב" על הבעל, ולא על הסופר, וממילא גם הכתיבה צריך להיות על ידו או שלוחו. היינו, דאף שמצד משמעות הכתוב יש לפרש ה"וכתב" על הסופר, אבל מצד הכריתות שיש ב"וכתב" הזה, צריך לפרשו על הבעל. אבל פירוש זה דוחק קצת בלשון כ"ק אדה"ז שלפי זה הי' לו לומר שמשמעות דורשים איכא בינייהו - ולרבי יהודה "וכתב" על כרחך על הבעל קאי.

(ב) ויותר נראה שכוונתו לומר שלר"י מכיון שחתימת העדים ללא כתיבה הוא כלום, א"כ דין "עדי חתימה כרתי" כולל הכתיבה ג"כ, כי הכתיבה הוא (כאילו) חלק מחלקי החתימה, ולכן שווים הם לכל דיניהם, כי הם שני חלקי "כתב" אחד, ולכן נכללים בחד "וכתב" דקרא. היינו, דאף שמצד משמעות הכתוב יש לפרש ה"וכתב" על הסופר, אבל מצד שיש כריתות בחתימה, והרי הכתיבה וחתימה הם ענין אחד, כמו שרואים מכך שהתורה כללה אותם ב"וכתב" אחד, לכן אין לחלק ביניהם לענין זה שהבעל הכורת והמגרש צריך למנות שליח לכתיבה כמו לחתימה.

וזהו משמע יותר בלשונו - "...אלא משום דהעדים הם מקיימי דבר הספר כריתות...

ומשום הכי נמי יש להשוותם יחד גם כן לענין שליחות מהאי טעמא, היינו שמשוה דיניהם מצד טעם וסברא ולא מצד משמעות הכתוב.

## ד.

ואף שהרא"ש (הועתק לעיל) רצה לדמות דין הכתיבה לרבי אלעזר, שאין צריך שליחות, לדין החתימה לרבי מאיר, "דתרוייהו מוכתב נפקי להו", ולעיל דחה אדה"ז "דשאני כתיבה לר' אלעזר דלא כרתה כלל כי אם עדי מסירה לחודייהו". אבל עדיין אפשר לומר כדברי הרא"ש לרבי יהודה שהכתיבה אינה כורתת וממילא דין הכתיבה לרבי יהודה כדין הכתיבה לרבי אלעזר לכאורה, ודוחה אדה"ז:

**ולא דמי כלל לדין כתיבה לר' אלעזר, דסבירא לי' דוכתב דקרא קאי אכתיבה לחודה, ומשום הכי לא בעינן רק לשמה ותלוש, ולא שליחות.**

יש לבאר בב' אופנים לפי ב' האופנים דלעיל:

(א) לדעת רבי אלעזר אפשר לפרש ה"וכתב" על הסופר, כמ"ש הרא"ש, כי אין בזה ענין "כריתות" כלל, ולכן אין שום דין שליחות בזה, אבל לרבי יהודה יש חלק מה"וכתב" שיש בו דין כריתות, היינו החתימה, וממילא א"א לפרשו על הסופר.

(ב) לדעת רבי אלעזר הכתיבה מחולקת מה"כרתי", כי עדי מסירה כרתי, וממילא אין טעם להצריך שליחות בכתיבה, כי אין בזה ענין "כריתות" כלל, ולכן אין שום דין שליחות בזה, אבל לרבי יהודה שהכרתי הוא בחתימות, כמ"ש אדה"ז לעיל "דהעדים הם מקיימי הכתב דספר כריתות, ואם אין ספר כריתות אין עדים", היינו שהכל גדר אחד שכורת יחד, א"כ כתיבת הספר כריתות הוא עיקר בספר כריתות, ונכלל בדין ה"עדי חתימה כרתי", ולכן צריך שליחות לכל חלקי הספר, הן כתיבתו והן לחתימתו שמקיימים דבר הספר.

## ט.

ונמצא, שאדה"ז מחדש שאף לפי סברת התוס' ש"וכתב" אסופר קאי ולא דוקא אבעל, יש טעם אחר להצריך שליחות בכתיבה וחתימה, הוא שכל דבר ש"כורת" צריך לשליחות הבעל, ולפ"ז לרבי מאיר צריך שליחות רק בחתימה, ולר"י שמשוה בין כתיבה לחתימה צריך שליחות בשניהם, ולרבי אלעזר אין צריך שליחות באחד מהם, מכיון שרק שאין כריתות בכתיבה ומסירה.

ולפ"ז מפרש הברייטא בדף עב, א שמשם משמע שצריך שליחות בין לכתיבה וחתימה שהוא דעת רבי יהודה. והגמ' הנ"ל בזבחים (הובא באות א') שמשמע שאין צריך שליחות לכתיבה וחתימה כרבי אלעזר, שכן הלכה:

**ואתי שפיר סוגיא דזבחים אליבא דהלכתא דקי"ל בר' אלעזר בניטין.**

כמו שכתבו התוס' (כב, ב ד"ה והא):

לא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר והא דאמרינן לקמן (דף עא:): צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו לאו משום שליחות אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה אלא חשיב סתמא ופסול דאשה לאו לגירושין קיימא כדאמרינן בריש זבחים.

**וכן סוגיא דסוף פ"ב.**

במשנה שם:

הכל כשרים לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן.

ומוכיח הרא"ש (ותוס' שם) שלא צריכים שליחות, מהא דאמרינן "והוא שהי' גדול עומד ע"ג", ולפי הנ"ל אתי שפיר דלא בעינן שליחות, וכנ"ל בארוכה.

וכן סוף פרק התקבל דכולהו אמוראי מכשרי. ויש עוד להאריך בזה הרבה אלא שאין הזמן גרמא.

בגמ' שם (סז, א):

אמר לשנים אמרו לסופר ויכתוב ואתם חתומו, רב חסדא אמר כשר ולא תעשה, רבה בר בר חנה אמר כשר ותעשה, רב נחמן אמר כשר ולא תעשה, רב ששת אמר כשר ותעשה, רבה אמר כשר ולא תעשה, רב יוסף אמר כשר ותעשה.

ולכאורה כוונתו שאילו הי' דין שליחות בכתיבה היו פוסלים, אבל "מכשרי כל הני אמוראי" לרבי אלעזר שכן הלכה כמותו, שאינו מצריך שליחות, כיון דאינו כרתי.





שער  
גאולה ומשיח

## תחיית המתים

הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק

כותב כ"ק אד"ש מה"מ!:

[בנוגע לשאלתו] מהו ההכרח אשר תחיית המתים תהי' לנשמה בגוף גשמי דוקא, ואיזה מעלה יש בזה. ולהבין זה יש להקדים תחלה ביאור ענין תחה"מ, אשר על פי זה יובן מפני מה התחי' באה לנשמה בגוף.

ולכאורה צ"ב בהשאלה, דפשיטא שהתחי' יהי' בהגוף, שהרי הנשמה חי לעד, היותו "חלק אל-ה ממעל ממש", ומהי השאלה?

וי"ל, שהשאלה אינו למה יהי' התחי' בהגוף ולא הנשמה, אלא, למה צריך הנשמה לשוב להגוף - היינו, איזה תועלת יש להנשמה בחזרתה להגוף בזמן התחי'. כלומר, ההדגשה הוא על הנשמה ולא על הגוף.

ומוכח שזוהי כוונת השאלה מההערה:

עיקר השאלה, והוא: מדוע תכלית הטוב והעילוי הוא בעת התלבשות הנשמה בגוף דוקא, במקומה עומדת.

ז. א. שלכאורה הי' אפשר להיות עיקר תכלית הטוב והעילוי רק לנשמה עצמה?

ונראה שהשאלה היא, למה מוכרחים לומר כשיטת הרמב"ן - שעוה"ב הוא לנשמות בגופים דוקא, ולא כשיטת הרמב"ם - שאחרי תחה"מ יהי' עוה"ב לנשמות לבדם?

(1) אג"ק ח"ב ע' ס"ו, אגרת ר'.

(2) ראה להלן באותו האגרת הע' 23.

# אומות העולם לע"ל

הת' שלום דובער ברוך  
תלמיד לשעבר

הערה בלקו"ש חכ"ג:

בתו"א קב, ב (הובא גם באוה"ת (יהל אור) לתהלים קיז, ז (ע' תמז)) "וכנזכר במדרש דבאלף השביעי יהי שלישי בנ"א כלין ושני שלישי ישארו כו'. ומפרש דמ"ש (צפניי ג, ט) אהפוך אל עמים שפה ברורה אותן העמים הם בני שם ויפת דוקא ולא חם אבי כנען. וביהל אור שם מפרש ד"חם להיותו מקו השמאל נפל בג"ק שלמטה מק"נ שאין להם בירור אבל זרעו של שם ויפת הם מק"נ". וראה גם אוה"ת (יהל אור) שם סז, ה (ע' רל ואילך). וראה גם ע"ד ב' הביירוים באומות - אוה"ת סוכות ע' א'תשסז ואילך. ועוד. וראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך אומות העולם. ספר הערכים חב"ד ח"ב ערך הנ"ל (סי"א; סי"ב סק"ג; סט"ו). וש"נ.

ולהעיר מב' הפירושים (ספרא בחוקותי כו, ו) ב"והשבתי חי' רעה מן הארץ": (א) מעבירים מן העולם, (ב) משביתן שלא יזיקו. וראה אוה"ת (יהל אור (ובמילואים)) לתהלים צב, א. ולהעיר מצפנ"נ - להרגצובי - בחוקותי שם.

שוה"ג (על "שליש כלה"):

ועד"ז הוא באוה"ת בראשית כרך ו תתשכז, א. ובסה"מ תקס"ג ח"א ע' פ"א: "וכמרו"ל שלישית יהי כלה כו".

[בעז"ה נבאר הערה זו בדא"פ (בלי חידושים), ולמען ירוץ בו הקורא נכתוב כל הנקודות והשליבים בהערה בכללות, ואח"כ נחלק ההערה ונבאר כל חלק יותר בפרטיות, (חלק מהציונים מפוענחים בספר 'ד"מ' חידושים וביאורים בהל' מלכים להרמב"ם סימן י"ג שם, ולכן לא נביא אותם בפנים)].

סדר ההערה:

- (א) בפנים השיחה מביא מכמה מקומות שב' שלישי' בני אדם כלין ושלש א' ישאר.  
 (ב) מביא מכמה מקומות שם כתוב ששליש בנ"א כלין וב' שלישים יותרו.  
 (ג) מפרש לשיטה זו הפסוק "אז אהפוך אל העמים שפה ברורה".  
 (ד) מבאר (ע"פ חסידות) למה יכלו.  
 (ה) מבאר (ע"פ חסידות) למה ישארו שם ויפת.  
 (ו) 'ולהעיר' שענין זה שייך לפלוגתא בפירוש "והשבתי חי' רעה מן הארץ".

א. בפנים השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מצב אומות העולם לע"ל, ושואל על הנבואה דזכרי' "והשלישית יותר בה", ששתי שלישי בנ"א כלים, ורק שלישי ישאר; וכן על הנבואה "וקרקר כל בני שת" שכל אוה"ע יהרסו ויהרגו, שאיך יתכן שלע"ל יאבדו אוה"ע, ולכאורה ישנה כמה נבואות בנוגע אוה"ע לע"ל? ובלשונו שם:

"והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' גו' ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה גו'", ביז צו דער נבואה בסיום ישעי' "לקבץ את כל הגוים והלשוונות ובאו וראו את כבודי גו' והגידו את כבודי בגוים והביאו גו'". ועד"ז די נבואה "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכס אחד". און אזוי בכ"מ בנביאים?

ומביא מחלוקת הגמ' על הפסוק "והשלישית יותר בה", אם ישאר שלישי של בני נח שכולל גם אוה"ע; או שלישי מבני שם - היינו, שרק ישראל ישארו וכל אוה"ע יכלו לע"ל.

ב. וע"ז מביא בהערה מכמה מקומות שם מבואר ששליש בנ"א כלין וב' שלישים יותרו:

**בתו"א קב, ב (הובא גם באוה"ת (יהל אור) לתהלים קיז, ז (ע' תמו))**  
**"ובנוכר במדרש דבאלף השביעי יהי' שלישי בנ"א כלין ושני שלישי ישארו בו".**

במקומות אלו מובא (מהמדרש) שיהי' שלישי בנ"א כלים ושני שלישים ישארו (משא"כ כאן (בהשיחה) מובא (מהגמרא ומהפסוק בזכרי') שיהיו שני שלישים כלים ושלש א' ישאר).

ג. וממשיך בהערה:



ומפרש דמ"ש (צפני' ג, ט) אהפוך אל עמים שפה ברורה אותן העמים  
הם בני שם ויפת דוקא ולא חם אבי בנען.

מבאר שהנבואות אודות הגוים לעת"ל יתקיימו לבני שם ויפת, ועליהם מדבר הכתוב,  
אבל בני חם יכלו.

ד. וממשיך בהערה:

וביהל אור שם מפרש ד"חם להיותו מקו השמאל נפל בג"ק שלמטה  
מק"נ שאין להם בירור אבל זרעו של שם ויפת הם מק"נ.

מפרש הטעם שחם יכלה לגמרי, להיותו רק מג"ק הטמאות שאין להם בירור והם  
כלים לגמרי בכלי' ואיבוד ממש, משא"כ שני השלישים דאוח"ע שכוללים גם ק"נ ישארו  
ובהם יתקיימו היעודים בנוגע אוה"ע לע"ל.

[ואף שגם בשאר המקומות שמביא כ"ק אד"ש מה"מ (תו"א, אוה"ת (בראשית),  
וסה"מ תקס"ג) מבארים שחם לא נתברר כי נשרש בעומק רע, אבל ביהל אור מפרש  
שזהו מפני שנשרש בג"ק הטמאות, וזהו הטעם שאי אפשר שיתבררו כמבואר בתניא פ"ז,  
ולכן (לכאור') מביא כאן מ"מ זה דוקא].

ה. וממשיך בהערה:

וראה גם אוה"ת (יהל אור) שם סז, ה (ע' רל ואילך). וראה גם ע"ד ב'  
הבירורים כאומות – אוה"ת סוכות ע' א'תשסז ואילך. ועוד. וראה ספר  
הליקוטים דא"ח צ"צ ערך אומות העולם. ספר הערכים חב"ד ח"ב ערך  
הנ"ל (סי"א; סי"ב סק"ג; סט"ו). ושי"נ.

מבאר למה שם ויפת (חלק מהגוים) ישארו בעולם.

באוה"ת (יהל אור) שם סז, ה (ע' רל ואילך) מבואר שהם ע"ד יששכר וזבולון,  
שיששכר יושב ועוסק בתורה, וזבולון עוסק בפרקמטיא ומזין יששכר, ותורתו של יששכר  
נעשית ע"י זבולון, (עד כדי כך שבברכת משה רבינו להשבטים הקדים זבולון ליששכר).  
ועד"ו אוה"ע יהיו לע"ל באופן ד'היו מלכים אומניך', שיהיו משועבדים לישראל לגמרי,  
עד כ"כ שאינם מציאות בפ"ע, אלא כל מציאותם היא ישראל.

ומביא שזה ע"ד ב' הבירורים באומות העולם, שמבואר שם (באוה"ת סוכות) שישנם  
שני בירורים: בירור א', שהרע נפסד וכלה לגמרי. בירור ב', שהרע נתהפך ונתבטל לטוב,  
ע"ד זדונות נעשו כזכיות.

ולכאורה הכוונה היא, שאלו הם שני הענינים שיתקיימו לאוה"ע לע"ל: בנוגע לבני חם הברור שלהם היא מה שיכלו לגמרי (שבפנים השיחה מבאר שזהו דרגה נעלית יותר בביטולם), משא"כ שאר אוה"ע יתבררו ויתהפכו לקדושה, היינו, שיהיו בטלים לישראל, אבל עדיין לא יהיו כלי לפנימיות הקדושה ממש, אלא באופן דטפלים לשכם. א' - חצוניות הקדושה הנק' שכם.

וממשיך בהערה ומביא מספר הליקוטים, שמבואר שם שיש חסידי אוה"ע, והם אלו המאמינים בחידוש הבריאה יש מאין ומקיימים שבע מצוות ב"נ, וישנם אוה"ע שמכחישים בה' ובמצות האמנת אלקות. והסיבה שישנם אנשים רעים וחטאים בנפשותם בעולם הוא כי כמו שבקדושה ישנם שערות בדילוג, עד"ז בקליפה שמתדמית לקדושה, שמזה נתהווה אוה"ע הכופרים בה' ממש שאין להם חלק לעוה"ב. ולכן לע"ל הקב"ה יגלח את השערות שלא יצמחו עוד, והם האפיקורסים שכופרים בה' לגמרי שאין להם תיקון כי אם שאיבודם זהו תיקונם, משא"כ שאר אוה"ע המאמינים באחדותו ית'.

ולכאורה משמע משם, שהעכו"ם הכופרים בה' ממש - בני חם שאין להם צד טוב, להיותם מג"ק הטמאות לבד - שערות מהקליפה שבדילוג וריחוק ממקורו, שכבר כופרים קצת, והשערות כופרים ממש, ולכן הם יכלו לגמרי, ואיבודם זהו תיקונם (כנ"ל). משא"כ שאר אוה"ע, שהם גם מק"נ - שם ויפת - יהי' להם ברור מצד הטוב שלהם. (ראה הביאור בהשיחה ב'כלו' לגמרי).

וממשיך בהערה ומביא מס' הערכים. בסי"א מבואר שיש בכללות ג' סוגים דאוה"ע:

(א) אומות - בהם יהי' ברור שיתהפכו לגמרי לטוב, ויוכלו בקדושה גם הרע שבהם, רק שהרע שנתברר בהם יהי' בבחי' חצוניות הקדושה. וזהו מ"ש "שבחוהו כל האומים", שיתהפכו לטוב, "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'", אבל רק "לעבדו שכם א'", כלומר רק "לשכם", היינו, בחי' חצוניות ואחוריים דקדושה. ועליהם נאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם, והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך".

(ב) גוים - רק הטוב שבהם יתברר, וזהו מ"ש "הללו . . כל גוים".

(ג) עמלק - לא יהי' לו ברור בכלל, ועליהם נאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שיתבטלו ויאבדו לגמרי.

בסי"ב סק"ג מבואר המספר שלש בנוגע לאוה"ע, שם חם ויפת, כנגד חסד גבורה תפארת, וחם הם מקו השמאל שממנה עיקר יניקת החיצונים שממנה מסתעף ג' קליפות הטמאות, משא"כ מקו הימין מסתעף ק"נ שממנה מגיעים שאר אוה"ע. ולכן, שאר אוה"ע המסתעפים מק"נ יתבררו לע"ל, משא"כ בני חם, להיותם מג"ק הטמאות לגמרי, אין להם תיקון, כ"א איבודם זהו תיקונם.

בסט"ו: לע"ל, אוה"ע שיתבררו מצד שמגילוי האור שיאיר לישראל, יאיר גם הארה לאוה"ע. ולכן יהיו בתכלית הביטול לישראל, והגילוי להם יהי' מצד זה שעובדים לישראל

- "ורעו צאנכם" ועד שאפילו יקיימו מצוות שהאשה מחוייבת בהם.

ו. וממשיך בהערה:

ולהעיר מב' הפירושים (ספרא בחוקותי כו, ו) ב"והשכתי חי' רעה מן הארץ": (א) מעבירם מן העולם, (ב) משכיתן שלא יזיקו.

דהיינו, שמבאר (לכאורה) שב' אופני הבירור הם כדוגמת ב' השיטות בנוגע החיות הטורפות לעת"ל, שלשיטה הא' ה' יעבירם מן העולם, וזהו כדוגמת הבירור דבני חם, ולשיטה הב' רק יושבתו מן העולם, כדוגמת הבירור דשם ויפת.

וממשיך בהערה:

וראה אוה"ת (יהל אור) (ובמילואים)) לתהלים צב, א.

מבאר שיטת ר"ש בפנמיות הענינים שבתחילת הבריאה הי' הקליפה כשומר על הפרי, וע"י חטא עה"ד נעשה הקליפה כמנגד לפרי, ולע"ל יהי' האתהפכא שלהם - שהקליפה תתבטל לצד הקדושה, ולכן גם חיות טורפות לא יזיקו.

ומסיים ההערה:

ולהעיר מצפע"נ – להרגצובי – בחוקותי שם.

ושם מבאר, ששיטת ר"ש (משכיתן שלא יזיקו) היא לשיטתייהו, שביטול איכות הדבר נחשב כביטולו (של הדבר).

[ועפ"ז מבואר, שאינו מחוסר כלל בהבירור (שלהם - אף שיהיו קיימים) - מכיון שביטול הרע שלהם, הוי נחשב כביטולם. (אלא שלבני חם לא יועיל זה, (לכאורה) מכיון שהם תכלית הרע, שאינו יכול ליברר אף באופן זה. וצ"ע).]

# פתיחת התהום וארובות השמים כהכנה לגאולה

הת' שלום דובער גוטבלאט

זהר ח"א (קיי,א): ובשית מאה שנין לשתיאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא, ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה. כבר נש דמתתקן ביומא שתיאה מכי ערב שמשא לאעלא בשבתא. אוף הכי נמי. וסימניך (בראשית ז,א) בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו).

[ובשש מאות שנים לשישי, יפתחו שערי החכמה למעלה, ומעינות החכמה למטה, ויתכונן העולם להכנס בשביעי, כבן אדם שמתכונן מיום שישי משמיעריב השמש להכנס בשבת. אף כך גם, וסימניך "בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' ונבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)"]

בעזה"י יבואר כמה ענינים ב"ארובות השמים"<sup>2</sup> ו"מעיינות תהום רבה" - לאור תורת כ"ק אד"ש מה"מ.<sup>3</sup>

## — תרעי דחכמתא לעילא —

א. ענין 'פתיחת ארובות השמים' כבר הי', שסמוך לשנת ת"ק (בשנת תצ"ד) נתגלה הבעש"ט. ואח"כ נתגלתה תורת חסידות חב"ד ע"י כ"ק אדה"ז. וגם ידוע מה שאמר הצ"צ שה'קץ' דתר"ח הי' מה שנדפסה לקו"ת באותו שנה וגם כמה שנים לפני"ז (בשנת תקצ"ז)

- (1) הפסוק השלם הוא: בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום רבה וארבת השמים נפתחו.
- (2) ראה הערה הקודמת.
- (3) כללות הביאור בהערה זו מבוסס בעיקר ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו פ' נח שיחה ב' (ע' 42 ואילך). וניתוסף כאן משאר שיחות וכו', כנסמן לקמן בהערות.

נדפסה תו"א, ועוד [בגילוי תורת החסידות במשך השנים].<sup>4</sup>

והנה בזה ש"ארובות השמים נפתחו" (ענין התגלות פנימיות התורה) הוא בזמן הקרוב ל'אלף השביעי' דוקא (ובפרט בדורות האחרונים) ישנם ב' ביאורים:

1) היות שבימות המשיח יהי' מצב העולם באופן ד"ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", א"כ מובן מה שהכנה לזה היא ע"י הלימוד בהענינים ד"דעה את ה'" ובפרט באופן ד"יתפרנסון"<sup>5</sup> (ו"יפוצו"<sup>6</sup>) דוקא, שכ"ז הוא מעין תורתו של משיח.<sup>7</sup>

2) מכיון שדורותינו היא דור ד"עקבתא דמשיחא" (הדורות האחרונים שבגלות), הרי שעל ידינו הוא גמר הגלות הזה האחרון ובמילא מוטלת עלינו האחריות יותר מהדורות שלפנינו להשלים העבודה, ועד שעבודתינו צריכה להיות נעלית יותר ובהתחזקות והתגברות יתירה מאשר הי' בהדורות שלפנ"ז. וכיון ש"אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו" לכן בדורות אלו דוקא מתגלים חלקי התורה שלא נתגלה ע"ע, משום שהתורה היא "עזו ותושי", שנותן כח בכדי לעשות העבודה.

ויתירה מזו: ידוע, שכל מה שהעבודה מוכרחת יותר וקרובה יותר להתכלית הנרצה, מתגברת יותר הקליפה והיצה"ר לנגד ולמנוע. והיות שהעבודה שבדורות האחרונים נוגעים ממש לגמר והשלמת כל הבירורים, הרי ההתנגדות מצד ההפכי היא ביתר תוקף ועזו, וא"כ גם מטעם זה זקוקים אנו לכחות מיוחדים בכדי שנוכל לקיים ולהשלים רצונו ית', ד"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".<sup>8</sup>

ב. בשיחת ש"פ בחוקתי ה'תשמ"א<sup>9</sup> מקשר מאמה"ז הנ"ל - וגם למ"ש בהמשך שם<sup>10</sup> ש"וכד יהא קריב ליומי משיחא אפי' רביי דעלמא זמנין לאשגחא טמירין דחכמתא<sup>11</sup>" (לבד מהתגלות תורת הבעש"ט והקץ דתר"ח, גם) להתייחסות ישיבת תומכי תמימים, ושם:

בחצי אלף הששי איז "נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)" און ס'האט זיך אנגעהויבן גיסן פנימיות התורה. . וואס מען איז דאס מפרש אויפן בעש"ט

- 
- 4) לקו"ש ס"א שם, ובלקו"ש ח"ז ע' 206 ואילך.
- 5) היינו ש"פירשו מאמריו העמוקים בהקדמות שגילה האר"י זלה"ה כו' שיבינו כו'" (הקדמת המקדש מלך להזהר).
- 6) ראה קובץ כ"ח סיון - יובל שנים - עמוד 38, ועוד.
- 7) לקו"ש חט"ו שם, ובהערה 9 שם.
- 8) לקו"ש ח"ז שם, וראה גם בלקו"ש חט"ו ע' 282 שמביא ב' ביאורים אלו, ושם בהערה 20 מציין לזהר ולשיחות הנ"ל.
- 9) שיחות קודש תשמ"א ע' 448.
- 10) קיח,א.
- 11) וכאשר יהי' קרוב לימות המשיח, אפילו תינקות העולם עתידים למצוא גנוי החכמה.

. . און נאכמער אויפן לקו"ת וואס האט זיך אפגעדרוקט . . און נאכמער בגלוי איז דאס - אין ישיבת תומכי תמימים וואס דארטן איז דא דער יחוד פון פנימיות התורה מיט נגלה תורה, וכמבואר בקונטרס עץ החיים, וואס "תומכי תמימים" איז אויך מתאים צו דאס וואס ער זאגט אין זהר אז דער "נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)" וועט זיך במיוחד אויסדריקן אין דעם וואס "רבי דעלמא" וועלן לערנען פנימיות התורה, וואס "רבי" מיינט בחורים, קינדער וואס זיינען שייך, צו פארשטיין (ביז - גאר קליינע).

ובשיחת ש"פ אמור תש"מ<sup>12</sup> מדייק מהלשון "אפי' רבי דעלמא", ואינו מדבר אודות ילדים יחידי סגולה. וזהו מה שלאחרונה עושים 'רעש' להתעסק עם ילדים, ולא דוקא אלו הלומדים במוסד 'חינוך על טהרת הקודש' ואפשר גם לא (לע"ע) בחינוך הכשר, כ"א גם "רבי דעלמא" - "וועלטישע קינדער", והחידוש להפיץ פנימיות התורה גם לילדים אלו.

### — מבויע דחכמתא לתרא —

באותו התקופה (ה'ת"ק) התחיל גם התפתחות בענייני חכמות העולם ומתגלה יותר ויותר מדור לדור.

וצ"ב: בנוגע להתפתחות "תרעי דחכמתא לעילא" גילוי פנימיות התורה, מובן מעצמו איך שהתפתחות חכמה זה היא הכנה להגאולה, אמנם בנוגע להתפתחות חכמות העולם אינו מובן הקשר ביניהם (חכמתם להגאולה)? ויתירה מזו שמקשרים ענין זה להתגלות פנימיות התורה, דכמו שגילוי תורת החסידות היא הכנה לגאולה, כמו"כ גילוי חכמות העולם. הרי חכמות אלו הם נמוכים יותר באי"ע מחכמת התורה (שחכמות אלו "נפלו"<sup>13</sup> שמה בשבירת הכלים מבחי' אחוריים דחכמה דקדושה!)

ויש לבאר זה, ובג' שלבים:

שלב א'<sup>14</sup>: מהענינים העיקריים שיהיו בימוה"מ הוא קיום היעוד ד'וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר" והיינו שגם הבשר הגשמי יראו את ה'פי הוי' דיבר". והנה ע"י התפתחות חכמות העולם אפשר למצוא דברים מוחשיים בעוה"ז הגשמי שע"י ניתוסף המחשה והוה תועלת בעניני עבודת ה' והבנת עניני אלקות.

(12) שיחות קודש תש"מ ח"ב ע' 902.

(13) תניא ספ"ח.

(14) מבוסס על סעי' ד-ה מלקו"ש חט"ו נח שם.

כמה<sup>15</sup> דוגמאות לדבר:

"טלפון" ו"ראדיא" (וכן עד"ז "ווידאו")<sup>16</sup>: ענינם הוא שישנו "עין רואה ואוזן שומעת", שהרי באמצעותם יכולים לשמוע כל הגה של אדם (ולראות כל תנועותיו), באותו רגע ממש בכל קצוי תבל. ומהוה דוגמא מוחשית להענין ד"הוי' נצב עליו כו' ומביט עליו ובוהן כליות ולב וכו'" שאם ע"י מכשירים אלו אפשר לשמוע (ולראות) כל הנעשה, כ"ש וק"ו הקב"ה שברא מכשירים אלו, שיכול לראות ולשמוע כל מה שעושה - ובאותו רגע, ובחדרי חדרים. והרי זה פועל גם בהרגש הגשמי, שירגיש ענין זה ("עין רואה וכו'" והוי' נצב עליו וכו'") עוד יותר מכיון שענינים אלו נתפשים באופן מוחשי בעוה"ז הגשמי.

[ "טעלעגראף"<sup>17</sup>: לומדים מזה, שכל מילה - אפי' מילה אחת - עולה כסף, וכמאמר רז"ל<sup>18</sup> "מלה בסלע".

"טריין"<sup>19</sup>: כמו ברכבת דכשמאחרים אפי' רגע א' מפסידים את כל הענין רח"ל].

"קאמפיוטער"<sup>20</sup>: יש בה כמה ענינים: א) חשבונות של אדם רגיל הי' לוקח משך זמן ארוך לברר, ה"קאמפיוטער" יכול לברר בכמה רגעים. ב) מהאי טעמא גופא שיש חשבונות הלוקח משך זמן ארוך, עלול האדם לטעות בחשבונו ולבוא למסקנה שאינו אמיתי. אמנם בנוגע לה"קאמפיוטער", דבר ברור הוא שהמסקנה תהי' מסקנה אמיתית. וההוראה מב' פרטים אלו מ"קאמפיוטער" בעבודת ה': יכול א' לטעון דהיות שהקב"ה ברא אותו כ'בר דעת' הרי מה שייך אצלו ענין העבודה באופן ד"נעשה ונשמע"? מתחילה עליו ללמוד ולהבין ענין התומ"צ ואח"כ לקיימה! ועוד: דהיות שאומרים לו שהתורה היא תורת אמת, הרי מאחר שהוא 'בר דעת', דבר ברור הוא אשר בודאי יבוא להמסקנה הנכונה! וא"כ למה תובעים ממנו העבודה באופן ד"נעשה (לפני) נשמע" דוקא?

והתירוץ לזה מב' הפרטים שביארנו מענין ה'קאמפיוטער': א) אף אחד לא יאמר שהיות ואני 'בר שכל', לא אשתמש ב'קאמפיוטער', כ"א אקח עט ונייר, ואעשה החשבון בעצמי! שאם אכן הוא 'בר דעת' הרי הוא יסמוך על ה'קאמפיוטער' מכיון שיודע שחכמים גדולים ממנו "האבן אריינגעלייגט די כללים אינעם 'קאמפיוטער'", הרי הוא סומך עליהם ולמה עליו לבזוז זמנו [וגם שאם יעשה החשבון בעצמו, יתכן שיטעה

15) יש עוד הרבה דוגמאות לזה (ראה אג"ק ח"ו ע' קמה (בנוגע לחכמת ההנדסה), ועוד), אבל הבאנו כאן רק מקומות שמקשר זה לזהר הנ"ל (לבד מהדוגמאות שבהחצי הריבוע - מפני המתקת הענין).

16) דוגמאות אלו מלקו"ש חט"ו שם. ומפרש הדוגמאות ד'טעלעפון' ו'ראדיא' בנוגע ל'אוזן שומעת', ומזכיר שיש ענין זה גם בנוגע ל'עין רואה' אבל אינו מפרט איזה מכשיר פרטי.

17) שיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 101-100.

18) מגילה יח, א.

19) שם.

20) שיחות קודש תשל"ה ח"ב ע' 210 ואילך.

בחשבוננו ויבוא למסקנה בלתי רצוי ר"ל].

"אטום"<sup>21</sup>: מה'אטום' רואים איך שע"י כמות הכי קטנה יכולה לעשות מהפכה גדולה עד לשינוי בכל העולם כולו. וזה אפשר גם ע"י נער קטן בלחיצה בכפתור בלבד. ומזה רואים במוחש איך שע"י הפעולה הכי קטנה אפשר לפעול שינוי עיקרי להטבת מצב כל העולם כולו! וכמ"ש הרמב"ם<sup>22</sup> "עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

שלב ב<sup>23</sup>: בשלב א' מוסבר איך שבאמצעות ההתפתחות דחכמות העולם ניתוסף בעבודת ה', אמנם ממה שהזוהר מקשר התפתחות חכמות העולם להתגלות פנימיות התורה מובן שאמיתית הכוונה בהתפתחות חכמת העולם הוא כשמשתמשים בהחכמה גופא לתומ"צ (בכלל), ולהפצת פנימיות התורה (בפרט). וזהו מעין ממה שלע"ל יהי "ומלאה הארץ דעה את ה'" (הפצת פנימיות התורה) ובאופן ד"וראו כל בשר יחדיו" (ע"י האמצעות החכמות דלתתא).

לדוגמא: שיעור חסידות ב"ראדיא" (וכן עד"ז ב'טעלעפאון'<sup>24</sup>). ויתירה מזו, שכל העולם נתמלא בפועל מקול ה'ראדיא' (רק שצריכים כלי מיוחד - 'ראדיא' - בכדי לשומעה), ונמצא כשמוסרים שיעור חסידות על ה'ראדיא' נעשה הענין ד"ומלאה הארץ דעה את ה'", וגם ד"וראו כל בשר יחדיו" שהקול נשמע בגשמיות באותו רגע.

שלב ג'<sup>25</sup>: ג. כהנ"ל הוא עדיין מה שמשתמשים בחכמות העולם לדבר שני זולת החכמה עצמה, אבל אמיתית ההתאחדות בין החכמת העולם לתורה הוא - שמחכמת העולם גופא רואים ענינים דפנימיות התורה. דהנה פנימיות התורה ענינה הוא לגלות אחדותו ית', איך שריבוי הנבראים אינו בסתירה לזה, היות שאמיתית מציאות העולם הוא אחדותו ית'. וענין זה (התגלות אחדות הפשוטה בעולם) נתגלה גם ע"י התפתחות חכמת העולם: שפעם חשבו שהעולם מורכב מכמה יסודות, אבל כל מה ש'נתפתח' חכמות אלו ממעטים סכום היסודות עד שבאים להכרה שמציאות העולם מורכב מהתאחדות שני הענינים דכמות ואיכות [שזהו"ע אחדות הפשוטה כמבואר בלקו"ש חט"ו ע' 4-473].

## — ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה —

עפכהנ"ל מובן ג"כ המשך הזוהר (שע"י התפתחות "תרעי דחכמתא לעילא ומבועי

(21) התוועדיות יו"ד שבט תשמ"ז ח"ב ע' 456.

(22) הל' תשובה פ"ג ה"ד.

(23) מבוסס על סעי' ו-ז מלקו"ש חט"ו שם.

(24) ראה לקו"ש חל"ה ע' 240 ואילך.

(25) ס"ח מלקו"ש חט"ו שם.



דחכמתא לתתא") "ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה": שהרי ע"י הגילוי דפנימיות התורה (המבאר אחדותו ית') והתפתחות חכמות העולם (גילוי ענין האחדות בעולם) נעשית עי"ז מעין ממה שתורתו של משיח יהי' באופן ד"וראו כל בשר", שמהעולם עצמו רואים את ענין אחדות ה', שזה מביא ממילא למצב ד"יתתקן עלמא לאעלא בשביעאה" (וכמ"ש הרמב"ם: 26 "ואם יעמוד מלך מבית דוד וכו' ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד", וממשיך 27 "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם כו' ולא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד כו' שנאמר ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"). 28

ומבואר 29 שבאמת גם בדורות הראשונים ידעו את זה, אלא שבמשך הדורות נשתכת, דכל הענין מה שאצל אוה"ע יש להם ענין האחדות ה"ז נלקח מישראל, שהרי הם קבלו ענין האחדות מישראל, שרבו של אריסטו הי' תלמיד אצל ירמי, ועד"ז מובן ג"כ בנוגע לשלמה שהי' חכם הדור ובאו מכל קצוי תבל לשמוע דברי חכמה ממנו ומסתמא שדיבר בעניני ההתהוות, ומזה בא מה שהי' בחכ' יונית שהוא בא מחכמת ירושלים, אלא שמיד התחילו בשיטה הפוכה, ועשו פירוד - היפך האחדות. הסיבה לזה, כי דוקא בקדושה שייך הענין דאחדות דהוא לבדו הוא ואין זולתו, משא"כ בקליפה שהו"ע הפירוד דלא שייך בו ענין האחדות. ובמשך הזמן נשתכח מהם שיטת האחדות. אבל עכשיו הם חוזרים על שיטת הפירוד וזוכרים אודות שיטת האחדות כיון שהוא קודם זמן המשיח. וזה הי' בזמן מוחמד ואותו האיש שהתחילו להפיץ ענין האחדות כמ"ש הרמב"ם 30 "וכל הדברים האלו של ישו הנוצרי ושלזה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד וכו'".

[מבואר בהשיחה שם ג"כ דזהו גם מה שמוצאים עכשיו כמה וכמה ענינים שבזהו אשר אז לא היו מתחשבים עם זה כמו מה שכתב אשר יש ארץ בחצי כדור התחתון אשר אז עדיין רצו לקבל ענין זה, ועכשיו יודעים זה כבר. וכמו"כ שהכדור סובב א"ע ואז לא חשבו בזה ועכשיו כבר יודעים זה.]

ועד"ז עוד דברים שע"י רואים ענין האחדות (ועד"ז בכלל המעלה דאיכות לגבי כמות):

במסחר 31: בדורות הקודמים, בנוגע לעניני מסחר הי' כ"א לעצמו, אבל בכל שהולך

26) ה' מלכים ומלחמותיהם ומה"מ פי"א ה"ד.

27) שם, פי"ב ה"א וה"ה.

28) ועד"מ"ש בזהר שם ע"ב "ובהוא זמנא איתגליא לכלא, הה"ד כי אז אהפוך אל עמים וגו'".

29) שיחות קודש תשכ"ו ע' 138 ואילך, עיי"ש באורך.

30) שם, פי"א ה"ד.

31) שיחות קודש תשל"ח ח"ב ס"ע 206 ואילך, עיי"ש באורך.

הדורות רואים יותר ויותר שמחפשים להשתתף זה עם זה בכדי לעשות מסחר גדול ביחד וכו'. שזהו הכנה לאחדות הוי' לע"ל.

במלחמות<sup>32</sup>: עכשיו באו להכרה שבנוגע לנצחון המלחמה אין זה נוגע כמות אנשי החיל, והנשק וכו', אלא האיכות (חשקם של החיילים, והידיעה איך להשתמש בהכלי נשק). ושיטה זו נתקבל אצל העולם לאחרונה, דהיות שמתקרבים לימות המשיח הרי שה"אמת הוי'" ניכר יותר בעולם, ובמילא באים להכרה שהעיקר היא האיכות מכיון שהאמת הוא שהרוחניות גובר על הגשמיות.

עפ"ז יובן הקשר עוד יותר בין גילוי החסידות וגילוי חכמות האומות, שהגילוי דתורת החסידות בשנת ה'ת"ק, פעל וגרם התפתחות חכמות האומות, מפני שגם זה הוא הכנה לתורתו של משיח, עי"ז שמגלה ענין אחדות הוי', ובאופן שרואים בעולם הענין ד"וראו כל בשר" וכנ"ל. ויראה בגלוי איך שהאחדות בעולם הוא מצד אחדותו ית'. שכ"ז הוא הכנה לימות המשיח - "יתתקן עלמא לאעלא בשביעאה" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש נאו, אמנ!

# אהבת ישראל כהכנה לגאולה

## – בקשר עם שנת הקהל –

הת' יוסף הכהן הענרל

להלן ליקוט ביאורים (מתורת רבינו) בשייכות אהבת ישראל להגאולה, ובפרט בעמדנו בימים הסמוכים ליו"ד שבט, שה"סטייטמענט" של כ"ק אד"ש מה"מ' בתחילת נשיאותו (יו"ד שבט תשי"א) הוא, דהג' אהבות הם כולא חד וע"י אהבת ישראל יבוא גם לשאר האהבות.

### א. אהבת ישראל מבטל סיבת הגלות.

והיינו, שעיקר ההדגשה היא שצריכים אהבת ישראל לבטל הגלות, (ולא כ"כ כהכנה לענין הגאולה):

א) איתא בגמ' יומא<sup>2</sup> "אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם".

עפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>3</sup>, שבביטול הסיבה בטל המסובב - היינו, שעל ידי אהבת חנם מבטלים את סיבת הגלות, וממילא בא הגאולה.

ובשיחת ש"פ ויגש תש"נ<sup>4</sup> מבאר, דהיות וענין הגלות הוא היפך ענין אחדות ה', שבגלוי ה"ה מצב של 'עלמא דפרודא', וכן (ולכן) בני"י מפוזרים ומפורדים בין העמים; וענין הגאולה הוא אחדות ה' המתבטא ע"י אחדות ישראל, לכן ע"י הוספה באהבת ישראל זה מבטל את ענין הגלות.

[זוה שצריכים דוקא אהבת חנם לבטל הגלות, ואינו מספיק שלילת השנאת חנם בלבד (באהבה סתם), יש לבאר בג' אופנים:

1) מכיון שצריך להיות מדה כנגד מדה, לכן צריך אהבת חנם כנגד השנאת

(1) ראה לקו"ש ח"ב הוספות ליו"ד שבט.

(2) ט, ב.

(3) לקו"ש ח"ב ע' 598 ועוד.

(4) ע' 220.

חנם. ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ<sup>5</sup>:

וכבר אמרתי שכאשר בחדש זה [מנ"א] הרי הקלקול הי' ע"י שנאת חנם הרי התיקון צ"ל מדה כנגד מדה אהבת חנם אלא שמדה טובה מרובה ובמילא צריך שתהי' האהבה כמה פעמים ככה.

2) קצת ע"ד המבואר בשיחת ש"פ ויגש הנ"ל: זה ששנאת חנם גרמה את החורבן, ו(במילא) את הגלות, הוא כי ענינה הוא היפך ענין הגאולה, ומזה יש ללמוד מהו ענין הגאולה (ענין ההפכי של הגלות) - אהבת חנם.

3) או י"ל בד"א: כל זמן שאינו אהבת חנם, עדיין נותן מקום שיהי' שנאת חנם, ובמילא לא נעקר סיבת הגלות לגמרי. בסגנון אחר: עדיין יש החורבן הב'כח', ודוקא אהבת חנם עוקר זה].

בשיחת צום גדלי' תשמ"ה<sup>6</sup> מבאר, שהאחדות מבטל ענין הצומות - לע"ל, וזלה"ק:

והנה ביטול הסיבה דיום התענית והפיכתו ליו"ט קשורה עם הענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל, מעלת הציבור כסיום הכתוב "צום גו' השביעי . . יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו" . . היינו שההפיכה ליו"ט היא ע"י האמת והשלום אהבו אהבת ישראל ואחדות ישראל היפך סיבת הגלות.

וגם ענין זה מודגש בסיום וחותרם ההפטורה דיום התענית: "עוד אקבץ עליו לנקבציו", היינו שע"י שלימות העבודה באהבת ישראל ואחדות ישראל, עד לשלימות ד'אתר שליב', אזי נפעלת הוספה באופן שבאין ערוך בענין זה, מצד ההמשכה מלמעלה, היינו שהקב"ה עושה את התלוי בו באחדות ישראל - "עוד אקבץ עליו לנקבציו" שאז תהי' האחדות דכל הציבור דבנ"י בתכלית השלימות, בגאולה העתידה.

## ב. אהבת ישראל כהכנה להגאולה.

והיינו, שעיקר ההדגשה היא, שצריך אהבת ישראל כהכנה לענין הגאולה, (ולא כ"כ כביטול הגלות):

ג) בשיחת פורים תשמ"ה<sup>7</sup> מקשר ענין האחדות לענין "דירה בתחתונים", שדוקא ע"י האחדות אפשר לפעול את ה"דירה בתחתונים", וזלה"ק:

מילוי התפקיד והשליחות לעשות לו ית' דירה בתחתונים אינו יכול להעשות ע"י יהודי

5) אג"ק ח"ז ע' שלט, אגרת ב'קצו.

6) התוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 86.

7) התוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1414.

אחד בלבד, שהרי צריכים להפוך עולם שלם. . . כלומר גם כאשר נדמה לו, (ויתכן שכך הוא המצב לאמיתותו) שעבודתו בנוגע לעצמו היא כדבעי, עליו לדעת ולזכור שישנו גם רעך, עוד יהודי אחד, שני יהודים, ויהודים רבים, שיכול לעזור ולסייע להם.

ועל זה באה ההוראה האמורה, שצריך להיות ענין האחדות. . . ולא עוד, אלא שענין האחדות הוא עד כדי כך שאין זה באופן שעוזר ומסייע לזולת, כי אם שמתאחד עם הזולת, עד שנעשים מציאות אחת, כך שעניניו של הזולת הם הענינים שלו ממש.

(ד) בשיחת ש"פ נשא תנש"א<sup>8</sup>, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שכמו שכהכנה למ"ת הי' צ"ל ענין האחדות - "ויחן שם ישראל וגו'" - כך צריכים ענין האחדות כהכנה והקדמה לגילוי "תורה חדשה (ש)מאתי תצא", ובלשונו הקדוש:

ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הדגשת אחדותם של ישראל במתן תורה, כמ"ש "בחוודש השלישי גו' ביום הזה באו מדבר סיני גו' ויחן שם ישראל", "ויחן" לשון יחיד, "כאיש אחד בלב אחד", שלכן "אמר הקב"ה הרי השעה שאתן להם את תורתני" - שהאחדות שמצד בחי' היחידה, קשורה במיוחד עם תורתו של משיח, פנימיות התורה, בחי' היחידה, שניתנה (בהעלם) במ"ת. ויש לומר, שענין זה מודגש יותר בשבת שלאחרי מ"ת, שאחדותם של ישראל שמצד בחי' היחידה שמודגשת בפרשת השבוע (כנ"ל בארוכה), היא, הכנה להתגלות תורתו של משיח שבהוספה ולאחרי הגילוי דמ"ת (שבת שלאחרי מ"ת) "תורה חדשה מאתי תצא".

ובשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א<sup>9</sup> מבאר:

ועפ"ז יש להוסיף גם בהפירוש "ומקרבן לתורה" - שהכוונה היא להקירוב ללימוד התורה דגאולה העתידה, "תורה חדשה מאתי תצא".

(ה) וכן מבאר שם (בשיחת נשא תנש"א) שהיות והתורה מקיימת את העולם, מובן שהחידוש בתורה (שבא ע"י אחדות ישראל), מביא לחידוש בעולם, ובלשון הפסוק "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה", וזלה"ק:

. . . וכיון שלימוד התורה ("משה קיבל תורה מסיני") הוא באופן ד"תורה חדשה מאתי תצא", ה"ז נמשך וחודר גם בעמידת וקיום העולם, "העולם עומד" ו"העולם קיים" - שניתוסף בזה החידוש ד"השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה".

(ו) בלקו"ש ח"ב<sup>10</sup> מסביר כ"ק אד"ש מה"מ, שהכלי (המחזיק ברכה) לגאולה האמיתית והשלימה, הוא האחדות, וזלה"ק:

(8) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 592.

(9) ע' 717.

(10) שם

און די אהבה און דער שלום ואחדות איז די כלי המחזיק ברכה - ביז צו דער גרעסטער ברכה, וואס דאס וועט זיין, אז דער אויבערשטער וועט אונז שיקן בקרוב משיח צדקנו, וועלכער וועט אונז אויסלייזן בגאולה השלימה והאמיתית.

(ז) על הגאולה נאמר שיהי "האמת והשלום", ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup>, שכהכנה לזה צריך אהבה ושלום עכשיו, וזלה"ק:

דורכדעם מאכט מען איבער די וועלט, אז אויך אין וועלט זאל אריינקומען אהבה און שלום, און דאס וועט זיין די נאענטסטע צוגרייטונג צו ביאת משיח צדקנו, וואס ער שטאמט דאך פון דודן און שלמה בנו, וואס אויף שלמה שטייט "הוא יהי איש מנוחה גו' ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו", דער אמת'ער שלום און די אמת'ע מנוחה - און אזוי וועט אויך זיין ווען משיח וועט קומען.

## ג. אהבת ישראל בגילוי הגאולה

והיינו, שאהבת ישראל בזמן הגלות מגלה את הגאולה, (ואינו רק הכנה להעתיד):

(ח) בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א<sup>12</sup>, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהיות וענין הגאולה הוא גילוי אחדות ה' בעולם, לכן, ההכנה לזה הוא ע"י ענין האחדות בבנ"י<sup>13</sup>. ועפ"ז מבאר, שעכשיו צריכים להתאחד באחדות אמיתית, וזהו ע"י שאוהב כ"א מצד בחי' היחידה שבו - ששוה אצל כל בנ"י, וזלה"ק:

ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה - לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא ע"י ביטול סיבת הגלות (שבא ע"י ההיפך דאהבת ישראל), שהרי בעמדנו לאחרי סיום מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, לאחרי סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים", נמצאים כבר "על ירדן ירחו" (דרגתו של משיח ד"מורח ודאין"), על סף הגאולה, בודאי שכבר נתתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא - בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחי' היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית.

(11) לקו"ש ח"ח ע' 215.

(12) שם.

(13) (ע"ד המבואר בתניא פל"ב, שהאחדות גורם השראת השכינה בבנ"י).

## ד. דוקא אהדות בנוגע מלך המשיח מביאה הגאולה

(ט) בשיחת אחש"פ תרצ"ט<sup>14</sup> כותב<sup>15</sup> כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שהגאולה תבוא דוקא כשכל בני"י ידברו באחדות על ענין הגאולה, וזלה"ק:

עם שטייט . . "עד כי יבא שילה" מלך המשיח שהמלוכה שלו . . אין דעם יבא איז פאראן א טיפער רמז וואס דאס איז די כלי צו ביאת המשיח, "יבא" איז בגימט' אח"ד, דאס הייסט מיט דעם וואס בא אידן וועט זיין דער ענין האחדות בכלל און בפרט א התאחדות אין דעם ענין הדבור פון משיח'ן מען זאל ריידן וועגן משיח'ן. וועט מען ברצון השי"ת ממשיך זיין די גאולה שלמה ע"י משיח גואל צדק בב"א.

אז משה איז אנטלאפן פון מצרים, האבן די אידן ניט מסיח דעת געווען פון משה'ן, מען האט אים שטענדיג דער מאנט און כסדר וועגן אים גערעדט, ביז השם יתברך האט רחמנות געהאט, און צוגעהערט זיך צו די אידישע רייד און געבעט, און עס איז נמשך געווארן די גאולת מצרים דורך משה רבינו.

אזוי איז אויך אין דעם גלות האחרון בעדארפמען שטענדיג ריידן וועגן משיח'ן, און מען בעדארף לערנען חסידות, ניט-חסידים בעדארפן לערנען ספרי מוסר, בכדי מען זאל מאכן בעזה"י די אמת'ע הכנה אויף מקבל זיין דעם גרויסן אורח טוב משיח'ן מיט א ריכטיקן פארשטאנד.

ומציון שם לשיחת שמח"ת תרצ"ט<sup>16</sup>, ששם מבאר בפרטיות יותר מה צ"ל האחדות של בני"י בנוגע משיח, וזלה"ק:

און באמת ווען אלע אידן וואלטן זיך גענומען אין איינעם אן חילוקים פון גרויס און קליין, און געבן א געשריי: טאטע, האב רחמנות, שוין גענוג, הצילנו, שיק אונז שוין משיח ע"ד שאמר הבעש"ט בענין תקיעת שופר כמו הבן שצועק אבא אבא כו', איז ברור הדבר אז משיח וואלט געקומען.

וי"ל עפ"ז בפשטות, שכמו שאצל משה מבאר שע"י שבנ"י - בזמן שלא ראו את משה - דיברו עליו ללא הפסק, כן אנחנו בזמן הזה, שהוא נכסה הבא לפני הנגלה הגדול, צריכים להתאחד בנוגע הדיבור על משיח והבקשה מהשי"ת שיתגלה, וזה יביא התגלותו<sup>17</sup>.

(14) ע' 330.

(15) ראה הערה שם, שחלק זה נעתק מגכת"ק שלו.

(16) ע' 312.

(17) וראה במדבר רבה פי"א ס"ב, שמקשר משה ומשיח בנוגע ענין זה דנגלה ונכסה ונגלה,

## ה. הוראה מאל"י ויהודה בקשר אהבת ישראל וגאולה:

(י) בלקו"ש ח"ב<sup>18</sup>, מבאר הקשר בין אליהו ובשורת הגאולה (שהוא מבשר הגאולה), דוקא מצד ענינו להביא אחדות בבנ"י, וזלה"ק:

וואס דאס איז אויך אין דעם געדאנק פון פנחס זה אליהו פנחס וואס ענינו איז בריתי שלום, שלום ואחדות פון איין אידן מיטן צווייטן - זה אלי, דאס וועט ברענגען בקרוב ממש דעם מבשר אל"י הנביא וועלכער וועט קומען אנזאגן אז אט מארגן קומט משיח, אויסלייזן אונז, בגאולה השלימה.

ומבאר<sup>19</sup> (בשיחת פינחס בהוספות שם):

דאס הייסט, אז פון דעם קנא קנאתי להוי' איז ביי אים ארויסגעקומען א תנועה פון אהבת ישראל, אז ער קוקט זיך צו, צו די אידישע מעלות און דערפאר וועט ער אויך מבשר זיין די גאולה.

אל"י איז דאך געווען א תלמיד פון אחי' השלוני, רבו של הבעל שם טוב, וואס דער בעש"ט האט זיך דאך געפירט אין דער תנועה פון אהבת ישראל. אבער בנוגע צו יענעם דארף זיין די אהבת ישראל, וואס דורך דעם וועט מען זוכה זיין צו דעם הנה אנכי שלח לכם את אל"י הנביא אויף מבשר זיין די גאולה שלימה במהרה בימינו אמן.

(יא) בלקו"ש חט"ו<sup>20</sup> מבאר בנוגע ראובן ויהודה, דראובן שהי' עסוק בענינים נעלים לשלימות עצמו, יצא ממנו ענין של גלות (מכירת יוסף); ודוקא יהודה שאמר "צדקה ממני", נולד ממנו מושיען של ישראל. ובלשונו:

א איד טאר זיך ניט באנגוגענען מיט זיין אינגאנצן פארנומען נאר מיט שלימות עצמו, ער מוז אויך האבן די התעסקות אין אהבת ישראל, אין טאן א טובה א צווייטן אידן: און נאכמער: וויבאלד אהבת ישראל "זהו כל התורה כולה", איז אפילו ווען ער אליין איז ניט אין אזא הויכער מדרגה ווי א צווייטער, וואס איז אינגאנצן אריינגעטאן אין טאן לעלי' ולשלימות עצמו, וויבאלד אבער ער פארנעמט זיך מיט טובת זולתו, איז ער פארבונדען מיט "כל התורה כולה".

נאך מער איז דאס בולט אין די תוצאות פון די צוויי הנהגות פון ראובן או יהודה:

דורכדעם וואס ראובן "עסוק הי' בשקו וכתעניתו" - איז געווארן אפשר מכירת יוסף, ולאחר זה גלות מצרים, דער ראש (ושורש) לכל הגלות;

(18) ח"ב ע' 598 ואילך.

(19) שם ע' 609.

(20) ע' 446.



און דורך יהודה'ס זאגן "צדקה ממני", הגם אז דאס קומט ניט צו מעלת התשובה פון ראובן, פונדעסטוועגן איז דוקא דערפון אפהענגיק די גאולה פון גלות: דורכדעם איז געבארן געווארן פריץ, וואס פון אים שטאמט מלכות בית דוד, ביז מלך המשיח - "עלה הפורץ לפניהם גו" - דער גואל אחרון, וואס וועט פורץ זיין די גדרי הגלות, און ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

## – גילוי השכינה פועל אחדות, או להיפך –

והנה, בשיחת ש"פ נח תשמ"ז מבאר, שגילוי השכינה דהביהמ"ק פעל אחדות בבני", ובלשונו הקדוש:

גילוי השכינה בביהמ"ק פעל ענין של אחדות אצל כל ישראל, ש"כל הנשמות מתבטלים כנר בפני האבוקה . . כל נר יחידי הדולק בסמוך לה הולך אורו ונכלל באור האבוקה והיו לאחדים ממש".

ולכאורה צ"ב: מבואר בכמה מקומות דהאחדות מביא גילוי השכינה בביהמ"ק, דלכן הי' צ"ל "ויקהל משה את כל עדת בני" לפני בנית המשכן - דהיות וענין המקדש הוא המשכת הקדושה לדברים התחתונים, לכן צריך שכל בני, גם הירוד שבשבטים ישתתף בזה - ראה ספר הערכים ע' אהבת ישראל בסופו?

וי"ל, דאין הכי נמי שהאחדות דבני" פעל גילוי השכינה, אבל אינו מוכרח שהאחדות יתקיים, ולזה הועיל גילוי השכינה - שישארו באחדות. אבל מ"מ, מכיון שהבחירה ניתנה לכ"א, לכן - אף לאחר גילוי השכינה בביהמ"ק, הי' בפועל הענין דשנאת חנם, עד שמפני כן נחרב הבית.

ולכן עכשיו, צריכים להתאחד שוב - כמבואר לעיל (סק"ג, מפורים תשמ"ה) - כדי להמשיך את גילוי השכינה בביהמ"ק השלישי.

ויה"ר, שהקב"ה יראה את האחדות דבני, ויגאלנו מגלות המר הזה, ויעמידנו בקרן אורה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומיד ממש.

# מקור הרמב"ם ל"חזקת משיח" ו"משיח ודאי"

הת' יוסף הכהן הענדל\*

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>:

אם יעמוד מלך . . בחזקת משיח . . משיח ודאי.

וצריך להבין: מנא לי' להרמב"ם שישנם ב' שלבים בהתגלות משיח, תחלה "בחזקת משיח" ואח"כ "משיח ודאי"?\*



והנה, בברכת התמימים דשנת תשכ"ז<sup>2</sup> אמר כ"ק אד"ש מה"מ "עס זאל . . און דורך דעם מקרב זיין און מגלה זיין די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו כו". ובהערה ו' על המילים "מגלה זיין" כותב:

במד"ר (פי"א, ב) נגלה ונכסה כו'. וברמב"ם הל' מלכים ספי"א "בחזקת כו' בודאי". ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הידוע בכיפור ל' מארז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא".

דהיינו שבברכה חילק ביאת משיח לב' ענינים, א. מקרב זיין און ב. מגלה זיין, וכראי' לזה מציינ' לג' מקומות:

(א) מדרש רבה, ששם מבאר שיהי' ב' שלבים בהתגלות משיח - נגלה ונכסה ונגלה, ובלשון המדרש:

ד"א דומה דודי לצבי. אמר ר' יצחק, אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים את אמרת לנו את אתא לגבן תחלה, דומה דודי לצבי. מה הצבי הזה נגלה וחוזר ונכסה, כך

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה ע"י הרב שמרי' מטוסוב

(1) הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"א.

(2) מוגה - נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 380.

גואל ראשון נגלה ונכסה. ר' ברכי' בשם ר' לוי אמר, כגואל הראשון כך גואל האחרון.

(ב) הרמב"ם שישנם ב' תקופות בהתגלות משיח - בחזקת משיח ומשיח ודאי.  
(ציון הג' יבואר לקמן בעזה"י).

ועפ"ז יש לומר, שהמקור לחלוק הרמב"ם בנגלה הוא המדרש הנ"ל.

ועפ"ז יומתק מה שמבאר בלקו"ש ח"ט<sup>3</sup> שאין להכריח שלדעת הרמב"ם משיח לא יהי' נגלה ונכסה, כי רואים מכן כוזיבא שהי' נסתר למשך זמן במערות, ובלשונו<sup>4</sup>:

אין להכריח דהרמב"ם ס"ל דש"ס דידן לא ס"ל דמשיח יתגלה ויסתר אח"כ (וכן - שביד החזקה חזר בו ממש"כ בפיה"מ ד"ואשיבה שופטיך" קודם לביאת משיח) - וע"ד ראייתו (הל' מלכים פ"א, ג) ואל יעלה על דעתך כו' שהרי רע"ק כו' אוסר עליו (על בן כוזיבא) שהוא המלך המשיח -

כי בן כוזיבא נסתתר משך זמן (במערות) במשך מלחמתו, כן הי' בזמנו ב"ד סמוכין וכו'. - בנוגע לביאת אל"י - ראה הל' מלכים פ"ב, ב.

ואולי ההכרח לבאר הכי, הוא לפי שכמבואר לעיל, המקור לדברי הרמב"ם הוא

ממדרש זה!

## ב

והנה, בנוגע למ"מ הג', כותב כ"ק אד"ש מה"מ:

עיינ מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע הידוע בביאור ל' מארז"ל [בן דוד בא" או "דוד בא".

ובלשון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (בסוף המכתב):

ולא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח וע"י תהי' קיבוץ גליות, [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות דוד. וזהו דקדוק ל' הגמרא וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בא בן דוד, דמשיח נק' בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמ', ואמר כאן בא דוד, הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל"ז כ"ד), וע"ש

(3) ע' 105.

(4) שם הע' 74, שוה"ג הב'.

במצודות. וקרוב הדבר לאמר (שלא) [שאז] יתוסף מעלה בו עצמו ומוכן למשכיל ע"פ מה שנתבאר.

היינו שמבאר, שיש ב' תקופות בהתגלות משיח.

והנה, בלקו"ש חח"י<sup>5</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב' שלבים אלו, דבתחלה משיח יהי 'הוגה בתורה וכו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו', ומזה אפשר לידע שהוא בחזקת משיח - היות ופועל שיהי' שלימות התומ"צ, שזהו תפקידו; ורק לאחר שמביא לשלימות התומ"צ בפועל - כש"בנה ביהמ"ק במקומו, ויקבץ נדחי ישראל" - אז יכולים לדעת שהוא "משיח ודאי".

ומבאר, דאין זה רק ב' תקופות בפועל - היינו, שכדי לידע שהוא משיח, צריך להיבחן בתנאי "חזקת משיח", ואח"כ עוד מבחן, "משיח ודאי" - אלא, הם ב' ענינים במשיח.

וע"ז מביא בהערה מהו ב' דרגות אלו [ולהעיר, שמהלשון "בפנימיות הענינים עכ"פ", משמע שיש לו מקום גם ע"פ נגלה]:

עפ"ז אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' - כי דוגמתן נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות (ראה דה"א כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, ט); כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו".

וממשיך:

וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' שיב) בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח או"ח סקי"ח) דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" (מגילה יז, ב) - (משיח בודאי). ולהעיר משינוי הגירסא ברמב"ם . . . "להחזיר מלכות דוד" או "בית דוד". ואכ"מ.

דהיינו, שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שישנם ב' תקופות המרומזים בדקדוק הלשון "דוד" או "בן דוד", י"ל שזהו גם דקדוק לשון הרמב"ם "מלכות דוד" או "מלכות בית דוד". היוצא מזה, שיסוד הרמב"ם הוא מאמרי רז"ל אלו.

עפ"ז י"ל שלזה כיון כ"ק אד"ש מה"מ בברכת הבנים (לעיל), [וההערה הוא כעין

ביאור ע"ז], אך מכיון שביאור זה אינו פשוט, י"ל, שלכן אומר ע"ז "עיינן" - משא"כ במדבר רבה הוא ראי' ברורה, שא"צ עיון.

"ותן לחכם ויחכם עוד".<sup>6</sup>

---

6) ולא כמו שהבין הרב יהמממ"ע בספר דבר מלכות. עמ' פ"ו, שכ"ק אד"ש מה"מ מגיע לבאר הצורך לגלות משיח, אלא כמבואר לעיל שמביא מקור לב' תקופות, ולזה מציין למכתב כ"ק אדמו"ר נ"ע שמבאר שם ב' התקופות.

## ע' לשונות לע"ל (גליון)

הת' יוסף הכהן הענדל

בגליון י' דקובץ זה (כמים לים מכסים) הקשה הת' י.ש.ז.ס.<sup>1</sup> שישנו סתירה לכאורה משיטת כ"ק אד"ש מה"מ באיזה לשון ידברו לע"ל:

בשיחת ש"פ וישב, א' דחנוכה ה'תש"נ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להבירור של לשונות אוה"ע ע"י לשון הקודש לע"ל וזלה"ק:

ויש לומר אז דערפאר וועלן די לשונות ניט בטל ווערן לעתיד לבא - ווייל דעמולט וועט זיין "והיתה לה' המלוכה" אין אלע עניני ופרטי העולם, כולל אויך אין די לשונות האומות, כמ"ש "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבוד שכם אחד". וכפס"ד הרמב"ם בסוף ובחותם ספרו: ובאותו הזמן כו' לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו' שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ובהערה 60 שם:

צפני' ג, ט. רמב"ם הל' מלכים ספי"א. וראה רד"ק שם: בשפה ברורה - שלא יוציאו בשפתם אלקים אחרים אלא כולם יקראו בשם ה' זהו שפה ברורה, כמו שאמר בנבואת זכרי' ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד. לעבדו שכם אחד - חלק אחד, ר"ל בלב אחד ובדעה אחת. ומזה משמע שלא יתבטל לשון האומות.

אבל לדעת הראב"ע (הובא ברד"ק) שם, "בשפה ברורה הוא לשון הקודש שבה לבדה נקרא השם הנכבד", וכ"ה מפורש במצו"ד שם: "שידברו בלשון הקודש במקום הלשון שמדברים עכשיו". וראה זהר ס"פ נח. אוה"ת נ"ך ע' תתקד ואילך.

והנה מזה רואים שנוטה כ"ק אד"ש מה"מ להדיעה שלע"ל לא יבטלו השפות של אוה"ע רק שיהיו מבוררים ע"י לשון הקודש.

והנה בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק:

שזוהי ההכנה לקיום היעוד "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

## ובהערה 53 שם:

בלשון הקודש (מפרשים עה"פ). וראה אוה"ת (כרך ז') סוף פרשתנו (בסיום ביאור הענין דלבנים): "ואפ"ל שזהו מ"ש אז אהפוך אל עמים שפה ברורה שיהי אצל כולם לה"ק ולא יצטרך לבחי' לבניה... לע"ל יהי הכל לה"ק שהוא אבנים בריאה בידי שמים.

דמזה משמע שנוטה כ"ק אד"ש מה"מ להדיעה שלע"ל השפה של אוה"ע יהי' לשון הקודש.

## ונשאר בצ"ע.

ולכאורה יש לפרש זה ע"פ המבואר בלקו"ש חלק כ"ג<sup>2</sup> בענין בירור האומות לע"ל שמבאר שם (בסוף הביאור)<sup>3</sup> שבתקופה א' יהיה בירורם באופן שיהיו מציאות בפני עצמם, היינו שיהיה להם גם כן גאולה, ובתקופה הב' יתגלה עצם מציאותם שזהו הדבר ה' המחיה אותם וא"כ אין להם מציאות בפני עצמם.

ואולי י"ל שכן יהיה גם בנוגע הלשונות של הגוים, שבתקופה א' יתגלה הטוב שבשבעים לשון ולכן ידברו בלשונם דוקא, כמו שמבאר שם בסוף השיחה שבתקופה זו יתגלה הטוב שבכל דבר היותם נבראים ע"י הקב"ה.

ובתקופה הב' יתגלה ה"אמת ה' לעולם" עד שירגש בכל הבריאה וכן באוה"ע שאין להם מציאות אמיתית ואז י'כרת' ו'יגוע' ו'יהרס' כל מציאותם. וי"ל שכן יהיה גם בנוגע ללשונם שאף שיש בו טוב ולכן ישאר קיים בתקופה א', עם כל זה בתקופה הב' יתבטל לשונם כי יתגלה שכל מציאותם הוא רק מקדושה ולכן אינו מציאותן האמיתית.

עפ"ז י"ל שבשיחת שבת פרשת וישב תש"נ מדבר על תקופה הא' בבירורם כמו שמבואר שם שלעתיד כשיהיה והיתה לה' המלוכה כפסק דין הרמב"ם שלא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את הוי' בלבד שעפ"י הביאור בשיחת בלק הנ"ל מדבר על תקופה א' ולכן י"ל שנוטה לשיטה שלא יתבטל השבעים לשון.

ובשיחת שבת פרשת משפטים תשנ"ב י"ל שמדבר על בירורם באופן נעלה יותר שאז יתבטלו לגמרי ולא יהיה להם מציאות, וכן בנוגע ללשונם.

וכן מדויק מלשון השיחה כשמדבר על בירור לשונם עכשיו ע"י תרגום חסידות לשבעים לשון מדמה זה לענין שכתב הרמב"ם שלע"ל יהיה עסק כל העולם לדעת את ה' ומבאר שזהו הכנה לזמן של אהפוך אל העמים שכולם ידברו רק בלשון הקודש שמשמע שעכשיו ישנו כבר התחלה מתקופה א' וזהו הכנה לתקופה הב' כשידברו רק

(2) ע' 172 ואילך.

(3) ע' 178 ואילך.

(4) הלשון בשיחה שם מהפסוקים.

בלשון הקודש.

ושוב ראיתי זה מפורש בברכת<sup>5</sup> כ"ק אד"ש מה"מ להתלמידים יוצאי פרס, וזלה"ק:

והעיקר - שמשיח יבוא בכל הלשונות ובכל המקומות, היינו שמשיח יבוא מיד באופן שיהי ניכר בכל הלשונות ובכל המקומות.

ובשולי הגליון על המילים "בכל הלשונות":

שזהו סימן המצב דפירוד העמים (-ללשונותם) טרם ש"אהפוך אל עמים שפה ברורה" (צפני' ג, ט).

וכדפירשנו לעיל<sup>6</sup>.

(5) הגדה של פסח ח"ב (מהדורה מורחבת) ע' תתמד.

(6) הערת המערכת: אבל ביאור זה אינו מספיק בנוגע לתרגום שניתן למשה מסיני (מגילה ג, א. ובפרש"י למס' קידושין מט, א. ד"ה הרי זה ועוד), ויתירה מזו בנוגע לאידיש שיש לו מעלה מיוחדת שהוא שייך להתגלות תורת החסידות [שהוא מעין מתורתו של משיח] כמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"א ע' 446 ואילך.



## כבר עשו תשובה

הת' מ"מ וואלאך



בשיחת ש"פ נח ה'תשנ"ב בו מבואר שש"פ נח הוא שבת כללי, ובהתאם לזה צ"ל חשבון צדק, ומבאר איך לעשותה, ולאח"ז בס"ט:

שכיון שהעיד כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו שכבר סיימו כל עניני העבודה, כולל גם צחצוח הכפתורים, ועומדים מוכנים ("עמדו הכן כולכם") לקבל פני משיח צדקנו, הרי, מסקנת החשבון-צדק (חשבון-צדק דייקא, חשבון אמיתי) שעושים בימינו אלו, היא, שתיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!

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

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

ואם הדברים אמורים בזמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין . . הרי בודאי ובודאי שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, ועכשיו אין הדבר תלוי

## אלא במשיח צדקנו עצמו!

והנה, בהשקפה הראשונה אי"מ כ"כ: המדובר כאן היא אודות החשבון צדק דכאו"א בתור פרט לעצמו, ויש פס"ד מפורש בהרמב"ם<sup>2</sup> "שאינן ישראל נגאלין אלא בתשובה", נמצא מובן שכאו"א בפרטיות צריך לעשות תשובה. והרי "כשידע איניש בנפשי מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון" אף שבוודאי ש"אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה" מכיון ש"העבודה דכללות בני". . . נסתיימה ונשלמה" אבל איך זה 'מצדיק' את מעמדו ומצבו הפרטי (שיתכן שיש לו ענינים פרטיים הצריכים תיקון) עד שכאו"א מבני הנמצאים בדורנו, אם הוא עושה חשבון-צדק אמיתי, יגיע להמסקנה ש'הוא גם הוא' (בעצמו) מוכן לקבל פני משיח צדקינו (ואם לא הרי אי"ז חשבון-צדק אמיתי), ו(עד ש)'אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקינו בעצמו!<sup>3</sup>!

## ב.

ויש לבאר זה, ובהקדם ביאור יותר בהמשל שנותן כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה, ע"פ המבואר בסהמ"צ להצ"צ<sup>4</sup>, ושם:

כ' האריז"ל וז"ל כי כל ישראל סוד גוף א' של נשמת אדה"ר כנודע אצלינו (בס' הגלגולים פ"א ב') וכל א' מישראל הוא אבר פרטי, ומזה הוא הערבות שאדם ערב בשביל חבריו אם יחטא, ולכן נוהג מורי ז"ל לומר פרטי הוידוים כו' כי כל ישראל גוף א' עכ"ל וביאור דבריו הוא שאדה"ר הי' כללות כל הנשמות כולם שבישראל. . . שהי' כולל כולם. . . ועד"ז יובן ג"כ בנשמות ישראל שהם קומה שלימה ביחד דהיינו נשמת אדה"ר שהיא כללותם והגם שיש בה רמ"ח איברים מיוחדים הרי הם כלולים זה מזה. . . וכמו עד"מ בגוף אחד שהגם שהוא בהתחלקות ציור איברים ראש ורגלים וידים

(1) כל ההדגשות במקור.

(2) הל' תשובה פ"ז ה"ה.

(3) הערת המערכת: לכאורה אפשר לבאר בפשטות שיש כאן ב' חשבונות צדק נפרדים: (1)

כללי. (2) פרטי. הכללי - הוא שהרי כל המע"ט והזכויות והתשובה והמס"נ וכו' של כל ישראל דורנו ודכל הדורות כבר זיכו את כל בניי שראויים לגאולה. וזה פירוש ש"העבודה דכללות בני". . . נסתיימה ונשלמה". הפרטי - הוא שאין פירוש שכל אחד מבני ישראל הוא צדיק גמור עפ"י התניא אלא כפי שרואים במוחש שיש לרוב בניי ענינים הדורשים תיקון, אלא שאין זה מונע כלל מהחשבון צדק הכללי של כל בניי דורנו ובכל הדורות שראויים לגאולה, רק שכמובן צריך גם חשבון צדק הפרטי, ופשוט שכאשר מתקנים את הדרוש תיקון בפרטיות זה מזרו עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה.

(4) כח,א.

וצפרנים מ"מ כל א' כלול מזולתו שביד יש חיות מעין הרגל ע"י הוורידים שנמשכו בו וכן בשאר כל האיברים, וכנודע שמרפאים אבר א' ע"י הקזה בחבירו מצד עירוב הדמים וההתכללות הזאת באיברי הגוף ובחיות הנפש שבהם הוא מחמת כללות החיות שכולל כולם שהוא המאיר במוח שבראש שממנו נתפרדו כל א' לעצמו והוא כולל כולם ד"מ ההיולי כידוע.

ונמצא לפי"ז, שכמו שבגוף האדם, עי"ז שמקיז דם מאבר א' נתרפא האבר השני, כמו"כ הוא בתשובה - וכמו שמצינו בהאריז"ל - שצריך לעשות תשובה גם עבור חטא שחטא אדם אחר (ר"ל), שמזה מובן ג"כ שהתשובה מועיל בשביל השני, מכיון שהם שייכים זל"ז (ואין סברא כלל לומר ששייכים הם רק בענין החטא אבל לא בענין התשובה - ובפרט ע"פ הידוע בענין 'מרובה מדה טובה ממדת הפורעניות), וע"י התשובה של א' 'נתרפא' החטא של אחר. ולפי"ז אולי יש לבאר דמה ש"כללות בני" שהם "קומה אחת שלימה" ה"ז הסיבה לזה ש"נמצאים במעמד ומצב דאדם שלם בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, הן ברוחניות . . והן בגשמיות" ואין הפרטים של הא' יכול להפריע לענין זה, מכיון שכללות בני' (ותירה מזו - כאו"א מישראל) כבר עשו תשובה [וכפי שהעיד כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ ויחי ה'תנש"א<sup>5</sup> ש"אין לך אדם מישראל שלא הרהר תשובה (לא רק פעם אחת, אלא) כו"כ פעמים במשך ימי חייו"<sup>6</sup>].

וזה שישנה "החסרון דהפרט" היינו הדברים שעדיין צריכים לתקן, היות שידע איניש בנפשי' שעד עתה לא התנהג כצדיק גמור (ואפשר גם לא כבינוני), אבל ענין זה "הוא כמו מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי שתקונו ע"י רפואה קלה ומהירה", דכמו במשל של גוף האדם, כשאחד הוא שלם בכל איבריו וגידיו, אלא שיש לו איזה סריטה או נשיכה מ'יתוש' וכיו"ב - היינו מיחוש קל וחיצוני - לא יעלה בדעתו של אף אחד לקרוא את האדם הזה בשם 'חולה' כלל וכלל!

וליתר ביאור, בסגנון אחר: פסק הרמב"ם הידוע (הל' תשובה פ"ג ה"ד) ש"צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאלו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב . . עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה", ולכאורה הי' יכול להקשות ע"ז: היתכן שע"י מצותו הפרטית יפעול גאולה לכל העולם כולו, והי' צ"ל גאולה פרטית לבד?! ובפרט שאין העולם נתתקן בשלימות, והא ראי' שע"י המעשה א', דיבור א' - ואפי' מחשבה א', הרי אי"ז אלא פעולה קטנה, דבכדי להכריע את משקל המאזניים לצד א' יכול להיות שהוא הכריע כזה שכמעט אינו ניכר (שהרי גם עלה קטנה יכול להכריע לצד א' של המאזניים), ועדיין נשאר משקל גדול בצד של היפך הזכות - כמעט מחצה, ואיך יתכן שיפעול עי"ז

(5) ע' 232.

(6) וע"ד הצחות יש להעיר מהיום יום לג' תמוז "א אידישער קרעכץ . . איז אויך א תשובה

גדולה", ולכאורה שאין לך אדם מישראל שלא עשה 'קרעכץ' במשך ימי חייו, וכמה פעמים.

## הגאולה האמיתית והשלימה!?

ובד"א ביאור הדברים: ע"פ מאמרו"ל" "כל ישראל ערבים זב"ז" ופירושו\* "אז זיי זיינען צוגעמישט איינער מיטן צווייטן" - וכמו שהובא לעיל מסהמ"צ להצ"צ במה שהאריז"ל אמר את כל פרטי הווידוים שזהו מצד התערבות הנשמות זב"ז שכולים ב'גוף אחד' - הרי כשאחד עושה תשובה, אי"ז התשובה שלו לבד 'תשובה פרטית' ובמילא אי"ז מביא 'גאולה פרטית' (בלבד) אלא גאולה כללית, שהרי כאו"א עשה תשובה ע"י תשובתו של השני.

ושוב מצאתי שמקשר כ"ק אד"ש מה"מ את מאמרו"ל הנ"ל ד'כל ישראל ערבים כו' עם פסק הרמב"ם הנ"ל בשיחת אדר"ח אלול תשל"ה, ובס"ג שם:

בהמשך להאמור לעיל, האבן דאך אידן אלעמאל געוואוסט אז דער קיום המצוות איז דאס ניט א זאך וואס דאס איז אן ענין פרטי פון מקיים המצוות . . ווארום "כל ישראל ערבים זב"ז" איז א יסוד אין תורה, ביז דאס איז אויכעט א יסוד אין כמה הלכות בפועל, אז יעדער פרט וואס טוט זיך מיט א צווייטען אידן סיי אין ענינים גשמיים . . וק"ו בנוגע צו חיים הרוחניים פון א צווייטען אידן. ביז וואנעט אז ס'איז ניט נאר דער אפטייטש פון ערבים זב"ז, אז ס'איז ניט נאר דער טייטש פון ערבות, נאר אויכעט ערבים זב"ז . . אז מען איז צוזאמען געמישט איינער מיט'ן צווייטן' . . ס'איז אבער דא זמנים מיוחדים . . איז אט דעמולט איז נאך מער נוגע די הדגשה והבלטה אז . . יענער איז א חלק פון כלל און איז נוגע צו דער גאנצער כלל, ביז ווי דער לשון הרמב"ם אין א פסק דין אז זיין הנהגה קען בריינגען ישועה והצלה לכל העולם כולו, עאכו"כ צו דער עם עולם - צו אידן, איז אט דעמולט איז נוגע אז די הדגשה זאל זיין במעשה בפועל, ניט נאר אחת בשנה ובזמנים מיוחדים, נאר בחיי יום יום, און דאס זאל אים אריין נעמען זיין כח המעשה שלו וואס דערפאר איז דא נוגע דער ענין פון א מצוה מעשית בפועל.

המורם מכהנ"ל: כל דבר ודבר שא' עושה, אינו ענין פרטי לעצמו, אלא הוא דבר הנוגע לכל אחד ואחד מבנ"י בפרט, ובמילא כשא' עושה תשובה, נמצא שע"י נעשית התשובה דכל בני", ובמילא מגיע להם את שכרם - הגאולה האמיתית והשלימה (וזה בנוסף למה שכאו"א בתור פרט כבר הרהר תשובה וכו"כ פעמים).

יומתק יותר ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ נצו"י תשי"ט\* (ס"ו

:שם)

איז די קושיא פארענטפערט דער אלטער רבי בלקו"ת, אז ס'איז דא א מעלה ברגל

(7) מס' שבועות לט, א.

(8) ראה בהשיחה הובא לקמן בפנים, ועוד.

(9) תוכן השיחה הוגהה אח"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1139 ואילך.

על הראש שמוליך את הראש אין א ארט צו וועלכען דער ראש מצד עצמו קען ניט אנקומען. וואס פאר דעם פרט איז דער רגל ראש און דער ראש רגל, וואס דאס איז דער ענין ההתכללות מבלי אשר ימצא ראש וסוף, ווארום יעדער איינער האט א מעלה לגבי דעם צווייטען . . והנה ההתכללות קומט פון המשכת אור עליון, און אזוי בנדוד, אז התכללות הנ"ל קומט מצד גילוי עצם הנשמה<sup>10</sup>, וואס דארטן זיינען אלע איין זאך, מצד כחות גלויים איז דאך דער העכער און דער נידעריקער, נאר מצד ענינים עצמיים זיינען אלע גלייך<sup>11</sup>.

[ונמצא שמה שכללות בני" בתור קומה אחת שלימה עשו תשובה אינו צ"ל מטעם זה שכאו"א בפרט הרהר תשובה, אלא אפי' אם רק א' עשה תשובה, אפי' שעשה תשובה רק ע"י שהרהר בתשובה, כידוע מענין המקדש ע"מ שאני צדיק גמור. ולפי"ז יומתק מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א<sup>12</sup>, ובס"ט שם "דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפי' פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל" וממשיך בחצי ריבוע "זוהו מה שמובא במאמר אדמו"ר הזקן דאיתא בתיקונים שאפי' אם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי' בא משיח<sup>13</sup>, כי ע"י תשובה שלימה

ממשיכים גילוי אוא"ס הבל"ג, וגילוי זה הוא בכל מקום"].

10 הדגשה אינו במקור.

11 עפ"ז אפשר יש לדייק בלשון הרמב"ם (הובא לעיל) "ולפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כלה כאלו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב . . ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות וכו'" דמאחר שענין זה קשור עם ענין הערבות (כמבואר בשיחת אדר"ח אלול תשל"ה המצוטט בפנים), וענין זה (הערבות) באה מצד עצם הנשמה, נמצא מובן שענין זה הוא אצל 'כל אדם' ו'כל בני' 'ונהגו כולם'. וזה שהוא בהדגשה בעשרת ימי תשובה אולי י"ל משום שאז הוא בחי' קירוב המאור אל הניצוץ (דרך חיים יג,רע"ד, ועוד).

ואף שכתב המגיד משנה ד"ה "ומפני ענין זה" "כלומר מפני שבשופר מזהירין בראש השנה לחפש במעשיו לכך באלו עשרה ימים צריך לעשות מצות ומעשים טובים", שהסיבה להנהגה זו הוא 'מפני השופר' ולא מצד ענין הערבות, הנה יש להעיר ממאמר ד"ה והי' ביום ההוא תשכ"ח (סה"מ מלוקט ו' בתחילתו, הערה 20 שם) "שלע"ל יהי שופר [הדגשה במקור] גדול, שאז יהי' בעילוי העצם שלמעלה מגילוי", שענין זה - העצם שלמע' מגילוי - הוא אותו הענין ד'ערבים כל ישראל' כמבואר בפנים.

12 סה"מ מלוקט ו' ע' קצו ואילך.

13 ולהעיר משיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (ס"י) שאמיתת ענינו של משיח הוא העצם דישאל.



ואולי יל"פ באו"א ע"פ המבואר בלקו"ש ח"י"ז<sup>14</sup> שבתשובה יש כמה דרגות (ז"א בפעולת התשובה, על העבירות שעבר ר"ל), תלוי באם התשובה היתה מיראה או מאהבה, ובזה (התשובה מאהבה) גופא כמה דרגות, שיש תשובה שרק עוקר את העון ויש תשובה נעלה יותר הפועל שהזדונות נעשה כזכיות. ו'מכריח'<sup>15</sup> את זה מההלכה בענין א' שקידש אשה ע"מ שהוא צ"ג ש(ספק) מקודשת - שמא הרהר תשובה, שמצינו בזה ג"כ שיש כמה דרגות, עיי"ש בכ"ז בארוכה. עכ"פ נקודת הדברים הנוגע אלינו - שבתשובה (גם בהרהור תשובה) יש כמה דרגות.

והנה בנוגע להתשובה שצ"ל אצל בני" לפני הגאולה לא מצינו בשום מקום שצ"ל תשובה באופן נעלה יותר. ואדרבה, במס' סנהדרין (צז, ב) 'ר' אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין, אמר לי' רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין?! אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב", שתשובה כזו היא 'הנמוכה יותר' שהיא תשובה מיראה. וואלי שמשו"ז מספיק גם אם יעשו הרהור תשובה לבד [וכהובא לעיל משיחת ש"פ ויחי שכאו"א הרהר תשובה, וכמה פעמים]. וא"כ זה שהרהר תשובה לבד, אכ"ז תשובה מעלייתא היא.



ויש עוד אופן לבאר זה - שאף שעדיין לא תיקן את הבלתי רצוי הרי אין זה בסתירה שכבר עשו תשובה - והוא פסק דין ברור ברמב"ם<sup>16</sup> שכתב "אסרו חכמים לגדל חזירים בכל מקום, ולא את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת . . . רועה שעשה תשובה אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד, וכן מי שנפלו לו כלבים וחזירים בירשה אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר מעט מעט". ולפי"ז ברור היטב דאף ש"גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה . . . כי, העבודה דכללות בני" במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות. . . נסתיימה ונשלמה, . . . ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבדאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו בגמר ושלמות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים להגאולה" שכמו בהרועה שעשה תשובה

(14) ע' 184 ואילך.

(15) שם כתב שהוא רק "מעין הכרח" (הדגשה במקור).

(16) הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט-י.

אבל עדיין יש לו החזירים, הרי אין זה גורע מתשובתו<sup>17</sup> "וכיון שכן, גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה."

והעיקר שיקבל פני משיח צדקינו תיכף ומיד ממש (ומתוך הידיעה שאכן מוכנים אנו לכך)!

---

17) ויתירה מזו יתכן שבכלל אינו נצמא במעמד ומצב שצריך לעשות תשובה משום שהחזירים הנמצאים אצלו הוא ירושה - ירושת הגלות (גלות אדום הנדמה לחזיר) - אשר נפל לו, אשר לא ברצונו (ולהעיר מפסק דין הרמב"ם הידוע ד'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני").

# לימוד נגלה לע"ל

הת' מ"מ וואלאך

כותב כ"ק אדה"ז בתניא אגה"ק (סו"ס כ"ד):

אבל בצאת השכינה מקליפת נוגה אחר שיושלם בירור הניצוצות ויופרד הרע מהטוב ויתפרדו כל פועלי און . . . אז לא יהיה עסק התורה והמצות לברר בירורין כ"א ליחד יחודים עליונים יותר להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות כמ"ש האר"י ז"ל והכל ע"י פנימיות התורה לקיים המצות בכוונות עליונות שמכוונות לאורות עליונים כו' כי שרש המצות הוא למעלה מעלה בא"ס ב"ה . . . ולכן יהי' גם עיקר עסק התורה גם כן בפנימיות המצות וטעמיהם הנסתרים. אבל הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בדיעה בתחלה בלי שכחה . . . וגם אפשר קרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל. עכ"ל.

היינו, שיש ב' אפשריות איך נדע נגלה דתורה לע"ל (ש"עיקר עסק התורה" יהי' "בפנימיות המצות וטעמיהם הנסתרים"): (א) "הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בדיעה בתחלה בלי שכחה", (ב) "ידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית . . . ולכן א"צ לעסוק בהם כלל".

והנה בשיחת ש"פ מקץ תשנ"ב<sup>2</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מ"ש הרמב"ם בהל' אחרונה שבספר משנה תורה ש"באותו הזמן . . . לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ש"עיקר הלימוד יהי' ברזין דרזין שבתורה". ובהערה (76) שם מביא מ"ש כ"ק אדה"ז בתניא (ועד ש)ידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית".

וקצת קשה, דמשמע שעכ"פ יהי' עסק בנגלה דתורה, ובתניא כ' "א"צ לעסוק בהם כלל"?

והי' אפשר לתרץ, שבפנים השיחה אומר ש"עיקר הלימוד יהי' בפנימיות התורה; ובהערה מוסיף שלא יהי' רק עיקר הלימוד, אלא שלא ילמדו נגלה כלל.

אבל א"כ לכאורה הי' צ"ל "ועד שלא יהי' עסק בהם כלל" (וכיו"ב).

ונראה לומר, שבא לבאר, שמ"ש בתניא "א"צ לעסוק בהם כלל" היינו, ש"עיקר

(1) דף קמה.

(2) סה"ש ע' 201.



הלימוד יהי ברזין דרזין שבתורה", אבל יהי גם לימוד הנגלה - אמנם בדרך טפל. ובזה גופא יש ב' ענינים, בכמות ובאיכות:

עיקר בכמות ובזמן: לימוד הנגלה יהי בזמן מועט, כי לא יהי שכחה כמבואר בתניא; וברוב (ועיקר) הזמן יהי לימוד הרזין.

עיקר באיכות: אף לימוד הנגלה שיהי, יהי בדרך טפל, כי נלמד הנגלה מתוך הרזין. נמצא, שאינו טפל רק מצד כמות הזמן, אלא, מצד איכות הלימוד.

ויש להביא משל ודוגמא לדבר מהלכות ברכות הנהנין<sup>3</sup>:

תערובות שני מינין שהן מעורבין יחד ואין ברכותיהם שוות אם הא' הוא עיקר והשני אין נותנין בו כ"א לתקנו ולהכשירו הרי העיקר פוטר את הטפל בברכתו בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה ואם שניהם עיקר אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר והמיעוט נחשב טפל ובטל לגבי הרוב. עכ"ל.

שהחילוק ביניהם ("אם הא' הוא עיקר" או "הרי זה נחשב עיקר") הוא, אם הוא עיקר באיכות או בכמות.

ובנוגע לענינינו, בפנים השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שעיקר הלימוד יהי ברזין דתורה, והיינו עיקר בכמות; ובהערה מוסיף, שיהי העיקר גם באיכות.

# ב' שלבים במעלת משיח כ"רב"

הת' אהרן שמואל הכהן המודני כהן

עה"פ<sup>1</sup> "שלח נא ביד תשלח" איתא<sup>2</sup>:

אמר (משה) לפניו שלח נא ביד תשלח - ביד משיח שהוא עתיד לגלות.

צריך להבין מהו השייכות בין משה למשיח, שמשו"ז ביקש משה שהשליחות שלו תימסר למשיח?

הנה, בלקו"ש חיי"א<sup>3</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שייכותם, שהכח של משיח לגאול את בני"י הוא עיי"ז שמשוח יהי' "הוגה בתורה" - ענינו של משה (תורת משה). ובלשונו הק':

והביאור: התורה היא ראשית (ועיקר) מעלתו של מלך המשיח - "הוגה בתורה"; והיינו שכחו זה להיות גואלן של ישראל הוא עיי" התורה, שהיא "תורת משה"; וכן עד"ז כחם של ישראל להביא את הגאולה העתידה עיי" עבודתם הם, הוא עיי" התורה (וכמשי"ת לקמן).

אמנם, בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב<sup>4</sup> ביאר כ"ק אד"ש מה"מ באופן אחר קצת. ובלשונו הק':

ויש לומר אז דורך דעם וואס משה האט אויסגעפירט אז "שלח נא ביד תשלח", עיי"ז וואס "גואל ראשון הוא גואל אחרוך. . האט זיך אויפגעטאן דעם יחוד פון ביידע ענינים ומעלות - אז משיח האט אין זיך ביידע ענינים ומעלות: נוסף צו דעם וואס ער איז א מלך, איז ער (אויך) א רב (חכמה), וילמד תורה כל העם כולו, און אויך צו משה רבינו און די אבות כו' [ועד"ז אין משה - האט ער אויך די מעלה פון מלך, ויהי כישורון מלך"].

היינו, ששייכות משה למשיח הוא בזה שמשוח עצמו יהי' רב, וילמד תורה גם למשה, וזה יהי' לא רק כהקדמה לגילוי המשיח, אלא (ובעיקר) לאחר ביאתו.

(1) שמות ד', י"ג.

(2) לקח טוב עה"פ, וראה בפדר"א פ"מ.

(3) ע' 8 ואילך.

(4) סה"ש תשנ"ב ע' 97 ואילך.

עפ"ז יוצא, שיש ב' ענינים בתפקידו של משיח כרב: א) כהכנה לביאתו השלימה, ב) לאחר שנתגלה.

ולבאר ב' שלבים אלו במשיח והצורך להם ביתר ביאור:

הנה, בנוגע שלב הא' לפני התגלות משיח - שבלשון הרמב"ם "יעמוד מלך הוגה בתורה" - מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חל"ה<sup>5</sup>, ובלשונו הק':

כאשר בני" עוסקים בתורה בעיון, שמתאחדים עם התורה, בכחם להתגבר על חושך הגלות ואין הגלות שולטת כלל על איש ישראל, וכמרז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". וזהו גם מה שמצינו, שלפני ירידת יעקב למצרים הנה "ואת יהודה שלח לפניו גו' להורות לפניו גושנתי", ואמרו רז"ל "להתקין לו בית תלמוד שיהא שם מורה תורה שיהו השבטים הוגים תורה" - לא רק שיהי' בהשבטים לימוד התורה, אלא שיהי' "בית תלמוד", מקום של עיון, "שהיו השבטים הוגים תורה", המורה על היגיעה דוקא, כי רק ע"י העיון והיגיעה בתורה, אין הגלות יכולה לשלוט על בני ישראל. ועפ"ז מובן גם הטעם, שמהתנאים דמלך המשיח הוא, שיהי' "הוגה בתורה" (אף שעיקר ענינו לכאורה הוא היותו מלך, "מלך המשיח") - כי הכח לגאול את ישראל מגלות הוא בהיגיעה בתורה, "הוגה בתורה", שכל מציאותו היא מציאות התורה, שקדמה לעולם, ובמילא היא למעלה מהגבלות ומיצרי וגבולי הגלות, ולכן הוא "יונה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל, בגאולה האמיתית והשלימה.

והיינו, שזה שצריכים ענין התורה להביא להגאולה, אינו סתם לימוד התורה, אלא יגיעה בתורה דוקא.

ובנוגע לשלב הב', לאחר המלחמות, (שמשח ילמד תורה את האבות וכו') מבואר בלקו"ש שם<sup>6</sup> ובלשונו הק':

"אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול כו' ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו כו", ועל ידו "תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", שמדבריו אלה מובן, דזה ש"באותו הזמן כו' יהי' עסק כל העולם . . לדעת את ה' בלבד . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישנו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", כל זה יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא "ילמד כל העם".

וזהו גם הטעם שדוקא אצל ענין הנשיאות נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" כי עיקר

(5) ע' 204.

(6) ע' 208 ואילך.

ענין הנצחיות של מלכות משיח אינו בפעולת הנהגת המלכות שלו, אלא בהשפעתו בתור נשיא, שהוא "למד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

ולא באתי אלא להעיר.

## אורך זמן ימות המשיח

הת' שמואל ליפסקער

בשיחת ש"פ בלק תשמ"א<sup>1</sup> מדבר כ"ק אד"ש מה"מ שמיח צריך לבוא - ובא - מיד, וגם תחיית המתים יהי' מיד, ואח"כ אומר<sup>2</sup>:

און הגם אז עס דארף דורכגיין ארבעים שנה פון ביאת משיח ביז תחיית המתים - איז שוין ידוע די שאלה אין דעם פון דאס וואס די גמרא זאגט אז "אהרן ובניו ומשה עמהם" (בנוגע צו קרבנות וכיו"ב), וואס כמדובר כמ"פ דער ביאור בזה, זיינען דא כמה דרגות אין תחיית המתים, אנדערע וועלן אויפשטיין פריער וכו', ועוד והוא העיקר - ע"ד ווי כבר הי' לעולמים אז פון פערציק טעג זיינען געווארן פערציק יאר - עד"ז קען פון פערציק יאר ווערן פערציק טעג, און עד"ז קען פון פערציק טעג ווערן פערציק שעה, און פון פערציק שעה - אין דעם מובן אז א שעה איז זעכציק מינוט אויפן זייגער - קען ווערן פערציק רגעים, ובפרט אז עס איז פארבונדן מיט הפצת המעינות וואס א מעין איז מטהר בטפה אחת דאס וואס א מקוה איז מטהר מיט פערציק סאה.

ויש לבאר תוכן הדברים בדרך אפשר:

הנה מ"ש "פון פערציק יאר ווערן פערציק טעג" מובן, שכשם שכתוב אצל המרגלים<sup>3</sup> "יום לשנה יום לשנה" (וכלשונו: ע"ד ווי כבר הי' לעולמים אז פון פערציק טעג זיינען געווארן פערציק יאר), יכול להיות להיפך "שנה ליום שנה ליום", ובפרט ש"מרובה מדה טובה ממדת פורעניות".

[ואין לבאר עפ"ז המשך הדברים, שהרי "מרובה מדה טובה ממדת פורעניות" היינו ת"ק פעמים, כמ"ש רש"י בפ' יתרו<sup>4</sup>, וא"כ אינו עולה לחשבון (עולה לכמו 3 דקות). וכן לומר ש"אלף<sup>5</sup> שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה", שיומו של הקב"ה ה"ה אלף שנה (פרש"י), לא יעלה לחשבון בהיפוך (כמבואר הענין בזה במאמר ד"ה ויהי ביום השמיני תשי"ג בתחילתו), שיעלה מ' שנה לכמו יום אחד - מספר שאינו מוזכר

- 
- (1) שיחה ב'.
  - (2) סל"ח. ע' 95.
  - (3) במדבר י"ד, ל"ד.
  - (4) כ', ו'.
  - (5) תהלים צ', ד'.

כאן].

וכן מ"ש "פון פערציק טעג ווערן פערציק שעה", הי' אפשר לבאר ע"פ המבואר בכ"מ ש"מקצת היום ככולו", כמו בהל' אבילות ש"כיון" שנהג אבילות שעה אחת כאילו נהג כל היום כולו, אבל א"כ הי' צ"ל שעה א' ולא מ' שעה? ולכן אולי יש לבאר זה ע"פ המבואר במאמרי כ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>7</sup> בענין העיבור שלע"ל יהי' בט' שעות (או אפי' בלא זמן כלל), מכיון ש"יענגו ביום קראנו", וכל ההמשכות נמשכים במהירות יתירה. [ובפשטות יש לחלק שזהו רק לענין עיבור, אבל כנראה ה"ה לענין בעתה אחישנה, כמצויין בהמאמרים].

אך באמת, שם המדובר שכל חודש הוי שעה, וא"כ א"א לדון לכאן שכל יום הוי שעה. אבל עכ"פ רואים שיכול להיות שקיימת המספר, אך במנין שונה - מכיון שמדובר בדרגה אחרת. [ובודאי א"א לפרש בזה קטע הראשון - שממ' שנה נעשים מ' יום - שיעלה רק כ' יום (אף שי"ל בדוחק שמונה רק שעות היום - וא"כ הוי מ' יום. ודחוק הוא)].

ומ"ש "און פון פערציק שעה . . קען ווערן פערציק רגעים": יש לבאר זאת ע"פ המבואר בשיחת ש"פ יוחי תשמ"ט, וזלה"ק<sup>8</sup>:

שכל רגע ורגע מרגעי הגלות האחרונים (אפי' לא יום שלם, ועאכו"כ לא שבוע וחודש, עד לשנה, ועאכו"כ לא י"ז שנה ח"ו), שלהיותו משך זמן יש בו שינויים, ולכן שייד לקרותו בשם "שנה" מלשון שינוי . .

(והוא מבוסס על עבוה"ק ח"ד פי"ט ועוד כמצויין בהערה שם). ועפ"ז יש לבאר למה מ' שנה יכול להיות מ' רגעים - היינו, מ' זמני שינוי (להעיר שרגע היינו כדי אמירת ג' אותיות אלו, כמבואר בהשיחה שם).

(6) רמב"ם הל' אבל פ"ז ה"ב.

(7) יהל אור (רשימות על תהלים) ע' תרי"ט. ביאורה"ז ח"ב ע' תרכו. אוה"ת נ"ך ח"א ע' תעד.

(8) סה"ש תשמ"ט ע' 169.

# ביהמ"ק ע"י הקב"ה

הת' שמואל ליפסקער



בגמ' סוכה (מא, א) איתא:

משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר דאיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי התיר האיר מזרח אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן תשתרי דהא תנן הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין ב"ד מתעצלים בו לא צריכא דאיבני בליליא אי נמי סמוך לשקיעת החמה.

וכתב רש"י (ד"ה א"נ):

ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקי"ל בשבועות דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב וביום הקים ולא בחמיסר שהוא י"ט דקי"ל בשבועות דאין בנין ב"ה דוחה י"ט ה"מ בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך.

וכן כתבו התוס' (שם):

אמרינן התם דאין בנין בהמ"ק בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין אותו ובלילה אין מקימין אותו אלא על כרחיך צריך לחלק כמו שפירש בקונטרס דהני מילי בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך.

והיינו, שלרש"י ותוס' אינו קשה מה שאי אפשר לבנות המקדש בלילה וביו"ט - דהני מילי במקדש הנבנה בידי אדם, אבל מקדש העתיד, יבנה ע"י הקב"ה (ולכן יכול לבוא בכל זמן).

ולכאורה צ"ב: הרי כתיב<sup>1</sup> "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", ומבאר

בהמדרש ש"מה שהוא אומר לישראל לעשות ולשמור, הוא שומר ועושה", וא"כ, כמו שלבנ"י אסור לבנות את ביהמ"ק בלילה - ממה שכתוב "וביום הקים את המשכן" - כמו"כ אסור כביכול להקב"ה לבנות את הביהמ"ק בלילה וביו"ט? (וכן בפשטות גם בשבת - כי בנין ביהמ"ק אינו דוחה שבת, כמפורש בריש פ' ויקהל).

ואף שהלשון הוא "בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים" - שבפשטות בא לשלול הנ"ל (שהרי כבר בנוי הוא, וצריך רק "לבוא מן השמים") - אינה מתורצת עדיין, כי הרמב"ם כותב<sup>2</sup>, וז"ל:

אחד נתן את האבן ואחד נתן את הטיט הנותן הטיט חיב. ובנדבך העליון אפי' העלה את האבן והניחה על גבי הטיט חיב. שהרי אין מניחין עליה טיט אחר.

והיינו, שהנחת האבן העליון נחשב כבניין, וא"כ אף שכבר בנוי הוא, הרי עצם הנחתו על קרקע הר הבית נחשב כבנין, והדרא קשיא לדוכתא - איך יוכל הבהמ"ק ליבנות בלילה ובשויו"ט?

ואולי י"ל, ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בקונט' תורה חדשה מאתי תצא<sup>3</sup> בענין שחיטת שור הבר בסנפירי הליותו, דלכאורה אין זה שחיטה כשרה, דמשנה ברורה שנינו<sup>4</sup> "הכל שוחטין . . . חוץ ממגל קציר, והמגרה, והשנים, והצפרן מפני שהם חונקין?" ומבאר, שהלכות שחיטה נאמרו על שחיטה בידי אדם, אבל לא על שחיטת הקב"ה [סנפירי הליותו הם הסכין שבהם ישחט הקב"ה את שר הבר]. והענין, כי שחיטה ענינה ברור והעלאת ה'בעל חי' - ובתוכנה מודגש כללות הענין דברור והעלאת עניני העולם לקדושה. ולכן, בשחיטת אדם - שפעולת הבירור נעשה בכח אדם, ישנם הגבלות באופן פועלת הבירור, וזה מתבטא בדין השחיטה - שצ"ל באופן מסוים; אבל בשחיטת הקב"ה - מכיון שפעולת הבירור נעשה ע"י הקב"ה, אין בזה הגבלות, ולכן השחיטה כשרה בכל האופנים.

ועד"ז אולי יש לבאר בנוגע לביהמ"ק, שהרי ענינו של ביהמ"ק הוא שיהי' השראת השכינה למטה, כמ"ש<sup>5</sup> "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וזהו המעלה דביהמ"ק השלישי, שהגילוי אלקות יהי' למטה בקביעות באופן נצחי. ולכן, כשהבימ"ק נבנה ע"י פעולת האדם - ישנם הגבלות באופן הבנין: רק ביום, ולא בשבת ויו"ט, (ובלי ברזל וכו'); משא"כ בנוגע בנין המקדש מלמעלה אין בזה הגבלות, ויכול לירד למטה אפי' בלילה, וכן בשבת ויו"ט.

(2) הלכות שבת פ"י הי"ב.

(3) בסה"ש תשנ"א ח"ב ע' 579 סט"ו.

(4) חולין משנה ב'.

(5) תרומה כה, ח.



## ב

ויש לבאר ההיתר לזה שהמקדש דלמעלה ירד למטה באפון אחר, ע"פ ביאור' כ"ק אד"ש מה"מ במלאכת הוצאה. דהנה איתא במדרש<sup>7</sup>:

טורנוסרופוס הרשע שאל את ר"ע א"ל מה יום מיומים . . מ"ש יומא דשבתא מכל יומא . . חזר אצל ר"ע א"ל אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישיב בה רוחות, אל ירד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב, א"ל . . אמשול לך משל . . אבל אם היה אחד דר בחצר הרי הוא סותר בכל החצר כולה. אף כאן הקב"ה לפי שאין רשות אחרת עמו, וכל העולם כולו שלו, מותר בכל העולם כולו.

ומבאר, שלכאורה אינו מובן: ר"ע תירץ רק למה אין מלאכת הוצאה גבי הקב"ה, אבל לא תירץ בנוגע שאר המלאכות (למה אינם לגבי הקב"ה)? ומבאר, שמלאכת הוצאה היא היסוד לכל שאר מלאכות דשבת. והענין, דהנקודה העיקרית דשבת (מצות השביתה בשבת), הוא החדרת האמונה שהקב"ה ברא את העולם בששת ימי בראשית, ובשביעי שבת, ואף עכשיו בורא תמיד מאין ליש והכל ברשותו של הקב"ה. וע"י שאדם עושה מלאכה, מראה שישנו עוד רשות חוץ מרשות הקדושה, נמצא, שעשיית כל מלאכה הוא ענין דהוצאה מרשותו של הקב"ה לרשות דקליפה - איסור הוצאה מרשות לרשות; אבל לגבי הקב"ה, הכל רשות אחד - 'יחידו של עולם' - ולכן אין שייך ענין דהוצאה (המלאכה העיקרית), ובמילא לא שייך שאר המלאכות, שהם רק הסתעפות ממלאכת הוצאה.

ולכן מותר להקב"ה לבנות המקדש בשבת ויו"ט - דלגבי הכל רשות אחד, ואין כאן משום מלאכת בונה או מכה בפטיש או מצדד.

ולכן, היות ולגבי הקב"ה הכל רשות א' וא"א להוציא ממנו, ממילא כל שאר המלאכות המסתעפים ממנו נופלים, וממילא מותר להוריד המקדש מלמע', היות ולגבי הקב"ה רשות אחת היא.

## ג

אבל לכאורה יש לעיין עוד בזה, שהרי כתבו רש"י ותוס' "בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים" - שבפשטות בא לשלול איסור בני' בשבת כנ"ל; ולפי ב' ביאורים הנ"ל - לפי

(6) לקו"ש חי"א ע' 68 ואילך.

(7) ב"ר פי"א, ה.

שבונה אותו הקב"ה - יהי' מותר אף לבנותו (כנ"ל בארוכה).

אלא שמאידך גיסא, מדוייקים ביאורים הנ"ל בלשונם "ה"מ בנין הבנוי בידי אדם", שמשמע, שכשנבנה ע"י הקב"ה, מותר מ"מ.

ומשמע לכאורה, שיש כאן ב' ענינים: נבנה ע"י הקב"ה, ושהוא "בנוי ומשוכלל".

ואולי י"ל כוונתם (של רש"י ותוס'), שלא יהי' (מעשה) בנין כלל - מכיון שכבר "בנוי ומשוכלל הוא" - ולכן דייקו "יגלה ליבוא משמים" - היינו, לא שירד משמים (דא"כ הוי מלאכת בונה כנ"ל), אלא שיתגלה (ויבוא) במקומו; וזה שייך רק ע"י הקב"ה - "מן השמים", היינו, שגילוי ביהמ"ק יהי' מן (וע"י) השמים (הקב"ה), לעומת "בנוי בידי אדם" ("ה"מ בנין הבנוי בידי אדם").

אמנם, מצינו מפורש בלקו"ש<sup>8</sup> ששיטת רש"י ותוס' היינו ש"הביהמ"ק ירד מן השמים". לפי הערה זו, צ"ל כא' מב' האופנים הראשונים. וצ"ע.

---

(8) חז"א ע' 98 בהערה - שם מתווך בין השיטות בענין מי יבנה ביהמ"ק (ומבאר, שירד מלמע', ומשיח יעמיד הדלתות).

# שפיכות דמים במלחמת מלך המשיח

הת' יוסף נאטיק

תלמיד לשעבר

במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט ס"ה!:

ויש לומר, שהוא ע"ד שאמר הקב"ה לדוד המלך (כשרצה לבנות בית המקדש) דם לרוב שפכת גו' (ולכן) לא תבנה בית לשמי גו' הנה בן נולד לך הוא יהי איש מנוחה גו' הוא יבנה בית לשמי גו'. אלא שאעפ"כ תבנית המקדש נעשה ע"י דוד . . כי אז (כשרצה דוד לבנות ביהמ"ק, ומכ"ש כשהכין את התבנית וכו') ה' דוד במצב של מנוחה, וה' הניח לו מסביב מכל אויביו. אלא שכיון שהמנוחה דוד באה ע"י המלחמות שעשה, לכן בנין ביהמ"ק הוצרך להיות ע"י שלמה, איש מנוחה, מנוחה בעצם.

והנה, פסק הרמב"ם בהל' מלכים ומלחמותיהם ספ"א, ש"אם יעמוד מלך מבית דוד . וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו . . הרי זה משיח בודאי", דהיינו, שמשח צריך ללחום מלחמות (ואף ולנצח בכולם) לפני שיבנה בית המקדש; וע"פ הנ"ל לכאורה אינו מובן, שהרי אם משיח מנהיג מלחמות היאך יכול לבנות את בית המקדש, אפילו אם עכשיו נמצא במצב של מנוחה?

והנה מבואר בכ"מ<sup>2</sup>, ש"ילחום מלחמת ה'" הוא מלחמה רוחנית, ולפי"ז אפ"ל שהענין ד"דם לרוב שפכת" אינו אלא במלחמה גשמית.

אבל עדיין צריך ביאור, שהרי בפשטות המלחמות יהיו מלחמות גשמיים (וכמפורש בכ"מ).

וי"ל בנוגע להמלחמות שינהיג מלך המשיח, שיהי' בלא שפיכות דמים, שיתכן שמשח ינצח את המנגדים עי"ז שיתבטלו אליו במילא. וע"ד מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע המלחמה הרוחנית בעבודת האדם (בין הנפה"א ונפה"ב) במאמר הנ"ל (ס"ז):

דכאו"א מישראל בכחו לעורר ולגלות היחידה שבו, הנה עי"ז נעשה פדה בשלום נפשי, נפשו של האדם העובד, דהגם שעוסק בעניני העולם בכדי לבררם באופן של קרב, מ"מ לא יהי' נתפס בזה והפדי' שלו תהי' בשלום, ועד לשלום בתכלית השלימות.

(1) סה"מ מלוקט ג', ע' כה ואילך.

(2) סוד"ה החלצו תש"מ, ועוד.

ותירה מזו שגם פדיית הניצוצות שבעניני העולם תהי' בשלום, ברבים היו עמדי, שגם הניצוצות שהיו תחלה בבחי' רבים . . נכללים בהיחידה שבו.

ואולי י"ל בד"א שעד"ז יהי' במלחמות מלך המשיח, שילחמו באופן ד"פדה בשלום נפשי" (שהרע יתבטל ממילא).

והנה, בהמאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א<sup>3</sup> ס"א:

דפירוש פדה בשלום (בשלום דוקא) הוא שהפדי' היא באופן שהמנגד מתבטל לגמרי, שלכן אין צריך למלחמה כלל. ועד' שהי' בימי שלמה . . אלא שהשלום שבימי שלמה לא הי' עדיין בשלימות, ותכלית השלימות שבזה יהי' בימות המשיח שאז יתבטל הרע לגמרי (כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ), שלכן יהי' אז ונהרו אליו כל הגוים גו' (ונהרו מעצמם), וכמו"כ בנוגע לבע"ח - לא ירעו ולא ישחיתו גו' ואר' כבקר יאכל תבן, ואולי י"ל, דמזה שמביא בהמאמר הפסוק ואר' כבקר יאכל תבן מובן דבימות המשיח גופא השלימות דפדה בשלום תהי' בתקופה השני' דוקא.

ושם בס"ו:

אלא שבזה גופא יש חילוק בין תקופה ראשונה לתקופה השני'. דבתקופה הראשונה לא יהי' חידוש במע"ב, הגילוי אלקות שיהי' בהעולם יהי' מצד גילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום, אבל לא מצד העולם גופא, מכיון שעולם כמנהגו נוהג. ולכן יהי' אז הגילוי דהנבראים (והביטול שלהם) כמו דבר נוסף על מציאותם . . משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח שיהי' שינוי וחיידוש במע"ב, יש לומר, שהגילוי בעולם (והביטול בהנבראים) יהי' גם מצד טבע וגדר העולם גופא.

והיינו, שבתקופה הא' אכן יהי' "פדה בשלום", אף שלא יהי' בתכלית השלימות - כי אין זה מצד מציאות העולם, משא"כ בתקופה הב' יהי' שלימות הענין ד"פדה בשלום", כי אז הגילוי אלקות יהי' מצד העולם.

ועפ"ז יש לבאר ההערה בלקו"ש ח"ה<sup>4</sup>:

לשפוט גו' והייתה לה' המלוכה: י"ל שזהו ב' התקופות דמשיח: נצחון האומות במלחמה (ואח"כ) אהפוך אל עמים גו' לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו גו' . . וכביאור אדהאמ"צ דלעת"ל א"צ למלחמה ואדרבא אז כתיב אז אהפוך אל עמים כו' וע"ז אמר דוד פדה בשלום<sup>5</sup> נפשי כו'.

והיינו (ע"פ ביאור הנ"ל), שבתקופה הא' יהי' מציאות העולם שבו צריך להלחם -

(3) סה"מ מלוקט ב' ע' קפ ואילך.

(4) ע' 420.

(5) הדגשה במקור.

ע"י בירורו של העולם; ודוקא בתקופה הב' יהיה אמיתית הענין ד"פדה בשלום נפשי" - שלא יהי' מציאות הרע. [ולפי"ז נמצא, שהלשון "פדה בשלום" מדבר על תקופה הב' דפדה בשלום (כבס"א דמאמר פדה בשלום תשמ"א, הובא לעיל)].

ובשיחת ש"פ במדבר תשמ"ו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ:

בצאת ישראל ממצרים, הי' צורך במלחמה כפשוטה . . משא"כ בימינו אלו, בעמדנו לפני הגאולה העתידה - הרי מקרא מלא דיבר הכתוב "בשובה ונחת תושעון", היינו, שסו"ם ועיקר לא יהיה ענין של מלחמה, ולא תהיה התנגדות מצדם של אוה"ע, ואדרבה: "והביאו את כל אחיהם מכל הגוים מנחה לה' . . כאשר יביאו בני" את המנחה בכלי טהור בית ה'".

ולכאורה זה מתאים עם המבואר לעיל.

# עשה לך רב – הכנה להגאולה

הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי

בנוגע להשייכות בין קיום ההוראה ד'עשה לך רב' להגאולה האמיתית והשלימה, מצינו ב' ביאורים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ:

ביאור הראשון נמצאת בשיחת פורים תשמ"ז, שם מבאר זה שבזמננו רואים דברים מבהילים לטוב ולמוטב - (ובתוכם זה) שמצד א' רואים שיטתם כאלו מתוך אהבנו"י שאף א' לא שיער עליהם שהם שייכים לעניני מריבה ומחלוקת, ולפתא פתאום פרצה מחלוקת ביניהם, ומאידך גיסא שיש ג"כ ריבוי חסד ונתינת צדקה ו(גם) מאלה שלא היו חושבים שינתן (כלל, ובפרט) במדה כזו - שכ"ז שנמצאים עכשיו באחרית הימים ורואים קיום נבואת דניאל שאז "יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים", שהכוונה בזה הוא שכל המדות הצפונות - הן המדות טובות והן המדות שהם היפך הטוב - יתגלה בכל תקפם. ומבאר התועלת בזה, שהוא בכדי לתקן הדיעות לפני הגאולה. וממשיך לבאר דמכיון שאדם קרוב אצל עצמו במילא בכדי לבחון האם ישנה אצל א' מדות שהם היפך הטוב זקוקים ל'רב' שאין הוא נוגע לדבר ובמילא יכול להראות להאדם מה צריך תיקון, עכ"ד ועיי"ש בארוכה. ונמצא שקיום ההוראה ד'עשה לך רב' ה"ה הכנה מוכרחת להגאולה.

ביאור השני הינו בשיחת ש"פ שופטים תנש"א, ושם

- לאחרי שמבאר בענין היעוד ד'ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה", "יועציך" דוקא ולא שוטרים, דזה שלע"ל לא יהי' שוטרים מכיון ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובמקומם יהיו יועצים "יועציך כבתחילה", שענינם הוא להפנים את פסק דין השופט -

מבאר דמכיון שצריכים לעשות בענין זה כבר עכשיו - ונוסף לזה, מכיון ש"כל הגילויים לע"ל תלויים במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" - הרי ההכנה ליעוד זה (ד'ואשיבה שופטיך גו' ויועציך וגו') הוא שישמע כ"א להשופטיך ויעציך בדורנו, והיינו, שלבד מהרב מורה הוראה - ענין השופט, יקבל על עצמו גם "עשה לך רב וכיו"ב" - ענין היועץ, ועי"ז ששומעים ומקשיבים להשופטים והיועצים שבדורנו, נעשים כלי פנימי בכדי לקבל ה"ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה". וז"ל שם:

די עבודה פון א אידן דארף זיין מעין די המשכה וואס ער איז ממשיך דורך דער עבודה . . איז פארשטאנדיק בנדו"ד, אז בכדי צוקוצען און מקבל זיין דעם מצב פון "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה" בימות המשיח דארף ביי א אידן זיין

מעין זה אין זיין עבודה איצטער - אז אידישקייט און תומ"צ זאל ביי אים זיין אין ביידע אופנים: בדרך "שופטיך" - קבלת עול בקיום הוראות התורה, און בדרך "יועציד" - אז די הוראות התורה זאלן ביי אים נתקבל ווערן בפנימיות אזוי ווי אן עצה טובה.

וואס דאס ווערט אויפגעטאן דורך דעם וואס אידן בכל דור ודור פאלגן די שופטים און יועצים פון זייער דור . . איז א ציווי עיקרי ויסודי בכל המקומות . . און בכל הזמנים, אויך בזמן הזה . . "ובאת גו' אל השופט אשר יהי' בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט, ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך", ביז אז דער "שופט אשר יהי' בימים ההם" בכל דור איז "כשמואל בדורו כו' (ביז) כמשה בדורו".

ושלימות ענין השופט והחכם איז ווען דערצו איז "נהנין ממנו עצה ותושי", אדער אז נוסף צו דעם שופט ורב מורה הוראה בדורו האט ער אויך (באזונדערע) "יועציד" ("עשה לך רב" וכיו"ב), וועלכע גיבן אים עצות אין יראת שמים ועבודת ה'. און דורך אויספאלגן "שופטיך" - זיין רב מורה הוראה, וואס גיבן די פסקי דינים והוראות התורה, און "יועציד" - טוט מען אויף און מ'ווערט א כלי פנימי (דורך יועציד) אויף אויפצונעמען דעם ו"אשיבה שופטיך כבראשונה ויועציד (לשון נוכח - יועץ שלך) ככתחלה", אויך די ענינים שלא בערך (שופט) כנ"ל.

ואולי יש לקשר את הביאורים שבשתי השיחות זל"ז: שלביאור הא' (שיחת פורים מ"ז), הענין ד"עשה לך רב" הוא בכדי להתייעץ עמו בנוגע למדותיו - היינו הרע הטמון אצלו - בכדי לתקנם, שע"ז נעשה ביטול מציאות הרע;

ובביאור השני (שיחת שופטים תנש"א) שענין היועץ הוא בכדי להסביר לו איך פסק דין השופט הוא לטובתו, ובמילא נעשה אצלו (אצל הנשפט) הרצון לקיים את הפסק דין. ועי"ז שמסביר איך שהפסק דין היא לטובתו במילא לא יעלה על דעתו לעשות את ההיפך מזה, שלכאורה זהו ע"ד הענין דביטול הרע, וכמובן מהשיחה שע"י היועצים נתבטל הצורך להשוטרים, משום שהצורך להשוטרים הוא רק במצב שעדיין ישנו רע. וזה א"ש עם המבואר בהשיחה דפורים תשמ"ז שהענין של ה"עשה לך רב" הוא בכדי לבטל את עומק הרע שיכול להיות אצל א'.

# בענין הנ"ל

הת' יוסף הכהן הענדל

ע"פ שיעור שנמסר בישיבה ע"י הרב שמרי' מטוסוב



ישנם ב' שיחות בהם מקשר כ"ק אד"ש מה"מ הענין ד'עשה לך רב' לגאולה (ראה בהערה הקודמת).

ואולי י"ל בדא"פ, החילוק בין ב' הענינים שב'עשה לך רב" כהכנה לגאולה, בעבודת באדם:

דבשיחת פורים מ"ז דיבר כ"ק אד"ש מה"מ ע"ד הרע שהי' אז בעולם, אכזריות שלא הי' כמוהו מעולם, ולכן אומר שעכשיו צריך לכל א' שיהי' לו רב, היות ו"קרוב אדם אצל עצמו" ולא יבוא לברר את הרע מעצמו, ומזה משמע שעיקר ההדגשה ברע הנעלם הוא מדות אכזריות - דהיינו שכהכנה לגאולה צ"ל בירור במדות;

אבל בשיחת ש"פ שופטים נ"א מבואר בעיקר איך שהיועץ (משפיע) מסביר הענין להאדם עד שנתקבל בשכלו, ומשמע שעיקר ההדגשה הוא ענין בירור המוחין, שהאדם עצמו מסכים ורוצה לעשות דברי השופט.

ולהדגיש החידוש שבדבר, הנה במאמר ד"ה וישלח יהושע מבאר, שעיקר העבודה היא שהמחדו"מ (והמדות השייכים להם) יהיו בשלימות, אבל בירור המוחין והמדות יהי' לע"ל, ובשיחות אלו מסביר אד"ש שכהכנה לגאולה צריך כבר לבררם עכשיו.

ולכאוו' יש לקשר השיחה דש"פ שופטים להמבואר בשיחת ש"פ לך תשנ"ב, שעכשיו יש לנו ענין המוחין בטהרתה כדי לברר המוחין כהכנה לגאולה.



בשיחת פורים הנ"ל מקשר כ"ק אד"ש מה"מ גם את ענין ה"רב" לגאולה, שהרב צ"ל א' ש(בנוסף להג' סימנים דביישנים רחמנים וגומלי חסדים) כל ענינו הוא "דעה את הוי"ו" כמו שיהי' בגאולה העתידה "ומלאה הארץ. . .", ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ:



ויש להוסיף שמהענין דאחרית הימים שבזה מדובר בסיום ספר הרמב"ם ישנו לימוד מהו רב אמיתי ובמה צ"ל עיקר עיסוקו ורצונו – להיות "משיגים דעת בוראם קרוב לדעת המלאכים", שבזה יהי עסק כל העולם לעתיד לבוא, ובפרט ה"חכמים" שבישראל. ועד כדי כך, דלא זו בלבד שבזה יהי עיקר "עסק" כל העולם, אלא באופן ד"ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", היינו שבזה נמצאת כל מציאותו, בדוגמת דג המכוסה במי הים שאין מציאותו נראית כלל, מלבד מציאות המים.

# ז' מר חשון לעתיד לבוא

א' מהתלמידים

איתא במס' תענית (י, א):

מתני'. בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים. רבן גמליאל אומר: בשבעה בו, חמשה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת.

ובשו"ע אדה"ז (סימן קי"ז סע"א):

ומתחילין לשאול בארץ ישראל מליל ז' במרחשון לפי שהיא ארץ הרים וצריכה לגשמים מיד אחר החג והיה ראוי לשאול בה מיד אחר החג אלא שאיחרו השאלה ט"ו ימים אחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל שעלה לרגל לביתו לנהר פרת שהוא מקום ישוב היותר רחוק מירושלים ולא יעצרנו הגשם (ואף לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושים גם היום לפיכך לא בטלו תקנת חכמים שתקנו השאלה בארץ ישראל בז' במרחשון).

ומשמע, שאם היו חוזרים במוצאי יו"ט לבתיהם היו כבר אז שואלין הגשמים.

והנה בילקוט שמעוני (ישעיהו רמז תקג) איתא:

כתיב והיה מדי חדש בחדשו והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חדש, אמר, רבי לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל, ככל העולם כלו והיאך באים בראש חדש ובשבת מסוף העולם אלא העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים והם מתפללין שם בבקר, והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופינה.

ובפשטות, שכן יהי' גם בכל רגל מהג' רגלים (ק"ו מר"ח ושבט, כי החידוש במדרש הוא שגם שבת ור"ח איקרי רגל לע"ל, ומכ"ש הרגלים דעכשיו).

ועפ"ז הי' אפשר לומר שלעתיד לבוא ישאלו הגשמים תיכף במוצאי יו"ט, כי בני" כבר יחזרו אז לבתיהם ע"י העננים.

והנה, בלקו"ש ח"כ' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ:

וועגן ז' מרחשון זאגט די משנה אז דאס איז דער טאג ווען "שואלין את הגשמים", "ט"ו יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת", און אזוי איז גע'פסק'נט די הלכה אין רמב"ם וש"ע, אז בא"י הויבט מען אן שואל זיין גשמים בז' מרחשון.

פארשטייט מען, אז דאס איז ניט בלויז א סיבה שלילית, אז דער גשם זאל ניט גורם זיין קיין צער צו א אידן ביז ער וועט אנקומען לביתו בסוף הגבול, נאר אז ביז שבעה בחשון איז עס נאכאלץ א המשך פון דער עלי' לרגל דחג הסוכות, און ווי עס איז מפורש אין ש"ך, "דכל פעם שהיו ישראל עולים לרגל לא היו יכולין להגיע לבתיהם אחר הרגל אלא בט"ו יום והיה דומה להם כאילו הם עדין בא"י עסוקים בעניני הרגל כל זמן שלא היו עוברים הנהר הגדול נהר פרת".

דאס הייסט, אז ז' מרחשון איז דער טאג וואס איז מדגיש דעם גמר ההילוך והעלי' לרגל - ער באדייט די ירידה (מן העלי'), אידן קומען אראפ פון דער שלימות הקדושה אין ביהמ"ק בירושלים, יעדער איינער קומט צו זיין ארט, "תחת גפנו ותחת תאנתו" בארץ ישראל אדער בחוץ לארץ, ביז צו דעם אחרון שבישראל (אין חו"ל) דערגערייכענדיק דעם נהר פרת.

היינו, שהסיבה שמתחילין לשאול הגשמים דוקא בז' חשון, אינו רק ענין שלילי - שרק אז הגיעו בני"י לבתיהם, אלא גם ענין חיובי - שהיו"ט נמשך עד אז, ולכן שואלין הגשמים רק לאחריו סיום הרגל (כשבני"י נכנסים לעבודה בעולם - ע"ש לאריכות הביאור).

ובפשטות י"ל, שענין זה (שהרגל מסתיים בז' חשון) תלוי בזה שבני"י עדיין לא חזרו לבתיהם, ולכן לע"ל, כשיחזרו לבתיהם תיכף לאחר יו"ט, לא יהי' הענין הזה - שהרגל מתארך עד לז' חשון (כדלעיל).

ואלוי יש לקשר זה עם הענין דיו"ט שני של גלויות לעתיד לבוא, דשואל כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת שמח"ת תשמ"ט<sup>2</sup> אם יתקיים, או לא. ובלשונו הק':

היו"ט דשמח"ת ביום בפ"ע (נוסף על שמע"צ) הוא - בחוץ לארץ, יו"ט שני של גלויות, מצד ספיקא דיומא (גם בזמן הזה כשקובעים החדשים ע"פ החשבון שאז אין מקום לספק, כי, מעשה אבותינו בדינו).

ומכיון שכך נהגו בני"י במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן (לחגוג שמח"ת כיו"ט בפ"ע, יו"ט שני) גם לאחר שיתחדש קידוש החדשים ע"פ הראי',

(1) ע' 54 ואילך.

(2) התועודיות תשמ"ט ח"א ע' 227. וראה גם בהתועודיות תש"נ ח"ג ע' 293.

כשיקויים היעוד "ואשיבה שופטיך כבראשונה", "בטבריא עתידין לחזור", אע"פ שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא (מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תיכף ומיד בכל המקומות) - ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אע"פ שאין בו ספיקא דיומא (מכיון שקביעותו אינה תלוי' בימי החודש אלא בחמישים יום לאחרי ט"ו ניסן, ועד אז בודאי הגיעו כבר השלוחים שהודיעו על הקביעות דר"ח ניסן וט"ו ניסן), כדי שלא לחלוק במועדות, וכידוע מ"ש החתם סופר שמטעם זה יש חומר מיוחד ביו"ט שני דחג השבועות, מכיון שקביעותו אינה על הספק, אלא יש בו כח ודאי.

ויש לעיין בכל זה, ויעלו נושא זה לדיון בעת ה"כינוס תורה" שמתקיים באסרו חג.

ועפ"ז אולי י"ל, שישנו סברא, שבכל אופן הענין החיובי של ז' חשון יתקיים לעתיד - כי בני"ב קימו את ענין זה גם בגלות (וכלשון אדה"ז הנ"ל - "ואף לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושים גם היום"), ואם יו"ט שני יתקיים בשביל זה, יתכן שגם הענין דז' חשון (היינו, המשכת הרגל ליותר זמן) יתקיים.

ואולי מן הדין יהיו צריכים לשאול גשמים רק בז' חשון; אבל יתכן שהואיל וסיבת הגשמים הוא לטובת בני", לכן אף אם הענין דז' חשון יתקיים, י"ל שישאלו הגשמים מיד לאחר יו"ט.



שער  
חסידות

# מעלת עבודה וביטול על יחידות

הת' השליח ישראל צמח באראן

במאמר ד"ה וכל בניך תרפ"ט, מביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ סיפור:

וכידוע בא' שבא לכ"ק אאזמו"ר הרה"ק אדמו"ר צמח צדק נ"ע על יחידות (בר דעת גדול בהשכלה) ואמר לו, רבי מי טרעט אייף מיר אין בית מדרש וואס איך זאג גיפעלט זיי ניט און זיי פירין זעך ניט כראוי להתנהג עמי, ועושים כמעט להיפך מדעתי, והשיב לו כ"ק אאזמו"ר דו ביסט זעך מתפשט איבער דעם גאנצין בית מדרש איז וואו יענער טרעט איז אלץ אייף דיר ..

והנה, במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב, המיוסד על מאמר הנ"ל, מביא כ"ק אד"ש מה"מ הסיפור, ומדייק בו ב' דיוקים:

ויש לומר, דזה שמביא בהמאמר שהטענה שלו היתה שדורסים עליו בבית מדרש, דהגם שבית מדרש הוא מקדש מעט, דהשראת השכינה שבמקדש מעט היא מעין השראת השכינה שבבית המקדש, מ"מ, גם שם היתה התפשטות הישות שלו. ומדייק בהמאמר, דזה שהתאונן לפני הצ"צ שדורסים עליו ה' בהיותו ביחידות, דענין היחידות הוא התקשרות היחידה של זה הנכנס ליחידות עם היחידה של האדמו"ר שאליו נכנס, ואעפ"כ, גם בהיותו ביחידות ה' אצלו ההרגש שדורסים עליו.

ומביא מזה הוראה בעבודת השם:

ולכן מביא בהמאמר פרטים הנ"ל דהסיפור, בכדי להרגיש שע"י השכלה לבד, בלי עבודה, אפשר להיות התפשטות הישות גם במקדש מעט ואפילו כשנכנסים ליחידות, דמזה מובן ההכרח בענין העבודה.

ובסוף הסעיף מבאר:

שהתחלת העבודה הוא הביטול. כי בכדי להתקרב לאלקות, הן בבחינת קירוב מלמטה למעלה לעלות מדרגא לדרגא בתפלה והן בבחינת קירוב מלמעלה למטה בהשגת אלקות בנפשו בתורה, הוא ע"י ענוה ושפלות.

ויש להתאים ולהמתיק ולהמחיש את כל הנ"ל, ע"פ המבואר בסוף מאמר "כל היוצא

למלחמת בית דוד<sup>2</sup>, בענין גדול שימושה יותר מלימודה. ומביא סיפור בענין זה, וזלה"ק:

ביי דעם מיטעלען רבי'נס חסידים אין שקלאוו איז אומגעגיינגען א גלייכווערטעל, אז מיכל דעם הינקענדיגען מלמד'ס א בדרך אגב ביטול ווארט, מאכט פאר א כלי אויף מקבל זיין דעם רבי'נס יחידות ווערטער. ר' שלמה מאנעסזאהן – ר' מנחם מאנעס פאטער – איז געווען איינער פון דעם מיטעלען רבי'נס חסידים יונגע לייט. ער איז געווען א גביר בן גביר, א מחונך ומודרך פון די חסידים וועלכע זיינען נאך געווען ביים אלטען רבי'ן, און נאך יחידות פלעגט ער פארבריינגען מיט חסידים און פלעגט מיטטאנצען דעם יחידות מחול, אבער עס איז אליין געווען קאלט לפי ערך דער חסידישער ווארעמקייט. עס איז געווען דמתקריא בעלי בתיש.

ר' שלמה, ווי אלע אנדערע חסידישע יונגע לייט אין שקלאוו, פלעגט דאוונען בהתלהבות און פלעגט קומען צו די חסידישע כנופיות און פארבריינגען כנהוג ביי חסידים. איינמאל פאר א פארבריינגען האט זיך מיכל דער הינקענדיגער מלמד שטארק פאנאנדערגעוויינט און האט זיך געקלאפט אין הארצען און אין קאפ, טענה'נדיג צו זיך אליין: רבש"ע, האב אויף מיר רחמנות און העלף מיר איך זאל האבען א חיות'דיגען געשמאק אין והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבכנו לאהבה וליראה את שמך, ווי דער חיות'דיגער געשמאק, וואס שלמה מאנעסזאהן האט אין והעושר והכבוד מלפניך.

הגם מיכעל דער מלמד האט גאר ניט געמיינט מבטל צו זיין ר' שלמה'ן, ער האט דאס געזאנט אדעתא דנפשי, ער – מיכל דער מלמד – האט געטראכט וועגען זיך און איז ניט צופרידען געווען מיט זיין דרגא אין עבודה, אז ביי איהם דערהערט זיך ניט אן די בקשה פון והאר עינינו בתורתך זאל זיין באמת לאמתו ווי דאס איז ביי ר' שלמה'ן מיט דעם והעושר והכבוד, אבער דאס ווארט האט געמאכט גאר א גרויסען רושם אויף ר' שלמה'ן. אינגיכען איז ער געפאהרען קיין ליובאוויטש, געווען ביים מיטעלען רבי'ן אויף יחידות און פון דעמאלט אן איז ער געווארען גאר אן אנדער מענש.

ולאחרי הסיפור בא למסקנה:

דער גדולה שמושה יותר מלמודה זעהט מען אויף יעדע שריט אין דער חסידישער הדרכה און חינוך. יחידות איז למודה, א חסידישער פארבריינגען איז שמושה, זעהט מען במוחש אז גדולה שמושה מלמודה. די אכט יאהר, וואס ר' שלמה איז געפאהרען קיין ליובאוויטש און געווען אויף יחידות האט נאך אויף איהם ניט פועל געווען, און

דער א דרך אגב-דיגער ביטול פון ר' מיכל מלמד האט געמאכט אזא רושם, אז דאס האט איהם - ר' שלמה'ן - געמאכט פאר א כלי קיבול פון דעם לימודה.

הרי רואים, ששני הסיפורים עולים בקנה אחד. שאע"פ שיודע גודל מעלת ענין היחידות, שהוא התקשרות היחידה של החסיד עם האדמו"ר שאליו נכנס, אעפ"כ שייך להיות שמפני העדר העבודה וביטול יכול להיות התפשטות הישות גם ביחידות, וישאר 'קאלט' ו"בעל-הבית'יש", ודברי קודש של האדמו"ר ביחידות לא יפעלו עליו. ומזה מובן גודל הכרח ענין העבודה וביטול.



## זדונות נעשו לו זכויות

הת' מאיר הכהן ג'ברא

איתא בגמ'<sup>3</sup>:

והאמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשו לו זכויות שנאמר וישוב רשע מרשעתו . . מאהבה.

והנה, בביאור גמרא זה מצינו כמה ביאורים, למה הזדונות נעשו כזכויות:

כותב המהרש"א, וזלה"ק:

הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר, וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו זכויות.

מבאר הגמ' שלא כפשוטו, אלא, שכשעושים תשובה, מוסיפים מעשים טובים יותר מהמדה, ולפי שע"י הזדונות באים הרבה זכויות, הוי נחשב כאילו הזדונות נעשו לו זכויות.

בתניא (פ"ז) מבאר כ"ק אדה"ז כפשוטו, שהזדונות עצמם נהפכים לזכויות ממש, והוא ע"י תשובה מאהבה רבה (כמבואר שם בארוכה). ועפ"ז הוא דוקא מצד אהבתו לה' באהבה רבה שהזדונות נעשים זכויות<sup>4</sup>, וכמבואר בארוכה בלקו"ש חי"ז<sup>5</sup>.

בלקו"ש ח"ד<sup>6</sup> משמע שע"י ביטול מגיע לעצמות - בעל הרצון, ולכן נעשים זכויות. וזלה"ק<sup>7</sup>:

דער טעם וואס תשובה האט בכח צו מברר זיין אויך די ניצוצות פון "זדונות" - כאטש זיי זיינען היפך רצונו ית' - איז ווייל תשובה דערלאנגט אין עצמות, "בעל הרצון", וואס ער איז ח"ו ניש מוכרח און ווערט ניש נתפס אין דעם רצון: מצד עצמותו ית' איז דאך

(3) יומא פו, ב.

(4) אבל עיין בסה"מ מ'מלוקט ה' ע' רסג בהע' 55, ושם" הענין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה,

אלא שעיקר הענין הוא בתשובה מאהבה רבה.

(5) פ' אחרי מות שיחה ב', ע' 182 ואילך.

(6) ע' 22 ואילך.

(7) ההדגשות אינם בהמקור.

"איני יודע באיזה מהם חפץ כו", נאר ער האט בוחר געווען (בבחירה חפשית) צו זיין "חפץ במעשיהן של צדיקים" און "אינו חפץ במעשיהן של רשעים" - איז דאך במילא נישט שייך אז די "זדונות" זאלן האבן א תפיסת מקום לגבי אים און זאלן האבן בכח צו מעלים זיין אויף די ניצוצות הקדושה וואס אין זיי. און די בחינה פון "בעל הרצון" וואס ווערט נישט נתפס אין דעם רצון פון תומ"צ ווערט נמשך דוקא דורך עבודת התשובה: צדיקים, אפילו די וואס האבן דערגרייכט די דרגא פון עובדי ה' באהבה רבה בתענוגים, וויבאלד זיי האבן א תענוג אין זייער עבודה, זיינען זיי דאך א יש מי שאוהב א "מציאות קדושה" - און דעריבער זיינען זיי ממשיך בלויז בחינת הרצון. משא"כ בעלי תשובה, וויבאלד זייער עבודה איז אין א תנועה פון "ביטול", וואס זיי זייגען נישט צופרידן מיט זייער מצב און רייסן זיך ארויס פון אים - "אסורה מכאן", זיינען זיי דעריבער ממשיך דעם בעל הרצון.

ובלקו"ש חט"ז<sup>8</sup> משמע שע"י תשובה מגיעים בעצמות, ומצד עצמותו ית' מתגלה אמיתית המציאות דכל נברא, ועי"ז זדונות נעשים כזכיות. וזלה"ק<sup>9</sup>:

דורך תשובה אבער ווערט אויפגעטאן אז זדונות נעשות לו כזכיות - מאיז מגלה די ניצוצות קדושה וואס זיינען דא אין אזעלכע זאכן וואס זיינען היפך רצון העליון לגמרי (תכלית השקר), וואס דורך דעם ווערן זיי "זכיות"; און דאס ווערט אויפגעטאן ע"י התשובה וואס דערלאנגט אין עצמות, און מצד עצמותו ית' ווערט דערהערט די אמיתת המציאות פון יעדער נמצא (איוך פון זדונות), וואס דערפאר ווערן אויך די ניצוצות שבזדונות נתעלה אין קדושה.

ומבואר בלקו"ש ש"ס<sup>10</sup>, שדוקא ע"י עבודת הבע"ת, שענינה יציאה מהעולם, מגיעים לאחדותו ית', האופן שהוא מצד אלקות, ועי"ז נתעלה הניצוץ שבזדונות, עד שנעשים כזכיות. וזלה"ק:

די עבודה פון בע"ת איז בדרך העלאה מלמטלמ"ע - ארוסגיין פון וועלט, און מצד דעם הערט זיך ביי זיי ווי דאס איז מצד "למעלה"; און אזוי אויך בנוגע צום רע - דערהערן זיי די פנימיות און כוונה פון רע, זיין "דבר ה'" וואס איז מיוחד מיטן אויבערשטן - איז ער מעלה (דורך תשובה) דעם (ניצוץ שב)רע לקדושה.

והנה, במאמר ד"ה תקעו תרס"א מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענין מ"ה וב"ן, רצוא ושוב, עבודת הצדיקים ובע"ת - ולאח"ז מבאר היחוד של מ"ה וב"ן, ומביא כמה

(8) כ"ד טבת, ע' 44 ואילך.

(9) ההדגשות אינם בהמקור.

(10) פ' כי תשא, ע' 412 ואילך.

דוגמאות לזה, וא' מהדוגמאות הוא מזדונות נעשו לו כזכיות. וזלה"ק<sup>11</sup>:

אמנם מה שזדונות נעשים כזכיות הרי הזדונות הם מה שנפל בשבירה משם ב"ן דשרשו מבחי' עצמות א"ס ממש ונעשים כזכיות היינו להיות בחי' גילוי אור בכלי שהעצמות דא"ס יהי' בבחי' גילוי ממש בבחי' תפיסא בכלים וזהו ע"י בירור דשם ב"ן שבוה מעורר בחי' העצמות דוקא, והיש מזדכך ע"ז להיות בבחי' כלי להגילוי, והגילוי הוא ע"י שם מ"ה שזהו"ע שהן כזכיות שהוא בחי' שם מ"ה וע"י נמשך גילוי בחי' העצמות להיות בבחי' התלבשות ותפיסא בכלים, וז"ע יחוד וחיבור מ"ה וב"ן כו'.

ומשמע, שהענין דזדונות נעשים כזכיות הוא היחוד דמ"ה וב"ן, וזהו ע"י הביטול ובירור דשם ב"ן מלמטלמ"ע, שע"ז מעורר בחי' העצמות, והיש מזדכך ע"ז להיות כלי; ולאח"ז צריך הגילוי, שזהו ע"י שם מ"ה, שמבואר בהמאמר שזהו ענין עבודת הצדיקים - דביקות באלקות שע"י תומ"צ. וזה מתאים עם ביאורו של כ"ק אדמו"ר האמצעי (בתורת חיים<sup>12</sup>) שדוקא ע"י צדיקים הזדונות נעשים כזכיות (המובא בלקו"ש<sup>13</sup> חלק טז כ"ד טבת ע' 45 הע' 36).

והנה, מהמבואר לעיל מהשיחות, משמע, שזהו ע"י הביטול והעבודה של בע"ת דוקא, שע"ז מגיעים לעצמותו ית'.

וי"ל, שכאן שמוסיף שהגילוי הוא ע"י שם מ"ה, הוא בהתאם להמבואר בתורת חיים, שדוקא ע"י צדיקים גמורים מטהרים גם טומאה גמורה שאין להם תיקון ע"פ חכמת התורה.

וימתק יותר ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>14</sup>, בהחילוק שבין עבודת הצדיקים לעבודת בע"ת<sup>15</sup>: שעבודת הצדיקים ענינם "צו ממשיך זיין אלקות אין וועלט", משא"כ עבודת בע"ת הוא "ארויסגיין פון וועלט", ודוקא ע"י עבודת הצדיקים נעשה דירה בתחתונים - מכיון שענינם הוא המשכת אלקות למטה<sup>16</sup>. וכמבואר במאמר ד"ה קדושים תהיו תשכ"א<sup>17</sup>, שביהמ"ק הי' דוקא בחלקו של בנימין שלא הי' במכירת יוסף<sup>18</sup>, מכיון

(11) ע' קע.

(12) פ' תולדות כא, ד.

(13) שמבאר שם בארוכה, שאע"פ שדוקא ע"י תשובה נפעל שזדונות נעשה כזכיות, אע"פ"כ ע"י שצדיקים עושים בע"ת, ע"ז "באקומט ער אויך דעם עילוי", ושעיקר הגילוי הוא סמוך להסתלקותו, כשבאים יחד כל מעשיו, תורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו. וע"ז מציין כ"ק אד"ש מה"מ לתורת חיים שם.

(14) לקו"ש חט"ז ע' 413.

(15) שע"ז מציין לד"ה תקעו תרס"א.

(16) הע' 41 שם.

(17) סה"מ מלוקט ח"ה ע' רסג-ד.

(18) אע"פ שעבודת בע"ת ה"ה נעלית יותר מתומ"צ.

שענינו של ביהמ"ק הוא דירה בתחתונים, שנשלמת דוקא ע"י עבודת הצדיקים שענינם להמשיך אלקות למטה.

ועפ"ז מבואר, שתכלית השלימות של דירה בתחתונים הוא דוקא ע"י ב' העבודות צדיקים ובע"ת, שע"ז מבאר בתרס"א, שזהו ענינו של יחוד מ"ה וב"ן - יחוד צדיקים ובע"ת.

# חילוק בין המשכת העצמות מאו"א למל' בר"ה וביום חתונתו

הת' מנחם מענדל הכהן ג'ברא



במאמר ד"ה יחינו מיומיים תרנ"ט<sup>1</sup>, מבאר ענין בנין המלכות בר"ה, וזלה"ק:

ולכן בראש השנה שאז זמן בנין המלכות נעשו מוחין לנוקבא שלא ע"י ז"א, כ"א מבחי' הבינה עצמה. ובוה חלוק ר"ה מכל היו"ט, דבכל יו"ט הוא התגלות מוחין או"א בנוק' אלא שהם ע"י ז"א, ובר"ה נמשכים גילוי המוחין שלא ע"י ז"א וכו'. וי"ל דהיינו לפי ששרש המל' הוא למעלה מז"א, לכן בבנין המל' או"א בעצמן בנו לה וכו', שנמשכים המוחין עצמן שלא ע"י ז"א. וידוע דהמשכת המוחין הוא שלא מן המוחין עצמן, כ"א או"א שלמעלה מהמוחין, וכמ"ש בע"ח שער מוחין דצלם פ"ב, ועמ"ש בלקו"ת בהביאור דונקדשתי, והיינו בשרש ההמשכה היא מא"ס עצמו"ה, ששם מושרשת בחי' המל' כנ"ל, ונמשך במל' לצורך בנינה מצד שרשה, שלא ע"י ז"א כו'.

דהיינו, שהמוחין אינם ממשיכים מעצמם, אלא, מלמעלה מהם.

ובלקו"ת<sup>2</sup> המצויין מבאר, וזלה"ק:

אבל כדי להמשיך יחוד או"א שהיא המשכת אור חדש מה שלא נמשך בהכלים באצילות כלל כי אם שצריכים לעורר ולהמשיך אור חדש והמשכה חדשה ממש מאור א"ס ב"ה אשר זהו ענין יחוד או"א דאין הפי' שהתחלת ההמשכה מאו"א לבד אלא כי או"א מקבלים מכתר וכתר מעתיק עד א"ס המאציל העליון כי הוא לבדו יש בו כח לחדש תמיד לפי שאין לו סוף משא"כ בנאצלים כו'.

דהיינו, שבכל פעם שיש יחוד או"א, ממשיכים מבחי' שלמעלה ממוחין.

וצריך בירור וחיפוש:

---

(1) ע' יא-ב.  
(2) אמור לג, ג.

אם בכל פעם שיש יחוד או"א, נמשכין מלמעלה ממוחין, אם כן, למה משנה כשבא ע"י ז"א - כלומר, למה אין ז"א יכול לקבל את ההמשכה מהמוחין (ולכן בבנין המלכות או"א להיות נמשך ע"י ז"א)? הרי בכל פעם שיש המשכה בז"א הוא מאו"א, וא"כ ה"ז נמשך מלמעלה מאו"א?!

ובפרט ע"פ המאמר שלנו, ש"ביום חתונתו" זהו יחוד זו"נ - שהיא התהוות יש מאין לצורך הולדה, שצריך להיות המשכת העצמות, וגם זה נמשך ע"י בינה, הרי שאפשר להיות המשכת העצמות ממוחין למלכות ע"י ז"א; וא"כ, למה או"א לבנין המלכות שיהי ע"י ז"א?

## ב.

והנה, במאמר ד"ה מהרה ישמע תרנ"ב<sup>3</sup>, מבאר בהענין (המבואר גם במאמר שלנו) שהתהוות המלכות הוא מאו"א, אבל מקבל מז"א, וזלה"ק:

והגם דעצם התהוות המל' אינו מבחי' ז"א כ"א הייתה כלולה ג"כ בבחי' בינה כמו הז"א קודם לידתו, וגם בחי' תיקון המל' להיות בבחי' ע"ס אינו מז"א כ"א מחו"ב וכמ"ש בזח"א דכ"ח ע"א ע"פ ויבן את הצלע דאו"א בנו לה לגבי' ובדמ"ט ע"א ע"פ הנ"ל דהא או"א תיקנו לה עד לא אתת לבעלה כו', מ"מ כל האורות אח"כ מקבלת המל' ע"י ז"א דוקא ביחודם כו', וכמבואר בכ"מ בענין הלבנה שאין לה אור מצ"ע כ"א מה שמקבלת אור השמש דוקא, וזהו שאחר הנשואין בעלה חייב במזונותי כו'.

אלא, שלפי ביאור זה משמע, שרק המשכת האורות הוא ע"י ז"א, ומשמע שהמשכת העצם אינו על ידו. ועפ"ז הי' אפשר לומר אולי שהמשכת או"א למל' ע"י ז"א הוא המשכת האורות והמשכת או"א למל' שלא ע"י ז"א הוא המשכת העצם.

אמנם קשה להעמיס ביאור זה במאמר שלנו, כי הרי כל הביאור פה הוא, שיחוד זו"נ ביום חתונתו הוא המשכת העצמות בשביל ההולדה מאין ליש. א"כ הדריבן לקושייתנו, שהרי שייך גם המשכת העצמות ע"י ז"א?

## ג.

גם צריך להבין בכללות הביאור למאמר זה, כי כאן מבואר הענין דיחוד זו"נ ביום

חתונתו, לא רק לצורך לידת הנשמות - שזהו ענין יום חתונתו זו מ"ת - אלא גם לצורך התהוות העולמות, דהיינו, גילוי כח להוות יש ממש דבי"ע מאין ליש, שזהו רק בכח העצמות.

ועפ"ז יש להבין מה החילוק בין בנין המלכות בר"ה שהוא ענין "התעוררות" הרצון למלוכה בשרשו הראשון בבחי' עצמות כו", שלכאורה התעוררות הרצון למלוכה בר"ה הוא התחדשות העולמות בר"ה, וא"כ, במה שונה התחדשות העולמות הקשור ליום חתונתו?

וראה גם מאמר ד"ה זה היום תשמ"א<sup>5</sup>, וזלה"ק שם:

דזה שבר"ה הוא בנין המלכות, שייך זה (בעיקר) לזה שר"ה הוא זה היום, המשכת עצמות אוא"ס, בחינת זה. [ויש לקשר זה גם עם הביאור (כמו שמשמע בכ"מ) דהשייכות דר"ה לבנין המלכות הוא כי בר"ה הוא חידוש מע"ב . . .] וזהו שההדגשה בר"ה הוא על ענין המלוכה שבמלכות (ולא על הדיבור במלכות) כי הענין דבנין המלכות (המשכת המלכות משרשה) שייך להמשכת עצמות אוא"ס.

ע"ש בהמאמר הביאור בארוכה.

עכ"פ הנוגע לענינינו, מבואר בפירושו אשר בנין המלכות בר"ה הוא החידוש דמע"ב הנמשך מעצמות.

## ד.

ובאמת, מהמאמר שם (ד"ה זה היום תשמ"א) לכאורה סתירה נוספת להמאמר שלנו, כי כאן מבואר שחידוש ההתהוות דיש מאין היא המשכת העצמות משרש המלכות, ובהמאמר שם מחלק שהמשכת העצמות דמלכות הוא ענין אחר מאשר הענין דחידוש דהתהוות יש מאין, וזלה"ק שם:

דהגם שכל הספירות המשכתם היא מעצמות אוא"ס כמ"ש כי ממך הכל [ומכ"ש הדיבור דמלכות, העשרה מאמרות שבהם נברא העולם מאין ליש, וכידוע דבריאה יש מאין היא בכח העצמות דהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין מאפס המוחלט] אעפ"כ, ענין ההמשכה בעצמות אוא"ס (בחינת זה), שזהו הענין דר"ה כנ"ל, שייך בעיקר לבנין המלכות דוקא.

(4) להלן במאמר שלנו (ע' טז).

(5) סה"מ מלוקט ח"ב ע' קו.

וזה לכאורה כלל לא כהמבואר בהמאמר שלנו - שענין ההתהוות דיש מאין שבמלכות הוא דומה להשפעת הטיפה שהיא המשכת העצם, ולא כדיבור שהוא השפעה חיצונית?

## ד.

גם לכאורה צריך ביאור לתווך בין ענין המשכת עצמות מאו"א למלכות ע"י ז"א ושלא ע"י ז"א, עם המבואר בכ"מ החילוק בין יחוד חיצוני דאו"א - שהוא רק לקיום העולמות - ליחוד פנימי דאו"א שהוא בעיקר חידוש הנשמות (ראה הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קטו בהערה 6)?

בעיקר צריך ביאור לתווך עם המבואר במאמר ד"ה שמח תשמח תשמ"א, שמבאר שם ענין יחוד פנימי דאו"א, ש"הוא בכדי שע"י זה יהי יחוד זו"ן, "שזהו העיקר". וכמבואר בארוכה בהמאמר שביחוד זו"ן דוקא הוא המשכת העצם, שלכן מיחוד זו"ן דוקא נעשה התהוות חדשה". היינו, שבכדי לפעול התהוות חדשה, צריך יחוד פנימי דאו"א דוקא איך שנמשך ביחוד זו"ן - דלא כהמבואר בד"ה זה היום הנ"ל שעיקר המשכת עצמות או"א"ס הוא בבנין המלכות בר"ה, ולפי המבואר בהמאמר שלנו שבנין המל' הוא מאו"א למלכות שלא ע"י ז"א?

## ו.

ולהעיר ששם (בד"ה שמח תשמח תשמ"א) מציין למאמר שלנו:

שענין ההולדה הוא (גם) דוגמת בריאה יש מאין שהיא בכח העצמות.

ובהערה 53:

ד"ה שמח תשמח ע' 3 (סה"מ תרנ"ז ע' קעה). סה"מ תרנ"ט ע' יב. המשך תרס"ו ע' תד.

ושם בהמאמר מדגיש שיש ב' ענינים בענין ההולדה: גילוי כח הא"ס - להוליד דור אחר דור, וענין התחדשות יש מאין. ובהערה 53 שם מדייק:

ואולי י"ל שזה נעלה יותר מענין א"ס שבהולדה - כי הבריאה יש מאין היא בכח העצמות שמציאותו מעצמותו, ענין "אין לו תחילה" שלמעלה מענין "אין סוף".

(6) סה"מ מלוקט ח"ב ע' פ-פא.

(7) וממשיך שם בסוגריים - "לידת הנשמות", ואכ"מ.



שזה מחזק עוד יותר כללות השאלות הנ"ל איך מחלקים בענין המשכת העצמות למל' לצורך ההתחדשות יש מאין - הרי הכל בא מבחי' "אין לו תחילה", שזה בא רק מהעצמות שמציאותו מעצמותו?

ואולי יש לקשר זה עם המבואר בהחילוק בין העצמות שבגוף ישראל ויש הגשמי - לקו"ש חי"ב ע' 75, סה"ש תשמ"ח ע' 520, סה"ש תנש"א ע' 587, וסה"ש תנש"א ע' 605.

[המשך יבוא]

# ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר

הת' שלום דובער גוטבלאט

מבואר במאמר ד"ה תקעו רס"א' בענין החיבור דמ"ה וב"ן. מ"ה ענינו גילוי אלקות, וזהו מדריגת עבודת הצדיק, שבטל לאלקות באופן תמידי, וב"ן ענינו שבא בישות והגשמה, שזהו מדריגת הבע"ת הנמצא בתוך הרע והגשמה וכו' ומשם הוא חוזר ומבקש לה' בתשובה שלימה שעיי"ז נתבטל הישות שלו ונכלל במדרי' מ"ה (פירוש שנעשה בטל לה') ונתבטל בשרשו למעלה בעצמות, ועולה למעלה מעלה מהביטול דבחי' מ"ה (כמו שהוא בפ"ע). אבל משום שזה רק באופן מקיף, צ"ל גם הגילוי דבחי' מ"ה הפועל שהגילוי תהי' באופן פנימי. וזהו"ע החיבור דמ"ה וב"ן, שגם בהיש תהי' הגילוי דשם מ"ה, שזהו ע"י בירור וביטול היש (מכיון שמ"ה אינו מאיר בתוך היש כי אם ע"י ביטולו), אמנם הגילוי הוא משורש שם ב"ן, והיינו עצמות דא"ס, המאיר ע"י שם מ"ה. וממשיך לבאר שענין זה יהי' (בעיקר) לע"ל, וז"ל:

וכמו לעתיד לבוא דכתי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר שיהי' הגילוי בבחי' לב ובשר הגשמי להיות שיתברר מציאות הגשמי ויבוער בחי' החושך הגם של חומר הגוף ויאיר בחי' גילוי אוא"ס ממש בבחי' היש שלמטה כו' ואז יהי' עיקר התחברות בחי' מ"ה וב"ן כו'.

והיינו שלע"ל יהי' חיבור הנ"ל דמ"ה וב"ן בהיש הגשמי.

ואולי יש להוסיף ביאור בזה, ובהקדם: ע"פ המבואר בשיחת שמיני חלק י"ז ושם מבאר דזה שלע"ל יהי' הגילוי ד"ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו" - שיהי' ראית אלקות בבשר הגשמי עצמו, הרי אינו מספיק שגילוי זה יהי' באופן של חידוש כלומר דבר נוסף על טבע העולם (היינו דאף שאכן יהי' הגילוי ד"כבוד הוי', אבל אי"ז מצד המטה כ"א מצד הבל"ג שב"כבוד הוי'"), אלא שהגילוי צ"ל באופן של פשיטות מצד טבע העולם, ושם:

בשעת דער בשר "זעט" כבוד הוי' נאר מצד דעם וואס דער "כבוד הוי'" איז בלי גבול און דערפאר קען ער אראפקומען אויך למטה מטה ב"ז צו "געזעען" ווערן אויך דורך

(1) ס"ע קסח ואילך.

(2) עמוד 93 ואילך.

בשר הגשמי [דאס נעמט זיך אבער ניט<sup>3</sup> מצד די תכונות של הבשר גופא] - דעמאלט איז דער גילוי אלקות אין וועלט (אפילו ווען דאס קומט אין רא' מוחשית) אין אן אופן פון "חידוש": ס'איז א אויפטו און א הוספה אין עולם, וויבאלד אז דאס וואס דער בשר "זעט" כבוד הוי' איז עס ניט מצד זיין טבע.

דער (אמת'ער) פירוש פון "בדרך פשיטות" איז, אז דאס וואס דער בשר וועט זען "כבוד הוי'" וועט עס זיין מצד די תכונות און טבע פון דעם בשר גופא אין דעם זעלבן אופן ווי עיני בשר זעען דברים גשמיים, וואס דאס איז מצד דער טבע ותכונה פון די עיני בשר גופא.

ומדייק (ס"ז שם) במ"ש כ"ק אדה"ז בתניא (פל"ז) ש"גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" שהסברה בזה שהגילוי דאוא"ס בעוה"ז הוא דוקא ע"י העבודה ב"כל זמן משך הגלות" הוא: שבכדי שהגילוי דימוה"מ ותחה"מ יהי' נרגש מצד טבע העולם גופא (ולא כמו דבר נוסף כנ"ל) צ"ל ההמשכה באופן כזה שהמצוה יהפך ("מאכט איבער") את גשמיות העולם. ומשו"ז צ"ל העבודה "כל זמן משך הגלות דוקא" כי עיני זה שבקיום המצות ("צו איבערמאכען דעם עולם גופא") הוא בעיקר ע"י קיום המצות בזמן הגלות.

ומבאר זה (שם בס"ט) ע"פ המבואר שכח המס"נ מאיר בזמה"ג יותר ממה שהאיר בזמן הבית. וההסברה בזה: בכדי שיתמלא כוונת הבריאה (להיות לו ית' דירה בתחתונים) צ"ל הדירה גם מצד טבע העולם גופא. ובמילא הטביע בו הקב"ה - בהעולם - טבע הדומה לכוונתה. שכוונתה היא שעוה"ז תהי' דירה לעצמותו ית', ומשו"ז הטביע הקב"ה בטבע העולם שע"י ההעלם דוקא נתעורר גילוי נעלה יותר.

ושם:

און וויבאלד אויך אין וועלט גופא (ווי זי איז נאך א "עולם מלשון העלם", איידער עס ווערט נתגלה די כוונה וואס אין איר) שפיגלט זיך אפ אז די כוונה פון העלם העולם גופא איז בכדי עס זאל נמשך ווערן אין אים תוספות ויתרון אור (דורך קיום המצוות) - דעריבער איז דער גילוי אלקות בעולם (דורך קיום המצוות) פארבונדן מיט דער מציאות פון וועלט גופא.

און דאס איז די הסברה פון דעם וואס מען זאגט אז דער גילוי דלעתיד איז "תלוי במעשינו ועבודתנו כל" זמן משך הגלות" - ווייל מצד דעם מס"נ שבזמן הגלות ווערט אין דעם העלם פון עולם גופא ארויסגעבראכט און נתגלה, אז זיין כוונה איז דער גילוי אלקות הנמשך ע"י תומ"צ;

(3) הדגשה במקור.

(4) הדגשה במקור.

ולפיכך ע"י העבודה בזמן הגלות שהעבודה אז הוא (בעיקר) במס"נ, נתגלה שהגילוי אלקות הע"י תומ"צ הוא מצד טבע העולם גופא - שמעלים. ולכן לע"ל הגילוי אלקות בהעולם תהי' באופן שהוא מצד טבע העולם "וראו כל בשר יחדיו".

ואולי יש לקשר זה עם המבואר בתקעו רס"א (הובא לעיל), ובהקדם: בענין החיבור אשר בין מ"ה וב"ן ישנה ב' שלבים<sup>5</sup>: שלב א) הביטול דב"ן: מה שהוא מבטל את עצמו למ"ה (אלקות), שע"ז נתגלה שרשו - עצמות. שלב ב) החיבור גופא בין מ"ה וב"ן: שהרי הגילוי דעצמות אא"פ לו להיות נקלט בב"ן באופן פנימי, רק ע"י חיבורו עם בחי' מ"ה (שאצלו ההתגלות היא באופן פנימי). וע"ד הבע"ת, שמתחילה מבטל את עצמו לאלקות, ובכדי שיהי' הגילוי בפנימיות, הוא ע"י שם מ"ה (עבודת הצדיקים, תומ"צ). שע"ז (הגילוי דשם מ"ה) נעשה גילוי העצמות באופן פנימי.

ומביא דוגמא לזה מ"וראו כל בשר יחדיו" שז"ע מה שבחי' ב"ן - היש הגשמי - נתבטל לאלקות, וכמ"ש "שיתברר מציאות הגשמי ויבוער תחי' החושך הגס של חומר הגוף", היינו שנתבטל בשרשו באא"ס, אמנם ה"ז עדיין באופן מקיף, וע"י (החיבור דשם מ"ה עם) שם ב"ן, באה בפנימיות.

והנה במה שמבאר בהמאמר דזה שבחי' ב"ן נתבטל למ"ה הו"ע הבע"ת, מתוכן הענין נראה שהעלי' דבחי' ב"ן הוא משום שנמצא במצב נמוך מאד שמגושם ובתוקף הישות, שה"ז גופא מעורר אצלו רצון ליבטל לאלקות, ובלה"ק:

אך הבע"ת הוא שהי' תחלה בבחי' החושך והישות שנפל בשבה"כ ונתגשם ברע, ומשם הוא חוזר ומבקש את ה' בכל לבבו כו' וכמו ראב"ד שהי' בבחי' תכלית הרע שנפל בשבירה משם ב"ן וחזר בתשובה שלימה.

- לכאורה יש לקשר זה עם המבואר בשיחה הנ"ל, שהגילוי ד"ונגלה כבוד הוי"ו נעשה מצד טבע העולם גופא - שמעלים, שזה 'רופט ארויס אלקות'. ובלשון המאמר "זמשם הוא חוזר ומבקש את ה"ו".

אבל כד דייקת שפיר יש לחלק: שבנוגע למס"נ, הרי הגלות גופא מעורר ענין זה; משא"כ בנוגע לתשובה שלכאורה אין טבע העולם מצד עצמו מביא החוטא לעשות תשובה. ואם תמצא לומר שאכן ענין התשובה הוא מהעלם העולם שמעורר את הגילוי' [היינו התשובה], אמנם כאן הרי המדובר באדם שחטא, שע"י הלבושים דקליפה הוריד את נפשו הבהמית למטה יותר מטבעה מצ"ע<sup>6</sup>.

והנה אף שאין טבע העולם מעורר תשובה. אבל הענין ד"וראו כל בשר יחדיו" המבואר במאמר דידן עדיין יש לקשר עם המבואר בהשיחה שם, שההעלם מצד היש

(5) ראה עד"ז סה"ש תשנ"ב ס"ע 105 ואילך.

(6) סה"מ מלוקט ב ע' שיג-ד ובהע' 29.

העולם מעורר הביטול דבחי' שם ב"ן לבחי' מ"ה.

ואולי יש לקשר המשך הביאור בהמאמר שהיחוד דמ"ה וב"ן לע"ל (מה שמ"ה מביא הגילוי דעצמות שיאיר באופן פנימי בהיש) עם המבואר בשיחה הנ"ל הערה 34 שם, וז"ל:

בהגילוי דמס"נ מתבטא איך שההעלם דעולם כוונתו גילוי אלקות, אבל להיות שהעלם וישות זה הוא צד השוה שבכל הנבראים, הרי אינו פועל ומגלה שגם תכונות וגדרי הפרט דכל נברא הם כלים לאלקות. . ולכן צריך להעבודה דהשגה ואהוי"ר שגם גדרו הפרטי דכל נברא הוא כלי לאלקות.

כלומר: ה"צד השוה שבכל הנבראים" הו"ע ההעלם והישות, שמבואר לעיל בפנים השיחה שם שזה מעורר גילוי מס"נ. אבל אין זה מגלה בהנברא איך שהוא כלי לאלקות מצד תכונתו הפרטי, ומשום זה צ"ל גם העבודה דאהוי"ר בכדי לגלות בפרטי הנברא איך שהוא מיוחד וכלי לאלקות. ואולי יש לומר דמשום כשמבאר כ"ק אדמו"ד מהורש"ב שלע"ל גילוי העצמות יאיר באופן פנימי בה'יש' (ולא שיאיר באופן מקיף לבד) שזהו דוקא ע"י גילוי שם מ"ה לאלקות בנוסף להביטול דשם ב"ן - הוא בכדי לבאר מה שה"וראו כל בשר יחדיו" צ"ל גם בתוך גדרי ופרטי תכונת הנבראים, שאפשר לומר שהוא ע"ד המבואר בההע' שם.

ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

# ביאור ענין יוסף שבתקעו ס"א

הת' יוסף הכהן הענדל



במאמר ד"ה תקעו תרס"א' מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, שענין בנין המל' דר"ה הוא ענין חיבור ד"ע וד"ת, דהיינו, שהיש יהי' בטל במציאות; ומבאר, דלכן יצא יוסף מבית האסורים בר"ה, כי ביוסף כתיב "בן פורת יוסף" שענינו הוא (בחי' יסוד שממשיך הטיפה מדעת למל') לחבר ד"ע וד"ת.

ואח"כ מביא עוד ביאור ("ועוד י"ל") למה יצא יוסף מבית האסורים דוקא בר"ה, והוא, שהיות וענין ר"ה הוא תשובה, וענין יוסף הוא לעשות בע"ת, לכן יצא בר"ה דוקא.

ואח"כ ממשיך "וי"ל בדרך אפשר", שענין יוסף הוא ענין יחוד מ"ה וב"ן - שמחבר בע"ת עם צדיקים, וכהמשך לזה, מבאר בהמאמר ענינו של מ"ה וב"ן באריכות.

והנה, בהשקפה ראשונה הקשר בין יוסף לענין חיבור ד"ע וד"ת (עיקר ענין בנין המל'), הוא דוקא בביאור הא' (יוסף תופר ומחבר), וביאור הג' (יוסף מחבר צדיקים ובע"ת); אבל זה שיוסף עושה בע"ת (ביאור הב') אינו שייך לכאורה לענין זה (חיבור ויחוד ד"ע וד"ת), וא"כ אינו מובן שייכות ביאור זה להמשך הענינים בהמאמר? (ודוחק לומר שבא ענין צדדי - כדי לבאר עוד ביאור בשייכות יוסף לר"ה).

ובאמת י"ל, שהמאמר מבאר ב' ענינים ביוסף, שבהם רואים שייכותו לבנין המל' - יחוד מ"ה וב"ן; ענין הא' שהוא תופר ומחבר ב' הבחינות; וענין הב' - שהוא מדריגה הג' המבואר שם - שיוסף מחבר ב' הבחינות דצדיק ובע"ת. וענין הב' (ה"ועוד י"ל בדא"פ") הוא הקדמה לבאר בכלל שייכותו של יוסף לתשובה - והוא שעושה בע"ת, ועפ"ז מבאר, דבאמת ענינו הוא לחבר צדיקים עם תשובה - יחוד מ"ה וב"ן.

ולכאורה יש לדייק כן ממאמר ד"ה כבוד מלכותך תרח"צ (המיוסד כנראה על מאמר זה), שמביא שם ענין יוסף, שעושה בע"ת - "יוסף הוי' לי בן אחר" - כולל הענין שצדיקים עושים תשובה, דזהו ענין ה"יחוד מ"ה וב"ן", ובלשונו הק':

(1) ע' קסג-ד

(2) ע' ל-לא.

והנה קריאת שם יוסף הוא כמ"ש יוסף הוי' לי בן אחר ואי' במד"ר דברים פ"א ע"פ יוסף הוי' עליכם וכו' למה ברכן בל' תוס' שתוספתו של הקב"ה יתרה מן העיקר, כו', יוסף הי' עיקר לאמו, בנימין שהי' תוספו', מגין שנא' יוסף הוי' לי בן אחר, מה כתיב ובני בנימין בלע ובכר ואשבל וגו' הרי יותר מיוסף, והיינו כי יוסף עצמו הי' צדיק עליון וע"י נמשך יוסף הוי' לי בן אחר היינו בחי' בעלי תשובה דזהו בן אחר מה שמבחי' אחר נעשה ג"כ בחי' בן ע"י התשובה וכענין אמצאך בחוץ שהיא בחי' עליונה יותר ממדרי' הצדיקים, וזהו דגם הצדיקים הנה עבו' בר"ה היא עבודת התשובה כמ"ש הר"מ אלשיך . . דזהו עיקר העבודה בר"ה דבהיש יהי' ג"כ הביטול דד"ע דזהו ג"כ ענין השבירה שהרי אין זה דד"ת נתעלה במעלת ההכרה שלו להכרה דבחי' ד"ע אלא שנשאר בהכרה דד"ת ורק שהביטול הוא כעין הביטול דד"ע, א"כ הרי זה ענין התרועה שהו"ע השבירה וכאשר בהיש יהי' ג"כ הביטול דד"ע הוא ענין חיבור מ"ה וב"ן רצוא ושוב, שזהו מדרי' צדיקים ובע"ת.

ולכאורה זה ג"כ מדויק במאמר דידן עצמו, דלפני הביאור דיוסף ענינו תשובה, כותב "ועוד י"ל", היינו, שמתחיל עוד ביאור; אבל לפני הענין שיוסף הוא חיבור מ"ה וב"ן אינו אומר "ועוד י"ל", אלא "וי"ל בדא"פ", היינו, (שמשמע) שזהו ה"אויספיר" של המדובר לעיל<sup>3</sup>.

## ב.

והנה, לאחרונה נתפרסם כתי"ק של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מהמאמר דידן, ושם סדר המאמר כפי שנכתב שונה מסידורו כפי הנדפס<sup>4</sup>. שם מובא, אחרי ביאור ענין יוסף, סוף המאמר - המבאר ענין השופר, ומבאר ב' הכסאות דידן ורחמים, ומסיים דזהו הענין דיוסף, ולכן דוקא יוסף כתוב בתוספת ה', דענינו ה' של בינה המחבר ב' הבחינות, עיי"ש - ומזה משמע עוד יותר שהביא כל הענין דשייכות יוסף לתשובה, בכדי לבאר איך קשור ענין זה ליחוד מ"ה וב"ן (ענין בנין המל' דר"ה).

ועפ"ז מובן, שבא לבאר בהמאמר (לא רק הפסוק "תקעו בחודש שופר בכסה", אלא גם) הקשר דפסוק זה לפסוק שלאחריו "עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים" - ומבאר, ששניהם אותו נקודה, כי מה שנפעל ע"י השופר (יחוד מ"ה וב"ן), נפעל ג"כ ע"י יוסף, ובפרט כשיצא מבית האסורים.

(3) וגם מביא "ולכן יצא יוסף מבית האסורים כו" רק ב' פעמים.

(4) הדפיסו בסדר שונה ע"פ מה שכתב שם, אבל לכתחילה נכתב בסדר המובא בפנים.

## מקור התעוררות התשובה

הת' יוסף הכהן הענדל

במאמר ד"ה תקעו תרס"א בסופו, מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מעלת הבע"ת, ואיך עושה תשובה, ובלשונו הקי':

אך הבע"ת הוא שהי' תחלה בבחי' החושך והישות שנפל בשבה"כ ונתגשם ברע, ומשם הוא חוזר ומבקש את ה' בכל לבבו כו' וכמו ראב"ד שהי' בבחי' תכלית הרע שנפל בשבירה משם ב"ן וחזר בתשובה שלימה.

היינו, שבהבע"ת מתעורר מהרע לעשות תשובה, ובאותיות המאמר, ש"הב"ן עצמו נתעורר לשוב אל ה' וליכלל", ואח"כ מבאר איך נעשה יחוד מ"ה וב"ן.

אבל לעיל בהמאמר כשביאר ענינו של יוסף, מבאר שדוקא יוסף ענינו שעושה בע"ת, כמ"ש "יוסף ה' לי בן אחר" - שענינו של יוסף לעשות מאחר בן, וא"כ אינו מובן מאין בא התעוררות הבע"ת: מהרע (הב"ן) עצמו, או מצדיק שמעורר את הבע"ת לעשות תשובה? וביותר אינו מובן, דאם ההתעוררות בא מהצדיק, לכאורה חסר בענין הב"ן שבהיחוד - דהיינו, שהרע מצד עצמו לא נתברר, אלא שע"י אתדל"ע הוא מתברר, וא"כ, הב"ן אינו מתייחד מצד עצמו, אלא מצד המ"ה (ענינו של הצדיק)?

והנה, באמת יש כמה אופני התעוררות תשובה: ע"י צדיק, כרוזים מלמעלה, כשנמצא במצב דמס"נ, מהרע עצמו - ועכ"ז, בכל האופנים נק' אתדל"ת, והוא, כי אף שבא ע"י אתדל"ע, מ"מ העבודה עצמה היא ע"י הבע"ת, שחוזר בתשובה מהרע (דהיינו, שענין התשובה הוא ע"י העבודה מלמטלמ"ע - שחוזר בתשובה מהרע).

וכמבואר במאמר ד"ה ועתה ישראל תשל"ד<sup>2</sup>, וזלה"ק:

ומדייק מעמך, שגילוי המ"ה יהי' ע"י עבודתו דוקא. דגם כשהתעוררות התשובה היא ע"י הכרוזים שמכריזים מלמעלה, או ע"י שמסבבים סיבות שונות לזה כמ"ש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, הנה זהו רק ההכנה לתשובה, אבל התשובה עצמה נעשית ע"י עבודתו דוקא, מעמך.

(1) ע' קסט.

(2) סה"מ מלוקט ב' ע' של.



[וכמבואר במאמר ד"ה החודש הזה תשל"ה<sup>3</sup>, שתשובה המביאה הגאולה היא דוקא תשובה הבאה ע"י ציווי מלמעלה, אבל העבודה היא מלמטה].

ועפ"ז מובן, שכשמבאר ענין התשובה בסוף המאמר, מדגיש שענינו הוא מלמטה; אבל כשמבאר הקשר של יוסף לר"ה, מבאר שענינו של יוסף הוא לעורר לתשובה (וכדלעיל, שאין זה חסרון בענין התשובה שהיא עבודה מלמטה).

ועוד י"ל, ע"פ מה שמבאר בתחילת המאמר, ששייכותו של יוסף לתשובה אינו (רק) שמעורר לתשובה, אלא הענין של "לא תבא צדיקייא בתיובתא"<sup>4</sup> - כי זה שהיא מעורר לתשובה אינו ענין המיוחד רק ביוסף, דהיינו שאפשר להתעורר לתשובה גם ע"י ענינים אחרים (מהרע עצמו כדלעיל), אלא הענין המיוחד של יוסף הוא לחבר צדיקים ובע"ת - "לא תבא צדיקייא בתיובתא", כי ענין זה א"א לבוא מהבע"ת מעצמו, וזה בא דוקא ע"י ענינו של יוסף<sup>5</sup>.

(3) סה"מ מלוקט ח"ד ע' קצז.

(4) וימתק יותר ע"פ המבואר בהערה "ביאור ענין יוסף שבתקעו ס"א" (נדפס בקובץ זו), שאין זה שני ביאורים, אלא זה שיוסף מעורר לתשובה הוא הענין של "לא תבא צדיקייא בתיובתא", עיי"ש.

(5) ועיין בלקו"ש חט"ז שיחת כ"ד טבת ע' 45 הערה 36.

# שורש נשמות ישראל

הת' מ"מ וואלאך

במאמר ד"ה יחינו מיומים תרנ"ט, מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, ששורש נשמות ישראל הוא מפנימיות א"ק. וזלה"ק<sup>1</sup>:

והיינו מפני ששרש נש"י הוא בבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס, וכמ"ש בנים אתם לה' אלקיכם, כמו הבן שנמשך מעצמות מוח האב כמו"כ נש"י הם מבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס כו'. ובאמת נש"י בשרשן הם למעלה גם מהתורה . . נמצא דהתורה היא בחי' חיצונית א"ק כו', אבל נש"י הם מבחי' פנימי א"ק.

וכן בד"ה במדבר סיני תרס"ו<sup>2</sup> מבאר באריכות ששורש נשמות ישראל הוא מפנימיות עתיק דא"ק. וזלה"ק:

וא"כ הניצוץ אלקות המלוכש ביחידה שרשה מבחי' המלוכש באריך כו', והיינו בחי' פנימיות א"ק, והוא מ"ש בע"ח שער שבה"כ פ"ה שיש כדוגמת עתיק כו', ובחי' מדרי' זו בנשמות הוא למעלה מבחי' התורה, שהיא בחי' חכמה דא"ק כו'.

והנה, במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג מבאר, שמחצב הנשמות הוא בחיצונית דא"ק. וז"ל<sup>3</sup>:

הרי ידוע ששרש הנשמות הוא מפנימיות הכלים ובפרט בחי' יחידה ששרשה הוא מאור מחצב הנשמות שהוא לבוש למחצב הספירות שהם חיצונית א"ק ופנימית א"ק דמחצב הנשמות הוא חיצונית א"ק ומחצב הספי' הוא פנימיות א"ק.

ולכאורה צ"ב מ"ש שמחצב הנשמות הוא בחיצונית דא"ק, אם (כנ"ל) בכ"מ מבואר ששרשם הוא מפנימיות א"ק? ואף שאפ"ל ע"פ מ"ש בבאתי לגני שם שחיצונית דא"ק מיוחדת עם פנימיותה, שהיינו הך - היינו, ששרשם האמיתי (אף לפי המבואר בבאתי לגני) הוא בפנימיות א"ק - לכאורה אין זה ביאור מספיק, שעכ"פ מבואר שמחצב הנשמות הוא בחיצונית דא"ק.

ואולי אפשר לומר, ובהקדים:

- (1) ע' י"ג-ד, בהוצאה הישנה.
- (2) ע' ר"ל ואילך, בהוצאה הישנה.
- (3) ע' 356 ואילך, בהוצאה הישנה.

מבואר במאמר ד"ה ויהי אומן תשי"ג, שיש ניצוץ מהבורא המתלבש ביחידה - ניצוץ נברא, ושורש ניצוץ הבורא הוא ממחצב הספירות (פני' א"ק), ושורש ניצוץ הנברא הוא ממחצב הנשמות (חיצ' א"ק). וז"ל<sup>4</sup>:

דהנה איתא בע"ח שניצוץ א' קטן בורא מתלבש בניצוץ א' נברא הנק' יחידה, והנה בחי' יחידה הוא רק שם בלבד כמאמר חמשה שמות נקראו לה נפש רוח נשמה חי' יחידה, דגם יחידה הוא רק שם בלבד, שזהו בחי' הניצוץ נברא, והניצוץ בורא הוא עצם הנשמה, שהוא הפנימיות של הנשמה. . וכמו"כ הוא גם בא"ק שהוא מחשבה הקדומה על כללות ההשתלשלות, הנה בא"ק יש בחי' לבושים ובחי' ספירות, דבחי' לבושים הוא מחצב הנשמות ובחי' ספירות היא מחצב הספירות והנה בחי' יחידה שהיא הניצוץ נברא היא ממחצב הנשמות, אבל הניצוץ בורא מה שמתלבש בתוכו הוא ממחצב הספי', ואף שהספירות הן אורות בכלים ואינן עצמות מ"מ הרי איהו וחייה וגרמוהי חד, היינו שגם הלבושים דאצי' אינם נפרדים והם אלקות ומכ"ש שהלבושים דא"ק הם אלקות, דכ"ז הוא הלבושים שהוא התפשטות בלבד, ומכ"ש הספי' דאצי' ובפרט דא"ק שהם אלקות ממש ובאמת הנה הניצוץ בורא הוא למעלה גם ממחצב הספירות הניצוץ בורא הוא בחי' עתיק כנ"ל, דכמו"כ הוא גם בא"ק שהניצוץ בורא הוא בחי' עתיק דא"ק, דיש בחי' עתיק לעילא מגולגלתא דא"ק, שהוא בחי' מלכות דא"ס.

והנה בבאתי לגני המדובר הוא בניצוץ נברא, וז"ל:

והנה אף שהניצוץ נברא שרשו מהכלים כמ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ בארוכה וכלים ענינם הגבלה והתחלקות מ"מ הרי ידוע ששרש הנשמות הוא מפנימיות הכלים וכו'.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, שכשמבואר ששורש הנשמות הוא מפני' א"ק (תרנ"ט, תרס"ו ועוד), המדובר הוא על ניצוץ בורא.

# ביאור בצורך ב' משלים לקן

הת' זלמן לרמן



במאמר ד"ה תקעו תרס"א<sup>1</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ענין הקו, שמצד א' הוא דבוק במקורו, ולכן הוא מעיין מקורו, אבל מצד שני דביקותו הוא ע"י הפסק, ולכן אינו האור הראשון אלא הארה חיצונית ממנו. ומביא ע"ז ב<sup>2</sup> משלים:

(א) שערות: אף שיש בהם חיות מהמוח (ולכן כשמושכים אותם, מרגיש כאב) אבל היות והחיות נמשך ע"י הפסק עצם הגולגולת, עצם החיות אינו נמשך בהשערות, אלא רק הארה חיצונית ממנו (ולכן כשחותכים השערות אינו מרגיש כאב).

וכמו"כ הקו: ראשו דבוק באו"ס שלפני הצמצום, אבל היות שנמשך ע"י הצמצום, הוא רק הארה בלבד.

(ב) השפעת השכל מרב לתלמיד: היות והתלמיד אינו יכול לקבל שכל הרב - שהרי אינו בערכו כלל, הרב צריך לצמצם שכלו לגמרי - דהיינו להעלים האור לגמרי - עד שנשאר רק אותיות השכל (אור הנשפע - בלי הסברה), ואח"כ חוזר ומאיר האור העצמי שלו בתוך האותיות, ועי"ז נמשך שכל מצומצם (אור הנשפע) להתלמיד ו"האור הנשפע אם שהוא מעיין אור השכל העצמי לפי שהוא אחוז ודבוק בו, מ"מ אין זה האור העצמי כ"א הארה חיצונית ממנו לבד, מפני שנמשך מהאור העצמי ע"י הפסק הצמצום";

וכמו"כ בהקו, דהיות ואו"ס עצמו אינו יכול להאיר בהשתלשלות, צריך ע"ז צמצום בבחי' סילוק לגמרי - ונשאר רק כח הרשימו, ואח"כ חוזר ומאיר בו 'עצם האור', ועי"ז נמשך אור הקו, אבל היות ובה ע"י הצמצום, לכן אין מאיר בהקו עצם או"ס, אלא הארה ממנו בלבד - ולהיות והוא דבוק במקורו, ה"ה מעיין מקורו.

והנה, במאמר ד"ה גדול יהי' תשכ"ב<sup>3</sup>, אומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק:

והנה ידוע דכשמביאים בדרושי חסידות שני משלים (או יותר) לאיזה ענין, הוא, כי אין

(1) ע' קסו-ז.

(2) ואולי המשל של כח הזריקה לבאר ענין הרשימה, שמבאר שזהו בשונה מכח הציור, י"ל שהוא גם משל (שלישי) לענין הקו (ציור).

(3) סה"מ מלוקט ד' ע' שלז.

המשל מכוון להנמשל בכל הפרטים, ולכן מביאים שני משלים (ויותר), שכל אחד מהם מבאר איזה פרטים מהנמשל.

ועפ"ז, יש להבין בעניינינו, מה מוסיף כל משל בהבנת הנמשל?

ובהקדם ביאור נקודת המאמר (שלצורך זה הובאו המשלים), להבין המעלה והחסרון דמ"ה וב"ן:

מ"ה: מעלתו - שהוא גילוי מעין מקורו, וחסרונו - שהוא רק הארה ולא עצם;

ב"ן: מעלתו - שהוא העצם, וחסרונו - שבא בהגשמה ואינו מגלה מקורו ואין ענינו אור.

ובכדי לבאר המעלה והחסרון דמ"ה, מביא ב' משלים הנ"ל. עפ"ז י"ל שמשל הב' מדגיש בעיקר המעלה דמ"ה, ומשל הא' מדגיש בעיקר חסרונו.

דהנה, המשל דרב ותלמיד מראה על מעלת מ"ה - שהוא דבוק ומעין מקורו, כי (כמבואר שם), לאחר שחזר והאיר האור העצמי של הרב, השכל שמשפיע הוא דבוק באור שכלו העצמי, שאם יפרד ממקורו לא יהי' "השפעה", כי ההשפעה היא כמו אור - שאם יסתלק המאור לא ישאר האור, והיות ודביקותו כך, הוא ג"כ מעין מקורו (יותר ממשל השערות כדלקמן), כי שניהם ענין האור;

אבל החסרון (במשל זה) הוא, שבהשפעת השכל נשפע גם עצם שכלו התלמיד, דלכן, לאחר "ארבעין שנין" יוכל התלמיד להגיע לעצם שכל הרב - והיינו שהצמצום לא פעל שינוי כ"כ בהאור, והוא עדיין מעין מקורו ממש - ואף שגם זה נכון בקו, עכ"ז, בהמאמר מבאר איך הצמצום פעל בו שינוי, ומשל זה אינו מדגיש נקודה זו.

והמשל דחיות השערות מדגיש יותר ענין הצמצום, שאפי' אם יחתכו השערות לא יכאב - דהיינו, שהיות ובא ע"י הגולגולת, נפעל בו צמצום עד שאינו דבוק כ"כ בהמקור (כמו שאר האברים), וצמצום זה ניכר בשערות (יותר מבענין השפעת השכל);

אבל החסרון (במשל זה) הוא, שאינו מדגיש כ"כ שהקו הוא מעין מקורו, ושהוא אור מעין המאור.

ויש לדייק זה מל' המאמר, לאחר שמביא משל השערות (ואומר שלכן נק' הקו בשם מזלא, כי יש לו אותו חסרונות דשערות):

וכמו"כ יובן בהמשכת הקו שאין זה בחי' המשכת העצמות אוא"ס שלפני הצמצום כי הצמצום מפסיק ומסתיר על עצם האור וגילוי הקו הוא בחי' הארה לבד כו', ואם היות שנוגע ודבוק בהאוא"ס שלפני הצמצום (אף שנמשך ע"י הצמצום כו') מ"מ אין עצם האור נמשך כ"א הארתו לבד כו', וכמו משל השערות הנ"ל הדחיות שבשערות דבוק בהמוח שהרי מרגיש כאב בהמוח כשמושך השערות, ומ"מ ההמשכה היא ע"י הפסק

עצם הגולגולת כו'.

דהיינו, שמוכח שחידוש דמשל השערות הוא הצמצום.

משא"כ כשמביא המשל דרב ותלמיד, ה"אויספיר" (והמסקנה) דהמשל הוא, שהוא דבוק ומעין מקורו, ובלשונו:

ומכ"ז יובן בבחי' הקו שנמשך ע"י הפסק הצמצום ומ"מ הוא נוגע ודבוק בהאוא"ס שלפני הצמצום שהוא בחי' העיגול הגדול שלפני הקו.

ולהיותו דבוק במקורו, ה"ה מעין מקורו.

וכן מוכח ממאמר ד"ה כבוד מלכותך (מאמר שני מההמשך), דכשרוצה לבאר שהקו הוא גילוי ההעלם מאוא"ס שלפני הצמצום, ואופן המשכתו, הוא ע"י קירוב מקורו שחזר והאיר, מביא ע"ז דוקא ממשל רב ותלמיד, כמ"ש בפירושי:

וביאור הענין בזה יובן ממשל השפעת השכל שנת"ל להמעין בהפרטים שבו כו'.

## ב.

ועפ"ז יובן עוד ענין: במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג מבאר כ"ק אד"ש מה"מ החסרון דאור הקו - ששייך בו התחלקות, ומביא ע"ז רק המשל דשערות (ומציין למאמר תקעו תרס"א, ומ"מ אינו מביא המשל דרב ותלמיד).

וע"פ הנ"ל יובן: כי שם מבאר שהקו הוא בגדר התחלקות, שמפני היותו בא ע"י הצמצום, אינו בבחי' אור וגילוי כ"כ - ובהע' 16 מבאר, "מכיון שגדר האור הוא שדבוק" - דהיינו, שהקו שאינו בבחי' אור כ"כ, וע"ז מביא משל השערות. ואינו מביא המשל דרב ותלמיד, שדוקא ע"י משל השערות מבואר זה שהקו הוא בגדר התחלקות (כמו שערות שיכולים לחתוך אותו ממקורו ואינו מרגיש כאב), ואינו בבחי' אור כ"כ.

# עבודת הבירורים אצל צדיקים

הת' יהושע שנ"ז סערברנסקי



במאמר ד"ה והוא עומד עליהם תשי"ג מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החילוק בין אכילת הקרבנות (המשכת אור השייך לעולמות) לאכילת אדם (המשכת אור חדש), וממשיך לבאר ענין זה בענין החילוק בין האכילה דחול להאכילה דשבת. שהאכילה בחול הו"ע הבירורים משא"כ האכילה בשבת שהוא המשכת אור חדש. ולכן אומרים בסעודת שבת "עתיקא קדישא אתיין לסעודא בהדי' (או בהדא)" מכיון שבשבת ישנה המשכה "מבחי' פנימיות אבא פנימיות עתיק".

וממשיך לבאר זה ע"פ המבואר בענין אכילת הצדיקים לאכילת שאר בנ"א ע"פ המבואר בענין החילוק בין עבודת הנשמות דזרע אדם וזרע בהמה - שהוא ג"כ החילוק בין ד"ע וד"ת. שההנחה דד"ת בנוגע להתהוות העולמות הוא שהנברא 'יש מאין', כלומר דאף שידוע ומרגיש איך שהאין האלקי הוא המח' ומהוה את היש בכל רגע ורגע, אבל עכ"ז קורא להכח האלקי בשם 'אין', ולהעולם 'יש', כי הביטול דד"ת הוא ביטול היש בלבד, שעדיין נשאר היש במציאותו וישותו, אלא, שהוא יש שבטל.

וזהו העבודה דהנשמות דזרע בהמה. ומכיון שנשארים בישותם ומציאותם ה"ז הוכחה שעדיי' ישנו תערובת טוב ורע, וא"כ שייך בהם (בהנשמות דזרע בהמה) ענין עבודת הבירורים, וזהו"ע אכילתם - ענין הבירורים. משא"כ הנשמות דזרע אדם עבודתם הוא באופן של ד"ע, שלמע' 'יש' ולמטה 'אין'. כלו' שכל הענינים שלמטה הם אין ואפס, ובמילא לא שייך אצלם ענין הבירורים. שהרי ענין הבירורים שייך רק כשישנה מציאות 'יש' שאז ישנו תערובת טו"ר, וזה אינו אצל הנשמות דזרע אדם. וענין זה (הביטול של הצדיקים באופן של ד"ע) פועל גם בחלקם בעולם שלא יהיו בו הגבלות העולם.

ומביא הידוע מהבעש"ט שראה בריחוק מקום כמו בקירוב מקום בשוה ממש, שזה באה מצד הרגש נפשו שהמטה הוא אין ואפס ממש. וכ"ה בכל הצדיקים שההרגש שיש בנפשם (שהמעלה 'יש' והמטה 'אין') פועל בחלקם בעולם ג"כ לא להיות מוגבל בהגבלת הטבע, וכמו שמקום הארון אינו מן המדה, ומסיים:

וכמו"כ הי' אצל הבעש"ט שהמקום לא הי' בבחי' יש כלל, והיינו דבצדיקים הנה גם בחלקם בעולם לא יש ההגבלות דעולם, ובמילא מובן שאין שייך בהם כלל ענין עבודת

הבירורים, והאכילה הצדיקים הו"ע צדיק אוכל לשובע נפשו, היינו שהוא המשכת אור חדש שלמעלה מהעולמות, דההמשכה היא בז"א וע"י ההמשכה שבז"א נמשך גם בבחי' המל', דזהו צדיק אוכל לשובע נפשו, נפש הוא מל'.

## ב.

והנה בהיום יום א' חשון, שר"ח:

כ"ק אאמו"ר אמר לאחד ביחידות: מאז שאמר הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה לך לך מארצך גו' וכתוב ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה, הותחל סוד הבירורים. וע"פ גזירת ההשגחה העליונה האדם הולך למסעיו במקום אשר הניצוצות הצריכים להתברר על ידו מחכים לגאולתם. הצדיקים שהם בעל'י ראי' רואים הם באיזה מקום הבירורים שלהם מחכים להם והולכים שמה בעצמם, ועמא דבר, הנה עילת העילות וסיבת כל הסיבות מסבב כמה עילות וסיבות שיבואו למקום ההוא, אשר שם הוטלה עליהם העבודה בעבודת הבירורים.

ולפי"ז נמצא שאכן יש לצדיקים ענין הבירורים, וא"כ מהו הפשט בהמבואר במאמר הנ"ל שאצל צדיקים אינו שייך ענין עבודת הבירורים?

והנה, לפנ"ז בהמאמר, כשמדבר בענין החילוק בין האכילה בשבת להאכילה בחול, מביא מסהמ"צ להצ"צ<sup>1</sup>, ושם:

שמעתי מפיו הקדוש של מוריני ורבינו נ"ע בכפר פייענא בימים שלפני הסתלקותו בטבת תקע"ג על ענין האכילה בשבת ששמענו מפ"ק כמה פעמים ע"פ צדיק אוכל לשובע נפשו שהאכילה דשבת אינה כשל חול לברר בירורים כמ"ש ובטן רשעים תחסר (משלי י"ג כ"ה) ר"ל לברר ניצוצו' מהקליפות הנק' רשעים להוציא בלעם מבטנם אבל בשבת בורר אסור אלא האכילה היא כמ"ש רישו' דקרא צדיק אוכל לשובע נפשו ר"ל ע"י העונג באכילה ממשיך תענוג העליון ואז עולה המאכל ונכלל בתענוג העליון דאא"ס ואין זה בדרך בירור טוב מרע שזוה אסור כנ"ל אלא דרך העלאה שמעלים הטוב למעלה יותר וכנודע שיש ב' מיני בירורים א' בירור ראשון להפריד הטוב מהרע, ב' בירור שני שהטוב הנברר הנק' מ"ן מבררו מ"ד והוא ענין העלאה וע"ד בירור ב' הוא אכילה דשבת כו'

שלפי"ז אולי ה' אפשר לומר שענין עבודת הבירורים אצל צדיקים הו"ע ההעלאה



ע"ד המבואר כאן בענין בירור שני. אבל עדיין צריך ביאור, שהרי לשון המאמר הוא "שאינן שייך בהם כלל ענין עבודת הבירורים".

ואולי יש לבאר ובהקדם המבואר בהמשך דפדה בשלום תשכ"ו שיש ג' אופני בירור א' ע"ד שהי' בימי משה רבינו שהוא באופן של מלחמה. ב' כמו שהי' בימי שלמה המלך שנמשכו הניצוצות מעצמן - בירור בדרך ממילא, אבל רק בנוגע להניצוצות שיש להם אור, שזהו ג"כ מה שהצדיקים יכולים לפעול שינוי בעולם, אבל עדיין צ"ל ציווי לזה, היות שהרגשת העולם הוא שהוא מציאות לעצמו (שזהו המשכה מבחי' עתיק - אבל לא מבחי' פנימיות עתיק). וג' כמו שהוא לע"ל שאז יבורר הכל עד לבחי' המל' דמל', וע"ד כמו שהי' אצל רשב"י שע"ז שאמר דרוש בפנימיות התורה ירדו הגשם מעצמם, וזה משום שהי' המשכת פנימיות עתיק, שע"י נרגש בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלקות. ולכ"ז עיין שם באורך.

והנה לכאורה מובן מהמשך המאמר שהמשכת האור חדש שהצדיקים ממשיכים זהו בחי' פנימיות עתיק שעפ"ז אולי יל"פ מזה שלשון המאמר הוא "שאינן שייך כלל ענין עבודת הבירורים" ולא כתב 'שאינן שייך כלל ענין הבירורים',<sup>2</sup> היינו שזה שאינם שייכים לבירורים הכוונה בזה הוא 'העבודה' בהם, אבל אכן שמבררים, רק באופן דבדרך ממילא. ומדוייק הוא בהיום יום, שמדבר בענין בירורי הצדיקים לא נזכר מילת 'עבודת' ש"אז . . . הותחל סוד הבירורים . . . הצדיקים שהם בעלי ראי' רואים הם באיזה מקום הבירורים שלהם מחכים להם והולכים שמה בעצמם" משא"כ בנוגע ל"עמא דבר, הנה עילת העילות וסיבת כל הסיבות מסבב כמה עילות וסיבות שיבואו למקום ההוא, אשר שם הוטלה עליהם העבודה בעבודת הבירורים", (וכן אפשר לבאר בכל מקום המדבר בענין הבירורים שע"י הצדיקים).

אבל יש להקשות על ביאור זה ע"פ הסיפור הידוע אודות המגיד שראה איך שמשה רבינו לומד עם תשב"ר את הפסוק ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנים יולד ומשה רבינו הסביר להילדים כי כל הפירושים אמת הם, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא, עכתה"ד שם. ולכאורה אינו מתאים עם המבואר במאמר דידן שהסיבה לזה שלצדיקים אינו שייך אצלם ענין עבודת הבירורים הוא משום שאצלם "כל הענינים שלמטה הם אין ואפס, הנה לא שייך בהם ענין הבירורים הואיל אז ער גייט ארויס פון ישות לגמרי . . . הנה הרגש זה פועל גם בחלקם בעולם שאין בזה ההגבלות דעולם". דלפי מה שרצינו לבאר לעיל שהוא ע"ד הבירור שע"י המשכת פנימיות עתיק הרי מבואר בהמשך שם שע"י המשכתו נתגלית איך שכל דבר (היינו גם גשמיות עוה"ז) הוא אלקות. וא"כ איך יכול להיות ש"גם גוף

קדוש בשר הוא", הרי אם אצל הצדיקים הרי הם ממשיכים אור חדש שהוא בחי' ע"ק כמבואר שם בהמאמר, אכן למה יהרהר אחר הקב"ה מצד הגוף.



ואולי יש לפרש עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ה<sup>3</sup>, דשם מבאר בענין "החטאים" שהתורה מספרת בנוגע לצדיקים, אין הכוונה בזה "חטא" ממש ח"ו, כי המדובר הוא בצדיקים שאין להם יצה"ר, כ"א ש'חטא' ר"ל 'חסרון' שבקדושה גופא ישנה ענין העדר האור. ומביא את סיפור הנ"ל דהה"מ ומבאר שאינו בסתירה כי מזה גופא שהלשון הוא "גוף קדוש" מובן שאי"ז חטא כפשוטו ח"ו אלא שמצד זה ש"בשר הוא", נעשה ענין שיכולים לתרגם כחטא כפשוטו.

ושוב מצאתי בשיחת י"ג שבט ש"פ בשלח תשט"ו (ע' קנב ואילך בשיחות קודש הישנות), שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בסיפור זה דהה"מ, שאינו בסתירה לזה שבשרו קודש, וז"ל:

(וכ)מבואר באגה"ק הידוע, אז חיי הצדיק, מען מיינט פשוט די חיים גשמיים, זיינען אמונה יראה ואהבה. כאטש עס איז פאראן דער סיפור מתלמידי הבעש"ט שהרהרו כו' האט מען זיי באוויזן ווי משה רבינו לערנט מיט תשב"ר דעם פסוק ותצחק שרה און משה רבינו האט זיי מבאר געווען שאין מקרא יוצא מפשוטו, ווארום מצד הגוף איז קיין קושיא ניט. . . איז דער פירוש אין דעם אז דאס איז בשר בערכם דוקא. און וויילע ס'איז בשר בערכם, איז בריבוי השתל' קאן זיין א סיפור פאר תשב"ר פון אין מקרא יוצא מפשוטו. אבער באמת איז דאך דאס רוחניות און קודש אויך דער בשר הגשמי. הגם אז בא אלע אידן שטייט בשר קדוש, דאך איז דאס בשר. משא"כ בא צדיקים איז אויך דער הגשמי<sup>4</sup> ממש רוחניות וקדוש.

שאפ"ל דמה שאמר "איז דער פירוש אין דעם אז. . . בריבוי השתל' קאן זיין א סיפור פאר תשב"ר פון אין מקרא יוצא מפשוטו", היינו, שאצלנו זה מפורש באופן בלתי רצוי, "אבער באמת איז דאך דאס רוחניות און קודש אויך דער בשר הגשמי".

ועפ"ז מובן בנוגע לענינינו, שמצד גופי הצדיקים וחלקם בעולם אינו שייך שום ענין של ישות, ורק משום שאנו מגושמיים יכולים להתפרש לנו מעשיהם באופן בלתי נכון.

(3) ע' 63 ואילך.

(4) כ"ה בשיחות קודש שם, ולכאורה שצ"ל 'גשמי' או 'גוף הגשמי'.

# עליות ב"בלי גבול"

הת' חיים יהושע רייצעס



בהמשך תרס"ו במאמר ד"ה זה היום (ע' י"ב ואילך) כותב:

וי"ל שגם גילוי בחי' חכמה מאיר בג"ע . . . וזהו ביו"ד נבה"ע בחי' קוץ התחתון דיו"ד בחי' יסוד אבא כו' אבל כ"ז הוא בחי' הארה לבד וא"ז בחי' התענוג העצמי דבחי' עדן כ"א בחי' הארה לבד ממנו כו' ובוה הוא כל העליות דנשמות בג"ע . . . הכל הוא בבחי' ההארה לבד מבחי' עדן שיש בוה ריבוי מדרי' מאד וכידוע שיש ריבוי מדרי' בג"ע . . . וכמאמר צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל כו' והיינו לפי שהוא בחי' הארה לבד לכן יש בוה ריבוי מדרי' וכידוע דלעתיד לא יהי' בחי' עליות וירידות לפי שיהי' בחי' תענוג העצמי ממש ובבחי' עצמות אינו שייך מדריגות כו' ועכשיו שיש ריבוי מדרי' זהו לפי שהוא הארה לבד כי הנה בכל בחי' אור בהכרח שיש בו מעלה ומטה ראש וסוף כי בקירוב אל מקורו הוא בבחי' ריבוי יותר ובבחי' סוף התפשטותו הוא בבחי' מיעוט האור וכמו אור הנר הרי אינו דומה כמו שהוא בקירוב אל הנר או כשמתרחק בבית הלאה כו' וכן הוא באור אבוקה, וגם באור השמש הלא בקירוב אל השמש האור בתוקף ביותר ולמטה אין האור כ"כ כו' ובדוגמא כזאת למעלה דהאור כמו שהוא בקירוב אל המאור הוא בבחי' תוקף האור ביותר וזהו בכל בחי' אור שאינו דומה בהתחלתו כמו בסוף התפשטותו כו' ומאחר שיש בו בכללותו בחי' ראש וסוף ממילא יש בו בפרטיות ריבוי מדרי' כו' אבל העצם הוא בכ"מ בשוה ואין בו ראש וסוף ולא התחלקות מדריג' כלל כו'.

וכן בריש ד"ה שובח ישראל:

דגילוי העונג שבג"ע הן בבחי' א"ס וממילא העליות הן שלא בהדרגה ולזאת העליות ממדרי' למדרי' הוא בחי' הילוך כו' ובין כל מדרי' ומדרי' צ"ל הביטול במציאות מהמדרי' הראשונה והעל' והתכללות במדרי' העליונה כו'.

היינו, שדוקא משום שמאיר בג"ע גילוי אין סוף, לכן יש דרגות של אין ערוך ביניהם, והעלי' שלהם הוא ע"י ביטול מדריגה הקודמת.

והנה, במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים כותב כ"ק אד"ש מה"מ (סה"מ מלוקט

ח"ג ע' ל"ו):

יובן בהקדים ביאור המעלה דימות המשיח לגבי ג"ע. שהגילוי דג"ע הוא דוקא לנשמות בלא גופים, והגילוי דימות המשיח יהי גם למטה בעוה"ז הגשמי (וכמו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות). והטעם לזה הוא, כי בג"ע הוא הגילוי דאור הממלא, אור מוגבל, ולכן אינו נמשך למטה, משא"כ בימות המשיח יהי גילוי אוא"ם הבלתי מוגבל, ולכן יהי הגילוי גם למטה. ועוד חילוק, דבג"ע יש בכללות שתי בחינות, ג"ע התחתון וג"ע העליון, ובכל א' מהם יש ריבוי מדריגות עד אין קץ, כמרו"ל ת"ח אין להם מנוחה כו' ילכו מחיל אל חיל, שעולים תמיד ממדריגה למדריגה. ופירוש אין להם מנוחה הוא שעלייתם ממדריגה למדריגה היא ע"י עבודה. דבעלי צ"ל מקודם טבילה בנהר דינור לשכוח ההשגה והתענוג ממדריגה התחתונה, וגם העלי' עצמה היא דרך העמוד שבין מדריגה למדריגה, שגם עי"ז הוא מתבטל מהשגתו הקודמת. . וזהו שהעלי' ממדריגה למדריגה היא ע"י עבודה (אין להם מנוחה), עבודת הביטול. . דכל זה הוא בגן עדן. משא"כ בהגילוי שיהי' בימות המשיח, הגם שגם אז יהיו כו"כ עליות, העליות שיהיו אז לא יהיו באופן דילכו מחיל אל חיל, שבכדי להגיע למדריגה נעלית יותר צריך ללכת (לצאת ולהתבטל) ממדריגה הקודמת, אלא שגם בהיותו במדריגתו הקודמת יכול להתעלות למדריגה העליונה (עצ"ע).

ויש לומר הביאור בזה, שהמשכה דאור הממלא להחיות ולהוות את הנבראים היא באופן דהשתלשלות מלמעלה למטה. שבתחלה הוא מתלבש בנבראים הרוחניים, ואח"כ הוא מתלבש בנבראים שלמטה מהם, שהם רק כמו משל לנבראים העליונים, ואח"כ מתלבש למטה יותר, וכמו שידוע בענין וידבר שלשת אלפים משל. ויש לומר, דזהו הטעם שהעלי' בג"ע (שבג"ע הוא הגילוי דאור הממלא, כנ"ל) ממדריגה למדריגה היא ע"י שמתבטל ממדריגה התחתונה, כי כמו שהמשכה מלמעלה למטה היא ע"י שמתלבש בעוד לבוש ובעוד לבוש, עד"ז הוא בהעלי' מלמטה למעלה, שהעלי' היא ע"י הפשטת הלבוש, ביטול מדריגה הקודמת. . משא"כ העליות שיהיו בימות המשיח יהיו באופן שלא יצטרך לצאת ממצבו ומדריגתו, מכיון שאז יהי' הגילוי דאוא"ם הבל"ג, והגילוי יהי' גם למטה.

ובהערות 38 431 מציין להמשך תרס"ו ע' ט"ו (בהמשך להמדובר בענין הארת הא"ס שבג"ע (שהובא לעיל מע' יב שם)):

וע"כ מטעם זה מצינו שבכל עליות מתחתון לעליון צ"ל בחי' דבר מה מפסיק ומבדיל ביניהם שעל ידו יבוא התחתון לביטול מציאותו לגמרי עד שישכח על מהותו ומדריגתו הראשונה לגמרי ואז יעלה למעלה במדרי' העליון דכשם שבהמשכת האור מלמעלה ל"ט הרי יש כמה מדרי' שע"י נמשך האור והגילוי והו"ע הפרסאות שיש בכל העולמות ובין כל עולם ועולם שע"י משתנה האור עד שיהי' באפשר שיתקבל בעולם התחתון כו'

וכמ"ש במ"א כמו"כ הוא בעליות מלמטלמ"ע יש ג"כ דבר המפסיק שזהו כמו ממוצע בין התחתון אל העליון והיינו שבמדרי' זו מתבטל התחתון ממציאותו שיוכל לעלות כו' וכמו בעליית הנשמות מגעה"ת לגעה"ע . .

היינו, כשמדובר בסדר השתלשלות (וכדמוכח מתוכן הענין שמדבר ב"פרסאות") דשם מאיר אור מוגבל, הרי שהעליות הם ע"י ביטול ממדריגתו הקודם. והדוגמא לזה הוא מג"ע, כנ"ל במאמר כ"ק אד"ש מה"מ.

וצריך להבין: ע"פ המבואר במאמר ד"ה זה היום (הובא לעיל) מובן, שדוקא כשהגילוי הוא הארה של בל"ג, העליות הם באופן דהילוך וביטול כנ"ל בארוכה. משא"כ כאן מבאר (שבג"ע מאיר אור הממלא - אור מוגבל, שלכן העליות הם באופן שצריכים לבטל את המדריגה הקודמת בכדי לעלות למדריגה העליונה, ורק) שבימות המשיח שיהי' גילוי אוא"ס - סובב, אז העליות תהי' (לא באופן שמבטל מדריגתו הקודמת, אלא) באופן שיוכל להישאר במדריגתו הקודמת, ועכ"ז להתעלות למדריגה העליונה, ולכאורה ע"פ המבואר בתרס"ו הרי אדרבה בגילוי הסובב - א"ס, ודאי שצריך ביטול ממדריגתו הקודמת בכדי לעלות מעלה?

## ב.

[וכן יש להקשות להיפך בתרס"ו גופא, שמתחילה מבאר שדוקא באין סוף, בלי גבול, יש עליות שבאין ערוך, שמזה משמע שאם אין גילוי של א"ס לא יהיה עליות באופן הנ"ל, משא"כ בע' ט"ו (וכן במאמר ד"ה להבין ענין תחה"ת (המציין לשם)) מבאר "שבכל עליות מתחתון לעליון" גם בסדר השתלשלות - אור מוגבל, כנ"ל צריך ביטול ממדרגתו הקודמת?

וי"ל הביאור בזה בד"א: הן בסדר השתלשלות (אור מוגבל) והן למעלה מסדר השתלשלות (אור בלי גבול) יש, וצריך להיות עליות באופן דביטול הנ"ל, אלא שבאין סוף הבל"ג העליות הם באין ערוך יותר מן האין ערוך שבסדר השתלשלות, אלא שבתרס"ו לא נחית לפרטיות הדברים אלא מדבר בכללות על העליות באופן דביטול הנ"ל.

וביאור הענין: כשמדובר בהארת א"ס הרי ההבדל בין דרגא לדרגא היא הבדל באין ערוך ממש, ולכן בכדי לעלות למדריגה העליונה, צריך ליבטל לגמרי ממדריגה הקודמת; משא"כ המדריגות שבאור המוגבל, שאין זה ממש אין ערוך בין דרגה לדרגה, לכן אינו צריך ליבטל לגמרי ממדריגה הקודמת. וכן י"ל שרואים חילוק זה בין המשלים שמביא (ע' טו):

וכמו גם בלימוד החכמה, כשצריך לבוא להשגה עליונה יותר המובדלת מהשגה

ראשונה, צ"ל תחלה ביטול ההשגה הראשונה. וכמו ר"ז צם מאה תעניתא כדי לישכח תלמוד בבלי בכדי שיוכל לקבל תלמוד ירושלמי כו'. דלכאורה, הלא בלימוד, ידוע, שמענין א', היינו מהשגה קטנה, באין אח"כ להשגה גדולה יותר, וכמו"כ הולכים מדרגא לדרגא כו', וכאן הי' צריך לשכוח כו', אך זהו לפי שאין תורה כתורת א"י, שמובדל בערך מתלמוד בבלי, לזאת הגם שהלימוד שלו הי' באהוי"ר ובהתאחדות באור התורה עד שלא שלט בו האש כו', ומ"מ, בכדי לבוא לתלמוד ירושלמי, הי' צריך לשכוח, שזהו ביטול מהות הראשון, ואז דוקא יכול לבוא כו' . . וכמו"כ הוא בעליית הנפש בתפלה שזהו דוקא ע"י המרירות והשפלות הקודמת לזה... והיינו ע"י שמתמרמר על ריחוקו ועושה חשבון צדק בנפשו איך שהוא מרוחק לגמרי... ועי"ז דוקא מאיר אור נפשו אח"כ בתפלה... שיאיר אור האלקי בנפשו...

שבמשל מר' זירא אין הפירוש ששכח (וצריך לשכוח) כל מה שלמד מתלמוד בבלי, אלא ששכח אופן הלימוד, שמזה רואים שאין זה ממש אין ערוך, ובמילא לא הי' צריך לשכוח את לימודו לגמרי; משא"כ במשל בעלית הנפש בתפלה צריך שיתמרמר לגמרי על ריחוקו, ורק עי"ז יוכל להתעלות בתפלה.

אבל עדיין צריך ביאור בכל זה, כי סו"ס מדבר שם בענין הארת א"ס דוקא, ובפרט קשה שאחר שמדבר בענין העליות וירידות שבפרסאות (שם) מוסיף דוגמא מג"ע, והרי בתחילה ביאר שבג"ע מאיר הארת א"ס, שמזה מוכח שמדבר בענין אחד].



וי"ל הביאור בזה: הנה בתרס"ו מדובר בהארה, "הארת בחי' עונג העליון שלמעלה מהשתלשלות" ומבאר שם:

לכן יש בזה ריבוי מדרגות . . כי הנה בכל בחי' אור בהכרח שיש בו מעומ"ט ראש וסוף כי בקירוב אל מקורו הוא בבחינת ריבוי יותר ובבחינת סוף התפשטותו הוא בבחי' מיעוט האור וכמו אור הנר הרי אינו דומה כמו שהוא מקירוב אל הנר או כשמתרחק בבית הלאה כו' . . ומאחר שיש בו בכללותו בחי' ראש וסוף במילא יש בו בפרטי ריבוי מדר' כו' . . וכל עלי' צ"ל בחי' הביטול דמדריגה הראשונה . .

וכן בסוף המאמר (ד"ה זה היום):

דהארה זו הגם שהיא בבחי' א"ס מ"מ ה"ה מתלבש בהשתלשלות שהרי הגילוי דג"ע . עיקר ההשתלשלות.

נמצא מובן שמכיון שהיא הארה לכן יש בה ריבוי מדרגות, והעלי' ממדריגה למדריגה היא ע"י ביטול, משא"כ במאמר ד"ה להבין ענין תחה"מ מבואר שבימות המשיח יהי'

גילוי אור א"ס הסובב, ולא הארה ממנו.

וביאור העינין: בהארה שייך ענין הדרגות מעלה ומטה, ובענינינו בהארת א"ס, שפירושו שמאיר גילוי של בל"ג, וענינו הוא (כשמאיר הארת א"ס) שהאדם משיג רק ידיעת השלילה של בלי גבול (- סובב), שיכול להשיג רק מה שהוא אינו מוגבל (ולא מהותו שהוא בלי גבול). ובזה יש ריבוי דרגות: למשל בענין הניסים שהוא גילוי של בל"ג בעולם, שדרגה אחת הוא שהאדם שחלה מאוד מאוד, ונס קרה שנתרפאה, הרי ע"י נס זו משיג שהקב"ה אינו מוגבל בטבע של מחלות, אבל אינו משיג עדיין (מהותו של) הקב"ה הבלתי בעל גבול, וגם השגה זו (מה שהקב"ה אינו מוגבל) הוא רק בפרט קטן.

ונעלה מזה כשרואה נס כקרי"ס, שאז משיג יותר הבלתי גבול של הקב"ה, שאינו מוגבל בטבע העולם בכלל, וכן אפשר להשיג יותר ויותר עד אין קץ. וכן בכלל העולמות, שמשיג שהקב"ה אינו מוגבל בהם, לא בעולם העשי', יצירה, וכו' וכו'. ושם דוקא אם רוצה להתעלות במדריגה העליונה, צריך לצאת ולהתבטל ממדריגתו הקודמת, כנ"ל בהמשל שאם רוצה להשיג שהקב"ה אינו מוגבל כלל לעולם הזה, והוא נמצא עדיין בדרגה שמשיג רק שה' אינו מוגבל בטבע המחלות כו' הרי צריך לצאת ממדריגתו ולבטלה, ורק ע"י זה יוכל להתעלות מעלה, ולהשיג איך שה' אינו מוגבל להגבלות וגדרי העולם. שכל זה הוא בג"ע המבואר בתרס"ו.

משא"כ בימות המשיח יהי' גילוי אור הסובב עצמה, גילוי שלמעלה מסדר השתלשלות, ומצד גילוי הסובב אינו צריך שיהי' כלי ראוי לקבלו אלא שמאיר לכולם מבלי להתחשב אם ראויים לכך או לא, היינו שיתגלה הבלתי גבול של הקב"ה בידיעת חיוב, שנשיג (מהותו של) הקב"ה הבלתי בעל גבול, ובנוגע לענינינו העליות אינם באופן שצריך לצאת ממדריגתו בכדי להשיג יותר הבלתי גבול של הקב"ה, כיון שהבלתי גבול נמצא בכל מקום בגילוי, אלא אז העליות יהיו "צו גיין און דערהערן טיפער און נאך טיפער", היינו שישגי ויבין יותר מה שכבר יש לו, כמו עד"מ אדם שקיבל אוצר הרי אינו צריך לילך ולחפש אחר אוצר אחר, אלא שצריך להכיר ולהבין מהו הערך והיוקר בהאוצר שיש לו וכל מה שיתוסף אצלו ידיעה בערך הזהב, כסף, יהלומים וכו', יותר ישיג ויעריך בהאוצר שיש לו, ויתענג בזה וכו'.

[כן י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חלק ט"ו כ"ף מ"ח (ע' 137) בהגירסא ד"צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שצדיקים אלו הם מארי עובדין טבין, ועוה"ב הולך על התקופה הראשונה שבתח"מ שיש בה עדיין קיום מצוות (ולא על ג"ע), ואז דוקא אין להם מנוחה שזהו ענין העליות. אלא שמקשה שבכ"מ בחסידות - כולל המשך תרס"ו הנ"ל - מביאים גירסא זו בנוגע העליות שבג"ע (ענין התורה)? ומתרץ ע"פ צוואת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ושם בסופו:

ועפ"ז אז אויך אין ג"ע איז שייך (עכ"פ) "מעין עשיית המצוות", קומט דאך אויס, אז עכ"פ "צ"ג" אין להם מנוחה - אויך מצד דעם "פעלו" פון מצות - אפילו אין ג"ע.

דהיינו שהג"ע המבואר בתרס"ו מדובר בעליית הנשמות של צדקים גמורים, ומאיר שם גילוי מעיזן של סובב (שכר מצוות), ובמילא גם שם יש להם עליות, וא"כ י"ל שבג"ע מאיר רק מעיזן, אבל בימות המשיח יאיר אור הסובב עצמו. ולכ"ז עיי"ש באורך].



## בענין נצחיות חיי צדיקים

הת' שניאור זלמן בליזאפסקי

איתא בגמרא תענית (ה, ב):

רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק, לימא מר מילתא . . בתר דסעוד אמר לי, הכי אמר רבי יוחנן, יעקב אבינו לא מת, אמר לי, וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא, אמר לי, מקרא אני דורש, שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים.

ופירש"י:

והאי דחנטו חנטיא, סבורים היו שמת.

[המהרש"א מפרש ש"לא מת" "ודאי בנפש קאמרי" וכשאר צדיקים. וזה שדוקא אצל יעקב אבינו מפורש הוא מפני ב' טעמים: (1) דבענין ההיקש לזרעו ה"ז שייך רק אצל יעקב אבינו, דהא מאברהם יצא ממנו ישמעאל, ומיצחק - עשו (משא"כ בנוגע ליעקב ש"בכמה כתובים קרי לי' לכלל ישראל בשם יעקב"). (2) דשונה מיתת הצדיקים כשמתים בא"י מבחו"ל<sup>1</sup> - שאלו המתים בא"י "אינה רק מיתה מקרית", משא"כ אלו שמתו בחו"ל שהמיתה היא טבעית. והחידוש ביעקב אבינו הוא דאף שמת בחו"ל - קרוי חי. אבל פי' זה אינו פשוטו של ש"ס, שפשוטן של הדברים הוי כפירש"י<sup>2</sup>].

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>3</sup>, שבכלל צדיקים במיתתן קרויין חיים<sup>4</sup> ו"אשתכח בכולי' עלמין יתיר מבחיוהי" - אך היינו הרוחניות שלהם (אמונה יראה ואהבה<sup>5</sup>), שזהו עיקר

(1) ולהעיר ממכתב כ"ק אד"ש באג"ק ח"ב ע' עא ע"ד מתי חו"ל בנוגע לתחייתם.

(2) בלקו"ש חכ"ו ע' 7 מקשה על פשט המהרש"א ד"לא מת" קאי על הנפש - דא"כ מה החידוש ביעקב אבינו, ובהערה 67 שם "ואם משום הענין ד"זרעו בחיים" [פי' הראשון בהמהרש"א - הערת העורך] - הרי גם אצל צדיקים אחרים מצינו דוגמת ענין זה, אבל אינו מזכיר את פי' השני של המהרש"א. ואולי יל"פ (בדוחק עכ"פ) שלפירושו השני הלימוד ד"מה זרען חיים אף הוא בחיים" אי"ז הסיבה שיעקב אבינו לא מת אלא ההיכי תמצא שלא מת, כיון ש'מיתתו' הי' בחו"ל ולא בא"י.

(3) לקו"ש חכ"ו ע' 6 ואילך.

(4) ירושלמי ברכות פ"ב סה"ג.

(5) קמו"ב.

חייהם, כי "חיי הצדיק אינם חיים בשריים כי אם חיים רוחניים"; שגופם נמצא בעוה"ז, אבל הם עצמם לא קשורים לגשמיות עוה"ז, ולכן אינו מתאים לומר עליהם הלשון "לא מת" - כי יש שינוי.

החידוש בנוגע למשה רבינו, עליו נאמר 'הלשון "לא מת"'. כי ענינו של משה הוא אמת - "משה אמת ותורתו אמת" - ולכן חיו גם כשהם קשורים לגשמיות עוה"ז, לא שייך בו שום מיתה והפסק, והוא נצחי גם בגשמיות עוה"ז. והוא עי"ז שנשמת משה מתלבשת בראשי בני"שהם אתפשטותי' (דמשה) בכל דור (וכ"ה בנוגע ליעקב אבינו שמדתו הוא מדת האמת - "תתן אמת ליעקב").

המורם משיחה הנ"ל: שנשיה"ד צ"ל חי וקיים בגוף גשמי, שהרי זה שמושה לא מת הוא רק ע"י התלבשותו בה'אתפשטותא דמשה בכל דרא', שהוא חי וקיים במובן הפשוט של המילה, דאל"כ איך הוו נצחיות חיי משה בעוה"ז הגשמי!

ויש להעיר משיחת יום בדר"ה תש"ד, ושם:

אין איינע פון יענע טעג - דאס איז געווען אין חודש סיון תרמ"ז - בין איך געזעסן אין איינע פון די הויכע און ברייטע קרעפלעס אין חדר פון הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש און איך האב אריינגעטראכט אין דעם סיפור וואס איך האב געהערט פון החסיד רח"ה, אז אין גמרא ווערט דערציילט, אז ר' יהודה הנשיא דער מסדר המשנה, פלעגט נאך זיין הסתלקות מעלמא דין קומען יעדן שבת באזוכן זיין הויז.

דאס שטענדיגע הערן סיפורים און מיין אהבה צו איבער'חזר'ן זיי ביי יעדע געלעגנהייט האט ביי מיר אנטוויקעלט דעם כשרון צו קענען מצייר זיין ביי זיך מיט א ציור מוחשי די סיפורים וועלכע איך האב געהערט. פארשטעלענדיג זיך אין מיין מחשבה ווי רבינו הנשיא קומט באזוכן זיין הויז יעדן שבת, האב איך בעת מעשה געטראכט, אז זיכער קומט אויך הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש באזוכען זיין חדר יעדן שבת אדער גאר יעדן טאג.

איינמאל זיצענדיג פארטראכט אין די גרויסע ברייטע קרעסלע אין חדר פון הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש, וועגן דעם חיי גשמות הצדיקים און זייערע הנהגות אין גן עדן, האב איך זיך דערמאנט וואס החסיד רח"ה האט געזאגט אין ביהמ"ד צו ר' משה זרחי"ן און ר' פנחס דער קרעמער, אז די גמרא זאגט, צדיקים זיינען געהויבענער נאך זייער הסתלקות ווי זיי זיינען בחיי חיותם אויף דער וועלט, האב איך זיך אין מיין קינדישער פאנמאזיע פארגעשמעלט ווי גרויס איז דער זיידע און מיין קינדישע פאנמאזיע איז ענטוויאסטיש געשטיגען.

(6) סוטה יג סע"ב.

(7) בסה"ש תש"ד ע' 6.

אין דעם האב איך דערהערט ווי איינער רעדט זייער שטיל און וויינט האב איך געעפנט די אויגן און דערזען ווי הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק איז אנגעטאן אין זיידענע סורטוק און די שבת'דיגע סייעלנע היטעל - שטריימל - פארגארטעלט ווי צום דאוונען, שטייט נעבן דעם זיידנס - הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק מוהר"ש - ווינקעל טיש, אין די הענט האלט ער א פאפיר, לייענט און וויינט, האב איך זיך שטארק דערשראקען און בין שטילערהייט ארויס פון חדר.

איך האב דאן געלערנט בא דעם מלמד ר' שמשון, גאר ווייל ער איז געווען א גרויסער כעסן, פלעג איך דעריבער אלעס פרעגען ביי מיין פריערדיגען מלמד ר' יקותיאל און ער האט מיר דאן דעם ענין געגעבען צו פארשטיין לויט מיין פארשטאנד נאך. און דעמאלט האט זיך ביי מיר ערוועקט דער געפיל, אז איך זאל זיך איבערגעבען צו הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק, ניט נאר ווי א קינד צו א פאטער, נאר אויך ווי א חסיד צו א רבי'ן.

והנה, שיחה הנ"ל הובא בסה"ש תשמ"ז,<sup>8</sup> ושם<sup>9</sup> מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שאצל כל נשיא בישראל יש ענין הנצחיות בעוה"ז הגשמי. דהיינו, שחייו הרוחניים מתבטאים בחפציו הגשמיים, וז"ל:

ומקום התורה והעבודה של צדיק בקדושתו הוא גם לאחר עלותו מחיי הגופים לחיים האמיתיים והארת אור עבודתו נשאר במקומו די"ל שהמקום שבו למד ועוסק בתורה וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם מחלקי בירור בעולם" בירור בעולם<sup>10</sup>.

ומוסבר בשיחה הנ"ל, שכל הענינים קיימים באופן דקיום נצחי דאורות וכלים דאצילות. והמורם מכהנ"ל - שהנשיאים<sup>11</sup> אינם מוגבלים בגופם, ועאכו"כ נשיא דורנו. ולהעיר, שעם כל הפלפול בענין זה עדיין נמצאים בתקופה חשוכה, ו"אין אתנו יודע עד מה"מ<sup>12</sup>. ומסיימים בטוב, בתפלה להתגלות מה"מ תומ"י ממ"ש נא"ו.

(8) ע' 376, הע' 54 שם. נדפס גם בלקו"ש חל"ב ע' 14 הע' 54 שם.

(9) ע' 374 (וראה ג"כ בהערה 38 שם) ואילך.

(10) הדגשות במקור.

(11) ואפ"ל גם צדיקים בעלמא.

(12) ע"פ לשון הפסוק תהלים עד, ט.

# הוספה:

מכתב כ"ק אד"ש מה"מ שנכתב בקשר עם יו"ד שבט למרת שרה רחל בלאק ז"ל  
(אמו של החסיד השליח והפרופסור, דר. יצחק בלאק ז"ל).

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

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d  
Erev Shabbos Mevorchim Shevat,  
5729  
Brooklyn, N. Y.

Mrs. Surah Rachel Block  
2453 Coronet Way, N.W.  
Apt. K-3  
Atlanta, Ga. 30318

Blessing and Greeting:

This is to acknowledge receipt of your letter of the 20th of Teves.

May G-d grant the fulfillment of your heart's desires for good, especially to have true Yiddish and Chasidish Torah Nachas from each of your children and grandchildren, and from all of them together, and may you enjoy it in good health for many many years.

This letter is being written on Erev Shabbos Mevorchim Shevat, the month highlighted by the Yahrzeit of my father-in-law of saintly memory. You surely have heard a great deal from your son about the life and work of my father-in-law of saintly memory, especially his dedication and selflessness in spreading Yiddishkeit in various parts of the world, and in his last years, working indefatigably in the United States, to help change the entire complex of American Jewry in the direction of Torah and Mitzvoth as a way of life in the daily life.

May his inspiration be with all of us and stimulate us to follow in his footsteps, each one to the best of his and her ability.

With blessing,

*M. Schneerson*

לעילוי נשמות

שעי' גבריאל בן נחום ע"ה  
רחל בת נחום ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

ויזכו בקרוב ממש לקיום היעוד "הקיצו ודרגו שוכני עפר" והם בתוכם



לזכות

ישראל ליב בן רייזל

שידי' לו ישועה בקרוב בכל המצטרך לו בגשם וברוח

לעילוי נשמת

דר. יצחק ליב בן הרב חיים אהרן ע"ה

וזוגתו מרת לאה בת הרה"ח הרה"ת אלי' נחום ע"ה

**בלאק**

שלוחי ב"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ללונדון אנטעריא קנדה מעל לזיבל שנים

הרביצו תורה ויהדות מתוך מס"נ

השיבו אלפים לאביהם שבשמים, ובמיוחד סטודענטים



לזכות חברי המערכת שיחיו

הת' השליח ישראל צמח באראן

הת' יהושע שנ"ז סערבריינסקי

הת' שמואל ליפסקער

לעילוי נשמת

## מאשא שרה בת יוסף

שהיתה עזר גדול לשלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

נפטרה ליל שבת קודש פ' בא וא"ו שבט ה'תשפ"ג

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם



לזכות התגלות המידית של

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א נאו

לעילוי נשמת

## הרה"ח ר' סעדי' בן ר' אהרן

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם

נדבת משפחת פלברמן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת

יהושע שניאור זלמן בן הרב מנחם מענדל

נפטר ג' תמוז ה'תשנ"א

וזוגתו מרת ברכה בת הרב מנחם מענדל

נפטרה ח' טבת ה'תשמ"ט

סערעבריאנסקי

ת . נ . צ . ב . ה .

"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם,  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,  
תיכף ומי"ד מו"ש גא"ו, אמן!



לזכות הנהלת ישיבתנו הק'  
המשקיעים את כוחם ומרצם  
למען תלמידי התמימים שיחיו

הרב מנחם מענדל סילמאן שליט"א

הרב שמריהו מטוסוב שליט"א

הרב מנחם אייזנמאן שליט"א

הרב שמואל ניומאן שליט"א

הרב מנחם מענדל גורביץ שליט"א

הרב מנחם מענדל וואלאוויק שליט"א

הרב מנחם מענדל גארמאן שליט"א

הרב שניאור זלמן בוטמאן שליט"א

הרב שאול ישראל זאנוויל קאגאן שליט"א

הרב יוסף שמחה קארפ שליט"א

הוקדש בהוקרה ע"י חברי המערכת שיחיו

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מהרה יגלה אבי"ר



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד