

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ב (קמח)
יום הבהיר - ר"ח כסלו
ה'תש"פ

יוצא לאור על ידי
ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש
רח' ירושלים 17 צפת ע"ה"ק ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
ה' תהא שנת פלאות - ימות המשיח
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



חברי המערכת:

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך

הת' לוי שי' בליניצקי

הת' שמואל שי' דורון

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת עיה"ק

דוא"ל: heorestz@gmail.com

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מעודד את שירת
"יהי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד"
ר"ח כסלו ה'תשנ"ג



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל
בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי'
ה"שופטייך" ו"יועצייך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות
בנוגע לעבודת בני" וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות,
ובנוגע להנהגת חיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)"
ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה¹¹⁶ ש"לאלתר לגאולה" ותיכף
ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

116) לא רק בתור חכם ושופט אלא בתור נביא, שזהו בודאות - ראה מאמרי אדה"ז הקצרים
ע' שנה"ו.

(משיחת ש"פ שופטים, ד' אלול ה'תנש"א, מוגה. תרגום מאידית)



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

. . בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן התיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפני משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד - הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

ליובאוויטש - ע"ש ענין האהבה ("ליובא" בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל, **צפת עיה"ק ת"ו** - המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיוונו כל היום ומצפים, שאז ת"ו . .

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק)

בבית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, הי"ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עיון יעקב ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).

דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).

יתפרנסון: תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

ליובא . . ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.

צפת . . במעלות שבה: ראה לקו"ש חיי"ז ע' 514 ואילך.

פתח דבר

בשבח והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ולקהל מחבבי התורה ולומדי, את הגליון השני של הערות התמימים ואנ"ש היוצא לאור בשנת לימודים זו¹ (גליון קמח), היוצא לאור לרגל יום הבהיר ר"ח כסלו ה'תש"פ.

ובו חידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח, בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בנגלה, בחסידות ובכל מקצועות התורה, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים והרבנים דישיבתנו הק' - ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת עיה"ק ת"ו.

גליון זה יוצא לאור בקשר עם יום הבהיר ר"ח כסלו - יום בו זכינו לחזות ב'אור פני מלך חיים' כאשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א יצא ביום זה לראשונה מחדרו הק' לביתו לאחר האירוע בשמע"צ תשל"ח. יום אשר נקבע ל"ראש חודש של גאולה", שדוקא בו מודגשת שלימות ענין הגאולה באופן נעלה יותר משאר ראשי החדשים².

ובפרט בעמדנו במעמד ומצב של העלם והסתר נורא כאשר איננו רואים בעיני בשר את כ"ק אד"ש מה"מ, אף שבטוחים אנו בוודאות גמורה בנצחיות חייו כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי³, עם כל זאת - מתעוררת התשוקה⁴ במיוחד ביום זה בו זכינו לגילוי מלכנו לאחר זמן של העלם והסתר, שגם עכשיו נזכה ל"ראות את מלכנו" בהתגלותו המליאה והמושלמת באופן ש"זהו עיניך רואות את מוריך", כאשר יתגלה בפשטות שכל כוונת ההעלם והסתר היתה כדי לפעול את העילוי והגילוי הכי גדול בגאולה האמתית והשלימה⁵.

וביום זה בזמננו אנו כאשר - "בכי' תקיעא בלבאי מסטרא דא וחדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא", פועלים תלמידי התמימים דישיבתנו הק' לעשות כל שביכולתם להביא לידי גילוי בפועל ממש את התגלות מלכנו, מתוך חיות ו'קאך' בשליחות היחידה

(1) בהמשך גליון א (קמז - ערב ראש השנה תש"פ).

(2) דבר מלכות תולדות (ב) תשנ"ב.

(3) כמהותו בתור נשיא הדור, וכמלך המשיח, וכנשיא הדור השביעי דוקא. (ועיין בספר לקוטי מקורות לרש"ז מאיעסקי שי').

(4) הקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי לשער האמונה בדרך חיים.

(5) דבר מלכות ש"פ תשא תשנ"ב.

שנותרה "קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש"⁶, וכחלק עיקרי מ"הכנת עצמו" לענין זה מתבטא הדבר בכתיבת הערות וחידו"ת כרצונו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ⁷.

*

כאמור, קובץ זה יוצא לאור עולם בקשר עם יום הבהיר ר"ח כסלו, ועל כן הבאנו במדור "דבר מלכות" את שיחת הדבר מלכות (הא') דשבוע פרשת תולדות תשנ"ב, שחלקה נערך מתוך דברי כ"ק אד"ש מה"מ שנאמרו בר"ח כסלו. כמו"כ הובאה שיחת ליל ר"ח כסלו תשנ"ב ('בלתי מוגה') העוסקת בכיזור מעלתו המיוחדת של ר"ח בכלל, ור"ח כסלו בפרט.

*

ההערות בקובץ זה נסדרו ע"פ נושאים, ובתוכם באו ע"פ סדר הא"ב של שמות הרבנים ותלמידי התמימים. לכד ממדור הנגלה בו באו ההערות על סדר הדפים.

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לרב שמואל שי' גינזבורג, לרב לוי יצחק שי' דינרי, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב מאיר שי' ווילשאנסקי, לרב שבת יונה שי' פרידמן, לרב אשר שי' גרשוביץ ולרב יוסף חיים שי' רוזנבלט, על עזרתם הרבה בהגהת הקובץ והוצאתו לאור. וכן תודתנו נתונה לת' שמואל שי' ווישנפסקי על עזרתו הרבה בהכנת קובץ זה לדפוס.

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואילו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת הרשומה לעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ הבא שיצא לאור בקרוב אי"ה.

ויה"ר, אשר הוצאת והדפסת קובץ זה, כרצונו והוראתו של כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי שיחות ומכתבים, תגרום לו נחת רוח רב, ותהי' ה"מכה בפטיש" שיביא את התגלותו השלימה. ונשמע תורה חדשה מפיו, "תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת

ימות המשיח⁸

יום הבהיר ר"ח כסלו - הי' תהא שנת פלאות
שנת הקי"ז להולדת כ"ק אד"ש מה"מ
ושנת השבעים לנשיאותו
צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

6 דבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב.

7 דבר מלכות ש"פ לך לך תשנ"ב.

8 שיחת מוצאי י"ט"כ"ף כסלו תשנ"ב, מעונת קודש מתקופה זו. ועוד.

תוכן ענינים

- 5..... פתח דבר
- || דבר מלכות**
- 9..... מכתב כ"ק אד"ש מה"מ למערכת
- 10..... מעלתם העצמית של ישראל
- 18..... ר"ח כסלו - התגלות העצם דישראל
- || גאולה ומשיח**
- 25..... אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו
- 29..... לחיות כמו בגאולה
- 30..... גאולה - במנוחה או בחפזון? (גליון)
- 33..... 'לא ציווה הקב"ה לתוהו' - גם בעתה (גליון)
- 35..... ביאור הקושיא בלשון "אף בערי מקלט" (גליון)
- || תורתנו של משיח**
- 37..... קידושין נצחיים
- 42..... דיוקים במאמרי כ"ק אד"ש מה"מ
- 45..... ההוראה מ"וירא אליו ה'"
- 46..... שינוי בגירסת התניא - "ועד" או "ועוד"
- 47..... נתינת התורה במקום הפקר דוקא
- 50..... השלימות שתתוסף לע"ל בארץ ישראל דעכשיו
- || נגלה**
- 53..... בזמן קנין הקידושין ועוד (ב)
- 55..... גדר האיסור בקידושי ביאה
- 57..... דיוק בלשון רש"י ברשות האשה
- 58..... בענין כסף ושווה כסף
- 61..... החידוש במילים "כי יקח"
- 62..... "בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך"

- 64 קידוש במקום סעודה.
- 67 במחלוקת רש"י ותוס' גבי שותפין שגנבו
- || חסידות ||**
- 71 מקום החילוק במעלת הנשמות.
- 73 במעלת הביטול דיראה תתאה
- 76 אהבה דוחקת שע"י קיום המצוות
- || הלכה ומנהג ||**
- 81 בענין ה'דאורייתא' ו'דרבנן' בפרישה דסימן קפ"ד ס"ב
- 89 בירור מנהגים באמירת שנים מקרא ואחד תרגום
- 92 ציפורן שפירשה לענין נטילת ידיים בשבת
- || פשוטו של מקרא ||**
- 94 ביאור הלשון 'לחם' בפירוש רש"י
- 99 אי מענה אברהם לטענת פרעה
- || שונות ||**
- 102 דיוק ברשימת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ
- 103 נביא דורנו (גליון)
- 105 באמיתות הסיפור אודות ר' אמנון ממגנצא
- 108 קשירת שרשרת הזהב לכה"ג כשנכנס לקה"ק
- || הוספה - פענוח אגרת קודש ||**
- 109 הערות כ"ק אד"ש מזה"מ על ספרי 'משאת המלך' על הרמב"ם ועל התורה



מכתב ב"ק אד"ש מה"מ למערכת

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ימי חנוכה ה'תש"פ
ברוקלין, נ. י.

מערכת הערות התמימים ואנ"ש
שע"י ישיבת חב"ד ליובאוויטש
צפת
ה' עליהם יהיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת החו" בליון י", ות"ה.

- ודבר בעתו -

בימי חנוכה דענינם מוסיף והולך ואור,

ולחמשיך זה בכל ימות השנה.

הפ"נ שבמכ" יקרא בעת רצון על הציון הק".

בברכה לימי חנוכה מאירים
ושמחים

מעלתם העצמית של ישראל

משיחות ליל ג' (כ"ח מרחשון), ליל ה' (אדר"ח כסלו),
ויום הש"ק (ב' כסלו) פרשת תולדות היתשנ"ב

(כמודפס בכל החומשים, ועד"ז בהלוחות) שקורין הראשונה בשם „נח” והשני בשם „תולדות”, מוכח, שקריאת השמות היא (לא ע"ש התיבה הראשונה, או התיבה הראשונה שמבדילה אותה מפרשה אחרת, אלא) באופן שהי' השם בדיוק ביותר.

ונתבאר במק"א ששמות אלו („נח” לפרשה הראשונה ו„תולדות” לשני') מתאימים לתוכן הפרשיות:

התוכן ד„אלה תולדות נח” הוא (לא סיפור לידת בניו (תולדות כפשוטו) של נח,⁶ שכבר נאמר בס"פ בראשית, ונכפל כאן כפרט בתוכנה של הפרשה) – סיפור המאורעות של נח, ולכן נקראת (על שמו) „נח”:⁷ והתוכן ד„אלה תולדות יצחק” הוא (לא סיפור המאורעות של יצחק, שהרי כו"כ מאורעות, ומאורעות עיקריים: לידתו, העקידה, השידוך והנישואין, הם בפרשיות (וירא וחי' שרה) שלפנ"ז, אלא) סיפור לידת בניו, כפירוש רש"י: „יעקב

א. דובר כמ"פ אודות השמות שבהם נקראים פרשיות התורה – שאף שבפשוט נקבעו שמות אלו ע"ש התחלת הסדרה, הרי, כיון שנקבעו ע"פ מנהג ישראל ש„תורה היא”⁸, ה"ה בודאי בתכלית הדיוק (ככל עניני התורה).

ומההוכחות לזה – משמה של פרשת השבוע, פרשת תולדות:

התחלת הפרשה היא „ואלה תולדות יצחק”, כמו התחלת הפרשה השני' בתורה, „אלה תולדות נח”. וכיון ששתי הפרשיות מתחילות באותן תיבות, („ואלה תולדות”, הרי, כדי לקרותן (ע"ש התחלת) בשמות שיבדילו ביניהם, מתאים לקרות הראשונה ע"ש התיבה הכי קרובה להתחלת הפרשה – „תולדות”⁴, והשני' – כדי להבדילה מהראשונה בקריאת שם שונה מהשם שניתן כבר לראשונה – „(תולדות) יצחק”⁵.

וכיון שנקבע ונתפשט מנהג ישראל

(1) ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. ועוד.

(2) תיבה ראשונה ממש, כמו „בראשית”, או תיבה ראשונה משייחית פרשה זו משאר פרשיות שהתחלתן דומה, וכדלקמן בפנים.

(3) שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קפ. סתצ"ד סט"ז. הגסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 56 הערה 2.

(4) לאחר התיבה הראשונה, „אלה”, שכיון שאינה מבטאת תוכן הענין, אלא הקדמה לתיבה שלאחרי, אין לקבועה כשם הפרשה.

(5) או לקרות הראשונה בשם „תולדות נח” והשני' בשם „תולדות יצחק” – כבסדר תפלות החרמ"ם (בסוף ספר אהבה).

* ולא מפני שיש עוד פרשיות שהתחלתן בתיבה זו, כי, טעם זה שייך להפרשה השני' שמתחילה בתיבה זו, שאותה צריכים להבדיל מהפרשה שלפני' שנקראת ע"ש התחלה זו.

(6) לקו"ש ח"ה ע' 354 ואילך. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 126. וש"נ.

(7) וכידוע ש„שמו אשר יקרא לו בלשון הקודש הוא כלי לחיות כו””, ולכן, מורה גם על תוכנו ומהותו של הדבר שנקרא בשם זה (ראה תולדות יעקב יוסף פ' שמות קרוב לסופה. אור תורה להה"מ ד, ג. לקו"א נח, ד. תניא שעהי"א פ"א. ועוד).

(8) כמ"ש בפסוק שלאח"ז „וילד נח שלשה בנים”.

(9) ויומק יותר שהשם „נח”, ע"ש, זה יבאמנו (בראשית ה, כט), מורה על מנוחה ונחת, „נייחא דרוחא” (תו"א ר"פ נח. וראה זה"א ס, א) – בהתאם להמסופר בפרשה אודות קורות חייו: טהרת הארץ ע"י המבול (שנקראים „מי נח”), פעולת „ריח הניחוח” דקרבן נח והכריתת ברית על קיום העולם.

זמ"ז, כי: ב"נח" - פירוש השם שייך לעצם מציאות (לידת) האדם (ע"ד תולדות כפשוטו), ופירוש הענין שייך למעשים טובים, כפירוש רש"י (כפשוטו של מקראי¹¹), ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים, והפכו ב"תולדות" - שפירוש השם שייך למעשים טובים, ופירוש הענין שייך ללידה (תולדות כפשוטו), כפירוש רש"י, "יעקב ועשו האמורים בפרשה".

(ב) ועיקר - ביאור הלימוד וההוראה מ"נח" שלפני "תולדות" ומ"תולדות" שלאחרי "נח":

בנוגע ל"נח" - כיון ששם האדם שנקרא בלידתו אינו שייך (לכאורה) לעבודתו ב"מעשים טובים" (תולדותיהם של צדיקים) - מהו הענין ד"נח" (לפני תולדות) בעבודת האדם?

ובנוגע ל"תולדות" - כיון שבא לאחרי "נח" (ועוד כמה פרשיות שבינתיים), עכצ"ל, שאין הכוונה ל"תולדותיהם של צדיקים) מעשים טובים" (סתם) שבהתחלת העבודה, אלא לדרגא נעלית ב"מעשים טובים" שבאה לאחרי ההקדמה ד"נח" (ושאר הפרשיות שבינתיים), וצריך לבאר תוכנה וענינה של דרגא זו בעבודת האדם.

לכאורה אפשר לומר ש"נח" מורה על מצב של מנוחה (מנוחת הנפש ומנוחת הגוף¹⁴) כדי שתהי' העבודה דקיום התומ"צ כדבעי, ע"ד מ"ש הרמב"ם¹⁵ אודות היעודים הגשמיים שבתורה כדי ש"גשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות

ועשו האמורים בפרשה", ולכן נקראת "תולדות" שפירושו (כפשוטו) בנים.

ב. ויש להוסיף ולבאר גם בנוגע לתוכן שמות הפרשיות כשלעצמם (נוסף על שייכותן לתוכן הפרשה) - שכיון שנעשו חלק מהתורה¹⁶, כולל גם תורה מלשון הוראה¹⁷, יש ללמוד הוראה בעבודת האדם לקונו גם משמות הפרשיות כשלעצמם, ובנדו"ד, פרשת "תולדות", ש"תולדות" הוא (לא הענין הראשון, בפעם הראשונה שיכולים להשתמש בשם זה, אלא הענין השני) לאחרי "נח".

ובהקדמה - שבפירוש השמות "נח" ו"תולדות" (לא בשייכות לתוכן הענין והפרשה, אלא השמות עצמם) בשייכות להלימוד וההוראה בעבודת האדם, קאי "תולדות" על "(עיקר תולדותיהם של צדיקים) מעשים טובים"¹², ו"נח", שם האדם שמורה על עצמותו, שייך ללידת המציאות (ע"ד "תולדות" כפשוטו), שאז נקרא בשם.

ודרוש ביאור והסבר:

(א) ההתאמה (בפנימיות העיניים) דפירוש השמות כשלעצמם עם פירוש הענין והפרשה, שלכאורה, ה"ה הפכיים

10) להעיר ממ"ש השל"ה (יג, סע"א ואילך בהגה"ה) "יעשה כל א' לוח שירשום כל השמות (שמות של תושבי"כ ותושבע"פ, שמות ה' חומשי תורה. . שמות כל פרשה ופרשה מהחומש, בראשית נח לך לך וכו', ואח"כ שמות הנביאים. . שמות שית סדרי משנה. . שמות כל המסכתות. . שמות מדרשי חז"ל וכו') ויקרא אותם ויהיו שגורים בפיו, כי אף מי שאינו עם הארץ, מ"מ, ראיתי בני עלי' והן מועטים הווכים ללמוד כולם, וקריאת השמות תועיל להיות נחשב כאילו עיין ולמד כולם".

11) ראה רד"ק לתהלים יט, ת. גו"א ר"פ בראשית. זח"ג נג, ב. ועוד.

12) פרש"י ר"פ נח.

13) אף כי רק בפירוש השני, כיון ש"תולדות" כפשוטו קאי על בנים.

14) ע"ד "ניחא לעליונים ניחא לתחתונים" (ב"ר פ"ל, ה).

15) ה'ל' תשובה רפ"ט.

האמיתית (כפי שקודמים לתורה) בפועל ובגלוי, כדלקמן.

ד. וביאור הענין:

איתא בתנא דבי אליהו²⁰, "שני דברים קדמו לעולם, תורה וישראל, ואיני יודע איזה מהם קודם, כשהוא אומר צו את בני דבר אל בני אומר אני ישראל קדמו" - שקדימה זו היא בעיקר במעלה, היינו, שמעלתם של ישראל גדולה יותר ממעלת התורה.

אבל, כדי שמעלתם של ישראל תבוא בפועל ובגלוי צ"ל קיום התורה - כדאיתא בתדבא²¹: "משל למלך ב"ו שיש לו בנים בתוך ביתו ויש לו עבד זקן ביניהם שהוא מלמד את בניו דרכים נאים ומעשים טובים . . . כך דברי תורה . . . מכריעין את ישראל לכף זכות, מתנכין אותן במצוות ומביאין אותן להי העולם הבא", היינו, שע"י התורה באה מעלתם של ישראל בפועל ובגלוי.

וההסברה בזה:

מעלתם העיקרית של ישראל בעצם מציאותם, "ישראל וקוב"ה כולא חד"²²,

המצוה¹⁶, ולכן הסדר הוא ש"גנח" קודם ל"תולדות", כי, כדי שתוכל להיות העבודה ד"תולדות" (מעשים טובים), בהכרח להקדים תחילה מעמד ומצב ד"גנח" (מנוחה). אבל, מסתבר יותר לומר שהקדימה ד"גנח" ל"תולדות" היא לא רק (בזמן) בגלל ההכרח שבדבר, אלא קדימה אמיתית (בתורה), קדימה במעלה.

ג. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

החילוק שבין פרשת נח לפרשת תולדות הוא ע"ד החילוק בין לפני מתן תורה ולאחרי מתן תורה - כידוע¹⁷ שההכנה וההתחלה דמתן תורה היתה ע"י עבודתו של אברהם, ובפרט ע"י המילה, ולאח"ז היתה לידת יצחק (שנולד מטיפה קדושה¹⁸), ונמצא, שבפרשת תולדות, "ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק" (הראשון שכל מציאותו ותולדותיו לאחרי ההכנה וההתחלה דמ"ת), מתחילה העבודה הקשורה עם מתן תורה, ובפרשיות שלפנ"ז, ובפרט פרשת נח, (שרק) בסיומה וחותמה (רק) נולד אברם, ה"ז עבודה שלפני מתן תורה.

וענינו בעבודתם של ישראל (לאחרי מ"ת) - ש"גנח" קאי על מציאותם של ישראל¹⁹ שלפני (וקודמת ל)תורה, ו"תולדות" קאי על עבודתם של ישראל בקיום התנו"צ, שע"ז באה מציאותם

16 ובהלכה ב' - בנוגע לימות המשיח - "שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן".

17 ראה בארוכה - ס' השיחות תשנ"ב ח"א ע' 70 לעיל ע' 26) ואילך. וש"נ.

18 ב"ר פמ"ו, ב.

19 כידוע בענין "וגם את נח באהבה זכרת" שאומרים בברכת זכרונות בר"ה, שהזכרון דנח הוא "מצד עצם מעלת נש"י" (המשך תער"ב ח"א פר"א).

(* וגם ביוה"כפ' דשנת היובל (ר"ה כו, ב).

20 כ"ה הלשון בכמה מקומות בדרושי חסידות (ראה לדוגמא סה"מ ה'ש"ת ע' 61. ועוד) - אף שבתדבא²¹ (פ"ד) לא הובאה הראי' ממ"ש צו את בני דבר אל בני אומר אמר אני ישראל לה' ראשית תבואתה", היינו, שישראל הם כמו ביכורים שקודמים לתרומה, תורה מ', וראי' זו הובאה בב"ר (פ"א, ד): "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר . . . אילולי . . . ישראל עתידים לקבל את התורה לא ה' כתוב בתורה צו את בני דבר אל בני אומר אמר אני ישראל קדמו" (וראה לקמן הערה 24).

21 שם.

22 ראה זח"ג עג, א.

(* ועד"ז בשמו"ר (פמ"ז, ט): "כל התורה שנתת לי היא וידבר ה' אל משה דבר אל בני צו את בני, אם הם כלים, מה אני עושה בתורתך".

עדן, אלא לאחרי ירידתה למטה להתלבש בגוף, עכצ"ל, שהגוף קודם²⁴, ובשבילו נבראת²⁵ הנשמה (ועצמו"כ כל סדר ההשתלשלות).

וההסברה בזה - ע"פ הידוע²⁶ שבחירת העצמות היא בהגוף הגשמי²⁷ דוקא:

יש מעלה ב"בחירה" גם לגבי "בן"²⁸ -

(24) ויש לומר, שמטעם זה הובאה בדרושי חסידות הרא"י מ"ש צו את בני" דבר אל בני" (כבב"ר), ולא מהפסוק "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" (ככתבא"ר) - כדי לרמוז שהקדימה דישארל היא לא רק בנוגע לנשמה עצמה, עלי" נאמר "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה", אלא גם (ובעיקר) בנוגע להתלבשותה בגוף, שעו"נ צו את בני" דבר אל בני". ואעפ"כ הובא כללות המאמר מתנא דבי אליהו, ולא מב"ר, כי, בב"ר יש לפרש שהקדימה דישארל היא בגלל שמקימים תומ"צ, היינו, שתומ"צ הם למעלה מישראל, משא"כ בתנא דבי אליהו מודגשת מעלתם העצמית של ישראל* שלמעלה מהתורה, שהם, ראשית תבואתה", כמו ביכורים שקודמים לתרומה, אלא שמעלה זו היא גם (ובעיקר) בנוגע להתלבשות הנשמה בגוף** כנ"ל ואכ"מ.

(25) כלומר, שנעשית בבחי' מציאות ובפרט ע"י ירידתה למטה.

(26) ראה תניא פמ"ט: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החזומי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (וראה סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך).

(27) שהתהוותו מ"מהותו ועצמותו... (שהוא לבדו בכהו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה" (תניא אגה"ק ס"כ).

(28) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 5 ואילך. ח"ה ע' 409.

גם לולי קיום התומ"צ, "דרכים נאים ומעשים טובים", כבמשל דמלך ב"ו שיש לו בנים, שהאהבה לבנים היא אהבה עצמית גם כשאין להם, "דרכים נאים ומעשים טובים" (ואדרבה: בבנים שיש להם, "דרכים נאים ומעשים טובים", שראוי לאהוב אותם גם מצד השכל, לא ניכרת כ"כ האהבה העצמית). אבל, מעלה עצמית זו מתייחסת לעצמותו ית' (שישראל הם חד עם עצמותו ית'), ולא (כ"כ) להמציאות דישארל עצמם, מעלה שלהם.

ועי"ז שישארל מקיימים התומ"צ, שרואים המעלה שלהם ב"דרכים נאים ומעשים טובים" - באה המעלה שמצד העצם ("בנים") גם בבחי' הגילויים ("דרכים נאים ומעשים טובים"), היינו, שבמעלה שלהם שמצד בחי' הגילויים, נמשך וחודר העצם.

[ואף שהעצם הוא באין-ערוך להגילוי, ובודאי שהעדר הגילוי אינו גורע בהעצם, ואדרבה, העצם הוא בהעלם כיון שגילויים אינם כלים להעצם, הרי לאידך, כיון שהעצם אינו מוגדר בשום דבר, לא יתכן שהי' מוכרת להיות בהעלם דוקא, אלא בודאי יכול לבא גם בגילוי, ולכן, אמיתת הענין דגילוי העצם הוא בהמשכה בפועל ובגלוי דוקא²⁹].

ה. ועד"ז במציאותם של ישראל גופא - נשמה בגוף:

כשם שבנוגע לתורה וישארל מוכיחים ממש"נ בתורה צו את בני" דבר אל בני" (שהתורה היא בשביל ישראל, ציווי לישראל) שישארל קדמו, יש להוכיח מזה גם בנוגע לנשמה וגוף, שכיון שציווי התורה אינם שייכים לנשמה בהיותה בגן

(* כמרומו גם בדיקו הלשון "ואני אומר" (אף שמביא ראי' מפסוק בתורה) - שקאי על העצם שלו, שמצד זה מרגיש ומדגיש מעלתם העצמית של ישראל שלמעלה מהתורה.

(** ולהעיר, שב"תניא דבי" אליהו" מודגשת מעלת הגוף - שעלה השמימה בגופו (וראה הנסמן בלקו"ש ח"ה ע' 346).

(29) ראה לקו"ש ח"ה ע' 245.

(גם לאחר הבחירה)³³, ועי"ז שהנשמה (שיש בה המעלה ד, בן") מתלבשת בגוף להחיותו ולבררו ולזכרו ע"י קיום התומ"צ, נעשה עילוי גם בהגוף, שמתגלה בו בחירת העצמות³⁴ באופן שמתייחסת אליו ומתגלה בו³⁵.

ולאחרי שבחירת העצמות מתגלה בהגוף (ע"י התלבשות הנשמה לברר ולזכר הגוף ע"י קיום התומ"צ), אזי מתגלה גם בהנשמה (ע"י הגוף) שהיא לא רק „בן“, אלא יש בה בחירת העצמות³⁶.

[ועפ"ז יש לבאר תוכן הענין שלעתידי לבוא הנשמה ניוונית מן הגוף³⁷ - שבזמן

שבבן, שאהבת האב אליו היא אהבה טבעית, ההתקשרות ביניהם היא ממדרגה שיש בה תפיסת מקום דהבן האהוב (המעלה דבן), ולא מעצמותו ית' ממש, משא"כ בחירה, אין בה תפיסת מקום דהדבר הנבחר כלל, כי אם, שכך בחר בבחירה חפשית שהיא מעצמותו ממש.

ודוגמתו בהחילוק שבין הנשמה להגוף - שהנשמה היא „חלק אלקה ממעל ממש“²⁹, חלק שעל ידו תופסים בהעצם³⁰, וכמ"ש³¹: „בנים אתם לה' אלקיכם“, כמו הבן שהוא חלק מעצם האב, התקשרותה עם הקב"ה היא ממדרגה שיש בה תפיסת מקום להמעלה דבן, ולא מעצמותו ית' ממש, משא"כ הגוף, שמצד עצמו אין בו עילוי („גוף“³² התומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע), אלא שהקב"ה בחר בו בבחירה חפשית שהיא מעצמותו ית', הרי, ההתקשרות היא מצד עצמותו ית' ממש.

ובפרטיות יותר:

בחירת העצמות היא גם בהנשמה, כי זה גופא שהנשמה היא בן להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית, אבל, כיון שבנשמה יש המעלה ד, בן, לא ניכר בה בחירת העצמות, וע"י ירידתה והתלבשותה בגוף (שאין בו עילוי, כי אם בחירת העצמות) מתגלה בהנשמה בחירת העצמות³².

ולאידך, מעלת הבחירה בהגוף מתייחסת לעצמותו ית' (הבוחר), ולא להגוף (הנבחר), שמצד עצמו אין בו עילוי

(29) תניא רפ"ב.

(30) „כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכלו“ (כשי"ט הוספות סקט"ו. ו"ש"ג).

(31) פ' ראה יד, א.

(31*) תניא - הובא בהערה 26.

(32) ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' רנ (וראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 219 הערה 61).

(33) ועד"ו כח העצמות שמהוה את הגוף הגשמי מאין ואפס המוחלט - שמתייחס להעצמות, ולא להיש הגשמי, שמצד עצמו הוא אין ואפס ממש.

(34) ועפ"ו יומתק שהבחירה בישראל („ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי“) נתגלתה במתן תורה („כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה“ (שו"ע אדה"ו או"ח ס"ס ס"ד)). וראה לקמן הערה 36.

(35) ועד"ו מתגלה בו כח העצמות שבהתהוות היש הגשמי (משא"כ בגופי אוה"ע וכל הדברים הגשמיים שבעולם שהתהוותם בכח העצמות אינה מתייחסת אליהם ואינה מתגלה בהם* וראה גם לקמן הערה 69).

(36) ועפ"ו י"ל שגם בחירת העצמות בהנשמה נתגלתה במתן תורה - כיון שהתגלות הבחירה בהנשמה היא ע"י ולאחרי התגלות הבחירה בהגוף ע"י קיום התומ"צ.

(37) ראה המשך וככה תרל"ז פפ"ח ואילך. סה"מ תרנ"ט ע' צו ואילך. המשך תרס"ו ע' תקכה. סה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. סה"ש תורת שלום ע' 127 ואילך.

(* וי"ל שזהו גם תוכן הביאור בסה"ש תורת שלום ע' 127) בהחילוק שבין הגוף דבני"י להגופות דאוה"ע, שגופי אוה"ע יאבדו, שבירתם זהו תקנתם, משא"כ הגוף דבני"י, „דא שטייט דער כח העצמות אין ער איז עצמות ית'“ - שכח העצמות נעשה מציאות הגוף (ע"י עבודת הנשמה בבירור וזיכור הגוף).

ב,נח", שקאי על העצם - מוסיק ומדגיש רש"י ש,עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", היינו, שהעיקר הוא שהעצם יומשך ויחדור בבחי' הגילויים, „מעשים טובים”³⁸.

[אלא, שה,מעשים טובים” דנח³⁹ - כיון שעיקרם ברוחניות, בענינים נעלים, ולא בענינים פשוטים וגשמיים שמצד עצמם אין בהם מעלה, ה"ז בחי' הגילויים ולא העצם, והמשכת העצם („אנכי”) שמתבטאת בענינים פשוטים וגשמיים היא במתן תורה⁴⁰, שהתחלתו (בהמעשים טובים שב)פרשת תולדות⁴¹].

וב,תולדות”, שקאי על הגילויים („דרכים נאים ומעשים טובים”) - מוסיק ומדגיש רש"י הענין דתולדות כפשוטו („יעקב ועשו האמורים בפרשה”), העצם ד,תולדות יצחק” (כפשוטו, לידת המציאות) שלפני ולמעלה מבחי' הגילויים, היינו, שב,מעשים טובים” (תולדות בעבודה) שמצד בחי' הגילויים, חודר ונמשך ומתגלה העצם (תולדות כפשוטו).

ז. ויש להוסיף ולבאר בפרטיות יותר בפרשת תולדות - „ואלה תולדות יצחק”, יעקב ועשו האמורים בפרשה”:

ובהקדמה - שכיון שיצחק הוא היהודי

(38) ועפ"ז יומתק דיוק לשון רש"י „עיקר תולדותיהם של צדיקים”, ש,עיקר” מורה על העצם.

(39) ועד"ז בפרשיות שלאח"ז (לפני פרשת תולדות), לך לך, וירא וחי שרה - שבהם מודגשת בעיקר העבודה בענינים רוחניים ונעלים: לך לך - הליכת אברהם לארץ ישראל. וירא - התגלות הקב"ה לאברהם, ועד לעקדת יצחק, מס"נ. וחי שרה - נישואי יצחק ורבקה, יתור מ"ה וב"ן.

(40) ראה לקו"ש ח"ח ע' 58 ואילך. ושי"ן.

(41) ולכן, עיקר ענינים של ישראל מתחיל בתולדות יצחק.

הזה, זמן העבודה דבירור וזינוך הגוף, עיקר ההדגשה היא שגילוי אור הנשמה (מעלת הגילויים) יומשך ויחדור בהגוף, ולעמיד לבוא, לאחרי גמר הבירורים, תחי' עיקר ההדגשה על התגלות העצם שלמעלה מגילויים, שלכן יורגש בהנשמה שהתקשרותה עם הקב"ה היא לא (רק) מצד מעלתה, אלא (גם ובעיקר) מצד עצמותו ית' ממש, שרגש זה מקבלת הנשמה מהגוף שבו מתגלה בחירת העצמות].

ונמצא, שבמציאות של ישראל, נשמה בגוף, ועבודתם בקיום התומ"צ, מתגלה ההתקשרות דישאל עם הקב"ה בכל האופנים: מצד העצם - בחירת העצמות; מצד הגילויים - המעלה ד,בן”, והמעלה ד,דרכים נאים ומעשים טובים”; ומצד שניהם יחד - שבחירת העצמות מתגלה וחודרת במעלה ד,בן” וב,דרכים נאים ומעשים טובים”, היינו, שהעצם הוא גם בהתגלות (שבזה מודגש אמיתת ענינו של העצם, שאינו מוגדר בהעלם, אלא בא גם בגילוי, כנ"ל ס"ד).

ו. עפ"ז יש לבאר פרטי הענינים ד,נח” ו,תולדות” בעבודת האדם:

„נח” (שלפני תולדות) - מורה על מעלתם העצמית של ישראל שקדמו לתורה, ההתקשרות דישאל עם הקב"ה מצד העצם ממש שלמעלה מההתקשרות שמצד הגילויים ע"י „דרכים נאים ומעשים טובים”. אבל, השלימות האמיתית היא כשהעצם נמשך וחודר ומתגלה גם בבחי' הגילויים - „תולדות” שלאחרי נח, שמורה (לא רק על מעשים טובים סתם, אלא) על מעשים טובים שבאים כתוצאה (לאחרי) מהתגלות העצם ממש.

ויש לומר, שענין זה מרומז גם בכל א' מב' הפרשיות (נח ותולדות) בפ"ע:

- שמוותר על הבכורה בשביל עליוי גדול יותר דהתגלות העצם (שבזה מודגש אמיתת ענינו של העצם שאינו מוגדר בהעלם ובא גם בגילוי) שלמעלה מהגדר ד, "בכורה".

ועפ"ז יש לבאר דיוק לשון רש"י ואלה תולדות יצחק", "יעקב ועשו (יעקב קודם לעשו) האמורים בפרשה" (אף שבאמירתם בפרשה קודם עשו ליעקב) - כי, התגלות ("ואלה") העצם ("תולדות") היא ע"ז שהנשמה ("יעקב") מתלבשת בגוף ("עשו") כדי לבררו ולזכרו ע"י העבודה דקיום התומ"צ ("האמורים בפרשה"), שע"ז מתגלה בחירת העצמות (בהגוף, ועל ידו מתגלה גם הבחירה בהנשמה).

[ובהמשך לזה באים הפרשיות שלאח"כ: פרשת ויצא - "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", עבודת יעקב בהבירור דלבן, ופרשת וישלח - "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו" - הבירור דעשו, ועד לפרשת וישב - "וישב יעקב", "לישב בשלוה"⁴⁷, שבזה מודגשת השלימות ד, "נח" (מלשון מנוחה) בפועל ובגילוי בגמר ושלמות העבודה, שוה"ע השכר, "שכר מצוה (היא המצוה עצמה)⁴⁸, שעיקרו ושלמותו הוא הנחת רוח (נה מלשון נח"ר) דבורא⁴⁹ (שנמשך ומתגלה וחודר בהנח"ר דנברא).

ת. וע"פ הידוע שפרשת השבוע שייכת לתוכן הזמנ⁵⁰ - יש לקשר האמור

הראשון שכל מציאותו ותולדותיו לאחרי ההכנה וההתחלה דמ"ת, מסתבר לומר, שכל ענינו של יצחק, ועאכ"כ ענינו העיקריים, "תולדות יצחק", יעקב ועשו, ישנם בכאו"א מישאל - שיעקב קאי על הנשמה, ועשו קאי על הגוף (כידוע)⁴² שיעקב ועשו בשרשם הם תיקון ותוהו, מ"ה וב"ן, וגם נשמה וגוף הם מ"ה וב"ן.

ויש לומר, שהבחירה שמצד העצמות בדבר שמצד עצמו אין בו שום מעלה, מתבטאת בהקדימה דעשו (גוף) ליעקב (נשמה), "הראשון"⁴³ ג' עשו"⁴⁴ (ויש להוסיף, שמעלת עשו מרומזת גם ב, "אדמוני"⁴⁵, אותיות מאד, בלי גבול, וגם ב, "אדרת שער"⁴⁶, שרומז על י"ג תיקוני דיקנא).

וכיון שדוקא בהתלבשות הנשמה בהגוף לבררו ולזכרו ע"י קיום התומ"צ נמשכת ומתגלה בחירת העצמות בהגוף (ולאח"כ גם בהנשמה) גם מצד בחי' הגילויים (כנ"ל ס"ה) - לכן, מבקש עשו מיעקב שיתן לו, "מן האדם האדם הזה"⁴⁵, היינו, שע"י יעקב (נשמה) תתגלה ("הזה") בעשו (גוף) מעלת הבלי גבול ("האדם האדם", אותיות, "מאד" ב"פ) שבבחירת העצמות.

ועפ"ז יש לפרש מ"ש⁴⁶, "ויבו עשו את הבכורה" למעלותא ("ויבו" מלשון ביהו)

42) תו"א ר"פ וישלח. וראה ד"ה ויגדלו הנערים דש"פ תולדות תרס"ה (ע' צה ואילך). ועוד.
43) פרשתנו כה, כה.

44) ואולי יש לומר, שענין זה מרומז במ"ש (בהפסטה דפ' תולדות), "הלא את עשו ליעקב ג' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" (מלאכי א, ב"ג) - שהבחירה (בהגוף) היא בדבר שאין בו שום מעלה, ויתירה מזה, שע"פ טעם ודעת ה"ז באופן ד, "שנאתי" (דלא כביעקב, נשמה, שהאהבה היא גם ע"פ טעם ודעת, בחי' הגילויים), ורק מצד בחירתו החפשית בחו בהגוף.
45) פרשתנו כה, ל.

46) שם, לד.

47) פרש"י וישב לו, ב.

48) אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא רפ"ז. שם פל"ט (נב, ב).

49) ראה המשך וככה תרל"ז פ"ב ואילך.

50) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב רצו, א): "המועדים של כל השנה . . . בכלן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן". - ולהעיר גם מפתגם רבינו הזקן שצריכים להיות עם הזמן, עם פרשת השבוע ("היום יום" ב' חשון. ובכ"מ).

בהחידוש בהיו"ט דחנוכה (סיומו ותומו של חודש כסלו) לגבי שאר הימים טובים - שהתחלתו ורובו (חמשה או ששה ימים) בחודש כסלו, והולך ונמשך גם בהתחלת חודש טבת:

ענינו של חודש טבת - „ירח שהגוף נהנה מן הגוף“⁵⁵, שרומז על ההנאה שהגוף שלמטה (גוף הגשמי) מהגוף (העצם) שלמעלה.⁵⁶

ויש לומר, שבהמשך דימי חנוכה בחודש טבת, מרומז, שע"י העבודה דנר חנוכה, „נר מצוה ותורה אור“⁵⁷, שנעשית ע"י התלבשות הנשמה („נר ה' נשמת אדם“⁵⁸) לברר ולזכך את הגוף הגשמי (בתחלה) וחלקו בעולם („על פתח ביתו מבחוקי“), נמשכת ומתגלה בחירת העצמות בהגוף הגשמי באופן שחודרת במציאות הגוף עד שניכרת ומתגלה בהרגש הגוף (הנאה), שניכר בפועל ובגלוי ש„ישראל וקוב"ה כולא חד“, ועד לגילוי עצמותו ית' (יש האמיתי) בכל העולם⁵⁹ (ביש הנברא⁶⁰), שנעשה דירה לו ית'⁶¹, דירה לעצמותו ממש⁶².

לעיל עם תוכנו של חודש כסלו שבו קורין פרשת תולדות⁶³:

ענינו של חודש כסלו⁶² מודגש בהימים טובים שבו - היו"ט שבסיומו ותומו, ימי חנוכה, והימים טובים דתורת החסידות, י"ט כסלו ויו"ד כסלו, אשר, הנקודה המשותפת שביניהם היא ענין השמן, נס השמן דחנוכה, שרומז על פנימיות התורה, בחי' השמן שבתורה, שנתגלה בתורת החסידות בחודש כסלו, באופן ד„יפוצו מעינותיך חוצה“, „על פתח ביתו מבחוקי“ (כמדובר לקמן⁶³).

והענין בזה⁶⁴ - ש„שמן“ מורה על עצמיות הדבר („עסעני“), שלכן מפעפע בכל דבר, שנמשך וחודר בכל מקום, עד למטה מטה (בחוקי), אשר, בההמשכה וההתגלות למטה דוקא מודגש התגלות העצם ממש, כשם שהעצם ד„נח“ מתגלה ב„תולדות“ דוקא, „יעקב ועשו האמורים בפרשה“, כנ"ל בארוכה.

ויש להוסיף, שענין זה מרומז גם

61) ובהדגשה יתירה בקביעות שנה זו* - שהיום הראשון למנין ימי חודש כסלו (יום ב' דר"ח, א' כסלו) הוא ערב שבת פרשת תולדות, והיום הראשון לימים הפרטיים החודש כסלו (לאחרי ראש חודש שכולל כל ימי החודש, ב' כסלו) הוא יום הש"ק פרשת תולדות.

62) להעיר ש„כסלו“ אותיות „כס לו“, „כס“ הוא כסיו והעלם, ו„לו“, הגימטריא ד„אלה“, הוא שלימות הגילוי (דכל ששה מדות כפי שכל אחת כלולה משה, ו' פעמים ו', מספר ל"ו), היינו, שבשלימות הגילוי נמשך ומתגלה העצם שלמעלה מגילויים (ראה ס' השיחות תשנ"ב ח"א ע' 123 (לקמן ע' 76) ואילך).

63) שם ע' 124-5.

64) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ו.

* וגם בשנים שקורין פ' תולדות בסוף חודש מרחשון - הי"ז בשבת מברכים חודש כסלו.

55) מגילה יג, א.

56) ראה לקו"ש חט"ו ע' 382 ואילך.

57) משלי ו, כג.

58) שם כ, כו.

59) אלא, שבעולם ניכר שהעצמות הוא המהווה ומבלעדי אין שום מציאות כלל, משא"כ בישראל - מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות (ראה לקו"ש ח"יב ע' 75).

60) ראה ביאורו ל„אדהאמ"צ בשלה מג, ג. ובכ"מ.

61) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ו.

62) ובכ"מ.

63) ראה סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפס. אוה"ת בלק ע' תקצז. סה"מ תרס"ב ע' שלח. תרע"ח ע' קצג. המשך תרס"ו ס"ע ג. שם ע' תמה. סה"מ תרצ"ט ע' 84. ועוד.

ר"ח כסלו - התגלות העצם דישראל

שיחת ליל ה', יום הבהיר אדר"ח כסלו
ה'תשנ"ב - הנחה בלתי מוגה

א. "פותחין בכרכה"י ככלל הענינים, ועאכו"כ — כאשר נמצאים בבית המשולש, הן בית תפילה, הן בית שלומדים בו שיעורי תורה מדי יום ביומו, והן בית מעשים טובים, כולל לימוד התורה בכלל, ובפרט בעשרה מישראל, ויותר, ועד"ז תפילה בציבור דוקא, שזה גופא — מעשה הכי טוב.

וכידוע גודל המעלה ד"עשרה שיושבין ועוסקין בתורה"², שעד"ז הוא גם כתפילה בציבור ובשאר עניני מצוות ברבים, כמבואר באגרת הקדש לאדמו"ר הזקן³, וכמדובר בהתועדות שלפני זה.

כללות הענין דר"ח — חידוש הלבנה

ע"י מיעוטה שקודם לכן — מורה על המעלה שבעבודת האדם דוקא

ב. והדגשה יתירה בכל זה כעמדנו בראש חודש [ובפרט ר"ח כסלו, שבו מודגש כללות הענין דר"ח, כדלקמן], שבו מודגש כללות ענין עבודת האדם, וכידוע שבנוסף לענינו המיוחד והפרטי של כל חודש וחודש, ישנו גם הענין הכללי דר"ח — הצד השווה בין כל החדשים:

בכל ראש חודש נעשה חידוש הלבנה מחדש. וחידוש זה הוא לא באופן ד"נהמא דכיסופא"⁴ ח"ו, אלא הוא נעשה לאחרי וע"י עבודת הלבנה, ע"י מיעוט הלבנה שקדם לזה.

וכמדויק בלשון חז"ל⁵ "לכי ומעטי עצמך", דלכאורה אינו מובן, מהו הצורך בהקדמה "לכי", והי צריך לומר — "מעטי עצמך"? ! אלא שבזה מודגש, שדוקא ע"י עבודת הלבנה במיעוט עצמה, "מעטי עצמך", נעשה בה לאחר-מכן "לכי", היינו, שע"ז היא מתעלית לדרגה נעלית יותר, חידוש הלבנה. ועד לאמיתית ענין ההליכה, שזהו דוקא כשמתעלים לדרגה שהיא באין-ערוך לגבי הדרגה הקודמת!

(1) ע"פ פתיחת אגרת הראשונה באגה"ק שכתביא. ראה לק"ש חכ"ד ע' 641 בהערה. וש"נ.
ע"ד.

(2) אבות פ"ג מ"ו.
סכ"ג.

(4) ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לק"ת צו ז, ריש
(5) חולין ס, ב.

ובלשון הפסוק⁹ — "ונפקת כי יפקד מושבך", היינו, שזה שנעשה ה"ונפקת", מלשון זכרון, שמזכירים אותו לטובה, ועד לאופן חידוש (וקידוש), הוא — (לא באופן ד"נהמא דכיסופא", אלא) מצד ה"כי יפקד מושבך" שקדם לזה, מלשון חסרון ומיעוט, מצד עבודת הלבנה ד"לכי ומעטי עצמך".

וזוהי השייכות דראש חודש (בכלל) לכללות עבודת האדם שענינה — ירדת הנשמה מלמעלה למטה כדי שתהי' "מהלכים בין העומדים"⁸. וכידוע⁹, שבנשמה גופא ישנם שני הענינים, הן "עומדים" דקאי על הנשמה קודם ירדתה למטה, והן "מהלכים" לאחר ירדתה לעולם, והיינו, שדוקא ע"י ירידה זו כביכול ("יפקד מושבך", מיעוט הלבנה), נעשית בה עלי' והליכה הכי גדולה ("ונפקת", חידוש הלבנה), ועד להליכה אמיתית, הליכה ע"פ תורה — שהיא שלא־בערך לגמרי לגבי הענין שקדם לה, וכמדובר כמה פעמים.

וכאמור, ענין זה מודגש בחידוש הלבנה הבא לאחר מיעוטה, ולאחרי המעמד ומצב (הרגע) ד"מולד הלבנה", היינו שזה־עתה נולדה, וכבענין הלידה בפשטות שהתחלתה היא באופן דנקודה אחת בלבד. אלא שאח"כ הרי זה הולך ונמשך — באופן ד"לכי" — עד שמנקודה זו נעשה מילוי הלבנה, ועד ל"קיימא סיהרא באשלמותא"¹⁰.

כולל ובמיוחד — ה"קיימא סיהרא באשלמותא" בתור הכנה קרובה לה"קיימא סיהרא באשלמותא" ד"והי' אור הלבנה כאור החמה"¹¹, ובהוספה על "אור החמה"¹², כמדובר בכמה התוועדויות שלפני זה.

הדגשת המעלה שבעבודת האדם — גם בפרשת השבוע

ג. ויש לקשר זה גם עם פרשת השבוע, פרשת "תולדות", ובהקדים הדבר־פלא כזה שדוקא פרשתנו נקראת "תולדות"¹³:

דהנה, גם פרשת נח התחלתה בתיבות "אלה תולדות נח", כמו שפרשתנו מתחילה ב"אלה תולדות יצחק". ולכאורה, מכיון שקריאת שם הפרשיות הוא על שם התיבות הראשונות שבפרשה (החל מפרשת "בראשית"), הרי ע"פ הסדר,

9 תו"א וישב שם. מאמרי אדהאמ"צ שם ס"ע תרסט ואילך. סה"מ תרנ"ד ע' רסג ואילך.

10 זח"ב רטו, א.

11 ישעי' ל, כו.

12 אזה"ת (יהל אור) לתהלים ע' שגב. ועוד.

13 בכ"ז — ראה גם שיחת כ"ח מרחשון ושיחת

ש"פ תולדות (לעיל ע' 339 וע' 363).

6 ש"א כ, יח. וראה בכ"ז ד"ה ויאמר לו יהונתן מחר חודש במאמרי אדה"ז חקס"ז ע' נה:

אזה"ת בראשית יא, ב: סה"מ עת"ר ע' סב. סח ואילך. ובכ"מ.

7 פרש"י ומצו"צ לש"א שם.

8 זכרי' ג, ז. תו"א וישב ל, ס"ע"א ואילך. מאמרי

אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תרסו ואילך. סה"מ

תר"ס ע' קז ואילך.

שפרשת נח קודמת לפרשתנו — שמה של פרשת "נח" הי' צריך להיות "אלה) תולדות" [משא"כ "אלה" סתם, דמכיון שזוהי ההתחלה דכמה וכמה פרשיות בתורה, הרי שם זה אינו מדגיש ומגדיר פרשה מסויימת דוקא (שלכן פרשתנו נקראת "תולדות" ולא "אלה")], ואילו פרשתנו שהיא אחרי פרשת נח, וצריכים לעשות סימן היכר בינה לפרשת נח, היו צריכים לקרותה "תולדות יצחק"?

— וע"ד שמצינו ברמב"ם, שבהזכירו את שמות הפרשיות, הרי הוא קורא לפרשתנו "תולדות יצחק" (וכן לפרשת נח — "תולדות נח").

ואעפ"כ, הרי המנהג שנתפשט בכל העולם כולו, מתאים לשמות הפרשיות כפי שהם מודפסים בסידור (מאיזו סיבה שתהי'), ספר השוה לכל נפש, הוא — שהפרשה הראשונה נקראת בשם "נח", ודוקא פרשתנו נקראת בשם — "תולדות"!

וכמדובר בזה בארוכה במקום אחר.

והנה, כמו בכל עניני התורה — יש להפיק מהענין האמור את הלימוד וההוראה בעבודת האדם, כמעשה בפועל:

"תולדות" מורה על כללות עבודת בני ישראל בקיום התורה ומצוותי', וכמאחז"ל¹⁴ "תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", דקאי על כאו"א מישאל שלהם ניתנה התורה, שכל ענינם הוא — תורה ומעשים טובים. ואילו ב"נח" מודגש יותר ענין השכר על העבודה ("נייחא" ומנוחה).

ומזה שלמרות התמיהה האמורה — דוקא פרשתנו נקראת "תולדות", מובן, שבפרשתנו ישנה הדגשה יתירה בעיקר מעלתם של ישראל — עבודתם בעולם, בקיום התורה ומצוותי'.

ואפילו כשמדובר בשכר המצוות (נח) באופן נעלה — והיינו כמ"ש הרמב"ם שזה שהתורה מאריכה בהבטחת ייעודים גשמיים הוא רק כשכיל קיום המצוות במעשה, מפני שיהודים צריכים לקיים תורה ומצוות מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף — הרי זה עדיין ענין השכר, "נח", [שלכן השפעת מנוחת הנפש ומנוחת הגוף יכולה להיות גם באופן נסי, למעלה מהטבע (דלא כקיום המצוות במעשה, שמוכרח להיות בדרכי הטבע), ואדרבה — עיקר ענין המנוחה בבני ישראל קשור עם מנוחתו של הקב"ה, "כי מאתך היא מנוחתם"¹⁵, היינו שמנוחת בני ישראל היא דוקא כשהיא באותו האופן דמנוחתו של הקב"ה, וממילא מובן שזוהי מנוחה נסית, שלמעלה מכל עניני הטבע ומרידה והגבלה]; משא"כ ב"תולדות" מודגש עיקר מעלתם של ישראל — קיום התורה ומצוות בפועל.

15 תפלת מנחה דשבת.

14 הובא בפרש"י ר"פ נח.

ועד כדי כך שיהודים "קאָכן זיך", שגם השכר הוא — "שכר מצוה מצוה"¹⁶,
קיום המצוות בפועל!

וממילא מובן — ועל אחת כמה וכמה — שאפילו באופן זה דשכר, אינו
חושב אודות ענין ה"שכר" שבזה, אלא כל מחשבתו היא אך ורק מה עליו לעשות
בעולם־הזה בקיום השליחות שלו — ודכאו"א מישראל — "אני לא נבראתי אלא
לשמש את קוני"¹⁷!

ומכיון ש"איני מבקש... אלא לפי כחן"¹⁸, הרי מובן, שלכאו"א מישראל
ניתנו כל הכחות בשליחותו — לעשות מעולם־הזה התחתון שאין תחתון למטה
הימנו — "דירה לו ית"¹⁹!

וכל זה הוא דוקא באופן שה"תחתונים" נשארים כמעמד ומצב תחתונים,
אלא ששם גופא נפעלת בהם עלי' הכי גדולה, למעלה מכל העליונים, וכמדובר בזה
כמה פעמים בארוכה.

"יתן ויחזור ויתן" — מלכתחילה אריבער

ד. ויהי רצון, שמכיון שנמצאים אנו כבר לאחרי תפילת ערבית שבמוצאי
היום החמישי, שהוא ערב יום השישי — יקויים תוכן השיעור חת"ת דיום
השישי, שמתחיל ב"ויתן לך האלקים גו"²⁰, כולל כל הברכות האמורות
והמנויות בפרשה.

החל מ"ויתן לך", שהתחלה היא בוא"ו המוסיף, דלכאורה אינו מובן, אל
מה מתייחסת ההוספה של הוא"ו, בה בשעה שלפני־כן מדובר בענין אחר "ראה
ריח בני כריח שדה אשר ברכו הוי"²¹?! וע"ז מתרץ ומפרש רש"י²² — "יתן
ויחזור ויתן".

ומכיון שבכתוב כפי שהוא בתושב"כ בגלוי (ששייך לבן חמש למקרא),
התחלת הענין היא ב"ויחזור ויתן", בוא"ו המוסיף, הרי שהברכה היא באופן
ד"מלכתחילה אריבער"²²!

ומזה למדים אנו, שזהו האופן שכל יהודי מקבל מהקב"ה את כל הברכות.

16 אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא פל"ט (נג, א).
17 משנה וברייתא סוף קידושין. כגירסת ש"ס
כת"י (אוסף כתבי־היד של התלמוד בבלי —
ירושלים, תשכ"ד). וכ"ה במלאכת שלמה
למשנה קידושין שם. וראה גם יל"ש ירמ"י רמז
רעו.
18 במדב"ר פ"יב, ג. תנחומא נשא יא.
19 תניא פל"ו.
20 תולדות כז, כח.
21 שם, כז.
22 אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' תר"ו.

שגם ה"יתן" הוא באופן ד"כל הנותן בעין יפה הוא נותן"²³, היינו, שגם כפי שהברכות מתלבשות בדרך הטבע, הרי הם ניתנים לפי ה"עין יפה" של "הנותן" – ה"עין יפה" דהקב"ה בעצמו!

וממילא מוכן, שכשיצחק התחיל לגלות את הברכות הניתנות על ידו ליעקב – הרי לכל לראש ("מלכתחילה") הוא גילה מיד את עיקר ופנימיות הדבר ("ה"אריבער"), ולכן, התחלת הברכות היתה דוקא ב"ויתן", בוא"ו המוסיף, "יחזור ויתן".

ה. ויש להוסיף בזה, ע"פ הידוע שהאות וא"ו קשורה במיוחד עם ענינו של יעקב (שנתברך ב"ויתן לך גו"), וביעקב גופא – כפי שהוא קשור עם הגאולה האמיתית והשלימה, וכדאיתא הרמז בזה במפרשים²⁴ שחמשה פעמים נכתב בתורה "יעקוב", מלא וא"ו, דקאי על אמיתת ענינו של יעקב כפי שהוא קשור עם הגאולה האמיתית והשלימה – נחלת יעקב, נחלה בלי מצרים²⁵.

ולהעיר מהקשר עם הנזכר לעיל, שכן, נחלת יעקב קשורה²⁶ במיוחד עם המנוחה ד"כי מאתך היא מנוחתם", ועם הזמן דמנחת שבת, רעוא דכל רעוין. ולהוסיף, ש"רעוא דרעוין" הוא בדוגמת "ויתן – יתן ויחזור ויתן", מלכתחילה אריבער, שהרי הסדר ע"ד הרגיל הוא, שמתחילים מ"רעוין" בכלל, סתם רצון, ורק לאחר-מכן מגיעים ל"רעוא דרעוין" (וכמובן גם מפשטות סדר הזמנים ביום השבת, שרק לאחר הזמן ד"רעוא" סתם, מגיעים אל הזמן ד"רעוא דרעוין"), ואילו ב"רעוא דרעוין", מתחילים דוקא ב"רעוא דרעוין", וכמדובר בארוכה כמה פעמים.

בשם "כסלו" – כס לו – מודגשת מעלת עבודת האדם

ו. ועוד ועיקר, על כאו"א לדעת – שענינו של חודש כסלו הוא, שבו מודגש במיוחד הענין ד"ונפקדת כי יפקד מושבך", הענין דעבודת האדם (כנ"ל בארוכה).

כלומר – כאמור לעיל, בכל חודש ישנם ב' ענינים: ענינים מיוחדים משלו, והצד השווה שלו עם כל חדשי השנה. והחידוש בחודש כסלו הוא, שגם בענינו הפרטי מודגש הצד השווה דכל החדשים, תוכן הענין ד"ונפקדת כי יפקד מושבך":

(25) ראה שבת קיח, סע"א ואילך.

(26) ראה זח"ב פח, ב. סידור עם דא"ח ר, ב.

(23) ראה ב"ב נג, א, סה, א, עא, סע"א, רמב"ם הל'

מכירה פכ"ה ה"ד, הל' זכ"י ומתנה פ"א הכ"ב.

(24) פרש"י בחוקותי כו, מב.

"כסלו" מורכב מב' חלקים — "כס" "לו"²⁷: "כס" מורה על כיסוי והעלם, ע"ד "יפקד מושבך" (מלשון חסרון ומיעוט); "לו" מורה על תכלית השלימות הגילוי, שש מדות בפרטיות ובגלוי — כפי שכל אחת מהן כלולה משש, שאז הרי זה "לו", ונוסף לזה, "לו" בגמטריא "אלה" — תכלית הגילוי²⁸, ע"ד "ונפקדת". וזהו "כסלו" בתיבה אחת — שדוקא ע"י ההתחלה ד"כס", נמשכים כל הענינים בגילוי ובפרטיות, "לו".

ועפ"ז מובנת גם השייכות דכסלו עם ר"ה, שהרי גם ר"ה ענינו שממשיכים את כל הענינים מההעלם ד"בכסה — ליום חגנו²⁹, אל הגילוי. ובפרט בנוגע לר"ה דשנה זו, "הי' תהא שנת נפלאות בתוכה", וכמו־כן — "נפלאות בכל מכל כל", כמדובר בארוכה בהתוועדות שלפני זה.

ז. ועוד, והוא העיקר, שמשני הענינים ד"כס" ו"לו" נעשית תיבה אחת ויחידה — "כסלו", היינו, שאותם הענינים כפי שהם בשרשם ומקורם בבחי' "כס", נמשכים ומתגלים באופן ד"לו", שלימות הגילוי.

ובדוגמת העלם הלבנה, ההעלם ד"בכסה ליום חגנו", דקאי על ר"ח תשרי — שאותם הענינים כפי שהם בשרשם ומקורם בבחי' "כס" נמשכים ומתגלים לאחר־מכן למטה, וכמודגש בתיבה זו עצמה, שלאחרי ה"כס" מיתוסף האל"ף, "בכסא" [בכסה.. והה"א תמורת האל"ף³⁰], המורה על הגילוי ד"אלופו של עולם", החל מיום הא' בחודש.

— ובזה ניתוסף בענינו, בחודש כסלו, שכבר בא' בחודש, בהתחלת הגילוי — הגילוי הוא (לא רק באופן דאל"ף אלא) בתכלית השלימות, באופן ד"לו", ו' פעמים ו', כנ"ל.

ובפרט שבראש־חודש כלולים כבר כל ימי החודש, כולל ובמיוחד — הימים המיוחדים שבו, ט' כסלו, י' כסלו, וי"ט כסלו — יפוצו מעינותיך חוצה שעי"ז "אתי מר" דא מלכא משיחא³¹.

וכולל גם ימי התנוכה שבסיום וחותם החודש, שפעולתם גדולה עד כדי כך, שהם נמשכים מחודש כסלו לחודש שלאחריו, חודש טבת. וכפירוש הגמרא³² בנוגע למש"כ במגילת אסתר³³ "חודש העשירי הוא חודש טבת" — "ירח שבו

(31) אגה"ק הידועה הבעש"ט — נרפס (גס)

בכש"ט הוצאת קה"ת כתחילתו. ובכ"מ.

(32) מגילה יג. א.

(33) ב, טז.

(27) לקוטי לר"צ אג"ק ע' רה. רכב.

(28) ראה לקו"ת פקודי ד. ג.

(29) תהלים פא. ד. ר"ה ת, טע"א ואילך.

(30) מצו"צ תהלים שם. הוכא ונתבאר כסה"מ

תרכ"ח ע' קענ. קעח.

נהנה גוף מן הגוף", וכביאור תורת החסידות³⁴, שבזה מודגשת מעלת הגוף הגשמי דכאו"א מישראל, החל מתינוק שנולד זה עתה, שיש בו את כל תוקף הענין דגוף יהודי.

ואף שנתבאר לעיל, שענינה של לידה (בכלל) הוא נקודה בלבד, הרי כשמדובר בלידתו של ילד יהודי — יש בו מיד משנולד את כל הענינים האמורים, כיון שמיד בלידתו הרי הוא "זרעא חייא וקיימא", ואח"כ הוא הולך ומתפתח וגדל "עד כי גדל מאוד"³⁵, ועד לאופן דלמעלה מכל מדירה והגבלה, כך שמיד מהנקודה (דלידה, "כס") נעשה הגילוי בתכלית השלימות ד"לו", כנ"ל.

כסלו נקרא "חודש הגאולה" בפי רבים מבני ישראל, והולך ומוסיף

ת. והעיקר — שמיד בעמדנו בהתחלת חודש כסלו, הנקרא "חודש הגאולה" ע"י כמה וכמה מבני ישראל, ובמשך הזמן הולכים ומתווספים עוד ועוד יהודים שיודעים מזה, וגם הם קוראים לחודש זה — ויתירה מזו, שהם מכריזים זאת בגלוי — שחודש כסלו הוא חודש הגאולה,

תהי' זו "התחלה טובה" דהגאולה, ותיכף ומיד ממש, כך שמיד בהתחלה נכלל כל הענין בשלימותו, שאז ההתחלה היא "התחלה טובה".

ואין צורך לחכות עד ל"ט כסלו, אפילו לא ל" כסלו, ואפילו לא לט' כסלו, וכו',

מכיון שתיכף ומיד ישנו הענין דיפוצו מעיינותיך חוצה, ובמילא גם תיכף ומיד — "אתי מר" דא מלכא משיחא, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

*

[אח"כ נתן כ"ק אדמו"ר שליט"א לכאו"א מהנאספים שיחיו שני שטרות של דולר, לתת אותם (או חילופם) לצדקה].



גאולה ומשיח



אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ נח תשנ"ב¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהמסקנא העולה מה'חשבון צדק' שעורך יהודי בימינו אלה - לאחר עדותו של נשיא הדור אודות סיום העבודה וכל עניני' ובכלל זה עבודת צחצוח הכפתורים כך שעומדים מוכנים לקבלת פני משיח - היא, שתיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש.

ובנוגע לשאלה המתבקשת - כיצד ניתן לומר שזוהי המסקנא מהחשבון צדק בעוד שיהודי יודע ומכיר בהנהגתו שלו שיש לו עדיין מה לתקן בעבודתו - מבהיר ש"אין זה בסתירה חס ושלום לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו" כשהסבר נעוץ בהפרדה והבחנה בין ה'כלל' ("כללות בני ישראל") ל'פרט', וזלה"ק:

"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,

(1) ספר השיחות תשנ"ב ע' 65 ואילך.

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

נמצינו למדים: העבודה ד"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" שבה תלוי' ביאת משיח הסתיימה והושלמה ואינה מהווה הסבר לעיכוב הגאולה (עיכוב לו "אין ביאור והסבר כלל"), והחסרון הפרטי אותו מוכרחים להשלים ולתקן אינו גורע מ'שלמות העבודה' בה תלוי' הגאולה, וממילא כיום הדבר תלוי אך ורק במשיח צדקנו עצמו.

ב

והנה בשיחת השבת שלאחר' - ש"פ לך-לך תשנ"ב - אומר כ"ק אד"ש מה"מ²:

"לאחרי ריבוי העבודה של וב"עשה כאן ארץ ישראל" במשך הדורות בגלות - הנה הגם שעדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה (והראי' - שמשיח עדיין לא בא), אך נמצאים כבר הרבה מאוד מעבר להתחלת העבודה דכיבוש חוץ לארץ והפיכתה ל"ארץ ישראל".

וכשמשווים את הדברים לדבר מלכות ש"פ נח מובן, שבאומרו "לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" הכוונה היא דוקא לעבודת הפרט אותה נדרשים לתקן ולהשלים, משא"כ "העבודה דכללות בני ישראל" - עלי' מעיד נשיא דורנו ש"נסתיימה ונשלמה" כמבואר בשיחת השבוע שקודם.

אך המשך הדברים, שהראי' וההוכחה לכך ש"לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" (החיסרון בעבודתו של הפרט) הוא זה "שמשיח עדיין לא בא" עומד לכאורה בסתירה למה שנתפרש בדבר מלכות ש"פ נח שם נתבאר שהכוונה ב'מעשינו ועבודתנו' המביאים את הגאולה היא עבודת הכלל שנסתיימה ונשלמה כעדות הנשיא ועל כן עיכוב הגאולה אינו מובן כלל והוא אינו תלוי במצב הפרט (שאמנם דורש תיקון מצ"ע אך לא בזה תלוי ביאת משיח),

וכיצד שייך לומר שזה ש"משיח עדיין לא בא" מהווה ראי' לכך "שלא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" - שיש חיסרון פרטי בהפרט?

תמיהה זו מתעוררת גם כשמעיינים בדברים שאמר כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדות דש"פ נח תשנ"ב עצמה (בה'בלתי מוגה), שם אומר תוכן דומה, ובלה"ק³: "מזה שעדיין לא הגיעה הגאולה לפועל למרות כל מעשינו ועבודתנו בכל הענינים, מובן שעדיין חסר בשלימותו של ענין מסוים".

וגם כאן רואים שאי ביאת הגאולה בפועל מהווה הוכחה שיש חוסר בענין פרטי מסוים וזאת בניגוד למשתמע מהחלוקה הנ"ל בשיחה המוגהת - דבר מלכות נח - בין הכלל לפרט - שהעבודה דכללות בני ישראל היא זו שבה תלוי' הגאולה, משא"כ עבודת הפרט שאינה שייכת לכך ועל כן מסקנת החשבון צדק היא "שתיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

ג

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים חידוד בהבנה, בחידוש דדבר מלכות ש"פ נח:

דהנה, איתא בסנהדרין⁴ "אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים". ומשמעות לשון זו - "הדבר תלוי" - היא שביאת משיח תלוי' בכך שעם ישראל יעשו תשובה ומעשים טובים ולולי זאת משיח לא יבוא, וכפירוש רש"י⁵ על דברי רב "אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבא, ואם לאו לא יבא" היינו ש"הדבר תלוי" משמעו לעיכובא.

ובתניא מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן⁶ ש"תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" היינו שהגאולה תלוי' ב'מעשינו ועבודתנו' דזמן הגלות⁷ ואי עשייתם תעכב את "תכלית השלימות הזה" של הגאולה.

ובענין זה קאי בדבר מלכות נח ואומר ש"העבודה דכללות בני" במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלוי' במעשינו ועבודתנו (ד) כל זמן משך הגלות⁸) - נסתיימה ונשלמה", היינו, הנקודה אותה מבהיר כ"ק אד"ש מה"מ היא - שהעבודה הכללית ד"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות"

(3) דברי משיח תשנ"ב ח"א ע' 267.

(4) צו, ב.

(5) שם, ד"ה 'תשובה'.

(6) פל"ז.

(7) ואולי הם הם דברי רב הנ"ל ש"אין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים" וכך מפרש אדמו"ר הזקן את כוונתו ומכריע כמותה, ואכמ"ל.

(8) ההדגשה אינה במקור.

אשר בה תלוי' הגאולה וללא השלמת עבודה כללית זו משיח לא יכול לבוא, הרי עלי' מעיד נשיא דורנו ש"נסתיימה ונשלמה" "ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה".

וגם לגבי ענין התשובה שכנ"ל חז"ל אמרו שביאת משיח "תלוי" בזה הרי ש"כבר עשו תשובה" כך שכיום אין התשובה מעכבת את ביאת משיח וממילא "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו".

[ובענין זה - שכיום "אין הדבר תלוי" בשום ענין מלבד עצם ביאת משיח - עוסק גם בשני שיחות נוספות בשבוע שלאחמ"כ: בעת ביקור הרב מרדכי אליהו (יום למחרת שיחה זו), אומר כ"ק אד"ש מה"מ⁹ - "אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו. - "אין הדבר תלוי אלא בתשובה" ה' לפני משך זמן אבל עכשיו (לאחרי שכבר עשו תשובה) אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו. כל מה שצריך זה שיבוא משיח בפועל ממש, "מראה באצבעו ואמר זה", זה משיח צדקנו".

וכן בשיחת אור ליום ה' ט' מר חשוון תשנ"ב¹⁰ - "ודאי לא תתעכב הגאולה, כיון שישנה כבר ההבטחה ש"אין הדבר תלוי בתשובה, משום שעשו כבר תשובה בשלימות, ועד שהכפתורים מצוחצחים ג"כ, וממילא מובן שאין הדבר תלוי כלל!".

והנה, כל הנ"ל הוא בעבודת הכלל שבה תלוי' הגאולה, אך עדיין ייתכנו חסרונות פרטיים מסוימים אצל היהודי הפרטי, אך לא בזה "הדבר תלוי" ו"תיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה!" והיות שגם קודם שיגמור עבודתו ויתקן כל חסרונותיו יכולה הגאולה לבוא ובודאי תבוא, משפיע הדבר על אופן העבודה של תיקון הפרט - "גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה"¹¹.

אמנם לאידך מובן ופשוט שעבודתו של יהודי בתיקון עניניו הפרטיים בעבודת ה' ממחרת ומזרזת את הגאולה ויתירה מזו משתמע משיחות קודש הנ"ל¹² (וכן מובן בפשטות לכאורה) שכאשר תסתיים "לגמרי העבודה כולה" ויהי' שלימות גם בעבודת הפרט בכל הפרטים והענינים הרי אז ודאי יבוא משיח, אך אין זה סותר לכך שלא בזה תלוי' ביאת משיח ולא מחכים לשלימות זו כדי שהגאולה תוכל ותצטרך להגיע.

ובעומק יותר אולי יש לומר, שכאשר תהי' שלימות בכל הפרטים והענינים הרי זו גופא התוכן דביאת המשיח - "גילוי אור אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי"¹³

9) ר"ד ושק"ט בעת ביקור הרה"ג הר"מ אליהו שליט"א ליל ב' פ' לך ו מ"ח תשנ"ב, הוספות לספר השיחות תשנ"ב ח"א.

10) דברי משיח תשנ"ב ח"א ע' 277.

11) דבר מלכות נח שם.

12) דבר מלכות לך לך' וה'בלתי מוגה' דנח שהובאו בס"א.

13) תניא שם.

ואין אלו שני ענינים נפרדים כמבואר בחסידות, ואם כן כאשר ישנה שלימות של כל החסרונות הפרטיים בכל הענינים וכו' הרי בדרך ממילא באה הגאולה האמיתית והשלימה.

ועל פי זה מתורצת קושייתנו: אשר בזמננו מצד אחד "אין הדבר (הגאולה) תלוי כלל" - בשום ענין או פעולה כלשהי מלבד "משיח צדקנו עצמו" ו"ביאת משיח צדקנו עצמו" היות ונשיא דורנו מעיד שהושלמו 'מעשינו ועבודתנו', כללות העבודה דבני ישראל בהם תלוי' הגאולה וכן "כבר עשו תשובה" בה הי' "הדבר תלוי" וממילא "מסקנת החשבון צדק שעושים בימינו אלו, היא, שתיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!", כיון שכבר אין דבר בו תלוי' הגאולה עד למובן של 'לעכובא'.

ומאידך כל זמן ש"משיח עדיין לא בא" הרי זה מהווה ראי' "שעדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" ויש חסרונות בעבודת הפרט ובשעה שהללו יושלמו ויתוקנו לגמרי תתרחש (ובדרך ממילא, כנ"ל) הגאולה האמיתית והשלימה ויבוא משיח.

וכ"ז הוא לענ"ד, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

לחיות כמו בגאולה

הת' שמואל שי' הושיאר
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "נר חנוכה" תשל"ה¹⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענין ה'ירידה' אצל הנשמה החל מיד כשירדה הנשמה למטה - עצם זה שהגיעה לעולם, ואח"כ, בחטא עה"ד החלה הירידה לגלות באופן ממשי כמבואר בכמה מקומות¹⁵.

וממשיך ומבאר שכל ענין הגלות תלוי בבחירה של היהודי, שביכלתו להיות בגלות אבל להרגיש בן חורין שהרי "אין לך בין חורין אלא מי שעוסק בתורה"¹⁶, וכמו שנאמר שלגבי רשב"י לא הי' חורבן הבית למרות שחי אחרי חורבן הבית, כיון שכל עיסוקו הי' לימוד התורה הוא הי' חי במצב כמו קודם החורבן.

ואולי אפשר להוסיף ביאור בכ"ז ובהקדים:

14) ספר המאמרים תשל"ד"ה ע' 287.

15) אגה"ק סכ"ה, ובכ"מ.

16) אבות ו, ה.

בדבר מלכות ש"פ תז"מ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שהדרך הישרה הקלה והמהירה להבאת הגאולה היא לימוד התורה בעניני הגאולה ומלך המשיח (שנתבארו בריבוי מקומות, עיי"ש באורך).

ולאחר כמה שבועות בש"פ בלק מבהיר כ"ק אד"ש מה"מ שהאופן בו צריך להיות הלימוד תורה בעניני גאומ"ש הוא לא בתור סגולה להבאת הגאולה אלא כהלכה למעשה ברגע שלאחרי רגע זה, וזה ע"י שמתחיל לחיות כמו בגאולה כי בכח התורה לשנות את טבע האדם.

ולפי המובא לעיל יומתק יותר, כיון, שע"י לימוד התורה אפשר להכנס לחיים כמו בגאולה ע"ד רשב"י שהי' בגלות אבל הוא חי כמו קודם חורבן הבית, כי האופן שבו הוא למד הי' כהוראה לחיים הפרטיים לכן זה שינה את החיים שלו.

גאולה - במנוחה או בחפזון? (גליון)

הת' נהוראי שי' היימן
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לאופן בו תבוא הגאולה (האם יהי' זה בחפזון או לא) כתב הת' מ.מ.ס. בגליון 'הדרך הישרה'¹⁷ דאשתקד באריכות¹⁸, ולהלן מובאים דבריו בקצרה.

בשיחת ב' ניסן תשמ"ח (מוגה) אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שיש "לסיים ולהשלים את "מעשינו ועבודתינו" בזריזות הכי גדולה, הקשורה עם שמחה וחיות" שע"ז פועלים כביכול ה"אחישנה" דהזריזות אצל הקב"ה לגאול את בני" בזריזות הכי גדולה, תיכף ומיד ממש".

ובתניא (פל"א) מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן 'את מעלת היציאה מהגלות שבגאולה העתידה על היציאה ממצרים בגאולת פסח' "יציאת מצרים שנאמר בה כי ברח העם . מפני שהרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי כי לא פסקה זוהמתם עד מתן תורה רק מגמתם וחפצם היתה לצאת נפשם האלהית מגלות הס"א היא טומאת מצרים ולדבקה בו ית' . . ולכן לעתיד כשיעביר ה' רוח הטומאה מן הארץ כתיב ובמנוסה לא תלכון כי הולך לפניכם ה' וגו'".

17 י"א ניסן תשע"ט, שבעים הערות וביאורים בעניני גאולה ומשיח.

18 ע' 79 ואילך.

וכן בלקו"ת לפ' אמור כותב כ"ק אדמו"ר הזקן: "יציאת מצרים היתה בחפזון היות והי' רק התגלות אלקות מלמע' נגלה עליהם מלך המלכי המלכים הקב"ה, אך בגאולה העתידה לא - שלא יהי' בבחי' חפזון" ולכאורה הדברים סותרים.

ולבאר זה הביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ויקרא תשמ"ט, שבגוף השיחה אומר "שכן תהי' לנו - ש"מיד הן נגאלין", מיד ממש, באופן של "זירוז" . . עד לתכלית הזירוז - לא עיכבן כהרף עין, שעוד לפני תפלת מנחה ("טרם יקראו ואני אענה") יבוא משיח צדקנו". ובהשלמות לשיחה מובא ע"כ: "ובלשון הכתוב בנוגע ליצי"מ - "בחפזון", אף שבנוגע להגאולה עצמה כתיב "כי לא בחפזון תצאו".

ורצה לומר, שבזה מתייחס כ"ק אד"ש מה"מ לסתירה הנ"ל ומתווך בין ב' הענינים: שבנוגע לביאת הגאולה - תבוא בחפזון, אך לאחר שתבוא הגאולה עניני' ושלבי' יהיו במנוחה ולא באופן של חפזון.

אך הקשה על ביאורו שלו משיחת מוצש"ק בראשית תשל"ח¹⁹ בה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ²⁰ את מעלתה של העבודה מתוך שמחה - "שענין השמחה מתבטא בכך שעושים זאת בזריזות, עד לזריזות נפלאה, שענין זה גם יזרו (ג"כ בזריזות נפלאה) את האתחלתא דגאולה, ולאחר מכן גאולה שלימה, שיהי' 'אחישנה' ב'אחישנה' גופא". והסיק מכך שגם השלבים והענינים שבגאולה עצמה (ואף כשתהי' בצורה ש'זכו' ולכן 'אחישנה') - שייך שיהיו באופן של 'אחישנה', וע"כ יש לעיין בזה.

וראיתי להשיב על דבריו, וכדלהלן.

ב

בנוגע לעצם השאלה - האם הגאולה העתידה תהי' בחפזון או לא - נאמר ברור בישעיהו²¹ "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה' ומאסיפכם אלקי ישראל".

ובפי' תיבת חפזון איתא בתרגום יונתן "ארי לא בבהילו תפקון מבין עממיא", וכן פירש במצודת ציון "ענין מהירות הבהלה".

וא"כ מובן שזירוז הגאולה ע"י שמעשי בני" נעשים ב(שמחה המביאה לידי) זריזות אינם סותרים כלל לפסוק הנ"ל בו נאמר ש"לא בחפזון תצאו", כיון שבו מודגש (בפשט הענינים עכ"פ) מעלת הגאולה בה לא נצרכת הבריחה מן האויבים וכדומ' כפי שהי'

(19) נדפס בהוספות ללקו"ש ח"כ, ע' 274.

(20) בסע' י' ולא בסע' י"ג כפי שצויין בהערות.

(21) נב, יב.

ביציאת מצרים, ובודאי שענין זה הינו חלק מהגאולה העתידה ואף במקרה בו תתרחש הגאולה בזריזות ובהקדם.

ובודאי שדברי כ"ק אדמו"ר הזקן (המכוונים בפנימיות הענינים) אינם מהווים סתירה לזה, כיון שבביאורו מודגש הטעם הפנימי ליציאת בני"מ מצרים באופן דחפזון - שהי' זה "רק התגלות אלקות מלמעלה" והרע שבנפשות ישראל "עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי", וממילא יציאת בני"מ מצרים - היינו היציאה ממ"ט שערי טומאה - הי' באופן של בריחה וחיפזון דוקא כיון שבנפשם פנימה לא היו מוכנים לגילוי אלקות.

אך הגאולה העתידה באה דוקא לאחר אריכות הגלות, שענינה הפנימי (דהגלות) הוא בירור התחתון ונה"ב כפי שמוסבר בריבוי מאמרים ושיחות ע"י רבותינו נשיאנו, וכפשוט, וא"כ הזריזות בביאת הגאולה אינה סותרת כלל.

ויותר מכך: ההשלמה דמעשינו ועבודתינו "בזריזות הכי גדולה" (הגורמת את הזריזות אצל הקב"ה כבי' לגאול את בני"מ בזריזות הכי גדולה) מגיעה דוקא מהנה"ב, וכפי שמוסבר בריבוי מאמרים²² על הפסוק "משכני אחרין נרוצה הביאני המלך חדריו"²³, ש'משכני' קאי על נפש האלקית, וע"י בירור הנה"ב והעבודה עמה נעשה התגברות האהבה וההשתוקקות לאלקות גם אצל נה"א - 'נרוצה' לשון רבים.

ובזה מובנים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לביאת הגאולה באופן ד'אחישנה' - כיון שאין זו חפזון ובהלה (המורה בפנימיות הענינים על בריחה מהרע), אלא על מצב נעלה יותר בו "זכו" ודאי שגם שאר נפלאות הגאולה נעלות יותר ואין צורך לברוח מאויבים וכדומ' (המורה בפנימיות על בירור הנה"ב באופן נעלה יותר).

ובנוגע ל'תיווך הסתירה' לפענ"ד אין זוהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ, שהרי מדגיש במשפט זה 'בלשון הכתוב בנוגע ליצי"מ - "בחפזון"', והיינו, לא להשוות את הזריזות דהגאולה העתידה לחפזון דמצרים, אלא להביא דוגמא ללשון שיכול לשמש בפ"ע באופן נכון גם גבי הגאולה השלימה. ובפרט שמיד לאחמ"כ חוזר ומדגיש כ"ק אד"ש מה"מ - "אף שבנוגע להגאולה עצמה כתיב "כי לא בחפזון תצא".

ומובן שאין זהו תיווך הבא לחלק בין ביאת הגאולה לשלבים שלאחמ"כ, אלא לשלול מחשבה שהגאולה העתידה תהי' באופן של בהלה כפי שהי' ביצי"מ.

(22) אור התורה שיר השירים א', ע' סט ואילך, ובמאמרי רבותינו נשיאנו המיוסדים על מאמר זה.

(23) שיר השירים א', ד.

'לא ציווה הקב"ה לתוהו' - גם בעתה (גליון)

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
תלמיד בישיבה

א

בקובץ 'הדרך הישרה' דאשתקד²⁴ הקשה הת' י.א. על הביאור שנתן הרב א.ג. על דברי האריז"ל בענין ערי מקלט לעתיד לבוא, (אביא כאן בקיצור ממש עיי"ש באורך):

מדברי האריז"ל²⁵ מוכח שכל הציווי על הוספת ג' ערים בביאת משיח זה רק באופן של אחישנה אבל אם יבוא בזמנה לא יהי' חיוב, וע"ז מקשה - הרי זה ציווי של התורה וכלשון הרמב"ם "לא ציווה הקב"ה לתוהו" והשיב הת' הנ"ל בג' אופנים עיי"ש.

והנה, בתשובתו הא' ביאר, שאפשר לפרש בדברי הרמב"ם שמה שהקב"ה לא ציווה לתוהו שיהיו ערי מקלט לעתיד לבוא, הוא רק בנוגע לערים עצמם, ואין זה מחייב שיהיו רוצחים לעתיד לבוא ואפשר שיהיו ערי מקלט בלי שימוש.

והנה לכאורה קשה לבאר כן, כי הרי כל קושיית כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה²⁶ בה מביא כ"ק אד"ש מה"מ את לשון האריז"ל הנ"ל בענין ערי מקלט, היא, איך יכול להיות שיהיו ערי מקלט לעתיד לבוא, אם לעתיד לבוא לא יהיו רוצחים. ומשמע מדברים אלו שעצם קיום הערי מקלט לעתיד לבוא, מחייבת שיהיו שימושה לקלוט בתוכה רוצחים, ואיך רצה לבאר שיהיו ערי מקלט בלי שימוש המקורי?

ועוד והוא העיקר, שבלקו"ש חכ"ד²⁷ דוחה כ"ק אד"ש מה"מ במפורש אפשרות זו (שהיא דעת המנחת חינוך, עיי"ש)!

(24) גליון קמד (ו), ע' 96 ואילך.

(25) שער המצוות פרשת שופטים על הפסוק "ואם ירחיב".

(26) בהתועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 349.

(27) ע' 109.

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה, שבעצם אין כאן קושיא כלל על האריז"ל ממש"כ הרמב"ם שלא צוה הקב"ה לתוהו, וכדלהלן:

דהנה, אם נדייק בלשון האריז"ל בקטע האחרון שהביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה ("זוש"ה ואם ירחיב כו"), נראה שהוא מבין פשט בפסוק, שרק אם יהי' מצב של "כי תשמור" היינו - אחישנה, רק אז ירחיב ה' אלקיך את גבולך" ויתן את ג' הערים הנוספות, היינו שכל ההבטחה של הג' ערים הנוספות היא בתנאי שנשמור את המצוות²⁸.

ומחדש האריז"ל ולומד שהפי' ב"כי תשמור" הוא: אם הגאולה תבוא באופן של אחישנה (וזה מפני שבני שמרו את המצוות), ובדברי האריז"ל: "אם הרחבת את גבולך בביאת המשיח יהי' ע"י זכות, כי תשמור את כל המצוה וגו', ועי"כ ייקדם הקץ, אז²⁹ מוכרח אתה להוסיף עוד שלוש ערים וכו'" ע"כ.

ולפי זה סרה הקושיא מעל האריז"ל, כי האריז"ל סובר שכל הציווי של הוספת עוד שלוש ערים, הוא, רק אם משיח יבוא באופן של "אחישנה", אבל אם ח"ו יבוא באופן של בעתה, אז אין שום ציווי של הוספת עוד שלוש ערים.

ולפי זה מובן, דלא קשיא ממש"כ הרמב"ם "ומעולם לא הי' דבר זה, ולא ציוה הקב"ה לתוהו", כי הרמב"ם סובר "שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם"³⁰ ובימות המשיח יהי' מצב של "כי תשמור" שבני ישראל יקיימו את כל המצוות, ואז חייב להיות קיום הציווי "ויספת לך עוד שלוש ערים" שהרי מעולם לא הי' כדבר הזה ולא ציווה הקב"ה לתוהו" (ונ"ל שכך לומדים גם ה'אבן עזרא' והרמב"ן הנ"ל).

והרמב"ם בודאי אינו לומד כפי שלומד האריז"ל ש"כי תשמור" פירושו: אם משיח יבוא באופן דאחישנה, ואם ח"ו יבוא בעתה אז זהו לא "כי תשמור", שהרי א. הרמב"ם בספר ההלכות שלו מדבר רק על אפשרות של בעתה, שזהו האופן הטבעי של הנהגת העולם, והאפשרות של "אחישנה" אפי' לא קיימת בספר היד החזקה' שהוא ספר הלכות הלכות, כמ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ז³¹. ב. זהו חידוש גדול לומר שהמצב היחידי שיכול להביא לקיום המצוה של הוספת ערי מקלט היא רק "כי תשמור" היינו רק אם משיח יבוא באופן דאחישנה³².

(28) וכן מובן מה'אבן עזרא' והרמב"ן עה"פ.

(29) ההדגשה לא במקור.

(30) לשון הרמב"ם הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה'.

(31) שיחה א' לפרשת בחוקותי.

(32) הערת המערכת: אבל אולי אפשר להוכיח מלשון הפסוק "כי תשמור" עי"ז תגיע ל'ויספת לך' ובלי זה לא נזכר

כלל למצווה, ולא שייגיע איזה הזמן ע"פ מה שקבע הקב"ה ונקבל את המצווה.

ביאור הקושיא בלשון "אף בערי מקלט" (גליון)

הת' לוייצחק שי' שמלה
תלמיד בישיבה

א

בליקוטי שיחות חלק ח'³³ מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרמב"ם ז"ל, בהלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח³⁴ אודות המקור בתורה לענין הגאולה, וזה לשונו: "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלוש ערים. ומעולם לא הי' דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

ובמהלך השיחה³⁵ מביא כ"ק אד"ש מה"מ דיוקים בהלכה זו, ובטעם שאינה מופיעה בהלכה שלפני' אלא בהלכה בפני עצמה, ועיין שם באריכות.

והנה בסוף סעיף ד' מביא כ"ק אד"ש מה"מ את לשון הרמב"ם בסוף הלכה ב' וז"ל: "אף בערי מקלט הוא אומר" ועל זה מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מדוע מדייק הרמב"ם לציין את מקור הפסוק, ובפרט בלשון "בערי מקלט" ולא "אף" בפרשת שופטים" כפי שהוא כותב לפני כן "בפרשת בלעם" ע"כ תוכן הקושיא.

והנה, בקובץ הערות התמימים ואנ"ש בישיבתנו גליון קמ"ה³⁶ הקשה הת' מ.מ.ה. על שאלה הנ"ל וז"ל: ודרוש ביאור בזה, שהרי, הדוגמא מ"פרשת בלעם" (אלי' מציין הרמב"ם בהלכה לפני כן) אינה תואמת לקושיא לכאורה, שהרי אין זה שמה של הפרשה וגם עלי' ניתן הי' להקשות מדוע הרמב"ם מפנה ל"פרשת בלעם" ולא לפרשת בלק"!? ועיי"ש מה שתירץ בדוחק, ואכ"מ.

וגם בפסוק של בן סורר ומורא כתוב "כי יהי לאיש" ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לא כותב ע"ז הרמב"ם שזה ציווי לתוהו, ומוכרח שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ פירוש האריז"ל לא מסתדר לגמרי עם דברי הרמב"ם "ולא ציווה הקב"ה לתוהו".

(33) ע' 271.

(34) פרק י"א הלכה א'.

(35) סעיף ב' ואילך.

(36) ע' 61.

ב

והנה לפענ"ד אין כאן מקום לקושיא כלל, שהרי כל קושית כ"ק אד"ש מה"מ היא, מדוע מביא הרמב"ם כמקור לפסוקים את "ערי מקלט" במקום להביא את הפרשה בה מופיעים פסוקים אלו שהיא פרשת שופטים, כיון (כלשון הרבי בהערה 22 בשיחה) שבנוגע לערי מקלט ישנם עוד מקומות בתורה שאפשר לקרוא להם "ערי מקלט" (מסעי לה, ט ואילך. וראה גם פרשת ואתחנן ד, מא ואילך) ולכן צריך הרמב"ם להבהיר על מה הוא מדבר וע"ז שואל כ"ק אד"ש מה"מ למה לא אומר הרמב"ם על איזה מהם מתכוון, שמהלשון "בערי מקלט נאמר" (המלי' "נאמר" לא כתובה ברמב"ם וצ"ע) אינו ברור מקומו בתורה.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ בקושייתו "דכמו שהוא כותב לפני כן בפרשת בלעם", כלומר- מדוע אין הרמב"ם מביא בתור מקור לפסוקים את הפרשה בה מופיעים פסוקים אלו (פר' שופטים), כמו שהוא מביא לפני כן "בפרשת בלעם" (ולא לדוגמא): "וואף) בנבואות כתיב" שאז מקורו בתורה לא הי' ברור), שהרי דוקא המקור של "ערי מקלט" אינו ברור מקומו בתורה כנ"ל, משא"כ ב"פרשת בלעם" שהוא רק במקום אחד בתורה ולא צריך לבאר יותר, (וכדאיא במס' ב"ב (מובא בהערה 23 בשיחה) דף יד ע"ב: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם" ובפרש"י שם: ופרשת בלעם - (נבואותיו ומשליו) ברור מקומו בתורה ולא שרש"י צריך להבהיר איזה פרשת בלעם).

ומה התכוון הת' הנ"ל שיחי' בקושייתו: "שהרי אין זה שמה של הפרשה וגם עלי' ניתן להקשות, מדוע הרמב"ם מפנה ל"פרשת בלעם" ולא ל"פרשת בלק", והרי כל הקושיא של כ"ק אד"ש מה"מ כאן היא, מדוע אין הרמב"ם מביא בתור מקור לפסוקים - מקור שברור מקומו בתורה כמו שהביא לפני כן "בפרשת בלעם" (היינו נבואתו ומשליו) שמקומו ברור בתורה.

ובסגנון אחר: "פרשת בלעם" היא מקור יותר מדוייק לפסוקים, יותר מ"פרשת בלק" שהיא שם כל הפרשה, ושאלת כ"ק אד"ש מה"מ היא, מדוע אין הרמב"ם מביא מקור שמקומו ברור בתורה כמו שהביא לפני כן "בפרשת בלעם" - שזה מובן מיד שמדובר על נבואתו ומשליו (ולא בפרשת בלק שהוא מקור פחות מדוייק כנ"ל).

(וראה גם בפירוש האבן עזרא³⁷ שכותב שם "בפרשת בלעם" ולא "פרשת בלק" וכן במדרש רבה³⁸, וכן בתנחומא שם, וכן בזהר חדש פרשת אחרי, ועוד).

(37) במדבר פרק י"ד.

(38) בלק פרשה כ.



תורתו של משיח



קידושין נצחיים

הרב שלום דובער שי' וולף
נו"נ ומשפיע בישיבה

קידושין נצחיים של ישראל והקב"ה

בריבוי מקומות בתורת החסידות מבואר שהמציאות היא רבדים על רבדים, גליא וסתים. וכן הוא בקשר שבין ישראל והקב"ה, שחטא ועוון פוגם וכורת וכו' רק בהתקשרות של גליא דישראל בגליא דקוב"ה, אך על ידי תשובה וחרטה מעומק הלב ופנימיות הנפש מתגלה הקשר של סתים דישראל וסתים דקוב"ה שבו לא הי' כל פגם.

ובכמה שיחות¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עד"ז בנוגע לנישואי איש ואשה שלמעלה, כנס"י והקב"ה, שאחז"ל שבמ"ת היו הקידושין, ואח"ז בגלות ה"ז בחי' גירושין. וע"פ המבואר בחסידות מובן שהקידושין של כנס"י הינם נצחיים שלמעלה מגדר שינוי. וכל ענין הגירושין שהי' בגלות הוא רק בחיצוניות, וסוכ"ס יתגלו הקידושין הפנימיים ושלא הי' גירושין. וכמאמר הנביא "אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה".

ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מאחז"ל "גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה", שאסור לאדם להחזיר גרושתו לאחר שנשאת לאחר, והקב"ה מחזיר ישראל אע"ג שהלכו אחרי אלקים אחרים. לפי שעל ידי התשובה מתעלים למקום בו הגירושין אינם קיימים כלל, ולכן אין משמעות ללא תעשה שבתורה. וכן במאחז"ל באותו ענין "לא

(1) חל"ד שיחה ג' לפ' תצא, ע' 143 ואילך. ועד"ז בח"ט שיחה ב' לפ' תצא ע' 146 ואילך.

אמרתי אלא איש, ואיל אנכי ולא איש" מבאר, שמצד התלבושותו של הקב"ה בספירות העליונות הרי הוא נקרא איש, ובדרגה זו שייך דיני הגירושין והפסק בקשר בינו לכנס". אך מצד הקב"ה עצמו כפי שהוא ש"לא אדם הוא", אין מקום לכל ענין הגירושין.

קידושין נצחיים של איש ואשה למטה

ובאותן שיחות מבואר עוד, שנישואי איש ואשה שלמטה משתלשלים בכל פרטיהם מנישואי איש ואשה שלמעלה. ומזה נוכל להבין שכשם שלמעלה הקידושין הם נצחיים והגירושין הם חיצוניים בלבד, הנה מעין זה הוא באיש ואשה שלמטה. שאף שבגלוי הנישואין שלמטה אינם נצחיים ושייך בהם הפסק, כמבואר בנגלה דתורה כל הדינים שבה. מ"מ ע"פ פנימיות התורה יש בנישואי איש ואשה שלמטה מימד של נצחיות ששום דבר לא יכול לבטל אותו.

דוק בלשונו באותן שיחות², שבתחילה אומר "מהות וגדר הנישואין דאיש ואשה כדבעי . . הוא קנין ודבקות תמידי בלי שום פרט המוליך וגורם להפסק [וענין הגירושין הוא דבר שמתחדש אחר הקידושין והנישואין, שמחליש וסותר ועד שכורת הקשר הזה] וזהו תוכן ההלכה . . "לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה" . . אין זה ענין נישואין לאמיתתו".

ובהמשך הענין מוסיף ואומר, "בפנימיות הענינים: איש ואשה בכל פרטיהם למטה, הם בדוגמת "איש ואשה" - זה הקב"ה ובני ישראל . . ועפ"ז יומתק ביותר מה שמגדרי הנישואין הוא שהם בקשר נצחי, לפי שנישואי הקב"ה וכנס". . הוא קשר נצחי (שא"א להיות בזה הפסק)".

ובהתבוננות בדברים רואים שבתחילה כשמבאר הדברים על פי פשטם, אומר שגדר הנישואין הוא "קנין ודבקות תמידי". ולבסוף כשמבאר הדברים על פי פנימיות הענינים, בדוגמא שלמעלה, אומר שגדר הנישואין הוא "קשר נצחי", שאלו הם ב' הגדרות וענינים שונים.

כי המושג "תמידיות" הוא מושג שקיים בתוך גדרי הטבע. כי אף שגדר הטבע הוא גבול, וכל הווה נפסד, אעפ"כ יכול לחול על ענינים שבטבע שם תמידיות, כפי מה ששייך במסגרת הטבע.

וע"ד החילוק שבין אוהל שהוא דירת עראי שנבנית מלכתחילה על מנת לבטלה אח"כ, לבית אבנים שהוא דירת קבע שנבנית מלכתחילה כדי שתחזיק מעמד לדורות.

שאף שברור הדבר שסוכ"ס בדור מן הדורות גם בית האבנים יחרב, בהיותו תחת חוק הגבול של גדרי הטבע, אעפ"כ יחסית לגדרי הטבע הוא נחשב לקבע.

ועד"ז בנוגע לנישואין, שהברית בין האיש והאשה היא על מנת שתשאר לאורך זמן (דוגמת בית), ולא על מנת לפרקה חלילה (דוגמת אוהל). אף שברור הדבר שסוכ"ס ברבות הזמנים יהי' קץ לנישואין, בקל וחומר מזה שיש קץ למציאותן של האיש והאשה עצמם.

משא"כ המושג "נצחיות" שלמעלה מגדר שינוי ו"אי אפשר להיות בזה הפסק", זהו מושג שלמעלה מהגבלת הטבע. ובגלוי אין זה שייך בעולמנו זה. ורק על פי פנימיות הענינים אפשר לומר שיש בקידושי איש ואשה בפנימיות והעלם ענין הנצחיות.

*

דוק עוד, שבביאור הקשר הנצחי על פי פנימיות הענינים, מוסיף ומבאר³ ש"אפשר ולפעמים מתחדש קנין חדש, גט ומיתת הבעל". בעוד שלפני כן כשדיבר על הדביקות התמידית שבנישואין כפי פשט הענינים, לא התייחס כלל למיתת הבעל, ורק לענין הגירושין.

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות. כי כשמדברים על תמידיות הנישואין במסגרת הטבע, מיתת הבעל אינה סותרת לכך כלל. שהרי מלכתחילה זהו גדר התמידיות בנישואין, שאדם נורמלי יודע שצפוי לו מיתה, והוא מתחתן מתוך כוונה להיות נשוי בעזרת ה' עד יום המיתה (ובדוגמת דירת קבע כנ"ל, שזה שביום מן הימים נחרב הבית מצד סיבות שאינן תלויות באדם, אין זה סתירה כלל לכך שהבית מצד עצמו ובכוונת האדם הבונה הוא בבחי' דירת קבע). וכל השאלה על התמידיות היא רק מענין הגט, שהאדם עצמו מבטל מדעתו את הנישואין. וע"ז הביאור שהגט מתחדש אח"כ אך בשעת הנישואין לא הי' זה בכוונה כלל (וע"ד אדם שבונה בית, ולאחר זמן נמלך בדעתו לסתרו. שעד אותו הזמן הבית הי' דירת קבע לכל דבר).

משא"כ כשמדברים על נצחיות הנישואין, שאין בזה הפסק כלל, כי אי אפשר להיות בזה שינוי להיותן למעלה מזה. על זה מיד נשאלת השאלה הפשוטה, שהרי בפועל יתכן שינוי והפסק בנישואין, אם על ידי גט ואם על ידי מיתת הבעל.

ולכאורה הביאור שמקודם, שענין הגט (או המיתה) מתחדש רק אחר הנישואין (בדוגמת אדם המחליט לסתור דירת קבע כנ"ל), לא יהי' כחו יפה כאן. כי סוכ"ס אם ישנה אפשרות לבטל הנישואין בזמן מן הזמנים מוכיח הרי שאינם נצחיים (ומה גם

בנוגע לענין המיתה, שקשה לומר שהוא מתחדש אחר הנישואין, שהרי לכאורה הוא מוכרח מראש).

ולכן לכאורה עיקר הביאור כאן הוא זה שענין הגט והמיתה הוא בגדר "אפשר ולפעמים". היינו, שזהו רק בגדר מקרה ולא מהות הדבר. ולכאורה הכוונה בזה היא ע"ד האמור לעיל (וכמבואר בהמשך אותה שיחה בנוגע לאיש ואשה שלמעלה), שביטול הקידושין הוא רק בחיצוניות, אך בפנימיות המהות הנצחית של הקידושין נשארת.

[אלא שבנישואין שלמעלה בין הקב"ה וכנס"י, יש דרך להביא את המהות הפנימית של הקידושין בגילוי, גם לאחר הגירושין. וכנ"ל בענין "גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה". משא"כ בנישואין שלמטה אצל איש ואשה הנתונים תחת הגבלות הטבע והחיצוניות, אין לכאורה דרך לבטא קשר נצחי זה בפועל ובגילוי לאחר הגירושין].⁴

*

אלא שלכאורה ביאור זה צריך לביאור נוסף. שהרי בשלמא על גט שייך לומר שזה רק בגדר "אפשר ולפעמים", שהרי איננו דבר מוכרח. ואפשר גם לראותו כענין חיצוני שאינו מבטל המהות הפנימית. אך כיצד אפשר לומר על מיתת הבעל שזהו בגדר "אפשר ולפעמים", שהרי זהו דבר המוכרח מצד חוק הטבע כנ"ל.

ולכאורה צריך לומר הביאור בזה⁵, שאכן על פי פנימיות הענינים, כאשר מדברים על הקשר הנצחי של ישראל והקב"ה, הרי מצד קשר זה כל יהודי במהותו הוא בן חיים נצחיים, וכאמור "אתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ובסגנון תורת החסידות⁶, שנקודת היהדות וההתקשרות הנצחית עם הקב"ה היא בחי' היחידה שבנפש, שמצדה אמור להיות חיים נצחיים דוקא. וכפי שהי' בפועל בעת במ"ת (שאו היו הקידושין כנ"ל), שהיו במצב של "חרות ממלאך המות", וכפי שהי' בפועל לעתיד לבוא. וכל הזמן שבינתיים שיש ענין המיתה, זהו רק מצד שגרם החטא. וכשם שהחטא אצל ישראל הוא בגדר מקרה ולא מהות, כך המות המסוכב ממנו הוא ג"כ רק בגדר מקרה ולא מהות.

ולכן מצד אמיתת הענין, כאשר איש מישראל מקדש אשה, הנה שניהם אמורים לחיות בחיים נצחיים, וכך גם הקשר ביניהם יהי' קשר נצחי. ורק מפני סיבה צדדית "אפשר ולפעמים" (בזמן המצומצם שבין מ"ת והגאולה העתידה), יש בפועל ענין של מיתה שמפסיק הקשר.

4 ואולי יש לומר שזה מתבטא במצוה של המחזיר גרושתו, שאף שבפשוטו אלו קידושין חדשים, הרי המצוה שבוה היא מכח קידושין הראשונים (וראה בלקו"ש ח"ט שם בסוף השיחה בנוגע ל"ויצאה והיתה", הקידושין שלאחר הגירושין).

5 ראה לקו"ש ח"ו שיחה ליו"ד שבת. ובכ"מ.

6 ראה קונ' ענינה של תוה"ח.

פעולת הקידושין על הנישואין

והנה, בכמה שיחות⁷ מבואר שהמושג נישואין - קשר פיזי ונפשי וממוני וכו' בין איש ואשה - קיים בטבע העולם מצד עצמו, גם אצל אומות העולם, וגם קודם מתן תורה. אלא שקודם מתן תורה זה הי' באופן שאין הדבר תלוי אלא ברצונם של האיש והאשה, שברצונם להיות יחד, הרי הם נשואים, ובהחלטתם להפרד התבטלו הנישואין. ובמתן תורה נתחדשה לישראל מצות קידושין, שיקנה האדם את אשתו ורק אח"כ ישא אותה לאשה. ועד"ז התחדשו דיני גירושין, שא"א להפרד בהחלטת האדם בלבד, אלא צריך להיות ספר כריתות וכו'.

ומוסיף ומקשר זאת⁸ למאחז"ל שכל התורה נתנה לעשות שלום בעולם, שכן הוא גם בענין זה, שמצות קידושין שבתורה מוסיפה תוקף ו"שלום" במושג נישואין שקיים בטבע העולם. כי "מובן בפשטות, סדר זה שצריך קנין קודם שתהי' לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מתן תורה הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא מכניסה לתוך ביתו כו', ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלח מביתו תיכף ומיד כשרצה, ע"ד בן לילה הי' ובן לילה אבד. משא"כ לאחרי מ"ת, כיון שאינו מכניסה לביתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחרי ההקדמה שיקנה אותה תחלה כו', מובן שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר, ועד שאינו יכול לשלח תיכף ומיד כשרצה, אלא אם רצה לגרש צריכה גט". ע"כ דבריו.

והנה מפשטות הצגת הדברים נראה שהחילוק בין נישואין שקודם מ"ת לאחריהם, הוא חילוק שבין עראי לקבע. שקודם מ"ת הנישואין הם בבחי' עראי יכולים להתבטל בקלות. ולאחר מ"ת, אף שעדיין אפשר לבטל הנישואין, ה"ז ענין יותר רציני ומחייב, בבחי' קבע.

אמנם ע"פ האמור לעיל אפשר להבין שהסבר זה רק בשביל הצגת הדברים בצורה פשוטה, אך באמת יש כאן כוונה עמוקה יותר. שהרי היחס לנישואין כענין של "בן לילה וכו'", זהו רק אצל קלי דעת, ואילו אנשים ברי דעת אמורים להתייחס לנישואין כענין רציני ומחייב. וכנ"ל שמגדרי הנישואין (כפשוטם) הוא שהם קשר תמידי (ומובן שכן הוא גם אצל אומות העולם⁹, אצל חכמים וכשרים שבהם) ואין צריך בשביל זה את כח התורה האלקי שבמצות קידושין. והחידוש של מצות קידושין הוא, שהיא פועלת שהקשר בין האיש והאשה אינו רק לפי מדידת והגבלת טבע ודעת האדם, אלא יש בו ענין נצחי שלמעלה מטבע האדם והעולם¹⁰.

(7) ח"ל ויחי. חלק ט"ל תצא.

(8) בלקו"ש חלק ט"ל שם.

(9) וכפי שמביא על זה שם הפסוק "ודבק באשתו", שנאמר קודם מ"ת, וממנו נלמדים דיני עריות בבני נח.

(10) ועד"ז מובן בנוגע למצות גירושין בספר כריתות, שאינה רק 'ביוקרטיה' שמטרתה להכביד על הגירושין, אלא ענינה הוא שצריך שהתורה דייקא תתיר הנישואין, על ידי הספר כריתות שנכתב על פי דיני התורה ויש בו הכח התורני

ואף שבזמן הזה הקידושין אינם נצחיים בפועל, וכנ"ל שלע"ע ישנו הענין של מיתת הבעל, יש לומר שבעבודת האדם הפנימית ישנו ביטוי לענין זה גם בזמן הזה. כי גם אצל בר דעת שעושה נישואין כראוי, נישואין תמידיים. מכיון שבגדרי הטבע ישנם שינויי הזמנים, יתכן שבמשך הזמן ישתנו דברים ויתחדשו ענינים שלפי דעתו ורגשותיו יצדיקו או אף יכריחו את ביטול הקשר. אך כאשר האדם יודע שהקשר שבינו לבין אשתו הוא לא רק מצד דעתו הוא, אלא שיש בזה כח התורה שלמעלה מהעולם ולמעלה מהשגתו, הרי זה מעורר כחות פנימיים בלתי מוגבלים שלמעלה מטבע האדם, להתגבר על כל קושי, גם קשיים כאלו שעל פי דעתו הוא אינו רואה כיצד הוא יכול להתגבר עליהם.

ולכאורה זהו מה שמופיע בכו"כ אג"ק לאנשים שנמצאים במצבי קושי, שמעורר על כך שהחתונה היתה כדת משה והזכירו שם ה' על זה בברכות ואמרו "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". שמובן שאמירה זו אינה פותרת את הקשיים, אלא כנ"ל, נותנת להבין שהקשר בין האיש והאשה הוא מעבר למה שהם מבינים כיון ששם שמיים משותף בזה ובמילא, ה"ז מעורר כחות וכו'.

דיוקים במאמרי כ"ק אד"ש מה"מ

הת' דוד עזריאל שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

א

האם מה שהמידות הם בבחי' "מציאות" סותר לכך שענינם הוא "גילוי לזולת"

במאמר ד"ה "זה היום תחילת מעשיך" תשמ"א¹¹, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ההבדל שבין מלכות לשאר המידות בג' ענינים: בשרשן, באופן התעוררותו ובמהותן.

דהנה המלכות שרשה ברדל"א והמידות שרשן באריך. ומוסיף, שלכן התעוררות המלכות היא באופן של התנשאות וקשורה לזולת דוקא - כי שרשה ברדל"א שאינו בבחינת מציאות, וההתעוררות יכולה להיות רק מצד הזולת, ומובן מזה שהוא רק בזולת שיש לו ערך ושייכות אליו (וזהו שהרצון למלוכה הוא על עם דוקא). משא"כ

להתיר הנישואין. אך האדם מצד עצמו אין לו שום יכולת לבטל קשר זה, ואין זה תלוי בדעתו וברצונו כלל.
(11) סה"מ מלוקט חלב ב' עמוד צט.

המידות הן בבחי' מציאות, ויכולות להתעורר גם ללא זולת, או לזולת שאינו בערכו כלל (כמו רחמים לבע"ח וכיו"ב).

והנה במאמר ד"ה "אלה פקודי" תש"ל¹², מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ההפרש שבין המידות למוחין - שהמידות הן בבחי' נגלות שענינם הוא גילוי לזולת, והמוחין הם בבחי' נסתרות, שאינם מתגלים לזולת.

ומבאר שם, שזה שהמידות ענינם לפעול בזולת, הוא לא רק בפעולת המידות, אלא גם בעצם המידות - כי אילו לא היתה מציאות של זולת, לא היתה שייכת גם ההתעוררות במדת החסד או הגבורה וכיו"ב, כי כל ענינם הוא לפעול על הזולת.

ובהבנה ראשונה נראה שהמוסבר שם סותר למבואר במאמר ד"ה "זה היום" הנ"ל - שהמידות הן בבחי' מציאות לעצמן וכו' ולכן שייכת התעוררות המידות גם ללא מציאות של זולת בפועל?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה ובהקדים, דהנה במאמר אלה פקודי הנ"ל מביא דוגמא מאברהם אבינו ע"ה, שמה שחיפש וציפה לאורחים אף שלא הי' מציאות של זולת בפועל, הוא מפני שודאי היתה מציאות של זולת בעולם ששייך להתחסד עלי' (וכפשטות הענין שחשב שיבואו אורחים, אלא שלא הגיעו מפני חום היום).

ונמצא מובן, שיש ב' ענינים במציאות הזולת: א. עצם מציאות הזולת בעולם, ב. מציאות הזולת בפועל בעת פעולת המידה.

ועפ"ז אפשר אולי לבאר החילוק בין ב' המאמרים הנ"ל:

במאמר "זה היום" מדובר על מצב שאין זולת בפועל, ומבאר שגם אז יכולה להיות רק התעוררות המידות (אם כי לא בפועל). אך עדיין מדובר שיש זולת בעולם.

אך במאמר "אלה פקודי" מדובר על מצב בו אין כלל את ענין הזולת, ואז באמת לא שייכת גם התעוררות מידות, כנ"ל.

ויש לבאר עוד - מדוע הענין דשלילת עצם ענין הזולת לא נכתב במאמר "זה היום" הנ"ל, כי שם מדובר על המידות ביחס למלכות, והדגש הוא לבאר שהמידות שייכות גם כשאין זולת בפועל בשונה מהמלכות, ולא נוגע להדגיש שכאשר אין כלל מציאות של זולת לא שייך ענין המידות.

ואדרבא, בענין עצם המידות ועצם המלכות הוא ההיפך לגמרי (לכאורה): הרי המלכות שרשה ברדל"א וממילא עצם הענין שייך תמיד¹³ גם ללא זולת, משא"כ עצם המידות לא שייך ללא זולת.

12) סה"מ מלוקט חלק ה' עמוד קצ"ט.

13) כמבואר בכ"מ בחסידות, וכמו שאומרים בתפילה "אשר מלך בטרם כל יצור נברא" ועוד.

משא"כ במאמר "אלה פקודי" הנ"ל מדובר על המידות ביחס למוחין, והדגש הוא ע"ז שהמידות הן בבחינת גילוי לזולת, ומובן שההדגשה תהי' שגם התעוררות המידות תלוי' (בעצם ענין הזולת, בשונה מהמוחין שאפשר להשכיל גם על דברים שלא יהיו לעולם¹⁴).

ב

האם "תשבו כעין תדורו" סותר ל"דירת ארעי"

במאמר ד"ה "בסוכות תשבו" תשל"ח¹⁵ שואל כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע למצוות סוכה, שמצינו בה דבר והפוכו: מצד אחד ישנו דין שבסוכה צ"ל "תשבו כעין תדורו" - היינו שהשימוש בסוכה צריך להיות באופן של קביעות. ומצד שני סוכה שגבוהה מעשרים אמות פסולה, כי נעשית בזה דירת קבע - היינו שעל הסוכה להיות דירת עראי דוקא.

אמנם אין במאמר תשובה מפורשת לשאלה זו, והמקום היחיד במאמר בו ישנה התייחסות לנושא הוא בסעיף י"ג - שם מבאר את העבודה ד"תשבו כעין תדורו", שיהודי מכניס את כל עניניו הפרטיים תחת צל הסוכה. והיינו, שאפילו שכל השנה כדי להעלות את הענינים הגשמיים צריכה להיות העבודה של "ובכל דרכיך דעה", בסוכות ענין זה נפעל ע"י שעושה את עניניו הגשמיים בסוכה.

ולכאורה נראה שזהו ביאור בענין "תשבו כעין תדורו", ואינו מתרץ את השאלה בתחילת המאמר.

ויש לבאר¹⁶ את התירוץ לשאלה הנ"ל ע"פ המובא בלקו"ש¹⁷, בנוגע לענין הסוכה בעבודה הרוחנית:

עניניו הרוחניים של יהודי הם בבחינת "קבע", ועניניו הגשמיים הם בבחינת "ארעי". ולכן על יעקב נאמר ש"למקנהו (לעניניו הגשמיים) עשה סוכות". ועבודתו של היהודי במשך כל השנה היא לעשות מעניניו הגשמיים והארעיים "דירת קבע" לעניני תומ"צ.

ועפ"ז י"ל בעניננו, שהכוונה במבואר בסעיף י"ג במאמר אודות העלאת הענינים הגשמיים ע"י מצוות סוכה, הכוונה לתרץ ג"כ את השאלה בתחילת המאמר, כי הכוונה היא שמ"דירת ארעי" בענינים גשמיים יעשה היהודי "דירת קבע" לקב"ה. ולכן יש בסוכה גם את הענין ד"דירת ארעי" וגם את הענין ד"דירת קבע".

(14) תניא פ"ה ועוד.

(15) סה"מ מלוקט חלק א' עמוד רמה.

(16) ואע"פ שמצינו בכו"כ מקומות שאין תירוצים מפורשים על שאלות שהובאו במאמרים, ודאי עדיף למצוא ביאור.

וכמובא בקונטרס "פדה בשלום" תשנ"ב, שלאחר המאמר הדפיס כ"ק אד"ש שיחה המבארת את השאלות שלא תורצו במאמר. ופשוט.

(17) לקו"ש ח"ט ע' 92.

ואולי יש להוסיף, שע"פ הנ"ל מובן החילוק בין הדינים של דירת קבע - ששייכים רק לאחר בניית הסוכה (אכילה, שתיה, טיול, שינה וכו'), לבין הדינים של דירת ארעי - ששייכים רק לפני בניית הסוכה (גובה הסוכה, סוכה ישנה, רוחב הסכך למטה מד' טפחים, ועוד):

דכאשר האדם נמצא לפני העבודה - אזי "ולמקנהו עשה סוכות", אך לאחר בניית הסוכה - הרי אפשר להעלות את הכל לקדושה ולעשותו "קבע" וממילא הדינים הם כדירת קבע. ודו"ק.

ההוראה מ"זירא אליז ה'"

הת' לוי שי' בליניצקי
תלמיד בישיבה

דבר מלכות ש"פ וירא¹⁸ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הסיפור הידוע על כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהיותו ילד, שנכנס לסביו ה"צמח צדק" ובכה מדוע אין ה' מתגלה אליו כפי שהתגלה לאברהם אבינו. וענה לו ה"צמח צדק", שכשיהודי צדיק מחליט בגיל תשעים ותשע שעליו למול את עצמו, ראוי הוא שה' יתגלה אליו.

ושואל על כך כ"ק אד"ש מה"מ - הרי סיפור זה מדגיש שהגילוי של "זירא אליז ה'" אינו שייך לכולם, אלא רק לצדיק כמו אברהם אבינו שמחליט למול את עצמו. אז מהי ההוראה (ש"תורה מלשון הוראה") מ"זירא אליז ה'" לכל אחד?

ונקודת הביאור בשיחה היא¹⁹ שאצל כל יהודי אכן ישנה המציאות של "זירא אליז ה'", שהרי אצל כל יהודי ברית מילה נעשית "כניסת נפש זו הקדושה", הנפש האלקית, "חלק אלקה ממעל ממש", אלא שענין זה אינו בגילוי. והחידוש אצל אברהם הוא שדרגה זו התגלתה אצלו לאחר שעשה ברית מילה.

וההוראה מכך היא שיהודי צריך לדעת שישנה אצלו המציאות של "זירא אליז ה'", וזה גורם לו לרצות ולהשתוקק שענין זה יתגלה אצלו.

ולכאורה לא מובן - הרי השאלה בשיחה היא מה ההוראה לכ"א מ"זירא אליז ה'", ולפי התשובה ההוראה היא שעל יהודי להשתוקק לגילוי זה. ויוצא א"כ שאין הוראה ישירה לכ"א מהגילוי של "זירא אליז ה'" עצמו, שלכאורה שייך רק אצל אברהם אבינו?

18) נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"א, עמוד 85 ואילך.

19) סע' ו' ואילך.

וי"ל, שהביאור בשיחה הוא גם על תשובת ה"צמח צדק", שהכוונה בתשובתו היא שאברהם שהחליט למול את עצמו ראוי שה' יתגלה אליו, היא לא שאברהם הי' ראוי לכך ולנו אין שייכות לזה, אלא שמכיון שאברהם הגיע לדרגה זו, גם עלינו מוטל להגיע לכך.

וכמודגש בלשון בכמה מקומות בשיחה²⁰, שלא רק שעל יהודי להשתוקק להגיע לדרגה זו, אלא שעליו לעשות כל התלוי בו ולהגיע לכך בפועל²¹.

שינוי בגירסת התניא - "ועד" או "ועוד"

הת' שמואל שיחי' הושיאר
תלמיד בישיבה

בנוגע להלכות התורה בגאולה כותב אדה"ז בתניא²² "וגם הסכין תהי' בריאה ועומדת בלי פגימה לעולם, ועוד²³ הרבה הלכות חלב ודם ושאר איסורין".

והנה בקונטרס 'תורה חדשה'²⁴ כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "ובנוגע להחידוש בהלכות התורה (היתר שחיטת שור הבר בסנפיריו של הלוייתן) - אולי יש לומר, שהחידוש הוא שדיני שחיטה שבתורה (שיהיו גם לעתיד לבוא) לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה מיוחדת זו".

ובהע' 30 שם: "ראה גם תניא אגה"ק שם (קמג, א) איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר. . וגם הסכין תהי' בריאה ועומדת בלי פגימה לעולם ועד".

יש לעיין בשינוי ל' כ"ק אד"ש מה"מ בצייטוט פיסקא זו מהתניא שלא צוין ב"לוח התיקון" וב"הערות ותיקונים". ובפרט שע"פ גירסא זו אינו מובן כ"כ המשך התניא.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(20) "נעשה כלי ראוי להגילוי ד"וירא אליו ה'" (ס"ט), "צריכים רק לפעול שמציאות זו תהי' בהתגלות" (סי"א). ועוד.

(21) וראה עד"ז בלקו"ש ח"ה עמוד 86 ואילך. ובכ"מ.

(22) אגה"ק סכ"ז קמג, א.

(23) ההדגשה אינה במקור.

(24) י"ל ע"י כ"ק אד"ש מה"מ כהשתתפות הכינוס תורה' שהתקיים באסרו חג השבועות התנש"א.

נתינת התורה במקום הפקר דוקא

הת' מנחם מענדל (בר"מ) שי' הלל
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ בהו"ב תנש"א²⁵ (בתחילתו) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי המדרש בנוגע לנתינת התורה במדבר - "נתינתה במדבר . . במקום הפקר, כל הרוצה לקבל יבוא ויקבל".

ובס"ב שם שואל על כך כ"ק אד"ש מה"מ: הרי נתינת התורה לבנ"י היתה באופן ש"נתן לנו את תורתו", והתורה ניתנה לכל יהודי באופן של "מורשה קהילת יעקב", ולכאורה אי"ז מתאים עם מקום נתינת התורה - "מקום הפקר", שמקום הפקר הוא מקום שאין עליו בעלות, שלכן כל הרוצה יכול לזכות בו.

ואי"ז מתאים עם נתינת התורה לבנ"י, שהיא באופן כזה שהתורה נעשית בבעלותם של כל אחד מבנ"י, ללא צורך בפעולה נוספת של קניין ("כל הרוצה יבא ויזכה").

ולכאורה יל"ע בזה:

ידוע²⁶ המובא בצפע"ג שיש ב' אופנים לבאר את הגדר ד"הפקר": א. "שמסלק רשותו ממנו וממילא אין לו שום רשות" (כלומר - פעולת ההפקר היא הסרת בעלות, וממילא החפץ המופקר נשאר ללא בעלים). ב. "שנותן רשות לכל מי שירצה שיכול ליטלה" (כלומר - הפקר הוא נתינת רשות לכל מי שרוצה, שיכול ליטול לעצמו את החפץ המופקר).

ולפי זה ניתן הי' לכאורה לבאר בפשטות, שהשייכות דנתינת התורה לענין ההפקר, הוא מצד האופן הב' שבו, שההפקר הוא נתינת רשות לציבור, ולא (רק) הסרת בעלות. ומדוע מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על נתינת התורה במקום הפקר²⁷?

(25) ספר השיחות תנש"א ח"ב, ע' 535 ואילך.

(26) צפנת פענח על הרמב"ם הלכות נדרים פרק ב' הלכה יד, ועוד.

(27) יש להוסיף ולחדד: גם בשיחה עצמה מובא שבהפקר כל אחד יכול לבא ולזכות בו, אך ודאי שזה שונה מבעלות של רה"ר (שאינן צורך בפעולה של קניין). אך ע"פ המובא בצפע"ג נראה שבפעולת ההפקר עצמה ישנה הקני' לרבים - "שנותן רשות לכל וכו'".

השאלה מתחזקת ע"פ המובא בהמשך השיחה²⁸ בנוגע להפקר, ש"הפקר הוא לא רק סילוק הרשות, אלא גם נתינת רשות (וזכות קניין) לכאו"א ליטול הדבר המופקר".

ב

ויש לומר ע"פ המובא בשיחה זו גופא²⁹ בנוגע למקום הפקר, ש"מקום הפקר הוא (לא רק לבנ"י, אלא) לכל באי העולם", היינו, שענין הבעלות שבהפקר הינו לכל באי עולם, כולל אוה"ע.

בפשטות, מדובר כאן אודות הגדר השני שמוכא בצפע"נ הנ"ל בדין הפקר - הרשות לזכות בו, מצד זה שהמפקיר נתן רשות לכל מי שירצה שיוכל לזכות בזה.

וי"ל עפ"ז, שההדגשה בזה שענין זכות ההקני' שבהפקר היא (גם) לאוה"ע, היא כדי לשלול הסבר הנ"ל, שיש במדבר זכות קניין לבנ"י, שלכן אין מובנת השאלה בשיחה. כי הזכות של בנ"י במדבר מצד היותו מקום הפקר, היא זכות שישנה גם לאוה"ע. ולכן, לא מודגשת כאן נתינת התורה לבנ"י דוקא - "ונתן לנו את תורתו", ואדרבה - מודגשת כאן הזכות שיש בו "לכל באי עולם", כולל אוה"ע.

ולכן מקשה בשיחה שהתורה צריכה היתה להינתן במקום כמו רשות הרבים, עליו מודגשת הבעלות של בנ"י (דוקא). ובלשון השיחה - "מקום שבבעלותם של כל בנ"י (ברשות הרבים וכיו"ב)"³⁰.

ג

ע"פ האמור בענין ההפקר, יש להוסיף ביאור בהמשך השיחה³¹, שם מובא התירוץ מדוע ניתנה התורה במקום הפקר דוקא:

כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שם, שנתנת התורה במקום הפקר מורה על דרגה נעלית יותר בתורה. ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ: "ולכן ניתנה התורה במדבר, במקום הפקר - כדי לרמז שהשלימות האמיתית דקבלת התורה, היא, כשמקבלים גם דרגת התורה

(28) הע' 107. ומציין שם לצפע"נ הנ"ל.

(29) הע' 18.

(30) הערת המערכת: ניתן גם להסביר באופן אחר, שהזכאות במקום הפקר היא "בכח", שהמפקיר מאפשר לכל מי שרוצה לעשות פעולה של קניין ולזכות בדבר המופקר. אך בנתינת התורה לבנ"י (וכן ברה"ר, כמוכא בשיחה) ה"ה שייכת לכל יהודי, בפועל, ללא צורך בפעולה של קניין. אך אפשר לומר שמלשון הצפע"נ משמע שיש בהפקר (בגדר הב') פעולה של הקני'. וצ"ע.

(31) סע' יב.

שלמעלה לגמרי משייכות לעולם, שכדי שיוכלו לקבלה צריך הקב"ה לתת אותה במקום הפקר דוקא".

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר, ששלימות דרגא זו תהי' בגאולה, שאז תהי' "תורה חדשה מאתי תצא", תורה שמגיעה "מאתי", שלמעלה לגמרי משייכות לעולם.

וע"פ המובא לעיל בגדר נתינת הרשות (גדר הב' הנ"ל) שבהפקר, שהוא "לכל באי עולם", כולל אוה"ע, יש לקשר את המובא כאן אודות שלימות נתינת התורה בבחי' "הפקר" שתהי' לעת"ל, עם המובא ב'הדרן על הרמב"ם' תשמ"ה³², שם³³ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הלשון בסיום ספר הרמב"ם "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

ומבאר, שאז גם אומות העולם יהיו שייכים לדרגה כזו בעסק התורה, שלימוד התורה הוא "לדעת את ה' בלבד", "עושה האמת מפני שהוא אמת", כמבואר שם בארוכה.

(ומבאר, שאי"ז בסתירה לכך ש"נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה"³⁴, כיון שלגבי לימוד בשבע מצוות בני נח נאמר³⁵ שנכרי העוסק בתורה הוא ככהן גדול, שמעלה זו מתייחסת ללימוד התורה עצמו, ולא רק ללימוד התורה כהכשר לקיום מצוות בני נח.

ומקשר זאת לתחילת ספרו של הרמב"ם³⁶ (ש"מתכיפין התחלה להשלמה"), "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו". ש"ממציא כל נמצא", הכוונה לכח האלקי המהווה את הנבראים בכל רגע. ולעתיד לבא תתגלה בכל הנבראים מעלה זו, ש"לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ומצד מעלה זו (שהיא ב"כל הנמצאים"), גם אומות העולם יוכלו להגיע לדרגה של עסק התורה באופן של "לדעת את ה' בלבד").

ויש לומר, שהמבואר בשיחתנו אודות נתינת התורה במדבר, "מקום הפקר" (ששייך לכולם, כולל אוה"ע), הוא גם הכנה ונתינת כח לכך שגם אומות העולם יכולים לעסוק בלימוד תורת שבע מצוות בני נח, מצד זה שגדר ההקני' שבהפקר ה"ה "לכל באי עולם", כולל אוה"ע, ולכן נתינת התורה במקום הפקר משפיעה גם על אוה"ע, שנכללים ב"כל באי עולם" שיכולים לזכות במקום ההפקר.

(32) נדפס בלקו"ש חכ"ז עמוד 237 ואילך.

(33) סע' יג ואילך.

(34) סנהדרין נט, רע"א.

(35) שם.

(36) הלכות יסודי התורה בתחילתם.

השלימות שתתוסף לע"ל בארץ ישראל דעכשיו

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ לך לך תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שציווי ה' לאברהם אבינו "לך לך מארצך", לא"י ונתינת א"י לאברהם ולזרעו נוגעים כיום לכאור"א מבנ"י, כיון שאז החל א"א בקנין א"י לזרעו אחריו, וקנין הארץ עוד לא הושלם, ולכן נוגע דבר זה לבנ"י גם בזמה"ז, שישתוקקו לכך ויעשו כל התלוי בהם ע"מ להגיע לשלימות קנין זה בגאולה השלימה תיכף ומיד ממש.

ומאריך לבאר (ס"ה) בכך שקנין הארץ עוד לא הושלם - כיון שהקב"ה נתן לאברהם אבינו עשר ארצות אך בפועל כבשו רק שבע מהם, ולכן "חסר בשלימות הקנין של ארץ ישראל (גם של ז' הארצות)".

ובחצא"ר מוסיף: "אפילו אם נלמד שבנוגע לג' הארצות, היתה זו רק הבטחה (על העתיד), ובשעת מעשה "לא נתן להם אלא שבעה גוים והשלשה כו' עתידים להיות ירושה לעתיד" - הרי מובן שירושת ג' הארצות נוגעת לשלימות הכיבוש של כל ארץ ישראל (גם של ז' הארצות); אז תתוסף שלימות גם בז' הארצות (ובפרט שהם רובא דמינכר מתוך העשר)".

והקשו כו"כ³⁷ מדוע העובדה שז' הארצות הינם "רובא דמינכר" מתוך העשר מהווה חיזוק ("ובפרט") לכך שבכיבוש ג' ארצות הנוספות תתוסף שלימות גם בז' הארצות, והרי לכאורה איפכא מסתברא - אם בנ"י היו כובשים מספר ארצות שזה למספר הארצות אותו יכבשו בגאולה השלימה (לדוגמ' ה'), ובפרט אם היו כובשים מספר ארצות מועט (לדוגמ' ד') ובגאולה היו כובשים מספר ארצות גדול יותר הי' מובן יותר מדוע בגאולה תתוסף שלימות יתירה,

וכיצד העובדה שז' הארצות שנכבשו מהוות רוב ניכר בקנין הארץ מוסיפה בכך שג' הארצות שיכבשו בגאולה נוגעים לשלימות הכיבוש יותר מכך שבגאולה היו כובשים ה' ארצות או ו' (לדוגמ')?

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים שאלה בכללות הענין:

כ"ק אד"ש מה"מ מאריך לבאר³⁸ ש"כאשר נתן הקב"ה את ארץ ישראל לאברהם בברית בין הבתרים הוא נתן לו בפועל את כל עשר הארצות" (ועל כך מביא בחצא"ר ש"אפי" אם נלמד וכו'), וממשיך - "ומזה מובן, שהיות שבזמן הזה החזיקו (לכל היותר) רק בשבעה ארצות ולא בג' הארצות (קיני קניזי וקדמוני), חסר בשלימות הקנין של ארץ ישראל (גם של ז' הארצות)".

ולכאורה, עצם העובדה ששטחה של א"י בסופו של דבר יהי מורכב מעשר ארצות וכעת הוא מורכב רק מז' ארצות מהווה חסרון בשלימות הקנין של א"י, ומדוע לצורך הביאור בכך שקנין הארץ כעת עוד לא הושלם מביא כ"ק אד"ש מה"מ שהקב"ה נתן (או הבטיח) לאברהם אבינו בברית בין הבתרים את כל ז' הארצות?

וי"ל הביאור בזה: מציאות הציבור מורכבת מפרטים שונים, וכאשר הפרטים כולם קיימים נעשית מציאות חדשה (ולא רק כלל של הפרטים) הנקראת 'ציבור', ומציאות הפרט האחרון היא הפועלת בכלל כולו את המציאות החדשה³⁹.

וכן הוא בענינינו, שארץ ישראל הינה ארץ אחת שמורכבת מעשר ארצות, וכאשר ישנם כל עשר הארצות יחד נעשית מציאות חדשה - ארץ ישראל, ולכן כל פרט - ואפילו המועט ביותר בחשיבותו - גורע משלימותם של כל עשר הארצות, כיון שהמציאות החדשה עדיין לא נפעלה.

כלומר, הוספת ג' הארצות (הפרטים ה'שוליים') אינה רק הוספה ב'כמות' קנין ארץ ישראל אלא גם ובעיקר הוספה ב'איכות' הקנין, ועד שבלעדיהם לא נפעל כלל קנין 'ארץ ישראל' אלא רק קנין ז' ארצות.

וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ במאמרז"ל "כל השוכח דבר אחד ממשנתו כאי' מתחייב בנפשו", שהסיבה לעונש כה חמור על כך ששוכח דבר אחד ממשנתו (ואפילו במקרה שזוכר את כל התורה כולה) היא שהשכחה מראה על שבירה בעצם מציאותו

(38) ההדגשות אינם במקור.

(39) לקו"ש חכ"ט שיחה לפ' וילך, ע' 193. לקו"ש חח"י שיחה ב' לפ' בהעלותך, ע' 113. וראה גם שיחת ש"פ לך לך (הדרן על הרמב"ם) ספה"ש תנשא' ע' 104 ואילך (ושם, שבנוסף לשלימות הכלל שישנו לאחר שלימות הפרטים ישנה גם השלימות שמגיעה מעצם שלימות הפרטים).

שאינה מציאות התורה, כיון שהתורה כבר אינה נוגעת בעצם מציאותו (ורק בשלימות כל הפרטים נעשה האדם מציאות חדשה - מציאות של תורה).

וע"פ כהנ"ל מובן מדוע דוקא מכך שהקב"ה נתן בפועל את כל עשר הארצות לאברהם אבינו מובן שחסר בשלימות הקנין של ארץ ישראל - גם של ז' ארצות ("ומזה מובן"), כיון שחסרים חלקים בא"י שהינם חלק מהארץ כבר כעת (ולא רק יתוספו לעתיד), וא"כ עדיין לא נפעלה המציאות החדשה דא"י (משא"כ אם הקב"ה הי' נותן רק ז' ארצות לא"א לא הי' חסר בשלימות והמציאות של א"י היתה נפעלת מיד בכיבוש ז' ארצות, ולאחמ"כ בכיבוש ג' ארצות הי' מתוסף במציאות זו גופא).

וי"ל שזהו גם הביאור בענינינו - מדוע העובדה שז' הארצות הינם רוב ניכר מהווה חיזוק לכך שבקנין ג' הארצות תתוסף שלימות בקנין ארץ ישראל (גם בז' ארצות):

כיון שכיבוש ג' הארצות שיפעל שלימות בז' הארצות לא יוסיף רק בכמות הכיבוש (שיתוספו עוד ג' ארצות ואז תהי' ארץ שלימה הכוללת גם את ז' הארצות) אלא כיבוש ג' הארצות יפעל שלימות גם ובעיקר באיכות הכיבוש (שכיבושם גופא יהי' באופן נעלה יותר), מובן ששבע הארצות שנכבשו כבר המהוות רוב ניכר מתוך העשר מחזקות את הביאור שבגאולה תתוסף שלימות "בז' הארצות" גופא - הארצות שנכבשו כבר, כיון שיפעל שלימות בקנין של רוב ארץ ישראל - רוב ניכר.

היינו, שהשלימות המתבארת בשיחה זו אינה שלימות נוספת על ז' הארצות, אלא שלימות בהם גופא, שלימות קנינית⁴⁰ נעלית יותר⁴¹.

40) מלבד וקודם השלימות שתתוסף בגאולה מצד השלימות שקיימם הפרטים כולם (ראה 'הדרן' שבהערה קודמת). וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ פנחס (ס"ה) "אם נשאר חלק מהארץ שלא נכבש - הרי הכיבוש כולו אינו בשלימות (גם דחלקי הארץ שכן נכבשו), כפשטות הענין, שאז נשארת סכנה מהאנשים הנמצאים בחלק הארץ שלא נכבש", ושלימות דמנוחה מן האויבים מגיעה מצד שלימות הפרטים קודם השלימות שמצד הכלל.
41) ויש להרחיב בגדר קנין זה, ועוד חזון למועד.



בזמן קנין הקידושין ועוד (ב)

הרב שמואל שי' גינזבורג
ר"מ בישיבה

א

בגליון הקודם דישיבתינו¹ הבאנו דיוקי לשונות ברש"י, רמב"ם, שו"ע ועוד בנוגע לזמן אמירת "הרי את מקודשת" - האם נאמרת לפני נתינת הטבעת או לאחרי'.

וביארנו שם, דלשיטת רש"י והשו"ע הדגש הוא על פשט המילים "הרי את מקודשת" שנאמר בלשון הווה, ולכן צריך קודם לתת לה ורק לאחמ"כ לומר, דאל"כ אינה מקודשת עד שיתן.

משא"כ לשיטת הרמב"ם "הרי את מקודשת" הוא גם על לשון עתיד (תוך כדי דיבור) ולכן צריך לומר ואח"כ לתת, ומיושב עפ"ז עם דיני "שתיקה לאחר מתן מעות" ועוד.

ב

ולכאורה יש לקשר המחלוקת הנ"ל בחקירה ידועה², ובהקדים שבקידושי האשה ישנם ג' פרטים: א. נתינת הבעל. ב. קבלת הכסף ע"י האשה ג. הקניית האשה את עצמה לבעלה.

(1) גליון א (קמז), ערב ר"ה ה'תש"פ.

(2) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט. וראה בארוכה לקו"ש חי"ט שיחה ג' לפר' תצא.

ויש לחקור האם על ידי הקניית האשה היא זוכה בכסף, או שעל ידי זכייתה בכסף היא מקנה את עצמה.³

ולכאורה ניתן לקשר זה גם למחלוקת הנ"ל:

דאם אמרינן שהעילה בקנין מצד האשה הוא הקבלה ועי"ז מקנה את עצמה, הרי מתאים יותר לומר, שכל עוד שלא קיבלה את הכסף אין כאן קידושין בהווה אלא בעתיד וכל עוד לא קיבלה את הכסף לא מתאים לומר "מקודשת" (כשיטת רש"י והשו"ע).

אך אם אמרינן שהעילה בקנין מצד האשה הוא הקידושין ועי"ז קונה את הכסף - הרי אף קודם נתינת הכסף לאשה ניתן לומר לה "מקודשת" בלשון הווה ושאו"כ תקבל בפועל את הקידושין (כשיטת הרמב"ם).

ג

אך עדיין צ"ע, דהנה בלקו"ש⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שב' הפסוקים של לימוד קנין כסף בקידושין הם לפי ב' צדדי החקירה:

הפסוק "כי יקח איש אישה" משמע, שקנין הקידושין נעשה ע"י נתינת הבעל ורק שאו"כ עי"ז קונה האשה את הכסף.

אך מהפסוק "אין כסף" - "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" משמע, שצריך שהכסף יגיע לאדון אחר (האב או האשה) ועי"ז נהי' קנין הקידושין.

וא"כ לכל הדיעות צריכה להיות נתינת הכסף ע"י הבעל קודם הקידושין, וקשה על דברינו הנ"ל, שניתן לומר בלשון הווה "הרי את מקודשת" כיון שקניית הכסף נעשית אח"כ.

ובמילים אחרות: בקידושין לכל הדיעות ישנם ג' פרטים (כנ"ל) - נתינת הטבעת מהבעל לאשה (קנין המוציא את הטבעת מרשותו, אף אם לא יגיע לידה), קבלת הטבעת על ידי האשה (קנין המכניס את הטבעת לרשות האשה), והקידושין עצמם.

וכל המחלוקת היא רק בנוגע לסדר בין פרט הב' לפרט הג', אך ודאי לכולם שהפרט הראשון הוא הוצאת הטבעת מרשות הבעל על ידי נתינת הבעל לאשה.

ואולי ניתן לומר, שבאמירת הבעל "מקודשת בטבעת זו" כבר ישנה מעין והתחלת נתינת הטבעת על ידו, וזה מספיק בשביל שהקידושין יתחילו בשעת האמירה עוד לפני הנתינה, ועצ"ע.

(3) וראה שם הוכחות לכאן ולכאן.

(4) שם.

ד

והנה, לפי הנ"ל נראה יותר לומר, שלרש"י ולשו"ע למדים בעיקר מהפסוק "אין כסף", אך לרמב"ם נראה יותר לומר שלמדים בעיקר מהפסוק "כי יקח".

ויש להמתיק הנ"ל, ע"פ המבואר בפני יהושע⁵ בשיטת רש"י, שעיקר הלימוד שאשה נקנית בכסף הוא אכן מהפסוק "אין כסף".

ולאידך בדעת הרמב"ם משמע בספר הי"ד (פ"ג ה"כ) שעיקר הלימוד הוא מ"כי יקח איש"⁶ (משא"כ בשו"ע לא ראיתי שמציין לא' מהפסוקים).

וכן יש להמתיק מהוכחת הרוגטשובי מ"שיטות הראשונים" בדין 'קרוב לה מקודשת' שהעילה היא הקידושין, ובשיחה שם⁷ מוכיח שהכוונה היא לשיטת הרמב"ם. וא"כ אתי שפיר שהלימוד הוא מ"כי יקח", וכנ"ל בארוכה.

גדר האיסור בקידושי ביאה

הרב לוי יצחק שי' דינרי

נו"נ בישיבה

א

איתא במתניתין בריש מסכתין "האשה נקנית בג' דרכים בכסף בשטר ובביאה".

והרע"ב (על המשנה) מפרש: "ובביאה - בא עלי' בפני עדים לשם קדושין, דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה. ואע"פ שאין לך קדושין מפורשים בתורה יותר מקדושי ביאה, אמרו חכמים שהמקדש בביאה מכין אותה מכת מרדות, שלא יהיו בני ישראל פרוצין".

ולכאורה, מהי כוונתו בזה שמוסיף בדבריו "ואע"פ שאין לך קדושין מפורשים בתורה יותר מקידושי ביאה"⁸?

וראיתי בספר "פרחי כהונה"⁹ בחידושו על אתר, ששאל שאלה זו ותירצה, וז"ל:

(5) קידושין ג, ב על תוד"ה "ואימא הנ"מ קטנה". נסמן בשיחה שם הערה 11.

(6) כמובא בהערה שם.

(7) הע' 15.

(8) אולי אפשר לומר שבכוונתו לרמוז לשאלה ששואלים במפרשים על אתר (בכמה סגנונות) למה לא התחיל בקידושי

(9) ביאה כיון שהם המפורשים בתורה. ועל זה עונה שאסרו חכמים קידושין אלו (וראה ריטב"א שפירש כן).

(9) להרב החמים חי חויתה הבהן.

"ודברי הרע"ב פשוטים דאלומי מאלים אע"ג דהם מפורשים יותר בתורה ומן הראוי שיהיו מותרים לכתחילה וכמ"ש הט"ז (ביו"ד סי' קי"ז) דמילתא המפורשת בתורה להיתרא אין כח ביד חכמים לאוסרה, מ"מ חכמים אמרו דגריעי קידושי ביאה יותר משאר קידושין".

כלומר - הרע"ב מחזק את דברי חכמים על קידושי ביאה, שאע"פ שקידושי ביאה מפורשים בתורה, ו"אין כח ביד חכמים לאוסרה", אעפ"כ גזרו חכמים מכת מרדות על קידושין אלו, וגרעו את דין קידושי ביאה משאר דרכי הקידושין.

והנה, ה"פרחי כהונה" בדבריו אינו מבאר מדוע חכמים בכל זאת אסרו קידושין אלו (אל אף הכלל ש"אין כח ביד חכמים לאוסרה). ואכן צריך עיון (לשיטת הסוברים שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שהותר בפירוש, כפי שמציין הרע"ב) איך באמת חכמים אסרו קידושי ביאה?¹⁰

ב

ויש לבאר בזה, ובשני אופנים:

א. חכמים לא אסרו את דין קידושי ביאה באיסור דרבנן (שאז ודאי ש"אין כח ביד חכמים לאוסרה", כנ"ל), אלא הטילו חרם על מי שמקדש בביאה, שיתחייב במכת מרדות על קידושין אלו.

ובפשטות, שאין זה סותר לכך שאין ביד חכמים לאסור דבר שהתירה התורה בפירוש, כי אמנם אין בידם לאסור אותו, אך בידם להחרים על אלו שעושים אותו וכיו"ב.

ב. לשון הט"ז המוזכר ב"פרחי כהונה", הוא: "אין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה".

ומשמע מלשונו בפשטות, שהא דאין ביד חכמים לאסור דבר שהתירה תורה, הוא רק על מה שהתירה תורה בפירוש. אך קידושי ביאה אינם דבר שהתירה תורה (כגי לשלול הו"א שהוא אסור), אלא זו אחת מהדרכים בהם ניתן לקיים את הקידושין.

10) ואכן ה"פרחי כהונה" עצמו הקשה כן בהמשך ספרו (דף ד ע"ב), ותירץ שלמסקנה קידושי ביאה אינם מפורשים בתורה כיון שלומדים קידושי ביאה מקידושי שטר ולא מהפסוק "ובעלה", עיי"ש בדבריו. וצ"ע שלא ראה שאין תירוץ זה מתאים לדברי הרע"ב "דהם מפורשים יותר בתורה", שהביא בעצמו. והוא כתב שאינם מפורשים בתורה.

וראה בשו"ת מחנה חיים יו"ד ב סימן כו שהוכיח שגם דעת הברטנורא היא שאין חכמים אוסרים דבר שהתירה התורה בפירוש.

כלומר - חכמים אינם יכולים לאסור דבר שהתורה התירה אותו, אך הם יכולים לאסור מעשה שדרכו מקיימים מצווה שצוותה תורה (כמובן במקרה שישנם דרכים אחרות לבצע אותו). ובנדוד - חכמים יכולים לאסור קידושי ביאה, שהם א' מדרכי הקידושין, ולהעדיף קידושין בכסף ושטר¹¹.

דיוק בלשון רש"י ברשות האשה

הרב מנחם מענדל שי' הלפרין
נו"נ בישיבה

איתא במסכתין (ה, א) בנוגע לדברים בהם ניתן לקדש את האשה: "אמר רב הונא, חופה קונה (עושה קידושין) מקל וחומר, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה".

כלומר - רב הונא לומד שניתן לקדש אשה בחופה בק"ו, שהרי אם קידושי כסף שאינם מתירים לאשה לאכול תרומה (אם מתקדשת לכהן), פועלים בה קידושין, ודאי שחופה שמתירה לאשה לאכול תרומה, תפעל בה קידושין.

אך הגמ' פורכת לימוד זה - כי כסף כן מתיר את האשה לאכול בתרומה, אלא שגזרו שמא תאכל בבית אבי' ותינתן לאבי' ולאחי' ולאכול ג"כ. ונמצא שמעיקר הדין כסף מתיר בתרומה, ואין ללמוד ממנו ק"ו לחופה.

ובהמשך הגמרא מבארת כיצד בכל זאת לומדים שחופה עושה קידושין - "הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן".

וברש"י ד"ה "שאינו גומר" (שקאי על כסף שעושה קידושין) כתב - "להוציאה מרשות אבי' למעשה ידי' ולירושתה".

ובד"ה "אף אני אביא חופה" שקונה בעלמא (שקאי על נישואין) כתב - "שגומרת ליורשה ולהפרת נדרי".

11) לאחר מכן ראיתי שבשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' ל"א) כתב קצת בדומה לזה, וז"ל:

"עוד נלענ"ד דהכא אפי' הט"ז מודה כיון שאפשר בקידושין אחרים, בשטר או ביאה, ובשלמא היכי דלא אפשר לקיים באופן אחר ורוצים לעשות סייג לדבר אמרינן כיון דהדבר מפורש בקרא אין עושין, מה שא"כ הכי - הרי אפשר באופן אחר היותר נאה ואנן מלקינן ל' אמאי דלא שמע לתקנת חז"ל כיון שיש ג' דרכים וחכמים בחרו בב' מהם היותר טובים משום פריצותא, וכיון דלא שמע להם מנגדין אותו. ועיין ברמב"ם מה טעם הנגידה, וברי"ף הביא ב' טעמים לנגידא זו".

ובעיון קל ניתן להבחין בהבדל, שבד"ה הראשון כותב את מעשי ידי' (שקידושין לא פועלים בהם), ולא מזכיר את הפרת נדרי', ובד"ה השני כותב את הפרת נדרי' (שנישואין גומרים בהם), ואינו מזכיר את מעשה ידי'.

כלומר - רש"י מזכיר את זכות הבעל במעשה ידי' של האשה רק בנוגע לשלילת הקידושין (בד"ה "שאינו גומר"). לעומת זאת, את זכות הבעל בהפרת נדרי' מזכיר רש"י רק בנוגע לחיוב פעולת הקידושין ע"י הבעל (בד"ה "אף אני אביא חופה").

ואינו מוכן: אם הנישואים קונים לבעל את הפרת נדריה, הי' צריך להזכיר אותם בשלילת הדברים אותם הנישואים קונים לבעל. ואם הקידושין לא קונים לבעל את מעשי ידיה, הי' צריך להזכיר זאת רש"י עם הדברים אותם אין הבעל זוכה בקידושין?

וי"ל הביאור בזה, שרש"י גבי קידושין שם את הדגש על היציאה מרשות האב, ומזכיר את ירושת האשה ומעשה ידיה, שבקידושי הבעל יוצאים לגמרי מרשות האב. אך לא הביא את הפרת נדריה, כי אינם יוצאים מרשות האב לגמרי אלא הוא והבעל מפירים נדרי'.

לעומת זאת, בנישואין הדגש ברש"י הוא על כניסת האשה לרשות בעלה, ומזכיר את ירושתה והפרת נדריה, ששייכים לגמרי לבעלה. אך לא הביא את מעשה ידיה, כי אפילו שמעשי ידי האשה לבעלה, אינם שייכים לבעלה לגמרי, שהרי אשה יכולה להתנות ש"איני ניזונית ואיני עושה", היינו שייתכן מצב בו אין מעשי ידי' לבעלה, ולכן לא הזכיר זאת רש"י.

בענין כסף ושווה כסף

הת' נתנאל שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א

איתא במתני' בריש מסכתין¹² "האשה נקנית בג' דרכים . . . בכסף בשטר ובחזקה" וכו'. ומביא בעל ה'אבני מילואים'¹³ כמה דעות בנוגע לפי' תיבת "כסף". וז"ל: "הנה מדברי הרי"ף והרמב"ם בפי' המשניות נראה דמשקל חצי שעורה כסף הוא פרוטה לקידושין,

12 קידושין ב, א.

13 סכ"ז סק"א.

וכמו"ש הרמב"ם בפי' המשניות שהוא שמינית שבאיסור וכ"כ הרי"ף, ומשמע בין הוזהר הכסף בין הוקר לעולם הוי שיעור קידושי כסף משקל חצי שעורה".

כלומר - לפי דעת הרי"ף והרמב"ם, "פרוטה" האמורה במשנתנו היא משקל חצי שעורה כסף. דהיינו, המילה "כסף" מתייחסת לחומר (מתכת) הכסף, ופרוטה היא "משקל חצי שעורה כסף" כפשוטו, ללא הבט על שוויו.

ומביא בעל ה'אבני מילואים' דעה נוספת: "והריטב"א בחידושו שם ז"ל. מתני' בכסף ב"ש אומרים בדינר ובשווה דינר וב"ה אומרים בפרוטה ובשווה פרוטה. וז"ל ובדין הוא דלא הוי להו לב"ה למתני בפרוטה דהא בקרא כתיב כסף וס"ל לב"ה דלאו כסף ממש הוא אלא ממון. דהיינו שווה פרוטה. וכיון דכן פרוטה עצמה שהיא של נחושת היינו שווה פרוטה עצמה ולא כסף הוא. . ומשמע דכסף דקרא אינו מתכת כסף אלא על שם ממון וכל מידי דחשוב היינו ממון, וליכא פרוטה כלל אלא שווה פרוטה, וא"כ אין לשער כלל במשקל החצי שעורה אלא במידי דחשוב ממון, ואם פחות מחצי שעורה הוא שווה טובא מדברים אחרים נמי ראוי להיות קידושין".

כלומר - לדעת הריטב"א כל מקום בו כתובה המילה "כסף" הכוונה לשווי ממוני. ובגדוד, "פרוטה" הכוונה לשווה פרוטה. ו"הפרוטה" עצמה עשוי' אינה עשוי' כלל מכסף אלא מנחושת, ומשמע שאין כלל חשיבות לחומר ממנו עשוי' הפרוטה, כי "פרוטה" משמעה שווי ממוני, ולא חפץ מסוים.

ב

ומקשה ה'אבני מילואים' בדעת הריטב"א: "אך קשיא לי בדברי הריטב"א דס"ל דכסף דקרא היינו ממון וליכא פרוטה אלא שווה פרוטה, א"כ כסף ישיב לבעליו דמרבה שווה כסף וכן בעבד עברי דכתיב ישיב לרבות שווה כסף, כיון דפרוטה נמי חשיב ממון ואינו אלא של נחושת וא"כ כל כסף האמור בתורה אינו אלא שווה כסף וא"כ למה צריך קרא לרבות שווה כסף".

כלומר - לדעת הריטב"א ש"פרוטה" ו"שווה פרוטה" נכללים באותה ההגדרה, הלימוד מהפסוקים בנזקין ובעבד עברי לרבות בהם תשלומים בשווה כסף מיותרים?

האבנ"מ אינו מתרץ את שאלתו על הריטב"א, ומצדד כדעת הרי"ף והרמב"ם.

ויש להוסיף ולהקשות בכלל בדעת הריטב"א - מגין לומד הריטב"א שאכן "כסף" הכוונה לשווה כסף ולא לכסף כפשוטו, הרי צריך מקור כלשהו כדי לחדש שכסף וש"כ הם אותו דבר ואין שום הבדל ביניהם?

ג

יש לבאר ולתרץ את השאלות הנ"ל, ובהקדם:

ישנה מחלוקת בין הראשונים, מנין לומדים ששווה כסף ככסף לענין קידושין: לדעת התוס' בסוגייתנו¹⁴ הלימוד הוא ב"בניין אב" מריבוי המילה "ישיב" בעבד עברי. ולדעת ראשונים אחרים¹⁵ (והריטב"א בתוכם) הלימוד הוא מסברא, שכיון שהאישה "מתרצת" - רוצה ומוכנה לקבל שווה פרוטה, ניתן לקדשה גם בשווה פרוטה.

וע"פ מחלוקת זו, ניתן לתרץ את השאלות הנ"ל:

הריטב"א מבאר¹⁶ מדוע לדעתו (שזה שווה כסף ככסף לומדים מסברא) צריכים את הריבוי בעבד עברי ובנזיקין: בעבד עברי לא שייכת הסברא של "מתרצת", כי קבלת התשלום היא בעל-כורחו של האדון. ובנזיקין כיון שהתשלום הוא מ"מיטב", היינו חושבים שהנזיק לא יתרצה בשווה כסף, וצריכים לימוד מיוחד שהתשלום יכול להיות גם בשווה כסף.

ועפ"ז מובן, ששאלת האבנ"מ היא כיצד לומד הריטב"א ריבויים אלו, הרי אם כסף ושווה כסף הם אותו הדבר ממש, אין שום הו"א שללא הריבויים הנ"ל היינו ממעטים שווה כסף.

ועל כך יש לתרץ בפשטות, שזה שכסף ושווה כסף הם אותו הדבר נלמד מכך גופא שמרבים שווה כסף במקרים הנ"ל. כלומר - המקור לכך שכסף הוא בעצם שווה כסף, הוא מזה שמרבים שווה כסף גם בנזיקין ובעבד עברי. דהיינו שזה שישנו לימוד מיוחד ששווה כסף לכסף גם שם, זה גופא המקור לכך שכסף הוא כשווה כסף ממש¹⁷.

וכך יובן מה הצורך בריבויים אלו לדעת הריטב"א - כי מהם גופא לומדים ששווה כסף ככסף. וכן מובן המקור לדעת הריטב"א, שהוא מהריבויים הנ"ל¹⁸.

(14) ד"ה בפרוטה.

(15) רשב"א, ר"ף ועוד. הוזכר באבנ"מ שם, ס"ק ג.

(16) חדושי הריטב"א על אתר.

(17) ועפ"ז תתורץ גם תמיהת האבן האזל' ששואל על הריטב"א (בפירוש האבנ"מ) מדוע מבאר את הריבויים של שו"כ ככסף (וכתב שם שהריטב"א כתב זאת רק לב"ש ותמה ע"כ). ודו"ק.

(18) אך מ"מ האבנ"מ לא תירץ כן. ואולי כי קשיא לי' איך שייך כלל ריבוי כששו"כ ככסף ממש. ועצ"ע.

החידוש במילים "כי יקח"

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם
תלמיד בישיבה

א

מבואר בריש מסכתין שהמקור לדין קידושי כסף נלמד מכך שכתוב לגבי קידושין הלשון "כי יקח" וזה גופא שקיחה זה בכסף נלמד ממה שכתוב בעפרון "נתתי כסף השדה קח ממני".

ובהמשך¹⁹ מביאה הגמ' דרשה של רב עה"פ ויצאה חינום אין כסף" אין כסף לאדון זה ויש כסף לאדון אחר דהיינו שהיא יוצאת מעבדות האדון לא מקבל כסף, אבל ביציאה אחרת האדון כן מקבל כסף וזה היציאה מרשות אב לרשות בעל שאביאה מקבל את כסף הקידושין.

ובסיום הסוגיא²⁰ מביאה הגמ' צריכותא למה צריכים את שני הלימודים - גם את הלימוד מ"אין כסף" וגם את הלימוד מ"כי יקח" - ומתרצת, שאם הי' כתוב רק את הפסוק "אין כסף" היינו אומרים שגם היא יכולה לקדש אותו ולכן כתוב "כי יקח איש אישה" ואם הי' כתוב רק "כי יקח" לא הייתי יודע שכסף קידושי נערה הולך לאב קמ"ל "אין כסף" דוקא לאדון זה וכו'.

והנה, אודות הצריכותא של "כי יקח" ו"אין כסף" שאל ה"זרע יצחק", הרי הגמ' לעיל²¹ שואלת מפני מה אמרה תורה "כי יקח" ולא "כי תקח"?

ולפי מה שהסבירה הגמ' לא מובנת השאלה, שהרי, מוכרחים לכתוב "כי יקח" ללמדנו שהיא לא יכולה לקדש ואם הי' כתוב רק "אין כסף" לא היינו יודעים את זה?

ומתרץ, ששאלת הגמ' שם היא מדוע יכול רק הוא לקדש והיא איננה יכולה, שלכן כתוב כי יקח ולא כי תקח?

19) ג, ב.

20) ד, ב.

21) ב, ב.

כלומר ששאלת הגמ' בדף ב: היא על הטעם מדוע אכן כתוב כי יקח ולא כי תקח ועל זה עונה הגמ' שדרכו של איש לחזור אחרי אישה ואין דרכה של אישה לחזור אחרי איש ולכן כתוב דוקא "כי יקח" שהולך על הבעל ולא "כי תקח" שהולך על האשה.

ב

והנה. בגמ' שם²² ישנם ב' גירסאות: גירסא הא' - "מפני מה אמרה תורה "כי יקח" ולא "כי תקח", וגירסא הב' - "מפני מה אמרה תורה "כי יקח" ולא "כי תלקח".

ולפ"ז, ניתן לתרץ בפשטות על קושית הזרע יצחק:

ששאלת הגמ' בדף ב' אינה שייכת לדף ד', כיון, שלפי מי שגורס "כי תלקח" אין שינוי כלל במשמעות בנוגע למי הוא המקדש, שהרי בין בלשון "יקח" ובין בלשון "תלקח" משמע שהבעל מקדש ושהקידושין של האשה לא נחשבים.

ושאלת הגמ' היא רק על הלשון, מדוע כתוב "כי יקח" ולא "כי תלקח", וכפי שהתוספות ישנים מבאר בסוגיא, מדוע כתוב בלשון "כי יקח" שמשמע בעל כורחה ולא בלשון "כי תלקח" שמשמע מדעתה, ואין שייכות כלל בין שאלה זו לשאלת הגמ' בסוגיינתנו שמדברת על עיקר הלימוד של קיחה שזה בכסף. וק"ל.

"בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך"

הת' מנחם מענדל שיחי' המילבסקי
תלמיד בישיבה

איתא בפסחים (כה, א) "עצי אשירה אסורים בהנאה", מקשה ע"כ הגמ' אם אין סכנה - אפילו בכל איסורים, ואם יש סכנה - אפילו שאר איסורים של תורה מותרים?

מתרצת הגמ', שבאמת מדובר שיש סכנה, והחידוש הוא, שבכ"ז לא ניתן להשתמש בהם, ומביאה ע"ז הגמרא ברייתא בשם ר' אליעזר: "אם נאמר בכל נפשך למה נאמר הכל מאודך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל לבבך, אלא לומר לך, אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך".

דהיינו, שלגבי ע"ז לא משנה מה חשוב אצל האדם יותר נפשו או גופו הוא צריך להקריב את היקר לו בשביל לא לעבוד ע"ז.

מקשה הר"ן על הסבר הגמרא, מדוע נצרכו דברי ר' אליעזר כאן, הרי, הוא דרש רק ייתורו של מקרא ("אם נאמר כו') ולגבי עצם זה שצריך למסור נפשו על אהבת ה' יש כבר פסוק מפורש "בכל נפשך" שזהו פשט הכתוב - שצריך למסור נפשו על קדושת ה', ולמה לא מביאה הגמ' ראיה מפסוק מפורש.

ומתרץ הר"ן, שזה שמביאה הגמ' את הברייתא הזו דוקא ולא את הפסוק, כדי להוציא מדעת ר' ישמעאל שסובר שא"צ למסור נפשו לה' בפו"מ כיון שעל כל המצוות נאמר "וחי מהם" ולא שימות בהם²³, ולכן לא יכול להיות מצווה בתורה שגורמת ההפך מ"וחי בהם".

ומה שכתוב "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" הפירוש בזה הוא שיאהוב את השם בכל לב ונפש ומאוד, ולפי שיטתו לא קשה מה שהקשה רבי אלעזר כי הוא לא לומד שהפסוק מדבר על מסירות נפש ממש אלא על אהבת ה' חזקה,

ולכן, לא מסתפקת הגמ' בפסוק "בכל נפשך" למרות שהוא מפורש אלא מביאה את הברייתא שהיא לומדת מייתור.

ולכאורה עדיין לא מובן, הרי, ישנה משנה במסכת ברכות (נד, א) שבה כתוב "בכל נפשך - אפי' נוטל את נפשך", ולפי הסבר הר"ן - שכל מה שהביאה הגמרא את הברייתא של רבי אליעזר זה להוציא מדברי רבי ישמעל שלא לומד כך בברייתא - הגמ' היתה צריכה להביא את משנה זו, שבה אי אפשר ללמוד פשט אחר (כמו ר' ישמעאל) אלא שצריך למסור נפשו כפשוטו?

ועוד שהיא משנה ולא ברייתא? ועוד, שהיא בגדר סתם משנה - שהלכה כמותה²⁴?

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה²⁵.

(23) יומא פב ע' ב ובכמה מקומות.

(24) שבת פא ע' ב, פסחים קא ע' א ועוד.

(25) הערת המערכת: ואו"ל - ובדוחק עכ"פ, שבמשנה זו בא להביע ביטוי של רגש ולא לגבי עצם הדין של מסירת נפש, אבל בברייתא שעושים מזה שאלה על הפסוק ברור שזה שאלה מעשית שנוגעת לעצם הדין של מסירת נפש, ועוד צ"ע.

קידוש במקום סעודה

הת' לוי יצחק שיח' דהאן
תלמיד בישיבה

א

איתא בפסחים²⁶ "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו".

לאחר מכן ממשיכה הגמרא ומבארת: "אלא לרב למה לי' לקדושי בביתיה, כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל למה לי לקדושי בני כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בני כנישתא". ומוסיפה הגמרא טעמו דשמואל - "ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה".

וכותב על כך הרא"ש²⁷, וז"ל: "והמקדש כיון שדעתו לקדש בביתו אין לו לשתות כי אסור לו לטעום עד שיקדש. . מ"מ לשמואל דאמר ידי קידוש לא יצאו מיירי בלא שתה, דכיון דצריך לקדש בביתו אי אפשר לו לשתות. וכיון דהלכתא כשמואל המקדש בבית הכנסת אי ליכא אורחין נראה דהויא ברכה לבטלה²⁸".

כלומר - לדעת הרא"ש (בשמואל), המקדש בבית הכנסת אין לו לשתות את היין, כיון שאינו יוצא בעצמו ידי חובה. וכן, במקרה שאין אורחים בבית הכנסת - אין לקדש, כי כל מטרתו של הקידוש היא להוציא את האורחים ידי חובה, וכשאין אורחים, ברכת הקידוש הינה ברכה לבטלה.

ב

בהמשך דבריו, מביא הרא"ש דעות נוספות: "ורבינו נסים ז"ל כתב במגילת סתרים, דהא דאמרין דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו היכא שהי' בדעתו מתחלה לאכול במקום הקידוש, ושוב נמלך ואכל במקום אחר. אבל אם מתחלה קידש אדעתא דהכי לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש".

(26) ק.ב.

(27) סימן ה, מהמילים "קיי"ל כשמואל" והלאה.

(28) וראה קיצור פסקי הרא"ש שם "ואפילו אם קידש כאן אדעתא לאכול במקום אחר לא הוי קידוש".

רבינו ניסים חולק²⁹ על דעת הרא"ש, וכותב שהדין ש"אין קידוש אלא במקום סעודה" הוא רק במקרה שלא היתה דעת המקדש לשנות את מקומו. אך אם קידש כשבדעתו לסעוד במקום אחר, יוצא הוא ידי חובת קידוש.

לאחר מכן, מביא הרא"ש דעה נוספת: "וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה. דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג. ועיקר הקידוש מן התורה הוא, כדכתיב זכרהו על היין בכניסה. הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה".

ולכאורה, דעתו של ר' יונה היא שגם כשאינו סועד כלל אחר הקידוש, אין ברכת הקידוש לבטלה. כמוכן מלשונו "נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה". כלומר - השומעים שאינם יודעים לקדש, יצאו בשמיעת הקידוש ידי חובה מדאורייתא, אע"פ שלא קיימו את התקנה דרבנן שצריכה להיות סעודה אחר הקידוש. ולפי דעתו נמצא, שגם כשאין אורחים בבית הכנסת ניתן לעשות קידוש, ואינו לבטלה, כי השומעים (וגם המקדש בעצמו) יוצאים בו ידי חובה מדאורייתא. וכן על המקדש לשתות מיין הקידוש.

ג

ומקשה הרא"ש על דעתו של ר' יונה:

א. "הא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירוש, דמשמע שאינו קידוש כלל" - דעתו של ר' יונה אינה מסתדרת עם לשון הגמרא "אין קידוש אלא כו", ממנה מובן שאין כלל קידוש ללא סעודה אחריו, ואי"ז רק אסמכתא מדרבנן.

ב. "וכן הא דאמר רבה ובקדושה דהכא לא נפקיתו" - בהמשך הסוגיא מספרת הגמרא שרבה ה' אומר לתלמידיו (ששמעו ממנו קידוש בביתו) שאינם יוצאים יד"ח בקידוש ששמעו ממנו. ואי"ז מסתדר לכאורה עם דברי ר"י שהוא רק אסמכתא כנ"ל.

ד

והנה, הדין ש"אין קידוש אלא במקום סעודה", ניתן להסבירו בשני אופנים³⁰:

29) ראה בהערה הקודמת.

30) הערת המערכת: ובעומק יותר - יש לחקור האם סעודת שבת היא גדר בפ"ע שסמכוהו לקידוש, או שהיא חלק ממצוות קידוש.

א. הוא מדיני סעודה - מדיני וגדרי סעודה, שצריכה להיות בהמשך ובמקום הקידוש.
ב. הוא מדיני קידוש - גדר הקידוש חל כאשר ישנה סעודה לאחריו.

וי"ל בפשטות הנפק"מ בין שני האופנים, במקרה שעושה קידוש ולא סועד אח"כ:
לאופן הא' חל עליו גדר קידוש, אך לא יצא בו יד"ח (וממילא אינו יכול לאכול ולשתות) כיון שלא קיים תקנת חכמים שיש לעשות סעודה אחרי הקידוש.
ולאופן הב' כשמקדש ואינו סועד לאחמ"כ, לא חל על הקידוש גדר קידוש. כלומר - לא רק שאינו יוצא יד"ח קידוש, אלא שכל עוד אינו עושה סעודה אחר הקידוש, לא מקרי קידוש. וי"ל, דזוהי מחלוקתם דהרא"ש, הר"נ והר"י: הרא"ש סובר כהאופן הא', שהדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה" הוא דין בגדר הקידוש, והר"י (והר"ן³¹?) הוי דין מדיני סעודה, שצריכה להיות סמוכה לקידוש, אך קידוש ללא סעודה ג"כ מקרי קידוש (אלא שאינו יוצא בו יד"ח).

ה

ועפ"ז יובנו שאלות הרא"ש על הר"י, ותירוצן:

א. להרא"ש, הדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה" הוא דין בגדר קידוש. וא"כ מובן, שללא הסעודה לא חל כלל גדר קידוש ("אין . . אלא"). אך לדעת ר"י, הביטוי "אין . . אלא" מתייחס לאסמכתא דרבנן, שעל הסעודה להיות במקום הקידוש דוקא. אך אי"ז מחייב שללא סעודה לא חל גדר קידוש.

ב. להרא"ש, מה שאמר רבה לתלמידיו "בקדושה דהכא לא נפקיתו", הוא כיון שלא חל לגביהם גדר קידוש, כי אינם סועדים שם. ולר"י, זה שאינם יוצאים יד"ח בקידוש זה הוא כי לא קיימו תקנת חכמים שיש לסעוד במקום הקידוש.

ו

והנה, ע"פ כהנ"ל, יש לבאר שינוי לשון בסוגייתנו:

בפי' "אין קידוש וכו'" כתב הרשב"ם - "דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת כלומר קריאה לקידוש שם תהא עונג". וכן כתב הר"ן³² "טעמי' מדכתיב וקראת לשבת עונג במקום קריאה שם תהא עונג".

31) לכאן יסבור הר"ן כר", מדמחלק במקרה שדעתו לאכול במ"א (ומשמע שחילוק זה הוא מצד דיני סעודה). אך עדיין צ"ע.

32) בפי' על הר"ף בסוגייתנו.

והנה, כ"ק אדה"ז בשולחנו הזהב³³ מביא בטעם דין זה: "אין קידוש אלא במקום סעודה. . שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש".

והנה, לשון כ"ק אדה"ז הפוכה מלשון הרשב"ם והר"ן הנ"ל, ובמקום לכתוב "במקום קריאה שם תהא עונג", דייק לכתוב "במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש".

וי"ל ששני לשונות אלו תלויים בחילוק הנ"ל, בגדר הדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה". דאי הוי דין בסעודה, הדגש בזה הוא שהקידוש צ"ל במקום סעודה - "במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת קידוש". אך אי הוי דין בקידוש, הדגש הוא ע"ז שהסעודה צ"ל במקום הקידוש - "במקום קריאה שם תהא עונג".

ולשון כ"ק אדה"ז מדויק הוא, שלומד לכאן' כהאופן הא' דהוי דין בסעודה. וכמוכח מלשונו בהמשך דבריו שם "לא יצא ידי חובת קידוש", "צריך לחזור ולקדש", היינו שחל עליו גדר קידוש, אלא שאינו יוצא יד"ח ללא סעודה, כנ"ל³⁴.

במחלוקת רש"י ותוס' גבי שותפין שגנבו

הת' חיים שאול שיחי' הלוי לוינ
תלמיד בישיבה

א

במס' בבא מציעא לומדת הגמ' מדברי המשנה ששנים שהגביהו מציאה יחד קנו שניהם וחולקים אותה ביניהם. לאחמ"כ³⁵ מובאות שיטות האמוראים בהסבר דין זה ובהלכות המסתעפות ממנו:

"אמר רמי בר חמא, זאת אומרת³⁶: המגבי' מציאה לחבירו - קנה חבירו. דאי סלקא דעתך לא קנה חבירו - תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע וזו כמי שמונחת על גבי

(33) הלכות שבת סי' רעג ס' א.

(34) ואפ"ל בעוד מקום בסוגיא שיש בו את שני האופנים הנ"ל: על המילים "אין קידוש אלא במקום סעודה", מפרש רש"י - "שאם קידש ולא סעד לא יצא יד"ח". והרשב"ם באותו ד"ה כותב בלשונו של רש"י, ומוסיף ("שאם קידש) באותו מקום (ולא סעד וכו')". וי"ל שחלוקים המה בב' האופנים הנ"ל, אי הוי דין בקידוש (רשב"ם, שלכן מדגיש שהסעודה צ"ל באותו מקום דוקא) או בסעודה (רש"י).

ולהעיר מדעת כמה מהראשונים [דרוש מקור] שמוותר לשתות לאחר קידוש גם כשלא עשה סעודה. ואכ"מ.

(35) ת, א.

(36) וברש"י שעל אתר: "מתני' דקתני שנים שהגביהו מציאה קנאוה ויחלוקו וכשמגבי' מגבי' לדעת שיקנה בה חבירו

חצי' ש"מ המגבי' מציאה כו".

קרקע, ולא יקנה לא זה ולא זה, אלא לאו שמע מינה: המגבי' מציאה לחבירו - קנה חבירו. אמר רבא, לעולם אימא לך: המגבי' מציאה לחבירו - לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא - מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחבריה".

כלומר: לשיטת רמי בר חמא המגבי' מציאה על מנת לזכות בה את חבירו - חבירו זכה בה, כיון ואם לא - מדוע שנים שהגביהו מציאה זכו בה וחולקים אותה ביניהם, והרי כל אחד מהם לא זכה בה מפני החלק שנמצא אצל חבירו שאינו יכול לזכות אותו בו, וא"כ המציאה עדיין כמונחת על הקרקע (ובאם צד שלישי יקח את המציאה - זכה בה), ומכך שחולקים מוכח שיכול לזכות את חבירו.

אך לשיטת רבא המגבי' מציאה על מנת לזכות בה את חבירו - חבירו לא זכה בה, והטעם שבמשנתנו שנים שהגביהו יחד מציאה זכו בה וחולקים - הוא מצד הזכי' שזוכה בה כל אחד ומזכה גם את חבירו.

(ובמילים פשוטות מחלוקתם היא, האם הגונב רק עבור חבירו יכול לחייב את חבירו בגניבה זו או לא, רמי בר חמא סובר שיכול לחייבו ורבא סובר שלא).

ומביא רבא רא' לשיטתו (שיש הבדל בין מי שמגבי' רק עבור חבירו לבין מי שמגבי' גם עבור עצמו וגם עבור חבירו) משותפין שגנבו, "שאלו אמר לשלוחו צא וגנב לי וְגַב - פטור, ושותפין שגנבו - חייבין".

ובביאור ראייתו דרבא נחלקו רש"י ותוס':

רש"י³⁷ פירש שכוונת רבא היא "לשותפין שגנבו, והאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו (ואמרינן בבבא קמא דחייבין)".

תוס'³⁸ מקשה על פירוש זה בדברי רבא, וכותב: "ואין נראה, דהתם בטביחה איירי, וטביחה אפי' אמר צא וטבח לי חייב, דדרשינן "תחת - לרבות השליח", ולכן מתרץ שכוונת רבא היא "לשותפין שגנבו שהגביהו שניהם".

יש לבאר את סברת המחלוקת בין רש"י לתוס' - שלשיטת תוס' אין שניהם חייבין עד שיוציאו שניהם יחד ואילו לרש"י גם כאשר אחד הוציא לדעת שניהם שניהם חייבין, ומכך נבוא גם לביאור דברי רש"י שהוקשו בתוס'.

ב

ולהבין זה, יש להקדים תחילה חקירה בדין 'שליחות' הכללי בתורה, שניתן לומר בזה ב' אופנים:

(37) ד"ה 'ואילו שותפין שגנבו'.

(38) ד"ה 'שותפין שגנבו, ולקמן (ס"ב) באה הקושיא ביתר ביאור.

א. דין הבא מגזירת הכתוב, וישנו רק ביהודים. וכפי דרשת רבי יהושע בן קרחה המובאת בגמ'³⁹ - "מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו".

ב. לאחר שנודע דין זה מצד הכתובים, ניתן לומר שיש בדין זה גם מכח הסברא, שכיון וכל ישראל הם כגוף אחד - כשיהודי שולח יהודי שני הרי זה אותו אדם.

ומכך נוצר חילוק עמוק לענין 'שלוחו של אדם כמותו':

לאופן הא' - שליחות הינה גזירת הכתוב, ומתבטאת במעשה בפועל וכפי שנאמר בפסוק, וממילא הכלל ד'שלוחו של אדם כמותו' הוא רק בנוגע לחפצא של המצווה, שמוציא ידי חובה את המשלח.

אך לאופן הב' - כיון ודיני השליחות מגיעים מכח האחדות שיש בין ב' יהודים עד שהם כגוף אחד הרי זה 'כמותו דהמשלח ממש', והכלל ד'שלוחו של אדם כמותו' נוגע גם לגברא⁴⁰.

והשתא דאיתנין להכי יש לבאר עפ"ז גם את הכלל 'אין שליח לדבר עבירה' בב' אופנים, ע"פ ב' אופנים הנ"ל במהות השליחות:

דהנה, לאופן הא' הנ"ל, מכיון שכל דין השליחות הינו חידוש של התורה והתורה לא חידשה זאת אלא בחפצא של השליחות, במעשה השליח, לכן לא חידשה זאת התורה אלא במצוות, ומובן שבעבירות 'אין שליח לדבר עבירה'.

ולאופן הב' הנ"ל, בני"ח נחשבים כגוף וכקומה אחת אך ורק כאשר עושים נפשם עיקר ולא כאשר עושים גופם עיקר, ולכן אין שליח לדבר עבירה.

וי"ל הנפק"מ בין ב' האופנים במקרה שאדם עושה עבירה בשליחות חבירו אך גם עבור עצמו ולדעתו שלו:

לאופן הא' יש לומר שאין שליח לדבר עבירה כלל, כי התורה חידשה זאת רק במצוות כנ"ל, ואין לך בו אלא חידושו.

אך לאופן הב' יש מקום לומר ש(אמנם רק כאשר נפשם עיקר אזי נחשבים כגוף אחד, אך) בענינינו, כאשר כוונת שניהם לאותה עבירה - נחשבים כאחד וכאן יש שליח לדבר עבירה.

ואוי"ל בדא"פ לפ"ז סברת החילוק בין רש"י לתוס' בענינינו:

39) קידושין מא, ב.

40) שו"ת הריב"ש סרכ"ח. ובלקו"ת ויקרא ג.

לתוס' אין שליח לדבר עבירה כאופן הא' (משום גזירת הכתוב), ולכן לשיטתו אחד שהוציא את הגניבה לדעתו ולדעת חברו - אינו נעשה שליח דחבירו, וחבירו אינו חייב (אא"כ הוציאוה שניהם יחד).

ואילו לרש"י אין שליח לדבר עבירה כאופן הב' (מסברא), ושייכת מציאות ד'שליח לדבר עבירה' כשמתכוין לדעת חברו, ולכן גם אחד שהגביהה לדעת שניהם - חייבין שניהם.

ואולי יש לומר ע"פ כהנ"ל ביישוב קושיית תוס' על דברי רש"י:

דהנה, הסוגיא דבבא קמא ממנה מוכיח רש"י את שיטתו אינה עוסקת בגניבה גרידא אלא בטביחה שלאחר גניבה, ולכן לא ניחא לתוס' ללמוד כרש"י - כיון שבטביחה ישנו דין מיוחד שנעשה שליח לדבר עבירה - "דתנו רבנן: גנב ונתן לאחר וטבח . . מאי קמ"ל? אשמעינן רישא גנב ונתן לאחר וטבח, דיש שליח לדבר עבירה, אף על גב דבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, הכא יש שליח לדבר עבירה, מאי טעמא? וטבחו ומכרו - מה מכירה דלא אפשר דלאו על ידי אחר, אף טביחה ע"י אחר מחייב" (ואין להוכיח ממנו לשאר דינים שבתורה).

אך רש"י סובר שגם בטביחה בעיקרה לומדים דין שליחות מסברא, והחידוש המיוחד בטביחה שלומדים מהפסוק הוא - שנעשה שליח לדבר עבירה אפי' אם טבח רק לדעת חברו ולא לדעתו שלו, שחבירו חייב.

וכהנ"ל הוא לפלפולא בעלמא.



מקום החילוק במעלת הנשמות

הת' דוד עזריאל שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

בתניא בלקוטי אמרים (פ"ב) מבאר כ"ק אדה"ז ששורש כל הנשמות היא במחשבתו וחכמתו ית', ובהמשך שואל שלכאורה אין מובן, שהרי מצינו דרגות חלוקות בנשמות (נשמות משה רבינו וכל האבות הקדושים ונשמות בדורות נמוכים כמו הדור של עקבתא דמשיחא, ויתירה מזו - בכל דור גופא ישנם נשמות בדרגה של ראשי אלפי ישראל וישנם נשמות בדרגה של עמי הארץ), וא"כ כיצד ניתן לומר שכולם נמשכו מאותו מקור, והרי יש חילוקים בדרגות של הנשמות כדלעיל.

והנה, אח"כ מוסיף כ"ק אדה"ז ואומר "וכן נפשות לגבי נפשות". ולכאורה אינו מובן מהו החילוק הנוסף אותו רוצה לבאר במשפט זה אחרי שאומר את החילוק בין דרגות הנשמות (שבין הנשמות של כל הדורות ובכל דור גופא)?

וראיתי שביארו¹ בזה ב' ביאורים:

א. בהבנה ראשונה ניתן הי' לחשוב, שהחילוק בין ראשי אלפי ישראל לשאר הנשמות הוא רק בדרגות הפנימיות של הנפש ('רוח ונשמה') אבל לגבי הדרגה

* כל הביאור הינו רק בדא"פ, וע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשם אדמו"ר הרש"ב בדבר מלכות ש"פ אמור (ס"י) שלצורך עבודת ה' אפשר לתת ביאורים בתניא.
(1) משכיל לאיתן על פרק זה.

הנמוכה ('נפש') המקבילה ל'מעשה' אין הבדל - לכאורה - בין הנשמות, ולגבי כולם (ראשי אלפי ישראל וע"ה) שווים. וזהו חידושו של כ"ק אדה"ז באמרו "כי כל נפש כלולה מנפש רוח ונשמה" - שאפילו בדרגת 'נפש' שהיא הדרגה הנמוכה ביותר יש חילוקים בין הנשמות.

ב. כל נפש כלולה מנפש רוח נשמה ובתוך הדרגות האלו - בכל אחד מהם - יש נר"נ פרטיים מצ"ע (היינו, יש נפש שבנפש, נפש שברוח וכו'), וכ"ק אדה"ז בא להבהיר שגם בדרגות הנעלות של הנשמה - בנר"נ הפרטיים ברוח ונשמה שבהם - יש חילוק בין הנשמות ראשי אלפי ישראל ושאר הדור.

והנה, לביאור הב' שמעלתם של נשמות נעלות - 'ראש' - היא בנר"נ הפרטיים, ניתן להבין שישנה מעלה בנשמות ראשי אלפי ישראל, כיון שמדובר אודות דרגות פנימיות ולא חיצוניות (בהם לא שייך לכאור' חילוק מצד עצם שרשם, שהרי חיצוניים הם), אך לביאור הא' שמעלת נשמות ראשי אלפי ישראל היא גם בדרגת נפש - מעשה, אין מובן כיצד יתכן חילוק במעשה (שמקביל לדרגת נפש) בין שני סוגים של נשמות.

ובסגנון אחר: אם החילוק הוא פנימי, יש חילוק גדול בין משה רבינו לבין יהודי פשוט מהדורות אלו של עיקבתא דמשיחא, אבל אם החילוק הוא חיצוני בלבד (שזו דרגת נפש) איך יכול להיות חילוק בין נשמות, הרי בחיצוניות אין חילוק בין כל יהודי לשני, שהרי יהי' מי שיהי' במעשה ועד"ז דרגת 'נפש' שווים בכלם!?

ויש לבאר זה ובהקדים ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש², שמבאר את טענת קורח ועפ"ז את תשובתו של משה רבינו, שקרח טען שלגבי מעשה המצוות - כל בני ישראל שווים ואין לאחד מעלה על חברו, ולכן - "למה תתנשאו", מדוע נראה שישנה עליונות שלכם על שאר היהודים, הרי כולם מקיימים מצוות באותה צורה?

ועל כך השיב לו משה רבינו - שבכוונת העצמות ישנם שני פרטים: (א) שהעצמות יומשך לעולם, (וב) שיגיע לגילוי פה למטה בעוה"ז, ולכן דרוש לא רק קיום המצווה אלא גם כוונת המצווה.

וזו היתה טעותו של קורח, שחשב שבמעשה המצווה כולם שווים, אבל באמת גם בקיום המצווה ישנו חילוק בין משה רבינו לבין שאר היהודים.

ואו"ל ע"פ הנ"ל (ובדא"פ עכ"פ) בענינינו - כיצד שייך לומר שהחילוק בין משה רבינו לשאר הנשמות הוא גם במעשה (דרגת נפש) - שהחילוק בין

נשמת הנשיא לשאר הדור הוא מהותי שחודר את כל הדרגות עד 'נפש שבנפש' - מעשה.

במעלת הביטול דיראה תתאה

הת' דוד שי' אלפנבין
תלמיד בישיבה

א

בנוגע למעלת עבודת התומ"צ על פני העבודה דאהוי"ר גם אצל צדיקים כותב אדה"צ³: "כי הנה נשמת האדם אפי' הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגי', אעפ"כ אינה בטילה במציאות⁴ לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' ממש, להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו.

משא"כ המצות ומעשים טובים שהן רצונו ית', ורצונו ית' הוא מקור החיים לכל העולמות והברואים, שיורד אליהם על ידי צמצומים רבים והסתר פנים של רצון העליון ב"ה וירידת המדרגות, עד שיוכלו להתהוות ולהבראות יש מאין ודבר נפרד בפני עצמו ולא יבטלו במציאות כנ"ל, משא"כ המצות שהן פנימית רצונו ית' ואין שם הסתר פנים כלל אין החיות שבהם דבר נפרד בפני עצמו כלל אלא הוא מיוחד ונכלל ברצונו ית' והיו לאחדים ממש ביחוד גמור".

כלומר שבעבודת האהבה ויראה עם כל מעלתה הרי היא עדיין בגדר מציאות דהאדם וכהלשון הידוע "יש מי שאוהב", משא"כ בקיום התומ"צ.

וצריך ביאור דהנה בנוגע לעבודת האהוי"ר מכאן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש⁵:

"וההסבר לכך הוא: מידת האהבה קשורה עם הרגשת מציאות עצמית ("יש מי שאוהב"), אבל יראה (וקבלת עול) היא בבחינת התבטלות, "ביטול המציאות".

לכן, כאשר עבודת היהודי היא באהבה ובשמחה בלבד, הוא נמצא עדיין במצב של "ישות", הרגשת הישות העצמית, ולמרות שזוהי ישות של קדושה, הוא יכול להגיע למצב של "ישות" פשוטה, ואז הוא יכול להידרדר ממדרגת

(3) לקוטי אמרים תניא, פ' נג.

(4) ההדגשה אינה במקור.

(5) לקו"ש ח' ט"ו, ע' 120.

ההתרחבות דקדושה, שהוא נמצא בה בשעת התפילה, למדריגת ההתרחבות דקליפה - הוללות וליצנות. אך אם העבודה מלווה ביראה וקבלת עול, אין ההתבטלות והיפך הישות מאפשרים את נתינת הכח ל"חיצונים". גם אם קיימת התרחבות של אהבה ושמחה".

ונמצא דדוקא עבודת האהבה היא בבחינת 'מציאות' בנפש האדם משא"כ עבודת היראה היא בבחינת 'ביטול במציאות' ונראה דביאור זה אינו כדברי אדה"ז בתניא.

ב

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ החילוק המובא בכמה מקומות בחסידות⁶ בין שני סוגי היראה, יראה תתאה ויראה עילאה.

דיראה תתאה באה מהתבוננות האדם בגדולתו ית' שבבריאת והתהוות העולמות, ולכן הביטול של יראה זו הוא רק 'ביטול היש'.

משא"כ יראה עילאה באה מהתבוננות בגדולתו ית' שלמעלה מעולמות, ולכן הביטול של יראה זו הוא ביטול בתכלית - 'ביטול במציאות'.

ועפ"ז י"ל בדא"פ שזהו החילוק בין דברי כ"ק אדה"ז בתניא לבין דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש:

דבתניא עוסק ביראה תתאה, דביראה תתאה ישנו רק ביטול היש, ולכן עדיין ניתן לומר אשר "הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו", כלומר שבדרגת 'ביטול היש' עדיין ישנה מציאות אדם.

ובלקו"ש עוסק ומבאר את דרגת יראה עילאה, שביראה זו ישנה את הדרגה הנעלית בביטול - ביטול במציאות, ועל זה אין שייך לומר ש"יש מי שירא".

ג

ויש לבאר כ"ז בעומק יותר ובהקדים:

דהנה בנוגע למעלת העבודה דחודש אלול - יראה תתאה, על פני העבודה

6) תניא פמ"ג, וראה לקוטי תורה במדבר יג, ב. (הובא באור התורה נצבים שם ע' א'רפב). ספר המאמרים תרס"ה ע' רב ואילך, קונטרס העבודה ע' 20 ואילך, ספר המאמרים תש"ח ע' 138 ואילך, ד"ה 'אני לדודי' תשל"ב ס"ד, ובכמה מקומות.

דר"ה - יראה עילאה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁷:

"יש מעלה בהיראה דאלול על היראה דר"ה. כי היראה והביטול שבר"ה, כיון שאז הוא זמן התגלות מלכותו ית', היראה והביטול אז אינם חידוש. דכיון שכולא קמי' כלא חשיב וכל שהוא קמיה יותר הוא יותר כלא, הרי זה שישראל הם בביטול דיראה עילאה בהזמן דר"ה כשהם נמצאים בהיכל מלכותו, אין בזה חידוש".

דהיינו שיש מעלה ב'ביטול היש' שבחודש אלול מצד החידוש שבו.

ומוסיף כ"ק אד"ש ומחדש:

"ויש להוסיף, דהמעלה שבהיראה והביטול דאלול לגבי היראה והביטול דר"ה היא לא רק מצד החידוש שבזה, אלא גם בענין הביטול. דהביטול שע"י גילוי, כיון שהביטול הוא מפני שמכיר ומרגיש העילוי דהגילוי (שהוא באין ערוך לגבי'), הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו). ואמיתית ענין הביטול הוא בהעבודה דקבלת עול, שהוא כמו עבד, שמצד עול האדון שמוטל עליו הוא מוכרח לקיים רצון האדון".

ונמצא דביראה תתאה ישנה מעלה בענין הביטול, דאינו קשור עם מציאות האדם.

ועפ"ז אולי י"ל שהחילוק בין דברי אדה"ז בתניא לבין דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש, הוא, דכל אחד מדבר במעלה אחרת, דבתניא מדבר אדה"ז על דרגת יראה תתאה בפשטות, דהיא למטה במדרגה מיראה עילאה, משא"כ בלקו"ש מדבר על ובמעלת היראה תתאה שנעלית מן היראה עילאה.

ויש להוסיף ולהמתיק ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב⁸ דב'ביטול היש' ישנה מעלה על ביטול במציאות, דכשם שבריאית והתהוות היש הינה חידוש גדול הרבה יותר מאשר התהוות עולם האצי' ומגיע דוקא מהעצמות, שרק הוא לבדו ביכלתו לברוא יש מאין, כך גם בנוגע להביטול דהיש שהוא הרבה יותר נעלה מביטול במציאות ודוקא הוא מגיע לעצמות, וע"ש במאמר שמאריך ומבאר זאת.

ועפ"ז י"ל גם בענינינו, דבלקו"ש מדובר על דרגא נעלית זו שביראה תתאה שכלשון אדמו"ר הרש"ב "שאינו בבחי' מציאות לעצמו כלל", ונעלה מביטול במציאות. כן נראה לענ"ד.

(7) ד"ה 'אני לדודי' שם ס"ו.

(8) המשך פר"ת, בד"ה 'בסוכות תשבו' ע' לד ואילך.

אהבה דוחקת שע"י קיום המצוות

הת' עוז שי' גת
תלמיד בישיבה

בדרך מצוותיך⁹ מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בנוגע לפעולת המצוות של בני"ה במשכת הקב"ה למידותיו, וז"ל:

"שע"י מעשה המצוות באתעדל"ת אתעדל"ע אהבה דוחקת להיות מצטמצם במידות אלו".

כלומר שע"י מעשה המצוות של יהודי, הקב"ה מצד אהבתו ליהודי מצטמצם ומתלבש במידותיו.

ויש שהקשו¹⁰ על כך דלכאורה הרי לפני שהקב"ה הצטמצם במידותיו, כולל מידת החסד (שענינה - אהבה), הרי אין שייך אצלו למעלה בעצמותו מושג של אהבה, ואיך אומר שע"י אהבה הצטמצם במידותיו?

ותירצו בזה אשר כאן מדבר הצ"צ על 'אהבה עצמית' של הקב"ה לבני"ה שאינה מצוירת בשום ציור, ונמצאת גם למעלה מהתלבשות הקב"ה בספירות¹¹.

ב

ויש להקשות: הרי אהבה עצמית זו של הקב"ה לבני"ה היא מצד עצמיותו של היהודי עוד לפני עבודתו וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹²: "והיינו דבכל האופנים שיהיו לא תהי' שום חלישות בהאהבה העצמית דאהבתי אתכם אמר הוי' ומצד אהבה עצמית זו הנה בכל אופן תומשך ההשפעה ובמילא הנה כאשר הבטחון שלו הוא מצד האהבה עצמית הנה אז בטחוננו הוא

(9) מצוות 'ידי ותשובה' בתחילתה.

(10) הרה"ח עופר שיח' מיודובניק בשיעור שמסר לכיתת תלמידים בישיבה.

(11) ראה אגרות קדש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע כרך יא' ע' יט', ספר המאמרים מלוקט חלק ד' ע' שעב, לקוטי שיחות כרך יא' ע' 2, ובעוד ריבוי מקומות בתורת החסידות.

(12) מי מנה עפר יעקב תשי"ב.

בשלימות¹³.

וא"כ מדוע מתנה זאת הצ"צ בקיום המצוות של יהודי?

וי"ל הביאור בזה בהקדים דברי כ"ק אדמו"ר הרי"צ¹⁴:

"כללות הענין מה שבאתעדל"ת אתעדל"ע, הוא אינו הכרחי כלל מצד עצמו, ואינו דומה למה שכתוב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, וכמו בטבעי בנ"א הנה האהבה והקירוב מהאחד אל זולתו, גורם ג"כ האהבה והקירוב מהזולת אליו, וטעם הדבר לפי שהם במהות אחד ויש להם ערך ושייכות זה לזה, לכן הם מעוררים זה את זה שהאחד מתעורר מהזולת, והוא כענין הכרחי הבא מצד הערך והשייכות, אבל הנברא לגבי הבורא הרי אין ערוך כלל שהנברא הוא נברא, וגם הנפש שלו הוא נברא, והבורא הוא אלקות, א"כ מה שבאתעדל"ת אתעדל"ע אינו ענין הכרחי ח"ו, אלא הוא רק מפני שכך עלה ברצונו ית' להיות באתעדל"ת אתעדל"ע".

ונמצא על פי המבואר בחסידות, שענין אתעדל"ת שממשיכה אתעדל"ע, אין זה בהכרח ח"ו, וזאת משום שבין נברא לבורא הרי אין ערוך, ואינו שייך שעבודת הנבראים תגיע לבורא, וזה שעבודתנו ממשיכה אותו וזה מצד רצונו המוחלט בעצמותו, שככה החליט שיהי' הסדר בעולם שאתעדל"ת תמשיך אתעדל"ע¹⁵.

ועפ"ז י"ל גם בענינינו ש"אהבה דוחקת" הכוונה היא לאהבה העצמית של הקב"ה לבני", הבאה מצד רצונו המוחלט בעצמותו, שאהבה זו יצרה את האפשרות הזאת שאנו נוכל להמשיך את הקב"ה ע"י עבודתנו בתורה ומצוות. וזוהי כוונת הצ"צ במאמר באומרו "שע"י מעשה המצוות . . אהבה דוחקת"¹⁶.

ג

ויש להקשות על ביאור זה, שלפיו יוצא שאכן אין באמת בכח עבודתנו להמשיך אלוקות, אלא מכיון שהקב"ה החליט שנוכל להמשיך, לכן אנו מצליחים לפעול זאת, ולא משמע כן מלשון המאמר, דאומר דההמשכה היא ע"י מעשה המצוות וכן בהמשך המאמר.

13) וראה ד"ה 'אני לדודי' שבמלוקט ד, שמבאר זאת ביתר ביאור, אך שם מדבר על 'תענוג', וראה בפנים המאמר שכ"ה גם בענין ה'אהבה'.

14) אדון עולם תש"ג פרק ו', ומובא בעוד ריבוי מקומות בתורת החסידות.

15) וראה ספר המאמרים מלוקט ה' ד"ה 'בחר לנו' סע' ח'.

16) והסיבה לזה, כדי שהמשכת אלקות תהי' מצד הנבראים, ועיין במאמר שבהערה הקודמת.

כדי להבין זאת יש להקדים שאלה כללית על המבואר בדרושי חסידות¹⁷ בפעולת האתעדל"ת בהמשכת האתעדל"ע, שישנה בכמה אופנים; א. שהאתעדל"ת מגעת ובכחה להמשיך אתדל"ע. ב. האתעדל"ת היא רק עשיית כלי שעל ידה נעשה מקום ראוי להמשכת אתעדל"ע.

ולכאורה ע"פ הביאור הנ"ל שאנו אין לנו כח להמשיך את הקב"ה, הרי סוג הא' הנ"ל באתעדל"ת אינו שייך כלל, ואתעדל"ת אינה באמת ממשיכה אתעדל"ע, וקשה.

ויש לבאר זאת ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ, בלקוטי שיחות¹⁸:

ואף שגם כללות הענין דבאתעדל"ת אתעדל"ע . . אינה מצד מעלת האתעדל"ת עצמה, כי אין ערוך בין נברא לבורא, ורק מצד שכן עלה ברצונו ית', מ"מ לאחר שעלה ברצונו ית' שעבודת הנבראים תתפוס מקום, הרי מצד רצונו ית' נעשה כן באמת, וכמבואר בדרך מצוותיך¹⁹ שמצד רצונו ית' בהצמצום, הצמצום יש לו מציאות, ולכן ראוי ויתכן להיות ההתפעלות מאתעדל"ת בההארה שלאחרי הצמצום . . ובמילא ההמשכה היא מצד עבודתם שלכן צריכה להיות העבודה מעין האתעדל"ע".

ועולה מתוך דברי כ"ק אד"ש מה"מ²⁰, שלאחרי שהקב"ה החליט שאנו נוכל להמשיך אלקות ע"י עבודתנו המוגבלת, הרי נחשב זאת כאילו ממש יש בכח שלנו מצד עצמנו להמשיך זאת. ולכן מובן שאכן יש בכח הנבראים באתעדל"ת להמשיך אלקות באתעדל"ע כמבואר בהמאמר.

ד

ועוד יש להקשות, דהנה במאמר מבואר שע"י מעשה המצוות אנו ממשיכים אהבה, וזה הגורם להקב"ה להצטמצם בכלים, ואילו לפי ההסבר לעיל יוצא שאינו כן, אלא הפוך, שע"י האהבה של הקב"ה אלינו נתנה לנו האפשרות להמשיך אלקות ע"י קיום מצוות, ואיך יתיישבו הדברים בלשון המאמר?

ויש לבאר זאת ובהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמבאר מעלת ופעולת מצוות תקיעת שופר בראש השנה²¹:

(17) ראה ספר המאמרים מלוקט ד', ד"ה 'זאברהם זקן', ס' ג', ועוד.

(18) חלק ד, שיחה לפ' תבוא, הערה 13.

(19) עמוד נד, ב.

(20) וכן משמע בפשטות ההסבר בדברי כ"ק אדמו"ר הרי"צ במאמר שם, ובעוד כמה מקומות בחסידות.

(21) 'בחר לנו' סעיף ט'.

"והנה גם ברצון המוחלט שני ענינים: כמו שהוא בשייכות לרצון הגלוי, שע"י המשכת רצון המוחלט מתעורר הרצון גלוי ע"י אתעדל"ת, אף שהאתעדל"ת היא באין ערוך, דענין זה הוא ההפלאה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר וביכלתו ית' שתהי' ההתעוררות גם ע"י ענין שבאין ערוך.

ויש לומר דזהו שבתקיעת שופר ג' ענינים בכללות; המצוה שבה, ענין התשובה, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה²². וע"י התשובה דתקיעת שופר, דענין התשובה הוא שיוצא מההגבלות שלו, נמשך ההפלאה בל"ג שבעצמות אוא"ס שההתעוררות דרצון הגלוי הוא ע"י ענין שבאין ערוך רצון המוחלט שבנוגע לרצון הגלוי".

ונמצא שאחת מפעולות 'מצוות תקיעת שופר' היא לעורר את בחינה זו - שאפילו שאין ערוך בין נברא לבורא, למרות זאת, קבע הקב"ה, אשר בכח עבודת הנבראים להמשיך אותו.

ועפ"ז י"ל בעניננו שפה במאמר עוסק בבחינה זו, שע"י קיום המצוות של ישראל הם גורמים ומעוררים את המציאות אשר כל מצווה שאנו עושים תמשיך אלקות.

ופעולה זו שבקיום מצוות תקיעת שופר בר"ה, קיימת גם בכל המצוות וכמו שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ²³:

"יש לומר שעד"ז הוא בהענין דקיום המצוה מצד המצוה עצמה צוותא וחיבור עם אוא"ס מצוה המצוה, דענין זה מתגלה בעיקר בקיום המצוות בעשי' בפועל שכל ישראל שוים בזה.

והענין הוא דהטעם האמיתי לזה שישראל מקיים מצוה גם כשאין לו חיות בזה, הוא מפני שכל אחד מישראל בעצם מהותו הוא רוצה לעשות כל מה שהוא רצון ה'. דרצון זה שמצד עצם הנשמה הוא הסיבה האמיתית לזה שרוצה בגילוי לעשות את המצוה.

וזהו שהענין דקיום המצוה באופן דצוותא וחיבור עם עצמות אוא"ס מצוה המצוה, מתגלה בעיקר במעשה המצוה כי הסיבה האמיתית לזה שעושה את המצוה הוא לפי שנתגלה בו הרצון שמצד עצם הנשמה שקשורה עם עצמות אוא"ס".

ומצינו שפעולה והמשכה זו של מצוות תקיעת שופר בעצמות אוא"ס -

22 וראה בנוף המאמר שמבאר את שני הענינים הראשונים הנפעלים ג"כ ע"י תק"ש.
23 ד"ה 'אלה תולדות נח' שבמלוקט ה' ס"ד.

שאזא"ס יצא כביכול ממציאותו וימשך ע"י עבודתנו לעולמות, קשורה עם 'עצם הנשמה' של כל יהודי²⁴, ולכן קיימת בכל המצוות. ואתי שפיר דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ במאמר.

וכל זה הוא בדרך אפשר.

24) וראה ד"ה שובה ישראל תשל"ז (א), ס"ב וס"ג ובהערה 30 שם, שמבאר שע"י שיהודי יוצא ממציאותו בקיום המצוות, ע"ז נמשך אור הסובב כל עלמין לעולמות.



בעניין ה'דאורייתא' ו'דרבנן' בפרישה דסימן קפ"ד ס"ב

הרב מנחם מענדל שי' הראל
ר"מ ואחראי מבצעים בישיבה

הקדמה

כתב הטוש"ע (סימן קפד ס"ב) "ובשעת וסתה צריך לפרוש כו". נחלקו הפוסקים במהותה ועניינה של פרישה זו אי הוי מדאורייתא או מדרבנן. יסוד הדין והדיון הוא בסוגיות הגמ' העוסקות בענין זה במס' נדה (טז. סג:), במס' שבועות (יח, א-ב) יבמות (סב, א).

להלן תמצית הסוגיות: (נדה טז, א) "בעו מיניה מרב נחמן, וסתות דאורייתא או דרבנן?" מתחילה הביאה הגמרא שני איכא דאמרי בר"נ אליבא דרב הונא אי הוי דאורייתא או דרבנן, בהמשך לכך דנה הגמ' בסוגיא זו בפנים לכאן ולכאן ומביאה את מחלוקת רב ושמואל דרב סבר וסתות דרבנן ושמואל סבר וסתות דאורייתא (ע"ש), ומסקנת הסוגיא היא בדברי רבינא דאמר "לכולי עלמא וסתות דרבנן".

ובפרק האשה (סג, ב) בסוגיית משך הפרישה במחלוקת רבי יהודה ור' יוסי אי הוי ימים וווסתות או שעות וסתות, ואי הפרישה הוי בעונת הוסת או בעונה הסמוכה לעונת הוסת, ומביאה הגמ' את דרשת ר' ירמיה¹ בענין הפרישה סמוך

* סיכום מתוך שיעור שנמסר בענין לארכי הכולל.
1) ובשבועות יח מובא זה בשם ר' אושעיה.

לווסת ע"פ הנאמר בקרא "והזרתם את בני" מטומאתם" - "אמר רבא: הלכה כרבי יהודה. ומי אמר רבא הכי? והתניא: והזרתם את בני ישראל מטומאתם, מכאן א"ר ירמיה: אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבא: עונה. מאי לאו - עונה אחריתי? לא, אותה עונה". היינו שהפרישה היא בעונת הוסת עצמה.

ובמסכת שבועות (יח:): בדין חיוב קרבן כשנמצא משמש עם הטמאה ובדין היוצא לדרך, הביאה הגמ' מחלוקת זו אי הוי וסתות דאורייתא או דרבנן, מביאה הגמ' את הכתוב הנ"ל כראיה לדין הפרישה סמוך לווסת "ת"ר: והזרתם את בני ישראל מטומאתם - אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבה: עונה".

וכן הוא במסכת יבמות (סב:): בדין היוצא לדרך מביאה הגמ' את דברי רבא בענין הפרישה סמוך לוסת שהיא למשך עונה אחת, יום או לילה².

והנה, מחד דינא דגמרא כדברי רב נחמן ורבינא (דהם בתראה וס"ל כרב וקיי"ל דהלכתא כרב באיסורי) דווסתות מדרבנן, ומאיך מיינינן קרא ד"והזרתם" היינו שדין זה הוא מפורש בכתוב!³

אכן סוגיא זו נידונה בכל הפוסקים הראשונים והאחרונים, ולהלן נביא בע"ה את תמצית הסוגיות בעניין ובעיקר את חידושו הנפלא של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נבג"מ זי"ע, המחחד ומגלה דיוק נפלא בדין הווסתות שהחזקה הכללית היא מדאורייתא, ואילו דיני הווסתות הם מדרבנן, וכדלקמן בעה"ת.

*

לבאר את כללות מחלוקת הראשונים בדין זה אי הוי דאורייתא או דרבנן, יש להקדים שבאופן לימוד הכתוב "והזרתם" נחלקו הראשונים, האם פסוק זה הובא כאסמכתא בעלמא לתקנה ודין דרבנן, או שהוא דרשה גמורה והוי דין דאורייתא³.

המאירי כתב (יבמות ס"ב) "שאף הפרשת עונה סמוך לוסתה אינה אלא מדברי סופרים . . . ואע"ג דנפקא לן מוהזרתם?! אסמכתא בעלמא היא". וכן נקטו רוב הראשונים (שיובאו לקמן).

לאידך יש מהראשונים שנקטו שפסוק זה הוא דרשה גמורה כפי שכתב הרא"ה בבדק הבית ואיסור זה מן התורה, מדכתיב והזרתם את בני ישראל מטומאתם (וכפי

2) אלא שרבא לא אמר דין זה גבי היוצא לדרך, ובמשמעות דברי רבא בזה דנו הראשונים והפוסקים.
3) כמוכן שיש בזה נפ"מ דאי הוי מן התורה אולינן בספיקו לחומרא ואי הוי מדרבנן אולינן בקולו לספיקא (וכפי הנפ"מ שישנם בדין ווסתות, בעניין ספק בזמן הראיה, בדין היוצא לדרך ועוד).

שיובא לקמן).

'אסמכתא' משמעותה התוכנית, סימוכין לדין של חז"ל, היינו שחז"ל נקטו דין ומצאו לו סמך במקרא, אך אין זה דין גמור דאורייתא⁴. ואילו לימוד גמור מן הכתוב משמעותו שזהו דין מן התורה ממש⁵.

אמנם, מאחר ואיכא צד דחשש כרת או חיוב חטאת בהא (כעולה מסוגיא דשבעות ועוד, וכדברי הב"ח כמ"פ בסימן קפד), או כפי שכתב הבית יוסף בשיטת התוס' דיבומות שכתבו שדין זהה הוא דאורייתא, שכוונת התוס' שעצם הדין הוא דרבנן, אלא שהם נתנו לזה תוקף של דאורייתא. מכח סברא זו, מצינו בפוסקים אופני לימוד נוספים בכללות מחלוקת זו, לשיטתם יש את ה'דאורייתא שבחששות הווסת וה'דרבנן' שבחששות הווסת [ואולי שלשיטתם אפ"ל שבכל סוגיא זו בגמ' מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וכדלקמן בשיטת הנוב"י וכ"ק אדמו"ר הצ"צ בדין זה].

מכאן יצאו מספר אופני לימוד בראשונים ובאחרונים, בסוגיא זו של דין הפרישה סמוך לוסת.

א - כל דין הווסתות אינו אלא מדרבנן.

ב - דין הפרישה הוא גזירת הכתוב - דאורייתא.

ג - הפרישה משעת הוסת עד סוף העונה דאורייתא, ומתחילת העונה עד שעת הווסת דרבנן.

ד - הפרישה בשעת הוסת גזירת הכתוב, ובשאר העונה דרבנן.

ה - דין הפרישה בכל העונה מצד 'חזקה' הוא דאורייתא, אך לאחר העונה דינו דרבנן.

ו - החזקה הכללית דודאי תראה היא דאורייתא, ודין הפרישה והחזקה דאורח בזמנו בא הם דרבנן.

(4) לכללות העניין ראה באנציקלופדיה התלמודית חלק ב ערך "אסמכתא", להלן תמצית העניין:

"להלכות שהן מדרבנן, בתורת תקנה או גזירה וכיוצא, אמרו בכמה מקומות בתורת אסמכתא מקור מדרשת הפסוק, כמו: יראה כל זכורך, לרבות קטן שהגיע לחינוך, שחייב בראיה, ואין חיובו אלא מדרבנן, משום מצות חינוך, והדרשה היא אסמכתא, . . . וכאלה הרבה, וכתבו ראשונים שבתורת כהנים ובספרי יש הרבה דרשות מפסוקים ואינן אלא אסמכתות, שהדינים שלמדו מהדרשות הם מדרבנן.

בטעם שהסמיכו דינים דרבנן לפסוקים נאמרו דעות שונות. יש אומרים שהאסמכתא באה כדי להחזיק את הדין, שיהיו העם סבורים שהוא מדאורייתא, ולא יבואו לזלזל ולהקל בו. ויש אומרים שהתורה נתכונה בעצם לאותה דרשה בתורת הערה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעתו חובה ומסרה הדבר לחכמים שאם ירצו יקבעוהו חובה, "ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו מינות היא".

(5) וראה עוד שם שבדברים שלמדו חז"ל שאחד מדרכי הלימוד של דרשות התורה, דינו כדין תורה אא"כ אמרו שהגדרת לימוד דרשה זו אינו אלא אסמכתא, ועיין עוד שם.

*

א - כל דין הווסתות אינו אלא מדרבנן. בשיטה זו הלכו, תוס' הר"ן, הרא"ש, הרשב"א, המרדכי ובעקבותיהם הבית יוסף וכן אדה"ז.

בתוד"ה ור"נ (גדה טז, א) כתבו: . . נראה דהלכה דוסתות דרבנן דהא רב נחמן בר יצחק דהוא בתראה אית ליה דלרב וסתות דרבנן. . . וכן פסק בשאלות דרב אחאי ור"ח הילכך אשה שיש לה וסת ולא בדקה בשעת וסתה ואח"כ בדקה ומצאתה טהורה טהורה לבעלה ומיהו נראה לכתחלה צריכה לבדוק בשעת הוסת:

והמרדכי כ' "שמואל סבר וסתות דאורייתא ורב סבר וסתות דרבנן וכותיה קי"ל וכוותיה דר"נ ס"ל דהוא בתראה והלכתא כרב, דאמר וסתות דרבנן דהלכה כרב באיסורי.

וכן פסק הרשב"א "פעמים שאדם צריך לפרוש מן האשה ואעפ"י שלא הרגישה בדם. ואלו הן: מי שהגיע עת וסתה. . . כיצד? כל אשה שיש לה וסת בין וסת קבוע בין וסת שאינו קבוע, אסורה לבעלה כל אותה עונה שהיא רגילה לראות בה. וכמה עונה או יום או לילה. רגילה לראות ביום אסורה כל אותו היום רגילה לראות בלילה אסורה כל הלילה. דבר זה דרבנן הוא, דמדאורייתא אינה אסורה עד שתראה (תורת הבית, בית ז שער ב).

ומקיים את דבריו במשמרת הבית (כנגד השגת הרא"ה) "אלא על כרחנו למאן דאמר וסתות דרבנן וקיימא לן כותיה, עונה הסמוכה לוסת שאמרו מדרבנן היא ואסמכוה אוהזרתם את בני ישראל".

וכן פסק רבינו הזקן⁶ "וקרא אסמכתא בעלמא היא ומדאורייתא אינה אסורה עד שתראה ואפילו שעת הוסת ממש שהיא שעה שרגילה לראות בה ביום או בלילה אין צריך לפרוש ממנה מדאורייתא, דוסתות דרבנן ולכן הקילו בהן הרבה.

ב - דין הפרישה הוא גזירת הכתוב. בשיטה זו קאי, התוס' ביבמות, ספר התרומה, וכן נראה דעת הרא"ה בבדק הבית.

התוס' ביבמות בסוגיית היוצא לדרך, כ' דודאי לא התירו בתשמיש דהא דין וסתות דאורייתא הוא "ובשבעות מוכיח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוהזרתם את בני ישראל וגו'". אמנם כלפי דברי תוס' אלו כתב הב"י "ואפשר דמדאורייתא שכתבו לאו דווקא, אלא לומר לך שיש לו סמך מדאורייתא". אך כשמעיינים בתוספות ישנים על הגיליון שם, נראה שלדעת הת"י הוא מדאורייתא ממש שכתבו "וכיון דמדאורייתא אסור דכתיב והזרתם. . . אזהרה כו'" וממשיך שם ומגדיר פרישה זו

(6) סי' קפ"ד סק"ה.

כ"איסורא דאורייתא".

וכן בספר התרומה בהלכות נדה (סימן צג), בדין היוצא לדרך כתב, שלא הותר בתש' אלא רק בדברי ריצוי, שהרי הפרישה בזמן הוסת היא מה"ת כדמייתנין קרא "והא דאמרינן . . היוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו אמר רבא לא נצרכא אלא סמוך לוסתה, לא להתיר את התש' קאמר . . דהא מן התורה אסור, מדכתיב והזרתם את בני ישראל אלא לדבר אלי' דברי רצוי ופיוסין קאמר".

וכן דעת הרא"ה בבדק הבית: ומכל מקום בין למר בין למר אפילו למ"ד וסתות דרבנן, אפי' בריא לה שלא ראתה אסור לה לשמש משהגיע וסתה כל אותה עונה, כיצד אם רגילה לראות בסוף היום או בסוף הלילה אסור לו מאותה עת עד חשכה או מאותה זמן עד זריחת השמש ואיסור זה מן התורה מדכתיב והזרתם את בני ישראל מטומאתם

. . כללו של דבר לעולם אסורה לו אחר וסתה עונה וכמה עונה אותו יום או אותה לילה פעמים זמן מרובה פעמים זמן מועט לפי שעת עונת הוסת, ולעולם אינה מותרת לו בעונה ואפילו בריא לה שלא ראתה ואפילו בוסת שאינו קבוע כגון שנשתנה אלא שלא נעקר, ואיסור תורה הוא זה". וע"ש עוד בביאורו בשיטת מ"ד ווסתות דרבנן. (בדק הבית שם).

ג - הפרישה משעת הוסת עד סוף העונה דאורייתא, ומתחילת העונה עד שעת הוסת דרבנן.

הרא"ה בבדק הבית שם, מחדש לבאר את דעת מ"ד וסתות דרבנן לשיטתו. לדבריו גם למ"ד וסתות דרבנן הרי שמשעת הוסת הפרישה היא דאורייתא, אלא שמתחילת העונה עד שעת הראיה הפרישה היא מדרבנן.

וז"ל: "וכמה עונה אותו יום או אותה לילה פעמים זמן מרובה פעמים זמן מועט לפי שעת עונת הוסת ולעולם אינה מותרת לו בעונה ואפילו בריא לה שלא ראתה ואפילו בוסת שאינו קבוע . . ואיסור תורה הוא זה, אבל לפני וסתה, בעונה זו כגון למודה לראות בסוף היום או באמצע היום לענין שעות שלפניו באותה עונה דהיינו מתחלת היום לענין שעות שלפניו אי רגילה לראות בסוף הלילה או באמצע הלילה לענין שעות שלפניו באותה עונה דהיינו מתחלת הלילה . . ולמאן דאמר וסתות דרבנן איסור עונה זו שלפני וסתה דרבנן וקרא אתאי לאיסור עונה שלאחר וסתה ואע"ג דלא חזאי".

ד - הפרישה בשעת הוסת גזירת הכתוב, ובשאר העונה דרבנן.

נראה לומר שאופן זה של לימוד הסוגיא, לחלק בין הפרישה בשעת הוסת עצמה שהוא דאורייתא לשאר העונה שהוא דרבנן, יסודו בדברי רש"י (נדה טז, א) שביאר

שעצם המחלוקת אי ווסתות הוי דאורייתא או דרבנן קאי אבדיקה בשעת וסתה מצד חזקת אורח בזמנו בא.

"וסתות דאורייתא או דרבנן - הא דקיימא לן דבעי בדיקה בשעת וסתה, דאורייתא היא - דאם לא בדקה טמאה, ואפילו בדקה אחר זמן ומצאתה טהורה, דאורח בזמנו בא ודם חזאי ונפל לקרקע. או דרבנן הוא דאצרכוה, ואם לא בדקה טהורה".

אופן חילוק זה בדין הוסתות כתבו הריטב"א בחידושו בסוגיית הגמ' דשבועות הנ"ל "והוי יודע דסמוך לוסתה האמור כאן, אינו סמוך לוסתה האמור לקמן שהוא עונה או יום או לילה, דההיא מדרבנן בעלמא הוי דהא קיימא לן (גדה טז, א) וסתות דרבנן, אלא ר"ל אחר שהגיע וסתם או קודם מעט בסמוך ממש.

ה - דין הפרישה בכל העונה מצד חזקה הוא דאורייתא, אך לאח העונה דינו דרבנן.

נראה שחילוק זה שחידש הריטב"א משמש כיסוד לחידושו של הנודע ביהודה ובעקבותיו החתם סופר⁸ שקיבל כן ממורו ורבו הרב הגאון ר' נתן הכהן אדלר, לשיטתו יש צד דאורייתא בפרישה סמוך לוסת מצד החשש שמא תראה בכל רגע נתון במהלך העונה. ולכן אם בדקה אחר הוסת ומצאה טמאה מצד כח דאורייתא (חזקת אורח בזמנו בא) שבזה, טמאה למפרע משעת הוסת.

אך אחר שעברה עונת הוסת ולא ראתה הרי שהחשש שמא ראתה הוא רק מדרבנן והבדיקה יחד עם חזקת הטהרה שיש לאשה מבטלים חששא זו ומעמידים אותה בחזקת טהרתה "אוקי חזקה בהדי חזקה".

והנה יחד עם חידושו הכללי הנ"ל, מחדש הנוב"י ששיטה זו עולה בקנה אחד גם למ"ד וסתות דאורייתא וגם למ"ד וסתות דרבנן⁹: "והנלע"ד בזה על פי מה שחידשתי דבר נפלא, דלכאורה להנך דסברי וסתות דרבנן קמה כנגדם כחומה אזהרה דוהזרתם וגו' דילפינן מינה אזהרה לבני ישראל שיפרשו עונה סמוך לוסתן והרי עיקר הוסת דרבנן, ואיך הזהירה התורה עליו!?"

. . ואני אומר ודאי שהוא מן התורה ואעפ"כ וסתות דרבנן. ואומר אני, אף שנחלקו תנאים ואמוראים אם וסתות דאורייתא או דרבנן אין טעם פלוגתתם, דלמ"ד וסתות דרבנן אז מן התורה לא אמרינן חזקה אורח בזמנו בא, ועיקר חזקה זו תהי'

(7) וכן ביאר זאת בדף ט וטו, בדברי מ"ד וסתות דאורייתא: רש"י ס"ל דקאי אבדיקה שמחמת חזקת אורח בזמנו בא, ובדיקה זו היא הלכה למשה מסיני "וסתות דאורייתא - אותה בדיקה שהצרכוה לאשה להבדק בשעת וסתה דבר תורה הוא הלכה למשה מסיני, דאורח בזמנו בא. ואם בא יום וסתה ולא בדקה מחזקינן לה טמאה" (גדה ט, א. טו, א).

(8) שו"ת חת"ס ח"ב י"ד סק"ע.

(9) שו"ת נוב"י מהדו"ק סנ"ה.

לדידי' רק מדרבנן, אלא ודאי, גם לדידי' חזקה זו היא ככל החזקות שבש"ס וחזקה מן התורה היא, כדאמרינן בפ"ק דחולין. אלא דנגד חזקה זו היא חזקת האשה שבחזקת טהרה עומדת ולכך מן התורה אוקמינן חזקה להדי חזקה וזהו טעם המ"ד וסתות דרבנן (עיין בהערה בטעם ויסוד שיטתו¹⁰).

. . ובזה אמרתי מה דאמרינן בדף ט"ז ע"א דהיכא דבדקה ומצאה טמאה, לכ"ע טמאה משעת הוסת אפילו למ"ד וסתות דרבנן היינו דמדאו' חוששת לוסתה. דגם מ"ד וסתות דרבנן לפי מה שכתבתי, מודה דחזקה דאורח בזמנו בא. אלא, היכא דבדקה ומצאה טהורה איכא נגד זה חזקת טהרה, אבל היכא דבדקה ומצאה טמאה איתרע חזקת טהרה של האשה שהרי היא טמאה לפניך וזה ריעותא כמ"ש בדף ב' ע"ב וא"כ חזקת אורח בזמנו בא לא איתרע וחזקת טהרת האשה איתרע ולכך שוב מדאורייתא בזה חוששת לוסתה.

ו - החזקה הכללית דודאי תראה היא דאורייתא, ודין הפרישה והחזקה דאורח בזמנו בא הם דרבנן.

והנה כ"ק אדמו"ר הצ"צ דן בסוגיא זו בשו"ת שלו¹¹, וגם הוא לומד שיש צד דאורייתא וצד דרבנן החששות הוסת, אלא שמחדש שהחילוק בין הדאורייתא ודרבנן שבחששות הוסת קאי, על "חזקת רואה" באשה שהוחזקה לראות ג"פ שהוא דאורייתא - עצם זה שהאשה הזו היא בחזקת הנשים הרואות, ומכיוון שיש לה חזקה שמתי שהוא תראה, קבעו חז"ל סייג וגדר לדבר וקבעו אותו בזמן שהוא חשש הוסת שכל עיקרו ודיניו הם מדרבנן¹².

משיטת כ"ק אדמו"ר הצ"צ נראה דבר חידוש בלימוד סוגיא זו דווסתות דאורייתא או דרבנן: אכן איכא צד בווסתות שהוא דאורייתא עצם החזקה של האשה להיות רואה מאחר שהוחזקה ברואה ג' פעמים (וכן שרוב נשים רואות). לאידך כל דין ה'זמן' והפרישה בעונת הוסת הוא דרבנן (שתיקנו זאת כסייג לחזקת רואה

10 והנה כבר נודע אוקימתא דרבא במסכת גיטין דף כ"ח ע"ב לשמא מת לא חיישינן ולשמא ימות חיישינן ופי' רש"י דשמא מת הוא נגד החזקה אבל שמא ימות לא מרעינן החזקה בהכי. ופירוש הדברים דאדם יש לו חזקת חיים כמו שהי' חי עד עתה עדיין חי הוא אבל אין לאדם חזקה שלא ימות שהרי ודאי ימות פעם אחת ולכך בכל שעה חיישינן שברגע זה ימות וכאשר כבר עברה השעה שוב לא חיישינן שמא כבר מת. וזה פשוט. ומעתה גם גבי אשה דכל אשה יש לה חזקת טהרה שהרי עכשיו היא טהורה ולא חיישינן שמא כבר נטמאה בטומאת נדה שזה נגד החזקה אבל אין להאשה חזקה שלא תראה נדה אחר שעה שאין בזה חזקה שהרי בפעם אחת עתידה לראות נדה שהרי לא תהיה טהורה לעולם ולכך אימא למיחש בכל שעה שמא תראה. ולכך וסתות לענין לאסור לשמש סמוך לוסתה הוא לכ"ע מן התורה. לפי שאמרינן חזקה אורח בזמנו יבוא וליכא למימר העמד נגד חזקה זו חזקת טהרת אשה שהרי בזה דחיישינן שמא תראה לא מרעינן עדיין חזקת טהרה והוא ממש כמו שמא ימות וא"כ ליכא חזקה הוסת לחזקת אורח בזמנו בא ולכך אסורה מן התורה וקרא דוהזרתם את בני ישראל דרשה גמורה היא, אבל אם כבר עבר וסתה למימר וסתות דאורייתא לטמאה לשעבר לומר שראתה בשעת הוסת נגד זה יש חזקת טהרה הוסת לזה. לכך סברי כמה תנאי ופסקינן כן הלכתא דוסתות דרבנן.

(11) שו"ת צמח צדק יו"ד סימן ח' סעיף ד-ה.

(12) בתורף דבריו (סעיף ה) מביא גם את דברי הנוב"י דלעיל בענין החשש שמא ימות וכו', אלא שלומדם באופן שונה.

דאורייתא). לשיטה זו, יעלה באופן ברור וחלק הא דבדיני הוסתות מקילין מכיוון שהם דרבנן מאחר וכל ההלכות השייכות לפרישה הם דרבנן ובהם אזלינן לקולא כדברי אדה"ז הנ"ל. אך כללות המציאות והחזקה של 'רואה' היא דאורייתא. ומכיוון שזו חזקה דאורייתא, לכן תיקנו חז"ל זמן שבו יש לחשוש שמא תראה. כשעבר זמן זה הרי שחזקת טהרה שיש לה מעמידה אותה במקומה.

אלו דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק: "בוסתות דנדה אעפ"י שאמרו וסתות דרבנן היינו רק מצד א' אבל מצד א' הם דאורייתא. רצוני לומר מה שכתבו לחוש לזמן הוסת ולבדוק עצמה שמא ראתה זהו דרבנן שהם חשבו זה לחזקה אורח בזמנו בא. וכל כך הוא מוחזק אצלם עד שגם זמנו קבוע אצלם שמא יבוא בזמנו.

"אבל מדאורייתא אין זמנו קבוע כ"כ אע"פ שהחזק הזמן בג"פ, אבל לחשש שיבא בזמן אימתי שיהי' גם מדאורייתא הוחזק כיון דאחזיק ג' זימני (ראה ראייתו לזה בהערה¹³).

"וכיון דזכינו לדין שכל שהחזק ג"פ יש לו מקום מדאורייתא, על שאי אפשר שלא יזדמן לעולם (וע"ע שם באופן שמבאר את ה'דאורייתא' שבזה לשיטת הרשב"א וכו')".

ובהמשך דבריו (אמנם בא בתוך שאלה, אך מבאר את היסוד הכללי שבעניין זה) "שכל שהחזק ג"פ¹⁴ יש לו מקום מדאורייתא על שא"א שלא יזדמן לעולם, ואעפ"כ וסתות דרבנן.

"וע"כ הטעם שעל כל שעה פרטית שאני בא לחשוש אולי תזדמן המקרה המוחזקת כגון אולי תראה האשה דם. אני אומר לא זוהי השעה כי אוקי אשה בחזקת טהרה. וכך אני יכול לומר כן לעולם כשבא לידון על שעה ויום פרטי. . . אלא ודאי מדאורייתא לא גזרינן כלל בשביל זמן אחר, רק שמדברי סופרים יש לגזור כי הם עשו סייג וגדר".

13 ומשוער לי כן ממש"ש הבי"ד ביו"ד סי' קפ"ז בשם סה"ת והוא מהתוספות פכה"י ברואה דם מחמת מכה שבשעת וסת טמאה אפילו יודעת שמכתה מוציאה דם דאל"כ וכי לעולם לא תהיה טמאה עכ"ל. וכן פסק רמ"א בשו"ע ס"ה וכו"כ האחרונים ומאי קושיא היא זו וכי לעולם לא תהיה טמאה מאחר שמדאורייתא אינה מוחזקת בזה ויכול להיות שלא תהי' טמאה לעולם רק מדרבנן חששו לזה והרי כתמים תולין אפי' במכה שא"י אם מוציאה דם כיון שהם מדרבנן וחששא זו ג"כ מדרבנן לבד ומאי פסיקא להו כ"כ שמחמת זה מוכרחים לטמאה גם במכה שמוציאה דם דמשום עצם הראייה ודאי תולין במכה שמוציאה דם רק משום חששא זו וכי לעולם כו' והוא רק מדרבנן.

אלא ודאי שמה שוסתות דרבנן היינו, רק לענין אורח בזמנו בא. אבל שלא תהי' טמאה לעולם הוא נגד החוש והוא מדאורייתא ולכן אין תולין במכה.

ובהכי ניחא לי מאי דהוה קשיא למ"ד וסתות דרבנן והרי היו סוקלין ושורפינן על החזקות מדאורייתא. ולפי הנ"ל א"ש שמ"ש וסתות דרבנן היינו רק לענין הזמן אבל הענין הוא מן התורה לכל שהחזק ג"פ כן נראה לכאורה לשה"ט דוסה"ת וסיעתו.

14 לפ"ז מובן גם מדוע במעוברת ומינות לא גזרו את דיני הוסת, מאחר והוחזק בזמן זה באינן רואות, ממילא אין עליהם את עיקר החזקה דאורייתא שעליה צריך סייג וגדר דרבנן.

*

העולה מכל האמור, בסוגית וסתות נחלקו אי הוי דאורייתא או דרבנן, מחד פשט פס"ד התלמוד דהוא דרבנן, לאידך דרשת הכתוב דוהזרתם הוא מן התורה. רוב הפוסקים סבירא לי' שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. לאידך יש שנקטו שהכתוב ד'והזרתם' מוכיח שוסתות דאורייתא. לשיטת הנוב"י הפרישה ביום הוסת הוא מדאורייתא שמא תראה, אך מאחר וכללות הדין הוא מדרבנן ואוקי חזקה בהדי חזקה ע"י הבדיקה - לכן טהורה אחר שעבר הוסת. כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מחדש אופן לימוד, לפיו עצם החשש הכללי לאחר שהוחזקה ג"פ ברואה הוא חזקה דאורייתא, ואילו קביעת הזמן דיני הווסת והפרישה הם מדרבנן, לשיטה זו נראה יסכימו רובם ככולם של הראשונים וכן"ל.

בירור מנהגים באמירת שנים מקרא ואחד תרגום

הת' מנחם מענדל שי' ביטון
תלמיד בישיבה

א

פסק המחבר בשולחנו¹⁵ "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום".

ובהמשך דבריו שם¹⁶ כתב בנוגע לזמן בו יש לקרות הפרשה שמו"ת - "מיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור. מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת, ואם לא השלים קודם אכילה ישלים אחר אכילה עד המנחה; וי"א עד רביעי בשבת; וי"א עד שמו"ע (דהיינו בשמחת תורה, שאז משלימים הצבור)".

ובשולחנו כתב כ"ק אדה"ז¹⁷ בענין זה בהרחבה בהוספת טעמים ומקורות: "מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת שחרית. . יש נוהגין מטעם הידוע להם לגמור כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ערב שבת אחר חצות ויש נוהגין לגמור כולה ערב שבת שחרית אחר התפילה".

(15) סי' רפ"ה, סע' א. וכן כתב רבינו בשו"ע שלו (שם).

(16) סע' ג"ד.

(17) סע' ה"ו.

והנה, ב'היום יום' בפתגם לתאריך ד' טבת כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "נשיאי חב"ד נהגו להעביר פרשה או שתיים ביום חמישי בערב אור ליום שישי; ביום ששי אחר חצות היו שוב מתחילים להעביר את הסדרה מתחילתה עם ההפטורה; שבת בבוקר לפני התפילה נהגו שוב להעביר משביעי".

ובפשטות י"ל שעיקר אמירת שמו"ת (בין ג' זמנים הנ"ל) היתה אצלם בערב שבת אחר חצות, שהרי אז אמרו אותה בשלימותה וביחד עם ההפטרה, וכן הורה כ"ק אד"ש מה"מ באגרת¹⁸ משנת תשי"ח לנהוג בפועל: "בשאלתו הוראה: א) בזמן קריאת שמו"ת - וראה שו"ע אדה"ז . . והנה ב' כללי הפוסקים . . אבל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב . . אבל בהנוגע לפועל - ראה היום יום ד' טבת תש"ג".

וראיתי לעיין האם גם המנהג להתחיל הסדרה ביום חמישי בערב אור ליום ששי והמנהג לומר לפני התפילה בשבת בבוקר משביעי - מנהגים בהם נהגו רבותינו נשיאנו - שייכים לכאו"א.

בפשטות י"ל שכ"ק אד"ש מה"מ מדגיש בתחילת הפתגם "נשיאי חב"ד נהגו" ואין מקום לדיון בזה, אך באגרת מב' כסלו תשכ"א¹⁹ כותב כ"ק אד"ש מה"מ "ולכתבו אודות הזמן של קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, לפלא השאלה בענין המבואר בשולחן ערוך, והוראה נוספת בזה בהיום יום", ובפשטות כוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא להיום יום השייך לד' טבת²⁰ הנ"ל (כיון שאין פתגם נוסף בלוח היום-יום העוסק בזמן אמירת שנים מקרא ואחד תרגום), ולכן פתגם הנ"ל - כולו - מהווה הוראה²¹ לכאו"א (אף שמודגש בו בתחילה "נשיאי חבד נהגו", כיון שכ"ק אד"ש מה"מ מתבטא עליו שזוהי הוראה שנוספה ב"היום יום").

אך אינו ברור, שהרי בספר המנהגים - שי"ל בשנת תשכ"ו - לא הובא מנהג ברור בנוגע לאמירה ביום חמישי בערב וביום הש"ק²², וא"כ אינו הוראה השייכת לכאו"א (ויותר מזה - ששייכת רק לנשיאים, כנ"ל), ועפ"ז יש לעיין בנוגע ללשון כ"ק אד"ש מה"מ באגרת הנ"ל "והוראה נוספת בזה בהיום יום".

וי"ל - ובפשטות, ע"פ שיחת²³ כ"ק אד"ש מה"מ שהובאה כפתח דבר לספר

18) אג"ק חח"י ע' תקס, אג' ז'לא. ההדגשות אינם במקור.

19) אג"ק ח"כ ע' מז, אג' ז'תצ. ההדגשה אינה במקור.

20) אמנם המו"ל ציין למיילים "והוראה נוספת בזה בהיום יום" לפתגם המופיע בלוח בתאריך ל' סיון, אך אינו כן שהרי באגרת מציין כ"ק אד"ש מה"מ "ולכתבו אודות הזמן", ובפתגם דל' סיון כותב "העברת הפרשה שמו"ת - פסוק פסוק, וקורין גם ההפטרה, או שתי ההפטרות אם הוא שבת"ר"ח, או פרשיות מחוברות וכיו"ב", ואינו שייך לעניינינו.

21) ואולי יש לדייק גם בתיבת "הוראה נוספת" - שמלבד הפסק בשו"ע הרב - לומר השמו"ת בע"ש אחר חצות, ישנה הוראה נוספת לומר גם ביום חמישי בערב וביום הש"ק בבוקר.

22) אלא רק מנהגים הנ"ל - שהופיעו בפתגם ל' סיון.

23) שיחות קודש תשי"ד ע' קיא. שיחת ש"פ וישלח, י"ד כסלו, סע' ט.

המנהגים:

"מנהגי בית הרב מחולקים לשתיים: (א) מנהגים כלליים, מנהגים שפרסמום ברבים, (ב) מנהגים פרטיים, מנהגים שנהגו בחשאי.

"בשנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין גילה כ"ק מו"ח אדמו"ר ריבוי מנהגים גם מאותם מנהגים שנהגו בחשאי. בהכירו את היחס, את הרצון לקיים את דבריו, ואת הפרסום שיקבלו הדברים - לא הי' זה סתם ענין של "דרוש וקבל שכר" אלא ענין של הוראה בנוגע לפועל. והיינו, שכל אלה שהגיעה אליהם הודעת המנהגים, יתחילו גם הם - לאחרי הכנה במדה ידועה - להתנהג כן בפועל".

ועפ"ז אולי י"ל שגם מנהג רבותינו נשיאנו לומר חלק מן הסדרה שמו"ת ביום חמישי בערב וביום הש"ק בבוקר שהובא בספר היום יום הינו הוראה לכאו"א אך יחד עם זאת צריך הכנה מוקדמת (ע"מ 'שלא יהי' חשש שנתפס להידורים שלא שייכים אליו'. עיי"ש בהמשך הדברים), אך לכאו"א אין זה במשמע מהאג"ק.

ב

הבית יוסף בשולחנו לא מתייחס למקרה בו מחלק את קריאת הסדרה שמו"ת בזמנים שונים, אך רבינו פסק בשולחנו²⁴ "ויש נוהגין . . . ושלא להפסיק כלל באמצע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו בדבור ואם אין לו תרגום יקרא מקרא ב' פעמים ואח"כ כשיהי' לו תרגום יקראנו, ומן הדין אין צריך לקרות כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום בפעם אחת, אלא אפילו פרשה אחת היום מקרא לבד ופרשה אחרת למחר וכן כל ימי השבוע ואח"כ מקרא על הסדר".

ויל"ע האם כוונת כ"ק אדה"ז בתיבת 'פרשה' היא לפרשה פתוחה וסתומה, או לקריאת 'ראשון' ו'שני' בש"ק.

בפשטות יש לומר שמתכון לפרשה פתוחה וסתומה, שהרי למעלה²⁵ כתב (בנוגע לסדר הקריאה) "יש נוהגין לקרות כל פרשה בין פתוחה בין סתומה ב' פעמים ואח"כ התרגום עלי' מיד קודם שיקרא פרשה שני' וכן בכל פרשה".

ומדבריו יש להוכיח שהכוונה גם בעניינינו היא לפ' פתוחה וסתומה: א. את מטבע הלשון - 'פרשה' - מייחס לפרשה פתוחה וסתומה. ב. בתוכן הדברים ג"כ - כאשר רוצה להביא חלוקה בסדר הקריאה (האם קורא כל פסוק בנפרד שמו"ת או חלק מסוים מהפרשה) מביא פרשה פתוחה וסתומה, וי"ל גם בעניינינו, ש"מן

(24) שם סע' ו.

(25) שם סע' ג.

הדין" ניתן לקרוא חלק מסוים מהפרשה ולאח"ז חלק נוסף - היינו פרשה פתוחה וסתומה.

אך לפ"ז יל"ע בפתגם הנ"ל לד' טבת בו משתמש כ"ק אד"ש מה"מ במטבע הלשון 'פרשה' - 'נשיאי חב"ד נהגו להעביר פרשה או שתיים ביום חמישי בערב אור ליום ששי . . שבת בבוקר לפני התפילה נהגו שוב להעביר משביעי", ומוכח שבתית פרשה בענין זה הכוונה ל'ראשון', 'שני' עד 'שביעי'²⁶.

ובנוגע למעשה בפועל יש לשאול בכל הנ"ל רב מורה הוראה, ולא באתי אלא להעיר בדיוקי לשונות.

ציפורן שפירשה לענין נטילת ידיים בשבת

הת' מנחם מענדל שיחי' קירשנזפט
תלמיד בישיבה

בשו"ע הלכות נטילת ידיים²⁷ כותב כ"ק אדה"ז: "צריך ליזהר בציפורן שפירשה מיעוטה לקוץ אותה שהיא חוצצת כמו שיתבאר ביו"ד סי' קצ"ח".

ובהלכה ביו"ד אליו מפנה אדה"ז²⁸, פסק המחבר כדברי אדה"ז כאן - שציפורן שפירשה מיעוטה יש לקוץ אותה משום שהיא חציצה. ומוסיף שם שאם נחתכה רובה אינה חוצצת.

הב"ח על הטור שם מביא בשם המרדכי, שהטעם ע"ז שציפורן שפירשה רובה אינה חוצצת הוא משום שרובה ככולה, אך אם רק מיעוטה פירש חוצצת כי היא עומדת לפרוש וצריך לקוץ אותה²⁹.

והנה, הרמב"ם בהלכות שבת³⁰ כתב: (תוכן הדברים) ציפורן שניטלה רובה והיא מצערת אותו מותר לקוץ אותה ביד אבל לא בכלי, ואם לא מצטער מזה אפילו ביד אסור.

26) ולהעיר, שבאופן כללי משתמש כ"ק אד"ש מה"מ בלוח היום-יום בציון השיעורים היומיים במטבע הלשון "חומש: פרשה ראשונה עם פירוש רש"י".

27) אור"ח סי' קס"א ס' ד.

28) יו"ד סי' קצ"ח ס' כא.

29) ולמרות שנט"י הוא דרבנן וטבילת נידה היא מדאורייתא, מ"מ אומר אדה"ז בתחילת סי' קס"א אומר שכל שתיקנו

חכמים כעין של תורה תיקנו לכן כל מה שחוצץ בטבילת נידה, חוצץ גם לנטילת ידיים.

30) הל' שבת פרק ט' הלכה ח'.

מוכח א"כ מדברי הרמב"ם שאם לגבי ציפורן שניטלה רובה אומר רק אם מצטער, הרי שלגבי ציפורן שניטלה רק מקצתה ברור שאסור לקוץ אותה.

ועד"ז הובא להלכה גם בקיצור שולחן ערוך³¹ וכ"כ ר' חיים נאה בקצות השולחן:

"וצפורן שנפרש רובו וקרוב להנתק ומצער, מותר להסירו ביד, אבל לא בכלי, ואם לא פרש רובו, אסור להסירו אפילו ביד".

ולפי כל הנ"ל מתעוררת שאלה, מי שיש לו ציפורן שפרשה רק מקצתה מה יעשה בשבת לענין נטילת ידיים, מצד אחד זה נקרא חציצה כנ"ל, ומצד שני הוא לא יכול לקוץ אותה כל עוד לא פירש רובה. וא"כ, איך אפשר אז ליטול ידיים בשבת?

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



פשוטו של מקרא



ביאור הלשון 'לחם' בפירוש רש"י

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

בפרשת אמור¹ נצטווה משה רבינו אודות איסור אכילת קדשים לכהנים בעלי מומין: "דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהי' בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו". ומפרש רש"י על המילים "לחם אלקיו" - "מאכל אלקיו, כל סעודה קרוי' לחם, עבד לחם רב"².

וכמה פסוקים לאח"מ ("את לחם אלקיו לא יגש להקריב"³) על המילים "לחם אלקיו" מפרש רש"י - "כל מאכל קרוי לחם".

ונשאלת השאלה - מדוע חוזר רש"י ומפרש את משמעות המילה 'לחם', לאחר שכבר ביאר זאת כמה פסוקים קודם לכן?

ויתרה מזו: לכאורה גם הפירוש הראשון בפרשה זו, בפסוק י"ז, מיותר, שהרי כבר בחומש בראשית בפרשת ויצא⁴ בנוגע לכריתת הברית דיעקב ולבן

(1) כא, יז.

(2) דניאל ה, א.

(3) שם כא.

(4) לא, נד.

בהר הגלעד, מצטט רש"י את המילים "לאכל לחם" ומפרש "כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו עבד לחם רב, נשחיתה עץ בלחמו". וא"כ, מדוע לא סמך רש"י על פירושו בספר בראשית, וכפל כאן את פירושו?

ובפרט שבשני מקומות לאחר מכן, בפרשת וישב (עה"פ "וישבו לאכל לחם" אודות אחי יוסף⁵) ובפרשת יתרו (עה"פ "לאכל לחם עם חותן משה לפני האלקים"⁶) לא פירש רש"י את המילה "לחם", בהסתמכו (בפשטות) על פירושו בפרשת ויצא?

ב

ולבאר זה יש להקדים קושיא נוספת:

בשני הפעמים בפרשת אמור בהם מפרש רש"י את המילה לחם, מצטט רש"י בד"ה את המילים "לחם אלקיו". ולכאורה, המילה "אלקיו" בד"ה מיותרת, שהרי ב' פירושי רש"י כאן מתייחסים למילה "לחם" בלבד?

ויש לומר, שפירוש רש"י כאן במילה "לחם", אינו להסביר את משמעותה הפשוטה של המילה "לחם", שהרי כבר פירש זאת בספר בראשית, אלא שכוונת רש"י בפירושו כאן היא להסביר קושי כללי העלול להתעורר אצל ה"בן חמש למקרא", בנוגע ללשון "לחם" המוזכר בפסוקים אלו:

לכאורה, מדוע התורה משתמשת כאן בלשון "לחם"? ובכלל, מה שייך לשון "לחם" לגבי קרבנות?

ועל כך מתרץ רש"י, ש"כל סעודה קרוי לחם", דהיינו שמתאים כאן הלשון "לחם", כי מדובר כאן על סעודה (אכילת הקדשים), ו"כל סעודה קרוי לחם".

(ומתאים לפירוש"י על הפסוק "נתתים למשחה", שמפרש "למשחה" - "לגדולה", שהפי' בזה הוא "כדרך שהמלכים אוכלין"⁷). ועפ"ז יומתק מה שהתורה מדגישה הלשון "לחם" לגבי קרבנות, היינו "סעודה", ע"ד מה שאכילת הקרבנות צ"ל "לגדולה").

ומובן מדוע לא מסתפק רש"י בפירושו על המילה "לחם" בס' בראשית, כי כאן בא לתרץ קושי בהבנת הכתובים (ולא בפירושו המילה לחם עצמה).

והנה, ביאור זה מסביר רק מדוע כתב רש"י את פירושו שוב בפסוק י"ז שם.

(5) לו, כה.

(6) יח, יב.

(7) פסחים קיט, ב (ברשב"ם), ועוד.

אך עדיין קשה מדוע כפל רש"י ופירש זאת גם בפסוק כ"א, כנ"ל?

ואולי אפשר לבאר בדא"פ:

בפסוקים אלו מדובר אודות איסור אכילת הקרבנות לכהנים בעלי מומין. בפסוק י"ז ("אשר יהי' בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו") מדובר על האיסור לבעלי מומין המפורשים בפסוקים שלאחר מכן ("עור או פסח" וכו'), ובפסוק כ"א התורה חוזרת שוב על האיסור באופן כללי ("כל איש אשר בו מום . . לא יקרב").

ומפרש שם רש"י (בד"ה "כל איש") - "לרבות שאר מומין". היינו שפסוק זה בא לרבות את האיסור באכילת קדשים גם לבעלי מומין שאינם מפורשים בפסוקי הפרשה.

ויש לומר, שלכן הוצרך רש"י לפרש שוב את תיבת "לחם", בפסוק כ"א. כי בזה מבאר רש"י את כוונת הפסוק באסרו גם את בעלי שאר המומין (שלא נתפרשו), כי מכיוון ש"כל מאכל קרוי לחם", כשאסורים אכילת קדשים לבעלי מומין, נאסרים כל סוגי הקדשים ("כל מאכל").

ואולי אפשר לומר גם לאידך גיסא:

דהנה, בפסוק זה מודגש אשר דוקא כאשר "מום בו", אז "לא יגש להקריב". וי"ל דרש"י בא להדגיש שכאשר אין מום בו, אז יותר בכל סוגי הקדשים, כי "כל דבר מאכל קרוי לחם", כנ"ל (ובא לשלול את ההו"א שכהן שמתרפא עדיין נותר בו שמץ פסול⁸).

ג

הביאור הנ"ל יומתק יותר עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש⁹, בנוגע לענין "את קרבני לחמי לאשי", וזלה"ק:

"וזהו גם הטעם שהקרבנות נק' 'לחם' ו'אכילה' כביכול כלפי מעלה, כמו"ש "את קרבני לחמי לאשי" כי אמרו"ל "הנפש הזו ממלאה את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו" וכשם שאכילת האדם (וכל צרכיו הנכללים בזה), היא הפועלת שתהי' "הנפש ממלאה את הגוף" - חיבור הנשמה והגוף באופן שהכחות, של הנשמה יתגלו בגוף וינהיגו אותו בכל עניניו; עד"ז הוא גם בענין "הקב"ה ממלא את עולמו" שהקרבנות נקראים "לחם" ו"אכילה" כי הם הפועלים לגלות בעולם

(8) ע"ד עבד עיברי כהן שביציאתו מבית האדון לא נשאר בו פגם כלל, קידושין כא ע' ב.
(9) הי"ב ע' 18.

שהקב"ה הוא ה'בעה"ב לבירה זו" והיינו שתהי' התחברות גלוי' של אור וחיות אלקי בעולם".

דהיינו, לחם הוא לא רק המאכל עצמו, אלא הוא מורה על כללות חיבור הנשמה עם הגוף. וענין זבה קשור לקרבנות, שהם הגורמים לחיבור בין הקב"ה ובנ"י, את הגשמיות עם הרוחניות, ומגלים בעוה"ז התחתון ש"יש בעל הבית לבירה זו".

ולפי"ז ניתן לומר ג"כ, שלכן רש"י בוחר להזכיר כאן את פירוש המילה "לחם", כי לחם מורה על כללות ענין הקרבנות, כנ"ל.

וכיון שזהו ענינו העיקרי של הקרבן, הי' מקום לומר שכהן שהי' בעל מום, אף לאחר שנתרפא עבודתו פסולה, כי הוא לא יכול להביא חיות לעולם, וקמ"ל רש"י שאעפ"כ אין זה כך, ומיד לאחר שעובר המום הכהן יכול לחזור לעבודה בביהמ"ק, ומותר לאכול בכל סוגי הקדשים¹⁰.

ד

עפ"י כל המבואר לעיל, יובן גם שינוי הלשון ברש"י בין פירושו בספר בראשית (בפרשת ויצא) - "כל דבר מאכל קרוי לחם", לבין לשונו כאן (בפרשת אמור "כל סעודה קרוי לחם":

בפ' ויצא רצונו של רש"י הי' להשמיענו ש"לחם" הוא כינוי כללי לכל מאכל שהוא, וע"כ נקט שם הוא את הלשון "כל דבר מאכל קרוי לחם", מאכל כפשוטו. משא"כ כאן בפרשת אמור, רצונו של רש"י הוא להודיענו שאין חילוק בין חולין לקדשים בענין זה, וע"כ לשונו "כל סעודה [ואפי' היא של חולין, וכן גם בקדשים] קרוי לחם".

ובזה יובן ג"כ מדוע מביא כאן רש"י רק את הראי' הראשונה מהפסוק בדניאל "עבד לחם רב" (ולא את הפסוק השני - "נשחיתה עץ בלחמו"), כי פירושו של פסוק זה הוא, שבלשצר עשה סעודה גדולה, וקרוי' גם היא בשם לחם, כי כל סעודה - הן אם היא של חולין והן אם היא של קדשים, ועד אפי' - סעודה של נכרי, קרוי' בשם הכללי "לחם".

אך מהפסוק "נשחיתה עץ בלחמו" שמביא רש"י בפרשת ויצא אין ראי' לענין קדשים כנ"ל, כי מפסוק זה ניכר שכל מאכל (שהוא פרט בסעודה) קרוי לחם, ולא מדובר על כללות הסעודה שקרוי' לחם, וכלשון הרד"ק עה"פ שם:

(10) ועיין שם בכללות מהלך השיחה ובס"ח בפרט, ומאד א"ש,

"בלחמו - במאכלו כי לחם כלל לכל מאכל", שמדובר גם על שאר מאכלים, וא"כ אי"ז ראי' לפסוקים כאן.

[אך בפסוק כ"א אין רש"י צריך להביא הראי' מהפסוק "נשחיתה עץ בלחמו", כיון שכבר הביא ראי' מפסוק זה בנוגע לאכילת חולין (וביאר שאין חילוק בין חולין לקודשים), ובפסוק י"ז ביאר שאין חילוק בין חולין לקדשים - צריך רש"י רק להשמיע שבקדשים גופא "כל מאכל קרוי לחם" ואינו צריך לראיות נוספות על זה].

לסיכום: בפרשת ויצא מסביר רש"י שאין חילוק בין הפרטים בסעודה, וכל מאכל קרוי 'לחם' (וגם ע"י הראי'ה שמביא שם, מסביר שאין חילוק בזה בין חולין לקדשים).

בפרשת יתרו, נאמר בפסוק "לאכל לחם", ולא מסביר שם רש"י כלל את תיבת "לחם", משום שנסמך על פירושו לעיל בפרשת ויצא (וא"צ שם את פירושו לענין אחר).

בפרשת אמור (בפסוק י"ז) מסביר רש"י שכל סעודה קרוי 'לחם', ואין חילוק בזה איזה סעודה זו, סעודת חולין או אכילת קדשים (ופירושו נצרך כדי ללמדנו בנוגע לקדשים).

ובפסוק כ"א מבאר רש"י בנוגע לקדשים גופא, שאין חילוק בזה בין קדשי קדשים לקדשים קלים, כנ"ל (ופירושו נצרך כדי ללמדנו שאין חילוק בזה בסוגי הקדשים, כנ"ל).

וכ"ז הוא בדרך אפשר, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

אי מענה אברהם לטענת פרעה

הת' שניאור זלמן שי' מיפעי
תלמיד בישיבה

א

בפרשת 'לך לך'¹¹ מספרת התורה אודות ירדת אברהם אבינו ושרה למצרים עקב הרעב ששרר אז בארץ ישראל, וממשיכה התורה ומספרת כיצד אברהם אבינו מצווה את שרה לא לגלות לשומרי הגבול המצריים שהיא אשתו אלא לומר להם שהיא אחותו, וזאת כיון שחשב שבאם ידעו המצרים שהיא אשתו ייתכן שיהרגו אותו ויקחו אותה מחמת יופי' לאשה למלך פרעה.

לאחר מכן מספרת התורה כיצד אכן שרה לא הזדהתה כאשתו של אברהם אבינו וכתוצאה מכך לקחו אותה המצרים לבית פרעה לשמש לו כאשה, ובעקבות כך העניש הקב"ה את בית פרעה - "וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם".

ובהמשך סיפור השתלשלות הדברים נאמר בפסוק "ויקרא פרעה לאברם ויאמר מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי כי אשתך הוא, למה אמרת אחתי הוא ואקח אתה לי לאשה ועתה הנה אשתך קח ולך". ובפסוק שלאחריו: "ויצו עליו פרעה אנשים וישלחו אתו ואת אשתו ואת כל אשר לו".

כלומר, פרעה הגיע בטענות כלפי אברהם אבינו מדוע שיקר עליו ואמר ששרה הינה אחותו ולא אשתו, ומיד לאחר מכן אברהם אבינו ושרה יוצאים עם כל רכושם ממצרים.

ויש לעיין מדוע לא מציינו שאברהם אבינו ענה תשובה לפרעה על שאלתו "למה לא הגדת לי כי אשתך הוא?"

שאלה זו מתחזקת יותר כשלומדים את פרשת 'וירא' שהתורה מספרת סיפור דומה מאוד לסיפור שבפרשתנו, שהתרחש עם שרה אימנו ועם אבימלך

מלך גרר, וכתוצאה מכך הגיע אבימלך אל אברהם אבינו בטענות¹²:

"ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי. ויאמר אבימלך אל אברהם: מה ראית כי עשית את הדבר הזה, ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי, וגם אמנה אחתי בת אבי הוא, אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה: ויהי כאשר התעו אתי אלקים מבית אבי, ואמר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי - אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא."

ומצינו א"כ שאברהם אבינו עונה על טענת אבימלך דבר דבור על אופניו, וא"כ מתחזקת השאלה מדוע בפרשתנו לא מצינו שאברהם אבינו ענה על טענת פרעה כלפיו?

ב

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים דברי האור החיים הקדוש' בפירושו על אתר על דברי אבימלך אל אברהם אבינו.

דהנה כתב האור החיים: "ויאמר אבימלך. להיות שפסוק ראשון הוא תוכחה וקבלנות, ודיבור זה הוא שאלה לדעת טעמו, כי ודאי לא נתכוון להרע, אלא טעמו כמוס עמו, לזה ייחד אמירה בפני עצמו ששאלו מה ראית וגו'".

היינו, שהוקשה לרבינו האוה"ח, מדוע אבימלך חוזר ושונה פעמיים את טענתו לאברהם אבינו: "ויקרא אבימלך לאברהם אבינו ויאמר לו: מה עשית לנו?" ושוב בפסוק שלאחרי זה: "ויאמר אבימלך אל אברהם אבינו: מה ראית כי עשית את הדבר הזה?".

ועל שאלה זו מתרץ, דאבימלך באמירתו הראשונה אל אברהם, לא שאל שאלה, אלא הוכיח את אברהם וקבל על מעשיו, בדבר אמירתו "אחותי היא" על שרה אשתו, משא"כ אמירתו השנייה, היתה כשאלה, שידע בודאי שיש לאברהם טעם למעשיו, והי' חפץ לדעת טעמו של אברהם.

ועפ"ז י"ל בנוגע לענייננו, שדברי פרעה אל אברהם "מה זאת עשית לי" אינם באים כשאלה שיש לענות עלי' תשובה, אלא כתוכחה והתרסה של פרעה כלפי אברהם אבינו, ולכן מובן שאין מקום לשאול מדוע לא מצינו שאברהם ענה תשובה לפרעה על טענתו.

ויש לומר שביאור זה מודגש גם בדברי פרעה אל אברהם: "למה אמרת אחתי הוא" ומיד ממשיך פרעה ואומר "ועתה הנה אשתך קח ולך" שאינו מחכה לתשובת אברהם, וזאת מכיון שאין זו שאלה אלא תוכחה כנ"ל.



דיוק ברשימת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ

ישראל שיחי' הלוי אילן
תלמיד בישיבה

בשיחת י' שבט תשי"א¹ אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהתשובה לשואלים 'האם צריך ועד מתי - לומר את מזמור ע"א שבתהלים' (מזמור התהלים של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ) היא 'שצריכים לומר עד י"ב תמוז'.

ומביא לכך רא' מרשימת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ בה כותב שאביו אמר לו בחזיון לילה דרוש על מזמור פ"ד שבתהלים.

ובהע' 10 שם מובאת הרשימה (משנת תש"ה) בלשון כ"ק אדמו"ר הריי"ץ: "ב' כ' מר חשון. היום הוא יום הולדת הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע שנולד ביום ב' חיי שרה בעשרים לחודש מר חשון בשנת תרכ"א בשעה תשיעית בוקר. בחלומי ראיתי את הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק בבגדי שבת קודש ובפנים צוהלות במאד. ואמר, במעת לעת זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתו בעולם התחתון הנה יהיו אצלי אורחים טובים וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד".

ולכאו' יש לעיין ברשימה זו מדוע אמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע שרבותינו נשיאנו יאמרו דרוש על פרק פ"ד, בעוד ובאותו יום מלאו פ"ד שנים להולדתו,

(1) לקוטי שיחות ח"ב, הוספות לי' שבט ס"ד, ע' 496.

וביום מלאות פ"ד שנים מתחילים לומר מזמור פ"ה שבתהלים².

ואין לומר שהדרוש הקודם עדיין שייך ביום ההולדת ולכן אמירת הדרוש היא גם על מזמור זה, שהרי ידוע ומפורסם כתי"ק³ מאת כ"ק אד"ש מה"מ לא' ששאל את הרבי האם יש לומר ביום ההולדת רק את הקאפיטל בתהלים השייך לשנה החדשה או גם את הקאפיטל הישן: "מהי שייכותו (ה"ז ישן)".

ובפרט שלא אמר לכ"ק אדמו"ר הריי"ץ ש"היו אצלו אורחים . . . ואמרו דרוש וכו'" - אז ניתן הי' לבאר שאמרו דרוש ביום שלפני וכדו' בו מסיימים לומר מזמור תהלים פ"ד ולאדם ישנה שייכות למזמור, אלא אמר לו באותו היום "במעת לעת הזה שנתמלאו . . . יהיו . . . יאמר דרוש וכו'", ומשמע שמדגיש שמזמור זה עדיין שייך ביום ההולדת.

ואולי י"ל שדוקא סיפור זה מהוה הוכחה לכך שצ"ל את המזמור של האדמו"ר עד היום האחרון, דאל"כ ניתן הי' לבאר שהמזמור לאחר ההסתלקות שייך רק ביום ההולדת וכיו"ב, אך מזה שאמרו מאמרים על המזמור הקודם משמע שכל השנה אמרו מזמור זה ו'חיו' עמו, ולאחר שנה ניתן לומר עליו מאמרים. ועצ"ע, שהרי הובא לעיל כתי"ק כ"ק אד"ש מה"מ "הרי זה ישן". ודו"ק.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

נביא דורנו (גליון)

שניאור זלמן שי' הלל (ברי"ד)

תלמיד בישיבה

בגליון האחרון⁴ הביא הת' ל.ב. את דבריו של כ"ק אד"ש מה"מ לראש עיריית ניו יורק בחלוקת הדולרים⁵ במענה על תקוותו להיבחר לראשות עיריית ניו יורק, ש"איני נביא".

והקשה, שהרי מבואר בדבר מלכות ש"פ שופטים באריכות על כך שכ"ק

(2) וראה לקו"ש ח"ה בהערה 48 בנוגע לרשימה הנ"ל בפנים: "כידוע המנהג שקיבל אדה"ז לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, (פירושו כשנמלאו לו לדוגמא יג שנה מתחיל קאפיטל יד) אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים דכל יום כנהוג" (קובץ מכתבים לתהלים ע' 214 ובהערה שם).

(3) י"ט אדר תשמ"ח. הובא כמענה בספר 'דעם רבינ'ס קינדער', ע' שיח.

(4) גליון קמז ע' 120.

(5) כ"ו מנ"א תשמ"ח.

אד"ש מה"מ הינו נביא ע"פ ההלכה, הן מפני שהוא "שנביא שהעיד לו נביא אחר שהוא נביא" והן משום "שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו". ואם כן, מהו הביאור בדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל "איני נביא"?

וביאר זאת ע"פ דברי אדה"ז באגה"ק⁶ (שהובאו בשיחה הנ"ל⁷) שקובל על כך שחסידיים היו שולחים אליו שאלות בענינים גשמיים, "ואי' אפוא מצאתם מנהג זה . . . כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים מישראל", ובכל זאת המשיכו אח"כ לשלוח לאדה"ז (ולכל רבותינו נשיאנו) שאלות בענינים גשמיים והוא ענה עליהן.

וביאר שכן הוא בנוגע לכ"ק אד"ש מה"מ, שאמר כו"כ פעמים שאינו נביא וכו', אך לפועל עונה על שאלות בענינים גשמיים.

והוסיף שבשיחה שם מציין כ"ק אד"ש מה"מ לשיעורים בספר התניא על אגה"ק הנ"ל, ושם מובא מה שכתוב באגרת "נפש השפלה" שם מזכיר אדה"ז את ההתקשרות גם בשאלות ענינים גשמיים. ושם מובא שחסידיים אמרו שבזה התיר אדה"ז שאלות בענינים גשמיים.

וכתב שכן הוא גם בדורנו, שאמנם קודם לכן כ"ק אד"ש מה"מ אמר לא לשאול אותו שאלות בענינים גשמיים, אך בדבר מלכות שופטים הרבי "התיר" כביכול לשאול אותו שאלות בגשמיות כמו נביא. וע"ד האיגרת הנ"ל.

ויש לדחות את ביאורו, שהרי גם לאחר אמירת השיחה בש"פ שופטים תנש"א, ישנו מענה מכ"ק אד"ש מה"מ⁸ - "כמובן איני נביא לענותו בהנ"ל"⁹.

ומשמע שאין מקום לומר שמשיחת ש"פ שופטים התיר כ"ק אד"ש מה"מ לשאול אותו שאלות בענינים גשמיים, שהרי גם אח"כ "דחה" כ"ק אד"ש מה"מ כביכול תשובות בענינים גשמיים¹⁰.

(6) סימן כב (ע' קלד).

(7) הערה 101.

(8) על מכתבו של ר' מ.ע. בו כתב בקשר לברכות כ"ק אד"ש מה"מ לזכות ב"לוטו", שיאמר לו מתי יזכה ב"לוטו"

ושייתן לכך אות וסימן.

(9) ליקוט מענות קודש תשנ"ב (מענה לכ"ב אד"ר. ע' 155).

(10) אך מ"מ רואים שכ"ק אד"ש מה"מ כן ענה על שאלות בענינים גשמיים, ולפי המבואר בפנים שאדה"ז התיר אח"כ

שישאלו אותו שאלות בענינים גשמיים צ"ע. ואולי י"ל שהכוונה בלשון "איני נביא" וכיו"ב היא שאין ענינו (בתור נביא) לענות על שאלות כאלו.

באמיתות הסיפור אודות ר' אמנון ממגנצא

הת' מנחם מענדל שיחי' קירשנזפט
תלמיד בישיבה

באגרת ב'תרעה¹¹ מציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הערותיו על ספר הלכות שנכתב בשפה עממית. שם הספר והמחבר אינם ידועים, אך מל' האגרת מובנים סגנון הספר, וכפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ "שנכתבים גם לאיש הפשוט".

על ע' נו"ן בספר מעיר כ"ק אד"ש מה"מ: "במה שהעתיק מספרים שקדמוהו שר' אמנון פסק דינו במה שיענישוהו הנה צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו. וידוע שכמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים, וכמובא בכמה מקומות".

והנה, בתוכן האגרת משמע שהמחבר העתיק את הסיפור (גם) מן הספר שלשלת הקבלה, בו מופיע הסיפור עם הפרטים דלקמן: "ר' אמנון ממגנצא שהי' גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר והתחילו האדון ממגנצא והשררה לבקש ממנו המרה [היינו, להמיר את דתו] וימאן לשמוע. ויהי בדברם אליו יום ולא שמע אליהם, ויפצר בו האדון.

"ויהי בחזקם אליו, ויאמר להם ר' אמנון אני רוצה להיוועץ ולחשוב על הדבר עוד ג' ימים. וכדי לדחותם אמר כן. ויהי אך יצא מאת פני האדון שם הדבר על לבו אשר ככה יצא מפיו בלשון ספק, וידאג לבו. ויהי ביום הג' שלח האדון בעדו, וימאן ללכת. ויביאהו המלך בעל כרחו, וידבר אתו משפטים, והשיב ר' אמנון, את משפטי אני אדון: את לשוני שדברה שקר דינה להיחתך. כי רצה לקדש שם ה' הואיל ויצא מפיו דברי ספק באלקות.

"ויען המלך: לא אקצץ הלשון כי אמת דברה, אבל אקצץ את הרגלים שלא באו אלי, וכל הגוף איסר. ויצו, ויקצצו פרקי ידי ורגליו, ועל כל פרק שואלים אם רוצה להמיר, והוא משיב לאו. ויהי ככלותם, צוה המלך להשכיבו במקום א' וכל פרקי אצבעותיו אצלו וישלחהו לביתו. אחר הדברים האלו ר' אמנון

צוה להוליכו ביום ר"ה ל[בית] הכנסת אצל השליח צבור, ובזמן הקדושה אמר להש"ץ המתן לי מעט ואקדש את השם. ויען בקול רם ואמר: ובכן לך תעלה קדושה כמו שקדשתי את שמך על מלכותך ועל יחידך, ואח"כ אמר ונתנה תוקף קדושת היום וכו'".

הסיפור הנ"ל מובא אף בס' אור זרוע¹² עם אותם הפרטים, וכלשונו בעניינינו¹³: "ויאמר אמנון אני את משפטי אחרוץ, כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה, כי חפץ הי' ר' אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה". ועפי"ז נראה שפרטי הסיפור אכן נכונים¹⁴ ולא נראה להביא את התירוץ שפרטי הסיפור כפי שהובאו בס' שלשלת הקבלה (ובתוכם גזר הדין ע"ע) אינם נכונים.

והנה, ע"פ דקדוק בל' זו (שכנראה היא זאת שהובאה בספר עליו מעיר כ"ק אד"ש מה"מ¹⁵) יש לעיין בדברי כ"ק אד"ש מה"מ מדוע סיפור הנ"ל "צ"ע אם אמיתי הוא" כיון ש"אסור לחבול בעצמו", והרי הלכה זו כתב המחבר¹⁶ במצב ע"ד הרגיל, אך במקרה הנידון ישנם מספר פרטים מיוחדים, על פיהם לכאורה יש להקל, ודין איסור חובל בעצמו לא נאמר בהם:

ר' אמנון לא חבל בעצמו אלא רק אמר למלך שיחתכו את לשונו, ובפשטות קל יותר (שכן גם במצב ע"ד הרגיל - האומר לאחרים שיחבלו בו לא נכלל באיסור "החובל בעצמו").

ובפרט שבסיפור זה 'הביאהו המלך בעל כרחו ודיבר אתו משפטים' - היינו, החל לענות אותו בדברים אודות העונש בו יוענש, וכפי שמיד אומר ר' אמנון - "את משפטי אני אדון - את לשוני שדברה שקר דינה להיחתך", ולכאן יש מקום להקל יותר ולומר שכיון ולא הציע את ענין העונש אלא המושל, אין בדבר איסור (כיון שכל פעולתו בענין היתה בחירת עונש מסוים, ואולי מתוך חבילות אחרות חמורות יותר).

ובפרט מובן שאין איסור במעשה ר' אמנון, שהרי המדובר הוא באיסור המרת הדת - הכולל בתוכו איסור ע"ז וכפירה באחדותו, על איסור זה יש להיהרג ובלבד שלא לעבור עליו ח"ו, וכפי שכתב המחבר¹⁷ "כל העבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג. ואם ירצה להחמיר על עצמו

12) לר' יצחק בר משה מוינה מבעלי התוספות, רבו של המהר"ם מרוטנבורג.

13) הלכות ר"ה סימן רעו.

14) והערת כ"ק אד"ש מה"מ על הס' שלשלת הקבלה הינה הערה אגבית.

15) וכפי שמציין כ"ק אד"ש מה"מ "במה שהעתיק מספרים שקדמוהו".

16) חושן משפט סת"כ, סל"א.

17) יורה דעה סקנ"ז, ס"א.

וליהרג, רשאי . . . ובעבודת כוכבים - אפילו בצנעה ושלא בשעת הגזרה, ואפילו אין העובד כוכבים מכיין אלא להנאתו, יהרג ואל יעבור", ואילו ר' אמנון קיבל על עצמו רק חבלה באבר מסוים.

ויש לדייק שאמנם לא הי' זה "בשעת הגזירה", אך הי' זה בפרסום גדול ובפרהסיא שהרי (א) הי' "גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר", וכן (ב) בקשת המרת הדת הגיע מצד "האדון ממגנצה והשררה" - היינו בית הממשל כולו, ודבר ודאי הוא שהי' עליו למסור את הנפש, ובפרט שכיונו על מנת להעביר אותו על דתו.

וביותר מובן מדוע לא עשה איסור, שהרי לפועל לא חתך המושל את לשונו כפי שדן דין בעצמו, אלא את פרקי ידיו ורגליו, ומדוע נאמר ש"חבל בעצמו" (וכאמור - ר' אמנון לא הציע את ענין העונש בכללות, וכן בפועל לא קוימה הצעתו שלו ודאי שלא חבל בעצמו). וע"פ כהנ"ל יש לעיין ולהבין בכוונת כ"ק אד"ש מה"מ.

אך אולי יש לומר שלא הי' ברשותו לפסוק הדין על עצמו היות ולא הי' זה מלך שביכולתו להרגו אלא רק לחבול בו, וכדמוכח ממהלך הדברים - שבקשו ממנו, ודוקא ממנו באופן פרטי - היינו לא גזירה כוללת מטעם הממשל והמלכות, ולכן לא שמע אליהם - היינו לא השיב אותם דבר כלל והתעלם מבקשתם, ולכן הוצרכו להפציר בו, ורק כאשר אמר להם ששייב להם תשובה בעוד ג' ימים הי' ביכולתם להביאו בע"כ כיון שלא קיים את דבריו. וגם לאחר שאמר להם שאינו מוכן להמיר את דתו לא הרגו אותו אלא רק קצצו פרקי ידיו ורגליו.

וכיון שלא הי' זה בגדר 'סכנת נפשות', י"ל שגם בענין "חובל בעצמו" לא הי' עליו להקל ולפסוק דין בעצמו וזהו האיסור שלא ייתכן לומר שר' אמנון עבר עליו, ואף אם "רצה לקדש שם ה' הואיל ויצא מפיו דברי ספק באלקות".

אך עדיין יש לפקפק בביאור זה ולומר שאדון מגנצה והשררה פעלו באופן זה - אף שביכולתם הי' להרגו - היות והאמינו שבכך יוכלו להביאו בסופו של דבר להמרת הדת וע"כ ביקשו ממנו והפצירו בו ("על כל פרק שואלים אם רוצה להמיר") ולא הרגוהו.

וכל זה נכתב כדי לעורר לב המעיין, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

קשירת שרשרת הזהב לכה"ג כשנכנס לקה"ק

הת' יעקב שי' קניס

תלמיד בישיבה

בגיליון קלט¹⁸ דישיבתנו הביא הת' מ.מ.ג.ר. שאלה שהקשו בשו"ת מכון המקדש בנוגע לשרשרת הזהב שהיו קושרים לכה"ג בעקבו כשנכנס לקה"ק ביוה"כ, הרי השרשרת חוצצת בין בגדיו וגופו של הכה"ג, שפוסלת את עבודתו? וביאר שמכנסי הכהנים היו מגיעים רק עד לירך, ולכן שרשרת הקשורה לעקבו של כה"ג אינה חוצצת בין בגדיו לגופו.

והקשה ע"כ הת' מ.מ.ק. בגיליון קמ¹⁹ דישיבתנו, שהרי הכותונת כן היתה מגיעה עד העקב, וא"כ שרשרת הקשורה לעקבו מהווה חציצה (והרמב"ם לא חילק בין בגד צמוד לבגד שאינו צמוד בענין חציצה)? ותירץ, שלשון הרמב"ם הוא שהכותונת הגיעה "עד למעלה מהעקב", וא"כ אין חציצה בשרשרת הקשורה בעקבו דכה"ג (והוכיח גם מלשון הרמב"ם שאין חציצה בעקב).

ויש להוסיף, שזה שהשרשרת אינה חוצצת בין הכותונת לגוף הכהן, מובן מסברא. שהרי ודאי שאין הכותונת צמודה תמיד באופן ישר לרגליו של הכהן. ומובן ג"כ בפשטות, שהשרשרת הקשורה לעקב הכה"ג, אינה חוצצת בין הכותונת לעקב, אלא מרימה את הכותונת קצת למעלה מהעקב (כיון שהשרשרת אינה רק עיגול סביב הרגל, אלא גם נמשכת החוצה, כפשוט). ומובן שאי"ז חציצה, כי טבע הכותונת הוא שהיא מתרוממת מעט בהליכה וכיו"ב, ופשוט שאי"ז חציצה.

(18) י"ל ע"ה תשע"ט. עמוד 115 ואילך.

(19) י"ל י"ד כסלו תשע"ט. עמוד 113 ואילך.



הוספה



פענוח אגרת קודש

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספרי "משאת המלך" על
הרמב"ם ועל התורה

הת' שמואל שי' דורון
תלמיד בישיבה

הקדמה

כידוע, מצוי רבות באגרות הקודש של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שכותב למחברי ספרים הערות לספרים ששלחו אליו, אך מכיון שההערות רשומות בקצרה וגם ציוני מראי מקומות בלבד, וכן דבריו של מחבר הספר לא תמיד מצוטטים במלואם - יקשה לקורא מן השורה להבין משמעות הערות אלו, ולפיכך באתי לפענח מראי מקומות אלו, ולהביא הערות אלו בצורה ברורה לכל אחד ואחד.

בגליונות 'הערות התמימים ואנ"ש' הקודמים דישיבתנו הובאו הערות נוספות העוסקות בפענוח אגרות קודש של כ"ק אד"ש מה"מ¹, בגליון זה נפענח² בעזה"י את אגרת י"רא³ בסדרת הספרים 'אגרות קודש'.

(1) אגרת תכו בגליון א (קלא), אגרת ג'תרעג בגליון ב (קלב), אגרת ב'תיד בגליון ג (קלג), אגרת שיב בגליון ד (קלד), אגרת תקי בגליון א (קלה), קבוצת אגרות בעניני גאומ"ש בקובץ הדרך הישרה (ג, קלו), אגרת ב'תנה בגליון ד' (קלח), אגרת ב'תתקעז בגליון ד (קמב), אגרת ב'תתקפד בגליון ה (קמג), אגרת ב'תקב בגליון ח (קמו), ואגרת ה'תשכ בגליון א (קמוז).

(2) כמובן שפענוח זה הינו בדעת תחתון בלבד. בנוסף, לצורך הפענוח חולקו מספר מהפסקאות שבאגרת ופוענחו ראשי התיבות על מנת שיהיו הדברים ברורים יותר ונוחים לקריאה.

(3) חכ"ז, ע' שכז ואילך.

הרב שמעון משה דיסקין שלח לכ"ק אד"ש מה"מ את חידושו על הרמב"ם בהל' "רוצח ושמירת נפש" ואת חידושו על התורה, ועל שניהם הואיל כ"ק אד"ש מה"מ לציין את הערותיו.

חלק מן ההערות על הספר שלח כ"ק אד"ש מה"מ לאחר זמן, ונכנסו בפענוח כחלק מהאגרת (בציון המתאים, כמובן).

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, ט"ו תמוז, תשל"ג

ברוקלין.

הרה"ג הו"ח אי"א נו"נ כו'

מו"ה שמעון משה שי'

שלום וברכה!

ד"ע נתקבל מכתבו מיום י"ג אייר בצירוף לספריו משאת המלך: א) על הרמב"ם, ב) חידושים עה"ת.

ות"ח על שימת לבבו לשלחם לי. ובטח גם להבא ינהג כן ותודה למפרע.

ולחביבותא דמילתא ובפרט שהתחלת הס' ה"ה בפרשת שבוע זה - עברתי עכ"פ בין דפיו, אף שאין הזמ"ג לעיון המתאים.

הלכות 'רוצח ושמירת נפש' בהם מתחיל ספרו של המחבר על הרמב"ם נלמדים מן הפסוקים שבפ' מסעי⁴ בהם מצווה ה' את בני" בהקמת ערי מקלט לרוצחים בשגגה משא"כ לרוצחים בזדון, וזוהי הקריאה בתורה בסמיכות לזמן כתיבת האגרת⁵.

ומתאים למחז"ל: אטו לא ידענא דשפיר כו', משא"כ ע"י ד"הוה מקשה כו', ממילא רווחא שמעתא" (ב"מ פד, סע"א),

קעת בתור פתיחה להערות על ספריו מציין כ"ק אד"ש מה"מ לגמ' במס' בבא מציעא, שם מסופר על צערו הרב של רבי יוחנן לאחר פטירתו של ריש לקיש (החברותא שלו), ומובא שם שחכמים חיפשו כיצד ליישב את דעתו של רבי יוחנן, ושלחו אליו את רבי אלעזר בן פדת. עמד רבי אלעזר בן פדת אצל רבי

(4) לה, ט"לד.

(5) כנראה שאגרת זו נכתבה בכ"ו תמוז - ולא ט"ו - תשל"ג שחל ברביעי דשבוע פרשת מטות מסעי, שהרי ט"ו חל ביום א' דשבוע פרשת פינחס.

יוחנן, ולכל דבר שאמר רבי יוחנן הביא תנא שמסייע לדבריו. אמר לו רבי יוחנן "וכי אינני יודע שדברי מכוונים היטב"? "את בר לקישא"? ריש לקיש על כל דבר שאמרתי ה' מקשה עשרים וארבע קושיות ומתרץ עשרים וארבע תירוצים וממילא היתה דעתי מתיישבת.

ומתאים למאחז"ל זה ועל משקל אמרתו, מציין כ"ק אד"ש מה"מ את הערותיו, ולא נוהג בנתינת הסכמה גרידא, כיון שדוקא ע"י הערות וקושיות "רווחא שמעתא".

אציין הערות אחדות עכ"פ:

הערה א' - בציון מס' ההלכה בגוף ה'יד החזקה'

בהתחלת הספר (על הרמב"ם) - א, א. שלא ליקח . . גלות.

מלבד מנין המצוות אותם מונה הרמב"ם קודם חיבורו 'משנה תורה', מונה שוב הרמב"ם לפני כל מקבץ פרטי הלכות בענין מסוים את המצוות שבענין זה.

המחבר בתחילת⁶ ספרו על הרמב"ם מביא את המצוות ברמב"ם עליהם נעמד להתעכב ומונה אותם באותיות: (ב) שלא ליקח . . ג) להגלות . . ד) שלא ליקח . . גלות".

ועל כך כותב לו כ"ק אד"ש מה"מ:

מכבר שערתי שגם מנין המצוות שלפני גוף ההלכות שברמב"ם - הוא להרמב"ם עצמו -

ושמחתי לראות בסוף הרמב"ם דדפוס שולזינגר תש"ז - תצלום כת"י הרמב"ם דריש הל' שאלה ופקדון - [111] כת"ק: שתי מצוות עשה א) דין כו'.

בסוף סדרת 'שו"ת הרמב"ם' בהוצאת דפוס שולזינגר הובא כתב יד נדיר מהרמב"ם⁷ ושם נמצא תחילתם של הלכות 'שאלה ופיקדון' בהם מונה הרמב"ם את המצוות לפני ההלכות, ומכך הוכחה להשערת כ"ק אד"ש מה"מ, וכן מעשה המחבר נכון הוא⁸.

(6) במהדורה הראשונה של הספר, החידושים על הלכות רוצח ושמירת נפש באו בתחילה, אמנם במהדורות האחרונות נדפסו חידושים אלו בחלק החמישי של הסדרה על הרמב"ם (לאחר החידושים על מס' מכות).

(7) נתגלה ע"י משה לוצקי בעבודתו בסידור הגניזה שבבית הכנסת 'עזרא הסופר' בקהיר שבמצרים.

(8) ואולי י"ל שהמחבר לא סמך דעתו על מקור מסוים אלא ציין כפי שראה בהוצאות אחרות ומתוך השערה גרידא, ועל כך מציין אליו כ"ק אד"ש מה"מ שכן שיער גם הוא, ומצא לכך הוכחה. ודו"ק (שהרי דרך כלל לא מצינו שכ"ק אד"ש

הערה ב' - לקיחת כופר לנפש רוצח

בהערה דלקמן נעמד כ"ק אד"ש לבאר את ל' הרמב"ם שהובאה לעיל, (שבתכנה - נתינת כופר לנפש רוצח על מנת לפטור אותו מעונש "וגם בעליו יומת" - חוקר המחבר ומבאר את ביאוריו):

מש"כ בסיום מל"ת ב' "אלא יומת" ולא כתב במל"ת ד' "אלא יגלה" (בספרו ב, א) - הוא ככתוב בפרשתנו.

הרמב"ם כתב⁹: (ב) שלא ליקח כופר לנפש רוצח אלא יומת. ג) להגלות הרוצח בשגגה. ד) שלא ליקח כופר למחוייב גלות, והתמיהה עולה מיד - מדוע חזר הרמב"ם וכתב לאחר מצוות ל"ת "שלא ליקח כופר לנפש רוצח" (החייב מיתה) - אלא יומת, ואילו לאחר מצוות ל"ת "שלא ליקח כופר למחוייב גלות" לא כתב ולא מידי (ולכא' או שהי' צריך לכתוב "אלא יגלה", או שלא הי' כותב גם בתחילה).

ועל כך מציין כ"ק אד"ש מה"מ למובא שכן הוא ב'פרשתינו' (פרשת מסעי - כנ"ל), שכן הוא ל' הפסוקים:

בפס' ל"א נאמר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת", ואילו בפסוק שלאחריו - ל"ב - נאמר "ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן", ולא כתב "כי גלה יגלה".

קעת נעמד כ"ק אד"ש מה"מ לבאר מדוע נאמר כך בפסוקים:

והטעם י"ל בפשטות, דקמ"ל דלא יקחו כופר אפילו לאחרי שקיימו מ"ע דלהגלות הרוצח בשגגה - לשוב לשבת בעירו. ולפרש"י עה"ת - וְלֹא יִקְחוּ כֹּפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ הַשָּׂגֵגִי וְלֹא יִקְחוּ כֹּפֶר לְנוֹסֵף אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לְשׁוּבָה לְשִׁבְתָּהּ בְּאֶרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן (שזהו יסוד פרש"י) - משמע דמפרש המל"ת דכולל ב' האופנים בשווה.

היינו, ניתן הי' לחשוב, שהאיסור לקחת כופר בעד הגלות חל רק כאשר הרוצח לא גלה כלל, אך כאשר גלה (אפי' אם זהו לזמן קצר בלבד) שוב ניתן לקחת כופר כיון שקוימה לכא' המצוה, וזאת מדגיש הפסוק בסיימו - "עד מות הכהן", ולא בל' "כי גלה יגלה" וכדומ' (אז ניתן הי' לפרש שכאשר גלה שוב יכול לתת כופר ולשבת במקומו).

וסברא הנ"ל שייכת רק ברוצח נפש בשגגה וכפשוט (שהרי לאחר העונש

⁹ מה"מ מציין מה חשב ומה גילה.

(9) כמצוין בהע' א' שאלו דברי הרמב"ם עצמו.

- הריגת הרוצח - שוב לא שייכת סברא שמא כופר יפטור אותו מהעונש), ועל כן ברוצח נפש במזיד לא נאמר שאיסור לקיחת הכופר אינו פג אלא עד שימות הכהן כי אין סברא הנ"ל¹⁰.

והנה, רש"י על הפסוק פירש: "למי שנס אל עיר מקלטו, שהרג בשוגג, אינו נפטר מגלות בממון, ליתן כופר לשוב לשבת בארץ בטרם ימות הכהן", ובה מדגיש שזהו הציווי בפס' זה - לא לקחת כופר ממי שכבר גלה ("שנס" ל' עבר, "לשוב" כעת).

משא"כ הרמב"ם כתב¹¹ "והוזהרו בי"ד שלא יקחו כופר מן הרוצח בשגגה כדי לישב בעירו שנאמר "ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו", ולא העתיק תיבות "לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן", ומוכח שסבירא ל' שבתיות הנ"ל נכללים ב' האופנים - הן כופר לרוצח בשגגה קודם שגלה והן לאחר שגלה¹².

הערה ג - בגדר נתינת כופר

אם פָּפֵר (בשור נגח שהרג וכו' ומיני' ידעינן בכל כופר דשם חד הוא) הוא ג"כ מעיקרי החיוב או שבא מן מקומו מיתה,

בהלכות הנ"ל מהרמב"ם חוקר המחבר בגדר נתינת כופר לולי הוזהרנו עלי' בכתובים - "אם תשלומי כופר הללו הם מעיקר הדין ומעיקר חיובו הוא דההורג נפש מתחייב אחד מב' העונשים או מיתה במזיד וכן גלות בשוגג או ממון, או דיש לומר דלעולם עיקר חיובו הוא אך [רק] מיתה להמזיד וגלות להשוגג אלא דהי' יכול לפדות את עצמו מענשו וחיובו ע"י תשלומי כופר, היינו להמיר ענשו בממון ואין תשלומי הכופר מעיקר החיוב".

ובמילים אחרות: האם כופר הוא א' מב' אפשרויות כפרה, או, שבא להחליף את הכפרה העיקרית.

את הדיון מבסס המחבר על נתינת כופר בשור מועד שנגח אדם והרגו - שבעל השור מחויב לשלם כופר על הריגת האדם (מלבד מיתה ביד"ש), וכפי שנאמר בכתוב¹³: "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והמית איש או אשה השור

10) ואולי יש לומר באופן אחר קצת, שבב' סוגי הרוצחים - הן ברוצח נפש במזיד והן ברוצח נפש בשגגה - נאמר בפסוק הזמן בו האיסור לקחת כופר לנפש רוצח פג: ברוצח נפש במזיד "מות יומת", וברוצח נפש בשגגה "עד מות הכהן", היינו, להדגיש שלא שייך באיסור זה שינוי במעשה כזה או אחר מצד הרוצח.

11) בריש פ"ה (כמובא בפנים) דהל' רוצח ושמירת נפש בהם עסקינן.

12) ולהעיר שפירושו של רש"י הנ"ל מובא על תיבות "ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו" ואינו מעתיק תיבות "לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן" - וכפי שכתב הרמב"ם, ובפשטות י"ל שזוהי גם סברתו של רש"י, ויש לעיין.

13) משפטים כא, כט"ל.

יסקל וגם בעליו יומת [רש"י: בידי שמים] אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו".

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ הנפק"מ בין האופנים הנ"ל:

ונפק"מ כשהשור פטור ממיתה (ראה ב"ק מג, א ושם. צפע"נ הל' תרומות - הועתק בס' צפע"נ כללי התוהמ"צ להרב כשר).

במקרה שהשור פטור ממיתה ישנו הבדל בין ב' אופנים הנ"ל - האם כופר הינו מעיקר הדין ושוה למיתה בידי שמים, או שבא כתחליף בלבד ומעיקר הדין בעל השור חייב רק מיתה בידי שמים:

(ובהקדים, שחיוב המיתה בידי שמים לבעלים נאמר רק במקרה שהשור מומת וכפי שנאמר - השור יסקל וגם בעליו יומת", אך אם השור לא נסקל גם הבעלים אינו מומת).

לאופן הא' שנתנית הכופר הינה חיוב נוסף - "או ממון" - אין חיוב זה תלוי במיתת הבעלים וממילא גם אינו תלוי במיתת השור, ולכן גם במקרה זה עליו לשלם כופר ואינו נפטור מחיוב זה מצד "השור יסקל".

אך לאופן הב' שכל נתנית הכופר היא במקום חיוב המיתה - "אך מיתה או גלות", במקרה שהשור לא נסקל והבעלים גם הם פטורים ממיתה אינו חייב כלל בהבאת כופר.

ומפנה כ"ק אד"ש מה"מ לגמ' בב"ק, שם נחלקו האמוראים אם כאשר השור המית שלא בכוונה ופטור ממיתה אין הבעלים משלמים כופר.

ומפנה בענין זה גם לצפענ"ח¹⁴ דכתב "בהך דגמרא סנהדרין (דף ע"ח) גבי שור של אדם טריפה או שור טריפה דפטור השור ממיתה - איך יהי' הדין לגבי כופר אי צריכין לשלם, אם בגדר ממון - צריכין לשלם, ואם נימא דהוי כמו שהוא הרגו - אז פטור, וזה תליא מהו הפטור".

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ ד' סברות לומר כאפשרות הב' דוקא - שכופר אינו עונש נוסף אלא בא במקום המיתה ביד"ש:

לכאורה: מיתה ביד"ש מתחייב תיכף וכופר הרי יושת עליו לאחר זמן, נאמר בל' אם כופר יושת (אף שאם זה אינו תלוי), מיתת שור ומיתת בעלים הוקשו זל"ז. וי"ל דאין לך ככופר אלא חידושו המפורש בקרא*, עצם תוכן תיבת כופר - מכ"ז משמע דכופר בא במקומו.

14) והועתק בצפענ"ח כללי המצוות ח"א בהוצאת הרב כשר ע' רעו, ערך כא - כופר בשור טריפה ובמצמצם.

מהל' "אם כופר יושת" משמע שחיוב הכופר בא לאחר זמן, ולכאורה מיתה בידי שמים מתחייב מיד בזמן המעשה, ונמצא א"כ שכופר הינו כ'תחליף' ולא עונש נוסף.

סברא שני' שניתן לומר היא מדיוק ל' הפסוק "אם כופר יושת עליו", שלמרות והטלת חיוב כופר איננה תלוי' בענין מסוים, וכפי שפירש"י על הפסוק "אם זה אינו תלוי והרי הוא כמו אם כסף תלוה, לשון אשר, זה משפטו, שישיטו עליו בית דין כופר", היינו שודאי יהי' כך, עם כל זה עדיין משמע שאין הכופר חיוב ממש כמו המיתה, אלא כ'תחליף'.

סברא שלישית ניתן לומר מצד ההיקש בין מיתת השור ומיתת הבעלים, וכדאיתא במשנה ריש סנהדרין "שור הנסקל - בעשרים ושלשה, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת - כמיתת בעלים כך מיתת השור", ואילו כופר לא נכלל בהיקש זה.

וע"פ הכלל הידוע שכאשר חידשה התורה דבר מסוים שאינו כ"כ ע"פ כללי ההגיון - "אין לך בו אלא חידושו" ונוהגים בו רק דינים שנאמרו בו במפורש בכתוב ולא למדים גביו ממקומות אחרים, כך יש לומר גם בעניינינו שכאשר התורה חידשה שיטנה אפשרות במקום המיתה ביד"ש לשלם כופר - ולא כללה אותו בהיקש הנ"ל - לא נוסף לומר שכופר הוא גם אופן נוסף לעונש.

[אך בהע' נותן כ"ק אד"ש מה"מ אפשרות הפוכה ללימוד ענין זה:

(* וי"ל להיפך: כיון דהוקשו המיתות זל"ז - אאפ"ל דמשונה מיתה בעלים דשייך בה כופר, ועכצ"ל דהכופר הוא ענין ב'פ"נ].

היינו, שמצד ההיקש י"ל שכפי שלא שייך לתת כופר במקום מיתת השור כך לא שייך לתת כופר במקום מיתת הבעלים, וא"כ מוכרחים לומר שנתנית הכופר היא כאפשרות נוספת לעונש].

סברא רביעית ואחרונה שלכאורה ניתן לומר היא מצד עצם המשמעות של תיבת כופר, וכפי שמבאר כ"ק אדה"ז באגה"ת (פ"א) "כפרה היא לשון קינוח (שמקנה לכלוך החטא)", היינו, שהכופר בא 'מקנה' ובא כתחליף למיתה ביד"ש, ואי"ז עונש על עצם ההריגה¹⁵.

15) ואולי י"ל בסדר הסברות שמביא כ"ק אד"ש מה"מ שמסודרים ע"פ הקירבה והשייכות לסוגייתנו בדוקא: ב' הסברות הראשונות עולות מדיוק ל' הפסוק הנידון, אך בהם גופא הסברא הראשונה אלימתא יותר (אף שסברא השני' עולה מתיבה מוקדמת יותר בפס'), וכפי שמציין כ"ק אד"ש מה"מ בהצ"ע גבי הסברא השני' "אף שאם זה תלוי" - כפי שהוסבר בפנים שאין באם' זה משום קושיא על האפשרות הנוספת אלא 'משמע'. לאחמ"כ מקומה של הסברא השלישית - שעולה מהיקש כללי בסוגיא זו, שמיתת בעלים ושור הוקשו זל"ז ואילו כופר הוא חידוש. ואילו הסברא האחרונה עולה מצד משמעות תיבת כופר בעלמא, ללא קשר כלל ללימוד בסוגיא זו.

קעת מצייין כ"ק אד"ש מה"מ "לחידודי" לב' מחלוקות בהם ניתן לתלות חקירה זו:

ולחידודי עכ"פ י"ל דתלי בפלוגתא: א) דמי מזיק (א"כ י"ל דהוי במקום מיתתו ביד"ש) או דמי ניזק. ב) היש כופר שלא בכוונה או לא (ב"ק שם). וידוע פסק הרמב"ם: דמי ניזק ויש כופר שלא בכוונה (הל' נזקי ממון רפי"א. שם פ"י הי"ג).

נחלקו¹⁶ (בב"ק מ, א) חכמים ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה האם יש לשלם כופר ע"פ שווי המזיק או שווי הניזק, ויש לתלות בפלוגתא זו חקירה הנ"ל: אם הכופר הוא דמי המזיק - י"ל שמחליף את מיתת הבעלים ביד"ש, אך אם הכופר הוא דמי הניזק - י"ל שבא כעונש נוסף על הריגת האדם.

מחלוקת נוספת שניתן לתלות בה חקירה הנ"ל (הובאה בתחילת הע' זו) היא בשורר שהזיק בלי כוונה ופטור ממיתה האם חייבים הבעלים לשלם כופר - וכמובא לעיל: אם ישנה חובה על הבעלים לשלם כופר - י"ל שבא כעונש נוסף, אך אם פטורים הבעלים - י"ל שמחליף את מיתת הבעלים (ביד"ש), וכשפטורים הבעלים ממיתה ביד"ש פטור גם מכופר.

אך כהנ"ל הוא לחידודי בלבד¹⁷, כיון שלמעשה כבר פסק הרמב"ם שמשלם דמי ניזק ומשלם גם כשהשורר הזיק בלי כוונה - היינו שהכופר בא כעונש נוסף, ולעיל הוכיח כ"ק אד"ש מה"מ ד' הוכחות כפי הצד הב' - שבא במקום מיתת הבעלים, ונמצא שאין קשר בין החקירה לסוגיות הנ"ל.

הערה ד - הדיון בביטול ת"ת ברבים דוקא

בסוף ספר הנ"ל: כשא"א לחזור לתלמודו אח"כ

בסוף הספר על הרמב"ם מביא בשם חכם א' שהעיר לו אודות דברי הרמב"ם¹⁸ "הי' לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה: אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו", שהחידוש בהלכה זו הוא, שדוקא במקרה בו המצוה עוברת ולימוד התורה קיים (היינו שיכול לחזור לתלמודו לאחר קיום המצוה) מבטל תלמוד תורה לקיום מצוה, אך במקרה בו אינו יכול לשוב ללימוד התורה אינו מבטל את לימודו לצורך המצוה.

16) בב"ק מ, א.

17) וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שלו (פ"ד ה"ו) "ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחודן".

18) הל' תלמוד תורה פ"ג, ה"ד.

כ"ק אד"ש מה"מ מציין לדברי כ"ק אדה"ז מהם משמע שדוקא במקרה בו מדובר אודות ת"ת דרבים (שלא ישובו להתאסף) ישנה מחלוקת האם מבטלין ת"ת או לא (אך בביטול תורה של יחיד לצורך המצוה מבטל ואף אם אינו יכול לשוב ללימודו):

- האם מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה תורה - ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד בת"ת לרבי'ם (דוקא)*.

בהל' ת"ת שם כותב כ"ק אדה"ז: "אפילו תלמוד תורה של רבים נדחה מפני מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים . . . ויש אומרים שאם הוא בענין שאם יפסיק ויבטל לימודו לרבים עכשיו לא יוכלו להתאסף עוד ללמוד להם אחר שיקיימו המצוה אין לו להפסיק אפילו למצוה של תורה ולפיכך (והוא שדורש ומורה לעם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון ולהכניס בלבם יראת שמים ולא כמו שנוהגים עכשיו) . . . ויש חולקין על זה ואומרים שבכל ענין אין תלמוד תורה אפילו של רבים דוחה שום מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים ואפילו היא מצוה קלה של דבריהם (אלא אם כן הדורש הוא אדם גדול שמחזיר העם בתשובה בתוכחתו לעזוב דרך רשע ולשוב)".

ומוכיח, שרק בלימוד דרבים ישנה מחלוקת האם מצוה דוחה לימוד תורה, אך ביחיד ודאי שדוחה.

לאחר זמן שלח אליו כ"ק אד"ש מה"מ הערה נוספת בקשר לנושא זה שבאגרת בנוגע ביטול תורה לצורך התפילה, שתפילה שונה משאר המצוות שנדחית מפני לימוד תורה במצבים מסוימים ואפי' ביחיד:

(* לאחז"מ: ובנוגע לתפלה [שו"ע] אדה"ז חאו"ח סו"ס ק[ו].)

בהלכות תפילה כותב כ"ק אדה"ז: "מי שתורתו אומנתו כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו מפסיק לקריאת שמע ומברך לפני' ולאחר' אבל אינו מתפלל כל עיקר כיון שמבלעדי כן אינו מבטל מלימודו אפילו רגע גם בשביל התפלה לא יבטל . . . ומכל מקום אם מלמד לאחרים ואם לא ילמדו עכשיו יבטלו ולא יוכלו להתקבץ ללמוד אחר התפלה לא יפסוק מלימודו עמהם אפילו אם יעבור זמן התפלה".

וממשיך שם: "ואם אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין לקרות קריאת שמע ולהתפלל אינו פוסק כלל אפילו לומד יחידי. ואפילו התחיל ללמוד באיסור לאחר שכבר הגיע זמן קריאת שמע ותפלה (שאסור לו להתחיל ללמוד עד שיתפלל תחלה אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת) אעפ"כ אם התחיל אין צריך להפסיק ורשאי ללמוד כל זמן שיש שהות עדיין לקרות קריאת שמע ולהתפלל אח"כ".

הערה ה - שקו"ט בדיוק דוגמת "אחותך" בה נוקט רחב"א

על הספר הנוסף ששלח המחבר - 'משאת המלך' על התורה - הואיל כ"ק אד"ש מה"מ לכתוב הערה אחת¹⁹:

בחי'דושים עה"ת. (רד, א) בפ' מרז"ל אם ברור לך הדבר כאחותך
שהיא אסורה לך אומרהו (סנה' ז, ב) אחותך דוקא כו'.

על הפסוק²⁰ "ערות אחותך בת אביך או בת אמך מולדת בית או מולדת חוץ לא תגלה ערותן" מביא המחבר מברייתא המובאת במס' מכות: "איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו - אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אמו ובת אביו מניין? ת"ל: ערות אחותו גילה, עד שלא יאמר יש לי בדין: אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן! הא למדת, שאין עונשין מן הדין" [מקל וחומר]. וממשיכה הגמ' ולומדת עד"ז גם לאזהרה - שאין מזהירין מן הדין).

ועפ"ז רוצה לבאר בדרשתו של רבי חייא בר אבא בשם רבי יונתן המובאת בגמ' סנהדרין, המפרשת את הפסוק "אמר לחכמה אחתי את" ולומדת ממנו ש"אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך - אומרהו, ואם לאו - אל תאמרהו" מדוע נקט בדרשתו כדוגמא דוקא 'אחות' (שהרי ישנם איסורים רבים המפורשים בתורה בבירור).

אלא כיון ואחות [מהאב ומהאם] הוא איסור שהי' ניתן ללמדו בסברא גם בק"ו, ומצד סברא ברורה שאין לה פירכא כלל, שלכן שאלה הגמ' מדוע נכתב פסוק זה, לכן נקט רבי חייא בר אבא (בסנהדרין) דוקא דוגמ' זו ד'אחות' כשכוונתו לסברא הברורה שבלימוד האיסור המהווה דוגמ' לסברא ברורה הראוי' להאמר - אחותך (אך אם הסברא איננה ברורה לך כפי הסברא שניתן הי' ללמוד באיסור אחותך מהאב ומהאם - אל תאמרהו).

על ביאור זה לכל לראש מציין כ"ק אד"ש מה"מ לספר נוסף שעוסק בביאור מאמרו של רבי חייא בר אבא:

וראה מרגלית הים (להרב ראובן מרגלית שם) עוד כמה פי'.

בספר מרגלית הים²¹ מביא המחבר את פי' הגר"א לפ' ראה, שם מבאר את

19) באגרת מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדרך רד בספר (כפפנים), אך בהוצאה החדשה (ירושלים, תשל"ח) מופיעה פסקא זו על' נסוב הדין בע' קי"א.

20) אחריימות יח, ט.

21) ירושלים תשל"ז. הארות וביאורים למס' סנהדרין - ח"א. יש לציין ששם הספר הוא 'מרגליות הים' ולא כפי הנדפס באג"ק 'מרגלית הים'.

דיוק הדוגמ' 'כאחותך' - שעל הדיין להיות בקיא היטב בדיני התורה, וזאת כהמשך לביאור על הדרשה הקודמת שהובאה בגמ' מרבי יאשיה, הלומד ענין זה (שעל סברא הנאמרת להיות ברורה ומבוארת) מפסוק נוסף, והדוגמ' שם היא 'בוקר' (שכשם שהבוקר ברור ואין עליו עוררין כך צריכה להיות סברא הנאמרת), ומבאר בזה שעל ת"ח להיות בקיא בעניני העולם - "דרך ארץ" (שלא ירומה), וביחד עם זה בדיני התורה - כפי שנלמד מהדרשה דידן.

ומביא פי' נוסף ע"פ 'באר הגולה' למהר"ל מפראג, המפרש שהערייות שנאסרו על האדם הם משום קרבה, והקרבה הגדולה ביותר של אדם היא לאחותו, ולכאו' פשוט איסורה, ולכן ננקטה 'אחות' כדוגמ' לומר שבכל איסור שהדיין פוסק עליו להיות בטוח בכך - שיהי' פשוט אצלו הדבר.

ומחדד בזה, שאין לדיין לצדד לחומרא מצד הספק, אלא לדון בדבר עם דיינים ורבנים נוספים עד שיהי' פשוט אצלו.

פי' נוסף שמביא הוא מה'ערוך לנר', (המבאר בדומה לביאור הנ"ל של הרב דיסקין - אליו מכוונת האגרת) - ש'אחותך' כתבה התורה בפירוש אף שהי' ניתן ללמוד מק"ו, כיון שעל סברא הנאמרת להיות ברורה כדבר שנאמר בפירוש בתורה.

לבסוף מביא המחבר את ביאורו שלו (דמחבר הספר מרגלית הים) - ע"פ מה שפירש בכתבי אגדה על הפסוק במשלי "אמור לחכמה אחותי את", שחכמה היא דבר קבלה שקבל מרבו (ובד"כ אין לו לזוז מסברא זו, "אחותי את"), ובינה היא דבר אליו הגיע האדם לאחר התבוננות (ממנה על האדם להתרחק, "אל תשען"). ועפ"ז מפרש - שבכלל על האדם להצמד לדברי רבו המקובלים אצלו, אך בנוגע למידת ק"ו שהתורה נדרשת בה מלמד אותנו הכתוב באופן מיוחד - שגם אם אצלך מתקבל הדבר בהגיון, אל תלמד ק"ו ללא קבלה מרבוך - "חכמה" (שרק היא אחותך).

כעת מציין כ"ק אד"ש מה"מ לקשיים שבפירושים הנ"ל בדיוק הדוגמ' "אחותך":

ולפענ"ד בכמה מהם צע"ג כי: א) יש דוגמתם עוד ב"כ"ו איסורים (כולל הפי' דכיון דילפינן מזה דין - מוכח דברור הוא. ובזה גופא דאין עונשין מה"ד, הרי הביא בספרו המכילתא דגם מכריית בור ילפינן זה). ב) מדמוסיף "שהיא אסורה לך" ומזה דל"ק בקיצור "כאיסור אחותך" משמע שצ"ל (כהברירות א) שהיא אחותך (וכפי' הר"ח) ב) שאחות אסורה,

הקושיא הראשונה מקשה כ"ק אד"ש מה"מ לפי' הגר"א והערוך לנר - שהרי

בביאורם זה אינם מבארים את התוכן באיסור אחות בדוקא, שהרי ניתן להביא כל איסור שבתורה כדוגמ' לדיני התורה בהם הדיין צ"ל בקי, וכן לפי הערוך לנר ניתן להביא כל איסור שנאמר בתורה בפי', וע"כ צריך עיון גדול בב' ביאורים אלו.

קושיא זו הינה גם לביאור המחבר - שהגמ' לומדת דוגמ' לסברא ברורה הראוי' להיאמר מהסברא לאיסור ערות אחות (כיון שמסברא זו ניתן ללמוד דין), שהרי סברא זו קיימת גבי כו"כ איסורים²². ובאופן פרטי מבין האיסורים שבהם קיימת סברא זו - מוסיף בזה כ"ק אד"ש מה"מ - הביא המחבר עצמו בספרו זה את המכילתא על כריית בור הלומד ק"ו לאיסור כריית בור מפתחת בור, ואעפ"כ כתבה התורה שניהם בפירוש!

קושיא נוספת מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מדיוק מילותיו של רבי חייא בר אבא "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך", שנקט דוקא במילים אלו ולא התבטא "כאיסור אחותך", מכך משמע שברור לך ב' דברים - (א) היא אחותך ("כאחותך") ו(ב) שאחות אסורה (שאחותך אסורה לך"), ועל הביאור להיות קשור בשני דיוקים אלו. ואינו בביאורים הנ"ל²³.

ובהמשך וע"ד קושיא זו מוסיף קושיא נוספת לפירושים הנ"ל:

אבל לא נאמר כאן נפק"מ האסורה מן הדין או מקרא וכה"ג,

ע"ד הקושיא האחרונה שהוזכרה מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ שלא מצינו במימרת רבי חייא בר אבא קשר לאיסור 'אחותך' כפי שנלמד בגמ' מכות דלעיל בק"ו או איסור שנלמד בק"ו מן הפסוק, אלא רק עצם האיסור. והפירושים הנ"ל - דהמחבר והערוך לנר - מבוססים בעיקרם על הק"ו שנלמד בגמ' במס' מכות.

קושיא שלישית ואחרונה מדקדוק הל' במימרת רבי חייא בר אבא:

כן יש לדייק בלשונו כאן ברור

מדיוק הל' "אם ברור לך הדבר כאחותך" קשה לכל הפירושים שנזכרו לעיל, שהרי אין ולו מידי בביאורם בדיוק ל' זו²⁴. הן לביאור הגר"א - שאחותך מכוון באופן כללי לדין בתורה, הן לביאור המהר"ל - שאחותך מכוון מצד הקרבה

(22) הבא על אביו שחייב ק"ו מאחי אביו (סנהדרין נד, א), דין מות לרודף אחר חבירו להורגו ק"ו מהבא על נערה המאורסה (סנהדרין עג, א), דין מות לעובד ע"ז בשעת מעשה ק"ו מדין מות לרודף (סנהדרין עד, א), הבא על בתו מאנוסתו שחייב ק"ו מבתו (סנהדרין עו, א). ועוד.

(23) וראה לקמן כיצד מיושבים הדברים ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ.

(24) אמנם ניתן 'להכניס' בביאורם דיוק זה, אך אינו מוכרח, וביאורם לא הי' נופל (לשיטתייהו) אף אם היתה הל' - "אם הדבר כאחותך שהיא אסורה לך וכו'".

הגדולה ביותר אליך, הן לביאור הערוך לנר והמחבר - שאחותך מכוון לק"ו הנלמד בגמ' מס' מכות, והן לביאור ה'מרגליות הים' - שאחותך מכוון לקבלה שקבל מרבו.

קושיא זו מסייג כ"ק אד"ש מה"מ בכך שבמקומות נוספים מופיעה הדרשה על דברי תורה שצ"ל ברורים אצלך מהפס' "אמור לחכמה אחותי את" ללא תיבת 'ברור' (וא"כ אין לדקדק כ"כ שהתי' צ"ל קשור לתיבת "ברור"):

(משא"כ בקדושין ל, סע"א ובספרי דברים ו, ז. וראה בתורה תמימה

(שם).

בגמ' קידושין מובאת ברייתא: "תנו רבנן, "ושננתם" - שיהו דברי תורה מחודדים בפ"ך, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר: אמור לחכמה אחותי את וגו', ואומר: קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך וכו'". וכן מופיע בספרי על הפסוק.

ובתורה תמימה על הפסוק מביא את הגמ' הנ"ל בקידושין, והקשה שם (בהע' ל'): פירש"י שתיא בקי כאחותך שאסורה לך, עכ"ל. וקצת צ"ע למה תפס איסור אחותו יותר משאר עריות הידועות לאדם שאסורין? ומתרץ: "ונראה כפי' השני דסמ"ך אסיפא דקרא ומודע לבינה תקרא, כלומר שתיא ידועה לך כאוהב וכמודע, ובספרי הגירסא שיהיו דברי תורה מסודרים בפ"ך, והיא גירסא יותר מכוונת לכונת המאמר, כי כנודע הסידור מועיל לבקיאות וידיעת דבר לאשורו דבר על אופניו".

ומוכח מדבריו, שמחלק בין הדרשה הנ"ל דסנהדרין ובין הדרשה בקידושין שהם ב' ענינים שונים, וממילא הדרא קושיא - על הפירושים במאמר רחב"א - לדוכתא, שאין בפירושם ביאור לצורך תיבת "ברור" במאמר זה.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בכך שתוכן תיבת ברור הוא מל' ברור:

- ולהעיר ממרז"ל שקדמו ברור כו' כבוקר, שגם בוקר הוא מל' בקרו

כו'.

למאמרו של רבי חייא בר אבא בגמ' קדם מאמרו של רבי יאשי' על הפסוק "דינו לבוקר משפט" - "וכי בבוקר דנין וכל היום אין דנין? אלא: אם ברור לך הדבר כבקר - אמרהו, ואם לאו - אל תאמרהו", שתוכן תיבת בוקר הוא גם מל' לבקר ולברר, היינו דבר מבוקר ומוערך.

בשלב זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בעצמו את דברי רבי חייא בר אבא:

ולכן נ"ל וע"ד פי' החדא"ג: ברור (מל' ברירה - בין סברא לסברא

ושתיהן חזקות דוקא) ודוקא באיסור אחותו "מברר" קרא ופוסל סברא הכי חזקה:

ע"פ פירוש תיבת 'ברור' מל' ברירה (ולא בל' בהירות כפי הפירושים שהובאו קודם) מציע כ"ק אד"ש מה"מ ביאור פשוט בכהנ"ל, שעל הדיין לברור מבין הסברות.

וכפי שכותב המהרש"א על הסוגיא בחידושי אגדות²⁵ "ומה ענין הברור לאיסור אחותו ולא לשאר עריות כו' - והנראה דבא לומר שאל יסמוך הדיין על שכלו אך על פי חכמת התורה וע"פ שאלת רבו. דהכי אמרינן בהדיא פרק ב"ש: "תוקע עצמו לדבר הלכה" - בדיינא דאתי דינא לקמי' וגמר הלכה ומדמי מלתא למלתא ואית לי' רבה למשאל, דארשב"ג לעולם יראה וכו'", ועליו לשאול את רבו, ולא לסמוך על סברתו, ואף שבירר בעצמו את הדין לא יסמוך על כך (ולא שזה הי' ודאי לו).

כעת מציג כ"ק אד"ש מה"מ את הסברות העצומות בנוגע לנישואי אח ואחות ביניהם יש לברור:

נישואי איש ואשה הרי צ"ל בדוגמת יצירך בג"ע מקדם אשר "מאיש לוקחה זאת" ולכן קדימה דוקא לנישואי אחותו שהיא חצי בשר.

היינו, מצד הענין כשלעצמו הי' לומר שעל האדם לישא את אחותו בדוקא כיון שינושיאין אלו הם הדומים ביותר לנישואי אדם הראשון שנשא את חוה שלוקחה עצם מעצמיו, ולכך דומה אחות ביותר שהרי הינה "חצי בשרו" דהאדם (ביטוי שמקורו בתפילה שנשא משה לקב"ה אודות מרים: "אל נא תאכל כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו" - ופירש רש"י "אין ראוי לאח להניח את אחותו להיות כמת").

אלא שהדוגמא בשלימותה כשהיא אחותו מן (האם ו)האב ובזה צ"ל בירור.

ובזה גופא מוסיף עוד יותר שלכאורה הי' על האדם לישא דוקא את אחותו

מ(האם ו²⁶) האב, כיון שאז הינה אחותו המושלמת ונחשבת כחצי בשרו ממש²⁷, ויש לו לישא דוקא אותה, וצריך בירור האם כך הדבר.

והנה עוד סברא ע"ד הנ"ל שהעולם נברא באופן כזה שהי' מוכרח להיות נישואי אחותו (ירוש' יבמות פ"א ה"א) או נישואי אמו (חוה).

סברא נוספת בכך שי"ל שיש לישא אחותו דוקא מכך שהקב"ה ברא את העולם בצורה כזו שאח יהי' מחויב לישא את אחותו, וכדברי רבי אבין בירושלמי - "איש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא. אמר רבי אבין . . חסד עשיתי עם הראשונים שייכנה העולם מהן. אמרתי עולם חסד יבנה".

ומשליך סברא זו גם גבי האם:

כן גם בנוגע לאמו - ה"ה (עובר) ירך אמו אלא שנפרד לאח"ז וכעצם מעצמי דאדה"ר.

שהי' לומר שעל אדם לישא את אמו בדוקא - כיון שעובר הינו חלק מהאם, ואח"ז כשנולד נפרד מהאם ובשלב זה י"ל שדומה לעצם שנלקחה מאדם הראשון.

אבל אינו דומה לגמרי לאחות - כי בפועל הי' קיום העולם ע"י נישואי אחות, אחות היא חצי בשרו דהאח כדוגמת אדם וחוה, משא"כ באם שהוא בהיפך.

אך כ"ק אד"ש מה"מ מסייג סברא הנ"ל - לישא אמו דוקא - מצד ב' סיבות: א. בפועל²⁸ קין והבל נשאו את אחיותיהם וע"י נישואים אלו נבנה העולם. ב. אחות לגבי אח הינה כחיה לגבי אדם הראשון כחצי בשרו וכפי שנתבאר לעיל ובהערות, משא"כ באם שנוצרת מציאות חדשה לגמרי שאינה 'חצי בשרו' דהאם (אלא רק ב'עובר')²⁹.

26 בפשטות י"ל שכ"ק אד"ש מה"מ כתב תיבות אלו בחצע"ג כיון ועדיין אין לזה רא' ברורה כיון וב'צריך בג"ע מקדם" לא שייך לומר זאת.

ואולי יש לומר בדוחק ע"פ מפני המבואר בהע' הבאה (שמבואר מדוע אחות מן האב והאם הוא בדומה יותר ליצירך בג"ע). כיון והרא' שמביא כ"ק אד"ש מה"מ לכך שאחותו הינה חצי בשרו היא אחותו מן האם "אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו", אך דחוק הוא ועצ"ע.

27 וי"ל הביאור בזה, כיון וג' שותפין באדם, וכמו באיש כך גם באשה כל אחד נותן את חלקו בוולד, וממילא הן באח והן באחות יש מג' השותפין בשוה - וכל א' מהם הינו חצי בשרו של השני כיון שחציו של האב נמצא בו וחציו השני בו, וכן הוא ב'צירך בג"ע מקדם" ש"מאיש לוקחה זו", שלא גרע ולא מידי איש ואשה מחציו של אדם וחוה.

28 ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"א.

29 ואולי יש להוסיף בזה שאחות לגבי האח דומה יותר לחוה גבי אדה"ר מצד הגילאים וסדר הדורות (שגבי חוה הדוגמ' לזה היא קין, והיא נוצרה מאדה"ר ואתו נישאה, ואילו קין נשא אחותו ככפנים). אך אין בביאור זה 'בהיפך' בנישואי הבן עם האם.

ולהעיר ג"כ מפרש"י יבמות (סב, סע"ב) ומסנה' (קג, סע"ב) כלום יש
לך הנאה כו'.

בב' מקומות אלו אליהם מציין כ"ק אד"ש מה"מ ישנו חיזוק לסברא לישא
אחותו דוקא:

רש"י³⁰ ביבמות נעמד על דברי הגמ' שהנושא בת אחותו עליו הכתוב אומר
"אז תקרא וה' יענה" - "גיעגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו ומתוך כך
נמצא מחבב את אשתו". ומכך ישנה סברא שעל אדם לישא דוקא את אחותו,
שחיבובה יתר אצלו.

מהגמ' בסנהדרין למדים אנו דחי' לסברא שעל האדם לישא את אמו דוקא
(שהרי הינו ירך אמו ודומה לאדה"ר שנשא עצם מעצמיו): "אמון בא על אמו,
שנאמר "כי הוא אמון הרבה אשמה". . אמרה לו אמו: כלום יש לך הנאה ממקום
שיצאת ממנו? אמר לה: כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי. היינו שאכן
אינו מתאוה לזה אלא רק 'להכעיס'. וכפי שפירש"י - "מקום שאדם יוצא ממנו
שבע הוא ממנו, ואינו מתאוה להנאת אותו מקום".

וע"פ כהנ"ל יובן שיש מקום לומר ג"כ ברור כאמו - וכהשאלתא
משפטים (הובא במרגה"י שם).

גם לאחרי הדחיות שהובאו לעיל מסכם כ"ק אד"ש מה"מ שיש מקום לומר
שעליו לישא את אמו. ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ מקום נוסף ממנו ניתן ללמוד
שאכן (כפי שהסברא נותנת לישא את אחותו בדוקא) הסברא נותנת לישא את
אמו, מגירסת דברי רבי חייא בר אבא שבשאלתא המובאת במרגליות הים: "אמר
רחב"א - אם ברור לך הדבר כאחותך ואמך שהן אסורות לך - אמרהו, ואם לאו
- אל תאמרהו".

ולהעיר מברכות (נח, א) הבא על אמו כו' אחותו כו'.

הגמ' בברכות בסוגיא ארוכה עוסקת בחלומות ופירונותיהם, ושם³¹ איתא:
"הבא על אמו בחלום - יצפה לבינה, שנאמר כי אם לבינה תקרא . . הבא על
אחותו בחלום - יצפה לחכמה, שנאמר אמור לחכמה אחותי את".

ולסיכום כהנ"ל - ישנם ב' סברות חזקות לומר שאדם ישא לאשה דוקא את
אחותו או אמו, ובתוכם ישנה 'ברירה' ע"י הפסוק שבא ומברר סברא דאחותו
(ואמו) אע"פ שהינה חזקה ביותר כפי שהוכח מריבוי מקומות, ואוסר אותה על

³⁰ ד"ה 'הנושא בת אחותו'.

³¹ יש להעיר שבאג"ק נדפס המקור בגמ' נח, א, אך בגמ' מופיע בנו, א.

האדם.

ועפ"ז מתורצות קושיות הנ"ל מדויק הל' דרחב"א: מצד דיוק הל' - הביאור כולו נשען על דיוק פירוש תיבת 'ברור', הסברה שייכת דוקא גבי אחות לגבי אח ("שהיא אחותך"), וכל ה'ברירה' היא דוקא גבי זה "שהיא אסורה לך" ואינה מותרת כפי שהי' צ"ל מצד הסברה.

כמו"כ ביאור זה מניח את הדעת מדוע ננקט דוקא איסור 'אחותך' כדוגמ' ולא איסורי נוספים, ואינו נשען על ה'דין' - הק"ו דלעיל (דבר שאינו מוכרח מצד פשטות המימרא).

מסיים כ"ק אד"ש מה"מ:

ואין להאריך עוד*.

[אך לאחר זמן ציין כ"ק אד"ש מה"מ להל' ת"ת:

(* לאחז"מ: צע"ק בהנ"ל מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ג.

בהל' תלמוד תורה מרחיב כ"ק אדה"ז בצורך ובהיקף לחזור על החלקים השונים בתורה: "המשנה והתלמוד שהן ההלכות בטעמיהן חייב הוא מן התורה לחזור עליהן כל כך עד שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך, שנאמר "ושננתם לבניך" שיהיו דברי תורה שנונים ומחודדים בפיו, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד - כמ"ש אמור לחכמה אחותי את שתהא בקי בהלכה וברורה לך כמו שברור לך שאחותך אסורה לך".

ומסכם כ"ק אדה"ז - "ולכן גם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויכול לעיין בספרים אינו יוצא י"ח בזה מצות ושננתם מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין, ואין הלכה זו ברורה לו כאחותו שאינו צריך לעיין".

ומשמע מכך באופן מוחלט כפי שביארו האחרונים הנ"ל בספר מרגליות הים - שפירוש תיבת ברור הוא מלשון בהיר ונהיר, עד שאינו צריך לעיין].

ועיין ס' המצות לאדמו"ר הצ"צ מצות עריות - דברים נפלאים.

לאחר ביאור הענין ע"פ דרך הנגלה, מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדרך מצוותיך' שם מבוארים ג' איסורי עריות בפנימיותם, שבאצי' הינם יחודים נעלים הממשיכים אור נעלה ביותר עיין שם הפרטים בזה (ולכן הי' מותר ליעקב לישא ב' אחיות), אך בעולמות בי"ע הוא איסור, רק לעת"ל יהיו מותרים. עיי"ש.

בכבוד ובברכה,

שמו הק'

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' זוילשאנסקי

וכל הנהלת הישיבה הרוחנית והגשמית, הר"מים,

המשפיעים, משגיחים, נו"נים וצוותי העובדים

תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
איש החסד התומך ביד רחבה ברוח נדיבה ובספ"י
למוסדות תורה, צדקה וחסד, ועניני משיח וגאולה,
מסור ונתון בלו"נ לעניני הת' שי' במלבושים לרגל
החג ובקרן דור דעה לנסיעה לכ"ק אד"ש מה"מ
ולכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ

הרה"ח הר' שלום בער שי' דריזין

לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לו, לזוגתו ולכל בני משפחתו
בגשמיות וברוחניות
ויזכה לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
עוסק בצ"צ באמונה
מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ
ובפרט בכל הקשור בעניני גאולה ומשיח
אחיעזר ואחיסמך, ומעמודי התווך דישיבתנו הק'
הרה"ח הרב שלמה שי' קאליש זב"ב שיחיו
לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לו ולכל בני משפחתו
בגשמיות וברוחניות
ויזכה לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח אליהו שי' בן רחל נעמי תחי'

ולזכות זוגתו הנכבדה

מרת יונה נחמה בת מאטיל לאה תחי'

שלוסברג

יה"ד שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, וימלא
השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה
והנגלה, והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

לע"נ אביו

הרה"ח ר' אברהם יצחק ב"ר נתן ע"ה

שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול - בהתלבשותה בגוף

גשמי בגאולה האמיתית והשלימה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח ראובן שי' זרעייתו מרת שרונה תחי'
שאער

יה"ר שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, וימלא
השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה
והנגלה, והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

ולע"נ אביו

ר' יעקב ב"ר אברהם ע"ה
נלב"ע ד' שבט התשנ"ח

ולע"נ אמו

מרת אסתר בת הר"ר ראובן ע"ה
נלב"ע ביום שב"ק כ"ב שבט ה'תשנ"ד

שיזכו לעילוי נשמה הכי גדול - בהתלבשותה בגוף
גשמי בגאולה האמיתית והשלימה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
התמים היקר,
מבחירי תלמידי ישיבתנו הק'
שנפטור בדמי ימיו
הת' מנחם מענדל דוד ע"ה
ב"ר יבלחט"א הרב שמעון שי'
אברהמי
נלב"ע ג' ניסן ה'תשע"ד

ולזכות הוריו היקרים
הרב שמעון שי'
וזוגתו מרת טלי תחי'

לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לכל בני משפחתם
בגשמיות וברוחניות

שיזכו לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' יצחק ב"ר משה ע"ה

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!



לע"נ

ר' אברהם ב"ר חונא ע"ה טאוב

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' זלמן ב"ר מאיר זזולי
נלב"ע כ"ז אדר

מרת תמר בת ר' מיכאל זרחל
נלב"ע כ"ח מרחשוון
ומ"כ בטשקנט

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' אברהם בער הירש ב"ר יעקב
נלב"ע ד' אלול

מרת אסתר בת יצחק
נלב"ע י"ג תשרי

ומ"כ בקנדה

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף
ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' ברוך בוריס בן ר' יעקב וחיה

נלב"ע ג' שבט

ומ"כ בקנדה

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!

לזכות ר' יהודה שלום בן תמר

חנה רבקה בת אסתר

שרי שרה בת חנה רבקה עבור אביה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה מרדכי בן ר' אברהם ע"ה

ארנשטיין

משפיע דישיבתנו - ישיבת חח"ל צפת

נלב"ע בליל ש"ק לסדר "ואתה תצוה .. ויקחו אליך"

י"א אדר ראשון תשע"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

מרת יהודית יטי ב"ר יצחק
נלב"ע ביום ש"ק י"ד אלול

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף
ומיד ממש!



לזכות החייל בצ"ה
צבי הירש בן דבורה לאה
לרגל יום הולדתו - כ"ט מרחשון
ולרגל חגיגת ה'אפשרניש'

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הת' מיכאל בן רונית

יה"ר שיזכה לרפואה שלימה וקרובה בגוף ובנפש
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף
ומיד ממש!



לע"נ

הת' מרדכי ע"ה ב"ר שבתי חיים שי'

נלב"ע ט"ו כסלו תשנ"ח

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף
ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד