שבעים למלך

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

שבעים למלך

יו"ד שבט
ה'תש"פ

יוצא לאור על־ידי "מערכת שערי ישיבה" שע"י תלמידי
ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת
רח' ירושלים 17 צפת עיה"ק, אה"ק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים לבריאה
ה'תש"פ
קי"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

חברי המערכת:
הת׳ שמשון יעקב מרדכי בלוך
הת׳ לוי בליניצקי
הת׳ דוד גבריאל
הת׳ גרשון שלום גורביץ
הת׳ שמואל דורון
הת׳ לוי וילהלם
הת׳ ישראל שם טוב כהן
הת׳ יעקב ישראל מזרחי

יו״ל ע״י מכון ׳שערי ישיבה׳ ו׳הערות התמימים ואנ״ש׳
שע״י ישיבת חח״ל צפת

כתובת המערכת
רח׳ ירושלים 17 ת.ד. 355 צפת
פקס: 1534-6970810
דוא״ל: pilpult@Gmail.com

•

נדפס בארץ הקודש ת״ו
ה׳תש״פ • **5780**

עיצוב כריכה:
הת׳ שניאור זלמן שי׳ סגל

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

. . **בבית** - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן דהתיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפנים 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' קיווינו כל היום ומצפים, שאז ת"ו..

.

בבית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, ה־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 חי"ז ע' 514 ואילך.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק – ה'תשמ"ז)

פתח דבר

בהלל והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדי', את הספר **'שבעים למלך'** היוצא לאור באופן מיוחד לרגל יו"ד־י"א שבט, יום בו קיבל על עצמו כ"ק אד"ש מה"מ את הנשיאות ובפרט בשנה זו בה נמלאו שבעים שנה לנשיאותו, ובו חידושים ביאורים והערות בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בעניני גאולה ומשיח, נגלה וחסידות ובכל מקצועות התורה, שנכתבו ע"י התמימים והרבנים דישיבתנו הק' - ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת עיה"ק ת"ו.

כידוע וכמפורסם, ענין כתיבת חידושי תורה והוצאתם לאור הוא אחד מהעניינים שחידש נשיא דורנו בדור השביעי, כאשר הוא מעורר אודותיו לעתים קרובות, עד שהפך למנהג של קבע בקרב לומדי התורה בעולם בכלל ובישיבות חסידי חב"ד ליובאוויטש בפרט.

גודל מעלת כתיבת חידושי תורה והפצתם נתבאר בארוכה בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בשיחותיו ובאגרותיו, בהבהרת ובהסברת גודל ההשפעה העצומה שיש בהדפסת קבצים אלו, הן בהוספה ניכרת בחיות ותענוג בלימוד בין כתלי הישיבה[1], והן בהעלאת ישיבות הקודש 'תומכי תמימים' על נס, כישיבות שמצמיחות פירות משובחים בלימוד התורה, ועוד והוא העיקר, אשר על ידי זה מזרזים ומקרבים את קיום היעוד - "תורה חדשה מאתי תצא" בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ בקרוב ממש[2].

*

בראש הקובץ: **שער דבר מלכות** - מתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שיחת הדבר מלכות דש"פ שמות המבארת את מעלתו של יום - השלימות בנשיאות הנפעלת בשבעים שנה דוקא. ליקוט לש"פ תצא תנש"א בו מבואר בארוכה לשון הרמב"ם בריש הלכות אישות. חלק משיחת 'כ"ח סיון' תנש"א בה מוסבר ומבואר מעלת מספר '70' וכן הכפילות בזה '770', בקשר עם חגיגת שלימות הנשיאות - שנת ה70.

---

1) שיחת ט"ו בשבט תשמ"ח.

2) דבר מלכות ש"פ לך־לך. ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 70 ואילך.

ובהמשך לזה, חידושי תורה וביאורים מאת התלמידים ורבני הישיבה אשר נחלקו לו׳ שערים:

א. שער גאולה ומשיח - ובו חידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח שבתורה, ובפרט בתורתו - מאמרים וליקוטי שיחות - של נשיא דורנו.

ונקבעו בשער בפני עצמו ע״פ דברי נשיא דורנו שלימוד זה הוא ״הדרך הישרה הקלה והמהירה מבין כל דרכי התורה לפעול התגלות וביאת המשיח בפועל ממש״, ושע״י לימוד ענינים אלו ניתן ״לחיות עם הזמן דימות המשיח״ ועי״ז להביא את התגלותו בפועל ממש[3].

ב. שער תורתו של משיח - ובו ביאורים ועיונים בתורת כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א - ׳תורת של משיח׳ וקבענום בשער בפני עצמו כיון שע״י הלימוד בתורתו ״הנה בזה היא ההתקשרות״ אליו שעי״ז ״אותי אתם לוקחים״[4]. ועוד ועיקר שהיא ״תורתו של משיח״ לה אנו זוכים כבר עתה בזמן הגלות, כהכנה וטעימה מתורה חדשה מאתי תצא שיגלה כ״ק אד״ש מה״מ בגאולה האמיתית והשלימה.

ג. שער הנגלה - ובו פלפולים והערות על מסכת קידושין הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש בכל רחבי תבל. בחלקו השני באו ביאורים על מסכת פסחים שנלמדה בשנה שעברה.

בשער זה סודרו החידושים וההערות על סדר הדפים והסוגיות במס׳, ולא ע״פ סדר הא־ב.

ד. שער הלכה ומנהג - ובו שקו״ט ובירורי הלכה ומנהג למעשה בפועל.

ה. שער חסידות - ובו ביאורים בפנימיות התורה, תורת החסידות שהיא הכנה לתורתו של משיח - תורה חדשה מאתי תצא, וכהבטחת הבעש״ט למלך המשיח שע״י הפצת המעיינות ׳אתי מר׳ - משיח צדקנו[5].

ו. שער שונות - ובו ביאורים וסיכומים בענינים שונים.

בתור הוספה באו בפרסום ראשון אגרות וכתי״ק מאת כ״ק אד״ש מה״מ שלא שזפתם עין. בנוסף הובאו חמש אגרות קודש מאת כ״ק אד״ש מה״מ הכוללות הערות על ספרים שנשלחו אליו, והיות שהערות אלו נכתבו בקיצור הכי נמרץ, באנו לפענח ולהראות את החידושים הנפלאים הנמצאים באגרות קודש אלו.

---

3) דבר מלכות ש״פ תזו״מ וש״פ בלק תנש״א.

4) היום יום כ״ד סיון. לקו״ש חכ״ז ע׳ 24, ועוד.

5) כתר שם טוב בתחילתו. וראה לקו״ש ח״ל ע׳ 170, ועוד.

כאן המקום להביע את תודתינו לכל אלו שסייעו במלאכת ההוצאה לאור, בכתיבה ובהגהה, ובראשם: הרה"ג **שמואל גינזבורג**, ר"מ בישיבתנו; הרה"ג **מנחם מענדל הלפרין**, נו"נ בישיבתנו; הרה"ג **שלום דובער וולף**, נו"נ ומשפיע בישיבתנו; הרה"ג **מאיר ווילישאנסקי**, ר"מ ומשפיע בישיבתנו; הרה"ג **מתתיהו יהודה שי' לוינסון**, נו"נ בישבתינו; הרה"ג **יעקב שי' לנדא**, משפיע ור"מ בישיבתינו; והרה"ג **חיים הלל שי' שפרינגער** משגיח ונו"נ בישיבתנו.

*

כאמור ספר זה מתייחד בכך שיוצא לאור לרגל היום הגדול והקדוש[6] יו"ד־י"א שבט, יום היארצייט־הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, יום קבלת הנשיאות של הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ויום קבלת מלכותו כמלך המשיח לעיני כל באי עולם בשנת תשנ"ג. וכפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ[7] ש"יום זה הוא יום מיוחד בחיי הנשיא, ויום מיוחד בענין הנשיאות - התחלת הנשיאות של נשיא דורנו, הכוללת את כל המשך הנשיאות עד ביאת גואל צדק".

ידועים הביאורים הרבים שבחסידות[8] בענין רוממותו של ראש השנה, שבו בוחן הקב"ה באופן מיוחד את מעשי הנבראים האם הינם כראוי וכמצופה מהם, ומלכותו תלוי' ועומדת, ורצונו בקיום העולמות מסתלק כמעט לגמרי לפי שעה, ועל כן דרושה פעולת הנבראים לקבל את מלכותו מחדש בהתמסרות מיוחדת.

וכן הוא בהגיע יום גדול וקדוש זה, משתדל כל אחד ואחד להוסיף בקיום רצונו והוראותיו הק', לקבל את מלכותו כנשיא הדור וכמלך המשיח, ולעורר אצל נשיא הדור את הרצון למלוכה גלוי' - "להיות שמו נק' עליהם".

ותלמידי הישיבה הנק' תמימים על שם "שלומדים תורת ה' תמימה תורה הנגלית ותורת החסידות"[9] ורצונו הק' ודרישתו מהם היא - שילמדו כל התורה כולה, וכפי שדיבר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות ביחידות לתלמידי הישיבות באור לבדר"ח מרחשון תשנ"ב[10] - "שהכונה **לכל התורה כולה בפשטות**! . . ודוקא באריכות ודוקא בפלפול . . כשמתעוררים באמצע השינה חושבים מיד בלימוד התורה, ויתירה מזו - אפילו בשעת השינה חולמים

6) לשון כ"ק אד"ש מה"מ באגרת ר"ח שבט תשי"א.

7) שיחת ב' ניסן תשמ"ח.

8) ראה סה"מ מלוקט ח"ה קונטרס ר"ה תנש"א, ס"ג, ושם נסמן.

על ענין בתורה! כולל גם - פלפול בתורה! . . כשמביטים על בחור ישיבה אמיתי רואים מיד את המציאות האמיתית שלו, מציאות התורה!".

ועל כן, התייגעו והתאמצו בלימוד התורה כפי רצונו הק' באופן פרטי מהם, ועלה בידם לפלפל ולגלות "שכל חדש בתורה", ולהוציא לאור קובץ מפואר זה, לרצונו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ.

כהנ"ל שייך במיוחד בתקופתנו זו, במלאות שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ש"שלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא", וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ שמות[11] את המשמעות הכבירה של תקופה זו:

> **שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם - כמ"ש "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך שהאדם מגיע אז לעבודה דבירור כל השבע מדות כפי שהן בשלימותן, שבע כלול מעשר (=שבעים). ובפרטיות יותר נותנים לאדם "שבעים שנה" בכדי לעשות את העבודה דבירור השבע מדות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה) ודלעו"ז בכלל (ובכללות - שבעים אומות העולם), וע"י עבודה זו הוא מגיע לשלימות דשבעים, בחי' עי"ן דקדושה ראי' באלקות, עד להשלימות בזה לעתיד לבוא.**
>
> **ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של "(כ)בן שבעים שנה", הבירור דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות", שיוכלו לפעול את הענין דימיאת מצרים (הגאולה ממיצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם - "כל ימי חייך להביא לימות המשיח", (מעין) העילוי דהגאולה השלימה, כשנעשה (שלימות הבירור דכל שבעים אומות כו', ו)הגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך, ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".**

ובזמן מיוחד זה, בו ברור לכל תמים בישיבתנו שעליו לעשות כל התלוי בו ולפעול

---

9) ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 92-3.

10) דברי משיח תשנ"ב ח"א, ע' 251 ואילך.

11) ס"ח. ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 250 ואילך.

12) ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 266.

את שלימות נשיאותו של כ"ק אד"ש מה"מ, וכפי שהעיד "שענינו העיקרי "להביא לימות המשיח" בפועל ממש"[12], הרי הדרישה והתביעה הנזעקת מלב כולנו "רצוננו לראות את מלכנו"[13] תיכף ומיד מתעצמת שבעתיים, ויחד עמה מתגבר הביטחון המוחלט בהתממשות נבואתו "לאלתר לגאולה, ותיכף ומיד ממש הנה משיח בא"[14].

וע"פ הכלל "מגלגלין זכות ליום זכאי", יה"ר שנזכה לסיום גלות זה המר וההעלם וההסתר הכי גדול, ונזכה לראות את מלכנו - "ראי' באלקות" - מלך המשיח שליט"א בעיני בשר הגשמיות באופן של "מלך ביפיו תחזינה עיניך והיו עיניך רואות את מוריך", "אור פני מלך חיים" בהתגלותו השלימה והמיידית תיכף ומיד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח[15]
יו"ד־י"א שבט
הי' תהא שנת פלאות/פדותינו
צפת עיה"ק

13) יתרו יט, ט, בפירש"י.
14) ספה"ש תנש"א ח"ב, ע' 792.
15) ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 173.

לזכות

הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה רוב נחת מבניו - התמימים בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

◆

על־ידי תלמידי התמימים

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מעודד את שירת
"יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד"
ר"ח כסלו 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 . . עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משיחת ש"פ שופטים תנש"א - מוגה - תרגום מאידית)

תוכן ענינים

שער דבר מלכות

שלימות הנשיאות נפעלת בשבעים שנה דוקא 33

דבר מלכות ש"פ שמות, כ"א טבת תשנ"ב

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה - "על שם גאולת ישראל"; כיצד הירידה למצרים גם היא חלק מהגאולה, כי גם בתוך הגלות ממשיכים הגאולה; ביאור במשנה ספ"ק דברכות "א"ר אלעזר ב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו' להביא לימות המשיח"; השלימות דנשיאות נפעלת דוקא כש"הרי אני כבן שבעים שנה"; הקשר להילולא דהרמב"ם שזה הי' אופן עבודתו; הוראה בענין החינוך.

החידוש שנפעל במ"ת בנוגע לקידושין 49

ליקוט לש"פ תצא תנש"א, משיחת ש"פ תצא תשמ"ט

ביאור אריכות דברי הרמב"ם בריש הלכות אישות ע"ד גדר האישות שקודם מתן תורה והנפקותא להלכה; הקשר ע"ד הדרוש בין תחילת ספר נשים לסוף ספר זמנים שלפניו "נר בתו קודם משום שלום בתו כו' שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם כו'"

המעלה במספר שבעים 58

חלק משיחת כ"ח סיון תנש"א

שער גאולה ומשיח

א. והיה אור הלבנה כאור החמה בימות המשיח ולעת"ל 63

הת' שלום שי' טל, משפיע בישיבה

מביא ב' ביאורים בתורת אד"ש על העילוי בחציו השני של החודש / מבאר היתרונות באופן הב' על אופן הא' / מבאר דב' ביאורים אלו מבוססים על ב' אופנים בביאור היעוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה' / מביא התיווך בין ב' הביאורים דהוא ב' תקופות / עפ"ז מבאר מדוע ביאור הא' נאמר בנגלה דתורה ואילו ביאור הב' בפנימיות התורה דוקא / עפ"ז מבאר

כיצד שייך מצוות עיבור שנים גם בזמן קיום היעוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה' דקאי על תקופה הא' / מקשה דבשיחת אד"ש משמע שלא כנ"ל / מקדים קושיא מהמבואר במאמרי התקופה על המבואר בשיחה / מבאר דהמבואר בשיחה הוא בכללות / עפ"ז מתרץ הקושיות / ע"פ כהנ"ל מבאר מדוע דוקא בבוא שלימות הנישואין בשנת התשעים צריך רק לפקוח את העיניים

ב. בירור הברזל לעת"ל 71

הת' שלום שי' טל, משפיע בישיבה

מביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לבירור הברזל לע"ל / מקשה מדברי אדמו"ר המהר"ש אשר אין לברזל בירור כלל / מביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לדין שבירתו זוהי תקנתו / מביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לבירור אומות העולם לע"ל / מבאר שצורת הברזל תתוקן משא"כ חומר הברזל / עפ"ז מתווך בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ לדברי אדמו"ר המהר"ש / מבאר בפנימיות הענינים ומקדים ענין חילוקי הדרגות בגילוים בביהמ"ק / החילוק הוא גם בנוגע לבירור הניצוצות / החילוק בין בית שני לבית שלישי / החילוק בין זמן הגלות לשלימות הבירור / עפ"ז מבאר המעלה בירידת המלכות לבי"ע דוקא / עפ"ז מובן ענין בירור הברזל לע"ל / מבאר השייכות דהנ"ל לתקופתינו זו במיוחד

ג. יחוסו של אליהו הנביא 89

הרב חיים הלל שי' שפרינגר, משגיח בישיבה

מביא שתי דעות ברמב"ם לגבי ביאת אליהו / מביא שני מדרשים לגבי יחוסו של אליהו / מביא שני גרסאות בזוהר לגבי 'פנחס זה אליהו' / מקשר בין המדרשים לדיעות ברמב"ם / מחבר את שניהם לביאורים בשיחה

ד. אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו 93

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר

מוציא כלל גדול מדבר מלכות נח בנוגע לשלימות העבודה בזמנינו שהכונה בזה לכללות בני ישראל / מביא ביאור רבים בקושי שבדברי כ"ק אד"ש מה"מ "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" ודוחה אותו / מחדד הקושיא ע"פ דבר מלכות לך לך / מחדד ההבנה בד"מ נח ע"פ הגמ' בסנהדרין והביאור בתניא / מבאר ע"פ הנ"ל משמעות 'תלוי' בנוגע לגאולה ומתרץ הקושיות / מבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ "תלוי במשיח צדקנו"

ה. נבואת משיח קודם הגאולה 103

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר

מביא דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים וביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדבריו / מביא את דברי הרמב"ם בהלכות יסוה"ת ויקשה מהם על הנ"ל / מביא את חקירת כ"ק אד"ש מה"מ במשמעות דשלם בגופו גבי משיח / מנסה לתרץ ששלם בגופו אינו תנאי המעכב במשיח

/ מוכיח שכל תנאי הרמב"ם מוכרחים בהשראת הנבואה / מיישב הנ"ל ע"פ החידוש דכ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לשלימות חלות הנבואה

ו .משיח - יחידה כללית..... 113

הת' יהודה אלעאי שי' הלוי ברעם

מביא ב' ביאורים בנגלה ופנימיות התורה על כך שנשיא הדור הוא המשיח שבדור / מביא ביאורו של אד"ש בזה / מקשר בין ב' הביאורים הראשונים / עפ"ז מקשה בביאור אד"ש / מחדד שיטת אד"ש ומתרץ עפ"ז / מביא שני אופנים להבין בשיטת אד"ש

ז. העבודה דמוח הדעת בימות המשיח 117

הרב ניר יעקב שי' גבריאל, שליח כ"ק אד"ש מה"מ ור"י חח"ל בשכונת פלורנטין ת"א, בוגר הישיבה

מדייק בהוכחת אדמוה"ז בפרק ג' בתניא לגבי ההתקשרות דמוח הדעת / מביא דיוקים נוספים בל' אדמוה"ז שם / מקדים ביאור מחלוקת הראש והריף בגדר קשר במלאכות שבת / מביא שיטת אדמוה"ז בגדר דמלאכת קושר / מבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בטעם פעולת דעת האדם על הקשר / מבאר עפ"ז ב' אופנים בקשר אמיתי של דעת האדם עם הקב"ה / מבאר ענין 'ביטול הקשר בחבל' בב' אופנים / מבאר גדר התקיעה בשבת ע"פ תורה / ע"פ כל הנ"ל מבאר המעלה בהוכחה מהפסוק "והאדם ידע את חווה" / מוסיף ביאור בענין ה"מאוד" שבקשר זה ועפ"ז ענין הביטול באדם / מביא הקשר וההוראה מהנ"ל למעשה בפועל בדורנו - דור הגאולה / ממתיק כל זה דהתקשרות חזקה היא דוקא אצל משיח

ח. לימוד עניני גאולה - לכל לראש "לידע ולהכיר" 134

הת' שמואל שי' ווישנפסקי

מביא דברי כ"ק אד"ש בדבר מלכות בלק ומבארם / מביא את חשיבות הלימוד בתקופתינו / מביא קושיות ע"ז מכמה מקומות\מביא ביאור בפירוש היסח הדעת / מקשה על הנ"ל/ מביא שני שלבים ב"זמן הגאולה" / אופן העבודה שמשיח נמצא כבר / מתרץ את מה ששאל בתחילה

ט. גילויים ועצמות לעת"ל 145

הת' דוד שי' חיימוב, שליח בישיבה

מביא דלעת"ל יהיה גילוי העצמות דוקא ומצד זה אין שייך חילוקי דרגות / מקשה מהמבואר שגם לעת"ל יהיו עליות / מבאר ע"פ ביאור אד"ש דישנם ב' תקופות בזה / מבאר באופן נוסף שגם בעת גילוי עצמות שייך חילוקי דרגות / מאריך לבאר ולהוכיח דגילוי העצמות אינו סותר לחילוקי דרגות / מוסיף דאין העצם והפרטים ענינים נפרדים אלא הפרטים משלימים העצם / לתוספת ביאור מקדים ענין השתלשלות הכתרים זמ"ז / מביא כמה דוגמאות

שמבואר בהם ע"ד הנ"ל / מוסיף שגם הפרטים בשלימות יותר ע"י התגלות העצם / עפ"ז מבאר באופן נוסף המבואר שלעת"ל לא יהיו עליות בדרגות

י. בענין שתי תקופות 154

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן

מביא את ביאור כ"ק אד"ש בדברי הרמב"ם / מביא ביאור בב' התקופות / מבאר המעלה דבע"ת על צדיק שזה דוקא אחרי העבירות / מבאר עפ"י זה את ענין ב' התקופות

שער נגלה

יא. אמירה בקידושין בשיטת הרמב"ם 161

הרב יוסף יצחק שי' ווילישאנסקי, ראש הישיבה

מביא את פסק הרמב"ם כשדיבר עמה על עסקי קידושין וקושית המהרי"ט / מביא ב' דעות באמירה בקידושין אי הווי גילוי מילתא או כחלק בקידושין / מבאר שה'עסוקין באותו ענין' הוה במקום הדיבור / יחקור האם האמירה בקידושין כחלק מהמעשה או כדבר אחר / מבאר שהאמירה בקידושין הוה כחלק מהמעשה גופא / עפ"ז מובן חידוש הרמב"ם שצריך דבר שיחבר את ה'עסוקין' עם הנתינה / ימתיק כל זה עפ"י ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בכללות גדר הקנין דקידושין שהוא חידוש שחידשה תורה / יוסיף ביאור נוסף בזה עפ"י דברי הצ"צ

יב. מקודשת מדין ערב 170

הרב שלמה זלמן שי' לבקיבקר, מראשי הישיבה

מביא דברי רבא בקידושין מדין ערב וביאור הגמ' בזה / מביא שיטות הראשונים לבאר כיצד מתקדשת האם מצד הכסף או מצד ההנאה / מקשה לשיטת הריטב"א ממקור הסוגיא בב"ב / מבאר הנ"ל בב' אופנים / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת בבלי וירושלמי בערב לאחר זמן מתן מעות / מקשה על כך / מניח שהביאור בשיחה הוא באופן כללי ומבאר יסוד הריטב"א ע"פ המשך השיחה / מקשה בהנ"ל עוד / מבאר החידוש שבהנאה דידן ומבאר עפ"ז דברי הנמוקי יוסף / מקשה עפ"ז לדברי הירושלמי ומבאר / מבאר ע"פ הנ"ל בדברי הריטב"א צד נוסף / מיישב הנ"ל עם שאר הראשונים שנחלקו / מביא דברי הרמב"ם בסוגיא / מביא דברי הראשונים דס"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתי' כריטב"א וראיותיהם / מביא דברי האחרונים דס"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתי' כרש"י ושאר ראשונים וראיותיהם / מוכיח שהביאור בלקו"ש משמע כדעת האחרונים / מבאר ע"פ יסוד זה ב' הלכות ברמב"ם / מקשה לביאור המגיד משנה ברי"ף / מבאר ע"פ יסוד שהנאה מועילה כשמגיעה יחד עם פעולה

יג. זמן האמירה בקידושין 179

הרב שמואל שי' גינזבורג, ר"מ בישיבה

מדייק ומקשה בלשון רש"י גבי קידושי ביאה / מקדים חילוק בין רש"י והרמב"ם לשו"ע בקדימת הקנין או האמירה / מביא קושיית השוה"ע על השיטה שנותן ואח"כ אומר ויישוב ה'שיבת ציון' / עפ"ז מסיק שאכן נחלקו בכך ומבאר סברות המחלוקת / מקשה בשיטת רש"י בקנין שטר / מביא ביאור הגרשז"ל בקושיית הראב"ד על הרמב"ם / עפ"ז מבאר מה שגם בשטר בשעת הנתינה שייך לשון הווה / משייך מחלוקת הנ"ל לחקירת הראגאצ'ובי בזמן חלות הקידושין / מקשה ע"פ ביאור אד"ש בחקירה זו / מתרץ בדא"פ / ממתיק חילוק הנ"ל ממקור קידושי כסף לב' השיטות

יד. ביאור במחלוקת האחרונים בגדר דמי הקידושין 186

הת' יוסף יצחק שי' סבא

מביא שני תירוצים בתוס' ומתאים את תוכנם לשני צדדים בחקירת הרוגוצ'ובי \ מביא מחלוקת הסמ"ע והט"ז ומשווה למחלוקת תוס' ואחרונים שנקטו דוקא כרמב"ן ורשב"א \ מבאר עפ"ז את מחלוקת ב"ש וב"ה, האם אישה נקנית בדינר או בפרוטה \ מקשר לביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ במקור לכך שליקוחין נעשים בכסף \ מסביר עפכ"ז את ההבדל שבתירוצי התוס' הנ"ל

טו. מחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי המשנה 192

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן (ברר"מ)

מביא את דברי הגמרא על לשון המשנה/מביא את פירוש רש"י ומסתפק בכוונתו/מבאר הקושי שבזה ומביא את פירוש תוס'/מקשה על דברי תוס'/מבאר החילוק בין דברים ודרכים ומישב עפ"ז את תוס'

טז. האב זכאי בבתו - זכאות או בעלות 196

הת' לוי יצחק שי' וילהלם

מברר שיטת רש"י בסוגיית "האב זכאי בבתו" \ מקשה בהבנת מהלכי הגמרא בלימוד מהפרת נדרים \ מברר בגדר הפרת האב את נדרי בתו \ דוחה את המסקנא ומיישבה \ מקשה מדברי תוס' במקום אחר מהם משמע שלא כמסקנא \ מיישב על פי דברי הר"ן שע"פ יובנו היטב גם דברי תוס' \ מסביר לפי כל זה את שיטת רש"י בסוגיה ואת הסיבות לשיטתו ולהסבריו \ בהמשך להנ"ל מבאר את מהלכי הגמרא

יז. זכות האב בבתו 208

הת' שד"ב שי' קיי

מביא דברי הגמרא אודות הדין בקידושי כסף, ומקשה בזה / חוקר בזכות האב בבתו בנערותה ומבאר מהלך הגמ' ע"פ חקירה זו / מבאר ע"פ הנ"ל במחלוקת רש"י ותוס' / בהמשך לזה ממתיק דברי רש"י / ע"פ כ"ז מבאר דברי התוס'

יח. שיטת תוס' בלימוד המקור לקידושי כסף 214

הת' מנחם מענדל שי' גולדין

מביא את דברי תוס' אודות ההו"א בגמרא שהפסוק מלמד רק את עצם קידושי כסף ולא את שייכותם לאב / מביא את ביאור המהרש"ל והמהרש"א / מבאר הדוחק בדבריהם / מקדים שתוס' לכאורה סותר את דבריו בדף הבא / יבאר שאע"ג שלשיטת תוס' מתייחסים למסקנא שאלת הגמרא היא לפי הו"א

יט. לשיטתייהו דרש"י ותוס' בקידושי נערה 221

הת' יוסף יצחק שי' קרוגליאק

מביא דברי הגמ' בסוגיא דקידושי נערה, וקושיית המפרשים על כך / מדייק בקושייתם דמקשים באופן שונה / מביא מחלוקתם בתשובה על קושיא הנ"ל / מבאר סברת המחלוקת, דתלויה בשיטתם בזכאות האב בבתו - רש"י - בעלות, תוס' - זכאות / מקדים קושיות במחלוקותיהם לכל אורך הסוגיות / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענינו של רש"י בש"ס, ועפ"ז מחדש הלשיטתייהו דרש"י ותוס' - רש"י פרטות, תוס' - כללות / מבאר עפ"ז תוכן מחלוקתם - בעלות או זכאות / מיישב הקושיות דלעיל ע"פ יסוד זה / מבאר עפ"ז הא דכתובות אין מביאים רש"י הוכחות לקושייתם הנ"ל

כ. שיטת ר"ח בסוגיית "כסף מגלן" 231

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך

מביא את מהלך הסוגיא / מביא את שיטת ר"ח ומקשה עליה ע"פ דברי התוס' / מבאר שלר"ח יש שיטה שונה בהבנת הסוגיא ועפ"ז מיישב את פירושו

כא. בעלות האב בהפרת נדרים 234

הת' שניאור זלמן שי' מיפעי

מביא דברי הגמ' בשייכות כסף הקידושין לאב / מקשה על תשובת הגמרא ומביא את ביאור הראשונים בזה / מביא עוד תשובה בדא"פ על שאלת הראשונים

כב. אופן לימוד קידושי כסף לשיטת התוס' 237

הת' יוסף יצחק שמחה שי' ג'יאן

מביא שיטות רש"י ותוס' בביאור הצריכותא בשני לימודים לקידושי כסף ומחדד החילוק ביניהם / מביא דברי תוס' בהמשך בצורך בגזירה שווה לקידושי כסף / עפ"ז דן בשיטת התוס' מנין שבשטר צ"ל אמירת האיש דוקא / מבאר דלשיטת התוס' לא צ"ל אמירה בשטר / עפ"ז מתרץ דתוס' לשיטיהו אזלי דאין הו"א שהאישה תקדש / מקשה בשיטת רש"י מנין ילמד שגם בשטר האיש דוקא מקדש / מביא ביאור הפנ"י בחילוק כללי בין רש"י לתוס' בסוגייתינו / עפ"ז מבאר שלרש"י לא קשה כלל קושיית התוס'

כג. בטעם שלא לומדים קידושי כסף מהיקש..... 242

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן

מביא ב' ביאורי התוס' בכך שאין לומדים קנין כסף מהיקש מאמה עבריה / מביא הסבר המהרש"א בביאור הא' ועפ"ז מקשה לביאור הב' / מחדד טעם החילוק בין ב' הביאורים / עפ"ז מתרץ הקושיא

כד. אין קטגור נעשה סניגור בקידושין 245

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ

מביא את דברי הגמרא אודות המקור לקידושי שטר / יבאר דבפשטות הבעי' בקטיגור נעשה סניגור הוא מדרבנן / וא"כ צריך ביאור בסוגייתנו שמשמע שזה רק חשש / יבאר שכיון שמדובר בדיני ממונות אפשר שאין זה בעצם הדבר אלא חשש חיצוני

כה. האב מקדש את בתו בע"כ..... 248

הת' גרשון שלום שי' גורביץ

מביא את דברי הגמרא 'קידושין לא אשכחן בע"כ'/מביא את מחלוקת רש"י ותוס' ודברי ה'יש מיישבים' שיטת רש"י / מביא ביאור בדבריהם / מביא מדברי הגמרא בפרק שני שקידושי קטנה אינם זכות / מבאר זה שיש חילוק בין עצם הקידושין לפרטי הקידושין / בקידושין אפשר לומר לב' הצדדים / חוקר ברשות האב לקדש בתו האם הוא חלק מהקידושין או כדבר נוסף / מבאר עפ"ז את מחלוקת רש"י ותוס' האם בקידושין

כו. מחלוקת השל"ה וההליכות עולם בלימוד ק"ו וגז"ש 259

הת' מנחם מענדל שי' גולדין

מביא את דברי ר' הונא שחופה קונה / מביא ב' שיטות כלליות באופן לימוד הגמרא מק"ו וגז"ש / מקשה על שיטת ה'הליכות עולם' מדברי הגמרא / מנסה לישב את דבריו ודוחה זאת / מישב את דברי ה'הליכות עולם' עם פשט הגמרא שלאחר הלימוד מהק"ו לומדים גז""ש

כז. אמירה בקידושין 264

הת' שלום רפאל שי' מזרחי

יבאר שחולקים התוס' והרמב"ם בלשון הקידושין כשנתן הוא ואמרה היא / מוכרח לומר שפעולת הקידושין שווה, וע"כ מעמיד מחלוקתם בגדר האמירה / יקשה ע"ז הרי האמירה בקידושין פוסלת / יבאר כמה גדרים באמירה, ועפ"ז יבאר שעצם הקידושין שבאמירה זו הם כשרים

כח. בענין אמירה בקידושין 268

הת' מנחם מענדל שי' קירשנזפט

מביא את דעת בעל המאור והשלט"ג האם האמירה היא חלק מהקידושין או גילוי מלתא בעלמא / מבאר את שינוי הגרסאות ברש"י ע"פ דברי השלט"ג והכרעת המקנה / מקשה מתירוץ הגמרא שבנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת לדעת השלט"ג / מתרץ את השאלה הנ"ל ומעין במקרה שמביא בתירוץ

כט. בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא.....272

הת' לוי שי' דהאן

מביא את מהלך הסוגיא דנתן הוא ואמרה היא / שואל כמה שאלות על מהלך הסוגיא, מקדים הביאור בלקו"ש בשיטת רב ושמואל / מתרץ עפ"ז את השאלות ומבאר את מהלך הסוגיא

ל. רש"י ותוספות בקנין חליפין 276

הת' עוז שי' גת

מביא את דברי רש"י ותוס' בנוגע לקידושין במתנה ע"מ להחזיר/יבאר בשיטת רש"י שהולך בשיטת תוס' אך בדרך שומה/הקושי בדמיון בין חליפין למתנה ע"מ להחזיר/הביאור בזה שלרש"י הפסול בחליפין הוה מדרבנן ועפ"ז הישוב לתמיהות בדבריו

לא. ביאור שיטת רש"י דארווח לה זימנא 280

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר

מביא שיטת רש"י בפירוש 'דארווח לה זימנא וב' קושיות הראשונים עליו / מבאר שישנם ב' אופנים להבין מהי ההנאה מ'ארווח לב זימנא' / מעמיד שיטת רש"י כאופן הב' ועפ"ז מתרץ קושיית הראשונים / עפ"ז מבאר מדוע אין הגמרא עוסקת בתחילת הלוואה / מביא סייעתא לביאור הנ"ל מדברי הצ"צ על סוגיתינו

לב. שיטות רש"י ותוס' בארווח לה זימנא.....287

הת' מנחם מענדל שי' ווילישאנסקי

מביא שיטות רש"י ותוס' בנוגע להמקדש במלווה / מקשה בשיטת רש"י ויתלה את מחלוקת רש"י ותוס' במחלוקת הרמב"ם והראב"ד / מביא ביאור בדבריהם ויבאר דזה דוחק / מבאר את מחלוקת רש"י ותוס' באופן שונה קצת ועפ"ז ישוב הקושיות הנ"ל

לג. בדין קידושין בהנאה 292

הת' לוי יצחק שי' הרטמן

מביא דברי הגמרא שמקודשת באדם חשוב ומדייק בפרש"י דצריכה להיות הנאה שמרוויחה כסף בפועל / מבאר עפ"ז בפירוש הסוגיא ד'תן מנה לפלוני' / מבאר ע"פ הנ"ל בשיטות הרא"ש והריטב"א

לד. מחלוקת רש"י ור"י הזקן ב'חצייך בחצי פרוטה' 296

הת' ישראל מלך שי' הכהן פרידמן

מביא את מחלוקת רש"י ור"י הזקן בדברי הגמרא חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה/ מצריך ביאור במה חלקו/מביא את מחלוקת הסמ"ע והט"ז בקנין כסף/מבאר מחלוקת רש"י ור"י הזקן

לה. הטעם לזה שאזלינן לקולא בסוגיא דע"ע 299

הת' מנחם מענדל שי' ווילישאנסקי

מביא דברי הגמ' בסוגיה דע"ע והיוצא מכך / מקשה בתשובת אביי להוא מרבנן /מבאר בענין גז"ש, דגוברת על סברא חלשה / מבאר דכן הוא בסוגיא דידן ועפ"ז מיישב הקושיא / מקשה דמשמע מדברי אביי בהמשך שביאור זה אינו נכון / מבאר מהלך הגמ' באופן שונה ועפ"ז מתרץ הקושיא

לו. במהות איסור וביעור חמץ 305

הת' דוד שי' מיכלשווילי, בוגר הישיבה, 770 - בית משיח

מקשה בנוגע לאסור וביטול חמץ / מביא ביאור בכללות מצוות התורה שנחלקים לכמה חלוקות / מביא שבהגדרת החפץ יכול להיות מצד עצמו או ע"י דבר חיצוני / מבאד דחלוקה זו בגוף החפץ היא עד כמה חודר האיסור בחפץ / מבאר בנוגע לאיסור חמץ שלכאורה האיסור הוא באיכות / מקשה עפ"ז כיצד הוא חוזר אחרי הפסח להיתרו / מבאר שהאיסור מצד האדם / מסיק שאיסור חמץ חודר בעצם החפץ אך אסור מצד רשות האדם

לז. שיטותיהם של רבי יהודה ורבנן בגדר ביעור חמץ 314

הת' שלום דובער שי' קיי

מביא מחלוקת ר"י ורבנן ומקשה על כך / מביא ביאור הרוגוצ'ובי, ודברי כ"ק אד"ש מה"מ

שמסבירים את דבריו בעומק יותר / מנסה לבאר במחלוקתם של ר"י ורבנן, דוחה משני ענינים / מביא את דברי המהרש"א והרדב"ז בטעם הפנימי לביעור חמץ, הוספת כ"ק אד"ש מה"מ בזה / הבנה מחודשת לפי כ"ז בשיטת חכמים / מבאר לפ"ז פירוש רש"י בענין אחר / מבאר הסיבה ששינה רש"י בפירושו מתוס'

לח. גדר החשש בבדיקת חמץ לשיטת כ"ק אדה"ז 325

הרב לוי יצחק שי' דינרי, נו"נ בישיבה

מביא את תשובות רבא ורב מרי בענין מה שאין חוששין לחולדה ומברר ההבדל שבהן \ מביא את דעתו של אדה"ז שאכן נחלקו \ ביאור רבינו דוד במחלוקת זו \ מסביר את שיטות החולקים לפי רבינו דוד במקרה אחר \ שואל לפי הנ"ל על פסקי אדה"ז \ מנסה לתרץ ולחלק בין המקרים שהובאו \ מביא פסק נוסף באדה"ז שאם היה מוסבר בצורה מסוימת ניתן להבין את הנ"ל \ מביא שאדה"ז לא הסביר כנ"ל, כי אם באופן אחר - ומכך דוחה את התירוץ הנ"ל \ מבאר את כ"ז עפ"י יסוד מחודש העולה מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון

לט. בענין יהרג ואל יעבור 335

הרב אביחי שילו שי' קופציק, ר"מ בישיבה

מביא שיטות רש"י ותוס' בטעם האיסור ליהנות מעצי אשירה / מקשה בטעמו של רש"י / מביא שיטת הר"ן שהוא משום 'לא ידבק בך' ומקשה עפ"ז בשיטת רש"י ותוס' / מביא שיטת בעל המאור שהאיסור הוא בכל הענינים השייכים לעבירה ומחדד החילוק בין שיטתו לשיטת הר"ן / עפ"ז מסביר החילוק בין רש"י ותוס' להר"ן / מבאר בסיס המחלוקת בין רש"י לתוס' / עפ"ז מתרץ קושיית הר"ן על הרמב"ן

מ. בני יוסף שלא שלטא בי' עינא בישא 341

הת' מנחם מענדל שי' חמילבסקי

מביא את דברי הגמרא אודות מי שמפחד מעין הרע / קושית המהרש"א כיצד כל אחד יכול לומר שהוא מזרע יוסף / ביאור בענין ה'לחש' ופעולתו / אפשרות לבאר דברי המהרש"א שהלחש פועל באמת / ביאור נוסף בדברי המהרש"א שלחש אינו פועל אך מרגיע ובכך האדם ניצול מהעין הרע / הביאור בזה בפנימיות הענינים

מא. שיטת הרמב"ם בדין דחיית נפש 350

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן

מביא שיטת הרמב"ם בדין יהרג ואל יעבור וקושיית הלח"מ על שיטתו / מבאר שיטת הרמב"ם ע"פ הטעם שנותן אד"ש לדין זה / מביא מקורות לסברא זו / דן בעומק סברא זו ע"פ הסבר אד"ש בטעם שאין מצוה דוחה מצוה / מקשה מהסברא ד'חלל עליו שבת אחת'

/ מחלק בין דחיית מצווה לדחיית כללות המצוות / מבאר בעומק יותר דהוא יחס של עצם לעומת גילוי / מבאר מדוע נקרא נטיית דעת ולמה דוקא כן הוא / עפ"ז מבאר פסק אדה"ז בדין 'חלל עליו' במקום ספק / עפ"ז מבאר מחלוקת תוס' והרמב"ם האם אומרים כאן 'שב ואל תעשה'

מב. שיטתייהו דר"ע וריה"ג באיסור חלב נבילה 363

הת' ישראל שי' הכהן כהן־אלורו

מביא דברי הגמ' במחלוקת ר"ע וריה"ג ומבאר דפלגינן ב'משמעות דורשין' / מביא דברי הפנ"י בדעת ר"ע, שאף לשיטתי' טמא להדיוט / מביא מסקנת הגמ' בשיטות ריה"ג ור"ע ומקשה על כך / תולה המחלוקת דר"ע וריה"ג בגברא וחפצא ושואל עפ"ז בדעת ר"ע / מביא הסבר כ"ק אד"ש מה"מ בגדר איסורי תורה בבהמות טהורות ומשליך מכך לנידון דידן / ע"פ כהנ"ל מבאר את הקושיא במסקנת הגמ'

מג. בגדר איסור סחורה במינים הטמאים 372

הת' מנחם מענדל שי' הניג

מביא ביאור התוס' בטעם היתר סחורה באיסורי הנאה שאינם מידי דאכילה ומקשה בשיטתו / מקדים מחלוקת תוס' והרשב"א בגדר איסור סחורה האם הוא דאורייתא או דרבנן / משייך בין מחלוקת זו למחלוקת באופן לימוד איסור זה מהפסוק / עפ"ז מבאר שיטת התוס' והרשב"א באופן לימוד ההיתר במידי דאכילה / עפ"ז מתרץ הקושיות על התוס' / חוקר באופן לימוד האיסור בגמרתינו / תולה החקירה הנ"ל במחלוקת התוס' והרשב"א

מד. בענין קידוש במקום סעודה 378

הת' ישראל שי' הכהן כהן־אלורו

מביא את שיטת שמואל שפורס מפה ומקדש / צריך ביאור בסברת המחלוקת בנוגע למפסיקין / מביא אפשרויות לביאור ע"פ דברי הראשונים ודוחה זאת / להבין זאת מקדים את דברי הגמרא לקמן אודות תלמיד דרב / גם בסוגיא זו צריכים ביאור / יקשה על המ"ד שמפסיקין בעקירת שולחן מדין ברכה שאינה צריכה / מביא חקירה בנוגע לדין קידוש במקום סעודה / בעומק יותר החקירה היא בנוגע לפעולה / הנפק"מ מהחקירה היא הסדר של הקידוש והסעודה / מניח יסוד שהקידוש פועל ועוצר את הסעודה / מבאר את דברי אדה"ז בזה / מבאר עפ"ז ג"כ את סברת שמואל בזה / עפ"ז מבאר את מהלך הגמרא / עפ"ז מתרץ מדוע היתה סברא להפסיק בהבדלה / מבאר את דברי רב אשי / מתרץ מדוע אין זה ברכה שאינה צריכה

מה. מעלתה של רחל במסירת הסימנים ללאה 395

הת' מנחם מענדל שי' הוד

מביא דברי הגמ' על זכותה של רחל והקושי שבזה / מנסה לתרץ שזכות רחל היא מדה כנגד מדה אך דוחה זאת / מתרץ שבענין הצניעות עשתה רחל טובה גם ליעקב

מז. "מזל טוב" בנתינת צדקה 398

הר' יהודה שי' ויסגלס, בוגר הישיבה

מביא סוגיית הגמ' "חסרונותיו של אדם קצובין לו" ומקשה מהראי' שם שהוא לכאורה מעשה לסתור / מביא פרש"י בסוגיא ואת שאלת והגהת המהרש"א ברש"י / מקשה על פירוש המהרש"א שאינו מסתדר עם פשט הסוגיא / מבאר בפרש"י באופן שלא צריך להגיהו ומבאר עפ"ז את הסוגיא / מבאר במה ההוכחה מסיפור ר"י למובא בסוגיא / מוסיף ומבאר במעלת הענין דמעשין אותו על הצדקה

מז. כאיזה סריס מוגדר טומטום 407

הרה"ת שמואל שי' גינזבורג, ר"מ בישיבה

מביא את דברי הגמרא שטומטום שנקרע הוא כסריס / מקשה מהברייתא שם שמשמע לא כדברי ר"י במשנה / מבאר החילוק בשתי החששות של ר' יהודה ור' יוסי

מח. לשיטתייהו דאביי ורבא 409

הת' שמואל שי' ברדה

מביא את דברי הגמרא אודות ענינים שאין לעשותם מטעמים שונים, ומחלוקת אביי ורבא בטעמים שם / מקשר דברי רבא בחולין למעשה המובא במסכת מגילה / דוחה את ביאורו הנ"ל ומסביר את דברי רבא / דוחה את ביאורו בדברי רבא / מבאר בדברי רבא ע"פ מאמר כ"ק אד"ש מה"מ

שער תורתו של משיח

מט. בגדר דמסירות נפש בפועל 417

הת' יעקב שי' אמיתי

מביא סתירה בין שתי שיחות כ"ק אד"ש מה"מ מהו מס"נ בפועל / מחלק שישנם שני פרטים במעשה המס"נ כעין גברא וחפצא / מבאר עפ"ז את הסתירה בין השיחות הנ"ל ומדייק בלשון בשיחות / מוסיף ומבאר במעלת נסיון העקידה שמסר אברהם את בנו על קדה"ש

נ. בגדר נשיא הדור 421

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם

מגדיר תפקידיו של משה רבינו ומחלקם לשלשה תפקידים בכללות הנהגה רוחנית גשמית

ונבואית / דן איזה מביניהם מהותי בתור נשיא ישראל 'הנשיא הוא הכל' / מבאר דע"פ ביאור אד"ש יוצא שאכן היו זמנים בהם לא היה נשיא שהוא 'הכל' כמשה / מבאר ענינו של נשיא הדור ע"פ פנימיות התורה ומחלק בכללות לשש ענינים: ראש ומוח, משפיע דעת, ממוצע המחבר, רעיא מהימנא, יחידה כללית, משיח שבדור / מבאר שאין תפקידים אלו קשורים בהכרח זה בזה / מבאר דענינו העיקרי הוא שהוא 'הכל' ומכך משתלשלים שאר התפקידים / עפ"ז מסביר את אופן קיום הנשיא בכל הדורות שישנם בכך שינויים / עפ"ז מבאר מכתב אד"ש בחידוש בנשיאי חב"ד דוקא / מקשר ביו גילוי הנשיאות לסמיכות לביאת המשיח / מבאר בעומק יותר ע"פ שיחת אד"ש / הטעם הפנימי בעיקר ענינו של הנשיא - אין הפסק בין הרוחני לגשמי

נא. הפיכת הצומות לימים טובים - שלא בבית שני.....438

הת' לוי שי' זלמנוב

מביא דברי הגמ' וחידוש כ"ק אד"ש / מביא דברי הרמב"ם והקושי בזה / מביא ביאור המצוד"ד ועפ"ז מסביר את שיטת הרמב"ם

נב. דין נשים וטף בעיר הנדחת 442

הרה"ת מנחם מענדל שי' טל, שליח כ"ק אד"ש מה"מ להוד השרון, בוגר הישיבה

מביא את דברי הרמב"ם אודות דין עיר הנדחת ושאלת המנ"ח עליו / מביא את ביאורי האחרונים על שאלת המנ"ח ודוחה אותם / מקדים שאלת הראב"ד על הרמב"ם והביאור בלקו"ש בזה / מתרץ את שאלת המנ"ח ע"פ גדר הריגת נשים וטף המבואר בלקו"ש

נג. עיונים בסיפור ר' אמנון ממגנצא 448

הת' יוסף יצחק שי' הלוי סגל

מביא הסיפור דר' אמנון ממגנצא שרצו להמיר את דתו ואת הערת כ"ק אד"ש מה"מ על הסיפור / שואל על הערת כ"ק אד"ש מה"מ שלכאורה שם הי' מותר לו לחבול בעצמו ומביא ראיות ע"ז / דוחה את הראיות ומבאר שכן הי' שם איסור לחבול בעצמו / מקשה שלכאורה הי' אז מצב של יהרג ואל יעבור / מתרץ ע"פ ביאור בגדר דיהרג ואל יעבור ושלא הי' אז מצב כזה / מקשה מכמה מקומות שמותר ליהרג או לקבל יסורים כדי לקדש את ה' / מקדים ומברר מהו מקורו של הסיפור והגרסאות השונות שבו / מבאר בגרסאות הסיפור שיש שתי גרסאות עיקריות / מבאר עפ"ז את הכוונה בהערת כ"ק אד"ש מה"מ שהיא ע"פ אחת מהגרסאות / מחדד יותר מתי מותר לחבול העצמו ומתי אסור / מוסיף ומבאר בהנ"ל עפ"ז שר' אמנון הי' אדם חשוב / מוסיף ביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש בנוגע להכאת חברו

שער הלכה ומנהג

נד. בדין חלב נכרי והמסתעף 465

הרב מנחם מענדל שי' הראל, משגיח בישיבה ואחראי את"ה

מביא המשנה בע"ז האוסרת אכילת חלב עכו"ם והטעם שמובא לזה בגמ' / מביא המשנה בהמשך הגמ' כשישראל רואה, ובירור הדין בזה ובגמ' / מביא פסק המחבר כשישראל רואה / מביא דברי הרמ"א והט"ז המגבילים היתר זה לנוכח בשעת החליבה ממש וכשחולב לתוך כלי הישראל / מביא מהפוסקים הדנים גבי מקום שאין לחשוש בו לחלב בהמה טמאה / מביא בנוגע למחלבות בימינו ג' טעמים להתיר / מביא מחלוקת הגר"מ פיינשטיין וה'משנה הלכות' האם גזירת חכמים שייכת בזמננו / מייסד מחלוקת הנ"ל במחלוקת האו"ה והמרדכי / מביא צד נוסף לאסור מהש"ך גבי דין 'בטל בששים' / מסכם כל דעות הנ"ל בנוגע לחלב עכו"ם / מביא הגמ' בע"ז גבי גזירת חכמים על גבינת גויים / מביא הטעמים שנאמרו בגזירה זו / מוכיח שלא שייך ביטול גזירה זו על אף שלכאורה הטעמים שהובאו לא שייכים בזמננו / מביא הדעות בישראל הרואה את תהליך הגיבון / מביא מחלוקת הראשונים בנוגע לחמאת נכרים והטעמים בזה / מביא פסק השו"ע בזה / מקשה כיצד חמאה מותרת בעוד החלב ממנו נוצרת אסור / מביא ביאור הב"י וקושיית הט"ז עליו / מביא צדדי המחלוקת גבי אבקת חלב נכרי / מוסיף סברא לאסור הנ"ל בזמננו / מביא יסוד כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לחלב נכרי שמושלל בתכלית / מסכם שכל הנ"ל הוא מצד הסברא והדעות, אך למעשה בפועל לאחר מכתב כ"ק אד"ש מה"מ כל תרכובת אסורה בתכלית

נה. סעודת שבת אחר התפילה 475

הרב שבתי יונה שי' פרידמן, נו"נ בישיבה

מבאר שמצד הדין צריך להסמיך את הסעודה לתפילה / מביא שבפועל אין מנהגנו כך, ויבאר הענין עפ"י דברי רבותינו נשיאנו / מביא מנהג הרבי מהרש"ב נ"ע לקדש בין שחרית למנחה והאם יש לנהוג כן מלכתחילה

נו. מהדרין מן המהדרין כשאין לו מספיק נרות 478

הת' חיים זאב שי' גושן

מביא את דברי המשנ"ב בנוגע למהדרין מן המהדרין ויבאר סתירה בדבריו / יקדים ביאור מחלוקת הראשונים בענין / יביא ב' אפשרויות לביאור / יבאר ששני הביאורים דחוקים ביותר ואין מתקבלים כלל / יביא את ביאור כ"ק אד"ש שהמהדרין מן המהדרין הוא חלק מגוף המצוה וע"כ גם כשאינו בשלימות ניתן להוסיף בנרות אף שאינו לפי מספר הימים / יבאר שהמשנ"ב כתב בפירוש שלא כנ"ל ועפ"ז ביאור דבריו

נז. ביאור דברי כ"ק אדה"ז בנר שהודלק בשבת 485

הת' עוז שי' גת

דברי אדה"ז אודות ברכה במוצ"ש על נר שהודלק בשבת \ מביא הא דאשו משום חציו - כל המשך הפעולה כלול בהבערה \ מבאר דהמשך הפעולה כלול בתחילתה רק כשלא יכול לעצור אותה \ מקשה בביאור הנמוק"י - שבנר שבת הווי כמדליק כל רגע ורגע \ מבאר עפ"ז בענין שלהבת שהודלקה בשבת

נח. בדין רצועות תפילין המושחרות מב' צדדיהם 490

הר' מיכאל שי' דורון, א' מאנ"ש - עפולה

נתפשט המנהג להשחיר את רצועות התפילין מב' הצדדים וכ"כ הרמב"ם / מביא את שהשו"ע פסק דלא כהרמב"ם / דברי האריז"ל ומנהג אנשי הקבלה / מביא את דעת רבני זמנינו / ע"פ פנימיות הענינים ניתן להבין שלא להשחיר מב' הצדדים

נט. ההיתר להתאבל על יוסף 'ימים רבים' 495

הת' שלום דוב בער שי' וילהלם, הת' נהוראי שי' היימן

מביא את קושית המפרשים על אבל יעקב / מבאר זה עפ"י דברי הכלי יקר

ס. התעסקות ודיבור בדברי חולין בשבת לצורך מצוה רחוקה 497

הת' מנחם מענדל שי' ניאזוב

מביא דברי הפסקי תשובות אודות חולין בשבת / מביא את דברי המחבר ואדה"ז בזה והנהגת כ"ק אד"ש מה"מ

שער הסידות

סא. גילוי העצם אצל האבות 503

הרב שלמה זלמן לבקיבקר, מראשי הישיבה

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות וארא אודות גילוי העצם ומעיין בהם / מקדים הביאור בשיחה שם ענין זה בעבודת ה' / מבאר את הנ"ל ע"פ המבואר בדרגות המס"נ במאמר ואתה תצוה

סב. הערות קצרות בתניא בדא"פ 507

הרב אשר שי' גרשוביץ, משפיע בישיבה

א. מביא הוכחת אדה"ז אודות נפה"א ומקשה בזה / מבאר הא דנשמת אדה"ר כוללת את כל הנשמות / מבאר שרק ע"י ג' דורות של מרכבה נמשך לבניהם ועפ"ז ניחא הוכחת אדה"ז / ב. מביא דברי כ"ק אדה"ז בתניא אודות בלעם שהשפעותיו היו כמו בקליפה / מקשה עפ"ז כיצד מביא הרמב"ם ראי' לביאת משיח מדברי בלעם / מבאר ע"פ דיוק ל' הרמב"ם - התורה העידה עליו / ג. מביא סתירה שישנה לכאורה בב' מקומות בתניא גבי השוואת צדקה לקרבנות / מבאר ע"פ שני ענינים שקיימים במצוות הצדקה ודוחה ביאור זה / מבאר ע"פ הידוע שצדקה ניתנת לכפרה ויש בה דרגות כפי שבתשובה / ד. מדייק בלשון 'דור יתום' גבי הפיכת לבו / מבאר את השייכות ע"פ פרק מ"ב בתניא / ה. מדייק בשייכות איסור דברים בטלים לפנימיות השבת / מביא המבואר אודות הייחוד ממנו נפרד כשלא עוסק ברצון העליון / מדייק בלשון אין צורך כלל / מבאר עפ"ז הקושי דלעיל

סג. ב' בחינות באהבת החיים ואהבת ה' 514

הרב שלום דוב בער שי' וולף, משפיע בישיבה

מביא ביאור מקובל בפסוקים / מביא חילוק בין ראה נתתי לכי הוא חייך / שני האהבות באדם עצמו / איך הם כלפי הקב"ה / מסירות נפש דוקא באהבת למען חייך

סד. המשכה למטה בתפילה 518

הת' נהוראי מאיר שי' אקוקה

מביא הביאור בחסידות שהמשכת התפילה היא למטה בעוה"ז / מקשה מהמבואר במאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ אשר בתפילת יחיד יכול שההמשכה לא תרד / מביא את ביאור הצ"צ אודות סדר ההשתלשלות / עפ"ז מתרץ הסתירה הנ"ל / מבאר ההבדל בין הדרושים

סה. בדרגת הגילוי דיוהכ"פ 523

הת' לוי שי' בליניצקי

מביא שהגילוי דיוהכ"פ הוא דשם אד' הוי' / מקשה מהמבואר שהגילוי דיוהכ"פ הוא למעלה מהוי' / יתרץ זה עפ"י ביאור כ"ק אד"ש מה"מ דיש את ב' הענינים

סו. הסדר במחשבה על בריאת העולם במדה"ד או במדה"ר 525

הת' לוי יצחק שי' זילבערשטיין

מביא את קושיית אדמו"ר הרש"ב ומקשה ע"ז מהמבואר במדרש / מביא שבעיקר כנס"י נקראת כוס אך באופן כללי גם העולם / מביא את המשך המאמר אודות העבודה בקו השמאל ומתרץ הסתירה עפ"י הנ"ל

סז. עיקר הכונה בתפילה 528

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי

מביא את דברי אדה"ז בתניא ושואל על דבריו / מנסה לתרץ על השאלה ודוחה את תירוצו / מקדים ומבאר את עיקר מצות התפלה בהלכה / מביא את דברי אדה"ז בנוגע לפסוק פותח את ידיך / מבאר עפ"ז את דברי אדה"ז בתניא / מבאר את הנ"ל ע"פ פנימיות הענינים / מבאר את הפסוק פותח את ידיך בפנימיות הענינים / מבאר ע"פ הנ"ל בדברי אדה"ז / מוסיף ומבאר בזה ע"ד החסידות

שער שונות

סח. נערים פני זקנים ילבינו..... 539

הרב שלום דוב בער שי' וולף, משפיע בישיבה

מביא מקורות למעלת הזקנים \ מבאר מעלת הזקנים ע"פ פנימיות הענינים \ מבאר את השינוי בכוחות ביניהם \ מעלת הצעיר על הזקן ע"פ פנימיות הענינים \ מסיק שהילד זה האדם שמתנהג ממש כמו שחסידות אומרת \ מביא שענין זה מגיע מהיחידה הכללית \ שינוי בהתנהגות אצל ילד הוא זמני \ החינוך אצל ילדים הוא ע"י העצמה שלו \ דרך העבודה בחיבור שניהם יחד

סט. ביאור בדברי רש"י שיוסף "הראה להם שהוא מהול" 550

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך

מקשה בפרש"י עה"פ "גשו נא אלי" מדוע מפרש שהראה להם ערלתו / מתרץ שרש"י בא לבאר את כפילות הכתובים בפרשה ומקשה על תירוץ זה / מנסה לתרץ שרש"י בא לבאר את יתור המלים "גשו נא אלי" / מקשה על ביאור זה מדוע לא פרש"י ייתור מלים אלו באופן פשוט יותר / מבאר ע"פ הדין שאסור להתבייש במילה שיוסף רצה לרמוז להם שלא יתביישו ובזה מתרץ את השאלות על פרש"י / מוסיף ומבאר ביאור זה גם על דרך הפשט ומקדים בכמה שאלות על פרש"י בס' בראשית / מבאר ששמירת הברית בפשוטו של מקרא הוא שלא למשוך ערלתו

ע. אנשים בעלי בעיות קוגניטיביות ונפשיות (כתסמונת דאון) וקיום מצוות..... 557

הרה"ת רפאל אברהם שי' דובקין, א' מאנ"ש - צפת עיה"ק ת"ו

אנשים בעלי בעיות קוגניטיביות ונפשיות (כתסמונת דאון) וקיום מצוות / הצורך בתפילה עם מניין אנשים / תסמונת דאון / הגדרתם של שוטה ופתי בהלכה / מהו שוטה / מהו פתי / פתי או שוטה / האם אפשר לצרפם למניין תפילה וזימון / סיכום הדעות בהלכה / יחסו של כ"ק אד"ש מה"מ לאנשים בעלי מוגבלויות וקוגניטיביות ונפשיות / יסודות ה'חינוך המיוחד' / תורה ומצוות עוזרים לריפוי וחיזוק הנפש / אני נבראתי לשמש את קוני

הוספות

אגרות קודש בפרסום ראשון 577

פענוח אגרות קודש..... 586

הת׳ שמואל שי׳ דורון

אגרת ב׳תקב, הערות כ״ק אד״ש מה״מ לקונטרס ״הארות חיים״ וספר ״בנין הלכה״

אגרת ב׳תתקעז הערות כ״ק אד״ש מה״מ על ספר ״מנחת סולת״

אגרת ב׳תתקפד, הערות כ״ק אד״ש מה״מ על חוברת ״עדות לאסף״

אגרת ה׳תשכ, הערות כ״ק אד״ש מה״מ על ספר ״משנה הלכות״

אגרת י׳רא הערות כ״ק אד״ש מה״מ לספרי ״משאת המלך״ על התורה והרמב״ם

שער
דבר מלכות

שבעים שנה - שלימות הנשיאות

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב
- תרגום מאידית -

א. על "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה"[1], איתא במדרש[2] "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן"[3]. ובהמשך מסביר המדרש איך כל שם מ"בני ישראל" (י"ב השבטים) קשור לגאולה.

ודרוש ביאור: ב"הבאים מצרימה" מדובר בפשטות אודות ירידת בנ"י בגלות מצרים, (כמסופר בהמשך הכתובים והפרשיות, ורק לאחרי זמן רב היתה הגאולה ממצרים כמסופר לא בפרשתנו ולא בפרשה שלאחרי' (- וארא) אלא באמצע הפרשה שלאחרי' (בפ' בא)); וכיצד אומר המדרש ש"על שם **גאולת** ישראל נזכרו **כאן**"[4], שזהו בדיוק להיפך מ"הבאים מצרימה" אודותיו מדובר "כאן"?!

1) ריש פרשתנו.
2) שמו"ר פרשתנו פ"א, ה.
3) "הוקשה לו שכל פסוקים אלו מיותרים שהרי שמותם כבר מפורשים בסדר ויצא ויגש, ודורש שלכך הוזכרו בריש ספר זה שמדבר בגאולת ישראל ממצרים כו'" (פירוש מהרז"ו שם).
4) להעיר שכל הספר נקרא "ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה" (ב"ר פ"ג, ה). ובלשון הרמב"ן (ס"פ פקודי): "ספר **הגאולה**".

במדרש אחר איתא[5], שהגאולה ממצרים היתה "בשביל . . שלא שינו את שמם, ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין". דעפ"ז יש לומר שב"ואלה **שמות** בני ישראל הבאים מצרימה" מודגשת גם הזכות שבגללה נגאלו בנ"י ממצרים ("שלא שינו את שמם"). ואי"ז סתירה כלל להפירוש הפשוט ב"הבאים מצרימה" (הירידה בגלות), כי כאן זהו רמז בלבד לטעם **שאח"כ** נגאלו בנ"י ממצרים - שבמשך הגלות, החל מהתחלתה כשהי' "הבאים מצרימה", אזי "ואלה שמות בני ישראל", "שלא שינו את שמם"; משא"כ לפי המדרש הראשון הנ"ל נמצא, שלא רק **בשביל** "ואלה שמות בני ישראל" באה הגאולה משך זמן לאחרי זה, מאתיים ועשר שנה, אלא יתירה מזו - השמות **עצמם** נזכרו כאן "על שם **גאולת** ישראל", כלומר, ש"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" קאי על הגאולה, שזהו לכאורה בסתירה לפשטות הענין ד"הבאים מצרימה", הירידה בגלות.

5) ויק"ר פל"ב, ה. וש"נ.

גם צריך להבין: לפי פירוש המדרש ש"על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", הרי אפילו אם נמצא ביאור איך "הבאים מצרימה" קשור עם גאולת ישראל - דרוש הסבר מדוע מדגיש זאת הפסוק; הרי כאן מדובר אודות הירידה למצרים.

יתירה מזו: "על שם גאולת ישראל" כולל גם - הגאולה העתידה לבוא, כמ"ש במדרש האמור בביאור השייכות דשם יוסף לגאולה, "יוסף ע"ש שעתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים, דכתיב[6] והי' ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו וגו'". עפ"ז מתחזקת השאלה: לא זו בלבד שמקשרים את הירידה בגלות מצרים ("הבאים מצרימה") לגאולת מצרים, אלא מקשרים זאת גם - לגאולה העתידה לבוא (שבאה ריבוי זמן לאחרי יציאת מצרים ועאכו"כ לאחרי הירידה במצרים). ובסגנון אחר: מהי השייכות של "הבאים מצרימה" (הירידה דיעקב וכל בניו וטו"ב (17) שנים ישיבה בשלוה, לאח"ז זמן השכחה וכו' וכו' וחרטומי מצרים ופרעה אמרו הבה נתחכמה וכו' וכו' עד שבנ"י מתחילים גלות מצרים) לגאולה העתידה לבוא?!

ונוסף ע"ז יש להבין - כמו שזה בנוגע לכל עניני תורה מלשון הוראה[7]: מהו הלימוד וההוראה מזה עתה, אלפי שנים לאחרי "הבאים מצרימה" ולאחרי יציאת מצרים?

ב. ויש לומר נקודת ההסברא בזה:

כל הענין ד"הבאים מצרימה" הוא לאמיתתו - "גאולת ישראל". וזה שבינתיים ישנה ירידה ה"ז **בחיצוניות**, אבל בפנימיות, הירידה גופא היא (לא רק בשביל ועל מנת העלי' שבגאולת מצרים, אלא יתירה מזו -) חלק מהעלי' והגאולה עצמה, עד - העלי' דהגאולה האמיתית והשלימה. ומשום כך אומר המדרש על "ואלה שמות בנ"י הבאים מצרימה" - "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", שכוונתו גם על הגאולה העתידה לבוא.

ומכיון שכל הענינים ד"הבאים מצרימה" וגאולת מצרים נמשכים גם לאחרי זה, גם בזמן הזה - כמאחז"ל[8] "כל המלכיות נקראו על שם מצרים", ומזכירין יציאת מצרים בכל יום[9], ו"בכל[10] דור ודור [וכל יום ויום[11]] חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [היום[11]] ממצרים" - למדים מזה, שגם בגלותנו זו צריכים להמשיך את "גאולת

6) ישעי' יא, יא.
7) ראה רד"ק לתהלים יט, ח. ועוד.

8) ב"ר פט"ז, ד.
9) משנה ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע אדה"ז או"ח הל' ק"ש סי' סז ס"א. - וראה לקמן בפנים.
10) משנה פסחים קטז, ב.
11) הוספת (ביאור) אדה"ז בתניא רפמ"ז. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' תריח (בהוצאת קה"ת תנש"א) בשוה"ג.

ישראל", הגאולה האמיתית והשלימה, כדלקמן.

ג. ויובן זה בהקדים הביאור במשנה האחרונה בפרק קמא דברכות[12] (שאומרים זאת גם בנוסח ההגדה של פסח)[13]: "אמר ר' אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר[14] למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים כל ימי חייך להביא[15] הלילות[16], וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח".

מפרש רש"י: "כבן שבעים שנה - כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזרי' נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר[17], ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה".

וצריך ביאור בהשייכות דהמאמר לבעל המאמר[18] רבי אלעזר בן עזרי', והשייכות לכך שמשנה זו נאמרה ביום (או בקשר עם היום[19]) שנתמנה ראב"ע לנשיא[20], דמסתבר לומר שמכיון שראב"ע עסק בסוגיא זו בתורה ביום שנעשה נשיא, ה"ז קשור עם עבודתו כנשיא בישראל [ע"ד חיוב הקדימה בלימוד התורה בענינים שהזמן גרמא[21], ויש לומר שעד"ז הוא בנוגע לכאו"א מישראל ובפרט בקשר ללימוד התורה שלו בענינים שהזמן שלו גרמא], וכן השייכות לדברי ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה", שבעים שנה דוקא.

ד. וביאור הענין:

במשנה זו בא לידי ביטוי גודל העילוי והשבח דיציאת מצרים, שגם לאחר שבנ"י יצאו ממצרים, ישנו החיוב דזכירת יציאת מצרים "כל ימי חייך", הן בימים והן בלילות (כדברי בן זומא), והן בעולם הזה והן לימות המשיח (כדברי החכמים)[22].

---

12) יב, ב.

13) וכן הוא גם בתוספתא ברכות שם. ספרי ראה טז, ג. וראה מכילתא בא יג, ג.

14) ראה טז, ג.

15) כ"ה בנוסח ההגדה. שו"ע אדה"ז שם.

16) ובתוספתא שם מוסיף כאן "אלו דברי בן זומא". וראה חסדי דוד לתוספתא שם.

17) ברכות כח, א.

18) ראה לקו"ש חי"ז ע' 349. וש"נ.

19) דגם באם מפרשים ש"וחכמים אומרים כו'" אינם מדברי ראב"ע, ונאמרו לפני זה וראב"ע ידע מזה קודם אמירתו (ולכן אמר "ולא זכיתי", ראה תויו"ט כאן), הרי גילוי דברי החכמים במשנה זו הי' דוקא ע"י מה שאמר ראב"ע ביום שנתמנה לנשיא. וראה לקמן הערה 32.

20) ובפרט באם מפרשים ש"וחכמים אומרים וכו'" הוא מדברי ראב"ע בעצמו. וראה חסדי דוד שבהערה 16, שמוכיח כן מלשון התוספתא שבהערה הנ"ל.

21) רמב"ם הל' ת"ת פ"ד ה"ח. טושו"ע יו"ד סרמ"ו סי"ד.

22) וראה לקמן הערה 32, שלכמה מפרשים גם לחכמים מזכירין יצי"מ בלילות, וגם לבן זומא מזכירין יצי"מ לימות המשיח.

הטעם ע"ז הוא - כי (זכירת) יציאת מצרים הוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו כו'"[23], אז נפעלה פתיחת ענין הגאולה[24] - שבנ"י יצאו מגדר עבדות ונעשו בני־חורין בעצם[25] ("עבדי הם ולא עבדים לעבדים"[26]), ובאופן דפעולה נמשכת[27] לתמיד.

ובעבודת האדם[28]: יציאת מצרים מורה על היציאה (דנפש האלקית מ) מיצרים וגבולים של מאסר הגוף ועולם הזה בכלל, להתקשר ולהתאחד עם הקב"ה ע"י תורה ומצוות. ומכיון שזהו ענין כללי בכל התורה והיהדות, לכן "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", עד באופן ש"בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים"[29].

ובפרטיות ישנם בזה שלושה שלבים ודרגות:

א מזכירין יציאת מצרים "בכל יום ויום" ("הימים"): כשמאיר אור ה' ("ויקרא אלקים לאור יום"[30]), צריך בפשטות "לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים", עבודתו של יהודי לצאת ממיצרים וגבולים.

ב חידוש נוסף בזה, ש"מזכירין יציאת מצרים **בלילות**", כדרשת בן זומא מהפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארמ"צ כל ימי חייך . . כל ימי חייך להביא הלילות" שאפילו בזמן דלילה וחושך, כשאור ה' איננו מאיר, ועד אפילו בליל **הגלות**[31], יכולה וגם צריכה להיות "יציאת מצרים".

ג חכמים מחדשים עוד יותר[32], ש"כל

23) חינוך מצוה כא.

24) ד"ה כימי צאתך תש"ח פי"ב (ע' 164).

25) ס' גבורות ה' (להמהר"ל מפראג) פרק סא.

26) בהר כה, מב. שם, נה. ב"מ י, א.

27) ראה לקו"ש ח"ה ע' 175.

28) תניא פמ"ז. וראה תו"א יתרו עא, ג ואילך. ובכ"מ. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים כו' ע' תשכח־ט.

29) ואולי אפ"ל שבתניא שם מפרש דהמשנה דפסחים ("בכל דור ודור חייב כו'") משלימה המשנה דספ"ק דברכות שצ"ל זכירת יצי"מ בכל יום (ראה הגש"פ שבהערה 11).

30) בראשית א, ה.

31) ראה זח"ג סז, ריש ע"ב: בלילה . . בגלותא. וראה גם זח"ב קסג, ב. ח"ג כב, א. רלח, ב. תקו"ז תכ"א (מט, ב). וראה תו"א מג"א צד, ד. לקו"ש ח"ז ע' 41.

32) לפי הפירוש שהם מוסיפים על בן זומא, ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (וכל פלוגתתם אינה בגוף הדין רק במשמעות הכתוב "כל ימי חייך") - ראה רשב"ץ ביבין שמועה על הגש"פ כאן. זבח פסח על הגש"פ. של"ה מס' פסחים קנח, א. צל"ח ופנ"י ברכות שם. ועוד. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' יז. אנציקלופדי' תלמודית ערך זכירת יצי"מ ע' רא, וש"נ. והפירוש בדברי ראב"ע "לא זכיתי" לפי פירוש זה הוא - "אע"פ שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא" (פיה"מ להרמב"ם ברכות שם).

ויש מפרשים, שלכו"ע (גם לבן זומא) מזכירין יצי"מ גם לימות המשיח (שהרי בודאי לא תיעקר מצוה מן התורה ח"ו), והחילוק בין בן זומא וחכמים הוא רק בנוגע להלימוד מ"כל ימי חייך" (קול הרמ"ז ושושנים לדוד ברכות שם (הובא בתוס' אנשי שם

ימי חייך" כולל - נוסף על כל העולם הזה ("ימי חייך העולם הזה"), גם - "להביא לימות המשיח". שהחידוש בזה כפול:

1. חידוש ב(דין ד)זכירת יציאת מצרים - ש(החיוב דזכירת יצי"מ) "כל ימי חייך" - שקאי על "ימי חייך" בעולם הזה ובזמן הזה - כולל "ימות המשיח". עד שזה נכלל בזכירת יצי"מ ד"כל ימי חייך" בעולם הזה (קודם ימות המשיח).

והחידוש בזה גדול יותר:

2. אע"פ[33] שבימות המשיח (במצב של גאולה) לא שייך לכאורה הענין דזכירת הגאולה[34], גם אז יזכירו את יציאת מצרים. ויתירה מזו: אע"פ שהגאולה האמיתית והשלימה היא שלא בערך לגאולת מצרים, בהיותה גאולה שאין אחרי' גלות[35], ואז יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"[36], יציאה וגאולה שלימה מכל המיצרים וגבולים, משא"כ גאולת ויציאת מצרים היתה גאולה שיש אחרי' גלות, ולא גאולה שלימה, כי "הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו" (ולכן הוצרך להיות "כי[37] ברח העם")[38] - אעפ"כ מזכירין יצי"מ גם לימות המשיח.

והיות שיזכירו אז את יצי"מ, ה"ז ראי' שזהו עבור תועלת - בגלל המעלה והחידוש שיצי"מ תפעל גם אז, כדלקמן.

ה. ויש לומר הביאור בזה:

בגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה, פתיחת הצינור על כל הגאולות (גם מהגלויות שלאח"ז), כולל הגאולה העתידה[24].

למשניות שם). חסדי דוד לתוספתא ברכות שם. ספרי דבי רב לספרי ראה שם).

וגם לפי הפירוש (ראה רשב"ץ שם. ועוד. וראה תורה שלימה חי"ב מילואים אות ג) שחכמים ובן זומא פליגי להלכה אם מזכירין יצי"מ לימות המשיח - (א) אין הכרח להכריע שדעת ראב"ע היא כבן זומא, ובפרט באם מפרשים שראב"ע אמר "וחכמים אומרים כו'" (כנ"ל הערה 20). (ב) יש לומר דאדרבה: לפ"ז נמצא שיצי"מ הוא עד כ"כ ענין אחד עם גאולה השלימה (כדלקמן בפנים) - שאין מה להזכיר אז יצי"מ, ואדרבה - הגאולה עצמה מזכירה על יצי"מ (ראה עד"ז רשב"א לעין יעקב ברכות שם בביאור הטעם שלדעת בן זומא (שאין מזכירים יצי"מ לע"ל) אין זה ביטול המצוה). ועוד ועיקר: (ג) בכל אופן, כל משנה זו נאמרה ביום שנתמנה ראב"ע לנשיא (כשאמר "הרי אני כבן שבעים שנה").

וכן מובן גם לפי פירוש המפרשים שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (ראה נ"כ המשנה - רע"ב, תויו"ט, ועוד. אנציקלופדי' תלמודית שם ע' ר, וש"נ), שיש לומר בזה בג' אופנים הנ"ל. וראה לקמן הערה 44.

33) ראה רד"ה כי בחפזון תש"ח (ע' 151).

34) ודוקא בעת הגלות והשעבוד מזכירין ענין הגאולה לשתי פנים: הא' להלל ולשבח להשי"ת על העבר אשר גאלנו וגאל את אבותינו, והב' שע"י זכירה זו מתחזק התקוה והבטחון הגמור בהשי"ת על הגאולה העתידה לבוא (שם).

35) ראה מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב. ועוד.

36) זכרי' יג, ב.

37) בשלח יד, ה.

38) תניא פל"א. וראה ד"ה כימי צאתך תש"ח פי"ג (ע' 167).

יתירה מזו: אילו זכו, היתה יציאת מצרים גאולה שלימה שאין אחרי' גלות, באופן ד"ה' ימלוך לעולם ועד", כפי שבנ"י אמרו בשירת הים[39], כי היו נכנסים אז מיד לארץ ישראל בגאולה השלימה[40]. אלא מכיון ש"נתערבו" ענינים צדדיים, ה"ז לא יצא אל הפועל.

עפ"ז יש לומר, שאמיתית הענין דיציאת מצרים היא - "ימות המשיח", הגאולה האמיתית והשלימה, ואמיתית ופנימיות הענין דימות המשיח היא גאולת מצרים. אלא שבנוגע לפועל - בגלל סיבות צדדיות - יש ביניהם הפסק זמן (בחיצוניות), עד שהגאולה השלימה באה בפועל. אבל גם כל הזמן שבינתיים (בין גאולת מצרים והגאולה השלימה) - "כל ימי חייך" (בעולם הזה) - צריך להיות "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" [עד אשר "כל הימים מימי גאולה הראשונה מגלות מצרים עד גאולה העתידה בב"א הם ימי צאתך מארץ מצרים"[24]; והיות שיציאת מצרים היא בפנימיות הענין ד"ימות המשיח", לכן זכירת יצי"מ "כל ימי חייך" כוללת במילא גם "(להביא ל) ימות המשיח"[41].

עפ"ז מובן ג"כ מדוע מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (אע"פ שאז יהיו במצב של גאולה, וגאולה שלא בערך לגאולת מצרים) - כי: (א) יציאת מצרים היא ההתחלה ו(יתירה מזו -) הפנימיות דימות המשיח, וכן ב יציאת מצרים פועלת חידוש בימות המשיח, שישנה גם המעלה דיצי"מ (כמו שהי' בפועל, בגלל שלא זכו שתהי' זו מיד גאולה שלימה) - המעלה ד"אתכפיא סט"א", מכיון שהרע הי' עדיין בתקפו (כנ"ל)[42].

אבל הזכירה דיצי"מ לע"ל היא רק בדרך "טפל" ("שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו"[43]), כי עיקר הגילוי אז הוא של הגאולה השלימה, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, אלא שיחד עם זה מזכירין יצי"מ (בדרך טפל) כי המעלה דהגאולה השלימה למעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (באופן ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "אתהפכא"[42]), נמשכת במדידה וההגבלה ד"כל ימי חייך" במציאות העולם הזה (המעלה דאתכפיא בגאולת מצרים). משא"כ אילו לא היו מזכירים אז יצי"מ, הוה־אמינא שהגאולה מנותקת מ"כל ימי חייך" בעולם הזה.

---

39) בשלח טו, יח. וראה לקו"ש חל"א ע' 77 ואילך.

40) זח"ג רכא, א. וראה גם עירובין נד, א. שמו"ר רפל"ב.

41) להעיר גם, שבהבטחת הקב"ה ליעקב על גאולת מצרים אמר לו "ואנכי אעלך גם עלה" (ויגש מו, ד), "היינו ב' עליות . . כי עלי' זו השני' היא רומזת על גאולה העתידה להיות בב"א" (תו"א ריש פרשתנו). וכן בפרשתנו ג, יד "אמר לו ענין הגאולה האחרונה כדפירש רש"י שם" (תו"א שם).

42) ראה ד"ה כימי צאתך שם. סה"מ מלוקט ח"ב ע' מ ואילך. לקו"ש חט"ז ע' 125 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 569 ואילך.

43) ברכות יב, סע"ב.

ו. ובזה מובנת ההוספה והחידוש של החכמים לגבי בן זומא[44]: נוסף על דברי בן זומא, שישנו הענין דיציאת מצרים "כל ימי חייך" גם "בלילות", בליל הגלות - מחדשים חכמים "כל ימי חייך להביא לימות המשיח", ש"כל ימי חייך" בעולם הזה (הן בימים ואפילו בלילות, בחושך הגלות) ישנה, נוסף על הדרגא דיציאת מצרים (גאולה שאינה שלימה, כמו שהי' אז בגלוי), גם הדרגא של (יציאת מצרים כפי שהיא לאמיתתה) "ימות המשיח", הגאולה השלימה שאין אחרי' גלות.

ולהוסיף בדיוק הלשון "להביא לימות המשיח" (ולא "לרבות" וכיו"ב כרגיל), שהעבודה של (זכירת) יצי"מ "כל ימי חייך" בעולם הזה (א) מכניסה את ימות המשיח בעולם הזה עתה[45], עד יתירה מזו (ב) שזה מביא[46] בפועל בתוך "ימי חייך" את השלימות דימות המשיח (לשון רבים, כולל כל התקופות בזה[47]) בגאולה האמיתית והשלימה.

[ומזה מובן שדברי החכמים אינם רק הלכתא למשיחא, אלא שבזה נפק"מ בעבודתו של יהודי (גם) בזמן הזה (קודם ביאת המשיח בפועל), שבזכירתו יצי"מ הוא יודע שזה קשור עם "(להביא ל)ימות המשיח"].

ז. עפ"ז תובן שייכות המשנה לרבי אלעזר בן עזרי' שבאותו היום נעשה נשיא:

חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד "כל ימי חייך" של כאו"א מישראל ושל כלל ישראל - "כל ימי חייך" הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") - עם גאולה (יציאה ממיצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה

---

44) זהו לפי הפירוש שחכמים מוסיפים על בן זומא (כנ"ל הערה 32). ולפי הפירוש שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (הרי נוסף למ"ש בהערה הנ"ל) - ראה סידור האריז"ל בהגש"פ כאן, שלדעת חכמים אין כח בזמן הזה לברר הלילות, ובמ"א נתבאר (לקו"ש ח"ג ע' ג־1016) שתוכן הפלוגתא הוא בנוגע ליצי"מ בפנימיות (יציאה גם ממיצרים וגבולים דקדושה) גם במצב דלילות, שבזמן הזה אין כח לזה לרוב בנ"א, והכח לזה יהי' דוקא לימות המשיח, ולכן ס"ל לחכמים שדוקא לימות המשיח מזכירין יצי"מ בלילות. משא"כ בן זומא, שהי' למעלה מעולם (ראה ב"ר פ"ב, ד), הי' בכחו לברר הלילות גם בזמן הזה. ועפ"ז נמצא שאצל בן זומא - ע"י ראב"ע שהביא דבריו - הי' מעין המצב דימות המשיח. ובכחו של ראב"ע הנשיא לחבר שניהם - שגם בזמן הזה (אצל כל ישראל) יהי' המצב של ימות המשיח, כדלקמן בפנים.

45) כן שמעתי מאאמו"ר ז"ל (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תשי"ט). וראה גם שיחת ליל ב' דחג הפסח תרצ"ט (ספר השיחות ה'תרצ"ו - חורף ה'ש"ת ע' 323).

46) ראה שיחת ליל ב' דחג הפסח תש"ג (ע' 73) ב' פירושים ב"להביא לימות המשיח": (א) כפשוטו, שמשיח יבוא. וצריכים להתבונן מה יהי' המצב של כל דבר בעוה"ז בימות המשיח. (ב) שהכוונה והתכלית של כל העבודה בימי הגלות היא "להביא לימות המשיח".

47) ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. ובכ"מ.

האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא הנשיא בכחו לחבר ולאחד גלות עם גאולה, ובפרטיות יותר - לחבר את יציאת מצרים וימות המשיח (כפי שהם במצב שהם בהפסק של גלות בינתיים), "תזכור את יום צאתך מצרים כל ימי חייך . . להביא לימות המשיח" - שבחייו של יהודי "כל ימי חייך" כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממיצרים וגבולים, ויתירה מזו - לעמוד במצב דימות המשיח.

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

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

הגמרא מספרת[17] שראב"ע אמר "הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה", כי הי' אז רק בן י"ח שנה[48], ו"אתרחיש לי' ניסא ואהדרו תמני סרי דרי חיורתא". וזה הראה לכל שראב"ע ראוי להיות הנשיא, בהיות לו "שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן"[49].

נמצא מכך, ששלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא, ועד כדי כך שעד אז הי' מצב שמבלי הבט על כל מעלותיו של ראב"ע, "דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא"[50], הרי "לא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא", ב"אותו יום" כשראב"ע נעשה נשיא.

והביאור בזה:

שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם - כמ"ש[51] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך, שהאדם מגיע אז לעבודה דבירור כל השבע מדות כפי שהן בשלימותן, שבע כלול מעשר (= שבעים). ובפרטיות יותר - נותנים לאדם "שבעים שנה" בכדי לעשות את העבודה דבירור השבע מדות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית ("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה) ודלעו"ז בכלל (ובכללות **שבעים** אומות העולם), וע"י עבודה זו הוא מגיע לשלימות דשבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' באלקות, עד להשלימות בזה לעתיד לבוא[52].

ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של "(כ) בן שבעים שנה", הבירור דעניני העולם

48) ולפי הירושלמי (ברכות פ"ד סוף ה"א) - בן שש עשרה שנה. ולגירסת האבודרהם - בן י"ג שנה.

49) פרש"י ברכות שם (ד"ה לית לך חיורתא). וראה לקו"ש ח"ז ע' 123 ואילך. שיחת אחש"פ תשמ"א. ש"פ ראה תשמ"ב. ועוד.

50) ברכות כז, סע"ב.

51) תהלים צדי"ק, יו"ד.

52) ראה בכל זה - ספר הערכים חב"ד מערכת אותיות - אות עי"ן ע' רפט ואילך. קובץ י"א ניסן שנת הצדי"ק עה"פ ימי שנותינו בהם שבעים שנה (ע' 87 ואילך). וש"נ.

(הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", שיוכלו לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה ממיצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם - "כל ימי חייך להביא לימות המשיח"[53], (מעין) העילוי דהגאולה השלימה[54], כשנעשה (שלימות הבירור דכל שבעים אומות כו', ו)הגילוי דשבעים[55], עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך"[56], ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר"[57].

53) ולהעיר מיחוס ראב"ע שהוא "עשירי לעזרא" (ובירושלמי יבמות פ"א ה"ו, שהעיד עליו ר' דוסא בן הרכינס ש"עינוי ("כלומר מראיתו ותואר פניו" - פני משה) דמיין לדידי" (לעזרא)), והרי בנוגע לעזרא איתא במדרש (הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא. פתיחת התויו"ט למס' עדיות. וראה ברכות ד, סע"א) דראוי הי' הבנין השלישי להיות בעת שעלו מבבל אלא שגרם החטא (ע"ד שהי' בזמן יצי"מ, כנ"ל ס"ה).

54) ראה קול סופר על המשנה ברכות שם (יב, סע"ב), שמפרש "זכיתי" מלשון "זכו", ע"פ מאחז"ל (סנהדרין צח, א) עה"פ (ישעי' ס, כב) "בעתה אחישנה" - "זכו אחישנה", ע"ד שאמר הקב"ה "נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט, ב), "וזה זכו, אם יגיעו בני ישראל למדרגה לנצח ברצונם את השכינה ע"ד מי מושל בי צדיק, הקב"ה גוזר גזירה והצדיק מבטלו (ראה מו"ק טז, ב), אז אחישנה".

55) להעיר מדברי ראב"ע שימות המשיח **שבעים שנה** (סנהדרין צט, א).

56) ישעי' ל, כ.

57) שם מ, ה.

ויש לקשר זה גם עם שמו של רבי אלעזר בן עזרי' - שכשמו כן הוא: "אלעזר" אותיות א־ל עזר, ו"עזרי־ה" אותיות עזר י־ה. ו"אלעזר בן עזרי'" הוא החיבור דשניהם יחד [באופן שהעיקר הוא עזרי', ואלעזר מקבל מבן עזרי', או שהעיקר הוא אלעזר והוא "בן עזרי'", ההמשך דעזרי', ויפה כח הבן מכח האב[58], או ע"ד הפירוש ב"בן חורין", שמציאותו היא במעמד ומצב דחירות, ועד"ז בנדו"ד, שמציאותו של "אלעזר" היא במצב ד"עזרי־ה"].

היינו, שרבי אלעזר בן עזרי' יש לו עזר מיוחד מהקב"ה, וכפי שהקב"ה למעלה מעולם - הן משם א־ל (אלעזר), והן משם י־ה (עזרי־ה), ששני השמות מורים על דרגא שלמעלה מסדר השתלשלות, ועאכו"כ "אלעזר בן עזרי'" - שניהם יחד, ומשם מקבל הוא עזר מהקב"ה להיות נשיא ולתת כח לבנ"י לעשות את העבודה ד"יציאת מצרים", "בימים", "בלילות", ועד בימות המשיח ועד "**להביא** לימות המשיח".

ט. ולהוסיף, שהחידוש הנ"ל דראב"ע כנשיא מרומז גם בסיפור הגמרא[17], ש"באותו היום (כשראב"ע נעשה נשיא) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהי' רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו

58) שבועות מח, סע"א. וש"נ.

כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי כו'"[59]:

אצל רבן גמליאל הי' סדר ההנהגה מעין דלע"ל, כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ש"לא יכנס לבית המדרש" "תלמיד שאין תוכו כברו", כי מצד דרגת הקדושה דלע"ל אין מקום כלל לענין של היפך (ע"ד הנהגת שמאי, מלשון "השם אורחותיו"[60], שלכן הלכה כשמאי דוקא לע"ל[61]). משא"כ הנהגת ראב"ע היתה בהתאם למצב בעולם הזה בזמן הזה, שאפילו בעולם דמיצרים וגבולים ושל העלמות והסתרים, עד למצב של חושך הגלות ("לילות"), בו אפשרית מציאות ד"אין תוכו כברו", ניתן לפעול את הבירור והעלי' ד"יציאת מצרים"[62]. ולכן "באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל.

והי' אפשר לחשוב, שמכיון שראב"ע נתן להכניס גם תלמיד כזה ש"אין תוכו כברו", אפשר לפעול איתו רק גאולה שאינה שלימה (באופן של "אתכפיא" כי הרע עדיין בתקפו), שכן הגאולה השלימה תלוי' בכך שהכל יהי' "תוכו כברו" ("ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"); ממשיכים ומוסיפים החכמים - ש"כל ימי חייך" כולל נוסף ל"לילות", גם "להביא לימות המשיח" - שגם במצב של גלות כשיש מציאות של "אין תוכו כברו" ניתן לפעול את הגאולה השלימה.

וזה מרומז בכך ש"ואף **רבן גמליאל** לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת", ש(ראב"ע פועל ש)גם ר"ג - שדרגת עבודתו קשורה עם ימות המשיח (כנ"ל) - **מסכים** ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע, ש"נתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש".

י. ויש להוסיף ביאור גם בהא שהמשנה הנ"ל היא בסוף (פרק קמא) דמסכת ברכות: התחלת פרק ראשון דמסכת ברכות היא "מאימתי קורין את שמע בערבין", שמשמעותה (בעבודה רוחנית)

---

59) ולהעיר מהב' דיעות בהמשך הגמרא כמה ספסלי אתוספו - ארבע מאה ספסלי או **שבע מאה** ספסלי (שהוא שבעים כלול מעשר).

60) מו"ק ה, סע"א. וש"נ. לקו"ת שה"ש מח, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

61) ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מי"ט. מקדש מלך לזח"א יז, ב. לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך. תוספות חדשים לאבות בתחלתו. - וראה בארוכה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 570 ואילך.

62) ולהעיר שלפי הפירוש בסידור האריז"ל הנ"ל (הערה 44), בן זומא וחכמים הם ע"ד ב"ש וב"ה (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תש"ד - ע' 89), שעבודת ב"ש היא שלא תהי' יניקת החיצונים (מעין המצב דלע"ל), ועבודת ב"ה היא לפעול ולברר גם במקום שיש יניקת החיצונים (עיקר העבודה בזמן הזה, ובפרט בזמן הגלות), ע"ד החילוק בין בן זומא ש"מזכירין יצי"מ בלילות", כי בכחו לפעול יצי"מ גם בעת חושך הלילה, והחכמים דס"ל שאין כח לברר הלילות בזמן הזה, רק בימות המשיח (ועפ"ז תובן השייכות בשיחה הנ"ל דבן זומא וחכמים לב"ה וב"ש). וי"ל שע"י ראב"ע נמשך הכח "להביא לימות המשיח" גם בלילות בזמן הזה, כבהערה הנ"ל.

היא הפעולה דקריאת שמע (קבלת עול מלכות שמים[63], ובאופן ד"מאימתי" מלשון אימה[64]) אפילו "בערבין", בחושך הלילה והגלות; וזהו התוכן בסוף הפרק - ד"נעוץ סופן בתחלתן"[65] - ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות" בקריאת שמע, אשר יציאת מצרים היא "דבר אחד ממש"[66] עם קריאת שמע, "ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דוקא אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כו'"[66].

וע"פ הכלל הנ"ל ד"נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן", יש לזה שייכות לסיום הש"ס - הן בגמרא[67]: "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, שנאמר[68] הליכות עולם לו א"ת הליכות אלא הלכות", שב"הליכות עולם" ממשיכים הלכות התורה, עד לדרגת עוה"ב (כולל - בפירושו[69] עולם התחי' לעתיד לבוא); והן במשניות[70]: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר[71] ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (וגם סיום גמרא ברכות עצמה הוא בפסוק זה), שהקב"ה נותן לבנ"י עוז (ע"ד "אלעזר בן עזרי"", א־ל עזר בן עזר י־ה), אין עוז אלא תורה[72], עד שנעשה "ה' יברך את עמו בשלום", אשר שלימות ענין השלום (בעולם) היא בגאולה האמיתית והשלימה (כמבואר[73] בענין "פדה בשלום נפשי"[74]).

יא. ע"פ הנ"ל מובן הביאור בדברי המדרש "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה - על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", אע"פ שבפשטות מדובר אודות הירידה ד"הבאים מצרימה":

"מזכירין יציאת מצרים בלילות" מורה שאמיתית הענין ד"הבאים מצרימה", הירידה בחושך הגלות ("לילות"), היא - "גאולת ישראל" ("יציאת מצרים"), עד - "להביא לימות המשיח" (הענין האמיתי דיציאת מצרים), כנ"ל. ולכן "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן" - כי הכוונה היא שבמצב ד"הבאים מצרימה", במיצרים וגבולים, יפעלו ויגלו איך שזהו (לא רק בשביל הגאולה, אלא שזה גופא)

---

63) ברכות רפ"ב.

64) כפירוש ר"א המלאך בעת למדו משנה זו עם רבינו הזקן (ראה גם סה"ש תש"ד ע' 66. סה"מ תש"י ע' 138). - וכהפס"ד שק"ש צ"ל "בכוונה באימה וביראה ברתת ובזיעה" (שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס סא. ועד"ז בטושו"ע שם. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 71 בהערות).

65) ס' יצירה פ"א מ"ז.

66) תניא ספמ"ז.

67) מס' נדה.

68) חבקוק ג, ו.

69) ראה רע"ב לסנהדרין ר"פ חלק. מדרש שמואל על מס' אבות בתחלתו.

70) מס' עוקצין.

71) תהלים כט, יא.

72) ראה ויק"ר פל"א, ה. יל"ש בשלח רמז רמד. שהש"ר פ"ב, ג (ג). מדרש תהלים ל, ג. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 444 הערה ד"ה זה.

73) שע"ת לאדהאמ"צ נו, א.

74) תהלים נה, יט.

"(על שם) גאולת ישראל", עד (על שם) הגאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, ש"בני ישראל הבאים מצרימה" היו "**שבעים נפש**"[75]. ויש לומר, שבזה מרומז שתוכן העבודה הוא שגם ב"הבאים מצרימה", בגלות בין שבעים אומות (שהם כנגד השבעים נפש[76]), יגלו את "גאולת ישראל". שהכח לפעול זאת בא מ"שבעים נפש" ("יוצאי ירך יעקב"[75]), ע"ד שראב"ע "כבן שבעים שנה" נותן את הכח ל"מזכירין יצי"מ בלילות" עד "להביא לימות המשיח", להשיג את העי"ן רבתי דקריאת שמע (בה מזכירין יצי"מ)[52].

ומזה מובן גם הלימוד ממדרש זה לבנ"י: שיידעו, שאפילו בהיותם בגלות, הרי נוסף לזה שבנ"י נשארים קיימים בתכלית השלימות כמובן ופשוט, וכמרומז גם בסוף פ' ויחי - "ויחנטו אותו ויישם בארון במצרים", ש"ויחנטו" הוא בכדי שהגוף ישאר קיים - הרי "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" מוסיף עוד יותר, ש"על שם גאולת ישראל נזכרו כאן": נוסף לזה שבנ"י נשארים בשלימות כנשמות בגופים בחיים גשמיים וחיים רוחניים גם יחד, נשמה בריאה בגוף בריא, בתכלית השלימות, עומדים במצב (לא רק שמוביל לגאולה, אלא יתירה מזה - מצב של) "גאולת ישראל" עד - "כל ימי חייך להביא לימות המשיח". וכדלקמן.

יב. עפ"ז אפשר להבין גם את השייכות דפ' שמות לכ"ף טבת[77], יום ההילולא דהרמב"ם[78], שחל לעולם בסמיכות לפ' שמות, ובשנה זו - הוא חל בערב שבת פ' שמות.

ובפרט ע"פ הידוע, שהאכילה דשבת באה ע"י העבודה והטירחא דערב שבת, כמאחז"ל[79] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", מובן, שישנה שייכות בין יום ההילולא דהרמב"ם להפרשה בתורה דשבת זו, פ' שמות. ויתירה מזו: ה"אכילה" דשבת באה ע"י העבודה (טירחא) ד(יום ההילולא של ה)רמב"ם בערב שבת.

והענין בזה:

אצל הרמב"ם רואים בגלוי איך שבהיותו במצב ד"הבאים מצרימה" פעל שם (באופן השייך בזמנו) את הענין ד"גאולת ישראל", הן גאולה רוחנית בערך לחושך הגלות שהי' אז (בדוגמת יציאת מצרים גם במצב ד"לילות"), והן כח והכנה לגאולה השלימה כפשוטה ("להביא לימות המשיח"), וכמרומז גם

75) פרשתנו א, ה.

76) ראה פרש"י האזינו לב, ח.

77) כדברי השל"ה (חלק תושב"כ ר"פ וישב - רצז, א), ש"המועדים של כל השנה . . בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כו'".

78) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 26. וש"נ.

79) ע"ז ג, סע"ב.

בשם "רמב"ם" ר"ת "רבות[80] מופתי בארץ מצרים":

בהיותו במצרים בפשטות חיבר שם הרמב"ם את חיבורו הגדול ספר "משנה תורה", ספר "הלכות הלכות" ה"מקבץ לתורה שבעל פה כולה"[81], שזה פעל גאולה (יציאת מצרים) במצב דחושך הלילה של הגלות - כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו הטעם לכך שחיבר חיבורו, בכדי לשלול את ההעלם והסתר שנעשה בלימוד והבנת התורה, ש"אותם הפירושים וההלכות והתשובות כו' נתקשו בימינו ואין מבין ענינם כראוי אלא מעט במספר ואין צריך לומר התלמוד עצמו כו'", ולכן "ראיתי לחבר דברים המתבררים כו' כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תושבע"פ כולה סדורה בפי כל כו'",

וכך נעשה בפועל, שספר הרמב"ם נעשה מורה דרך לבנ"י בכל הדורות, החל מבנ"י במצרים בדורו של הרמב"ם, ומשם נתפשטו פסקי הלכותיו למקומות אחרים בעולם (כידוע מאגרות הרמב"ם), ועד לבנ"י בדורות שלאחרי זה, כולל גם עי"ז שריבוי ספרים (החל מהשולחן ערוך וכו') מיוסדים על ספר הרמב"ם.

כלומר, שהרמב"ם פעל שגם במצב של "לילות", "ערבין" במצרים כפשוטו (ומצרים מלשון מיצרים וגבולים) - תהי' "יציאת מצרים", "גאולת ישראל" (בדוגמת פעולת רבינו הקדוש ע"י חיבור המשניות[82], "כדי שלא תשתכח תורה שבע"פ מישראל"[81], כמרומז גם בהתחלת המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבין", "מזכירין יצי"מ בלילות", כנ"ל).

ויתירה מזו: נוסף על "מזכירין יצי"מ בלילות", פעל הרמב"ם גם את הענין ד"כל ימי חייך להביא לימות המשיח" - כידוע שספר הרמב"ם כולל את כל הלכות התורה, גם הלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים, וגם - ההלכות דימות המשיח (בסיום ספרו), שמורות לבנ"י את ההלכות הקשורות עם ימות המשיח, איך צריך להתכונן לזה, והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, שהרמב"ם חי **שבעים שנה**[83], "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", שמורה שאצלו היתה בגלוי השלימות שקשורה ל"הרי אני כבן שבעים שנה" לפעול "יציאת מצרים" בכל המצבים

---

80) בא יא, ט.

81) הקדמת הרמב"ם לספרו היד.

82) והרי ספר הרמב"ם הוא "בלשון קצר וצח כלשון המשנה" (הקדמת הכס"מ לספר היד).

83) סדר הדורות ד"א תתקכ"ז. שם הגדולים להחיד"א מערכת גדולים ערך רמב"ם בסופו. - ולהעיר שהרמב"ם חי ע' שנה פחות פ"ג יום (סה"ד שם, ממאור עינים ספכ"ה) - פ"ג יום בין הסתלקותו בכ"ף טבת ליום הולדתו בערב פסח. ואולי יש לומר, שפ"ג יום אלו נשלמו ע"י הפ"ג הלכות שבספר משנה תורה (כמ"ש הרמב"ם בסוף מנין המצוות ע"ס ההלכות שבהקדמת ספרו).

(בימים, בלילות ולהביא לימות המשיח), כנ"ל בנוגע לראב"ע.

וע"פ הידוע[84] שביום ההילולא של צדיק "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" עולים למעלה, וזה מאיר ומתגלה למטה ו"פועל[85] ישועות בקרב הארץ" - מובן, שביום כ"ף טבת, יום ההילולא של הרמב"ם, נמצאים בגלוי "כל מעשיו ותורתו ועבודתו" של הרמב"ם - בחיבור ספר "משנה תורה" בארץ מצרים, וכל שאר עניני עבודה שלו במשך שבעים שנות חייו - וזה "פועל ישועות בקרב הארץ", בקרב הארץ דמצרים[86] (מיצרים וגבולים דעולם), באופן שזה נעשה מורה דרך ו"מורה הנבוכים"[87] דבנ"י בכל הדורות שלאח"ז.

ועפ"ז מובן החידוש דה"אכילה" בשבת פ' שמות בשנה זו - כיון שבאה ע"י העבודה והטירחא בערב שבת זה, כל מעשיו ותורתו ועבודתו שהכין הרמב"ם במשך שבעים שנות חייו, הנמצאים כולם בגלוי והם "פועל ישועות בקרב הארץ" בערב שבת זו; הרי מובן מכך מה זה מוסיף בעבודת שבת זו, העבודה לפעול "גאולת ישראל" במצב ד"הבאים מצרימה" בגלות!

יג. הלימוד וההוראה מזה מובן בפשטות, ובפרט בדורנו זה ובזמננו זה:

כבר דובר פעמים רבות דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנוסף ע"ז שכבר "כלו כל הקיצין"[88], כבר עשו בנ"י תשובה, וסיימו הכל, כולל גם - "לצחצח הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בנ"י שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת לויתן ושור הבר[89] וכו' וכו'.

מזה מובן, שאם כבר בירידה למצרים לפני אלפי שנים, ב"ואלה שמות בנ"י הבאים מצרימה" היתה בגלוי "גאולת ישראל", ואם בכל הזמנים עבודת בנ"י היא להמשיך את הגאולה במצב הגלות,

ועאכו"כ לאחרי שכבר ישנו בזה הריבוי דמעשינו ועבודתינו במשך כל הדורות, כולל - דרבי אלעזר בן עזרי' בזמנו, והרמב"ם בזמנו, וכל צדיקי ישראל בכל הדורות, עד בדורות האחרונים - העבודה דרבותינו נשיאינו המיוחסים לבית דוד משבט יהודה, כולל - העבודה דכ"ק מו"ח אדמו"ר במשך שבעים שנה בחיים חיותו בעלמא דין (תר"ם־תש"י)־

הרי **במכל־שכן וקל וחומר** בדורנו זה ובזמננו זה, לאחרי שסיימו הכל (כנ"ל),

84) תניא אגה"ק סז"ך־כח.
85) תהלים עד, יב.
86) ראה וארא ח, יח.
87) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 30. וש"נ.
88) סנהדרין צז, ב.
89) ראה ב"ב עד, ב ואילך. פסחים קיט, ב. ועוד.

ישנה הבטחה גמורה בתורה, שבטח יהי׳ ״(תזכור יום צאתך ממצרים) כל ימי חייך . . להביא לימות המשיח״,

ובפשטות - שלא זקוקים להפסק ח״ו בין ״כל ימי חייך״ ו״ימות המשיח״ (כמו שהי׳ אצל בנ״י בכל הדורות **שלפני** דורנו זה), אלא ״כל ימי חייך״ דכאו״א מישראל, חייו הגשמיים כנשמה בגוף, כוללים בפשטות (גם) ״ימות המשיח״ בלי הפסק, מכיון שהגאולה באה תיכף ומיד ממש ברגע זה ובמקום זה (אפילו אם זה מצב דלילה, ״הבאים מצרימה״), כך שהרגע האחרון דהגלות והנקודה האחרונה דהגלות נעשים הרגע הראשון והנקודה הראשונה דהגאולה,

ומ״ימי חייך״ בזמן הזה ובמקום הזה, בלי שום הפסק כלל ח״ו (אפילו אם הוא כבר מבוגר משבעים שנה וכיו״ב), עובר כאו״א מישראל - מיד בתכלית השלימות, ״ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין״, בהמשך ד״כל ימי חייך״ בימות המשיח, והחיים הנצחיים שיהיו אז.

יד. ובנוגע לפועל הכוונה היא, שהעבודה דבנ״י עתה צריכה להיות ״להביא לימות המשיח״, לגלות **כברתיכף** בפועל איך שהמצב ד״הבאים מצרימה״ בגלות הוא באמת מצב ד״גאולת ישראל״, עי״ז שמתכוננים בעצמם ומכינים אחרים למצב ד״ימות המשיח״.

כולל ובמיוחד - בקשר עם יום ההילולא דהרמב״ם - ע״י שמחזקים ומוסיפים בלימוד ספר משנה תורה להרמב״ם, כולל - ע״י ההשתתפות (או להוסיף חיזוק בזה, אם משתתף כבר) בלימוד הרמב״ם דכו״כ מבנ״י, ג׳ פרקים ליום, או פרק א׳ ליום, או בספר המצוות[90],

ובפרט - בספר הרמב״ם עצמו - הלכות מלך המשיח[91], בשני הפרקים האחרונים דהלכות מלכים בסיום ספר משנה תורה.

ונוסף ללימודו בזה, ידאג להשפיע גם על יהודים נוספים מסביבתו, אנשים נשים וטף, באופן ד״והעמידו תלמידים הרבה״[92], ומהם יראו וכן יעשו רבים.

ויהי רצון, שע״י עצם ההחלטה בדבר יקבלו תיכף ומיד את השכר, הקיום בפועל של דברי הרמב״ם בסיום ספרו[93], שלאחרי שישנו כבר ה״מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה״״ - שהוא ״בחזקת שהוא משיח״ - שכבר יהי׳ מיד ״משיח בודאי״, עי״ז ש״עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל . . ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה׳ ביחד כו׳״,

---

90) ראה בארוכה לקו״ש חכ״ז ע׳ 229 ואילך.
91) כ״ה הכותרת בדפוס ויניצאה רפד. שי.
92) אבות פ״א מ״א.
93) הל׳ מלכים ספי״א.

עד - כסיום הרמב"ם - "מלאה[94]
הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים".

---

94) ישעי' יא, ט.

החידוש בקידושין לאחר מ"ת

א. כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך בתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר[1] כי יקח איש אשה ובא אלי'".

וממשיך בהלכות שלאח"ז[2] ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'"[3]?

והנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזה"ז היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן "זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא[4] הויא אשתו וכיון שבא עלי' לשם אישות הויא לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עלי' כנזכר פרק ט'[5] מהלכות מלכים ומלחמותיהן".

אבל לכאורה אין זה טעם להביא ענין זה בריש הל' אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות דישראל, והי' לו להביאו בהל' מלכים[6], ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הל'

---

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

2) ה"ב וג'.

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

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

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

גירושין כ' הרמב"ם רק דין גירושין דישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) – "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט. . זה[7] שנאמר בתורה[8] ושלחה מבתו אין עניינו שלא יגמרו גירושי' עד שתצא מבתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושי' ואע"פ שעדיין היא בבתו"; ורק בהל' מלכים[9] מבאר דין גירושין דב"נ – "מאימתי תהי' אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מבתו וישלחנה לעצמה או

משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

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

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ משנ"ת במ"א[10], שקודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב[11] "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה. . ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' – לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין ממש[12]. וכדברי הרמב"ם בהל' מלכים[13] ש"אין ב"נ חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל

---

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

7) שם ה"ה.

8) פרשתנו כד, ב.

9) שם ה"ח.

10) לקו"ש ח"ל ע' 243 ואילך. – וראה שם (ובהערה 34 שם) ביאור ל' אירוסין שבפרש"י (ויחי מח, ט. וירא יט, יד), וכן מ"ש "הבה את אשתי" (ויצא כט, כא. ובחדא"ג מהרש"א לסנהדרין (יט, ב) שכבר היתה מקודשת והויא אשתו). ועוד.

11) בראשית ב, כד.

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

13) שם ה"ז.

מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עלי'"[14].

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

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

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

ג. ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן:

בגדר אישות דישראל יש שני שלבים – אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין[15], שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם[16] מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך בתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו (ו) יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. . והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הו"ל לבאר שם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין "היא (רק)

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

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

16) ה"א.

תחילת מצות הנישואין. . אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין"[17] (וכדיוק לשון הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין[18]), וא"כ תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין תיכף בריש הל' אישות.

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

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

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

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

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין (והחידוש דמ"ת הוא בהליקוחין שבאים

---

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

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

קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

ה. ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה – כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות[19] מהי כניסה לחופה, והרמב"ם[20] פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך בתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך בתו ובועלה כו'". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחרי מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו'"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם[21] ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות[22] [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים[23] דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך בתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כ' הרמב"ם[21] שיחוד זה צ"ל "ראוי' לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך בתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות.

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

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

ובענינו – ספר זמנים וספר נשים – הקשר ביניהם גלוי ומפורש: ההלכה האחרונה דספר זמנים היא "הי' לפניו נר

---

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

20) הל' אישות פ"י ה"א.

21) שם ה"ב.

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

23) ב"ש וח"מ לשו"ע אה"ע שם.

21) שם ה"ב.

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

בתו ונר חנוכה כו' נר בתו קודם משום שלום בתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר[25] דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום". והרי זהו תוכן כל ספר נשים, ענין ה"שלום שבין איש לאשתו".

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

שהרי, בהלכות הראשונות דספר נשים מדגיש הרמב"ם (כנ"ל) החידוש שנתחדש ע"י מתן תורה[26] בענין האישות, "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה". ומובן בפשטות, שסדר זה שצריך קנין קודם שתהי' לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מ"ת הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא "מכניסה לתוך ביתה כו'", ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלחה מבתו תיכף ומיד כשירצה[27], ע"ד "בן לילה הי' ובן לילה אבד"[28]; משא"כ לאחרי מ"ת, כיון שאינו מכניסה לבתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחרי ההקדמה ש"יקנה אותה תחלה כו'", מובן, שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר. ועד שאינו יכול לשלחה תיכף ומיד כשירצה, אלא "אם רצה לגרש צריכה גט"[29].

[ועפ"ז מובן גם הטעם שאח"כ[30] ממשיך הרמב"ם בעוד דין שנתחדש במתן תורה – "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה תורה נאסרה הקדשה כו'", שגם תוכן דין זה הוא להוסיף שלום, כמו שביאר הרמב"ם במו"נ[31] בטעם איסור קדשה, שה"תועלות. . מניעת הקטטות. . אלו היתה הקדשה מותרת. . לא היו נמלטים מהמחלוקת וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה כו'"].

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

---

25) משלי ג, יז.

26) ראה לעיל הערה 12.

27) כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ח) "משיוציאנה כו' או משתצא כו' כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין".

28) יונה ד, י.

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

30) ה"ד.

31) שם.

ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם "התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", והרי התורה ניתנה לישראל דוקא, "מורשה קהלת יעקב"[32], וא"כ הול"ל "לעשות שלום בישראל" (וכיו"ב), ומהו אומרו "לעשות שלום בעולם"?

לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם[33], ד"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", וכן, שב"נ שקיבל על עצמו שבע מצות ונזהר לעשותן אינו מחסידי אומות העולם אלא א"כ עושה אותן "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה"[34], וא"כ פעולת התורה היא גם בב"נ, שע"י קיום ז' מצות ב"נ נעשה שלום בהם.

[ועפ"ז יש לבאר גם כפל הלשון בכתוב "דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום": החילוק בין "דרך" ו"נתיב" הוא, דדרך היא דרך רחבה וגדולה, ואילו נתיב הוא שביל צר וקטן[35]. ובענייננו – "דרך" קאי על תרי"ג מצוות התורה שניתנו לישראל דוקא, שזהו החלק הגדול והעיקרי שבתורה, ואילו "נתיבותי'" קאי על ז' מצות ב"נ, שהם רק חלק הכי קטן כו'.

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

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

ויש לומר הביאור בזה: בפעולת התומ"צ יש ב' סוגים: הנהגות בדברים שבקדושה ששייכים אך ורק בבנ"י ומעיקרא אינם עניני ה"עולם"; וענינים שבכללות יש דוגמתם גם אצל אוה"ע, אלא שבהם גופא נעשה שינוי עיקרי ע"י נתינת התורה, באופן שהתורה עושה

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

33) הל' מלכים שם.

34) הל' מלכים שם הי"א.

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

36) ס' שופטים כ, יא. תניא אגה"ק סו"ס כב. שם סל"א. וראה הערה הבאה.

37) ראה פ' תצא כב, ב. יחזקאל יח, יח וברד"ק. ועייג"כ תנחומא נשא א. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ב. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד ובקה"ע שם. רדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד. תניא פרק לב. ס' המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל. ובכ"מ.

38) ראה מפרשים שהובאו באוה"ת עה"פ משלי שם.

"שלום בעולם", שבעניני ודרכי העולם נתוסף ענין השלום[39].

וזהו שכ' הרמב"ם, שעיקר כוונת נתינת התורה למטה, אינה (כ"כ) בשביל פעולת התומ"צ מה שהיא פועלת התנשאות אצל בנ"י ומגבי' אותם למעלה מן העולם, אלא אדרבה, מה שעל ידה נפעל חידוש ותוספת "שלום" בעניני העולם גופא ("שלום בעולם").

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

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

ידוע שאיש ואשה, חתן וכלה, הם משל על הקב"ה וכנסת ישראל, שהקשר של ישראל לאביהם שבשמים נמשל לאירוסין ונישואין. והחילוק ביניהם הוא: אירוסין שהם "קידושין" – מלשון "אסר לה אכולי עלמא כהקדש"[40] – מורה על המשכת קדושה עליונה על האדם, שלמעלה מעלה מגדרי העולם, שלכן היא בהבדלה מן העולם – קדושה מלשון הבדלה[41] – הפועלת באדם פרישות והבדלה מן העולם (איסור, שלילה)[42]; משא"כ ענין הנישואין הוא, כאשר קדושה זו נמשכת בהאדם בפנימיות, עד שהאדם, גם כפי שהוא בהגבלות הגוף והעולם, נעשה כלי לקדושה זו.

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

אלא שלאחרי שניתן לאדם הכח להמשיך קדושה זו, הרי הנישואין הבאים אחר כך, שבהם נמשכת קדושה עליונה זו בפנימיות, הם בדרך ממילא באופן אחר לגמרי, באופן של קביעות וקשר חזק

39) ובעיקרם הם המצות שבין אדם לחבירו. ולהעיר מל' חז"ל (שבת לא, א) "זו היא כל התורה כולה", וברש"י שם (בפי' הב') "כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצות".

40) קידושין ב, ריש ע"ב.

41) ראה תניא פמ"ו (סו, א).

42) להעיר מהמבואר בכ"מ שקידושין הם בחי' מקיף, שלכן מקדשין בטבעת דוקא (תו"א ס"פ ויגש. ובכ"מ).

(כנ"ל), כיון שההמשכה בפנימיות היא מקדושה זו שלמעלה מגדרי העולם[43].

ואדרבה: תכלית הכוונה היא לא בענין הקידושין (שהאור נשאר בבחי' הבדלה ומקיף), אלא דוקא בענין הנישואין, וכלשון הרמב"ם "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שהיא המשכת הקדושה בעולם דוקא, שענין זה יהי' בגילוי לעת"ל, וכמרז"ל[44] שבעת מ"ת הי' רק ענין האירוסין, וענין הנישואין בין הקב"ה לכנסת ישראל יהיו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תשא תשמ"ט)

43) להעיר מלקו"ת שמע"צ צא, א.

44) שמו"ר ס"פ טו. נת' ע"ד החסידות בתו"א שם. לקו"ת שה"ש מח, סע"א. ועוד.

המעלה במספר שבעים

וכמרומז גם במספר הכתובת של בנין זה (המרכז של ליובאוויטש בחצי כדור התחתון, שמשם אורה יוצאה לכל העולם כולו בהפצת המעינות חוצה) - 770, שכידוע 770 הוא גימטריא של "פרצת" (כפי שהתפרסם בין בנ"י).

ויש לומר השייכות: מספר שבע מורה על השלימות דשבעת ימי ההיקף, שבעה מדות - ההשפעה בכל הדרגות (מחסד עד מלכות). והשלימות דשבע היא - מאה פעמים שבע (700) ביחד עם עשר פעמים שבע (70), שבצירופם יחד הרי זה - 770. ולכן זהו בגימטריא "פרצת" - כי השלימות ד"פרצת", הפריצה דכל ההגבלות דזמן ומקום ("ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה"[1]) - עד באופן ד"פרצת" בתוך "פרצת" - נפעלת (לא ע"י היציאה מזמן ומקום, אלא אדרבא - דוקא בתוך ועל ידי שלימות הזמן (והמקום) - 770, השלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים).

כלומר, שביחד עם זה שישנה הפריצה שלמעלה ממדידה והגבלה ("פרצת") - ישנו גם המקום וזמן, כפי שהדין בפשטות שהמקום והבנין צריך להיות בעל ד' כתלים וגג ותקרה וכו', אלא שהזמן ומקום עצמו קיים באופן של "פרצת" (ואדרבא: דוקא זמן ומקום למטה פועל את שלימות ענין הפריצה כנ"ל). ע"ד הכתוב על ירושלים[2], ש"פרזות תשב ירושלים" ויחד עם זאת "ואני אהי' לה גו' חומת אש סביב".

ומקום זה - "770" גימטריא "פרצת" - נעשה המקור והנתינת־כח על יפוצו מעינותיך חוצה בכל העולם כולו, באופן שפועלים את ה"פרצת" ואת היפוצו מעינותיך ב"חוצה", עד לחוצה שאין חוצה ממנה, כך שמגלים שם את ה"יתרון ארץ בכל היא".

ולהוסיף: הסך־הכל והשלימות[3] דשבעים (70) שנה של כ"ק מו"ח אדמו"ר[4] הי' דוקא ב"חצי כדור התחתון", ב"770", היכן שהגיע וחי במשך עשר שנים האחרונות בחיים חיותו בעלמא דין; וזה נותן אח"כ את הכח לדור השביעי שלאחרי

1) ויצא כח, יד.

2) זכרי' ב, ח.

3) כידוע שבעת הסתלקות הצדיק נעשה העלי' של "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" (אגה"ק ביאור לסי' ז"ך), ונמשך ומתגלה ומאיר מלמעלה למטה (שם סי' כ"ח).

4) שנולד בליובורוויטש בשנת תר"ם (י"ב תמוז), ונסתלק בניו־יארק ושם מ"כ, בחצי כדור התחתון, בשנת תש"י (יו"ד שבט).

זה (כנגד ספירת המלכות) - שתהי' שלימות הגילוי דשבעים (עשר פעמים שבע) ביחד עם שבע מאות (מאה פעמים שבע) = 770, ושלימות הגילוי ד"ויתרון ארץ (מלכות) בכל (יסוד[5]) היא".

5) וידוע שכ"ק מו"ח אדמו"ר הוא כנגד ספירת היסוד (ושמו (הראשון) יוסף, שהוא מדת היסוד), לאחרי החמש מדות כנגד החמשה נשיאים שלפניו - ראה ס' השיחות תש"ה ע' 60. ועוד. וי"ל שכל דורנו האנשים נשים וטף הוא ספירת המלכות.

שער
גאולה ומשיח

והיה אור הלבנה כאור החמה בימות המשיח ולעת"ל

הת' שלום שי' טל
משפיע בישיבה

א

ב' ביאורים בעילוי שבמיעוט הלבנה

בנוגע למיעוט הלבנה בחציו השני של החודש - שמתמעטת מיום ליום, ועד שבר"ח מתכסה לגמרי (דלכאורה הוא היפך הכלל הידוע בכל עניני קדושה ש'מעלין בקודש ואין מורידין[1]) מצינו בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ב' ביאורים בכללות:

אופן הא':

בלקו"ש חל"ד[2] מיעוט הלבנה מורה על ביטול המקבל (לבנה), שעל ידו נעשה היחוד עם המשפיע (חמה). כלומר, בחצי הראשון של החודש מוסיפים מיום ליום בגילוי **האור**. ואילו ע"י עבודת הביטול בחצי השני של החודש מגיעים ליחוד עם החמה **מאור** שלמעלה **מאור**.

וכמו למשל "החילוק בין תלמיד בריחוק מקום מרבו ומפרש דבריו ומוסרם לאחרים, לכמו שהוא עומד לפני רבו ומקבל תורתו ממנו, דמובן דכאשר הוא לפני רבו, הרי הוא בטל לגמרי כדי שיוכל לקבל תורת רבו ואז הוא במעלה נעלית ביותר". ועד"ז, בחצי הראשון של החודש הלבנה היא כתלמיד בריחוק מרבו שע"כ יכולה להשפיע ולהאיר, ואילו בחצי השני דוקא בגלל קירובה למקורה ומעלתה הנעלית אין היא מאירה ומשפיעה. וא"כ בהסתכלות פנימית גם בחצי השני הרי 'מעלין בקודש'.

אופן הב':

---

1) ברכות כח, א. וש"נ.
2) ע' 49 ואילך.
3) סה"ש תשנ"ב ע' 157 ואילך.

בדבר מלכות דש"פ וישלח[3], בחצי הראשון של החודש היחס בין השמש לירח הוא של משפיע ומקבל - הלבנה מקבלת מהחמה, ואלו בהגיע ט"ו בחודש נעשית הלבנה כמו החמה ואין ביניהם יותר היחס של משפיע ומקבל. ובמילא, אין מיעוטה בשביל לקבל יותר מהחמה (כאופן הא') אלא הוא מבטא את הקירוב לעצם שלמעלה מלבנה וחמה. (כי מה שמתגלה באור הוא רק הארה מהעצם ולכן כשמתקרבים לעצם עצמו מתמעט האור) וא"כ, אדרבא בחצי השני של החודש נעשית עליה גדולה - הקירוב לעצם.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, שאין הפשט שהקירוב גורם חיסרון בגילוי והעילוי הוא רק בקירוב לעצם 'העלם', שהרי כל מה שהעצם הוא 'העלם שלמעלה מגילוי' הוא רק כאשר מדברים על ענין נפרד מהעצם, שיחסית אליו העצם עצמו הוא למעלה מגילוי - העלם. אך כיוון שבחצי השני של החודש הוא לאחרי שבט"ו בחודש כבר נעשה היחוד של לבנה וחמה שאינם עוד כמשפיע ומקבל - והתגלה העצם - א"כ הקירוב לעצם הוא גם הוספה בגילוי העצם וכל המיעוט הוא רק בדרגא של אור אבל לא בגילוי.

ולתוספת הסברא מהו מיעוט בדרגא של אור בלבד, ניתן להשוות זאת למבואר[4] בנוגע למעלת הגילוי של חודש אלול שהמלך בשדה לעומת היותו בהיכל מלכותו, שמצד דרגת הגלוי הרי כשהמלך בשדה הוא עם בגדים פשוטים ומובן שאז דרגת הגילוי נעלית יותר.

אך בנוגע להתגלות עצם המלך, הרי כשהמלך בשדה הוא עצמו מתגלה הרבה יותר מאשר בהיכל המלכות, שהרי: א. הוא מתגלה ללא לבושים (שמסתירים על העצם). ב. הוא מגלה את עצמו לכל העם ללא שום חילוקים בדרגתם ומצבם, ותכונה זו מגיעה כתוצאה[5] מהקשר העצמי שבין המלך לעמו הקשורה עם עצם המלך ועצם העם.

יוצא א"כ, שאף שבחיצוניות המלך ירד מדרגת הגילוי הרגילה שלו (בגדי מלכות), הרי במה שנוגע לעצם אדרבה לא רק שהעצם נמצא בגילוי יותר אלא שהוא גם מתגלה לזולת יותר. ועד"ז בחצי השני של החודש אף שבדרגת הגילוי החיצוני (אור הלבנה) מתמעט מיום ליום, הרי במה שנוגע לעצם אדרבא מיום ליום מוסיף בגילוי.

ונמצא, שישנו חילוק מהותי בין ביאור הא' לביאור הב'. דלביאור הא' המעלה בחצי השני היא מעלה במקבל, שמתאחד עם המאור המשפיע ויונק ממנו בעילוי יותר, ועד בעילוי מופלג, אך סו"ס עדיין יש ביניהם יחס של משפיע ומקבל (ולא נעשה שינוי מהותי). משא"כ לביאור הב', נעשה שינוי מהותי - שאין יותר יחס של משפיע ומקבל אלא הלבנה כמו החמה ממש.

---

4) סה"מ מלוקט ח"ד ע' שסד.

5) שם ע' שסו.

ומהיתרונות שבביאור הב׳ על פני ביאור הא׳: א. ע״פ האופן הא׳ עיקר העילוי נעשה בחודש הבא, רק שהוא **על ידי** המיעוט בחצי השני[6]. ואילו לאופן הב׳ העליה היא בחצי השני עצמו שבו מתגלה יותר העצם. ב. לאופן הב׳ מובן גם מדוע תאריכי החודש עולים במספר[7] (ט״ז י״ז י״ח וכו׳) שמורה על התוספת בגילוי כנ״ל שלביאור זה התוספת היא גם בגילוי משא״כ לאופן הא׳ העילוי הוא ביחוד עם המאור שלמעלה מגילוי.

ב

ב׳ הביאורים בייעוד והיה אור הלבנה כאור החמה

ונראה לומר שהיסוד לב׳ ביאורים אלו הוא: ע״פ המבואר בחסידות בנוגע ליעוד ״והיה אור הלבנה כאור החמה״[8], דהנה ביעוד זה מובאים ב׳ ביאורים: אופן הא׳[9] הלבנה לעת״ל תהיה כאור החמה של עכשיו ואור החמה לעת״ל יגדל פי שבע. היינו שלביאור זה גם בזמן היעוד והיה אור הלבנה כאור החמה עדיין יהיה חילוק בין הלבנה לחמה והלבנה למטה מהחמה[10] ועפ״ז לאופן זה עדיין יהיה היחס ביניהם כשל משפיע ומקבל[11] (ז״א ומלכות).

אופן הב׳[12] הלבנה לעת״ל תהיה כאור החמה דלעת״ל. היינו דלביאור זה לא יהיה חילוק בין הלבנה וחמה וא״כ יתבטל ביניהם היחס דמשפיע ומקבל.

ובשיחת הד״מ הנ״ל (סעי׳ ד׳) כותב כ״ק אד״ש מה״מ שמילוי אור הלבנה באופן שהיא עדיין בחי׳ מקבל מהחמה אין זה תכלית השלימות שמתבטאת ביעוד ״והיה אור הלבנה כאור החמה״ ועל כך מבסס את ביאורו הנ״ל שהשלימות של אמצע החודש היא נעלית יותר באופן שאין חילוק כלל בין הלבנה לחמה - ע״ד ״והיה אור הלבנה״.

יוצא א״כ, שכאן כ״ק אד״ש מה״מ נוקט דוקא כפי אופן הב׳ בהסברת היעוד ועל כך מבסס את ביאורו.

משא״כ לביאור בלקו״ש חל״ד יש עדיין יחס של משפיע ומקבל בין הלבנה לחמה גם בחציו השני של החודש, הרי זה מפני שתמיד הלבנה בבחי׳ מקבל, אלא רק שמתעלית יותר בדרגא (להיות כמו החמה דעכשיו).

---

6) ראה סה״ש שם ע׳ 158.

7) כפי שמבאר בשיחה שם.

8) ישעיה ל, כו.

9) ע״פ זח״א קלא, א. הובא בלקו״ת צו י, א. המשך תרס״ו ע׳ תט. ועוד.

10) ראה ספר הערכים חב״ד ח״ג ע׳ שיח.

11) ראה המשך תרס״ו ע׳ רצא שגם לעת״ל תהיה הלבנה בבחי׳ מקבל.

12) של״ה (כג, ב) בשם המערכת, ומספר כלי פז. הובא במקומות הנ״ל הערה 9 ועוד.

ג

החילוק בין הלשונות לב' הביאורים

והנה בתיווך ב' ביאורים אלו ביעוד "והיה אור הלבנה כאור החמה" מבואר[13] שהם ב' תקופות שונות. דבזמן קיום יעוד זה מצינו ב' שיטות: בגמרא[14] איתא שיהיה בימות המשיח. ואילו בזהר[15] פירשו שיתקיים רק לעת"ל. ועפ"ז מבארים, שאכן בימות המשיח יתקיים כאופן הא' ואילו לעת"ל - בתקופה מאוחרת יותר - יהיה כאופן הב'.

והנה בשיחה הנ"ל דתשנ"ב (סעיף ד'[16]) אומר כ"ק אד"ש מה"מ ששלימות זו שבט"ו בחודש שהלבנה היא כמו החמה ממש ואין ביניהם יחס של משפיע ומקבל מתבטא בלשון "קיימא סיהרא **באשלמותא**"[17], משא"כ הלשון "**נתמלא** דיסקוס של לבנה"[18] שמודגש רק מילוי החיסרון שמקבלת כל האור מהשמש אך לא מה שנעשית שלימות נעלית יותר שנעשית כמו החמה ממש.

ונמצא, שלביאור שם מתאים דוקא הלשון 'נתמלא' שהרי לביאור זה ההדגשה בחציו של (השמש) הוא מילוי בגילוי האור. יוצא א"כ, שלביאור הא' מתאים דוקא הלשון 'נתמלא', ולביאור ב' מתאים דוקא הלשון 'קיימא סיהרא באשלמותא'.

גם בשיחת ש"פ וישלח תשל"א[19] מביא אד"ש חילוק זה בין הלשונות, דמילוי הוא מילוי החיסרון שמצד גדרי העולם עצמו, ואילו שלימות היא הוספת ענין נעלה יותר ממה שיש (בלבנה) מצד העולם עצמו[20] ומבאר שע"כ הלשון שנאמר בנגלה דתורה הוא "נתמלא דיסקוס של לבנה" - כי מצד נגלה דתורה לא שייך להוסיף ענינים שלמעלה מגדר העולם עצמו, ואילו הלשון בפנימיות התורה "קיימא סיהרא באשלמותא" - כי מצד פנימיות התורה כיוון שהיא מגיעה למעלה מהעולם לכן דוקא מצדה נוספת גם שלימות שלמעלה מגדר העולם.

ועפ"ז נמצא ענין נפלא, דהרי נתבאר לעיל שלשיטה הא' (מהגמרא פסחים שם) היעוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה' יהיה בימות המשיח וגם אז עדיין יהיה יחס של משפיע

---

13) ספר הערכים שם.

14) פסחים סח, א (אליבא דרב חסדא).

15) זח"א קפא, ב.

16) הערה 27.

17) זח"א ק"נ, רע"א. ח"ב פה, רע"א. ועוד.

18) שמו"ר פט"ו כו.

19) שיחו"ק תשל"א ח"א ע' 227. ראה לקו"ש ח"ה ע' 420.

20) בהסברת החילוק בין עשירות למילוי החסרון והקשר ללמעלה מהעולם ראה באריכות ד"ה תפילה למשה (סה"מ מלוקט ו' ע' ריז ואילך) ועוד. וראה גם המבואר לקמן אות ה.

ומקבל. ועפ"ז יומתק מדוע שיטה זו מובאת בנגלה דתורה דוקא שהרי כנ"ל בשיחה מילוי החסרון (שזהו תוכנו של ביאור זה כנ"ל) שייך מצד נגלה דתורה.

משא"כ השיטה הב' (מהזהר שבהע' 15) שיהיה כהחמה ממש, היינו ללא יחס של משפיע ומקבל ויהיה לעת"ל. מובאת בפנימיות התורה דוקא, כי דוקא מצדה אפשר להגיע לשלימות זו שלמעלה מגדר העולם (וכדלקמן סעיף ה').

ד

מצות עיבור שנים בזמן קיום היעוד

ע"פ יסוד זה ניתן לבאר גם ענין נוסף, דהנה בשיחת אחש"פ תשד"מ[21] מקשה אד"ש כיצד יקיימו מצוות עיבור שנים בזמן של קיום היעוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה' והרי כל הצורך בעיבור הוא בשביל להשוות בין שנת הלבנה לשנת החמה והבדל זה שייך רק בזמן מיעוט הלבנה אך כשתהיה כמו החמה שוב לא שייך פער ביניהם, וא"כ לפ"ז לכאורה לא שייך אז עיבור שנים. ומקשה שהרי מצוה זו נמנית במנין המצוות שבו נמנו רק הנוהגות לדורות[22] ולא אלו שעתידים ליבטל בזמן כלשהו?

ומציע לבאר ע"פ הידוע[23] שישנו זמן שמצוות בטילות, וא"כ, כל מה שאומרים שבמנין המצוות נמנו רק מצוות הנוהגות לדורות הכוונה היא עד הזמן שמצוות בטילות. וא"כ נאמר עד"ז גם בנוגע למצוות עיבור השנים שהזמן שבו יתקיים יעוד זה ד"והיה אור הלבנה כאור החמה" שגורם לביטולה יהיה רק לאחר ימות המשיח - לעת"ל בזמן שמצוות בטילות וע"כ נמנית במנין המצוות אף שאכן תתבטל.

אך דוחה זאת, שהרי מבואר בחסידות שיעוד זה יתקיים כבר בגמר הבירורים - בימות המשיח - עוד לפני הזמן שמצוות בטילות לעת"ל.

וע"פ הנ"ל שישנם ב' שלבים בקיום יעוד זה, והיסוד שבתקופה הא' בימות המשיח עדיין ישנו חילוק (־ חילוק מהותי של משפיע ומקבל) בין הלבנה לחמה, מובן שאין סתירה בדבר. דאמנם היעוד יתקיים כבר בימוה"מ, אך בתקופה זו עדיין שייך עיבור השנים שהרי עדיין ישנו חילוק בין הלבנה לחמה, ובתקופה הב' לעת"ל שלא יהיה חילוק בין לבנה וחמה יהיה כבר בזמן שמצוות בטילות.

---

21) תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1527 ואילך.

22) סה"מ להרמב"ם בשורש השלישי.

23) נדה סא, ב.

ה

הביאור במאמרי התקופה ושייכותו להנ"ל

אך עדיין יש לעיין בזה, דהרי בשיחת הדבר מלכות שם (סעי' י) מביא אד"ש שבגמר עבודת הבירורים תהיה הלבנה כמו החמה, ולא בבחי' מקבל, וז"ל: "נמצא, שמעמדה ומצבה של הלבנה שצריכה לקבל מהחמה הוא לצורך עבודת הבירורים, אבל בגמר עבודת הבירורים, לא תהיה הלבנה בבחי' מקבל, אלא יהי' אור הלבנה כאור החמה". הרי משכח להדיא לכאורה, שכבר בגמר הבירורים יהי' היחס בין השמש לירח כשווים ולא כשל משפיע ומקבל.

ויובן זה בהקדים המבואר במאמרים שי"ל באותה תקופה (חורף תשנ"ב), דהנה מוסבר באריכות בחסידות[24] החילוק בין מילוי החיסרון לעשירות, ונקודת הענין שכל הדרגות שבסדר השתלשלות ואף אלו שלמעלה מעולמות אך יש להם איזה שייכות לעולמות א"כ כשהם מתגלים עדיין נחשב למילוי חיסרון, ורק גילוי שלמעלה לגמרי משייכות לעולמות - עתיק - נחשב לעשירות.

ובמאמרים אלו[25] מבאר אד"ש[26] שישנה דרגה שלמעלה גם מעשירות, שהיא חסד שלמעלה מעשירות. ובכללות החילוק הוא, שעשירות קאי על עתיק (כנ"ל) וחסד שלמעלה מעשירות הוא א"ס שברדל"א, הענין הכי פנימי בעתיק. וא"כ ישנה מעלה בגילוי דלעת"ל על הגילוי שבימי שלמה שאז הייתה רק עשירות ולעת"ל יתגלה החסד שלמעלה מעשירות.

ומקשר זאת אד"ש[27] עם גילוי תורת החסידות שגם היא מגיעה מפנימיות עתיק דייקא שלמעלה גם מעשירות עיי"ש באריכות. ועפ"ז יובן היטב מה שענין זה של חסד שלמעלה מעשירות התגלה דוקא ע"י חסידות ע"ד הנ"ל בארוכה (אות ג) שדוקא פנימיות התורה עוסקת בפנימיות העולם.

אך לפי זה לכאורה טעון ביאור, שהרי בשיחה דתשנ"ב מבאר ששלימות ההתאחדות בין בין המשפיע והמקבל זהו"ע 'העשירות', ומוסיף[28] שבזמן דוד ושלמה היה מילוי דיסקוס של לבנה, ובימות המשיח תהיה שלימות הלבנה כמו החמה ששניהם שווים, ואילו

---

24) בהבא לקמן ראה המצויין בהערה 20, 25. ובהנסמן במאמרים שם.

25) ד"ה פדה בשלום וד"ה לה"ע נרות חנוכה תשכ"ו סה"מ מלוקט ו' ע' מד ואילך.

26) שם ע' נב.

27) שם ע' עב.

28) הערה 81 שם.

במאמרים אלו משמע שזו הדרגא שבימי שלמה אך לעת"ל יהי' הרבה למעלה מזה - חסד שלמעלה מעשירות?

אך כד דייקת שפיר שאין זו קושיא כלל כי המבואר בד"מ הוא בכללות אבל בפרטות יש חילוק. וכמו שמבאר אד"ש[29] במה שמצינו שכמה פעמים בחסידות ש'עשירות' - אור שאינו שייך לעולמות הייתה כבר בימי שלמה, ופעמים רבות מבואר שהוא רק מילוי החיסרון - אור השייך לעולמות כי "גם באור השייך לעולמות כמה דרגות".

ועד"ז מובן גם בנוגע למה שכתוב שבגמר עבודת הבירורים לא יהי' יחס של משפיע ומקבל, שזה בכללות אבל בפרטות ישנו חיסרון כל שהוא ועיקר השלימות תהיה לעת"ל דוקא, וכפי שגם משמע מהמשך השיחה, כדלקמן.

ו

ביאור החידוש שנפעל בדורינו

ע"פ כל הנ"ל יומתק ענין נוסף, דבשיחת הדבר מלכות הנ"ל לאחר שמבאר את תוכן העילוי שבחציו השני של החודש מאריך אד"ש להסביר שענין זה שייך במיוחד לדורנו זה שכבר סיימו עבודת הבירורים ונשארה רק "עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם".

וממשיך שם בשיחה שענין זה מודגש בפרט בשנה זו (תשנ"ב) ובה גופא בחודש זה, ומקשר זאת גם עם ה'דרושי חתונה' מחתונת אד"ש שיצאו אז לאור שבהם "מודגשת ביותר השייכות לחתונה דכנס"י עם הקב"ה לימות המשיח". ומכך מובן ש"בימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות . . שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך" לסעודת הנישואין הסעודה דלויתן ושור הבר ויין המשומר...".

ובהערה 110 מעיר אד"ש שדרושים אלו נאמרו "בחתונה ד"בית יוסף" בשנת תרפ"ט". ובשולי הגיליון שם "להעיר מהשייכות דשנת תרפ"ט ל"פרצת" - שהשלימות דהט' (שכל א' מהתשעה כלול מעשר) היא צ', די"ל שבזה מרומז שבשנת הצדי"ק נעשית שלימות הנישואין, שהו"ע הנישואין דכנס"י עם הקב"ה".

ובביאור הענין מה שכעת צריכים רק לפקוח את העיניים מבאר בהערה 112 "כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל סי"א), אלא יתירה

---

29) מלוקט ג' ע' רמה הערה 39 עיי"ש. וש"נ.

מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי, וצריכים רק לפתוח את העיניים, כי מכבר "נתן לכם . . עינים לראות".

והיינו, שדוקא כעת (לאחרי החידוש שנעשה בי"ד כסלו של שנת התשעים) נעשה שלימות הנישואין בין ישראל להקב"ה[30] אינה קיימת עוד העבודה של "להביא התגלות בפועל בעולם" כי כשיש שלימות הנישואין (ע"ד סיהרא "באשלמותא") ואין עוד יחס של משפיע ומקבל א"כ ברור שכל העבודה היא לא להמשיך ולהביא ענין חדש אלא רק לראות את הקיים.

והיוצא לכאורה ממהלך השיחה הוא, שגם בדורנו לאחר שסיימנו את עבודת הבירורים עדיין נשארה "עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם". ורק בשנה זו וע"י שלימות הנישואין בשנת הצ' נסתיימה גם עבודה זו ולא נשאר אלא רק לפקוח את העיניים.

יוצא א"כ, שאף לאחר עבודת דורנו קודם העילוי המיוחד של שנת הצ' אף שמכנה זאת בכל שיחה זו 'אשלמותא' ו'עשירות' עדיין נראה לומר שהוא רק בכללות כי בפרטות עדיין חסר ההתגלות בפועל בעולם, וא"כ, בדקות עדיין שייך לכנות זאת בתור משפיע ומקבל, אף שבכללות נכון לומר שאין כבר יחס של משפיע ומקבל (כנ"ל מסוף סעי' י') שהרי מצד ההמשכות עצמם הכל כבר ישנו בשלימות וכל החיסרון הוא רק בגילויים.

וע"פ זה נמצא מובן היטב כל הנ"ל, שמצד א' שייך לומר שבזמן הראשון של קיום היעוד והיה אור הלבנה - בגמר הבירורים בימות המשיח - עדיין קיים יחס של משפיע ומקבל (בדקות) וא"כ שייך המצווה של קידוש חודשים וכו'. ומצד שני שייך לומר שבגמר הבירורים כבר אין יחס של משפיע ומקבל (בכללות). וכ"ז הוא בדא"פ.

---

30) להעיר משיחת י"ד כסלו תשי"ד שהוא "היום שקישר אותי איתכם".

בירור הברזל לעת"ל

הנ"ל

א
ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין הברזל

בשיחת עשרה בטבת תשנ"ב[1] מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ענין המצור על ירושלים, שמצינו בנבואת יחזקאל[2] שהמצור הי' ע"י "ברזל": "ואתה קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר גו' והיתה במצור גו' אות היא לבית ישראל" ("שכך תבוא ירושלים במצור"[3]).

דבסימן למצור ע"י "ברזל" נרמז בזה גם חורבן ביהמ"ק - כיון שהברזל מושלל בבנין ביהמ"ק, שאין[4] לבנות את בית־המקדש מברזל, כמ"ש[5] "והבית בהבנותו אבן שלמה גו' ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו".

והתיקון לחורבן ביהמ"ק שנעשה ע"י ברזל, הוא ע"י ברזל דקדושה - חוזק ותוקף דעצם הנשמה[6], שעי"ז מבטלים הברזל דלעו"ז שהוא (קשיות העורף ד)היצה"ר.

ויוצא מזה, שכל ענינו של הברזל דלעומ"ז - שע"י נעשה חורבן ביהמ"ק, הוא בכדי להביא לשלימות הברזל דקדושה - בנין ביהמ"ק.

ובכדי לבאר ענין זה, מקדים ומביא את דברי המדרש[7] - ש"זהב כסף ונחושת" הם כנגד ג' האבות - אברהם יצחק ויעקב, ומצינו[8] ג"כ שג' האבות הם כנגד ג' בתי מקדשות, ולפ"ז נמצא שזהב וכסף ונחושת הם כנגד ג' בתי מקדשות: זהב כנגד בית ראשון, כסף כנגד בית שני, ונחושת כנגד בית שלישי.

---

1) ספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 232 ואילך.

2) ד, ג.

3) פרש"י עה"פ.

4) להעיר - שלא נמצא מפורש באף מקום פסק הלכה למעשה בפועל שאין לבנות הבית בברזל (חוץ מהמזבח), ראה בהנסמן בשיחה הנ"ל בהערות וברמב"ם (הל' ביהב"ח פ"א ה"ח) "ואין מפצילין את אבני הבית בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ ואח"כ מכניסין אותן לבנין, . . ואומר ומקבות והגרזן כלכלי ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו.

5) מלכים־א ו, ז.

6) בשיחה שם בהערה 52: "להעיר ש"ברזל" בגימטריא "גורל", שקאי על עצם הנשמה".

7) שמו"ר ספמ"ט.

8) ראה חדא"ג מהרש"א ועיון יעקב לפסחים פח, א. לקו"ת מטות פג, ג. ובכ"מ.

ומוסיף, שי"ל דנחושת רומז גם על זמן הגלות (לאחרי חורבן בית שני) ואילו השלימות דביהמ"ק השלישי מרומזת בהשלימות ד"ברזל" דקדושה; ד"נחושת" (שלמטה מזהב וכסף) מורה על המעמד ומצב דזמן הגלות, שבגלל החסרון דביהמ"ק נעשים בנ"י במעמד ומצב של "נתינת חולה שאומר תנו", שזוהי הבקשה והדרישה מהקב"ה ליתן את **ביהמ"ק השלישי**.

ומעלת הנצחיות דביהמ"ק השלישי (אחרי החורבן דבית המקדש הראשון והשני) - מרומזת בהחוזק והתוקף ד"ברזל" דקדושה.

ובהמשך השיחה (ס"ו) מחדש כ"ק אד"ש מה"מ: שהשלימות דברזל דקדושה שבביהמ"ק השלישי תהי' (לא רק בחוזק ותוקף הנצחיות, אלא ובעיקר) גם בכך **שבנינו** יהי' גם מברזל, שהברזל עצמו יהי' חלק מהבנין דביהמ"ק עצמו:

דהטעם ש"ברזל אין כתיב כאן . . במשכן ובמקדש . . שהחריב ביהמ"ק" - הוא מכיון שבמשכן ובשני בתי המקדשות הי' שייך ענין החורבן, דהי' חשש מברזל דלעומ"ז, משא"כ במקדש העתיד שהוא בית נצחי ולא שייך בו ענין של חורבן - לא שייך בו חשש מענין של ברזל דלעומ"ז, ובכדי להדגיש את העילוי והשלימות **דהפיכת** הברזל שהחריב את ביהמ"ק לברזל שנעשה חלק בבנין ביהמ"ק, יכול וצריך להיות בנינו גם מברזל.

והעולה מהביאור בשיחה, שעי"ז שהברזל יהי' חלק בבנינו של ביהמ"ק השלישי, **יתברר** הברזל דלעומ"ז, והוא עצמו יתהפך להיות בחי' ברזל דקדושה - חלק מביהמ"ק השלישי; וזלה"ק: "השלימות דביהמ"ק השלישי מרומזת ב(**הבירור**[9] ד"ברזל" דלעו"ז, שלמטה גם מ"נחושת", שעי"ז באים ל)השלימות ד"ברזל" דקדושה".

ב
דברי כ"ק אדמו"ר המהר"ש בנדון ויקשה לפי"ז

והנה בסה"מ 'תורת שמואל' תרמ"א[10] מבאר כ"ק אדמו"ר המהר"ש בארוכה את ענין הברזל דלעומ"ז שהוא ר"ת עמלק, והוא כנגד מחריבי המקדש - מלכות אדום, ומביא מהמדרש[11] שא"א לבררו כלל - שגם לעת"ל לא יקובל מהם נדבה, ושבירתו זהו תיקונו, והשבירה היא ע"י תשובה מעומקא דליבא, והכח לעשות תשובה מעומקא דליבא, מגיע ממשה.

וזלה"ק[9]: "כי ברזל הוא נגד מחריבי ביהמ"ק **שא"א לבררה כלל**, וכמו שארז"ל במד"ר

9) ההדגשה אינה במקור.

10) ע' קמב.

11) מד"ר ס"פ תרומה (פל"ה, ה).

שם שגם לעת"ל **לא יקובל ממנה נדבה** כו', והיינו כמ"ש ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד, והיינו שאחרית של עמלק היינו מחריבי בהמ"ק **א"א לברר אותה כלל כ"א שבירתו** זהו תיקונו.

"שבחי' **ברזל א"א לברר כלל**, וזהו בחי' עמלק כי חושבנא דדין כחושבנא דדין, שברזל עם הכולל גימ' עמלק . . והעצה לזה הוא בחי' תשובה ע"י לב נשבר ונדכה . . וכדי **לשבר** את הכותל של ברזל . . זהו ע"י בחי' משה . . שמשה הוא העושה ומשבר בחי' כותל דעמלק, ולכן תלוי מלחמת עמלק במשה כמ"ש והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל".

ולפי"ז צלה"ב כיצד עולה הביאור דכ"ק אד"ש מה"מ - ששלימות הבירור דברזל לע"ל הוא ע"י שיהי' חלק מבנין ביהמ"ק השלישי - עם ביאור אדמו"ר המהר"ש (מהמדרש) אשר א"א לבררו כלל ולע"ל לא יקובל מהם נדבה?

ג
ביאור הקושיא

והנה כשנעיין היטב בלשונו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, לאחר שמביא שברזל הוא נגד מחריבי ביהמ"ק וא"א לבררו כלל, מוסיף וממשיך "אלא 'שבירתו זהו תקנתו'".

והנה בנוגע לדין 'שבירתו זהו תיקונו', מקשה כ"ק אד"ש מה"מ[12], שלכאורה הלשון לא מובן, שהרי אם אין לחפץ שום תיקון כל שהוא, מדוע אומרים ששבירתו זהו תיקונו? והוה לי' למימר בלשון 'אין לו תיקון כי אם שבירה' וכיו"ב בלשון אחרת?!

ומבאר שם, שכוונת התהוות החיצונים הוא לשמש את הקדושה ועי"ז לקבל את שכרם וחיותם, ומכיון שלא עשו זאת הנה לע"ל הם יתביישו, וזה ענין הקללות שבתורה, שיהי' איבוד וכליון להרע ע"י התגברות הקדושה. והיינו שבכל דבר יש ניצוץ אלקות, והקללות יפעלו שבירה בדבר הרע, ועי"ז הניצוץ של קדושה יתגלה.

ועפ"ז שהחיות של כל דבר היא מהניצוץ דקדושה שיש בו, מבאר הקושיא בלשון "שבירתן זהו תקנתן" שהתקנה היא לניצות אלקות שנמצא בתוך הקליפות, שאחרי שבירת הדבר הגשמי יעלו הניצוצות חזרה לקדושה.

ומוסיף לומר, שלא רק שהניצוצות יתתקנו ויעלו לקדושה, אלא שגם הקליפה עצמה

---

12) ש"פ תבא תשי"ג, (שיחו"ק ע' 393 ואילך).

תתוקן, עפ"י המבואר בזהר שענינים של הקליפות הוא רק לנגד לקדושה שיתגברו עליהם, כמשל הזונה, שע"י שמפתה את בן המלך, והוא מתגבר עלי', היא עצמה גם כן מתעלית.

שמכל זה מובן, שאף שבנוגע לברזל אומרים ששבירתו זהו תקנתו, מ"מ זה גופא (שמשתמשים בלשון חיוב, 'זהו תקנתו') מורה על תיקונו, אמנם באופן של שבירה, אך עי"ז הברזל מתוקן, ובב' הביאורים הנ"ל, שניצוצות הקדושה שבברזל יעלו לקדושה, וחוץ מהניצוצות, גם שהברזל הגשמי עצמו יעלה לקדושה[13].

ד
בירור אומות העולם

ואכן מצינו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שיש בבירור הברזל ב' שלבים, שבתחילה ידחה ולאח"ז יתוקן. ובהקדים:

בנוגע לבירור אומות העולם לע"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ[14], שד' המלכויות שבנ"י גלו אליהם, בבל, יון, מדי, ואדום, נמשלו לד' הבע"ח הטמאים, שנתפרשו בפירוש בשמותיהם בתורה שאסורים באכילה, גמל, ארנבת, שפן, חזיר.

ובזה גופא ב' חלוקות:

גמל ארנבת ושפן הם כנגד הגלויות שע"י מלכויות בבל מדי ויון, והחזיר הוא כנגד מלכות אדום - הגלות הנוכחית- שהיא הגלות הכי ארוכה, (ולכן החזיר נזכר בפסוק נפרד מג' הבע"ח האחרים, כי הוא כנגד גלות ארוכה וקשה יותר) וע"י מעשינו ועבודתינו בגלות אדום, מבררים את אדום עד שעתיד חזיר להיטהר לע"ל.

ומבאר ע"ז המאו"א[15]: שג' הבע"ח הראשונים - וכנגדם ג' הגליות - הם כנגד ג' קליפות הטמאות, והחזיר - שהוא כנגד גלות אדום - הוא קליפת נוגה, ולכן לעתיד לבא יטהר.

והקשה ע"ז: הרי ג' קליפות הטמאות הם קליפה קשה יותר מקליפת נגה, ומדוע א"כ גלות אדום שהיא רק כנגד קליפת נגה, היא הגלות הקשה יותר מג' הגלויות (שהם כנגד ג' קליפות הטמאות)?

---

13) ויומתק זה, עפ"י הביאור בזהר שכל מטרתם של הקליפות הוא רק לנסות את הקדושה שיתגברו עליהם, ממשל הזונה, שכל מטרתה מהתחלה הוא רק להעמיד את בן המלך בנסיון, וכעין זה מבאר שם כ"ק אד"ש מה"מ אודות המצור ע"י ברזל, שכל עניינו הי' לעורר את העם שיחזרו בתשובה, שהרי בעת המצור עצמו (עד בקיעת החומה) חומת ירושלים נשארה בשלימותה.

ואולי יש לומר שיש לברזל כמה בחי' והסתכלויות, הברזל בכללות, הברזל ששימש למצור על ירושלים, והברזל שכן הי' בבית המקדש, כדלקמן ס"י.

14) שיחת ש"פ ויצא תנש"א ס"ח (סה"ש תנש"א ח"א ע' 161 ואילך).

ומתרץ, שלפי שקליפת נגה קרובה לקדושה יותר מג' קליפות הטמאות, לכן היא בדוקא מנגדת יותר לקדושה מג' קליפות הטמאות, ולכן מלכות אדום - שכנגד קליפת נגה - הרשיעה ביותר וגלות אדום היא הגלות הכי קשה.

ומוסיף ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ, שזה מבואר גם עפ"י הידוע, שקליפת נגה היא הממוצעת בין הקדושה לג' קליפות הטמאות, ורק ע"י קליפת נגה מקבלים ג' קליפות הטמאות את חיותם ויניקתם מהקדושה (שללא קליפת נגה אין להם יניקה, ולכן בענין זה קליפת נגה הכי גרועה), ולכן אדום שהיא כנגד קליפת נגה, והיא הפתח והמקור לג' קליפות הטמאות, הרי בזמן הגלות היא ראש הקליפות ולכן הרשיעה ביותר.

ומסיים, אך לעתיד לבא, שכללות ק"נ תבורר ותעלה לקדושה, אז החזיר שהוא כנגד קליפת נגה ג"כ יבורר ויעלה לקדושה, וזהו ענין 'עתיד חזיר להיטהר', משא"כ החיות שבג' קלפיות הטמאות לא יבורר ולא יעלה לקדושה.

וממשיך[16], שזה צ"ע מהמדרש (המובא בדברי אדמו"ר מהר"ש) ש"ברזל אין כתיב כאן . . שנמשל בו אדום שהחריבו ביהמ"ק, ללמדך שמכל המלכויות יקבל הקב"ה דורון לע"ל חוץ מאדום. אף היא מבקשת להביא דורון למלך המשיח ואומר לה הקב"ה גער חית קנה", שמשמע מפורשות מהמדרש שאדום לעולם לא תתברר ולא יקובל ממנה.

ומתרץ, שהטהרה של החזיר לא סותרת את הנאמר במדרש, אלא שהטהרה שלו תהי' אחרי שהקב"ה יגער באדום, "גער חית קנה", - שיניקת החיצונים היא מהרגל של האות קו"ף שיורדת למטה מהשורה, ופירושה של גערה זו היא, שהקב"ה יגער ויכרית את הקנה שממנו יונקים החיצונים, ואז לא תהי' להם יותר יניקה. ולאחרי גערה זו, קליפת נגה תחזור ותעלה לקדושה, ואז ג"כ יטהר החזיר ויעלה לקדושה.

ועפ"ז מובנת ההסברא, שגם לפי המדרש ואדמו"ר המהר"ש ניתן לומר שלע"ל תתעלה קליפת אדום לקדושה, וממילא בפשטות, גם הברזל שנמשל לקליפת אדום (כנ"ל מהמדרש) יוכל לעלות לקדושה ולהבנות בבית המקדש[17].

[אלא שבזה גופא כמה שלבים ובחינות, כדלקמן].

ועפ"י הביאור בענין בירור אומות העולם לע"ל, מובן היטב התיווך בין דברי כ"ק אד"ש לדברי אדמו"ר המהר"ש, אודות בירור הברזל לע"ל.

---

15) הובא שם הע' 78.

16) בשוה"ג שם.

ה
הקדמת הביאור אודות חומר וצורה

והנה, אף שנתבאר שלכו"ע לברזל מצ"ע אין בירור, אלא שבירתו זהו תיקונו, אך לאידך גיסא זה גופא מעלה אותו לקדושה עד שיוכלו להשתמש בו בביהמ"ק, מ"מ ביאור הנ"ל צריך לביאור נוסף, שהרי כ"ק אדמו"ר המהר"ש מדגיש את זה שהברזל לא יתוקן ולא יקבלו ממנו לע"ל, ולא ממשיך כלל את המשך הבירור שלמעשה כן ישתמשו אתו לקדושה, ולאידך מסביר הרבי בפשטות (ללא אף אזכור בתחילת הענין שברזל מצ"ע שבירתו דוקא היא תיקונו), שהברזל יבורר ועד כדי כך ששלימות תיקונו יהי' בבנין בית המקדש השלישי בפשטות ממש?!

ועוד, מפשטות הלשון "שבירתן זהו תקנתן" משמע שיש איזה־שהוא ענין, פרט מסוים שכלל לא יבורר וצריך שבירה, ורק אחרי־בזכות השבירה דהפרט הזה, כללות החפץ־הקליפה תבורר - כנ"ל מהמדרש שרק לאחרי "גער חית קנה" - הכרתת הקו"ף שממנו היניקה, וכן פשטות הלשון שבירתן שהו תקנתן, שכן יש איזה שהיא שבירה.

ולכן מוכרחים לומר שלכו"ע יהי' איזה שהוא ענין שכן יישבר, ולא יתברר.

ויש לומר ההסברא בזה:

בנוגע למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בפי' הכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ"[18], שלרבי יהודה פירוש הפסוק הוא שהחיות הרעות יעברו מן העולם לגמרי לע"ל, ולא יהי' מציאות של חיות רעות כלל. ולרבי שמעון הכוונה היא שהחיות יושבתו ולא יזיקו עוד, אך ישארו במציאותן,

־ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ[19] עפ"י דברי הרגצ'ובי - שלכל דבר יש את עצם המציאות שלו ואת הצורה שלו,

וזהו ביאור המחלוקת בין ר"י לר"ש: האם "והשבתי" פירושו השבתת עצם מציאות החיות רעות, ולפ"ז לעת"ל "מעבירן מן העולם" לגמרי - ר' יהודה, או שהפירוש "והשבתי" הוא השבתת הצורה - התכונה הרעה של החיות, ולפי"ז לע"ל עצם מציאות החיות רעות תשאר, ורק "משביתן שלא יזיקו", שתכונת ההיזק של החיות הרעות תפסק - ר' שמעון.

---

17) ויומתק יותר בלשונו של המדרש "ללמדך שמכל המלכויות יקבל הקב"ה דורון לעתיד לבוא חוץ מאדום . . אף היא מבקשת להביא דורון למלך המשיח ואומר לה הקב"ה גער חית קנה כו" ואינו ממשיך שאחרי הגערה לא יקבל מהם, וא"כ יוצא, שכשיגיעו להביא את הדורון למלך המשיח יגער הקב"ה בם, ואז יקבל מהם, וכן בלשון אדמו"ר המהר"ש, כנ"ל בענין 'שבירתן זהו תקנתן'.

18) ויקרא כו, ו.

ובסוף השיחה (ס"י) מבאר הרבי שלהלכה נפסק כדעת ר"ש, שתתבטל תכונתם הרעה של החיות הרעות - משביתן שלא יזיקו, אך החיות עצמן ישארו.

ו
התיווך בין ביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש לביאור כ"ק אד"ש מה"מ

ועפ"ז ניתן לתווך ולבאר הלשונות הנ"ל בין דברי כ"ק אד"ש בשיחה לעיל - שלעת"ל יהי' בירור בחי' הברזל דלעו"ז ע"י ברזל דקדושה, לבין דברי כ"ק אדמו"ר המהר"ש (מהמדרש) במאמר לעיל - שא"א לברר את הברזל דלעומ"ז ושבירתו זו תקנתו:

כבכל חפץ גשמי בעולם שאפשר להשתמש איתו לכל מיני מטרות, לטובה, או להיפך, מכיון שיש את עצם מציאותו הגשמיות שלו, ויש את הצורה שלו - תכונותיו של החפץ. ואת תכונותיו, השימוש בו, אפשר לנצל לטובה, או לרעה. וכן במציאות הברזל יש את חומר הברזל, עצם מציאותו, והצורה שלו - תכונתיו, ולכן אפשר להשתמש איתו לדברים טובים, וכן להיפך, התכונה הרעה שלו - להרוג, להשחית וכו', וכלשונו של רש"י[20] "והברזל נברא לקצר ימיו של האדם"[21].

וכיון שלעת"ל לא תהי' מציאות הברזל שמקצר ימיו של האדם, כמ"ש[22] "וכתתו חרבותם וגו'", ויתירה מזה - שיתבטל הענין דהיפך החיים[23], ע"כ יישאר רק ברזל עם תכונות טובות בלא תכונות רעות, והברזל עם תכונות רעות יתבטל לעת"ל[24].

[שזהו הביאור בכללות איסורי אכילה והנאה של התורה[25], שהחילוק הוא כמה האיסור חדר בחפץ ואסר אותו, אם רק את הצורה שלו - ואז הוא אסור רק באכילה, אך בעצם מציאותו האיסור לא מגיע, ולכן מציאותו מותרת בשימוש - מותר בהנאה. או שהאיסור חדר גם בעצם מציאות החפץ, ולכן אסור לגמרי, גם בהנאה. וכדלקמן לגבי ברזל].

ולפ"ז ניתן לבאר הא דכ"ק אדמו"ר מהר"ש בתורת שמואל מבאר שהברזל דלעו"ז לא יכול להתברר לעת"ל ושבירתו זהו תקנתו, ולא יקובל נדבתו לעת"ל, משום שבמאמר המדובר הוא על הברזל כפי שנשאר עדיין עם הצורה שבו - תכונתו הרגילה כפי שהיא קיימת בגלות, שאפשר להשתמש בו גם לדברים רעים - 'עמלק' - קשיות העורף דיצה"ר.

---

19) לקוטי שיחות ח"ז ע' 188.

20) יתרו כ, כב.

21) וכפי שמבאר באריכות כ"ק אד"ש בשיחת פורים תשכ"ז (שיחו"ק ח"א ע' 437) את הקשר בין ברזל לעמלק ע"פ נגלה - מכיון שהברזל נאסר בביהמ"ק ובמזבח, שלכן גם הגימטריא של ברזל היא עמלק רק ע"י שם הכולל ולא בפ"ע, דזה מרמז על קיצור הימים.

22) ישעי' ב, ד.

ולכן אין שייך בצורת הברזל בירור ולא יקובל לעת"ל, אף שיש בו גם ענין טוב, כיון שא"א לתקנן ולברר את הצורה - התכונה הרעה, ורק שבירת הצורה זהו תקנתו דהברזל.

וזהו שכותב במאמר שם שלא יקובל לעת"ל נדבה לביהמ"ק מהברזל, שבפשטות הכוונה בזה היא - שאין מביאים מהברזל כפי שהוא נשאר עם צורתו - תכונתו הרעה - שא"א לברר את הצורה עצמה. משא"כ בשיחה הנ"ל המדובר הוא על חומר הברזל כפי שהוא לעת"ל - שאז בטל הענין הרע שבו, וממילא נשאר רק הענין הטוב שבברזל ולכן יקובל ממנו נדבה לבנין ביהמ"ק, ויהי' חלק מבנין הבית.

ואולי יש לומר שזוהי גם הכוונה בשיחה ש"על ידי הבירור דברזל דלעו"ז באים לשלימות הברזל דקדושה", היינו שע"י שמחזקים את הענין הטוב שבברזל, אזי הענין הרע שבו - הצורה של הברזל כפי שהיא בגלות - בטל, ואזי מגיעים ל"שלימות הברזל דלעת"ל - החוזק והתוקף ברזל דעצם הנשמה, שעי"ז מבטלים הברזל דלעו"ז שהוא קשיות העורף דהיצה"ר", שנשאר בברזל רק הענין הטוב שבו, עצם מציאות הברזל גופא.

ולכן מבאר בשיחה, שלעת"ל בנין ביהמ"ק השלישי יבנה ע"י ברזל, וזהו שלימות הברזל דקדושה - כיון שמדובר על חומר הברזל שהוא יתברר לעת"ל[26].

ז
הביאור בפנימיות הענינים, עפ"י החילוק בגילוי המלכות בין ב' בתי המקדשות לביהמ"ק השלישי

אך עדיין צריך להבין את דרך תיקון הברזל והפיכתו לקדושה, (ועפ"ז יומתק כללות מהלך הדברים בשיחה) היאך ומדוע ע"י ההנהגה דברזל דקדושה - חוזק ותוקף דעצם הנשמה, נעשה הבירור דברזל דלעומ"ז, ובהקדים:

דהנה בשיחה הנ"ל (ס"ה), לאחרי שמביא שבירור הברזל לעתיד לבוא יהי' ע"י 'חוזק ותוקף דברזל דקדושה', מוסיף ומבאר את השלימות דברזל דקדושה בסגנון דתורת

23) וראה תנחומא ס"פ יתרו: "בעוה"ז ע"י יצה"ר השנים מתקצרות, אבל לעתיד לבוא בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים".

24) וכמו"כ ע"פ חסידות: יש את המציאות של הברזל, ויש את הצורה שלו - הענין הרע שבו, וכפי שמבואר בכ"מ (נסמן בהע' 68 בשיחה שם ובתורת שמואל שם) ויש את הענין הטוב שבו כפי שנתבאר בכ"מ (נסמן בהע' 55, 58).

25) ראה לקו"ש חט"ז ע' 134 - (לגבי חמץ).

26) ומוכרח הדבר, שהרי כפשוט, האיסור בברזל אינו בעצם מציאותו כדברים שאסורים בהנאה (ואפילו לא בדברים שאסורים באכילה - שהרי מאכל האיסור אכילה שרשו מג' קליפות הטמאות, והברזל הוא קליפת נגה, כנ"ל) שהרי השימוש בברזל מותר גם בענייני קדושה, ופוק חזי, וא"כ מוכחא מילתא שהאיסור אינו בחפץ הדבר, ואפילו לא כדברים האסורים רק באכילה, אלא אך ורק בצורתו, וא"כ, קאי האי מילתא דאמרן דלע"ל הברזל יתברר.

וצ"ב בכללות דין האיסור בברזל שהוא רק

הקבלה והחסידות - שברזל הוא ר"ת בלהה רחל זלפה לאה, ד' נשי יעקב שהן האמהות די"ב השבטים.

והסדר של ד' האמהות בר"ת במילה 'ברזל', הוא שהשפחות לפני הגבירות (בלהה לפני רחל, וזלפה לפני לאה, שפחה לפני גבירתה), שזהו מורה על סדר דלעומ"ז.

ומוסיף ומחדש, שקדימת השפחות לפני הגבירות מורה גם על בחי' שפחה לפני גבירתה **למעליותא:** שהאמהות הן בחי' מלכות דאצי' מצ"ע, והשפחות הן בחי' מלכות בירידתה לעולמות בי"ע, ואע"ג שבפשטות השפחות הן במדריגה פחותה מהגבירות, שהם הרי יורדות לעולמות בי"ע ששם יש מציאות של רע, ומש"ה האבות לא רצו להינשא לשפחות, אעפ"כ, דוקא ע"י נישואיהם עם השפחות (בחי' המלכות בירידתה לבי"ע) נעשה בנין ועליית המלכות בתכלית השלימות ("שפחה כי תירש גברתה" למעליותא), דדוקא ע"י שהמלכות יורדת לבי"ע מתגלה הבחי' הנעלית ביותר, ונעשה שלימות בנין המלכות.

ומבאר עד"ז גם בנוגע לבנין ביהמ"ק, שזה שבנין ביהמ"ק הי' מאבנים (דלא כהמשכן שהי' מעצי שטים) הוא משום ש"היתה בו מעין השלימות דלעתיד לבוא, שספירת המלכות תהי' למעלה מז"א ("אשת חיל עטרת בעלה"), ולכן נבנה מאבנים, דומם, שמורה על ספירת המלכות, ולא מעצי שטים, צומח, שמורה על ז"א (אבל **לא מברזל** שלמטה מאבנים, שמורה על ספירת המלכות בירידתה לבי"ע)".

וכל זה בב' בתי המקדש הראשונים, משא"כ בביהמ"ק השלישי תתגלה מעלת המלכות (לא רק כפי שהיא באצילות, אלא גם ובעיקר) **בירידתה לבי"ע**, שתתבטא בהחוזק ותוקף (לא רק דאבנים, אלא גם) **דברזל** שהוא חזק יותר מאבנים, "ארץ (ספירת המלכות) אשר **אבני' ברזל**", ע"ד מעלת השפחות לגבי האמהות (שלימות בנין ועליית המלכות) שמרומזת בהר"ת ד"ברזל"".

וביאור ענין זה - אשר לע"ל (וכן בבנין ביהמ"ק השלישי) תתגלה מעלת המלכות כפי שהיא בירידתה לבי"ע, מבואר בהרחבה בד"ה פדה בשלום תשכ"ו[27]:

במאמר מבאר שהעילוי שלעת"ל הוא בזה שההמשכה אז תהי' ממדרגת 'פנימיות

בבית המקדש, בפשטות - מאחר ויש בברזל תכונה המקצרת ימיו של אדם, (נסמן בשיחה הנ"ל הע' 48) וגם זה - לאו דוקא מדאורייתא, ואולי אפילו לא מדרבנן (ראה לעיל הע' 4), ראה בשיחה הנ"ל הע' 102. וכן בפנימיות הענינים, שהרי הברזל אינו אסור שמקבל יניקתו מג' קליפות הטמאות כנ"ל, ואם כן, מדוע אכן רק בבית המקדש נאסר השימוש בו.

27) סה"מ מלוקט ח"ו ע' נג ואילך.

עתיק' - שהוא (באופן כללי) עצמות אוא"ס, ומש"ה יומשך הגילוי למטה יותר, היינו שהגילוי יהי' עד לבחי' מלכות דמלכות - כפי שהמלכות יורדת לבי"ע;

משא"כ בימי שלמה, הגילוי בבחי' המלכות הי' רק בט' ספירות שבה, עד לבחי' יסוד דמלכות, והגילוי בבחי' מלכות שבמלכות הי' רק ע"י שנכללה בבחי' היסוד שבה, אך לא בבחי' מלכות שבמלכות כפי שהיא נבנית פרצוף בפ"ע.

והנה, בהמשך המאמר מחדש כ"ק אד"ש מה"מ שכמו שיש חילוק בנוגע לאופן גילוי המלכות בין הזמן דשלמה המלך, להזמן דלעת"ל, כן יש חילוק גם בנוגע לניצוצות הקדושה שנפלו למטה (בשבירת הכלים): בימי שלמה - שהגילוי במלכות הי' רק בדרגת המלכות כפי ששייכת לז"א - גם אופן עליית הניצוצות שנפלו למטה, "הי' רק בניצוצות כאלו ששייכים להרגיש אור אלקי";

משא"כ לעת"ל "שהגילוי יהי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד ל'כח הפועל בנפעל', גם הניצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה, ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות.

והטעם לזה: משום שלעת"ל תהי' המשכת פנימיות עתיק, ולכן הגילוי יהי' גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה - גם למטה בעוה"ז הגשמי, הן בניצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים, והן בדברים הגשמיים עצמם.

דע"י המשכת פנימיות עתיק יהי' גילוי אלקות בכל מקום, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, שלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן עי"ז נרגש בכל דבר שמציאותו מעצמותו.

ועפ"ז אתי שפיר מדוע ע"י הברזל דקדושה - חוזק ותוקף דעצם הנשמה, נעשה הבירור דברזל דלעומ"ז: מכיון שלעת"ל יתגלה בחי' פנימיות עתיק - עצמות אוא"ס, שבכללות הוא הגילוי דחוזק ותוקף דעצם הנשמה, וכשבחי' זו מתגלית (בתקפה, באמת כדלקמן), היא נמשכת בכל המדרגות, שלגבי בחי' זו אין חילוק בין עליון לתחתון, וא"כ היא יורדת ומבררת את הניצוצות והדברים הגשמיים שנתרחקו ונעשו רע - בחי' ברזל דלעומ"ז, שהם יתעלו ויכללו בקדושה - בחי' ברזל דקדושה.

---

28) בהבא לקמן ראה גם מה שנתבאר בלקו"ש ח"ו ע' 17 ואילך בענין מעלת גלוי האלקות שהי'

ח
חילוקי הדרגות דבתי המקדשות

והנה במאמר הנ"ל כחלק מהביאור אודות אופן הבירור לע"ל, מבואר שבכללות יש ג' אופנים בבירור הקליפות וס"א:

א. הבירור שנפעל ע"י הגילוי אלקות שהי' במשכן - שאופן הבירור הוא בדרך מלחמה, ולכן המשכן וארון הברית הלכו במדבר לבטל את הקליפות הנמצאות שם (נחשים שרפים ועקרבים), ולברר ולהעלות הנצוצות דקדושה שנפלו לשם; ומביא משל לזה, ממלך שיוצא ממקומו והולך למדינת אויב להלחם בו ולכובשו.

אלא שגם הבירור שע"י המשכן הוא במדה מסוימת בירור בדרך ממילא, דאע"ג שהבירור הוא באופן שהמברר הולך למקום המתברר - מקום הקליפות, אעפ"כ הבירור עצמו נעשה בדרך מנוחה, דהניצוצות מתבררים בדרך ממילא ולא בדרך התעסקות.

ב. הבירור שנפעל ע"י גילוי אלקות שהי' בזמן שלמה המלך, והגילוי אז הי' בעיקר מביהמ"ק הראשון. ובירור זה אינו באופן שהמברר הולך למקום המתברר - כבמשכן, דהמשכן והארון הלכו במדבר - אלא שהמברר עומד במקומו הוא, וע"י הגילוי אור שמאיר על הדבר המתברר הוא נמשך מעצמו למתברר, אך בירר רק ניצוצות שיש להם שייכות לקדושה, המברר.

ג. הבירור שנפעל ע"י גילוי אלקות שיאיר לעת"ל - בביהמ"ק השלישי, שהוא נעלה יותר גם מהגילוי שהי' בימי שלמה, דהגילוי אלקות שהי' ע"י שלמה, הוא גילוי אלקות שיכול לברר רק ניצוצות כאלו ששייכים להרגיש אור אלקי, משא"כ הגילוי אלקות שיהי' לעת"ל הוא באופן שיברר גם את הניצוצות שאין שייך בהם (מצד עצמם) אור אלקי, ניצוצות שנתרחקו עד שנעשו כמו רע, דגם הם יתעלו ויוכללו בקדושה.

והטעם לזה (כפי שהוסבר לעיל ס"ח): מפני שלעת"ל הגילוי אלקות יהי' מבחי' 'פנימיות עתיק' שלגבי בחי' זו אין חילוק בין עליון לתחתון, ולכן יהי' ביכולתו לברר גם את הדברים הגשמיים שבעוה"ז באופן שיורגש בהם עצמם דאמיתת מציאותו ית' הוא מציאות הנבראים, דבמציאותם גופא יתגלה האלקות.

ט

החילוק בפרטיות בין בית שני לבית שלישי

והנה בשיחה הנ"ל (ס"ד) מבאר החילוק בין המשכן ובתי המקדש, ביחס לזהב, כסף, נחושת וברזל, שזהב כנגד בית ראשון, כסף כנגד בית שני, נחושת, ובפרטיות ברזל כנגד (זמן הגלות ו) בית שלישי, וזלה"ק:

"ש"זהב" מורה על (המשכן ו)בית ראשון שהי' בשלימות (שזהב ר"ת "זה הנותן בריא"), ו"כסף" מורה על בית שני שחסרו בו חמשה דברים (שלכן "יש סכנת פחד" שמא יהי' עוה"פ החסרון ח"ו דביהמ"ק כולו), ו"נחושת" (שלמטה מזהב וכסף) מורה על המעמד ומצב דזמן הגלות, שבגלל החסרון דביהמ"ק נעשים בנ"י במעמד ומצב של "חולה שאומר תנו", שזוהי הבקשה והדרישה מהקב"ה ליתן ("כל הנותן בעין יפה הוא נותן") את ביהמ"ק השלישי שיהי' בתכלית השלימות (גם לגבי המשכן ובית ראשון) - "מקדש אדנ־י כוננו ידיך", "בנינא דקוב"ה", בית נצחי (שאין אחריו חורבן).

"ויש לומר, שמעלת הנצחיות דביהמ"ק השלישי (שלאחרי החורבן דבית ראשון ובית שני יבנה בית מקדש נצחי שאין אחריו חורבן) - מרומזת בהחוזק והתוקף ד"ברזל" דקדושה".

ויש לתווך המבואר כאן בשיחה, עם המבואר במאמר שם (ובד"ה נר חנוכה שלאחריו) בענין החילוק שבין בתי המקדש[28], ובפרטיות יותר, החילוק בין בית שני לבית שלישי:

אופן הבירור שהי' במשכן הי' בכללות בדרך מלחמה, שלכן המשכן והארון הלכו במדבר לבטל קליפות שהיו שם, ולברר ולהעלות הניצוצות דקדושה שנפלו לשם. אלא שגם זה הי' בדרך ממילא היינו שלא הי' צורך להתעסק עם המתברר כיון שהניצוצות דקדושה נמשכו ממילא (רק שעדיין נשארו מנגדים, אלא שהיו באופן ד"יפוצו" ו"ינוסו"). ומכיון שנעשה בו הבירור בדרך ממילא, לכן נמשך לזהב.

[אלא שבפרטיות יותר כיוון שגם בו הי' ברזל שהי' על גביו 'אמה כליא דעורב' כדלקמן מהמבואר שם בשיחה. לכן גם במשכן שהי' במדבר היה' הענין של בירור בדרך התעסקות]

במשכן, שהי' באופן דמלעלה למטה, וראה בלקו"ש שם ע' 158 שזהו ענינן של הזהב. ושם ממשיך שענינו של הכסף הוא מלמטה למעלה. וראה שם ע' 17 ואילך במה שממשיך בנוגע למעלת הביהמ"ק על המשכן. והגילוי דלע"ל יהי' בתכלית השלימות המבוארים לקמן. ועיין בלקו"ש ח"ל ע' 117 ואילך בביאור מעלת המקדש השלישי על המשכן ובתי המקדש הראשונים.

29) ענין זה בפירוש בשיחה הנ"ל הע' 102

אופן הבירור שהי' בבית המקדש הראשון על ידי שלמה, הי' בדרך מנוחה, והיינו לא רק שלא הי' צריך להתעסקות עם המתברר, והוא נמשך ממילא, אלא שהמברר נשאר במקומו (שזהו מכיוון שאינו בערך למתנגד, שלכן אין לו תפיסת מקום כלל). ורק שע"י הגילוי אור הניצוצות נמשכו ממילא להמברר, וכמ"ש "ומלכת שבא שמעה את שמע שלמה לשם ה'" שכ"ז מורה על שלימותו של ביהמ"ק, (רק שהניצוצות שנמשכו הם רק אלו שהיו שייכים להרגיש גילוי אור אלקי, ושהבירור הי' רק לאחרי שהניצוצות הגיעו אל המברר), שלכן נמשל אף הוא לזהב.

אופן הבירור שהי' בבית שני, שבביהמ"ק השני חסרו חמשה דברים ולא היתה בו השלימות כמו בבית ראשון, היא בדרך התעסקות. וכפי שמבאר בחסידות שענינו של בית שני הוא עבודת הבעלי תשובה, מלמטה למעלה. שלמרות החיסרון שבזה, נתווסף בזה מעלה על בית ראשון שגם ניצוצות שאינן שייכים להרגיש את האור האלקי, נתבררו, כפשטות הענין דבעלי תשובה[29]. **ע"ד הבירור דלע"ל.** (רק שעדיין בירור זה נעשה רק אחרי שהמתברר נמשך להמברר היינו שבירור זה לא נעשה בשלימות מצד המתברר עצמו) - שלכן נמשל לכסף.

[ובפשטות זה גם הביאור בזה שכן הי' ברזל בבית שני, כדלקמן].

ואופן הבירור דלעת"ל בביהמ"ק השלישי שנמשל לברזל (כנ"ל מהשיחה שזמן הגלות נמשל לנחושת) יהיה באופן שמעלת התחתון תתגלה מצ"ע, וכפי שנתבאר לעיל בנוגע להחילוק בין המלכות כמו שהיא בעצמה (יסוד המלכות), וכפי שהיא יורדת לבי"ע ("מלכות דמלכות"), שבירור זה הוא מפנמיות עתיק.

שזהו בעצם כללות החילוק בין הגילוי שהיה בבית המקדש (גם הראשון וגם השני, ורק שהחילוק ביניהם גופא הוא האם גם ניצוצות שאינם שייכים להאור האלקי מתבררים כנ"ל) לבין הגילוי דלעת"ל שזהו מפני שנמשך מפנימיות עתיק שהוא עצמו נמצא גם למטה, ויתירה מזה שלגביו אין חילוק בין מעלה למטה כיון שנרגש בכל דבר שהמציאות שלו גופא הוא אלקות.

י

החילוק בין הבירור שבזמן הגלות לשלימות הבירור

ובפרטיות יותר, כנ"ל מהשיחה, בהמשך להמעלה שתתגלה לע"ל בירידת המלכות

בשוה"ג. כדלקמן.

לבי"ע, מבאר בנוגע לביהמ"ק, שנבנה מדומם שהוא כנגד ספירת המלכות, שבביהמ"ק התגלתה מעלתה של ספירת המלכות לגבי ז"א ("אשת חיל עטרת בעלה"), וממשיך מיד, אבל לא מברזל שמורה על המלכות כפי שירדה לבי"ע.

ומקשה בהערה[30], שמצינו שכן השתמשו בברזל בבית המקדש, באמה כליא דעורב, ומנורת החשמונאים שהיתה מברזל, ומתרץ, שמנורת החשמונאים א. היתה מצופה בעץ. ב. שאין הענין הי' להשתמש בברזל מצד עצמו, אלא במקום כסף וזהב, והרי זה ברזל כפי ששיך לכסף וזהב[31]. ובנוגע לאמה כליא דעורב, מתרץ שהי' זה על הגג, וגגין לא נתקדשו.

לאידך, בהמשך השיחה כשמבאר שהשלימות בבית השלישי תהי' שבניינו יהי' מברזל, מביא בהערה שמעין זה הי' בבית שני, שהי' בו המנורה דהחשמונאים מברזל, ואמה כליא דעורב, אשר זה מעין השלימות דלע"ל, כנגד הביאור מקודם שהשימוש בו הי' בדיעבד, או מחוץ לקדושת המקדש.

ובפשטות הביאור בזה, בדרך אפשר, כשמדברים על בית המקדש בכללות, שמעלתו בזה שנבנה מאבנים - מלכות כפי שהיא באצילות, אזי הענין דברזל הוא מושלל, ושימושו רק בדיעבד, כנ"ל[32].

אך כשמדובר על מעלת ביהמ"ק השלישי, שחידושו יהי' שיבנה מברזל כפשוטו - מל' כפי שיורדת לבי"ע, והברזל יהי' חלק מהבנין כפשוטו, אזי יש מקום להסתכל על הברזל שהי' בבית שני, כהתחלת הבירור, ומוכרח הדבר, ומזה נבא לשלימות הביאור באופן וסדר בירור הברזל, (כדלקמן ססי"א).

---

30) 102, ובשוה"ג שם.

31) ובפשט הדברים אפשר לומר, (בנוסף להביאור בזה לקמן), שזה שכן השתמשו בברזל הי' בלית ברירה, וכפשוט שאין זה היתר לכתחילה, והיינו שהברזל עדיין לא התברר. (כמובן רק בנוגע למנורת החשמונאים, כי בנוגע לאמה כליא דעורב, הרי זה על הגג, שלא נתקדש.

ובהביאור לקמן יש לומר, שאף שאין זה בתוך דהמקדש אלא על הגג שלא התקדש, עדיין, עצם השימוש בברזל, צריך ביאור, שהרי ברזל מושלל בבית, ולכן השימוש בו מכריח הסבר וביאור בפנימיות הענין. וראה לעיל הע' 4.

32) ואפ"ל שזהו הביאור בלשונו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, "כי ברזל הוא נגד מחריבי ביהמ"ק שא"א לבררה כלל, וכמו שארז"ל במד"ר שם שגם לעת"ל לא יקובל ממנה נדבה כו'", ולביאור הנ"ל, יש להמתיק את לשונו, היאך קאי רק על צורת הברזל, ולא על חומר הברזל עצמו [עצם הביאור מפורש בדברי כ"ק אד"ש כנ"ל, בשיחת ויצא תנש"א, אך כאן יש להוסיף בהמתקת הלשון דכ"ק אדמו"ר מהר"ש.

וזהו מה שמבאר בשיחה הנ"ל, שמעין הגילוי דלעתיד החל כבר בבית שני (שהיה בו ברזל) כי הבירור כבר התחיל, רק שהיה זה בהעלם ולא (ממש) מצד התחתון בעצמו. וזהו החידוש דלעת"ל שיהיה הבירור בתכלית השלימות שלכן הברזל יהיה חלק מהבנין עצמו, שלפ"ז מובן ומבואר אופן וסדר הבירור שע"י באים לברזל דקדושה,

ועפ"ז מבואר ומובן יותר כללות המבואר בשיחה, דכל ענינו של הברזל דלעומ"ז - שע"י נעשה חורבן ביהמ"ק, הוא בכדי להביא לשלימות הברזל דקדושה[33] - בנין ביהמ"ק, כיון שענין בירור זה הוא דוקא לגלות איך שגם ניצוצות שנתרחקו כ"כ עד שנעשו כמו רע וגם החומר הגשמי עצמו התעלה לקדושה וכ"ז לא מצד הכוח האלקי המהווה אותו אלא מצד עצמו כיון שאז יתגלה ויורגש שאמיתת הימצאו ית' היא המציאות של כל הנמצאים.

יא
הביאור בירידת המל' לבי"ע שתתגלה לע"ל דוקא

ועפ"ז יובן ג"כ בטוב טעם מהלך הדברים בשיחה הנ"ל, שבתחילה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המצור על ירושלים, שהי' ע"י ברזל ("ואתה קח לך מחבת ברזל"), ובזה (רק) מרומז חורבן הבית שבו מושלל ברזל, והתיקון לזה הוא ע"י ברזל דקדושה, היינו החוזק ותוקף דעצם הנשמה שזה כנגד הברזל דלעומ"ז שזה קשיות העורף דיצה"ר.

וממשיך שענין זה (התיקון לברזל דלעומ"ז ע"י עצם הנשמה) שייך למצור, כי כל כוונת המצור היתה לא לעשות כלום לחומת ירושלים, כי אם לעורר את העם שיחזרו בתשובה שעי"ז החומה היתה נשארת בשלימותה.

ומוסיף, שיתירה מזה (לא רק המצור הי' בשביל התשובה שאז החומה היתה נשארת בשלמותה, אלא) גם החורבן בפועל הוא כדי שתהי' השלימות דברזל דקדושה בבנין ביהמ"ק השלישי.

ומבאר בזה שביהמ"ק הראשון הוא כנגד זהב, ביהמ"ק השני כנגד כסף, וביהמ"ק השלישי כנגד נחושת, ומוסיף, שנחושת רומז גם לגלות, והשלימות דביהמ"ק הג' היא בברזל דקדושה, שהמעלה דביהמ"ק הג' על ב' הבתי מקדש הראשונים, שבהם הי' הענין שחורבן, משא"כ בביהמ"ק הג' לא יהי' הענין דחורבן, שהנצחיות דביהמ"ק הג' מרומזת בחוזק הברזל דקדושה.

---

33) ובל' הק' (סוס"ז): "שהכוונה והתכלית של (התחלת) החורבן ע"י ברזל דלעו"ז, היא, כדי שלאח"ז תתגלה השלימות ד"ברזל" דקדושה בביהמ"ק העתיד".

(וכל זה הוא ביאור ע"ד הנגלה).

ומוסיף להמשיך ולבאר, בסגנון דתורת הקבלה והחסידות, 'ברזל' הוא ר"ת של ד' האמהות (נשי יעקב, בלהה, רחל, זלפה, לאה) אך בסדר שהשפחות קודמות לאמהות, שזהו הסדר דהקליפה, שזה ה'מלכות' כפי שיורדת לעולמות 'בי"ע' לברר בירורים.

ולאחמ"כ ממשיך את כל הביאור על דבר מעלת המלכת שתתגלה לע"ל - דוקא בירידתה לבי"ע, ובנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי שתתגלה מעלת המלכות (לא רק כפי שהיא באצילות, אלא גם ובעיקר) **בירידתה לבי"ע**, שתתבטא בהחוזק ותוקף (לא רק דאבנים, אלא גם) **דברזל** שהוא חזק יותר מאבנים, "ארץ (ספירת המלכות) אשר **אבני ברזל**", ע"ד מעלת השפחות לגבי האמהות (שלימות בנין ועליית המלכות) שמרומזת בהר"ת ד"ברזל"".

וכעת מובן (בדעת תחתון) מדוע לא מספיק החוזק ותוקף דעצם הנשמה - ברזל דקדושה, אלא מוכרחים לבאר את הענין של ירידת המלכות לבי"ע, ומעלתה שתתגלה לע"ל. כי החוזק ותוקף דעצם הנשמה ע"ד הרגיל בפשטות לא מספיק לברר את הברזל דלעומ"ז בתקפו, כי אין זה עצם הנפש ממש, ורק בירידה לבירורים בפועל (בדוגמת המל' שיורדת לבי"ע), אז מתגלה עצם הנשמה בפועל.

ואפ"ל ג"כ, שזהו הבירור שהי' בבית שני, שהוא לא הי' בשלימות גילוי עצם הנשמה, שלכן השתמשו בו בברזל, אך לא באופן מלא כנ"ל, אלא מוכרחים לירידת המל' לבי"ע - שזהו בפשטות הגלות, ואז גם הברזל דלעו"ז יתברר בשלימות, ע"י שלימות גילוי עצם הנשמה - פנימיות עתיק.

יב
הביאור בכל הנ"ל בתקופתינו זו

ויש להוסיף בכל הנ"ל:

דהנה בשיחת פורים תשמ"ג[34] מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המקור בתורה לכך שרוסי' נק' מסך הברזל ע"פ ענינו של ברזל בפנימיות העניינים, שהוא ענין שלילי. ומוסיף ש"מכיוון שמדובר אודות מסך שתכליתו היפך הקדושה, "לכן צריך להילחם כנגדו ולשלול זאת

34) סעיף כ'. (התוועדויות ח"ב ע' 1083 וש"נ).

מכל וכל". והמורם מכך שמשווה בין ענינה של רוסי' שתכליתה היפך הקדושה, לענין הברזל דלעו"ז.

לאידך, בדבר־מלכות ויגש תשנ"ב[35] מבואר שהמהפכה והנפילה של מדינת רוסי' בשינוי עיר הבירה, בא בהמשך למהפיכה שנעשתה בצרפת, וכפי שמבאר בזה באריכות בדבר מלכות וישב[36] שהבירור שנעשה שם הוא באותו האופן המבואר במאמרים הנ"ל (שבסה"מ מלוקט ח"ו).

ולפי"ז נראה לומר בעומק יותר, שהביאור בענין הברזל למעליותא וענינו בעבודת הבירורים המבואר כאן, נאמר בהמשך לבירור שנעשה ברוסי' ובצרפת שלכן זו העבודה הנדרשת עתה.

ויש להוסיף, שזהו ג"כ בהמשך למש"נ שם בד"מ דש"פ וישלח (סי"א) בנוגע להבירור דעשיו הוא אדום (שזהו"ע הברזל דלעו"ז) "שאף שמצד יעקב נגמרו ונשלמו כל עניני הבירורים עכ"ז לא הי' זה בפועל מצד (וב)העולם. אבל לאחרי מעשינו ועבודתינו דכל בנ"י במשך כל הדורות כולל ובמיוחד לאחרי גילוי תורת החסידות בי"ט ומוסיף והולך ע"י רבותינו נשיאינו מדור לדור עד כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורינו שע"י הופצו המעיינות חוצה בכל קצווי תבל - כבר נגמרו ונשלמו כל העניינים גם מצד (וב)העולם כפי שהודיע והכריז שכבר נשלמו כל עניני העבודה גם צחצוח הכפתורים והכל מוכן לביאת המשיח". שלכן ממשיך שהעבודה כעת היא להביא התגלות בפועל בעולם.

ויש לציין שלאח"ז בש"פ משפטים תשנ"ב[37] מבאר כיצד רואים בעולם שהחל קיומו של היעוד "וכתתו חרבותם לאיתים".

ובמילים פשוטות כיצד ענין זה שייך בעבודת כאו"א, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במ"א[38] וזלה"ק: "בהפטרה מדובר על שבחה של ארץ ישראל ארץ אשר אבני' תחצוב ברזל, וברז"ל ר"ת בלהה רחל זלפה לאה באופן וסדר ששפחה לפני גבירתה. שזה סדר דהיפך הקדושה. שאז יש בזה את המעלות הבע"ת.

וזוהי ג"כ ההוראה בענין "והעמידו תלמידים הרבה" הגם שרואים א' שהוא 'קאכט זיך' בחכמות חיצוניות והוא בעל תאווה הנה מצד זה אין להתפעל ממנו ולא לעסוק עמו, אלא אדרבה לפעול עליו לנצל את כח המתאווה והאהבה זרה שלו וכו' ולהופכם לקדושה ללימוד התורה אהבה ויראה לאלקות וכו'.

---

34) סעיף כ'. (התוועדויות ח"ב ע' 1083 וש"נ).

35) הע' 85.

36) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 176.

ובענינינו, בהמשך השיחה[39], מוסיף בכל זה את החידוש שהתחדש בתקופה האחרונה:

"שנה זו שייכת במיוחד לקץ הגאולה ולהגאולה (כי כבר כלו כל הקיצין) - "הי' תהא שנת נפלאות בה", "בכל מכל כל" - שקאי על הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו ("כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"), שאז יהיו כל הענינים ("בכל מכל כל") באופן של "נפלאות".

"ועוד ועיקר, "בכל מכל כל" היא דרגת האבות שהטעימן הקב"ה מעין עוה"ב, והשלימות שבזה (אצל האבות דכל בנ"י ובמילא גם אצל כל אחד ואחת דבנ"י) תהי' לעתיד לבוא, כשיקומו ג' האבות, ויחד עמהם ד' האמהות (ד' האמהות שרה רבקה רחל ולאה, וד' האמהות די"ב השבטים בלהה רחל זלפה לאה), ואדרבה, "נקבה תסובב גבר", "אשת חיל עטרת בעלה", כמודגש בסדר ד' האמהות בר"ת ד"ברזל", ויחד עמהם כל בנ"י שבכל הדורות, "הקיצו ורננו שוכני עפר", ועאכו"כ כל בנ"י שבדורנו (נשמות חיים בגופים חיים ללא הפסק ח"ו בחיים כלל),

"ונשיא דורנו בראשנו, וכולם יחד באים לארצנו הקדושה, "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש", "ארץ אשר אבני' ברזל", [ולהעיר ממש"נ בברכת משה - שהיא "מעין ברכתו של יעקב" (פרש"י ברכה לג, יג) - "ברזל ונחושת מנעלך", "ארצכם נעולה בהרים שחוצבים מהם ברזל ונחושת" (שם לג, כה ובפרש"י)]. שם גופא - לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש השלישי, שבו תהי' השלימות ד"ברזל" דקדושה [וי"ל (ע"ד הרמז) שאות ב' דתשנ"ב היא גם ר"ת "ברזל" (ו"נפלאות ברזל" רומז על הפיכת הברזל דלעו"ז לברזל דקדושה)].

---

37) סה"ש ח"ב ע' 362.

38) ש"פ עקב תשכ"ג (שיחו"ק ע' 378)

39) ס"י.

ייחוסו של אליהו הנביא

הרב חיים הלל שי' שפרינגר
משגיח בישיבה

א

שתי הדעות ברמב"ם לגבי ביאת אליהו

כתב הרמב"ם בסוף הלכות "מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח"[1] מביא שתי דעות[2] בנוגע לביאת אליהו, וז"ל:

דעה א' - "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'".

דעה ב' - "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

בפשטות הכוונה במחלוקת היא, מה יהיה הסדר בביאתם של אליהו ומשיח, הדעה הראשונה ('יראה') אומרת שקודם יבוא משיח ואח"כ יתגלה אליהו, והדעה השניה ('ויש מן החכמים') אומרת שקודם יתגלה אליהו ואח"כ יבוא משיח.

ב

ביאור במחלוקת ע"פ המדרשים

ואפשר אולי לבאר סברות מחלוקתם בהקדם המובא בכמה מדרשים, בנוגע לייחוסו של אליהו הנביא האם היה כהן או לא, וכלדלהלן.

---

1) פר' י"ב הלכה ב'.

2) וראה בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חי"ח, שיחה ב' לפר' בלק. שמבאר שזו לא מחלוקת על זמן ביאת אליהו, אלא שקו"ט מה יעשה אליהו בשייכות לגאולה [שיחה זו נדפסה גם בתוך 'דבר מלכות י"ב' - 'גדרו של משיח'].

3) פרשה ע"א, אות ט'.

מובא ב"בראשית רבה"[3]:

"אליהו משל מי? ר' אליעזר אמר משל בנימין, דכתיב "ויערשיה ואליה וזכרי בני ירוחם כל אלה בני בנימין" ר' נהוראי אמר משל גד היה, הה"ד ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד. . פעם אחת נחלקו רבותינו בדבר אלו אומרים משל גד ואלו אומרים משל בנימין, בא (אליהו) ועמד לפניהם, אמר להם רבותינו מה אתם נחלקים עלי? אני, מבני בניה של רחל אני".

ומכאן משמע שאליהו אמר על עצמו שהוא מבני רחל וממילא אינו כהן.

ו"באליהו רבה" מופיע ההמשך של סיפור זה באליהו, וז"ל:

"אמרו לו (לאליהו) לא כהן אתה? לא כך אמרתה לאישה אלמנה, אך עשי לי משם עוגה וגו' אמר להן אותו תינוק משיח בן יוסף היה, ורמז רמזתי לעולם שאני יורד תחלה לבבל ואחר כך יבא משיח".

ביאור הדברים: מסופר באריכות[4] שבזמן הבצורת והרעב שהיה בארץ ישראל נצטווה אליהו ללכת לעיר צרפת שבצידון, ושם פגש אשה אלמנה ('האשה המקוששת') שהיתה באמצע ללקט לעצמה עצים לאכול, ובשלב מסוים ביקש ממנה אליהו שקודם תביא לו מהעוגה ואח"כ תיתן לבנה[5].

והבינו חכמים, שבקשתו של אליהו לקבל (חלק מה)עוגה לפני הילד, היא בתורת מעשר או תרומה היות ואליהו היה כהן, ועל זה השיב אליהו שזה לא היה בגלל כהונה, אלא מסיבה אחרת, שהילד הוא נשמת משיח בן יוסף, ורצה אליהו לרמז שהוא יבוא לפניו, (ויש לדייק עוד בסיפור זה, ומה משמעות התרומה מדברים אפויים ואכ"מ).

היינו, באם נאמר שאליהו הוא כהן הרי העוגה שלקח היה בתורת מעשר, ולא מוכרח

---

4) מלכים א', פי"ז.

5) ויקם וילך צרפתה, ויבא אל פתח העיר, והנה שם אשה אלמנה, מקששת עצים; ויקרא אליה ויאמר, קחי נא לי מעט מים בכלי ואשתה, ותלך, לקחת; ויקרא אליה ויאמר, לקחי נא לי פת לחם בידך, ותאמר, חַי ה' אלקיך אם יש לי מעוג, כי אם מלא כף קמח בכד, ומעט שמן בצפחת; והנני מקששת שנים עֵצִים, ובאתי ועשיתיהו לי ולבני, ואכלנהו, ומתנו, ויאמר אליה אליהו אַל תיראי, באי עשי כדברך; אך עשי לי משם עגה קטנה בראשונה, והוצאת לי, ולך ולבנך, תעשי באחרונה.

6) ובמקומות רבים עסקו בנושא זה ובסוגיית ייחוסו של אליהו, ולא הובאו כאן אלא מקצת מן המקצת מהמ"מ ב ענין זה. ולכל לראש במפרשי התורה בפרשת פנחס ['הנני נותן לו את בריתי שלום], וראה בראב"ע, וכן במפרשי הנ"ך והמדרש ועוד.

7) וכך מופיע ג"כ ב'מדרש אגדה' [בובר] בשם

שיבוא לפני ביאת משיח (בן יוסף), משא"כ אם נאמר שהוא כהן הרי העוגה שלקח לא הייתה בתורת מעשר והוא יבוא לפני ביאת משיח[6].

ג

הקשר לפנחס זה אליהו

והנה לגבי ייחוסו של אליהו הנביא מוכר מאוד הביטוי 'פנחס זה אליהו'[7] - שמשמעותו שזה אותו אדם וממילא לכאורה עפ"ז מוכרחים לומר שאליהו הוא כהן.

אם כי, במקום אחד בזוהר[8] משמע שזה לא ממש כפשוטו, אלא שהם רק באותה דרגה של נשמה, דהיינו שהם לא באותו גוף, וממילא גם אם נאמר ש"פנחס זה אליהו" לא מוכרחים לומר שפנחס זה אליהו כפשוטו ממש אלא שהם באותו שורש של הנשמה, ולפי זה אפשר לומר שאליהו אינו כהן, אך הוא משרשו של פנחס[9].

ד

חיבור בין הדיעות ברמב"ם עם המדרשים

ולכאורה ניתן לקשר את ב' הדעות במדרש בנוגע לייחוסו של אליהו (והדעות בזהר) לב' הדעות בזמן ביאת אליהו ברמב"ם:

דהנה, לפי הדעה השניה ברמב"ם שמשיח יגיע לפני אליהו, הרי זה מתאים לדעה שלקיחת העוגה לפני הילד הייתה בתור רמז שהולך להגיע לפני ביאת משיח ולא היה בתורת מעשר, והוא אינו כהן, ומה שאומרים "פנחס זה אליהו" זה לא כפשוטו אלא רק באותה דרגה של הנשמה.

משא"כ לדעה הראשונה שברמב"ם, שאומרת שאליהו מגיע לאחרי ביאת משיח זה

ריש לקיש. ומקור ה ענין (לכא') בפררד"א, (פמ"ז) ר' אליעזר אומר קרא שמו של פנחס בשמו אליה, אליהו מתושבי הגלעד שעשה תשובה ישראל בהר גלעד ונתן לו הקב"ה שכר טוב ולבניו הצדיקים למען כהונת עולם, שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם.

8) תשא, דף קצ ע"א: 'פנחס הוא אליהו ודאי בדרגא חדא'.

9) אך בד"כ מסביר שזהו כפשטות הענין וכפי שמובא בזהר חדש רות, ח"ב דף מ"ב ע"א. רעיא מהימנא לפנחס, רט"ו ע"א.

מתאים לדעה שהוא כהן, ומה שלקח את העוגה מהאלמנה זה היה בתורת מעשר או תרומה, ואפשר לומר ש"פנחס זה אליהו" ממש באותו גוף ולא רק באותה דרגה של נשמה.

ה
חיבור בין כהנ"ל לביאור בשיחה

ואולי אפשר לקשר בדרך אפשר כל זה לגוף הביאור בשיחה עצמה[10], ובנקודה: דלכאורה אפשר לומר שבעצם ישנם ב' ביאורים בשיחה, בביאור הא' אומר שבאמת אין מחלוקת בין שני הדעות ברמב"ם (שהובאו לעיל) ואליבא דכו"ע אליהו יבוא לפני ביאת משיח וגם לאחריו, והחילוק היחיד שבין שתי הדעות הוא מה יעשה בשייכות למלך המשיח.

ואח"כ ממשיך בשיחה ומביא ביאור נוסף[11] במחלוקת שאליהו בא רק פעם אחת ורק ההבדל הוא אצל המקבלים מה יהי' הסדר בהשפעה שלו על בני ישראל וראה שם באריכות.

ואפשר אולי לומר שלביאור הא' (והעיקרי) בשיחה לא מוכרחים לומר שאליהו בא לפני ביאת משיח (בשייכות לגאולה) וזה מתאים לביאור הא' לעיל שאליהו כהן ואפשר לומר שיבוא אחרי ביאת משיח, ולפי הביאור הב' שבשיחה שאליהו בא בכל מקרה גם לפני ביאת משיח ותלוי למי מתגלה, זה אולי יותר מתאים לדעה הא' דלעיל שחייבים לומר שאליהו בא לפני ביאת משיח והוא אינו כהן כנ"ל.

---

10) שיחת 'גדרו של משיח' הנ"ל.

11) ס"ח 'לתוספת ביאור בהסבר וטעם פלוגתתם'.

אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
תלמיד בישיבה

א

מסקנת החשבון צדק בימינו אלו

בדבר מלכות נח תשנ"ב[1] מאריך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות ענין החשבון צדק על אופניו השונים וכו' ומבאר אשר המסקנא העולה מ'חשבון צדק' ("חשבון־צדק דייקא, חשבון אמיתי") שיהודים עורכים בימינו אלה - לאחר עדותו של נשיא דורנו "שכבר סיימו כל עניני העבודה, כולל גם צחצוח הכפתורים, ועומדים מוכנים ("עמדו הכן כולכם") לקבל פני משיח צדקנו" הרי המסקנא היא ש"תיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!".

ובנוגע לשאלה המתבקשת - כיצד ניתן לומר שזוהי המסקנא מהחשבון צדק "כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון" מבהיר אד"ש ש"אין זה בסתירה חס ושלום לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו" כשההסבר לכך נעוץ בהבחנה וההפרדה בין ה'כלל' ל'פרט':

"**העבודה דכללות בני ישראל במשך כל הדורות** שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלוי' "במעשינו ועבודתינו (ד)כל זמן משך הגלות"[2]) - **נסתיימה ונשלמה**, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה.

"ולכן, **גם אם חסר בעבודתו של הפרט** במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', **הרי זה ענין פרטי** שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, **אין זה גורע חס ושלום בגמר ושלימות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל** שעומדים מוכנים להגאולה, וכיון שכן, גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה.

---

1) ספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 65 ואילך.

2) תניא ריש פרק ל"ז.

"ובסגנון אחר: **כללות בני ישראל שהם "קומה אחת שלימה"**[3] **נמצאים במעמד ומצב דאדם שלם** בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, הן ברוחניות (רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה) והן בגשמיות, **והחסרון דהפרט הוא כמו מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי** שתיקונו על ידי רפואה קלה ומהירה, כמ"ש[4] "ורפא ירפא", "שניתנה רשות (וכח) לרופא לרפאות"[5], כולל ובמיוחד הרפואה שעל ידי התשובה ("גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם"[6]), ועד לשלימות הרפואה שהיא (לא רק מכאן ולהבא, אלא) עוקרת את החולי מלמפרע".

כלומר, עדותו של נשיא הדור מעידה אודות העבודה של כללות בני ישראל במשך כל הדורות שהסתיימה ונשלמה בזמננו זה, ומצבם של כללות בני ישראל כ'קומה אחת שלימה' הינו שלם ובריא, אולם עדיין ייתכן חוסר בעבודתו של הפרט כ ענין פרטי אישי, דבר שאותו ודאי יש לתקן ולהשלים אך הוא אינו נוגע ומעיד על הכלל.

וממשיך אד"ש "ואם הדברים אמורים בזמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין, על אחת כמה וכמה לאחרי שעברו כמה עשיריות שנים, יותר מארבעים שנה ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע"[7] . . ועל אחת כמה וכמה בשנה זו - התשנ"ב - שהר"ת שלה (ולאחרי ובהוספה לשנה שלפני', התנש"א, הי' תהא שנת נפלאות אראנו) "הי' תהא שנת נפלאות בה" ו"נפלאות בכל", "בכל מכל כל" בגימטריא קבץ שכולל כל הענינים כולם... ולכל לראש ובעיקר ה"נפלאות" דהגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" . . - הרי בודאי ובודאי שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, **ועכשיו אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו!**"

נמצינו למדים בשיחה זו 'כלל גדול' ו'אבן יסוד' בקשר לבשורת הגאולה של נשיא הדור, שההודעה וההכרזה אודות סיום ושלימות העבודה, מתייחסים ועוסקים בעבודה של 'כללות בני ישראל', אך עדיין ייתכנו חסרונות פרטיים וענינים הדורשים תיקון אצל הפרט.

---

3) לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ.
4) משפטים כא, יט.
5) ברכות ס, סע"א. וש"נ.
6) יומא פו, סע"א.
7) תבוא כט, ג.

ב

ביצד ממשיך אד"ש להורות על עשיית פעולות להביא את משיח?

והנה ענין נוסף שמובן לכאורה משיחה זו הוא, אשר העבודה שבה תלוי' ביאת משיח היא עבודת הכלל שב"מעשינו ועבודתינו (ד)כל זמן משך הגלות", שבזמננו עבודה זו הסתיימה והושלמה ועל כן אין הסבר לעיכוב הגאולה, והחסרון הפרטי אותו מוכרחים להשלים ולתקן הוא ענין בפני עצמו שאינו גורע מ'שלימות העבודה' בה תלוי' הגאולה, ולא השלמתו היא זה שפועלת את ביאת המשיח, ולכן אין הסבר וטעם לעיכוב הגאולה מצד עבודתם של ישראל ו"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו".

ולכאורה הדבר סותר לריבוי ענינים והוראות עליהם עורר אד"ש אחרי שיחה זו באומרו שעשייתם תמהר ותפעל את ביאת משיח?

והנה, ישנו ביאור רווח[8] בהסבר דברי אד"ש הללו, שבאומרו "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" כוונתו אינה למשיח כבן אדם שבו הדבר תלוי, אלא שהדבר תלוי בענינים ופעולות הקשורים למשיח צדקנו עצמו, עבודה של משיח. והוראות אד"ש בשיחה זו והשיחות שלאחריה הם על ענינים כאלה השייכים למשיח צדקנו עצמו: קידוש לבנה "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם" (ד"מ נח) עבודה דג' מוחין - "קיני קניזי וקדמוני" [שאדמו"ר הרש"ב כותב באג"ק[9] ש"זהו גילוי המשיח"] (ד"מ לך לך), קבלת פני משיח צדקנו (ד"מ וירא ובאריכות ובפרטיות בד"מ חיי שרה) וכו'[10].

ולפי ביאור זה משתנית ההבנה בשיחה, ונמצא אשר מסקנת החשבון צדק של יהודי בימינו אלה אחרי עדות נשיא דורנו על גמר ושלימות הגאולה היא, שהעבודה דכללות בני ישראל ב"מעשינו ועבודתינו (ד)כל זמן משך הגלות" נסתיימה וממילא אין זה מעכב את ביאת משיח צדקנו, ומאידך עדיין ייתכנו חסרונות פרטיים אותם צריך להשלים ולתקן אך השלמתם הינה ענין בפני עצמו בלי קשר לגאולה ולא בזה הדבר תלוי, והעבודה שבה הדבר תלוי היא עבודה בענינים של משיח צדקנו עצמו, קידוש לבנה, עבודה דג' מוחין, קבלת פני משיח וכיו"ב.

אך לענ"ד קשה לקבל ביאור זה, היות והינו מוציא את דברי אד"ש מפשוטם, כוונת

---

8) ראה בארוכה בקובץ היובל ח"ב ע' 231.

9) ח"א אגרת ק"ל ע' שי־שיא.

10) עיין שם שהאריך להסביר את הקשר של עבודות אלו למשיח צדקנו עצמו.

הדברים ל"משיח צדקנו עצמו" בפשטות היא למשיח כ'אדם', ולא לעבודה וענינים השייכים למשיח, וכמו כן ההבנה הפשוטה בכללות השיחה היא, שכל כך קרובים לגאולה, עד ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", ולא שבא להטיל עבודה חדשה ולומר שהדבר תלוי כעת ב'עבודה של משיח' - ענינים השייכים למשיח עצמו, ופשוט אשר להסביר כנ"ל ה"ז חידוש גדול שלא מפורש במילותיו הק'[11] וממילא קשה לומר זאת (ע"ד הפשט עכ"פ).

ועוד קשה על ביאור זה, שמצינו הוראות וענינים עליהם מעורר כ"ק אד"ש (אחרי ד"מ נח) כדי לזרז ביאת משיח, שאינם שייכים בפשטות דוקא ל'משיח צדקנו עצמו' והינם בגדר עבודת ה' ה'רגילה' של כל הדורות (ועכ"פ אד"ש לא מקשר זאת לעניינו של משיח צדקנו דוקא).

ולדוגמא: שיחת הסאטעלייט דחנוכה תשנ"ב[12] - "שפעולתו של יהודי אחד, מבוגר או ילד, שנותן פרוטה אחת לצדקה, גורמת לו ולכל העולם "תשועה והצלה" דגאולה האמיתית והשלימה", וכן דבריו הק' לכתב הטלויזיה בי"ב מרחשון[13] במענה לשאלה אודות המסר של הרבי שליט"א לעולם - "אני הדפסתי, זה נדפס בכל העיתונות של כל המדינות.. משיח מוכן לבוא עכשיו, וזה רק מצידנו לעשות משהו יותר בשטח של טוב וחסד.. קצת יותר [טוב וחסד] ואז משיח יבוא מיד" ועוד.

וא"כ נשארה הקושי' דלעיל, כיצד ממשיך כ"ק אד"ש לעורר אודות עניינים שונים (עבודות השייכות לעניינו של משיח עצמו לצד הוספה בעבודת ה' ה'רגילה'), כשמורה לעשות את כל זה כדי למהר ולפעול את ביאת משיח, זאת בעוד שבדבר מלכות נח מחלק ומבאר אשר עבודת הכלל בה תלוי' הגאולה נסתיימה ונשלמה, ועבודת הפרט שנותרה היא ענין בפני עצמו?

---

11) וראה לקמן בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהתבטא באותו שבוע ב'יחידות' לרב מרדכי אליהו, ש'אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו' ובמשפט זה אין לכאורה אף משמעות להסביר שמדובר בעניינים שקשורים למשיח, אלא דוקא בביאתו של המשיח עצמו.

12) ספר השיחות תשנ"ב ח"א, ע' 192.

13) דברי משיח תשנ"ב ח"א, ע' 415.

14) ש"פ לך לך, ספר השיחות שם ע' 73, מובא כאן בתרגום חפשי ללה"ק.

15) ההדגשה אינה במקור.

ג

חידוד הקושיא לאור שיחת השבת הבאה - דבר מלכות לך לך

השאלה הנ"ל בולטת במיוחד בשיחת השבת שלאחרי זה[14] - בו כותב אד"ש:

"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)**[15], אך נמצאים כבר הרבה מאוד מעבר להתחלת העבודה דכיבוש חוץ לארץ והפיכתה ל"ארץ ישראל"".

וכשמשווים את הדברים לחילוק הנ"ל שעורך אד"ש בדבר מלכות נח מובן, שבאומרו "לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" הכוונה היא דוקא לעבודת הפרט אותה נדרשים לתקן ולהשלים, משא"כ "העבודה דכללות בני ישראל" - עליה מעיד נשיא דורנו ש"נסתיימה ונשלמה".

אך המשך הדברים, שהראיה וההוכחה לכך ש"לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" (- החיסרון בעבודתו של הפרט, כנ"ל) הוא זה "שמשיח עדיין לא בא" עומד בסתירה לכאורה למה שנתפרש בדבר מלכות נח אשר 'מעשינו ועבודתינו' המביאים את הגאולה היא עבודת הכלל שנסתיימה ונשלמה כעדות הנשיא ועל כן עיכוב הגאולה אינו מובן כלל והוא אינו תלוי במצב הפרט, ומדוע זה ש"משיח עדיין לא בא" מהווה "ראיה" לכך "שלא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" - שיש חיסרון פרטי בהפרט?

והחידוש בקושיא משיחה זו (מלבד סמיכותם של השיחות) הוא, שבשאר השיחות שצוטטו לעיל מדבר בדרך חיוב שע"י פעולה פלונית ועבודה פלונית יבוא משיח תיכף ומיד וכיו"ב, אך כאן 'עורך חשבון', אשר זה שמלך המשיח עדיין לא בא וגאל את עם ישראל, הרי שזה מוכיח ומלמד ש"עדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" (שכנ"ל מוכרחים לפרש זאת על עבודת הפרט), שזה ממש נוגד לחשבון אותו עורך בד"מ נח, שנסתיימה עבודת הכלל בה תלוי' הגאולה ונותרה רק עבודת הפרט שהינה ענין בפ"ע, וממילא אין הסבר לעיכוב הגאולה כנ"ל.

ועד"ז יוקשה מהתוועדות שבת נח עצמה (ה'בלתי מוגה') בה אומר כ"ק אד"ש מה"מ[16] "והנה מזה שהגאולה עדיין לא הגיע לפועל למרות כל מעשינו ועבודתנו בכל הענינים, מובן שעדיין חסר בשלימותו של ענין מסוים. וכפי הנראה החסרון הוא בהענין דקיום מצוות קידוש לבנה, שישנם כאלה שאינם זהירים בזה כדבעי"[17] וגם כאן מדבר על חיסרון

---

16) דברי משיח תשנ"ב, ח"א ע' 267.

17) ההדגשות אינם במקור.

פרטי מסויים ("שלימותו של ענין מסוים") של הפרט ("ישנם כאלה שאינם זהירים") ואומר שזה שהגאולה לא הגיעה הרי זה מעיד על החסרון דהפרט - בניגוד לחשבון שב'מוגה' וכנ"ל.

ד

"הדבר תלוי" פירושו שזהו לעיכובא

וכדי לבאר כ"ז נראה לחדד ההבנה בדבר מלכות נח, בהקדם:

איתא בסנהדרין[18] "אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים". ומשמעות לשון זו - "**הדבר תלוי**" - היא שביאת משיח תלויה בכך שעם ישראל יעשו תשובה ומעשים טובים, ולולי זאת משיח לא יבוא רח"ל. וכפירוש רש"י[19] "אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבא, ואם לאו לא יבא" - **היינו ש"הדבר תלוי" משמעו לעיכובא.**

[ובולטת הבנה זו כשמשווים זאת למאמר חז"ל אחר אודות התשובה ששייכת לגאולה דאיתא ביומא[20] "אמר ר' יהונתן גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה", שלשון דברי ר' יהונתן מורה רק שלתשובה יש כח לקרב את הגאולה, אך אין הכרח שבזה **תלוי'** ביאת משיח, ושזהו תנאי הנדרש להתקיים כדי שמשיח יבוא, משא"כ לשונו של רב מוסיפה שבזה "הדבר תלוי"].

כלומר, שרב בא ואומר שמצד הזמן ומצד הקב"ה הרי "כלו כל הקיצין" וכעת הגאולה יכולה להגיע ואין מעכב לה, אלא שזה תלוי בעבודת בני ישראל שיעשו 'תשובה' ו'מעשים טובים', וב'תשובה' ו'מעשים טובים' תלוי' ביאת המשיח.

בתניא מבאר אדמו"ר הזקן[21], ש"תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי **תלוי** במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" היינו שהגאולה תלוי' ב'מעשינו ועבודתנו' דזמן הגלות ואי עשייתם תעכב את "תכלית השלימות הזה" של הגאולה.

---

18) צז, ב.

19) שם, ד"ה 'תשובה'.

20) פו, ב.

21) פל"ז.

22) ובכללות יותר תשובה כלולה גם ב'מעשינו ועבודתנו' כמובא בכ"מ בתורת אד"ש אך רב מחלק זאת לשניים א. תשובה - ענין של תיקון כשיש פגם, ומעשים טובים - גם בלי שעבר עבירה.

23) סה"מ מלוקט ח"ג ע' קכ"ח, שיחו"ק תשל"ט ח"ב ע' 465, התוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1650, התוועדויות תשד"מ ח"א ע' 366 ועוד.

24) נדפס בהוספות ללקו"ש ח"י ע' 280.

ואולי יש לומר, שדברי אדה"ז הללו הם בהמשך לדברי רב שהוזכרו לעיל, ש"אין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים", ואדמו"ר הזקן מפרש ומרחיב, שכוונת רב באומרו שב"(תשובה) ומעשים טובים" "הדבר תלוי", הרי שכוונתו היא ל"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", ש"תכלית השלימות של ימות המשיח ותחיית המתים.. תלוי" בהם[22].

וניתן לבסס זאת, על כך שכמה פעמים התבטא כ"ק אד"ש בלשון: "אין הדבר תלוי אלא במעשינו ועבודתנו"[23], אשר משפט זה הינו חיבור של דברי אדמו"ר הזקן בתניא עם לשונו של רב בסנהדרין.

וכמו כן מצינו במכתב כללי ל'ימי החנוכה' תשל"ג[24] שכ"ק אד"ש מה"מ מתרגם ומפרש באופן ברור את "(תשובה) ומעשים טובים" ל"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", ובלה"ק: "ומשחרב בית המקדש מפני חטאינו - הרי על ידי תשובה ומעשים טובים, על ידי מעשינו ועבודתנו של כל או"א מישראל כל זמן משך הגלות, בונים ומקימים את ביהמ"ק שבתוך כל אחד ואחת ומקרבים את גאולת כל עם ישראל ע"י משיח צדקנו".

ה
החידוש בדבר מלכות נח הוא שכעת הדבר אינו "תלוי"

ובענין זה - "הדבר תלוי", קאי בדבר מלכות נח ומחדש, שכעת אין שום עבודה ודבר שבהם תלוי' הגאולה.

ומתחיל עם "העבודה דכללות בני ישראל במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלוי' "במעשינו ועבודתינו (ד)כל זמן משך הגלות)"[25] הרי עבודה זו "נסתיימה ונשלמה", דהיינו, שעבודת כללות בני ישראל (ב"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות") שבזה תלוי' הגאולה, הרי עליה מעיד נשיא דורנו ש"נסתיימה ונשלמה" וממילא כיום לא בזה "תלוי'" הגאולה.

וגם לגבי ענין התשובה (שכנ"ל חז"ל הדגישו ואמרו שביאת משיח "תלוי" ב"תשובה ומעשים טובים"), מדגיש אד"ש בשיחה ומפרט, שגם "כבר עשו תשובה", וממילא כיום, אין שום דבר שבו תלוי' הגאולה והינה מתעכבת עקב חסרונו. וע"כ מסקנת החשבון צדק כיום היא ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" - הגאולה תלויה רק במשיח.

---

25) ההדגשות אינם במקור.

26) נדפס בהוספות לספה"ש תשנ"ב ח"ב, ע' 460.

[ובענין זה - שכיום "אין הדבר תלוי" בשום עבודה, עוסק גם בשתי שיחות נוספות בשבוע שלאחמ"כ - שבוע פרשת לך לך תשנ"ב, וגם בהם משתמש בביטוי 'תלוי' דוקא:

בעת ביקור הרב מרדכי אליהו (יום למחרת שיחה זו), אומר כ"ק אד"ש מה"מ[26] - "**אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו.** - "אין הדבר תלוי אלא בתשובה" היה 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"[25].

וכן בשיחת אור ליום ה', ט' מר חשוון[27] - "ודאי לא תתעכב הגאולה, כיוון שישנה כבר ההבטחה **שאין הדבר תלוי בתשובה** משום שעשו כבר תשובה בשלימות, ועד שהכפתורים מצוחצחים ג"כ, וממילא מובן **שאין הדבר תלוי כלל**"[25]].

כל זה הוא לגבי עבודת הכלל שבה תלוי' הגאולה והיא הסתיימה ונשלמה, אולם בעבודת הפרט ייתכנו חסרונות, אך לא בזה "הדבר תלוי" ו"תיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה" - גם לפני השלמת עבודתו של הפרט.

אמנם מובן ופשוט שעבודתו של יהודי בתיקון עניניו הפרטיים בעבודת ה', ממהרת ומזרזת את הגאולה, וכל פעולה של הוספה בקדושה וטוב, ודאי מזרזת את הקב"ה להביא את משיח. ועל כן גם אחרי דבר מלכות נח מורה אד"ש ריבוי הוראות ועבודות, אשר עשייתם תמהר תזרז ותפעל את ביאת משיח, ואין זה סותר כלל שלא בכך "הדבר תלוי" ואין זה מעכב את הגאולה.

ויתירה מזו, משתמע מכמה שיחות קודש[28] (וכן מובן בפשטות לכאורה) שכאשר תסתיים "לגמרי העבודה כולה" ויהיה שלימות גם בעבודת הפרט בכל הפרטים והענינים הרי אז ברור וודאי שמשיח יבוא (ועדיין לא בזה "הדבר תלוי" ולא מחכים לשלימות זו כדי שהגאולה תוכל ותצטרך להגיע).

וההסברא בזה אולי יש לומר, שכאשר תהיה שלימות בכל הפרטים והענינים הרי זה גופא התוכן דביאת המשיח - "גילוי אור אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי"[29] שאין 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 כהנ"ל מתורצת קושייתנו ומתחדדת ההבנה בנוגע לעבודה בזמננו זה[30] ואופן שייכותה לגאולה: מצד אחד "אין הדבר (־הגאולה) תלוי כלל" - בשום ענין או פעולה כלשהי,

---

27) דברי משיח ח"א ע' 277.

28) הבלתי מוגה דשבת נח, דבר מלכות לך לך - צוטטו והוזכרו לעיל ס"ג.

29) תניא שם.

30) ולכאורה חידוש זה הינו מיוחד לזמן זה, חורף תשנ"ב, שדוקא "עכשיו אין הדבר תלוי במשיח

אלא "הדבר תלוי. . במשיח צדקנו עצמו" היות ונשיא דורנו מעיד שהושלמו 'מעשינו ועבודתנו', כללות העבודה דבני ישראל בהם תלוי' הגאולה (וכן מדגיש גם בנפרד ש"כבר עשו תשובה") כך ש"מסקנת החשבון־צדק שעושים בימינו אלו, היא, שתיכף ומיד ממש צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!" ו"אין ביאור והסבר כלל על **עיכוב**[25] הגאולה".

ומאידך כל זמן ש"משיח עדין לא בא" הרי זה מהווה ראיה "שעדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" ויש חסרונות בעבודת הפרט בפרטים שונים, ועל כן יש לפעול ולהוסיף בכל הענינים הפרטיים הדורשים תיקון. וכשפועלים בענינים אלו הרי זה מזרז וממהר את הגאולה, ועד שבשעה שמסיימים לגמרי את העבודה כולה - כל הפרטים הדורשים תיקון, או אז ודאי משיח יבוא ותגיע הגאולה האמיתית והשלימה (ובדרך ממילא, כנ"ל).

ו
חידוד משמעות האמירה ש"הדבר תלוי" במלך המשיח

ובשולי הדברים יש להוסיף ולהבהיר את פירוש המשפט "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו" לפירושנו, שלכאורה על כרחך אין כוונתו לומר שמשיח הוא האחראי לכך שהגאולה לא מגיעה ושהוא זה שמעכב אותה ח"ו, שהרי איתא בסנהדרין[31] שהמשיח "יתיב ביני עניי סובלי חלאים וכולן שרו ואסירי בחד זימנא איהו שרי חד ואסיר חד אמר דילמא מבעינא דלא איעכב" וכמו שלומד מזה אד"ש[32] ש"משיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות.. ומצפה בקוצר רוח ובכליון עיניים[25] להתגלות (מההעלם בזמן ומצב הגלות)".

אלא כאילו שאומר אשר היום "משיח תלוי במשיח", שהגאולה תלויה כעת במשיח צדקנו עצמו שיגיע ויפעל אותה בעולם - שרק זה מה שנצרך לביאתה. וע"ד דברי אד"ש ביחידות לרב אליהו (שהוזכרו לעיל) "אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו.. עכשיו (לאחרי שכבר עשו תשובה) אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו. **כל מה שצריך זה שיבוא משיח בפועל ממש**[25], "מראה באצבעו ואמר זה", זה משיח צדקנו".

צדקנו עצמו" שהרי בדבר מלכות שמיני תנש"א (ספר השיחות ח"ב ע' 487) כותב כ"ק אד"ש: "אומרים לו - שביאת המשיח "תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" דוקא, וכיון שהגאולה עדיין לא באה, ה"ז גופא ראי' שהדבר תלוי ב"מעשינו ועבודתינו" דדורנו זה".

ועל אף שד"מ שמיני בא בהמשך לשיחה הידועה דכ"ח ניסן תנש"א (ספר השיחות שם ע' 470), ודברים אלו בפשטות הם כהסבר לתביעה של "עשו כל אשר ביכולתכם להביא את משיח צדקנו בפועל ממש", אין לומר שהחידוש של "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" סותר לעצם ה ענין של 'עשו כל אשר ביכולתכם', שגם לאחרי זה עלינו מוטל לעשות כל שביכולתנו כדי למהר ולזרז את הגאולה וכן להשלים את העבודה גם בהפרט ואז בודאי משיח ודו"ק.

31) צח, א.

32) דבר מלכות תזו"מ תנש"א, ס"ח - ספר השיחות תנש"א ע' 496־497.

[ולהעיר שהביטוי 'אין הדבר תלוי אלא במשיח' לא נאמר ע"י אד"ש בהתוועדות שבת נח עצמה כפי שניתן לראות בהנחה ה'בלתי מוגה' אלא (ככל הנראה) משפט וביטוי זה נלקח ונכתב בהמשך למה שאמר אד"ש ביחידות עם הרב אליהו שכנ"ל התקיימה ממש יום למחרת ההתוועדות ועפ"ז משמע עוד יותר אשר כוונת ביטויים אלו דומה וכפי שביארנו].

נבואת משיח קודם הגאולה

הנ"ל

א

הנבואה שורה על מלך המשיח בזמן הגלות כהכנה לגאולה

כתב הרמב"ם באגרת תימן[1]: "אמיתת העת על בוריה אינה מודעת, אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאת, קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל הדבר וכן הדבר עד תחילת הגלות של ירושלים.. שבנבואת בלעם רמז שתחזור הנבואה לישראל אחר שתפסוק מהם.. תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תקע"ו ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת המשיח שנאמר[2] ונבאו בניכם ובנותיכם וגו' זה יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ".

את דברי הרמב"ם האלה מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ומבאר בזה[3]:

"הרמב"ם כותב באגרת תימן, שבשנה מסויימת (כפי שמחשב שם) "תחזור הנבואה לישראל", "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח (שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו').. **הנבואה שתהי' אצל משיח צדקנו (ש"נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו")**, ואמרו חז"ל ש"גואל ראשון (משה) הוא גואל אחרון", ובכל דור ודור ישנו אחד הראוי לזה - לכן צריכים לדעת כהלכה גם בזמן הזה (עוד קודם הגאולה), **שישנה המציאות דגילוי הנבואה (אצל משיח עוד לפני הגאולה)**, כמעין והתחלת ("יועציך כבתחלה") שלימות גילוי הנבואה לאחרי הגאולה".

היינו, שאין זה חידוש שיתחדש רק לאחרי הגאולה, **אלא שההתחלה בזה נפעלת עוד קודם** בבחי' "יועציך כבתחלה", ולכן כותב זאת הרמב"ם בספר ההלכות שלו (ובפרט שהרמב"ם כותב בספרו גם את ההלכות הנוגעות לימות המשיח, גם - ההקדמה לזה)".

---

1) פרק ג.

2) יואל ג, א.

3) ש"פ שופטים ה'תנש"א, ספר השיחות ח"ב ע' 789 - מובא כאן בתרגום חופשי ללה"ק, ההדגשות אינם במקור.

ולפי זה, כוונת הרמב"ם ב"חזרת הנבואה לישראל כהקדמת המשיח" היא על הנבואה שאצל **משיח** קודם הגאולה, ולא על נבואה של אדם אחר.

ומקשר זאת להידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"[4], "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"[5] וא"כ החל מהשנה שנוקב הרמב"ם שורה הנבואה על הראוי להיות משיח.

[והדברים מתאימים עם כך שהרמב"ם מביא זאת בהקשר של עת ביאת **משיח** ומשווה זאת לשאר הקיצין העוסקים בביאת **משיח**, ועל פי ביאור כ"ק אד"ש מובן הדבר בפשיטות, שהרמב"ם מדבר על חזרת הנבואה אצל **מלך המשיח** ולא סתם על שיבת הנבואה לישראל באופן כללי, ומובנת ההשוואה וההקשר של הדברים].

ב

כיצד שורה הנבואה במשיח בעת היותו סובל תחלואים והרי הנביא צ"ל 'שלם בגופו'?

והנה בהלכות יסודות התורה מבאר הרמב"ם את הלכות ותנאי הנבואה וז"ל[6]:

"מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד.

אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו **שלם בגופו** כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו. מיד רוח הקודש שורה עליו".

ומובן שכל תנאים אלו, צריכים להיות גם במשיח בזמן הגלות, שאז שורה עליו הנבואה כנ"ל.

---

4) פי' הברטנורא למגילת רות.

5) ראה שו"ת חת"ס חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח) וראה שד"ח פאת השדה מע' האל"ף כלל ע'. ועוד.

6) פרק ז, ה"א.

וצריך להבין, כיצד יתאים זה שהנביא נדרש להיות 'שלם בגופו', עם כך שעל משיח נאמר בגמרא[7] ש"סימניה . . יתיב בין עניי סובלי חלאים" "מנוגעים והוא נמי מנוגע"[8] - שמשיח סובל תחלואים ומנוגע, ועד שזה נקבע כשמו -"רבנן אמרי חיוורא (-מצורע) דבי רבי שמו" ומביאים לכך המקור מהפסוק "חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם"[9], וכפי שרואים בדברי רב שם "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", ומסביר רש"י[10] "דסובל תחלואים וחסיד גמור הווה" - שהסיבה שהגמרא מצביעה על רבי כ(דוגמא ל)משיח היא משום שהינו סובל תחלואים[11].

ואין מקום לתרץ ש ענין זה ד'סובל תחלואים' קאי רק על משיחי הדורות שעד התקופה בה "תחזור הנבואה לישראל", שהרי אד"ש מביא את דברי הגמרא האלו כמה פעמים כ ענין עכשווי, ולומד מכך[12] שבאופן כללי "משיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות ובמצב של גלות - שסובל תחלואי הגלות", וכפי שאכן ראינו ב"נשיא דורנו משיח צדקנו"[13], וקשה כנ"ל הרי בתקופה זו שורה על משיח הנבואה והנביא צ"ל "שלם בגופו"?

ג

חקירת אד"ש במשמעות 'שלם בגופו'

והנה במשמעות "שלם בגופו" שבדברי הרמב"ם, חוקר כ"ק אד"ש[14] האם כוונת הדברים הינה שנדרש **שהגוף הגשמי של הנביא צריך להיות בריא ושלם**, או שהכוונה היא **לשלימות ההנהגה והמידות - הנהגה בדרך אמצעית**, ולשני אופנים אלו מביא מקור מדברי הרמב"ם עצמו.

לצד הא' מביא[15] ראי' מדברי הרמב"ם - "ישים על ליבו שיהיה **גופו שלם** וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' - שאי אפשר שיבין ויסתכל בחכמות, והוא רעב וחולה **או אחד מאבריו כואבים** . . היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת) ה' הוא שהרי אי אפשר

7) סנהדרין צח, א.
8) רש"י שם ד"ה 'סובלי חלאים'.
9) ישעיה נ"ג,ד.
10) ד"ה "אי מן חייא'.
11) על אף שלהלכה אין סימן זה מוכרח ואינו נמנה בסימני המשיח שברמב"ם (הלכות מלכים פי"א ה"ד).
12) ספה"ש שם ע' 496.
13) לשון כ"ק אד"ש בספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 337.
14) לקו"ש חלק כ"ג ע' 84.
15) שם הערה 28. הלכות דעות סוף פ"ג וריש פ"ד.

שיבין או ידע **והוא חולה**" שמכאן רואים שהפירוש ב'גופו שלם' - 'הגוף שלם' הוא שלא יהי' חולי וכאב גשמי בגוף.

ולצד הב' מביא ראי'[16] מהמשך ההלכה שם - "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם.. לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא **שלם בגופו**[17]. **כיצד** לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני"[18] שמכאן רואים שהפירוש 'שלם בגופו' משמעותו הנהגת מידות האדם בדרך אמצעית.

והנה כשמדקדקים בדברי כ"ק אד"ש בחוקרו את שני הצדדים ב'שלם בגופו' שבנביא, רואים שנוקט את הצד הב' (הנהגה בדרך אמצעית) לבסיסי יותר, כשכל החקירה הינה רק, האם הרמב"ם מתכוון **גם** לצד הא' (שלימות ובריאות הגוף כפשוטו), או רק לצד הב'. ומשמע שדחוק לומר שמתכוון רק לשלימות הבריאותית והגופנית כפשוטה, וכלשון כ"ק אד"ש[19]: "**אפילו אם נאמר** שבמילים שלם בגופו מתכוון הרמב"ם כאן **גם** לבריאות ושלימות הגוף כפשוטו".

והדברים תמוהים, שהרי כ"ק אד"ש עצמו כותב, שלפי האופן הראשון שבגופו הכוונה כפשוטו לגוף הגשמי, המילה 'בגופו' מתפרשת כפשוטה. היינו שדוקא לפי צד זה 'שלם בגופו' מדבר ממש על הגוף, משא"כ להצד הב', שהכוונה לשלם במידותיו, המילה בגופו אינה כפשוטה. ומדוע אופן זה אינו שווה ערך אפילו לאופן הב'?!

לכאורה היה אפשר להסביר שזהו משום ,שדוקא לגבי 'שם דעותיו.. ומכוין אותם בדרך האמצעית' נאמר הלשון '**שלם בגופו**' בדיוק, שזהו ממש מה שנכתב לגבי נביא, משא"כ הלשונות ברמב"ם המצדדים כאופן הא' (בריאות ושלימות הגוף כפשוטו) לא משתמשים בפירוש בביטוי 'שלם בגופו' אלא רק בביטויים דומים - 'גופו שלם וחזק' 'הגוף בריא ושלם'[20].

---

16) שם הערה 29.

17) להעיר שבכת"י תימן שנדפסו במהדורת הר"י קאפח ועוד הלשון הוא "כדי שיהיה שלם" ונשמט "בגופו".

18) ומ ענין לציין לשערי דעה על הרמב"ם כאן אשר מבאר, שלאור משמעות זו ב'שלם בגופו' ניתן לפרש את דברי חז"ל (שבת לג, ב) שיעקב היה שלם בגופו, ש"יש לומר הכוונה דבהיות יעקב בבית לבן לא נטה לדרך הקצוות, אלא נשאר על עמדו להתנהג בדרך האמצעית בגופו.. שכן היתה דרכו דרך האמת וע"ד שאמר הכתוב תתן אמת ליעקב, והוא מדת תפארת ישראל וכידוע ליודעי חן".

19) בתרגום ללה"ק.

20) וא"ז רק שינוי לשוני סתמי שהרי 'שלם בגופו' משמעו שישנה שלימות מסוימת בגוף ולאו דוקא שהגוף עצמו הוא זה ששלם כפי שמשמע בלשונות 'גופו שלם', 'הגוף בריא ושלם' ודו"ק.

21) פ"א ה"ח.

אך יש לדחות זאת בכך, שמצאנו מקום אחר ברמב"ם בו נאמר הביטוי 'שלם בגופו' בדיוק, כששם משמע כצד הא'. והוא בהלכות תלמוד תורה[21] שם כותב הרמב"ם:

"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול". ומכאן, אשר "שלם בגופו" הוא ההיפך מ"בעל יסורין", דומיא דעני ועשיר ושאר הדוגמאות שמביא שם, שהם הפכים זה לזה. והרי זה כצד הא' ש'שלם בגופו'[22] הוא בגשמיות, שאינו חולה ובעל ייסורין[23], וממילא אא"פ לומר שהדוחק לאחוז כצד הא' הינו כנ"ל (שלא מצאנו את הביטוי 'שלם בגופו' בדיוק במשמעות של שלילת חולי).

ואולי יש לומר שהטעם לדוחק לנקוט רק כצד הא' הינו משום, שכשמדברים על ענין של הנהגה נעלית ומידות מכוונות - הנהגה בדרך אמצעית, מובן בפשטות מדוע זה נדרש מהנביא. משא"כ אם נפרש זאת רק כשלימות גשמית־פיזית, הרי צריך ביאור מה השייכות של זה עם נבואה - ענין אלקי ונשגב? וכפי שרואים שכל העניינים הנדרשים מהנביא שהרמב"ם מונה כאן הם עניינים רוחניים, והווה ליה להרמב"ם לבאר מה ענין שלימות גשמית לכאן, כפי שבהלכות דעות אכן נדרש להסביר מדוע "היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת) ה' הוא" שממשיך ומסביר זאת "שהרי אי אפשר שיבין או ידע והוא חולה"[24].

ומכל מקום, גם אחר שמובן מדוע לכל לראש יש לפרש את הביטוי 'שלם בגופו' כאן, שהכוונה להנהגה בדרך אמצעית, עדיין יש לחקור האם רק לזה מתכוון הרמב"ם כאן, או שדורש מהנביא להיות 'שלם בגופו' גם גשמיות, שזהו המובן הפשטני המתאים יותר למילים 'שלם בגופו'.

והנה לפי האופן הא' בחקירה במשמעות דברי הרמב"ם כאן, שהכוונה לשלימות במידות, אשר אותו נוקט אד"ש כבסיסי יותר כנ"ל סרה קושייתנו. שלפיו הרמב"ם אינו מדבר כלל על בריאות ושלימות הגוף כפשוטו, וממילא זה שלפני הגאולה מלך המשיח יסבול תחלואים וייסורים בגשמיות, אינו סותר לכך שהנבואה שורה עליו כ'הקדמת משיח'.

---

22) בטעם שאד"ש לא מביא לצד הב' בחקירה מהלכות ת"ת בהם מופיע בפירוש הביטוי שלם בגופו אולי י"ל שבחר להראות כיצד באותם הלכות - הלכות דעות יש מקום לחקור האם הכוונה להנהגה בדרך אמצעית או לשלימות ובריאות הגוף כפשוטו ועצ"ע.

23) וראה שכך כתב הר"י קאפח בהערותיו בהלכות יסודי התורה שמדבריו אלו בהל' תלמוד תורה יש לפרש שלם בגופו שבנביא ושזהו ע"ד מה שכותב בהלכות דעות לגבי בריאות הגוף.

24) בדברי ירמיהו כתב בכדי להסביר מה השייכות של שלם בגופו ל ענין הנבואה ש"בהלכות דעות ביאר במה להיות הגוף בריא ושלם נחוץ לעבודת ה' ולהשכיל בדרכיו עיין שם" אך דוחק לומר שהרמב"ם סומך מלכתחילה על מה שכותב רק אח"כ כפשוט.

אמנם לפי הצד הב' בחקירה הנ"ל שהכונה היא לשלימות בגשמיות, הרי קושייתנו עומדת במקומה, שלפי צד זה הרמב"ם מתנה את חלות הנבואה גם בבריאות ושלימות הגוף של הנביא, וכיצד ניתן לומר שבתקופה שהמשיח סובל וחולה בגשמיות שורה עליו הנבואה?

ד

ניסיון לתירוץ ש'שלם בגופו' אינו תנאי המעכב בנבואה

והנה כשמתבוננים בדברי הרמב"ם בהלכה זו, כשמונה את הפרטים שצריכים להיות בנביא, מוצאים שמחלק עניינים אלו לשני חלקים.

דהנה בתחילה כותב הרמב"ם: "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול, גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד", ולאחר מכן מתחיל ענין חדש - "אדם שהוא ממולא במידות אלו" (אותם שמנה הרמב"ם מקודם) והוא גם "שלם בגופו" הרי "כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים.." וממשיך ומונה שם הנהגות נעלות של הנביא ומסיים שאז "מיד רוח הקודש שורה עליו".

והפרדה זו וחלוקת דברי הרמב"ם לשניים, בולטת ומפורשת בגירסת הרמב"ם שעל פי כתבי יד תימן (המדויקים יותר כידוע[25]), שבכתבי יד אלו מהמילים "אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו וגופו שלם וכו'" מתחילה הלכה נפרדת - הלכה ב'[26].

וכן משמע בשיחה הנ"ל[13], שם מקשה כ"ק אד"ש אודות זה, שהרמב"ם לא מונה בדבריו כאן את ה ענין של 'גיבור', אותו מציב ר' יוחנן[27] כתנאי להשראת השכינה־נבואה. ומציע לתרץ שזה כלול ב'שלם בגופו' לפי הצד הא' בחקירה הנ"ל (שהכוונה כאן היא לבריאות ושלימות הגוף כפשוטו). אך דוחה הסבר זה מכמה סיבות, כשאחת מהם היא, שגם לפיו עדיין יוקשה מדוע כותב זאת הרמב"ם רק "בהמשך דבריו" ולא "בתחילת הדברים בתור תנאי בנבואה", וגם כאן רואים שאד"ש מחלק זאת לשניים כנ"ל.

והנה מהשיחה שם משמע, שלא רק עצם חלוקת התנאים לשניים, אלא גם הסבר למהותה של חלוקה זו, שדוקא הדברים הנמנים בחלק הראשון בדברי הרמב"ם הם "בתור

25) כמפורט בפתיחת שיחת כ"ק אד"ש 'ע"ד המהדורות בספר הי"ד' - התוועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 94.

26) וכידוע שאת חלוקת ההלכות שבספר הי"ד ערך הרמב"ם עצמו כפי שכותב בהקדמתו.

27) נדרים לח, א.

תנאי בנבואה" משא"כ בחלק השני, העניינים הנמנים בו הם פרטים שהנביא צריך, אך אין זה "בתור תנאי בנבואה".

ובהבטה ראשונית ניתן לבאר את החילוק בין הפרטים בחלק הראשון שהם 'תנאי בנבואה', ובין התנאים בחלק השני שאינם 'תנאי בנבואה', שדוקא מה שמונה הרמב"ם בחלק הראשון אלו הם עניינים ש"אין הנבואה חלה אלא[28] על" מי שיש בו אותם, שזו הכותרת שכותב הרמב"ם לפני שמתחיל למנות פרטים אלו. אך מה שמונה בהמשך "שלם בגופו כשיכנס לפרדס וכו'" הרי זה עניינים שנדרשים מהנביא אך אין זה תנאים המעכבים לנבואה, ותיתכן השראת הנבואה גם בהיעדרם, שזה לא בא בהמשך ישיר לדבריו בהתחלה "אין הנבואה חלה אלא על".

וראיתי שכך גם כתב וחילק בספר תורת יעקב עה"ת[29] וז"ל:

"הנה ריהטת לשון הרמב"ם ז"ל מורה שאין תנאי זה ד'שלם בגופו' מתנאי הנביא לעיכובא, דהיינו שמי שאין 'שלם בגופו' אינו יכול להיות נביא שהרי הרמב"ם ז"ל לא כתב וכלל תנאי זה בראש דבריו כשמנה תנאי הנביא באומרו "ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם", ורק אחר כך זכר זאת לתנאי דשלם גופו ודוק".

ולפי זה ניתן היה לתרץ קושייתנו הראשונה (לצד הב' בחקירה הנ"ל), שהרי הא ד'שלם בגופו' מונה הרמב"ם בחלק השני של דבריו, שבהם מונה הדברים שאינם בתור 'תנאי בנבואה', והיינו שאינו מהדברים שבלעדיהם הנבואה לא חלה, ומובן מדוע יכולה הנבואה לחול על משיח לפני התגלותו, על אף שהוא סובל תחלואים וייסורים ואין בו את השלימות ד'שלם בגופו'.

ה

מכמה מקומות מוכח שכל העניינים שמונה הרמב"ם מוכרחים לנבואה

אך בשני מקומות אחרים בדברי כ"ק אד"ש, מבואר ומשמע אשר הא ד'שלם בגופו' וכן שאר הדברים שמונה בחלק השני של ההלכה, הינם מוכרחים להשראת הנבואה ושהנבואה תלוי' בהם.

---

28) שכידוע לשון זה (אין... אלא) הוא לעיכובא.

29) ע' ל"ד.

30) לקו"ש חי"ד ע' 72 - 73.

31) יומא ט, ב. סוטה מח, ב. תוספתא שם פי"ג, ד. סנהדרין יא, א.

דהנה במקום אחד[30] מביא כ"ק אד"ש את מאמר חז"ל[31] - "משמתו נביאים האחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל", ושולל את הפירוש הפשוט בזה שאין השראת רוח הקודש (נבואה) בזמן הזה, מכך שמצאנו גם אחרי מות הנביאים האחרונים שהייתה השראת רוח הקודש[32], עד שאחד מבעלי התוספות נקרא 'ר' עזרא הנביא'[33], אלא שמוכרחים לומר שכוונת דברי חז"ל הללו הינם רק שכעת רוה"ק אינה מצויה כמו אז, אבל לא שבטלה לגמרי.

וממשיך, שעל פי זה מובן מדוע הרמב"ם משמיט את ענין זה בהלכות יסודי התורה, וזלה"ק: "על פי הנ"ל מתורץ ומובן הא דהרמב"ם . . אינו מזכיר כלל שאין נבואה משמתו נביאים האחרונים . . לאחר שהוא מונה **התנאים הנצרכים לנבואה** מסיים "מיד רוח הקודש שורה עליו", הרי שהנבואה **תלוי' רק בעניינים אלו** ולא בשום תנאי אחר" ומשמע שכל הדברים שמונה הרמב"ם עד הסיום "מיד רוח הקודש שורה עליו" הם "תנאים **הנצרכים לנבואה**" ושהנבואה "**תלוי' . . בעניינים אלו**".

והנה זה שכולל כאן את כל דברי הרמב"ם כ'תנאים בנבואה', אינו קשה כ"כ, כי כאן מדבר על הנבואה באופן כללי יותר, אך לפי דברינו לעיל, שכוונתו כאן לומר שרק מה שנמנה בחלק הראשון הוא תנאים שהנבואה תלוי' בהם ואינה שורה בלעדיהם, משא"כ החלק השני, הרי מפורש כאן, שכל מה שהרמב"ם מונה בהלכה זו, הם דברים "שהנבואה תלוי'" בהם.

וכן במ"א[34] מעיר, שמצאנו שהנבואה חלה במצבים שלא התקיימו התנאים המנויים בדברי הרמב"ם, ומונה שם גם דברים מהחלק השני - "שלם בגופו" ו"שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה", ומזה מכריח ביאור מחודש בדברי הרמב"ם[35], אשר הוא עצמו כותב שהוא "דוחק קצת".

והרי לפי הביאור דלעיל, שהדברים שנמנו בחלק השני בדברי הרמב"ם אינם מוכרחים לחלות הנבואה, והנבואה יכולה לחול גם בהעדרם, הרי זהו התירוץ לכך שמצאנו ששרתה נבואה בפועל בהיעדר "שלם בגופו כו' שלא תהיה לו מחשבה כלל כו' תמיד למעלה כו'" ומדוע צריכים לביאור אחר?

אלא מוכרחים לומר, שמה שמחלק את הפרטים שמונה הרמב"ם לשניים ואומר שדוקא

32) ראה הנסמן בפתיחת הרב מרגליות ל'שו"ת מן השמיים'.

33) תוס' ד"ה 'ודילמא', גיטין פח, א.

34) לקו"ש חל"א ע' 163. ההדגשות אינם במקור.

35) יובא לקמן בהמשך הדברים.

מה שנמנה בחלק הראשון ה"ז "בתור תנאי בנבואה", אין כוונתו לומר שרק בעניינים אלו תלוי' הנבואה, אלא כוונתו היא שרק עניינים אלו **מוגדרים** כ'תנאי בנבואה', היינו, שלימות ומעלה נפרדת שהינה התנאי וההכשרה לזכות לנבואה. משא"כ המשך הדברים, הרי זה 'מדרכי הנבואה' - שלימויות והנהגות היוצרים ומביאים את הנבואה[36].

ובזה דוחה כ"ק אד"ש את הניסיון לומר שב'שלם בגופו' כלול התנאי ד'גיבור' שאומר ר' יוחנן, משום שאת המעלה ד'גיבור' אומר ר"י **בתור תנאי בנבואה**, שהרי משתמש בלשון "**אין** הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור", שלשון זו מורה, שמעלה זו היא ענין נפרד המשמשת רק **כתנאי חיצוני** להשראת השכינה, שהינה ענין אחר. אך לא שהדרך להשראת השכינה והדבר שגורם לה, הוא הגבורה.

וזהו כפי שהרמב"ם כותב אודות הפרטים המוגדרים בתור 'תנאי בנבואה' את הלשון "אין הנבואה שורה אלא על חכם גדול כו'" שזה רק בתור 'תנאי בנבואה', אך לא הדרך להשראת הנבואה. אך 'שלם בגופו' נמנה בהמשך הדברים שלא בתור 'תנאי בנבואה' אלא כפרט כיצד מגיע הנביא לנבואה[37].

וא"כ שבה קושייתנו למקומה, שהיות וכל החלוקה שבדברי הרמב"ם הינה רק בהגדרת הדברים, האם זהו ענין שהינו בגדר '**תנאי** בנבואה' - דבר נפרד המשמש כ'תנאי סף' לרוצה להתעלות במעלת הנבואה, או שמא זהו '**מדרכי** הנבואה' - ענין הפועל ומביא את האדם להשראת הנבואה, אך לפועל כל הפרטים שנמנו בשני החלקים נדרשים ומוכרחים לחלות הנבואה, הרי שלפי הצד הב' בחקירה הנ"ל (המפרש השלם בגופו שברמב"ם כאן כ"בריאות ושלימות הגוף כפשוטו") קשה כיצד שורה הנבואה על משיח בזמן שהינו סובל תחלואים בגשמיות?

---

36) וראה בחכ"ג שם ע' 86 במהלך הביאור המרכזי בשיחה - "הוא [הרמב"ם] ממשיך ומפרט את תנאי הנבואה - "ואין הנבואה חלה" וכן את הפרטים כיצד מגיע הנביא אל הנבואה ואת 'דרכי הנבואה' כפי שהוא ממשיך בהלכה - "אדם.. כשיכנס לפרדס" וי"ל בפשיטות שלזה גם כיוון קודם לכן בדחיית הביאור שגיבור כלול ב'שלם בגופו' וכנ"ל בגוף הדברים.

37) והנה לפי הצד הא' בחקירה במשמעות שלם בגופו (שקאי על בריאות ושלימות הגוף כפשוטו), הרי מובן בפשטות מדוע זה חלק מ'דרכי הנבואה' - העניינים המביאים את הנביא לנבואה, שרק כשיהיה בריא ושלם יוכל להתקדש בדרכי הנבואה ולהתנבאות שהרי "אי אפשר שיבין ויסתכל בחכמות והוא.. חולה או אחד מאבריו כואבים.. אי אפשר שיבין וידע והוא חולה" (הלכות דעות שם). וגם לצד הב' (שקאי על הנהגה בדרך אמצעית) הרי שאין זו מידה מסוימת אלא ענין יסודי וכללי המאפשר הצלחה והנהגה נכונה בכל התחומים, כשבלעדיו לא שייך להגיע למעלת הנבואה. ואכמ"ל.

38) ואכן נבואה זו מגדירה הרמב"ם כ'הקדמת משיח' וכפי שכותב כ"ק אד"ש שנבואה זו הינה רק "מעין והתחלת ("יועציך כבתחלה") שלימות

ו
יישוב עפ"י החידוש בלקו"ש שהרמב"ם מדבר בנוגע ל'שלימות חלות הנבואה'

והנה בלקו"ש שהובא לעיל[33] כותב אד"ש וז"ל: "מכמה וכמה סיפורי חלות נבואה בפועל אשר בספרי הנביאים (ובדרשות רז"ל שעליהם) מובן שלא היו אז במצב שמתארו הרמב"ם דלעיל (חכם גדול כו' שלם בגופו כו' שלא תהי' לו מחשבה כלל כו' תמיד למעלה כו', ועל כורחך צריך לומר (אף שדוחק קצת) שכוונת הרמב"ם לשלימות חלות הנבואה. ואין כאן מקומו".

היינו שעקב כך שמצאנו בספרי הנביאים כמה וכמה סיפורים בהם חלה בפועל נבואה גם כשלא היו התנאים שמונה הרמב"ם כאן, מוכרחים לומר (על אף שדחוק קצת לומר כך), שכל כוונת הרמב"ם ודבריו כאן הם לשלימות חלות הנבואה, אך יכולה לחול שלא בשלימות גם בלעדי תנאים אלו.

ובתנאים אלו שמוכרחים רק לשלימות הנבואה, מונה בפירוש את התנאי ד'שלם בגופו', שהייתה נבואה בפועל גם כשהנביא לא היה 'שלם בגופו', וממילא מובן שכן יכול לקרות גם לעתיד. ובענייננו, שהנבואה שאצל מלך המשיח קודם הגאולה, יכולה לשרות גם כשאינו 'שלם בגופו' מצד שסובל תחלואי הגלות ומצורע וכו', אלא שאז אין זו 'שלימות חלות הנבואה'[38] ובזה סרה קושייתנו[39].

גילוי הנבואה לאחרי הגאולה". ועפ"י מה שנתבאר בפנים י"ל שאין הכוונה רק לשלימות גילוי הנבואה שתהיה אז בכלל ישראל "ונבאו בניכם ובנותיכם" כפי שמשמע מאגרת תימן, אלא גם שלימות חלות הנבואה במשיח עצמו שדוקא אז תוכל לחול עליו שלימות הנבואה.

39) יש להדגיש ולהעיר שכ"ז לצד הא' בחקירה במשמעות שלם בגופו (שקאי על בריאות ושלימות הגוף כפשוטו), משא"כ לצד הב' (שקאי על הנהגה בדרך אמצעית) יש במשיח עוד קודם הגאולה 'שלימות חלות הנבואה', וכנ"ל ס"ג שאת הצד הב' נוקט אד"ש כבסיסי יותר.

משיח - יחידה כללית

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם
תלמיד בישיבה

א
שלשה ענינים בהא ד'נשיא הדור הוא המשיח שבדור'

הביטוי "נשיא הדור הוא המשיח שבדור" מופיע פעמים רבות בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ונראה לומר בהם ג' סוגי לימודים עיקריים [מהם וכמותם נלמד ענין זה בשאר הפעמים]:

א - ע"פ נגלה: מובא בריבוי שיחות[1] שנשיא הדור הוא המשיח שבדור כיון ש"גואל ראשון הוא גואל אחרון". שכפי שמשה רבינו - "גואל ראשון" - הי' נשיא הדור בדור שלו, כך גם משיח צדקנו - "גואל אחרון" - יהי' נשיא הדור, שהרי הוא דוגמת ה"גואל ראשון".

וממילא הוא קשור גם בכל הפרטים עם ה"גואל ראשון".

וראי' לכך מביא כ"ק אד"ש בקונטרס 'בית רבינו שבבבל'[2] מרבי יהודה הנשיא, שבדורו אמרו עליו שהוא משיח, וזה לשון הגמ' "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש הנשיא שבדור", דהיינו שהראי' לזה שרבי היה משיח בדורו משום שהיה נשיא הדור בדור שלו.

ב - ע"פ פנימיות הענינים: בשיחת שמח"ת תשמ"ו[3] מבואר, ש"המשלח (נשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר) הוא "משיח שבדור", עם כל הפירושים שבדבר, כולל הפירוש של משיח מלשון "משוח" ונבחר ונשיא, ו"משיח" כפשוטו - היות שהנשיא שבכל דור הוא משה שבכל דור, ומשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון (משיח), והיחידה הכללית של הדור ובחינה זו של יחידה זוהי דרגתו של משיח צדקנו, כמבואר בכתבי האריז"ל".

ועל כך שנשיא הדור הוא היחידה כללית מציין בהערות, לשערי תשובה ד"ה פדה

---

1) קונטרס 'בית רבינו שבבבל', דבר מלכות חיי שרה ועוד.

2) סע' ה.

3) ספה"ש תשמ"ו.

בשלום, שם מבואר מה שבנשיא הדור מאירה היחידה הכללית, ועל כך שנשמתו של משיח היא יחידה מציין לרמ"ז, ששם מבואר שמשיח יזכה לדרגת היחידה.

כלומר, ההכרח לעובדה שנשיא הדור הוא המשיח שבדור, הוא מכך שנשיא הדור נשמתו היא בחי' היחידה וגם המשיח הוא בחי' היחידה הכללית, נמצא, שנשיא הדור הוא המשיח שבדור כי לשניהם יש את אותה דרגה בנפש - יחידה - שהיא כוללת את כל הדור.

ג: דרך שלישית מבוארת בקונטרס בית רבינו שבבבל, וזלה"ק: "שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח, בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמת משיח (רמ"ז לזח"ב מ, ב. ועוד). וכיון ש"הנשיא הוא הכל", שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאו"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור".

כלומר: בכל יהודי יש ניצוץ מנשמתו של מלך המשיח שהוא בחי' היחידה, והניצוץ שנמצא אצל היהודי זה דרגת היחידה הפרטית שלו והיא מגיעה ממלך המשיח ממילא. וכיון ש"הנשיא הוא הכל" שכולל בתוכו את כל בחי' היחידה שיש בכל יהודי, נמצא, שנשמתו היא בחי' יחידה הכללית שהיא כוללת את כולם, וזו היא דרגתו של מלך המשיח.

לסיכום: ישנם שלושה דרכים לבאר מדוע נשיא הדור הוא המשיח שבדור: **א.** ע"ד הנגלה - מכך שגואל ראשון הוא גואל אחרון הרי משיח יהי' גם נשיא הדור כפי שהי' אצל משה רבינו. **ב.** ע"ד פנימיות הענינים - כיון שנשמת שניהם היא יחידה כללית משמע שהוא אותו אדם. **ג.** לכל יהודי יש דרגת יחידה בנפש, ואצל נשיא הדור (שכולל את כל הדור) נמצא המקור של כל נשמות ישראל וזוהי נשמת משיח.

ב
מובן הקשר רק בין ב' מענינים אלו

ולכאורה יש לבאר - ובפשטות, הקשר והשייכות בין אופן הלימוד הראשון - ד"גואל ראשון הוא גואל אחרון" והביאור השני - שהנשיא והמשיח שניהם יחידה הכללית.

ובהקדים, שהרי "גואל ראשון" הוא משה רבינו בו מודגש בעיקר שהיה 'נשיא הדור' - 'רועה נאמן', וממנו למדים שבכל דור ישנו נשיא הדור, 'ואין דור שאין בו כמשה' (וכמובן וכפשוט שהוא גם המשיח שבדור). כדברי הזהר "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא". ואילו "גואל אחרון" מודגש בו בעיקר שהוא ה'משיח שבדור' - גאולת עם ישראל בפועל מגלות זה האחרון (וכמובן וכפשוט שהוא גם המשיח שבדור).

אך כיון ששני 'תפקידים' אלו - נשיא הדור ומלך המשיח - חד הוא לגלות את בחי' היחידה אצל כל אחד מבני ישראל ובעולם כולו (הן נשיא הדור כמבואר בריבוי שיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[4] והן משיח שענינו הוא לגלות בחי' היחידה[5]) הרי גואל ראשון הוא גואל אחרון.

ומובן, שהביאור ע"פ חסידות - ששניהם בדרגת יחידה הכללית, הוא מגלה ומבאר את הטעם והסברא גם ע"פ נגלה לכך שנשיא הדור הוא המשיח שבדור שגואל ראשון הוא גואל אחרון - משום ששניהם מגלים את בחי' היחידה אצל בני ישראל, ובעלם כולו.

אמנם, אופן הביאור בקונטרס 'בית רבינו שבבל' שונה לחלוטין משני הביאורים הנ"ל ואינו מבוסס על כך שנשיא הדור הוא יחידה כללית, אלא לומד זאת מכך שהנשיא הוא הכל שכולל את כל הדור גם את בחי' היחידה של כל בני ישראל, ולכן הוא היחידה כללית. כלומר, אין זה שהוא המשיח ענינו מצ"ע - מצד היותו נשיא הדור, אלא כתוצאה מכך שהנשיא הוא הכל וכולל בתוכו את כל הדור.

ולפי הנ"ל אינו מובן, שהרי מה שנשיא הדור הוא יחידה כללית אינו דבר מחודש אלא דבר שכבר כתוב בכמה מקומות, ומדוע ללמוד זאת באופן מחודש ולא להסתפק באחד הביאורים הנ"ל או בנגלה או בחסידות.

ג
הביאור בב"ז ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

ואולי יש לבאר בדא"פ, בהקדים ביאור בדבר מלכות ש"פ וירא[6]:

דהנה, בסעיף י"ד נוקט כ"ק אד"ש מה"מ בלשון "וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו".

ועל המילים "משיח שבדורנו" מביא בהע' שם: "יחידה הכללית, שמאירה ומתגלה בנשמתו של נשיא הדור, שכולל את כל נשמות ישראל שבדור (ראה ד"ה פדה בשלום בשערי תשובה לאדמו"ר האמצעי פי"ב)".

ביאור הדברים, כיון שמשיח הוא בחינת יחידה הכללית ונשמתו של משיח היא יחידה הכללית שמאירה ומתגלית בנשמתו של נשיא הדור שכולל את כל נשמות ישראל שבדור.

---

4) וראה בספר ענינו של משיח שכתב שזהו ענינו העיקרי של נשיא הדור.

5) כמבואר בארוכה ב'קונטרס ענינה של תורת החסידות'.

6) סי"ד.

אך גם כאן ניתן להבין כוונת כ"ק אד"ש מה"מ במילים "שכולל את כל נשמות ישראל שבדור" בשתי פנים: **א.** שקאי על נשיא הדור שכולל את כל נשמות ישראל שבדור (כמו הביאור השני לעיל), **ב.** שנשיא הדור קשור עם משיח שבדור כיון ש"הנשיא הוא הכל" כולל כל נשמות ישראל שבדור (כמו הביאור השלישי לעיל).

ויש בזה מה שאין בזה: דלפירוש הא' אינו מובן ההקשר בו באה הערת השוליים - שהרי ההערה היא על המילה "משיח שבדורנו" ואם נסביר כפירוש הא' אינו מובן מה שייך כאן לבאר את מעלתו של נשיא הדור (שכולל את כל נשמות ישראל שבדור), והי' צריך לומר רק שמשיח הוא יחידה כללית שבחי' זו מאירה ומתגלית בנשמת נשיא הדור.ואילו לפירוש הב' אינו מובן מה שייך הציון לשערי תשובה, שהרי בשערי תשובה מבואר רק שבנשיא הדור מאירה בחי' היחידה הכללית שכוללת את כל נשמות ישראל ומה מוסיף ציון זה ללימוד הנ"ל, ולכאורה הי' מתאים יותר לציין לפירש"י "שהנשיא הוא הכל" - המקור הראשוני לביאור זה.

ועוד צ"ע בכללות אופן לימוד הא' - דלכאורה אינו מובן מהי ההוכחה מרבי יהודה הנשיא, והרי מפורש בגמ' שאמרו עליו זאת מפני "סובל תחלואים וחסיד גמור הווה", ולא מפני היותו הנשיא.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ונ"ל בביאור הנ"ל שענינו של משיח הוא בעיקר מה שהנשיא הוא הכל שהרי נשיא הדור הוא אתפשטותא דמשה רבינו שענינו הוא הכל ולכן כל הלימודים הם למעשה א' שכיון שהנשיא הוא הכל ממילא הוא גם היחידה כללית.

וכ"ז הוא היות וכאשר נתבונן בשלושת הלימודים נוכל לחלק אותם לשתיים **א.** השוואה **ב.** לימוד כלומר בלימוד מגואל ראשון הוא גואל אחרון משווים את הגואל אחרון לגואל הראשון וכך לומדים ממנו כו"כ ענינים וכן בשמח"ת מ"ו משווים בין גואל ראשון לגואל אחרון מצד נשמתם שלשתיהם יש אותה דרגת נשמה משמע שעניינם אחד וממילא גואל ראשון הוא גואל אחרון.

העבודה דמוח הדעת בימות המשיח*

הרב ניר יעקב שי' גבריאל
בוגר הישיבה, שליח כ"ק אד"ש מה"מ
ור"י חח"ל פלורנטין, ת"א

א
שאלות בביאור ענינו של מוח הדעת בתניא**

בנוגע להולדת וקיום המידות ע"י מוח הדעת, כותב אדמוה"ז בתניא[2] וזלה"ק:

"והדעת הוא מלשון: "והאדם ידע את חוה[3]", והוא לשון התקשרות והתחברות. שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה, ואינו מסיח דעתו. כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה, הנה אם לא יקשר דעתו

---

* מוקדש לע"נ אבי מורי ר' יוסף בן יהושע ע"ה גבריאל.

נדפס בקובץ בפ"ע כתשורה מבר־המצווה של בני שי', וכעת נדפס בעריכה מחודשת.

** אמנם ישנו המכתב מאדמו"ר הרש"ב נ"ע (אג"ק שלו ח"ב ע' תש"כ) וזלה"ק: "ואם היה בכוחי כמעט הייתי אוסר באיסור גמור להשכיל השכלות בתניא, כי לבד זאת שלא יגיע לעומקן ואמיתתן של הדברים, וקרוב יותר שאין האמת כן בכוונתו הק', הנה זה גורם הפסק הלימוד, וגם מוציא לימוד התניא מכוונתו האמיתית". דלכאורה משמע מכך דאין לחדש ולבאר בתניא.

אך מכיוון שישנה ההוראה בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ (דבר־מלכות במדבר ה'תנש"א סעי' ב' ואילך): "שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יתעכבו מלכתוב החידושים, אלא ישתדלו לכותבם, ולפרסם זאת גם בדפוס (בקובץ מיוחד בפני עצמו, או בקובץ הכולל גם חידושי תורה מאחרים)".

ואף בנוגע לביאור **בתניא** הנוגע לעבודת ה', כותב אדמו"ר הרש"ב (**במכתבו הנ"ל**): "בעניני עבודה יכולים להרחיב הדיבור בלמוד התני'. כאשר מפורש שמעתי מכ"ק אאמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ, אשר עניני עבודה שיכולים לקשר בדברי התניא, עם היות שאין זה הכוונה האמיתית בהדברים האלו, מותר לדבר ולהרחיב בהם הדבור".

וכ"ק אד"ש מה"מ מביא זאת (דבר־מלכות אחו"ק ה'תנש"א סעי' יו"ד) כהוראה לגבי **פירוש** בתניא, הנלמדת ממכתב אדמו"ר הרש"ב הנ"ל, ובלה"ק: "ע"פ הוראת אדמו"ר (מהורש"ב) הידועה, ש"עניני עבודה שיכולים לקשר בדברי בתניא. . מותר לדבר ולהרחיב בהם הדיבור" (אע"פ שבכלל ישנה זהירות באמירת פירושים בספר התניא)".

וממילא מובן לענינו שניתן לבאר ולחדש בעניני עבודה שבתניא, בנוגע להתבוננות והולדת המידות שע"י המוחין - אופנה ופרטיה.

ויומתק ע"פ דברי אדמו"ר מהורש"ב בסיום מכתבו דלעיל: "ומכל פרק צריכים ליקח (ארויס נעמען) תוכן הענין, אם יש בו דרך עבודה או התבוננות פרטיות או עצה פרטיות", דבנידון דידן הרי זהו תוכן עבודת ה' שבפרק ג' - עבודת ההתבוננות במוחין המולידה מידות, וכדלקמן.

2) לקוטי־אמרים, ספ"ג [ז, ב].

ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו אהבה ויראה אמיתית, כי אם דמיונות שווא. ועל כן הדעת הוא קיום המידות וחיותן".

הסבר הדברים בפשטות: ענינו של מוח הדעת הוא לקשר את המושכל - אוא"ס ב"ה - לנפשו וליבו, ורק ע"י התקשרות הדעת יהיה קיום המידות.

ולכאורה אריכות ודיוק לשון אדמוה"ז דורשים ביאור, ובכמה פרטים:

א. "והדעת הוא מלשון "והאדם ידע את חוה", והוא לשון התקשרות והתחברות": באם מטרת הבאת פסוק זה היא ללמדנו, שדעת הוא חלק במוח המקשר את המושכל עם הלב, אין מובן מדוע אדמוה"ז לא מביא פסוקים המדברים על כך ישירות, כגון: "**ידעת** עם **לבבך**[4]" או "**דע** את אלקי אביך **ועבדהו בלבב** שלם"[5]. שמהם משמע מפורשות, שדעת הוא סוג של הכרה שכלית הקשורה עם הלב, וע"י ההתבוננות מגיעים לעבודת ה'.

ובמיוחד משמע כך מהפסוק: "וידעת היום והשיבות אל לבבך, כי ה' הוא האלקים[6]" שבו מפורש ביותר ש ענין הדעת הוא הקירוב של המושכל - ה' הוא האלקים, וחיבורו אל הלב[7] (ובפרט שהמושכל בפסוק זה, **הוא המושכל עליו מדבר בפרק ג'** - גדולת ה').

ובפרט שמפסוקים אלו משמע צווי מפורש יותר[8] על חובת הדעת וההתקשרות, וכן משמע באופן ישיר אשר מוח הדעת מתקשר עם הלב, לעומת הפסוק "והאדם ידע" שבו לא מוזכר כלל ענין זה[9].

למרות זאת בוחר אדמוה"ז בפסוק: "והאדם ידע את חוה", כמשל וכפירוש ללשון

---

3) בראשית ד, א.

4) עקב ח, ה.

5) דברי הימים א' כח, ט.

6) ואתחנן ד, לט.

7) ואין לומר ש"וידעת" זה ציווי נפרד מ"והשבות", היינו ציווי אחד ע"כ שצריכה להיות הידיעה בשכל, ולאח"ז ישנו עוד ציווי [הבא בהמשך אליו, אך נפרד] "והשבות אל לבבך", ע"כ שצריכה להיות ההשבה אל הלב, וא"כ אין מכך הוכחה שההתקשרות אל הלב היא ע"י ובאה ממוח הדעת. מפני ב' סיבות: א. א"כ לא מוסבר ע"י מה היא ההשבה אל הלב. ב. בתניא קו"א [ד"ה "להבין מ"ש בפע"ח", קנו, ב] מובא פסוק זה כהסבר ע"כ שע"י ידיעת סדר ההשתלשלות מגיעים לרגש בלב [ועפ"ז אדרבה, מתחזקת השאלה למה לא הביא פסוק זה כהוכחה למדובר כאן].

8) וכדברי אדמוה"ז הנ"ל [בקו"א, נס' בהע' 6]: "אלא שידיעת המציאות מההשתלשלות היא ג"כ מצווה. . כמ"ש: "וידעת היום"..".

9) אמנם המשך הפסוק [בראשית ד, א]: "ותהר ותלד" אכן מתאים להולדת המידות בלב - "יוליד בנפשו" וזה נעשה ע"י "והאדם ידע", אך מכיוון שאדמוה"ז לא כתב את המשך הפסוק ואף לא סיימו בוגו', משמע קצת שלא (רק) מצד זה בא לומר שקשור אל הלב, וצ"ע.

'דעת', ומכך מובן שפסוק זה מלמדנו טוב יותר שדעת הוא התקשרות (וכן שהתקשרות זו מקשרת אל הלב).

ב. "**והוא לשון התקשרות והתחברות**": מהו ההבדל בין התקשרות להתחברות, ובפרט שהרי באם ישנה התקשרות בין שני דברים, אזי ממילא כבר ישנה ההתחברות ביניהם (בדוגמת ב' חבלים הקשורים ביניהם, וממילא הם גם מחוברים זל"ז) ומה מוסיף אדמוה"ז במילה התחברות על התקשרות.

ב
דיוקים נוספים בהמשך דברי אדמוה"ז

ויש לבאר בכ"ז, ובהקדים תמיהות נוספות בדברי אדמוה"ז:

ג. אדמוה"ז כותב שהולדת המידות נעשית באופן אשר: "יקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק", ולכאורה מתעוררות על כך מספר שאלות: **א.** מה מתארים הלשונות "אמיץ וחזק מאוד" שדוקא באופן כזה מקשר דעתו. **ב.** מדוע ב"ויתקע מחשבתו" מסתפק אדמוה"ז בתיאור "בחוזק", ולא מוסיף "ובאומץ" וכיו"ב כלשונו הק' לפנ"ז. **ג.** מדוע לגבי דעת מביא הל' קשר ("יקשר דעתו"), ולגבי מחשבה מביא הל' תקיעה ("יתקע מחשבתו").

לאח"ז מוסיף אדמוה"ז שצריך להיות דוקא באופן ש"אינו מסיח דעתו", ולכאורה: אם "מקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד", ממילא מובן מכך שהוא "אינו מסיח דעתו" (דהרי הסחת הדעת הוא ההיפך הגמור מקישור הדעת), ומה מוסיף אדמוה"ז במילים אלו.

ד. בסיום הענין כותב אדמוה"ז, אשר הסיבה שצריכה להיות התקשרות כה חזקה במוחו, היא: "כי אף מי שהוא חכם. . הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד..".

זאת־אומרת, שהאפשרות להוליד אהוי"ר היא רק באופן של קישור ותקיעה ב"חוזק והתמדה".

אך כאן צריך להבין מדוע אומר "חוזק והתמדה" **בלבד**, ולא מוסיף "אמיץ. . מאוד". והרי בתחילת דבריו, בביאור אופן השימוש במוח הדעת הדגיש שדוקא באופן שמקשר בקשר "**אמיץ וחזק מאד**" נפעלת הולדת המידות. ולאידך גיסא, אם אכן ע"י חוזק והתמדה **בלבד** ישנה הולדת המידות (כבסוף דבריו), מדוע כותב שנצרך קשר "אמיץ וחזק מאד".

ומכורח קושיות אלו נראה־לומר, שהקשר והתקיעה המדוברים כאן שונים במהותם

מהנראה לנו בהשקפה ראשונה ושטחית, היות שזהו קשר ותקיעה על־פי תורה. ודוקא כשנעשים באופן כזה הוא המביא לידי הולדת המידות, וכדלקמן.

ג
מחלוקת הראשונים במהות קשר ע"פ תורה

בבואנו להבין את מהות קשר ע"פ תורה, מצינו שהקושר בשבת חייב[10]. ומובן שהקשר הנמנה כמלאכה ואסור בשבת, הוא הנקרא קשר אמיתי ע"פ תורה.

וכך אומרת המשנה בשבת[11]: "וכל קשר העומד להתקיים לעולם חייבים חטאת על קשירתו והתרתו".

ובהמשך שם[12] מבארת הגמ' דיש ג' סוגי קשרים: **א.** קשר הנעשה ע"י סנדלר (אושכפי) ומתקיים לעולם[13] - עליו חייב. **ב.** קשר הנעשה ע"י אנשים רגילים, אך נעשה באופן שיישאר לאורך זמן[14] - עליו פטור אך אסור (מדרבנן). **ג.** קשר שמתירים אותו מחדש בכל יום[15] - ומותר לעשותו.

אך עדיין נותר להבין מהו הפרט האסור בקשר זה ההופכו למלאכת שבת (וממילא לקשר ע"פ תורה) - זה שנעשה ע"י סנדלר (היינו שיתקיים באופן קבוע), או זה שמתקיים לעולם.

ואכן נחלקו בדבר זה הראשונים בסוגייתנו:

הרמב"ם[16] **והרי"ף**[17] סוברים ע"פ האמור לעיל שע"מ להתחייב במלאכת קושר, צריך את ב' הפרטים:

א. לקשור קשר מיוחד דוקא (- קשר הקשור היטב, כך שאינו לוחץ, וממילא לא

---

10) מלאכת קושר נמנית במתני' (שבת עג, א) כחלק מל"ט מלאכות האסורות בשבת.

11) ר"פ אלו קשרים.

12) שם קיב, א.

13) ראה פרש"י שם (ד"ה "בדאושכפי"): "בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל קושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם" (ועד"ז שם בד"ה: "בדטייעי דקטרי אושכפי").

14) ראה פרש"י שם (ד"ה "בדרבנן"): "כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו" (ועד"ז שם בד"ה: "בדחומרתא דקטרי אינהו").

15) ראה פרש"י שם (ד"ה "בדבני מחוזא"): שהם רחבי לבב ומקפידים על לבושיהן ונעליהן להיות מכוונין, וקושרין אותו בדוחק, וצריך להתירו ערבית" (ועד"ז שם בד"ה: "דנפקי ביה תרי").

16) הל' שבת, פרק יו"ד הל' א.

17) שבת שם [בדפי הרי"ף: מא, ב].

יצטרכו להתירו, היות שנוח להישאר אתו לאורך זמן) כסנדלר (אושכף) העושה קשר של אומן. **ב.** הקשר אכן צריך להתקיים לעולם. ורק כאשר עושה ב' פרטים אלו יתחייב הקושר. אך כאשר עשה רק קשר שמתקיים לעולם (אמנם אסור מדרבנן, אך) יהיה פטור, כי זה קשר של הדיוט (ורק במקרה שסתם קושר[18], לא מתקיים לעולם ולא מעשה אומן - אז יהיה מותר לכתחילה).

אך **הרא"ש**[19] חולק וסובר דהאיסור בקשר תלוי בקיום הקשר ולא במינו, דאם קשר זה מתקיים לעולם, כבר מתחייב עליו הקושר, אפילו בקשר הדיוט. ורק בקשר שאינו קיים לעולם, אף אם הוא של אומן (כגון שאינו קושרו בדוחק, שאז זה קשר מיוחד הנשאר (בד"כ) לאורך זמן) יהיה פטור (מכיוון שלא קיים לעולם)[20] וכן פסקו הטור[21] והסמ"ג[22].

ובכל אחת מהשיטות יש חומרא וקולא:

לשיטת הרמב"ם - אם עשה קשר של אומן, אע"פ שמתירו בו ביום, אסור מדרבנן (כי עשוי על מנת להתקיים לעולם), וזו חומרא לגבי הרא"ש שמתיר לגמרי בקשר שמתירו בו ביום - אפילו אם הוא קשר אומן.

לשיטת הרא"ש - אם עשה קשר הדיוט, אך הוא מתקיים לעולם, חייב מדאורייתא (אף שאינו של אומן), וזו חומרא לגבי הרמב"ם דסובר שפטור ואסור רק מדרבנן.

ופסק השו"ע בהלכות שבת[23] כדעת הרמב"ם, דרק קשר אומן, (באם אכן מתקיים לעולם) - חייב מהתורה. אך הרמ"א[24] חולק וסובר כרא"ש דאף קשר הדיוט באם מתקיים לעולם חייב מהתורה.

"כגון רצועות שיוצאות מגופו של מנעל וקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין את המנעל" (רי"ף שם).

18) על הדף.

19) וכפרש"י שם, ד"ה "בדרבנן": "ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו". וכן בד"ה "בדחומרתא דקטרי אינהו": "וקושרין ומתירין, **ופעמים** שמתקיים שבת או חדש".

20) או"ח ח"ב, סי' שי"ז הל' א.

21) לאווין, סי' סה.

22) או"ח ח"ב סי' שי"ז הל' א.

23) בהגה' שם.

24) שו"ע אדמוה"ז או"ח ח"ב, ס' שי"ז סעי' א' (מפאת אריכות הל' הובא רק תוכן דבריו).

ד
שיטת אדמוה"ז בגדר דמלאכת קושר

ולענין הלכה, אדמוה"ז בהלכות שבת[25] בתחילה מביא את שיטת הרא"ש דעיקר החיוב הוא על קיום הקשר לעולם, ובהמשך דבריו[26] מביא את שיטת הרמב"ם שרק באם הקשר הוא של אומן, שהוא כלשונו הזהב: "חזק ואמיץ[27]" ועשוי להתקיים לעולם, חייב מהתורה.

למעשה מחמיר כב' השיטות, דבאם הקשר הוא של אומן, אע"פ שבכוונתו להתירו ביומו, אסור מדרבנן (כשיטת הרמב"ם). ובאם הקשר הוא של קיימא, אע"פ שהוא של הדיוט, חייב מהתורה (כשיטת הרא"ש).

ויוצא מכך שגדרו של קשר ע"פ תורה בכללות הוא קשר הקיים לעולם (קשר של קיימא)[28].

אך בזה עצמו ישנם ב' סוגי קשרים: קשר אחד הוא קשר אומן, והוא הקשר המועדף. וקשר מסוג שני (דהוא אמנם פחות מועדף, אך גם הוא קשר), דזהו קשר רגיל שקיים לעולם.

ה
ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בטעם פעולת דעת האדם על הקשר

והנה, בביאור הפעולה אשר הופכת את הקשר ל"קשר העשוי לעולם"[29], מסביר הט"ז[30] שזה נפעל ע"י דעת הקושר.

דבאם קשר על דעת כך שיישאר הקשר הזה לעולם, כבר חייב מהתורה (ואין צריך להמתין ולראות האם יפתח הקשר אי פעם). ואף אם הוא סוג קשר שבדרך כלל מתירים

---

25) שם סעי' ב'.

26) וראה שלטי הגיבורים (שם), מג"א (שם), בלבושי שרד (שם), דרכי משה (שם), שמביאים את הצורך להיזהר בב' קשרים זע"ז, שמא זהו קשר אמיץ.

27) בין לשיטת הרא"ש, שהרי בכך מחייב, ובין לשיטת הרמב"ם, שהרי ענינו של קשר אומן שהוא קשר בר־קיימא [ואף שמדרבנן חייב גם באם לא עשוי לעולם, הרי זה שאין חייב מן התורה מראה שלא זה הקשר בענינו, וכן גם קשר אומן (אף שבפועל אין מתקיים לעולם) ענינו הוא קשר הקיים לעולם].

28) ההכרח לומר שנעשה ע"י פעולה מיוחדת, דאל"כ קשה דאין זמן בו מתחייב הקושר בשבת. שהרי אם יתיר את הקשר - אף לאחר זמן - יצא מגדר ד"לעולם" להתחייב מהתורה עליו (שהרי לא היה קשור לעולם) ואין זה "קשר של קיימא".

29) ס"ק א' (וראה ג"כ שם שמביא דקשר אומן הוא קשר חזק מאוד).

30) משא"כ למשנ"ב (ס' שי"ז בביאור הלכה א') הולכים אחר דעת מנהג העולם בזה.

אותו באותו יום, דעתו משפיעה שקשר זה יכנס לגדר של קיימא, היות שהולכים אחר דעת הקושר[31]. וכן פוסק אדמוה"ז שם.

ובטעם הדבר - שדעתו פועלת על מהות הקשר - מסביר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש[32] וזלה"ק:

"בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב), ואין הקשר ראוי להיקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ שיישאר כן לעולם. והיינו שהדעת שיהיה קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה.

ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו אין זה חיבור אמיתי[33], ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

עפ"ז יובן שללא הדעת שיתקיים הקשר, הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר במלאכת הקשירה. שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב".

דהיינו; היות ובפעולת בקשירה לא ניכר החיבור בין ב' הקצוות (דהרי רק צמודים זל"ז), צריכה להיות הדעת שיהיה קשר לעולם (- באופן של קיימא), ודוקא ע"י דעת זו נקרא חיבור אמיתי ע"פ תורה. אך כאשר דעתו אינה כך, אי"ז חיבור ע"פ תורה ו"אינו בגדר קשירה שאסרה תורה", אלא קירוב ב' חוטים אחד לשני[34].

המורם מכל הנ"ל: שיטת השו"ע[35] שחייב מן התורה רק באם הקשר עשוי לעולם (כלומר שאינו עשוי להיפתח אף פעם) וכן לשיטת אדמוה"ז, וממילא מובן מכך לנדון דידן, שגדר קשר ע"פ תורה הוא שעשוי לעולם.

---

31) חי"ד ע' 15 עיי"ש.

32) וראה בהע' 29 שם שמדמה זאת לנהרות המכזבים, שאף בשעה שזורמים בהם מים חיים נקראים מכזבים.

33) ועפ"ז מבאר שם מדוע לא גזרו בחצי מלאכה (קשר שאינו בר־קיימא), אטו מלאכה, דע"פ הנ"ל אינו נחשב לכלום כל עוד אינו בדעתו לקיימו, עיי"ש.

34) וכן סוברים נו"כ, ראה שם.

35) ראה לעיל תחילת סעי' ד, ובהע' שם.

36) לדעת הרא"ש וכן הלכה, כדלעיל.

ו
ב' אופנים בקשר אמיתי של האדם עם הקב"ה

עפ"ז יובן לענינו, דבמהות הקשר הנדרש ע"י מוח הדעת על מנת להגיע להולדת המידות, יכולים להיות ב' אופנים.

ראינו בדעת אדמוה"ז, שאם קושר בשבת שני חבלים זה לזה ובדעתו שיתקיים לעולם, חייב מן התורה. וביחד עם זאת, מחשיב אדמוה"ז גם את קשר האומן, שהוא "חזק ואמיץ" (ובלשון הט"ז - "מאוד") כקשר, אלא שלא זו עיקר דעתו ורק להחמיר בסוג קשר זה.

ומזה מובן דכן הוא בהתקשרות הדעת. דלכתחילה, בכדי לצאת ידי כל הדעות של קישור הדעת לא"ס ב"ה, מביא אדמוה"ז שצריך שיקשר דעתו בקשר "אמיץ וחזק מאוד" [שזהו קשר אומן[36]]. והיות ויכול להיות קשר של אומן ("אמיץ וחזק מאוד") באופן זמני ולא תמידי, מוסיף אדמוה"ז ומדגיש: "ואינו מסיח דעתו", כי אחרת אין זו התקשרות אמיתית.

ודוקא באופן כזה ישנם ב' המעלות בהתקשרות לאלקות: התקשרות של אומן, והתקשרות התמידית, שהיא ביטול הדעת - שלא תהא מוסחת מאלקות אף לא פעם (על דרך 'ביטול הקשר בחבל').

אך ישנו עוד סוג קשר[37], והוא קשר רגיל (ולא "אמיץ"), ואדמוה"ז אכן מביאו בתניא בנוגע למעשה בפועל[38]. והסיבה לכך היא מפני שספר התניא הוא ספר של **בינונים**, ואם בקשר גשמי לא כל אחד יכול ויודע לקשור קשר של אומן (אלא הסנדלרים והרצענים) כש"כ ברוחניות, דאין כל אחד אומן בזה. ולכן בנוגע להולדת המידות בפועל, כותב אדמוה"ז את סוג הקשר והחיבור **השווה לכל נפש**, דהוא קשר חזק (- דאל"כ אין זה קשר כלל) ותמידי, שזהו קשר של הדיוט מן התורה[39].

ובזה מתורצת השאלה [דלעיל סע' ב], מדוע בתחילת דבריו מתאר אדמוה"ז את קשר הדעת כקשר "**אמיץ** וחזק **מאוד**[40]" ולאח"כ מסתפק בקשר באופן של חוזק והתמדה.

---

37) "הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו", דמלשון זו (שהיא באופן של שלילה) משמע שהיא המינימום הנדרש.

38) וע"ד כפי שבכמה מקומות בתניא מביא אדמוה"ז את האפשרות הטובה יותר, ולאחמ"כ עכ"פ

39) ובפרט שבט"ז [שם] (שאדמוה"ז מסתמך על דעתו בזה) מתואר קשר האומן כ"חזק מאוד", אך צ"ע מפני מה בשו"ע אדמוה"ז מתאר קשר אומן רק בלשון חזק ואמיץ ולא מזכיר המילה מאוד.

40) שו"ע אדמוה"ז שם, סעי' ח'-יו"ד (עפ"י המשנה בשבת קיג, א. וע"פ לשון רש"י שם).

ז
ביאור ענין 'ביטול הקשר בחבל'

אך לכאורה יש לשאול על ביאור זה:

בקשר גשמי, פעולת מחשבת האדם **נוספת** על פעולת הקשירה הגשמית, משא"כ בקשר הדעת שהוא קשר רוחני לכאורה חסר ענין זה, דהרי ישנה רק פעולת המחשבה, ולכאורה א"כ אין איך ניתן לדמות ביניהם.

ויש לומר שההסבר לכך הוא, דבענין זה - שדעת האדם פועלת על מהות הקשר, שיהיה קשר "לעולם" -, מצינו בשו"ע[41] שקביעת (הדעת שיהיה ה) קשר לעולם בחבל, נקראת בשם 'ביטול הקשר בחבל'.

ויש לפרש זה בב' אופנים: **א.** בכדי לקשור צריך כל אחד משני החבלים 'לתת' - כביכול - חלק מעצמו עבור הקשר, ובכך מתבטל מלהיות חבל והופך להיות קשר (ועפ"ז **'ביטול הקשר בחבל'** הכוונה **לביטול שהקשר פועל בחבל**). **ב.** הקשר עצמו מתבטל מלהיות קשר ואינו קיים ומורגש (לא כאפשרות לפירוד בין הדבקים, ואפילו לא כשניים שנקשרו לאחד) אלא הוא חלק מהחבל.

ויש לומר, דדוקא בחיבור ב' אופנים אלו - שגם מורגשת מציאות הקשר, וגם מורגשת המציאות דחבל אחד - ישנו יחוד אמיתי, כי דוקא כך מודגשים ב' הקצוות, דמציאות הקשר ומציאות החבל (וכדלקמן), וממילא יוצא דקשר הוא מציאות שמאחדת ביחוד גמור שני מציאויות נפרדות.

ומובן א"כ שההתקשרות דמוח הדעת ענינה חד הוא עם ענין קשר גשמי, דהרי ע"פ הנ"ל מובן שכל ענין הקשירה הגשמית הוא על־מנת שיהיה 'ביטול הקשר בחבל' (בשתי האופנים הנ"ל), ואז דעת האדם פועלת (כנ"ל) שיהיה קשר הקיים לעולם, וכן הוא גם בקשר רוחני, דבנוסף לפעולת ההתקשרות (שהיא ע"ד מחשבת האדם שיהיה לעולם) צריכה להיות פעולת הביטול דמציאותו.

---

41) שו"ע שי"ג ס"ו. שו"ע אדמוה"ז או"ח ח"ב סי' שי"ג סעי' י"ט - כ"א ועוד.

ח
ביאור מהות תקיעת הדעת ע"פ תורה

כהקדמה להבנת ענין הביטול הנדרש להתקשרות מוחלטת, נבאר את ענין "יתקע מחשבתו" - תקיעת הדעת בהתבוננות אלקית, ועפ"ז יובנו ג"כ שאר השאלות וכדהלן.

מצינו שהתוקע בשבת חייב משום בונה[42]. ומובן שע"י הבנת סוג התקיעה שחייבים עליה נבין את מהות התקיעה ע"פ תורה[43].

בברייתא במסכת שבת[44] מובא בנוגע ל"מלבנות המיטה" [מעין כיסוי שתוקעים בחוזק על רגלי המיטה[45]]: "ולא יתקע [- בחוזק, רש"י], ואם תקע חייב חטאת". והרמב"ם בהלכות שבת פסק שהתוקע חייב משום בונה[46].

וכתב כ"ק אדה"ז בהלכות שבת[47]: "ואפילו בכלי של פרקים, אם תקע פרקיו, דהיינו שהידקם בחוזק, בענין שצריך לזה גבורה ואומנות[48], הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה, ואם אינו עשוי להתקיים הרבה, הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל".

כלומר: התוקע בחוזק בשבת חייב משום מלאכת בונה, כאשר התקיעה עשויה להתקיים כך למשך הרבה זמן, וממילא מהות התקיעה ע"פ תורה היא תקיעה כזו שנעשית בחוזק. [כמו שבתקיעת יתד בבנין או בכלי, התקיעה היא באופן עד שאין אוויר ביניהם (שזהו החיבור למעשה בין חלקים, אחרת הם אינם מחוברים כבנין)].

וממילא מובן דכן הוא במוח הדעת, על מנת שאכן יפעל את פעולת (הדעת שהיא) ההתקשרות, זהו דוקא ע"י שהמחשבה תהיה תקועה רק באותו נושא בחוזק.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר האמצעי בענין, וזלה"ק[49]: "הוא אשר נראה כענין צמצום וכווץ כלי המוח לעוצם עומק התקשרותו במושכל", **שמכווץ מחשבתו** (ע"ד התקיעה

---

42) כנ"ל סעי' ג' לגבי קשר.

43) מז, רע"ב.

44) וראה רש"י שם, ד"ה "מלבנות המיטה": "כעין רגלים קטנים ויש להן בית קיבול ומכניס לתוכן ראשי כרעי המטה שלא ירקבו בארץ".

45) פרק כ"ב הל' כה.

46) שם, סעי' כ'.

47) ומבואר בתוד"ה [שם, ק"ב]: "האי מאן דעייל", דמחלקים בין תקיעה בכלים לבין תקיעה בבנין דלחיוב על תקיעה בכלי צריך גם בחוזק וגם באומנות, משא"כ בתקיעה בבנין שהתוקע בחוזק כבר מתחייב. והלשון אומנות כאן אינה מל' אומן, אלא הכוונה לבאר שבכדי לתקוע בחוזק בכלים צריך גבורה ואומנות (שיש בכל בני האדם).

48) שער היחוד אות א' ["נר מצווה ותורה אור" קי, א].

49) ליקוטי ביאורים לר' הלל על שער היחוד [קמט, ב].

בחוזק) לשהות בהשכלה. וכפי הסבר ר' הלל מפאריטש[50]: "בחי' הדעת שאינו לא בחינת שכל ולא בחינת השגה רק בחינת התקשרות בהשגה או במושכל עצמו", ומובן מכך שזהו כל ענינו של מוח הדעת.

היוצא מכך - דאם תקיעת המחשבה היא חזקה ולמשך הרבה זמן, יוליד ממנה המידות, ואם לאו - לאו (ובזה לא מצאנו שיטות שונות בסוג התקיעה, אם טובה או פחותה - בשונה מהנ"ל לגבי קשר).

ולכן כותב אדמוה"ז "יתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה", דאלו הם שני הגדרים במלאכת בנין **א.** שתוקע חזק. **ב.** עשוי להתקיים להרבה זמן (מתמיד), וכנ"ל דוקא כך נוצר הבנין דשבעת המידות ("שבעת ימי הבנין").

ועפ"ז מובנת השאלה מדוע דוקא לגבי דעת אומר קשר ולעומ"ז לגבי מחשבה אומר תקיעה, כי כללות של הדעת הוא לקשר דעתו, אך זה נעשה ע"י תקיעת המחשבה (דוקא) באותו ענין (שזהו הענין ד'ביטול הקשר בחבל'), דדוקא אז נעשה לאחד עם ההתבוננות [ואין הכוונה שכל לשון אומרת סוג דעת אחר, אלא שתקיעה גופא נצרכת על־מנת שיהיה קישור הדעת].

ט
המעלה בהוכחה מהפסוק "והאדם ידע את חווה"

ועפ"ז יש להסביר את השאלה בתחילת דברינו, מדוע אדמוה"ז מביא הפסוק "והאדם ידע את חווה" כהוכחה, ולא פסוקים אחרים המדברים (לכאורה) יותר מפורשות על הענין.

דע"פ הנ"ל מובן שההתאחדות בין שני עצמים נפרדים - לעשותם אחד - נעשה דוקא ע"י (מלאכת) קושר ובונה, והוא ממש כמו האיחוד בין שני אנשים שונים ונפרדים להיות מציאות אחת של זוג, כדוגמת אדם וחווה, דהוא ע"י התקשרות והתחברות (עניינם של קושר ובונה). ובזה יובן מדוע בוחר אדמוה"ז דוקא בפסוק זה להמחיש את פעולת מוח הדעת, להיות כי מוח הדעת פועל החיבור והאיחוד בין שני דברים להיותם דבר אחד ובשאר הפסוקים (ראה לעיל סעי' ב') אין מודגש שנעשים לאחד, וכן אין מודגש שנעשה דוקא ע"י ב' הפעולות דהתקשרות והתחברות, בשונה מפסוק זה שזהו כל תוכנו.

---

50) סעי' ז.

י

ביאור ענין ה"מאוד" שבקשר זה ועפ"ז ענין הביטול

ויש להוסיף ביאור בענין של "מאוד", שהרי עכ"ז שקשר "בחוזק ובהתמדה" מספיק לקיום המידות כנ"ל, בכ"ז ישנו האופן דיקשר דעתו בקשר "אמיץ וחזק מאוד", דיש לומר שזהו ענין הביטול דלעיל[51], וכפי שיבואר להלן.

כשם שההתבוננות שבחכמה ובינה מתוארת: "כשמתבונן ומעמיק מאוד. . איך הוא ממכ"ע וסוכ"ע וכולא קמי' כלא חשיב", יש לומר שכן הוא גם בנוגע לאופני ההתקשרות במוח הדעת, ש"אמיץ" "חזק" ו"מאוד" הם כנגד ג' דרגות אלו - ממלא, סובב ועצמות - שבדוגמת עניינם מקשר דעתו.

ומבואר בשער היחוד לכ"ק אדמו"ר האמצעי, וזלה"ק[52]:

"בחי' דעת עליון, יש בו כמה בחינות.

הא', בחינת דעת המייחד חכמה ובינה, שהוא למטה מחכמה ולמעלה מבחי' בינה. והיינו שכבר מושכל עצמות ההשכלה במוחו, רק שאין לו התיישבות במוחו מצד שאינו מושג אצלו באותיות. אז הוא מקשר דעתו בקשר אמיץ בעצמות ההשכלה ורוצה להלבישה באותיות, אז נולד ממנה מהות הסברא הנגלית באותיות שנק' בחי' בינה",

וי"ל דמה שמקשר עצמו בחכמה ובינה הוא כנגד ממכ"ע, דהרי הם מוחין השייכים למידות, ע"ד ממכ"ע השייך לעולמות.

וממשיך שם: "ויש בחי' דעת למעלה מן החכ', והיינו קודם שהשכיל ורוצה להשכיל את השכל, אז מקשר א"ע בכח המשכיל שלו. ועי"ז נולד אצלו בחי' עצמית השכל הנק' חכ' מלמעלה מן החכ' [ו]השכל",

וי"ל דמה שמקשר עצמו בכח המשכיל שהוא מכוחות המקיפים, הוא כנגד סוכ"ע, דסוכ"ע הוא בחי' מקיף.

ומסיים: "אך עיקר בחי' הדעת הוא בחי' התקשרות במהות ובעצמות הדבר מצד הרגשות יוקרו וחשיבותו".

---

51) קמט, ג ואילך.

52) ראה תו"א מקץ לט, ד. ספהמ"צ להצ"צ קנג, ב. ובכ"מ.

וי"ל שזה שמקשר עצמו בעצמות הדבר, הוא כנגד עצמות דכולא קמי כלא חשיב, דמקשר את עצמותו בענין ושום ענין אחר לא חשיב לגביו.

ושלושת דרגות אלו הם כנגד ג' הענינים ד"אמיץ וחזק מאוד", "אמיץ" זה כנגד חכמה ובינה שעל ידם נעשה קשר אמיץ, "חזק" זה כנגד כח המשכיל שגורם שההתקשרות תהיה באופן חזק, ו"מאוד" שבקשר זה, הוא כנגד זה שמקשר עצמותו בעצמות הדבר דאז הקשר נעשה בל"ג, וכידוע[53] שמאוד ע"פ תורה ענינו בלי־גבול[54], וזהו עיקר בחי' הדעת.

והתקשרות זו בדבר אחד, אין כוונתה דמקשר שכלו רק בפרט מסוים, אלא נמשכת אף בריבוי פרטים, וזאת ע"י ביטול מציאותו.

וכמבואר שם שבכל אחד מג' מוחין דחב"ד ישנם ג' בחינות: עומק, רוחב, אורך. וכן בדעת ישנם ג' בחינות אלו. כי הרי (כדלעיל) עיקר ענין הדעת הוא התקשרות בעצמותו ומהותו של הדבר, ומחמת זה בא לידי התקשרות בהשכלה והבנה להשכילו ולהבינו, וזה נעשה ע"י ג' בחינות אלו.

העומק הוא בחינת ביטול למהו"ע עצם הדבר, שבא מצד הראשית ומקור וחשיבות הדבר במוחו ועי"ז נעשה ראשית ההתקשרות למהות הדבר במוחו דכך מתקשר להשכילו ולהשיגו כנ"ל.

והרוחב הוא מה שיכול לסבול היפוכו ובכ"ז לא יהיה נזוז ממקומו כלל, כי יכול להרחיב דעתו ושכלו גם לענינים אחרים.

ואורך הדעת הוא מה שנמשך כח ההתקשרות בריבוי דברים נבדלים המורים על ענין ההתקשרות במהות הדבר, וכאשר המהות ישנה, אזי גם ריבוי הפרטים הנבדלים קשורים ל ענין.

ולדוגמא: קטן, אעפ"י שמקשר דעתו בדבר מה מ"מ בקל יתפתה להיפוכו, וזה למרות שאינו יכול לסבול היפוכו, רק שלא ישים לב לכך כי אינו קשור בעצמותו למושכל. משא"כ בגדול שלא יתפתה להיפוכו, על אף שכן יכול לסבול היפוכו. וזאת היות והוא מקושר בעומק דעתו בדבר שרוצה.

וכאשר ישנו עומק הדעת שהוא כח הביטול שלו (השורה בכלי המוח השלישי שהוא לאחוריו, שהוא מוח הדעת אשר בכוחו להגיע למהות עצם הדבר ממש), אזי נמשך

---

53) דזהו עצמות אוא"ס, בל"ג האמיתי.

54) וכדלעיל זה הפרט המקביל לקשירה הגשמית בחבל.

ממילא רוחב הדעת ואורך הדעת. ולכן ע"י העמקת הדעת ממשיך מעצם הדבר בו הוא מעמיק לחכמה ובינה עד למידות, לפי הסדר של עומק רוחב ואורך, וזו הסיבה שהביטול - העמקת הדעת - נצרך להתקשרות הדעת, שלולא זאת אין נפעלת ההתקשרות באופן מוחלט בכל הפרטים[55], וזהו ענין ד"אינו מסיח דעתו".

יא
הקשר וההוראה מהנ"ל למעשה בפועל בדורנו - דור הגאולה

ובכאן יש לנו ללמוד הוראה בנוגע למעשה בפועל, עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ בלק ה'תנש"א, וזלה"ק[56]:

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

וכן מוסבר בדבר־מלכות כי־תצא[57] על המשנה: "ודע שמתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא" - שהוא מלשון התקשרות והתחברות, שצריך לקשר דעתו כבר עכשיו ב"שכרן. . לעת"ל".

ומובן איפה שעלינו ללמוד מכהנ"ל למעשה כיצד לקשר דעתנו, הן בענין הגאולה האמיתית והשלימה, והן בענין משיח צדקנו ("ענייני מלך המשיח ובעניני הגאולה[58]"), ההתקשרות לנשיא הדור - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

דעיקר ענין ההתקשרות הוא ביטול דעתו ועצמו (כנ"ל דזהו ענין ההתעמקות דהיא עיקר הדעת) בעניני גאולה ומשיח. הן באופן שקושר עצמו להם בעומק (בדוגמת האופן הא' הנ"ל דמוותר על קצה החבל ומבטלו, על־מנת לקשרו בחבל השני), ועד שנהיה באופן

55) סע' יו"ד.
56) סע' ד'.
57) ספה"ש תנש"א ח"ב שיחה לש"פ תזו"מ סי"ב.
58) ועפ"ז מובנת כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בדבריו "למעלה מן הדעת", כי אכן ע"י אופן זה של התקשרות מגיעה לדרגא כזו שכבר אין כל מציאות של היפך ההתקשרות (שזהו"ע היסח הדעת, שדעתו אינה עסוקה בענינים המבלבלים).

שמתאחד אתם ממש (בדוגמת האופן הב׳ בביטול הקשר בחבל, דאין כאן שני חבלים אלא ישנו רק חבל אחד).

ועומק זה מביא לרוחב הדעת[59] בעניני גאולה ומשיח, שיכול לסבול היפוכו (הן דהגלות המר והן דההעלם וההסתר באופן של "אותותינו לא ראינו[60]" ו"נכסה מעינינו משיח צדקנו"), וביחד עם זה אינו מתפתה להיפוכו (המנגד ר"ל), אלא אדרבא כח ההתקשרות שלו נמשך בריבוי דברים נבדלים כפי שהא׳ ד"אלופו של עולם"[61] מתאחד ממש עם ה׳גולה׳ למציאות אחת של גאולה.

ומחבר דעתו ותוקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה בענייני משיח וגאולה, שדורנו דור ראשון לגאולה (- "שעומדים בהכניסה לימוה"מ[62]"), ובכך שנשיא הדור משיח שבדור[63], ובודאי באופן של נשמות בגופים בחיים נצחיים[64], להיות תקוע ב ענין זה עד שאין לו פנאי לשום דבר אחר[65], אלא שהוא דעתו ומחשבתו רק באותו נושא ובאופן של "ועזב איש אביו ואמו[66]" - חכמתו ובינתו המוגבלים, "ודבק" - התקשרות עצמית בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

---

59) תהילים עד, ט.

60) ועד מל׳ "פלא" שזהו"ע דעצמות ומהות [ראה דבר מלכות ש"פ אמור ה׳תנש"א סעי׳ ד׳ ואילך].

61) דבר־מלכות ש"פ בלק שם.

62) ע"ד דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ דברים ה׳תנש"א: "ובפשטות, שיהודי מאמין. . שמשיח צדקנו. . נכנס כעת ממש לביהכנ"ס" וכן בדבר־מלכות ש"פ וארא ה׳תשנ"ב: "הידיעה שתו"מ נכנס כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. . מעוררת ופועלת לסייע ולהשלים. . את כל מעשינו ועבודתינו".

63) לא מיבעי דנשיה"ד [אשר כדברי כ"ק אד"ש מה"מ הוא ה"צדיק יסוד עולם" ש"ע"ד אבן השתיה שנמצאת במקום מסוים בעוה"ז הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינויים" [דבר מלכות ש"פ שופטים ה׳תנש"א סעי׳ י"ב], ובדורנו זה זכינו ולא זו בלבד שלא חסר ח"ו . . אלא אדרבה נוספת בזה שלימות נעלה יותר" [דבר־מלכות ש"פ בא ה׳תשנ"ב סעי׳ י"ג], וכן ידועה הכרעת החסידות כדעת הרמב"ן, אשר עוה"ב נשמות בגופים, ואצל משיח צדקנו כן הוא גם בזמן הגלות דלא שלט בו חטא עה"ד, ועוד רבות בדברי כ"ק אד"ש מה"מ] אלא אף דכל אנשי הדור אשר תו"מ עוברים בלי הפסק כלל לחיים נצחיים בגאולה האמיתית והשלימה [כל׳ כ"ק אד"ש בדבר־מלכות ש"פ בא שם, ועוד רבות בשיחו"ק ה׳תנש"א־ב].

64) וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ תולדות ה׳תשנ"ב: "כל ימי חייך. . כל נשימה ונשימה . . להביא לימות המשיח".

65) בראשית ב, כד.

66) פ"כ.

יב
התקשרות חזקה דוקא אצל משיח

ועפ"ז ובהמשך לזה, מומתקת ההוכחה מהפסוק "והאדם ידע", די"ל שמודגשת ביחס להתקשרות הדעת בעניני גאולה ומשיח.

מבואר בהמשך "וככה" תרל"ז[67] דלאחר שגורש האדם מג"ע ע" חטא עה"ד, ישנם ג' אנשים בזמנים שונים המרכיבים את הר"ת אד"ם: אדם, דוד ומשיח. ובמשיח דוקא כתיב[68]: "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד" (מאד הוא אותיות אדם). ומבאר הענין שמאד הוא אדם בהיפוך אותיות, מפני שהפוכים בעניינם, דאדם מורה על ההגבלה בשכל ומידות (שהרי אע"פ שהוא בשלימות הרי הוא נברא ובעל גבול), ולעומת זאת מאד מורה על הבלתי בע"ג, היפך טבע האדם. והשכלתו של מלך המשיח תהיה בלתי מוגבלת ולכן אז דוקא תהיה העבודה בשלימות, דרק ביכולתו להעלות את הענינים הבהמיים למעלה בשלימות [ע"כ תוכן דבריו].

יוצא מכך שההתקשרות וההעלאה בשלימות של השכל ומידות, ואפילו בהמיות לאלקות, הוא דוקא ע"י המאוד שנאמר במה"מ, שהרי האדם הראשון שהיה בעל גבול, חטא בעה"ד ואינו יכול לתקן זאת בשלימות, משא"כ מה"מ[69] ששייך לבלתי בע"ג (מאד) אכן יתקן זאת.

וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ[70]: "מזה מובן ששלימות העבודה (גם של ז' המידות) היא דוקא כאשר ישנם כל עשר הכוחות (ג' מוחין וז' מידות, גם כפי שהם כשלעצמם) ובלשון הכתוב "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך (ז' המידות) ובכל נפשך (כל עשר הכוחות) ובכל מאודך" - עבודה למעלה ממדידה והגבלה (ע"ד לך לך), גם של עשר כוחות האדם [ומוסיף שם בהע'[99]: בצירוף אדם שהוא למטה מצירוף מאד, ראה המשך וככה תרל"ז פ"כ], ועד כפי שזה קשור עם המאוד האמיתי".

וכן בנוגע למשיח צדקנו דוקא, וכפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ[71] "וזהו ג"כ מה שמשיח ילמד דעת לכל העם בהשגת פנימיות התורה, דעת דוקא, דעיקר הענין שיתחדש בימות המשיח [כמ"ש הרמב"ם בסיום וחותם ספרו] כי מלאה הארץ דעה את הוי', דעה דוקא.

---

67) ישעי' נב, יג.
68) שבו לא פגע חטא עה"ד, כדלעיל מהרמב"ן.
69) דבר־מלכות ש"פ לך לך תשנ"ב, סעי' י"ג.
70) מאמר "אתה אחד" ה'תשכ"ב בסופו [סה"מ מלוקט א ע' תיג].
71) כדברי משיח צדקנו להבעש"ט הק' באיגרתו המפורסמת.

וגילוי זה יהיה באופן דכמים לים מכסים, היינו שזה יהיה (נוסף על דעת והכרת השכל, גם) בראיה מוחשית, כמו מי הים שנראים בראיה מוחשית".

ועפ"ז יומתק זה שאדמוה"ז כותב בספר התניא את ההוראה שיקשר דעתו באלקות בקשר אמיץ וחזק מאוד, ולא מסתפק בהוראה של קשר בחוזק והתמדה בלבד, דהרי עם ספר התניא ילכו לקבל פני משיח צדקנו (ובפרט שהוא תורה שבכתב של תורת החסידות "מעיינותיך" שעל־ידם "קאתי מר דא מלכא משיחא"[72]), וממילא העבודה צריכה להיות בהתאם לכך[73] (דהיינו שיהיה "יפוצו", וללא הגבלה - "חוצה" וזה הענין דמאד.

והנה בדוגמת האדם שאמר "עצם מעצמי", שידיעתו והכרתו את חוה אשתו היתה ידיעה עצמית שידע אותה כאילו ידע בעצמו ולא בדבר שחוץ ממנו, כן הוא לגבי ידיעת אלקות בבחי' עצמיות, דהיודע והידוע חד הם וכמאמר: "אילו ידעתיו הויתיו"[73], שהחוצה והמעיין קשורים ומאוחדים ללא היכר ביניהם (בדוגמת ביטול הקשר בחבל)[74].

ונסיים בל' כ"ק אד"ש מה"מ בענין[75]: "ויהי רצון שמלימוד עניינים אלו בתורה יבואו בקרוב לקיום היעוד (דענינים אלה) בפועל, שמתוך מנוחה אמיתית ומתוך שמחה וטוב לבב נלך לקראת הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יהי' מלאה הארץ דעה את ה' כמים למים מכסים".

---

72) דהרי הגאולה תלויה במעשינו ועבודתינו [תניא רפל"ו].

73) ספר העיקרים.

74) וי"ל דגם הרמב"ם בתחילת ספרו היד החזקה [הלכות יסודי התורה הל' א - ב], מציין את שלשה אופנים אלו בהכרה בקב"ה:

א. "לידע שיש שם מצוי ראשון.." שזה דוקא ע"י מוח הדעת דהוא הכרה והרגשה בממלא כ"ע - יש מצוי, איך שהקב"ה ממלא את העולמות.

ב. "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" [וראה הדרנים על הרמב"ם], דזה קישור הדעת בסובב כ"ע.

ג. ובסיום וחותם ספרו [הל' מלכים סוף הל' י"ב] מביא הפס': כי מלאה הארץ דעת את ה' כמים לים מכסים") מים שאין להם סוף, למעלה ממדידה והגבלה).

75) מאמר "אתה אחד" הנ"ל.

לימוד עניני גאולה - לכל לראש "לידע ולהכיר"

הת' שמואל שי' ווישנפסקי
תלמיד בישיבה

א
דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקשר עם לימוד גאומ"ש

בדבר מלכות ש"פ בלק תנש"א[1] אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שבנוגע ללימוד עניני גאולה ומשיח ובנין בית המקדש השלישי, צריך להיות "שטורעם" מיוחד "בימי בין המצרים דשנה זו".

ומבאר הטעם לזה, בכל השנים למדו את עניני בית המקדש שבתורה[2], אך אז היה מורגש בעיקר רגש האבילות על חורבן בית המקדש, וממילא היתה ההשתדלות בלימוד כדי למלא את החיסרון. אך כעת, כיון שנמצאים "על סף הגאולה", הלימוד הוא מצד הכוסף וההשתוקקות למעלת בית המקדש השלישי, ובתור "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז", לכן כללות הלימוד בעניני גאולה הוא "בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה", עד להנהגה בפועל כפי שמתאים לתקופה.

ובס"י מוסיף בזה ביאור, וזלה"ק:

"ויש להוסיף בביאור הצורך והמעלה דלימוד התורה בעניני משיח וגאולה ובנין ביהמ"ק השלישי ככניסה להתחלת ימות המשיח - ובהקדמה:

"אף שאמרו חז"ל שמשיח בא "בהיסח הדעת", אין זה בסתירה ח"ו **למחשבה והתבוננות** באופן של "**דעת**" ("שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק") בעניני משיח וגאולה [ולכל לראש המחשבה וההתבוננות לידע ולהכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא", כיון שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, וסיימו

---

1) בכל הציטוטים דלקמן הובאו קטעים קצרים, ומצד חביבותא דמילתא ולשלימות העיון, יש לעיין בפרטות בשיחה המוגהת בלשונו הזהב של כ"ק אד"ש מה"מ, בסה"ש תנש"א ח"ב ע' 690 (ס"ט) ואילך - כפי המצוין לקמן.

2) הערה 84 בשיחה: ראה לקו"ש חי"ח ע' 420. ועוד.

כל עניני העבודה בשלימות, ככל פרטי הדברים האמורים לעיל (ס"ד־ח)] - כי, "היסח הדעת" פירושו "**למעלה** מן הדעת", היינו, שלאחרי שענין זה חודר בדעתו (ע"י המחשבה וההתבוננות כו'), ה"ז נעשה אצלו באופן שב(היסח ו)למעלה מן הדעת". עכלה"ק.

ובביאור דבריו הק' (בחצא"ר) "ולכל לראש המחשבה וההתבוננות כו'", לכאורה יש להסביר (וכן הסבירו כו"כ[3]), שהתבוננות זו - "לידע ולהכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח" - מקומה בכללות הלימוד, שלימוד בענין זה צריך לתפוס מקום **ראשוני**, "**לכל לראש**".

היינו, דנוסף ע"כ שכפי הוראת כ"ק אד"ש מה"מ (בש"פ תזו"מ תנש"א) לומדים בתורה בעניני הגאולה ומלך המשיח נושאים שונים - "שנתבארו **בריבוי מקומות**" עד ל"תורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו" (שם), יש ללמוד "לכל לראש" ובזה להדגיש את הענינים המבארים את העובדה "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא"".

ב
שני ענינים בלימוד גאומ"ש, העיקר בלימוד קשור לתקופה הנוכחית

והביאור בזה בפשטות:

בעניני גאולה ומשיח שבתורה, ישנם ביאורים רבים ע"ד ענינו של משיח עצמו, או ע"ד הענינים שיתרחשו בגאולה, ע"ד סדר התגלות המשיח וכיו"ב (כפי שמצויין ומפורט בדבר מלכות תזו"מ הנ"ל ובשיחות נוספות[4]), היינו ביאור עניני הגאולה ועניני מלך המשיח - בתור חלק בתורה של "הלכתא למשיחא".

ובנוסף לכך, יש ענינים בתורה המבארים את מעלת וענין תקופתנו ותפקידנו בזמננו זה **שקודם הגאולה**, ועד - "על סף הגאולה". ובנוגע אלינו, שזכינו להיות בפועל בתקופה הזו, ה"ז עבורנו "הלכה למעשה בפועל".

היינו: ישנם עניני גאולה ומשיח בתורה בכלל, שהם לימוד **העתיד להיות**, "**לעתיד לבוא**" (אף שתיכף ומיד ה"ז נהפך להווה ממש), ויש ענינים בתורה שהם לימוד **תקופת משיח הנוכחית**, **ההווה**.

---

3) ראה לדוגמא ספר ענינו של משיח להרשד"ב שי' וואלף ע' 550, ועד"ז בכו"כ מקומות.

4) עד שרבו הציונים והביאורים של כ"ק אד"ש מה"מ ו"כל הספרים - כפשוטו - מלאים בדבר זה". ראה רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ב (ושם - בנוגע ל"דברי הנביאים"). ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 518 הערה 120. חלקם הובא בלקט 'חידושים וביאורים על הלכות מלכים פי"א ופי"ב' (ברוקלין, תשע"ז).

ומכיון שהדרישה מאיתנו, בנ"י הנמצאים בזמן הגאולה, הוא "לחיות משיח וגאולה" - הרי שנוסף על כך שהלימוד בתורה **בכל** עניני משיח וגאולה הוא באופן של "הלכה למעשה בפועל" (כיוון שזהו באמת ההווה, תיכף ומיד), הרי מובן שצריכה להיות הדגשה מיוחדת על הלימוד בעניני "סף הגאולה", ביאור התקופה הנוכחית, כיצד "**עומדים** בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא"".

[ולכאורה[5] יש למצוא ולדייק חילוק זה בשיחת ש"פ תזריע ומצורע[6], אשר למרות שכותב בהערה "ונקל למוצאם - ע"י ספרי המפתחות (שרבו בדורנו זה)" בכל זאת מפרט בארוכה חלק מה"ריבוי מקומות", וי"ל שבא ללמד על הכלל. וזלה"ק:

"בתורה שבכתב (ובפרט "בדברי הנביאים . . שכל הספרים מלאים בדבר זה") ובתורה שבעל פה, **בגמרא** (**ובפרט במסכת סנהדרין ובסוף מסכת סוטה**) ובמדרשים", וממשיך לפרט המקומות בפנימיות התורה, עיי"ש.

ובגמרא מפרט שני מקומות: א) "במסכת **סנהדרין**". ובפשטות הכוונה בכללות לפרק 'חלק' (צ, א ואילך), שם נתבארו בעיקר[7] ענינים הנוגעים לתחה"מ ולפנ"ז לביאת המשיח, מציאותו של משיח, התקופות וכו' - עניני גאולה ומשיח **בכללות**. ב) "בסוף מסכת סוטה" שם (מט, א ואילך) נתבאר בנוגע לתקופת **הגלות** ובפרט ב"עקבתא דמשיחא" - ענינים בנוגע **לתקופה שקודם הגאולה** במיוחד[8].

שהם ע"ד ב' הסוגים בכללות התורה שנתבארו לעיל משיחת ש"פ בלק: א) עניני גאומ"ש בכלל, "הלכתא למשיחא" לעתיד, ב) עניני "הלכה למעשה בפועל" בהווה. ויש לעיין בזה].

וכאשר הלימוד הוא "בפרט בתורתו של נשיא דורנו" (שיחת ש"פ תזו"מ הנ"ל), אזי בפשטות ההדגשה צריכה להיות על הענינים שנתבארו (באופן של "ריבוי מקומות"

---

5) שמעתי מהרה"ת משה שי' לידר.

6) סה"ש שם ע' 501.

7) אף שכדרכה של גמרא בלול בה גם עניני ביאור מהחלק השני, ואכ"מ.

8) ולהעיר ממה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 112 שם: וע"פ האמור לעיל (ס"ז) שהגאולה באה ע"י התגלות ענינו האמיתי של הגלות - יומתק שסימני הגאולה הם בסוף (סיום וגמר) מסכת סוטה הקשורה על הגלות. עכלה"ק. ויש לדייק בזה, שכאשר מדגישים במיוחד את סיום הגלות ותחילת הגאולה - כפי שנתבאר בשיחת ש"פ בלק - אזי גם ההדגשה בלימוד היא במקום שנתבארו סימני הגאולה כפי שהם קשורים עם גלות, במסכת סוטה. ועוד יש להעיר, שהסתכלות זו גופא (ראיית הגאולה כענינו האמיתי של הגלות, כפי שמתבטא במסכת סוטה שם) היא חידוש של זמננו שעומדים על סף הגאולה. ואכ"מ.

ו"הספרים מלאים") בשיחות של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מתקופתנו "סף הגאולה", שם נתבארו באריכות עניני תקופה זו ("שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, וסיימו כל עניני העבודה בשלימות")[9] ומשמעותה ועבודתם של בנ"י כהכנה לגאולה[10] - "הלכה למעשה בפועל" "לחיות עם הזמן דימות המשיח", ענינים שנתבארו בעיקר בשיחות שנות הנפלאות תנש"א־ב[11], וכן "מנהג טוב" של רבים מאחבנ"י שיחיו בכל מקום, והולך ומתפשט.

ג
הלימוד שעומדים בכניסה לימות"מ בא כחיזוק לסתירה ל'היסח הדעת'

והנה, העיר בזה התמים י.ב. באחד מהגיליונות[12] דישיבתנו, דלכאורה קשה לפרש בדבר מלכות בלק שם, שהכוונה בכך ש"ולכל לראש" היינו שצריכה להיות "לכל לראש" המחשבה וההתבוננות בענינים המבארים זאת "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח", ומצד ב' טעמים:

א. פיסקא זו "לכל לראש המחשבה וההתבוננות לידע ולהכיר כו'" מופיעה בשיחה בחצאי ריבוע, לאחרי שמקשה על כך שצריך "לחשוב ולהתבונן" בעניני משיח וגאולה מממאחז"ל בסנהדרין[13] ש"משיח בא בהיסח הדעת", ומכך מובן שתיבות אלו באות כהמשך לקושיא, ולפי הביאור הנ"ל ה"ז ענין בפ"ע ללא קשר לסתירה זו.

ב. אם כוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא להוראה מיוחדת בלימוד עניני גאולה ומשיח - "לידע ולהכיר" - כחלק מ"לחיות משיח", היה זה צריך להופיע בסעיף הקודם (ס"ט) בפיסקא בה מדובר על הלימוד באופן ד"לחיות משיח", או לחילופין בסיום סעיף זה, כאשר מבאר שהלימוד גורם להחדיר ההכרה והרגשה שנמצאים בתקופה מיוחדת עד כדי "לחיות משיח".

---

9) ענינים אלו (משיחות שנאמרו בסוף שנת תש"נ ואילך) נלקטו ונסדרו ע"י מערכת אוצר החסידים, וי"ל בשנת תשנ"ג ב"בשורת הגאולה". עיי"ש בהקדמה.

10) ענינים אלו (בעיקר) - נלקטו ונסדרו (מתוך השיחות, המאמרים והמענות שיצאו מכ"ח ניסן תנש"א עד ז"ך אד"ר תשנ"ב) לפי ערכים ע"י הרב פנחס שי' מאמאן וי"ל בשנת תשנ"ג בספר "תורתו של משיח".

11) כפי שמשמע להדיא בס"ח - שהחל מ"שנה זו" עומדים על סף התחלת ימות המשיח והתחלת הגאולה. וראה שיחת ש"פ תצא סי"ג: ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא").

12) גיליון קלה, ט"ו אלול תשע"ז. ע' 29 ואילך.

13) צז, א.

ומכורח ב' טעמים אלו הציע ביאור אחר בתיבות הנ"ל:

דהנה, לאחר שמבאר את הסתירה הנ"ל, (שלכאורה אמרו חז"ל שמשיח בא "בהיסח הדעת" וכיצד ניתן לומר שנדרשת "מחשבה והתבוננות" בעניני משיח וגאולה בכלל), מוסיף בדרך אגב (שבפשטות זהו ענינם של חצ"ר[14]) שמאחז"ל זה סותר "לכל לראש", היינו שהסתירה יותר חזקה - למחשבה וההתבוננות המיוחדים - בכך "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח". כי אם לימוד על משיח בכלל סותר ל"היסח הדעת", עאכו"כ בלימוד ע"כ שמשיח כבר כאן, ועומדים כבר בהכניסה לימות המשיח.

והחילוק ביניהם הוא: כאשר אדם לומד סתם כך בעניני הגאולה, עדיין ניתן לומר שביאת המשיח אצלו היא באופן של היסח הדעת, הואיל ואין הוא מצפה שזה יקרה כעת ממש, אלא "הלכתא למשיחא" לכשיבוא, ועדיין ייתכן ששייך להיסח הדעת ממשיח צדקנו.

אך כאשר לומד אודות "זמן בואו", ודאי שאינו שייך ל"היסח הדעת" ממשיח צדקנו, כיון ש"יודע ומכיר" שתיכף ומיד הוא מגיע ("וכבר בא").

והוכיח זאת מהגמרא בסנהדרין שם, שחכמים עסקו "במלך המשיח, לידע מתי יבוא" (רש"י), ואמר להם ר' זירא "במטותא, בעינא מנייכו לא תרחקוה", והביא להם את הכלל שמשיח בא בהיסח הדעת. שמזה משמע, שהא ד"משיח בא בהיסח הדעת" הוא בהקשר **לזמן בואו** של משיח, שהעיסוק בענין זה הוא בעיקר היפך "היסח הדעת" בו משיח צריך לבוא[15].

ועפ"ז מתבארת גם הקושיא השנייה, שאין זו הוראה ע"ד הלימוד, כ"א חיזוק הסתירה ל"היסח הדעת", שסותר בעיקר ללימוד ע"ד זמן ביאת המשיח והתקופה.

וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, ש""היסח הדעת" פירושו "**למעלה מן הדעת**", היינו, שלאחרי שענין זה חודר בדעתו (ע"י המחשבה וההתבוננות כו'), ה"ז נעשה אצלו באופן שב(היסח ו)למעלה מן הדעת".

עד כאן תוכן דברי הנ"ל בהערתו.

---

14) בשונה מחצע"ג. כפי שנראה גם במבט שטחי במאמרי כ"ק אד"ש מה"מ ושיחותיו.

15) וביאר אח"כ את הסתירה מגמרא זו בארוכה בגיליון שלאח"ז - קלו, ר"ח כסלו (ארבעים שנה) תשע"ח, ע' 21.

ד
דחיית הפירוש הנ"ל מכמה טעמים

אך לפענ"ד קשה לפרש כן בדבריו הקדושים מצד כמה טעמים, וכדלהלן.

מצד לשונו הזהב וסגנונו הק' בשיחה:

א. אם הכוונה בתיבות המדוברות היתה לחזק את הסתירה, היה מתאים יותר לנקוט לשון של פירוט והוספה כגון "**ובפרט** המחשבה וההתבוננות" או "**ובמיוחד** להמחשבה וההתבוננות" וכיו"ב, שדבר זה סותר יותר ובמיוחד, ולא "לכל לראש" המורה על "ראש וראשון"[16], היינו מעלה וחשיבות של פרט זה על השאר. וגם אם אפשר לפרש כן, ה"ז דוחק ולשון נפתולים.

ב. באם הכונה אכן היתה לומר שהסתירה היא גדולה יותר מדוע נכתב ענין זה בחצא"ר, והרי אי"ז ענין שלא נוגע לביאור כי אם אדרבה - מחזק את הביאור (ואם מפני האריכות, הרי עדיפא הוה לי' לבאר זאת בהערה, ולא להקשות בהבנת הביאור באמצעו, וכנראה במוחש)!

ג. משמעות הלשון "אף ש.. אין זה בסתירה ל.. כי" בפשטות, הוא לא הבאת סתירה ותירוצה - אז שייך באמצע המשפט לחזק את הסתירה, כי אם - כהמשך או כהקדמה לענין אחר - מביא בקיצור שאי"ז סותר מלכתחילה[17], וממילא אין מביאים (ובפרט באריכות כנ"ל) חיזוק לסתירה, שהרי מתחילת המשפט ברור שאינה.

ד. ועוד ועיקר:

כאשר אומרים ש"אין זה **בסתירה . . לכל לראש**", (כיוון שזה משפט אחד ארוך) המשמעות אמורה להיות שהסתירה היא בעיקר **לא** בפרט זה, ואי אפשר לפרש שהסתירה שנשללת כאן קיימת "לכל לראש" בפרט זה.

---

16) והקרוב אלינו, בס"ט בשיחה: "שלימוד הלכות בית הבחירה בשנה זו צריך להיות באופן אחר לגמרי: לכל לראש - שהלימוד הוא לא מצד . . ועוד ועיקר - שהלימוד הוא מתוך ידיעה . .", כלומר שקודם כל מתווסף בעיקר הענין חידוש מיוחד (באופן אחר לגמרי) והוא בא קודם כל, ולאחר מכן מוסיף עוד ענין.

17) וע"ד הלשון המצוי' בה נוקטים התוס' "ואע"ג ד.." "וכי תימא" או "והא ד.." (ראה לדוגמא ב"ק ב,א בתוס' ד"ה השור והבור. קידושין ב, א בד"ה 'אומר אדם לבתו קטנה') ופשוט. וראה לשונו הק' בדבר מלכות ש"פ נח תשנ"ב ס"ט (סה"ש ח"א ע' 65): גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה . . כי העבודה דכללות בנ"י כו', וראה שם.

וכן קשה מצד עצם הביאור שבשיחה:

א. אם הכוונה ב"היסח הדעת" היא **בעיקר** למחשבה וההתבוננות לידע ולהכיר "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח", היסח הדעת מזמן בואו, מה **מתרץ** הא דהענין חדר בדעתו ונעשה "היסח הדעת" "למעלה מן הדעת"? הרי גם אז נותרה הסתירה, כיון שמשיח צריך לבוא "בהיסח הדעת", היינו שיסיח דעתו (אפילו "למעלה מדעתו") **מזמן בואו של משיח?**

ב. לכאורה מה ששאל על הקטע שבחצא"ר שייך גם לכללות הפיסקא הראשונה שבסעיף יו"ד! שהרי לאחר שנתבאר כבר ה"צורך והמעלה דלימוד התורה בעניני משיח וגאולה ובנין ביהמ"ק השלישי ככניסה להתחלת ימות המשיח" מכיוון שנמצאים על סף הגאולה, מה נוגע להמשך הביאור ("ויש **להוסיף** בביאור" - על הצורך בלימוד עניני גאומ"ש לאחר הקושי להחדיר את ה ענין ולחיות איתו, כמבואר שם בהמשך) להקדים לי - ש"אין זה בסתירה" למחשבה והתבוננות זו, כאשר לכאורה מדובר אודות מחשבה והתבוננות שהם רק **פרט** בעניני משיח וגאולה?

ג. בשעת אמירת הדברים ע"י כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (וכפי שמביא בהערתו), נאמר בפירוש שבתוך ההתבוננות הכללית יש התבוננות שהיא 'לכל לראש', וזה לשונו הק' כפי שנכתב אח"כ ברשימת־דברים בלתי מוגה[18]:

"וההתבוננות בפשטות היא - **לכל לראש** בכך ש"כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ואח"כ בדברי נשיא דורנו, שהכריז וגילה שגם ענין התשובה נפעל כבר ונפעלה ונגמרה גם כל העבודה הקשורה עם ה"כפתורים" - "צחצוח הכפתורים"", וכיון שכך הוא הסגנון בו נאמרו הדברים, מסתבר לומר שזוהי הכוונה בלשונו הק' בשיחה המוגהת.

ועכצ"ל שפירוש המילים "לכל לראש לידע ולהכיר" הוא כפי שנתבאר לעיל, שהמחשבה והתבוננות צריכה להיות "לכל לראש" לידע ולהכיר בהתקופה בה נמצאים.

ה
דחית ההוכחות לפירוש הנ"ל

ויש לבאר קושיות שהקשה הת' הנ"ל, ובהקדם ההסברא בכללות השיחה:

בשיחה זו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החידוש בהדגשת הגאולה (בחודש תמוז) בדורנו

---

18) דברי משיח תנש"א חלק ד' ע' 247.

זה, שהולכים ומתקרבים לגאולה, והולך ומתוסף בהרגש ההכנה הגאולה. ובדורנו אירעה הגאולה דיום י"ב־י"ג תמוז, "שעי"ז התחיל שלימות הענין דיפוצו מעינותיך חוצה גם בחצי כדור התחתון".

וממשיך, שבזה ניתוסף בדורנו זה חידוש מיוחד, "ע"י שלימות העבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה בחצי כדור התחתון (כתוצאה מהגאולה די"ב־י"ג תמוז) במשך יובל שנים" שבהתחלת תקופה זו "יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בהכרזה "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה", והעיד שכבר סיימו כל עניני העבודה, וצריכים רק "לצחצח הכפתורים", ויתירה מזה, שכבר סיימו גם "צחצוח הכפתורים", וצריכים רק לעמוד הכן ("עמדו הכן כולכם") לקבל פני משיח צדקנו".

ומסיק כ"ק אד"ש מה"מ, שאם בהתחלת תקופת הפצת המעיינות במשך היובל שנים הי' המצב ש"לאלתר לתשובה" ותיכף ומיד - "לאלתר לגאולה", הרי בסיום תקופה זו דיובל שנים של הפצת המעיינות, "בודאי ובודאי ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר **הגיע זמן הגאולה**"[19].

ומוסיף על זה בס"ח, ש"בשנה זו" - תנש"א, ניתוסף עוד חידוש על כך שנמצאים בזמן הגאולה, הנה אחרי ש"ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה"**שנה שמלך המשיח נגלה בו**"", התקדמנו שלב נוסף, "להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", **שכבר בא**, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח".

כלומר: החידוש "בשנה זו" שנת תנש"א בענין הגאולה הוא, שלא זו בלבד שהגיע "זמן הגאולה" (שזה היה גם קודם שנה זו. ובפשטות, שגם קודם לכן הודיע אד"ש שנמצאים בסמיכות להגאולה וסיימו את הענינים הנדרשים להבאתה[20]), אלא - כיון שמשיח "**כבר בא**", עומדים אנו כבר "על סף **התחלת** הגאולה"[21].

וממילא מובן גם מה שמבאר לאח"ז, שגם הלימוד בעניני גאולה ומשיח לא יכול להיות באותו אופן שהיה יכול להיות לפני זה, כי אם באופן אחר לגמרי (כפי שמבאר בס"ט):

---

19) ההדגשה אינה במקור.

20) ראה בכו"כ שיחות קודש החל מה' טבת תשמ"ז, והולך ומוסיף בחדשים ובשנים שלאח"ז.

21) דההגדרות "זמן הגאולה" ו"התחלת הגאולה" מורים על שני ענינים שונים. ובלשונו הק' בשיחת כ"ח סיון תנש"א (מסרט ההקלטה, ראה בדברי משיח ח"ד): "וואָס דער איד איז מסכים (וכפל אמירת תיבה זו כמה פעמים) . . אז ניט נאָר "הגיע זמן גאולתיכם", נאר ס'איז שוין דאָ די גאולה בפשטות" [שיהודי מסכים (על כך), שלא רק ש"הגיע זמן גאולתכם", אלא ישנה הגאולה בפשטות]. ואכ"מ.

שעד עכשיו הלימוד היה מצד רגש של אבילות, ועל מנת לתקן את החיסרון (החורבן), אך כעת כשנמצאים בסמיכות לגאולה הלימוד הוא בתור השתוקקות לעילוי דבית המקדש השלישי, ובתור "הלכה למעשה", מכיון שברגע הבא בית המקדש כבר "יגלה ויבוא משמים".

ובנוסף לחידוש הזה[22], גם "ע"ד המדובר בתקופה האחרונה" - על דבר לימוד עניני גאולה ומשיח, יש הדגשה דומה (ע"ד השלב החדש שניתוסף בתקופה, שלב חדש שניתוסף בעבודה ובלימוד). שהיות ונמצאים "**על סף הגאולה**", צריך להתנהג "**באופן המתאים** לזמן מיוחד זה", הנהגה המושגת על ידי שלומדים עניני גאולה ומשיח "כדי להתחיל "**לחיות**" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח". כיון שלא מדובר כאן (רק) על "עתיד" כי אם "הווה", כי משיח "**כבר בא**", ונמצאים ב"**התחלת** הגאולה".

[ולכאורה יש לומר בלשונו הק' חילוק (בדקות) במטרה של הלימוד לשני ענינים: א) ""לחיות" בעניני משיח וגאולה" - בכלל, כי עצם זה שנמצאים בתקופת ההתממשות של ענינים אלו מצריך "לחיות" את הענין של הגאולה, והענינים בתורה שנתבארו במעלתה ובמעלת המשיח, ב) ""לחיות עם הזמן" דימות המשיח" - לחיות את תקופת ימות המשיח בעצמה, ודו"ק].

ו
עפ"ז מובן הענין הנוסף בלימוד גאומ"ש

וכיון שהלימוד בעניני גאולה ומשיח הוא באופן עכשווי, מוסיף ומבאר בסעיף יו"ד **ענין נוסף בלימוד**, שקיים בעיקר בלימוד "כדי לחיות" את "סף הגאולה" שבהווה, ולא כ"כ בלימוד "רגיל", "בתור סגולה" להביא את הגאולה שבעתיד[23]:

בהתחלת הסעיף מבאר, שלמרות שאחז"ל ש"משיח בא בהיסח הדעת", למרות זאת צ"ל "**מחשבה והתבוננות** באופן של "**דעת**" ("שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק") בעניני משיח וגאולה".

---

22) וצריך עיון קצת, דכשמדבר בלימוד עניני בית המקדש, מדגיש את הלימוד איך שהוא שייך עדיין לעתיד (ציפייה והשתוקקות), באופן השייך לכאורה גם לזמן שרק הגיע "זמן הגאולה", ומיד מקשר זאת לענין שנתחדש כאשר הגאולה כבר על סף התחלתה, "לחיות משיח" בהווה. ואולי יש בזה חילוק בין עניני בית המקדש וייעודי הגאולה לבין עניני מלך המשיח עצמו ("שמראים באצבע שהנה זה המלך המשיח בא").

23) כלומר, אחרי שהגיע בסוף ס"ט למסקנא שהלימוד הוא "כדי לחיות", ממשיך ומפרט בס"י הדרך והאופן להגיע לכך בפועל, וממילא יתבאר גם הכרחיות ה ענין, כדלקמן בפנים.

והכוונה בזה - דלא רק שהשכל שלו ממולא בעניני משיח וגאולה (עי"ז ש"השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו[24]") כפי שנתבאר עד כאן בלימוד עניני הגאולה, שהרי כיון שנמצאים "על סף הגאולה" וצריך "לחיות" עם זה, הדבר מכריח לימוד נעלה יותר - באופן של "דעת", שאז "מקשר דעתו" בחזקה בענין, עד כדי "שאינו מסיח דעתו", שאז ודאי שיתפשט ויחדור ברגש הלב ובמעשה בפועל.

ובהמשך לזה מבאר עוד: כדי להחדיר "ההכרה וההרגשה" ש"הנה זה בא", שהגאולה התחילה ומלך המשיח כבר התגלה, לא מספיקים רק ההכרה וההרגשה שעל ידי הנפלאות שהקב"ה מראה - "נפלאות אראנו", כי אז עדיין יכול להיות מצב ש"עס קומט אן שווער" להחדיר זאת, כי לא רואים את הנפלאות בעיני בשר, וצריך "להסביר ולבאר ולעורר ע"ד ראיית הנפלאות".

אלא הדרך להחדיר זאת (נוסף על הידיעה שכן הוא) הוא ע"י לימוד התורה, שאז האדם (בכח התורה) משתנה ומתעלה למעמד ומצב של גאולה, עד להנהגת חיי היום יום שלו.

ובפשטות, שני ביאורים אלו (ע"ד המחשבה באופן של דעת, וע"ד הצורך להחדרת ההרגשה ע"י הלימוד) תלויים זה בזה:

מכיון שמשיח כבר נמצא, ויהודי צריך לא רק לצפות לזה, אלא גם לחיות עם זה, לא מספיק לימוד סתם, כ"א לימוד המתאים לכך שיוכל לחיות עם זה, לימוד באופן של "דעת" דוקא, שמתקשר עם הענין (ואדרבה, בענין שרחוק ממנו לא דורשים ממנו לחיות אותו, כ"א ענין ששייך אליו וכבר נמצא, שאז באפשרותו להחליט ולחיות זאת ע"י ההתבוננות[25]).

ועד"ז מובן לאידך, שהצורך בכך שיהודי ישתנה למצב של גאולה בכח התורה הוא - דכיון שמצד עצמו ומצד ה"גלות פנימי" הוא לא נמצא במצב של גאולה, כיון ש"חסר בראיית הנפלאות" והוא לא רואה זאת, צריך את התורה כדי להחדיר - את ההכרה שכבר קיימת אל תוך רגש האדם, שיתחיל לחיות בזה בפועל.

---

24) תניא ריש פ"ה.

25) וראה דבר מלכות ש"פ דברים תנש"א סעי' י"ג (סה"ש שם ע' 734, להלן בתרגום חפשי): ""הכל מוכן לסעודה", ישנם כל הענינים מוכנים כבתיבה סגורה ונתנו את התיבה והמפתח שלה לכאו"א מישראל". וראה גם דבר מלכות ויצא - וישלח תשנ"ב. ועוד.

וע"פ כהנ"ל מובן מה שמוסיף כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בביאור תחילת הענין (הביאור אודות המחשבה וההתבוננות) בחצא"ר ־ש"המחשבה וההתבוננות" כדי להיכנס לימות המשיח, לחיות את משיח שכבר נמצא, היא בעיקר (ומתאים שהיא) לכל לראש - בכך "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא"", כי אז שייך ענין של "דעת", בענין עצמו ששייך אליו כעת, "שעומדים כבר" בהתחלתו (ולא רק שמוסיף על ההתבוננות עצמה - התבוננות ע"כ שעומדים בשלב קיום הענין).

וכאשר האדם נכנס ל"ימות המשיח" (כיון שמתבונן בזה, ובכוח התורה מסיר גם את ה"גלות פנימי" שמסתיר על ההכרה וההרגשה שלו) - ממילא הנהגתו בפועל בחיי היום יום "במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש"הנה זה (המלך המשיח) בא"".

ז
ע"פ ביאור זה מתורצות השאלות

על פי כהנ"ל יש לתרץ השאלות שהוזכרו:

א. מקומה של הסתירה ממאחז"ל "משיח בא בהיסח הדעת" הוא - דכיון שרוצה להוסיף על הלימוד הכללי בעניני גאולה ומשיח, גם "המחשבה וההתבוננות" מבאר, שבלימוד עניני גאולה צריך להיות גם מחשבה והתבוננות באופן של "דעת", כדי שה ענין יחדור בדעתו. ומבאר שמה שאמרו חז"ל "משיח בא בהיסח הדעת", הכוונה היא להיפך[26]: שה ענין יחדור בדעתו, עד כדי כך שיהיה זה "למעלה" מדעתו!

ולענ"ד לבאר כך מתיישב יותר בלשון כ"ק אד"ש מה"מ - שאין כאן יישוב הסתירה (וממילא - גם לא יישובה "לכל לראש"), כמפורט לעיל.

ב. ולכן הובאה הדגשה זו ("לכל לראש לידע ולהכיר") דוקא כאן, כי כאן מפרט שצריכה להיות התבוננות, נוסף על מה שנתבאר קודם בשיחה (ס"ט) שהלימוד (בכלל, לא רק מחשבה והתבוננות) הוא "כדי לחיות".

ויש להאריך עוד בכ"ז, "ותן לחכם ויחכם עוד".

---

26) ראה גם קונטרס ר"ח כסלו תשנ"ג (ד"ה בורא ניב שפתיים תשמ"ח) בסופו.

גילויים ועצמות לעת"ל

הת' דוד שי' חיימוב
שליח בישיבה

א
גילוי העצמות לעת"ל

בתניא פ' ל"ו מבאר אדה"ז[1] שתכלית בריאת העולמות - שתושלם לעת"ל - היא כנאמר במדרש "נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים[2]". היינו, שהקב"ה ישכון בגילוי בעוה"ז התחתון, וכמבואר במקומות רבים בחסידות[3] שהכוונה היא דירה לו לעצמותו.

ומבואר בחסידות[4], דבהתגלות העצם לא שייך חילוקי דרגות, אלא שכאשר העצם בעלם אזי ההעלם הוא מוחלט, ואם מתגלה אזי הגילוי הוא מוחלט.

יוצא א"כ, שלעת"ל כשיהי' גילוי העצמות, אינו שייך שיהי' חילוקים ועליות בדרגות ששייכים רק מצד האורות והגילויים.

וכפי המבואר בהמשך תרס"ו[5] "שיהי' אז גילוי העצמות ממש כו' והגילוים דלעתיד לא יהי' בחי' התפשטות וגילויי אורות כ"א שיומשך ויתגלה בחי' העלם העצמי ממש כו' . . וכידוע[6] דלעתיד לא יהי' בחי' עליות וירידות לפי שיהי' בחי' תענוג העצמי ממש ובבחי' עצמות אינו שייך מדריגות".

---

1) ושם ג' ענינים בזה:
א. בראשיתו "והנה מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" המטרה בבריאה היא דירה בתחתונים. ב. ס"ע 90 "והנה תכלית השתלשלו' העולמו' וירידתם כו'... הוא עוה"ז התחתון" דוקא בעוה"ז. ג. אמצע ע' מו "ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת העולם שלכך נברא מתחילתו" התכלית היא לעת"ל. (בשם הר' חנוך מיכאל שיחי' גאלאמב).

2) תנחומא נשא טז.

3) ראה בארוכה 'ילקוט דירה בתחתונים' שנדפס בספר 'מאמר ערוך - ד"ה באתי לגני תשי"א' לר' חנוך מיכאל שיחי' גאלאמב ושם מבאר בארוכה אופן נפלא ומסדר פרטי הדברים ומעמיד ה ענין על בוריו.

4) סה"מ תרנ"ט ע' לג בראשו. שיחת ש"פ וארא תשנ"ב סע' ז' (סה"ש תשנ"ב ע' 262) "כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, ה"ז הוכחה שאין זה העצם".

ב
חילוקי דרגות לעת"ל

ולכאורה צריך להבין, שהרי מבואר בכמה מקומות בחסידות[7] אשר גם לעת"ל תהיה עליה בדרגות, כמ"ש[8] "ילכו מחיל אל חיל". וכמבואר בענין העליה דנ' אלפים יובלות[9] שתהי' לעת"ל. וא"כ כיוון שלעת"ל יהיה גילוי העצמות דוקא, כיצד יתכן שיהיו אז חילוקי דרגות, והרי אם הגילוי מגיע בסדר והדרגה (עליות מחיל אל חיל), הרי פשוט שאין זה גילוי העצם (עצמות) כנ"ל.

ופשוט שא"א לומר שתהיה עליה באור ששייך בו חילוקי דרגות וכך תהיה עליה דרגא אחר דרגא עד שמגיעים לגילוי העצמות - שהרי אין ערוך כלל בין האור לעצם[10], וא"כ א"א להגיע לעצם ע"י העלי'ה בדרגות האור.

אלא נראה לבאר, על פי מש"כ אד"ש[11] דלעתיד לבוא ישנם ב' תקופות, ובתקופה הא' תהי' העליה בדרגות ובתקופה הב' יתגלה העצמות. א"כ י"ל, שהמבואר בחסידות על העליות שיהי' לעת"ל קאי על תקופה הא', שאז עוד לא יהי' גילוי העצמות בשלימות. ומש"כ בתרס"ו ש"לא יהי' בחי' התפשטות וגילויי אורות", קאי על התקופה הב', שאז יהיה גילוי העצמות בשלימות.

ואולי יש לומר באופן אחר, ונקודת הענין, שגם בתקופה הב' שייך ענין החילוקים בדרגות האור.

ומש"כ בתרס"ו "והגילוים דלעתיד **לא יהי'** בחי' התפשטות וגילויי אורות" הכוונה שלא זה יהיה **עיקר** הגילוי דלעתיד. כלומר, למרות שאכן תהי' לעת"ל עלי' גם באורות הגלויים, אלא שיחסית לגילוי העצמות תתבטל כשרגא בטיהרא[12]. וכדלקמן[13].

ונחלק הביאור לשלשה חלקים: א. נבאר איך שגילוי העצמות **אינו סותר** לחלוקת דרגות

---

5) ריש ד"ה 'זה היום תחילת מעשיך' ע' י.

6) שם ע' יב.

7) ראה סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה להבין ענין תחה"מ סע' ה' ו' "הגם שגם אז יהיו כו"כ עליות" "משא"כ העליות שיהיו בימה"מ".

8) תהילים פד, ח.

9) ספר הליקוטים דא"ח צ"צ אות י' ערך 'יובל' ע' שיב.

10) ראה המשך תרס"ו ד"ה שובה ישראל ע' יז ואילך (עליה בדרגות שבערך ועליה שבא"ע, עד ועד בכלל ועד ולא עד בכלל).

11) סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה 'להבין ענין תחה"מ' סע' ז'. ויש להאריך בענין זה - ענין העליות כהכנה לגילוי העצם לעת"ל ואף ששייך לענין. ואכ"מ.

12) ע"ד המבואר בנוגע לימים טובים שעתידים ליבטל, שהכוונה היא (לא שיתבטלו ממש אלא) שלא יחשבו כימים טובים ביחס לגילוי התמידי שיהי' לעת"ל. (ראה תו"א מג"א צ, ב. צד, ב. ועוד).

ופרטים. ב. נבאר איך שלא רק שלא סותר אלא אדרבא פנימיות הפרטים הוא העצם והם מוסיפים בו שלימות. ג. עד"ז לצד השני גילוי העצם גורם לשלימות הפרטים.

ג
העצם חודר בפרטים

ראשית יש לבאר שגילוי העצם אינו סותר למציאותם של פרטים וחילוקי דרגות.

וביאור הענין: מבואר בחסידות, שהעצם דוקא משום היותו עצמי ולא בא בגדר - הרי הוא חודר בכל הפרטים[14]. וכפי שמסביר אד"ש[15] ש"דוקא ע"י ההמשכה למטה מתגלה העצם, שאינו מוגבל ומוגדר בשום דבר, ולכן נמשך בכל מקום".

וכפי המוסבר בכמה מקומות בחסידות[16] שה ענין של "דירה לו ית' בתחתונים" מתאפשר דוקא כאשר מדובר על העצמות שנמצא 'בכולהו עלמין בשווה', והטעם הוא שדוקא מכיוון שאין הוא נכנס בגדר עליונים תחתונים כלל, לכן אין הם מהווים הגבלה לגביו כיצד והיכן להתגלות.

וכמה דוגמאות מצינו לכך, ומהם[17]:

יום כיפור[18] - 'יום שנתחייב בחמש תפילות'. מחד, נקרא ע"ש התפילה החמישית ('חמש תפילות') היא נעילה שהיא כנגד בחי' היחידה. ומאידך, היום כולו נק' 'יום שנתחייב בחמש תפילות', וכן נקרא 'אחת בשנה' כנגד בחי' היחידה, וזאת כיוון שבחי' היחידה חודרת ומאירה בכל פרטי עבודת היום.

שומן - 'עסענץ' - מחד, ה"ה מובדל ונעלה משאר החומרים ולכן איננו מתערב בשאר המשקין. ומאידך, 'מפעפע בכל דבר'[19].

בהמ"ק - מחד, בהמ"ק יתפשט על כל ירושלים וירושלים על כל העולם - חילוקי דרגות בקדושה. ומאידך, "בכל מקום אשר אזכיר את שמי[20]" שם המפורש - דרגת בהמ"ק בכל העולם - מצד שהעצם חודר בהכל[21].

---

13) בכל הבא לקמן איני בא כמחדש אלא כמלקט ועורך סדר כדי להבין ה ענין ו'שגיאות מי יבין'.

14) קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ז. וראה שיחת ש"פ וארא תשנ"ב סעיף ו' (סה"ש שם).

15) שיחת פרשת וארא שם.

16) ראה ד"ה באתי לגני תשי"א באריכות (סה"מ מלוקט ח"א ע' ג ואילך), לקו"ש ט"ז שיחה ליו"ד שבט סעיף ד' (ע' 141), ובכ"מ.

17) בדוגמאות דללקמן הסדר מלמטה למעלה: א. יחידה, ב. שמן שנמשל לעצם הנשמה, ג. עצמותו ית'.

18) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1154. וש"נ.

19) קונטרס 'עניינה של תורת החסידות' ס"ז וש"נ.

20) שמות כ, כא.

יוצא א"כ, שגילוי העצם לעת"ל אינו סותר לפרטים וחילוקי דרגות, ואדרבא הוא חודר בהם מצד היותו עצמי כנ"ל. וכפי שמבאר אד"ש[22] עה"פ[23] 'כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם', שיחד עם זאת שיהי' גילוי העצמות ('אותי') עדיין ישארו חילוקי הדרגות ('למקטנם ועד גדולם').

ד

הפרטים אינם נפרדים מהעצם

התבאר לעיל שאין סתירה כלל בין עצם לגילויים מצד שהעצם חודר בפרטים.

ומכאן אפשר להמשיך ולהבין בעומק יותר שלא רק שאין הפרטים סותרים לעצם, אלא אדרבא מוסיפים בו תוספת שלימות, שהרי לפי האמת אין הם דבר נפרד מהעצם אלא מגלים אותו באופנים שונים. וכדלקמן.

כתב הרמב"ם "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע . . וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו[24]", וכפי שמסבירה זאת תורת החסידות[25] - שכל מציאותם דהנבראים היא היא מציאות העצמות.

יוצא א"כ, שהתגלות העצמות פירושה התגלות מציאותם הפנימית והאמיתית דהנבראים. ויתירה מזו מבאר אד"ש[26] ששלימות התגלות העצמות מגיעה ע"י התגלותה בנבראים.

ונמצא שאין העצם והגילויים (ועד"ז הקב"ה והנבראים) כשני ענינים נבדלים זה מזה, אלא דבר אחד ממש - וע"ד המבואר במקומות רבים בחסידות[27] על הפסוק 'הוי' הוא האלקים', שאמיתית מציאותו של שם אלקים הוא שם הוי' רק שבציורו נראה לנפרד ונבדל.

---

21) ראה שיחת ש"פ נשא תנש"א סע' ט' (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 589) "שהשלימות דביהמ"ק . . תתגלה ותחדור בכל העולם כולו . . כיוון שהעולם כולו יהי' דירה לו ית'".

22) ראה לקו"ש חל"א ע' 163 ש'קטנם וגדולם' מורה על חילוקי דרגות לעת"ל ובלקו"ש חכ"ח ע' 12 ש'אותי' קאי על דרגא שמצדה אין שום חילוק בין גדול לקטן.

23) ירמיה לא, לג.

24) ריש הלכות יסוה"ת.

ה

השתלשלות הכתרים

ויובן ביתר ביאור בהקדים הבנת ענין השתלשלות הכתרים זה מזה:

ידוע שדרגת הכתר היא 'מקיף', ובנפש האדם נמשלה אל הרצון וכן כתר עליון נק' רצון, ומצינו ב' קצוות בבחי' הכתר:

א. בחי' הרצון מתחילה עוד לפני סדר ההשתלשלות, וכמו שנא' על הסיבה לברה"ע וכל סדר ההשתלשלות: "עלה ברצונו[28]" שעוד[29] קודם מציאותם של כל העולמות, היה קיים הרצון. ועוד למעלה מזה הרצון ד'אנא אמלוך' שהביא ל'עלה ברצונו' להאציל. דהיינו למעלה לגמרי מעולמות - (אם כי בשייכות מסויימת לעולמות).

ב. דרגת הכתר הינה דרגא שמתיחסת ומתאימה לכל בחי' בסדר ההשתלשלות - שכן לכל בחי' ומדרגא, כל עולם וכל ספירה (ועד כל פרט ופרט בהם) יש כתר המקיף אותה, וכמבואר לקמן המשל לזה.

ושתי קצוות אלו קשורות אחד לשניה[30]: בחי' הרצון הפותחת לסדר ההשתלשלות - בחי' 'אדם קדמון', היא בחי' הרצון הכללי לבריאת העולמות כפי שכולל בתוכו את כל פרטיהם מראשית ההשתלשלות עד תכליתו, והיא הנקראת 'כתר עליון' ו'מחשבה הקדומה דא"ק'[31], וכיוון שכולל את כל סדר ההשתלשלות ה"ה מקיף את כולו מראשו עד תחתיתו, ואע"פ שמקיף את הכל בשווה, הרי לכל דרגא יש כתר - רצון באופן פרטי.

והנה, עם היות שישנם ריבוי דרגות ועולמות ופרטיהם ופרטי פרטיהם, אין זה מביא לידי חילוקים בדרגות אצל בחי' הרצון המהווה ומקיף אותם, דהיינו, שאין הכוונה שישנם ריבוי רצונות ח"ו, כ"א שמהות הרצון נשארת אותה מהות של רצון פשוט אלא שרק ה'ציור' החיצוני השתנה[32].

וכהמשל המובא בחסידות מהרצון לבית ופרטיו[33]: שעם קיומו של הרצון המקיף לכללות הבית עם כל פרטיו הרי לכל חדר וחדר, ובפרטות יותר, לכל פרט אשר בכל חדר, ישנו רצון המקיף אותו באופן פרטי, ואין הוא רצון אחר, אלא פרט ברצון הכללי יותר.

---

25) ראה לקו"ש חל"ז ע' 100. וש"נ.

26) ראה סה"ש תנש"א שם.

27) ובארוכה בד"ה 'וידעת' מאסקווא (סה"מ תרנ"ז ע' מה ואילך)

28) כמבואר בפרד"ס שי"א פ"ג.

29) פרד"ס שם "כאשר עלה ברצונו כו' אז נאצל ונצטייר".

30) ראה באריכות המשך ע"ב פרק ס' ואילך.

וכפי שהוא בעולמות - כתר דבריאה וכתר דאצי' שעם היותם חלוקים לעולמות שונים, הרי שבהתכללות העולמות בבחי' מחשבה הקדומה דא"ק וכתר עליון, ה"ה מאוחדים בתכלית עם הרצון הכללי לעולמות, וגם בהשתלשלותם להקיף העולמות כפי שנאצלו ונבראו נשארו במהות כתר העליון.

והיינו, שלמרות שכל כתר מתייחס לדרגתו הפרטית אותה הוא מקיף, ה"ה נשאר במהות כתר העליון, ואינו דרגא אחרת המשתלשלת ממנו (ע"ד הספי' שנעשו מהות שונה[34]).

ובפרטיות ובפנימיות יותר, בבחי' הכתר עצמה ישנה חיצוניות הכתר ופנימיות הכתר וכל הנ"ל נאמר בחיצוניות הכתר אך ב'פנימיות הכתר' קיימת הבחי' הנק' עתיק. ופנימיות עתיק היא הנק' 'רישא דלא ידע ולא איתיידע' שאינה נתפסת כלל בשום אופן.

הנה בחי' רדל"א הזו - הוא עצמותו ממש, והוא שנאמר שלעת"ל תתגלה בחי' פנימיות עתיק - עצמות ממש. ובחי' זו שווה בכל הכתרים ממש ולא באותו אופן שהכתרים שווים זל"ז. והחילוק הוא, שפנימיות עתיק הוא פנימיות כל הכתרים כאחד. משא"כ השתלשלות הכתרים הוא באופן דעילה ועלול זה מזה כנ"ל.

ע"פ כהנ"ל יובן, שהעצם אכן קיים בכל הפרטים (אלא שהוא בהעלם מוחלט) ולא זו בלבד אלא שהוא הוא מציאותם האמיתית. שהרי כל הבחי' נמשכות מהכתר שלהם, ומל' (ששרשה ברדל"א[35]) נעשה עתיק לעולם תחתון יותר ומצד שרשה יש בה כח העצמות להוות יש מאין ואפס המוחלט ונמצא שמהותם האמיתית של כל הנבראים היא עצמותו ומהותו ית' עד ש'אני הוי' לא שניתי' וכו'. הנה זה הוא הגילוי דלעתיד - שתתגלה מהותם הפנימית האמיתית דהנבראים שאין עוד מלבדו.

---

31) וההבדל לפענ"ד: 'כתר עליון' היא מהות הרצון כפי שהוא פשוט ולא מצויר. ו'מחשבה הקדומה' היא בחי' הציור שנעשה ברצון שבו כלולים הפרטים דהעולמות, ע"ד המשל של תכנית הבנין שכולל את כל הבנין במציאות דקה ובאופן ד'כלל'.

32) בביאור על 'אל תאמרו מים מים' מאמרים מלוקט.

33) וטעם החילוק הוא מפני שהספירות נאצלו מן הכתר באופן של יש מאין, ואילו השתלשלות הכתרים זה מזה היא באופן של עילה ועלול. ראה לקו"ת קרח ד"ה ויקח קרח, סה"מ תרנ"ט ע' יא. המשך ע"ב .

ו

חדירת העצם בפרטים דוקא

ע"ד הנ"ל מצינו גם בענין בהמ"ק לעת"ל, שלכאורה הרי לעת"ל יהיה גילוי העצם בכל העולם, ולמה א"כ נצטרך להשראת השכינה במקום עיקרי דוקא? אלא שיש כוונה מיוחדת שגם אז יהיה חילוקי דרגות ופרטים שבהם דוקא יחדור ויתגלה העצם[36].

ועתה יובן ביתר ביאור - מה ש'דירה לו ית" הוא בתחתונים דוקא, כי דוקא באופן זה מתגלה העצמות.

וכן מובן ממה שמבאר[37] כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על השאלה מהי מטרת ברה"ע (סילוק האור) באם תכליתו היא להחזיר האור כשהיה. ומבאר בב' אופנים: א. שע"י הסילוק ניתנת האפשריות לבריאת עולמות ושבהם יהי' הגילוי דעצמות אוא"ס. ב. שע"י מעשינו ועבודתנו נמשך אור עליון יותר - פנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודש הצמצום, ענג העצמי[38] עצמותו ומהותו ית'[39]. הרי שישנה מעלה עצומה דוקא ע"י התחתונים.

ובעבודת האדם לקונו[40] כהכנה לדירה בתחתונים לעת"ל, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שצריכה להיות מס"נ באופן שהעצם חודר בכוחות הגלויים דוקא, והיא הכנה לגאולה (ובפרט לזמן תחה"מ)[41].

ושני קצוות אלו קיימות גם אצל נשיא הדור 'גואלם של ישראל'. הן במהותו - 'איש האלקים' 'מחציו ולמעלה איש ומחציו ולמטה אלקים[42]'. ועד"ז בפעולתו - שלוחו של אדם (העליון) כמותו ממש, יחוד מ"ה וב"ן, יש הנברא עם יש האמיתי, נשמה וגוף[43].

וממילא מובן בנדו"ד: א. אין זה בסתירה שהעצם יתגלה ויחד ע"ז יתגלו דרגות שונות באלקות - כיוון שמציאותם היא העצם וחילוקי הדרגות הוא ענין חיצוני בלבד. ב. ועיקר

---

34) ראה ע"ח שער י"ג (שער אריך אנפין) פ"ב.
35) שיחת ש"פ נשא תנש"א הנ"ל.
36) המשך תרס"ו ע' ד.
37) סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה 'להבין ענין תחה"מ' סעיף ד' הע' 28. וש"נ.
38) סה"מ מלוקט ח"ב ד"ה 'ונחה עליו רוח הוי" סעיף ח' בהערה 61 ושם מקשר ב' עניינים אלה עם ב' אופני הגילויים דלעת"ל. ע"ש.
39) סה"מ מלוקט ח"ו ד"ה 'ואתה תצווה' סעיף יו"ד ע' קלו.
40) סה"מ מלוקט ח"ב שם בסופו. שע"י העבודה דמס"נ שלמע' מההבנה והשגה באים לגילוי העצמות לעת"ל.
41) ראה הביאור בזה באריכות שיחת ש"פ צו תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 395). וש"נ.
42) שיחת ש"פ חיי־שרה תשנ"ב סעיף ט (סה"ש תשנ"ב ע' 107).

- התגלות העצם היא דוקא בפרטים - וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ[44] ששלימות גילוי העצם היא דוקא בכך שמתגלית מציאותם האמתית של הנבראים, דרגות ופרטים.

ז
פעולת העצם בחילוקי הדרגות

ועתה נבוא לבאר עוד יותר, שלא זו בלבד ששלימות התגלות העצמות היא כשמתגלית בנבראים. אלא עוד זאת שבעקבות זאת נעשית שלימות הנבראים עצמם ביתר שאת ועוז, בנצחיותם ובהתחדשותם[45].

הנה כנזכר לעיל בענין שרש המל' ברדל"א[46]. ובנפש האדם - שורש מידת המלוכה מן עצם הנפש.

הנה מבואר בחסידות[47] שע"י המשכת מדת המלוכה מן עצם הנפש היא פועלת חידוש והתנשאות בכל כוחותיו. עד"מ המלך ש'משכמו ומעלה גבוה מכל העם[48]'. דאפי' מידותיו נעלות יותר מהמוחין דהעם מצד הרוממות העצמית שנמשכה מעצם הנשמה בהמשכת מדת מלכותו ע"י העם.

כן יובן עד"ז ב ענין המשכת העצמות בעולמות, שממשיך את שלימות העצם שמתגלה בנבראים. וכידוע[49] בענין הייעוד ד'השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה' שיהיה ע"י ה'תורה חדשה מאיתי תצא'[50]. שע"י המשכת העצמות לעת"ל נעשה 'חידוש' בכל העניינים.

והנה נתבאר לעיל (אות ב') שמה שכתוב ש"הגילוים דלעתיד לא יהי' בחי' התפשטות

---

43) שיחת ש"פ וארא התשנ"ב שבהע' 4.

44) ראה בזה באריכות 'ילקוט דירה בתחתונים' שבהע' 3.

45) ע"ח שער יג (שער אריך אנפין) פ"ב. סה"מ עטר"ת ע' צו ואילך.

46) סה"מ מלוקט ח"ה ד"ה 'ויהיו חיי־שרה הראשון' סע' ד ע' נז "וע"י שנעשים עניינה של המלכות, מאיר בהם הגילוי דשרש המלכות . . נעשה עלי' בהספירות, שנמשך בהם מעין הגילוי דרדל"א (שרש המלכות). ועי"ז, הם מתכללים ומתאחדים כולם כאחד".

47) לשון הכתוב שמואל א ט, ב.

48) סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה 'כימי צאתך' תשל"ט סע' ה' ע' קכב.

49) ראה שיחת ש"פ נשא ה'תנש"א ביאור בהרחבה מסעיף ד' (סה"ש תנש"א ע' 585) ואילך "ע"י החידוש בתורה (תורה חדשה מאיתי תצא) נעשה חידוש גם בעולם "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה". ע"ש.

50) סה"מ מלוקט ח"ה ד"ה ויזרע יצחק סע' ז ע' ח. ע"ש הביאור בעבודה.

וגילויי אורות", י"ל שהכוונה שלא זה יהיה העיקר רק יהיה בטל כשרגא בטיהרא, וע"פ כהנ"ל נראה לומר באופן נוסף שאכן יהיה עליות בדרגות רק שלא יהיה מצד הדרגות עצמם אלא מצד גילוי העצם, כלומר, שהמשכת העצם היא שפועלת עליית העולמות ע"י המשכת נ' אלפים יובלות.

בענין שתי תקופות

הת' ישראל שם טוב הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

א
ביאור אד"ש במימרות רחב"א ופסק הרמב"ם בזה

בלקו"ש חכ"ז[1] מבאר אד"ש שבימות המשיח ב' תקופות: התקופה שקשורה לביאתו שאז לא ישתנה מנהגו של עולם וכדעת שמואל[2] "אין בין העוה"ז לימוה"מ אלא שיעבוד מלכויות בלבד" (וכל הנבואות שנאמרו על תקופה זו שיש בהם שינוי מנהגו של עולם הם "משל וחידה"). ותקופה מאוחרת יותר בה יהיה שינוי מנהגו של עולם (והיעודים בה יתקיימו כפשוטם).

ועפ"ז מבאר מה שהרמב"ם פסק כשיטת שמואל הנ"ל, ואעפ"כ פסק כרחב"א ש"כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוה"מ" אף שפליג על שמואל, מפני שבתקופה הא' פוסק כשמואל, אך בתקופה הב' יהיה שינוי מנהג העולם.

וממשיך (סט"ו) שעפ"ז מובן קושיא נוספת, דבגמרא בברכות[3] הובאו שתי מימרות בשם רחב"א א. "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד".

ב. "וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין".

ומדייק אד"ש, שמכך שהובאו שתי המימרות כאחד משמע דשייכים אחד לשני, היינו שאם אומרים שכל הנביאים נתנבאו לימוה"מ צריך לומר גם שלא נתנבאו אלא לבע"ת (וצדיקים יותר נעלים), ואעפ"כ פסק הרמב"ם כרחב"א במימרא הא' (כל הנביאים...),

---

1) שיחה א' לפרשת בחוקותי ע' 191 ואילך.
2) ברכות לד, ב.
3) ברכות שם.

ואילו במימרא הב' (מעלת הצדיקים) פסק שלא כרחב"א "אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו[4]".

וע"פ היסוד שהניח מבאר, שכל מה שאמר רחב"א שצדיקים גדולים מבע"ת, הוא רק לשיטתו דגם בתקופה הא' יש שינוי מנהג העולם, אך לשיטת הרמב"ם ששינוי מנהג העולם יהיה רק בתקופה ב', א"כ אין מוכרח שצדיקים גדולים יותר מבע"ת.

ב
העילוי דתקופה הב' ע"י התקופה הא' דוקא

והנה יש כאן ב' דברים שצריכים בירור והבהרה (אד"ש מביאם בפשטות ורציתי לבארם בדא"פ) א. בקושיית אד"ש: מהו אכן הקשר בין ב' המימרות של רחב"א (ועד כ"כ שאד"ש מקשה מאי ההתאמה בפסקי הרמב"ם). ב. ועד"ז בתירוץ אד"ש: - מדוע אכן הרמב"ם שפוסק כרחב"א רק בתקופה הב' לא מוכרח לקשר בין המימרות.

ונראה לי לבאר בדא"פ, ובהקדים ביאור הענין שבתקופה הא' לא ישתנה מנהגו של עולם. דמשמע שהוא ענין מהותי בגדרו של משיח, שלכן אף אם 'זכו' ויהיה שינוי מנהג העולם אף בתקופה הא'[5], יהיה זה בתור דבר נוסף.

ובפשטות הביאור בזה: כמבואר במקומות רבים בחסידות בכלל, ובשיחות אד"ש בפרט, שדוקא העבודה בגבול מביאה הבל"ג האמיתי. וכמו בהדרן על הרמב"ם תנש"א[6] שדוקא ע"י שלימות הפרטים (שם ס"ז ואילך) מתגלה הכלל שלמעלה מהם (עיי"ש). ובפרטות ובאריכות נתבאר בד"מ דש"פ שמיני[7] ששלימות העצם ('שמינה') מתגלה דוקא כאשר מגיע בהמשך לשבע (גבול) כי דוקא בגבול טמון כח הבל"ג האמיתי עיי"ש באורך.

ועפ"ז מובן בנדו"ד, דישנו עילוי מיוחד בשלימות בקיום התומ"צ דוקא בלי שמשתנה מנהג העולם ועי"ז דוקא באים לשלימות נעלית יותר (תקופה הב').

ונמצא א"כ, שהמאמר "אין בין עוה"ז לימוה"מ" (שלא ישתנה מנהג העולם) מבטא את מעלת העבודה בגבול.

---

4) הלכות תשובה פ"ז ה"ד.

5) כמו שמבאר בהמשך השיחה (סי"ח).

6) סה"ש תנש"א ח"א ע' 104 ואילך.

7) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 477 ואילך. וש"נ.

ג
העילוי דבע"ת דוקא לאחר המצב דחטאים

ועד"ז (כמו שהוא בנוגע לגאולה כנ"ל) כן הוא גם בענין מעלת הבע"ת על צדיק:

דהנה מבואר במקומות רבים בחסידות[8] וכמו בתניא פרק ז' שהוא משום שיש לו תוקף אהבה לקב"ה הרבה יותר מצדיק וצמאה נפשו כו' ולכן מעורר בדרגא נעלית יותר (שמשם מתקן הפגמים).

ומעלתו זאת נבעה מהעבירות בעצמם "שלכן זדונות נעשו לו כזכויות הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה זו" (וכמבואר בחסידות בכ"מ[9] שהניצוץ שבדבר הגשמי ששורשו מתוהו הוא דוקא המביא לאדם את תוקף הרצוא[10]) וכמו שמבאר אד"ש[11] שגם ע"פ נגלה יש לזה הגדר דהכשר מצווה וחלק מהמצוה.

ובאריכות נתבאר בד"מ דש"פ כי תשא[12] שכל ענין בעולם נחלק לג' ודוקא ע"י השלב הב' - הירידה - נעשה העליה הכי גדולה, ומחדש שם (ס"ו) שזה לא רק בצמצום וכיו"ב אלא אף מה ש"נורא עלילה על בני אדם" ואדם נכשל **בעבירה וחטא**[13] הוא לא ירידה אמיתית ו"רק בחיצוניות ולפי שעה", ויתירה מזו שהוא חלק מהעליה ותנאי חשוב בה כי **דוקא עי"ז מגיעים למעלה האמיתית.**

ובד"ה תקעו תרס"א[14] נתבאר שההפרש בין בע"ת וצדיק הוא ע"ד ההפרש שבין העלאה להמשכה - אור ישר ואור חוזר. דהצדיק ענינו המשכה מלמטה אור ישר. ובע"ת העלאה אור חוזר.

נמצא עכ"פ, שמה שבע"ת נעלה יותר מצדיק הוא דוקא ע"י המצב שהיה בו קודם

---

8) ראה בכ"ז דרמ"ץ מצוות וודוי ותשובה. ועוד.

9) ראה אוה"ת מטות א' רצו.

10) וראה ד"מ תשא דלקמן שעד"ז הוא בנוגע לחטאים.

11) לקו"ש חלק יז 184 ואילך עיי"ש באורך.

12 סה"ש תשנ"ב ע' 426 ואילך. ע"ש וש"נ.

13) בענין החילוק והמעלה בניצוצות שישנם בחטא שיותר נעלים מבירידה סתם בדברי היתר (שגם הם מתוהו כנ"ל) ראה סה"ש תנש"א ע' 305 ואילך. ובקונטרס 'תורה חדשה' (שבועות נ"א) סט"ז.

14) סה"מ תרס"ב ע' קסא.

15) הערה 79.

16) ומשמע בשיחה שם (סי"ח) שיהיה אף אם 'לא

(זדונות, צמצום, או"ח) - גבול, משא"כ צדיק שלא היה לו מצב זה, לא יכול להגיע למקום אליו בע"ת יכול להגיע.

ד
הביאור בקושיית וביאור אד"ש

עפ"ז יוצא, שגם ענינה ומעלתה של תשובה שלכן בע"ת נעלה יותר מצדיק הוא דוקא ע"י העבודה בגבול (ויתירה מזו בחטאים כנ"ל), וכנ"ל עד"ז הוא בנוגע לגאולה שמגיע דוקא ע"י הגבול כנ"ל.

ונמצא א"כ, ששני הענינים תלויים אחד בשני, דהאומר שבתקופה הא' לא ישתנה מנהג העולם (מצד מעלת הגבול כנ"ל), יסבור גם שבע"ת יותר נעלה מצדיק (גם זה מצד מעלת הגבול כנ"ל), וכמו שכותב שם אד"ש[15] שאכן יפרש ש"עין לא ראתה אלקים זולתך" קאי על בע"ת.

וכך אפשר להבין גם לצד השני שלדעת רחב"א שישתנה מנהגו של עולם בתקופה הא' - והרי פשוט שבימות המשיח יהיה תכלית השלימות, ובכ"ז סובר שיהיה שינוי מנהגו של עולם - המשכה מלמעלה בלי קשר לעבודת המטה[16]. בהכרח א"כ שמעדיף מעלת ההמשכה וכנ"ל שעבודת הצדיקים ענינה המשכה[17] א"כ מובן שסובר שצדיק (המשכה) יותר נעלה בבע"ת[18].

משא"כ לשיטת הרמב"ם, אף שפוסק כרחב"א (שישתנה מנהגו של עולם) בתקופה הב', אין מוכח מזה שמעדיף עבודת הצדיקים - המשכה, כי אדרבה זהו אחרי תקופה הא' - המשכה שאחרי העלאה - וא"כ אדרבה הוא ע"ד עבודת הבע"ת.

ואפשר להאריך בזה עוד רבות ולא באתי אלא להמתיק.

זכו'.

17) ד"ה 'תקעו' הנ"ל.

18) שהרי אם בע"ת יותר נעלה - עבודה בגבול כנ"ל- היה צריך להיות עד"ז בימוה"מ שברור שהם תכלית השלימות.

שער
נגלה

אמירה בקידושין בשיטת הרמב"ם

הרב יוסף יצחק שיחי' ווילישנסקי*
ראש הישיבה

א
פסק הרמב"ם כשדיבר עמה על עסקי וקידושי' וקושית המהרי"ט

איתא בגמרא[1]: "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש רבי יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין.

וכתב הרמב"ם[2]:"היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצתה ועמד וקדש ולא פרש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה או בעל הואיל והן עסוקין בענין דיו ואינו צריך לפרש"

ומבאר הכסף משנה, שכוונת הרמב"ם בהוספת המילה 'ורצתה' היא להדגיש, שבנוסף לזה שהאשה מסכימה לקידושין, צריך להיות ביטוי מהאשה שהיא מסכימה ורוצה את הקידושין, והיינו כשהיא אמרה "אין" וכד',

שאע"פ שהבעל לא אמר לה כלום בשעת הנתינה אלא רק נתן את הקידושין בידה, היא מקודשת - מכיוון שהם עסקו בענין הקידושין לפני, ברור הדבר שנתינת הבעל היתה לשם קידושין,

והחידוש בזה הוא לאידך, שאם היא לא אמרה 'אין' ולא הי' ממנה שום ביטוי של הסכמה, אף שדברו לפני על הקידושין אינה מקודשת, אם אין הוכחה בשעת מעשה שהנתינה לשם קידושין, היא לא מקודשת.

ונראה לפי"ז בדעת הרמב"ם, שמוכרח שיהי' הסכמה גם מצד האשה למעשה הקידושין.

והקשה על זה המהרי"ט: שהרי בקידושין רגילים לא מצינו שיצטרכו שהאישה תאמר 'אין' או שתבטא הסכמה אחרת לקידושין, עצם זה שהיא הושיטה את ידה ושתקה, זה

---

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1) קידושין, ו, א.

2) אישות ג, ח.

אישור והסכמה לקידושין! ומדוע לשיטת הרמב"ם כשהם 'עסוקים באותו ענין' מוכרח שהיא תאמר בפירוש 'אין' ולא מספיק 'שתיקה כהודאה'?

ב
ב' הדעות באמירה בקידושין אי הווי גילוי מילתא או כחלק בקידושין

והנה הגמרא בנדרים[3] מביאה בעי' של רב פפא, האם בקידושין יש דין של 'ידים' או לא. במקרה שאדם אמר לאשה 'הרי את מקודשת לי' ומיד פנה לאישה אחרת שעמדה שם ואמר לה 'ואת' ולא פירש למה התכוין באמירתו, האם כוונתו היתה שגם היא תתקדש לו, או שכוונתו שגם היא (רק) 'ראוי' להתקדש לו.

ומבאר הר"ן שם, שזה שהגמרא שואלת האם יש 'יד' בקידושין, הכוונה היא, שלמרות שבקידושין, לא נתפרש בתורה בהדיא דין 'ידים', אפשר ללמוד זאת מנדרים. שכמו בנדרים אדם שאמר 'אהא' (שפירושו 'אהי") סתם ולא פירש מה כוונתו היתה להיות, במקרה שהי' נזיר עובר לפניו, חלה עליו דין נזירות מדין 'ידים', שכוונתו היתה 'אהי' נזיר כמו זה[4].

וצריך להבין, בנדרים הרי כתוב בפירוש בפסוק 'לבטא בשפתים', ולכן, לולא הלימוד מהפסוק (איש כי יפליא . . להזהיר לה'[5]) לא היינו יודעים ש'יד' עוזרת בנזירות.

אך בקידושין, הרי לא נאמר בפסוק שצריך דוקא 'לבטא בשפתיים', אלא צריך רק שיהי' 'גילוי דעת' שידעו מה כוונת הבעל בנתינה לאשה, ולכן מוכרחים לאמירה בשעת הנתינה. אך אם יש 'יד' שמוכיחה שכוונת הבעל היתה לשם קידושין, גם במקרה שהבעל לא אמר בפירוש מה היתה כוונתו, מדוע שהיינו חושבים שזה לא יועיל? הרי מוכח מה כוונת נתינתו, ומדוע לפי הר"ן צריך לימוד מיוחד מפסוק ללמוד דין 'ידים' בקידושין מבנזיר[6]?

אלא מוכח מכאן, שהאמירה בקידושין אינה רק גילוי דעת בכוונה או תוספת גרידא, אלא היא מוכרחת. ונפק"מ ל'ידים', שלולא הלימוד מנזיר, לא היינו יודעים לבד ש'יד' מספיקה.

והיינו שעצם מעשה הקידושין דורש שיהי' גם הנתינה וגם האמירה.

---

3) ו, ב.

4) לעומת זאת רש"י שביאר שם "מי הוי יד לקידושין ומקודשת או אין יד לקידושין ואינה מקודשת" ללא קשר לנדרים.

5) ראה שם, ג, א.

6) ואדרבה, מפרש שם, שבנזיר זה פשוט, שהרי התורה החמירה שיחול רק בדיבור. משא"כ בקידושין קס"ד שמכיוון שללא מעשה לא חיילי הקידושין, אז גם 'יד' לא תועיל.

ג
'עסוקין באותו ענין' במקום הדיבור

אך בסברא ובפשטות יש מקום לומר לאידך שהאמירה בקידושין אינה כחלק מהמעשה הקנין, אלא רק כגילוי מילתא בעלמא, שנדע מה כוונת הבעל בנתינה.

בהמשך הגמרא ישנה מחלוקת בין ר' יהודה ור' יוסי, "היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש".

בפשטות הי' אפשר לומר שזוהי סברת המחלוקת ביניהם, לר' יהודה האמירה היא ממש חלק מהקידושין, ולכן במקרה שלא פירש בפירוש מה כוונתו אין זה קידושין[7]. ולר' יוסי, האמירה אינה ממש חלק מהקידושין אלא גילוי מילתא, ולכן במקרה ש"הי' מדבר עם האשה על עסקי קידושי', (שברור מה כוונתו) אין צריך לפרש".

אבל יותר נראה לומר, שגם לר' יוסי לומדים מ'כי יקח' שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, אלא שסברתו כאן שלא צריך לומר היא, ש'העסוקים באותו ענין' הוא ממש כמו 'אמירה', כמו שבנדרים 'יד' היא ממש כמו דיבור.

וכך כתב הרשב"א[8] (והמאירי[9]), שכש'עסוקין באותו ענין' היות והתרצה מקודם, **אדיבורא דנפשי' קא סמיך**, שהדיבור בעסקי הקידושין הוא במקום 'הרי את מקודשת לי', ורואים מכאן שהדיבור הוא ענין הכרחי בקידושין.

במילא יוצא מדברי הרשב"א, ש'בעסוקין באותו ענין', אין זה שלא צריכים כלל דיבור, אלא מוכרחים שיהי' דיבור, אלא שה'עסק' והדיבור בענין הקידושין, מחליף את הדיבור.

ד
האמירה בקידושין כחלק מהמעשה או כדבר אחר

והנה, בזה שהאמירה היא ממש חלק ממעשה הקידושין, יש לומר בזה בב' אופנים:

---

7) הלשון בגמרא הוא 'צריך לפרש', (חיוב) ולא 'לא הוו קידושין' (שלילה).

8) ה, ב. ד"ה "אבל נתן הוא". וראה שם שמוכרחים אמירה ממש בשעת מעשה הנתינה, ולכן כשאמרה היא קודם הנתינה, ונתן הוא בשתיקה, "אע"פ שהדברים מראים שלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו דפירש דמי" אין העדות נחשבת ואינה מקודשת, ואעפ"כ, כשהיו קודם עסוקים בענין הקידושין "כמאן דפירש דמי".

9) ו, ב. ד"ה "היה מדבר".

יש לומר, שכללות המעשה מתחלק לב' חלקים שונים. האמירה, ופעולת הקנין (נתינת הכסף). אלא שזה ללא זה לא הוי מעשה, ושניהם מוכרחים. או שאפשר לומר,שהאמירה אינה פעולה אחרת שמעכבת את הקנין, אלא האמירה היא פרט במעשה הקנין, וללא האמירה, מעשה הקנין עצמו לא שלם ולא פועל את פעולתו[10].

[בכל קנין, מוכרחים רצון של המוכר, בשביל חלות הקנין. אמנם הקונה עשה מעשה של קנין, אך אם המוכר לא מסכים, הקנין שנעשה לא חל, בקידושין זה יתירה מזה, לא רק שללא הרצון אין חלות המעשה, אלא שלא הרצון, המעשה הוא לא מעשה].

האחרונים אומרים, שהאמירה בקידושין היא חלק מהקנין - יותר מנדרים - אין זה רק בשביל 'אומדנא', שנדע מה היתה כוונתו, אלא 'רצון שהוא עיכוב של מעשה הקידושין' זה לא רק בשביל חלות הקנין, אלא זה עצמו גם המעשה.

ומוכרח שהרצון יהי' בשעת הנתינה, ושיהי' מוכח כך. ובשביל לדעת את זה, שהעדים יוכלו להעיד שהי' רצון, בשביל זה מגיע הדיבור. הדיבור מכניס במעשה את רצונו של הבעל שזה הקיום של המעשה.

בשונה מקנינים אחרים שהדיבור הוא בשביל חלות המעשה על החפץ, בקידושין הדיבור הוא ממש חלק מהמעשה,(לעיכובא במעשה גופא).

[ליתר חידוד, כשאומרים שהאמירה היא בשביל 'חלות' הקנין, זאת אומרת שהמעשה עצמו הי' בסדר, אלא שבשביל שהמעשה יתפוס בהחפצא (הדבר הנקנה) צריך את האמירה.

בקידושין זה יתירה מזו, האמירה היא ממש חלק מהמעשה. מהו מעשה בקידושין? נתינת כסף ביחד עם אמירה, שזה הביטוי של המעשה עצמו, ולא רק שהאמירה היא בשביל להחיל את המעשה על החפץ]

ואפשר לבאר, שזוהי סברת המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי.

לר' יהודה האמירה היא פרט בנתינה, ולכן מוכרחת אמירה בתוך הנתינה, לא מועיל מה שדברו על הקידושין לפני המעשה. ולר' יוסי, הדיבור הוא פעולה אחרת מהקנין, רק

---

10) להעיר, שלשון המשנה הוא 'האשה נקנית בכסף' ולא נאמר שצריך גם אמירה, ולכן מזה אפשר להבין שהאמירה היא חלק מעצם הענין, הכסף קונה רק כשיש איתו אמירה ולא שזה שני פעולות המחייבות אחת את השני'.

שמוכרחים גם בדיבור בשביל שהמעשה יהי' שלם, ולכן אם דברו לפני,זה נחשב כאילו יש אמירה בשעת הנתינה.

ה
האמירה בקידושין כחלק מהמעשה גופא

ובזה אפשר להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם[11],"כיצד האשה מתקדשת,אם בכסף . . אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאשה בזה ונותן לה בפני עדים", שהרמב"ם מדגיש קודם כל "אומר לה", עם פירוט הביאור, ואח"כ "ונותן לה"[12],

ומזה מובן שכשמדברים על מעשה הקידושין, האמירה היא חלק מהמעשה. אין זה שלאחר המעשה מגיע הדיבור ו'מתקן', 'מחיל' את המעשה, אלא בשביל לעשות מוכרחים מלכתחילה להגיד.

ולפי זה אפשר לדייק ברמב"ם, שלשיטתו האמירה היא ממש חלק ממעשה הקנין,

ו
חידוש הרמב"ם, שצריך משהו שיחבר את ה'עסוקין' עם הנתינה

ועפ"ז אפשר לבאר מדוע מדגיש הרמב"ם, "היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצתה", צריך שהיא תבטא את ההסכמה בפירוש, (באמירת 'אין' וכד'),

כאן מדובר דוקא במקרה שהיו עסוקין באותו ענין, (והקידושין הם בהסכמה ודאית וללא ספק, שהרי בזה הם עסוקים), שהרי כל יסוד הדין הוא, שה'עסק' בענין הקידושין מגיע במקום האמירה (כדברי הרשב"א). בשביל לקיים את מעשה הקידושין מוכרחים אמירה, ובמקרה שעסקו בענין לפני הנתינה, האמירה היא במקום הנתינה.

ומוסיף ומחדש הרמב"ם, שבשביל שה'עסוקין' יחיל את האמירה על המעשה ובתוך המעשה, מוכרחים משהו שיוכיח את זה, שיחבר את ה'עסוקין' והנתינה. וזהו הדיבור, ההסכמה של האשה, כשאומרת 'אין'.

ההסכמה אין עניינה לבטאות את רצונה של האשה, זה ברור מעצם הדיבור שלהם

---

11) שם הל' א'.

12) בשונה מהלכות מכירה, ששם מדגיש הרמב"ם את פעולת הקנין, "כיצד בכסף מכר לו בית מכר לו שדה ונתן לו הדמים קנה" (הל' מכירה פרק א' הלכה ד').

אודות הקידושין, ההסכמה עניינה לחבר את האמירה בתוך מעשה הקידושין, להשלים את ענין הדיבור שבקידושין.

בעסוקין באותו ענין - אין שום דיבור. לדעת הרשב"א, ה'עסוקין' הוא מחליט ובמקום הדיבור. הוא לא תנאי אלא חלק ממעשה הקידושין,

ולפי הרמב"ם,זה לא מספיק. בשביל שהעסוקין באותו ענין יחשב לחלק מהאמירה והמעשה, צריך שהיא גם תגיד. כי זה לא רק גילוי הנתינה, אלא חלק מהמעשה. ובשעת המעשה צריך שיהי' האמירה.

ז
הביאור בזה בכללות גדר הקנין דקידושין

ענין הנ"ל בהגדרת האמירה בתוך מעשה הקידושין כחלק מעצם המעשה (וכנ"ל שהמעשה מורכב משני חלקים) ניתן להסבירו עפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש בענין, שבמ"ת נתחדש בקידושין גדר מיוחד[13], ובלשונו[14]:

13) בענין זה נכתב כבר בשנים קודמות (נדפס בשערי ישיבה ח"ד ע' 63, ח"ז ע 27) ומועתק בזה הקטעים העיקריים הנוגעים להנ"ל: בח"ד: מתוך דברי כ"ק אד"ש מה"מ למדנו את הגדרת הענין, היינו שענין ה"קנין הקידושין" (שחידשה התורה בציווי של לקדש אשה), הווי קנין של אישות על אותו ענין שלפני מ"ת נפעל ב"מכניסה לתוך בתו ובועלה" שזה הווי מציאות אישות בפועל, נתנה התורה דין קנין ויכול לקנות אישות, והווי כאילו נאמר שקנה בהאשה ענין האשיות שבה שנהיית מיוחדת ומזומנת לו ע"י קנין והווי ע"ד שקונה את ה"בכח" של המציאות בפועל [שאת ה"בפועל" מקבל לגמרי, ע"י הנשיאוין - ראה בארוכה לקו"ש שם הגדרת ענין הנשיאוין שזה בעצם כמו לפני מ"ת].

וכן בח"ז: והנה מדברי השיחה למדנו ההגדרה בקידושין שזה מה שהוא קונה את האישות, שאותו דבר שלפני מ"ת הי' נפעל רק כשמכניסה לביות ובועלה שזה מציאות האישות בפועל, ע"ז נתנה התורה דין קנין שיכול לקנות את האישות הזאת

לפי הנ"ל יובהרו הדברים ששאלנו לעיל, מה הוא קונה, ועל מה חל הקנין, והאם זה מתחיל מהקנין או מהאיסור, והביאור בזה הוא, שיש כאן מוצר קנייני חדש שהתורה חידשה והתורה קבעה כיצד ואיך קונים אותו ובמילא גם אין להסביר כפי שרצו לומר על יסוד המבואר בירושלמי שכל אחד מהקניינים הוא כנגד חלק אחר מקידושי אשה, והוא גורר אחריו את שאר העניינים, כיוון שכאן הוא לא קונה את האיסור שבאשה או את הממון וכו', הוא קונה את הדבר שחידשה התורה שאפשר לקנותו ששמו אישות, דהיינו שיש כאן "קנין (ב)אישות" ואותו אפשר לקנות באחד מג' האופנים, בכסף בשטר ובביאה. ומובן הקשר התוכני בין פעולת הקנין לדבר הנקנה, היות ויש כאן קנין (של) אישוץ אפשר להבין שזה נקנה ע"י כסף, כי התורה נתנה לזה שם קנין התחדש כאן שזה נחשב מוצר "קנייני - תורני" ואפשר לקנותו כמו כל שאר הדברים שנקנים בכסף וכמו"כ שייך בזה שטר (שהוא גם א' מדרכי הקניינים בכלל, 'שטר קנין' למדהו מ"ויצאה והיתה", היינו) כמו שטר גט שפועל בדיני איסורין מובן שזה שייך ל"קנין אישות - קידושין" שהרי מה שקונים זה אישות (ואין זה דבר ממוני כי אם גם) ענין של איסור ישיר (אלא שכלול בכח גם זכויות ממוניות).

"ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחילה . . ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחילה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל) שרק ציוותה התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו". עכ"ל.

ומובן בפשטות, שגדר ה'קנין' בקידושין הינו שונה מסתם קנין, ("אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם") אלא הוא קנין שהתורה חידשה במיוחד בקידושין, ובמילא הקנין החדשני הזה ניתן להבין בפשטות שיש בו ג"כ חידוש בפעולת מעשה הקנין.

ולענייננו, עפ"ז ניתן להבין ולבאר מהו הטעם שהתורה קבעה שבקידושין צריך מעשה ואמירה, ועד כדי שהאמירה תהי' ממש חלק מהמעשה, בשונה משאר הקניינים שהדיבור הוא רק גילוי דעת, שמכיוון שזה 'קנין' מיוחד וחזק ביותר, ע"כ המעשה והאמירה כלולים ביחד כדבר אחד.

[וזה מתקשר ג"כ להמבואר בהמשך השיחה ביינה של תורה, "שענין הקידושין (לאחר מ"ת) אינו רק קנין בקשר לחיי אישות, אלא הוא ענין של קדושה" ו"אין ביכולתו של אדם (נברא) להמשיך בכח עצמו קדושה עליונה כזו, וזה נעשה רק על ידי ציווי התורה, שזוהי נתינת כח מהבורא ית' להמשיך קדושה עליונה זו בחיי איש ואשה"

[ושייך גם קנין (ביאה) ולפי ביאור זה יובן היטב מה ענין ביאה כקנין בנוגע לקידושין (אם היינו אומרים ביאה נישואין עושה אפשר להבין אבל יש הרי דעה בגמרא שרק אירוסין עושה דהרי כמבואר בנוגע לקניינם מה שפועל זה פעולה ששיכצת לתוכן הדבר הנקנה בנוגע להקנין ע"י ביאה.

אך לפי המתבאר מהלקו"ש, הליקוחין (קידושין - אירוסין) שלפני הנשואין הרי זה קנין של אישות ושנעשה קנין בהאישות א"כ מובן היטב שמתאים לקנותה גם בביאה].

והנה אחרי שגילתה תורה מהלימוד ד"ובעלה" שהאשה נקנית בביאה ניתן לומר שמזה יש מקור וסייעתא להמבואר בהשיחה שהליקוחין והקנין דאירוסין הוא על עצם האישות (מה שמתייחדת לו לאישות וכו') שקונה בה וממנה את האישות, דבזה שהתורה גילתה שהאשה מתקדשת בביאה מזה עצמו למדים שקידושין זה ענין שמכיל בתוכו את ענין האישות.

ולפי זה אין מקום להיכנס לשקו"ט אם זה מתחיל מהאיסור ואז הרי אין אדם אוסר דבר שלא שלו או שזה מחיל מהקנין ואז הרי קשה מה בדיוק הוא קונה שהרי כי האשה היא לא חפץ העומד למכירה כשפחה או אמה עברי' שכאן התורה נתנה קנין בהאשה על האישות כנ"ל בארוכה.

14) לקו"ש ח"ל 244 ואילך.

שהציווי והנתינת כח מהתורה הוא לא רק על כללות המעשה והקנין, אלא גם על האיסור, היינו שהקנין כולל בתוכו ומחובר עם הקדושה - האיסור, מפני שהם דבר אחד ממש].

[יש שרוצים להסביר שעל אף שללא אמירה אין זה מעשה, מ"מ זה ב' עניינים, שהאיסור חל על ידי הדיבור, והקנין חל על ידי הכסף, וא"כ זה שהנתינה לבד ללא אמירה פועלת, כי זה כמו הקדש, שגם מחשבה יכולה להקדיש,

אך לפי הביאור של כ"ק אד"ש, מסתבר לומר שהאיסור והקנין הם ענין אחד, (ראה בהערה 17 הציטוטים בענין) ובמילא באים ביחד, זה עצם החידוש, ולכן (בנוסף לכך שללא אמירה המעשה אינו מעשה)האמירה היא ממש חלק מהקנין, זה לא משהו בנוסף לקנין אלא חלק מהקנין עצמו.

התורה עשתה קנין מיוחד שכולל בתוכו מלכתחילה גם את הדין האיסורי, שהקנין מועיל רק ביחד עם האמירה או משהו בדומה, (ולא כמו בהקדש או שאר קניינים)].

ועפ"י ביאור הענין עפ"י השיחה, ניתן לישב ג"כ קושי שצריך להבין, שהרי לפי זה יוצא לכאורה שמה שמחבר את האמירה עם הקידושין, הוא הדיבור של האשה שאומרת 'אין', היפך בתכלית מ"כי יקח ולא כי תקח" שאסור שהאשה תקח את הבעל, וא"כ כיצד מעשה הקידושין מיוסד על הדבירו של האשה?

דיבור האישה אינו פועל ומוסיף עוד משהו בנתינת הבעל, אלא הוא רק מגלה בנתינת הבעל את הדיבור,

אם הנתינה והדיבור היו שני חלקים שונים, הי' מקום לומר שדיבור האשה מוסיף משהו במעשה הבעל, וא"כ הבעל עשה חלק אחד במעשה, והאשה עשתה חלק אחד במעשה, והכי יקח מתקיים ע"י שניהם, ויש כאן ענין של כי תיקח. אך כשאומרים שהדיבור הוא חלק, דבר אחד מהמעשה, הרי שהאשה רק מגלה במעשה את הדיבור של הבעל, ואין לה שום חלק במעשה. ודו"ק.

ח
ביאור הנ"ל עפ"י דברי הצ"צ

עוד ביאור על ענין האמירה בקידושין, ועד כדי שזה חלק מהמעשה, ניתן לבאר ע"פ מה ביאור הצ"צ בענין 'מדעתה' שצריך להיות בקידושין, וז"ל[15]:

"אף עוד אפשר לומר בענן אחר דאשמועינן דמדעתה אין היינו שצריך שיהי' מעשה ממנה שיהא חפיצה בקידושין מדעתה ורצונה או דיבור שאומרת כן בפי' אבל כשאין ממנה דבור והמעשה מסופק שיש פנים לומר שזה המעשה אינו רצון על קידושין כלל. אף שיש פנים לומר ג"כ שנתרצית על הקידושין. כיון שי"ל ג"כ שלא נתרצית כלל. ודבור אין ממנה. אין זה נקרא מדעתה. . . שהרי גדולה מזו מצינו במקח דקנין חזקה לא מהני אפילו נתרצה למכור וזה נתרצה ליקח אא"כ יאמר לו לך חזק וקנה פרק חזקת פרשב"ם אפילו נתן לו המעות במקום שנוהגים לכתוב שטר ונהי במקום שכסף לבד קונה א"צ שיאמר לך חזק כו' מ"מ עכ"פ בעינן שיהי ברור שרצונו להקנות לו"

שכן עפ"ז יש לומר שזה אותו ענין שקידושין דורש דעת ברורה, וזה מבאר למה אמירה ביחד עם המעשה, כי זה סוג קנין שדורש יותר.

וגם בזה י"ל שזה שבקידושין הקנין דורש יותר מכל קנין אחר - שזה ביאור דברי הצ"צ, מבואר עפ"י היסוד שבשיחה הנ"ל שקנין האישות אינו קנין רגיל, כ"א קנין יחודי וא"כ דורש ג"כ באופן מיוחד.

---

15) שו"ת אה"ע סי' צה.

מקודשת מדין ערב

הרב שלמה זלמן שי' לבקיבקר
מראשי הישיבה

א
שיטות הראשונים בדין ערב

איתא בגמרא[1]: "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב". ופירש"י: "ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולים ללמוד". וממשיכה הגמרא - "ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשי', האי איתתא נמי, אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה".

והנה מדובר כאן אודות קידושי כסף. ובהבנת הדברים - איך נחשב שהאשה קיבלה את הכסף מדין ערב - מצינו כמה שיטות בראשונים.

שיטת רש"י[2]: "הנך שמעתא דרבא דילפינן קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני, כן לענין ממונא מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני, ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב". ומלשון רש"י "ושדי מכורה לך בו" משמע שהשדה נמכרת במנה עצמו, כלומר שדין ערב הוא שלמרות שלא קיבל כסף בפועל אעפ"כ זה נחשב שקיבל את כסף ההלואה מהמלוה ועי"ז הוא משתעבד. ומענין ממונא מובן ג"כ שכן הוא בקידושין, כשהאשה אמרה תן מנה לפלוני (ובכך היא אמורה להשתעבד בהחזרת הכסף ותמורת זאת) ואתקדש אני לך, זה נחשב שהיא קיבלה את המנה ומקודשת.

וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש[3] "ששעבוד הערב הוא כשעבוד הגוף שעל הלוה, כי הוי כאילו הערב בעצמו קיבל המעות מיד המלוה". ומציין לתוס' רי"ד[4], שכותב "ובכל מקום שיתנם בצוויה כאילו שם בידה דמי".

---

1) קידושין ו, ב. - ז, א.
2) שם ז, א. ד"ה 'וכן לענין ממונא'.
3) ח"ל, ע' 216.
4) שם ח, ב [ד"ה ואם היה סלע שלה ובד"ה שלפנ"ז].

גם ברמב"ן[5] כתב, "תן מנה לפלוני, ואתקדש אני לך . . ואם קיבלה עליה מדין ערב, חייבת לשלם, ממונא שקלא מיניה.

וכ"כ הרא"ש[6], וז"ל: "וכשנתן המנה לפלוני אמר הרי את מקודשת **במנה** שנתתי לפלוני, מקודשת מדין ערב", ומפשטות הלשון משמע שמדבר על המנה עצמו[7].

וזוהי גם שיטת הטור[8], שכתב "התקדשי לי **במנה** שנתתי לפלוני מקודשת". וכ"כ הרשב"א בחידושיו[9]. וכן משמע שזו היא גם שיטתו של הנמוקי יוסף[10].

אבל הריטב"א[11] חולק על הראשונים הנ"ל ושיטתו היא, שהקנין הוא **בהנאה** ששוה פרוטה. וז"ל: "דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי ליה במה שהלוה לזה על אמונתו. דהנאה בכל דוכתא חשיבא ככסף, כדפרישנא בכמה דוכתי. ה"נ אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקניא נפשה **בהיא הנאה דשויא פרוטה** דיהיב לפלוני מנה בדיבורה".

ב
מקור דין ערב

והנה מקור דין ערב הוא, במס' ב"ב[13], ושם מביאה הגמ' "א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד (ללא קנין. רש"י), דכתיב[14] "אנכי אערבנו מידי תבקשנו". ואח"כ שואלת והרי זו אסמכתא (ומפרש רש"י שזו התחייבות התלויה בפרעון הלוה והערב סומך בלבו שאכן

---

5) שם ד"ה היתה הסלע שלה.

6) שם אות ו.

7) ואף שמביא בהמשך את הדין בהילך מנה ואקדש אני לך ואמר לה הרי את מקודשת לי **במנה** שנתת לי, אם היה אדם חשוב, מקודשת. ומכיון ששם אין זה מדין ערב אלא **בהנאה** שיש לה מזה שהסכים וקיבל ממנה את המתנה, כמבואר בגמ', ולכן בהכרח לומר שמה שכתב בראש "**במנה**" כוונתו להנאה שקיבלה כתוצאה מהמנה. וא"כ אין להוכיח מדבריו בדין ערב שכוונתו למנה עצמו, אלא אפשר לפרש שמדובר על ההנאה שבאה לה כתוצאה מהמנה.

אבל באמת מסתבר שיש טעות דפוס בדין של הילך מנה וצריך להיות כתוב ואמר לה הרי את מקודשת לי **במה** (במקום **במנה**) שנתת לי. ואז זה יתפרש בהנאה ממה שנתת לי.

וסימוכין לכך מדברי הטור באהע"ז סכ"ט, שבתחלה מביא ההלכה של מקודשת מדין ערב ושם כותב שאומר לה התקדשי **במנה** שנתתי לפלוני, ולאחרי זה מביא הדין של הילך מנה ובזה כותב התקדשי לי **במה**, שנתת לי, ובסי' כז מביא הלכה זו של הילך מנה עם הלשון הנ"ל (**במה**) וממשיך "וכתב א"א הרא"ש ז"ל וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם חשוב". ומשמע שגם מה שכתב קודם מתאים לדברי הרא"ש. וא"כ גם בראש מסתבר לגרוס, **במה**.

8) אהע"ז סי' כט.

9) שם ח, ב.

10) בסוף מס' ב"ב, ד"ה 'ערב בשעת מתן מעות'.

11) שם ז, א.

12) קעג, ב.

13) בראשית מג, ט.

הוא יפרע, ואילו היה יודע שלא יפרע הלוה לא היה נכנס בערבות), ומתרצת הגמ' "אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה".

ומבאר הריטב"א[15] שמסקנת הגמ' היא, שהשעבוד של הערב הוא **בהנאה** שיש לערב מכך שהמלוה מאמין לו ועל סמך אמונתו הלוהו. ולכאורה יוקשה א"כ למה צריך את הפסוקים, הרי הריטב"א כותב "דהנאה בכל דוכתא חשיבא ככסף".

וי"ל, דהפסוקים הם רק אסמכתא, כפי שמביא בשם מורי[16] שאומר זאת כתירוץ על שאלה אחרת, או י"ל[17] שמכאן המקור שלמדים ממנו לכל המקומות שהנאה חשובה ככסף. אלא שזה דוחק דלכאורה זו סברא שהנאה חשיבא ככסף, ולמה צריך לזה פסוק.

ועוד י"ל ובהקדים המבואר בלקו"ש[18]: דהנה בשעת ההלואה דהיינו בזמן מתן מעות, הערב משתעבד ללא קנין כדלעיל מהגמ' דמיירי בזמן מתן מעות. אמנם אחרי מתן מעות (כלומר שהמלוה תובע תשלום החוב ובא אחד ואמר עזוב אותו ואני מתחייב בערבות, הנה) שיטת הבבלי[19] היא שהערב צריך קנין ורק אז משתעבד. ושיטת הירושלמי[20] ע"פ המבואר בשיחה, היא, שמשתעבד ללא קנין. ומבאר את מחלוקתם שזו היא מחלוקת כללית בגדר וסיבת שעבוד הערב.

ומביא את שיטת הריטב"א דלעיל שסיבת השעבוד, שמשתעבד הערב ללא קנין, היא ההנאה. אבל הנמוקי יוסף[21] אומר, שזה שמשתעבד בלא קנין הוא "כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו". ומבאר הנמוקי יוסף[22] שמה שרב אשי אומר "בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשי'" זה רק טעם מדוע "לא הוי אסמכתא". אבל עצם הדין שמשתעבד ללא קנין נלמד מפסוק, וההנאה שיש לו מזה פועלת רק להוריד את האסמכתא [אבל אין להנאה כזו כח לפעול שעבוד כמבואר להלן].

ומבאר ששיטת הבבלי היא, כשיטת הנמוקי יוסף, ששעבוד הערב הוא משום שהמלוה

---

14) שם ד"ה בההיא הנאה.

15) שם ד"ה הא קבלנות היא. שמקשה שם על קושית הגמ' ועל זה עונה "תירץ לי מורי דלא דק תלמודא, דכל מאי דאמרינן הכא אינו אלא אסמכתא. כי זה לא ממש ערבות.

16) כי בפירושו שם ממשיך "ולי היה נראה" ומפרש שאכן מדובר שם על ערבות. וא"צ לומר שזו אסמכתא. אמנם בהמשך ביאור הגמ' ממשיך עם הסברא שזו אסמכתא.

17) חכ"ו ע' 146 ואילך.

18) ב"ב קעו, ב.

19) בסוף ב"ב.

20) שבהערה 10.

21) שם קעד, א. ד"ה 'אמר רב הונא'.

22) סעיף ד.

23) 23.

הוציא כסף ע"פ דברי הערב, וזה שייך רק בזמן מתן מעות. אבל לאחר מתן מעות הרי החוב כבר היה, ולכן לא ישתעבד אלא אם יעשה קנין. אבל שיטת הירושלמי היא, כשיטת הריטב"א, שהערב משתעבד מצד ההנאה שיש לו מזה שהמלוה סומך עליו, הרי שגם כאן יש לו הנאה מזה שהמלוה עוזב את התביעה מהלוה על סמך דבריו ולכן הוא משתעבד על ידי זה ונעשה ערב, גם ללא קנין.

ולכאורה קשה מה שאומר שדעת הבבלי היא (לא כריטב"א אלא) כנמוקי יוסף, הרי הריטב"א אומר את שיטתו בבבלי.

ובפשטות י"ל, שההסבר בשיחה הוא באופן כללי, וכך יסביר זאת הנמוקי יוסף. אמנם הריטב"א שמסביר זאת בבבלי, יבאר לכאורה את שיטתו, ע"ד המבואר בהמשך השיחה[23] שלדעת הנמוקי יוסף (ור' גרשום), ההנאה, מזה שהמלוה מאמינו, אינו טעם מספיק כדי שהערב ישעבד את נפשו. כי כזו הנאה שמהימן ליה, אין כחה יפה לפעול שעבוד אצל הערב, ולכן סיבת השעבוד היא, מצד שהוא הוציא ממון על פיו ומחסיר ממון בפועל. ולכן לאחר מתן מעות שלא החסיר לו כלום, אין סיבה שתיצור שעבוד ולכן צריך קנין. אבל הריטב"א סובר שגם הנאה זו יש לה כח ליצור שעבוד, ולכן א"צ קנין.

ובזה אפשר לומר, שבמה דברים אמורים, רק בשעת מתן מעות, שאז יש לו יותר הנאה כשהמלוה מוציא מעות בפועל על סמך שמאמין לערב. אבל לאחר מתן מעות יש לערב פחות הנאה ובזה פליגי. לשיטת הירושלמי, גם הנאה בדרגא זו מספיקה ליצור שעבוד, אבל לבבלי, אי"ז מספיק, וצריך קנין.

והנה בשיחה אומר שלדעת הנימוקי יוסף כזו הנאה אין כחה יפה לפעול שעבוד (ורק פועלת שלא יהיה אסמכתא כדלעיל). ומוסיף שם בהערה[24] משא"כ "בערב דב"ד" [היינו שבהגיע זמן הפרעון ותבעו בב"ד ושם אמר הערב הניחו לו ואני ערב לשלם] דבההיא הנאה דהב"ד מהימן ליה, הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן ליה המלוה. ע"כ. וצריך ביאור מה השוני בין כזו הנאה שאין בכחה לפעול שעבוד, לשאר הנאות.

ואולי י"ל דבהנאות אחרות יש לה הנאה מהתוצאה, בנוסף להנאה שנעשה רצונה, כגון שחוק לפני, רקוד לפני, ולכן היא מקודשת למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף כמבואר בגמ'[25]. אבל בערב ההנאה היא רק מזה שעושים רצונו, ולא מהתוצאה, שמזה נהנה הלוה. ועד"ז בהנאה כגון שנותנת מנה לאדם, ורוצה להתקדש לו בהנאה זו שהסכים לקבל ממנה את המנה, ההנאה היא רק שעשה רצונה וקיבל ממנה, ואין כאן הנאה נוספת, ולכן כדי

24) קידושין סג, א.

25) שם ז, א.

שההנאה תועיל לקידושין, צריך שיהיה אדם חשוב שאז ההנאה היא יותר גבוהה כמבואר בגמ'[26]. ולכן לדעת הנמוקי יוסף, אין הנאה של הערב מספיקה כדי ליצור שעבוד, אא"כ כשמתחייב בבית דין שאז זו הנאה חשובה יותר, דומיא דנותנת מנה לאדם חשוב, ולכן זו הנאה היוצרת שעבוד.

אכן לשיטת הירושלמי שגם הנאה כזו מועילה, צריך להבין, מה זה שונה מנותנת מנה לאדם רגיל. וי"ל שהנאה זו שנעשה רצונו שמניח ללוה ואינו תובעו היא גבוהה יותר מנותנת מנה לאדם שאינו חשוב, כי כאן מאמינו עד כדי שמסכן את כספו ומזה יש יותר הנאה ממה שנעשה רצונה והאדם מוכן לקבל את כספה.

וע"פ זה יש לומר שאכן גם אם נלמד כריטב"א שהערב משתעבד בההיא הנאה דמהימן ליה, יש סברא לומר, שצריך פסוק על זה, הגם שהנאה בכל מקום חשובה ככסף, כי יש פה חידוש שאפילו הנאה כזו גם היא חשובה ומספיקה כדי שהערב ישתעבד.

והנה הראשונים דלעיל החולקים על הריטב"א, וסוברים שמהפסוק לומדים שהערב, ובנדון דידן - האשה, נחשבים שמקבלים את הכסף וכפי שרש"י[27] כותב "ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה", הנה מה שהגמ'[28] אומרת שהערב משתעבד בההיא הנאה, יפרשו בפשטות כנימוקי יוסף, שההנאה רק פועלת שאי"ז אסמכתא. וראה בלקו"ש[29] שמציין לשיטות הראשונים בקידושין שהובאו לעיל ועוד, עיי"ש.

ג
שיטת הרמב"ם בערב

והנה בשיטת הרמב"ם בדין ערב נחלקו המפרשים בביאורו, אם סובר כריטב"א או כדברי הראשונים דלעיל החולקים עליו.

דז"ל הרמב"ם[30]: "האשה שאמרה תן דינר לפלוני ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה". וממשיך שם "וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקיבלת ברצונך הרי זו מקודשת".

---

26) הובא לעיל בתחילת סע' א.
27) ב"ב קעג, ב.
28) הע' 18 שם.
29) הל' אישות פ"ה הכ"א.
30) ו, ב ד"ה "תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך".

והנה, הרשב"א[31] מפרש את דברי הרמב"ם כשיטת הריטב"א, וז"ל הרשב"א - "כלומר וחוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לזה בדבורך דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן ליה משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו, וכ"כ הרמב"ם האשה שאמרה וכו'".

והנה, משמע מדברי הרשב"א שס"ל כשיטת הרמב"ם שמקדשה בהנאה. וקשה שסותר עצמו לקמן[32] שמבאר שדין ערב הוא כן מחמת גוף הממון. ואכן כך מפרש הלחם משנה[33] את שיטת הרשב"א. ואולי צריכה להיות הגירסא בדבריו "כן (ולא עם וא"ו - "וכן") כתב הרמב"ם", ואז נאמר שכל דברי הרשב"א כאן הם אליבא דהרמב"ם, אבל הוא בעצמו סובר שמקדשה בגוף הממון.

והנה במגיד משנה מביא את קושיית הרשב"א[34] על הרמב"ם שכיון דמיירי שמקדשה בהנאה הרי שבמקרה האחרון שברמב"ם (שמקודשת מדין שניהם) שאומר הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך, למה אינו כותב שזה מהני רק באדם חשוב שאז ההנאה היא חשובה ומועילה וכפי שהרמב"ם פוסק להלן[35] "אמרה לו הא לך דינר זה מתנה ואתקדש אני לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקיבלתי ממך מתנה, אם אדם חשוב הוא, מקודשת".

ומתרץ המגיד משנה ששם מדובר בכספה "והיא חסרה ממון ולפיכך בעינן אדם חשוב בדוקא. אבל כאן אינה חסרה ממון כלל והיא נהנית שמתקיימת מצוותה בממון של אחרים. כך נראה לי". ומתירוץ המגיד משנה רואים שגם הוא לומד בשיטת הרמב"ם שהקידושין מדין ערב אינם בעצם הממון אלא בההיא הנאה. שאם היתה מתקדשת בעצם הממון ודאי שאין צריך אדם חשוב. ואין שום קושיא מנתנה לו דינר.

אך באחרונים מקשים שבהלכות מכירה[36] כתב הרמב"ם "האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה בתי לך כיון שנתן קנה הבית מדין ערב", ולא הזכיר כלל דבעינן שיאמר בהנאת קבלת מתנה.

ומסיק מכך בשערי יהודא[37] (ועד"ז כתבו בקובץ שיעורים והגרנ"ט ועוד) שהרמב"ם סובר, כשיטת רש"י והראשונים הנ"ל, שהערב נחשב שקיבל את הכסף ומה שמזכיר שצריך

31) ח, ב. הוזכר לעיל אות א.
32) שם.
33) בקידושין ז, א.
34) הכ"ב.
35) פ"א ה"ו.
36) קידושין סו"ס ב'.

שיאמר בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, כי בקידושין אין מספיק שתקבל כסף, אלא צריך להיות כסף עם הנאה וכמבואר כלל זה של כסף הנאה באבני מילואים[38].

ומוכיח זאת האבני מלואים מהדין שמביא הרמב"ם בהלכות אישות[39] "המקדש במלוה אפילו היתה בשטר אינה מקודשת, כיצד כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקודשת, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו". ואילו בהלכות מכירה[40] כתב "אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו ואף על פי שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר. וקשה מאי שנא, אם זה נחשב כסף צריך להועיל גם באשה, ואם לא, גם במכר לא יועיל. ומזה מוכח שבקידושין צ"ל כסף הנאה, משא"כ במכר.

ועוד ראי' לזה ממש"כ הרמב"ם בהל' אישות[41] "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום", למרות שבשאר דברים מתנה ע"מ להחזיר מועיל לענין קנין כסף, וכפי שהרמב"ם פוסק שמתנה ע"מ להחזיר מועיל גבי אתרוג[42], בפדיון הבן[43] ובתרומה[44]. ומבואר בגמ'[45] שבאשה אינו מועיל לפי שאין אשה נקנית בחליפין.

וההסבר בזה מבאר בתוס'[46], שזה דין דרבנן ואפקעינהו רבנן לקידושין, כי זה דומה לחליפין.

אבל מהרמב"ם שכותב שאינה מקודשת בסתם, משמע שמבאר שהוא מדאורייתא, וכמו שאינה נקנית בחליפין, כי אין בזה הנאה כיון שמועיל בכלי פחות משוה פרוטה. והטעם לזה או משום שגנאי הוא לה, כמבואר ברש"י[47] וה"ה הכא במתנה ע"מ להחזיר, שחסר כאן כסף הנאה וגנאי הוא לה לקדש נפשה בחנם, או שסיבת כסף הנאה הוא, היות שלמדים קידושי כסף מעפרון[48] ושם היתה לו הנאה מהכסף. וכן הוא במלוה שעברה הנאתו וכמבואר בלשון הרמב"ם כנ"ל. ע"כ מהאב"מ.

---

37) סכ"ח סקט"ז.
38) פ"ה הי"ג.
39) פ"ז ה"ד.
40) פ"ה הכ"ד.
41) הל' לולב פי"ב הי"ט.
42) הל' ביכורים פי"א ה"ח.
43) הל' תרומות פי"ב הי"ט. והנה צ"ע למה אינו מביא דין זה גבי מכר ורק נפסק כן בטור ושו"ע, חו"מ סי' ק"צ ס"ב. וצ"ע.
44) קידושין ו, ב.
45) שם ד"ה 'לבר מאשה'.
46) שם ריש ע"ב.
47) שם ב, א.

ולסיכום: האחרונים לומדים בשיטת הרמב"ם כרש"י ועוד ראשונים, שדין ערב נחשב שקיבל את הכסף. ומה שאומר גבי מקודשת מדין ערב "בהנאת מתנה זו" הוא כדי שיהיה כסף הנאה. ומה שמוסיף (הרי נהנית ברצונה שנעשה לפלוני) "ונהנה פלוני בגללה" מבואר בשערי יהודה שם ששיטת הרמב"ם היא שדין ערב הוא רק אם יקבל זאת אדם בר זכי', כי בזה חולקים בראשונים וכן ב' שיטות בירושלמי כמובא ברשב"א[49] ועוד ראשונים.

ד
לרמב"ם בקידושין צריך הנאה ופעולה

והנה ע"פ ההסבר שבלקו"ש דלעיל[50] שהטעם בשיטת הבבלי, שבערב לאחר מתן מעות צריך קנין, הוא (דלא כריטב"א אלא) כמ"ש הנמוקי יוסף מפני ש"על פיו הוציא מעותיו", הרי כיון שהרמב"ם[51] פוסק כבבלי, הרי זה מתאים לביאור האחרונים הנ"ל בדברי הרמב"ם, שנחשב שקיבל את הכסף[52].

והנה בהמשך[53] מבאר שע"פ הבבלי יש צורך במעשה בפועל כדי לפעול את ענין הערבות או בשעת מתן מעות שזהו מעשה בפועל כמ"ש המרדכי "שעת מתן מעות טעמא מאי דכיון שאדיבורא דידי' קא סמיך ועשה מעשה שהלוה המעות משתעבד כו'". או לאחר מתן מעות שאז הערב יכול לשעבד עצמו רק ע"י קנין בפועל ממש. ע"כ מהשיחה[54].

ומכיון שביאור זה הוא גם לשיטת הרמב"ם כנ"ל, יומתק מש"כ הרמב"ם[55] שאבא שערב לכתובת בנו משתעבד רק בקנין אם כי לשון הגמרא[56] שאין צריך קנין[57]. ז"א שלשיטת הרמב"ם מודגש ביותר הצורך במעשה כדי להשתעבד לערב. וזהו לשיטתו ע"פ ביאור האחרונים כנ"ל (ודלא כהסבר הנ"ל שהרמב"ם סובר כריטב"א).

---

48) שם ח, ב.

49) אות ב'. הובא מלקו"ש (חכ"ו).

50) מלוה ולווה כה, א.

51) וביותר זה נראה מלקו"ש ח"ל (ע' 215 ואילך) שמבאר את שיטת ר' הונא, שס"ל שהלוהו ואני פורע לשון ערבות הן, שהלימוד של חיוב הערב הוא מהפסוק אנכי אערבנו.. וזה כשעבוד הגוף שעל הלוה כי הוי כאילו הערב בעצמו קיבל המעות מיד המלוה וההנאה היא הטעם שהערב מסכים לשעבד עצמו, ומעיר מנמוקי יוסף דשעבוד הערב הוא מצד זה שהמלוה הוציא ממון על פיו דברי ר"א בהיא הנאה הוא רק טעם ע"ז דלא הוי אסמכתא. ע"כ מהשיחה. והנה הרמב"ם הל' מלו"ל פכ"ו ה"ה, פוסק בזה כר' הונא, ולכן נראה בפשטות שס"ל שהביאור ברמב"ם הוא כשערי יהודא.

52) ע' 149.

53) אמנם בערב דב"ד א"צ מעשה, כי זו הנאה חשובה יותר וכמובא לעיל אות ב מהערה 23 בשיחה. ובנותנת מנה לאדם חשוב שזו הנאה פחותה מהנאת ערב כמבואר שם לעיל, י"ל גם, שיש כאן מעשה שזוכה במנה שנותנת לו, כדלקמן בפנים.

54) שם הל' ו.

55) ב"ב קעד, ב.

56) מובא בלקו"ש שם הע' 41.

והנה ע"פ היסוד הנ"ל נבין הלכה נוספת. דהנה כתב הרמב"ם[58] "המקדש בהנאת מלווה הרי זאת מקודשת כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארוויח לך במלווה זאת שתהי' בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמם פלוני הרי זו מקודשת שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלווה זו עד סוף זמן שקבע ואסור לעשות כן מפני שהוא כריבית".

ובמגיד משנה מביא את הרי"ף שמבאר בהנאת מלוה שהגיע זמן הפירעון והוא מאריך לה את הזמן ובהנאה זו מקדשה. ושואל איך זה עדיף ממלוה עצמה שאם מקדש במלוה אינה מקודשת ומתרץ שאם מקדש במלוה עצמה הרי הכסף אינו בעין כי מלוה להוצאה נתינה אבל כאן מקדשה בהנאה שמקבלת כעת ע"כ מהרי"ף.

וממשיך בדבריו - "ויש מי שכתב דלפירוש זה כ"ש אם מחל לה המלווה בעצמה ואמר לה התקדשי לי בשכר הנאת המחילה שהיא מקודשת. ורבינו ז"ל לא ישרו בעיניו דברי ההלכות דא"א שתועיל יותר בהנאת מלוה ממלוה עצמה. וכיון דבשעת הקידושין אינו נותן לה דבר לא עדיף הרווחת הזמן ממלוה גופא וכן דעת הר"ח ז"ל. ולזה פירש הנאת מלוה שעתה נותן לה מעות בהלוואה ומרוויח לה זמן בזמן שקובע לה לפירעון". ע"כ מהמ"מ.

ולכאורה למה הנאה שבאה מארווח לה זמן במלוה שהיתה כבר ועאכו"כ בהנאת מחילת מלוה (שמשמע מהמ"מ שרק לפי' זה מקודשת משא"כ להרמב"ם) תהיה פחותה משאר ההנאות, כגון[59] הילך דינר זה ואתקדש לך שמקודשת באדם חשוב, כי נהנית מזה.

והביאור בזה, שהנאה שתועיל לקידושין צריכה שתהי' עם פעולה, כנ"ל מלקו"ש לגבי שיעבוד ערב[60], וכמ"ש בשערי יהודא[61] "וכיון שהנאה באה לה בפעולתו הויא כאילו נתן לה גוף ההנאה" ולכן בנתנה דינר לאדם חשוב שמקבל ממנה וקונה אותו בקנין, זה נחשב לפעולה. וזהו מה שהרמב"ם מבאר שמדובר שנותן לה עכשיו מעות לכן היא מקודשת. משא"כ אם מקדשה שלא בעת מתן ההלוואה אפי' בהנאת מחילת ההלוואה אינה מקודשת, כי אין כאן פעולה, אלא רק הפסקת שיעבוד ומחילה. שלזה גם אין צריך קנין ונפעל בדיבור בעלמא כמבואר ברמב"ם[62]. ואפשר לבאר בעוד אופן, ואולי זה משלים את הנ"ל, שמה שצריך פעולה עם הנאה שאז זה גם נחשב יותר לכי יקח[63], ואין כאן המקום להאריך.

---

57) אישות ה, טו.
58) שם הל' כ"א.
60) והרי גם בקידושין היא משתעבדת לבעל. רמב"ם פי"ב מהל' נדרים ה"י. ועוד.
61) שם סי' א ע' קצח.
62) הל' מכירה פ"ה, הי"א.
63) קידושין ד, ב.

זמן האמירה בקידושין

הרב שמואל שי' גינזבורג
ר"מ בישיבה

א
שיטת רש"י באמירה בקידושי ביאה

ריש מסכתין: "האשה נקנית בג' דרכים כו'". ומפרש"י[1]: "מפרש בברייתא בגמ' נותן לה כסף או שווה כסף, ואומר לה: 'הרי את מקודשת לי'. שטר - כותב לה על הנייר, אף על פי שאינו שווה פרוטה, 'הרי את מקודשת לי'. ביאה - בא עליה ואמר: 'התקדשי לי בביאה זו'. וכולהו יליף מקראי".

ויש לעיין, דהנה בברייתא שם (ה, ב) נאמר לשון הקידושין רק לגבי קידושי כסף - "תנו רבנן: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה 'הרי את מקודשת לי', 'הרי את מאורסת לי', 'הרי את לי לאינתו' - הרי זו מקודשת",

וא"כ צריך להבין מדוע בקידושי שטר השאיר רש"י את הלשון "הרי את מקודשת לי", אך בקידושי ביאה שינה רש"י את לשון זו, ונקט "התקדשי לי".

ואכן מצינו ברמב"ם[2], שלא חילק - ונקט בכולן הלשון "הרי את מקודשת לי".

ב
מחלוקת בקדימת האמירה או הנתינה

ויש להקדים, דהנה לשון הרמב"ם שם הוא:

"כיצד האשה מתקדשת: אם **בכסף** הוא מקדש, אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה. אומר לה הרי את מקודשת לי, או הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה בזה. ונותן לה בפני עדים . . ואם קידש **בשטר**, כותב על הנייר או על החרס או על העלה או על כל דבר שירצה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי וכל כיוצא בדברים אלו, ונותנו

1) ד"ה 'בכסף ובשטר'.

2) הל' אישות רפ"ג.

לה בפני עדים . . ואם קידש **בביאה** אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאשה בבעילה זו וכל כיוצא בזה. ומתייחד עמה בפני שני עדים ובועלה".

והנה רואים שבכל ג' האופנים כותב הרמב"ם קודם את האמירה והכתיבה ואח"כ את הנתינה או הביאה. ומשמע מדבריו, שבכל הדרכים שהאשה נקנית בהם צריך תחילה לומר את הנוסח ואח"כ לעשות את הקניין (לתת את הכסף או השטר, או לבוא עליה); וזה לכאורה לא כפשט הברייתא הנ"ל שקודם עושים הקנין ואח"כ אומרים[3].

ואכן בשו"ע[4] כתב כלשון הברייתא: "בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה" (ואינו מביא בביאה, והטעם הוא לכאורה מכיון שכתב בסוף הסימן הקודם שאסרו לקדש בביאה).

ומשמע כנ"ל, שקודם נותן את הכסף ואח"כ אומר לה (וכן משמע מרש"י הנ"ל ס' א המצטט ברייתא זו).

וצלה"ב האם נחלקו (רש"י) הרמב"ם והשו"ע, ובמה נחלקו.

ג
הדוחק בנותן ואח"כ אומר

והנה בשולחן העזר[5] הביא, דלכאורה יש בעיה בנותן ואח"כ אומר; שהרי ידוע הדין שה"מקדש במלוה" אינה מקודשת[6], והטעם הוא מכיון שלא נהנית **כעת** - וא"כ גם כאשר נותן ורק אח"כ אומר לה - לכאורה גם אינה נהנית **כעת**.

וכן הביא משו"ת שיבת ציון[7], שישנו דין ש"שתיקה שלאחר מתן מעות לאו כלום היא[8]" והטעם הוא מכיון שלא גילתה דעתה שחפצה בקידושין - וא"כ גם בנותן ואח"כ אומר אין גילוי דעת של האשה.

---

3) ועיין שו"ת צ"צ אהע"ז סי' צד, שכאשר נקטה הגמ' הל' "נתן הוא ואמרה היא" משמע שהסדר בדוקא שקודם הוא נתן ואח"כ היא אמרה (כי אם קודם היא נתנה הוי כנושאים ונותנים בדבר ומקודשת מספק).

4) אבעה"ז סי' כ"ז.

5) סי' ח. נסמן גם בנטעי גבריאל הל' נישואין ח"א פכ"ה אות יג. ועיי"ש עוד מקומות הדנים בזה.

6) קידושין ו, ב.

7) לר' שמואל ב"ר יחזקאל לנדא. סי' סט.

8) קידושין יב, ב.

ולכן רוצה לומר בשו"ע שם, שגם בשו"ע הכוונה שקודם אומר ואח"כ נותן, כדברי הרמב"ם[9].

אך עכ"פ מביא שם יישוב ה'שיבת ציון', דכיון שזה תוך כדי דיבור והנתינה לא קדמה לאיזה דבר אחר (כהדוג' המובאת בגמ' שם לגבי "שתיקה לאחר מתן מעות" - שנותן לה לשם פיקדון ואח"כ אומר "התקדשי לי בזה" - ולכן אם שתקה אינה מקודשת), וכן לא יכלה להנות בזה קודם - מקודשת.

[ולמעשה, ידוע מנהג חב"ד ליתן את הטבעת ולהכניסה לאצבע תוך כדי אמירת נוסח ולסיים את הנוסח כשהטבעת ממוקמת במקומה באצבע].

ד
ביאור מחלוקת הרמב"ם והשו"ע

ועתה, כאשר יש מקום בהלכה כב' האופנים ונראה שאכן נחלקו, יש לבאר גם מדוע נחלקו הרמב"ם והשו"ע בפי' הברייתא:

דהנה י"ל שהלשון "הרי את מקודשת" הוא לשון הוה, שכעת היא נהיית מקודשת; משא"כ הלשון "התקדשי לי" הוא לשון עתיד, שלאחר הקניין היא תהיה מקודשת.

ולפ"ז אפ"ל בדעת רש"י, דכיון שהבין את הלשון כפשוטו[10] - לכן דוחק לפרש את דברי הגמ' כבשו"ע שקודם נותן ואח"כ אומר. וכיון שבביאה לא שייך לומר הנוסח לאחר הקניין מכיון שצריכים העדים לשמוע את הנוסח והרי העדים הם עדי ייחוד (לרוב הדיעות)[11] - ממילא שינה רש"י את הנוסח וכתב "התקדשי לי", שאכן כאשר אומר זאת עדיין אינה מקודשת ותתקדש בעתיד.

משא"כ בדעת הרמב"ם אפ"ל, שס"ל שצריכים נתינה לאחר אמירה דוקא, ומעדיף לדחוק את הלשון "הרי את מקודשת" שמתכוונים על העתיד (תוך כדי דיבור); וממילא אי"צ לחלק בין ג' הדרכים ובכולם הל' היא "הרי את מקודשת לי".

---

9) וזה פלא גדול, כיון שידוע שפעמים רבות דברי הרמב"ם מצוטטים בשו"ע ואינו כותב בשו"ע נוסח חדש, גם כאשר יכולים לצאת מכך דינים שונים מדעתו במ"א; ואם כאן מצא לנכון לשנות את הנוסח - לכאורה סובר אחרת מהרמב"ם. ודו"ק.

ועפ"ז אתי שפיר שאין לתווך את דברי הרמב"ם והשו"ע באופן נוסף - שהקנין והאמירה באים יחדיו וממילא אפשר למנותם בב' סדרים - כי כיון ששינה הרמב"ם מלשון הגמ', משמע שיש בזה בדוקא.

10) כידוע שרש"י על התלמוד הוא "פשוטו של תלמוד", כנראה רבות במחלוקתו עם התוס' בריבוי מקומות ועוד.

11) כמובא ברמב"ם בתחילת דברינו.

ה
ביאור דברי רש"י בדין שטר

ועדיין יש לעיין בנוגע לקניין שטר - שמצד אחד ודאי שהכתיבה היא לפני הנתינה, ומצד שני השאיר רש"י את נוסח הברייתא "הרי את מקודשת לי" בלשון הווה (ובשו"ע לא נזכר הנוסח כלל).

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים, דהנה כתב הרמב"ם:

"כל השטרות הנמצאות שדינן שלא יחזיר אם החזיר הרי אלו כשרים וגובין בהן ואין מוציאין אותן מתחת יד בעליהן והרי הם בחזקתן ואין חוששין להם".

ותמה עליו הראב"ד: "דין זה אינו מחוור אם הוחזק נפול בבית דין או אפילו בעדים, ואין דנין בו מעשה". והיינו, דלכאורה כיון ששטר זה מוחזק בבי"ד כ"נפול", ממילא אי"ז משנה כלל אם שטר זה הגיע לידי המלוה, ומדוע שישתנה דינו ויוכל לגבות בו?

וביאר הגרש"ז לאבקאבסקי (בספר "בצאת ישראל ממצרים[12]" ח"א)[13] בדעת הרמב"ם, שס"ל שכל עוד שחוששין ששטר זה שייך ללוה ולא הגיע לידי המלוה - עדיין אינו שטר אלא "חספא בעלמא" ולכן אין שייך לגבות בו, אך כאשר נמצא בידי המלווה יש לו מציאות של שטר וממילא ניתן לגבות בו.

וממילא ניתן לומר גם בענייננו, שבשעת כתיבת המילים "הרי את מקודשת לי" הרי זה כאילו הם על "חספא" ורק בשעת נתינת השטר לידי האשה נכנס הנייר לגדר "שטר" יחד עם המילים שכתובות בו ונמצא ש"כתיבת המילים על השטר" הם בשעת הנתינה ושייך לכתוב "הרי את מקודשת לי בלשון הווה".

אלא שיש להקשות, שהרי דין מפורש הוא ששטר קידושין אין בו דיני שטר, ונכתב אפילו על ה"חספא (חרס)" כדברי הרמב"ם בתחילת דברינו "ואם קידש בשטר, כותב על הנייר או על **החרס** או על העלה או על **כל דבר שירצה** כו'" וא"כ אין לומר שבשעת הקידושין משתנה מציאות הנייר?!

ויש לחלק ובהקדים המבואר בתוס'[14], דכל מה שאי אפשר לכתוב שטר על חרס הוא כיון שחרס הוא דבר שיכול להזדייף, ולכן דין זה הוא רק בשטרות ראייה שעומדים לימים

---

12) יו"ל ע"י "חיילי בית דוד" - ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית. 770 איסטערן פארקווי ברוקלין, ניו־יאָרק תשע"ה.

13) "ביאורים גדר חלות שטר והמסתעף" ח"א אות ו' ואילך.

14) כתובות כא, א. ד"ה "ודוקא אחספא".

רבים (כמ"ש "ונתתם בכלי חרס"); אך בשטרות קידושין (וגירושין) ש"עשויין לפי שעה" לגרש בהם ואין עניינם לראייה ואין לחשוש אם יזייפו חלק מהשטר עם חתימת העדים שבו - ממילא אין בעיה לכותבו על חרס.

ועכ"פ נמצא שמה שאפשר לכתוב שטר קידושין על חרס אי"ז מפני שאין לו גדר שטר אלא להיפך - לשטר קידושין יש גדר שטר והוא רק בשעת המעשה ולא לפניו (ולאחריו), ואת"ש שבשעת הנתינה יש כאן כתיבה בלשון הווה, כנ"ל.

ועדיין יש לעיין בזה.

ו
חקירה בזמן חלות הקידושין ושיוכו למחלוקת הנ"ל

ולכאורה יש לקשר המחלוקת הנ"ל בחקירה ידועה[15], דהנה ידוע שבקידושי האשה ישנם ג' פרטים: א. נתינת הבעל. ב. קבלת הכסף ע"י האשה. ג. הקניית האשה את עצמה לבעלה.

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

ולכאורה ניתן לקשר זה גם למחלוקת הנ"ל:

דאם אמרינן שהעילה בקנין מצד האשה היא הקבלה ועי"ז היא 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 מתאים יותר לומר שגם קודם נתינת הכסף לאשה ניתן לומר לה "מקודשת" בלשון הווה אף שרק אח"כ תקבל בפועל את הקידושין (כשיטת הרמב"ם).

ז
דיון בביאור הנ"ל ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

אך עדיין צ"ע, דהנה בלקו"ש[16] מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שב' הפסוקים מהם למדים בגמ' קנין כסף בקידושין - הם לפי ב' צדדי החקירה:

---

15) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט. ובכ"מ.

16) חי"ט ע' 217.

מהפסוק "כי יקח איש אישה" משמע, שקנין הקידושין נעשה ע"י נתינת הבעל - ורק שאח"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 נהיה 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.

[במילים 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.

ח
מקור הלימוד מהפסוקים לב' השיטות

ויש להמתיק הנ"ל (שלרש"י ולשו"ע למדים בעיקר מהפסוק "אין כסף", אך לרמב"ם נראה יותר לומר שלמדים בעיקר מהפסוק "כי יקח")[17]:

א. מבואר בפני יהושע בשיטת רש"י, שעיקר הלימוד שאשה נקנית בכסף הוא אכן מהפסוק "אין כסף".

ב. לאידך בדעת הרמב"ם משמע בספר הי"ד[18] שעיקר הלימוד הוא מ"כי יקח איש" (משא"כ בשו"ע לא ראיתי שמציין לא' מהפסוקים).

ג. כן יש להמתיק מהוכחת הרוגטשובי מ"שיטות הראשונים" בדין "קרוב לה מקודשת"

17) המובא לקמן נסמן בלקו"ש שם.

18) הלכות אישות פ"ג ה"כ.

שהעילה היא הקידושין, ובשיחה שם מוכיח שהכוונה היא לשיטת הרמב"ם. וא"כ אתי שפיר שהלימוד הוא מ"כי יקח", וכנ"ל בארוכה.

ביאור במחלוקת האחרונים בגדר דמי הקידושין

הת' יוסף יצחק שי' סבא
תלמיד בישיבה

א
התאמת תירוצי תוס' לחקירת הרוגוצ'וב'

איתא במסכתין (קידושין ב, ב), שהסיבה לכך שהאדם המקדש צריך לומר "הרי את מקודשת לי" - לשון של קודש, היא משום ש"אסר לה אכו"ע כהקדש"; היינו, שבעת הקידושין נאסרת האישה להינשא לכל העולם מלבד לאיש שהתקדשה לו - כמו הקדש, שמשעת קידושו נאסר השימוש בו לכל העולם. לפיכך מתאים שהנוסח שיאמר המקדש יכלול לשון של הקדש.

בתוס' על הדף[1], בפרשם ענין זה שבגמרא, תפסו בזה שני פירושים בנוסח אמירת המקדש:

א. "הרי את מקודשת" - אסורה על כל העולם, "לי" - בכדי להיות בשבילי. המילה "מקודשת", אם כן, מתייחסת לאיסור, שהאישה נאסרת על כל העולם[2] - למען מי שאליו מתקדשת.

ב. "הרי את מקודשת" - מיוחדת ומזומנת, "לי" - בשבילי. כאן המילה "מקודשת" מתייחסת לקניין המקדש באישה, שהאישה קנויה לו, לאיש אליו מתקדשת.

דברים אלו שבתוס', קשורים לחקירה שמביא הרוגוצ'וב' ב ענין קידושי האישה[3]:

האם מפני התבצעות הקניין - האישה נאסרת, או שמא בהתבצעות היאסרותה - היינו

1) ד"ה דאסר.
2) ועיין בדבריו, שמביא לכך דוגמא מ"מקודשין לשמים" (נדרים מח, א).
3) כללי התורה כלל מ'.

הקידושין - היא קונה את הכסף. וכפי שכתב, שיש לדון "אם העילה הוא הקניין ועל ידי זה מתקדשת, או להפך: העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר".

והנראה בפשטות, שבתירוצם הראשון מתייחסים התוס' לפרט השני המובא ברוגוצ'ובי; היינו, מה שנאסרת על כל העולם, שזה עיקר ה ענין, ולכן זהו פירוש נוסח הקידושין; ובתירוצם השני מתייחסים לפרט הראשון - היינו, לכך שקונה את דמי הקידושין שמקבלת - שהיות שזה עיקר ה ענין שנפעל בקידושין, זהו הפירוש בנוסח שאומר המקדש.

ויש להבין ב ענין זה, מהי הנפק"מ מן הדיון. כמו כן, האם נוצרות השלכות למעשה משני הפירושים שבדברי התוס' - שבתירוצם הראשון נוקטים שפרט היאסרות האישה הוא החשוב, וממנו נובע מה שקונה את הכסף; ובתירוצם השני נוקטים, שהפרט החשוב הוא מה שקונה את כסף הקידושין - ושלפיכך נאסרת על הכול.

פרט נוסף שיש להבין בסוגיה זו, הוא המקור לכך שהאישה מתקדשת גם בשווה כסף.

דהנה, הובא בריש פרקין (במשנה), שהאישה מתקדשת בכסף וכן בשווה כסף. וב ענין זה נעמדו התוס', מנין לנו שניתן לקדש גם בשווה כסף. ולמדו שם, ש ענין זה לקוח מדברי הפסוק ב ענין עבד עברי.

וברמב"ן, וכן ברשב"א[4] מובאת דרך נוספת ללמוד במקור מה ששווה כסף ככסף - מהסברא הפשוטה, דכאשר ניתן לקדש אישה בכסף - יינתן גם לקדש בשוויו, ומה המניעה לכך. ודרך זו נכתבה במהרש"א[5] כעיקרית.

ויש להבין את הסיבה לחילוק זה, שבתוס' למדו מקור מן התורה - ואילו האחרונים לומדים זאת דוקא מסברא.

---

4) קידושין ב, ב. שזוהי סברא פשוטה - ואלא שהוצרך הכתוב לאומרה במספר מקומות, וכמוסבר בדברי הרמב"ן שם. וכן הוא גם בחידושי הרשב"א. והדברים מפורשים גם בר"ן (בדף א' ע"א מדפי הרי"ף).

5) שם.

ב
מחלוקת הסמ"ע והט"ז במהות שילום דמי הקידושין

ב ענין קידושי כסף, מצינו מחלוקת בדברי האחרונים:

הסמ"ע כתב[6], שניתן לקנות דבר מה ששווה ערך גדול מפרוטה - בפרוטה, משום ששאר דמי השווי - "זקף עליו [להלוקח] במלווה".

לעומתו כתב הט"ז[7], שניתן לקנות דבר מה גם בלא שערכו המלא ישולם בעת הקניין, והפרוטה לבדה פועלת את הקניין. ומוכיח זאת מכך שאישה נקנית בפרוטה - דפשוט שאין זה שווייה הכספי.

ולכאורה יש לומר שתהא דעת הסמ"ע בקידושין, דומה לדעתו בקניינים. שלמעשה הפרוטה שמשלם המקדש לאישה אינה שווה **באמת** את ערכה, אלא שפרוטה זו נחשבת לתשלום **מידי** שנדרש הבעל לשלם - ובעתיד יחויב בשאר דמי שווי האישה. וכמו "מלווה" שנותנת לו, כהגדרתו.

ולכאורה, ניתן לתלות את שתי המחלוקות שהובאו (האם קידושין בשווה כסף נלמדים מפסוק, והאם דמי הקידושין מהווים תשלום רגיל) זו בזו:

לדעת המהרש"א, שדין הקידושין בשווה כסף מבוסס על סברא בלבד, ושאין צריך לזה פסוק, יש לומר ש ענין התשלום בקידושין נחשב לתשלום ממוני לכל דבר - כדעת הסמ"ע, שלכן אין שום מניעה לכך שבנותנו שווה כסף - יוכל לקדש. דהיות שכל מה שצריך בקידושין אלו הוא לתת לאישה את דמיה - מה לי מעות ומה לי שוויין.

[וכמענה לתמיהת הט"ז יש לומר, שכל ענין המכירה, הרי, תלוי בדעת המוכר. ובהיות שבענייננו מוכנה האישה להקנות את עצמה בפרוטה בלבד - מי יימר לן שאין ביכולתה לעשות כן? ופשוט שיכולה, ולפיכך גם מתקדשת בפרוטה בלבד - בתורת תשלום רגיל].

וכיוון שדין תשלום הקידושין הוא דין שילום כבכל דיני הקניינים - אין צורך בפסוק בכדי לדעת שיכול לקדש גם בשווה כסף.

תוס' לעומת זאת, נקטו כהשיטה שמופיעה בדברי הט"ז. דהיות שכל דין שילום הפרוטה הוא דין שקבעה התורה - שניתן לקנות ולקדש אישה באמצעות פרוטה, אזי מנא

---

6) סק"צ סק"א.

7) חו"מ סק"צ ס"ב.

לן שגם שווי הפרוטה יקדש אותה? ובכדי לומר זאת יש צורך בפסוק מן התורה, שיחדש לנו שאישה נקנית גם בשווה כסף.

בכך תובן הסיבה שגרמה לתוס' ללמוד מקור מפסוק, ולאחרונים - ללמוד מסברא בלבד.

ויש לומר, שחילוק זה - שבין הסמ"ע לט"ז (ועל פי המוסבר: גם בין התוס' והט"ז לשאר אחרונים), ייתכן רק לפי הצד השני שבחקירה הנ"ל: דהרי אם ננקוט שקניין הכסף שכאן אינו קניין רגיל, ושכל קיומו משתלשל מהיאסרות האישה - אזי לא תובן דעתו של הסמ"ע: והרי פשיטא שאין מדובר כאן בקניין רגיל; דמה שייך שתיקנה כחפץ רגיל שנמכר דרך היאסרותה על העולם?

לכך צריך לומר, שלכל הדעות בנידון זה, לומדים כאפשרות השנייה שהובאה. והיא, שהקניין הינו קניין ככל הקניינים - ורק שממנו נובע איסור. שבזה שייכת דעתו של הסמ"ע, שזהו קניין רגיל - לעומת הט"ז, הגורס כי מדובר בקניין שונה וחריג[8].

ג
הסברת מחלוקת ב"ש וב"ה עפהנ"ל

לפי כל האמור, אפשר להבין ביתר עומק את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, המובאת במשנה שבריש פרקין:

דהנה, נחלקו בית שמאי ובית הלל בסכום שעל המקדש להביא לאישה: לדעת בית שמאי, יש צורך בדינר - או בשוויו. לדעת בית הלל, די בפרוטה - או בשוויה.

ועל פי הנ"ל ניתן לבאר במחלוקתם, שבית שמאי נקטו כדעה המובאת בסמ"ע - שהאיש קונה את האישה כקניין רגיל לכל דבר. לפיכך עליו לשלם דינר - משום שלפי קביעת התורה, זהו ערך האישה, וכפי שמוסבר שיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ[9], שמאז מתן תורה החלה בעולם מציאות של אישות, שאת ערכה קובעת התורה.

ומוסיפים בית שמאי, להדגיש שיטתם בבירור, שניתן גם לקדש בשווה כסף - דהיות

---

8) ניתן להוסיף ולבאר בזה, על פי הנכתב באבני מילואים (סכ"ז סק"א), שי שלהסתפק האם ענין הפרוטה הוא דין ממון או הלכה למשה מסיני - שאם ננקוט שזהו ענין ממוני, נבוא בזה לשיטת הסמ"ע - שדין התשלום הוא קניין לכל דבר. אולם אם ננקוט שזוהי הלמ"מ - נבוא לדעת הט"ז, שזו גזירה שגזרה תורה, שבסכום זה תתקדש האישה.

9) לקו"ש ח"ל ע' 243 ואילך.

שנקנית האישה בערך ששווה לו - על כן אין מניעה שתירכש גם בשווי דמיה, ולא בכסף ממש.

בית הלל למדו כשיטה המובאת בט"ז. כל הקנאת האישה לבעלה אינה אלא ענין סמלי גרידא; לפיכך הסכום המינימלי הוא אותו הסכום המינימלי שבדיני קניינים, ולא ערך השווי שלה - ולכן מתקדשת בפרוטה.

ומוסיפים על כך בית הלל, שאף על פי שלדעתם כל הקנין אינו כקניין רגיל - מכל מקום האישה יכולה להיקנות גם בשווה כסף, ואין הכרח שתיקנה בדמים דוקא. משום שאילולי היו מפרשים כן, לא היה לנו ללמוד כלל מדברי בית שמאי - שכן שונות בזה שיטותיהם, ויתכן שאף שלבית שמאי ניתן לקדש גם בשווה כסף - לבית הלל אין לעשות כן.

[ניתן אף לדייק זאת בתוס', שעמד לראשונה על ענין 'שווה כסף' רק בדעת בית הלל[10]. דעל פי המוסבר אתי שפיר, שכן מה שלדעת בית שמאי ניתן לקדש גם בשווה כסף - אין בכך חידוש של ממש, וזהו דין המתבקש מדעתם. אולם מה שבית הלל נותנים לעשות כן - הווי חידוש].

ד
הסבר בהבדל שבין שני תירוצי התוס'

על פי כל זה יובן, שאכן קיים הבדל משמעותי בין שני התירוצים בדברי התוס' שהוצגו בתחילת הדברים:

בתירוצם הראשון, אחזו כהשיטה שבה נוקטים גם לפועל; היינו, שעיקר ה ענין שבקידושין הוא מה שנאסרת, ושלכן זהו (גם) תוכן נוסח הקידושין שעל המקדש לומר. בתירוצם השני נתנו מקום גם לאפשרות הנוספת, שלפיה עיקר ה ענין הוא הקניין - ושזהו תוכן נוסח הקידושין.

כמו כן ניתן להבין, שבין שני צדדים אלו תהא גם נפק"מ (וכנ"ל):

אם נלמד שעיקר הקידושין הוא היאסרות האישה - אזי נפסוק כדעת בית הלל, שהאישה נקנית בפרוטה ותו לא - שכן הקניין אינו אלא מסתעף מהאיסור, ומשכך - אין בו דין הקשור בשווי האישה - כי אם בתשלום סמלי בלבד שיש לשלם.

---

10) ד"ה בפרוטה ובשווה פרוטה.

אולם אם נלמד שעיקר הקידושין הוא הקנאת הכסף לאישה - אזי נצטרך לומר כדעת בית שמאי, שהאישה נקנית בדינר - שכיוון שזהו הנפעל העיקרי בקידושין, מסתבר לומר שזהו הערך אותו היא שווה.

ולפי זה ניתן להבין מדוע הכריעו בתוס' לנקוט דוקא כהאופן הא', ולמדו שדין קידושין בשווה כסף נלמד מפסוק (שמכך משמע שקידושי כסף אינם כדיני קניין, שכן אחרת נלמד הדבר מן ההיגיון) - שכן אי כהאופן הב', ייצא שיש לפסוק כדעת בית שמאי.

[פשוט שהמהרש"א והסמ"ע, שעל פי האמור סבורים כהאופן הב', לא יפסקו בזה כדעת בית שמאי. וזאת משום, שיסבירו בכך שמלכתחילה לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה - וכפשוט, שאין הדברים מוכרחים, וניתן לחלוק עליהם. אולם לשיטת התוס', תהא בין שני צדדים אלו אכן נפק"מ, וזוהי אכן מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל].

מחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי המשנה

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן (ברר"מ)
תלמיד בישיבה

א
הצגת דברי הגמ'

בריש מסכתין איתא "מתני'. האשה נקנית בשלש דרכים". ומיד נעמדת הגמ' לבאר את דיוק הלשון בו נקט התנא.

והנה, לאחר שמבררת הגמ' מדוע הלשון הוא "האשה נקנית" דוקא ולא "האיש מקדש" (כפי שמתחיל הפרק השני במס'), מקשה (ב, ב) ג' קושיות (המשתלשלות אחת מן השני') על המשך דברי המשנה - "בשלש דרכים".

בתחילה מקשה הגמ' - "ומאי איריא דתני "שלש"? ליתני שלשה"! ומבארת, שהיות ובמשנתנו רצה התנא לשנות דרכים ומדובר אודות "האשה", נקט גבי דרך בלשון נקבה - "שלש דרכים".

אך מקשה ע"כ הגמ' - "מאי טעמא תני שלש? משום דרכים. ניתני דברים - וניתני שלשה"! ומתרצת ע"ז ב' תירוצים (א. ביאה איקרי דרך (ושטר וכסף גם הם 'צורך ביאה'). ב. אמר ר"ש - דרכו של איש לחזר על אשה וכו').

ומקשה הגמ' בשלישית - "והא דתנן בשבעה דרכים בודקין את הזב - ליתני דברים"? ומתרצת, שרצה תנא זה ללמדנו ש'דרך' אכילה ושתיה מרובים - להביא לידי זיבה.

ב
ביאור הסוגיא לשיטת רש"י והקושי בזה

והנה, רש"י לא פירש ולא מידי בקושיא הראשונה, אך בקושיא השניה מעתיק את תיבות הגמ' - "ליתני דברים וניתני שלשה" ומפרש: "כי אורחא דגמרא".

ויש לברר לאיזו לשון התכוון רש"י באמרו שזוהי 'דרך הגמרא' - האם ל'דברים' (לעומת דרכים) או שמא ל'שלשה' (ל' זכר').

ובפשטות יש לומר, שכוונת רש"י היא ללשון 'דברים', שהרי אם הי' מתכוין ל'שלשה' הי' לו לפרש את דבריו בקושיא הראשונה על המשנה - "וליתני שלשה".

ובאמת כך מבאר הרא"ה את דברי רש"י, ולפי"ז קושיית הגמ' היא - "וליתני דברים וניתני שלשה" - כיון ש'אורחא דגמ' הוא לשנות 'דברים'.

ולפי"ז מובן ג"כ מדוע שואלת הגמ' בקושיא הג' גבי זב "וליתני דברים", שהרי אם אורחא דגמרא הוא לשנות בלשון זכר ("שלשה") - הלשון היא "בשבעה דרכים בודקין את הזב"! ולא שייך להקשות משינוי אורחא דגמ', אלא אכן אין משום לשון זכר אורחא דגמ', והקושיא היא מצד הלשון 'דברים'.

[ויש לומר שהשאלה בריש הסוגיא "ליתני שלשה" אינה כשאר הקושיות, אלא בירור בעלמא - מדוע נכתב דוקא כך ולא כך, ולא מצד מקור מסוים או מצד דרך הגמ'. וכפי שניתן לראות בחילוק הלשון בה נוקט המקשן בין שאלה זו - "ומאי איריא דתני שלש? ליתני שלשה", לבין השאלות האחרות "וניתני הכא האיש קונה", "ניתני דברים וניתני שלשה", "ליתני דברים" - שמכורח המסקנא האחרונה הי' לו לשנות דוקא בצורה מסוימת].

אמנם, קשה לפרש פירוש זה בפשט הגמ', שהרי מל' הגמ' "מ"ט תני שלש? משום דרכים. נתני דברים וליתני שלשה" משמע שעיקר הקושיא היא גבי שלשה, וע"מ לכתוב שלשה יש לשנות בדרך אגב גם תיבת דברים (במקום תיבת דרכים), ולא שעיקר הקושיא היא גבי תיבת דרכים - מצד "אורחא דגמרא" לשנות 'דברים'.

וי"ל - ובפשטות, שמכורח קושי זה מבאר תוס' את דברי הגמ' באופן אחר, וכפי שיוסבר להלן.

ג
ביאור הסוגיא לשיטת תוס' והקושי בזה

תוס'[1] מפרש בתחילת הסוגיא על הקושיא הראשונה - "ליתני שלשה. פירוש משום דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה". והיינו, דלא כרש"י, אלא מפרש שאכן הגמ' נוקטת בכך שדרך הגמרא והתורה כולה הוא לשנות בלשון זכר דוקא - "שלשה", ובמקום בו לא נקטו לשון זכר מיד צפה ועולה התמיהה - "וניתני שלשה".

ועפ"ז מובנת בפשטות קושיית הגמ' השני' - "וליתני דברים וליתני שלשה", שניתן

1) ד"ה 'ליתני שלשה'.

לשנות באופן אחר מ"דרכים" - "דברים", ואז יהי' ניתן לשנות בדרך הרגילה - "שלשה" (ולא כפי שהי' קשה לפירש"י).

[ואף שהגמ' כבר ביארה לעיל בתירוץ על הקושיא הראשונה מדוע נכתב "שלש" (משום "האשה") מקשה הגמ' בשנית, כיון שבאם נכתוב דברים - יהי' ניתן לכתוב בלשון זכר "שלשה" על אף שכתוב במשנתנו "האשה", וכפי שכבר איתא במפורש במס' אבות[2] "התורה נקנית בארבעים וּשְׁמוֹנָה[3] דברים" - שכיון וכתוב דברים נכתב ארבעים ושמונה (בקמץ) בל' זכר ואפי' שמדובר אודות ה'תורה' ש'נקנית']. אבל לפירוש זה קשה מהי כוונת הגמ' בשאלתה גבי זב "ליתני דברים"? שהרי שם נקטה המשנה בלשון זכר - "בשבעה", ולפי דרך לימוד זו אין ענין מיוחד בפ"ע בתיבת דברים, ומאיזו הנחת יסוד באה שאלה זו? (וכן בשאר הברייתות דלקמן).

התוס' ישנים[4] מביא, שהמקשן רוצה לשנות תיבת דברים כיון שכתוב בזב לשון זכר - "שבעה", ותיבת דברים מתאימה דוקא ללשון זכר ודלא כתיבת דרכים שיכולה לשמש בשתי הלשונות.

אך לכאורה פירושו אינו ברור, שהרי כפי שהבאנו קודם איתא במפורש במס' אבות "התורה נקנית במ"ח דברים", ומוכח שתיבת דברים יכולה לשמש גם גבי 'תורה' ה'נקנית' - ל' נקבה, ועדיין יש ליישב ולבאר תוכן קושיית הגמ' הג' לשיטת תוס'.

ד
ביאור הנ"ל

ואולי יש ליישב שיטת תוס' בהקדים חילוק עיקרי ויסודי במשמעות ותוכן תיבות 'דרכים' ו'דברים':

כאשר רוצים לבטא שישנה אפשרות על ידה ניתן להגיע למטרה מסוימת משתמשים בתיבת 'דרך', וכפי שע"י הדרך הגשמית יכול להגיע למקום חפצו, כך ע"י דברים מסוימים יכול האדם לממש את רצונו. וכל האפשרויות להגיע למטרה מכונים בלשון דרכים - כפי שבדרך גשמית יכול האדם להגיע ע"י דרך זו, או בדרך אחרת.

שונה מכך הוא מקרה בו רוצים לבטא שעל מנת להגיע למטרה מסוימת יש לעשות

2) פ"ו, מ"ו.
3) כ"ה בסידור תהילת ה'.
4) על הסוגיא.

מספר פעולות (שכולם נחוצות) אז משתמשים בתיבת 'דברים', ולולא אחד מן הדברים הללו לא יוכל האדם לממש את רצונו (בשונה מ'דרך' בה יכול האדם תמיד לבחור את דרכו שלו להגיע למטרה).

ועפ"ז יש ליישב קושייתנו:

דהנה, במשנתנו שונה התנא מספר **אפשרויות** בהם האשה נקנית (ולא שהבעל מחוייב לתת לאשתו **גם** כסף **גם** שטר **וגם** לקדשה בביאה), ולכן מובן הלשון "בשלש **דרכים** האשה נקנית".

אך גבי הזב הלשון "בשבעה **דרכים** בודקין את הזב" אינה מובנת כלל, כיון שאין שבע אפשרויות לבדוק אותו, אלא בדיקת הזב מתבצעת **בכל** שבעת סוגי הבדיקות המנויות במשנה, וא"כ מתאים יותר להשתמש בלשון "בשבעה דברים", וזוהי שאלת הגמ' - "ליתני דברים" (ומבארת שאמנם נכון יותר לשנות תיבת דברים, אך כאן רצה התנא ללמדנו שדרך אכילה ושתיה מרובים להביא לזיבה, היינו, דבר רגיל הוא).

וזהו גם הביאור בקושיית הגמ' גבי אתרוג - שהרי אתרוג שוה לאילן בכל הדברים המנויים בברייתא, ומתאים יותר הל' "דברים", וכן הלאה.

האב זכאי בבתו - זכאות או בעלות

הת' לוי יצחק שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א
בירור שיטת רש"י בסוגייתנו

איתא במסכתין[1]: "האב זכאי בבתו בקידושיה; בכסף ובשטר ובביאה". ובהמשך הגמרא נידונו דברים אלו - נשאל מנין המקור לכך שכסף הקידושין ניתן לאב, וכמענה לכך נכתב בגמרא, שהדבר מתבסס על סברא; היות שברור לנו שהאב מקדש את בתו ("דכתיב 'את בתי נתתי לאיש הזה'"), כיצד ייתכן שהאב הוא שיקדש והבת היא שתקבל את הכסף שניתן על כך? ומוכרח לומר שהאב, שהוא שמקדש - מקבל גם הזכות שבדמי הקידושין.

בעצם דברים אלו ראוי לברר, האם מה ש"האב זכאי בבתו" הוא ענין של זכאות ממונית הקיימת ברשות האב, או בעלות של אב על בתו - שממנה נובע גם רווח כספי.

והנה, רש"י בפירושו על אתר, מסביר את דברי הגמרא הנ"ל: "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה"? היינו, שאם זיכה הכתוב את האב בעשיית הקידושין - מסתבר שזיכה גם בדמי הקידושין. ומדברים אלו שברש"י יש לדייק, דאכן "זיכהו הכתוב"; והיינו שקידושי הבת על ידי האב נעשים מתורת זכאות - זיכיון ממוני שיש לאב בבתו.

בהמשך הגמרא, בעת שנידון מקורם של דברי הברייתא, מנסים ללמוד שהדברים מעוגנים בפסוק שנאמר בפרשת הנדרים[2]: "בנעוריה בית אביה", שממילים אלו יש ללמוד כי "כל שבח נעורים - לאביה"; כל רווחי הנערות הבאים לבת - שייכים לאביה. ממילא, גם רווחי האישות שייכים לו, ועל כן יקבל את דמי הקידושין.

כשרש"י מפרש את דברים אלו שבגמרא, משמע מדבריו אחרת מכפי שנלמד בדבריו הקודמים. וכך כתב[3]: "כל זמן שבנעוריה, היא של אביה". ומלשון זה מסתבר לומר שרש"י לומד, שהפשט במה שהאב "זכאי בבתו" הוא, שכל תקופת נערותה - היא שייכת לאביה;

---

1) קידושין ג, ב.
2) במדבר ל, יז.
3) ד"ה בנעוריה בית אביה.

"של אביה". והמורם מכאן הוא שזוהי בעלות של האב על בתו, ולא זכאות גרידא. ומבעלות זו שלו משתלשל רווח ממוני.

ויש לעמוד ולדקדק, אפוא, מהי שיטת רש"י בסוגיה זו: האם בכוונת הברייתא לומר שהבת שייכת לאביה, או שיש לאביה זיכיונות כספיים בגופה. ואף שלכאורה, גם בהסתכלות ראשונית, נראים דבריו כמותאמים למהלכי הסוגיה - יש להבין בדעתו האם אכן כוונת הגמרא הראשונית היא ללמוד ש"האב זכאי בבתו" ל ענין זכאות. וכדלקמן.

ב
קושי בהבנת מהלכי הסוגיא

בסוגיה זו, קיים קושי נוסף בהבנת פשט דברי הגמרא:

בעת שדנים אודות מקור דיני הברייתא, מובא (כנ"ל) שייתכן כי אפשר ללמוד זאת מהפסוק שבפרשת הנדרים ("בנעוריה בית אביה - כל זמן שבנעוריה היא של אביה". רש"י).

אולם הגמרא דוחה זאת: "ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב: 'מנין שמעשה הבת לאב? שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת נמי מעשה ידיה לאביה' - תיפוק ליה מ'בנעוריה בית אביה'! אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב, ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב!" העובדה שרב לא למד מן הפסוק שהוצע קודם, תמוהה באם נאמר שאכן ניתן להשתמש בו.

ומכאן מוכח שאין ללמוד מפסוק זה - משום ש"בהפרת נדרים הוא דכתיב".

כעת, נשאל בגמרא שוב: "וכי תימא: נילף מיניה?" - ושמא בכל זאת נוכל אנו ללמוד מהפסוק ב'בניין אב', על אף שנאמר בקשר עם ענין הנדרים? את זאת דוחה הגמרא, משום ש"ממונא מאיסורא - לא ילפינן". בכך תם הדיון.

דין ודברים אלו, אינם מובנים כל צרכם[4].

כאשר מסיקה הגמרא בראשונה, שפסוק זה נאמר ב"הפרת נדרים" - לְמה הכוונה?

---

4) פשטות הענין בזה הוא שהגמרא במהלך הראשוני אכן אינה מנסה לבאר מדוע אין ללמוד מנדרים - כי אם להוכיח מעצם העובדה שרב לא הוכיח מהם, שאכן אין להוכיח מהם. אולם מובן שעדיפות להבין שבמהלך זה קיים היגיון, שהגמרא גם בשלב זה מבינה מדוע רב לא השתמש בהוכחה זו - שלכן גם לנו אין להשתמש בה. וראה לקמן הביאור בזה.

מדוע רק בשל העובדה שהפסוק נכתב בהקשר של נדרים, לא נוכל ללמוד ממנו לענייננו[5]? ומילא אם יכולנו לומר שחשב בעל המימרא ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן"; אולם אי אפשר לומר זאת - שכן תירוץ זה מגיע רק לאחר שמנסה הגמרא שוב ללמוד מנדרים - ודוחה, כנ"ל.

כמו כן בלתי אפשרי לומר שבכוונת הגמרא לקבוע כי חמורים הנדרים על פני הקידושין, משום שהנדרים הינם ענין איסורי - ובכך הוקשה שוב, שמא אף על פי כן נוכל ללמוד מטעם כלשהו - משום שרש"י עצמו, במסכת ברכות[6], לומד שזה הפירוש במה ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן". וכפי שכתב שם, שממונא - "קל מאיסורא".

והיות שמן הסתם אכן יש בשלב זה שבגמרא מן ההכרח - שאין ללמוד לענייננו מנדרים, לא תובן שאלת הגמרא ("נילף מיניה") - והרי אי אפשר ללמוד מנדרים, שכן כעת הובא שהם אינם מלמדים זה על זה.

וצריך להבין, אם כן, את מהלכי הלימוד בסוגיה זו: מהו ההכרח הראשוני שבגמרא לכך שאין ללמוד מנדרים; ולאחר מכן - מדוע ניסו ללמוד משם שוב.

ג
גדר נדרי הבת וקיומם

בגוף ההוכחה המובאת בגמרא מפרשת הנדרים, יש לברר בדומה לבירור הנ"ל.

דהנה, אמרה תורה שנערה או אישה הנודרת נדרים - אין להם קיום ללא אישור אביה או בעלה[7] ובגמרא[8] למדו, שזאת משום ש"כל הנודרת - על דעת בעלה נודרת"[9]. ובכך

---

5) והעובדה שרב עצמו לא למד מפסוק זה רק מחזקת את התמיהה: אם אכן ניתן ללמוד מפסוק זה - מדוע לא למד ממנו? ומה ראתה הגמרא לומר שאין ללמוד מן הפסוק רק בשל העובדה שרב לא למד ממנו, בלי סברא בדבר.

6) יט, ב.

7) במדבר ל, ה.

8) נדרים עג, ב.

9) ואף שניתן לחלק בין גדר הפרת האב להפרת הבעל, אלא שמלקו"ש (חל"ג ע' 189) משמע דעניינם אחד הוא (אף שאפ"ל ששם מדבר בדעת רש"י שעה"ת, וכמפורש בכ"מ ששונה שיטת רש"י עה"ת מפירושו על הש"ס - ראה לדוגמא לקו"ש חט"ו ע' 38 - מכל מקום מובן שעדיף ללמוד בדעת רש"י שיטה אחת).

ובאמת בחידושי הרשב"א (נדרים עג, ב) משמע שהכול הוא ענין אחד; דכאשר קנויה למישהו - נודרת על דעתו. ובלשונו: "והיינו נמי טעמא דקרא, דאמר דארוסה - אביה ובעלה מפירין נדריה, מפני שנותנת דעתה על שניהם"; הן גבי נערה המאורסה והן בת כלפי אביה.

ובהמשך גוף הדברים אכן ננקט בפשטות שאין הבדל ביניהם, וכל דיני ההפרה זהים בכול.

צריך להבין, האם זאת משום שהנערה אינה ברת־סמכא בכדי להחיל נדר על עצמה, ולפיכך מטילה תורה סמכות זו על אביה, וכל נדריה נעשים על דעתו - או שדין זה נובע מבעלותו של האב עליה - שלפיכך אין לה לנדור על עצמה בלא אישורו, ונמצאה נודרת על דעתו.

ובפשטות נפקא מינה לכך תהיה, כאשר נעסוק בדין נערה שהתארסה.

שכן הדין בנערה זו הוא, שהן אביה והן ארוסה מפרים - או מקיימים - את נדריה[10]. ממילא, אם נאמר שדין קיום הנדרים הוא דין בעלות - אזי כעת, כשגם האב וגם הבעל הינם בעלים עליה - נעשים כשותפים ויש צורך בהסכמת שניהם בכדי לתת קיום לנדר. הסכמת אחד מהם אין בה מאומה, וזהה לשותף המוכר שדה בלא הסכמת שותפו.

אולם אם נלמד שמדובר בסמכות, שאיננו סומכים מספיק על הנערה עד כדי שתידור על עצמה נדרים - אזי יש לומר שדי בקיום אחד מהם בלבד - שכן בכך אכן ישנה סמכות מאושרת (היינו: סמכות שאינה הנערה, בה איננו רואים סמכות) המכירה בנדר. משום שכעת, נדרה של הבת אושר בידי הסמכות - ומה אכפת לן שהסמכות השנייה אינה מסכימה.

ואכן, בטוש"ע נפסק, שבמצב זה אין צורך בקיום שניהם[11]. מכך מורם, ש ענין קיום הנדר הוא ענין השייך לסמכות - איננו נותנים לנערה את התוקף והסמכות לנדור על עצמה נדרים; אולם כאשר ישנה סמכות הנותנת את אישורה - אין צורך בשתי סמכויות, ודי באחת. לפיכך נסתפק בקיום האב או הבעל את הנדר - זו סמכות מספקת.

מכך מסתבר לומר, ש ענין קיום הנדרים של הבת, נובע מכך שאיננו רואים בה סמכות מספקת, ולא ממה שאינה בעלים על עצמה; ולפיכך, כאשר תהא סמכות - גם אחת בלבד, שתיתן את הסכמתה לנדר - יהיה לו קיום.

ד
דחיית המסקנא ויישובה

אלא שהוכחה זו, אינה חד משמעית. שכן בנערה המאורסה, ניתן לראות את הדין מצד אחר:

אם כי, כפי שנכתב, די בהסכמת אביה או בעלה בכדי לאשר את הנדר. שמכך נראה כי

10) נדרים פ"י, א.

11) יו"ד רל"ד ס"ד־ז.

לדבריה חסרה רק סמכות, ולא בעלות שתאשר את תוקפם. אולם ניתן להבין אחרת; מכך שכאשר אחד מהם מפר - אין הפרתו מועילה, נראה שאכן זהו ענין שבבעלות. שלפיכך הפרת אחד מהם לא תועיל בלא הפרת השני.

אלא שאם כן יקשה, שלכאורה אכן מדין זה נראית סתירה מיניה וביה: מחד גיסא, אחד מהם יכול לבדו לאשר את הנדר. מאידך גיסא, אחד מהם אינו יכול לבדו להפר את הנדר[12].

ובשביל להבין הלכה זו, נצטרך להניח שקיום הנדר אינו מחדש את הנדר, אלא רק משאיר את המצב הקיים: את הימצאות הנדר כאיסור. לעומת זאת, הפרת הנדר מהווה חידוש: בלעדיה, הנדר קיים. כאשר יופר - יחדל מלהתקיים.

ובאמת, מפורשים הדברים ברמב"ם. בפירוש המשניות כתב[13], שעקירת הבעל את הנדר אינה למפרע. והיינו, שעד שעת ההפרה - יש לנדר קיום. ומכאן גם דין - שכאשר נדרה ועברה על נדרה - חייבת על כך, אף שלאחר מכן הופר[14].

באופן זה נוכל להבין את דין נערה המאורסה:

כאשר הנערה נודרת נדר, נדרה קיים; לכן חייבת עליו. ואלא שיש צורך בסמכות שתאשר את קיומו באופן קבוע. לפיכך, די באביה או בבעלה בכדי לאשר את תוקפו מסמכותם. הם הרי אינם מבקשים לשנות דבר מה, רק לשמר את הקיים. אולם בכדי להפר את הנדר - יש צורך בהסכמת שניהם, שכן רק אז אין אף סמכות שבכוחה לאשר את הנדר - שמאשרת אותו, וממילא - בהיעדר כל סמכות - בטל.

ואם כנים הדברים, ייצא שאכן גדר קיום נדרי הבת או האישה נובע מסמכות. שכן אם נעוץ הדבר בבעלות, פשוט שאין כל ממש בדבריה. שהרי אין לה יכולת לנדור ללא רצון

---

12) בגמרא (נדרים סח, א) הסתפקו האם בהפרת אחד מהם "מיגז גייז" ('גוזז', מבטל חצי מהנדר) או רק "מיקלש קליש" (מחליש את תוקפו של כל הנדר). אולם אין מכאן ראיה שפשוט שהנדרים קיימים מצד עצמם - משום שהני מילי בנערה המאורסה, בה יש לומר שכל עוד תלויה ההפרה בשני אנשים - תולים אנו בהפרת האחד שהשני יאשר. ולכן הפרה מאחד מהם או מבטלת חצי מהנדר, או רק מחלישה את כולו.

והדברים ברורים מכך שבגמרא בנזיר (כא, ב) נידונה הפרת הבעל באישה רגילה, ושם נסתפקו בפירוש האם עוקר למפרע או רק מבטל [ובמסקנא שם משמע ששני הצדדים תלויים במחלוקת אמוראים המסתמנת משתי ברייתות. ע"ש. אולם מ"מ להלכה כבר הכריע בזה הרמב"ם, כנכתב בפנים].

[ואין לומר שאכן שונה הדיון בנזיר מבנדרים, בכך שבנדרים נידונה נערה המאורסה ובנזיר נסוב הדיון אודות אישה - על פי הנכתב לעיל (הע' 7), שיש לנקוט כי כל הנדרים עניינם אחד].

13) סוף נדרים.

14) הל' נדרים פי"ב הי"ט.

בעליה, וברור שאין בדבריה ממש. והיות שאנו רואים כי יש ממש בדבריה, עולה בבירור שכל החסר בנדריה כשלעצמם הוא מה שאין סמכות מספקת המאשרת את חלותם.

ה
קושיא על המסקנא האמורה

אלא שעל מסקנא זו יש להקשות, שכן אינה עולה בקנה אחד עם דברי התוס' במסכת נדה[15].

תוס' הקשו שם: "וא"ת: א"כ אמאי נכתב בפרשת נדרים דבעל מפר לאשתו; אפי' אינה אשתו, כגון הכא - הבעל מפר, דעל דעתו נודרת!" פירוש הדברים: היות ש"כל הנודרת - על דעת בעלה נודרת" (כנ"ל), אם כן מצד עצם ה ענין יכולנו להבין שנדרי האישה מופרים - שכן נעשו על דעת הבעל - וגם בלא שכתבה זאת התורה.

אחת התשובות על כך שנכתבו בתוס' היא, שיש צורך בפרשת הנדרים; היא מחדשת שאם קיים הבעל את הנדר - שוב אין ביכולתו להפר אותו.

ועל פי דברינו האמורים ייצא, שכאשר האב או הבעל מאשרים נדר - שוב לא יוכלו להפר אותו, בהיגיון פשוט. שכן הנדר מצד עצמו חל, ואלא שיש צורך בסמכות שתחיל אותו בקביעות - וכאשר יש בנמצא סמכות שכזו, לא ניתן לבטלה - שכן הנדר כבר אושר. ואף אם אותה הסמכות ממש תשנה את דעתה ותרצה כעת לבטל - לא תוכל לעשות זאת; דמה לי הסמכות הנוכחית מזו הקודמת.

ואם כן, לא יובן מדוע אומרים התוס' שזהו חידוש תורה בפרשת הנדרים. הרי, לפי הנ"ל, זהו דין פשוט, המתבקש מ ענין הנדרים שכאן.

דמילא לו נקטנו שקיום הנדר נעוץ בדין בעלות - אזי יש צורך בתורה, שתחדש לנו שהבעלות אינה מוחלטת; לאחר שקיים - שוב לא יכול לחזור בו, חרף מה שהיה לנו לומר שבכל שלב יש ביכולתו לחזור בו, שכן היא תחת בעלותו.

אולם עכשיו, שאנו נוקטים כי יש בדבריה ממש, ושהאב או הבעל אך ורק מאשרים אותם - פשוט הדבר שלאחר שהנדר קיבל סמכות מאשרת, שוב לא יתבטל. שכן איזה כוח יש לסמכות העכשווית, המבטלת, על פני הסמכות הקודמת - שאישרה? וצריך היה להיות הדין ברור, שאין כוח בידי האב או הבעל להפר את נדרה אם קודם לכן קיים אותו.

---

15) מו, ב ד"ה כדרב פנחס.

לפי זה לא יובן מדוע למדו בתוס׳ שזהו חידוש תורה, ושבלעדיו לא היה לנו לומר כן.

ונ״ל בזה ביאור מחודש בגדר אי חלות הנדר ללא אישור האב או הבעל, ובכך יובנו כראוי כל העניינים האמורים.

ו
הביאור בזה שסמכות האב היא גזירה

כתב הר״ן[16], שמה שנכתב בגמרא (כנ״ל), ש״כל הנודרת - על דעת בעלה נודרת״ - אין זו סברא מוחלטת. שהרי אם כן, היה לנו לומר שכאשר נודר אדם על דעת חברו - יש בכוח חברו לבטלו. ועוד היה לנו לומר שההפרה יכולה להיאמר בכל לשון; והרי הדין הוא שיש להפר דוקא בלשון שקבעה תורה.

מכוח זה קובע הר״ן, שבאמת - דין הפרת וקיום הנדר הוא מגזירת הכתוב[17].

מדברים אלו של הר״ן נראה, שמצד אמת ה ענין - נדר הנערה צריך היה לחול, ולהיות נדר רגיל לכל דבר ו ענין. אלא שגזרה תורה, שללא הסכמת אביה - אין לנדרה משמעות (קבועה עכ״פ, כנ״ל). כלומר, שמן ההיגיון היה לנו לסמוך גם על הנערה עצמה, ולראות בנדריה דבר קיים לחלוטין, ורק בשל חוקת התורה אין לנו לעשות כן.

עפ״ז אפשר להבין את דברי התוס׳ האמורים.

כאשר הנערה נודרת, גזרה התורה שאין בדבריה ממש, ושיש צורך באישור אביה - ואף ביכולתו לבטלם. כלומר, שעל אף שלפי ראייתנו, יש לסמוך על דברי הבת - מכל מקום קבעה התורה שלמעשה אין לסמוך עליה, ורק לאביה הסמכות. והיות שזו גזירה, יש לנו לומר שכוח הפרה זה, שביד האב - מסור לו לחלוטין. והיינו, שבכוחו לאשר את הנדר - ולאחר מכן לבטלו, כי גזרה תורה שהסמכות בידיו.

[ראוי להדגיש בזה, על פי דברי הרמב״ם - ש״אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם . . ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם״[18], שברור שאכן מה שאין לסמוך על הבת הוא משום שכך הוא במציאות, שהיא אינה מהווה סמכות אחראית

16) נדרים עג, ב ד״ה ואיכא.

17) הרא״ש נחלק על קביעה זו של הר״ן (ראה שו״ת הרא״ש כלל י׳ ס״ג), ולומד שטעם זה הוא אכן טעם עיקרי ומהווה את הסיבה לכל הדינים שבכך. ואם ננקוט כבפנים, שתוס׳ - וכן רש״י, כדלקמן, כדעת הר״ן - יובנו דבריהם כראוי.

18) סוף הל׳ תמורה.

בנידון זה. אולם יש לציין בזה, כנכתב, שללא קביעת התורה - לא היה לנו לסבור כן. וראה לקמן].

שהרי אין לומר בזה כנ"ל, במה גדול הכוח של הסמכות הזאת מכוחה של הסמכות הקודמת - שכן מן ההיגיון אין כוח גם לעצם סמכות האב על פני סמכות הנערה. וכל הדין נתון לגזירת התורה, לא להיגיון. ואם כן, כאשר נתנה התורה את הסמכות להפר ולקיים בידיו - ניתן להבין שסמכות זו נותרת בידיו, גם לאחר שכבר קיים. לכך היינו סבורים, שאכן - ביכולתו של האב להפר נדרים - גם לאחר שקיימם; מכוח גזירת התורה.

ועל זה באים תוס' לומר, שלפיכך נכתבה פרשת הנדרים; בכדי לשלול טעות זו. דלולא נכתבה הפרשה על פרטיה (ובהם מה שאין האב יכול לחזור בו), אלא רק כללות ה ענין שבה - היה נפסק הדין שהאב יכול תמיד להפר, גם לאחר שקיים. שזה המשתמע מכללות הפרשה - גזירת הכתוב. וכאן מחדשת התורה, בכותבה את פרשת הנדרים עם הפרטים שבה, שלאחר שהאב אישר - שוב לא יכול להפר. שזהו אכן חידוש, משום שאילו לא נכתב - לא היינו פוסקים כן.

ז
הסברת שיטת רש"י

על פי כל האמור, ניתן להבין את שיטת רש"י בנידון הסוגיה.

דהנה, בתחילה רצו בגמרא ללמוד כפשטות ה ענין; והוא, שמה שהאב זכאי בבתו, הווי כלשון המשנה[19]- "**זכאי**"; זכאות ולא בעלות. וכך למד רש"י, שמהלך הסוגיה בא לומר כן - שלאב ישנה **זכות ממונית** בקידושי בתו[20].

לפיכך, כאשר מבאר את המשך הגמרא - בה נכתב שלא ייתכן לומר שהאב מקדש

---

19) כתובות מו, ב.

20) וראה שיעורי רבי דוד (קידושין שם), שנקט בפשטות דלא כבפנים.

(שהרי כתוב "את בתי נתתי לאיש הזה", כנ"ל), ולא מקבל את כסף הקידושין - כותב כי "אפשר שעל חינם **זיכהו הכתוב**[21] בקבלת קידושיה?"; היות שזו זכאות, לא ייתכן לומר שזכאות זו אינה שווה מאומה[22].

אולם לאחר מכן, מנסה הגמרא ללמוד מן הפסוק "בנעוריה בית אביה". כעת, רוצה הגמרא **לחדש** דין - אין זה שהאב רק **זכאי** בבתו; הוא **בעלים** עליה ממש. וכפי שכתב רש"י, ש"**הכי דריש לה קרא**: כל זמן שבנעוריה - היא **של** אביה". שהרי בהסתמך על פסוק זה אין מניעה לומר שהאב בעלים על בתו, ואף שלכך כיוונה המשנה באומרה "זכאי בבתו".

אולם לאחר שהגמרא דוחה לימוד זה, שוב לא שייך לומר כן, וברור שמה שהאב זכאי בבתו, היינו כלשונו: "זכאי", נושא זכאות ממונית ולא מעבר לכך. בכך מובן מדוע בפרשו את ניסיון הלימוד מנדרים, לומד רש"י שהגמרא מנסה ללמוד דבר חדש שלא ניסתה ללמוד בתחילה; משום שבדרך זו מובנים מהלכי הגמרא - וכפי שיוסבר לקמן.

---

21) ניתן לומר, שרש"י מתכוון לכך שלא ייתכן ש"על חינם" - **שסתם** זיכהו הכתוב. ואזי לשונו ("זיכהו") אינה אלא כלשון המשנה, ואין לראות בדבריו הבעת דעה שמדובר בזיכיון [דכיוון שבמילה "חינם" אין הכוונה לחינם במשמעותו הרווחת (־ ללא תשלום), אלא לחינם במשמעות שלפיה אין סיבה - נמצא שרש"י רק אומר כי לא ייתכן שהתורה סתם ('לחינם') זיכתה את האב. ואז לשונו ("זיכהו") הינה כלשון המשנה בלבד. ולפי הנכתב בגוף הדברים, "חינם" משמעותו בלא ממון, ואם כן ברור שהכוונה היא שהתורה לא זיכתה אותו בקידושין - בלא שירוויח כסף. ופשוט שמדובר בזיכיון]. אולם הד"ה דרש"י זה הוא "ואיהי תשקול **כספא**", ויותר מסתבר לומר שבביטויו "חינם" מתכוון כפשוטו. ועל פי הנכתב בגוף הדברים מבוארת שיטתו היטב, ודו"ק.

22) ייתכן שבזה גם תתורץ שאלת התוס' בסוגיה זו, על פי שיטת רש"י: בהמשך הגמרא נעשה ניסיון ללמוד מ"בושת ופגם" שהכסף שייך לאב. ופירש רש"י, שכיוון שיכול האב לבייש או לפגום בבתו, היינו למסור אותה למנוול או למוכה שחין - מכך למדים שכסף זה, דבושת ופגם - שייך לו. ויש לנו להסיק שכך הוא הדין גם הכא, בקידושין.

והקשו בתוס', כיצד מפרש רש"י שהגמרא לומדת מכך שהאב יכול למסור למנוול או למוכה שחין - בעוד עצם דין זה הוא הנתון בסוגייתנו לדיון.

וניסו לתרץ, שאולי התכוון רש"י שהגמרא לומדת ממה **שבקטנותה** יכול למסור למנוול או למוכה שחין, שבושת ופגם זה מילדותה נשארים גם עד נערותה. אולם תירוץ זה נדחה, שהרי אם כן היה לנו לומר שגם בבגרותה שייכים דמים אלו לאב - שהרי הבושת והפגם נשארים גם כאשר גדלה ומתבגרת. וע"ש מה שתירצו לדעתם.

ולפי דברינו אולי אפ"ל בדעת רש"י, שהיות שהאב מחזיק בזיכיונות בבתו - אזי זיכיון זה הינו זמני, ופשוט לנו שבעת הבגרות אין לו עוד שייכות עמה, שלכן גם מכוח סברא לא ניתן לשייך אליו את הזיכיון. והדברים פשוטים.

[משא"כ אם ננקוט שאליבא דרש"י זוהי בעלות - אזי לא יובן בקל מדוע מסתיימת הבעלות על הבושת והפגם, דבעלות צריכה להיות עולמית (רא"ש סוכה פ"ג ס"ל. ריטב"א קידושין ו, ב) אלא שנוכל לומר כדעת קצוה"ח (סרמ"א סק"ד), המסתמך על א' מהראשונים, שבעלות יכולה להיות גם זמנית, ואזי קיימת רק עד זמן הבגרות). ונצטרך לומר שבבגרותה משתנית מציאותה (קוב"ש קידושין סי"ז). משא"כ לפי האמור, שאין צורך לבוא לכך].

על פי זה ניתן להבין שדברי רש"י אינם נוגדים זה את זה; הם פשוט מותאמים להקשר שבמהלכי הסוגיה - שכל אחד שבהם מסתבר שיתפרש כדבריו.

על פי הסבר זה, יובן גם ההכרח **התוכני** שבפירוש רש"י זה, שנחלק בו מפירוש הריטב"א:

כאשר נידונה בגמרא סוגיית המקור לכך ש"האב זכאי בבתו", הובא שהיות שברור לנו שהאב הוא המקדש - אם כן ברור שהוא גם מקבל הכסף. ורש"י מפרש בזה, כאמור, שלא ייתכן שהתורה תזכה את האב בקידושין מבלי שיקבל על כך תמורה כספית.

ובריטב"א, בפרשו מהלך זה שבגמרא, פירש שאם האב הוא המקדש - פשיטא שהוא מקבל הכסף. והיינו בשונה מרש"י, דאין זה שמזיכוי התורה יסתבר שזוכה בכול; כי אם שמעצם מה שמקדש - מוכרח שגם מקבל את הכסף. ובלשונו: "כיוון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחה ושלא מדעתה - איהו חשיב מקנה ובעל דבר, וכממונו היא חשובה ב ענין זה".

ובפשטות ראוי לתמוה על הצורך שבפירוש רש"י, כאשר דברי הריטב"א נראים פשוטים בהרבה. שכן פשוט יותר לומר, שהיות שהאב מקבל את עשיית הקידושין - אם כן הוא הבעלים. והיות שהוא הבעלים - הכסף שלו.

ואתי שפיר לפי המוסבר, שכן לדעת רש"י עצם מה שמקדש אינו בהכרח מחייב שגם יקבל את הכסף - שכן מה שמקדש הוא **זכות** שיש לו בבתו, ולא בעלות. ומהלך הגמרא הוא אפוא, שכיוון שיש לו זכות בכך - **מסתבר** שגם השווי שלה שייך לו.

אולם הריטב"א, שכנראה למד בשונה מרש"י, יגרוס שהאב הינו בעלים על קידושי בתו - ואם כן לא שייך כלל לומר שהקידושין עומדים תחת בעלותו - בעוד ערכם הממוני אינו שלו.

[לפי זה יובן דיוק נוסף בדברי רש"י, שכתב על דברי המשנה במה מתבטאת זכאות האב בבתו[23]: "שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה - על כרחה לשם קידושין, בעודה נערה".

אם היה רש"י סובר שהאב הינו בעלים על בתו - לא היה מובן מדוע הוא מוצא לנכון לפרט כיצד האב זכאי בבתו בכל הפרטים המופיעים במשנה (כסף, שטר וביאה). שהרי אם הוא בעלים - אזי כשם שדמי הקידושין שלו, כך גם השטר והביאה - והם מחויבים זה מזה.

---

23) ד"ה זכאי בבתו.

אולם היות שרש"י נוקט כנ"ל, שזו זכאות גרידא - מובן שכל זיכיון נפרד ממשנהו, ולפיכך מפרט רש"י את שלל הזיכיונות, שכן הם אינם מוכרחים להילמד זה מזה[24]].

ח
ביאור מהלכי הסוגיא

על פי כל זה, נוכל להבין היטב את מהלכי הגמרא, כפי שהופיעו לעיל.

בתחילה, רוצה הגמרא ללמוד (וכנ"ל) מן הפסוק "בנעוריה בית אביה", שאכן בזמן הנערות שייכת הבת לאביה. אולם מיד דוחה זאת הגמרא; שהרי רב, בעת שלמד שמעשי ידי הבת שייכים לאביה - לא השתמש בפסוק זה. ומכאן ראיה ראשונית: אין לעשות בפסוק שימוש בהקשר זה. והסיבה תובן על פי הנ"ל:

פסוק זה, נאמר בהקשר פרשת הנדרים. והיות שבנדרים, כל הסיבה לדין **אינה הגיונית**, כי אם **גזירה** שגזרה תורה - מה שייך ללמוד משם לענייננו? דמשום שפסקה תורה שאין לסמוך על הבת בנושא הנדרים, **נגד** ההנחה הראשונית שלנו - כך נצטרך לומר גם בקידושי הבת?

יתירה מזו: בפרשת הנדרים נכתב, שאין לסמוך גם על האישה, היינו על בוגרת. שכאשר אישה נודרת נדר - ביד בעלה לבטלו. אולם בנושא הקידושין, לעומת זאת, סומכים לחלוטין - ואף פוסקים לפי שיקול דעתה: אישה שהתקדשה בניגוד לרצונה - אינה מקודשת[25].

כלומר, שבנידון זה - דקידושין, **איננו** רואים את האיש כבעל סמכות גדולה יותר מן האישה; זאת בשונה מנדרים. ואם כן, לא שייך ללמוד מהנדרים - שם שללה התורה לחלוטין את הסמכות מן האישה - לנדרים, שם נתנה תורה סמכות ביד האישה. וכל עוד לא גזרה תורה על הנערה המקדשת - אין לדמותה לנערה הנודרת.

לאחר שהובן מדוע מסברא אין כל בסיס להשוות קידושין לנדרים, ובטח שאין ללמוד אחד מהם מחברו - שואלת הגמרא שוב - "וכי תימא: נילף מקידושין". דנהי דמסברא

---

24) ובעומק שיטת רש"י ניתן לומר ולבאר, על פי חקירת הרוגוצ'ובי ב ענין הקידושין (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט).

דהנה, חקר הרוגוצ'ובי האם בקידושין נגרם הקניין מהיאסרות האישה - או להפך. ונ"ל שרש"י תפס בזה, שהיאסרות האישה נגרמת מהקניין - שהוא ה ענין העיקרי והמהותי שבקידושין. שלפיכך כאשר נאמר כי "האב זכאי בבתו בקידושיה" - נאמר שהיינו בממון שבקידושין - המהווה את עיקר עניינם. ויש להאריך בכל זה, ואכ"מ.

25) אישות פ"ד ה"א.

26) שם.

שכלית אין ללמוד משם, אולם ב'בניין אב' - מדוע לא? והרי ניתן להסתמך על "מידות שהתורה נדרשת בהן", ומכך להסיק שהפסוק הנכתב בנדרים - שייך גם גבי קידושין.

את זאת דוחה הגמרא, משום ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן". כלומר, שגם ללימוד 'בניין אב', יש כללים, וישנם דברים שאי אפשר ללומדם אחד מהשני. ובנדו"ד: דיני האיסורים, שהם ענין חמור - אינם מלמדים לדיני ממונות, הקלים מהם בהרבה - כפי שפירש רש"י בברכות[26]. וכך מובנים מהלכי הגמרא כדי צרכם.

זכות האב בבתו

הת' שלום דובער שי' קיי
תלמיד בישיבה

א

דברי הגמרא אודות הדין בקידושי כסף, והקושיות בזה

איתא במסכתין (ג, ב) "בכסף מנלן, ותו הא דתנן האב זכאי בבתו וכו', מנלן דמקניא בכסף וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא 'ויצאה חינם אין כסף', אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו - אב. ואימא לדידה? השתא אבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיהי תשקול כספא?!" וברש"י על אתר מפרש: "**ואיהי שקלה כספא**. בתמיה, אפשר שעל חינם זיכהו האב בקבלת קידושיה".

כלומר אשר מכיוון שבשלב זה בעודה קטנה הרי הכח לקדשה ביד אביה הוא, לכן גם כסף הקידושין יינתן דוקא לאביה.

וממשיכה הגמרא: "ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושי', אבל נערה דאית לה יד תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא!", ומסכמת הגמרא: "אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט. ומוסיפה הגמ' ומקשה: והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה? התם נפקא לה מרשות דאדון לגמרי, הכא אכתי קא מחסרא מסירא לחופה!" ומתרצת: "בהפרת נדרי' מיהא נפקא לה מרשותי'".

והיינו שלמסקנא לומדים שכסף הקידושין של הנערה שייך לאבי' מסברא, שהתורה מיעטה בפסוק שרק באמה עברי' אין האדון מקבל כסף תמורת יציאתה, אך כשהבת מתקדשת ויוצאת מרשות אבי' האב מקבל תמורת זה כסף.

והקשה תוס'[1] "תימה היכי בעי למימר נילף קידושין מבושת ופגם הא בושת ופגם גופה לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין", כיצד רצתה הגמרא בהוו"א ללמוד שכסף הקידושין

1) ד"ה 'וכי תימא נילף מבושת ופגם'.

שייך לאב מזה שהאב זכאי בקנס ובבושת שלה, הרי עצם זה שהאב זכאי בקנס ובבושת לומדים מקידושין? ולכן מבאר שכוונת הגמ' מלכתחילה היא אחרת מהמובן באופן כללי.

והנה בדברי הגמ' הנ"ל יש להבין כמה ענינים, דהנה:

דברי תוס' שעצם הקנס והבושת נלמדים מקידושין ולכן אין לפרש כך את הגמרא אינם מובנים, שהרי אפשר לתרץ זה בפשטות שזהו תירוץ הגמרא, שמכיוון שבושת ופגם עצמם נלמדים מקידושין ע"כ אינם יכולים ללמד על קידושין, וכפי שמצינו[2] בדברי רש"י, שזה מה שבא לבאר[3].

ויש להבין מה סברת תוס' לחלוק על תשובה פשוטה זו עד שבכח קושי' זו הפך את כל פשט הגמרא?

עוד צ"ל, מהו תירוץ הגמרא שבהפרת נדרי' מיהא נפקי' לי' מרשותי' לגמרי, הרי עדיין האב יכול להפר את נדרי בתו, ואין זו יציאה מרשתו לגמרי?

ב
חקירה בזכות האב בבתו בנערותה, וביאור מהלך הגמ' ע"פ החקירה

להבין את זה יש להקדים, דהנה את זכות האב בבתו בעודה נערה קודם שנכנסה לחופה יש לבאר בב' אופנים, **א.** שכל **מציאות** הבת שייך לאביה, ועל כן ממילא כל זכויותי' ג"כ שייכים לאב. **ב.** אין זה שכל מציאותה של הנערה שייך לאב, אלא רק **זכויותי'** של הנערה שייכים לאביה, אך עצם מציאותה הוא ברשותה.

והנפק"מ בין ב' האופנים י"ל בפשטות, האם הזכות בקידושין וכסף הקידושין ג"כ שייכים לאב, או שהם ברשות הנערה.

לפי אופן הא' שכל מציאות הנערה שייכת לאב, הרי ברור שגם קידושי' וכסף קידושי' שייכים ג"כ לאבי'.

ולפי אופן הב' שרק זכויותי' של הנערה שייכים לאבי' אך לא כל מציאותה, א"כ ניתן לומר שהנערה היא ברשות עצמה וקידושי' וכסף הקידושין יהיו שיי כים לה[4].

---

2) 'שיטה לא נודע למי' בשטמ"ק ועוד.

3) ואין להקשות שהרי דחוק לומר שהגמרא תביא כזו הוו"א, דהרי גם ההוו"א ללמוד מבנעורי' בית אבי' הוא פשוט שזה מדובר על קנס ובכל זאת הביאה זאת הגמרא.

4) והיינו במקרה שהיא קידשה את עצמה, כדלקמן.

כל הנ"ל הוא בהבנה פשוטה כביכול לפני דברי הגמרא, אלא שענין זה יכול להיות הביאור בשקו"ט דהגמרא.

דהנה הגמרא התחילה בשאלה, "מנלן דמקניא בכסף וכסף דאבוה הוא", שאפשר לבאר שהספק בשאלת הגמ' הוא למי שייך **מציאות** הנערה לה או לאבי', שהרי זכויותי' של הנערה ודאי שייכים לאב כפשוט שמעשה ידי' שלו, מציאתה וכו'.

ולפי הבנה זו ניתן לבאר את דברי הגמ', שהשאלה 'ואימה לדידה' היא למי שייך **עצם מציאות** הנערה, ובמילא מי מקבל את כסף הקידושין.

שבהתחלה מנסה הגמרא לברר זאת מהפסוק "ויצאה חינם אין כסף", שמפסוק זה מובן שדוקא לאדון זה (באמה העבריה) אין כסף ביציאתה, אך לאדון אחר שהוא האב יש כסף ביציאת הבת מרשותו לרשות הבעל.

אך עדיין לא מחוור כל צרכו, שהרי כן מובן שיש לאבא איזה שהיא בעלות על הבת, אך עדיין אין זה מכריח שעצם מציאות הנערה שייכת לאב, אלא יכול להיות שרק כסף הקידושין שייך אליו, ומהפסוק ניתן להוכיח רק על עצם הקידושין בכסף.

ודוחה זאת הגמ' "השתא אבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי תשקול כספא", ומפרש רש"י "בתמיה, אפשר שעל חינם זיכהו האב בקבלת קידושיה" שמהפסוק מוכח שהאב עשה את עצם הקידושין, וא"כ ברור שהתורה נתנה את עצם מציאותה לאביה, שלכן יכול לקדשה (וא"כ ברור שגם הכסף שייך אליו).

אך הגמ' דוחה גם נסיון זה לביאור, דעדיין אפשר לומר שהפסוק מדבר רק על קטנה ולא על נערה. והסברא בזה, שכיון שהיא קטנה ואין לה יד לקבל קידושיה ע"כ עצם מציאותה שייך לאבי', אך בנערה שהיא גדולה, ויש לה יד לקבל קידושיה, ע"כ כבר אין עצם מציאותה שייך לאב, אלא היא ברשותה, וע"כ היא תקבל את כסף הקידושין.

וכן יש לבאר בהמשך הגמ', שמביאה ראיות מהפסוק "בנעוריה בית אביה", מקנס, בושת ופגם, וכו', אשר כולם באים לראיות על זה **שעצם מציאותה** שייך לאבי' ולכן הכסף צריך להינתן לו, ובדחיות מנסה הגמ' להוכיח **שעצם מציאותה** שלה ולכן ג"כ הכסף שייך לה, והמסקנא היא "דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט", שעצם מציאותה לאביה ואשר לכן גם כסף קידושי' לאביה.

ג
ע"פ הנ"ל ביאור במחלוקת רש"י ותוס'

ועפ"י הדיון בזכות האב בבתו ניתן להבין את השקו"ט בגמרא, שבזה חולקים רש"י ותוס' [היינו בהוו"א דגמרא מצד הסברא לפני מסקנת הגמרא, כפשוט].

שיטת **רש"י** היא, שלא רק זכויות הנערה שייכים לאב, אלא גם עצם מציאותה של הנערה שייך לאב וע"כ כך מפרש את הגמרא בפשט, שרק האב מקדש את בתו, וההוה אמינא של הגמ' היתה שלמרות שהאב דוקא מקדש את בתו **היא** תקבל את הכסף.

ואילו שיטת תוס' היא, שרק **זכויות** הנערה שייכים לאב, ולכן מביא את שאלתו ובעקבותה הופך את כל פשט הגמ', כי לשיטתו עצם מציאותה הוא ברשותה, וא"כ היא גם יכולה לקדש את עצמה, וא"כ פשוט שבהוו"א של הגמרא שכסף הקידושין יהי' שלה מדובר כשהיא קידשה את עצמה.

כשהאב מקדש את בתו אזי ברור שהכסף יהי' שייך לו - כבכל זכויותי' של הנערה ששייכים לאב, אך הדיון בענייננו הוא במקרה שהיא קדשה את עצמה, שהרי אם מציאותה הי' שייך לאב, הרי גם כשהיא תקדש את עצמה [מאיזה סיבה שתהי', שהתורה זיכתה לאב את מציאותה של הבת] הכסף יהי' שייך לו.

והיינו, כיון שעצם מציאותה שייך לה, בפשטות היא צריכה לקבל את כסף קידושי', אך לאידך מכיוון שהתורה זיכתה לאב את זכויותי', אזי גם כסף הקידושין שייך לו[5].

ודאייתינן להכי מובן בפשטות ביאור הגמרא למסקנא, שהיציאות דומות הן, כי בהפרת נדרי' מיהא נפקי' מרשותי'.

במכירת הבת לאמה, נמכר לבעלים רק **זכויותי'**, ועל כן כשהבת יוצאת מהאדון, כל **זכויותי'** יוצאים ממנו לגמרי, וכן הוא בקידושין, **שעצם מציאותה** הי' שייך לאב, ועכשיו כשקידשה, **עצם מציאותה** יצא ממנו לבעל.

[ופשוט שאין להקשות שאין דמיון מצד הזכויות לעצם מציאותה, שהרי ישנם בכל אופן כמה וכמה הבדלים בין היציאות, וכל הדמיון הוא **ביציאה**. האם (במה שיצאה) יצאה לגמרי או לא, (ואדרבה בקידושין היציאה מאבי' גדולה יותר אפי' מהיציאה דאמה, שהרי

---

5) אף שכשאומרים שמציאותה ברשותה קרוב יותר לומר שהכסף תמיד יהי' שייך אלי', אך למרות זאת רואים שהגמ' משווה זאת לבושת ופגם שהם של אבי', ומזה נלמד ג"כ לכסף הקידושין (כשאבי' מקדש אותה).

6) ה, א.

ביציאה דאמה יצאה לגמרי רק בזכויותי' וביציאה דקידושין יצאה לגמרי בכל מציאותה מהאב)].

ויש להביא ראיה לכך שבקידושין גם עצם מציאותה של הנערה יוצא מאביה, מדברי הגמ' לקמן[6] שמדין תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, וזה שלא אוכלת בפועל, זהו משום גזירה דרבנן שמא תאכיל לאבי' ולאחי', והרי זה שמדאורייתא כן אוכלת, הוא לפי שהיא **קנין כספו**.

ועפ"ז י"ל הביאור בתירוץ הגמ', שעד עכשיו אבי' הי' היחידי שיכל להפר את נדרי' כי כל עצם מציאתה הי' ברשותו, וכשנתקדשה יצאה מרשותו ובמילא אינו יכול להפר לבד כ"א רק ביחד עם הבעל, ויוצא א"כ שבקידושין **עצם מציאותה** יצא ממנו **לגמרי**, וע"כ א"ש שדומה ליציאה דאמה.

ד
ע"פ החקירה מובן ומומתק דברי רש"י

ועפ"ז יש להמתיק יותר את דברי רש"י בפירושו על מלות הגמ' "**ואיהי תשקול כספא**": " בתמי', אפשר שעל חינם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'", דלכאורה הרי כשמבינים שזו תמיהה, מובן ג"כ בפשטות מה תמוה בזה, ומדוע צריך לומר זאת בפירוש בהוספת משפט שלם המיותר לכאורה?

אלא שבכך רוצה רש"י להדגיש, שכוונת דברי הגמרא הם, שלא רק **זכותי'** שייכים לאב, אלא **שכל מציאותה** של הנערה שייך לאב, וע"כ הוא מקבל את הקידושין והכסף שייך לו, שהרי קודם בגמרא לא הי' מובהר כ"כ שכל מציאות הנערה שייך לאב. וזה מה שרש"י מדגיש, "אפשר שעל חינם **זיכהו** הכתוב בקבלת קידושי'", אין זה רק הזכות בקבלת הכסף, אלא שזה מגיע מהזכות בכל מציאות הנערה, ודו"ק.

ה
עפ"י הביאור הנ"ל, יבוארו דברי התוס'

וכעת ניתן לבאר את שאלת התוס'[7], דהנה שואל התוס' כיצד חשבה הגמ' בהו"א שהפסוק מדבר רק על קטנה? הרי בקטנה לומדים זאת מק"ו שאם אבי' יכול למוכרה,

---

7) ד"ה "ואימא ה"מ קטנה".

ק"ו שיכול לקדשה ואין צריך בשביל זה פסוק במיוחד, וא"כ מוכח שהפסוק מדבר רק על נערה.

ומתרץ, שקידושין לא שייכים במכר, שהאב יכול למכור רק את מעשה ידיה, אך בקידושין לא מצינו באף מקום שיכול למכור את זכות הקידושין למישהו אחר, וא"כ אי אפשר ללמוד קידושין בק"ו ממעשה ידי'.

וע"פ החקירה הנ"ל, יש לומר בעומק יותר בהסבר שאלת ותשובת תוס', והוא, שהרי הגמ' הביאה את הפסוק "את בתי נתתי וגו" כדי להוכיח שעצם מציאותה שייך לאב וע"כ הוא מקבל גם את כסף הקידושין, ורצתה לדחות זאת הגמ', שהרי אפשר שהפסוק מדבר רק על קטנה, שכיון שהיא קטנה ואין לה יד לקבל קידושיה ע"כ עצם מציאותה שייך לו, אך בנערה כיון שיש לה יד לקבל קידושיה, ע"כ כבר אין עצם מציאותה שייך לאב וע"כ היא תקבל את כסף קידושיה.

ובהמשך למהלך זה שואל תוס', מדוע נדחה הראיה והרי ברור הדבר שהפסוק "את בתי נתתי" מדבר על נערה ולא קטנה. שהרי קטנה נלמדת בק"ו ממכר, מהדין שביכולתו של האב למוכרה, שזוהי ראי' לכך שעצם מציאותה של הבת שייכת לאב, ולכן הוא מקבל גם את כסף קידושיה, ומדוע דחתה הגמ' ראיה זו?

ומתרץ: אין לומר ק"ו ממכר, שהרי במכר ניתן לאב הזכות למכור רק את **מעשה ידיה - זכויותי'**, ואילו בקידושין ניתן לאב **עצם מציאותה**, אשר ע"כ אינו ק"ו ולכן דחתה הגמ' ראיה זו.

[ולהעיר שבענין יציאת הבוגרת מן האב קיימת חקירה דומה[8], האם אומרים שלאבי' רשות בה עד עולם, והתורה הוציאה מהאב את הרשות על בוגרת (כן מובן מתוס'[9]). או שמלכתחילה הבעלות של אבי' עלי' הינה רק בנערותה ומלכתחילה בזמן הבגרות אינה ברשותו, (כן מובן מפרש"י[10])].

8) עיין בקובץ שיעורים אות י"ז.
9) ד"ה 'וכי תימא', ג, ב.
10) ד"ה 'בגרות שמוציאה מרשות וכו' (ד, א).

ביאור שיטת תוס׳ במקור דקידושי כסף

הת׳ מנחם מענדל שיחי׳ גולדין
תלמיד בישיבה

א
דברי התוס׳ שמוכרחים ללמוד שכסף הקידושין לאב דוקא ממשמעות הפסוק

אודות קידושי כסף וכן שייכות כסף הקידושין לאב, איתא בגמרא[2]: "אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא "ויצאה חינם אין כסף" - אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב". דהיינו שהפסוק ממעט שדוקא באמה עבריה האדון לא מקבל כסף כשיוצאת, אבל בנערה אחרת שיוצאת - נערה שמתארסת ויוצאת מאביה, אז יש כסף לאדון - האב.

ומקשה הגמרא שלכאורה ניתן לדרוש את הפסוק בדרך אחרת, אין כסף **ביציאה** זו - של אמה עבריה, ויש כסף **ביציאה** אחרת - של נערה מבית אביה, אבל הכסף שלה (ולא שהדגש הוא על האדון).

ומקשה תוס׳[2]: "וא"ת והא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב, דהא דמקדשה בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון". איך הי׳ לגמרא הוו"א שלא למדים מ"ויצאה חינם" שהכסף לאב, אלא רק את עצם הקידושין בכסף, והרי למסקנא את עצם הקידושין בכסף למדים מ"כי יקח איש אישה" ש׳קיחה׳ היא בכסף כפי שלומדים בגז"ש ׳קיחה׳ ׳קיחה׳ משדה עפרון, וא"כ הפסוק "ויצאה חינם אין כסף" מיותר ללמד שכסף הקידושין שייך לאב, ואם כן איך יש מקום לומר שלא נלמד מפסוק זה שהכסף לאב אלא לנערה עצמה והרי עפ"ז הפסוק "אין כסף" מיותר?

---

1) ג, ב.

2) ד"ה ׳ואימא לדידה׳.

ומתרץ התוס' "וי"ל דמ"מ מיתורא לא נאמר שהן של אב אם אין משמעות דקרא", שזה שהפסוק מיותר עדיין לא מכריח אותנו ללמוד ממנו שכסף הקידושין שייך לאב[3].

ומדוע באמת אכן לא למדים מיתור הפסוק שהכסף לאב? ע"כ ממשיך תוס': "דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי קראי צריכי", ובפשטות בא תוס' להוכיח, שהלימוד במסקנת הגמרא שכסף הקידושין שייך לאב הוא ממשמעות הפסוק ולא מהיתור, וצריך להבין איפה מה כוונת דברי תוס' וכיצד למד זאת ממסקנת הגמרא לקמן.

ב
ביאור המהרש"ל שמהצריכותא לקמן מוכרחים לומר שלומדים זאת ממשמעות הפסוק

ומבאר המהרש"ל את תירוץ תוס', שמצד היתור בלבד שבפסוק "ויצאה חינם אין כסף" לא היינו למדים שכסף הקידושין שייך לאבא, והא ראיה, שהגמרא עצמה מביאה במסקנא צריכותא בשתי הפסוקים "אין כסף" ו"כי יקח", שמלמדים שדוקא הבעל מקדש ('יקח'), ושהכסף לאבא ('אין כסף') וזאת נוסף על עצם לימוד הענין שיש קידושין בכסף. ולכאורה אם הלימוד הוא רק מיתור הפסוק אז אי אפשר ללמוד את שני הדברים מפסוק אחד והיינו נשארים ללא מקור לכך שיש קידושין בכסף.

אלא ודאי שהלימוד הוא ממשמעות הפסוק, וכאשר למדים ממשמעות אפשר ללמוד כמה ענינים, גם שכסף הקידושין שייך לאב וממילא גם שיש דין קידושין בכסף. ובעצם שאלת הגמרא "ואימה לדידה" פירושה איך למדים ממשמעות הפסוק שהכסף לאב? והרי מהמשמעות אפשר ללמוד שהכסף לנערה? וע"כ עונה הגמרא בהמשך ש"מסתברא דכי קא ממעט, יציאה דכוותה קא ממעט" (יציאת אירוסין דומיא ליציאת אמה, מה יציאת אמה אין כסף לאדון זה דנפקא מרשותי', אף מיעוט דיש כסף - ממי שיצאה הימנו קאמר, והיינו אב, רש"י).

---

3) וזה שבמסקנא (לקמן בצריכותא ד, ב) לומדים מפסוק זה שהכסף של האב זה מפני שכך למדים ממשמעות הפסוק ולא משום שהפסוק מיותר, ואת משמעות הפסוק אפשר היה להסביר באופן שהכסף לנערה (אין כסף ביציאה זו ויש כסף ביציאה אחרת - לנערה).

ג
ביאור המהרש"א שבהוו"א עדיין לומדים זאת מיתור הפסוק

והמהרש"א ביאר באופן אחר את דברי תוס': אין קושיית התוס' שהפסוק מיותר ללמד שכסף הקידושין של האב ולכן אין מקום לומר שהכסף יהיה לנערה, אלא קושיית תוס' היא אליבא דהמסקנא, שהצריכותא בפסוק זה ("אין כסף") היא שכסף הקידושין שייך לאב (שהרי עצם דין קידושי כסף למדים מ"כי יקח") ואם כן איך ישנה הו"א שפסוק זה ילמד שהכסף לנערה?

ועל כך מתרץ תוס' שאכן הצריכותא שמביאה הגמרא במסקנא מפסוק זה שהכסף לאב, היא דוקא לאחר תירוץ הגמרא כאן שלמדים ממשמעות הפסוק ('יציאה דכוותא') שהכסף שייך לאבא. אבל בהו"א עדיין למדים רק מיתור, ולכן באמת אין מקום להכריח לומר שהפסוק מלמד שהכסף לאב, אלא אפשר לומר שהיתור בפסוק "אין כסף" מלמד רק את עצם הענין שיש קנין בכסף (ומהפסוק "כי יקח" נלמד רק שהאשה אינה יכולה לקדש את עצמה).

ובלשונו "מייתורא לא נאמר שהם של האב אם אין במשמעות דקרא, דקרא דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי קראי צריכי" דוקא במסקנא שלמדים ממשמעות אז ישנה הצריכותא ש'אין כסף' מלמד שהכסף לאב[4].

ד
הקושי בביאור המהרש"ל והמהרש"א

והנה, בין לדברי המהרש"ל בביאור דברי תוס' ובין לביאור המהרש"א[5] דברי תוס' דחוקים וצריכים ביאור:

לשיטת המהרש"א דחוק היאך תוס' מקשה כאן בהו"א שלמדים מפסוק זה שכסף הקידושין לאב אליבא דהמסקנא? ובפרט שכפי שמסביר המהרש"א, תירוץ התוס' הוא שההו"א אכן שונה מהמסקנא, ואם כן מה מקום מלכתחילה לקושיית תוס'?

וכמו"כ לפי ביאור המהרש"ל תירוץ תוס' דחוק משום שמתבסס על מסקנת הגמרא לקמן ש'הואיל ויש צריכותא מוכח שהלימוד הוא ממשמעות ולא מיתור', והרי כאן אוחזים בהו"א לפני לימוד הצריכותא ואם כן עדיין יש מקום ללמוד מהיתור שבפסוק, והדרא

---

4) וכן נמצא בפירוש בתוס' בכתובות (מו, ב ד"ה ואימה).

5) והתוס' בכתובות שם.

קושיא לדוכתא: הפסוק מיותר על מנת ללמד שכסף הקידושין לאב, ואיך אפשר לומר שהכסף יהיה לנערה?

ה
סתירה בדברי התוס׳

ונראה לבאר דברי התוס׳ באופן אחר, ובהקדים תמיהה בדבריהם:

התוספות כאן נקטו בפשטות "הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב דהא דמיקדשא בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון", דהיינו שעיקר הלימוד למסקנא שאפשר לקדש בכסף הוא מהכתוב "כי יקח איש אשה" וקיחה היא בכסף, כפי שלמדים בגז"ש מקיחה דשדה עפרון ("נתתי כסף השדה קח ממני").

וקשה, דהא התוספות עצמם במסקנת הגמרא כתבו וז"ל[6]: "תימה כיון דעיקר קרא דכי יקח אתא למימר שהיא לא תקדשנו" - ולא ללמד את עצם הדין שיש קידושין בכסף[7], וא"כ דברי התוספות סותרים זה לזה: בתחילת הסוגיא (בתוס׳ ואימה לדידה דלעיל) הקשו "דהא דמיקדשא בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון" והרי למסקנא הם עצמם כתבו שעיקר הלימוד מ"כי יקח" הוא שאין האשה מקדשת את עצמה[8].

ו
לשיטת תוס׳ ב׳ הלימודים אינם חולקים

ולכן נראה לבאר את דברי תוס׳[9] באופן אחר ועפ"ז יבוארו דבריו.

ובהקדים, הגמרא בסמוך אומרת "ותנא מייתי לה (קידושי כסף) מהכא דתניא ׳כי יקח איש אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעניו כי מצא בה וגו׳ אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר ׳נתתי כסף השדה קח ממני׳" (בעפרון, ושם ה׳קיחה׳ הייתה בכסף), הרי שברייתא זו חולקת על דברי רב יהודה שלמד זאת מ"ויצאה חינם אין כסף", וכפי שכותב רש"י (ד"ה "ותנא מייתי לה מהכא") "קידושי כסף דיליף להו רב יהודה לעיל מ׳אין כסף׳ נפקו ליה לתנא ׳מקיחה׳ דעפרון".

---

6) ד, ב ד"ה כתב רחמנא.

7) ומקשים עפ"ז, מדוע יש צורך בגז"ש מקיחה דעפרון והרי למדים יקח ולא תקח ממשמעות הפסוק.

8) וכפי שכתובים המפרשים שעיקר הלימוד של קידושין בכסף הוא מ׳אין כסף׳ (שברגע שלמדנו שהכסף לאב אז ברור שהוא ישנו ושניתן לקדש בכסף).

9) ד"ה ואימה לדידה.

ועפ"ז, המשך דברי הגמרא "ואיצטריך למיכתב 'ויצאה חינם' ואיצטריך למכתב 'כי יקח איש' דאי כתב רחמנא 'כי יקח' הו"א קידושין דיהב לה בעל דידה הוו כתב רחמנא 'ויצאה חינם', ואי כתב רחמנא 'ויצאה חינם' הו"א היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו הוו קידושין, כתב רחמנא 'כי יקח' ולא כי תיקח" - הצריכותא שמביאה הגמרא בשתי הפסוקים, הם 'סתמא דגמרא' ולא הסבר בדברי הברייתא, שהרי לשיטת הברייתא יש מקור אחד בלבד ללמוד קידושי כסף, מ'כי יקח', והיא איננה מסכימה עם הלימוד של רב יהודה מ'אין כסף', וכמו"כ רב יהודה שלומד מ'אין כסף' אינו סובר את הלימוד מ'כי יקח' כלל, וכיוון שכך אין עוד צורך בצריכותא בלימוד משתי הפסוקים.

והנה, בתורף דברי תוס' נתקשו המפרשים[10], על מה מבוססת קושייתו? הרי דברי הגמרא לקמן הם לא דברי רב יהודה, ורב יהודה אכן לא סובר את הלימוד מ"כי יקח", ואילו כאן הגמרא מקשה אליבא דרב יהודה.

וכתבו שאכן מזה שתוס' תלה את דברי הגמרא כאן במסקנת הגמרא לקמן, מוכרח שלשיטתו רב יהודה והברייתא לא נחלקו[11], אלא ב' הפסוקים נצרכים. וכפי שממשיכה הגמרא להסביר את הצריכותא בב' הפסוקים שבכל אחד יש חידוש, מ'כי יקח' החידוש שלא יהי' 'כי תקח', שהאשה לא תקח את הבעל, ומ'ויצאה חינם אין כסף' החידוש שכסף הקידושין שייך לבעל, ואם כן נמצא שהצריכותא היא גם אליבא דרב יהודה, ולכן יכול התוספות להקשות כאן על דברי רב יהודה מדברי הגמרא לקמן.

ז
ביאור דברי התוס'

ובדרך זו נראה לבאר את קושיית התוספות הכא: אם גם ר' יהודה מודה לברייתא שקידושי כסף נלמדים מ"כי יקח", מה הצורך בלימוד מ"אין כסף" אם לא כדי ללמדנו שכסף הקידושין שייך לאב ולא לנערה? ולכן קשה, כיצד יכלה הגמרא אפילו בהו"א לומר שהכסף שייך לנערה? ובדרך זו אין להקשות מכך שעדיין לא הובאו דברי הברייתא שלומדת מ"כי יקח", ואין מקום להקשות משם על דברי רבי יהודה כאן, כיוון שמלבד ששיטה זו הוזכרה בריש מסכתין, הנה נוסף על כך כאשר זו שיטת רבי יהודה שמודה

10) ראה פני יהושע, עצמות יוסף.

11) ובתוס' הרא"ש איתא בהדיא: "ומסתמא רב

ללימוד מ"כי יקח", ודאי ששייך להקשות מכך אפילו שזה מובא רק לקמן, כי הרי זו שיטתו והוא צריך לא לסתור את דבריו מכל מקום[12].

וע"כ עונה תוס' שעכשיו בהו"א, אע"ג שאכן ר' יהודה מסכים עם הלימוד בברייתא מ"כי יקח", אעפ"כ ישנו חילוק בין ההוא למסקנא, כי בהו"א רוצים לומר שהלימוד הוא רק מהיתור שבפסוקים, ומהיתור כל פסוק מלמד רק דין אחד[13], ואם כן, אפשר לומר שהלימוד מ"כי יקח" הוא שהאיש בלבד יכול לקדש ולא האישה, והלימוד מ"אין כסף" הוא רק עצם הדין שיש קידושין בכסף, אך עדיין ניתן לומר שכסף הקידושין יהיה לנערה.

וממשיך התוספות ומביא ראיה **לדבריו** שזה מה שהפסוקים מלמדים שהרי בצריכותא במסקנת הגמרא אכן למדים כך מהפסוקים[14], רק ששם לאחר מסקנת הגמרא כאן, נוסף הלימוד **גם** ממשמעות הפסוק "אין כסף" שכסף הקידושין שייך לאב כפי שיבואר[15].

ונקודת החילוק בין ביאור זה לביאור המהרש"ל: ע"פ המהרש"ל תוספות מתרץ **שאין לומר** יתור כי **במסקנא** מוכח שהלימוד הוא **ממשמעות** - וע"כ קשה שהרי אוחזים בהו"א שאפשר ללמוד **מיתור** וא"כ מה מקום לקושיית התוס'? משא"כ לביאור הנ"ל, אמנם אוחזים בהו"א וניתן לומר שהלימוד הוא מהיתור בפסוק "אין כסף" אך מהיתור היינו למדים רק שיש דין קידושין בכסף אבל עדיין יכול להיות שהכסף שייך לנערה.

ומהלך הדברים בדברי התוספות: "וא"ת, ע"כ לא איצטריך קראי אלא לומר שהן לאב" - לכאורה הפסוק מיותר ע"מ ללמדנו שכסף הקידושין שייך לאב, כי את עצם הלימוד של קידושי כסף אפשר ללמוד מ'כי יקח' שהרי רב יהודה מודה ללימוד זה - "דהא דמקדשא בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון".

ומתרץ התוספות: "וי"ל דמ"מ מיתורא לא נאמר שהם של אב אם אין ממשמעות דקרא" - אמנם רב יהודה מודה ללימוד מ'כי יקח', אך אם לא לומדים ממשמעות הפסוקים אפשר לומר שמ'כי יקח' למדים שהבעל בלבד יכול לקדש, ואת עצם הדין של קידושין בכסף נלמד מ'אין כסף'. ומביא התוספות ראיה לדבריו - "דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי קראי צריכי" - שבמסקנא הגמרא אכן לומדת באופן כזה ש'מכי יקח' למדים שהבעל

יהודה לא פליג אהך ברייתא דקיחה קיחה".

12) משא"כ לפי ביאור המהרש"א בקושית התוספות, שהקושיא מבוססת לא על שיטת רב יהודה לקמן אלא על המסקנא לקמן, ודאי שדוחק להקשות משם כאשר עוסקים בהו"א (וכפי שאכן מתרץ תוס' לביאור המהרש"א).

13) ראה לעיל הערה 3.

14) ראה לעיל הערה 7.

15) אך לא שהתירוץ של התוספות מבוסס על מסקנת הגמרא, אלא הצריכותא במסקנא היא ראיה לכך שאפשר לדרוש בכזה אופן, שאפשר לומר כך בהו"א.

מקדש ומ'אין כסף' למדים קידושי כסף (רק שכיוון שלמסקנא למדים ממשמעות אז למדים גם שהכסף לאב).

ועל קושיא זו, שהלימוד הוא מהיתור ולכן יש מקום לומר שכסף הקידושין שייך לנערה, מתרצת הגמרא שהלימוד הוא ממשמעות הפסוק "יציאה דכוותה קא ממעט', וכיוון שכן גם אם למדים מ"ויצאה חינם אין כסף" שיש קידושין בכסף (ומ"כי יקח" שרק הבעל מקדש) עדיין מהמשמעות נצטרך ללמוד דבר נוסף - שהכסף לאב כיוון שיציאת אירוסין דומיא ליציאת אמה "מה יציאת אמה אין כסף לאדון דנפקא מרשותי' אף מיעוט דיש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב" (רש"י).

והשתא דאיתינן להכי, מבוארת גם הסתירה שלכאורה ישנה בדברי התוספות, שבד"ה "כתב רחמנא" (ד, ב) כתב שעיקר הלימוד מ"כי יקח" הוא שהאישה לא תקדש את הבעל (וקידושין בכסף למדים לכאורה מ'אין כסף'), ואילו כאן בד"ה "ואימה לדידה" (ג, ב) כתב שקידושין בכסף למדים מ"כי יקח.

אלא שע"פ הנ"ל שהתוס' אכן לא מתבסס כלל על מסקנת הגמרא מובן שמעיקרא אין סתירה כלל: התוס' שכתבו כאן שלמדים קידושי כסף מ"כי יקח" אוחזים בהו"א, שכיוון שלמדים מיתור, ור' יהודה מודה ללימוד מ"כי יקח", לכן נראה שלמדים מ"כי יקח" את עצם הדין שיש קידושין בכסף, ולכן מקשה תוס' שמוכרחים ללמוד מהיתור "אין כסף" שהכסף לאב ואין מקום לומר שהכסף לנערה.

ואילו התוס' לקמן קאי במסקנת הגמרא שהלימוד הוא ממשמעות הפסוק ("יציאה דכוותה"), ולכן למדים מ"אין כסף" גם שכסף הקידושין שייך לאב וגם דין קידושי כסף, שהרי ממשמעות ניתן ללמוד כמה עניינים, ואילו מ"כי יקח" למדים רק שהבעל בלבד יכול לקדש ולא האשה[16].

16) ואדרבה, זו הראי' לתירוצו כאן, שמהיתור היינו למדים רק קידושי כסף מ'אין כסף' שהרי משם עיקר הלימוד לקידושי כסף למסקנא.

לשיטתייהו דרש"י ותוס' בקידושי נערה

הת' יוסף יצחק שי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

א
שאלת המפרשים על דברי הגמ' בסוגיית קידושי נערה

בריש מסכתין מביאה המשנה ג' אופנים בהם ניתן לקדש אישה, והגמ' על משנה זו[1] מבררת מהו המקור בתורה לקניני קידושין אלו.

במהלך הדברים מביאה הגמ' משנה הנוגעת בנקודה זו, וז"ל המשנה[2]: "האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף בשטר ובביאה". כלומר: לאב יש זכות בקידושי בתו, בין אם נעשים בכסף - שמקבל את כסף קידושיה, ובין אם נעשים בשאר אופני הקידושין - שטר וביאה - שגם כתוצאה מהם מרוויח[3]. ושואלת הגמ' על משנה זו עצמה: "מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא"[4].

בתחילה מתרצת הגמ' שלומדים זאת מהא דכתיב בדין אמה העבריה: "אין כסף[5]", אשר משמע שבאה התורה ללמדנו (ע"י ייתור מילים אלו), דדוקא לאדון זה של אמה העבריה אין כסף בשחרורה, אבל לאדון אחר - אב - יש כסף בשחרור בתו (כסף הקידושין). אך מדייקת הגמ', שמלימוד זה משמע רק שקידושין נעשים בכסף, אך אין משמע שכסף זה הולך לאב (די"ל שבקידושין האדון המקבל הוא האישה עצמה).

על כן מביאה הגמ' מקור נוסף ממנו משמע פרט זה שהאב הוא המקבל קידושי בתו. וז"ל הגמ': "הכי השתא אביה מקבל קידושיה, דכתיב[6]: "את בתי נתתי לאיש הזה", ואיהי שקלה כספא". היינו: התורה אומרת בפסוק שהאב יכול 'לתת' את בתו לקידושין, ומסברא

1) ג, ב. וראה ב, א.
2) ג, ב.
3) וראה להלן סעי' ד, ובהע' שם.
4) דהרי גם המשנה הזו אינה מביאה מקור לדבריה אלא אומרת את הדין (רק שאומרת זאת בנוגע לקידושין ע"י אביה).
5) משפטים כא, יא.
6) כי־תצא כב, טז.

מובן שהוא גם זה שמקבל את כסף הקידושין [שהרי לא מסתבר שהוא זה שיקדש - "מקבל קידושיה" - והיא תקבל את הכסף].

אך מביאה הגמ' פירכה לכך, דאם המקור לקבלת האב את כסף קידושי בתו הוא רק מסברא זו, יש מקום לומר שיקבל רק את כסף קידושי בתו הקטנה, היות והוא זה שמקדשה. אך בבתו נערה לא יקבל כסף קידושיה, דהרי יכולה היא לקדש את עצמה (והפסוק "את בתי נתתי" מדבר בבתו קטנה דוקא).

ובלשון הגמ': "ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא". וא"כ אין מקור לכך ש"האב זכאי" אף בקידושי בתו הנערה (ומל' המשנה "בתו" משמע שאין חילוק בגיל הבת שזכאי בה[7]). הגמ' מנסה לתרץ על כך כמה תשובות, ולבסוף חוזרת לתירוצה הראשון אך בשינוי אופן הלימוד.

והנה בדחייה זו של הגמ' - "ואימא ה"מ קטנה" - צריך להבין.

דלכאורה הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" שממנו מוכיחה הגמ' שהאב הוא המקדש את בתו, אמור בדין מוציא שם רע, אשר מדבר **בנערה**. ואין מובן כלל וכלל היכי מצי למימר "ואימא ה"מ קטנה" - שרק בקטנה יקדש אותה, ודאי שמדובר גם בנערה.

ואכן בשאלה זו דנים רש"י ותוס', אך כל אחד מציג את השאלה מכיוון שונה.

רש"י, ד"ה ואימא ה"מ: "ואע"ג דקרא דמוציא שם רע בנערה כתיב, דכתיב: ונתנו לאבי הנערה[8]", היינו היות ורואים דהאב המקבל את הכסף מהמוציא שם רע הוא אב דנערה, לא ניתן להעמיד שדוקא בקטנה, וקשה על פירכת הגמ'.

תוס', ד"ה ואימא ה"מ קטנה: "אע"ג דקרא איירי בנערה דכתיב[9]: "וסקלוה". ועוד, דמוציא שם רע על הקטנה פטור", היינו שכתוב דין סקילה בבת זו, וזה שייך רק בנערה שהיא בת עונשין (משא"כ קטנה). וכן מוציא שם רע על הקטנה פטור, ומוכח שמדובר כאן דוקא בנערה, א"כ קשה איך ניתן להעמיד בקטנה[10].

---

7) כמובן כל עוד לא נעשתה בוגרת, שאז יוצאת לגמרי מרשותו.

8) שם שם, יט.

9) שם שם, כא.

10) וכן בתוס' ר"י הזקן, ד"ה ה"מ בקטנה: "ואע"ג דקרא איירי בנערה דכתיב: "ואם אמת. . וסקלוה", וקטנה לאו בת סקילה היא", שהשאלה היא כתוס', רק שמביא את הפרט הא' שבשאלת תוס' ולא את הפרט הב'.

ב
שאלות על פירושי רש"י ותוס'

שאלות אלו דרש"י ותוס' דורשות ביאור, ובכמה פרטים.

א. רש"י מוכיח שמדובר בנערה מהפסוק "ונתן לאבי הנערה", וצריך להבין מפני מה אינו מוכיח זאת מהפסוק שלפני זה - "ולקח אבי הנערה[11]", ובפרט שהוא הפסוק הראשון בענין שאמור בו ענין זה.

ב. תוס'[12] בפירושו מביא הוכחה אחרת לכך, מדין העונשין שם, ומשמע מזה דלשיטתי' הוכחה זו טובה יותר מהוכחתו של רש"י, וצריך להבין מדוע. ולאידך גיסא צריך להבין מדוע לרש"י הוכחה זו כן מספקת.

ג. בנוסף לכך שתוס' מפרש שונה מרש"י, מוסיף הוכחה שניה - דמוציא שם רע פטור בקטנה, ומשמע מזה שהוכחתו הא' אינה מספקת וצריך להבין מדוע[13], ובפרט שהא דמוציא ש"ר על הקטנה פטור נפקה מהא דאינה נסקלת (ואשר על כן הדין דמוציא ש"ר דכתוב בו "וסקלוה" אינו אמור בקטנה)[14].

ונראה שרש"י ותוספות נחלקו בהבנת הדברים בשורשם, ומזה נובע ההבדל בשאלותיהם, ועפ"י הסבר ענין זה יהיה ניתן להבין השאלות הנ"ל, וכדלקמן.

ג
מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש מהלך הגמ'

ובהקדים מחלוקתם בתשובה על השאלה הנ"ל, אשר מזה נוכל להבין את דעותיהם בשורש הענינים.

רש"י[15]: "לעולם דקדשה ניהלה בקטנותה". היינו, ששם אמנם מדובר שבשעת הדין היא נערה, אך בשעת הקידושין הייתה קטנה, ואכן שייך לומר את סברת הגמ' דמצי למיקדש נפשה.

---

11) שם שם, טו.

12) וכן התוס' ר"י הזקן.

13) וכן יש לציין דתוס' ר"י הזקן ששואל כמותו אינו מוסיף הוכחה זו, אלא מסתפק בהוכחה הא' (ומכך מוכח שדוקא ע"פ שיטת תוס' ישנו קושי המצריך הוכחה נוספת, וכדלקמן).

14) ראה כתובות מ, ב.

15) בד"ה הנ"ל.

תוס': בתחילה[16] אמנם מתרץ כרש"י, אך לאחמ"כ[17] (מכורח שאלה בהמשך הגמ') מפרש אחרת את הסוגיא. דבאמת גם בפרכה "ואימא ה"מ קטנה", אין מתכוונת הגמ' שאב אינו יכול לקדש את בתו הנערה, אלא שלא רק הוא מקדשה, דהיא גם מצי לקדש נפשה. ובמקרה כזה (נקרא ש"אית לה יד" שהרי הראתה את כוחה, ו)תקבל את כסף קידושיה (ושאלת הגמ' היא דמהמשנה משמע שהאב זכאי **בכל מצב** בקידושי בתו).

ועפ"ז מתרץ באופן שונה את השאלה דלעיל, שהרי מה שמדובר שם בנערה אין סותר לשאלת הגמ', היות ו(כנ"ל) הגמ' בשאלתה לא אמרה שאב אינו מקדש בתו נערה, אלא דגם היא מצי לקדש נפשה (והפסוק דמוציא שם רע בו כתוב המקרה שאב מקדש בתו, מדבר במקרה שאביה קידשה, ואכן שייך שתקדש את עצמה ותקבל את כסף קידושיה).

ויוצא מכך שרש"י סובר שבמצב בו רואים דהדין הוא שאביה מקדשה אין אפשרות לומר דיכולה לקדש את עצמה (ולכן אינו עונה על שאלתו כתוס'), לעומ"ז תוס' סברי שאף אם אביה מקדשה אין סותר לכך דמקדשת את עצמה, וצריך להבין מהי סברת תוס'.

וע"פ ביאור סברותיהם במחלוקת זו יובנו גם השאלות דלעיל, וכדלקמן.

ד
מחלוקת רש"י ותוס' בגדר זכאות האב בבתו

כאשר חזינן דלאדם יש שייכות חזקה לחפץ שברשותו, עד כדי כך שאם הוא אחראי עליו לא יכול להיות מצב של שולט אחר בו, משמע מזה שהוא הבעלים עליו. משא"כ במצב שבו אמנם יש לו זכות בדבר, אך יחד עימו יש מישהו נוסף בעל דעה בדבר, משמע מזה שזכותו היא זכות פרטית (של השתמשות ממונית).

וי"ל דבזה נחלקו רש"י ותוס' - עד היכא מגעת זכותו של האב בבתו (נערה).

לדעת רש"י זכאות זו הינה בגדר בעלות, וכפי שרואים זאת בדבריו[18]: "כל זמן שהיא נערה **היא של אביה**", "למידרש ביה אין כסף . . אבל יש כסף **לאדון אחר** כשיוצאה ממנו[19]". וכן יש לדייק מלשונו בהמשך[20]: "אפשר **שעל חינם** זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה[21]", דבאמת אין זה "**על חינם**", אלא מכיוון שבעלים עליה, וכחלק מזה מקבל את כסף קידושיה.

---

16) בד"ה הנ"ל.
17) בד"ה וכי תימא.
18) שם, ד"ה בנעוריה בית אביה.
19) ד"ה ויצאה חינם. ואף שזו ל' הגמ', ראה להלן הע' 22.
20) ד"ה ואיהי תשקול כספא.
21) דלכאורה מהי הלשון "**על חינם**".

ולכן סובר שאם כתוב בפסוק שהאב מקדשה, פשוט הוא דאין היא מקדשת את עצמה (ומכאן מגיעה שאלתו על פרכת הגמ' - "ואימא ה"מ קטנה. . אבל נערה . . תקדיש איהי נפשה" - דאיך ניתן לומר שנערה תקדיש עצמה והרי ראינו בפסוק שאביה מקדשה כנערה, ונצרך לענות שקידשה כשהייתה קטנה).

משא"כ לדעת תוס' זכות האב בבתו הינה בגדר זכאות בלבד. היינו, שהתורה זיכתהו שיקבל על בתו דברים מסוימים (מצד הממון שבה)[22].

וכפי שמשמע מפירושו לגבי זכות האב בקידושי ביאה, דרש"י מפרש[23] שזכותו מתבטאת בכך שמוסרה לביאה ע"כ (שזה ענין בעלותי, דמכיוון שהיא שלו יכול להכריחה לעשות כדבריו). אך תוס'[24] שם מפרש שזכאותו מתבטאת בכך שמקבל כסף על קידושי ביאה אלו, ומשמע דלשיטתי' כל זכותו בבת היא זכות ממונית[25].

ולכן סובר שאף אם האב מקדשה אין זה סותר לכך שהיא יכולה לקדש נפשה ולקבל כסף קידושיה (ועפ"ז אינו צריך להגיע לתשובת רש"י שמדובר שקידשה כשהייתה קטנה, אלא אכן אף אם האב מקדשה יכולה לקדש א"ע, ושאלת הגמ' היא האם אכן כסף זה - שמקבלת כאשר מקדשת א"ע - האב יקבל, או שבנערה נשאר אצלה).

ה
לשיטתייהו דרש"י ותוס' לאורך הסוגיות

ונראה לומר שהסיבה לחילוק זה דרש"י ותוס' - האם אמרינן שהאב בעלים על בתו או שרק זכאי בה - תלויה בחילוק שיטתי הנראה בדבריהם לכל אורך הסוגיות כאן.

בהמשך הפרק[26], הגמ' עוסקת בלימוד מהפס' "אין כסף", ומביאה כהוכחה לכך שניתן לדרוש את ייתור האות יו"ד במילה "אין", ברייתא דכתוב בה שלומדים מייתור האות יו"ד במילה זו, שאף זרע פסול פוסל כוהנת מאכילת תרומה. ונחלקו רש"י ותוס' מה הכוונה

22) ומובן כן גם בתוס' ר"י הזקן, ד"ה "ויצאה חינם" [ג' ע"ב]: "אבל יש כסף. . אב, שיש לו קידושי בתו" - יש, ולא שהיא שייכת אליו (כאדון) - דסבר שזה זכאות. משא"כ לרש"י שלא הוסיף "אב שיש לו..", אלא סובר שהוא האדון (ולא שאדנותו - בעלותו מתבטאת בזכות ממונית).

23) ד"ה זכאי בבתו.

24) ד"ה האב זכאי בבתו.

25) ואף שלגבי שטר אין מפרש את הזכות הממונית שבו - ולכאורה ניתן להוכיח מזאת דסובר שיכול לקדשה מכוח בעלותו עליה - כן הוא גם בירושלמי [כתובות פ"ד, ה"ו] (שהוא המקור לדבריו) דמפרש רק לגבי ביאה, זאת מפני שבשטר פשוט שישנה זכות השתמשות ממונית (כגון לצור ע"פ צלוחיתו - מאירי שם), ורק בביאה שלא ברורה זכותו הממונית אכן נצרך לפרש מהי.

26) ד, א.

בזרע פסול, רש"י סבר זרע פסול הכוונה לזרעה שלה, "כגון ממזר[27]". לעומתו תוס' מוכיח שאין הכוונה לבן ממזר שלה עצמה (דא"כ נפסלת מאכילת תרומה כבר בשל באיסור שעשתה ולא שהזרע הוא זה שפוסל אותה), ולכן מפרש שהכוונה לזרע זרעה.

וצריך ביאור לשיטת רש"י, איך מסתדר עם שאלת תוס' - שהרי האיסור שעשתה (וממנו נולד הממזר) כבר פוסלה מאכילת תרומה, וא"כ אין צריך להגיע לכך שזרעה פוסלה[28].

וכן בהמשך הגמ'[29], בסוגיית לשונות הקידושין שתופסים ע"פ הלכה, מביאה הגמ' איבעיא בנוגע ללשון "עצורתי" האם תופסים קידושין בלשון זו או לא. ונחלקו רש"י ותוס' מה המקור בתורה לומר שזו לשון קידושין (דהרי רק באם משתמע קידושין מלשון זאת קידושין (ע"פ תורה) יש צד לומר שמקודשת).

לדעת רש"י[30] לשון זו נאמרה בתורה במילה "עצרת", שמשמעה איסוף - "שתהא נאספת עימי לבית", ומביא פירש רבותיו דמלשון "כי אשה עצורה לנו[31]", אך אומר שלא נהירא, דשם זה מלשון עצורה ממנו.

לעומ"ז תוס' מוכיח דכן ניתן לומר שלשון זו מקורה בפסוק "אשה עצורה לנו", שגם שם משמעו מלשון **נאספת** אלינו. [הסיפור שם הוא, שדוד המלך ביקש מאחימלך הכהן שייתן לו ולנעריו לאכול מלחם תרומה, באומרו לו שהם טהורים מפני שאשה "עצורה לנו כתמול שלשום" ומסביר תוס' שהפירוש במילה "עצורה" הוא - נאספת אלינו (רק שזה היה מתמול שלשום, וכעת אינה נאספת אלינו, ועל כן הם טהורים)[32]].

וגם כאן דרוש ביאור מדוע אין רש"י מפרש את המילה "עצורה" האמורה בדוד כמו תוס' (ובפרט ששם מילה זו אמורה לגבי אישה, שפשוט עדיפה ללימוד בדיני קידושין), ובפרט שבפירושו על הפסוק בנ"ך אכן מפרש כפירוש זה.

---

27) רש"י שם ד"ה זרע פסול.

28) ואין לומר שכוונת פירושו כתוס' (שזרע זרעה הוא הממזר), דהרי היה חייב להזכיר זאת, וכמובן גם מכך שתוס' נחית לבאר זאת.

29) ו, א.

30) ד"ה עצורתי.

31) שמואל א' כא, ו.

32) הפירוש שרש"י מסביר בזה הוא שמכיוון שאישה עצורה לנו - ממנו, טהורים אנחנו ועל כן לא ניתן לפרש דזהו לשון הכנסה וקידושין.

ו
רש"י ענינו ביאור פרטי, תוספות מבאר ע"פ כללות הענין

ויש לומר הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ[33], דאף בש"ס ענינו של רש"י הוא הסבר הפשט (בערך לפירוש תוס').

ומפורש אף יותר בשיחת י"ט כסליו ה'תשל"ב[34], שם מסביר כ"ק אד"ש מה"מ, דאין **ענינו** של רשי לפסוק דינים (**אף בפירושו על הש"ס**), אלא לומר את **פשטות הפירוש**, ואע"פ שלפעמים הפוך מההלכה.

ועפ"ז י"ל, שרש"י בכל דבר מתייחס לענין המדובר ומבארו (על מנת שהלומד לא יתבלבל עם ענינים נוספים, שאינם קשורים באופן ישיר[35]). תוס' לעומ"ז מתייחס אף לכללות הענין, ועפ"ז מבאר את הענין המדובר, כיון שענינו לרדת יותר להבנת הפרטים (אף הכלליים)[36].

וע"פ חילוק זה יובנו השאלות הנ"ל.

בסוגיה דממזר י"ל, דהיות וענינו של רש"י הוא להסביר נקודתית בנידון דידן, מהו הזרע שפוסלה (אף שהוא זרע פסול), לכן אינו מתייחס לזה שנפסלת כבר בזה שנבעלה לפסול לה [אף שכפשוט לא חולק על עצם הענין שאכן נפסלת בכך, אלא שכרגע בא להסביר מהו הזרע הפסול שפוסלה מלאכול בתרומה, ולא נחית לבאר במה אישה נפסלת מתרומה].

תוספות לעומתו אכן יורד לפרטי הדינים של אישה הנפסלת בתרומה, היות וענינו להתעכב על כללות הענין ולהסבירו, ולכן מתייחס גם לדין הכללי שהובא - פסילת אישה מתרומה. [וא"כ אינו יכול להסביר שמה שפוסלה זה הזרע הממזר, דהרי נפסלת כבר בזה שנבעלה לפסול לה, אלא מסביר שמדובר בזרע זרעה[37]].

וכן בסוגייה דלשונות הקידושין, מטרת רש"י הינה להסביר באופן המדויק ביותר מהו ספק הגמ' בלשון "עצורתי". והפירוש הפשוט לכך הוא, שעצורתי זה מלשון עצרת - איסוף, וספק הגמ' הוא אי אמרינן דמשתמע מדבריו לשון קידושין ע"פ תורה, אי לאו.

---

33) ש"פ משפטים ה'תשכ"ו [שיחו"ק ה'תשכ"ו ע' 218].

34) שיחו"ק ה'תשל"ב ע' 188.

35) ראה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם.

36) וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ לגבי רב ושמואל [לקו"ש חט"ז, שיחה א' לפרשת שמות].

37) אף שפשוט גם לפיו שמצד הענין נפסלת אף ע"י הזרע הממזר.

[ומאותה סיבה חולק על (רבותיו ועל) תוס', דאכן אפשר לפרש כתוס' שנאספת אלינו רק בתמול שלשום, אך אין ענינו של רש"י בפירושו כאן לעשות כן, אלא להסביר בפשטות[38], וממילא פשוט שלא יביא זאת כאן, שהרי זהו היפך ענינו - להביא פירוש מחודש, אמנם בפירושו עה"פ שם אכן מסביר כפירוש רבותיו, היות ושם זה מה שמסביר את לשון הפסוק באופן הכי טוב].

לעומת זאת, ענינו של תוס' הוא להסביר את כללות הענין, ומכיוון שישנה העדפה בלשון "עצורתי" - שאמורה בתורה לגבי אישה - ובאמת לשיטתו אין קושי להביא פירוש מחודש בפסוק ועל פיו להסביר, לכן מביא את הל' "עצורה ממנו", ומסביר איך כן ניתן ללמוד ממנה לכאן.

ז
עפ"ז סברות המחלוקת דבעלות או זכאות

על פי ביאור זה ניתן להבין את סברות המחלוקת דרש"י ותוס' - האם האב בעלים על בתו, או רק זכאי בה.

דלפי רש"י, היות ששיטתי' היא שמסתכלים נקודתית לבאר את ה ענין המוזכר כאן, ממילא כשרואים דהאב הוא זה שמקבל את כסף קידושי בתו (וכן את כל הרווחים הממוניים שמתקבלים על ידה), מובן בפשטות שהוא הבעלים עליה. שהרי אדם המקבל כסף על חפץ מסוים, משתמע מכך שהוא בעליו.

משא"כ לפי תוס', היות ושיטתי' היא להסביר באופן כללי ורחב (ע"פ כללות הענין), זה שמקבל עליה כסף עדיין אינו אומר לי שהוא הבעלים שלה, שהרי מצינו שאדם מקבל זכויות השתמשות אף בחפץ שאינו בבעלותו, וי"ל שבאותה מידה כן הוא גם בבתו (שהתורה זיכתהו שיקבל את הרווחים הממוניים שבאים ע"י בתו).

ח
הסבר השאלות דרש"י ותוס' ע"פ יסוד זה

ע"פ כהנ"ל ניתן לבאר את שאלות רש"י ותוס'.

א. הא דרש"י אינו לומד מהפסוק: "ולקח אבי הנערה" (אף שהוא הפסוק הראשון

38) וראה במפרשי הנ"ך על הפסוק (מצו"ד, מצודת־ציון ועוד) שמפרשים כרש"י כאן - עצורה מל' נאספת ממנו.

בנושא דאמור בו ענין זה), זה מפני שבדבריו אלו אזל רש"י לשיטתי' דנערה לא מצי לקדש נפשה באם אביה מקדשה (היות ובכך דמקדיש נפשה, מוכיח את בעלותו היחידה עליה[39]).

והיות ופסוק זה הוא סיפור דברים (דמתחיל הענין - "כי יקח איש" ולאח"ז ממשיך "ולקח אבי הנערה[40]"), ולגבי סיפור דברים מסביר כ"ק אד"ש מה"מ[41] דמצינן למימר ש'דיברה תורה בהווה', היינו שהא דאביה מקדשה זהו מפני שכן היה מצוי בזמן אמירת דברים אלו, אך לא שכן הוא הדין (דבאמת גם איהי מצי מקדיש נפשה).

וא"כ לשיטת רש"י, מפסוק זה אין ניתן להקשות על פרכת הגמ' ועל כן מביא דוקא את הפסוק "ונתנו לאבי הנערה"[42] [ועל אף שגם הוא כתוב כחלק מהסיפור, הרי זה דין האמור בסיפור, ולגבי דין לא מצינן למימר ש'דיברה תורה בהווה'[43], אלא פשוט שדוקא אביה הוא המקבל את הכסף (וממילא הוא זה שמקדשה)].

ב. אך תוס' בשאלתו אזיל לשיטתי' - דמפרש ע"פ כללות הענין, ועל כן מביא הוכחה מדין העונשין (שהרי בהסתכלות בכללות הענין מתייחסים קודם כל לדין) שאף בו מצינן דמדובר בנערה.

ולכן אינו מביא ההוכחות דרש"י, כי הוכחת אלו הם מפרטי הענין ומעדיף לשאול מכללותו[44].

ג. והא דמוסיף ראיה נוספת לכך שמדובר שם בנערה (ובפרט שממנה נובעת הראי' הא' כנ"ל סעי' ב'), זאת מפני שיש חיסרון בהוכחתו מהפסוק "וסקלוה", דעדיין ניתן לומר שמדובר בקטנה. ואף שאינה בת עונשין דהנה, בסוגית מוציא שם רע בכתובות[45] כותב

---

39) כנ"ל סעי' ד.

40) כי־תצא כב, יג ואילך.

41) לקו"ש ח"ו ע' 130 ואילך, וראה כללי רש"י עה"ת ע' 156.

42) דבפסוק הזה חזינן בבירור את זכות הבעלות של האב (דמקבל כסף על בתו).

43) ראה כעין זה בלקו"ש שם ע' 135-6, לגבי הפס' "כי יגח שור" [משפטים כא, כח].

44) לפי מסקנתו פשוט שלא ניתן להוכיח כלל וכלל מהפסוק דרש"י, אף יותר מאשר ההוכחות שמביא הוא, דכל הוכחת רש"י (כנ"ל) מבוססת על שיטתי' שכאשר חזינן דאביה מקבל קידושיה אינה יכולה לקבל בעצמה - שזה אינו לשיטת תוס', אך בשאלתו זו עדיין אינו אוחז במסקנא הנ"ל.

וי"ל שאמנם סבר אף בהוו"א כשיטתי' דהאב זכאי בבתו (כדמוכח כן כנ"ל מתוד"ה "האב זכאי"), אך לא חילק עד כדי כך שאף יכולה לקדש את עצמה מפני זה, דסבר שזכאות זו הינה שלו לבדו (היינו - שהזכות הממונית שהתורה זיכתהו בה היא שרק הוא מצי לקדשה), ולמסקנא מחדש (מכורח קושייתו בד"ה "וכי תימא") דזכאות זו אינה שוללת שאיהי תקדיש נפשה.

45) מ, ב.

46) ד"ה: הא לאו.

תוס'[46] שבכ"מ שנאמר "נער" ללא ה"א, מצי למימר שה"ה בקטנה (ומוכיח כן מהגמ' שם, וכן עד"ז אמרינן בסנהדרין[47]), וא"כ מכיון שכנ"ל לשיטתי' דתוס' מסביר על פי כללות הענין, היינו יכולים לומר שכאן מדובר בקטנה (דכתוב בפרשת מוציא ש"ר בכמה מקומות "נער" ללא ה"א), ולכן מוסיף (את מסקנת הגמ' שם) דמוציא שם רע על הקטנה פטור.

ט
ההבדל בין הסוגיא בכתובות לסוגייתנו

ואגב דאתינא להכי יש לבאר ענין נוסף בסוגיא זו:

בסוגיא בכתובות הזהה לסוגייתנו[48] שואלים רש"י ותוס' שאלה זו (דמוציא שם רע בנערה כתיב), ואינם מביאים שום הוכחה לכך, וצריך להבין מהו ההבדל בין הסוגיות.

אלא י"ל שמסתמכים על סוגייתנו, וניתן לדייק זאת ברש"י ד"ה "אין כסף": "ובקידושין פריך", וכן בד"ה "אין כסף לאדון זה": "כדילפינן בקידושין", דמשמע מזה שסוגייתנו היא העיקרית בנושא.

ומומתק יותר לומר כן ע"פ כהנ"ל, שפירושיהם בשאלות הגמ' הם ע"פ החילוק בשיטתייהו הנראה בסוגיין, וממילא בסוגיא בכתובות - דלא נראים חילוקיהם בגלוי - לא הוצרכו לפרש שיטתייהו בשאלת הגמ', אלא מסתמכים על הסוגיא דנן, שכנ"ל היא העיקרית בענין (וכפי שרואים מעצם זה שבה מובאת מחלוקתם בענין זה).

---

47) סו, ב.

48) מו, ב.

שיטת ר"ח בסוגיית "כסף מנלן"

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך
תלמיד בישיבה

א
תשובת הגמרא "יציאה דכוותה קא ממעט"

איתא במסכתין[1] (בקשר לדברי המשנה "האשה נקנית בג' דרכים . . בכסף בשטר ובביאה") בנוגע לקידושי נערה - "האב זכאי בבתו בקדושי' בכסף בשטר ובביאה". ושואלת הגמרא, מנין שהאב זכאי בכסף קידושי בתו (כשהיא נערה)?

ומתרצת הגמרא, שלמדים זאת מהפסוק שנאמר לגבי אמה עברי' "ויצאה חינם אין כסף", והלימוד הוא שביציאה זו אין האדון מקבל כסף על יציאתה מרשותו (־ שחרורה), אך בקידושין האב מקבל את כסף הקידושין ביציאת בתו מרשותו (בקידושיה) - "אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר".

ועל כך שואלת הגמרא שוב, אולי הכוונה בדרשה זו היא שביציאת הנערה מרשות אביה בקידושין יש לה כסף (ולא לאביה), ואז לא תהי' מכך הוכחה ש"האב זכאי בקידושי בתו"?

ולמסקנא מתרצת הגמרא[2] ש"מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט". ומפרש רש"י - "יציאת אירוסין דומיא דיציאת אמה קא ממעט . . ומה יציאת אמה העבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף . . למי שיצאה הימנו קאמר, והיינו אב".

כלומר - כמו שביציאת אמה עבריה (ממנה לומדים לנערה אצלנו) מי שמקבל את הכסף הוא האדון (ולא האמה), כך גם בקידושי נערה, כשממעטים ואומרים ש"אין כסף לאדון זה", הכוונה היא שהאב לא מקבל כסף (הקידושין), אלא הכסף שייך אלי'.

וכן מפרש רש"י (בד"ה "יציאה דכוותה קא ממעט") - "יציאת אירוסין דומיא דיציאת

---

1) קידושין ג, ב.

2) שם ד, א.

אמה קא ממעט . . מה יציאת אמה העבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין, יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב".

ב
פירוש ר"ח בתשובת הגמרא וקושיית התוס' עליו

והנה, ר"ח פירש זאת באופן אחר, וז"ל[3]: "יציאת אמה העברי' מאדון שהוא עת נעורים, אף כאן נערה". היינו שכוונת הגמרא בתשובה היא שכמו שבאמה עברי' מדובר על נערה, כך גם אצלנו מסתבר יותר לומר שמדובר על נערה.

ולכאורה, לפי"ז תשובת הגמרא אינה מובנת כלל. וכפי שהקשה עליו בתוס'[4], "מיהו סוגיא לא משמע כלל שהוא צריך ללמוד דביום נערות מיירי, אלא מנלן דכסף דאביה הוי". כלומר - המבוקש בסוגייתנו הוא להוכיח שכסף הקידושין הולך לאבי הנערה ולא אלי', ולפי פירוש ר"ח יוצא שהמבוקש הוא להוכיח שמדובר על נערה, דבר שאינו מובן ממהלך הסוגיא?

משאלת התוס' (ומלשונו "לא משמע כלל"), מובן לכאורה שאין מקום לדעת ר"ח. וצריך להבין אם כן, מהי ההו"א (ושיטת) ר"ח בפירושו?

ג
ביאור שיטת ר"ח בהבנת הסוגיא

ויש לבאר זאת, ובהקדם מהלך הסוגיא בקיצור:

על דבריו של רב ש"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר . . אב", שואלת הגמרא "ואימה לדידה", אולי נאמר שבכל זאת הכסף הולך לנערה? ועל כך הגמרא עונה מיד בתמי' "אביה מקבל קידושי' . . ואיהי שקלא כספא"? ודאי שאם רשות לאבי' לקדשה, גם כסף הקידושין הולך אליו.

לאחר מכן שואלת הגמרא "ואימא ה"מ קטנה . . אבל נערה . . תשקול כספא". כלומר - אולי כל מה שנאמר ש"אין כסף" וכו' הוא רק לגבי קטנה, אך נערה אכן תקבל בעצמה את כסף הקידושין? וע"כ עונה הגמרא "אמר קרא - בנעורי' בית אבי'", ומפסוק זה לומדים שכל שבח שמגיע מהנערה הולך לאבי', וא"כ גם את כסף הקידושין אבי' מקבל.

---

3) הובא בתוס', ד"ה יציאה דכוותה קא ממעט.

4) שם.

לאחמ"כ הגמרא דוחה את הלימוד מפסוק זה[5], ומסיקה שהכסף הולך לנערה כיון ש"יציאה דכוותה קא ממעט", כנ"ל בארוכה.

ובפשטות מובן שכוונת הגמ' במסקנא (לאחר שדחתה את הלימוד מ"בנעורי' בית אבי'") היא להוכיח שאכן האב מקבל את כסף הקידושין, ולא הנערה.

ויש לבאר לפי"ז בדעת ר"ח, שר"ח הבין באופן שונה את כל מהלך הסוגיא:

התוס' (וכן דעת רש"י[6]) מבין שדחית הגמ' מהלימוד מהפ' "בנעורי' בית אבי'" היא שאין לומדים משם ששבח נעורים לאב, אך ודאי מוכח שמדובר אצלנו על נערה (ולא על קטנה), והשאלה (וממילא - המבוקש בסוגיא) היא האם הכסף הולך לאב או לנערה. ולכן למסקנא מתרצים ש"יציאה דכוותה קא ממעט", ומדובר כאן על האדון (האב), כנ"ל.

ואילו לר"ח, כאשר דוחים את הלימוד מהפסוק "בנעורי' כו'", הכוונה היא שחוזרים לשאלה הראשונה - "ואימא ה"מ קטנה", ולכן המבוקש בסוגיא הוא להוכיח שמדובר על נערה. ודו"ק.

---

5) לאחר שקו"ט על משמעותו של הפסוק. ודוחה שבפסוק זה מדובר על הפרת נדרים ואין ללמוד ממנו לכאן.

6) ואף שישנו חילוק בין תוס' ורש"י בהבנת השאלה שלפנ"ז "אימא ה"מ בקטנה וכו'", לכאורה בשאר פרטי הסוגיא הם יפרשו אותו דבר, בשונה מר"ח, כבפנים.

בעלות האב בהפרת נדרים

הת' שניאור זלמן שי' מיפעי
תלמיד בישיבה

א
מביא דברי הגמ' אודות שייכות כסף הקידושין לאב

במסכתין[1], בסוגיית בעלות של האב על קידושי בתו, מחפשת הגמ' מקור לזה שכסף קידושיה של הבת הולך לאב ולא אליה, בתחילה מנסה הגמ' ללמוד מהפסוק "אין כסף" באומרה שרק ביציאה הזו האדון לא מקבל כסף, אבל במקום אחר שיוצאת דהיינו כשיוצאת מרשות האב לרשות בעלה יש כסף.

וממשיכה הגמ' להביא קושיות ותירוצים לכאן ולכאן, עד שלמסקנא[2] חוזרת הגמ' לתירוצה הראשון של הלימוד מהפסוק "אין כסף" ואומרת שזה מובן מסברא שאין כסף דוקא לאדון הזה שיצאה ממנו, ובענינינו שיש כסף ביציאה הרי זה גם דוקא לאדון שיוצאת ממנו - האב.

ושואלת הגמ' שהרי שני היציאות אינן דומות, משום שכשיוצאת מהאדון היא יוצאת לגמרי משא"כ אצל האב שהוא עדיין יורש אותה ומעשה ידיה אליו, ומתרצת הגמ' של ענין הפרת נדרים היא כבר יצאה מרשותו כי לא יכול להפר נדריה לבד, וצריך גם את בעלה, לכן ל ענין זה היא כבר לעצמה ולכן היא מקבל את כסף קידושי'.

ב
מקשה על תשובת הגמ' ומביא תשובת ה'ראשונים' בזה

והנה על תשובת הגמ' בנוגע להדמיון בין היציאות ניתן להקשות דלכאורה:

א. גם בהפרת נדרים גופא אין רק לבעלה רשות להפר נדריה אלא צריך גם את האב, דהיינו שהוא לא לגמרי בעלים על הנדרים שלה, ונמצא שלא יצאה מרשותו לגמרי.

---

1) ג, ב.

2) ד, א.

ב. הרי שאלת הגמ' "הא לא דמיא" בעינה עומדת שהרי אין זה דומה עדיין, משום שהדמיון הוא רק בזה שגם אביה מפר נדריה אבל לענין ירושתה ומעשי ידיה היא עדיין נשארת ברשות אביה.

והנה על השאלה הראשונה ראיתי בשו"ת תלמיד הרשב"א ששואל ומתרץ[3] - וי"ל דכי מצריכינן בהפרת נדרים אביה לאו משום שתהא עדיין ברשות אביה אלא לפי שעדין לא נכנסה רשות הבעל לגמרי. . לא נתרוקנה רשות לבעל, והאשה נמי אין לה כח לזכות בעצמה לכך נשאר בה זכות לאביה".

דהיינו, שבאמת יצאה כבר לגמרי מרשות האב, ומצד העיקרון הוא לא היה יכול להפר נדריה, ורק משום שהיא לא נכנסה לגמרי לרשות הבעל (כי היא עדיין לפני החופה) לכן צריך שהאב גם יהיה מעורב בהפרת נדריה.

ובנוגע לשאלה השנייה דוחק הריטב"א ומתרץ, וז"ל[4]: כיוון דאיכא שם יציאה אע"ג דלא דמיא לגמרי ליציאה זו שיוצאה מרשות אדון לגמרי ולא נשתייר לה רשות בה, שפיר איכא למדרש אבל יש כסף ביציאה אחרת לאדון אחר".

דהיינו, שאמת אמנם שביציאה של הנערה מאביה היא לא יוצאת ממנו לגמרי שהרי מעשי ידיה עדיין הולכים אליו, אבל ענין מסויים של יציאה יש כאן, שאפשר לקרות לזה יציאה במובן מסויים, שהרי לגבי הפרת נדרים צריך גם את בעלה, ולכן אפשר עדיין לדרוש "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", ולדמות בין היציאות, כי בגלל היציאה המסוימת שיש בנערה, לכן אביה (האדון עליה) גם מקבל את כסף קידושי', כמו באמה שביציאתה דוקא האדון הוא זה שאינו מקבל את הכסף.

ג
מביא תשובה נוספת בדא"פ על שאלות הראשונים

ואולי אפשר לבאר כל הנ"ל בדרך אפשר:

דהנה בהתבוננות קלה בגמ' אנו מוצאים עד כמה הפרת נדרים של הבת הינם בבעלות מוחלטת של האב, ולמדים זאת מהפסוק "בנעוריה בית אביה" וכפי שמפרש רש"י שם, "כל שבח נעורים לאביה", וכן רואים שהגמ' אומרת שגם זה שכסף הקידושין הולך לאביה נלמד מהפסוק הזה, וכן הדרשה של ר' הונא אמר רב שמעשה ידי הבת לאב נלמדת ג"כ מהפסוק הזה.

---

3) שו"ת תלמיד הרשב"א בפירושו על דף ג'.

4) בחידושיו למסכת קידושין דף ד, ב.

והנראה לומר שהייחודיות שבפסוק זה הוא, שבו רואים במפורש ובגלוי את הבעלות של האב על בתו כשהיא עדיין נערה.

וא"כ, עכשיו אחרי שהנערה קיבלה כבר קידושין, ואומרים שאין לאביה שייכות בה, הנה אפילו שיש לו חצי זכאות בה ל ענין הפרת נדריה, למרות זאת אפשר לדמות את זה ליציאה של אמה מאדונה, שכמו ששם היציאה של ענין הפרת נדרים היא משמעותית ונחשבת כיציאה, כך גם לגבי נערה היציאה ל ענין הפרת נדרים היא נחשבת יציאה משמעותית.

ולפי זה מובנים דברי הגמ' ביתר ביאור, מכיון שכשרואים שלגבי הפרת נדרים זה לא אותו מציאות שהיתה קודם אלא צריך שיהיה עוד מישהו שיפר את נדרי' יחד עם אביה, הרי זה מראה שהיה כאן שינוי עיקרי בקשר בינה לאביה, היות שניתן לומר שכל עיקר החיבור של האב לבתו נלמד מהפרת נדרים ומשם לומדים לכל שאר המקומות, וכאשר שם יש שינוי בבעלות של האב על בתו, מוכח א"כ שהבת יצאה מהאב, ועפ"ז אתי שפיר מה ששאלנו לעיל שזה יציאה חלקית ולא אמיתית לכאורה, שלפי הנ"ל מובן שזהו שינוי מהותי ביותר.

וכל זה הוא לענ"ד.

אופן לימוד קידושי כסף לשיטת התוס׳

הת׳ יוסף יצחק שמחה שי׳ ג׳יאן
תלמיד בישיבה

א
הצריכותא בשני הלימודים לרש״י ולתוס׳

אודות המקור לקידושי כסף מן התורה מביאה הגמרא בקידושין[1] ב׳ לימודים: א. רב יהודה אמר רב לומד זאת מהפסוק[2] ״ויצאה חינם אין כסף״. ב. ה׳תנא׳[3] לומד זאת מהפסוק[4] ״כי יקח איש אישה״, ולומד גזירה שווה ״קיחה קיחה״ מקנין מערת המכפלה שקיחה היא בכסף.

לאחר מכן מביאה הגמרא צריכותא בשני המקורות וז״ל: ״ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם, ואיצטריך למיכתב כי יקח איש; דאי כתב רחמנא כי יקח, הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל - דידה הוו, כתב רחמנא ויצאה חנם; ואי כתב רחמנא ויצאה חנם, הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקידשתו - הוו קידושי, כתב רחמנא כי יקח - ולא כי תקח״.

ובהבנת הצד השני בצריכותא (מדוע צריך כי יקח) נחלקו רש״י ותוס׳. רש״י מפרש שלולא הפסוק ״כי יקח״ שמשמעותו שהאיש לוקח את האישה, הייתי חושב שאישה יכולה לקדש ולקחת איש, וכלשונו: ״היכא דיהבא איהי לדידיה - כסף, דאמרה ליה התקדש לי״.

ואילו תוס׳ (ד״ה ׳היכא דיהבה לדידיה וקידשתו׳) מקשה על פירושו ״וקשה שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, שאין נאסר בכך לשאר נשים?״. כלומר, לא שייך לפרש את דברי הגמרא ׳וקידשתו׳ כפשוטם שהרי כלל לא שייך שאישה תקדש איש שכן אין נופל על איש לשון קידושין שאין נאסר על כל העולם ויכול לישא עוד נשים. ועל כן מפרש את דברי הגמרא באופן אחר: ״וי״ל שאומרת הרי אני מקודשת לך״. היינו שהוא נותן, אך היא

1) ג, ב ואילך.
2) שמות כא, יא.
3) ספרי תצא רסח.
4) דברים כד, א.

אומרת הרי אני מקודשת לך - שמקדשת את עצמה לו, ובכזה מצב (לולא "כי יקח") יש הו"א שהווי קידושין.

וא"כ יוצא, ששני חילוקים בין רש"י לתוס' בהבנת ההו"א. א. לרש"י האישה נותנת לאיש, משא"כ לתוס' האיש נותן לה. ב. לרש"י האמירה היא שהאיש מקודש לה, ואילו לתוס' שהאישה מקודשת לו.

ב
הלימוד מהגזירה שווה בנוגע לקידושי שטר

הנה תוס' ד"ה 'כתב' מקשה "תימה כיון דעיקר קרא דכי יקח אתא למימר שהיא לא תקדשנו מה צריך למילף קיחה קיחה משדה עפרון בלאו הכי שמעינן ליה מדכתיב כי יקח ולא כי תקח אשה את איש. וי"ל דאי לאו ג"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח איש אקידושין של ביאה אבל בקדושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא, להכי איצטריך גזירה שוה לאורויי דכי יקח מיירי בכסף ואפ"ה בעינן נתן הוא ואמר הוא".

יוצא א"כ, שלשיטת תוס' (גם למסקנא) לולא הגזירה שווה שמלמדת שהפסוק כי יקח קאי על כסף הוא היה מלמדינו (שאין האישה מקדשת) רק על ביאה ולא על כסף. ובפשטות ההסברא בדבריו (דלכאורה למה היינו מעדיפים ביאה על פני כסף), שהרי הלימוד על קנין ביאה הוא מ"ובעלה" שמגיע בפסוק מיד בהמשך לכי יקח, וא"כ היינו לומדים שכל הדין שאין האישה מקדשת נאמר אודות פסוק זה בלבד, אבל כסף שאינו נלמד מהמילים אלו אלא מויצאה חינם (שנמצא בחומש אחר), עליו לא קאי דין זה, לכך צריך את הגז"ש ללמוד דין זה גם בקידושי כסף.

והנה תוס' בדבריו לא הזכיר כלל את הקנין השלישי בקידושין - קנין שטר. ויש לדון[5] מה יהיה הדין בקידושי שטר, שאף למסקנא אינו נלמד מהמילים כי יקח אלא מהיקש של 'ויצאה והיתה'? וא"כ לפי שיטת התוס' שדין זה איננו כללי על כל סוגי הקידושין, אלא על מה שנאמר בלבד (שלכן צריך גזירה שווה ללמוד קידושי כסף), לכאורה מנין לנו שא"א שהאישה תקדש בו איש?

בפשטות ניתן לומר, שהלימוד על שטר הרי בא בהמשך לפסוק כי יקח, וכמו שביאה נלמדת משום 'ובעלה' שבהמשך לכי יקח כך ג"כ שטר. אך קצת דוחק ללמוד כך בתוס', שהרי תוס' בדבריו מזכיר רק ש"הוה מוקמינן קרא . . אקידושין של **ביאה**" ולא מזכיר

5) ראה בקובץ שיעורים כאן שמקשה בזה ונשאר בצ"ע.

בשטר. ובפרט שיש גם מקום בהיגיון לחלק בין ביאה לשטר שהרי ביאה נלמדת מהמשך הפסוק ממש באותו ענין כי יקח איש אישה - ובהמשך לכך - ובעלה, משא"כ קידושי שטר שנדרשים רק מהפסוק הבא[6] וא"כ הו"ל לתוס' לכתוב זאת בפירוש.

אלא יותר נראה לומר שתוס' כלל לא נזקק לתירוץ זה שכן בשטר לא שייך כלל לימוד זה. ונקודת הביאור בזה, שהרי כנ"ל (אות א) לתוס' כל הלימוד בא ללמדינו על האמירה בלבד, שכן מעשה הנתינה הוא ודאי רק ע"י הבעל. ובשטר לא שייך אמירה, כדלקמן.

ג
שיטת התוס' בדין אמירה בשטר

דהנה גבי קידושי שטר המוזכר במשנה[7] כותב רש"י[8] "כותב על הנייר הרי את מקודשת לי". ואינו מזכיר כלל אמירה[9], ומשמע מדבריו[10] שבשטר אכן לא צריך אמירה. וכן הרמב"ם[11] אינו מזכיר אמירה בשטר[12]. וכן כתב המאירי בפירוש בתחילת מסכתינו וז"ל: "אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקודשת לו אינו צריך אמירה אחרת". וכן בפנ"י[13] "ובאמת מסתימת לשון הפוסקים משמע דבקידושי שטר אינו צריך לומר כלום[14]. ומסברא נמי הכי הוא". ועי"ש עוד.

והסברא בפשטות, שבכסף אין מוכח מתוכו שלקידושין הווי שיתכן שלהלוואה ניתן שכן 'טיבעא חד הוא', ולכן שם אמירה קובעת וחשובה. משא"כ בשטר שמתוכו - אף ללא האמירה - מובן שבא לפעול קידושין דוקא אין צריך לומר הרי את מקודשת. וכן כתב המאירי "מפני שהכסף אדם עשוי ליתנו או להלוותו אם אינו מפרש בנתינתו שלשם קידושין הוא נותנם אין במשמע נתינתו ענין שם קידושין כלל אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקודשת לו אינו צריך אמירה אחרת שכן אמירתו מפורשת בשטר".

על פי זה ניתן לומר מדוע תוס' לא הזכירו שטר כלל, שכן לשיטתיהו אזלי (כנ"ל אות א) שהסבירו ש'קידשתו' היינו שאומרת ולא שנותנת וכל הצורך בלימוד מכי יקח הוא

---

6) ושני פרטים בזה: א. זה לא בסמיכות ממש. ב. זה לא כתוב במפורש אלא דרשה.

7) ב, א.

8) ד"ה 'בכסף ובשטר'.

9) משא"כ על קנין כסף כתב "ואומר לה הרי את מקודשת לי" וכן על ביאה "ואמר התקדשי לי בביאה זו".

10) וכפי שכתב בספר המקנה כאן עיי"ש.

11) אישות ג, ג.

12) ראה מקנה שם.

13) דף ה' ד"ה 'אמר שמואל'.

14) אך ישנם שפסקו שגם בשטר צרי' אמירה - וכדמשמע מגירסת רש"י שברי"ף וכן הביא השלטי גיבורים ועוד.

רק בנוגע לאמירה וא"כ בשטר שלא שייך בו אמירה לא שייך כלל למעט שכן הבעל נותן והאמירה נמצאת בשטר.

[לכאורה עדיין ניתן להקשות, דאף שאין צורך בלימוד לענין אמירה בשטר, אך עדיין מקום לומר (לולא הלימוד) שיהיה אפשר לכתוב בשטר 'הרי אני מקודשת לך' וא"כ הדרא קושיא לדוכתין?

אך האמת שא"א לומר כן בשיטת התוס', שהרי חילוק מהותי יש בין אמירה לכתיבה בשטר. דהאמירה היא בנוסף על מעשה הקידושין משא"כ בשטר שהוא חלק ממעשה הקידושין עצמם, ולו יצוייר שהאישה תכתוב הרי אני מקודשת לך הוי ריעותא בעצם מעשה הליקוחין דלא נחשב שהוא נתן לה. הרי כאן לתוס' אין הו"א שהיא תתן ורק שתאמר. ובסגנון אחר, ודאי שנתינת השטר כוללת כתיבה בשטר שהרי לא יתכן שנתן לה שטר ריק ותכתוב הרי אני מקודשת לך, ובמילא כשנותן לה שטר כתוב מוכרח לכתוב הרי את מקודשת. וק"ל.]

ד
הסבר שיטת רש"י דלשיטתיה אזיל

אך לרש"י שפירש 'קידשתו' בפשטות שנותנת ואומרת הרי אתה מקודש לי א"כ הרי שייך בהו"א שתיתן היא שטר - וקשה א"כ איך נלמד שלא יכולה לעשות כך בשטר?

ובפשטות נצטרך לומר שאכן לרש"י המילים כי יקח הם מילים כלליות והיינו שמלמדות על כלל הקידושין שהאדם המקדש אישה צריך לתת ולומר הוא, ולא צריך שמקורות הדברים ילמדו מהמילים כי יקח עצמם - כהבנת התוס' בשאלה. אלא שאם כן חוזרת קושיית התוס' למה צריך גזירה שווה "קיחה קיחה".

אלא נראה לתרץ באופן אחר בהקדם דהנה כתב הפנ"י[15] שרש"י ותוס' חולקים האם רבי יהודה אמר רב והתנא בתוספתא חולקים במקור קידושי כסף או ששניהם מודים שצריך את ב' המקורות.

לשיטת התוס' באמת ב' המקורות קיימים, ו'תנא מייתי לה מהכא כי יקח' לא חולק על המקור ויצאה חינם. משא"כ מרש"י משמע שהתנא שמביא את הברייתא חולק ומביא מקור אחר לקידושי כסף ובלשונו "שיטת התוס' לעיל בדף הקודם דתנא דברייתא ור'

15) ד, ב ד"ה 'ותנא מייתי לה'.

יהודה אמר רב לא פלגי. אבל לשיטת רש"י שכתב לעיל שתנא שברייתא לית לי' דרשה דאין כסף.."

ולפ"ז לשיטת רש"י כלל לא מתחילה שאלת התוס' שכן ממ"נ לשיטת התנא ודאי שצריך את הגז"ש קיחה קיחה שכן זהו המקור היחידי לקידושי כסף, וא"כ כל השאלה היא רק לצד השני - לר' יהודה אמר רב ולשיטתו אכן אין הכי נמי, באמת לא זקוקים לגז"ש. ורק לתוס' שאין מחלוקת וכולא עלמא מודים שצריך את ב' הלימודים נשאלת השאלה מדוע צריך את הגז"ש.

בטעם שלא לומדים קידושי כסף מהיקש

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א
ב' תירוצי התוס' בטעם שלא לומדים קידושי כסף מהיקש מאמה העבריה

איתא בגמרא[1]: "כי יקח איש אשה ובעלה . . אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני" שמהפסוק הזה לומדים שאפשר לקדש בכסף,

ומקשה הגמרא: "והלא דין הוא: ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה - נקנית בכסף, זו שנקנית בביאה - אינו דין שתקנה בכסף! ומתרצת: "מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה? מאמה העבריה, מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף? ת"ל: כי יקח איש".

ובתוס'[2]: "הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש, אכתי למה לי כי יקח, נהי דלא מצי יליף מק"ו מ"מ נילף מהיקישא שהקישה לאמה העבריה מואם אחרת יקח לו - הקישה הכתוב לאחרת כדאיתא לקמן, ואמה העבריה נפקא לן לקמן שנקנית בכסף מוהפדה ומה אמה נקנית בכסף אף אשה נקנית בכסף דאין משיבין על ההיקש".

והיינו, שהגם שא"א ללמוד דין קנין כסף מאמה העבריה מק"ו לכאורה שייך ללומדו מהיקש ו"אין משיבים על ההיקש"?

ותירצו התוס' - "וי"ל, דאי מהיקש לחוד ה"א דלא סגי בפרוטה עד שיהא ב' פרוטות כדבעינן באמה העבריה כדמוכח לקמן".

ותירוץ נוסף: "ורבינו נתנאל תירץ: כיון דלא ידענו דאמה העבריה נקנית בכסף אלא מוהפדה דהואיל ויוצאה בכסף נקנית בכסף, לא ילפי' מיניה קנין של אשה לפי שביציאתה אינה יוצאה בכסף כמו אמה העבריה".

---

1) קידושין ד, ב.

2) ד"ה "מעיקרא דדינא".

ואחד החילוקים בין ב' התירוצים: דלתירוץ הא', הבעיה ללמוד מאמה העבריה הוא (לא מעצם ההיקש אלא) מפרטי הדין, ואילו לתירוץ הר"נ, א"א כלל ללמוד אישה מאמה העבריה, כיוון שעיקר הלימוד לקנין כסף באמה (מכך שקונה ביציאתה) לא שייך באישה.

ב
קושיית המהרש"א וקושיא עפ"ז

והנה על תירוץ הא' הקשה המהרש"א: "ק"ק דהשתא נמי דבעי למילף מקל וחומר נימא דיו לבא מן הדין להיות ב' פרוטות".

כלומר, לפי תירוץ הא' הטעם שאין מסתפקים בהיקש מאמה העבריה הוא (לא חסרון בעצם ההיקש אלא) מפני הדין שיוצא מכך (שצריך דווקא ב' פרוטות), עפ"ז כיצד רצתה הגמרא ללמוד מק"ו מאמה העבריה, והרי גם כאן נקשה שמשמע דווקא ב' פרוטות שהרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", ואם באמה בעביה נקנית ע"י ב' פרוטות דווקא כך נאמר גם באישה?

ומתרץ: "ויש ליישב דאתיא כרבי טרפון דאמר היכא דמפריך ק"ו לא אמרינן דיו וכה"ג כתבו התוס' לקמן בד"ה חופה כו' ע"ש".

וביאור דבריו בפשטות, כאן הגמרא דנה ע"פ שיטת ר"ט שדין 'דיו' לא תקף כאשר אם אומרים אותו נשלל כל הק"ו. ועד"ז כאן אם נאמר 'דיו' (- דוקא בב' פרוטות), לא תהיה כל משמעות לק"ו, שהרי, בשביל ללמוד קידושי אישה בב' פרוטות די לנו בהיקש מאמה העבריה, ונמצא שהק"ו לא חידש דבר - 'מיפריך ק"ו'.

וצריך להבין, שהרי כל תירוצו של המהרש"א מתאים לכאורה רק לתירוץ הא' בתוס' - (ששייך לעשות כאן היקש) וע"כ לא אומרים כאן 'דיו' כי 'מיפריך ק"ו'. משא"כ לפירוש הר"נ (שלא שייך היקש זה כלל), א"כ, שוב אין לנו מקור נוסף לכך שאפשר לקדש אישה בב' פרוטות ו'לא מפריך ק"ו', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - כיצד רצתה הגמרא ללמוד קידושי כסף באישה מק"ו?

ג
החילוק בין ב' תירוצי התוס'

ונראה לומר הביאור בזה, ונקודת הענין, דלתירוץ הר"נ אכן נלמד מהק"ו שנקנית בפרוטה אחת דוקא ולא בב' פרוטות.

וביאור הענין:

ישנו חילוק מהותי בין ב' תירוצי התוס', דלתירוץ הא' כאשר עושים היקש מסתכלים ע"כ בצורה שטחית, ואף אם אינו מתאים לגמרי מצד ההגיון שבדברים (וע"כ שייך ללמוד אשה מאמה העבריה למרות שמקור הלימוד לאמה העבריה לא שייך באשה), משא"כ לשיטת הר"נ, גם כאשר עושים היקש צריך להיות שמתאים לגמרי בהגיון (וע"כ כיון שמקור הלימוד באמה העבריה לא שייך באשה, שוב לא שייך לאמר היקש זה).

ועד"ז נאמר בנוגע לק"ו, דלתירוץ הא' כאשר עושים ק"ו מתייחסים לדברים באופן שטחי בלבד, וע"כ כיון שבאמה הקנין הוא דוקא בב' פרוטות כן יהיה גם באישה (כל עוד לא נאמר 'דיו'), משא"כ לשיטת הר"נ, כיוון שהטעם שצריך ב' פרוטות באמה העבריה לא שייך באישה[3], א"כ גם כשלומדים הק"ו נלמד שנקנית בפרוטה אחת.

3) שהרי אשה רק מתקדשת, שלא כאמה העבריה שגם נקנית למעשה ידיה.

אין קטגור נעשה סניגור בקידושין

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
תלמיד בישיבה

א
דברי הגמרא אודות המקור לקידושי שטר

במקור לקידושי שטר, איתא בגמרא[1]: "ומנין שאף בשטר, ודין הוא מה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס?".

היינו שרוצה הגמרא ללמוד זאת בק"ו מקידושי כסף, שהרי, "מה כסף שאינו מוציא מכניס - כסף שאי אפשר לגרש איתו בכ"ז אפשר לקדש איתו - שטר שהוא כן 'מוציא' - שיכולים לגרש איתו, אזי כ"ש שיכול להכניס - שאפשר לקדש גם עם שטר, ודוחה זאת הגמ' "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומע"ש", שפדיון הקדש יוכיח שנפדה רק בכסף ולא נפדה בשטר, ומוכח א"כ שכסף ושטר הם לא מחייבים אחד את השני ויכול להיות שבשטר אפשר לגרש, ובכסף אי אפשר לגרש.

מנסה הגמרא להביא לימוד מהקש, "אמר קרא ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר אף הויה נמי בשטר" שהרי לגבי גירושין נאמר בתורה[2] "ויצאה מבתו והלכה והייתה לאיש אחר" [שמפסוק זה למדים בכל מקום[3] את הדינים ששווים בגירושין וקידושין, וכך גם כאן] כמו שבגירושין מגרשים ע"י שטר כך גם בקידושין יקדשו ע"י שטר,

וע"ז מקשה הגמ', שא"כ אולי נקיש גם כן מקידושין לגירושין, שיהי' אפשר לגרש בכסף.

ודוחה זאת אביי, שאם יוכלו לגרש בכסף א"כ "יאמרו כסף מכניס כסף מוציא קטגור נעשה סניגור" שאותו כסף שקידש אותם הוא מגרש אותם, ולכן א"א ללמוד מההיקש שגם

1) קידושין ה, א.
2) ויקרא כז,יט.
3) קידושין מא, א, גיטין עט, ב.

יוכלו לגרש בכסף, וא"כ שואלת הגמרא אז כיצד לומדים לאידך גיסא קידושין מגירושין שאפשר לקדש ע"י שטר, הרי "יאמרו שטר מוציא שטר מכניס"?

ועונה אביי, "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד" ובכסף אין לומר זאת, כי "טיבעא חד הוא", צורת הכסף היא שווה, ולכן יכולים להחליף ביניהם.

ב
קטיגור נעשה סניגור מצד עצם הדבר

מתוך העיון בסוגיה נראה לכאורה, שעיקר החשש לומר שכסף יוציא, הוא לא שיש בעיה בכסף עצמו שהוא יגרש אלא רק שלא יגידו שקטגור נעשה סניגור, דהיינו שבעצם יכולים להיות גירושין בכסף, ורק הבעיה שהכסף לא יכול לעשות שני דברים מנגדים.

וכן לכאורה משמע מדברי רש"י כאן[4] שכתב שזה שכסף אינו מוציא הוא משום ש"אינו ניכר בתוכו אם להכניס אם להוציא" דהיינו שלרש"י החיסרון בגירושין ע"י כסף הוא רק משום שלא ניכר החילוק בינם לבין כסף קידושין, אבל לא שיש חיסרון בעצם הגירושין בכסף.

ובסגנון אחר: לאדם המגרש באמת יש חילוק מהותי אם הוא מקדש עם הכסף או מגרש עם הכסף, ורק למי שרואה מהצד יש בעיה בגירושין האלו, כי הוא יכול לומר קטגור נעשה סניגור.

והנה בפשטות, בכל מקום שאומרים "אין קטגור נעשה סניגור" זה קשור לדבר עצמו, היינו שהחיסרון הוא בעצם הדין, משא"כ אצלנו שזה לא על עצם הדין, אלא רק 'מה יגידו'.

וכן כתב בספר ארעא דרבנן[5] שמוכיח שם שה ענין ד"אין קטגור נעשה סניגור" הוא ענין דאורייתא ולא רק תקנה של חכמים, ומביא לזה ראי' מהגמ' במסכת ראש השנה[6] שישנו דין שאסור לכה"ג להיכנס לקודש הקודשים עם בגדי זהב משום ש'חטא העגל' היה בזהב ו"אין קטגור נעשה סניגור".

ומזה מובן שבכל מקום שאומרים שיש בעיה של "אין קטגור נעשה סניגור" זה מצד עצם הדבר ולא בגלל שיכולים לטעות בזה.

אלא שאצלנו לכאורה נראה כנ"ל, שאין זה בעי' בעצם הדבר אלא רק כיצד זה נראה, וא"כ כיצד מתאימים הדברים?

---

4) ד"ה חד הוא.
5) למהר"י אלגאזי.
6) כו, א.

ג
הביאור בזה - שזה בשונה מענין של כפרה

וניתן לבאר בזה בפשטות, שזה ש"אין קטיגור נעשה סניגור" הוא מצד עצם הדבר, הוא בעניינים של כפרה, משום שלא ניתן לרצות את הקב"ה ע"י דבר שהוא עצמו מואס בו, משא"כ לגבי דיני ממונות או איסורים שלא קשורים לכפרה, לא שייך לומר שהקב"ה מואס בזה משום שזה פעולה חיצונית שלא ממש קשורה לתוכן הדבר, וכל הבעי' היא כיצד זה נראה ואין בזה חיסרון מהותי.

ועפ"ז ניתן לבאר את דיוק דבריו של אביי "יאמרו קטגור נעשה סניגור", כי החיסרון הוא לא ממש בעצם הדין אלא כיצד רואים את זה מהצד.

וכך מובן גם כן דיוק לשונו של רש"י[7] "לא נזכר [ניכר] בתוכו אם להוציא אם להכניס", שהדיון כאן הוא לא על עצם הכסף, כי בכסף עצמו באמת אין בעיה כי זה כסף אחר, אבל כיוון שיכול להיות כזה מצב שיהיה אדם שיקשר ביניהם - וקטגור יעשה סניגור - לכן אומרים שא"א לגרש בכסף כי צריך להיות ניכר בזה שזה לא אותו דבר כלל.

ד
כן רואים גם בדין של המקדש במתנה ע"מ להחזיר

ועד"ז ניתן לראות בדברי התוס' לקמן:

איתא בהמשך גמרא[8] שהמקדש אשה במתנה ע"מ להחזיר לא הוו קידושין, ומבאר תוס'[9] שזה שהיא לא מקודשת זה לא מצד הדין של חליפין, משום שבאמת לא מדובר כאן בחליפין, אלא כי זה נראה כמו קנין חליפין.

[וכ"כ רש"י שם "והאי לחליפין דמי כקנין סודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו", אלא שבפשטות לרש"י זה בעי' בעצם הקנין, ואכ"מ].

---

7) שם.
8) ו, ב.
9) ד"ה 'לבר מאשה'.

האב מקדש את בתו בע"כ

הת' גרשון שלום שי' גורביץ
תלמיד בישיבה

א
מחלוקת רש"י ותוס' בהבנת דברי הגמרא 'קידושין בע"כ'

איתא בגמרא[1]: "חדא מחדא לא אתיא, תיתי חדא מתרתי. הי תיתי? לא ליכתוב רחמנא בשטר ותיתי מהנך, מה להנך שכן הנאתן מרובה. לא ניכתוב רחמנא בביאה ותיתי מהנך, מה להנך שכן קנינן מרובה. לא ניכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך, מה להנך שכן ישנן בע"כ. וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העבריה, באישות מיהא לא אשכחן".

לאחר שהגמרא הביאה פסוקים שמהם לומדים את כל קנייני הקידושין, שאלה הגמרא, הרי אפשר ללמוד כל קנין מקנים אחר בק"ו או בלימוד אחר, וא"כ לא צריכים את הפסוקים בכל הקניינים, ומתרצת הגמרא בזה כל קנין לפי עניינו מדוע מוכרחים את הפסוקים.

לאחמ"כ מנסה הגמרא לומר, שמקנין אחד אי אפשר ללמוד קנין אחר, אך אפשר לנסות ללמוד משני קניינים, וא"כ באחד מדרכי הקידושין לא היתה התורה לכתוב פסוק, וג"כ את זה דוחה הגמרא מכיוון שגם מב' קניינים אי אפשר ללמוד.

ובענין הקידושי כסף אומרת הגמרא שב' הקניינים השניים קונים גם בע"כ, משא"כ בכסף שלא קונה בע"כ, ולכן אי אפשר ללמוד קנין כסף משטר וביאה. וזה שכסף כן קונה בע"כ, זה רק באמה עברי', אך לא באישות. ומפרש רש"י, באמה העבריה בע"כ - שאביה מוכרה שלא מדעתה. והיינו **שהאב** מכריח את **בתו**.

ובתוס' ד"ה 'שכן' מקשה על שיטת רש"י, וז"ל: וקשה לר"ת אם זה חשוב בעל כרחה מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחה, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ.

ומכח קושי' זו, מסיק תוס' שכשאב עושה מעשה בשביל בתו (מכירתה לאמה

1) קידושין ה, ב.

וקידושי') אין זה נחשב בע"כ, מכיון שהאב הוא במקום בתו וזה נחשב שהמעשה נעשה מדעת (ומפרש את כוונת הגמרא בבע"כ באופן אחר).

ומסיים תוס': "ויש מיישבים פי' הקונטרס דודאי זה קרוי בעל כרחה מכירה של אמה העבריה שחוב הוא לה ואם היתה בת דעת לא היתה מתרצית. אבל קידושי קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה וסופה עומדת לינשא אם היתה בת דעת היתה מתרצית ולא חשיב על כרחה".

והיינו שה'בע"כ' אינו ביחס לבת מול האב, או מול הבעל, אלא ביחס לעצם המעשה. האם המעשה נחשב לזכות בשבילה, או לא.

ובזה חילוק בין אמה עברי' לקידושין, שלהימכר לאמה זה חוב בשבילה, שהרי אינה רוצה כלל לעבוד, אך להינשא, אין זה חוב בשבילה כמו להיות אמה, (ואדרבה, כדלקמן).

וצריך ביאור, ראשית, קידושין הם לא ממש זכות בשביל הבת, שהרי יש לה בזה גם כן חוב, היא משועבדת לבעל מעשה ידי' ומציאתה שייכים אליו, נכסי' ברשותו, הוא מפיר את נדרי'[2]. וכיצד א"כ מבארים ה'יש מיישבים' שאם היתה בת ודאי דעת היתה מתרצית?

ועוד ועיקר, כל הדין שאי אפשר לקדש 'בעל כרכה' הוא בנוסף לעצם הקידושין, עם איזה בעל להינשא, אם ברצונה בכלל להתקדש עכשיו[3], וכו'. והרי בסברא זו, שכל קידושין הם זכות לה, נעקר כל דין 'בע"כ' ו'מדעתה' בקידושין? שהרי יזרוק לה הקידושין שלא מרצונה, ותתקדש כי זכות הוא לה[4]!!

ב
יבאר בדין זכין לאדם שלא בפניו, שזכות הינה בעצם המעשה ולא בדעת בני אדם

והנה, בביאור דברי ה'יש מיישבים' אפשר לומר:

בענין זכין לאדם שלא בפניו, ידוע[5], שאף ש'זכין לאדם שלא בפניו', אי אפשר לזכות לאדם בע"כ, כשהוא עומד ואומר שאינו רוצה בזכות, אי אפשר לזכות עבורו.

---

2) ראה כתובות מו, ב. במשנה.
3) כן שאלו כמה על הגמרא בפרק שני.
4) בדומה לשאלת הראשונים (ריטב"א, רשב"א) שיכול לקדשה למנוול ומוכה שחין.
5) רמב"ם הל' זכי' ומתנה פ"ד ה"ב. ראה גם גיטין עד, ב, ערכין לא, ב. "בעלמא נתינה בע"כ לא הוי' נתינה" (**ובתוס' הרא"ש גיטין שם ד"ה "מכלל דבעלמא"**).

וצריך להבין, הרי אם אינו רוצה לזכות בזה, אין זה 'זכות' עבורו? ומדוע צריכים להגיע לזה, ש(אף שזכין לאדם שלא בפניו) אי אפשר לזכות לאדם בע"כ?

ובכללות, לא כל דבר שהוא זכות לרוב בני אדם, הוא זכות לכולם[6]. וכיצד בדינים האלה אומרים ש'זכין לו לאדם' ללא הסתייגות שזה רק כשיודעים שזה זכות בשבילו וכו'?

ומזה מובן ש'זכות' או 'חובה' בענין זה, אינו תלוי בדעת בני אדם אלא בגדר המעשה. ישנם פעולות שהם בגדר 'חובה', וישנם פעולות שהם בגדר 'זכות' - (אף שיכול להיות שאצל מיעוט בדעתם זה חובה), אלא שלזכות בע"כ אי אפשר -

[וכן מוכח לקמן בגמרא[7] במחלוקת רבנן ור' יהודה האם עבד עברי יכול להשתחרר מעצמו או לא, שחלקו שם לשיטתייהו האם שחרור לעבד זה זכות או חובה (ראה ברש"י שם)].

ועפ"ז ניתן לומר את דברי ה'יש מיישבים', שזהו החילוק בין אמה עברי' לבין קידושין, שבפשטות, להימכר לאמה עברי' זה 'חוב' בשבילה, משא"כ להתקדש זה זכות בשביל ההאשה (אף שיכול להיות שאצל מיעוט זה חובה). מכיוון שאצל רוב הנשים זה זכות.

ג
סתירה על תוס' מדבריו בפרק שני, והביאור בדבריו שתלוי בעצם הקידושין או בפרטי הקידושין

והנה לקמן בפרק שני איתא[8]: "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך . . אבל בהא איסורא לית בה כדר"ל דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.

האיש מקדש את בתו כשהיא נערה: כשהיא נערה אין כשהיא קטנה לא, מסייע ליה לרב דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה".

וכתב תוס', "ואע"ג דאמר לעיל דאיסורא ליכא משום דטב למיתב טן דו ה"מ בגדולה

6) ראה לדוגמא, כתובות יא, ב. לענין טבילת נכרי קטן לשם גירות, שזכות הוא לו, אף שמתחייב בזה בתרי"ג מצוות! יבמות קיח, ב. לענין "המזכה גט לאשתו במקום יבם.. במקום קטטה", שהוו"א בגמרא שזכות היא לה להתגרש, היפך מסוגיתיינו שזכות הוא לאשה להתקדש. וראה לקמן.

7) כג, ב.

8) מא, א.

שהיא מתקדשת ע"י עצמה דכיון שנתרצית ליכא למיחש שמא תחזור אבל קטנה שמתקדשת ע"י אביה איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית".

והיינו שחילוק בין קטנה לגדולה, שבגדולה שמקדשת את עצמה לא חוששים שהיא תתחרט, שהרי היא קדשה את עצמה, אך בקטנה שאבי' מקדש אותה, חוששים שמא תגדיל ותתחרט.

וא"כ, כתב כאן בפירוש הפך ממה שכתב לעיל בסוגייתינו, ש"קידושי קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה וסופה עומדת לינשא אם היתה בת דעת היתה מתרצית ולא חשיב על כרחה"!?

והנה, כשמעיינים היטב בגמרא ניתן להבין בפשטות, שדברי ר"ל שטוב לאשה לשבת עם עוד מישהו העיקר להינשא, אינם על עצם הקידושין, שכן המקדש אישה ללא דעתה מטעם "טב למיתב" היא אינה מקודשת[9], ופשוט שדברי ר"ל הם כשמדובר מדעתה של האשה, שהיא מחליטה להתקדש, למרות שלא ראתה את הבעל לפני הנישואין. אלא דברי ר"ל הם, שהאיסור שיש לקדש בלי לראות לפני, הוא רק לבעל, אך באישה אין את האיסור, כי רוב הנשים מוותרות על זה, ואין חשש שהבעל יתגנה בעיני' אחר כך.

אך על עצם הקידושין אין אומרים "טב למיתב טן דו"[10].

ואולי עפ"י יסוד זה, שחילוק בין עצם הקידושין להפרטים בקידושין, יש לבאר הסתירה בדברי תוס', אצלינו שמדברים על **עצם** הקידושין, עצם הענין של לחיות עם עוד בעל ביחד, אז ניתן לומר שזה זכות בשביל קטנה והיא תתרצה שהרי "טב למיתב טן דו", (ואדרבה, בפשטות האב לא יכריח את בתו סתם ככה, אלא יאמר לה - ישאל אותה לפני שהוא מקדשה).

ולקמן בפרק ב' שמדברים לא על עצם הקידושין כלל, אלא אך ורק על הקידושין בלי לראות את הבעל לפני, בדבר הזה "איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית", שהרי קטנה היא אינה בת דעת ובקלי קלות בעלה יתגנה בעיני'[11].

[וזה שר' יהודה אמר את דבריו "**אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה**", שמשמע שהאיסור הוא תמיד, ולא אמר שהאיסור הוא רק אם לא הראה לבת לפני את הבעל (או

---

9) לעיל ב, ב.

10) וראה רש"י בדף ז, א. ד"ה 'ניחא לה', "להיות נקנית בכל דהו **בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא**". אך ראה בד"ה 'טן דו' (שם) "בגופים שנים בעל ואשתו ואפילו אינו לה אלא לצוות בעלמא" דף מה, ב. ד"ה "שמא נתרצה הבן" "דאב בקידושי בתו **בכל דהו ניחא ליה** דטב למיתב טן דו", ואולי יתישב זה עפ"י המבואר לקמן שיש חילוק בין קטנה

בלשון חיוב, "אסור לאדם . . עד שיראה אותו לבתו"), היינו בפשטות שאי אפשר לסמוך על קטנה כי היא תמיד תתחרט (אך האיסור הוא רק מצד הפרטים בקידושין), ומצד כללות הענין כשקידשה בפועל, אין זה יחשב קידושין בע"כ כי כללות הקידושין הם בגדר זכות[12]].

ד
בקידושין ניתן לומר לב' הצדדים

מאמר המוסגר:

הנה בקידושין בכללות, ניתן לומר בזה לב' הצדדים.

אי אפשר לומר שזה זכות לגמרי, שהרי אי אפשר לקדש אישה ללא הסכמתה[13] - ולאידך מדברי ר"ל "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" ניתן לומר שקידושין זה זכות לאשה. אך כנ"ל קא דייקת שפיר, מדברי ר"ל אי אפשר להוכיח, שהרי עצם זה שצריכים את 'וויתור' האשה, שמעדיפה לוותר מלראות את הבעל (כדברי ר"ל שם) העיקר בשביל לשבת עם עוד מישהו, אין זה זכות מצד עצם המעשה.

ועוד ועיקר, דברי ר"ל אינם מתירים כלל לקדש את האשה ללא הסכמתה, אלא רק לאחר ההסכמה שלה, להוריד את האיסור שמובא שם בגמרא "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו"[14].

וכן מוכח (במיוחד לענייננו, קידושי קטנה) מהגמרא שם "אמר ר' יהודה אמר רב, "אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה", ומוכח בפשטות שאין זה זכות (וראה לקמן).

[ויש לחקור מה הדין במקרה שבקטנותה אמרה שרוצה בפלוני, האם ירד האיסור מהבעל (שהרי קטנה אין יכולה לקדש את עצמה[15]) ויש להאריך בזה[16]].

לבוגרת.

11) למסקנא יוצא שבקטנה זה בדיוק ההיפך מגדולה. בקטנה על עצם הקידושין היא מתרצית, ועל הפרטים לא כ"כ, ובגדולה על עצם הקידושין צריך את הסכמתה, אך על הפרטים היא מוותרת, והחילוק פשוט.

12) ולהעיר שבגדר האיסור דר' יהודה חלקו הראשונים אי הווה איסור חזק או גזירא בעלמא.

13) אף שאפשר לומר שבכ"ז הווי זכות, והכרח הסכמת האשה (בשונה משאר המקומות שזכין שלא בפניו), הוא רק מצד גזירת הכתוב.

14) וראה רש"י ד"ה 'ניחא לה' (ז, א) "להיות נקנית בכל דהו **בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא**".

15) "קטנה דלית לה יד לקבל קידושי" (לעיל ג, ב).

ובפשטות, אסור כלל לקדש קטנה (לדברי ר' יהודה), שהרי ר' יהודה לא אמר "אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שישאל אותה", אלא "אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה", ובפשטות אף ששאלו אותה אינה בת דעת ויכולה בקלות לשכוח או להתחרט.

אף שניתן לחלק בזה בין נערה לקטנה, [אך בפשטות קידושין שם דבר אחד הוא ושווה בקטנות ובנערות, לולא דברי ר' יהודה, אך אין מוכרח כך].

וניתן לחקור בזה, שהרי בכח האב לקדש את בתו (גם ללא רצונה), ודברי ר' יהודה הם רק האיסור. האם דברי ר' יהודה הם חשש בעלמא שיכול להיות שתגדיל ולא תרצה בפלוני, או שהם מעצם הדין, רק שהתורה החליטה בכל זאת לתת לאב כח לקדש את בתו בקטנותה (ע"ד שיכול למוכרה לאמה)[12].

[וראה בארוכה אינצקלופדי' תלמודית ערך 'זכין לאדם שלא בפניו'].

ה
חקירה האם הבע"כ כחלק מעצם הקידושין או כדבר נוסף

ועפ"י הביאור הנ"ל, שיש חילוק בין כללות הקידושין לבין הפרטים בקידושין, (שבכללות הקידושין קטנה מתרצית, ובפרטי הקידושין יכול להיות שלא תתרצה), ניתן אולי לומר (באו"א) שזהו החילוק בין השיטות־הביאורים בדברי הגמרא, מה הכוונה 'בע"כ'.

האם ה'בעל כרחה' הוא בעצם המעשה, בעצם הקידושין, או שהבע"כ הוא רק בפרטים שמסביב לעצם הקידושין.

ובהקדים:

זה שאומרים שהאב זכאי בקידושי בתו, אפשר לבאר בב' אופנים[17].

א. זהו דין בקידושין, שחלק מדיני הקידושין הם שאב יכול לקדש את בתו, (וא"כ זה יותר זכות איסורית).

---

16) ראה ריטב"א לקמן נא, ב.

ב. זהו דין בדיני אב ובתו, שכחלק מזכויות האב בבתו הוא יכול גם לקדש אותה (בנוסף לשאר הזכויות שיש לו), וא"כ אין זה קשור ישירות לדיני הקידושין, אלא בנוסף לדין הקידושין בפ"ע האב זכאי בהם[18]. (וא"כ זה יותר זכות ממונית).

ואולי יש לומר הנפק"מ בזה:

במקרה שהבת קידשה עצמה ללא ידיעת האבא, והאבא שמע על כך אחרי מעשה, אז חוששין שמא הוא כן הסכים וכו' ומצריכים את הנערה גט ומיאון מספק[19].

ודנו האחרונים, האם אחר שהבת קיבלה גט מספק, האב יכול למכור אותה לשפחה או לא, מצד אחד הרי 'אין שפחות אחר אישות'[20], ואם היא ספק התקדשה אזי האבא איבד את זכותו למוכרה, ומצד שני, הרי הבת בחזקתו, ומעמידין דבר על חזקתו, וא"כ יכול הוא למוכרה לאמה שהרי אוקמא אחזקתא (וזה שמצד הקידושין יש כאן ספק, אין זה גורע לזכות המכירה שיש לו).

ובזה אולי ניתן לחלק, אם אומרים שזכות האב לקדש את בתו הוא ממש חלק מהקידושין, אזי הספק שמא האב התרצה לקדש אותה הוא ספק רק בדין קידושין, ואין זה נוגע לזכות הממונית שיש לו במעשי ידי הבת ולכן יכול למוכרה.

ואם נאמר שזכות האב בקידושי בתו אין זה חלק מהקידושין, אלא דין בפני עצמו (שהוא כעין דין ממוני), אזי בזה שהצריכו אותה גט מספק שהוא התרצה בקידושי', אזי הספק הוא גם מחוץ לדין הקידושין, ונוגע גם בזכות הממונית של האב בבת, וא"כ אי אפשר להעמיד אותה בחזקתו, כיוון שהחזקה הורעה[21].

ואת ב' הצדדים האלה ניתן לתלות בב' הלימודים של קידושי כסף בגמרא:

---

17) חקירה בסגנון זה מצינו רבות בדברי האחרונים, וכן בתורת כ"ק אד"ש מה"מ.

18) ובאופן 'חקירתי' יותר, האם זה שהאב זכאי בזכיות בתו זה דין בדיני אב ונערה או בדיני קידושין.

19) לקמן מה, ב.

20) לקמן יח, א.

21) בכל זה ראה שב שמעתתא שמעתתא ב'. שו"ת עין יצחק אה"ע סי' נ"ט.

22) ד"ה "ותנא מייתי לה".

בדף ג' כותבת הגמרא, "בכסף מנלן? ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקידושי' בכסף . מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא? א"ר יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חינם אין כסף",

והיינו שהגמרא מחברת את ב' הדינים ביחד, שעצם הקידושין בכסף ושזה שהאב זכאי בהם, נלמדים מאותו פסוק.

לאחר מכן בדף ד' כותבת הגמרא "ותנא מייתי לה מהכי", ומביאה הגמרא ברייתא ממנה למדים קידושי כסף מהפסוק "כי יקח איש אשה", ש"קיחה איקרי קנין".

וכתב רש"י[22], "קידושי כסף דיליף להו רב יהודה דלעיל מאין כסף נפקי ליה לתנא מקיחה דשדה עפרון". והיינו שאת הלימוד על עצם הקידושין למד התנא דהברייתא מכי יקח, ואת זכות האב בקידושין הוא ילמד מהפסוק "אין כסף".

וא"כ, נפקא מהא, שזה שהכסף שייך לאבי' לומדים לכו"ע מ"ויצאה חינם אין כסף", ואת עצם הקידושין בכסף ניתן ללמוד או מ"ויצאה חינם", או מ"כי יקח",

ואולי אפשר לתלות את הנ"ל, שלפי ר' יהודה א"ר שלומדים את דין הקידושי כסף מ"אין כסף", ביחד עם הלימוד שכסף הקידושין שייך לאב, אם כן זה שהאב מקבל את כסף הקידושין של בתו אין זה דין נפרד ונוסף מעצם הקידושין, אלא שכחלק מדין הקידושין הוא שהאב זכאי בקידושי בתו.

[ואכן הגמרא בכתובות[23], שזה אותה סוגיא ממש כאצלינו, אינה שואלת גם את השאלה מנלן שהכסף לאב, אלא רק מנלן דמיקדשא בכסף[24]].

ולפי התנא שלומד את קידושי כסף (לא מ"אין כסף" אלא) מ"כי יקח", בשונה מזכות האב בקידושין שאת זאת ילמד מ"אין כסף", אז זה שהבת שייכת לאבי' והאב זכאי בקידושי', זה מציאות ודין נוספים על עצם הקידשין עצמם.

ו
הסוגיא חלוקה בענין זה לרש"י ותוס'

והנה, אודות שאלת הגמרא בסוגייתינו נעמדו המפרשים[25], שהרי אחר שהגמרא הסיקה שכל הפסוקים מוכרחים ללמוד מהם את דיני הקידושין, כיצד רצתה הגמרא להוריד את

---

23) מו, ב.

24) חילוק זה הובא (בהקשר אחר) בכמה אחרונים.

25) ראה פנ"י, עצמות יוסף.

הפסוקים וללמוד זאת 'חדא מתרתי', וביארו שאין כוונת השאלה לפועל מדוע לא לומדין חדא מתרתי, אלא שאלת הגמרא היא על התנא שרצה בהתחלה ללמוד 'חדא מחדא', מדוע לא ניסה ג"כ ללמוד חדא מתרתי.

וא"כ, הדחי' "באישת מיהא לא אשכחן בע"כ", מגיע בהמשך לתנא שלמד קידושי כסף מ'כי יקח', שאת עצם הקידושי כסף למד מכי יקח, ואת זכות האב בקידושי בתו למד מאיו כסף, ויוצא א"כ (לרש"י) שזה שהאב זכאי בקידושי בתו זהו דין נוסף שאינו חלק מדין הקידושין,

וא"כ, אם נאמר שהתנא דברייתא שלומד מ'כי יקח' חולק על ר' יהודה א"ר, כפי דברי רש"י (לעיל), הרי שדברי הגמרא כאן הם לפי השיטה שלומדים את עצם הקידושין מכי יקח ואת זכות האב מאין כסף[26], וא"כ זכות האב בקידושי בתו היא לא חלק מדין הקידושין, אלא כדין נוסף על זה.

אלא שכתבו האחרונים, שלתוס' ר' יהודה א"ר רב והתנא אצלינו שלומד מכי יקח לא פליגי, (והצריכותא היא כחלק מדבריהם), וא"כ תנא דידן גם סובר שלומדים את קידושי כסף והשייכות לאב מאותו פסוק, ו'מכי יקח' לומדים רק שהוא יקח ולא שהיא תקח[27], וא"כ, יוצא שהא שהאב זכאי בקידושי בתו הוא דין וחלק מהקידושין עצמם.

וא"כ, אם אומרים שזה שהאב זכאי בקידושי בתו זה חלק מהקידושין אזי אין זה נחשב כלל בע"כ, שהרי הכל תלוי בהאב, ובלשון תוס' "ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב". אך אם אומרים שזכות האב היא לא מדיני קידושין אלא מדיני אב ובתו, אזי אף שהתורה זיכתה לאב את זכות הקידושין בבתו, הרי שזה נחשב שהתקדשה 'בע"כ'.

ז
ביאור שיטות רש"י ותוס' האם קידושי אב נחשבים לבע"כ

והנה, עפ"י החקירה לעיל האם זכות האב היא חלק מדין הקידושין או שהוא דבר נוסף ואינו מעצם הקידושין, יש להניח סברא, האם זה שהאב מקדש את בתו נחשב לקידושין בע"כ או לא.

---

26) כן כתב בפירוש בד"ה כתב רחמנא. (ולהעיר שפני בד"ה ואימה לדידה (ג, ב) משמע קצת להיפך, וכבר עמדו לבאר את דבריהם).

27) להעיר, שזה שהאב יכול לקדש בתו נלמד מהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", שמדבר על קידושין, אך לאידך גיסא זה בפרשת מוציא שם רע,

אם אומרים שזכות האב בקידושין היא כחלק מדיני הקידושין, אזי אין לומר שזה נחשב קידושין בע"כ, שהרי מלכתחילה חלק מדיני הקידושין הם שרק האב מחליט בקידושי בתו, וגם במקרה שהבת עצמה לא רוצה, לא היא המחליטה ואין זה נחשב בע"כ כיון שאין לה דעה.

ואם נאמר שזכות האב בקידושי בתו היא דין נוסף על עצם דיני הקידושין, הרי שמצד הקידושין עצמם זה נחשב שהבת התקדשה בע"כ, אף שיש לאב רשות לקדשה מעצמו, מצד הקידושין עצמם, הרי שהבת התקדשה ללא דעתה ורצונה.

וניתן לומר שבזה חולקים רש"י ותוס', האם התנא דסוגיתיינו לומד שזכות האב בבת היא חלק מדיני הקידושין או דין אחר בזכויות האב בבתו[28], וא"כ האם כשהאב מקדש את בתו ניתן לומר שזה בע"כ או לא.

לשיטת רש"י, אכן זה שהאב מקדש את בתו אין זה כחלק מדיני הקידושין אלא כדין נוסף על עצם הקידושין, וזה נחשב א"כ קידושין בע"כ, ולכן פירש רש"י בפשטות על דברי הגמרא "בע"כ - שאביה מוכרה שלא מדעתה".

משא"כ לתוס', זה שהאב זכאי בקידושי בתו הרי זה חלק מדין הקידושין, וא"כ זה שהאב מקדש את בתו אין זה נחשב כלל בע"כ שהרי זהו דין הקידושין מצ"ע, ולכן תמה תוס' על רש"י שאי אפשר לפרש שהבע"כ הוא האב ביחס לבתו, כי לשיטת תוס' זכות האב בבתו היא חלק מעצם הדין ואין זה שהאב מקדש את בתו נחשב כלל בע"כ.

וזהו שחלקו האם הגדר של בע"כ הוא בייחס לאב מול בתו או ביחס לבעל (האדון) מול האב והבת.

אלא שביאור זה הוא רק אם מבארים את דברי הגמרא "באישות מיהא לא אשכחן" שהכוונה שעדיין לא אשכחן באישות בע"כ, כי עדיין לא למדנו כלל - למהלך הזה של הגמרא - את קידושי כסף, ובכללות בקידושי כסף יש בע"כ, כשהאב מקדש את בתו - כפי שפירש רש"י לקמן בעמוד ב'[28].

וההכרח לפרש דברי רש"י באופן זה - שכן יש באישות בע"כ והכוונה בגמרא הוא רק שעדיין לא למדנו זאת - הוא, שאם נאמר שלרש"י הא דהאב מקדש את בתו לא נחשב כלל בע"כ - כהסברא הפשוטה בגמרא שהכוונה "באישות מיהא לא אשכחן" היא כפשוטו שבאישות אין בע"כ גם למסקנא, אזי מדוע הקשה תוס' על רש"י "אם זה חשוב בעל כרחה

ששם מודגש שזכות האב בבתו היא זכות ממונית - חלק מכללות זכויות האב בבתו.

מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחה, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ", והרי לרש"י רק באמה עברי' פעולת האב נחשבת לבע"כ ביחס לבת, ובקידושין לא - כפשטות מסקנת הגמרא[29]!

ומזה שתוס' משווה לרש"י בין מכירת האב את בתו לבין זה שמקדש אותה, משמע כנ"ל שפשוט לומר כן לרש"י שלמסקנת הגמרא יש בע"כ באישות, אלא שעדיין לא למדנו זאת.

שיטת השל"ה וההליכות עולם בלימוד ק"ו וגז"ש

הת' מנחם מענדל שיחי' גולדין
תלמיד בישיבה

א
דברי ר' הונא בגמרא שחופה קונה

איתא בגמרא[1]: "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר . . ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה", דהיינו, אומר רב הונא שניתן לעשות ע"י חופה קנין קידושין[2], בק"ו מכסף, שהרי אם כסף שאין בכוחו לגמור את הקידושין דהיינו להוציאה מרשות אבי' (למעשה ידי' ולירושתה - רש"י) ובכ"ז למדנו שבכוחו לקנות קידושין כ"ש חופה שגומרת את הקידושין יהי' בכוחה גם לקנות ולקדש את האשה. ודוחה הגמרא "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני" שיש חומרא בכסף על חופה שכסף פדים בו הקדשות ומע"ש ואפשר לומר שלכן יכול לקנות קידושין משא"כ חופה.

מוכיחה הגמרא: "ביאה תוכיח" שביאה אינה פודה הקדשות ומע"ש ואעפ"כ בכוחה לקדש, וא"כ מוכח שפדיית הקדש ומע"ש היא לא ראי' לכך שיש חומרא בדין כסף שגורמת שדוקא בכסף יש קנין הקידושין, דוחה הגמרא: "מה לביאה שכן קונה ביבמה", בביאה יש חומרא מיוחדת שקונה ביבמה ויתכן שמחמת חומרא זו פועלת קידושין אע"פ שאינה פודה הקדש ומע"ש ככסף, משא"כ חופה אין בכוחה לקנות קנין קידושין, מתרצת הגמרא: "כסף יוכיח", קניין כסף יוכיח שאינו קונה ביבמה ובכ"ז קונה קידושין א"כ מוכח שלא הקניין ביבמה הוא שגורם קניין בקידושין אלא "לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן" הצד השווה שגורם לכל אלו (כסף, ביאה וכן שטר) לקנות קידושין הוא זה שקונים בעלמא וקונים כאן[3], באותה מידה אני אביא חופה שכשם שקונה בעלמא ש"גומרת ליורשה ולהפרת נדריה" (רש"י) כך תקנה כאן קניין קידושין.

---

1) ה, א.

2) שיטות הראשונים באופן הקניין שע"י החופה האם בפעם אחת או בפעמיים.

3) פירוט מה קונים בעלמא.

ב

ב' השיטות בלימוד ק"ו והצד השווה

ובאופן לימוד הגמרא כאשר יש לימוד מק"ו ואח"כ מה"צד השווה" כאן ובכלל מצינו ב שיטות:

שיטת השל"ה, (חלק ח"ד תושבע"פ ק"ו) שהצד השווה איננו דוחה את הק"ו אלא בא לקיימו ובענייניו בתחילה הגמרא לומדת שחופה קונה מק"ו מכסף ולאחר שמקשה שלכאורה כסף קונה כי הוא חמור, והראי' שפודה הקדשות ומע"ש לכן מביאה הגמרא את הצד השווה ללמדנו שזה שכסף קונה הוא לא מפני שחמור שהרי פודה הקדשות ומע"ש אלא מצד הצד השווה שיש דין שכל אופני הקניינים שקונים בעלמא קונים כאן וכיוון שכך שוב אפשר ללמוד חופה מכסף בק"ו שאם כסף אינו גומר וקונה, חופה שגומרת כ"ש שתקנה, ושוב אין להקשות והרי כסף פודה הקדשות כי למדנו מהצד השווה שלא זו הסיבה ולכן קונה ואין להקשות שהרי כסף קונה בעלמא שהרי גם חופה קונה בעלמא (שגומרת לירושה והפרת נדרי' כנ"ל).

ומנגד שיטת בעל ההליכות עולם, (שער ד' פרק ב אות ד): "ובכל דוכתא כשיגיע הגמרא לידי כך אומר וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה וכו', כלומר מעתה חזרנו חלילה לכל הפרכות .. הילכך אי לא אתיא חדא מחדא כדבעינן מעיקרא תיתי השתא חדא מתרתי במה הצד, פירוש במה מצינו בהצד השוה, והיינו לא ראי זה כראי זה הצד השוה, כלומר הואיל ולא ראי זה כראי זה וכו', הילכך יש לך לבקש הצד השוה שבשניהם שגורם אותו הדין, ומאותו צד נלמוד כל הדומה לו"

דהיינו, כאשר הגמרא מקשה על הקל וחומר ומביאה את הצד השווה הרי שהיא חוזרת בה מהק"ו ולומדת ב'במה מצינו' מהצד השווה בלבד, ובנדו"ד, הלימוד לכך שאפשר לפעול קניין קידושין ע"י חופה אינו נלמד כלל בקל וחומר מכסף, אלא ב'מה מצינו' בכסף ביאה ושטר שהצד השווה שבהם שקונים בעלמא וקונים כאן כך גם חופה שקונה בעלמא תקנה כאן.

ג

קושיא על שיטת ה'הליכות עולם'

והנה בהמשך הגמרא מקשה רבא "כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרי'

חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין?!", ובפרש"י: "ועוד כלום חופה גומרת - דקאמרת חופה שגומרת כו', וכיון שאינה גומרת אלא לאחר קידושין היאך אתה בא לדון חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין", הק"ו של חופה מכסף נובע מכך שחופה גומרת את הקידושין משא"כ כסף, ועל כן הלימוד יכול להיות רק לגבי חופה שלאחר קניין קידושין שאז גומרת אבל לא לסתם חופה שתוכל גם היא לפעול קניין קידושין.

וע"כ מתרץ אביי: "רב הונא נמי הכי קאמר מה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה?" דהיינו אם חופה יכולה לפעול משהו שהכסף לא יכול - לגמור לאחר קידושין - ברור שתוכל לפעול מה שכסף כן פועל, קנין קידושין.

והנה קושיית רבא היא על הק"ו שבתחילת הסוגיא 'חופה מכסף', ולכאורה קשה מכאן על שיטת בעל ה'הליכות עולם' שלדבריו הגמרא חזרה בה מלימוד זה ולמדים במה הצד מכסף ביאה ושטר, וא"כ לא מובן לשיטתו מדוע מקשה רבא על ק"ו זה לאחר שהגמרא חזרה בה?

ד

אפשרות לביאור ודחי'

ואולי ניתן לבאר את קושית רבא לשיטת בה"ע שאכן מקשה לא על הק"ו של חופה מכסף (שאותו הרי דחתה כבר הגמרא לשיטתו) אלא על כללות הלימוד מהצד השווה: "שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן",

ומקשה רבא, הרי הצד השווה הוא שאותם כסף שטר וביאה שקונים בעלמא קונים כאן, משא"כ בחופה לא עוסקים באותה חופה כי חופה שקונה בעלמא היא דוקא חופה שגומרת (שרק לאחר חופה שכזו הבעל מפר את נדרי האישה לבד - קונה בעלמא), וחופה גומרת דוקא כשבאה לאחר קניין קידושין, ואילו אנחנו רוצים ללמוד שחופה ללא קידושין תקנה כאן, וא"כ נמצא שהחופה לא נכללת בצד השוה, וזה מה שמקשה רבא "וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה ע"י קידושין?" כאשר החפצא שונה בין מה שקונה בעלמא למה שרוצים שיקנה כאן, אין ללמוד זאת בצד השווה.

אך ע"פ ביאור זה צריך להבין מה פשר תירוצו של אביי: "רב הונא נמי הכי קאמר, ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה"? ולכאורה מה ענין שמיטה להר סיני? הרי לפי דברינו רבא דחה את עצם הלימוד מהצד השווה משום

שחופה ללא קידושין לא קונה גם בעלמא וא"כ מה מוסיף זה שכסף לא גומר לאחר קנין כסף?

ואולי אפשר לומר באו"א שאביי ורבא חולקים בדרך הלימוד גופא, האם כדברי בה"ע - שהצד השווה דוחה את הק"ו, או שמקיים אותו, כדברי השל"ה, רבא הבין שהצד השווה הוא **במקום** הק"ו (כשיטת בה"ע), ולכן הקשה על אופן הלימוד הזה, ואילו אביי הבין שהצד השווה **מקיים** את הק"ו (כשיטת השל"ה) ולכן חשב שקושיית רבא היא על הק"ו, וע"ז מתרץ אביי שאכן ניתן ללמוד את הק"ו משום שכסף קל מחופה שהרי לא גומר גם לאחר קנין קידושין בכסף.

אך נוסף על כך שחידוש לומר זאת, מלבד זאת נמצא עפ"ז שקושיתו של רבא כיצד ניתן ללמוד מהצד השווה לחופה סתם שתפעל קניין קידושין, לשיטתו (כשיטת בה"ע) עדיין שרירא וקיימת (שהרי אביי לא תירץ עלי')!

ואפשר לומר שאכן אביי בתירוצו שוב מודה בכך שהצד השווה נדחה (כשיטת בה"ע) ובעצם מביא ק"ו **חדש** ללמוד ממנו שחופה פועלת קניין קידושין שהרי בכסף אילו הי' מגיע לאחר שנעשה קניין קידושין ע"י כסף אחר, בכ"ז אי אפשר היה **לגמור** בו את קניין הקידושין, יכול הוא לפעול קנין קידושין, כ"ש שחופה **שגומרת** לאחר שנעשה קניין קידושין שיהי' אפשר לפעול על ידה את עצם הקניין!

אך גם לביאור זה קשה שהרי עדיין ניתן לדחות כפי שדחתה הגמרא לעיל שהסיבה שהכסף קונה את עצם הקניין הוא משום שחמור מחופה, והראי' שפודה מע"ש והקדשות[4] ובפרט לאחר דחיית הצד השווה ניתן לדחות באופן דומה גם ק"ו זה - שכסף קונה - שהרי קונה בעלמא, משא"כ חופה ללא קידושין שאינה קונה בעלמא.

ה

הביאור בשיטת ה'הליכות עולם'

לכן נראה לבאר גם את תירוצו של אביי בדרכו של בה"ע שבא לתרץ על קושי' זו: כיצד למדים שחופה קונה מהצד השווה והרי חופה שקונה בעלמא זו חופה שגומרת, והיא דוקא לאחר קידושין וכאשר החפצא שונה בין מה שקונה בעלמא למה שרוצים שיקנה כאן, אין ללמוד זאת בצד השווה?

---

4) וזה שחופה בכוחה לגמור את הקניין וכסף לא, זה דין בפני עצמו שישנו בחופה.

ומתרץ אביי: "רב הונא נמי הכי קאמר" - שגם חופה סתם (שלא לאחר קניין קידושין ע"י כסף וכדו') תקנה בעלמא, ואז נמצא שהחופה שרוצים שתפעל את עצם קניין הקידושין כאן, היא אותה החפצא של החופה 'שקונה בעלמא' וא"כ ניתן ללמוד אותה בבמה הצד ש'קונה כאן'.

ומוכיח אביי שחופה סתם תקנה בעלמא בק"ו מכסף, שהרי אם כסף סתם (שלא לאחר קידושי כסף) שכאשר בא לאחר קידושי כסף לא גומר, ובכ"ז קונה בעלמא, כ"ש חופה שכאשר מגיעה לאחר קידושין גומרת, ברור שיש לה כח לקנות בעלמא. (גם בחופה סתם שאיננה גומרת).

ולאחר ק"ו זה שוב אפשר לחזור וללמוד מהצד השווה שכשם שכסף שטר וביאה קונים בעלמא וקונים כאן, כך גם חופה שקונה בעלמא (וגם חופה סתם שלא גומרת - שהרי ק"ו מכסף) תוכל גם היא לקנות כאן, ולפעול את קניין הקידושין.

גדר אמירה בקידושין לשיטת הראשונים

הת' שלום רפאל שיחי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א
מחלוקת הראשונים בלשון הקידושין כשנתן הוא ואמרה היא

איתא בגמרא[1]: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתו, אינה מקודשת".

ובמסקנת הגמ', שבמקרה של 'נתן הוא ואמרה היא, ספיקא היא וחיישינן מדרבנן', אך לגבי מקרה ש'נתנה היא ואמר הוא', לא מצינו שום התייחסות בגמרא.

וכתב התוס'[2], "מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא לי' דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן", שמפני שמקרה זה אינו ברור[3], שהרי פעם היא תיתן לאדם חשוב ואז היא תהיה מקודשת ופעם היא תיתן לאדם רגיל ואז אינה מקודשת, ולכן לא דיברה הגמ' על מקרה זה.

והנה, תוס' כתב "דפעמים מקודשת באדם חשוב" ולא חילק כלל באופן הנתינה והאמירה, ומשמע א"כ שלדבריו בכל מקרה שהיא נתנה והוא אמר - באדם חשוב - היא תהיה מקודשת, וכן כתבו הרא"ש והראב"ד (הובאו דבריו בריטב"א).

אמנם הרמב"ם כתב וז"ל: "באדם חשוב והיא נותנת לו, **צריך שיאמר הרי את מקודשת לי** בהנאה זו שקיבלת ממני, ואם לא אמר כך והיה משמע מדבריו שמקדשה ע"י הנתינה שהיא נתנה לואינה מקודשת", ולדבריו, מה שלא הזכירה הגמ' מקרה זה, הוא מפני שזה

---

1) קידושין ה, ב.
2) ד"ה הא נתן הוא.
3) והיינו שמקרה זה אינו ברור במעשה, כי יכול להסתדר עם ב' המסקנות שבגמ', אך בדין הוא ברור. ובמילים אחרות, שאין זה מקרה בפ"ע, כיוון שכל צד בו הוא כבר חלק מהמסקנא.

נחשב "נתן הוא ואמר הוא", שהרי הוא מקדשה בהנאה שהיא קבלה ממנו, ונתינתה לו אינה קשורה כלל לאלה הקידושין, וכן כתבו כמה מהראשונים.

וקושייתם העיקרית על תוס' היא, שאם נתנה היא במה הוא קנה? שהרי זה דמי ל'כי תיקח אשה לאיש', וא"כ אמירה דידיה ללא נתינה 'לית בי' ממשא' ואינה מקודשת.

ב
ביאור שיטות הראשונים שתלוי בגדר האמירה בקידושין

אמנם פשוט שגם לתוס' האיש אינה מקדשה בנתינה שלה, אלא בהנאה שהיא מקבלת ממנו, ואעפ"כ, אומר תוס' שזה "נתנה היא ואמר הוא".

ויש לבאר דבריו, ובהקדים, שכל הטעם שהאישה אינה יכולה לקדש את הבעל ע"י נתינתה, הוא מהפסוק "כי יקח" אשר ממנו לומדים שהוא יקח ולא שהיא תקח, וא"כ כשהאיש אומר לאישה התקדשי לי במנה **שנתת לי**, זה לשון פסול שמשמע ממנו שהקידושין נפעלים ע"י הנתינה שלה.

ולכן סובר הרמב"ם (והראשונים שהולכים לשיטתו) שצריך שיהי' מוכח שהכוונה שלו היא שהקידושין הם ע"י הנתינה שלו, שיאמר "הרי את מקודשת לי בהנאה **שנתתי לך**" שיהיה משמע בודאי שהוא לוקח אותה ע"י הנתינה שלו, ואם אמר לה בלשון שיכול להיות משמע ממנה שזה נפעל ממנה, לא הוו קידושין.

אך לשיטת תוס' וההולכים לשיטתו, גם כשהאיש קידש את האישה ואמר לה "בכסף שנתת לי" וכיו"ב שאז הוי "**נתנה היא** ואמר הוא" היא מקודשת, ולכן לא כתב תוס' איזה לשון צריך לומר לה, שהרי בכל לשון תהי' מקודשת.

ויש לבאר את נקודת המחלוקת ביניהם, שלתוס' האמירה בקידושין היא רק גילוי מילתא בעלמא, ואין האמירה פועלת את הקנין, ולכן כשברור מה כוונתו של האיש בדיבורו (שהוא מקדש אותה) הרי שלא כ"כ משנה מה הוא אמר, ומקודשת גם כשנכנסה כאן הנתינה שלה.

משא"כ לשיטת הרמב"ם ושאר הראשונים, הרי שאמירה היא לא רק גילוי מילתא, אלא שהיא 'חלות' הקידושין, ולכן מוכרח שבאמירה יהיה משמע בפי' שהאיש מקדש את האישה ע"י הנתינה שלו (ולא אחרת).

[ובנוגע לשיטת רש"י יש לברר, שאצלנו (בדף ה') סתם ולא פי' כלום בנוגע לנתנה היא ואמר הוא, אך ניתן להבין מדבריו לקמן בדף ז' בנוגע ל'הילך מנה ואקדש אני לך' שבאדם

חשוב מקודשת, ושם כתב (בד"ה 'ניחא לה') "להיות נקנית בכל דהו, בקנין כלשהו ואפי' **בטובת הנאה** בעלמא" - ולפי מסקנת הגמ' שקאי דוקא באדם חשוב, הרי שהכוונה היא שמקדשה **בהנאה** שהיא **קבלה** ממנו, ולא בנתינה שהיא **נתנה** לו.

משא"כ מפרש"י לפני זה (ד"ה ואקדש אני לך) שכתב "והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך', שסתם רש"י ולא פירש במה בדיוק הקידושין, יכול להיות משמע לב' הצדדים, או שהוא מקדשה בזה שהוא מקבל ממנה, והיינו בנתינתה. ואפשר לומר לאידך שכשאומר התקדשי לי בכך, הכוונה להנאה שיש לה ממה **שקבלה ממנו**. אך אפשר לומר שזה שסתם ולא פירש הוא כי הגמרא מבארת זאת בהמשך, כפי שכותב בד"ה מקודשת, "כדמפרש ואזיל טעמא לקמי'".

ובפשטות אין לומר שרש"י מדבר לא על כוונת הבעל אלא על הקידושין בפועל, שבפועל היא התקדשה בהנאה שקיבלה אף שבדיבור הי' משמע אחרת, שהרי כוונת וידיעת שניהם במה וע"י מה הקידושין, מוכרחת ביותר כמוכח בפשטות מעצם הסוגיות בגמרא כאן, ויש להאריך בזה].

ג
כיצד האמירה הפסולה לא פוסלת את הקידושין

אך עדיין צריך להבין, שהרי בהמשך אומרת הגמ', שאם הבעל אמר לאשה 'הריני אישך' אין כאן בית מיחוש כלל ואינה מקודשת, כי צריך להיות 'כי יקח' ולא שיקיח את עצמו, ואם כשבאמירתו משמע שהקיח א"ע, האשה אינה מקודשת, וא"כ, אזי אם כשבאמירתו משמע שהיא לקחה אותו, כ"ש שאינה מקודשת?!

ומוכח בפשטות שהאמירה של הקידושין צריכה להיות מדויוקת ואם לא היא גורעת ופוסלת את הקידושין, וא"כ הרי גם לשיטות שאמירה היא רק גילוי מילתא, הרי אמירה יכולה לבטל את הקידושין!

ויתרה מזה כפשוט, שבמקרה שהיו מדברים על עיסקי גיטה וקידושיה, אם שתק ולא אמר כלום מקודשת. אך אם אמר בלשון שיכול להיות משמע ממנה ש'למלאכה קאמר לה', היא אינה מקודשת[5], אף שדיברו לפני על עסקי הקידושין, מכיוון שהדיבור בשעת הנתינה פוסל את הדיבור שהי' לפני, ולפי זה גם כאן - כשאמר בלשון פסולה, הרי שגם לשי' התוס' אינה מקודשת?

---

5) ו, א.

ואולי יש לומר הביאור בזה, שיש לחלק, שכשהאיש אמר לאישה לשון כמו "הריני אישך", שעצם הקידושין הם 'שגוים', היפך מהפסוק 'כי יקח', אזי לא תהיה האישה מקודשת לכו"ע, מפני שבלשון משמע בפירוש אחרת מהפסוק.

אך כשאמר לה "**התקדשי לי** במנה שנתת לי" אין משמע כאן שמקדש את עצמו אליה, שהרי אומר לה "**התקדשי לי**", וא"כ עצם פעולת הקידושין היא פעולה ראוי' וטובה שהוא לקח אותה, אלא שמוסיף שזה ע"י הנתינה שהיא נותנת לו, וא"כ זה בעי' אך ורק בדיבור. ולכן לתוס' הסובר שהאמירה בקידושין היא גילוי מילתא בעלמא היא תהיה מקודשת, כי **בפו"מ** הקידושין הם טובים, והם נעשים ע"י עצם נתינת האיש לאשה,.

משא"כ כשאומר לשון שיכול להיות משמע ממנה משהו אחר מעצם הקידושין כגון למלאכה וכיו"ב, הרי שאין מוכח שכוונתו היא לקידושין ולא למלאכה ולכן לא תהי' מקודשת.

משא"כ לרמב"ם וההולכים בשיטתו, מכיוון שהאמירה היא היא חלק מפעולת הקידושין, הרי צריך שהאמירה עצמה תהיה ברורה ואל"כ חסר **בחלות** הקידושין ולכן אם לא אמר בהנאה שקיבלת ממני, אינה מקודשת.

ולסיכום יש לומר שבקידושין ישנם שלושה חילוקי לשונות[6]:

א. לשונות שאינם ברורים על עצם הקידושין, כגון אם אמר לה "חרופתי" (מלבד ביהודה), או "מיוחדת לי", "מיועדת לי" "עזרתי" וכו', שיכול להתפרש למלאכה או לקידושין, ובהם לא יחולו הקידושין כלל, כי אין ברורה דעתו של האדם המקדש, ויתירה מזה שלשון זו פוסל ומורידה את ענין הקידושין, במקרה שעסקו באותו ענין, כנ"ל.

ב. למעלה מזה, לשונות שמוכח בהם שמדובר על קידושין, אלא שהלשון פסול. ובמילים אחרות, שהקידושין הנפעלים מהלשון הזו, אינם הקידושין כפי שהם עפ"י התורה ולכן אין בהם בית מיחוש, כגון "הריני אישך", מכיוון שהלשון פועל קידושין שאינם קידושין - שזה "יקיח את עצמו" ולא "כי יקח" כפי שכתבה תורה.

ג. לשונות שודאי שהכוונה בהם היא לקידושין, והקידושין שהלשון פועל הם קידושין כשרים עפ"י תורה, אלא שמשמע מהם גם שהאיש לוקח את האישה וגם שהאישה לוקחת את האיש (כגון כאן שאומר לה **התקדשי לי** במנה **שנתת לי**) ולשונות אלו תלויים במחלוקת שהוזכרה לעיל אם גדר הדיבור בקידושין הוא חלות איסור או גילוי מילתא.

---

6) כן כתבו כמה מהאחרונים.

בענין אמירה בקידושין

הת' מנחם מענדל שי' קירשנזפט
תלמיד בישיבה

א
דעת הריא"ז שאין צריך לומר "הרי את מקודשת" בקידושי שטר

איתא במסכתין בכ"מ[1] שבקידושי כסף צריכה להיות גם אמירה - "הרי את מקודשת" וכיו"ב. הגמרא אף דנה אודות האופן בו צריכה להיות אמירה זו, שיהיה משמעותה שהבעל קונה את האשה ומכניסה לרשותו[2].

ויש לעיין, האם דברי הגמרא שבקידושין צריכה להיות אמירה הם דוקא בקידושי כסף, או גם בקידושי שטר או ביאה.

וכתב[3] הריא"ז[4] שהדברים אמורים רק לגבי קידושי כסף, וז"ל:

"מורי זקני הרב[5] אומר בפסקיו בהלכה ראשונה[6] שהמקדש בשטר א"צ לומר בפה הרי את מקודשת לי כדרך שאומרים בקדושי כסף. אלא אומר לה הרי זה לקדושיך כדרך שאומר לה בגט הרי זה גיטיך, אבל בקדושי כסף צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף ואם אמר לה הרי זה לקדושיך לא אמר כלום".

השלטי גיבורים מביא את דבריו של הרי"ד ("מורי זקני הרב"), שרק בקידושי כסף צריכה להיות אמירה בפירוש, כי האמירה היא חלק מהקידושין ופועלת אותם ("בדיבורו הוא מקדשה"). אך בקידושי שטר (וביאה) "אין צריך לומר בפה הרי את מקודשת לי", כי הקידושין נפעלים גם ללא האמירה, וצריך רק לומר לה כשמוסר לה את השטר "הרי זה קידושך" כמו שבגט צריך לומר בשעת מסירה "הרי זה גיטך".

וממשיך וכותב שם: "ולי נראה שאף בקדושי כסף אם אמר לה ה"ז לקדושיך מקודשת,

---

1) ה, ב, ברש"י ועוד.
2) ה, ב. ועוד.
3) הלכה ב אות א. הובא בר"ף (בהוצאת עוז והדר) עמוד יג.
4) רבי ישעי' אהרון ז"ל.
5) הרי"ד, רבי ישעי' דטראני
6) פסקי הרי"ד עמוד רסז.

שהרי גלה דעתו שלשם קדושין הוא נותנו לה. וכבר ביארנו שאם היה מדבר עמה על עסקי קדושיה אע"פ שנתן לה סתם מקודשת כב"ה".

כאן מביא הריא"ז את דעתו הוא, שאף בקידושי כסף לא צריכה להיות אמירה בפירוש "הרי את מקודשת לי", אלא מספיק שיאמר לה בשעת מסירה "הרי זה לקידושך" וכיוצא בזה. וזאת כיון שהאמירה "הרי את מקודשת" אינה פועלת את הקידושין, אלא משמשת כ"גילוי מלתא בעלמא" שהוא נותן לה את הכסף לשם קידושין.

ומביא שם סימוכין לדבריו מכך ש"אם היה מדבר עמה על עסקי קדושיה אע"פ שנתן לה סתם מקודשת" (שאז ודאי דעתו לקידושין), ומובן שכן הדין הוא אם אמר לה "הרי זה לקידושך" וכיו"ב, כי צריך שיהי' רק "גילוי מלתא" שנותן לה את הכסף לשם קידושין.

ב
חילוק הגרסאות ברש"י והכרעתם ע"פ דברי המקנה

על פי דברי הריא"ז כאן, ניתן לבאר את שינוי הגרסאות ברש"י, בין פירושו על המשנה בין לפירושו שעל הרי"ף:

ברש"י על המשנה, בבארו את האופן בו מתבצעים הקידושין בשטר, כותב (בד"ה "בכסף ובשטר") וז"ל: "שטר, כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי". וברש"י על הרי"ף (בד"ה זה) כותב את אותו הדבר, ומוסיף את המילים "(הרי את מקודשת לי) ונותן לה ואומר הוא".

ועל פי דברי הריא"ז הנ"ל, אפשר לבאר הבדל בין הגרסאות ברש"י: הגרסא ברש"י על המשנה היא כדעת הריא"ז, שהאמירה בקידושין היא "גילוי מלתא בעלמא", והגרסה ברש"י על הרי"ף היא כהדעה שמביא הריא"ז בתחילת דבריו, שהאמירה בקידושין היא חלק מהקידושין עצמם, ופועלת אותם[7].

ועד"ז, בספר המקנה[8] כתב על פירש"י שעל המשנה וז"ל: "מיהו מלשון רש"י ז"ל שכתב גבי קידושי כסף ואומר הרי את מקודשת לי, וכן בקדושי ביאה שבא עלי' ואומר התקדשי לי בביאה זו, וגבי שטר לא כתב כן [שאומר לה הרי את מקודשת], משמע דס"ל דבשטר אפי' לא אמר כלום מקודשת".

כלומר - המקנה מדייק מלשון רש"י, מכך שלא הזכיר את האמירה "הרי את מקודשת"

---

7) אמנם החילוק בגרסאות רש"י אינם מתורצות, אבל לימוד יש כאן.

8) בתחילת פירושו, (קידושין ב, א).

לגבי קידושין בשטר, שלדעת רש"י אכן המקדש בשטר אינו צריך לפרש ולומר "הרי את מקודשת"[9].

ולכאורה ניתן להסיק מדברי המקנה שהגרסה ברש"י על המשנה היא הנכונה[10].

ג
תירוץ הגמרא בדין ד"נתן הוא ואמרה היא" והקושי שבזה לריא"ז

לפי המבואר לעיל בב' הדעות בענין האמירה בקידושין (האם הוא "גילוי מלתא בעלמא" או חלק מהקידושין), יש להוציא מכל הנ"ל בנוגע לסוגיית "נתן הוא ואמרה היא"[11]:

הגמרא מביאה את הברייתא אודות הנתינה והאמירה בקידושין: "כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי . . הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה [את מעות הקידושין] ואמרה היא הריני מקודשת לך . . אינה מקודשת".

ושואלת על כך הגמרא - "טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת. אימא סיפא, אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הוו קידושין . . הא נתן הוא ואמרה היא הוו קידושין".

כלומר - מריש הברייתא משמע שכאשר "נתן הוא ואמרה היא" אינה מקודשת, ומסוף הברייתא משמע שבמקרה כזה כן תהי' מקודשת?

ומתרצת הגמרא למסקנא, "נתן הוא ואמר הוא, פשיטא דהוו קידושין. נתן הוא ואמרה היא, נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוו קידושין". כלומר - הדין הוא שבמקרה כזה (ש"נתן הוא ואמרה היא") אינה מקודשת, כפי שאכן משמע מהרישא. והכונה בסיפא היא, שהמקרה ש"נתן הוא ואמרה היא" נעשה כמו המקרה ש"נתנה היא ואמרה היא".

ומביאה הגמרא תשובה נוספת: "ואי בעית אימא - נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". כלומר - הברייתא לא הזכירה את המקרה ש"נתן הוא ואמרה היא", כי הדין בו הוא ספק קידושין (ואינו משמע לא מהרישא ולא מהסיפא).

---

9) ומבאר שם המקנה באריכות שדעת רש"י כאן היא כדברי הרמב"ם ש"נתן לה את הגט ולא אמר כלום מגורשת מדאורייתא", וחולק על דעת הטור והר"ן שהוא גט בטל, עיי"ש.

10) וכן מסתבר יותר לומר שהגרסא בגוף הש"ס נכונה, ולא הגרסא בליקוט מפירש"י שעל הרי"ף (שהוא ליקוט שנעשה לאחר זמן).

11) דף ה, ב.

והנה, בתירוץ הא׳ בגמרא שבמקרה הנ״ל אינה מקודשת, קשה לדעת הריא״ז שהובאה לעיל:

לדעת הריא״ז האמירה בקידושין היא ״גילוי מלתא בעלמא״ ואינה חלק מפעולת את הקידושין, וגם אם לא אמר לה (בלשון זו) ״הרי את מקודשת״, היא מקודשת. אם כן, מדוע מתרצת כאן הגמרא שבמקרה ש״אמרה היא״ אינה מקודשת, הרי האמירה אינה מוכרחת לקידושין, ומה בכך ש״אמרה היא״ (הרי באמירתה כבר התבצע ה״גילוי מלתא״ שמדובר בקידושין)?

ולכאורה ניתן לתרץ, שאם האיש לא אמר כלום ורק האשה אמרה ״הריני מקודשת״ וכיו״ב (שבזה פעלה שיהי׳ ״גילוי מלתא״, כנ״ל), אין זה נחשב ״גילוי מלתא״ במדובר בקידושין, כי אין כאן שום הוכחה שהאיש אכן התכוון לקידושין. ויכול להיות שהוא החזיר חוב לאשה וכיו״ב והיא קפצה ואמרה ״הריני מקודשת״.

ד
עיון במקרה התירוץ

והנה, במקרה כזה צ״ע, אם כאשר הבעל הודה לדבריה שאמרה שהיא מקודשת לו, האם תהא מקודשת לפי המחלוקת הנ״ל בין הריא״ז להרי״ד:

לדעת הריא״ז, הרי הי׳ כאן גילוי מלתא שמדובר על קידושין, וגם הבעל הסכים אליו, ולכאורה תהי׳ מקודשת. אך לדעת בעל המאור, הרי צריך שדוקא הבעל יאמר ״הרי את מקודשת״ ובלשון זה דוקא, כיון שהאמירה עצמה היא חלק מהקידושין כנ״ל, לכאורה לא תהי׳ מקודשת.

וכן יש לעיין, כיצד עונה הגמרא למסקנא (בתשובה השני׳) ש״ספיקא היא וחיישינן מדרבנן״ (לדעת הרי״ד), לכאורה אין בכלל קידושין, שהרי לא הייתה אמירה (שהיא חלק מהקידושין, כנ״ל). וצ״ע[12].

---

12) ועיין בר״ן על אתר, שכותב שלא מקודשת ורבנן תיקנו שצריכה גט מחשש שמא ילמדו מזה למקום אחר.

מהלך הסוגיא דנתן הוא ואמרה היא

הת' לוי שי' דהאן
תלמיד בישיבה

א
מהלך סוגיית הגמרא "נתן הוא ואמרה היא"

איתא במסכתין[1] בנוגע לקידושי כסף, שהקידושין קיימים רק כאשר האיש מקדש את האשה. אך אם האשה היא זו שמקדשת את האיש, כגון שאמרה לו "הריני מקודשת לך" וכיו"ב, אינה מקודשת.

ובלשון הגמרא שם: "נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתו, אינה מקודשת".

ושואל על כך רב פפא - "טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת. אימא סיפא, אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הוו קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא הוו קידושין?"

כלומר: בקידושי כסף יש שני פרטים - נתינת הכסף ואמירת הקידושין. והברייתא אומרת שכאשר האיש עושה את שני הפעולות, נתינת הכסף והאמירה ("נתן הוא ואמר הוא"), אז הקידושין חלים והאשה מקודשת. אך אם האשה עשתה את שני הפעולות ("נתנה היא ואמרה היא"), אינה מקודשת.

שאלתו של רב פפא היא בנוגע למקרה בו האיש נותן את הכסף, והאשה אומרת "הריני מקודשת לך", שאז לא ברור מהברייתא מה יהיה אז הדין: מהרישא משמע שדוקא כאשר האיש עושה את שני הפעולות האשה מקודשת, אך לכאורה כאשר (אפילו) אחת מהפעולות נעשית ע"י האשה - אינה מקודשת. לעומת זאת, מהסיפא משמע שרק כאשר שני הפעולות נעשות בידי האשה אינה מקודשת, אך (גם) אם אחת מהפעולות נעשית ע"י האיש - מקודשת.

---

1) ה, ב.

על כך עונה הגמרא - "רישא דוקא, סיפא כדי נסבה". כלומר - אכן במקרה בו האשה עושה את אחת מפעולות הקידושין, היא אינה מקודשת, כפי שאכן משמע מהרישא ("רישא דוקא"). והסיפא נכתבה לחינם ("כדי"), ולכן אין לדייק ממנה למקרה זה.

ומיד שואל המקשן שוב - "ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא"? אמנם הכרענו מה יהיה הדין במקרה בו האשה עושה רק אחת מהפעולות. אך בכל אופן קשה על הברייתא עצמה שמביאה שני מקרים יחדיו, כאשר מכל אחד מהם משתמע דבר אחר.

ואף שאמרנו כבר ש"סיפא כדי נסבא", הרי זה שמביאים דינים בברייתא ללא צורך, הוא רק כאשר אין זה סותר לדברי הברייתא עצמם?

ומתרצת הגמרא - "אלא הכי קאמר, נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהוו קידושין. נתן הוא ואמרה היא, נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוו קידושין". כלומר - כשהברייתא כותבת בהמשך ש"נתנה ואמרה היא . . אינה מקודשת", הכוונה היא שגם כאשר האשה עושה רק אחת מהפעולות, הרי זה כאילו עשתה היא את שני הפעולות ואינה מקודשת[2].

לאחר מכן מביאה הגמרא תשובה נוספת - "ואבעית אימא, נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". כלומר, הברייתא לא דיברה על מקרה זה, ואכן במקרה כזה יש ספק קידושין (ואז אי אפשר לומר שהאשה מקודשת, וכן א"א לומר שאינה מקודשת), ולכן אין סתירה בדברי הברייתא[3].

ב
השאלות על מהלך הסוגיא, והביאור בלקו"ש

ולכאורה יש לעיין במהלך הסוגיא בג' מקומות:

א. מהי ההו"א בתירוץ הראשון בגמרא "סיפא כדי נסבא". האם אכן התרצן חשב שאין דברי הברייתא סותרים זל"ז?

ב. מדוע למסקנא מביאה הגמ' שני תירוצים, ומה יש בזה שאין בזה.

ג. מדוע בתירוץ הא' (למסקנא) הלשון בגמרא הוא "נעשה כמי שנתנה היא ואמרה

---

2) תשובה זו היא לכאורה בשיטת "חסורי מחסרא", היינו שהכוונה העיקרית בדברי הברייתא לא נאמרה במפורש, ומסבירים את מה שכן נכתב בברייתא בתור המשך (או חלק) ממה שלא נכתב בה.

3) תירץ זה לכאורה סותר את ההו"א הקודמת בגמרא (ש"סיפא כדי נסבא", ואכן כשנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת (כפי שמשמע מהרישא)).

היא", ולא נאמר בפשטות "אינה מקודשת" (ואע"פ שכוונת הגמרא בזה היא להסביר את לשון הברייתא, ש"חסורי מחסרא" וכו', היתה הגמרא צריכה להוסיף ש"אינה מקודשת" וכיו"ב).

ויש לבאר בזה בהקדם המבואר בלקו"ש[4] אודות המחלוקת של רב ושמואל לגבי הנאמר בפסוק[5] "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", שרב מפרש שהיה מלך "חדש ממש", ושמואל סובר שרק "התחדשו גזירותיו".

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שפירושם של רב ושמואל כאן, קשורה לשיטתם בכלל בלימוד: רב תמיד ייצמד לפירוש הפשוט של כל פרט, אפילו אם הדבר יקשה על ההבנה בכללות הענין, ושמואל יבאר את הפרטים לפי ההבנה הכללית בענין.

ולכן רב מסביר שהיה זה מלך "חדש ממש", שכן כך מובן מהפירוש הפשוט במילים "ויקם מלך חדש". אך שמואל מבין שהכוונה היא ש"התחדשו גזירותיו", כי ממהלך הפסוקים (שלא נאמר במפורש שהמלך מת וכו') מובן שהיה זה אותו מלך.

ויש לומר, שדברי המקשן והתרצן במהלך סוגייתנו זהים בדבריהם לשיטות רב ושמואל, כדלהלן.

ג
הביאור בסוגייתנו ע"פ שיטות רב ושמואל

השאלה הראשונה בסוגיא דומה בהבנתה לשיטת שמואל[6], שההבנה היא לפי הפרטים, ללא הבט על מהלך הדברים. ואכן, כאשר מסתכלים על שני הדינים בברייתא כל אחד בפ"ע, מובן לכאורה בפשטות שהמשמעות שלהם סותרת אחת לשני' (כנ"ל).

ועל כך עונה הגמרא בהבנה דומה לשיטת רב, שמסבירים את הפרטים לפי המובן ממהלך הדברים בכלל, שמהברייתא בכללות מובן שהרישא הוא העיקר, והסיפא היא רק "אגב נסבא".

ומיד שואל המקשן שוב - הרי תשובה זו לא מסתדרת עם ההבנה בכל פרט בפני עצמו? ועל כך מתרצת הגמרא שני תירוצים. תירוץ אחד לדעת התרצן, ותירוץ שני לדעת המקשן:

---

4) חט"ז, שיחה א' לפרשת שמות [ע' 1].
5) שמות א, ח. וראה בפרש"י עה"פ.

6) ויומתק עפ"ז שבעל המימרא הבאה הוא שמואל (די"ל שתחילת הסוגיא הוא בברייתא הנ"ל, והמימרות אח"כ הם המשך הסוגיא).

מבארים את תוכן הברייתא, שהכוונה בסיפא היא ש"נעשה כאילו" וכו', וכך יובן תוכן הברייתא, אף שאינו מסתדר עם הפרטים (ואדרבא - משנים את הלשון, "חסורי מחסרא", שלכאורה הוא היפך ההבנה בכל פרט).

מבארים את פרטי הברייתא, שאכן מכל פרט משמע משהו אחר וכו', ואינם סותרים כי במקרה ההוא יש ספק קידושין כנ"ל.

ועפ"ז ניתן יהיה לתרץ את השאלות הנ"ל:

מהלך הסוגיא (וסברת ההו"א) מובן, כי יש כאן שתי שיטות בהבנה. וכן יובן מדוע למסקנא יש שני תירוצים, לפי שתי השיטות.

וכן יובן הלשון בגמ' "נעשה כמי שאמרה היא" וכו', כי הדגש כאן הוא על הבנת תוכן הדברים, ולא על לשון הברייתא (ולכן מדברים על הדין ("נעשה כמי" וכו') שמשמע מתוכן הסיפא בברייתא, ולא על הלשון בסיום הברייתא ש"אינה מקודשת" (שהיא הסיום של ה"חסורי מחסרא" ("נעשה כמי . . אינה מקודשת")).

רש"י ותוספות בקנין חליפין

הת' עוז שי' גת
תלמיד בישיבה

א
דמיון בין מתנה ע"מ להחזיר לחליפין וקושי תוס' בזה

איתא בגמרא[1]: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר לא קנה, באשה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, **בתרומה יצא ידי נתינה**", **ומסקנת הגמרא, "אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".**

רש"י[2] פירש מדוע בקידושין לא קנה וז"ל: "והאי לחליפין דמי כקניין בסודר, דאינו אלא אוחז בה ומחזירו", בפשטות משמע מדברי רש"י שמתנה ע"מ להחזיר דומה ממש לחליפין, ששניהם שווים בגדרם - הוא רק אוחז את זה בידיים ו(מיד) מחזיר.

אבל תוס'[3] התקשה להבין את הדמיון בין מתנה על מנת להחזיר לחליפין, ופירש שאין הם דומים ממש, אלא שיש ביניהם איזה דמיון מסוים וכדי שלא יחליפו ביניהם, גזרו חכמים שבמתנה ע"מ להחזיר לא תהי' מקודשת.

ב
מתנה ע"מ להחזיר וחליפין חלוקים בעיקרם

והנה לכאורה, דברי רש"י תמוהים קצת, שהרי באמת חליפין ומתנה ע"מ להחזיר אינם דומים כלל, לא בגדרם ולא בפעולותיהם, ואיך אומר ששניהם שווים.

שהרי, קניין חליפין אינו בשביל השימוש בחפץ עצמו, אלא בכדי לקנות על ידו חפץ אחר, משא"כ במתנה ע"מ להחזיר שהקניין הוא לצורך השימוש בחפץ עצמו ולא בשביל לקנות ע"י דבר אחר - וכמו הדוגמא שהגמ' עצמה מביאה בנוגע לאתרוג שהוא יוצא ידי

---

1) ו, ב.
2) ד"ה 'אלא אמר רב אשי'.
3) ד"ה 'לבר מאשה'.

חובה בהשתמשות באתרוג עצמו ולא שבאמצעותו קונים דבר אחר, וא"כ מה הדמיון שמביא רש"י?

וכן לאידך גיסא, במתנה ע"מ להחזיר אם לא החזיר הוא גזלן, משא"כ בקניין חליפין אם תפיס לי' תפיס - כדברי תוס'.

לכן אומר תוס' שהדמיון ביניהם הוא שונה שהוא רק למראית העין (ולא בגדרם) והנה, באמת בהבנה ראשונה נראה לומר שתוס' חולק על דברי רש"י ולא מסכים עם זה שחליפין ומתנה ע"מ להחזיר הם שווים לגמרי אפילו בגדרם.

אבל מזה שתוס' לא מצטט את דברי רש"י ומקשה ומתרץ אחרת ממנו אולי ניתן לומר שגם רש"י מסכים עם דברי תוס' והחילוק ביניהם הוא שונה.

ג
קשה בפירש"י איך משווה לחליפין דקנין בזוי הם

והנה, בגמרא לעיל[4] אודות קנין חליפין כתב רש"י[5], "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין, עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

מדברי רש"י מובן שכיוון שהאישה לא מוכנה להתבזות להיקנות לבעל בחליפין, לכן אפילו אם נתן לה כלי שווה פרוטה אבל אמר לה בלשון של חליפין היא לא מקודשת, עד שיגיד לשון של קידושין.

משא"כ לדעת ר"ת[6], זה לא קשור לזה שהאישה לא מקנה את עצמה בחליפין, ולכן גם לא גורסים את המילה "נפשה" כי זה לא תלוי ברצון שלה אלא זה פשוט לימוד שונה.

והראי' לזה, שהרי יש לחליפין בפחות משווה פרוטה, ולא כמו שאר הקניינים שבפחות משווה פרוטה לא נחשבים כסף כלל, ומוכח שזה קניין שונה אחר ואינו כלול בג"ש של "קיחה קיחה" כמו שאר סוגי הקניינים של קידושין.

וגם כאן דברי רש"י תמוהים שהרי אם "פשטה ידה וקיבלה מקודשת מוכח שיש משהו של תורת חליפין בקידושין ולא שביטלו לגמרי, ואיך ניתן לבטל את כל הקניין היות ויש פעמים שהאישה לא מקנה עצמה.

---

4) ג, ב.

5) ד"ה 'לא מקניא נפשה'.

6) ד"ה 'ואישה בפחות משווה פרוטה לא מקניה נפשה'.

ויותר מזה קשה איך אצלנו משווה רש"י בין שני הקניינים בשעה שהוא עצמו אומר שאין בכלל את הגדר של חליפין בקידושין משום ש"אתנהו בפחות משווה פרוטה" משא"כ מתנה ע"מ להחזיר שהוא כשאר הקניינים שאינם בפחות משווה פרוטה.

ד
לרש"י 'בטל לתורת חליפין בקידושין' - מדרבנן

ואולי ניתן לומר נקודת הביאור בכל הנ"ל, שלפי זה שלרש"י באמת רק מדרבנן ביטלו לתורת חליפין בקידושין אבל מצד התורה באמת יש קידושין[7].

ולפי זה ניתן להסביר את מה שהיה קשה בדברי רש"י אצלנו ובדף ג'.

בתחילה היה קשה איך רש"י משווה בין שני הקניינים הרי הם שונים בגדם ופעולותיהם, ולפי הנ"ל מובן כיוון שהדמיון הוא רק מדרבנן ומצד התורה יש חילוק עיקרי בין הקניינים (שמין הדין יש קידושין בחליפין) ורק הדמיון הוא, שזה נראה אותו קניין ועפ"ז תומתק יותר לשונו של רש"י "דאינו אלא אוחז בו ומחזירו" שזה באמת רק מצד הרואה ולא מצד מי שפועל את הקניין.

וכן לגבי השאלה השנייה, שלכאורה תוס' לא מקבל את דברי רש"י אבל גם לא אומר במפורש שחולק עליו, משום שגם רש"י אומר שהחיסרון הוא **שנראה** כמו חליפין, ורק החילוק ביניהם הוא האם הפסול בחליפין זה מדאורייתא או מדרבנן.

וזה גם הפשט בדברי רש"י "בטיל להוא לתורת חליפין בקידושין" **שרבנן** אמרו שלגבי קידושין לא יקנו בחליפין כי ראו שיש הרבה פעמים שהאישה לא רוצה להתקדש בחליפין לכן ביטלו את זה, ולכאורה גם זאת הסיבה שתוס' מאריך להוכיח שמתנה ע"מ להחזיר זה דרבנן משא"כ רש"י שלשיטתו אם הם דומים זה רק בזה שהם דרבנן.

וכן מה שהיה נראה לכאורה סתירה בין שני הביאורים ברש"י, איך אומר ששני הקניינים שווים אחרי שאמר שאין תורת חליפין בקידושין, אבל כיוון שהדמיון הוא רק למראית העין ולא לגבי הגדר שלהם לכן יכול להיות באמת חילוק עיקרי ביניהם לגבי פחות משווה פרוטה ובכ"ז הם דומים[8].

הראשונה על השוויון בין הקניינים, כיוון שהדמיון הוא רק בדרבנן לכן באמת הם לא

---

7) לע"ע לא מצאתי באף מקום שלרש"י הפסול דחליפין הוא מדרבנן.

8) אבל לפי הנ"ל קשה איך ניתן לעשות גזירה לגזירה, שהרי כל הקניין חליפין הוא אסור מדרבנן וחליפין לא מקודשת כי זה דומה לחליפין.

שווים בגדרם (שמין בדין יש קידושין גם בחליפין) ורק הדמיון הוא שמי שרואה נראה לו שזה אותו קניין ולכן אסרו חכמים.

ולגבי השאלה השניה: באמת גם רש"י אומר שהחילוק הוא רק למראית עין ולא בעצם הקניין כמו תוס' ולכן הוא לא מקשה עליו, אבל החילוק הוא האם חליפין זה פסול מדאורייתא או רק מדרבנן [ולכן מאריך תוס' להוכיח שמתנה ע"מ להחזיר זה דרבנן כי הוא צריך יותר להדגיש את זה, אבל רש"י פשוט לו שאם הם דומים הדמיון שלהם הוא ששניהם דרבנן].

וזה גם הפשט לזה הגיע אחרי שרבנן ראו שיש בעיה בקניין הזה אצל האשה לכן הם אמרו שלא יקדשו בזה.

ובאמת אין חילוק בין שני הפירושים ברש"י, אלא כיוון שהדמיון הוא רק למראית העין - לכן יכול להיות שוויון בין חליפין למתנה ע"מ להחזיר ולמרות שיש חילוק עיקרי ביניהם, לגבי שוה פרוטה, עדיין יש שוויון כי זה רק במה שרואים.

ביאור שיטת רש"י דארווח לה זימנא

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א
קושיות הראשונים בשיטת רש"י

בנוגע לקידושי כסף איתא במסכתין[1]: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת. בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד . . דארווח לה זימנא".

ופירש רש"י: "**לא צריכא דארווח לה זמן**: הלואתו, ואמר לה 'התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי'. ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל. ואם פירש לה כך - מקודשת, והערמת רבית הוא דהויא, ולא רבית גמור; דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה".

היינו, שמדובר שיש לאישה חוב אצל הבעל וכעת מאריך לה את הזמן ואומר לה שבהנאה זו (שהיא שווה פרוטה) מקדשה, וכיוון שנותן לה דבר להנות בו מקודשת, ולא נחשב לריבית ממש אלא רק הערמת ריבית, שהרי לא קצץ בשעת ההלוואה ולא לקח מהאישה דבר.

וישנם ב' קושיות על רש"י זה: התוס'[2] הקשה "ומה שפי' דרבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום, לא נהירא. כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי רבית גמור".

כלומר[3], לכאורה כיוון שהארכת הזמן, היא לבדה פועלת את הקידושין (שצריכים להיות שווה פרוטה) יוצא א"כ, שהארכת הזמן היא שווה פרוטה, וכיוון שהאישה

---

1) קידושין ו, ב.
2) ד"ה 'דארווח לה זימנא'.
3) והיינו שאין כוונת תוס' להקשות שהריבית היא מצד שחסך הפרוטה (ראה במל"מ מלווה ולווה פ"ה הי"ד ד"ה "כתב מרן") וגם לא שהריבית היא הקידושין שקיבל (ראה מל"מ שם) אלא הריבית היא היכולת שלו שיפעלו הקידושין (שהם שו"פ), שזהו מצד הסכמת האישה להתקדש בהנאת הזמן של ההלוואה, כבפנים.

בהסכמתה נותנת לו אפשרות לקדש בהארכת זמן זו בלא שיוציא מכספו שווה פרוטה - הרי זה "כאילו נתנה לו פרוטה ממש", וא"כ זה ריבית ממש.

ובתוס' הרא"ש[4] חולק על מה שכתב רש"י ש"אמר לה התקדשי לי בהנאה זו **שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפיסיני** ע"כ", שמבין מדבריו שצריך **לפרש** לה שההנאה היא שווה פרוטה[5] ועל כך חולק ואומר וז"ל: "נראה לי שאין צריך להזכיר הפרוטה, אלא שיאמר הרי את מקודשת לי במה שאני מרוויח לך זמן הלואתיך, וכיוון שאנו שמין שיש באותה הרווחה הנאת שווה פרוטה מקודשת".

ומוכיח זאת מדברי הגמרא לקמן גבי שהאומרת "הילך מנה ואקדש אני לך" שאם היה אדם חשוב מקודשת אע"פ שלא הזכיר אותה הנאה - כי כיוון שאמר "הרי את מקודשת לי באותו מנה שנתת לי" - אנו שמין שיש באותה הנאה שווה פרוטה.

ולהוסיף שכן פירש גם רש"י עצמו שם "ואקדש אני לך - והוא קיבלו ואמר לה 'התקדשי לי **בכך**'" ולא מתנה זאת שיפרש שזה שווה פרוטה[6], ולכאורה טעמו כי מסכים ש"אנו שמין שיש באותה הנאה שווה פרוטה" - וא"כ יש להבין בדעת רש"י, שאם אכן מסכים עם דברי התוס' הרא"ש ש"אנו שמין..", מדוע אצלנו אומר שצריך לפרש שיש ש"פ ולא נאמר ש"אנו שמין"?

ב
ב' אופנים בהבנת ההנאה מ'דארווח לה זימנא'

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים שישנם שתי אפשרויות לפרש מהי ההנאה מכך ש'ארווח לה זימנא':

א) בפשטות נראה שההנאה היא בכך שהכסף נשאר עוד זמן אצל האישה והיא יכולה להשתמש בכסף ולהרוויח על ידו, ובמילא הרווחת[7] הזמן שווה פרוטה, ובלשון התורי"ד[8] "נתן לה רשות להתעסק בו [־בממון] והרווח שיעלה בו הוא לה, וההנאה

4) רד"ה 'דארווח לה זימנא'.

5) להעיר, שמדברי תוס' רי"ד ייתכן שהבין בדברי רש"י שאין צריך לפרש הא דהוא ש"פ, ומה שכותב "שאת היית..", לא שזה חלק מאמירת הבעל,

6) וראה לקמן (ס"ה) שמשמע מדבריו שאין צריך אפי' לפרש שמקדשה בהנאה.

7) וגם אם בפועל לא תרוויח בכסף כלום עצם זה שיש באפשרותה לעשות כן שווה כסף.

8) ד"ה 'לא צריכא' ואף שמביא זאת שם לפי' ר"ח - הרי בענין זה אין חילוק בין פי' ר"ח לשאר הפירושים. וכפי שמביא הסבר זה גם בדבריו בפי' הרי"ף וז"ל: "אף על פי שאינו נותן לה גוף המעות אלא הנאתן היא מתקדשת באותה נתינת המעות שנותן לה כדי שתיהנה מהם דבאותה שעה שנותן לה המעות יש בה שוה פרוטה באותו הקנין שמקנה אותם לה כדי להינות מהם ולהרויח בהם".

כולה לה". וכפי שאומרת המשנה[9] בנוגע למתנות עניים, שמי שיש לו מאתיים זוז לא ייטול, ומי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם - נחשב כאילו יש לו מאתיים זוז ו"הרי זה לא יטול".

ב) ואפשר ללמוד באופן נוסף, שההנאה היא לא רק מהזמן הנוסף שאפשר להרוויח עוד כסף בזמן זה, אלא מעצם זה שהמלווה התפייס לא לפרוע כעת את החוב (ושהתפייסות זו תתבטא בהארכת הזמן). כגון שבהגיע זמן הפירעון אין לאישה כסף להחזיר ובכך שהמלווה מתפייס להמתין נמנע מהאישה האי נעימות הכרוכה בעיכוב הפירעון (ומאי קיום התנאי ביניהם להחזיר בזמן פלוני[10]), או אפילו אם יהא לה הכסף להחזיר בזמן, אלא שבכך שמאריך את הזמן[11], - היא רגועה יותר, שיודעת שגם אם לא יהיה לה להחזיר בזמן שקבע מראש יהיה לה עוד זמן להשיג את הכסף. והנאה זו היא שווה פרוטה ללא שייכות לרוח שלה מהזמן שהכסף יהיה ברשותה (ואף אם לא יהיה ברשותה ולא תוכל להרוויח עם כסף זה).

ובסגנון אחר, לאופן הראשון ההנאה היא מהתוצאה שתבוא מן הפיוס - מה שהכסף ישאר עוד זמן ביד האישה. ואילו לאופן הב' ההנאה היא מעצם הפיוס מה שהמלווה לא יגבה את החוב כעת בע"כ, ולא יקפיד עליה, ואף לולא הרווח הכספי שיכולה להרוויח בזמן הנוסף שהכסף יהיה ברשותה[12] (וממילא אין פרוטה זו שמקדש בה שייכת לזמן שמיתוסף ע"י הפיוס וכדלקמן).

ובנוגע לדיני ריבית הנה אם לומדים כאופן הא' יוצא שהנאת המלווה מהרווחת זמן זו (מה שהתקדשה לו בכך) נובעת מכך שהכסף היה זמן נוסף אצל האישה, וא"כ זה ריבית רגילה שהגדרתה היא 'אגר נטר' - שגם כאן התמורה שמקבל (הקידושין) היא בשכר זה שהמעות היו עוד זמן אצל האישה. וא"כ יוקשה (כקושיית התוס' כאן) מדוע אין זה דומה לריבית גמורה אלא רק 'הערמת ריבית', והרי הערמת ריבית זהו "דלא הוי אגר נטר אלא היתר גמור, אלא שמערים להרבות מעותיו[13]".

אך אם נלמד כאופן הב' מובן שהנאת המלווה כאן (שעימה קידש את האישה) אינה

---

9) פאה פ"ח משנה ח־ט.

10) וראה לשון הרשב"א (ד"ה 'אמר אביי') "דבעל כרחה יכול לגבותם" (מצד הדין) ורק מצד שמתפייס לא גובה ממנה כעת בעל כרחה.

11) והיינו שמאריך לה את זמן הפירעון גם קודם שהגיע הזמן. (ראה בס' המקנה ברש"י כאן). ולא מוכרח רק כשהגיע זמן הפרעון כמו שכותבים כו"כ ראשונים (הרי"ף, תוס' ר"י הזקן ועוד).

12) כי אף שבפועל ההתפייסות גורמת שיהיה לה זמן נוסף עם הכסף הרי זה רק מצד השלילה - שבזמן זה לא גובה ממנה, ולא (כאופן הא') בצורה חיובית שבמשך זמן זה תרוויח ותהנה בהם.

13) לשון תוס' הרא"ש כאן.

הזמן הנוסף שהיו המעות אצל האישה (כנ"ל באופן הא') אלא מכך שהתפייס ומנע ממנה אי נעימות, ורק שבדרך אגב היא יכולה גם ליהנות מהמעות זמן נוסף, אך לא בזה היא מתקדשת. וא"כ מובן שאין זה בגדר ד'אגר נטר' (כי אין זה הנאה מהזמן) אלא נתינת לוה למלוה שמצד דין ריבית הוא "היתר גמור" (ככל לוה שנותן מתנה למלוה שלא מחמת הריבית) ורק שנראה כריבית מחמת שבפועל ההתפייסות תגרום לה זמן נוסף עם הכסף שזהו אגר נטר[14] - הערמת ריבית.

ג
העמדת רש"י כאופן הב' ותירוץ הקושיות הנ"ל עפ"ז

והנה כד דייקת שפיר בלשון רש"י "בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך", נראה שלומד כאופן הב' שכל ההנאה כאן היא מהפיוס[15].

עפ"ז ניתן להבין גם מה שממשיך רש"י מיד "ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל". דלכאורה לא מובן מדוע אי"ז דומה לאגר נטר (כקושיית התוס'), וגם אם נפרש איך אי"ז אגר נטר לכאורה יותר מתאים לכותבו בסוף פירוש רש"י אחרי "דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה" שלכן "לאגר נטר לא דמי כלל". ואכן בתוס', בר"ן, וברש"י שברי"ף לא הביאו משפט זה.

[וי"ל שלכן הקשה תוס' מה שהקשה כי הבין שיטת רש"י כאופן הא' (כיוון שבגרסה שלו ברש"י לא מופיעים "ואפילו לאגר נטר לא דמי כלל").]

אך לפי הנ"ל שאם לומדים כאופן הב' א"כ אין השוואה בין הנאה זו לאגר נטר, מובן דלאחר שפירש רש"י שההנאה היא על הפיוס ממשיך מיד שע"כ לא דומה לאגר נטר[16].

עפ"ז י"ל שמדבריו של רש"י "בהנאה זו שאת היית..." אין כוונתו לומר שצריך להסביר

---

14) ורק שלא בזה מקדשה אלא בפיוס, שלכן זה באמת "היתר גמור".

15) שהרי אם לומד כאופן הא' - היה מתבטא כבהמשך דבריו (בנוגע למקדש בהנאת מחילת מלווה) "דהשתא הוא דקא יהיב לה **הך פרוטה דהנאת..**" (שזהו הסבר ולא חלק מהאמירה), ואם רוצה להסביר גם איך יש כאן הנאה (וכמו שמסביר בנוגע לאדם חשוב לקמן (בד"ה "בההיא הנאה")) יאמר (וכלשון תוס' הרא"ש) "הרי את מקודשת לי במה שאני מרוויח ליך זמן הלוואתיך", וימשיך ש"**אנו שמין** שיש בכך שו"פ, שתרצי לתת פרוטה לאדם שייפיסני על כך" וכיו"ב, וזה שהזכרת הפרוטה ברש"י אינה כ**הסבר** אלא **כחלק מאמירת הבעל** - מובן ע"פ העמדתו כאופן הא' הנ"ל שלפ"ז המשפט "שאת היית.." אינו הסבר איך יש כאן שו"פ (שאז אין זה צריך להיות חלק מהאמירה) אלא במהות הענין - במה מקדשה (בהנאת הפרוטה דהפיוס, כבפנים).

16) ומה שכתב רש"י "דלא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה" - נפרש כוונתו דלא מידי שקיל מינה - **בעבור המתנת המעות**.

כיצד הוא שווה פרוטה (אלא כדברי תוס' הרא"ש שאנו בלבד נבין זאת), וכדמשמע מדבריו בנוגע לאדם חשוב כנ"ל, אלא כוונתו שבמקרה זה האדם צריך לפרש לאיזו הנאה הוא מתכוון כאן, שלא להנאה בזמן (שאז זהו אגר נטר), אלא להנאת הפיוס. ועפ"ז מובן לשון רש"י שדוקא "אם פירש לה כן" לכן "מקודשת והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור".

עפ"ז אפשר להבין מה שלא קשה לרש"י כלל קושית התוס' (שלכאורה זה ריבית גמור) דלשיטתו בהבנת "דארווח לה זימנא" אין זה ריבית כלל. משא"כ תוס' נראה שהבין שדארווח לה זימנא הכוונה כאופן הא' וע"כ מובן שהווי כאגר נטר[17].

ד
עפ"ז הבנת דיוק המקרה ד"ארווח לה זימנא"

עפ"ז ניתן להבין ענין נוסף דלכאורה קשה בסוגייתינו מדוע הגמרא מפרשת ש'הנאת מלווה' הוא דוקא בסוף הלוואה כש'ארווח לה זימנא' והרי אפשר לפרשו גם בתחילת הלוואה וכבר עמדו ע"כ התוס'[18] ובר"ן ועוד.

ולפי הנ"ל מובן שבשיטת רש"י לא קשה כלל, דכיוון שכנ"ל ההנאה של האישה (המדוברת כאן) היא מעצם ההתפייסות, מובן שהנאה זו אינה שייכת בנתינת ההלוואה מלכתחילה, דאף שגם שם ישנה ההסכמה (ע"ד ההתפייסות) של המלווה להלוות, הרי בהסכמה לכשעצמה אין בה כלל הנאה לאישה - אלא רק התוצאה שלה, שתוכל ליהנות מהמעות, משא"כ כאשר ארווח לה זימנא לאחר שהייתה הלוואה עם זמן קצוב קודם לכן, הרי יש לה הנאה בעצם ההתפייסות לרווח הזמן, כהאופן הב'[19].

ה
סייעתא להנ"ל מדברי הצמח צדק

ונראה לחזק סברא זו ע"פ דברי הצמח צדק[20] בנוגע לסוגייתינו, שהקשה על סתירה ברש"י בסוגייתינו אודות "הילך מנה ואקדש אני לך - מקודשת[21]" כשהוא אדם חשוב,

---

17) להעיר שתוס' לא גורס ברש"י "ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל" כנ"ל בפנים.

18) וראה מהרש"א על התוס' שם שהקשה מדוע לא הקשה כן בשיטת רש"י ותירץ שלרש"י אם היה מדובר בתחילת הלוואה לכו"ע הווי ריבית גמור. אך מובן שכל זה הוא להבנת התוס' ברש"י שלכן התוס' לא הקשה כן על שיטתו אך הביאור בשיטת רש"י עצמו יכול להיות כבפנים.

19) משא"כ אילו היה מדובר באופן הא', שהוא שכר המתנת המעות, מובן ששייך אף בתחילת הלוואה. ועפ"ז קשה וכפי שהקשה התוס' לשיטתו, שלומד כאופן הא'.

20) שו"ת צ"צ אה"ע סי' ק"ט.

21) ז, א.

פירש רש"י: "והוא קיבלו ואמר לה 'התקדשי לי בכך'". ומשמע שלא צריך לפרש ולומר שמקדש בהנאה זו אלא יכול לומר שמקדש במנה, ואנו מבינים בדבריו שמתכוון לקדש בהנאה[22].

ואילו אודות קידושין בהנאת מחילת מלוה כתב רש"י[23] שרק ב"אמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו" מקודשת אבל במחילת מעות גרידא אינה מקודשת, והרי שצריך לפרש שמקדשה בהנאה כדי שלא נטעה לומר שמקדשה בגוף המעות.

ומתרץ ש'הילך מנה ואקדש אני לך' סתמו כפירוש הא', היינו שהבנתו בסתם הוא כפי הכוונה הרצויה, לקדשה מצד קבלתו כאדם חשוב, שהרי לא הביא לה מאומה מלבד הנאה זו ולקדשה על ידי עצם נתינתה לו ודאי (גם בסתם) לא התכוון, שאנשים יודעים שהאיש צריך לתת ולא האישה, משא"כ אצלנו שהוא זה שהביא לה את מעות המלווה, סתמו אינו כפירושו - שכאן בסתם תהיה כוונתו על המעות עצמן (ואת החילוק בין גוף המעות להנאת מחילתם אין אנשים אין אנשים מכירים כ"כ), ולכן בזה צריך לפרש שמקדש בהנאת המחילה. אם לא יפרש שמקדשה בהנאה בלבד נאמר שקידשה בגוף המעות שהרי בזה שייך שאנשים יטעו שמקדשה במעות עצמם.

והנה במקרה ד'ארווח לה זימנא', לכאורה אפשר לומר ששם סתמו יהיה כפירושו, כיוון שהוא לא נותן לה שום מעות במתנה[24] ובמילא במה מקדשה אם לא בהנאה זו. והנה בזה מפרש רש"י "דאמר לה התקדשי לי בהנאה זו". היינו שצריך לפרש ההנאה (כבמחילת מלוה ולא כבאדם חשוב) ולכאורה לפי יסוד הנ"ל דהצ"צ דאם סתמו כפירושו אז לא צריך לפרש שמדובר בהנאה - לא מובן מדוע כאן אומר רש"י שצריך לפרש ש"התקדשי לי בהנאה זו", דאכן סתמו כפירושו.

אך ע"פ הנ"ל שכוונת רש"י כאן היא שעל המקדש להדגיש באיזו הנאה מקדשה (בהנאת הפיוס ולא בהנאת הזמן), מובן שבאמת אין כוונת רש"י לומר שיש כאן צורך לפרש שמקדש בהנאה (ולא בגוף המעות), שכן סתמו כפירושו כנ"ל, אלא שבזה גופא צריך לפרש **באיזו** הנאה מקדשה - "בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני".

---

22) להעיר שאין זה הדיון בתוס' רא"ש המובא לעיל שהרי שם דן האם צריך להזכיר שמקדש בפרוטה, וכאן דן האם בכלל צריך להזכיר שמקדש בהנאה, ובזה דוקא משמע מהתוס' רא"ש (וכן מהרמב"ם וריטב"א שנסמנו בצ"צ שם) שכן צריך להזכיר.

23) ו, ב. ד"ה 'לא צריכא דארווח לה זמן'.

24) ורק לפי' הר"ח (הובא בתוס' ריה"ז, תורי"ד, ועוד) שהיא נותנת לו מעות והוא נותן לה מעות בידיים - היה אפשר לומר דאולי כוונתו על גוף המעות.

יתורץ דרש"י לא בא לומר שצריך לפרש שמקדשה בהנאה (ולא בגוף המעות), אלא **באיזה** הנאה "בהנאה זו[25] **שאת היית נותנת פרוטה**"[26].

25) ולהעיר שרש"י כתב כאן "בהנאה זו" ולא כבהמשך דבריו בנוגע למחילה "בהנאת מחילה זו" שעפ"ז לכאורה גם כאן יאמר "בהנאת זמן זה" (וכבתוס' הרא"ש) - כי כאן לא בא לומר שצריך לפרש שמקדשה בהנאה אלא באיזו הנאה, שאדרבה אין זו הנאת הזמן אלא "הנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שייפיסני".

26) ויומתק, דהריטב"א שלכאורה (באם לא נאמר כדלעיל) סובר כאן כרש"י - באדם חשוב סובר (**ודלא כרש"י** (וכהמצויין בהצ"צ שם)) שצריך לפרש שמקדשה בההנאה, דע"פ הנ"ל דרש"י יחלוק מהו "דארווח לה זימנא" כאן, שזו הנאת הפיוס (ודלא כהריטב"א, שזו הנאת הזמן) מובן מדוע הוא (רש"י) סובר שלא צריך לפרש בההנאה באדם חשוב (כי הוא יוכל לומר ששם "סתמו כפירושו" ובכ"ז לא יוקשה מהא דהמקדש בהנאת הרווחת הזמן מפרש "בהנאה זו", כבפנים, משא"כ הריטב"א אינו סובר כחילוק בין "סתמו כפירושו", ואין סתמו כפירושו (ואזי, שבאדם חשוב לא צריך לפרש שזה בהנאה זו) כי א"כ מדוע ב"ארווח לה זימנא" מפרש "בהנאת הזמן". (וכן הרמב"ם שחולק כאן בפי' "דארווח לה זימנא" - חולק שם בנוגע לאדם חשוב שצריך לפרש שזה בהנאה, וכמצוין בהצ"צ שם. אך להעיר מהרא"ש - שבארווח לה זימנא סובר שההנאה היא בזמן, דלא כרש"י, ומ"מ באדם חשוב סובר כרש"י שמספיק שאומר "התקדשי לי במנה זה" ולא צריך לפרש את ההנאה).

שיטות רש"י ותוס' בארווח לה זמנא

הת' מנחם מענדל שי' ווילישאנסקי
תלמיד בישיבה

א
שיטות רש"י ותוס' בנוגע לארווח לה זימנא

איתא בגמרא[1]: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה היכי דמי, אילימא דאזקפה - דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. לא צריכא דארווח לה זימנא.

היינו שלמסקנת הגמ' מדובר כאן שהוא מקדש אותה ע"י שהאריך לה את זמן פירעון ההלוואה, ובהנאה שיש לה מזה היא מתקדשת לו, וזה אסור משום הערמת ריבית.

ומפרש רש"י מדוע זה רק הערמת ריבית (ולא ריבית רגילה), היות "דלא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה", כלומר שמכיוון שהבעל לא קצץ לה בשעת ההלוואה שהיא תביא לו יותר ממה שהוא הלווה לה, ובנוסף הוא גם לא לקח ממנה משהו בפועל, לכן זה רק הערמת ריבית בלבד.

והקשה תוס' על רש"י, "מה שפי' דריבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום לא נהירא, כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום, הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי רבית גמור". ולכן מפרש תוס' את דברי הגמרא באופן אחר.

וצלה"ב:

א. מרש"י משמע שזה שאין זה בגדר ריבית הוא מפני ב' הטעמים ביחד, גם מפני שלא קצץ לה בהתחלה, וגם מפני שלא לקח ממנה כלום, ואם היה חסר א' הטעמים היה זה כן גדר של ריבית, ואינו מחוור דיו, שהרי לפי פשוטו גם אם כן קצץ לה סכום, עצם זה שלא לוקח ממנה משהו בפועל, אין זה גדר ריבית?!

ב. וכן קושית התוס' על רש"י שהקידושין הם כן ריבית, מכיוון שכסף הקידושין

---

1) קידושין ו, ב.

(החסכון) שהבעל מרוויח כאן זה כמו קבלת פרוטה ממש. ומדוע באמת לפי רש"י זה רק הערמת ריבית? ולאידך מדוע לפי תוס שאלתו עדיין במקומה עומדת?

ב
בירור שאלת תוס' ותליית מחלוקת רש"י ותוס' במחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ויש לבאר זה בהקדים, דהנה שואל המל"מ על תוס"[2]:

בפשטות כל הבסיס להיגיון של תוס' הוא, שמכיוון שהאיש הי' חייב להוציא פרוטה בשביל הקידושין, ובזה שהאריך לה את החוב חסך את פרוטה לכן הוה כאילו קיבל פרוטה בפועל ממש, והרי בשביל קידושין הבעל לא הי' חייב להוציא פרוטה כלל, שהרי אפשר לקדשה בשטר, (שאינו שוה פרוטה) וא"כ הבעל לא חסך בזה שווה פרוטה, ומדוע א"כ לתוס' הוה ריבית גמורה?

ומתרץ בזה, ששאלת התוס' היא לא שהחיסכון שהבעל חסך שלא הי' צריך להוציא פרוטה בשביל הקידושין הוא הריבית, אלא שקידושין עצמם הם הריבית, והיינו מכיוון שהקידושין נפעלים ע"י נתינת פרוטה, יוצא א"כ שהקידושין שוים פרוטה, ויוצא שהבעל מקבל תוספת על החוב (הקידושין בעצמם) ולכן זה ריבית ממש.

ועפ"ז ניתן להבין את מחלוקת רש"י ותוס' ובהקדים עוד ענין, הנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בנוגע לגדר ריבית במקרה ש'ארווח לה זימנא', האם היא מדאורייתא או מדרבנן.

כתב הרמב"ם[3]: "הורו רבותי שהמלוה את חבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלוה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך ה"ז אבק רבית (ריבית מדרבנן) לפי **שלא קצץ בשעת הלואה**".

והשיג על זה הראב"ד, שזה שלא קצץ בשעת ההלוואה אין זה כלום, אלא זה ריבית גמורה.

וא"כ ניתן לבאר גם כאן, שמחלוקת רש"י ותוס' היא - אותה מחלוקת של הרמב"ם והראב"ד, האם כל המקרה של 'ארווח לה זימנא' מלכחילה באופן הרגיל (נתינת פרוטה ממש) הוא מדאורייתא או מדרבנן, שלפי תוס' 'ארווח לה זימנא' הוא ריבית דאורייתא, ולפי רש"י 'ארווח לה זימנא' זה רק דרבנן.

---

2) מלוה ולווה ב, יד ד"ה כתב מרן.

3) הל' מלוה ולווה פ"ו.

ולכן חולקים ג"כ בענינינו האם קידושין באופן כזה הם ריבית גמורה או רק הערמת ריבית, שהרי אם כל 'ארווח לה זימנא' הוא מדאורייתא לא משנה אם זה נתינה בפועל ממש או לא, בכל רגע שהמלווה נהנה בנוסף להלוואה יש לזה גדר ריבית מדאורייתא, ולכן שואל תוס' על רש"י האיך אפשר לומר שזהו הערמת ריבית, שהרי זה ריבית גמורה.

משא"כ רש"י שלשיטתו מלכתחילה כל המקרה של 'ארווח לה זימנא' הוא לא מדאורייתא אלא גזירה דרבנן, וא"כ ניתן לומר שרבנן גזרו רק במקרה שהלווה נתן למלווה משהו בפועל, אבל במקרה שהוא רק 'הרוויח' יתר על דמי ההלוואה באופן של דיבור וסיכום, הנאה בעלמא וכיו"ב ולא בקבלת דבר ממשי, בזה חכמים לא גזרו שיהי' ריבית,

וא"כ כאן שהאשה לא נתנה לבעל משהו בפועל הרי שבזה רבנן לא גזרו דין ריבית, (אלא שעדיין זה אסור משום גדר אחר בתקנות דרבנן והוא הערמת ריבית)[4].

ג
הדוחק בביאור זה לרש"י ותוס'

אלא שעדיין אין זה מחוור הן אליבא דרש"י והן אליבא דתוס':

אליבא דרש"י אין מובן כלל, מדוע שרבנן לא יגזרו גם על מקרה כזה שלא נהנה בקבלת דבר ממשי כמו בקידושין, שהרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובריבית דאורייתא גם כשהמלווה לא קיבל דבר ממשי הוה ריבית, ובפרט שיש פה חשש כבד שעי"כ יבואו אנשים לקדש אשה בהסכמה מראש כתנאי על המלווה (שיש לזה גדר של ריבית קצוצה) במחשבה שרק בנתינת דבר ממשי יש איסור, אך בקידושין אין זה אסור ויעברו בזה על איסור מדאורייתא.

וכן לתוס' עדיין אין זה מחוור לגמרי, שהרי חילוק בין המקרה שעליו דיבר הראב"ד למקרה בסוגייתינו, שהרמב"ם דיבר על מלווה שגר בבית של הלווה, שזה הנאה שווה כסף והוא לא הי' מקבל אותה בחינם ללא תשלום, ולכן זה ריבית (אף שבפועל הלווה לא נתן לו כסף, כי הוא נתן לו שווה כסף). אך לומר שבמקרה שלא היתה בפועל שום נתינה, ואדרבה הבעל גם לא מחויב לתת כלום והוא יכול לקדש את האשה ללא כסף כלל (בשטר), הרי שדוחק לומר שזה ריבית קצוצה דאורייתא![5].

---

4) וכעין סברא זו כתב הר"י מיגא"ש הובא בתלמיד הרשב"א על הסוגיא.

5) מקודם נכתב בצורה ברורה שהקידושין הופכים את זה לנתינה של ממש, וזה החלטי. אך כאן הדגש הוא שהנתינה היא לא מחויבת לזה שארווח לה זימנא, אף שב' הפעולות היו ביחד בשעת מעשה (שע"י זה שארווח לה זימנא היא התקדשה לו), כל שהם אינם מחייבים אחד את השני הרי שאין לתלות אותם זה על גב זה.

(ובפרט לפי הסברא הנ"ל שנתינת חיי אישות הוה נתינת דבר ממשי, שאינו בגדר הרגיל כלל ודוחק לומר שזהו ריבית דאורייתא).

ומלבד זאת, ריבית שאסרה תורה הינה תרבית שיש בה נשך, היינו שהמלווה 'נושך' ולוקח מהלווה, משא"כ כאן הרי שני הצדדים מרויחים ואין זה נשך, (הבעל מרוויח את הקידושין - חיי אישות (ששוים פרוטה), והאשה מרויחה את עצם שהייתה עם הבעל כמאמר ר"ל "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו", מלבד שארה כסותה ועונתה ושאר דברים שתיקנו לה רבנן) ואף אם נאמר שהבעל מרוויח יותר אין זה בגדר נשך אלא תרבית בלבד ללא נשך, שאין זה דאורייתא[6].

ד
הסברת רשי ותוס' באופן שונה קצת ועפ"ז ישוב הקושיות הנ"ל

ולכן יש לבאר דברי התוס' באופן אחר, שבאמת גם לשיטתו במקרה של ארווח לה זימנא הרי זה ריבית קצוצה, אך מדרבנן (מכח השאלה לעיל שקשה להחשיב כזה מקרה לנתינה ממשית), ושאלתו על רש"י היא שאין זה הערמת ריבית, אלא ריבית גמורה (אף שהוא מדרבנן).

ולחידוד יותר, שיטת תוס' היא כמו הראב"ד שבמקרה שארווח לה זימנא זה ריבית דאורייתא, אך כל זה הוא רק במקרה שהלווה נתן למלווה מעות בפועל ממש, ולאידך במקרה שהמלווה לא קיבל מהלווה **בפועל** כסף או שווה ממשי, אך קיבל ממנו הנאה שאינה שווה ממש כסף הרי שזה ריבית מדרבנן.

יוצא א"כ שכל שאלת תוס' על רש"י שנגזור על קידושין מדרבנן יושבת ע"כ שלומד שארווח לה זימנא הוא מדאורייתא.

והטעם שרבנן גזרו שגם כשלא קיבל ממש שווה פרוטה שזה יהי' ריבית, הוא כי אם יקדשו אישה ע"י הרווחת זמן, הרי שיגיעו לטעות ויחשבו שארווח לה זימנא כשנתן מעות בפועל זה גם לא ריבית ומותר, ולכן גזרו חכמים שגם כשלא נתן בפועל הרי שזה יהי' ריבית דרבנן.

[שאם כל גדר ארווח לה זימנא מלכתחילה הוא דרבנן, אזי אין גוזרין גזירה לגזירה].

משא"כ רש"י כתב שזה רק הערמת ריבית ולא ריבית דאורייתא, כי לשיטתו כל הדין

---

6) כן ביארו כמה מהאחרונים.

של ארווח לה זימנא הוא מדרבנן, כהרמב"ם, ולכן כשהמלווה לא קיבל כלום, הרי שאין זה אפילו אבק ריבית, אלא רק הערמה, כי עדיין בסופו של דבר הוא הרוויח משהו בנוסף להלוואה שנתן.

וברור א"כ לפי רש"י שאין מקום לגזור בקידושין של ארווח לה זימנא שיהי' גדר של קידושין ממש, שהרי כל החשש הוא שמא יבואו ע"י כך לזלזל בריבית זו והרי כל הגדר של ארווח לה זימנא הוא מדרבנן ואין גוזרים גזירה לגזירה, ואם יבואו עי"כ לקדש אשה באופן קצוץ מלכתחילה אין זה אסור אלא מדרבנן.

[אך כמובן אין חוששים שעי"כ יבואו לומר שאין דין ריבית אפילו בקצוצה שהרי חשש זה הוא רחוק שבשבילו צריך לטעות פעמיים, גם לומר שאין הבדל בין נתינה ממשית לקידושין, וגם לומר שאין הבדל בין ריבית קצוצה לארווח לה זימנא ולזה בודאי אין חוששים].

עפ"ז מובנים דברי רש"י בטוב טעם "והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה", שמדגיש שזה שהוא לא ריבית גמורה ורק הערמת ריבית הוא גם מפני שלא קצץ לה סכום, וגם מפני שהוא לא לקח ממנה דבר בפועל, שהרי גם אם הוא לא קצץ לה סכום זה לא הערמת ריבית, כי אם נתן לה בפועל דבר הרי שזה ריבית דרבנן, ובשביל להגיע לזה שזה הערמת ריבית, מוכרח רש"י להגיע לזה שהוא ג"כ לא נתן לה כלום.

ועפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' מובנת היטב, שחלקו האם ארווח לה זמנא הוא דאורייתא או דרבנן, ובמילא האם כשלא נתן לה כלום זה ריבית מדרבנן או שזה רק הערמת ריבית.

בדין קידושין בהנאה

הת' לוי יצחק שי' הרטמן
תלמיד בישיבה

א
הסוגיא דקידושין באדם חשוב והדיוק בפרש"י

איתא במסכתין[1] בנוגע לאופנים השונים בקידושי כסף, "בעי רבא: הילך מנה ואקדש אני לך, מהו? אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא, מקודשת . . באדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה".

כלומר - במקרה בו אשה נותנת מנה לאיש כדי שיקדשה (כאשר מדובר באדם חשוב) קידושיו קידושין, כי היא נהנית מכך שהוא מקבל ממנה מתנה, והוא מקדשה בהנאה זו שמקבלת ממנו.

ומפרש רש"י על המילים "באדם חשוב עסקינן" - "שאינו רגיל לקבל מתנות". ומשמע מלשונו שמה שנאמר בסוגיא שמקודשת הוא רק כאשר מדובר על אדם חשוב שאין דרכו לקבל מתנות, אך אם כן דרכו לקבל מתנות (אף שהוא אדם חשוב) - מקודשת.

וצריך עיון מדוע רש"י מדגיש שמדובר כאן דוקא על אדם חשוב שאין דרכו לקבל מתנות, ומדוע באדם חשוב שכן דרכו לקבל מתנות לא תהי' מקודשת.

והנה, על המילים "בההיא הנאה" מפרש רש"י "שתרצה זאת, לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה". היינו שהנאת האשה כאן היא בזה שהייתה אמורה לתת פרוטה לאדם חשוב זה, ובכך שהוא מקבל ממנה את המנה, הוא בעצם חסך לה פרוטה.

ומובן מזה, שלדעת רש"י, כאשר מקדשים אשה בהנאה, צריכה ההנאה להיות הנאה כזו שחוסכת לאשה כסף בפועל. ולכן באמת באדם חשוב שכן דרכו לקבל מתנות, לא תהי' מקודשת, כי אין לה הנאה (רווח) בפועל מכך שהוא הסכים לקבל ממנה מנה.

---

1) ז, א.

ניתן לראות זאת גם בפרש"י בעמוד הקודם, כאשר הגמרא מדברת אודות המקרה של "ארווח לה זמנא", שהאיש מאריך לאשה את זמן ההלואה ובהנאה שנהנית ברווח הזמן:

על המילים "לא צריכא דארווח לה זמן" כותב רש"י "[זמן] הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי". ומשמע גם כאן שלרש"י קידושין בהנאת האשה חלים רק כאשר ההנאה היא בזה שהאשה היתה אמורה לתת פרוטה ולא נתנה.

ב
הקושי בפירוש הסוגיא דתן מנה לפלוני

על פי מה שנתבאר בדעת רש"י, יובן דבר נוסף:

בהמשך הגמרא[2] מובא מקרה נוסף - "אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך, מקודשת מדין ערב. ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה".

כלומר, אשה שאמרה לאדם שיתן מנה לפלוני, ובכך היא תתקדש אליו (לנותן), מקודשת. הדבר נלמד מדין ערב שקונה את שעבוד ההלוואה אע"פ שאינו מקבל על כך מעות, וכן האשה מתקדשת אע"פ שהיא לא מקבלת כסף על הקידושין.

וישנה מחלוקת בין הראשונים מהי ההנאה שמקבל הערב שבה הוא משעבד להיות ערב על ההלואה, ו(כיוצא מכך) במה מתקדשת האשה במקרה הנ"ל:

לדעת הרא"ש הערב קונה את השעבוד בנתינת המעות מהמלוה ללוה, וכן באשה היא מתקדשת בזה שהאיש נתן מנה לפלוני. לעומתו סובר הריטב"א שקנין השעבוד אצל הלוה הוא בהנאה שנהנה מכך שהמלוה והלוה סמכו עליו, וכן באשה היא מתקדשת בהנאה שיש לה מכך שאותו פלוני קיבל מעות על פיה.

רש"י מפרש על המילים "ואקדש אני לו" - "לאותו פלוני במנה שתתן לו בשבילי", ומשמע שלרש"י קנין הקידושין כאן הוא כדעת הרא"ש) בנתינת המעות, "במנה שתתן כו'".

הדבר מובן גם מפרש"י על המילים "ואקדש אני לך" - "ואע"ג דלא מטי הנאה לידה".

---

2) ו, סע"ב.

מכך שרש"י אינו מפרט ש"לא מטי מעות לידה" וכיו"ב, אלא כותב שהיא לא מקבלת הנאה כלל, משמע שהוא סובר כדעת הרא"ש שהאשה מתקדשת בנתינת המעות (וכן בערב).

והנה, בדעת הריטב"א (שהאשה מתקדשת בהנאה שיש לה מכך שפלוני מקבל מעות על פיה) צריך להבין מדוע הגמרא לומדת שמקודשת מדין ערב, הרי זהו מקרה של קידושין בהנאה אותו כבר הזכירה הגמרא קודם לכן, שמקודשת?

וכן צריך להבין במה נחלקו הרא"ש והריטב"א, ומה הכריח אותם לפרש את הסוגיא באופן זה דוקא.

ג
ביאור ע"פ הנ"ל בשיטות הרא"ש והריטב"א

ויש לבאר בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל בנוגע לקידושין בהנאה, שישנה הנאה שחוסכת לאשה בפועל הוצאת פרוטה, ויש הנאה שאינה חוסכת לה הוצאת פרוטה, כפי שהדגיש רש"י בסוגיא דקידושין לגבי אדם חשוב:

לדעת הריטב"א ישנו צורך בלימוד מערב, כיון שמה שהגמרא אמרה כבר שמקודשת כשנהנית, הוא דוקא בהנאה שחוסכת לה הוצאת פרוטה, כנ"ל. והחידוש שבלימוד זה הוא שמקודשת בהנאה גם כשלא חוסכת פרוטה בפועל.

ענין זה הוא הן במקרה הקידושין בסוגיא, והן במקרה של ערב: במקרה דנן בקידושין, האשה לא חוסכת כלום בזה שאותו פלוני קיבל מנה בגללה, שהרי לא היתה חייבת לו משהו וכיו"ב. וכן בערב הוא הנאתו אינה חסכון באיזו הוצאה, אלא שנהנה בזה שסומכים עליו.

ולמקרה כזה צריך לימוד מיוחד מדין ערב, כנ"ל.

אך הרא"ש לעומת זאת (וכן רש"י), סובר שמדובר כאן על קנין בנתינת המעות, ואינו דין הנאה. וזאת כיון שלדעתו אכן במקרה שההנאה אינה חוסכת משהו לאשה, אינה מקודשת.

ועפ"ז יובן גם במה נחלקו הרא"ש והריטב"א בפירוש הסוגיא, שהריטב"א הסובר שיש דין הנאה גם במקרים דנן, יפרש שמדובר כאן על דין הנאה. אך הרא"ש שסובר שדין הנאה בקידושין הוא רק כאשר האשה חוסכת משהו בפועל, יפרש כאן שהוא מצד נתינת המעות (ואין כאן דין הנאה).

הדבר נראה גם בכך שבריטב"א (בסוגיא דאדם חשוב) אינו מדגיש שמדובר על אדם חשוב שאינו נוהג לקבל מתנות[3].

הריטב"א לא מדגיש שהוא דוקא אדם שאינו מקבל מתנות (שאז חוסך לה פרוטה בפועל).

[להעיר: תוס' ר"י הזקן מפרש שערב (וכן קידושין) הוא בהנאה, ומצד שני מדגיש שאינו רגיל לקבל מתנות. וצ"ע ואכ"מ].

3) ולהעיר שבתוס' ר"י הזקן מפרש בסוגיא דערב שישנו דין הנאה (כהרא"ש), ובסוגיא דאדם חשוב כן מדגיש שאינו נוהג לקבל מתנות (כרשי"י (והריטב"א)). וצ"ע. ואכ"מ.

בשיטות רש"י ור"י הזקן ב'חצייך בחצי פרוטה'

הת' ישראל מלך שי' הכהן פרידמן
תלמיד בישיבה

א
מחלוקת רש"י ור"י הזקן בסוגיין

איתא במסכתין[1]: "בעי רבא חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה מהו, פסקה או מונה והולך".

ופירש"י - "פסקה. והווה ליה כמקדש לחצאין". וממשיך בפירושו - "מונה והולך. ורישא דמילתא אמסקנא נמי קאי ולאו לחצאין הוא דהא חצי פרוטה לאו בר תפיסה הוא".

היינו, רש"י לומד את הספק של רבא באומר 'חצייך בחצי פרוטה' - האם נאמר שאינה מקודשת כיון שאמר שמקדש חציה והרי זה כמקדש לחצאין, או שנאמר שהאשה מקודשת כיון שכאן אומר מיד אח"כ "וחצייך בחצי פרוטה" ואזי ברור שדבריו הראשונים אינם נחשבים לבדם שהרי אמר 'חצי' ומובן שתחילת דבריו מוסבים על סוף דבריו, ואנחנו נחבר את דבריו ויחשב שקידש את האשה בפרוטה והקידושין יחולו.

אמנם, ר"י הזקן מפרש בתוס' שלו את הספק בצורה שונה: "פסקה. והואיל ואמר חצי פרוטה לא כלום הוא". "או מונה והולך. הווה ליה כאילו אמר התקדשי לי בפרוטה והילך חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה".

היינו שרבא מסתפק האם כיון שאמר שמקדש ב'חצי פרוטה' (שאינה יכולה לפעול קידושין) ממילא לא יהיה כאן קידושין, או שכיון ואמר את הדברים ברצף נחשיב את דבריו כאילו אמר 'התקדשי כולך בפרוטה' ורק שפירש ש'חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה' ויחולו הקידושין.

---

1) ז, ב.,

הסוכת דוד[2] נעמד ומבאר את מחלוקתם, שלרש"י הבעיה בקידושין אלו היא בכך שאומר 'חצייך'[3], ולר"י הזקן הבעיה היא בכך שאומר 'חצי פרוטה'.

ומבאר הסוכת דוד את מקורם: בהמשך הגמ' מופיע הספק הרביעי של רבא 'האומר שני חצייך בפרוטה מהו, הכא ודאי בחד זימנא קאמר לה או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל' - רש"י למד מכאן שהבעיה אינה במעשה הקנין שנעשה ע"י פחות מפרוטה, שהרי הגמ' אומרת שאם נלמד ש'בחד זימנא קאמר' יחולו הקידושין על אף שעשה ב' קניינים בפרוטה אחת, וכן הוא גם אצלינו שהבעיה אינה באמירת ה'חצי פרוטה' - אלא היא רק בכך שאמר 'חצייך'.

והטעם שנוכל לעשות ב' קניינים בפרוטה (באומר 'שני חצייך בפרוטה') או לחבר את שני חצאי הקנין שעשה בפרוטה (באומר 'חצייך בחצי פרוטה' וכו') מכיון שסו"ס יש כאן פרוטה שלימה אזי יש גמירות דעת של האשה להתקדש.

אך ר"י הזקן לומד שגם באומר 'שני חצייך בפרוטה' הבעיה היא בכך שעשה ב' קנינים בפרוטה - שזהו קנין ב'חצי פרוטה', ורק ששם זה מועיל (אם נאמר שב'חד זימנא קאמר'), כיון שאמר 'שני חצייך בפרוטה', וכיון שהזכיר במפורש 'פרוטה' הקידושין יחולו, דיש גמירות דעת של האשה להתקדש.

לסיכום השיטות: לרש"י הבעיה כאן היא ב'קנין האשה' - שאינה מתקדשת לחצאין, ואילו לר"י הזקן הבעיה כאן היא ב'מעשה הקנין' - שמקנה בחצי פרוטה.

ב
הקושי בהבנת הנ"ל, וביאור ע"פ מחלוקת הסמ"ע והט"ז

וצריך להבין: דבר פשוט הוא שגם לרש"י אם היה אומר כולך ב'חצי פרוטה' לא היה מועיל שהרי א"א לקנות בחצי פרוטה וא"כ הבעיה היא גם בכך שקידש ב'חצי פרוטה' דאין כאן קידושין כלל.

ולאידך ברור, שגם לר"י הזקן א"א לקנות אשה לחצאין, וכמו שמוכח מהספק השלישי של רבא שם רואים במפ' שאי"ז מועיל שלכן אם היה אומר 'חצייך בפרוטה' גם לא היה קידושין (אלא אם הוסיף עוד 'חצייך בפרוטה' ונגיד ש'מונה והולך').

---

2) סע' ל"ט-מ.

3) עד"ז פי' שם בתוס' רי"ד שחצי פרוטה זה המקום לומר שהתכוון ל'מונה והולך' ורק זה שאמר

ממילא צריך להבין מדוע מדגיש רש"י שהבעיה היא בכך שאמר 'חצייך' ומדוע מדגיש ר"י שהבעיה היא בכך שאמר ב'חצי פרוטה'.

וי"ל שנקודת המחלוקת היא במה הנידון בקידושי כסף, האם בקידושין שמים דגש על האשה שהיא נקנית כאן, וע"כ פעולת הקידושין שנעשית ע"י הכסף הוא בכך שהכסף הוא השיווי של האשה וקבלתו גורם להסכמתה להתקדש, או ששמים דגש על מעשה הבעל בקידוש האשה שאין זה מצד שוויה או הסכמתה כי־אם ענין של מעשה הקידושין.

על דרך זה יש לומר בענינינו - באומר חצייך בחצי פרוטה, אם מסתכלים על ה'אשה' אזי הבעיה היא באמירת 'חצייך' - שא"א לקנות אשה לחצאין, אך אם מסתכלים על 'פעולת' הקידושין אזי הבעיה היא באמירת 'חצי פרוטה' שא"א לפעול מעשה קידושין בלי פרוטה.

ועפ"ז י"ל שגם לרש"י וגם לר"י הזקן צריכים הן את הקידושין בפרוטה שלימה והן את קניית כל האשה. אלא שרש"י למד שהעיקר פה הוא ה'האשה הנקנית' ולכן הוא מפרש את הספק על ה'אשה' - האם זה בעיה בכך שרצה לקנות אשה לחצאין או שכיון שפירש בסוף שקונה חצי נוסף אזי נאחד את דבריו ותהיה מקודשת.

משא"כ לר"י הזקן העיקר זה ה'המעשה', פעולת הקנין, ולכן הוא מפרש את הספק על 'מעשה הקנין' - האם זה בעיה בכך שרצה לקנות בחצי פרוטה או שסוף סוף יועיל כיון שכשמונה עוד חצי פרוטה הרי זה כאילו איחד את החצאים לקנין אחד.

ב'חצייך' נותן מקום לומר ש'פסקה'.

4) שו"ע חו"מ סימן ק"צ ס"ב.

5) ע"ש שלומד את זה מהקנין כסף דעפרון שהיה הכסף בשיווי השדה.

6) קידושין, ח"א ס"ב.

הטעם לזה דאזלינן לקולא בשחרור ע"ע

הת' מנחם מענדל שיח' ווילישאנסקי
תלמיד בישיבה

א
הסבר דברי הגמרא בדין שחרור ע"ע

בנוגע לשחרור עבד עברי, הדין1 הוא שיכול לשחרר את עצמו ע"י פדיון שניו הנותרים, דהיינו שמחלקים את דמי מכירתו לשש שנים, ומשלם לאדון דמי פדיונו לפי השנים שנותרו לו לעבוד.

איתא על כך בברייתא במסכתין2: "ת"ר נמכר במנה והשביח ועמד על מאתים, מנין שאין מחשבין לו אלא מנה, שנאמר: "מכסף מקנתו". נמכר במאתיים והכסיף ועמד על מנה, מנין שאין מחשבין לו אלא מנה, תלמוד לומר: "כפי שניו". אין לי אלא עבד הנמכר לעובד כוכבים הואיל ונגאל בקרובים ידו על התחתונה, נמכר לישראל מנלן, ת"ל: "שכיר שכיר" לגזירה שווה", עכ"ל הברייתא.

ביאור הדברים:

במקרה שהעבד השביח יותר משוויו במכירתו, אינו נפדה ע"פ שוויו העכשווי, אלא (אזלינן לקולא ו)מחשבים דמיו לפדיונו לפי שוויו במכירתו. דין זה יוצא מהא דכתיב לגבי שחרור עבד: "מכסף מקנתו3", שמכך משמע שהולכים לפי ערך שוויו בשעת הקניה.

לעומ"ז במקרה שהוזל משוויו במכירתו, אינו נפדה ע"פ שוויו במכירתו, אלא (אזלינן לקולא ו)מחשבים דמיו לפדיונו לפי שוויו העכשווי, כמ"ש: "כפי שניו4", אשר מכך משמע שהולכים לפי ערך שוויו בסוף שניו. ויוצא מכך דבכל מצב אזלינן לקולא.

וממשיכה הברייתא, שבפשטות, דין זה (דאזלינן לקולא בתשלום דמי פדיון העבד) הנלמד מהפסוקים, נאמר רק לגבי ע"ע הנמכר לעכו"ם (מפני שיש סברא להקל בדינו, שהרי מצינו שהתורה הקלה בדין שחרורו - שנגאל אף ע"י קרובים - ולכן הקילה התורה

1) ויקרא כה, מט ואילך.
2) כ, א.
3) שם, נא.
4) שם, נב.

אף במחיר שניו הנותרים), אך בע"ע הנמכר לישראל (שלא מצינו שהתורה הקילה בדין שחרורו) לכאורה לגביו לא נאמר דין זה.

אך אומרת הברייתא למסקנא שמקישים את שני דיני העבדים בגז"ש ("שכיר - שכיר[5]"), וא"כ אף בע"ע הנמכר לישראל אזלינן לקולא בתשלום דמי פדיונו.

הגמרא על ברייתא זו מביאה את קושיית 'ההוא מרבנן' לאביי, בטעם הדבר שבכל מצב דורשים את הפסוקים לקולא, והרי לכאורה ניתן באותה מידה לדורשם לחומרא [דהיינו, שהפסוק "מכסף מקנתו" יידרש על מקרה שהופחת שוויו, ויצא שישלם כשוויו (היקר) במכירתו. והפסוק "כפי שניו" יידרש על מקרה שהשביח שוויו, ויצא שישלם כשוויו (היקר) העכשווי], ומביא אביי על כך ב' תשובות אותם דוחה הגמ', ובהמשך[6] מביאה הגמ' למסקנא את תירוץ ר"נ בר יצחק, דמדייקים זאת מהמילים בתחילת הפסוק [ראה שם].

היוצא מהנ"ל: **א.** יש סברא לחלק בין ע"ע הנמכר לעכו"ם לבין הנמכר לישראל (רק שמגז"ש מדמים ביניהם). **ב.** למסקנת הגמ', הסיבה דאזלינן לקולא באופן לימוד הפסוקים היא מפני שכך משמע המילים בתחילת הפסוק.

ב
תמיהה בתשובת אביי לשאלת 'ההוא מרבנן'

ולכאורה מתעוררת תמיהה רבתי על שאלת ההוא מרבנן, ובפרט על תשובות אביי לשאלתו.

התבוננות קלה בדברי הברייתא מלמדתנו בצורה מפורשת את הסיבה לכך דאזלינן לקולא בלימוד הפסוקים, והיא - היות ומצינו שהתורה הקילה שנגאל בקרובים.

הסיבה שהברייתא מביאה לכך שא"א ללמוד שכן הוא בע"ע הנמכר לישראל, היא שיש לומר שזה דאזלינן לקולא (**בלימוד הפסוקים**), זהו היות והתורה הקילה בדינו שנגאל בקרובים (ומשום כך הקילה ג"כ שנפדה בשוויו הנמוך, והרי זאת אינו שייך בנמכר לישראל שלא נגאל בקרובים).

וא"כ אין מובן מפני מה מביא אביי דינים ופרטים אחרים שהתורה הקילה בהם לגבי ע"ע, כסיבה לדרשת הפסוקים לקולא[7], ואינו מביא את סברת הברייתא בכך[8].

---

5) בנמכר לעכו"ם הוא שם שם נג. ובנמכר לישראל הוא שם מ. וכן בראה טו, חי.

6) שם, ע"ב.

ג
ביאור בדרכי הלימוד דגזירה־שווה

ויובן בהקדים תירוץ תמיהה נוספת בכללות דברי הברייתא.

למסקנת הברייתא אכן מקישים בין ע"ע הנמכר לעכו"ם לנמכר לישראל [שבשניהם אזלינן לקולא] מגז"ש ד"שכיר - שכיר", וזאת על אף שישנה סברא לחלק ביניהם (שנגאל בקרובים).

ולכאורה קשה דמצינו שבמצב זה אין לומדים את הגז"ש ד"שכיר - שכיר"[9], אלא אומרים שלא נלמדת לגבי פרט זה.

וכגון בסוגיא ד"מאן תנא דלא יליף שכיר שכיר"[10], דאומרת שם הגמ': "דתניא: "ושב אל משפחתו" וגו', אמר ר"א בר יעקב: במה הכתוב מדבר . . במכרוהו בי"ד שתיים ושלוש שנים לפני היובל - שהיובל מוציאו. ואי ס"ד יליף שכיר שכיר, למה לי, נילף שכיר שכיר. אמר ר"נ בר יצחק לעולם יליף שכיר שכיר, ואיצטריך, סלקא דעתך אמינא מוכר עצמו הוא דלא עבד איסורא, אבל מכרוהו בי"ד דעבד איסורא - אימא ניקנסיה, קמ"ל".

זאת אומרת, שלולא הפסוק ד"ושב אל משפחתו" לא הייתי לומד את דין היציאה ביובל - גם לגבי סוג העבד השני (- נמכר ע"פ בי"ד), מפני שישנה סברא לחילוק (שמכרוהו על איסור שעשה, ונקנסהו על כך שלא יצא ביובל) וזאת על אף שיש גז"ש ד"שכיר שכיר".

[בגז"ש בכלל ישנם כמה סוגים, ישנו את הסוג הפשוט בו יש ב' פסוקים שמקישים ביניהם וברור שהתורה אכן מתכוונת שיהיה דין שווה בין שניהם (על אף שישנם חילוקים ביניהם, דהרי ע"כ דיברה תורה, וכך ניתן למשה מסיני). אך קיים סוג נוסף בגז"ש, והיא גז"ש האמורה בדבר כללי ונלמדת לפרטים רבים (ובאופן זה ניתנה למשה מסיני), ואז אכן שייך לדון בכל פרט ופרט האם ניתן לומר שהגז"ש אמורה גם לגביו[11]].

---

7) ובפרט שלא ודאי שניתן להקיש מאותם דינים המקלים לגבי ע"ע (משא"כ בברייתא שבשטות זוהי סברא טובה), וכפי שאכן מקשה הגמ'.

8) אמנם מביא אותה בהמשך [כ, ב] אך עדיין אי"מ דאם זו אכן סברת הברייתא צריכה להיות תשובתו הראשונית, וראה להלן הסבר הדבר.

9) בגז"ש רגילה ברור שלא שייך לומר כן, דהרי לא בכל מצב נאמר שמפני החילוק לא נלמד גז"ש זו (וראה לקמן החילוק היסודי בין הגז"ש).

10) טו, א.

11) וראה בכ"ז והמקורות לכך בקובץ יסודות וחקירות ערך "אין אדם דן גז"ש מעצמו", וכן בערך "מופנה".

ולהוסיף שבדבר זה עצמו צריך להבין, דהרי אם הגז"ש אינה מלמדת במקום שישנה סברא לחלק, אין מובן למה באה גז"ש זו. ממ"נ - במקרה שאין חילוק לא צריך ללמוד בגז"ש, אלא ניתן ללמוד בלימוד ד"במה מצינו"[12], ובמקרה שיש חילוק א"א ללמוד ע"י הגז"ש (כדמוכח לעיל).

ויש לומר הביאור לכך שבמקרה בו הסברא לחילוק הינה סברא חלשה, שאין בכוחה לבד לתת טעם לחילוק (היות וניתן לפרוך חילוק זה), אזי אכן הגז"ש תגבור עליה. משא"כ במקרה בו הסברא חזקה עד כדי כך שאכן יכולה לחלק, אז י"ל שגז"ש לבד לא מספיקה להקיש בין המקרים (וצריך סיוע לכך מפסוק נוסף).

[וזוהי הסיבה שבלימוד בגמ' שם לגבי היציאה ביובל, נצרך פסוק נוסף ע"מ להקיש בין סוגי העבדים ולא מספיקה הגז"ש, מאחר ואכן יש סברא חזקה לחלק].

ומובן ג"כ לשם מה נצרכת גז"ש זו, דעל אף שאכן במקרה בו יש סברא חזקה לא תועיל (לבדה), הרי במקרה בו יש סברא קלושה לחילוק - שאז כבר לא ניתן ללמוד מ"במה מצינו" -, תועיל הגז"ש להקיש בין המקרים.

ד
עפ"ז הסבר בסברת הברייתא ותירוץ השאלה

וי"ל שכן הוא בברייתא דנן, ועפ"ז תתורץ הקושיא דלעיל.

הסברא שנגאל בקרובים היא סברא חלשה מכדי לחלק בין הנמכר לעכו"ם לנמכר לישראל, היות וישנו הבדל בין גאולת קרובים לפדיון עצמו.

מצינו אמנם שהתורה הקילה עליו שיכול להיגאל ע"י קרובים, אך גם לאחר לימוד הקולא בדין זה אין האדון העכו"ם מפסיד כלום (דכל שוויו של העבד מוחזר לו או לפחות דמיו הנותרים), אך באם נלמד שהתורה הקילה עליו גם לגבי שווי כסף פדיונו יוצא שהאדון העכו"ם מפסיד כסף מכך, ולאו דוקא שאף בכגון דא מקילה התורה.

וכדלעיל, זוהי הסיבה לכך שהגז"ש ד"שכיר שכיר" גוברת על סברת חילוק זה, מפני היותה סברא חלשה מכדי חילוק, דאינה מכריחה אותו.

ומובנת תשובת אביי דהסברא לחילוק היא דוקא "עמך. . עמך[13]", כיון שזוהי סברא

---

12) וממילא אין כונת התורה ללמדנו למקרה זה ע"י גז"ש זו.

13) דברים טו, טז.

טובה בפ"ע לחילוק, אך הסברא דגאולת קרובים, אינה סברא טובה לחילוק, ועל־כן לא הביאה.

ומצד שני אין מניעה לכך שהברייתא מביאה סברא זו, דלאחר שמביאה דאזלינן לקולא בלימוד הפסוקים (משום הסברא דאביי), אומרת שלא ניתן ללמוד מכך (בלימוד ד"במה מצינו") דכן הוא גם לגבי ע"ע הנמכר לישראל, שהרי קיימת סברא נוספת לקולא בע"ע הנמכר לעכו"ם, והיא גאולה בקרובים (וסברא זו אינה קיימת בנמכר לישראל).

[ואף שהיא סברא חלשה כדלעיל, הרי כשרוצים ללמוד לגבי דין מסוים אחר צריך להתחשב בכל הסיבות שיכולות להיות המקור לדין חיוב או פטור זה, ואף סיבה שאינה עומדת בפ"ע, נחשבת לגבי כך כמקור (חלקי עכ"פ) לפטור].

ולבסוף מתרצת שהגז"ש מלמדתני שדין זה שייך אף בנמכר לישראל[14].

ה
קושיא על ביאור זה מתשובת אביי בהמשך הגמרא

אך לכאורה מהמשך הגמ' משמע שביאור זה אינו נכון.

לאחר דחיית הגמ' ש"עמך במאכל" וכו' זוהי קולא רק בחיי העבדות, ואינה מלמדתנו קולא בשחרורו[15] מביא אביי סברא זו - שנגאל בקרובים - בתור הסיבה לכך דאזלינן לקולא[16] ובלשונו שם: "התם הא אהדריה קרא, דתני דבי רבי ישמעאל: הואיל והלך זה ונעשה כומר לעבודת כוכבים, אימא לידחי אבן אחר הנופל, תלמוד לומר: אחרי נמכר גאולה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו".

ומשמע מכך שאכן לפי שיטת אביי יש מקום לומר[17] שזוהי הסיבה דאזלינן לקולא, והרי ע"פ הביאור דלעיל יוצא שזו סברא חלשה, ואין בכוחה לבד לתת טעם דעל פיו אזלינן לקולא בלימוד הפסוקים.

ונראה לומר בזה, שתשובת זו דאביי אינה תשובה חדשה (כפי שנראה בהבנת שטחית של לימוד הגמ'), אלא באה בהמשך לתשובה הקודמת.

---

14) ויש לחקור האם הפירוש בדבר הוא שאין חילוק מפני שהסברא הנוספת לקולא אינה נכונה (או שאינה סיבה לחילוק), וזה החידוש שמלמדתנו הגז"ש (וא"כ נוכל ללמוד מכך אף לגבי דינים אחרים בלימוד ד"במה מצינו"), או שהסברא לחילוק נשארה והגז"ש מלמדתני שאעפ"כ כן הוא גם בנמכר לישראל (וממילא זהו רק בדין זה שנאמרה הגז"ש), ואכ"מ.

15) כ, ב.

16) אמנם עדיין הקושיא דלעיל במקומה עומדת, דהרי זהו דבר המפורש בברייתא וצריך לאומרו בתחילת דבריו (ומזה שלא אומר .

17) בהוו"א לפחות, לולא החילוק בין שחרור - דחיישינן שמא ייטמע בין העכו"ם - לפדיון - דנחמיר עליו מדרבי יוסי ב"ר חנינא.

ו
ביאור מהלך הגמ' באופן נכון ועפ"ז תירוץ הקושיא

כדי להבין זאת נקדים ונבאר את מהלך הגמ' באופן שונה במעט מהאופן בו הוצג לעיל.

לאחר דברי הברייתא, הגמ' מביאה את שאלת 'ההוא מרבנן' לאביי מהו הגורם לכך דאזלינן לקולא, וע"כ עונה לו אביי שזהו מפני שראינו שהתורה הקילה עליו בכך שהאדון מחויב לספק לו כל מחסורו ("עמך במאכל עמך במשתה"), מוכח דאזלינן לקולא בדינו, ומחשבים דמיו הנותרים ע"פ השווי הנמוך.

אך מקשה 'ההוא מרבנן' לאביי, דיש מקום לחלק בין הדינים, מפני שאף דמצינו שהתורה הקילה עליו בחיי עבדותו (שמחוייב לספק לו כל צורכו) אי"ז מוכיח לגבי דין שחרורו, וניתן לומר שבזה דוקא נחמיר עליו ע"פ דברי ר"י ב"ר חנינא (שמכירתו לעבד באה כתוצאה מעבירותיו).

ומתרץ על כך אביי, שלא ניתן לומר שהתורה החמירה לגביו בדין שחרור, דהרי ראינו שנגאל בקרובים, וא"כ אכן ניתן ללמוד מכך שהקילה בדינו בחיי העבדות אף לגבי דין שחרורו.

ויוצא שתשובת אביי אחת היא, ומורכבת מב' פרטים: א. הסיבה לכך דאזלינן לקולא היא שרואים שהתורה הקילה בחיי עבדותו ("עמך"). ב. לא ניתן לחלק ולומר שבשחרורו לא נקל עליו, מפני שמצינו שהתורה הקילה גם בדין שחרורו נגאל בקרובים.

וממילא מובן מדוע על אף שזה שנגאל בקרובים זוהי סברא חלשה (כדלעיל) אביי מביאה, דהרי אין מביאה על מנת להסביר את הסיבה לחילוק (דאין בכוחה להסביר זאת), אלא על מנת לתת הוכחה לכך דמצינו שהתורה מקילה אף בדיני השחרור.

[ועפ"ז יומתק הא דאביי אינו פותח את תשובתו ב"אלא", מפני שאכן אי"ז מהלך חדש, אלא המשך התשובה הקודמת].

אך מביאה הגמ' עוד חילוק דאף זה שמצינו שהתורה הקילה בדיני שחרורו ע"י קרובים לא מלמדני לגבי פדיון עצמו (ואפילו לכך אין סברא יכולה לשמש כראיה), ומתרצת למסקנא שהסיבה לכך דאזלינן לקולא נלמדת מהמילים בתחילת הפסוק.

במהות איסור וביעור חמץ

הת' דוד שיחי' מיכלשווילי
בוגר הישיבה, 770 - בית משיח

א
הקושי בנוגע לאסור וביטול חמץ

איתא בגמרא[1]: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה".

וענין זה צריך ביאור והתקשו בזה המפרשים רבות, שהרי באיסור חמץ מצינו חומרות רבות, שאסור אפילו במשהו, עירובו אסור, ויתירה מזה תיקנו חכמים את דין 'בדיקת חמץ', לבדוק שלא נשאר באף מקום חמץ וכו' וכיצד לעומת זאת אומרת הגמרא שמדאורייתא רק בביטול בעלמא סגי? א"כ מדוע נזהרים מאיסור חמץ עד כדי כך?

ב
ביאור בכללות מצוות התורה שנחלקים לכמה חלוקות

ויש לבאר ענין זה ובהקדים:

את מצוות ודיני התורה ניתן לחלק לכמה סוגים וחלקים, ובכללות המצוות מצד עצמם מתחלקים לב' 'סוגי' חלוקה ו'מדידה', והם: מ"ע ומל"ת. לאידך ניתן לחלק את המצוות בחלוקה שונה שהיא ביחס לאדם ופעולתו והיא: חובת 'גברא' או 'חפצא'.

ובפרטיות יותר:

במ"ע: ישנם מצוות שהם דוקא ביחס לאדם, כמו תפילין, ק"ש, ת"ת, כיבוד הורים, וכו', לאידך ישנם מצוות שהם ביחס למציאות החפץ של המצוה, כגון, מעשר, מעקה, וכו', ובזה גופא יש חלוקות רבות במיני ופרטי המצווה, שכל חלוקה פרטית מלמדת ומורה על המצווה והיחס שלה למקומה. ישנו חילוק של מצוות שהזמן גרמא, מצוות התלויות בזמן ובמקום, בין אדם למקום או בין אדם לחבירו וכו'.

---

1) פסחים ד, ב.

שהחלוקה הכללית בינייהם היא, האם הציווי הוא מוטל ועומד על האדם והוא מחויב לעשותו כק"ש ותפילין, או שהציווי הוא לא 'חיובי', אלא שאם האדם יתעסק בחפץ הוא מוכרח לעשות בו באופן מסוים, כגון שחיטה, מעקה וכו'[2].

כל זה הוא במצוות עשה, אמנם במצוות ל"ת אף שבכללות הדין שונה, היות ו(בכללות) אין הציווי מוטל על האדם לעשותו בכל רגע, כפשוט, אלא שבאם האדם יגיע למצב מסוים הוא מחויב לשמור על הציווי, אבל גם את מצוות ל"ת ניתן לחלק לב' חלוקות, האם הציווי הוא דוקא מצד האדם, שאסור **לאדם** לעשות את המעשה, וא"כ אם המעשה נעשה לא מהאדם הוא מעשה 'חיובי' ואין בו איסור, או שהציווי הוא דוקא מצד החפץ, שאסור **שהחפצא** תהי' כך, ולא משנה איך ובאיזה דרך זה נעשה.

ולדוגמא: איסור מלאכה ב'שבת' היא ציווי שקשור לאדם דוקא, ולכן מעשה שנעשה בשבת ללא קשר לאדם אין הוא אסור כלל (כמובן חוץ מגזירת אמירה לנכרי וכד'), לאידך ציווי בשר וחלב, אשר החפצא של האוכל אסור גם אם הוא נפל והתערב מעצמו.

והנה את הצד הב' הנ"ל שהוא ציווים ששייכים ל'חפץ' הדבר, אפשר לומר שבכללות הם הציווים ששייכים במיוחד לאוכלים[3], ובמילים מדויקות יותר, **איסורים**, שהנקודה הכללית ששווה בהם היא שהחפץ עצמו (ללא קשר לאדם) אסור.

[דזוהי משמעות המילה 'אסור' - שהחפץ מצד עצמותפוס בידי החיצונים (הסיבה אינה נוגעת כלל, שזה יכול להיות ע"י מעשה האדם שיהא אסור כאיסור בשר בחלב ויכול להיות לבד), והעיקר הוא **החפץ** שכעת הינו "אסור בידי החיצונים ואינו עולה משם"[4]].

ג
הגדרת החפץ מצד עצמו או ע"י דבר חיצוני

והנה בנוסף לחלוקה הכללית הנ"ל במהות המצוות עצמם, אף שהיא חלוקה **בכל ציווי**, האם הוא מצד האדם או מצד החפץ, הרי שזו חלוקה **במציאות** הדבר האם הוא אסור או מותר.

אך בזה גופא הסיבה והדרך לזה יכולים להיות בב' אופנים, או שהוא כך מצד עניינו

---

2) שם ז, ב. בכל זה ראה מפרשים על פסחים כה, ב. (ברש"י שם ד"ה 'מאי חזית'). שערי יהודה פסחים סימן א'. ראה גם קצוה"ח סי' קפב סק"א, קונט' השליחות לגר"ש שקאפ שביאר בזה (נדפס חידושי ר' שמעון חלד ד'). ובארוכה במקומות רבים.

3) אך לא רק, כמו לא תרצח, וכד' שגם הוא איסור בתוצאת הפעולה, שהיא לא תהי' ואין נפק"מ ע"י מי. ראה רש"י שבהערה הקודמת.

4) תניא פ"ז.

העצמי של החפץ, או שזה פעולה שנפעלה בו ע"י דבר נוסף ולא מצד החפץ עצמו, ולדוגמא, איסור בשר וחלב ואיסור ערלה, שבשר וחלב הוא איסור שאינו מצד עצם החפץ אלא מפעולה שנעשתה ע"י מישהו בערבוב הבשר והחלב, שמצד עצמם הם אינן מעורבבים. משא"כ ערלה (או בהמה שאינה כשרה וכד') שהיא אסורה מצד עצם עניינה, ללא פעולה שנוספת עלי'.

וא"כ יוצא שישנם בזה ד' חלוקות, מצוות שהם מצד החפץ, ובזה גופא חלוקה האם זה נפעל מצד החפץ עצמו או שנעשה ע"י פעולה חיצונית, כגון ערלה ובשר וחלב כנ"ל, ומצוות שהם ביחס לפעולת האדם, ובזה ג"כ ב' חלוקות כנ"ל, עשיית האדם, או אי עשייתו, שלילה.

[ונקודת ההבדל בין ב' הסוגים הכללים: בסוג הא' הוי העיקר תיקון האדם. ובסוג הב' הוי תיקון החפצא, ובסגנון אחר: סוג הא' - מעשה טפל ואדם עיקר (העיקר עשייתו דהפועל), וסוג הב' - מעשה עיקר והאדם טפל (תוצאת הפעולה)].

ד
חלוקה בגוף החפץ - עד כמה חודר בו האיסור

והנה[5] בנוסף לחלוקה הנ"ל במהות הציווים של התורה, אשר **באיסורי** התורה (בכללות) האיסור הוא מצד **החפצא** של הדבר, הנה בזה גופא ישנה ג"כ חלוקה, עד **כמה** האיסור חדר בחפץ האסור, ועפ"ז עד כמה הוא אסור וכמה ניתן כן להשתמש בו[6].

שבזה מצינו ב' חלוקות, מצד הכמות ומצד האיכות. והחילוק בזה מובן בפשטות, מה שאסור רק באכילה היינו משום שרק **הציור החיצוני** של החפץ - שזה שייך לפעולה הרגילה של הדבר, אכילה, נאסר. אך גוף החפץ שאיתו ניתן להשתמש לדברים שמצ"ע אינו ראוי אליהם, היא מותרת.

משא"כ אם החפץ מצד אסור איכותו, הרי שהאיסור חדר בכל חלקי החפץ, ולכן גם עצם גוף החפץ נאסר בשימוש והנאה.

ולדוגמא ב'כמות' - איסור בשר בחלב, שיכול להיות שיהי' אסור באכילה ומותר בבישול

---

5) ענין זה הוא עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפר' וארא, שיחה לבא - י' שבט.

6) שבדבר שאסור מצד האדם, אין חילוק בזה כפשוט. ע"ד איסור אכילה ביו"כ, שאין בזה חילוק מה אכל, וכד'.

ובהנאה, ויכול להיות שיהי' אסור באכילה ובהנאה וכו', שכל זה הוא חילוק בכמות - עד כמה חדר האיסור בחפץ, שמזה מגיעה התוצאה בנוגע לאפשרות השימוש בו.

וב'איכות' ניתן להביא דוגמא: באיסורי הנאה, דמצינו כמה סוגים - ערלה וכלאים דאסור להסיק בקליפי ערלה, לעומת פירות שביעית ושמן תרומה שדינו להשרף (שמן שריפה) ומותר להינות בו בכילויו, לדוגמא בהדלקת נר חנוכה[7].

ובמילים ברורות יותר, האם האיסור הוא נוסף על המציאות של החפץ, או שמא האיסור הוא הוא כל מציאות החפץ. שאם האיסור הוא נוסף על המציאות של החפץ - הרי שיש כאן מציאות, ורק בתואר החיצוני של החפץ חל האיסור, משא"כ אם האיסור הוא כל מציאותו של החפץ, הרי החפץ 'מכולה כבר' ולא שייך בו שום שימוש.

ובסגנון אחר: מהו חוזק האיסור, שיש לומר בזה ב' אופנים, שהאיסור כביכול מתגבר על החפץ, ובזה אוסר לאדם את השימוש בחפץ, אבל עדיין החפץ עצמו והאיסור הם ב' מהויות שונות. או שהאיסור חודר בעצם מהות החפץ, ואז האיסור נהי' הוא הוא מהות החפץ, ובמילא - אין זה שהשימוש בחפץ אסור אלא שמצד האמת, מהות החפץ אינו קיים.

והנפק"מ פשוטה, האם יש איזה שהיא אפשרות שימוש בחפץ (כנ"ל בנוגע לשמן שריפה), או שהוא יצא מכלל שימוש לגמרי ואינו קיים כלל - כע"ז, כדלקמן.

ה
באיסור חמץ נראה שהאיסור הוא באיכות

ולאחר כל הנ"ל ניתן לשוב ולהתבונן במהות איסור חמץ שחידשה תורה, שבו ניתן לומר בב' אופנים - א. כיון שחמץ דומה לאיסור ע"ז[8], א"כ חמץ הוא איסור 'איכותי' שחודר בכל מציאות החפץ, שהחפץ עצמו הופך להיות מציאות של איסור, כמו ע"ז - ואין לחפץ מציאות כלל. או שניתן לומר, שאיסור חמץ הוא איסור (רק) ב'כמות', אלא שהאיסור חודר בכל החפץ, שכל החפץ נהי' אסור, והמציאות החיבית של החמץ, הוא האיסור.

והנפק"מ בין ב' הטעמים, האם זה איסור כמותי או איכותי הוא בנוגע לביעור החמץ, שאם האיסור הוא איסור באיכות החפץ, שהחמץ אינו מציאות, הרי כל ש'מכלים' ומבערים את החפץ יותר ויתיר, מתגלה יותר האיסור, ואין אפשרות שימוש בחפץ כלל (וכל שנכלה יותר - מתגלה מציאות האיסור - הכליון).

---

7) ראה רמב"ם הל' תרומות פי"א הי"ח. וראה משנה למלך שם פ"ב הי"ד, שמבאר בזה בארוכה.

8) ראה בשיחה הנ"ל הערה 7. וראה בגמרא ו, א. (ראה ג"כ שם כט, ב)

משא"כ אם נאמר שהוא איסור 'כמותי' שחל על מציאות החפץ, הרי אף שהאיסור חודר בכל מציאות החפץ, הרי שהחפץ מצ"ע הוא מציאות, וא"כ כשיכלה ויתבער לגמרי - שריפה, אזי יהי' מותר להשתמש בחפץ, שהוי האיסור על מציאות החפץ, ושוב לאחרי איבוד מציאותו - אפרו מותר.

וזהו הביאור במחלוקת בין ר' יהודה לרבנן האם אפר החמץ מותר או אסור[9].

והנה בנוגע לאפר חמץ נפסקה ההלכה שהוא אסור, וא"כ, עפ"י המבואר לעיל הרי שאיסור חמץ הוא איסור ב'איכות' החפצא, שמציאות החמץ היא מציאות של איסור, וכל שיכלה יותר הרי מתגלה יותר מציאות האיסור, וא"כ הוא איסור חמור כהאיסורים שאינם מותרים כלל בהנאה, ואף אפרם אסור.

וא"כ לפי"ז צריך להבין טובא,

א. כנ"ל בהתחלה, כיצד יתכן שאיסור חמץ הוא איסור זמני בלבד, שלאחר הפסח החמץ חוזר להיתרו, הרי אין לו מציאות?

ב. ועיקר: כיצד פעולת האדם הנדרשת לבער את החמץ היא פעולה כזאת קטנה, רק לבטל ולהוציא את החמץ מרשותו, ללא שום שינוי בחפץ?

ו
הביאור בנוגע לחמץ שהוא איסור מצד האדם

והביאור בזה, יש לומר:

התבאר לעיל שביחס האיסור לחפץ, אפשר להיות שהאיסור הוא מצד עצם החפץ עצמו ללא קשר לפעולה שמגיעה מחוץ לחפץ, (כערלה), או שהאיסור אינו מצד עצם החפץ, אלא הוא מגיע מצד פעולה שהיא בנוסף לחפץ עצמו (כבשר וחלב).

והנה בד"כ איסור שהוא מצד עצם החפץ ללא קשר לפעולה נוספת על החפץ, הרי - בפשטות - שהאיסור הוא מציאות חזקה בחפץ והוא כחלק ממש ממציאות החפץ, שהרי הוא קיים בחפץ מצד עצמו. משא"כ כשהאיסור נפעל ע"י פעולה נוספת על עצם החפץ, ומצד החפץ עצמו הרי שהאיסור אינו, מסתבר יותר לומר שהאיסור אינו חודר ממש בחפץ, אלא הוא מציאות נוספת בחפץ שנפעלה ע"י פעולת האדם,

9) ראה בשיחה הנ"ל בארוכה.

והנה בחמץ, פשוט וברור אשר האיסור הוא מצד עצם מציאות החפץ, שהרי אין צריכים שום פעולה כלל לעשות את החמץ לחמץ, ומצד עצמו כשמגיע זמן האיסור הרי שהחמץ אסור בהנאה ומחויב בביעור.

אלא שיש לומר, שבחמץ, על אף שהוא נאסר מצד עצם מציאותו, ואינו זקוק לפעולת האדם (פעולה שבנוסף לחפץ) בשביל להיות אסור, הרי שאיסור חמץ הוא דוקא מצד **האדם**, שהוא גורם לאיסור, ואין האיסור מצד עצם החפץ עצמו, כפי שיתבאר, - אף שהאיסור חודר בכל החפץ כולו - באיכות החפץ.

ז
איסור חמץ חודר בעצם החפץ, אך אסור מצד האדם

והביאור בזה בהקדים, דהנה איתא בגמרא[10]: ת"ר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל, והלא כבר נאמר 'שאור בכל גבולך', לפי שנא' לא יראה לך שאור, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, ת"ל לא ימצא.

אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא בבתיכם אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך".

והנה כשנעיין בדברי הגמרא, הרי שהאיסור מתחלק לשלושה, 'בכל גבולך', 'לא ימצא בבתיכם', 'לא יראה לך',

שהרי נאמר **בכל גבולך**, ומדוע צריכה התורה לכתוב גם 'לא **ימצא**'? אלא מכיוון שנאמר '**לך**', וא"כ מותר לראות חמץ של אחרים ושל גבוה שהרי אינו שלו, והייתי חושב שמותר ג"כ להטמין חמץ ולקבל פקדונות, מכיוון שאינו רואה אותם, לכן מוסיפה התורה לא '**ימצא**' שאסור אפילו שאינו רואה. ומוסיפה התורה שגם בבורות וכו' אסור שנא' **בכל** גבולך.

ונשאלת השאלה, מדוע צריכה התורה לכפול ולכתוב את איסור חמץ כך, שמכל פסוק לומדים דין אחר, ומכל פסוק אפשר להבין אחרת, הרי התורה היתה יכולה לכתוב כמו בע"ז 'לא ידבק' וכד', והיינו למדים את כל הדינים בצורה פשוטה מפסוק אחד?

---

10) ה, ב.

ומזה מובן שמהות איסור חמץ הוא דוקא, לא יראה 'לך', לא ימצא 'לך', בכל 'גבולך'. היינו שכל מציאות ומהות האיסור, הוא מצד מציאות ורשות האדם.

ליתר ביאור:

בנוגע לאיסור חמץ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ[11] אשר התורה כתבה לשון מיוחדת, והוא 'בל **יראה** ובל **ימצא**', שמזה מגיע האיסור המיוחד בחמץ - בשונה משאר איסורי הנאה - שאסור שימצא כלל ברשות האדם (חידוש שלא מצאנו באף איסור).

הנה כשנעיין היטב, הרי שפירוש הפסוק 'יראה לך' (יו"ד צרוי') מדבר כלפי שנים, כלפי החפץ, שהחפץ לא יהי' במציאות של ראי', ובנוסף לכך מחברת התורה את המילה 'יראה' 'לך', **שאתה** לא תראה את החמץ (ולכן מזה לומדת הגמרא שאתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף **שאתה** רואה כיוון שאינו שלך, ופשוט).

וא"כ משמע מזה שכל ענין איסור חמץ הוא ביחס למציאות האדם (כנ"ל). על אף שמציאות האיסור היא בגוף מציאות החפץ, וכל כולו אסור בהנאה, ואין לו אף היתר, הרי שכל זה מתחיל, 'חל', ממציאות האדם.

ובמילים ברורות יותר, שכל ציווי התורה הוא שהאדם יתעסק לבער ולהוציא את החמץ **מרשותו**[12] ולא ביעור החמץ כשלעצמו, אלא ניתוק הקשר של האדם והחמץ באיזה אופן שיהי'[13].

ובהתבוננות ראויה, ניתן לחדד ולבאר, שהלשון 'לא יראה', מוסיפה בהבנת גדר ה'איסור' - שהאיסור העצמי והמוחלט של החמץ - נובע ומתחיל מצד השתייכות החמץ לאדם, וכאילו שנאמר, שאין בעיה בעצם החפץ[14], והאיסור אינו נובע מצד מציאות תואר וחומר החפץ, אלא מצד רשותו של היהודי עליו.

ולפ"ז יוצא, שהחובה שהאדם דייקא 'לא יראה' את החפצא דהחמץ בפסח, אינו עוד פרט בהאיסור, אלא הוא תחילת האיסור חמץ. וע"כ איסורו מתחיל לא במציאות החפץ, אלא באי התעסקות האדם לבערו קודם זמן איסורו[15].

---

11) בשיחה הנ"ל.

12) במילים חדות וברורות יותר - כאילו שנאמר שהאיסור הוא לא דין בחפץ, אלא דין באדם, אלא שהוא איסור כ"כ חזק שהוא משפיע גל על החפץ.

13) ולפ"ז ה'לך' האמור ב'לא יראה' אינו דבר נוסף אלא בא לחדד את ב' הקצוות. דכיון שהוציאה התורה את אופן הכליון באופן שהחפץ לא יראה, הוסיפה התורה, לחייב שא"ז בעיה בעצם החפץ אלא גם ובעיקר מצד מציאות האדם ורשותו, שלכן ממון הנכרי ברשות הישראל (ולא קיבל עליו אחריות) אינו אסור - ודו"ק.

ולפ"ז ניתן אולי לומר שנפק"מ גדולה מהי פעולת האדם בהוצאת החמץ מרשותו, שאין זה שהאדם מסלק עצמו מהאיסור, אלא שהאדם 'גואל' את החפץ מהאיסור, שבזה שהאדם מוציא את החמץ מרשותו החמץ נהי' מותר, ולכן חמץ שאינו של יהודי בפסח - אין בו שום איסור ועד שאי שום בעי' שיראהו ויהי' ברשותו [שבזה שונה חמץ מע"ז שאין לו התר לאחר זמן].

ולפי"ז, האיסור אכילה שיש בחמץ הוא כתוצאה מהאיסור המיוחד בחמץ, שהאיסור הוא כ"כ חזק עד שחודר במהות החפץ שנאסר באכילה[16].

ולסיכום, באיסורים מצינו ג' אופנים ודרגות בכללות, מהקל אל הכבד:

הא' - מציאות גשמית שהאיסור בה הוא על התואר של החפץ, ואינו על עצם החפץ, ובפשטות הוא מפני שהאיסור הוא לא חלק מהחפץ אלא בא ע"י פעולה חיצונית שבנוסף למציאות החפץ.

והסיבה י"ל, כיון שמגיע ע"י מעשה האדם.

הב' - חפצא של איסור, שהאיסור אינו בא מפעולה חיצונית - אלא הוא מציאותו החיובית של החפץ, והיינו שהאיסור חדר עד העצם ממש.

הג' - שהאיסור פעל איבוד החפץ, והיינו שאין כאן מציאות של חפץ אסור רק האיסור לבדו. והאדם נדרש לכלות חפץ זה, לגלות המציאות האמיתית - שאין כאן מציאות ורק האיסור לבדו.

ובתוך סוג הג', ב' אופנים - שיכול להיות ע"י מעשה האדם - כעבודה זרה ועיר הנידחת. או שיכול להיות ממילא, ע"י ציווי התורה. וזהו חומר האיסור בחמץ[17].

איסור חמץ, אינו מגיע ע"י פעולה חיובית של האדם (כבשר חלב וכד'), אלא רק מצד מציאות החפץ ביד האדם, וזהו חומרה יתירה באיסורי תורה שחלה על החפץ בעצם,

---

14) ואולי בזה מתבאר הדיוק וכבר דשו בו רבים, שתערובת חמץ אינה בטלה (ראה בגמרא מב, ב במשנה. שו"ע סי' תמב), משא"כ בשאר איסורין. דהאיסור אינו החומר עצמו, אלא מצד ה'טעם', דיכול לחמץ שאר התערובת וע"כ אסור. והיינו שניתן לראות ולהרגיש, בזה החמץ וע"כ נאסר. ולהעיר מדין 'דבר שיש לו מתירין', דנחלקו המפרשים (ראה ר"ן ז, ב מדפי הרי"ף, ובהרבה מפרשים) האם שייך גבי חמץ, כיון שניתר לאחר הפסח. או שמא לא כיון שייאסר שוב לשנה הבאה. דכללות "דבר שיש לו מתירין" הוא מצד התערבות האדם בחפץ.

15) ראה בגמרא ד, ב.

16) משא"כ לפי השיטות שסוברים להיפך, שהב"י וב"י הוא סייג שלא יגיע לאוכלו - ראה בשיחה הנ"ל הע' 19.

והחומרה היא גם לגבי איסור ע"ז, שהוא ע"י מעשה האדם, אלא שבחמץ האיסור חל ממילא על החפץ הנמצא ברשותו - ללא שום מעשה.

ולפי כל הנ"ל יבוארו בקל דברי המפרשים שהאריכו לבאר גבי פעולת האדם בהוצאת החמץ מרשותו, דכנ"ל מציאות האיסור חלה לא על החמץ מצ"ע אלא על רשות האדם, וע"כ יש בזה חומרה וקולא, שמצד א' צריך לסלק את החפץ לגמרי מרשותו, ולאידך זה קולא שזה תלוי רק ברשותו של האדם, וע"י דעתו מתבטל האיסור ד'לך'. וק"ל.

---

17) וזהו 'שאני חמץ דהחמירה בו תורה' דבחמץ יש חומרה במהות האיסור גופא. ובכלל בהסבר מהות האיסורין וההבדל ביניהם, יש להאיר ולציין ללקו"ש חי"ב ע' 196 ואילך. שם ע' 200 ואילך, שמראה בהבלעה את היחס בין פעולות האדם להחלת האיסורים בחפצא מצ"ע, ושם כמה דוגמאות לזה. עיי"ש.

שיטת רבי יהודה ורבנן בגדר ביעור חמץ

הת' שלום דובער שי' קיי
תלמיד בישיבה

א
מחלוקת רבי יהודה וחכמים והשאלות בזה

בנוגע לגדר ביטול החמץ הנדרש בערב פסח, מובאת מחלוקת במסכת פסחים (כא, א) בין רבי יהודה לחכמים: "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". כלומר, שנחלקו רבי יהודה וחכמים עד כמה נדרש מהאדם לבער חמץ - לרבי יהודה יש לבערו מכל וכול, והיינו לשורפו, ולחכמים - די בהשבתת השימוש בו. ומכך יוצא בפשטות, שלדעת רב יהודה כל ביעור שאינו שריפה - אינו ביעור. ולפיכך דורש שריפה בדוקא.

והנה, במקום אחר בגמרא (יב, ב) מובאים דברי רבינא בשם דברי רבי יהודה: "אימתי - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר". כלומר, שכל דעת רבי יהודה להחמיר ולדרוש שריפה דוקא, קיימת רק כאשר טרם הגיע זמן החיוב מדאורייתא. אולם כאשר נכנס החיוב מן התורה לתוקפו - יודה רבי יהודה לחכמים, ויסכים עמהם בכך שניתן לבער את החמץ בכל אופן, גם בפירורו וזרייתו לרוח.

רש"י מבאר את פשרה של הודאה זו[1]: "קולא היא במי שהוא רוצה לצאת בשיירה או בתוך שלושים (יום), דאמרינן זקוק לבער, וכשאין עצים לשורפו יהא יושב ובטל ולא יבערנו?" והיינו, שכל ההודאה של רבי יהודה אמורה כלפי מצב שבו אין אפשרות לאדם לשרוף ממש את החמץ, ולכן מודה רבי יהודה שמוטב שיעשה את שדורשים חכמים - מאשר שלא יעשה דבר.

אלא שדברים אלו צריכים בירור. דאם אכן סובר רבי יהודה כנ"ל, שמה שאינו שריפה אינו ביעור שדרשה תורה - מדוע מצריך את מי שאינו יכול לבער בשריפה - לבער כדעת חכמים? והרי ביעור זה של חכמים אינו בעל משמעות לדעתו.

---

1) כז, ב. ד"ה 'שאם לא מצא עצים ישב ויבטל'.

עוד דרוש בירור בסברות מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן, שבעוד רבנן מסתפקים בפירור וזרייה לרוח - רבי יהודה דורש שריפה.

ב
ביאור הרוגוצ'ובי והלקו"ש על כך

לביאור מחלוקת זו של רבי יהודה ורבנן נעמד ה"רוגוצ'ובי"[2], ומסביר שרבי יהודה דורש השבתה של עצם מציאות החמץ. לכן, לשיטתו, יש לשרוף את החמץ ובכך לבערו מן העולם - משום שכאשר יפורר וייזרה לרוח - לא תאבד מציאותו מן העולם. חכמים, לעומתו, דורשים השבתה של צורת החמץ ותוארו בלבד. לפיכך הם מסתפקים בפירור החמץ וזרייתו לרוח - משום שבכך אכן נאבדת צורת החמץ ותוארו.

ובלקו"ש[3] מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרוגצ'ובי בעומק יותר: "מובן, שסוג ההשבתה תלוי בעומק שאליו חודר איסור החמץ בתוך הדבר האסור: אם האיסור מגיע עד לעצם מציאותו של החמץ, צריכה להיות השבתה כזאת, שתבטל את עצם מציאותו של החמץ, ואם האיסור קשור רק לצורתו ותוארו של החמץ - די בהשבתת האפשרות לאכילת החמץ ולהנאה ממנו, ואין צורך בהשבתת עצם החמץ, שהרי בו אין שום איסור".

דהיינו, שרבי יהודה - הסבור שאיסור החמץ חודר עד עצם מציאותו של החמץ - מצריך לבערו בשריפה, שרק היא תבער את עצם מציאות החמץ, ואילו חכמים - הסבורים שהאיסור מגיע רק לתואר החמץ ולצורתו - מסתפקים בפירורו ובזרייתו לרוח - שכן הוא מספיק בכדי לאבד את צורת החמץ ותוארו.

ג
הבנה ראשונית במחלוקת ר"י ורבנן, דחיות ע"כ

והנה, לכאורה ניתן היה לומר בכוונת המבואר בלקו"ש, שמחלוקת ר"י ורבנן תלויה ב ענין כללי יותר. והוא, מה כוונת התורה כאשר אסרה חמץ בפסח.

רבי יהודה סובר, שאיסור התורה נוגע לחפצא. לשיטתו, אין באיסור התורה אזהרה שנועדה למנוע מהאדם ליהנות מחמץ; זהו איסור הנוגע לעצם החמץ - היות שחמץ הוא מציאות אסורה, יש לדאוג שלא תהיה. אם כן ייצא, שהבעייתיות שבחמץ חודרת עד עצם

---

2) צפנת פענח על התורה בחוקותי כו, ו.

3) חט"ז ע' 88 ואילך.

מציאותו ממש. לכן, ייצא משיטתו שיש לשרוף את החמץ. דהיות שאיסור התורה מגיע עד לעצם המציאות - יש לבערו מכל וכול.

חכמים, לעומת זאת, סוברים שאיסור התורה הוא איסור גברא. התורה אינה שוללת לחלוטין את מציאות החמץ; התורה שוללת את שימוש האדם בו. אם כן ייצא, שהמהות האיסורית שקבעה התורה מגיעה רק לצורתו ותוארו של החמץ - שהרי מהם נהנה האדם - והם מה שאסרה תורה. לכן, מסתפקים בביעור של פירור וזרייה לרוח - דבזה אכן יוצאים ידי איסור התורה - בכך שמונעים את הנאת האדם מהחמץ.

אלא שאת הבנה זו (רבי יהודה - חפצא, חכמים - גברא) יש לדחות, וזאת על פי דברים מפורשים שהרבי אמר בהתייחסו לסוגיה זו.

בשיחת אחש"פ תשל"ו[4], מתייחס הרבי לחקירה המובאת הן בספרי ר' יוסף ענגיל[5], והן אצל הרוגוצ'ובי[6], האם איסורים התלויים בזמן - והרבי מזכיר במפורש כדוגמא לכך את איסור אכילת החמץ בפסח, הקים רק בזמן החג ולא בשאר ימות השנה - נחשבים לאיסורי גברא או לאיסורי חפצא. המסקנא שהרבי נוקט בזה לשיטת אדה"ז, היא שאיסורים אלו נחשבים לאיסורי חפצא.

אם כן שוב לא שייך לומר כנ"ל, שלדעת רבנן מדובר באיסור גברא - כאשר להלכה נפסק כדעתם בשו"ע אדה"ז (כדלקמן). שכן אם לדעת אדה"ז, כדברי הרבי בשיחה, איסורי אכילת חמץ נחשב לאיסור חפצא - כיצד ייתכן שפסק כדעת חכמים? והרי לדעתם זהו איסור גברא.

ומכאן ראיה ברורה שאין בדעת חכמים לומר שאיסור אכילת החמץ הינו איסור גברא.

דחייה נוספת להבנה האמורה (רבי יהודה - חפצא, חכמים - גברא), נוכל למצוא מ ענין אחר:

בסוגיה זו, פסק הרמב"ם כחכמים[7] והיינו, שניתן לשרוף את החמץ או לפוררו ולזרותו לרוח. רק שבין שתי האפשרויות קיים הבדל להלכה, כמובא בטור[8]: שיירי חמץ שנשרף (אפרו) - מותרים בהנאה. שיירי חמץ שפורר - אסורים בהנאה.

ר' חיים הלוי בחידושיו על הרמב"ם[9] מביא בזאת את שאלת הגרעק"א על הטור. וז"ל:

---

4) שיחו"ק תשל"ו ח"ב ע' 102 ואילך.

5) אתוון דאורייתא כלל י. בית האוצר כלל קכה, קכז.

6) צפע"נ על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו.

7) שם, פ"ג הי"א.

"דלפי מה שכתבו התוס', דהא דנשרפין אפרן מותר ונקברין אפרן אסור - הוא משום דנשרפין, איכא מצווה בשריפתן, וע"כ הוי נעשית מצוותן. משא"כ נקברין דליכא שום מצווה בקבורתן ורק משום תקלה, ולא הוי נעשית מצוותן. וא"כ בחמץ דגם אם השבתתו בכל דבר הלא איכא מצווה דתשבתו א"כ הא צריך להיות לכו"ע אפרן מותר".

כלומר, דהיות שמה שרק דבר איסור שנשרף מותר בהנאה אינו אלא משום שנעשתה מצוותו - הרי בחמץ, אף על פי שלא נשרף נעשתה מצוותו (לחכמים). ואם כן צריך היה להיות הדין שתותר ההנאה בו גם כאשר פורר בלבד.

ר' חיים מתרץ זאת, וז"ל: "ונראה, דלא דמי המצוה של תשבתו - דהשבתתו בכל דבר, למצות שריפה. דמצות תשבתו בשארי השבתות, הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ. משא"כ אם מצותו בשריפה הוי מצוה שחייל בהחפצא של החמץ, דחלה בו דין שריפה. ולענין היתר דנעשית מצותו בעינן דוקא שיהא נעשית מצותו בהחפצא, אז ניתר החפץ - ולא כשהבעלים קיימו מצוה דרמיא עלייהו יהא ניתר בזה החפצא. וע"כ שפיר מחלק הטור בין השבתתו בכל דבר ובין שריפה, דאם השבתתו בכל דבר רק הבעלים קיימו מצוה שאין להם חמץ, וע"כ לא הותר האפר, משא"כ אם מצותו בשריפה דנעשה המצוה בהחפצא והוי נעשית מצותו, ע"כ הותר האפר".

והיינו, שגם לרבנן מה שניתן לבער את החמץ שלא על ידי שריפה - זהו בכדי "שלא יהא להבעלים חמץ", אולם החפצא של החמץ לא ניתרת בכך. שלכן בלא שריפה - שהיא הדבר שמתיר את החפצא דהחמץ - לא יתאפשר ליהנות מהחמץ[10].

עפ"ז יוצא, שגם לרבנן מצוות "תשבתו" הינה שריפה - והיינו ביעור החפצא, ואין כאן באמת מצוות גברא. ומה שמאפשרים לבער בכל דבר - אין זה מצד עיקר מצות 'תשבתו', אלא מצד חובת גברא שעל האדם, להינצל מהחמץ בפסח.

ולסיכומם של דברים ייאמר, עפ"י המוסבר בלקו"ש הנ"ל, שאכן לדעת רבנן חודר האיסור רק לצורת החמץ ותוארו - אלא שאת צורת החמץ עצמה יש - או עכ"פ עדיף - להשמיד לחלוטין, באופן של חפצא[11] (- ובמנותק מאיסור הגברא; כלומר, לאו דוקא מצד מניעת האיסור). אבל גם בלי זה ניתן לפורר את החמץ בלבד, ובכך להינצל מהאיסור.

---

8) סתמ"ה ס"א.

9) הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג.

10) ובנתיב מצוותיך לגרז"נ גולדברג שליט"א (בפרשת בא מצות השבתת חמץ) כתב חיזוק לדברי ר"ח וז"ל: "ודבריו מוכרחים, שאם יש מצוה להשבית בשריפה דוקא, בע"כ שהשריפה היא מצוה מצד עצמה, ולא שהמצוה היא שע"י כך לא יהיה לו חמץ. שאם התכלית היא שלא יהיה לו חמץ מאי נפק"מ איך הגיע לתכלית. ומביא ראיה מתוס' בנידה דף ס"ו ע"ב (ד"ה 'כל בדף') ע"ש.

א"כ אי אפשר לומר שנחלקו רבי יהודה וחכמים בפירוש מצוות "תשבתו" - האם נצטווינו על ענין גברא או חפצא - שהרי גם לחכמים עיקר המצווה נובעת מצד החפצא.

וראיתי להציע הסתכלות מחודשת בטעמי מחלוקתם, עפ"י המתבאר בלקו"ש הנ"ל, וכדלקמן.

ד
הטעם הפנימי שבהשבתת חמץ; שני עניינים בזה

כתב המהרש"א בחידושי אגדות שלו[12]: "טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא יצר הרע, הוא כוחו של סטרא אחרא שרו של עשו שייכרת בזמן הגאולה".

ובשו"ת הרדב"ז[13] שואל, מדוע החמירה תורה בחמץ יותר מבכל שאר איסורי התורה? שהרי בחמץ, לא זו בלבד שיש איסור לאכלו או להשתמש בו - יש איסור על עצם הימצאותו ברשות האדם ("בל ייראה" ו"בל יימצא"). ומקשה על מה חומרה זו בחמץ עומדת. למסקנא ביאר שם, שהחמץ רומז ליצר הרע - שיש צורך לבערו מן העולם.

ובשקו"ט בביקור הרב מרדכי אליהו אצל כ"ק אד"ש מה"מ, הביא הרב אליהו את דברים אלו של הרדב"ז, ואמר לו כ"ק אד"ש מה"מ[14]: "ויה"ר - והוא העיקר - שבקרוב ממש יתבטל לגמרי ה ענין הבלתי רצוי שבחמץ שרומז ליצר הרע כמ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שלא יישאר (לא רק 'משהו' אלא) אפילו 'רוח' בלבד".

כלומר, שאמנם ישנו ביעור הטומאה מן הארץ; אך גם לאחר ביעור זה נשאר מהרע "משהו". לעומתו, ישנו ביעור נוסף, שבו אפילו "רוח הטומאה" איננה. וביעור זה יהיה לעתיד לבוא ע"י הקב"ה עצמו.

נמצינו למדים שגם בביעור היצר הרע (אליו רומז החמץ) ישנם ב' אופני ביעור:

א. ביעור באופן שהרע שבאדם אמנם קיים - אך עם כל זאת אוהב הוא את הקב"ה, ואין לרע שבו השפעה על מעשיו - שנעשים בהתאם לרצון הקב"ה.

---

11) דהרי דבר ברור הוא שגם אם נתלה את האיסור בצורת החמץ לבדה - עדיין יש לנו לומר שהיא תושבת באופן הטוב ביותר ע"י שריפה דוקא. וא"כ לרבנן, האיסור חודר רק עד לצורת החמץ - אלא שהמצווה היא לשרוף - דהשריפה דוקא פועלת השבתה מוחלטת.

12) ה, א. ד"ה בשכר שלשה ראשון זכו לשלושה

13) בשו"ת שלו ח"ג סי' תתקעז. הובא בשמחת הרגל להחיד"א לימוד א'.

14) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 459, שם אות טז.

ב. ביעור באופן שכל מציאות היצר הרע איננה כלל - "אעביר מן הארץ", "לא רק 'משהו' אלא אפילו 'רוח'[15]".

ובלשון החסידות מכוונים ב' אופנים אלו כנגד 'בינוני' ו'צדיק' (בתוארם האמתי[16]):

א. בינוני, הוא מי שיש בו יצר הרע - אלא שלפועל אינו משפיע על מעשיו, דיבוריו ומחשבותיו - משום שהוא נלחם בו תמיד ומונע ממנו למשול בו[17].

ב. צדיק, הוא מי שאין לו כלל יצר הרע - "כי הרגו בתענית"[18]. והיינו, שאי"ז שיצרו הרע אינו שולט בו לפועל - אלא שאינו קיים בו בכלל[19].

וכיוון שחמץ בפסח רומז ליצר הרע, יוצא שבביעור חמץ ישנם אותם שני האופנים:

א. ביעור צורתו ותוארו - ביעור הרע ששייך להיעשות בזמן הזה (עפ"י דברי הרבי בשקו"ט הנ"ל).

ב. ביעור עצם מציאותו - "ואת רוח הטומאה וגו'" - ביעור השייך לעתיד לבוא.

ואפשר לומר שבזה נחלקו רבי יהודה ורבנן:

לשיטת חכמים, מלכתחילה הטילה תורה איסור רק על צורתו ותוארו של החמץ (־ שהוא בדוגמת היצר הרע), משום שרק את זאת ניתן לבער גם כיום. לכן, אין צורך בשריפתו - ודי בהשבתה שבכל דבר - שבכוחה לבטל את האיסור.

לשיטת רבי יהודה, לעומתם, הטילה תורה איסור שבדוגמתו רק לעתיד לבוא ניתן יהיה לבער - איסור על עצם המציאות דהחמץ. לכן, נדרשת שריפה דוקא - שרק היא בכוחה לבטל את האיסור הקיים.

ויש לתת חיזוק והסמכה לסברא זו, ע"פ היסוד אותו מניח כ"ק אד"ש מה"מ[20] בהשקפתו השיטתית של רבי יהודה: רבי יהודה חושש בעיקר לשלימות ה ענין, ואף אם כרגע לא תיראה שלימות זו - יש לנהוג בהתאם לה.

---

15) ומה שמובא בסוכה (נב, א), שלעת"ל מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו, ומשמע לכאורה שישנה מציאות הרע רק שאינה ללא רוח חיים - שחוטה, אולי צ"ל שכך יהיה בתקופה הראשונה דהגאולה, אז אכן תשאר מציאות הרע בלבד, ובתקופה השניה דהגאולה "את רוח הטומאה אעביר" לגמרי, ואף לא "רוח".

16) עיין לקוטי אמרים פ"א.

17) שם פי"ב. ואה"נ דאפ"ל כן גם גבי צדיק וטוב לו, כפי שבואר שם בפ"י.

18) שם פ"א.

19) שם פ"י. הכוונה לגדר דצדיק וטוב לו.

20) לקוטי שיחות חט"ז ע' 397.

ובענייננו: רבי יהודה, שחפץ **בשלימות** ה ענין (אף שזוהי שלימות עתידית), פוסק שיש לבער את החמץ **לגמרי**[21] - כביטול הרע דלעתיד לבוא, שיהיה בשלימות. לכן דורש לבער אותו כבר עכשיו בשלימות.

(משא"כ לשיטת חכמים, יש לבטל את הרע כפי האפשרות הנתונה לאדם כרגע. לכן אינו צריך לבטל את כל מציאות הרע לגמרי[22] - שהרי דבר זה אינו אפשרי כיום).

ה
ביאור דעת חכמים ע"פ הנ"ל

עפ"י הנ"ל אולי יש לבאר את הטעם הפנימי בפסיקת ההלכה כחכמים:

דהנה, בשולחן ערוך[23] נפסק להלכה[24] כשיטת חכמים: "כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים".

בדברי אדה"ז בשו"ע שלו ניתן לראות את **שיטת** חכמים ביתר הדגשה[25]: "כיצד מבער, שורפו עד שנעשה פחמים או פוררו לפירורין דקין וזורה אותו לרוח. או פורר וזורק לנהר אם הוא פת וכיוצא בו. **שאם לא יפוררנו ויזרקנו לנהר או לים - הרי הוא על פני המים, ויוכל אדם המהלך בספינה ליהנות ממנו.** אבל כשמפוררו לפירורין דקים וזורקו למים, הרי הן נימוסין ונימוחין בתוך המים וכו'".

ובדבריו ניתן לראות את שיטתם של חכמים, שכל האיסור נוגע לחשש שמא אדם המהלך בספינה ייהנה מהחמץ (והיינו, מצורתו ותוארו) - אך בעצם מציאות החמץ אין כל איסור. וכשאי אפשר עוד ליהנות מן החמץ (- על ידי הרס צורתו ותוארו) - הרי ירד חלות איסור החמץ.

ענין זה יש להסביר על פי הביאור בתניא[26] אודות לשון השבועה שמשביעים כל אחד לפני ירידת נשמתו לעוה"ז ("תהי צדיק ואל תהי רשע"); שהרי לכאורה "מאחר שמשביעים אותו 'תהי צדיק', למה צריכים להשביעו עוד שלא יהיה רשע"?

ומתורץ שם: "אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך, להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת. ולכן משביעים שנית:

---

21) ואכן, בהתאם לביעור זה הושת איסור התורה על עצם מציאות החמץ.

22) ובהתאם לכך קבעה תורה איסור שביכולתנו לבטלו גם בזמן הזה.

23) אורח חיים תמה, א.

24) וכן פסק הרמב"ם כנ"ל בפנים.

25) הלכות פסח תמה, ד.

26) לקוטי אמרים פרק יד.

'אל תהי רשע' על כל פנים, שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאוותו שבלבו ולכבוש יצרו שלא יהיה רשע אפילו שעה אחת כל ימיו, בין בבחינת 'סור מרע' בין בבחינת 'ועשה טוב'"[27].

עפ"ז אפשר לבאר, **שהחובה** היא לכבוש את היצר הרע ולמשול עליו כל ימיו, אך לבער אותו לגמרי ושיהיה הרע מאוס אצלו **באמת** - בזה אין לאדם כ"כ את הבחירה והיכולת. ומובן הטעם הפנימי לפסק ההלכה כחכמים ב ענין החמץ, שמסמל את היצר הרע - מכיוון שכעת אין לאדם אפשרות כל כך לבער את הרע לגמרי כשיטת רבי יהודה[28].

ו
ביאור פירוש רש"י ב ענין אחר לפי הנ"ל

והנה, בפסחים (יא, ב) הובאה מחלוקת נוספת בין רבי מאיר (חכמים) ורבי יהודה עד כמה מקדימים את זמן איסור אכילת חמץ - (שהרי מן התורה[29] החמץ אסור בהנאה ועובר עליו ב"בל יראה" וב"בל ימצא" רק מסוף השעה הששית):

לשיטת ר"מ מותר ליהנות מן החמץ בכל השעה החמישית, ויש לבער אותו **בתחילת** השעה הששית, ואלו לשיטת רבי יהודה מותר לאכול מן החמץ רק עד לסיומה של השעה הרביעית, בשעה החמישית מותר רק **ליהנות** מן החמץ, ובשעה הששית יש לבער אותו.

בשקו"ט בגמרא[30] על משנה זו, מביא רבינא את דברי רבי יהודה: "אימתי - שלא

---

27) שם.

28) ולפי זה נוסף ביאור במחלוקתם של רבי יהודה וחכמים: לחכמים, האדם נדרש לעשות את שביכולתו כפי שהיא מצד עצמה, ולפיכך קובעים שניתן להסתפק בביעור שאינו מוחלט, המקביל למדרגת 'בינוני'. רבי יהודה, החולק עליהם, דורש שריפה - משום שלדעתו יש לדרוש מהאדם גם את שלמעלה מיכולתו הודאית. וכפי שהובא מלקו"ש (שם), שרבי יהודה חושש לשלימות ה ענין, אף אם יתעכב ויבוא רק בעתיד (שהרי אף שאין לדעת ושמא יהיה "בינוני כל ימיו" - מכל מקום קיימת הוודאות שלעתיד לבוא יהיה צדיק). ולכך חושש רבי יהודה ומצפה מהאדם לנהוג בהתאם.

ודברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ אמור תנש"א ("שלאחרי כל הענינים - של בירור וזיכוך כו' - שבנ"י עברו במשך הדורות, יכול **עכשיו כל** יהודי בודאי להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי". לשון השיחה שם) אינם סותרים כלל, ואדרבה, האפשרות שיש ביד כאו"א כעת ש"יכול להיות צדיק", מקורה בכך שעומדים אנו בסמיכות הכי גדולה להגאולה, וזוהי ההכנה והכלי לגאולה. אך ודאי **ששלימות** דרגא זו תהיה לעת"ל.

29) מסכתין ד, ב. וברש"י: "**דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור**. מן התורה, דאי לא מיתסרא עד אורתא לא הוו גזרי ביה, דבין יממא לליליא לא טעו אינשי".

בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר". והיינו, שרבי יהודה מודה לחכמים שבשעת חיוב הביעור מן התורה ניתן לבער את החמץ בכל דרך.

בביאור הודאתו זו של רבי יהודה פירש רש"י, שהזמן אודותיו דובר שמודה בו רבי יהודה הוא השעה השביעית. שבשעה השביעית, אז אסור החמץ לחלוטין מדאורייתא - הוא הזמן שבו לכל הדעות ניתן להסתפק בפירור החמץ וזרייתו לרוח ואין צורך בשריפתו דוקא. וכל דרישתו המחמירה של רבי יהודה, לבער בשריפה - נוגעת לזמן שקודם לאיסור מדאורייתא. משום שבשעת האיסור לאו דוקא שניתן להשבית את החמץ לחלוטין (בשריפה), ולכן יספיק גם השבתת צורתו ותוארו (פירורו וזרייתו לרוח).

וכמ"ש רש"י בשיטת רבי יהודה[31]: "ואף על גב דאמרינן בפרק קמא לרבי יהודה 'אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר'... **קולא היא** במי שהוא רוצה לצאת בשיירה או בתוך שלושים (יום), דאמרינן זקוק לבער, **וכשאין עצים לשורפו** יהא יושב ובטל ולא יבערנו?" מצינו בפירוש בדעת רש"י, שהודאת רבי יהודה ומה שמתיר לבער בלא שריפה - נוגעת לשעת הדחק, שאזי מותר להשבית גם בלי לשרוף ממש.

ועפ"י היסודות הנ"ל תובן היטב הודאתו של רבי יהודה (כפי שהיא אליבא דרש"י). דהרי גם רבי יהודה, הדורש ביעור המקביל בעניינו לביעור שיתאפשר לגמרי רק לעתיד לבוא - ברור שגם הוא יודה דכאשר אין כל דרך לבצע ביעור מעין לעתיד לבוא כיום - יש לבער בדרך אחרת, קלה יותר.

וביתר ביאור: לשיטת רבי יהודה אמנם נדרש ביעור הרע **בשלימות**, אך סוף כל סוף כאשר ודאי אינו יכול לבטל את הרע לגמרי - "יוצא בשיירא, או אין לו עצים" - ואין ביכולתו לבער את הרע שבקרבו לגמרי, גם רבי יהודה יסתפק בביעור מועט. רבי יהודה אינו סובר שביעור חכמים אינו ביעור - הוא רק דורש ביעור מחמיר יותר, שהינו מעין דלעתיד לבוא.

עוד יש לבאר את הודאתו של רבי יהודה, לשיטת בעלי התוספות. התוס' סוברים בשיטת רבי יהודה, שהביעור אותו מחייב רבי יהודה (**שריפה**) נאמר גבי "שלא בשעת ביעורו" היינו **הזמן בו החמץ אסור מדאורייתא**, ובשעת ביעורו (היינו, **הזמן בו החמץ אינו אסור מדאורייתא**, אך חכמים ציוו לבערו) ניתן לבער את החמץ לשיטת רבי יהודה **בכל**

30) יב, ב.

31) כז, ב, ד"ה 'שאם לא מצא עצים ישב ויבטל'.

דבר (אף פירור וזריה לרוח). והיינו דלא כרש"י; להתוס' דוקא בשעה השביעית יש לבער בשריפה, ורק בזמן שקודם - מסתפק רבי יהודה בכל דרך ביעור.

דיש לבאר בזה, שסבירא להו להתוס' שדוקא בזמן בו התורה מצווה להשבית את החמץ ואוסרת את קיומו, מצריך רבי יהודה את שלימות הביעור - ואף שיהיה רק לעתיד. אולם בזמן שציווי הביעור מקורו בדברי חכמים - ייתכן להסתפק גם בביעור קל יותר.

ז
הסיבה לשוני שברש"י מהתוס'

והנה, לעיל הובאה שיטתם של בעלי התוספות, שאינם סוברים כרש"י בביאור הודאתו של רבי יהודה. בדברי התוס' שם פירשו אחרת מרש"י מכורח ג' קושיות ששאלו[32], וכן ממה שבירושלמי מפורש שלא כהבנתו. וראיתי ליישב את שיטת רש"י בתירוץ סתירה זו, ע"פ יסודות משיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ וע"פ הביאור הנ"ל (אות ג'), וכדלקמן.

איתא בירושלמי[33] שרבי יהודה לומד את דינו - שאין ביעור חמץ אלא שריפה - מנותר. "חמץ אסור באכילה ונותר אסור באכילה. מה זה בשריפה אף זה בשריפה".

ומקשים עליו חכמים ממספר איסורי אכילה והנאה נוספים, שאמנם אסורים באכילה, ואפילו בהנאה, וחייבים עליהם גם כרת, ויש זמן קצוב לבערם - אך אין דינם בשריפה בלבד, וניתן לבערם בדרכים נוספות, ומדוע לומד רבי יהודה את דינו מנותר דוקא? מה ראה לחייב שביעור חמץ בשריפה מנותר, בשעה שיכול היה ללמוד מאיסורים אחרים?

ומסיימת הגמרא: "תני: עד שלא הגיע זמן ביעורו, את מבערו בכל דבר. משהגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה. ואתיא כרבי יודה".

ודברים אלו שבירושלמי סותרים במפורש את שכתב רש"י אצלנו. דלרש"י אצלנו, דוקא בשעת ביעורו (החל מהשעה השביעית) ניתן לבער בכל דבר לרבי יהודה, ועל זמן זה הודה. ובירושלמי נכתב שרבי יהודה מודה "עד שלא הגיע זמן ביעורו"; קודם זמן הביעור מדאורייתא (קודם השעה השביעית), ועל כך הודה רבי יהודה.

והנה, בלקוטי שיחות[34] מציין כ"ק אד"ש מה"מ, ש"אופן הלימוד בתלמוד הבבלי מבוסס על קושיות, פלפולים וכדו', שהם לכאורה הסתרה של אור השכל של התורה (בשונה מהתלמוד

32) וראה "מכתם לדוד" (לרבי דוד בן רבי לוי. חי בתקופת הראשונים) שיישב את ג' הקושיות - אך אינו משיב על הסתירה מן הירושלמי.

33) פסחים פ"ב סה"א.

34) ח"ה, שיחה א' לפרשת לך־לך, ס"ו.

ירושלמי שבנוי באופן של אור ישר), ולמרות זאת, דוקא על ידי הפלפול בקושיות הרבות וכדו' מגיעים לאחר מכן לעומק ההלכה, הרבה יותר ממה שניתן להשיג בדרך הלימוד של התלמוד הירושלמי, לכן כאשר יש מחלוקת בין התלמוד הבבלי ותלמוד הירושלמי נקבעת ההלכה כתלמוד הבבלי". ובהערה מציין - "**שגם זה בא מצד הגלות**".

ויש לבאר ע"פ יסוד זה וע"פ המבואר לעיל (אות ג' ואילך) את פירושו של רש"י - ומדוע מחלק בין שיטת התלמוד בבלי והתלמוד ירושלמי:

בתלמוד הבבלי - היות שההסתכלות והגישה הינה כפי ש"מצד הגלות", וישנה הסתרה על אור התורה, לכן שיטת רבי יהודה היא שאמנם על האדם לבער את הרע שבקרבו לגמרי (ובחמץ - אין ביעור אלא שריפה), אך כשאין אפשרות לעשות זאת, כבזמן הגלות - יש לאדם לבער לפחות את הרע שבקרבו - "בכל לבבך"; שלא יפריע לו בקיום התומ"צ (כאופן הא' שם, וכשיטת חכמים)[35].

ולכן מפרש רש"י בבבלי כפי שמתאים עם דרכו הכללית: רבי יהודה מכריח שריפה דוקא בזמן שקודם לחיוב עצמו, ובזמן החיוב (בשעה השביעית), כאשר מתברר שאכן אין אפשרות לבצע שריפה שכזו, "מוותר" רבי יהודה על דרישתו זו.

אך בתלמוד הירושלמי - היות שההסתכלות הכללית אינה "מצד הגלות", כי אם באופן של "אור ישר" (מבט השייך לגאולה), לכן שיטת רבי יהודה היא, שבזמן החיוב מן התורה על האדם לבער את הרע שבקרבו לגמרי (ואת החמץ - בשריפה); על דרך הביעור שיהיה לעתיד לבוא (ואין להסתפק כלל בהשבתת צורתו ותוארו בלבד). אלא שאצלנו, בתלמוד הבבלי, לא פירש רש"י כן - דזה אינו מתאים עם דרכו של הבבלי, המתחשב בכך שאין ביכולתנו להגיע למדרגות השייכות לעתיד לבוא[36].

---

35) ועיין ברדב"ז הנ"ל דחמץ רומז ליצה"ר רק בזמן האיסור של חמץ מהתורה - "חמץ בפסח". ועיין בר"ד מביקר הרב אליהו הנ"ל אות ט"ז הערה 141.

36) עוד נ"ל ולבאר הבדל זה (אליבא דרש"י) לפי שני יסודות נוספים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ, בביאור החילוק בין הבבלי לירושלמי:

א. הבבלי עוסק בפרטים, בעוד הירושלמי מתעסק בכלל (לקו"ש חכ"ד ע' 57). ולפ"ז ניתן להבין, שהבבלי דורש בשעת החיוב מן התורה את השבתת פרטי החמץ (צורתו ותוארו), בעוד הירושלמי דורש השבתת כולו (עצם מציאותו).

ב. הבבלי הוא ביטול היש והירושלמי ביטול במציאות (שיחו"ק תשי"ג ע' 350 ואילך). הירושלמי מצריך ביטול עמוק יותר מהבבלי. לפ"ז ניתן להבין, שהבבלי דורש בשעת החיוב מה"ת ביעור "בכל לבבך" - של צורת ותואר החמץ, ולירושלמי נדרש ביעור "בכל לבבך" - ביעור מוחלט, בשריפה, שמבטל את עצם מציאות החמץ.

גדר החשש בבדיקת חמץ לשיטת אדה"ז

הרב לוי יצחק שי' דינרי
נו"נ בישיבה

א
בירור בתשובות הגמרא

איתא במסכת פסחים (ט, א): "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום". כלומר, אדם שערך בדיקת חמץ בבתו אינו צריך להוסיף ולחשוש שמא באה חולדה ונטלה חמץ והכניסה לבתו - ואין צורך, לפיכך, בבדיקה חוזרת עד החג.

בהמשך הדיון בגמרא שם הוקשה, כיצד נכתב שאין לחשוש לחולדה - והרי במפורש נאמר במשנה שיש להצניע לאחר הבדיקה את החמץ הנותר בכדי שלא ייווצר צורך לבדוק שוב. ולפי פשוטו משמע, שבכדי למנוע חשש גרירת חולדה יש להצניע את החמץ. מצינו אם כן שאכן יש לחשוש, וכיצד ניתן לומר ש"אין חוששין"?

כמענה לשאלה מובאות בגמרא שתי תשובות:

א. רבא, האומר שאכן על דרך הרגיל אין לחשוש לחולדה שתגרור חמץ - ולכך הכוונה ש"אין חוששין", אולם ברור שאם **ראינו בעינינו** כיצד נוטלת חולדה חמץ וגוררת אותו - יש לבצע בדיקת חמץ חוזרת, ולכך אפוא, התכוונה המשנה: יש להצניע את החמץ הנותר בכדי למנוע מצב בו נראה בעינינו חולדה נוטלת חמץ וניאלץ לבצע שוב בדיקה.

ב. רב מרי, האומר גם הוא **שעל דרך הרגיל** אין לחשוש לחולדה, אולם ברור שכאשר "**מוכחא מילתא**" שגררה חולדה את החמץ - יש לחשוש ולערוך בדיקת חמץ נוספת. מצב כזה יתרחש כאשר יניח, לדוגמא, עשר חתיכות חמץ נותרות לאחר הבדיקה - ולאחר מכן ימצא כי ישנן תשע חתיכות בלבד. מה שמצביע בוודאות על היעלמות חתיכה על ידי חולדה.

ויש לברר בתשובות אלו המופיעות בגמרא, האם נחלקו רבא ורב מרי להלכה - רבא יסבור שהמצב אותו מתאר רב מרי (היעלמות חתיכת חמץ) אינו מצדיק בדיקה, לעומת

רב מרי שיצריך בדיקה גם במצב זה; או שלא נחלקו לפועל, ומחלוקתם קיימת בקשר עם טעם הצורך להצניע את החמץ הנותר לאחר הבדיקה.

עוד דרוש בירור ההבדל הלשוני שבין דברי רבא ורב מרי: רבא אומר את דבריו כחשש של המשנה, שלכן **ממליצה** להצניע את שיירי החמץ - "שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו", לעומת רב מרי, האומר שזוהי "**גזירה** שמא יניח עשר וימצא תשע". שמלשונו נראה הדבר כגזירה של חכמים, ולא כהמלצה גרידא.

ב
דעת אדה"ז - חולקים

והנה, בחידושי הר"ן לומד בפירוש, שרבא ורב מרי אינם חולקים בדין; וגם רבא יודה כי המקרה שמציג רב מרי טעון בדיקת חמץ חוזרת. רב מרי, לדברי הר"ן, רק מוסיף על רבא - לא זו בלבד שכאשר **נראית** החולדה חוששים, אלא אפילו כאשר לא נצפתה ממש אלא קיימת על פי מסקנתנו (מכורח מציאות היעלמות החמץ).

אלא שבשו"ע הרב נראה שלמד שישנה מחלוקת. שכן כ"ק אדה"ז פסק[1], שיש להיזהר ולשמור את החמץ הנותר אחר הבדיקה - למנוע מציאות שבה יילקח בידי חולדה או ילדים קטנים - משום שתיתכן היעדרות של כמות חמץ מתוך מה שנשאר - מה שיגרום לחשש ולביצוע בדיקה נוספת. והיות שלא הכול בקיאים בדין זה, ראוי מלכתחילה למנוע זאת ולהישמר היטב בהצנעת החמץ הנותר.

בקונטרס אחרון[2] מסביר כ"ק אדה"ז מדוע נקט גם הרמב"ם בדוגמא זו (דרב מרי, **שנעלם** חמץ - ולא **שראינו** כיצד נוטלת חולדה). וכתב, שזאת משום ש"יש נפקא מינה בין הטעמים. דלרבא - אין צריך לשומרו אלא שלא תיטול חולדה **בפניו**; ולרב מרי צריך לשומרו ב ענין שלא יחסר ממנו כלום **אפילו שלא בפניו**, והכי הלכתא".

אדה"ז נוקט, אם כן, במפורש, שבין דברי רבא ורב מרי קיימת נפק"מ: כאשר תיעלם חתיכת חמץ, רבא יפסוק שאין טעונה בדיקה - לעומת רב מרי שיפסוק כי היא אכן נדרשת, והיינו דלא כשיטת הר"ן.

כמו כן, מכך שלא כתב אדה"ז שנחלקו רבא ורב מרי האם זוהי גזירת חכמים או המלצה בלבד - נראה שאכן בכך לא נחלקו.

---

1) סתל"ד ס"ב־ה.

2) אות א.

וצריך להבין לפי דברי כ"ק אדה"ז מהן סברות מחלוקתם של רבא ורב מרי[3].

ג
ביאור רבינו דוד

מחלוקת זו שבין רבא לרב מרי, נתבארה בדברי "חידושי רבינו דוד"[4]. וזאת בהקדים 'קלאָץ קשיא': הרי כל בדיקת חמץ, כאשר בודק בחורים ובסדקים - קיימים בה שני ספקות: האם אכן נמצא שם חמץ, והאם לא נֶאכל. אם כן כיצד ניתן לחייב בדיקה שכזו, העומדת על שני ספקות? לכאורה צריך להיות הדין ברור בספק ספיקא שהוא לקולא.

ולבאר זה מביא, שקיים שוני מהותי בין ענין בדיקת חמץ לכל שאר איסורים שבתורה. כל איסורי התורה מיוסדים על דבר ודאי, וכאשר ייווצר ספק לגבם - יש להקל בהם. אולם בדיקת החמץ נתקנה מלכתחילה על ספק. הרי בשורש התקנה, חויב האדם לבדוק בבתו שמא יש בו חמץ.

אם כן יוצא, שהספק הראשון שהובא (שמא יש במקום הבדיקה חמץ), אינו נחשב כספק - משום שעליו ממש נתקנה הבדיקה. והספק השני שהוזכר (האם לא נֶאכל החמץ), ייחשב אכן כספק - אולם ייצא לנו שהוא ספק אחד - ולכן יש להחמיר.

על פי זה, מבאר ה"חידושי רבינו דוד" במה נחלקו רבא ורב מרי.

רבא סבור, שמלכתחילה אמנם נתקנה הבדיקה על הספק. אולם בית שכבר נבדק - כעת אין להטיל בו שוב ספק ובכך להתחייב בבדיקה חוזרת. בכדי להיכנס לספק חדש, שיצריך בשנית בדיקה - יש צורך בבעיה חמורה; כזו שתאפיל בחומרתה על הבדיקה הראשונה שבוצעה, ותדרוש בדיקה נוספת.

רב מרי חולק עליו. לשיטתו, על זה ממש נתקנה בדיקת חמץ: על הספק. ולפיכך, כאשר ייווצר חשש באשר לבית - אף שכבר נבדק - יש לחייבו בבדיקה שנייה. שכן, כאמור, על הספקות תוקנה הבדיקה, והכא אכן קיים ספק - ומה אכפת לן שנבדק כבר פעם אחת.

---

3) הצמח צדק (שער המילואים חושן משפט, חידושים על הדף) כתב שאכן יש נפק"מ בין ב' הטעמים וזלה"ק: "הפמ"ג דקדק מלשון זה שהוא עצה טובה וכ"כ הרמב"ם שאם לא כו'. אך ממ"ש רב מרי גזירה שמא כו' משמע שהוא גזרת חכמים". והיינו, דלרבא הוא רק עצה טובה (בפשטות משום שחשש זה הוא חשש רחוק) ואילו לרב מרי הוא חובה (כמוכח מלשונו "גזירה") (ראה פמ"ג מ"ז תל"ד סק"א. חידושי רבינו דוד. האם עצה טובה או חובה).

ד
הקבלת המחלוקת לדיון נוסף

ונראה לומר, שמחלוקת זו כרוכה בהמשך דברי הגמרא שם. דהנה, דנה הגמרא כיצד ייפסק הדין כאשר נראה עכבר שנטל חמץ בחצר, והבית שליד כבר נבדק - ואין יודעים האם נכנס העכבר עם החמץ לבית או לא ("ספק על ספק לא על"). האם במצב זה תידרש בדיקת חמץ נוספת - או שדי בזו שכבר נעשתה, ואין בכוח ספק זה בכדי להצריך בדיקה נוספת.

הגמרא השוותה מקרה זה למקרה אחר: "בקעה". קיימת משנה, העוסקת במקרה שבו הלך אדם בבקעה בימות הגשמים, שאז נחשבת לרשות היחיד ("מפני שכבר צמח הזרע ואין רשות לכל אדם ליכנס לה" - מלבד בעלי השדות ששם. רש"י), ובבקעה זו ישנה שדה שבה נמצאת טומאה - והאדם שהילך שם אינו יודע האם עבר בשדה זו, המכילה טומאה - או לא. ולכן מסתפקים האם הוא טהור או לא.

ספק זה, לדברי הגמרא, זהה לספק שבו עסקנו אנו: כשם שבענייננו, מסתפקים האם נכנס העכבר עם החמץ לבית או לא - כך גם ב"בקעה", שם הסתפקה המשנה האם האדם נכנס לשדה פלונית או לא.

במשנה זו, ד"בקעה", קיימת מחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים - מה דינו של האיש: רבי אליעזר פוסק כי הוא טהור ללא כל חשש. לדעת חכמים, לעומת זאת, יש להתייחס אליו כאל טמא לכל דבר.

והיינו, שרבי אליעזר לומד כי מקרה זה נחשב בענייננו לספק ספיקא: ראשית, האם בכלל נכנס לשדה. שנית, האם - באם נכנס - האהיל על הטומאה, שרק בכך יכול להיטמא.

חכמים אינם רואים בכך שני ספקות; לשיטתם, אין להסתפק כלל האם נכנס לשדה זו או לא - שכן עצם הליכתו בבקעה נחשבת כזהה למצב שבו היה הולך בשדה הנידונה - כל השדות שבבקעה חשובות כאחת. לפיכך ישנו ספק אחד: האם האהיל על הטומאה. ובספק זה, יש להחמיר. לכן טמא.

הקבלה זו שבגמרא, בין המקרה ד'בקעה' לבין העכבר שנטל חמץ - שנויה במחלוקת ראשונים.

לדעת רש"י, מתכוונת הגמרא לומר שאמנם שם, גבי 'בקעה', פסקו חכמים שיש להחמיר ולטמא את האדם. אבל "גבי בתים - אפילו רבנן מודו; דכיון דבדיקת חמץ דרבנן - תלינן לקולא". היות שבדיקת חמץ, בשונה מהגדרת טומאה, היא דין שנתחדש בידי

חכמים - לכן יש להקל בו. אם כן, במקרה דידן, הן רבי אליעזר והן רבנן יודו שאין צורך בבדיקת חמץ שנייה.

אולם הרמב"ם, בשונה מרש"י, פוסק שבמקרה המדובר, גבי עכבר שנטל חמץ - יש לבדוק את הבית בשנית. ובלשונו[5]: "בא עכבר ונטל החמץ וספק נכנס לבית זה או לא נכנס... צריך לבדוק".

מקרה זה, של עכבר שנטל חמץ, נראה כדומה למקרה הראשוני בו עסקה הגמרא. דכשם שבמקרה זה, נצפה העכבר בלקחו חמץ - אולם אין ידוע האם נכנס איתו לבית או לא, כמו כן הוא בענייננו - נלקחה חתיכת החמץ, אולם אין ידוע האם גררה חולדה את החתיכה בבית, וייתכן שאכלה את הכל במקום בו הייתה מונחת.

ואם כנים הדברים, נוכל להבין את דעותיהם של רבא ורב מרי[6] באשר לסוגיה זו:

רבא, הסובר שיש צורך בבעיה חמורה בכדי להחזיר המצב לקדמותו ולהתחייב שוב בבדיקה - יגרוס שאין צורך לבדוק שוב בעכבר שנטל חמץ; משום שלא ראינו האם בכלל נכנס החמץ לבית, ואם כן אין בכוח המציאות שנראתה כדי התחייבות של בדיקה.

רב מרי, הסובר שעצם הטלת ספק בבית - אף בבית בדוק - יש בה כדי חיוב נוסף בבדיקה, ילמד שאכן יש לבדוק את הבית בשנית. משום שעצם העובדה שראינו את העכבר נוטל חמץ בחצר הבית, יש בה הטלת ספק מספקת בבדיקה שנעשתה. והיות שבדיקת החמץ על ספק נתקנה - יש לבדוק שוב; שכן זהו ספק לכל דבר וענין.

לפי זה ניתן להבין, שמחלוקת הראשונים המובאת היא היא מחלוקתם של רבא ורב מרי:

רש"י, הפוסק שב'ספק על' לכולי עלמא אין לבדוק בשנית - סובר כדעת רבא. הרמב"ם, המסביר שלחכמים אכן יתחדש הצורך בבדיקה, סובר כדעת רב מרי.

ה
שאלה על הנ"ל

הקבלה מתבקשת זו (שב"ספק על" יפסוק רבא שאין צורך בבדיקה; לעומת רב מרי, שיראה בה צורך), בין שתי המחלוקות, יוצרת אי הבנה בפסיקת אדה"ז.

אלא שגם מכך אין הכרח לומר שהבדל זה קיים לפועל, וייתכן שבכוונת הדברים לומר שרב מרי רק מפרש את שרבא התכוון ולא פירש.

4) ע' סא־סח.

5) הלכות חמץ ומצה פ"ב הלכה י"ב.

דהנה, בענין חתיכת חמץ שנעלמה לאחר הבדיקה, פסק אדה"ז כנ"ל, שיש לבדוק; כדעת רב מרי. ואילו בענין "ספק על", שבו נצפה עכבר ליד בית בדוק ובפיו חמץ - פסק שאין לבדוק; כדעת רבא.

והבעייתיות התוכנית שבכך היא, שאם פסק בחתיכת חמץ שנעלמה כרב מרי - משמע שסובר שדי בספק קל על היבדקות הבית - ובכך יחויב בבדיקה. ואם אכן כך סובר, מדוע ב ענין "ספק על" פסק שאין בכוח ספק זה בכדי לחייב בדיקה נוספת? והרי לפי דעת רב מרי, שכמותה נקט, יש לחייב את הבית בבדיקה גם במקרה זה. וכמו כן נוכל לשאול לאידך גיסא: אם פסק ב"ספק על" כרבא, משמע שסובר שיש צורך בבעיה חמורה כדי לחייב בדיקה - ואם כן מדוע מחייב בדיקה כאשר (רק) נעלמה חתיכה?

ואם אכן כך, נמצאו פסקי אדה"ז סותרים, לכאורה, זה את זה. ויש להבין מהי שיטתו במקרים אלו, ובכך ליישב את פסיקותיו. וכפי שאעמוד בזה לקמן.

ו
ניסיון לתירוץ

ייתכן להסביר בזה, שאכן קיים חילוק מהותי בין המקרה דידן (היעלמות חתיכת החמץ) לבין המקרה של 'ספק על', והבדל זה הוא שיגרום - אפילו לדעתו של רב מרי - לפסוק שאין צורך בבדיקה חוזרת, כאשר 'ספק על'.

והוא, שכאשר נעלמה חתיכת החמץ - קיים יסוד ראשוני לומר שחתיכת החמץ כאן. היינו, שקיים שלב - במהלך התפתחות הענינים, שבו היה **ברור** שקיים חמץ בבית. זו עובדה, שעד לפני זמן מה היתה לגביה תמימות דעים. כעת, היא אכן היטשטשה, ולא ברור האם החמץ שנעלם עודנו בבית או לא; אולם היה זמן שבו היא ודאי הייתה בבית. ובמילים פשוטות, הדיון שלנו הוא האם החמץ **נשאר** בבית, לא האם היה בו אי פעם.

ב'ספק על', לעומת זאת, אין שום שלב ברור כזה. אין אף זמן שאפשר להצביע עליו ולומר שאז החמץ היה בודאי בבית. כבר מהזמן הראשוני, הידע שברשותנו נוגע אך ורק לכך שעכבר האוחז חמץ בפיו הסתובב בקרבת הבית. אין לנו ידיעה ברורה שאי פעם חמץ זה היה בבית, ולמעשה - הידיעה הראשונית הברורה שבידינו היא שהחמץ לא בבית; שהרי הבית נבדק. אודות כך בדיוק אנחנו דנים: האם החמץ בכלל **נכנס** אי פעם לבית.

ואם נגדיר הבדל זה, נאמר שכאשר קיימת ודאות על הספק - יש צורך בבדיקה, וכמו בנידון דידן, שקיימת ודאות על הספק שהחמץ כאן. זאת בשונה מ'ספק על', שם לא קיימת ודאות על הספק, שכן הוא עצמו אינו ברור דיו, ועל כן אין צורך בבדיקה.

כתוצאה מהבנת הבדל זה, נוכל להבין גם את פסיקותיו של אדה"ז במקרים אלו:

כאשר נעלמה חתיכת חמץ, יפסוק שיש לבדוק שוב את הבית. זאת, משום שמלכתחילה ברור לנו שהחמץ היה בבית, ורק כעת - עם היעלמות חתיכה ממנו - אנו מסופקים האם נשאר בו. לכן, נוכל להחיל כאן מעין 'המוציא מחברו עליו הראיה'; בכדי להוציא מידיעתנו הראשונית והודאית, שהחמץ בבית - יש צורך בראיה מוצקה ומספקת. זו היא, בעצם, דעתו של רב מרי.

אך כאשר אנו מסתפקים האם לבדוק בית שנבדק, כאשר לידו הסתובב עכבר עם חמץ בפיו - יפסוק שאין לבדוק שוב את הבית. ומאותו יסוד הנ"ל; היות שהידיעה הראשונית שבידינו היא שהבית בדוק - בכדי 'להוציא' מידי ידיעה זו, יש צורך בראיה חזקה מספיק. ראיה זו אינה קיימת בעובדה שעכבר הסתובב בסמוך לבית עם חמץ, ולפיכך אין לבדוק שוב את הבית.

ז
פסק נוסף והו"א בהסברו

אלא שתירוץ זה, על אף שמבהיר את פסיקותיו אלו של אדה"ז, ייצור שאלה לגבי פסק אחר שלו.

בהגדירו את המקומות בהם יש צורך לתור אחר חמץ במהלך הבדיקה, פוסק אדה"ז שבלול תרנגולים אין צורך לבדוק - "שכל חמץ שהיה שם, יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו"[7]. אלא שבענין זה קיים חילוק בין הזמן שלפני שלושים יום שקודם חג הפסח, לזמן שבתוכם: אם הזמן האחרון בו ידוע שהשתמש בחמץ בלול היה לפני שלושים יום - אין צורך לבדוק, וכנ"ל. אולם אם בתוך שלושים הימים שקודם החג השתמש בחמץ בלול - עליו לבדוק גם שם.

חילוק זה, אם היה מוסבר לאור האמור בסעיף הקודם, היה מוסבר כך:

קודם שלושים יום - לא חלים עדיין החיובים הקשורים בחג הפסח, ולפיכך הימצאותו של חמץ בזמן זה בלול אינה משליכה לגבי החובה לבדוק בו. כלומר, שמה שהחמץ היה בלול בוודאות - אינו מטיל לדיון מציאות ברורה של חמץ בלול, משום שהיא הייתה ידועה לפני זמן רב - למעלה מחודש - וכעת אין לפעול לפיה; היא אינה בתוקף. ואכן, לפועל אין לבדוק.

---

6) זאת עפ"י דברי חידושי רבינו דוד, עמודים

תוך שלושים יום - חיובים הקשורים בחג כבר חלים והינם בתוקפם, ולפיכך הימצאותו של חמץ בזמן זה משליכה לגבי החובה לבדוק בו. כעת קיימת בידינו מציאות ברורה של חמץ בלול, ומציאות זו מספיק תקֵפה בכדי שנפעל לפיה ונחייב בדיקה בלול - היא קיימת בזמן שחיובי הפסח כבר קיימים. ואכן, לפועל יש לבדוק.

ובסגנון האמור, 'קודם שלושים יום' ישתווה למקרה של 'ספק על': אין בידינו כל ידיעה ברורה ותקֵפה שהחמץ באזור המדובר (לול או בית), רק ספק בלבד. ממילא אין לבדוק.

'תוך שלושים יום' ישתווה להיעלמות חתיכת החמץ: יש בידינו ידיעה ברורה על חמץ באזור המדובר (לול או בית), ולאחריה נולד ספק (במקרה של לול, האם נאכל החמץ על ידי התרנגולים. בבית, האם נאכלה החתיכה). ממילא יש לבדוק.

חילוק ברור זה, מראה כיצד דעתו של אדה"ז שיטתית ועקבית בכל המקרים המסתעפים מסוגייתנו; כל עוד שקיימת ודאות על הספק - יש לבדוק. כאשר הספק הנוטה להחמיר אינו ודאי - אין לבדוק.

ח
החילוק שבדברי אדה"ז והשאלה בזה

אלא שלפועל, חילוק זה שהובא אינו מובא בדברי אדה"ז.

כ"ק אדה"ז, בפָסקו ב ענין הלול, מסביר חילוק אחר לגמרי בין הזמן שלפני שלושים יום, לזמן שתוכו:

קודם שלושים יום, ברור לנו שהחמץ התעפש במשך הזמן, ואין לבדוק בלול. תוך שלושים יום, אין לדעת בבירור שהחמץ אכן התעפש, ויש לבדוק גם בלול.

ולפי חילוק זה ייצא, שאין הבדל בין קודם שלושים יום לזמן שתוכם ל ענין חלות דיני החג. ואם כן, פסק זה לא יובן. שכן, גם במהלך שלושים הימים שקודם החג אין כל

סא - סט.

7) סתל"ג סכ"ה.

8) לכאורה אפשר היה להבין, שיש לדמות את המקרה דלול למקרה של חתיכת החמץ שנעלמה. ואזי בשני המקרים קיימת נקודת זמן שבה ברור שהחמץ קיים, בשני המקרים לאחר זמן זה נולד ספק - ולפיכך בשניהם יש לבדוק. כך גם עולה מדברי אדה"ז, לכאורה, הכותב במפורש ש"אין ספק [- שמא אכלו התרנגולים בלול] מוציא מידי ודאי [- שהחמץ אכן היה שם]".

ודאות על הספק; הספק שטוען שהחמץ עודנו בלול, אינו ודאי לאור מה ש"יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו". כשם שב'ספק על'[8] איננו מחייבים בבדיקה, משום שהספק להחמיר אינו ודאי - ייתכן שלא נכנס העכבר לבית, כך ב ענין הלול: הספק להחמיר אינו ודאי; שהרי ייתכן שהחמץ נאכל.

[דין זה בלול יכול היה להיות מובן, אילו היה מוגדר כדין לגבי חתיכה גדולה בלבד. שאזי, יתכן לומר שאין סבירות גבוהה שהחמץ ייאכל על ידי התרנגולים, וכפי שמצוין בשו"ע החילוק בגדלי החתיכה[9]. אולם אדה"ז לא מגדיר את גודל החתיכה, ולפיכך דבריו אמורים גם אודות חתיכה קטנה. וחוזרת אפוא השאלה למקומה, דהרי אין כאן ודאות על הספק שלפיו החתיכה עודנה בלול - שקרוב לודאי שנאכלה].

ואם אכן כך, אין מובן מדוע כאשר ידוע על חמץ שהיה בלול תוך שלושים יום שקודם החג, פוסק אדה"ז שיש לבדוק בו - והרי הספק - שלפיו החמץ נמצא בלול - מוטל בספק, ולפי כל הנ"ל צריך להיות הדין שאין לבדוק כאשר הספק אינו ודאי.

ונמצאת שיטתו של אדה"ז שוב אינה מובנת די צורכה, ודורשת בירור.

ט
המצאות החולדה - ודאית

ונ"ל הסבר מחודש בסוגיית הגמרא שהובאה בריש הדברים, ובכך נוכל להבין היטב את כל פסיקותיו של אדה"ז לאורך הלכות פסח, שהובאו במסגרת זו.

ב"קונטרס אחרון" כתב אדה"ז: "באמת, היה לנו לחוש שמא גררה חולדה; שכן דרכה לגרר. אלא משום דאין לדבר סוף... לא הטריחוהו חכמים". ואפ"ל שמורם מדבריו, שאכן מה שחולדה גוררת הוא דבר ודאי, והווי כמציאות ברורה לחלוטין. וכל מה שאיננו פועלים לפי מציאות זו הוא ענין טכני לחלוטין, משום ש"אין לדבר סוף" - התנהלות לפי חשש שכזה תגרום לאדם לבדוק את בתו שוב ושוב ללא הפסק, וכפי שמפרט שם בלשונו הזהב, ולכן "לא הטריחוהו חכמים".

אלא שבהבנה מעמיקה בזה, ברור שלא ניתן להשוות. לא יתכן לדמות בית רגיל, שבו נעלמה חתיכת חמץ ויש להסתפק האם אכן נאכלה בידי חולדה, לבין לול המלא בתרנגולים, שהסבירות שיאכלו את החמץ הנמצא בו גבוהה בהרבה; אם לא שנאמר ודאית.

אם כן, דברי אדה"ז, שלפיהם "אין ספק מוציא מידי ודאי" - דורשים ביאור. וכדלקמן בגוף הדברים.

9) תל"ד ס"ה.

ואם נקטינן הכי, יובנו הדברים באור חדש:

כל מחלוקתם של רבא ורב מרי מעיקרא, אינה נוגעת בשאלה האם גררה חולדה או לא; היא נוגעת בשאלה האם יש להתנהל לפי גרירת החולדה. רבא סובר שרק במקרה קיצוני יש לנהוג על פיה (־ כאשר היא נראתה); רב מרי סובר שגם במקרה פחות קיצוני (־ כאשר העלימה חתיכת חמץ). אולם הכול מסכימים על כך שמה שגוררת - היא עובדה קיימת.

על פי זה, יובנו פסקי הדין הנזכרים של אדה"ז. כל זמן שקיימת בעינינו ודאות זו של גרירת החולדה בבית - הגדרים הקובעים האם יש להתנהל על פי מציאות זו או לא - שונים בתכלית ממצב שבו לא קיימת בעינינו ודאות זו.

לכן, בבית - אם בהיעלמות חתיכת החמץ ואם ב'ספק על' - כל זמן שיש ודאות על הספק שיש חמץ - יש לבדוק. וזה המקרה של היעלמות חתיכת החמץ, וכנ"ל בארוכה. כל זמן שאין ודאות על הספק שלפיו יש חמץ - אין לבדוק. וזה ה ענין ד'ספק על', כנ"ל.

אולם, כאשר מדובר בלול תרנגולים, הנחת היסוד האמורה אינה בנמצא. אין בידינו מציאות ודאית שהתרנגולים יאכלו את החמץ - בטח שלא כַמציאות הודאית שחולדה גוררת. לכן, יש לבדוק כאשר היה בלול חמץ בשלושים הימים שקודם החג, משום שאיננו בטוחים שאכן החמץ נאכל - ואין להשוות זאת לבית רגיל, בו לא נדרוש בדיקה במצב דומה.

זאת הסיבה לפסקי ההלכות של אדה"ז: בהיעלמות חתיכת חמץ - יש לבדוק. ב'ספק על' - אין לבדוק. ובלול, תוך שלושים יום - יש לבדוק, אף שדומה בפשטות ל'ספק על' - משום שאת הכללים הנאמרים בבית (־ שודאי לנו שהחולדה גוררת בו) - אין להחיל בלול.

בענין יהרג ואל יעבור

הרב אביחי שילו שי' קופצ'יק
ר"מ בישיבה

א
שיטות רש"י ותוס' באיסור להתרפאות בעצי אשירה

איתא בגמרא[1]: "א"ר יעקב א"ר יוחנן, בכל מתרפאין, חוץ מעצי אשירה . . (ואע"ג) דאיכא סכנה, ואפי' הכי עצי אשירה לא".

ובסיבת הדבר, מדוע אסור להתרפאות בעצי אשירה אפי' במקום פיקוח נפש, מצינו שינויי לשונות בין רש"י לתוס':

רש"י כתב[2] ש"המתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה"; ואילו תוס' כתב[3] שהחשש הוא "משום דאתי למיטעי בתר ע"ז". ויש לעיין מהי משמעות שינויי לשונות אלו[4].

ובפרט צריך להבין, שהרי לכאורה שיטתו של תוס' מיוסדת על דברי הגמ'[5] המובאים בתוס', שאסור להתרפאות ע"י מין כיון שעלולים לטעות אחריו, וכמעשה המובא בגמ' שם, ב"בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל שהכישו נחש, ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאותו, ולא הניחו ר' ישמעאל . . עד שיצתה נשמתו ומת", שהטעם ע"ז מובא בגמ' שם, שבמין הדין שונה כיון ש"שאני מינות דמשכא דאתי למימשך בתרייהו".

וא"כ צריך ביאור מדוע רש"י לא נקט את הסברו (המבוסס) של התוס', אלא הביא הסבר אחר.

---

1) פסחים כה, א.
2) ד"ה "למה נאמר".
3) ד"ה "חוץ מעצי אשירה".
4) ולהעיר שהרא"ש מביא את ב' הטעמים גם יחד.
5) ע"ז כז, ב.

ב
שיטת הר"ן - האיסור בכל הלאווים השייכים

והנה, בתוס' הובאה נפק"מ מכך שהאיסור הוא משום "דאתי למיטעי בתר ע"ז", שכל האיסור אינו אלא כאשר "אין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה, כגון על ידי שדים או שום דבר אחר", דהיינו שבמקרה כזה אפשר לטעות ולחשוב שרפואתו של אותו יהודי לא תלויה בסגולתו הטבעית של עץ האשירה, אלא בעובדת היותו עץ של ע"ז; אך באם אמרו לו שרפואתו תלויה בעץ מסויים, ולא תלו את הרפואה בכך שעץ הוא ע"ז, אלא שבפועל אין בנמצא להשיג עץ זה אלא מעץ אשירה, במקרה זה יהיה מותר להתרפאות מהעץ, כיון שאין חשש שמא ימשך אחר הע"ז.

ובר"ן על אתר[6], לאחר שמביא את דברי התוס', כתב: "אבל בירושלמי בפרק אין מעמידין לא משמע הכי דהתם אמרינן בהדיא שאפילו אמרו לו הבא עלין סתם, והביא לו מעצי אשרה, ימות ואל יתרפא בהן, וש"מ דטעמא לאו משום דאתא לאמשוכי בתרה, אלא משום שהוא עובר על לאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם".

והיינו, שמכיון שהירושלמי אוסר בכל מקרה להשתמש בעץ אשירה, מובן שטעם האיסור אינו שמא ימשך אחר ע"ז, שהרי הוא אוסר גם במקרה שאין חשש שמא ימשך אחריה, וע"כ צ"ל לדעת הירושלמי, שהאיסור נלמד מהפסוק[7] "ולא ידבק בידך", שממנו למדים גם[8] איסור הנאה מכל עבודה זרה.

ומוסיף הר"ן, שאע"ג שאין זה האיסור של ע"ז (שלכן אין מיתת ב"ד על לאו זה), אעפ"כ נכלל זה בכלל החיוב של 'יהרג ואל יעבור', כיון ש"הוא ממש כע"ז, וכלהו לאוי דילה אמרינן יהרג ואל יעבר. וכן לרבין נמי דאמרו חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד, בכולהו לאוי בג"ע אמרינן יהרג ואל יעבור".

והיינו שהחיוב 'יהרג ואל יעבור' לשיטת הר"ן, אינו בג' עבירות החמורות בלבד, אלא אף בכל הלאווין והאיסורים השייכים לג' עבירות אלו.

ומוכיח זאת מהמעשה המובא במסכת סנהדרין[9], "באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה בלבו טינא ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו, אמרו חכמים ימות ולא תבעל לו . . ואל תעמוד לפניו ערומה . . ולא תספר עמו אחורי הגדר, ובודאי שדברים אלו

---

6) ד"ה 'בכל מתרפאין'.
7) ראה יג, יח.
8) בנוסף להנאה מעיר הנדחת, עליה מדבר פשט פסוק זה.

אינם גלוי עריות ממש, אלא שעובר על לאו דלא תקרבו לגלות ערוה, שהוא לאו בגלוי עריות".

ולפ"ז צריך להבין כיצד רש"י ותוס' מתעלמים מאיסור זה של "לא ידבק בידך", ותולים את טעם האיסור בסיבות אחרות.

ג
שיטת בעל המאור באביזריהו דע"ז

ונראה לומד בדא"פ הביאור בזה, בהקדים, שדין זה ש'יהרג ואל יעבר' שייך גם באביזרייהו של ג' עבירות החמורות, מובא בעוד כמה מהראשונים, אך לכאורה ניתן לראות בדבריהם שינוי מהותי:

דהנה, בעל המאור[10] כתב "עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים . . יהרג ואל יעבור. ולא מיבעיא עבירה עצמה, אלא אפילו **כל מידי דמטי ליה לעובר העבירה הנאה** מחמת העבירה בשלש עבירות הללו יהרג ואל יעבור", ומוכיח זאת מב' מקומות: א. מהדין של "בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה . . דכי מתרפא מעצי אשרה לאו עובד ע"ז הוא, אלא **איתהנויי הוא דמתנהי מינה**, ואפי' הכי אין מתרפאין". ב. מ"ההוא שנתן עיניו באשה אחת ואמרו חכמים ימות ואל תעמוד לפני ערומה . . אלמא **אפי' מהנאה פורתא בלחוד** אמרינן ימות ואל יעבור".

ומדבריו משמע, שדין יהרג ואל יעבור (אינו בכל הלאוין השייכים בג' העבירות, כדברי הר"ן, אלא) רק **בהנאות** וענינים הקשורים לג' עבירות אלו.

וכן משמע גם מהמשך דבריו, שמקשה מדוע הגמ' הקשתה על אסתר רק מכך שהיה זה בפרהסיא, ולא מצד שהיה זה איסור של ג"ע, ומתרץ "דנבעלת לגוי אין שם מיתת בית דין אע"פ שהיא אשת איש . . משום הכי אלימא ליה לאקשויי מפרהסיא דאמרינן בה אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור". ואם לדבריו בכל הלאוין השייכים לג"ע אמרינן יהרג ואל יעבור, הרי גם נבעלת לגוי נכללת בלאוין אלו.

(כן לכאורה משמע מדברי הנימוק"י במסכת סנהדרין[11], שכתב ש"הני שלושה עבירות דאמרינן יהרג ואל יעבור, לאו דוקא בעבירה גופא, אלא אינהו וכל אביזרייהו, ופי' אביזרייהו, השייך להם".

---

9) עה, א.

10) סנהדרין, סי' א, לח.

שגם הוא לא מזכיר את הלשון "כולהו לאוי דילה", אלא ענינים השייכים לעבירות אלו).

ד
הסברת מחלוקת רש"י ותוס'

עפ"ז אולי ניתן להבין את דברי רש"י ותוס' אצלנו:

דבפשטות כשלמדים את דברי הגמ', שאשירה אסורה בהנאה גם במקרה של פיקוח נפש, מתעוררת השאלה: והרי אין זה (ההנאה מאשירה) חלק מג' העבירות החמורות שעליהם 'יהרג ואל יעבור', וא"כ, מדוע פוסקים גם במקום זה שיש למסור את הנפש?

ובזה לומד הירושלמי, כמובא בר"ן, שגם שאר הלאווין של ע"ז נכללים בתור הכלל של 'יהרג ואל יעבור', ובכלל זה גם הלאו ש'ולא ידבק בידך'.

אך רש"י והתוס' למדים כדברי בעל המאור והנימוק"י, שלאווין אלו אינם בכלל 'יהרג ואל יעבור', ולדידם נשאר קשה.

וע"ז מתרצים הם, כל אחד ואחד לפי שיטתו:

תוס' למד שאכן אין זה קשור לדין ד'יהרג ואל יעבור', המבואר בהמשך הסוגיא ובמסכת סנהדרין, אלא לדין דרבנן של איסור רפואה ע"י מין המבואר במסכת ע"ז, ולכן תוס' מציין אך ורק לסוגיות הקשורות לריפוי ע"י מין[12].

אך רש"י חולק על תוס', ולומד שאיסור זה נכלל ב'יהרג ואל יעבור' מצד איסור ע"ז שבו, אך לא מצד הלאו ד'ולא ידבק' כדברי הר"ן בשם הירושלמי, אלא מכיון שיש לזה שייכות לאיסור ע"ז עצמו, ש'נראה כמודה בה' שזהו בכלל ע"ז.

ושוב לא קשה מדוע שינה רש"י מדברי התוס' המבוססים על הגמ' במסכת ע"ז בנוגע למין, כיון שלדעתו אכן דין זה לא קשור לדינו של רבי ישמעאל בנוגע למין (שהוא רק דרבנן כנ"ל), אלא לעיקר דין של 'יהרג ואל יעבור'.

---

11) עג, א. ד"ה 'סברא הוא'.

12) ולכאורה דין זה אינו קשור כלל לסוגיא בסנהדרין, ואכן בתוס' הנ"ל, וכן בתוס' הדן בענין זה במס' ע"ז לא מזכיר כלל דין ג' העבירות, אלא משווים לאשירה רק את המין.

ה
ביאור בקושיית הר"ן על הרמב"ן

ועפ"ז נ"ל לתרץ את קושיית הר"ן על הרמב"ן כדלקמן:

דהנה, הר"ן הסיק מדברי המאור בסוגייתנו (בשיטת רבא) "דס"ל דבג"ע כל היכא דאין מתכוון הנכרי להעביר אלא להנאת עצמו, לא אמרינן תהרג", ומוכיח זאת - לדברי המאור - מאסתר, דלא מסרה את עצמה למיתה, אע"פ שהיה זה איסור עריות.

ומביא ב' סיבות מדוע באסתר היה איסור של ג"ע:

א. כיון שאסתר היתה נשואה למרדכי, כנלמד מהדרשה על הפסוק "לקחה מרדכי לו לבת - אל תקרי לבת אלא לבית". ב. מצד הלאו של "לא תתחתן בם", שהוא לאו בג"ע.

(ובפשטות, גם בזה אזיל הוא לשיטתו נגד המאור, שהרי הטעם השני אינו לשיטת המאור, ששאר הלאוין לא נכללים ב'יהרג ואל יעבור', ואכן בסנהדרין המאור אינו מציין את הסיבה השניה, אלא רק את הראשונה. ואדרבה, בסיום דבריו שם כותב הוא שאין לחייב מס"נ באסתר מצד חתנות לעכו"ם, אלא רק מצד הפרהסיא כפי שהוא לעיל).

ובהמשך לזה, מביא את את דעת ה'אחרים אומרים' (שבפשטות זוהי שיטת הרמב"ן במלחמות בסנהדרין שם) שהקולא ב'להנאת עצמו' אינו אלא בכל שאר האיסורים (בשעת השמד או פרהסיא), ולא בג' עבירות, ומביא, שהוכיחו זאת מג' מקומות[13]:

א. מאשירה שמחוייבים למסור הנפש על אף שזה להנאת עצמו.

ב. מההוא שהעלה ליבו טינא, שאסרו לו להתרפאות גם במחיר פקוח־נפש, והרי גם שם זה להנאת עצמו.

ג. מהדין המובא, שעוברה שהריחה איסור מאכילים אותה את כל האיסורים, חוץ מבג' עבירות.

ומקשה הר"ן על דבריהם, ד"כיון שאמרינן דבהני ג' עבירות וכל אביזריהו פי' - הנמשך אחריהם, נמי יהרג ואל יעבור, אמאי לא הוי הבא על בת ישראל (היינו המקרה של אסתר ואחשוורוש) אביזרא דגלוי עריות כי היכי דתעמוד לפניו ערומה מאביזרה דעריות וכי היכי דלא ידבק בידך מאומה מן החרם מאביזרא דע"ז", ועיי"ש במה שתירץ (ליישב החילוק בין הגמ').

---

13) ועיין ברמב"ן במלחמות בסנהדרין, שהביא עוד מספר הוכחות לשיטה זו.

וע"פ המבואר לעיל בשיטת המאור, נראה לומר שאכן יש חילוק גדול בין "הבא על בת ישראל", לג' מקומות אלו:

שהרי שם האביזרייהו הוא של העבירה עצמה (באשירה - כדברי רש"י, בהעלה ליבו טינא, לפי הדיעה שהיתה אשת איש[14], ובעוברה שהריחה - שמדובר על ג' העבירות החמורות עצמם), משא"כ באסתר שלפי שיטת המאור הרי - לדיעות שלא הייתה נשואה למרדכי, אין זה בכלל גילוי עריות, ובכלל החיוב ש'יהרג ואל יעבור' לולא היה זה בפרהסיא, שלזה מועיל הטעם ד'להנאת עצמו שאני'.

וכפי שניתן לראות גם בדברי הרמב"ן במלחמות שם, שכתב "והא דאמרינן גבי אסתר דלהנאת עצמן מותר משום דלאו גלוי עריות הוא, וכדאקשינן בגמ' והא אסתר פהרסיא הויא ולא אקשי גלוי עריות הואי משום דלא מיקרי גילוי עריות אלא בנערה המאורסה שזינתה, אי נמי אשת איש, אבל גוי הבא על בת ישראל לא מיקרי גילוי עריות, דלאו מיתות ב"ד ולא חייבי כריתות נינהו".

שמדבריו מוכח שלא כל הלאווין של ג"ע נכללים ביהרג ואל יעבור.

---

14) כפי שמוכיח המאור, מכך שהגמ' אומרת "תינח למ"ד אשת איש הייתה".

בני יוסף שלא שלטא בי׳ עינא בישא

הת׳ מנחם מענדל שיח׳ חמילבסקי
תלמיד בישיבה

א
ביאור המהרש״א על הגמרא והקושי בתירוצו

איתא בגמ׳[1]: ״האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא, לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה, וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה, ולימא הכי: אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, שנאמר בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו׳ אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. ר׳ יוסי בר׳ חנינא אמר מהכא, וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם. ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה״.

והקשה המהרש״א, כיצד אומרת הגמרא שמי שמפחד מעין הרע יאמר ״אנא פב״פ מזרעא דיוסף כו״ והרי זה מדובר רק על זרעא דיוסף?

שכן מוכח מהגמרא בסוטה[2] שדוקא בני יוסף אמרו זאת, וכן הא דשנינן לעיל בפרק שני[4] (וכן הוא בב״מ[3]) ״ר׳ יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה, מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי. אמרי ליה רבנן, לא קא מסתפי מר מעינא בישא, אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב: בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין״ גם זה ניחא, שמסתבר לומר שר׳ יוחנן ידע שהוא מזרע יוסף.

ומתרץ, ״וי״ל שהלחש הוא כן, ועי״ל דכל ישראל נקראו ע״ש יוסף דכתיב נוהג כצאן יוסף וק״ל״. והיינו, אפשרות אחת לתרץ שבאמת אף שאינו מזרע יוסף יאמר ״אנא פב״פ מזרעא דיוסף כו״, והלחש - עצם המילים פועלות להורדת ה׳עין הרע׳. ועוד תירוץ, באמת ענין זה שייך רק לבני יוסף, וזה שהגמרא אומרת כאן ללא דגש שרק זרעא דיוסף יאמר

1) ברכות נה, ב.
2) לו, ב.
3) כ, א.
4) פד, א.

זאת, כי כל ישראל נקראו ע"ש יוסף ולכן כל בנ"י יכולים לומר זאת ולהינצל מ"עינא בישא".

וצריך להבין, דלפי דבריו בתירוץ הא' שהלחש עוזר - אף שאינו ממש מזרע יוסף, הרי שהקושי' עדיין לא מיושבת כלל, כיצד בפועל אומרת הגמרא להגיד בפירוש "אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף" כשהוא אינו מזרע יוסף?!

ועוד ועיקר, בפשטות התירוץ הב' שמביא המהרש"א הרבה יותר מובן וברור, היות ולפיו פשוט כיצד מביאה הגמרא את הפתרון לכולם שהרי כולם נקראו ע"ש יוסף, ומדוע דחק המהרש"א לתרץ קודם שזה ענין של 'לחש'?

ב
הקושי בין הסוגיא כאן לסוגיא עם בני יוסף וההבדלים ביניהם

והנה בנוסף להנ"ל, גם לתירוץ הב' צריכים להבין, שהרי בסיפור עם ר' יוחנן לא מוזכר שהוא אמר שום נוסח להינצל מה'עינא בישא', אלא רק הסביר לחכמים שמכיוון שהוא מזרע יוסף אינו חושש, וא"כ משמע שמי שמזרע יוסף עצם שורשו מצילו מעין הרע, ואין הוא צריך לומר כלום, וא"כ כיוון שכל ישראל נקראו ע"ש יוסף במילא יש להם את זכות יוסף להינצל מ'עינא בישא' ומדוע א"כ מצריכה הגמ' לומר "אנא פב"פ מזרעא דיוסף כו'"?

[וא"ת הרי יתכן שר' יוחנן אמר "אנא פב"פ כו" ולא שמעהו וכד', הרי שא"כ הי' צריך לענות לחכמים והרי אמרתי "אנא פלוני וכו'", ולא להסביר שהוא מזרע יוסף ואין לו מה לחשוש].

ועוד לפי"ז צ"ל, מדוע הי' צריך ר' יוחנן להדגיש שהוא מזרעא דיוסף, הרי כל ישראל נקראים ע"ש יוסף?

אלא שמזה מובן שיש הבדל בין מי שבאמת מזרע יוסף לבין כל בני ישראל שנקראו ע"ש יוסף, ולכן ר' יוחנן לא אמר "אנא פב"פ כו" כיוון שהוא היה מזרע יוסף כפשוטו, ולכן הי' צריך להדגיש זאת כדי לומר שהוא מזרע יוסף כפשוטו, וכן הוא עם בני יוסף שלא אמרו כלום רק הסבירו ליהושע שאינם חוששים, אלא שא"כ צ"ל מהו ההבדל בזה.

כן צ"ל בכללות הענין, מדוע צריך "לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה", שמשמע שאכן פועל משהו, והרי בסיפור עם ר' יוחנן הוא פשוט ענה לחכמים שהוא מזרע דיוסף, ולא הזכיר כלום שצריך "לינקוט זקפא כו" ולומר "אנא פב"פ מזרעא דיוסף"?

והנה, כשנעיין היטב, נמצא עוד כמה הבדלים בין הגמרא אצלנו בפרק הרואה לפרק שני:

א. כאן מדובר "דעייל למתא ודחיל מעינא בישא" משא"כ ר' יוחנן מלכתחילה כלל לא פחד, ולא רק שלא פחד אלא הלך מלכתחילה לשבת בפתח בית הטבילה ("הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב").

ב. בפרק שני התווספה הוכחה מדוע על יוסף וזרעו לא שולטת עין רעה "ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו", משא"כ אצלנו.

ג
פעולת הלחש אמיתית או לא

להבין זאת יש להקדים תחילה את דברי המהרש"א בתחילת דבריו "וי"ל דהלחש הוא כן", שבפשטות כוונתו היא, שהאמירה "אנא פב"פ מזרעא דיוסף" היא בגדר של לחש. וצ"ל א"כ מהו הענין של לחש ומהי פעולתו, והאם באמת ניתן לומר בלחש דברים שאינם נכונים וכו', או שצריך שדברי הלחש יהיו אמתיים.

הנה בענין הלחש מצינו בגמרא[5]: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי" ("ניחוש הוא, וכתיב ובחוקותיהם לא תלכו", רש"י במשנה שם).

ומזה משמע בפשטות, שלחש שמותר היינו רק לחש שמרפא ופועל בפועל ממש, שלכן התירו אביי ורבא רק לחש שיש בו משום רפואה, אך לחש שאינו פועל בפועל ממש הוא מדרכי האמורי שאסורים.

ובהמשך הגמרא שם "תני תנא בפרק אמוראי קמיה דר' חייא בר אבין א"ל כולהו אית בהו משום דרכי האמורי לבר מהני, מי שיש לו עצם בגרונו מביא מאותו המין ומניח ליה על קדקדו ולימא הכי: חד חד נחית (לחש הוא. רש"י) בלע בלע נחית חד חד, אין בו משום דרכי האמורי. לאדרא לימא הכי: ננעצתא כמחט ננעלתא כתריס שייא שייא".

וביאור דברי התנא יש לבאר בב' אופנים, האם מדבר על כללות הלחשים שלא עוזרים בפועל ממש, ובתוכם רק ב' הלחשים שהוזכרו מותרים, אך לחש שעוזר ופועל מותר ואינו

5) שבת ס"ז, א.

בכלל דבריו כלל, או שמדבר גם על הלחשים שכן פועלים ועוזרים בפועל, ובתוכם רק ב' הלחשים הנ"ל יהיו מותרים (וכן משמע מפרש"י).

ומזה משמע לאידך, שכללות ענין הלחשים הוא מדרכי האמורי, אף שיכול להיות שפועלים בפועל ממש, אלא שלחשים מסוימים הותרו, ולהאופן הא' י"ל, שאין הכוונה שכל הלחשים שישנם בכללות מותרים, שהרי ודאי שהם מדרכי האמורי, אלא שבפעולת הלחש יש כמה סוגים. יש לחשים שפועלים בפועל ממש, ויש לחשים שהם פועלים בענין סגולי או שאינו מובן.

ובענין זה מצינו ביאורים רבים בראשונים, ורבים דשו בענין זה[6].

והעולה מהנ"ל הוא, (לרוב הראשונים) שבפעולת הלחש יש לומר בב' אופנים, או שעוזר בפועל ממש, או שעניינו הוא ענין סגולי או טבעי[7], אך הוכח כדבר שעוזר ופועל. ואם אינו עוזר כלל הרי שהינו מדרכי האמורי.

---

6) ראה על הסוגיא דשבת שם: מאירי (וז"ל: (ד"ה כל מיני) "יש בהם משום דרכי האמורי אחר שאין בהם צד רפואה מדרך טבע או סגולה"), מרדכי ("כל דבר שיש בו רפואה פי' כגון לחשים מומחים כגון פיינא וכגון לחשים הנקובים למעלה בתלמוד מותר ושאר לחשים שאינם ידועים מומחין יש בו משום דרכי האמורי") שו"ת הרשב"א ח"א סי' תי"ג בארוכה שמביא שם לב' הצדדים ("באותן שנאמרו בשילהי פרק במה אשה יוצאה (דף ס"ז). כתוב בספרינו אין בהם משום דרכי האמורי ואין באחד מהן אפי' אחד שיגזור העיון הטבעי. ואפילו למאן דאמר התם כולהו אית בהו משום דרכי האמורי לבד מהני. מי שיש לו עצם בגרונו מביא מאותו המין מניח לו על קדקדו ואמר הכי חד חד נחת בלע בלע נחת חד חד לאדרא נימא הכי ננעצת' כמחט ננעלת כתריס שיאה שיאה. הנה שיש בכאן מעשה ודבור ממה שאין העיון הטבעי גוזר. לא מעשה שיועיל הנחת המין ההוא על הקדקדו לא הדבור באותן המלות והותרו בגמרא. ויראה דרבי חייא בר אבא דאמר דכולהו אית בהו משום דרכי האמורי לבד מהא כי זה לפי ראות והנסיון ומותר משום רפואה") ר"ן על הרי"ף ("כל דבר שיש בו משום רפואה בין לחש בין כל דבר כיון שאנו יודעין שהוא מרפא והכי מוכח בתוס' ואפשר דאף לחשין שאין אנו יודעין אם יש בהן משום רפואה מותרים מספק ולא אסרו אלא אותם שבדקו ואין מועילין וכתב הרשב"א ז"ל שכן נראה שפירשו בתוס' אלא שראיתי להר"ר יונה ז"ל שחשש בכל קמיע שאינו מן המומחה משום דרכי האמורי").

משא"כ רש"י שפירש שם (ד"ה 'כולהו אית בהו'. וראה במרדכי) "כל השנויות שם אל תטעה לומר באחד מהן אין בו משום דרכי האמורי, אלא בכולן אתה שונה יש בו לבר מהני ב' אלו שאפרש לך".

וראה בארוכה באנציקלופדי' תלמודית ערך 'לוחש על המכה' 'לחש', 'דרכי האמורי'.

7) בארוכה בזה בשו"ת הרשב"א הנ"ל.

ד
ביאור בדברי המהרש"א שהלחש פועל בפועל ממש

ועפ"י המבואר בעניינו של הלחש שהוא עוזר ופועל בפועל ממש, ובזה ניתן לומר ב' אופנים, יובנו דברי המהרש"א.

שיש לבאר בדבריו ולומר, שדבריו אינם ב' תירוצים, אלא תירוץ א' הם ומשלימים זה את זה.

והינו שבאמת הלחש הוא שעוזר ומוריד את העין הרע, (כמו שאר הלחשים שפועלים בפועל ממש) אך א"כ צריך ביאור כיצד ומה בדיוק פועל הלחש?! וזה שכל אחד יכול לומר "אנא פב"פ מזרעא דיוסף כו" הוא כי כל ישראל נקראו ע"ש יוסף, ולכן כולם יכולים לומר "אנא מזרעא דיוסף".

וא"כ, אזי מדוע ר' יוחנן לא אמר "אנא פב"פ כו" אלא רק הסביר לחכמים שאין הוא מפחד כיוון שהוא מזרעא דיוסף?

כי כל זה שאדם צריך להוריד ממנו את העין הרע - לחבר את גודלי ידיו לומר "אנא פב"פ כו"" היינו דוקא כשהאדם מגיע למקום שיש בו חשש מעינא בישא, או שהוא עצמו מפחד (כיוון שיש לו מה לפחד) אך אם אין זה מקום שיש בו חשש או שהוא עצמו אינו חושש כלל, אין הוא צריך לעשות משהו כדי להינצל מהעין הרע.

ובמקרה דר' יוחנן ניתן להסביר בב' אופנים, א. הוא ישב שם בשביל ענין טוב (חיובי) של גמ"ח, שהבנים שיולדו לבנות ישראל יהיו יפים כמוהו. ב. הוא הי' רגיל לשבת שם, וכנראה שכבר ידע או הרגיש שאין לו מה לחשוש במקום הזה (אף שהענין הוא קרוב לעין הרע, שיושב במקום שכולם רואים אותו). ולכן רק ענה לחכמים שהוא מזרע יוסף ואין לו מה לחשוש.

וא"כ אתי שפיר דברי המהרש"א.

ה
ביאור נוסף בדברי המהרש"א, שפעולת הלחש אינה פועלת בפועל ממש אלא רק מרגיעה

אלא שביאור זה לא ממש אתי שפיר, שהרי לפי זה אין חילוק בין כל ישראל לזרע יוסף, ומהסיפורים בגמרא (בב"ב ובסוטה שהובאו במהרש"א) אודות זרעו של יוסף משמע שיש להם משהו מיוחד.

ואולי יש לבאר דברי המהרש"א באופן אחר:

דהנה איתא בפסחים[8]: "כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה ומיהו למיחש מיבעי" והיינו, שכל הזהירויות שנשנו בגמרא שם שצריכים לנהוג, הם רק אם הוא מקפיד בזה וחושש מהמזיקין, אך אם הוא לא מקפיד בזה ואינו מפחד כלל מהמזיקין, אזי המזיקין לא יבואו אליו ואינו צריך כ"כ להקפיד בזהירויות שנשנו שם.

ואולי עפ"ז זה יש להסביר את דברי המהרש"א, שהלחש בפועל ממש אינו עושה כלום להרחקת העין הרע. אלא שפעולתו היא פעולה סגולית[9], והוא מרגיע את האדם, מכיוון שהאדם בטוח שע"י הלחש הוא ניצל, אזי אינו פוחד וא"כ "כל דלא קפיד לא קפדי בהדיה" ואינו ניזוק מהעין הרע.

שהרי האדם המקפיד חושש מן המזיקים, ובמילא מקפידים עליו ובכך ניזוק. אך מי שאינו מקפיד ואינו חושש מהמזיקים, הם אינם מקפידים עליו ובכך ניצול מהם.

וזהו פירוש דברי המהרש"א, שזהו רק מה שפעולת הלחש פועלת. שהלחש אומנם רק מרגיע את האדם, אבל זהו הדבר הנצרך נגד עינא בישא שמועיל כפשוטו, כי ע"י שהאדם נרגע נמצא שיצא מכלל החוששים מעינא בישא ובכך ניצול, ובמילא יוצא לפי תירוצו שלאחר מעשה מועיל בפועל ממש.

(וכן משמע מדבריו שאינו כותב ש"זה הווי לחש" וכד', אלא מדייק לומר "דהלחש הוא כן" ודו"ק).

וא"כ לפי זה דברי המהרש"א הם ב' תירוצים שונים. שלפי תירוץ הא', אכן בכל מקום שמובא ענין זה היינו לאו דוקא קאי רק על בני יוסף אלא גם על כל ישראל, אלא שפשוט שקאי גם בזרע יוסף. (ולפי זה דחוק א"כ הסיפור עם בני יוסף ור' יוחנן).

ועפ"י ביאור זה מובנת בפשטות תשובת ר' יוחנן לחכמים שאינו מפחד מלכתחילה מעין הרע, היות וכל ענין הלחש בא בשביל להרגיע את האדם שחושש, שמכאן ואילך לא יחשוש ובכך ינצל הרי שלא משנה כ"כ מה הוא יגיד, והעיקר שהאדם ירגע ולא יפחד.

ולכן ר' יוחנן שהי' אדם בר אוריין וידע איך פועל לחש זה, לא היה צריך לדקדק כ"כ בלשון הלחש, אלא רק בתוכנו, וכן לא הי' צריך לומר את הלחש באפו כאופן המוזכר בגמ', שהרי ידע מהי פעולתו. משא"כ שאר בני אדם לאו דוקא שיודעים מהי פעולתו של

8) קי, ב.

9) ע"ד דברי חלק מהראשונים - מאירי רשב"א ועוד.

לחש זה, ולכן מצריכה הגמ' לעשות את המעשה ולומר את המשפט בכדי שיחשוב האדם שזה מועיל סגולית ובכך גם הוא ינצל.

ואין זה משום דרכי האמורי, שכן זה קשור עם ברכתו של יעקב אבינו ליוסף שלא תשלוט עליו עין הרע והווי כבוטח בברכת הצדיק.

[ואין להקשות, שא"כ שתאמר הגמרא בדיוק מה באמת כוונת הלחש, שכן אין להקשות מכיון ש: א. תוכן הלחש נוגע לפעולתו. ב. כשאנשים יידעו מהי פעולתו לא יצליחו להגיע להרגעה רצוי'. משא"כ כשסומכים על הגמ' הרי נרגעים כמו שצריך, וכנראה בחוש].

ולפי תירוץ הב' ניתן לומר, שאכן לכל בני ישראל ישנה שייכות ליוסף, כי הם נקראים ע"ש יוסף, ולכן כל בני ישראל משתמשים בזכותו להינצל מעין הרע.

אלא שבזה חילוק בין כל ישראל למי שמזרע יוסף ממש, שמי שמזרע יוסף ממש אין לו מלכתחילה מה לחשוש שהרי על יוסף לא שולטת עין הרע, ושאר ישראל צריכים לומר "אנא מזרעא דיוסף כו'" בכדי לעורר זכות זו.

ועפ"ז יומתק שיש חילוק בין כל ישראל למי שבאמת מזרע יוסף, ומובן א"כ ביתר פשטות תשובת ר' יוחנן לחכמים שאין לו ממה לחשוש כי הוא מזרע יוסף.

ועפ"ז יומתק ג"כ מדוע בדברי הגמרא כאן אודות כלל ישראל מובאים רק ב' דעות מנין ללמוד שעל יוסף לא שולטת עינא בישא, משא"כ הדיעה השלישית "ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו", לא הובאה כלל.

מכיוון שלפי ב' הדעות הראשונות, זה שעל יוסף לא שולטת עין הרע היינו או מכיוון שנמשל לדגים שבטבעם הים מכסה עליהם, או שהוא 'בן פורת' שעולה על העין - שב' עניינים אלו קשורים לטבעו של יוסף.

משא"כ זה שלא רצה לזון ממה שלא שלו קשור לעבודתו של יוסף, שהוא בעבודתו התגבר ולא חטא[10], וא"כ זה קשור רק למי שיצא מזרעו, ולא לכל בני ישראל שרק נקראו על שמו.

---

10) ראה רש"י שם "להינות מאשת אדוניו".

ו
הביאור בזה בפנימיות העניינים

ויש להוסיף בכל זה בפנימיות הענינים:

מבואר בחסידות[11] שהקליפות יונקים את חיותם דוקא מבחי' אחוריים דקדושה ולא בדרך פנימיות, מפני שאינם פנימיות הרצון של הקב"ה, ורק הקדושה שהיא פנימיות רצונו מקבלת השפעה באופן פנימי.

אלא שכשהאדם חוטא ומחשיב את הקליפות למציאות, אזי הוא מוסיף חיות בקליפות והם מקבלים (לפי שעה) השפעה מבחי' פנימיות הקדושה, כי זה גורם להם להגביה את עצמם ולינוק מבחי' המקיף אשר אין בו ראש וסוף וכחשיכה כאורה.

ומוסיף ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ[12], שאין זה רק כשעובד לממוצעים והקליפות ומאמין בהם, אלא אותו דבר הוא גם לגבי הממוצעים שבעולמות, שכשהאדם מחשיב אותם לעיקר וחושב שמהם מגיע השפע ואינו יודע שהם רק כגרזן ביד החוצב בו, (שזה הענין של 'אלקה דאלקייא' - בדקות עכ"פ), אזי בזה (הוא מוסיף בהם כח), ובסופו של דבר יכול ליפול ולהגיע לע"ז כפשוטו.

וכענין זה יש לבאר בנוגע לעין הרע, שכל ענינה הוא כשהאדם - לרגע - אינו בוטח בהקב"ה ובהשגחתו ומפחד מהעולם, אזי העין הרע יכולה להרע לו ולשלוט בו, וזהו עניינו של הלחש "אנא פב"פ מזרעא דיוסף, דלא שלטא בי' עינא בישא", שמתחזק באמונה בקב"ה ואינו מתפעל מהעולם ובזה ניצל מהעין הרע.

ועפ"ז מובן בפשטות דברי רבנן לר' יוחנן (בדרך הדרש), שלא חשדוהו שהוא אינו מאמין בקב"ה ובהשגחתו, אלא מכיוון שהי' רגיל לשבת על בית הטבילה, טענו לו שמעמיד עצמו בנסיון, וע"ז ענה להם שמכיוון שהוא מזרע דיוסף וכוונתו רצוי' בשביל שהבנים שיולדו לבנות ישראל יהיו יפים, ע"כ אינו חושש מעינא בישא, ובטוח שינצל מכל.

ובדרך דרוש יש לומר שזהו עניינו של הלחש, שאינו פועל להוריד בפועל ממש - **באופן ישיר** - את המזיק, אלא פשוט מונע ממנו מלכתחילה את מציאותו וחיותו, ולכן נקרא זה בגדר 'לחש', ודו"ק.

---

11) תניא פרק כא. קונטרס ומעיין בארוכה. מלוקט ח"ג ע' צט.

12) ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א, סה"מ

ז
הענין בזמנינו

ובנוגע לדגים יש להוסיף, כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ[13] אשר דגים מורים על ביטול, ולכן יוסף וזרעו דומים לדגים שעין הרע לא שולטת עליהם, כי הדגים מכוסים במים כך שאין להם אף מציאות.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ שלא רק שעין הרע לא שולטת על הדגים מפני שהם מכוסים, אלא זה פועל אצלם ענין חיובי שע"י זה הם ראויים לברכה, ובפנימיות העניינים הכיסוי במים מורה על הביטול לקב"ה (שעי"ז פועלים באופן של חסד בל"ג כמבואר שם), שאז דבקים בקב"ה בתכלית עד ש'המים מכסים עליהם'.

ומוסיף את הביאור בעבודת האדם בשייכות לדורנו, ובלשונו: "ענין המיוחד (הנ"ל) של "דגים" קשור עם יוסף הצדיק, היות שהברכה "וידגו לרוב בקרב הארץ"נאמרה בשייכות לבני יוסף, כפי שהגמרא אומרת שלכן "אין עין הרע שולטת" ב"זרעו של יוסף" (וכדברי ר' יוחנן אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא בי' עינא בישא).

וזה השייכות לדורנו זה - שכ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו, שמו (הראשון) יוסף:

ההנהגה של כ"ק מו"ח אדמו"ר היתה באופן של "וידגו לרוב בקרב הארץ" - הוא הפיץ את המעיינות של תורת החסידות עם התרחבות גדולה, בלי שום מדידה והגבלה, באופן שזה יחדור **בכל מקום ומקום**, גם **בקרב** הארץ - בה"תוכיות" של ארץ וארציות, עד לתחתון שאין תחתון למטה ממנו (ובלשון הידוע: יפוצו מעיינותיך חוצה - בחוצה שאין חוצה ממנו) -

וביחד עם זה הוא לא חשש בשביל "עינא בישא", מה יאמרו הבריות ("למה תתראו").

---

13) לקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפר' בראשית.

שיטת הרמב"ם בדין דחיית נפש

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א

צ"ע בשיטת הרמב"ם

איתא במסכת פסחים (כה, ב) "בכל מתרפאין, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים . . ושפיכות דמים גופיה מנלן? - סברא הוא; כי ההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר ליה: מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא, ואי לא - קטלינא לך. - אמר ליה: ליקטלוך ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי".

וברמב"ם[1] הוסיף על הדין המוזכר בגמרא ופסק: "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, **יהרגו כולם** ואל ימסרו להם **נפש אחת מישראל**, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם . . ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". והיינו, שהדין של יהרג ואל יעבור, הוא גם ברבים.

ובפשטות מקורו הוא מדברי התוספתא[2] "סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם **יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל** אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן".

וממשיך הרמב"ם[3]: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו . . והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש".

והנה על מה שכתב הרמב"ם שאף אם יהרגו כולם אל ימסרו אחד מהם הביא בכסף משנה את קושיית הרמ"ך וז"ל: "כתב הרמ"ך אף על פי שנמצא בתוספתא כדבריו לא

1) יסודי התורה ה, ה.
2) תרומות פ"ז ה"כ.
3) שם הלכה ז.

ידענא טעמא מאי דהא מסיק בגמרא (פסחים כ"ה) דמש"ה אמרינן בש"ד יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כלם והוא עצמו ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם".

ואמנם הכסף משנה מסייג הקושיא[4] ומסביר כיצד שייך לומר 'מאי חזית' אף אם יהרגו כולם (כאשר לא יחדוהו). אך עדיין מקשה, שלכאורה במקרה שיחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני, ודאי שלא שייך לומר את הסברא של מאי חזית.

ומתרץ הכס"מ: "ואפשר לומר דסבירא ליה (להרמב"ם) . . שמ"ש דבשפיכות דמים סברא הוא, אינו עיקר הטעם. דקבלה היתה בידם דש"ד יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך. אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור". היינו, שאכן ישנם מקרים (כגון ביחדוהו) שלא שייך הסברא של מאי חזית ובכל זאת הדין תקף כי 'קבלה הייתה בידם'.

אך בלחם משנה השיג[5] על תירוצו של הכס"מ, שהרי הרמב"ם על כל ההלכות כאן הביא טעם מסברא ולא כתב שחלקם 'קבלה היא בידם'.

היוצא מהנ"ל, דצריך להבין (א) כיצד דין זה, דאף ביחדוהו יהרגו כולם, הוא דבר "שהדעת נוטה לו". ובפרט (ב) שהסברא שהגמרא נותנת, לא תאמר לכאורה בדין זה, וא"כ מהו מקורו של הרמב"ם שגם כשיחדוהו נאמרה הסברא[6] שאין מאבדין נפש מפני נפש[7]?

ב

ביאור אד"ש בסברת הדין

ונראה לומר הביאור בכל זה, ונקודת הענין דמה שכתב הרמב"ם 'שהדעת נוטה' אינו

4) אך עיין מנחת חינוך מצוה רצו שהסביר את שיטת הרמ"ך שע"פ הסברא גם אם אומרים תנו לנו אחד מכם - ולא יחדוהו - הדין היה צריך להיות ע"ד "כל דאלים גבר" ואין סברא שיהרגו כולם.

5) ועיי"ש שמציע לתרץ שפסק הרמב"ם קאי רק על מקרה שלא ודאי שיהרגו כולם, אך מסיים "וכל זה דוחק".

6) כלומר, למה שלא יפרש שדין זה דהתוספתא הוא "קבלה בידם" (כהצעת הכס"מ) או שלמדוהו ממדרש הפסוקים (ע"ד מה שיש מהאחרונים (רש"ש הובא בזכרון שמואל סי' סה) שכתבו בפירוש הגמרא כאן).

7) מובן שא"א לתרץ - כאן ברמב"ם - את התירוץ הנ"ל דהאחרונים (שלאחר שלמדו את ג"ע מש"ד ג"ע חוזר ומלמד על ש"ד שהוא לא רק במקרים בהם שייך לומר מאי חזית) דהרי כנ"ל בלח"מ ברמב"ם מפורש שכל דיני ש"ד הוא "דבר שהדעת נוטה לו".

8) ח"ל ע' 154.

משום 'מאי חזית' אלא טעם אחר שנלמד ממקור אחר, וטעם זה תקף אף ביהרגו כולם ואף כשיחדוהו.

דהנה בלקו"ש[8] מביא כ"ק אד"ש את מאמר הבעש"ט "כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו". ומבאר: "דגם "נפש אחת מישראל" ה"ה "עולם מלא" ועד כ"כ שבדיני פקו"נ מצינו לפעמים שיש לנפש אחת מישראל אותה החשיבות של רבים וכלל".

ועפ"ז מבאר הלכה זו ברמב"ם "שאחד הביאורים בזה הוא, כי בכל חלק של כלל ישראל, תופסים בכולו; היינו שבעצמיות שבכל איש ישראל, נתפס העצם של הכלל כולו".

הרי שלפי האמת, בענינים השייכים לנפש היהודי אין כלל חישובים של עדיפות לאחד על פני השני, דמצד העצם כולם שווים, ויתירה מזו, אין שום חילוק בין יהודי אחד לאלף יהודים כולל אותו יהודי, כי מצד העצם אין שום חילוק.

והנה כשמתבוננים אפשר לומר שזוהי כוונת הרמב"ם בכך שהלכה זו היא דבר שהדעת נוטה לו.

אך נצטרך עדיין לברר: א. בפשטות הביאור שבשיחה הוא ע"פ חסידות[9], האם גם על פי נגלה דתורה שייך לקרוא לכך "דבר שהדעת נוטה לו". ב. מהו מקורו של הרמב"ם לכך מאחר שזה אינו הטעם הנזכר בגמרא[10].

וע"כ נחלק את ביאורנו לג' חלקים: א. מקומות בהם מצאנו נטיית דעת זו בגמרא ובפסיקת ראשונים אחרים. ב. הבנה ביתר פירוט וכללי ההגיון בנטיית דעת זו. ג. עפ"ז נראה עוד ענינים ברמב"ם בסוגייתינו ובכלל שיוצאים מבוארים כפתור ופרח.

ג

מקורות הרמב"ם לנטיית דעת זו

בגמרא ב"מ איתא[11]: "שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו

---

9) שהרי מגיע בהמשך לביאור ענין העוסק במצוה פטור מן המצוה והסברו ע"פ חסידות (ראה להלן).

10) או שנצטרך להסביר שכך למד הרמב"ם הפשט ב"מאי חזית". אך קצת דוחק כי מהמקרה שמוזכר בגמרא אין הכרח כלל להגיע לכך (ובפרט שהגמרא (שלא כרמב"ם) אין ענינה להביא כאן המקור לכל הדינים של יהרג ואל יעבור אלא רק למה שנוגע ל"אין מתרפאים במקום סכנה").

11) סב, א.

שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך - חייך קודמים לחיי חבירך".

הנה לדעת בן פטורא למרות שימותו שניהם אעפ"כ אין מאבדים נפש, ומזה ניתן ללמוד שמסברא בעניני נפשות (עצם) אין חילוקים כלל. (ואף ר' עקיבא שחולק, ה"ז רק מחמת הפסוק, אך לולא הפסוק יאמר מצד הסברא[12] ש"אין דוחין נפש מפני נפש").

מקור נוסף שבו מוכחת סברא זו הוא בילקוט שמעוני[13] "אמרו כיון שעלה נבוכדנאצר להחריב את ירושלם.. א"ל.. יהויקים מרד בי תנו אותו לי ואלך לי, אזלין ואמרין ליהויקים נבוכדנאצר בעי לך, א"ל (־יהויקים לחכמים) וכן עושין דוחים **נפש מפני נפש** דוחין נפשי ומקיימין נפשכם, לא כן כתיב לא תסגיר עבד אל אדוניו? א"ל (־חכמים ליהויקים) לא כן עשתה זקנתך לשבע בן בכרי".

הרי במפורש שלולא הטעם שיהויקים היה חייב מיתה כשבע בן בכרי לא היו מוסרים אותו למיתה - מצד הסברא[14] - אף שההשלכות מכך יהיו חורבן כל העיר[15] (כולל יהויקים).

ד

אין מצוה דוחה מצוה

ויש להוסיף בזה: דהנה בשיחה הנ"ל משוה כ"ק אד"ש מה"מ בין הלכה הנ"ל להלכה ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה"[16] שהטעם על זה הוא כמ"ש הראגאטשובר "דהוי כמו שמקיים גם זה (המצוה השני')"[17].

ומבאר זאת ע"פ המבואר בחסידות[18] שרצון המצוות הוא רצון עצמי, ועל כן כשתופסים בקצתו (מצוה אחת) תופסים בכולו (שאר המצוות). ובהמשך לכך מגיע הביאור בענין "אין דוחין נפש מפני נפש" כנ"ל, ומובן שאם נדון ונברר הסברות בדיני דחיית מצוה את חבירתה יוקל עלינו להשוות ולהבין גם בענין דחיית נפש.

---

12) עיין חידושי רח"ה על הרמב"ם ריש הלכות יסודה"ת שכתב עד"ז.

13) מלכים ב רמז רמט.

14) שהרי הפסוק "לא תסגיר עבד אל אדוניו" מלמד רק על הדין שאין למוסרו אך מה שגם אם כל העיר תחרב לא ימסרוהו בפשטות הוא מסברא.

15) וב' פרטים בכך: א' רבים לא דוחים יחיד (נפשי מפני נפשכם). ב' אף אם גם היחיד יהרג כתוצאה מכך (אלא שכאן מקום לדחוק ולומר שאולי יצליח להימלט).

16) סוכה כה, א.

17) צפע"נ כללי התורה והמצוה בערכו.

18) עיין הנסמן שם.

19) בית יוסף אורח חיים סימן שו סקי"ד.

דהנה ישנה מחלוקת הפוסקים האם דוחין מצווה קלה שלו מפני מצוה חמורה של אחר, כגון[19] "אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מבתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידוה ותשתמד אם מותר לילך אפילו חוץ לשלשה פרסאות למאן דאמר (ירושלמי עירובין פ"ג סוף ה"ד) דתחום שלשה פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות מי דחינן מספק זו את השבת כדדחינן בספק נפשות".

יש שפסקו[20] שאין דוחין מצוה מפני מצוה. ויש אומרים[21] שאם ישנה מצוה חמורה יותר היא דוחה מצוה קלה ממנה.

והנה, כ"ק אדה"ז פסק בשולחנו[22] שאין דוחין מצוה מפני מצוה אחרת אא"כ שייך גם הטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", וז"ל: "מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מבתו להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה, ויצא אפילו חוץ לי"ב מיל ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה, מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה, ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

אבל אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת א"פילו לעבוד עבודה זרה ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו (בין הוא בעצמו בין אחרים), מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה".

ובטעמו מסביר כ"ק אד"ש מה"מ[23], דאזיל לשיטתו בתניא[24] שאין מחלקים בין מצוה חמורה למצוה קלה.

ביאור הדברים, בתניא[25] מבאר רבינו הזקן מה שבטבע כל יהודי שאינו רוצה להיות נפרד מה' אפי' לשעה קלה, ומוכן למסור נפשו על זה. ועל כן מצינו שאפילו קל שבקלים ופושעי ישראל 'מוסרים נפשם על הרוב' כאשר מגיעים לנסיון בענין של כפירה ופירוד מה'.

---

20) רשב"א שם.
21) תוס' שבת ד, א ד"ה וכי.
22) או"ח סו"ס שו.
23) חי"ז ע' 490 נדפס גם באג"ק ח"א ע' שיז.
24) פרק כד.
25) פרק יח ואילך.
26) פרק כד.
27) בנוגע לשפ"ד עיין לקו"ש שם.

וממשיך לבאר[26], שעל פי האמת גם במצוות הקלות נעשה נפרד כבע"ז ממש. ומה שישנם מצוות מסויימות דוקא שעליהם ישנו חיוב למסור את הנפש, הוא **גזירת הכתוב**, דמצד הסברא גם בע"ז וג"ע[27] היה צריך לומר 'חלל עליו'.

וכל החילוק בין חמורות לקלות הוא רק לענין הפעולה והפגם שעושה בנפש (ולפי אופן הפגם כך גם אופן העונש והכפרה), אך לענין עצם זה שחטא ועבר על מצוות ה' אין חילוק ביניהם כלל.

היוצא מדבריו, שכל החילוק בין המצוות הוא בציור שלהם **במה** הוא רצון ה', אך בענינם העצמי - שהם רצונו - אין חילוק כלל.

ועפ"ז מסביר כ"ק אד"ש מה"מ, שמטעם זה פסק כ"ק אדה"ז שאין מצוה דוחה מצוה (אפי' זו חמורה וזו קלה כנ"ל), דהרי מצד ענינם האמיתי שהם רצון ה' אין חילוק ביניהם כלל.

הרי שגם ע"פ נגלה דתורה ולהלכה למעשה[28] מכירים בענין שכאשר מדובר אודות ענינים עצמיים ונפשיים לא שייך לומר שא' ידחה את השני, ואף אם מדובר בחמור לעומת קל או רבים לעומת יחיד, דאין אומרים לו לעבור עבירה אחת בשביל שינצל מכמה עבירות. וכנ"ל ההסבר בזה יהיה מצד הרצון העצמי שבמצוות[29].

ה

קושיא על סברא זו

והנה לכאורה יש להקשות על סברא זו, מהסברא הנ"ל ד"חלל עליו שבת אחת בשביל שישמור שבתות הרבה" דלכאורה סברא זו שייכת גם בשאר דיני ומצוות התורה וכמו שכתב הרמב"ם בנוגע לבית דין[30]: "וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו [כולם] כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

---

28) ועיין שם שכן הוא אף לדעת החולקים על רבינו שם.

29) ויש להאריך בעוד דוגמאות ומקורות לכך שגם ע"פ נגלה דתורה מכירים בענינים אלו ועוד חזון למועד.

30) ממרים פ"ב, ה"ד.

31) ראה גם אג"ק שם דמשמע שכן לומד אף אדה"ז.

ולכאורה מכאן משמע שמצד הסברא דוחין קצת מצוות בשביל שיתקיימו אחרים. וכן משמע שהדין ד'חלל עליו' הוא (עכ"פ גם) מצד הסברא[31], ולפי הנ"ל דישנו רצון עצמי במצוות שע"כ אין דוחין מצוה בפני מצוה צריך להבין החילוק בין ב' הסברות.

ונקודת הביאור בפשטות, דישנו הבדל בין דחיית מצוה את חבירתה או אף כמה מצוות, לבין דחיית מצוה את **כללות** ענין המצוות (או כללות ענין השבת), כדלקמן.

ו

ביאור בדרך אפשר

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ המשל דהרמב"ם עצמו "כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו". הנה הרמב"ם המשיל כללות התומ"צ לגוף האדם דיש בו תרי"ג חלקים ולעיתים חותכים חלק בשביל כללות החיות.

הנה אפשר לתת משל דומה - לחתוך אבר קטן בשביל להציל אבר גדול **אחר**. והחילוק בין המשלים: במשל ב' אם לא יחתוך האצבע יאבד אבר אחר או כמה איברים ואף חשובים יותר אך אבר זה עצמו (האצבע) תישאר קיימת. ואילו במשל א' אם לא יחתוך האיבר ימות כל הגוף, **כולל** אבר זה.

והנה בחסידות[32] מוסבר שבגוף ישנם שני סוגי חיות, ישנה חיות מצד ה'ממלא' של הנשמה שמתחלקת לאיברים פרטיים, כח הראיה לעין כח השמיעה לאוזן וכיו"ב. וישנה חיות מצד ה'סובב' שבנשמה שנמצאת בכל האיברים בשווה.

ועפ"ז אפשר להבין מדוע בשביל להסביר מה שדוחין מקצת מצוות הביא הרמב"ם משל הא' דוקא ולא הסתפק במשל הב'[33]:

דהנה במשל הב' (אבר קל לעומת אבר חמור) אם ההסתכלות היא מצד ה'ממלא' אכן עדיף לדחות אבר 'קל' מפני אבר 'חמור' או כמה איברים, שהרי אצלם נמצא **יותר** חיות (של 'ממלא') מאשר באבר הקטן, וא"כ הם גדולים וחשובים ממנו והוא נדחה מפניהם. אך אם ההסתכלות היא מצד חיות ה'סובב' שמחיה כל הגוף בשוה - ונאמר שישנו ערך עליון

32) ראה דרמ"צ מצוות ציצית באריכות. ובכ"מ.

33) אף שלכאורה גם הוא הגיוני וכולל יותר מקרים.

34) כלומר לא **התוצאה** האם יפגע או לא, אלא עצם הפגיעה, ע"ד מצוות שאין העבירה בחפצא של חילול שבת, אלא בכך שעושה פעולת החילול.

לא לפגוע בחיות זו[34] - א"כ אין חילוק כלל בין אבר קטן במעלה לאחר, שהרי בשניהם חיות זו נמצאת באותה מידה ממש.

משא"כ במשל הא' (אבר לעומת כללות האברים), אף מצד ה'סובב' אפשר לומר שישנו חילוק בין כללות החיות לחיות כפי שמתלבשת באיברים פרטיים. היינו שלמרות שחיות זו נמצאת בכל האברים בשווה ואין מצדה מעלה באבר חשוב על אבר קטן במעלתו, בכ"ז ישנה את כללות החיות שנעלית מהחיות החודרת לאברים ואם כן נדחה אבר אחד (אפי' חשוב) מפני כללות החיות[35]. ועל כן, כיוון שההסתכלות האמיתית היא מצד ה'סובב' דוקא, הביא הרמב"ם דוקא משל הא' המתאים אף לפי הסתכלות זו[36].

וככל המשל הזה כך הוא בנמשל. דב' מצוות הם כב' איברים, וכל החילוק בין מצוה קלה לחמורה הוא רק בציור החיצוני של המצווה (ממלא[37]), אך מצד רצון ה' שבהם שהוא בכולם בשוה אין חילוק כלל בין מצוה קלה למצוה חמורה, ולכן 'אין מצוה דוחה מצוה', אף אם אחת קלה והשניה חמורה או מצוה אחת לעומת כמה מצוות.

אך מצוה אחת יחסית לכללות המצוות אף שמצד הרצון אפשר לחלק בין הרצון הפרטי למצוה זו לבין כללות הרצון לכל המצוות ועל כן "בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם".

ועד"ז שבת, יחסית לכללות ענין השבת נאמר שהרצון בשבת זו הפרטית ('שבתות הרבה') שייך שידחה ועל כן "חלל עליו שבת אחת בשביל שישמור שבתות הרבה".

ז

ביאור בעומק יותר

ובעומק יותר יש לומר, מה שדוחין אבר מפני כללות החיות אין זה (רק) משום שכללות החיות גדולה וחמורה ממנו, אלא יותר מזה - אין לאבר קיום עצמאי לולא כללות

35) לכללות סברא זו יש לחלק בין הפרטים החמורים לכלל כולו ראה לקו"ש חכ"ז ע' 217 ואילך בנוגע לצדקה (ושם גם ע"פ נגלה). ד"מ חיי"ש (אות ה') בנוגע לאברהם אבינו (ושם גם ע"פ נגלה). ועוד.

36) אך עדיין צע"ק שהרי בשיחה הנ"ל משווה כ"ק אד"ש מה"מ בין המצוות לישראל.

37) שהרי כל החילוק בין מצוה למצוה אינו מצד הרצון, אלא מצד ההמשכות האלקיות והפגם בנפש שנעשה ע"י העבירה (ראה תניא פרק כד באריכות), שהוא הרי מאור הממלא (ראה אגה"ת פ"א).

38) וע"ד מה שמבאר אד"ש בלקו"ש חכ"ז הנ"ל. רק ששם הוא הרבה יותר מזה שאין זה דחיה כלל משא"כ כאן אמנם אינו נדחה מפני דבר אחר אך סו"ס 'ציורו' נדחה.

החיות, וא"כ אין זה ש'נדחה' אלא שמלכתחילה לא שייך שהוא ישלול וינגד למקור חיותו, דשכדוחה מקורו היינו דחיית עצמו ממש[38] (וא"כ אין זה דחייה ממשית, אלא דחיית החיצוניות בשביל פנימיותה היא - הוא עצמו רוצה מצד פנימיותו להידחות). ודו"ק.

ובסגנון אחר: כיון שכל החיות הפרטית של האבר היא ביטוי של החיות הכללית, לא שייך כלל להעמיד אחד כנגד השני (לא רק משום שמנגד גם לעצמו אלא) משום שלחיות האבר אין מציאות עצמאית בנפרד מכללות החיות.

ועד"ז שבת כנגד כל ענין השבת, או מצווה כלפי כל המצוות, ועד"ז מצוה כנגד לקיומם של ישראל (מצוה מפני נפש), שהרי כל ענינה של המצוה הוא בשביל לגלות מעלתם של ישראל[39].

ולסיכום, ישנם שני סוגי סברות:

א. אין דוחין עצם מפני עצם. שע"כ: (א) אין מצוה דוחה מצוה. (ב) אין דוחים נפש מפני נפש.

ב. דוחין גילוי מפני עצם. וע"כ: (א) "חלל עליו . . בשביל שישמור שבתות הרבה". (ב) "לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו [כולם]"[40]. (ג) דוחין מצוה (או אף כללות המצוות[41]) מפני נפש.

ח

הטעם שנקרא נטיית דעת

ומה שנקרא ענין זה 'נטיית דעת', הנה מבואר בחסידות[42] שדעת ענינה לתפוס בעצם הדבר, כלומר לא בפרטים וגוף הדבר, אלא ענינה הכרה והרגשה ב'נפשו'.

---

39) עיין בנסמן הע' קודמת. ולפי המבואר שם בענין זה הוא בעומק יותר.

40) משא"כ בישראל אין כל הגבלות ב"אין דוחין נפש מפני נפש", ובפשטות אף בפני כללות ישראל. ואפשר להסביר החילוק כי ישראל מקורם בעצמות ממש (עיין יחיינו מיומיים רנ"ט, ד"מ כי תבוא, ד"מ תולדות א ועוד באריכות יחסם לתומ"צ) ששם אין שייך התחלקות כלל.

41) עפ"ז יומתק הלשון "פיקוח נפש דוחה כל התורה כולה" (יומא פב, א. כתובות יט, א) דלא רק שאין מצוה שלא נדחית אלא שדוחה גם כללות המצוות כבפנים.

42) ראה קונטרס התפילה (פ"ה) באריכות ובכ"מ.

43) רמב"ם הל' זכיה ומתנה פי"א ה"ב.

ונראה שכן הוא גם על פי נגלה, שענינה של הדעת הוא בדברים נפשיים והכרה עמוקה יותר במציאות וכמו לדוגמא:

"שכיב[43] מרע שאמר נכסי לטוביה ומת . . באו שנים לתבוע וכל אחד מהן מוחזק שמו טוביה, אם היה אחד מהם תלמיד חכם, תלמיד חכם קודם, אין בהן תלמיד חכם והיה אחד מהן שכן או קרוב הוא קודם, היה אחד שכן ואחד קרוב שכן קודם, שניהם קרובים או שניהם שכנים או שניהם תלמידי חכמים, יעשו הדיינין כמו שיראה להם, כל מי שדעתן נוטה שעל זה אמר נותנין לו, וכן אם היו רבים".

הרי שנטיית דעת זו של הדיינים אינה בפרטים כ'מי ששמו טוביה וכיו"ב' אלא הכרה בענינו הנפשי[44] וק"ל.

והנה לכאורה לפי הנ"ל יומתק גם למה דין זה הוא דוקא סברא ולא נכתב במפורש ע"ד המבואר בחסידות בענין מה שלא נכתב מס"נ בתורה - משום שמגיע מצד ישראל שלמעלה מהתורה[45]. וע"פ הנ"ל אפשר לומר עד"ז גם בסברא זו.

ט

ביאור פסק אדה"ז

ומשבאנו לענין זה יובן ביתר ביאור ענין נוסף:

דהנה על דין הנ"ל ד'חלל עליו שבת אחת' אף במקום ספק, מקשה אדה"ז בקו"א שם "ומכל מקום הכא בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא עיין שם".

וביאור דבריו, בגמרא ביומא[46] מובאות כמה דעות מנין המקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, וביניהם מהדרשה 'חלל עליו'. אך מסיקה הגמרא שמכל הלימודים כולל 'חלל עליו' משמע דוקא כאשר ודאי יצילנו ע"י חילול שבת, אך במקום ספק לאו דוקא שתידחה השבת. ודוקא אם לומדים מ'וחי בהם' ברור שדין זה הוא אף במקום ספק.

---

44) וכפי שמשמע גם מדברי המאירי על מקור דין זה בגמרא (יבמות פה, ב) שכותב שהוא נטיית לב הדיינים וע"כ אין לדון בכך פעם שניה שמא כשידון בכך פעם נוספת יטנו ליבו (לדיין) לצד השני משום שאין הפסיקה כאן ע"פ הסברות הרגילות אלא (כלשונו שם) "הדבר תלוי באומדנא כל שהוא של הדיין".

45) ראה לקו"ש חי"ב ע' 212 ואילך בארוכה. וש"נ.

46) פב, ב.

והנה בנידון דידן לא שייך 'וחי בהם' שהרי אין רוצים להרוג הנערה אלא רק להעבירה לשמד, וא"כ אף שהטעם של 'חלל עליו' שייך (שהרי יגרמו לה לחלל שבתות הרבה), היה צריך להיות הדין לכאורה שלא יחלל במקום ספק, ומדוע נפסק שאף אם ספק אם יוכל להצילה יחלל עליה שבת?

ומתרץ אדה"ז, "ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש, אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש . . וצ"ע".

ולפי הנ"ל (שטעם 'חלל עליו' הוא משום ש'אין גילוי דוחה עצם') מומתק תירוצו:

ובהקדים ביאור הענין מה שמצד 'וחי בהם' אין מוסרים נפש גם במקום ספק[47], דיש לומר שהוא מפני שכל הענין של ספק[48] שייך בענין של חמור כנגד קל - שכאשר ישנם שני דברים ומסתפקים מי ידחה מפני מי, שייך לומר שכאשר האחד בספק נחלש תוקפו וידחה מפני הודאי; משא"כ ב'עצם כנגד גילויים' הרי אף אם העצם מוטל בספק לא נחלש תוקפו כלל ביחס לגילוי, שהרי אין לגילוי כל חשיבות לעומת עצמיותו, דאין לגילוי מציאות כלל בפני העצם (שהרי ממנו כל מציאות הגילוי) כנ"ל באריכות. וא"כ לא שייך שידחה העצם מפניו אף כשמוטל בספק. ועל כן חילול שבת בשביל מציאות ישראל פשוט שתדחה השבת (גילוי) מפני מציאותם של ישראל (עצם) אף כאשר הוא ספק.

והנה בנוגע ל'שבת אחת' שנדחית מפני 'שבתות הרבה' אפשר ללמוד זאת בב' האופנים: או ששבת אחת פחות חמורה לעומת שבתות הרבה, ובמילא כאשר הוא בספק אם ישמור שבתות הרבה שייך לדון האם היא עדיין פחות חמורה. ואפשר ללמוד ששבת אחת לעומת שבתות הרבה היא כאבר יחסית לכללות החיות - גילוי לעומת עצם, ובמילא פשוט שכלל זה הוא אף במקום ספק.

ועפ"ז מובן מה שלאחר שלמדנו ש'וחי בהם' הוא אף על הספק לומדים כן גם בנוגע ל'חלל עליו', כי רק לאחר שלמדנו מ'וחי בהם' סברא זו שאין דוחין עצם מפני גילוי גם במקום ספק, שייך ללמוד שזוהי הסברא גם בנוגע ל'חלל עליו', אך לולא זאת לא היינו מחדשים כזו סברא לדינא.

וכמו שהוא גם בנוגע לעצם הדין שפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה שלא נלמד

---

47) דלכאורה מה החילוק בלשון הפסוק בין "ושמרו את השבת" שמשמע דוקא ודאי לבין "וחי בהם" שמשמע אף ספק.

48) עיין קובץ יסודות וחקירות בערכו כמה אופנים להסביר ההיגיון בספק.

49) לקו"ש שם.

לכתחילה מסברא[49] אלא דוקא אחר 'וחי בהם', שהתורה מגלה לי שיש חשיבות לישראל על התורה, ואז הוא כבר מסברא (שכנ"ל הוא כעצם יחסית לגילויים).

[ועפ"ז יובן גם ענין נוסף, דהרמב"ם הלכות ממרים הנ"ל כתב "**כדרך שאמרו חכמים הראשונים** חלל עליו שבת אחת" ומשמע שהוא סברא, אף שבגמרא ביומא הנ"ל הוא נלמד מפסוק. אלא שהוא עד"ז שדוקא לאחר לימוד התורה ידוע לי שיש מעלה בשבתות הרבה על שבת אחת ולולא זאת היינו אומרים 'אין מצוה דוחה מצוה' אף באחת יחסית לכמה. רק לאחר שהתורה מגלה לי הוא כבר סברא].

י

שב ואל תעשה

ענין נוסף שיבואר בתוספת ביאור ע"פ הנ"ל:

הנה בדין יהרג ואל יעבור כתב התוס'[50] "ורוצח לא מיחייב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים, אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג, אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו, דאדרבה איכא למימר מאי חזית דדמיה דחבריה סומק טפי דילמא דמא דידי סומק טפי".

היינו, דכל הדין ד'יהרג ואל יעבור' הוא כאשר נזקק לעשות מעשה, משא"כ ב'שב ואל תעשה' - יעבור ואל יהרג. ומילתא בטעמא - שכאשר לא עושה מעשה לא שייך מאי חזית, ואדרבא נאמר 'מאי חזית' לצד השני.

ואילו הרמב"ם[51] סתם את דבריו, ולא חילק בין עושה מעשה לעובר ללא עשיה.

ובטעם הרמב"ם מסביר בחידושי ר' חיים כאן וז"ל: "דבאמת יש לפרש מאי דקאמר הגמ' הך סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי בתרי גווני: או דנימא דכיון דשקולין הם שניהם ע"כ ממילא הוי דינא דצריך להיות בשב ואל תעשה ועל מעשה בידים יהרג ואל יעבור. או דנימא דכיון דשקולין הן ממילא אינה נדחית בפני פקו"נ, ואין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידים **דלעולם אין בה דין דחיה** וממילא דהוי דינא דיהרג ואל יעבור בכל גווני".

---

50) פסחים שם ד"ה 'אף נערה המאורסה'.

51) יסודי התורה שם.

ולפי הנ"ל יובן ויומתק מדוע 'לעולם אין בה דין דחיה' דוקא לשיטת הרמב"ם (משא"כ להתוס'), דכיוון שמדובר כאן על נפשות - עצם - יש לומר שאין חילוק כלל אם עושה מעשה או לא, ונאמר שכל ההכרעה של 'שב ואל תעשה' היא רק במקום שהדיון הוא חומרא וקולא, כגון שני עבירות שקולות אחת עם מעשה ואחת ללא מעשה, נאמר שעדיף שלא יעשה עבירה (שב ואל תעשה) כי כשעושה מעשה הוא חמור יותר.

אך כאשר מדברים על נפשם של ישראל, הרי כשם שאין חילוק בין יהודי אחד לכמה יהודים שהרי בענין עצמי לא שייך כלל חישובים של חמור וקל, כך גם לא יהיה חילוק בין עושה מעשה ל'שב ואל תעשה'.

משא"כ לשיטת התוס' אפשר לומר[52] שסובר שאכן דין זה שאין יהודי אחד נדחה מפני יהודים רבים הוא גזירת הכתוב ו'קבלה היא בידם'[53] ולא סברא, וא"כ היכן שלא נאמרה 'קבלה' זו נתייחס לכך ככל דיני התורה ש'שב ואל תעשה עדיף'.

---

52) ולהעיר שלפ"ז לשיטתו אזיל, שהרי גבי 'מצוה חמורה דוחה מצוה קלה' פסק שהקלה נדחית מפני החמורה (כנ"ל אות ד') ובלקו"ש הנ"ל (אות ב) משווה כ"ק אד"ש מה"מ בין היחס בין המצוות ליחס בין יהודים. ודו"ק.

53) כלשון הכס"מ הנ"ל (סע' א').

שיטתייהו דר"ע וריה"ג באיסור חלב נבילה

הת' ישראל שי' הכהן כהן־אלורו
תלמיד בישיבה

א

הסבר מחלוקות ר"ע וריה"ג בהיתר איסור חלב

בדין איסור הנאה, איתא בפסחים[1] מחלוקת בין חזקי' לר' אבהו, היכא אסרה תורה בהנאה.

וז"ל הגמ': "אמר חזקי': מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר: "לא יאכל חמץ[2]" - לא יהא לך בו היתר אכילה, טעמא דכתב רחמנא "לא יאכל חמץ", הא לא כתב "לא יאכל" - הווה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע. ופליגא דר' אבהו, דא"ר אבהו: כל מקום שנאמר: "לא יאכל", "לא תאכל", "לא תאכלו" - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע, עד שיפרט לך הכתוב".

היינו: שחזקי' סובר שרק במקום דכתיב: "לא יאכל" [וכגון חמץ בפסח] מלמדת התורה בזה איסור הנאה.

לעומתו סובר ר' אבהו שאף בכל מקום שכתבה התורה הל' "לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו" למדים מכך שאסור אף בהנאה [אא"כ פירט הכתוב שמותר בהנאה, כבנבילה].

הגמ' דנה בדעותיהם, ובמהלך הדברים מנסה להעמיד את מחלוקתם במחלוקת תנאים.

ובלשון הגמ'[3]: "לימא כתנאי: "יעשה לכל מלאכה[4]", מה ת"ל "לכל מלאכה", שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור, ת"ל: "לכל מלאכה" - דברי ר' יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: שיכול למלאכת הדיוט יהא טהור למלאכת גבוה יהא טמא, ת"ל: "לכל מלאכה".

---

1) כא, ב.
2) בא יג, ג.
3) שם כג, א.
4) צו ז, כד.

ומבארת הגמ' דעותיהם: "ורבי יוסי הגלילי - לטומאה וטהרה לא איצטריך קרא, כי איצטריך קרא לאיסור והיתר. ורבי עקיבא - לאיסור והיתר לא איצטריך קרא, כי איצטריך קרא לטומאה וטהרה", עכ"ל הגמ'.

בפשט המחלוקת4 נראה אמנם דפלגינן האם הפסוק מלמדנו לגבי איסור והיתר (שחלב מותר בהנאה - אף להדיוט), או לגבי טומאה וטהרה (שחלב טהור מטומאת נבילה - אף לגבוה). דלריה"ג פסוק זה מלמדנו לגבי איסור והיתר (ולא מלמדנו לגבי טומאה וטהרה), ולפי ר"ע פסוק זה מלמדנו לגבי טומאה וטהרה (ולא מלמדנו לגבי איסור והיתר).

ברם, מלשון הגמ' - "לא **איצטריך** . . כי **איצטריך**" - משמע דפלגינן ב'משמעות דורשין' (לאיזה דרשה נצרך הפסוק), היינו שחולקים מה היה פשוט גם לולא הלימוד מהפסוק, וממילא מה הפסוק בא ללמדנו (ולא שחולקים בעצם הדין).

שלפי ריה"ג אף ללא הפסוק הוא פשיטא **שטהור לגבוה**6, וממילא הפסוק בא ללמדנו דין אחר, והוא - היתר הנאה דחלב בהדיוט (ובגבוה פשוט שיהי' מותר, כי מותר אף באכילה).

ולפי ר"ע אף ללא הפסוק הי' פשיטא **שמותר בהנאה**7, וממילא הדין שהפסוק בא ללמדנו הוא טהרת חלב לגבוה.

ויוצא א"כ שישנם ב' פרטים בהם חולקים ר"ע וריה"ג בדין חלב:

א. מה היה דין החלב בנוגע להיתר הנאה ללא הפסוק, דלריה"ג היה אסור בהנאה להדיוט, ולר"ע היה מותר בהנאה אף להדיוט.

ב. מה היה דין החלב בנוגע טומאה וטהרה ללא הפסוק, דלר"ע היה טמא לגבוה, ולריה"ג היה טהור אף לגבוה.

ובפרט השני מנסה הגמ' לומר ש"לימא כתנאי", ובלשון הגמ': "מאי לאו בהא קמיפלגי, דרבי יוסי הגלילי סבר "לא תאכלו" משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה, וכי אתא

---

5) הבא לקמן הוא ע"פ הסבר הפנ"י [ד"ה ור"י הגלילי].

6) ולא ניתן לומר שחולק על עצם דין זה - שטהור לגבוה (ולפי דעתו מכיון שהפסוק לא מלמדנו לגבי טהרה אלא לגבי היתר, יהי' טמא לגבוה אף לאחר הלימוד מהפסוק), דלא אישתמיט שום תנא דסבר הכי (דחלב טמא לגבוה) - פנ"י שם.

7) ולא ניתן לומר שחולק על עצם דין זה - שמותר בהנאה להדיוט (ולפי דעתו מכיון שהפסוק לא מלמדנו לגבי היתר אלא לגבי טהרה, יהי' אסור בהנאה להדיוט אף לאחר הלימוד מהפסוק), דלא אישתמיט שום תנא דסבר הכי (דחלב אסור בהנאה להדיוט) - פנ"י שם.

קרא למישריה לנבילה בהנאה הוא דאתא. ורבי עקיבא סבר איסור אכילה משמע - איסור הנאה לא משמע, וכי אתא קרא לטומאה וטהרה", עכ"ל.

היינו שניתן לומר דסברות ר' אבהו וחזקי' הם כסברות הפרט הראשון במחלוקתם (האם לולא הפסוק היה מותר בהנאה או שלא).

דהטעם לכך שלריה"ג היה אסור בהנאה לולא הפסוק, הוא משום דסבר שהפסוק "לא תאכלו" דכתיב בחלב8 מלמדני איסור הנאה (ויוצא שר' אבהו סובר כמותו). והטעם לכך שלר"ע היה מותר בהנאה לולא הפסוק, הוא משום דסבר ש"לא תאכלו" לא מלמדנו איסור הנאה (אלא רק "לא יאכל", ויוצא שחזקי' סובר כמותו).

ובלשונו של רש"י:

בדעת ריה"ג9: "אי לא הוה כתב לכל, הו"א למלאכת גבוה יהא מותר וכו', דהא משתרי חלב באכילה לגבי גבוה למזבח. אבל למלאכת הדיוט יהא אסור, שהרי נאמר בו לא תאכלו, ואיסור הנאה במשמע. ת"ל לכל מלאכה". **ובדעת ר"ע**10: "כלומר לא הוצרך הכתוב להתיר, דלא הוה ס"ד לאיסור", עכ"ל.

אך יש להבין את סברות הפרט השני במחלוקתם (האם לולא הפסוק היה טהור לגבוה או שהיה טמא), שלגביו אינו מבואר הטעם דפליגי.

ב

סברת הפנ"י שטמא אף להדיוט לפי ר"ע

בטעמי' דר"ע (שלולא הפסוק הווה אמינא דטמא לגבוה), מסביר רש"י11: "ולא בא אלא לטהרו מטומאת בשר, ולומר שאין חלב בכלל נבילה ואינו חושש לטומאה וכו'. ואם לא ריבה לכל מלאכה, הייתי אומר להשתמש בו חולין יהא טהור וכו', להשתמש קודשים יהא טמא".

היינו, דזהו מפני שהייתי מחמיר בקדשים ואומר שבהם יהי' טמא (משום דהו"א דחלב בכלל נבילה, ומשמיענו הפסוק שאין חלב בכלל נבילה).

עפ"ז ניתן אמנם להבין את סברת ריה"ג, דסבר שאין חלב בכלל נבילה - אף לולא הפסוק, אך גם בזאת צריך להבין מדוע.

---

8) צו, שם.
9) ד"ה שיכול.
10) ד"ה ור"ע אומר.
11) שם.

ובמיוחד דרוש ביאור בדעת ר"ע, מהי הסברא להחמיר בקדשים ובד בבד להקל בהדיוט, הרי לשיטתו בהו"א לולא הפסוק - חלב בכלל נבילה, ובזה אין הבדל ביניהם (שהרי זהו החלב עצמו), וצריך להחמיר בשניהם.

הפני יהושע12 מסביר בזאת דאליבא דאמת גם לולא הפסוק לא הוא אמינא דרק בגבוה יהי' טמא, אלא פשוט שגם בהדיוט יהי' כך. אך החילוק ביניהם הוא, דבהדיוט לא איכפת לן דטמא (וזה הכוונה טהור - שלא איכפת לן בין טהור לטמא), משא"כ בגבוה דאיכפת לן דטמא, הו"א דלא ראוי למלאכה, דחיישינן שיטמא את הכלים דגבוה. ועל כן צריך את הפסוק שאומר דמותר במלאכה, היות ולאמיתו של דבר אין חלב מטמא (בין בהדיוט בין בגבוה).

ובלשונו שם: "האי טהור לאו דוקא, אלא הכי קאמר: דלענין חולין דלא איכפת לן בטהרה וטומאה, ראוי לעשות בהן מלאכה. משא"כ למלאכת גבוה, לא שייך ביה קרא דיעשה למלאכה, כיון דשייך בהו טומאת נבילה. ואם כן אתי לידי טומאת אוכלין, שאם ימשח הכלי בחלב יטמא הכלי ראשון שנגע בנבילה, והכלי יטמא האוכלין ומשקין שבתוכו. וקמ"ל דאפי' למלאכת גבוה מותרין, משום דלא מיטמו כנ"ל, ודו"ק", עכ"ל.

אך עדיין צריך להבין הסברא דריה"ג, שלא סובר שלולא הפסוק היה טמא.

וכן קשה בפירושו בדעת ר"ע, דדחוק בלשון הגמ' (וכפי שכותב בתחילת דבריו "האי טהור - לאו דוקא"), שהרי כותבת במפורש "איצטריך קרא לטומאה וטהרה", וכן "למלאכת הדיוט יהא טהור", ולפירושו היתה צריכה לכתוב: "יהא מותר בשימוש" וכיוצ"ב. ומכך משמע דאכן ההבדל הוא האם טהור או טמא.

ג

שיטות ריה"ג ור"ע למסקנת הגמ' והקושיות המתעוררות על כך

ויש לבאר כל זה, בהקדים מסקנת הגמ' בדעות ר"ע וריה"ג.

לאחר ניסיון הגמ' לימא דכתנאי, דוחה הגמ': "לא, דכ"ע לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה, והכא בהא קמיפלגי: רבי יוסי הגלילי סבר, כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו, וכי איצטריך קרא להיתר הנאה הוא דאתא. ורבי עקיבא סבר, כשהותרה נבילה חלבה וגידה נמי הותרו, וכי איצטריך קרא לטומאה וטהרה", עכ"ל.

12) ד"ה ור"ע אומר.

היינו דלמסקנא בין לריה"ג ובין לר"ע "לא תאכלו" הוא אף איסור הנאה, וסברות המחלוקת הם, דלר"ע אמנם אסור בהנאה (דכתוב ביה "לא תאכלו"), אך סובר שהותר בהנאה יחד עם הנבילה[13], וממילא הפסוק נצרך ללמדנו לגבי טומאה וטהרה. ולעומתו ריה"ג סבר שחלב לא הותר בהנאה בכלל נבילה, וממילא הפסוק נצרך ללמדנו לגבי היתר הנאה.

ובטעם הדבר, מדוע לדעת ר"ע אמרינן דהותרה בנבילה, ולדעת ריה"ג אמרינן דלא הותרה בנבילה, מפרש רש"י: **בדעת ריה"ג**[14]: "דחלב אינו בכלל בשר, הלכך לא הוה במשמע תתננה ואכלה. וגבי נוגע בנבלתה, נמי לאו חלב במשמע. הלכך יעשה לכל מלאכה לא הוצרך לטהרו, אלא להתירו מכלל הנאות לא תאכל חלב". **ובדעת ר"ע**[15]: "חלב בכלל נבילה, בין להיתר הנאה בין לטמא, הלכך כי איצטריך קרא לטהרו איצטריך".

היינו דשורש מחלוקתם נובע מהחילוק אי אמרינן שחלב בכלל נבילה, אי לאו.

לדעת ר"ע חלב בכלל נבילה, **וממילא יוצא** (לולא הפסוק "לכל מלאכה"): **א.** מותר בהנאה (היות והותר בכלל הנבילה) **ב.** טמא לגבוה (דנכלל ב"הנוגע בנבלתה יטמא[16]").

לדעת ריה"ג **אין** חלב בכלל נבילה, וממילא יוצא (לולא הפסוק): **א.** אסור בהנאה (היות ולא הותר בכלל הנבילה[17]). **ב.** טהור אף לגבוה (דלא נכלל ב"הנוגע. ." וגו').

והנה גם בזה צריך להבין את סברת ר"ע דטמא רק לגבוה (הרי אם נכלל ב"הנוגע בנבלתה יטמא" צריך להיות כן אף להדיוט).

ובעיקר צריך לבאר, דלפי ר"ע בהו"א יוצא אי אמרינן דחלב בכלל נבילה פשוט דטמא, ולכן מחדש הפסוק שאינו בכלל נבילה, וטהור. אך במסקנא אמרינן **דלמרות** שחלב בכלל נבילה מלמד הפסוק שטהור (ולא שמחדש שבאמת אינו בכלל נבילה), וצריך להבין מה השתנה בין הסברות, דכעת ניתן לומר שטהור אף דבכלל נבילה[18].

ולסיכום הדברים הדורשים ביאור:

א. מהי סברת ר"ע בהו"א שמקל בהדיוט ומחמיר בגבוה. **ב.** איך פירוש הפנ"י - דאף בהדיוט טמא - מסתדר עם לשון הגמ' "יהא טהור". **ג.** מהו הטעם לר"ע במסקנא שחלב בכלל נבילה, ואעפ"כ אמרינן בפסוק דטהור.

---

13) היתר הנאה בנבילה נכתב בתורה בפסוק: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" [ראה יד, כא].

14) בד"ה: חלבה וגידה לא הותרו.

15) בד"ה: ורבי עקיבא סבר.

16) שמיני יא, לט.

17) ונאסר בלאו דיליה, ד"לא תאכלו".

18) בפשטות זהו בגלל דבמסקנא סבר דחלבה וגידה נמי הותרו, וממילא אי־אפשר לומר דלשיטתו אין חלב בכלל נבילה, אך באמת צריך להבין האם זה גזירת הכתוב כאן דאע"פ דבכלל נבילה טהור או שיש טעם בדבר.

ד

תליית המחלוקת דר"ע וריה"ג בגברא וחפצא

ונראה לבאר כהנ"ל ע"פ ביאור שיטתייהו דר"ע וריה"ג, ועפ"ז יובן גם הפירוש הנ"ל דהפנ"י.

חזינן דלריה"ג הפסוק בא לבאר הדין דאיסור הנאה, ולעומ"ז לר"ע הפסוק נצרך לבאר הדין דטומאה.

החילוק בין ב' דינים אלו בהגדרתם הוא, דאיסור והיתר זה איסור על האדם, משא"כ טומאה וטהרה זה בגוף הבהמה.

כלומר: הן אמת דכאשר דבר אסור במלאכה זה נובע מאיסור הנאה בו, אך הרי הדיון הוא על האדם, האם מותר לו לעשות מלאכה זו או לא. משא"כ בטומאה וטהרה, אף שבאמת האדם נהיה טמא באם טמאה, אך הרי הדיון הוא על הבהמה האם טמאה או לא.

ובמילים פשוטות, בדין איסור והיתר יוצא שהדיון הוא על האדם (האם מותר או אסור לו), משא"כ בטומאה וטהרה יוצא שהדיון הוא על החפץ (האם טהור או טמא).

ועפ"ז י"ל ההסבר במחלוקת ריה"ג ור"ע בהו"א:

לדעת ריה"ג לולא הפסוק "לכל מלאכה" הו"א שלהדיוט אסור בהנאה, והפסוק מחדש לי דמותר בהנאה, משום שלדעתי' הדיון הוא על הגברא (וממילא חידוש הפסוק הוא חידוש בגברא דוקא, וזוהי הסיבה שלא מפרש הלימוד כר"ע[19]). משא"כ לר"ע לולא הפסוק הו"א דיהי' טמא לגבוה, והפסוק מחדש דטהור, משום שלדעתי' הדיון הוא על החפצא (ולכן חידוש הפסוק הוא בחפצא דוקא).

ולכן לריה"ג אין סברא לומר שהפסוק מחדש טהרה דחלב לגבוה, משום דזהו בחפצא של הדבר, ובזה לא שייך דיון לחלק בין גבוה להדיוט (דכל הדיון לדעתו הוא רק בגברא). אבל לר"ע כן שייך לדון בחפצא גופא האם זהו בין להדיוט ובין לגבוה.

אך ע"פ מתחזקת הקושיא בדעת ר"ע, איך יכול לומר שרק בגבוה יהי' טמא, והרי אם הבהמה טמאה בחפצא שלה, אין שייך לחלק בזה בין גבוה להדיוט (דהרי בכל מצב נשארת אותה בהמה, דהאיסור הוא בעצם מציאותה ללא קשר לאדם).

---

19) ראה לעיל סעי' א־ב.

ולכן נראה לומר שבחלב דנבילה, אף מצד הטומאה והטהרה שבו, אין איסורו מצד החפצא אלא מצד הגברא, וכדלהלן.

ה

הסבר כ"ק אד"ש מה"מ בגדר איסורי תורה בבהמות טהורות

ויש להקדים הסברא והמקור לכך ש(לדעת ר"ע) חלב "בכלל נבילה".

הנה בגדר האיסור דדברים האסורים באכילה בבהמות טהורות, מסביר כ"ק אד"ש מה"מ[20] בדברי רש"י עה"פ "להבדיל בין הטמא ובין הטהור[21]", דמפרש"י: "צריך לומר בין חמור לפרה, והלא כבר מפורשים הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו".

ולכאורה מהו הפירוש "טמאה לך . . טהורה לך", והרי אם בהמה (או חתיכה) זו טמאה - טמאה בעצם, ואם טהורה - טהורה בעצם ומהי הלשון "לך".

אלא מסביר כ"ק אד"ש מה"מ דפסוק זה נאמר בבהמה טהורה דוקא22 שנתנבלה בשחיטה, דבאמת לא היתה צריכה להיקרא בלשון דטהורה וטמאה (שהרי איסורה אינו כבבהמה טמאה שאסורה וטמאה בעצם, ולכן האדם הנוגע בה נטמא, אלא איסור אכילה דנבילה), ולכן נקראת בלשון "טמאה לך", שאין הכוונה לטומאה כפשוטו, אלא ע"ד ענין הטומאה, נוגע ליחס של היהודי אליה.

ועד"ז ניתן לבאר בענינו בדעת ר"ע, דטומאה זו דהחלב אינה ככל טומאות שבתורה, אלא טומאה לאדם.

היינו, דבנוגע לאדם הנוגע בה אמרינן דטמא, היות וחלב זה הוא אסור באכילה, לכן קרינן ביה הלשון ד"טמא", אך לא שטמא בעצמותו.

וממילא שייך חילוק בדין זה בין הדיוט לגבוה, דרק למי שאסרה תורה (לגבוה - דמחמירים בקדשים), יהי' טמא, אך למי שהתורה לא אסרה אכן יהי' טהור.

והפסוק מלמדנו שאף לגבוה יהי' טהור, כי לא נאסר מלכתחי' - היות ואין חלב בכלל נבילה.

---

20) לקו"ש ח"ז ע' 65, שיחה ב' לפרשת שמיני.

21) שמיני יא, מז.

22) ומוכיח זאת, עיין שם.

וי"ל (בדוחק עכ"פ) דזוהי כוונת הפנ"י דלעיל בדעת ר"ע - שטהור לאו דוקא (בהדיוט), אלא שלא איכפת לן שטהור או טמא. דבאמת הא דחלב זה קרוי טמא (- "טהור לאו דוקא"), זהו רק בנוגע למעשה לגבי מי שמשנה בשבילו האם נטמא במגעו או לא (בשונה מבהמה טמאה שבעצמותה הדבר שטמאה), וכיון שבהדיוט לא איכפת לן מטומאתו, לכן לא צריך פסוק לחדש דטהור.

אך בגבוה, דאיכפת לן אי טמא (באם משח כלים בחלב, יטמאו את האוכלין ומשקין שבהם) אכן צריך פסוק שיחדש ויאמר שטהור אף "לך".

ועפ"ז מדויקת לשון הגמ' "יהא טהור", דאכן לגבי הדיוט (מכיון ולא איכפת לן מטומאתו) נחשב החלב כטהור ממש.

ו

ביאור מסקנת הגמ' עפ"ז

וע"פ חילוק זה - בין נבילה לשאר איסורי הנאה, דבנבילה הוא איסור על האדם, ניתן להבין את סברת ר"ע למסקנת הגמ'.

אמנם חלב בכלל נבלה, וממילא "הנוגע בנבלתה יטמא" אמור אף לגבי חלב - באופן דלעיל - שטמא לגבי האדם, אך בא הפסוק ומלמדני ש"יעשה לכל מלאכה" - דהיינו שלא שייך לומר כאן שטמא לגבי האדם (שהרי זו כל הטומאה דהו"א שתהי'), אלא אכן מותר לגביו "לכל מלאכה"[23], ומובן איך מסתדרים ב' הפרטים - בכלל נבילה, וטהור - זה עם זה.

[וע"ד מה שאמרינן לעיל בהו"א של הגמ' שהפסוק לא בא לטהר הדיוט, דלא איכפת לן דטמא. רק שכאן זה יותר מכך, שלא רק שלא איכפת לן, אלא שאכן **אינו טמא**[24]].

והסיבה שדוקא במסקנא אמרינן זאת (שיכול להיות חלב בכלל נבילה יחד עם זה שטהור), היא מפני דכעת אנו רוצים לומר שסובר ש"חלבה וגידה נמי הותרו"[25] (שזה רק אי אמרינן שחלב בכלל נבילה אף אחרי הפסוק), וזה ניתן לומר רק ע"פ זה - דאע"פ שבכלל נבילה, בכל זאת טהור.

---

23) וממילא מראה שלא טמא לגביו.

24) דהרי כתיב "לכל מלאכה" שמשמע מזה שאינו אסור וטמא לאדם.

25) דהרי במסקנא סבר שאסור בהנאה.

משא"כ בהו"א שלא הוצרכנו לומר ש"חלבה וגידה נמי הותרו"[26] (וניתן לומר שהפסוק מחדש שאינו בכלל נבילה - היינו דטהור מלכתחי'), לא צריך להגיע לזה שטהור וטמא זה התחדש לגבי האדם (ואדרבה זה מה שהפסוק שולל - ע"פ הסבר הפנ"י - שהרי מגלה שמלכתחי' טהור אף לגבוה).

26) דהרי בהו"א אמרינן דשיטתי' כדברי חזקי' שמותר בהנאה.

בגדר איסור סחורה במינים הטמאים

הת' מנחם מענדל שי' הניג
בוגר הישיבה, 770 בית משיח.

א

איסור סחורה במידי דאכילה

איתא במסכת פסחים[1]: "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר לא יאכל חמץ - לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע".

ומקשה הגמ'[2] על ב' השיטות (חזקיה ורב אבהו): "והרי שרצים, דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל, ותנן: ציידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין - מותרין למוכרן לנכרים - שאני התם, דאמר קרא לכם - שלכם יהא. אי הכי, אפילו לכתחלה נמי - שאני הכא, דאמר קרא יהיו - בהוייתן יהו".

והקשו בתוספות[3]: "וא"ת, א"כ סוסים וחמורים היכי זבנינן. וי"ל דבמידי דאכילה מיירי דוקא. ובירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח פריך והרי חמור וגמל ומשני למלאכתן הן גדילים (ולא לאכילה).

ולכאורה יש להקשות על דברי התוס':

א. הרי שאלתו של תוס' נשאלה כבר בירושלמי ותירצו שם את תירוצו. וא"כ, היה לו לתוס' להביא דברי הירושלמי לכתחילה, ומדוע מקשה תוס' קושיא זו מעצמו ומתרצה ורק לאחר מכן מביא דברי הירושלמי?

---

1) כא, ב.
2) שם כג, א.
3) ד"ה אמר קרא.

ועוד, דגם כשכותב בסגנון זה היה לו לומר עכ"פ "וכן איתא בירושלמי" וכה"ג, ומדוע כותב בלשון סתמית "ובירושלמי פריך" דמשמע שהיא שאלה אחרת?

ב. בגוף תשובת תוס' (והירושלמי) שהאיסור הוא במידי דאכילה דוקא, צ"ע איך משמע מהפסוק החילוק הנ"ל?

ב

מחלוקת הראשונים בדין איסור סחורה

ויובן זה בהקדים מחלוקת ראשונים בנוגע לאיסור סחורה:

דהנה, מתוס' בסוגיין משמע שאיסור סחורה באיסורי הנאה הוא מדאורייתא, דבהמשך דבריו מקשה וז"ל: "וא"ת דאמרי' במרובה[4] אסור לישראל לגדל חזירים, תיפוק ליה **דמדאורייתא** אסור".

אמנם, הרשב"א[5] לומד שהאיסור סחורה הוא מדרבנן וז"ל: "כל שהוא מן הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה כחזיר ושאר המינין האסורין בבהמה ובעוף שדרך בני אדם לגדלן כדי לאוכלן ושאין רובן עומדין לתשמישן אסור לעשות בהן סחורה גזרה שמא יבוא לאכול מהם כיון דמינן לאכילה הוא עומד, יצאו חמור וגמל שאין אדם מגדלן רובן לאכלן אלא למלאכתן".

והיינו, שהאיסור סחורה הוא "גזירה" - מדרבנן - שמא יבא לאוכלו. ויש לבאר טעם מחלוקת זו.

ג

מחלוקת הראשונים במקור איסור סחורה

והנה במקור איסור סחורה נחלקו הראשונים: דהנה רש"י[6] בסוגייתינו כתב שהוא מהפסוק המדבר בעופות "ושקץ יהיו לכם"[7]. משא"כ בירושלמי האיסור לכל בהמה חיה ועוף נלמד מהפסוק[8] "טמאים יהיו לכם" כדאיתא התם[9]: "כתי' טמאים המה לכם, מה

4) ב"ק, פב, ב.
5) שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רכג ד"ה 'והשאלה השניה'.
6) ד"ה 'יהיו'.
7) ויקרא יא, יא.
8) שם לה.
9) שביעית פ"ז ה"א.

תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם, אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנייה כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה, וכל דבר שאיסורו מדבריהן מותר לעשות בו סחורה. והרי חמור, למלאכתו הוא גדל. והרי גמל, למלאכתו הוא גדל".

וכן כתב הרשב"א[10] (בתשובה אחרת) וז"ל: "ופרשו בגמרא בפרק כל שעה טעמא דאסור לכתחלה לכוין בהם מלאכתו משום דכתיב (ויקרא י"א) וטמאים יהיו לכם בהויתן יהו".

היינו דלגמרתינו (לפי שיטת רש"י) האיסור לכל בהמה חיה ועוף נלמד מ"שקץ יהיו לכם" ולירושלמי וכן לרשב"א בגמרתינו[11] האיסור נלמד מפסוק אחר "וטמאים יהיו לכם".

ד

שיטת התוס' במקור האיסור

ויש לומר שתוס' ס"ל כשיטת רש"י שהאיסור לכל בהמה חיה ועוף נלמד מ"שקץ יהיו לכם" ולא מ"טמאים יהיו לכם". וע"כ סובר שהוא מדאורייתא משא"כ לרשב"א והירושלמי שמקור הלימוד הוא מטמאים יהיו לכם מוכרח לומר שהוא אסמכתא בלבד והאיסור הוא מדרבנן.

וביאור הענין, דהנה הפסוק "טמאים יהיו לכם" לא נאמר לגבי איסור אכילה והנאה אלא בהמשך הפרשה בנוגע לטומאת תנור וכיריים וא"כ לכאורה כיצד אפשר ללמוד ממנו על איסור סחורה בבהמות וחיות. וכמו שאכן הקשה הראב"ד[12] ומסיק שאכן הוא אסמכתא בעלמא והאיסור הוא מדרבנן.

משא"כ תוס' שלומד איסור סחורה מ"שקץ יהיו לכם" יכול ללמוד מכך לבהמה חיה ועוף. דהגם שגם פסוק זה נאמר בנוגע לדגים טמאים ולא בנוגע לבהמות וחיות, אעפ"כ משליך גם על בהמות וחיות.

וכדמוכח גם מסוגיית הגמרא דאל"כ יקשה, דלכאורה הפסוק "שקץ הוא לא יאכל"

---

10) שו"ת הרשב"א ח"א סי' שא ד"ה 'ותשובה דע'.

11) אבל ראה חידושי הרשב"א על מסכת ב"ק דף פב עמוד ב שכתב שבגמרתינו האיסור נלמד מ"שקץ הוא לא יאכל" וז"ל: "לא יגדל אדם חזירים. וא"ת תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בדברים האסורים כדתנן במס' שביעית אין עושין סחורה בנבלות וטרפות ובפרק כל שעה אמרינן ציידי חיה ועופות אסור לצוד חיה ועופות טמאים אלא אם כן נזדמנו להם מותר ושם אמרו שאסור דבר תורה דכתיב ושקץ יהיו לכם בהוייתן יהו". וצ"ע.

12) בספרו תו"כ שמיני שם.

המובא בגמ׳ בנוגע לאיסור סחורה, מדבר בשרצים וא״כ איך מקשים מכך על משנה המדברת על חיה ועוף?

ועד״ז בנוגע למקור הלימוד דשאר בהמה חיה ועוף יהיו מותרים בדיעבד (״לכם״) ואסורים בהנאה לכתחילה (״יהיו״) דמפרש רש״י (כנ״ל) שהוא מהפסוק המדבר בעופות ״ושקץ יהיו לכם״, וצ״ל איך לומדים משם לכל בהמה וחיה[13]?

הנה כתב הראש יוסף וז״ל: ״והרי שרצים דכתיב לא יאכל כו׳. לכם כו׳. יהיו כו׳ (ויקרא י״א פ׳ שמיני) פריך מחי׳ ועופות ודגים מקרא דלא יאכל בציר״י דכתיב בשרצים דכל הפרשה כחדא חשיב ואכולהו קאי לא יאכל בציר״י. ויהיו ולכם כתיב בדגים טמאים״.

היינו, הלימוד מפסוק זה לכל בהמה חיה ועוף הוא כי כל פרשת המינים הטמאים נחשבים כ ענין אחד (ל ענין זה), ולכן, מכיון שמוזכר בשרץ הלשון ״לא יאכל״ (בצירה) אפשר להקשות מזה לכל בהמה חיה ועוף, וכן גם לגבי הלימוד ד״לכם״ ו״יהיו״ אפשר ללמוד מזה לכל בהמה חיה ועוף.

עכ״פ היוצא מהנ״ל, דתוס׳ שלומד איסור סחורה מ״שקץ יהיו לכם״ יסבור שהוא לימוד ממשי ולא אסמכתא בלבד וע״כ האיסור הוא מדאורייתא.

ה

מקור האיסור במידי דאכילה דוקא לתוס׳ ולרשב״א

עפ״ז אפשר לכאורה לבאר גם את מקורו של תוס׳ לכך שכל האיסור הוא רק ב׳מידי דאכילה׳, דכיוון שלומדים איסור סחורה מהפסוק שמדבר לגבי בהמה חיה ועוף ׳פרשת המינים הטמאים׳ שנאמר בה ״לא יאכל[14]״ משמע יותר שכל האיסור הוא דוקא סחורה המביאה לידי אכילה (וכנ״ל שאף שנאמר שנוגע לענינים שונים הרי ״כל הפרשה כחדא חשיב״).

13) הפנ״י מתרץ שאכן קושיית הגמ׳ היא דוקא משרצים ולא מכל בהמה חיה ועוף, משום שאצלם איסור הסחורה הוא דוקא לאחר מיתה ולא מחיים כי כשהם חיים איסורם הוא משום אבר מן החי, ולכאורה צ״ע בדבריו הרי בירושלמי (הנ״ל בפנים) מקשה מחמור וגמל איך אפשר למכרם, ומתרץ דלמלאכתן עשויים. משמע שלולא ׳היתר׳ זה איסור סחורה בהם הוא גם מחיים? וצ״ע.

14) והרי מכיוון שכתוב ״לכם״ מפרשים את ה״לא יאכל״ כאיסור אכילה בלבד.

15) ואולי אפשר לומר שמה שהרשב״א לומד שהאיסור הוא מדרבנן ולא לומד שהאיסור הוא מדאורייתא (אף דלכאורה יותר פשוט ללמוד מפסוק הסמוך ובאותה פרשה כנ״ל בפנים), כי התקשה בתשובת תוס׳ שהאיסור הוא דוקא מידי דאכילה.

יוצא עכ"פ, דלהירושלמי ורשב"א מה שאיסור סחורה הוא רק במילי דאכילה הוא כיוון שרבנן גזרו רק על דברים שיש חשש שיבואו לאוכלם וא"כ מלכתחילה לא גזרו על 'חמור וגמל' ולתוס' הוא משום "לא יאכל" שנאמר בפרשת המינים הטמאים[15].

ועפ"ז אפשר לבאר בפשטות מה שתוס' מקשה בנפרד ורק לאחר התירוץ מביא דגם הירושלמי מקשה ומסיק כך (כנ"ל אות א) דהם שני שאלות שונות שלא מכריחות אחת את השניה[16].

ו

שני אופנים באופן הלימוד מ'יהיו'

והנה מחלוקת זו יש לקשר גם לגמרתינו - כיצד לומדים את איסור סחורה מהמילה "יהיו" דלכאורה יש לומר בזה ב' אפשרויות:

שמהמילה "לכם" מתבטל האיסור הנאה לגמרי וה"יהיו" מלמד איסור חדש שאסור לסחור לכתחילה. או שנלמד שה"יהיו" מגביל את ה"לכם" שהאיסור הנאה לא הותר לגמרי והוא נשאר קצת ל ענין איסור סחורה לכתחילה[17].

והנפק"מ בין שני האופנים תהיה לגבי המחלוקת האם איסור סחורה הוא על עצם הסחורה או דוקא ההרווחה, ולדוגמא למכור פרי עם תולעים:

לפי אופן הא' שזה איסור חדש אפשר לומר שעצם הסחורה אסורה ולכן למרות שאין לו בזה שום רווח מהתולעים יהיה אסור. משא"כ לאופן הב' דהאיסור הוא פרט וחלק מאיסור הנאה צריך לכאורה לומר שדוקא אם הסחורה מביאה רווח הנאה אזי אסור, וא"כ בנדון דידן דאין מהתולעים שום רווח וא"כ יהיה מותר.

---

16) רק שלאחר התירוץ מביא תוס' הירושלמי כסיוע לדבריו.

17) אלא שלאפשרות זו לכאורה קשה דהנה הגמ' שואלת בהמשך "ולחזקיה, למה לי למיכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה לא לכתוב רחמנא לא יאכל ולא בעי לכם אמר לך חזקיה טעמא דידי נמי מהכא" ואם לומדים כהאופן הזה לכאורה קשה דהרי אם לא יהיה כתוב "לא יאכל" לא נוכל ללמוד את האיסור מ"יהיו" לגבי שרצים כי הרי הוא מגיע כהמשך ל"לא יאכל"? אך עדיין נוכל לפרש שאכן אם לא היה נכתב "לא יאכל" ו"לכם" הפשט ב"יהיו" היה איסור חדש, אך לאחר שהתורה כבר הוזקקה לכתוב שני פסוקים אלו שוב אין טעם ללמוד איסור חדש ונלמד באופן הפשוט יותר שהוא המשך האיסור הקודם. ודו"ק.

18) קידושין מב, ב. וש"נ.

ונפק"מ נוספת: במקרה שהבעלים מוכר ע"י סרסור - שליח האם לסרסור יהיה מותר או אסור:

לפי אופן הא' שעצם הסחורה בעייתית, הסרסור עובר על איסור סחורה (ואין לומר שהוא שליח של הבעלים דהרי 'אין שליח לדבר עבירה'[18]). משא"כ לאופן הב' שכל האיסור הוא דוקא אם מרוויח, הסרסור אינו עובר על האיסור כי הוא לא מרוויח כלום. (אלא שמסייע לדבר עבירה).

ולפי הנ"ל י"ל שתוס' שלומד שמשמע דוקא מידי דאכילה מהפסוק ד"לא יאכל" לשיטתו אפשר להסביר שלומדים זאת כהאופן השני - שהאיסור הנאה קצת נשאר (ל ענין הסחורה), כי לפי זה מ"לכם" לומדים שה"לא יאכל" - דוקא אכילה - מותר בדיעבד ומ"יהיו" לומדים שה"לא יאכל" - דוקא אכילה (שבסחורה) - לכתחילה אסור.

משא"כ לשיטת הרשב"א שהאיסור הוא מדרבנן ולומד זאת באסמכתא מ"טמאים יהיו לכם" מוכרחים לומר שלומד כהאופן הראשון שה"יהיו" זה איסור חדש שלא קשור להפסוק "לא יאכל" ולכן לא לומד שכל בהמה חיה ועוף אם לא לקח אותם לאכילה יהיו מותרים אלא לומד שזה איסור חדש מדרבנן שכל מה שיש חשש 'שמא יאכל' יהיה אסור.

בענין קידוש במקום סעודה

הת' ישראל הכהן שיחי' כהן אלורו
תלמיד בישיבה

א

מהלך הגמרא בדין סעודה בערב שבת לדברי שמואל

איתא בגמרא[1]: "תניא מפסיקין לשבתות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אין מפסיקין. במקרה שאדם התחיל לאכול סעודה בערב שבת, והמשיך אותה עד כניסת שבת, לר' יהודה הוא מוכרח להפסיק בסעודה, ולר' יוסי יכול להמשיך בסעודה".

ובהמשך הגמרא, "אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש". שמואל בא ומחדש, שאין הלכה כר' יהודה שצריך להפסיק את הסעודה לגמרי, וגם אין הלכה כר' יוסי שאפשר להמשיך את הסעודה כרגיל, אלא מכיוון שהגיע שבת, צריך לפרוס מפה על השולחן כאילו שסיימו את הסעודה, לעשות קידוש, ואחרי הקידוש אפשר להמשיך בסעודה.

ממשיכה הגמרא ושואלת - "איני? והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה", שבמקרה שנמצאים באמצע סעודה בזמן כניסת שבת צריכים להפסיק. וממשיכה הגמרא מיד "מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן?" ובפשטות כוונת שמואל ב'מפסיקין' היא שצריך להפסיק לגמרי בסעודה, היינו לברך ברכת המזון, והוא אמר זאת גם לגבי קידוש ("כשם שמפסיקין לקידוש"), כנגד מה שפסק כאן, שאין צורך להפסיק לגמרי את הסעודה אלא אפשר לקדש ולהמשיך בסעודה אחרי הקידוש.

ומתרצת הגמ': "לא למפה". שגם כאן כוונת שמואל היא שלא צריכים להפסיק לגמרי את הסעודה, אלא מספיק הפסקה גרידא, והיינו לפרוס מפה שיראה כאילו הופסקה הסעודה ולאחרי הקידוש מותר להמשיך בסעודה.

---

1) פסחים, דף ק' ע"א.

והנה, כשנרצה לסכם את מסקנת וסברת הגמרא, נגיע לשתים.

א. מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בערב שבת (האם צריך להפסיק בסעודה כשנכנסת שבת).

ב. שיטת שמואל - תיווך בין ב' הדעות. ובנוסף לדין בקידוש, הוסיף שמואל ג"כ לגבי הבדלה - שגם במוצאי שבת יש צורך לעשות איזשהו 'היכר' בסעודה (ומוכרח הדבר לרדת היטב לסברת הדין בהבדלה, כי עפ"ז נוכל להבין גם כן לגבי הדין של קידוש, כלשונו, "כשם ש.. כך..").

וצריך להבין:

(א) מהי הסברא בדברי שמואל, "כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה", ניחא לגבי קידוש מובן שיש סיבה להפסיק בסעודה, מפני כבוד השבת. אך לגבי הבדלה, איזה סיבה יש להפסיק בסעודה[2]?

[ועוד יותר לא מובן במסקנת הגמ' (שאין הכונה שמפסיקין את הסעודה לגמרי, אלא רק 'למפה'), מה שייך "פורס מפה" גבי הבדלה? הרי כל טעם הדין 'פורס מפה' (היינו שפורסים מפה על השולחן, עושים קידוש באמצע הסעודה, וממשיכים את הסעודה אחרי הקידוש) הוא, שתהי' פת במיוחד לשם שבת[3] ואיזה תועלת תהי' בעשיית 'פורס מפה' במוצאי שבת, שהרי אין כל טעם לעשות סעודה במיוחד בשביל מוצאי שבת[3]!?

(ב) בכללות דברי הגמרא נדרש להבין, מה הסברא בהוו"א - שהכוונה 'מפסיקין' זה לגמרי, לעקור את השולחן, ומה הסברא במסקנא - שהכוונה 'מפסיקין' היא לא לגמרי, אלא רק לפרוס מפה, ואחרי הקדוש להמשיך בסעודה[4]?

---

2) ניתן לומר שסיבת ההפסקה 'להבדלה' - במוצאי שבת היא, מפני שאסור לאכול קודם הבדלה, אך כאן מדובר לפי השיטה שההפסקה היא מפני כבוד השבת, שצריך סעודה מיוחדת לשבת (ראה ברשב"ם ד"ה ה"ג רבה, תוס' ד"ה שאין מביאין (ק, ב.)). ויתבאר לקמן.

3) בתוס' משמע שיש גם את הטעם שאסור לאכול לפני קידוש, וא"כ גם בהבדלה הרי אסור לאכול לפני. אך בהבדלה זה פשוט, כי כללות הטעם שאסור להתחיל סעודה בערב שבת ולהמשיך אותה בשבת - כפשטות הגמרא, כדי שיאכל את סעודת שבת לתאיבון, וכשהתחיל בסעודה לפני שבת, כשיגמור את הסעודה כבר לא יאכל עוד פעם, ולכן מוכרח להכניס את הקידוש באמצע, (אם באופן של פורס מפה, או עקירת השולחן) בשביל שהסעודה תהי' לכבוד השבת. משא"כ בהבדלה, שכן מותר להתחיל בשבת ולהמשיך במוצאי שבת, כי אין חיוב הסעודה מן התורה, וגם אין חיוב לאכול כזית במוצאי שבת, כך שאין צורך לדאוג שיהי' תאב, כי כזית אפשר בכל מקרה לאכול. ראה שו"ע או"ח סי' ש.

4) ראה במהרש"א בסוגיא, שנתן ביאור בכללות דברי הגמרא.

[ובמיוחד שהגמרא לא מוסיפה שום דין או סברא ביניהם, ובחדא מחתא היא הופכת את הפירוש בברייתא לצד השני, "לא, למפה"!?[5]].

(ג) כן יש להבין, מהם סברות המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי, ומהי סברת שמואל לתווך ביניהם[6]?

ב

אפשרות לביאור עפ"י הדין של 'קידוש במקום סעודה'

והנה, ניתן הי' לבאר זאת עפ"י הביאור בטעם הדין 'קידוש במקום (ולפני) הסעודה', שבזה ישנם מספר טעמים.

המהר"מ חלוואה כתב "כי היכי דתיתי תכא יקרא דשבת" (כדי שהשולחן ('הסעודה') יגיע לכבוד השבת) - וא"כ מקדשים דוקא לפני הסעודה, כי ע"י הקידוש 'ניכר' בסעודה שהיא לכבוד השבת.

ועפ"ז היה ניתן לתרץ על הנ"ל, שהסיבה לחשוב בהוו"א (בדברי שמואל) שצריך להפסיק לגמרי בסעודה, כי בשביל שיהי' מוכח שהסעודה באה לכבוד שבת, צריכים לעצור בסעודה, ולהתחיל סעודה חדשה לגמרי.

אמנם קשה על ביאור זה, שהרי דוחק לומר שרק כדי להראות שהסעודה באה לכבוד השבת, מחייבים לעצור לגמרי, לברך ברכת המזון וכו', בשביל זה מספיק רק 'פורס מפה', דהיינו לפרוס מפה ולקדש.

[אף שודאי טוב יותר לעשות סעודה חדשה לגמרי, דוחק לומר שיהיה מוכרח בכך (ובמיוחד שזה כברכה שאינה צריכה כדלקמן), בזמן שגם ע"י פריסת מפה נראה שהסעודה היא לכבוד שבת, (שהרי מדובר במקרה של בדיעבד)].

התוס' רי"ד כתב[8], שהטעם שנפסק להלכה, לנהוג 'פורס מפה ומקדש' הוא כי אסור לאדם לטעום כלום קודם שיקדש.

---

5) כלשון המל"מ במ"א (הל' ביהב"ח פ"א ה"ח) "נמצאו סברות הפוכות מן הקצה אל הקצה מסברת הס"ד לסברת המסקנא".

6) שאלה זו היא בעיקר לשיטת התוס' ששמואל לא סובר כר' יוסי, אלא כחכמים. אך גם לרשב"ם שסובר ששמואל סובר כר' יוסי, ורק מחמיר, **סברת** שמואל תהי' כסברת חכמים בירושלמי (ראה תוס' ד"ה 'אלא' ק, א.).

ועפ"ז דברי שמואל מבוארים היטב, מדוע אין צריכים להפסיק לגמרי, אך לאידך מוכרחים לפרוס מפה ולקדש.

אבל דברי ר' יוסי ור' יהודה עדיין לא מבוארים, לר' יוסי להמשיך בסעודה ללא שום הפסק, כשנכנסה שבת וחל האיסור לאכול לפני קידוש, ולר' יהודה (וכן לפי הו"א בגמ' בדברי שמואל) מדוע צריך לעקור את השולחן, בזמן שיכול לפטור זאת ע"י פורס מפה ומקדש.

ג

ביאור דברי הגמרא לגבי הסחת דעת משתי' בסעודה ובקידוש

לתרץ כל הנ"ל, נקדים את דברי הגמ' בהמשך הסוגיא[9], "תלמידי דרב דהוה יתבי בסעודתא, קאי עליהו רב ייבא סבא. א"ל הב לן וניבריך לסוף אמרו לי' הב לן ונישתי. אמר להו הכי אמר רב, כיוון דאמרתיהו הב לן וניבריך איתסרא לכו למישתי, מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו"

[תלמידי רב ישבו בסעודה, ורב ייבא סבא שימש אותם, אמרו לו בא נברך, ובסוף אמרו לו תביא לנו עוד כוס לשתות, וענה להם שמכיוון שהם אמרו שהם רוצים לברך נאסר עליהם לשתות כי הם כבר הסיחו דעתם מהשתי'].

ובהמשך לזה מספרת הגמרא סיפור נוסף "אמימר, ומר זוטרא, ורב אשי, הבו יתבי בסעודתא, וקאי עליהו רב אחא בריה דרבא. אמימר בריך על כל כסא וכסא, ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא, רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך".

[אמימר, ומר זוטרא, ורב אשי, ישבו בסעודה, ורב אחא שימש אותם. אמימר בירך על כל כוס שהוא שתה, מר זוטרא בירך על הכוס הראשונה ועל הכוס האחרונה (של ברכת המזון), ורב אשי בירך רק על הכוס הראשונה וזהו].

אמר להו רב אחא בר רבא אנן כמאן נעביד? אמימר אמר נמלך אנא (שכל כוס ששתה הי' בדעתו שלא ישתה עוד ולכן בירך שוב על הכוס ששתה אחרי), מר זוטרא אמר אנא דעבדי כתלמידי דרב (בסיפור הקודם, שלכן ברך על הכוס הראשונה ויצא בזה בשביל כל הכוסות שבמהלך הסוגיא, ובירך שוב על הכוס של ברכת המזון, כיוון שבברכת המזון

9) ק"ג, סע"א.

הסיח דעתו מלשתות) ורב אשי אמר לית הילכתא כתלמידי דרב (ולא צריך לברך על הכוס של ברכת המשון, אף שבברכת המזון מסיח את דעתו משתי').

ומוכיח רב אשי את דבריו, "דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת, ואמר רב יקנ"ה", במקרה כזה שהקידוש של יו"ט מגיע ביחד עם ההבדלה של מוצ"ש, הסדר הוא כך, ברכת הגפן על היין, ברכת הקידוש, בורא מאורי האש, וברכת ההבדלה.

ורואים, שמברכים בורא פרי הגפן רק פעם אחת בהתחלה, בשביל הקידוש וגם בשביל ההבדלה. אפילו שמקדשים אחרי הברכה, ורק אחרי הקידוש מבדילים ושותים את היין, ואין צריך לברך שוב בופה"ג, על הכוס אחרי ההבדלה.

ואם כן מוכח, שהקידוש שמגיע בין ברכת היין להבדלה לא מפסיק. ומשמע מזה שברכה לא מסיחה את הדעת ולא צריך לברך שוב אחרי' על הכוס.

ודוחה הגמ' את הוכחתו, שבקידוש והבדלה הוא לא עקר את דעתו מלשתות, וגם כשברך את ברכת הקידוש (אחרי שברך על היין), הי' בדעתו על הכוס שישתה בסוף. משא"כ בסעודה, שכשגמר לשתות ואמר שברצונו לברך ברכת המזון, עקר את דעתו מלשתות עוד, ולכן נוכל להגיד שגם לרב, בסעודה יצטרך לברך עוד פעם על הכוס של ברכת המזון[10].

והנה ברשב"ם[11] פירש את דעת רב אשי "דברכת המזון לאו אסוחי דעתא הוא ואע"ג דאמר הב וניבריך שרי למישתי" שלפי רב אשי, גם ברכת המזון לא נחשבת כלל להסחת דעת. ובפשטות, נאמר, שרב אשי למד זאת מדברי רב לגבי קידוש, שקידוש לא נחשב להסחת הדעת, ולכן גם בסעודה לאחר שאמר בדעתו לברך, אין זה נחשב היסח הדעת ויכול לשתות אח"כ.

וגם בסוגיא זו צריך להבין, מה היא סברתו של רב אשי לדמות את קידוש לברכת המזון, שכמו שבקידוש לא צריך לברך עוד פעם כי זה לא הפסק, כך בסעודה נאמר שאין זה הפסק ולא נחייב לברך שוב, והרי דחיית הגמ' לחלק בין ברכת המזון לקידוש, זוהי סברא פשוטה!?

---

10) בפשטות כוונת הגמרא בלשונה "ולא היא התם עקר דעתיה ממשתיא הכא לא עקר דעתיה ממשתיא" - הוא רק למחשבתו. ובפשטות ניתן לבאר זאת בעוד סברות, א. שבסעודה, בהתחלה הוא שתה לפני שעשה את ההפסק, ובקידוש לא, ומוכחא מילתא. ב. שבקידוש מלכתחילה הוא התכוון לאותה הכוס שתגיע אחרי ההבדלה (כי היא הכוס היחידה), ובסעודה הוא התכוין לכוס הראשונה שישתה מיד אחרי שיברך, ובכלל לא חשב על הכוס האחרונה. אך לשון הגמרא הוא בדוקא מכוון ל'היסח דעת'.

11) ד"ה "לית הלכתא כתלמידי דרב".

ד

שאלה על דברי מ"ד מפסיקין בעקירת שולחן, מדין ברכה שאינה צריכה

והנה, בשו"ע[12] פוסק רבינו הזקן, שלהלכה אין להפסיק לגמרי בסעודתו, לברך ברכת המזון, ואח"כ לקדש, אלא יקדש מיד ויגמור סעודתו. ובסעיף י"ב מבאר הטעם לזה, כי אם יעצור ויברך ברכת המזון יכנס לבעי' של 'ברכה שאינה צריכה', שהרי מברך ברכת המזון על דעת להמשיך בסעודה אח"ז, וזה נחשב לברכה שאינה צריכה.

עפ"י סברא זו, נדרש להבין עוד יותר את (דעת ר' יהודה ו)דעת הגמרא בהוו"א, שצריך להפסיק סעודתו לגמרי, והרי זה 'ברכה שאינה צריכה'[13]!?

ה

חקירה בדין קידוש במקום סעודה

והביאור בזה:

את הדין 'קידוש במקום סעודה' (שהקידוש צריך להיות מחובר עם הסעודה) אפשר לבאר בב' צדדים[14]:

א. זהו דין בסעודה (מצד הסעודה), שבמקום שעושים את סעודת שבת, שם צריכים לקדש (אך הקידוש מצד עצמו, יכול להיות גם לא במקום הסעודה).

---

12) סי' רע"א סעיף ט'.

13) ראה ברכות לג, א.

14) ראה אגרות משה, שו"ת או"ח ח"ד סס"ג ענף ב. ברכת אברהם (ק, א. בתוס' ד"ה רבי יוסי, ושם קא, א) שחוקרים בזה. וראה בברכת אברהם שם (ק, ב. בד"ה ידי קידוש יצאו) שמסתבר לומר, שגם לדעת רב שאין צריך קידוש במקום סעודה, אין הכוונה שאין להם שום שייכות, אלא ניתן לומר שעדיין עצם דין הקידוש שייך לסעודה, ואחרי הקידוש **חייב** לעשות סעודה, אלא שאין צריך שתהי' **במקום** הקידוש, (וניתן לומר שאם לא עשה סעודה לאחמ"כ, לא יצא ידי חובת הקידוש!). ובפשטות כן משמע מלשון הדין, שצריך 'קידוש **במקום** סעודה', והמחלוקת היא על המקום. ובפרט לטעמים שהובאו ברשב"ם (קא, א. ד"ה "אף ידי קידוש לא יצאו") מהפסוק 'וקראת לשבת עונג', ומסברא, שמוכח שהקידוש והסעודה שייכים זל"ז מצד עצמם.

15) ולהעיר שמלשון הדין ("קידוש במקום סעודה") נראה שזה דין בהקידוש, (ובמקום ולא מי לפני מי). אך לאידך גיסא אפשר לומר שאין הדגש כאן על הקידוש בדוקא, וזה שחכמים נקטו בלשון הזו ("קידוש במקום סעודה" ולא "סעודה במקום קידוש") כי זהו הסדר של הדברים למעשה (שאסור לאכול לפני קידוש). אך ראה רש"י ד"ה אין קידוש

ב. זהו דין בקידוש (מצד הקידוש), שבמקום שמקדשים, שם צריכים גם לעשות את הסעודה (משא"כ הסעודה מצד עצמה, יכולה להיות גם ללא הקידוש)[15].

וניתן לתלות את ב' הצדדים - בב' פירושים בפסוק "וקראת לשבת עונג"[16].

פירוש הפסוק ע"פ הדרש הוא, 'וקראת לשבת' - קריאת הקידוש, 'עונג' - סעודה. ואת הסדר בפסוק אפשר לפרש בב' אופנים:

א: קודם כל צריך להיות הקידוש, ואח"כ הסעודה, כהסדר הפשוט של הפסוק, קודם "וקראת לשבת" (קידוש), ואחרי זה "עונג" (סעודה), שזהו דין בסעודה, שרק אחרי שמקדשים אפשר לעשות את הסעודה. (הסעודה דורשת קידוש לפני').

ב: שה'וקראת לשבת' (קידוש), צריך להיות במקום ה'עונג' (הסעודה), והיינו שזהו דין בקידוש, שהיכן שמקדשים, שם צריכים לעשות את הסעודה, - הקידוש מושך אחריו את הסעודה, (אך הסעודה עצמה לא חייבת להיות במקום הקידוש).

[במילים אחרות אפ"ל, האם הדגש הוא על המילים 'וקראת לשבת', או שהדגש הוא על המילים 'עונג'. ודו"ק].

ו

בעומק יותר החקירה היא הפעולה

בעומק יותר ניתן לחדד את צדדי החקירה, שאין זה רק חלוקה מצד הדין (מצד מי צריך להסמיך את הקידוש והסעודה), אלא זהו גם חלוקה מי חזק יותר, ומה כל פעולה מוסיפה בשני.

א. זהו דין בסעודה (מצד הסעודה), שבמקום שעושים את סעודת שבת, שם צריכים לקדש (אך הקידוש מצד עצמו, יכול להיות גם לא במקום הסעודה), 'ויתרה מזו, הקידוש מוסיף ופועל בסעודה - ללא הקידוש, חסר בסעודת שבת, ולא יצאו ידי חובת הסעודה.

[בשביל שהסעודה תחשב לסעודת שבת, יש לעשות קידוש לפני הסעודה, שהקידוש מראה ומוכיח שהסעודה נעשית לכבוד השבת. והיינו, שזה (דין בסעודה ו)בשביל הסעודה].

אלא במקום סעודה, "ואם קידש ולא סעד לא יצא ידי חובת קידוש" ומוכח שכן הוא. וי"ל בזה ואכ"מ.

16) אגרות משה שם, ותולה את ב' הפירושים בפסוק בלשונות הראשונים. ובברכת אברהם תולה את צדדי החקירה בשיטות רש"י והמאירי, עיי"ש.

ב. זהו דין בקידוש (מצד הקידוש), שבמקום שמקדשים, שם צריכים גם לעשות את הסעודה (משא"כ הסעודה מצד עצמה, יכולה להיות גם ללא הקידוש). ויתירה מזו, הסעודה מוסיפה ופועלת בקידוש, ללא הסעודה, לקידוש אין כח מספיק לקדש את השבת[17].

[ובפירוש צדדי הפסוק:

א: הסדר הפשוט של הפסוק הוא, קודם 'קראת לשבת' (קידוש), ואחרי זה 'עונג' (סעודה) - קודם כל צריך להיות הקידוש, ואח"כ הסעודה, והיינו שקריאת הקידוש היא בשביל העונג (הסעודה). ומזה משתלשל שהקידוש מגיע בשביל והוא דין בהסעודה, והוא פועל בסעודה, שמראה שהיא סעודת שבת, רק אחרי שמקדשים אפשר לעשות את הסעודה. (הסעודה דורשת קידוש לפני').

ב: שה'וקראת לשבת' (קידוש), צריך להיות במקום ה'עונג' (הסעודה), והיינו שזהו דין בקידוש, שהיכן שמקדשים, שם צריכים לעשות את הסעודה, - הקידוש מושך אחריו את הסעודה, (אך הסעודה עצמה לא חייבת להיות במקום הקידוש) ומזה משתלשל הטעם שמקדשים במקום הסעודה כדי להסמיך את הסעודה לקידוש, וזה דין בשביל ובקידוש

---

17) ראה רשב"ם שבהערה הבאה.

בפשטות, כשאומרים שזה דין בקידוש, הכוונה היא שהסעודה מוסיפה בקידוש, וכשאומרים שזהו דין בקידוש, מתכוונים שזה נדרש מצד הקידוש. ואם אומרים שזה דין בסעודה, הכוונה היא שהקידוש פועל בסעודה, שזה נדרש מצד הסעודה. [אם זה דין בקידוש, הסעודה חזקה יותר, ואם זה דין בסעודה, הקידוש חזק יותר], למרות שבפשטות אפשר גם לדחוק לאידך גיסא, שזה דין בקידוש, היות והקידוש פועל ומוסיף בסעודה, או שזה דין בסעודה, כי הסעודה פועלת ומוסיפה בקידוש. אך פשטות ויושר הדברים מראים כבהתחלה.

בברכת אברהם שם מביא מהשו"ע ונו"כ (סי' רע"ג ס"ה), איזה מיני מאכל נחשבים לסעודה, ומסיים (מהב"י שם) שיכול להיות שידי סעודה מצד הקידוש יצא, אך סעודת שבת מצד עצמה לא יצא. ולפי זה יוצא א"כ, שיש ב' סוגים וגדרים בסעודה. - וכן נראה לומר לקמן (ראה לקמן הערה 19), שגם בקידוש יש ב' סוגים וגדרים.

18) ראה רשב"ם (ד"ה אף ידי קידוש, קא, א) "כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב 'וקראת לשבת עונג' במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא, אי נמי סברא הוא מדאיקבע קידוש על יין כדתניא לקמן זכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיבי". ותוספות (ד"ה אף ידי קידוש) כתב "דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב וקרא לשבת עונג כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג". שזהו הטעם הא' המובא ברשב"ם, אבל הטעם הב' שהובא ברשב"ם, לא מוזכר בתוס'.

והנה, מהטעם הא' ברשב"ם, וקראת לשבת עונג, שבמקום קידוש שם תהא עונג, משמע כהצד הא' שקידוש הוא לצורך הסעודה, שפועל בסעודה ולכן צריך שהסעודה תהא במקום הקידוש. וטעם הב' ברשב"ם "מדאיקבע קידוש על היין, מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיבי" נראה (ומוכח) כהצד הב', שהסעודה פועלת בקידוש - הקידוש נקבע על יין בכללות, והיין שבשעת הסעודה חשוב יותר.

עצמו. ע"מ שהקידוש יהי' חשוב וכחלק ניכר מהשבת, צריך לקדש לפני הסעודה, שאז הקידוש הוא חלק מהסעודה, וניכרת בו קדושת השבת. וזהו (בשביל ו) דין בקידוש[18]].

והנפקא מינה בין ב' הביאורים היא, הסדר של ב' הדברים.

הדין 'קידוש במקום סעודה' עצמו, מחייב שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום (וביחד), אך הסדר של הפעולות תלוי בסיבת וטעם הדין.

אם נאחז (לפי אופן הא') שהסמיכות של הקידוש והסעודה הוא דין מצד ובהסעודה עצמה, שצריך שיהי' מוכח וניכר בסעודה שהיא בשביל השבת וזה ניכר רק שסועדים אחרי שקידשו את השבת[19], מוכרח לקדש דוקא לפני הסעודה ואין שייך כלל אחרת. כי רק כשהסעודה מגיעה אחרי הקידוש ניכר ב(החפצא ד)הסעודה עצמה שהיא סעודה בשביל השבת.

ואם נאחז (לפי אופן הב') שהסמיכות של הקידוש והסעודה היא דין מצד ובהקידוש, שבשביל שקדושת השבת תחול ע"י הקידוש מוכרח להסמיך את הקידוש להסעודה, ניתן לעשות את הקידוש גם אחרי הסעודה, וגם הסעודה שקודם הקידוש יכולה לפעול שהקידוש יקדש את השבת[20].

ואחד הנפק"מ בין ב' הטעמים הוא מה דאיתא בתוס' (ד"ה ר' יוסי אומר אין מפסיקין) שגם אם עשה קידוש אחר הסעודה נחשב לקידוש במקום סעודה, שלטעם הב' מובן היטב שמאחר והקידוש נעשה בשעת וגם לאחרי הסעודה אזי הקידוש נחשב. (משא"כ לטעם הא' שהקידוש צריך להיות לפני הסעודה בשביל שיפעל בה).

וקשה קצת לבאר כך בתוס', מאחר ותוס' בעצמו אינו מביא את טעם הב' אלא רק את טעם הא', ולפי טעם הא', בפשטות צריך שהקידוש יהי' דוקא לפני הסעודה.

ואפשר לומר שלשיטת תוס', גם לצד הב', קידוש אחר הסעודה גם נחשב לקידוש במקום סעודה. אם מצד שהקידוש נחשב גם כשמגיע אחר הסעודה, ואם מצד שהקידוש פועל בסעודה למפרע שתחשב סעודת שבת. וזה דיוק לשון התוס' הנ"ל "דחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת" שמציין שהסעודה נחשבת לסעודת שבת אף שהקידוש, שפועל זאת, הי' אחרי'.

הברכת אברהם (ק, א. בתוס' ד"ה ר' יוסי) מציין שתוס' בהו"א ששאל, איך יעשו קידוש בלא סעודה והרי אין קידוש וכו' סובר כטעם הא', ואח"כ תירץ שהקידוש שאחר הסעודה מחשיב לקידוש במקום סעודה דהיינו כטעם הב'. אמנם נראה מלשון תוס' שסובר כטעם הא' אלא בהוספת הביאור הנ"ל - וראה לקמן בביאור דברי אדה"ז, תוספת ביאור בזה.

19) ועפ"ז יוצא שיש ב' סוגים (גדרים) בקידוש, הקידוש שבתפילה, והקידוש שבסעודה. ראה לעיל הערה 17 (מהברכת אברהם) אודות ב' סוגים וגדרים וסעודה.

20) כי עפ"ז כל מטרת הקידוש במקום סעודה הוא לא מצד הסעודה אלא דין בקידוש, שכדי לקדש את השבת צריך לקדש על משהו חשוב, וחכמים תקנו על יין, מסתמא צריך לברך על יין חשוב שהוא דוקא בשעת הסעודה (רשב"ם שם, ראה גם בשו"ע או"ח סי' רע"ב).

[והסיבה שבפועל להלכה מקדשים דוקא לפני הסעודה, היא מאחר ואסור לטעום כלום לפני שמקדש, ראה בשו"ע שם[12]].

ולמסקנא יוצא, שלאופן הא', הקידוש פועל פעולה בסעודה שתחשב מציאות של סעודת שבת. ולאופן הב', אין הקידוש פועל בסעודה, אלא הסעודה מעצמה נהפכת לסעודת שבת[21], והסעודה פועלת בקידוש.

ז

ביאור סברת הגמרא בפירוש המילה 'מפסיקין'

ועפ"י האמור, נוכל להניח יסוד, שכאשר אומרים שהקידוש פועל בסעודה שתעשה סעודת שבת, אזי ע"י הקידוש נעשה כאן (בהכרח) סעודה חדשה[22], שמובדלת לגמרי מהסעודה הקודמת. ובמילא נדרש להפסיק את הסעודה הקודמת לגמרי - עקירת שולחן.

אבל אם נאמר שהקידוש לא מגיע לפעול בסעודה, אלא הסעודה פועלת בקידוש, אזי אף שמוכרחים לעצור ולקדש, אין כאן התחלת סעודה חדשה[23] (ואדרבה, הקידוש מגיע מכח הסעודה). [ראה ב' דיעות אלה בשו"ע רבינו שם[24]][25].

ועפ"ז יש לומר שסברת ר' יהודה שצריכים להפסיק בסעודה ולעקור את השולחן, היא כאופן הא' - שהקידוש פועל בסעודה, ולכן הקידוש בפועל הפסיק את הסעודה הקודמת ומכרחים להתחיל מחדש את הסעודה. וסברת ר' יוסי היא כאופן הב' שהסעודה פועלת

---

21) הסעודה נהיית סעודת שבת מצד עצם הזמן (ששבת נכנסה) שהזמן פועל בסעודה שתחשב לסעודת שבת.

22) דהיינו שעד עכשיו היה מציאות של סעודה רגילה שהאכילה נכללת באכילה של משך השבוע, וע"י הקידוש הסעודה נהפכת לסעודה של שבת, ובמילא גם האכילה נהפכת לאכילת שבת. ומאחר ויש כאן מציאות של סעודה חדשה אזי צריך לנהוג באופן של תחילת סעודה, כי אין זה המשך לסעודה הקודמת, וא"כ צריך לעקור את השולחן.

23) שבתוך הסעודה שהתחילו לפני שבת, נכללה גם סעודת שבת כאשר התחיל זמן שבת, ועפ"ז משמע לכאורה שסעודת שבת אינה מציאות חדשה ושונה מתחילת הסעודה. ולכאורה י"ל שלאופן זה אין צורך בסעדה מיוחדת שיהי' מוכח בה שהיא לשם שבת, אלא יש צורך שבשבת אדם יאכל סעודה, וכביכול אין השבת פועלת בסעודה שהאכילה שבה תחשב לאכילה של שבת. (אין החפצא דהסעודה שונה מימות החול, אלא רק הזמן גורם).

24) סי"א.

25) בהבנת הענין, גם לפי האופן (הא') שהקידוש פועל בסעודה, ניתן לבאר בב' אופנים, או שהקידוש פועל (בכח) שהסעודה תהי' סעודה חדשה אף אם בפועל לא ברכו ברכת המזון (ע"ד המבואר בהערה 23), או שהכוונה היא שהקידוש פועל (בפועל) את הענין של סיום הסעודה הקודמת, והתחלת סעודה חדשה ובמילא צריכים לברך ולהפסיק. ובאופן זה אין ההדגשה על סיום הסעודה הקודמת, אלא היא כביכול מסתיימת גם לולא מעשה האדם.

בקידוש, ולכן מותר להמשיך בסעודה ולעשות קידוש אחרי, כי הסעודה יכלה לפעול על הקידוש גם אחרי, ועל זה שאסור לאכל לפני קידוש יאמר ר' יוסי, שכשהתחיל לפני שבת אזי הוא כבר בתוך הסעודה ויכול להמשיך.

אך סברת שמואל דרושה ביאור, שהרי אם שמואל סובר כצד הא' שהקידוש פועל בסעודה, אזי הי' צריך לפסוק כר' יהודה שצריכים להפסיק לגמרי בסעודה ולהתחיל מחדש. ואם סובר כר' יוסי שהסעודה פועלת בקידוש, אז מדוע אמר שצריכים לפרוס מפה ולקדש? הרי יכולים לקדש אחרי הסעודה.

[ודוחק לומר שזה מכיוון שאסור לאכול לפני קידוש, שהרי מטעם זה לא היינו מחייבים לקדש באמצע הסעודה (אלא כשהתחיל באיסור שאז קנסוהו)].

ח

ביאור דברי אדמו"ר הזקן

ובביאור סברת שמואל יש להקדים את דברי אדה"ז, שכותב בדומה לשמואל.

הנה בריש סימן רעג כותב: "אין קידוש אלא במקום סעודה. שאם קידש בבית זה ואכל בבית אחר בין שהיה דעתו מתחלה לאכול בבית האחר בין שקידש על דעת לאכול בבית זה ואח"כ נמלך לאכול בבית אחר. לא יצא ידי חובתו בקידוש הראשון וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל בבית האחר בין בקידוש של לילה ובין בקידוש של יום, שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש ואין צריך לומר שאם קידש ולא סעד אחריו כלל שלא יצא ידי חובת קידוש".

ומוכח מדברי רבינו שסובר שהוי דין בקידוש, ובמילא הסעודה מוסיפה בקידוש, שהרי "אם קידש ולא סעד אחריו כלל **שלא יצא ידי חובת קידוש**", ועוד מוכח, שהרי כותב רבינו הטעם לזה "שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש" הפוך ממה שכתבו הרשב"ם ותוס', "שבמקום קידוש שם תהא עונג", ומשמע שהווי בדוקא, שהסעודה נמשכת אחרי הקידוש ומוסיפה בקידוש.

ולאידך, בסי' רעא[12] כותב, לגבי מי שהתחיל לאכול לפני שבת וחשכה עליו השבת, אזי יפרוס מפה ויקדש ואסור לו להמשיך בסעודה לפני קידוש, מאחר ואסור לאדם לטעום כלום קודש קידוש, אסור להמשיך בסעודה ולקדש אחרי, אלא צריכים לקדש דוקא לפני הסעודה, והטעם לכך, מאחר והקידוש צריך להיות במקום הסעודה וקודם לה, ולא

לאחרי'. ולומד זאת מהפסוק "וקראת לשבת עונג", שבמקום הסעודה, שם תהי' קריאת הקידוש, ומלפני'.

אבל אם בדיעבד גמר את הסעודה לפני שקידושו, יכול לקדש אחרי הסעודה.

וגם כאן רואים, שמצד אחד כותב שאין צורך להפסיק בסעודה, כאופן הב' הנ"ל שהסעודה מוסיפה בקידוש, וא"כ, אין הקידוש מפסיק את הסעודה לגמרי אלא רק לפרוס מפה ואחרי הקידוש להמשיך, כי הקידוש לא מפסיק את הסעודה, שזה משתלשל מזה שהקידוש נסמך לסעודה, ובמילא אין לו כח לשנות בסעודה כלל.

ולאידך, בנוסף לטעם הפשוט בעשיית הקידוש לפני הסעודה - מפני שאסור לטעום כלום קודם הקידוש, מוסיף גם את הטעם השני (כהאופן הא') שבמקום סעודה שם צריך להיות הקידוש, ולפני' הסעודה בדוקא ולא לאחרי', שלפי זה, זה שעיקר הקידוש הוא לפני הסעודה זה חלק מדין הקידוש, והסעודה נסמכת אחרי הקידוש.

ואולי יש לבאר בשיטת רבינו הזקן, שאמנם סובר כהצד הב' שהקידוש פועל בסעודה, אך לא שולל את אופן הא' לגמרי.

היינו, שלכן הוא סובר (כפי שכתב בפירוש בסי' רע"ג) שהסעודה מוסיפה בקידוש, וללא סעודה לא יוצאים ידי חובת קידוש. אך אין הוא שולל, ואדרבה מדגיש, שבזה גופא עיקר סעודת שבת הוא עם הקידוש ושהקידוש יהי' לפני הסעודה, כי גם קידוש פועל בסעודה. וזהו עיקר הטעם שמקדשים לפני (ולא רק מפני שאסור לטעום קודם הקידוש).

וא"כ במקרה שהתחילו בסעודה לפני שבת, בשביל שהקידוש יפעל בסעודה כפי שצריך יש לעשות את הקידוש לפני הסעודה, וא"כ מפסיקין לעשות קידוש באמצע, אך לאידך אין הקידוש פועל ממש שהסעודה תהי' סעודה חדשה (כי הסעודה חזקה ממנו), ולכן ממשיכים בסעודה הקודמת, שכעת האי סעודת שבת בכח הקידוש.

ומכיוון שהעיקר הוא שהסעודה פועלת בקידוש, אם בדיעבד לא עשה קידוש לפני הסעודה יכול לעשות אחרי הסעודה.

אמנם מציין אדמו"ר הזקן: "מ"מ כל בעל נפש יש לו להיזהר לכתחילה שלא לבוא לידי כך ויפסיק סעודתו ויברך ברכת המזון קודם שיגיע זמן קידוש".

[ואפשר לומר באו"א קצת: סברת אדה"ז היא שהעיקר זה הקידוש, והסעודה פועלת בקידוש שיהי' דבר חשוב (כפי שכתב בריש סי' רע"ג) ולכן מצד הענין הי' אפשר לעשות את הקידוש אחר הסעודה, אלא שמכיוון שאסור לטעום קודם הקידוש אזי תיקנו לקדש לפני הסעודה (ובאמת מצד זה אין נפק"מ אם הקידוש הוא לפני או אחרי).

אך כאשר התחיל את הסעודה בהיתר קודם שבת ונכנסה שבת, אזי סעודה זו כוללת ב' 'רשויות', סעודת חול וסעודת שבת, - שזה מצד הזמן שזה זמן של שבת (כדעת ר' יוסי שהזמן פועל בסעודה ולא רק הקידוש) וממילא צריך לעשות היכר בסעודה זו, שבאה לשם שבת (כדברי המהר"ם חלוואה (שהובאו לעיל) "כי היכי דתייתי תכא יקרא דשבת") מאחר ויש פרט המפריע על הסעודה להיות ניכרת לסעודת שבת והיינו סעודת החול, שהתחילה בהיתר. ולכן סובר אדה"ז כשמואל שצריך לפרוס מפה ולקדש שאז ניכר שאין זה המשך סעודת החול אלא כחלק מהסעודה של שבת. (ולא צריך לברך ברהמ"ז כר' יהודה, כי לא הקידוש פועל בסעודה שתחשב לסעודת שבת, וממילא מפסיק בסעודה, אלא הזמן פועל בסעודה, והקידוש אינו רק מוריד את המניע, שלא יהי' ניכר הפרט של החול בסעודה) ולכן ע"י שפורס מפה ומקדש אזי נשאר רק הסעודת שבת.

ומ"מ מאחר ואת זה שהסעודה נעשית סעודת שבת סעודת אין הקידוש פועל, אלא זה נפעל מצד הזמן, (אלא שהקידוש מוריד את החלק של החול) לכן בדיעבד אם כבר גמר את הסעודה ואח"כ קידש, יצא ידי חובה סעודה, ואין צריך לסעוד שוב, ואמנם אין זה מלכתחילה כנ"ל כי צריך שיהי' ניכר שזהו סעודת שבת ולא המשך סעודת החול.

ט

ביאור דברי שמואל ועפ"ז יבואר מהלך הגמרא

ועפ"ז הביאור בדברי אדה"ז, יש לבאר כן גם בדברי שמואל[26].

ועפ"ז ניתן להבין את מהלך הגמרא בביאור נפלא:

"אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש".

ממשיכה הגמרא ושואלת על דבריו, "איני? והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה, מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן?!"

שמואל אמר הרי שצריך להפסיק, ("כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין לסעודה"), ובהו"א נראה לפרש ש'מפסיקין' הכוונה לעקירת שולחן לגמרי, שזה כאופן הא', שהקידוש

26) ע"ד המבואר לעיל הע' 18 בדברי התוס'.

בא לפעול בסעודה כדי שיהי' ניכר בה שהיא סעודת שבת במלואה, (וזה אי אפשר כשהתחילו אותה לפני השבת[26] או לפני הקידוש), ולכן מוכרח להפסיק לגמרי.

[שצריך להפסיק לא מצד הדין, אלא מצד הכרח המעשה, מאחר והקידוש פועל מציאות של סעודה חדשה, במילא נחשב הדבר להפסק ועקירה מהסעודה שהתחילו לפני שבת, ונדרש לעקור את השולחן לגמרי ולברך ברכת המזון, כי הקידוש צריך לפעול על הסעודה שיהי' ניכר בה והיא תחשב סעודת שבת[27]].

ומתרצת הגמרא: לא, למפה".

כוונת שמואל בדבריו היא, שהדין 'קידוש במקום סעודה' פירושו, שהסעודה פועלת בקידוש (שיוכל לקדש את השבת). ובמילא אין בכח הקידוש להפסיק את הסעודה, ולכן אם התחיל קודם השבת (בהיתר), אין צריך להפסיק ולעקור את השולחן לגמרי, אלא יכול לקדש בתוך הסעודה, ואין בכח הקידוש לעצור את הסעודה ולחייב לעקור את השולחן.

אך אין זה שדחו את ההו"א שהקידוש פועל בסעודה לגמרי, אלא זה נשאר גם למסקנא. והיינו שלא רק שהסעודה פועלת הקידוש, אלא גם הקידוש פועל בסעודה, ולכן אי אפשר להמשיך בסעודה ולקדש אחרי, אלא מוכרח לפרוס מפה, לקדש, ואפשר להמשיך בסעודה[28].

ולכן מפרשת הגמרא למסקנא, שהכוונה ב'מפסיקין' היא (לא שצריך לעקור את השולחן לגמרי אלא) שמספיק לעצור באמצע הסעודה ולקדש.

---

27) להעיר שיש כאן חיוב ושלילה, מצד הקידוש ומצד הסעודה. היינו, שגם כשאני אומר שהקידוש פועל בסעודה מצד הדין של קידוש במקום סעודה, עדיין ניתן לומר שמצד הדין של קדושת סעודת השבת צריך שהקדושה תורגש בה, ומצד עצמה. וכן הלאה. ראה לעיל הערה 17, 19, בב' הסוגים - גדרים בסעודה ובקידוש.

28) וניתן לפרש שלמסקנת הגמרא הקידוש פועל בסעודה. והחילוק בין ההו"א למסקנא הוא, שלהוו"א הקידוש פועל מציאות של סעודה חדשה בגשמיות ממש כלומר על ידי שאדם עושה קידוש, הפסיק מהסעודה שאכל עד עכשיו (וכפי שמובא ברא"ש, שכשמקדש, מאחר ונאסרה עליו האכילה עד שיקדש במילא נחשב להפסק של הסעודה הקודמת, ומובא גם בשו"ע אדה"ז שם) ולאחר הקידוש מתחילה סעודה חדשה. ולמסקנא הקידוש פועל בסעודה רק שתחשב סעודת שבת, אך אינו פועל לסיים את הסעודה הקודמת, ואין זה סעודה חדשה ממש אלא שמכאן ואילך האוכל שיאכל בסעודה יעלה לו לשם סעודת שבת, ולכן רק פורס מפה כדי שיהי' ניכר באוכל שאכן מגיע לשם שבת, אבל אין זה התחלת סעודה חדשה לגמרי שצריך לעקור שולחן לגמרי.

והנה, בפשטות, עפ"י הביאור לעיל בהע' 18, לב' הצדדים ניתן לקדש אחרי הסעודה, והחיוב לפרוס מפה ולקדש לפני הוא לכו"ע, מהאיסור לאכול לפני קידוש.

אך כאן בשיטת שמואל קרוב יותר לבאר שאין זו הפסקה גרידא מהאיסור לאכול לפני הסעודה,

י

סברת הגמרא שיש להפסיק גם בהבדלה

ועל פי היסוד הנ"ל יתורץ גם כן מהי הסברא להפסיק את הסעודה כשמבדילים במוצאי שבת,

כמו שע"י הקידוש נעשה הפסק בסעודה, ובמילא אין אפשרות להמשיך בסעודה, אלא מוכרחים להתחיל את הסעודה מחדש, כן אפשר לומר גם בהבדלה, שע"י שמבדילים, הסעודה נפסקה ובמילא צריך לברך ולהתחיל[29] שוב את הסעודה מחדש[30].

ועפ"ז אפשר אולי לפרש בהמשך למבואר, שגם הפירוש 'מפסיקין' במסקנא הוא בדיוק כמו הפירוש בהוו"א. כלומר שלפי שניהם הפירוש 'מפסיקין' זה עצירה בסעודה ועשיית קידוש. אלא שלפי ההוו"א ע"י העצירה צריך להיות עקירת שולחן וסיום הסעודה (כי רק הקידוש פועל בסעודה ובמילא מתחילים את הסעודה מחדש), ולמסקנא אין הקידוש נחשב להפסק אלא אפשר להמשיך בסעודה (שגם הסעודה פועלת בקידוש)[31].

יא

הביאור בדברי רב אשי

ועפי"י הנ"ל מובנים דברי הגמרא[32] לרב אשי, אודות דברי רב האם ניתן לדמות את הדין בקידוש, לברכת המזון.

סברת ר' אשי - לדמות את הדין בקידוש לברכת המזון - היא כפי דברי ר' יהודה

שא"כ אין כל נפק"מ לזה שגם הקידוש פועל בסעודה, וי"ל (לשיטת שמואל עכ"פ), שהמבואר לעיל שגם הקידוש פועל בסעודה למפרע, אולי הוא רק בסעודה שהתחילו בשבת, אך בסעודה שהתחילו לפני שבת והמשיכו אותה בשבת, צריך שהקידוש יהי' לפני בשביל לפעול בסעודה. ודוחק, ואופן הא' מתיישב טוב.

29) היינו כנ"ל, שעד עכשיו האוכל שאכל נחשב כסעודת שבת (ולא כסעודת מוצאי שבת), ומכאן ואילך האוכל שאוכל נחשב לסעודת 'מלוה מלכה', אך לאו דוקא.

30) הביאור הוא בעיקר לדעה בתוס' שמקדש ואח"כ מברך, שמאחר והפסיק בקידוש, אינו יכול להמשיך בסעודתו ולכן צריך לברך ברכת המזון. אבל גם להדעה שממשיך בסעודה ומסיימה, מברך ואח"כ מקדש, יובן שמאחר והחליט בדעתו לקדש, הרי זה הפסק בסעודה (ע"ד ההזמנה 'הב לן ונבריך' שאסור לאכול אחרי) ולכן צריך לברך ברכת המזון.

31) ויומתק עפ"י לשון הגמרא, "מאי מפסיקין? לאו לעקירת שולחן?" כלומר, 'מאי' מפסיקין הכוונה **כיצד** 'מפסיקין', (ע"י עקירת שולחן, או מפה) ולא מה הכוונה מפסיקין.

(וההו"א בגמרא - כסברא הא' הנ"ל) שקידוש מפסיק בסעודה, ולכן, כמו שכאשר אומר 'הב לן ונבריך' אסור לו להמשיך לשתות, כיוון שעקר דעתו מהסעודה. כך בקידוש, שמתחיל סעודה חדשה, עקר דעתו מהסעדה הקודמת (ובמילא מחויב לעקור לגמרי את השולחן ולברך ברכת המזון).

וע"ז דוחה אותו הגמרא, כדברי ר' יוסי, (ומסקנת הגמרא - כסברא הב' הנ"ל) שהקידוש אינו עושה הפסק בסעודה, מאחר והוא לא מתחיל סעודה חדשה. ובמילא זה אינו היסח הדעת מן הסעודה שכבר התחיל, ולא עקר דעתו מהסעודה ויכול אחרי הקידוש להמשיך באותה סעודה[33] (- משא"כ בברכת המזון שלכו"ע כשרצה בדעתו לברך עקר דעתו לגמרי משתי').

יב

ברכה שאינה צריכה

ועפ"ז נוכל לבאר בטוב טעם מדוע בההו"א לא חששו כלל לברכה שאינה צריכה, שאינו. שהרי מאחר ואסור לאדם לאכול כלום עד שיקדש, לכן מוכרח הוא לעשות קידוש ע"מ להמשיך בסעודתו, ומכיוון שאינו מפסיק את הסעודה מרצון אלא שהוא מורכח בכך, זה שלאחר הקידוש הוא צריך לברך ולהתחיל שוב את הסעודה, אין זה כלל בגדר ברכה שאינה צריכה, ובפשטות זה בגדר של נמלך,

- כי ההכרח להפסיק, מסיח דעתו מן הסעודה (כביכול בעל כורחו) ואסור לו להמשיך לאכול ולכן מברך ברכת המזון ואין זה ברכה שאינה צריכה.

[ועל הקושיא מה שייך פורס מפה בהבדלה, שהרי זה לכבוד השבת, ואין זה שייך במוצ"ש, אולי יש לתרץ[34], שכוונת הגמרא "לא, למפה" הוא כמו הדין במפה, כלומר שמפסיק בסעודתו, מבדיל בדוחק עכ"פ, ואחרי ההבדלה ממשיך בסעודה. ואין הכוונה שפורס מפה במעשה, שזה רק בשביל לעשות איזה שהוא היכר לסעודת שבת, שכפשוט

32) קג, ב.

33) אם מצד שהסעודה פועלת בקידוש, ואם מצד שהקידוש פועל בסעודה, אך פעולתו בסעודה אינה בעצם הסעודה, אלא רק ב(החפצא ד) האכילה, שמכאן ואילך היא לא תחשב סעודת שבת, אלא 'מלוה מלכה'.כנ"ל.

34) נוסף על ביאור הראשונים, מרדכי, תוס' רבינו פרץ ועוד.

35) כעת נדרש עדיין להבין, לגבי מוצאי שבת, שהרי כל ההכרח לומר שהחילוק בגדר ודין הקידוש משפיע על המשך הסעודה, הוא רק באם מחויבים לעצור ולקדש, אך בהבדלה.

אינו בהבדלה והכוונה היא שאותו סוג דין שיש בקידוש יש גם בהבדלה שמפסיק סעודתו מבדיל וממשיך אח"כ בסעודה[35]].

מעלתה של רחל במסירת הסימנים ללאה

הת' מנחם מענדל שי' הוד
תלמיד בישיבה

א

דברי הגמ' על זכותה של רחל והקושי שבזה

איתא בגמ' (מגילה יג): "אמר רבי אלעזר . . בשכר צניעות שהית' בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול . . ומאי צניעות היתה בה ברחל דכתיב ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. וכי אחי אביה הוא והלא בן אחות אביה הוא? אלא אמר לה מינסבא לי אמרה ליה אין מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה, אמר לה אחיו אנא ברמאות, אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא, אמר לה אין עם נבר תתבר ועם עקש תתפתל".

"אמר לה ומאי רמיותא אמרה ליה אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מנסיב לי מקמה. מסר לה סימנים, כי מטא ליליא אמרה השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה. והיינו דכתיב ויהי בבקר והנה היא לאה, מכלל דעד השתא לאו לאה היא? אלא מתוך סימנין שמסרה רחל ללאה לא הוה ידע עד השתא, לפיכך זכתה ויצא ממנה שאול".

וברש"י (ד"ה "מסרתן"): "והוא צניעות, שלא יתפרסם הדבר שמסר לה סימנין".

ויש לעיין מדוע מתייחסת (ובפרש"י) הגמ' ל"צניעותה" של רחל (ש"לא **יתפרסם** הדבר"), ולא על עצם צדקותה, שמסרה את הסימנים בשביל שלא תתבייש אחותה.

ובפרט שמשמע בגמרא במפורש, שעצם המעשה נעשה על ידי רחל **בשביל שלא תתבייש לאה**, ולא בשביל הצניעות שבדבר (שלא יתפרסם).

ב

נסיון לתירוץ שזכות רחל היא מדה כנגד מדה ודחייתו

לכאורה היה ניתן לבאר, שר"א בגמ' מחפש דוקא את מעלת הצניעות של רחל, כי הוא רוצה לומר שבזכות זה יצא ממנה שאול, שגם הוא הי' צנוע, במידה כנגד מידה. וזה[1] שלא התכוונה לכך רחל - הרי הקב"ה נותן שכר גם על אדם שנפלה לו מטבע ומצאה עני[2].

אך עדיין יש להקשות - דבגמ' בב"ב (קכג, א) מובא סיפור זה כהמשך לדברי ר' יונתן: "ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שקדמתה לאה ברחמים, ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה".

ולכאורה ענין הבכורה לא שייך דוקא לענין הצניעות, וההוכחה לכך היא שהגמרא אומרת שם במפורש שלאה קיבלה את הבכורה בזכות הרחמים (שבכתה ע"כ שתעלה בגורלו של עשו, כמבואר שם)?

[ובפרט שרש"י עה"ת[3] מביא ב' זכויות ברחל, והזכות השני' שכותב שם היא - שהייתה מצירה על כך שתעלה בגורלו של עשו, ואילו חיפש ר' יונתן בגמ' דוקא ענין דומה למדה כנגד מידה - היה צריך להביא גם ברחל את ענין ה"רחמים" כמו בלאה].

ג

תירוץ שבענין הצניעות עשתה רחל טובה גם ליעקב

ואולי אפ"ל שכוונתה של רחל לא לבייש את לאה אי"ז נחשב זכות כ"כ בשביל לקבל את הבכורה (ובשביל שיצא ממנה שאול), שהרי מעשה זה היה נגד טובת יעקב ו"מאי חזית" שעזרה ללאה ולא ליעקב? ולכן מביאה הגמ' שמ"מ היא עזרה גם ליעקב, בכך שלא

---

1) כך ראיתי ביאור בהערות על גמ' מהדורת שוטנשטין (אריסטקול־מסורה).

2) רש"י עה"ת דברים כד, יט. ועוד.

3) בראשית ל, כב.

4) ואולי י"ל בנוגע לרש"י - פשש"מ, דכיון שמה שקיבלה רחל אי"ז ה"בכורה" אלא עצם ענין הולדת ילדים, הרי אף שמעשה גילוי הסימנים היה נגד יעקב מ"מ עזרה ללאה לא לצאת מבעלה ובזכות זה נולד לה בן כדי שלא תצא מיעקב בעלה (כמבואר במפרשי רש"י).

אך אי"ז עוזר לגבי שכר הבכורה ולידת שאול (אא"כ נאמר שכדי שבעלה לא יוציא אותה הייתה צריכה ללדת בן "שוה" וזה בב' אפשרויות: או בן "בכור" (כבגמ' ב"ב) או בן שייצא ממנו בעתיד צאצא כשאול (כבגמ' מגילה) ועפ"ז נמצא שאכן הכל היה מידה כנגד מידה כמבואר בדברי רש"י וצע"ג.

התפרסם בעולם דבר שהיה סוד ביניהם, שנתן לה סימנים. וזכות זו של "צניעות" מספיקה בשביל לקבל את הבכורה.

ועצ"ע, שהרי יעקב מסר לה סימנים כדי לדעת שמתחתן עם האשה הנכונה, ואף שידע שייתכן ויתפרסם שנתן לה סימנים אם לבן יביא לו אשה אחרת (שהרי בגלל זה ביקש סימנים), וקשה לומר שזה עדיין נקרא "צניעות ביניהם" אם הסכים לפרש[4].

ואולי י"ל בנוגע לרש"י - פשש"מ, דכיון שמה שקיבלה רחל אי"ז ה"בכורה" אלא עצם ענין הולדת ילדים, הרי אף שמעשה גילוי הסימנים היה נגד יעקב מ"מ עזרה ללאה לא לצאת מבעלה ובזכות זה נולד לה בן כדי שלא תצא מיעקב בעלה (כמבואר במפרשי רש"י).

אך אי"ז עוזר לגבי שכר הבכורה ולידת שאול (אא"כ נאמר שכדי שבעלה לא יוציא אותה הייתה צריכה ללדת בן "שוה" וזה בב' אפשרויות: או בן "בכור" (כבגמ' ב"ב) או בן שייצא ממנו בעתיד צאצא כשאול (כבגמ' מגילה) ועפ"ז נמצא שאכן הכל היה מידה כנגד מידה כמבואר בדברי רש"י וצע"ג.

"מזל טוב" בנתינת צדקה

הרה"ח יהודה לייב שי' ויסגלס
בוגר הישיבה

א

הוכחת הגמרא לזה ש"חסרונותיו של אדם קצובין לו מר"ה", והשאלה על כך

איתא בגמרא[1]: "דרש רבי יהודה ברבי שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה. זכה, הלא פרוס לרעב לחמך. לא זכה, ועניים מרודים תביא בית".

ומפרש רש"י: "מזונותיו של אדם - שכר שיתפרנס ממנו. חסרונותיו - הפסד שעתיד להפסיד. זכה - למזל טוב יתן אותו חסרון לעניים".

היינו, שכפי ששכרו של אדם ("מזונותיו") קצוב לו מראש השנה, כך גם ההפסדים שעתיד הוא להפסיד קצובים לו מראש השנה. ואת אותם ההפסדים שאמור להפסיד, אם זוכה למזל טוב הוא נותן אותם לצדקה, ואם הוא לא זוכה למזל טוב מוטל עליו לדאוג לחסרונותיהם של העניים, דהיינו של מלכות רומי שנקראים עניים מרודים (כך מפרש רש"י לפני כן[2] - "עניים מרודים - זו ממשלת רומי שצועקת תמיד הבו הבו שאנו צריכין").

הגמרא אף מביאה ראיה לכך ממעשה שהיה:

"כי הא דבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחלמא (במוצאי יום הכיפורים - רש"י) דבעו למיחסר שבע מאה דינרי (באותה שנה - רש"י), עשינהו, שקל מינייהו (כל השנה היה כופן בדברים - רש"י) לצדקה, פוש גבייהו (ערב ראש השנה - רש"י) שיבסר דינרי (שלא נתנו לצדקה משבע מאה דינרים - רש"י).

"כי מטא מעלי יומא דכיפורי, שדור דבי קיסר נקטינהו [מבית הקיסר לקחו מהן שבע

1) ב"ב י, א.

2) ט, א בדברי ר' אלעזר שם. וראה לקמן.

עשרה דינרים]. אמר להו רבן יוחנן בן זכאי: לא תדחלון (למיפסד יותר - רש"י), שיבסר דינרים גבייכו שקלינהו מינייכו [שהייתם צריכים להפסיד אותם]. אמרי ליה: מנא ידעת? אמר להו: חלמא חזאי לכו. א"ל: ואמאי לא אמרת לן (מתחלה שכך חלמת והיינו נותנין כולן - רש"י) אמר להו: אמינא, כי היכי דתעבדו מצוה לשמה".

בפשטות, הראיה מסיפור זה לדרשתו של ר"י ברבי שלום, היא מכך שכאשר רבי יוחנן בן זכאי חלם שיחסרו באותה שנה לבני אחותו שבע מאות דינרים, דאג שאותם הדינרים ינתנו לצדקה, כדי שלא יצטרכו בני אחותו לתת אותם למלכות רומי, לקיסר (ומכיוון שהיו חסרים שבע עשרה דינרים מהסכום אותו הם היו צריכים להפסיד, אכן הגיעו שליחי הקיסר לגבות אותם מהם).

ומכאן רואים ש"מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה", ולא רק מה שהאדם עתיד להרוויח, אלא גם מה שהוא עתיד להפסיד.

וצריך להבין: חלומו של ריב"ז היה שיחסרו לבני אחותו שבע מאות דינרים ממזונותיהם שנקצבו להם מראש השנה **לאותה שנה** (עד לר"ה בשנה הבאה), ואם כן מדוע אותם שבעת עשר הדינרים החסרים **לא נגבו** באותה שנה על ידי "מלכות רומי", אלא רק בשנה הבאה, ב"מעלי יומא דכיפורי", אחרי שכבר נקצבו להם מזונותיהם של **השנה הבאה?**

הרי זהו "מעשה לסתור", שאותם שבע עשרה דינרים שהם היו צריכים להפסיד, לא נגבו מהם באותה שנה (אלא רק בשנה הבאה, ב"מעלי יומא דכיפורי"). ומדוע מביאה הגמרא מעשה זה כדי להוכיח שגם חסרונותיו של האדם קצובים לו מראש השנה?

ב

ביאור המהרש"א בדעת רש"י, והתירוץ על השאלה

והנה, רש"י פירש שמעשה החלום היה במוצאי יום כיפור, "חזא בחלמא - במוצאי יום הכיפורים". וצריך להבין מהו הכרחו של רש"י לבאר כן, דלכאורה למאי נפקא מינה מתי היה החלום, העיקר הוא שהיה זה לאחר ראש השנה (ובאותה שנה אכן התקיים הדבר)?

[ובאמת משמע כן (שכל הסיפור היה צריך להתקיים באותה שנה) מדברי רש"י עצמם: "דבעו מחסר שבע מאה דינרים - **באותה שנה**", "שקיל צדקה מינייהו - **כל השנה** היה כופן" וכו', "פש גבייהו - **ערב ראש השנה**".

והיינו שחלומו היה שבאותה שנה יחסרו לבני אחותו שבע מאות דינרים, ולכן במשך כל השנה (עד ראש השנה) כפה אותם על הצדקה, עד שבערב ראש השנה נשארו שיבסר

דינרי "שלא נתנו לצדקה משבע מאה דינרי" (רש"י). ואם כן קשה כנ"ל, מנין לו לרש"י שחלומו של ריב"ז היה במוצאי יוה"כ, ומה הכריחו לפרש כן]?

והנה, על קושיא זו נעמד המהרש"א בחידושי אגדות[3], וביאר שרש"י "דקדק לפרש כן (שהחלום היה במוצאי יוה"כ ודבי קיסר גבו את הכסף הנותר בערב יוה"כ) דמסתמא הנהו בני אחתיה דריב"ז לאו רשעים הוו שנגמר דינן בר"ה, אלא בינונים דהוה דין חסרונם נגמר ביוה"כ, ואח"כ במוצאי יוה"כ חזא ההוא חלמא דבעו למחסר בשנה זו ז' מאה דינרי עשינהו כו'".

והיינו, שכיון שבני אחותו של ר' יוחנן היו בינונים שדינם נגמר ביוה"כ, לכן פירש רש"י שהיה החלום במוצאי יום הכיפורים, מיד לאחר שנחתם דינם שהם עתידים להפסיד באותה השנה שבע מאות דינרים.

וממשיך המהרש"א לבאר לפי זה, "מה שאמר בגמרא כי מטא מעלי יומא דכפורי שדור בי קיסר כו', נראה דפש בהו בעיוה"כ בשנה שנייה, וההוא דינא דיוה"כ נמשך עד יוה"כ הבא".

כלומר - "דבי קיסר" באו לגבות מבני אחותו את שבע עשרה הדינרים הנותרים בערב יוה"כ של השנה הבאה, כיון שהדין שנחתם ביוה"כ (בשנה הקודמת), נמשך עד יוה"כ הבא (שאז נחתם דינם שוב).

אמנם לפי זה קשה מה שפירש רש"י "פש גבייהו י"ז - ערב ר"ה", דהיינו שהדינרים שנותרו לבני אחותו (מתוך השבע מאות שהם היו עתידים להפסיד) נותרו **בערב ראש השנה** (ואח"כ ר' יוחנן לא גבה מהם עוד). וכיצד זה מסתדר עם כך שהדין שנפסק בערב יוה"כ נמשך עד ערב יוה"כ בשנה הבאה?

ועל כך מתרץ המהרש"א בפשטות - "ולפי זה נראה להגיה בפירוש רש"י פש גבייהו **ערב יוה"כ** י"ז דינרי".

כלומר - המהרש"א מגיה את דבריו של רש"י, ומבאר שהגרסה הנכונה ברש"י היא ש"פש גבייהו י"ז - ערב **יום הכיפורים**". וכך מיושבת שיטתו של רש"י בפירוש הסוגיא (לפי ביאור המהרש"א), שדינם של בני אחותו של ר' יוחנן נחתם ביום כיפור, ולכן מדגיש רש"י שחלומו של ר' יוחנן היה במוצאי יוה"כ (מיד לאחר שנחתם דינם לשנה זו), והדינרים שהם

3) ד"ה חזא חלמא, עמוד יא במהרש"א (הוצאת עוז והדר).

לא נתנו לצדקה נלקחו מהם גם כן בערב יוה"כ (לפי הגהתו של המהרש"א), לפני שנחתם גזר דינם לשנה הבאה.

ועפ"ז תתורץ השאלה דלעיל (שלכאורה זהו "מעשה לסתור", כנ"ל), כי אכן הדינרים נלקחו מהם בערב יוה"כ, כשעוד נמשך גזר הדן שנחתם עליהם בשנה שעברה (ביוה"כ).

ג

התמיהות המתעוררות בהבנת הסוגיא, על פי הסבר המהרש"א

אבל לכאורה ביאורו של המהרש"א תמוה ביותר:

אמנם לפי דברי המהרש"א מובן המעשה עם בני אחותו של ר' יוחנן שכיון שהם היו בינונים נגמר דינם ביוה"כ, וכן מובנת שיטתו של רש"י בפירוש הסוגיא כנ"ל. אך לפי זה קשה מדוע בדרשתו של רבי יהודה ברבי שלום נאמר ש"חסרונותיו של אדם קצובים לו **מראש השנה**" (ולא "מיום הכיפורים"), שהרי בפשטות ר"י ברבי שלום לא מדבר דוקא על רשעים (שדינם כן נגמר בראש השנה)?

במילים אחרות: מהמעשה עם בני אחותו של ר' יוחנן יוצא, שדינו של אדם (בינוני) הוא ביוה"כ, ומה שנקצב לו למשך השנה, הכוונה היא עד ליוה"כ הבא. ואם כן, היה צריך ר"י ברבי שלום לומר בדבריו ש"חסרונותיו של אדם קצובים לו מיום הכיפורים", כפי שמשמע מההוכחה שמובאת לדבריו?

[ואין להסביר שר"י ברבי שלום דיבר על רשעים, כי לא מצינו שום רמז בדבריו לכך שדרשתו נאמרה על רשעים].

בנוסף לכך, לפי ביאור זה ישנה תמיהה בגוף המעשה דר' יוחנן ובני אחותו:

לאחר ש"דבי קיסר" גבו מבני אחותו של ר' יוחנן את שבע עשרה הדינרים (שנותרו ממה שהם היו אמורים להפסיד) אמר להם ר' יוחנן "לא תדחלו", ומפרש רש"י "לא תדחלו - למיפסד יותר". דהיינו, שאין להם לפחד מכך שהקיסר יגבה מהם עוד כסף, כיון שזהו הסכום שנקצב עליהם להפסיד.

ולכאורה, מכיון שמיד אחרי יוה"כ ייחתם דינם של השנה הבאה, ויקצבו להם משמים כמה הם עתידים להרוויח ולהפסיד בשנה הבאה, כיצד אומר להם ר' יוחנן שלא יפחדו "למיפסד יותר", היינו שהם לא יפסידו עוד, הרי מנין לו לר' יוחנן שלא נקצב עליהם חיסרון חדש לשנה הבאה, והם עתידים להפסיד עוד?

לו היה רש"י כותב ש"לא תדחלו - למיפסד", או "מן המלכות" וכיו"ב, היה הדבר מובן, כי באמת אין להם לפחד יותר ממלכות רומי, כי הם כבר קיבלו את מה ששייך להם ע"פ חלומו של ר' יוחנן. אבל שלא יפחדו להפסיד יותר, זאת מנין לו לר' יוחנן? וכי חלם הוא מה הם עתידים להפסיד בשנה הבאה?

חוץ מהשאלות הנ"ל, הנה בכדי לבאר את דבריו הוצרך המהרש"א להגיה בדברי רש"י. ולכאורה היה עדיף לבאר את הסוגיא באופן שלא נצטרך להגיה ברש"י, וכדלהלן.

ד

הביאור - שחלומו של ריב"ז היה על גזירה בפני עצמה

ע"פ השאלות הנ"ל וכדי שלא להגיה בדברי רש"י, נראה לבאר בדברי רש"י שאדרבה, דוקא שאלתו של המהרש"א מדוע רש"י פירש ש"דבי קיסר" גבו את הכסף בערב יוה"כ (ולא בערב ראש השנה), היא זו שגורמת לרש"י להדגיש שחלומו של ריב"ז היה דוקא במוצאי יוה"כ:

חלומו של ריב"ז, כפי שמדגיש רש"י, היה שיחסרו לבני אחותו שבע מאות דינרים "באותה שנה". כלומר - שנה מזמן חלומו, מיוה"כ עד יוה"כ. וזו גם הסיבה שמלכות רומי גבו את הכסף בערב יוה"כ (אף שלכאורה כבר עבר ר"ה של השנה הבאה, כנ"ל), כי זה היה חלומו של ריב"ז, שהכסף יחסר להם עד יוה"כ של השנה הבאה.

אמנם, בתחילה חשב ריב"ז שהכוונה בחלום היא כדברי ר"י ברבי שלום (ש"חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה"), ולכן כשהגיע ר"ה שלאח"ז, הפסיק ריב"ז לְעַשות את בני אחותו על הצדקה, כי חשב שהפסד זה שנקצב לבני אחותו הוא עד ר"ה בלבד. וזו גם הסיבה שמדגיש רש"י ש"פוש גביהו - ערב ראש השנה", ואח"כ ריב"ז לא עישה אותם יותר על הצדקה (וכנראה חשב ריב"ז שהדינרים שנשארו נחסרו או נגבו לצדקה באופן אחר).

ולבסוף, כשראה ריב"ז שי"ז הדינרים שנשארו לבני אחותו נגבו ע"י מלכות רומי בערב יוה"כ, התברר לו למפרע שמה שראה בחלומו שהם עתידים להפסיד שבע מאות דינרים באותה שנה, הכוונה היא לשנה שלימה (מיוה"כ עד יוה"כ הבא).

וכיון שראה אז ריב"ז שחלומו התקיים, היה בטוח שלא יקחו מהם עוד (כי מה שראה בחלומו אינו קשור לכך שחסרונותיו של אדם קצובים לו וכו', אלא היה ענין בפני עצמו), כי את הסכום שראה בחלומו שהם עתידים להפסיד הם כבר הפסידו. ולכן אמר להם

"לא תדחלון למיפסד יותר" (כפירש"י), כי הגזירה שראה עליהם בחלום כבר התקיימה במלואה, ואין להם ממה לחשוש יותר.

ולפי זה מובן היטב, שמעשה זה של ריב"ז ובני אחותו אינו סותר לדבריו של ר"י ברבי שלום, ואדרבה - מסייע לדבריו, שר' יוחנן חשב (בתחילה) שהכוונה בחלומו היא כדברי ר"י ברבי שלום ש"מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה".

היינו, שהראי' מהסיפור לדרשתו של ר"י ברבי שלום היא מכך שר' יוחנן הבין (בתחילת המעשה), שהכוונה בחלומו היא לדבריו של ר"י ברבי שלום.

ה

ביאור באופן ההוכחה לדברי ר"י ברבי שלום מהמעשה דריב"ז

אך לכאורה לפי ביאור זה, העיקר חסר מן הספר:

לפי המבואר לעיל שריב"ז בתחילה חשב שהכוונה בחלום היא לדרשתו של ר"י ברבי שלום, ולאחמ"כ הבין שזהו ענין בפני עצמו שאינו קשור לדבריו, יוצא שההוכחה מהסיפור היא רק מ**ההוה אמינא** של ריב"ז, שדימה את חלומו לדבריו?

וי"ל הביאור בזה, שעיקר ההוכחה מהסיפור היא לא לתחילת דבריו של ר"י ברבי שלום (ש"מזונותיו של אדם קצובין לו" וכו'), אלא להמשך הדברים - "זכה - הלא פרוס לרעב לחמך, לא זכה - ועניים מרודים תביא בית"[4].

ובהקדים:

ביטוי כגון זה על פסוקים אלו, הובא בגמרא קודם לכן[5], בשם ר' אלעזר: "גדול המעשה יותר מן העושה, שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם. זכה - הלא פרוס לרעב לחמך, לא זכה - ועניים מרודים תביא בית".

ופירש שם רש"י (כנ"ל) - "זכה - למזל טוב. עניים מרודים - זו ממשלת רומי שצועקת תמיד הבו הבו שאנו צריכין".

---

4) ואף שלכאורה קשה, דעפ"ז אין מן המעשה בריב"ז ובני אחותו ראיה כלל (לזה ש"זכה . . לא זכה" כו'), שהרי הם גם זכו וגם לא זכו (זכו בתרפ"ג הדינרים שנתנו לצדקה, ולא זכו בי"ז הדינרים שגבו מהם המלכות). אך לפי המבואר לקמן יובן.

5) ט, א.

וכתב על כך בעיון יעקב, ששמע שהיה כתוב ברש"י "זכה - למ"ט", והמדפיס טעה ופתח את הר"ת למילים "מזל טוב". אך באמת כותב רש"י "זכה - למעשים טובים".

והוא מבאר את דבריו, שלכאורה לא מובן מה הקשר בין מצות צדקה ל"מזל טוב", הרי כשהאדם מחליט לתת צדקה, אין זה קשור למזלו? ולכן יש לומר שהכוונה היא "זכה - למעשים טובים", כלומר - שאם האדם זכה לעשות מעשים טובים של צדקה, נתקיים בו הפסוק "הלא פרוס לרעב לחמך".

אבל נראה לבאר באופן אחר, שלא נצטרך להגיה ברש"י:

הפירוש בסוגיא הוא, שבהמשך לדבריו על מעלת הצדקה, מוסיף ר' אלעזר ואומר, שאם אדם זוכה למזל טוב, זוכה הוא שיֵעָשו אותו על הצדקה. ומובן, שזה שיעשו אותו על הצדקה תלוי במזלו הטוב, ולא בדעתו וברצונו (ואם אינו זוכה שיֵעָשו אותו על הצדקה, וממילא אינו נותן צדקה, באים מלכות רומי ולוקחים את כספו).

אמנם דברי ר' אלעזר נאמרו באופן כללי (שאם זוכה נותן את כספו לצדקה ואם לא מביאו למלכות רומי), ובסוגייתנו ר"י ברבי שלום מוסיף על כך נדבך נוסף - ש"חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה", וכאן מפרש רש"י, ש"זכה - למזל טוב יתן אותו חסרון לעניים".

ולפי דברי רש"י כאן, בסוגיא זו יש חידוש גדול על דברי ר' אלעזר לעיל. כי ר' אלעזר דיבר על כך שאם לאדם יש זכות הוא נותן את כספו לצדקה ואם לאו נותנו למלכות רומי, ואילו ר"י ברבי שלום מוסיף שאת אותו הסכום שאדם אמור להפסיד, שהוא לכאורה היפך הזכות, יכול הוא להפסיד באופן של זכות ולתתו לצדקה.

והדבר מודגש גם בפרש"י: "זכה - למזל טוב יתן אותו חסרון לעניים". רש"י מדגיש שכאן הכוונה (בשונה מהסוגיא הקודמת, שם דובר על כך שמְעַשים אותו על הצדקה) לכך שהוא בעצמו יתן את לצדקה את החסרון שאמור להפסיד.

והיינו שרש"י מדגיש שאין זה כבסוגיא הקודמת (שמעשים אותו על הצדקה), אלא

---

6) עפ"ז תובן גם השאלה שבהערה 4. שכן אין הכוונה כאן שאדם זוכה לאחד מהדברים, כי יכול להיות שרק חלק מהחסרון ינתן לצדקה וכיו"ב.

ולשמועת העיון יעקב הנ"ל, כאן (דף י) ודאי שאין לתקן, כי פשוט ביותר שכאן תלוי הדבר במזל, כי אם הכוונה היא שתלוי הדבר במעשיו, מנין לו לדעת כמה נתחייב, כדי שייתן אותו החיסרון לעניים, אלא תלוי במזלו. גם מוכרחים לומר כן, כי אם היה כתוב למעשים טובים, מה החידוש בכך? הרי אנו יודעים מדברי רבי אלעזר, שעל ידי הצדקה מבטל ממלכות רומי לבוא אליו, והיה צריך להביא מעשה דבני אחתיה דריב"ז כראיה לדברי רבי אלעזר.

שאפילו אם נגזר על האדם שיהי׳ לו חסרון, אם זוכה הוא למזל טוב, יתן את אותו החסרון לעניים[6].

ולפי כל הנ״ל מובן, שעיקר הראי׳ מהסיפור עם ריב״ז לדרשתו של ר״י ברבי שלום, היא על כך שאת החסרון שנגזר עליהם יכולים הם לזכות ולתתו לצדקה (ולכן ריב״ז עישה אותם על הצדקה, ומה שלא זכו לתת לצדקה היו צריכים למסור למלכות רומי).

ומלבד לעיקר הראי׳, יש בסיפור זה גם קצת ראי׳ לתחילת דבריו של ר״י ברבי שלום, ש״מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה״, מכך שמחשבתו הראשונה של ריב״ז היתה שחלומו הולך על דבריו של ר״י ברבי שלום[7]. אך עיקר הראי׳ היא לפרט השני בדבריו, כנ״ל.

וכל זה אתי שפיר גם למהרש״א, כי גם למהרש״א י״ל שעיקר ההוכחה כאן היא לפרט השני בדרשה.

ו

תוספת ביאור במעלה דמעשין אותו על הצדקה

ואולי יש להוסיף ולבאר, שלדברי ר׳ אלעזר לעיל אין די בנתינת צדקה כדי לפעול את ההצלה מן המלכות, אלא דוקא על ידי כך שמְעַשים אותו על הצדקה פועלים ש״והיה מעשה הצדקה שלום, ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם״.

ולפי זה מתבארים גם דברי ר״י ברבי שלום באותו האופן: כדי לפעול שאת החיסרון שנגזר עליו ייתן לצדקה, ולא למלכות רומי וכיו״ב, צריך שהוא יזכה שיְעַשו אותו על הצדקה.

ולפי זה מובן מדוע רבי יוחנן בן זכאי עישה את בני אחותו על הצדקה, ולא גילה להם על חלומו (ואז הם כבר יתנו בעצמם כדי להינצל), כי מכיוון שהדבר תלוי בזכות (שיעשו

---

7) ועוד י״ל שיש קצת ראי׳ גם ממסקנת הסיפור, מזה שהיה מקרה ש״מזונותיו קצובין מיום״כ עד יום״כ, בדומה לדבריו של ר״י ברבי שלום (מר״ה עד ר״ה).

8) אמנם כבר כתב המהרש״א בח״א שם בביאור הפסוק ״והיה מעשה הצדקה שלום״ וכו׳, שיש מעלה בעבודת הצדקה על מעשה הצדקה ״דמעשה הצדקה אין כאן רק שלום ממלכותא . . אבל עבודת הצדקה הגמורה שנותנין מדעת ורצון בלי כפייה, יש לו דבר נוסף דהיינו השקט ממלכותא, וגם בטחון טוב שיש לו מי שישלם לו״.

ולפי זה מחוור דלשיטתו גם נתינת צדקה לבדה שנותן מדעת ורצון בלי כפיה, גם כן מועילה להצילו מן ה״עניים מרודים״, אלא שאם מטרת הנתינה אינה לשם מצוה אלא כדי להינצל, אינה מועילה.

אותם על הצדקה) ולא בנתינת צדקה, הרי שאם הם יתנו צדקה בגלל שסיפר להם את חלומו, זה לא יועיל לשנות את הגזירה.

ומדוע באמת אין נתינת הצדקה מועילה אלא אם כן מעשים אותו עליה? על כך משיב ריב"ז בתשובתו לשאלתם של בני אחותו "ואמאי לא אמרת לן דניתבינהו?", "אמר להו: אמינא, כי היכי דתעבדו מצוה לשמה". כלומר, רק באופן כזה שריב"ז הוא זה שמעשה אותם על הצדקה, הם אכן עושים את המצוה לשמה, אך אם הם היו נותנים צדקה כדי להינצל, לא היה זה מועיל להם להחליף את החסרון לזכות.

וכדי שיעשו את האדם על הצדקה צריך הוא להיות במצב של זכות, "זכה". ויש לומר, שהא גופא שריב"ז חלם את החלום על חסרונם של בני אחותו, זה מה שגרם לו להבין שיש להם את הזכות (שיעשו אותם על הצדקה), וניתן לשנות הגזירה לזכות מצד מזלם[8].

כאיזה סריס מוגדר טומטום

הרב שמואל שי' גינזבורג
ר"מ בישיבה

א
דברי הגמרא שטומטום שנקרע הוא כסריס

איתא ביבמות (עט, ב): "מתני'. אמר רבי יהושע שמעתי שהסריס חולץ וחולצין לאשתו והסריס לא חולץ ולא חולצין לאשתו ואין לי לפרש. א"ר עקיבא אני אפרש סריס אדם חולץ וחולצין לאשתו מפני שהיתה לו שעת הכושר סריס חמה לא חולץ ולא חולצין לאשתו מפני שלא היתה לו שעת הכושר. ר' אליעזר אומר לא כי אלא סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו מפני שיש לו רפואה סריס אדם לא חולץ ולא חולצין לאשתו מפני שאין לו רפואה".

ובמשנה הבאה[1] איתא: "ר' יהודה אומר טומטום שנקרע ונמצא זכר לא יחלוץ מפני שהוא כסריס".

במפרשים על המשנה (רמב"ם, הרע"ב) ביארו, שר"י ס"ל כר"א שאין סריס אדם חולץ. ובפשטות משמע שר"י מגדיר את הטומטום כודאי סריס אדם.

ב
שאלה מהברייתא שם שמשמע לא כדברי ר"י במשנה

והנה בגמ' על המשנה הב' (פג, ב) מובאת ברייתא: "תניא ר' יוסי בר' יהודה אומר טומטום לא יחלוץ שמא יקרע ונמצא סריס חמה אטו כל דמקרע זכר הוי הכי קאמר שמא יקרע ונמצא נקבה ואפילו נמצא זכר שמא ימצא סריס חמה. מאי בינייהו? אמר רבא לפסול במקום אחין ולחלוץ שלא במקום אחין איכא בינייהו".

ומכאן משמע בפשטות להיפך, שטומטום מוגדר כספק "סריס חמה". (ומה שר' יוסי בנו[2] חושש לסריס חמה, הוא כי בפשטות ס"ל כר"ע וכן הוא להלכה).

---

1) פא,א.

2) ע"פ רש"י פג, ב ד"ה "מאי בינייהו".

ויש לעיין האם אכן נחלקו תנאים אלו במציאות הטומטום, דאם כן קשה:

מדוע מקשה הגמ' "מאי בינייהו" - הרי ודאי יש ביניהם הבדל מהו סריס (וממילא האם יכול לחלוץ או לא לכל אחד מהשיטות במשנה איזה סריס חולץ), והבדל זה לא מופיע גם בתשובת הגמ'! (רק ההבדל בין ספק לודאי).

ג
החילוק בשתי החששות של ר' יהודה ור' יוסי

ונראה לומר בפשטות שיש כאן ב' חששות בב' זמנים שונים:

ר' יהודה מדבר דוקא על טומטום שכבר נקרע, ונצטרך לומר שס"ל שלא שייך בגשמיות לקרוע את העור המכסה על הערוה בלא לפגוע באברי ההולדה, ואם כבר נקרע - ודאי סריס אדם הוא (שהרי הקריעה היא בידי אדם ולאחר הלידה).

ואם יש אח אחר אינו יכול לחלוץ - כי ס"ל כר"א, ואף אינו צריך לחלוץ כאשר הוא לבדו מאחר שהוא ודאי.

אך במקרה שיהיה טומטום שעדיין לא נקרע - יפסול ר"י שיחלוץ שמא נקבה היא ואינה יכולה לפטור את אחיה מחליצה (ואם הייתה אפשרות לדעת שהוא זכר - לא היה ר"י פוסלו, כי ס"ל כר"א שסריס חמה חולץ).

אך ר' יוסי מדבר במקרה שהטומטום עדיין לא נקרע, כיון שלדידי' אין נפק"מ בקריעה ל ענין סריס אדם כי ס"ל כר"ע שסריס אדם חולץ (וכן לאו דוקא שסובר כאביו שהקריעה ודאי מסרסת וכמקרה המובא בגמ' שם).

וכיון שעדיין לא נקרע, אף יש ספק שמא זכר הוא ויוכל לחלוץ, הרי ספק זה חלש כיון שיש לחשוש בזכר גופא שמא בלידה נולד סריס (סריס חמה) ואינו יכול לחלוץ.

ולפי זה נצטרך לומר, שכוונת הגמ' "מאי בינייהו" אינה כפשוטה שנחלקו מהו טומטום ושואלים "מה יהיה ההבדל ההלכתי בין ב' התנאים" (כיון שמחלוקת זו כבר הובאה במשנה וכו'), אלא מתי יהיה ההבדל בין ב' הלכות אלו.

ועדיין יש לעיין, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

לשיטתייהו דאביי ורבה

הת' שמואל שיחי' ברדה
תלמיד בישיבה

א

עניינים שיש להיזהר בהם מחמת טעמים שונים

במסכת חולין[1] מובאות מספר מימרות בשם אביי, שבהן מפרט מקרים שאין לעשות מפני טעמים שונים - כשבכל מקרה מובאים דברי רבה, שאמר טעם אחר לכך שאין לעשות זאת.

בתחילה אומר אביי, שאין לשפוך מים אחרונים על הארץ, משום "זוהמא". ומיד מביא, שרבה אומר כי אין לעשות זאת מפני ששורה בהם רוח רעה.

לאחר מכן אומר, שאין ליטול דבר מה משולחן כאשר ממול שותה מישהו מים. וזאת משום, שהשותה עלול לכעוס מכך שהדבר נלקח, ולא יהיה ביכולתו למחות תוך כדי ששותה - וכעס זה עשוי לגרום לו להיחנק. רבה, אומר בכך טעם אחר: לקיחת דבר מן השולחן כאשר אדם ממול שותה - גורמת לבלבול ולאבדן דעת.

כעת אומר אביי, שמתחילה חשב שהנוהג לנקות את הרצפה מפירורי הלחם לאחר זמן האוכל, נעוצה בכך שעל הבית להיות נקי. אולם רבה אומר בזה, שיש לנקות את הפירורים - משום שהישארותם גורמת לעניות. וכפי שמפרש רש"י, שהשר הממונה על העניות "רודף" ומחפש אחר מי שאינו מקפיד ב ענין זה.

עוד אומר אביי, שאין לשתות את הקצף שמעל המשקה - משום שדבר זה מאוס. אולם מיד מביא את רבה, המסביר שאין לעשות זאת מחמת הנזק שזה גורם - נזלת מרובה.

מקרה נוסף מביא אביי שיש להיזהר בו הוא, שאין לאכול מאגודות התבואות שבאות בעודן קשורות, היות שהדבר נראה כרעבתנות, שאינה מתאימה. רבה שולל הנהגה כזו

---

1) חולין קה, ב.

מטעם שונה: משום שזה עלול להביא לכשפים - וכפי שמבאר רש"י, שהרואה אדם שעושה כך, עלול "לעשות לו כשפים".

כיוצא בזה מובאים בגמרא מקרים רבים נוספים[2], והמשותף לכולם הוא מה שאביי שולל הנהגות כאלו ואחרות מפני טעם פשוט וגשמי, בעוד רבה - טוען בדרך כלל לטעם פחות פשוט ויותר רוחני.

ב

הקבלת דברי רבה בחולין למעשה במגילה

והנה, איתא במסכת מגילה[3]:

"אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא.

למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! - אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

הר"ן והרי"ף[4] נחלקו בכך, האם חיוב השתייה שבפורים "עד דלא ידע" עודנו בתקפו, גם לאחר סיפור זה שמובא בגמרא.

הרי"ף הביא להלכה, שאכן חייב אדם לשתות ולהשתכר בפורים. בפשטות, פוסק כן משום שהסיפור המובא בגמרא אמור לגבי רבה ורב זירא בלבד; שרבה העיד על עצמו שהוא ממזל מאדים[5], ולכן קרוב לשפיכות דמים - וממילא, לא קיים חשש בסתם אנשים שיבואו למצב זה, השייך דוקא גבי רבה.

---

2) לשון הגמרא (שם): "ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא אכלי ירקא מכישא דאסר גינאה (שאין מוציאין שום או כרישין מאגודה שאוגדין מוכרי ירק לאוכלו. רש"י) - משום דמיחזי כרעבתנותא (שאין יכול להמתין עד שיתירנו. רש"י), אמר לי מר: משום דקשי לכשפים (הרואה אותו יכול לעשות לו כשפים. רש"י).

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא אכלי ירקא דנפל אתכא - משום מאיסותא, אמר לי מר: משום דקשה לריח הפה.

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא יתבי תותי מרזיבא - משום שופכים, אמר לי מר: משום דשכיחי מזיקין.

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דשדי מיא מפומא דחצבא (השותה בכד שופך תחלה מן המים לארץ. רש"י) - משום ציבתא (קיסמין וקשין שעל פני המים. רש"י), אמר לי מר: משום דאיכא מים הרעים (פעמים ששתה מהם שד וזו תקנתן. רש"י).

3) ז, ב.

4) רי"ף על מסכת מגילה דף ג ע"ב (ברי"ף).

5) שבת קנ"ו ע"א.

הר"ן, לעומתו, כתב בשם רבינו אפרים, שמכך שהובא בגמרא מעשה זה דרבה ורב זירא - משמע שבטל הדין שאמר רבא, ושוב אין עוד חיוב להשתכר בפורים.

ולכאורה יש לומר, שלדעת הרי"ף סוגיה זו קשורה לענייננו. שכשם שבחולין שינה רבה, ודעתו נקשרת בעניינים יותר מופשטים ורוחניים - כך במגילה, שאכן כל מה שרבה נהג בצורה זו - הוא מחמת עניינים שמימיים; המזל ממנו בא.

שלכן לפועל "חייב איניש לבסומי בפורייא", משום שכל הסיפור אמור ב ענין רבה בלבד, השונה ממזלו משאר בני אדם. שלכן אין להקיש מענייניו על האנשים כולם.

ואכן, הרי"ף במסכת חולין אינו מביא את דברי רבה להלכה[6]. ושוב יש לומר בזה, שהוא מפני שהדברים שאומר רבה - קשורים בהיבטים רוחניים ומופשטים, שאין להם בהכרח שייכות עם כל בני האדם. שלכן הרי"ף, בפסקו הלכות, אינו מייחס לדבריו משמעות הלכתית.

אולם הר"ן חולק עליו, וסובר שגם הדברים המובאים בגמרא בהקשר עם רבה - יש להם שייכות לשאר האנשים, שלפיכך יש להתחשב במעשה המובא בגמרא משמו, ב ענין פורים, ולא לחייב בשתייה בפורים.

אלא שב ענין זה יש לדון, האם אכן ניתן להקביל את הסוגיות לגמרי? האם אכן יש להתייחס למה שרבה בא ממזל מאדים כאל ענין רוחני, ולא גשמי ופשוט, שהרי הנזק שנוצר מכך הוא גשמי וניכר לעין: רבה שחט את רב זירא בשל מזלו?

ג

נסיון דחיית ההשוואה וההסבר בדברי רבה.

ולכאורה, בהשקפה ראשונה נראה, שלמעשה אין לקשר בין שתי הסוגיות:

במסכת חולין אמורים הדברים כלפי נזק העלול להיווצר באופן כללי, על ידי פעולות שונות שהאדם עושה. אולם במגילה מדובר בנזק העלול להיווצר על ידי רבה עצמו, המגיע ממזל מאדים ובשל כך הינו בעל נטייה לשפיכות דמים - שלכן סירב רב זירא לחוג עמו את פורים פעם נוספת.

---

6) אבל גם אינו פוסק כמו אביי.

ואם כן, בחולין מדובר אודות נזקים שגם רבה עצמו יכול להינזק מהם; לעומת מגילה, שם העיסוק נוגע בנזקים שרבה הוא שעושה אותם.

לפי זה אין מקום להשוות בין דברי רבה בשתי הסוגיות; שכן בעוד בחולין הוא עוסק בנזק ממנו הוא עצמו חושש - במגילה נסוב הדיון סביב נזקים שהוא עצמו יוצר.

אולם יש לדחות דברים אלו, וזאת על פי הנכתב במסכת שבת[7]:

ואמר שמואל: פורסא דדמא, חד בשבתא, ארבעה ומעלי שבתא.

אבל שני וחמישי לא.

דאמר מר מי שיש לו זכות אבות יקיז דם בשני ובחמישי שב"ד של מעלה ושל מטה שוין כאחד.

בתלתא בשבתא מאי טעמא לא?

משום דקיימא ליה מאדים בזווי.

(שמואל אומר, שבימים מסוימים אין להקיז דם - משום שבזמנים אלו שולט מזל מאדים).

ומורם מכך, שמה שרבה בא ממזל מאדים - אין זה נזק הנוצר רק על ידו, כי אם נזק שאף הוא עצמו עשוי להינזק ממנו. ושוב יש לדמות בין שתי הסוגיות; שתיהן עוסקות בנזק העלול לבוא על האדם באופן כללי, ובשניהם רבה נקשר לנזקים שגם הוא חושש להינזק מהם.

ד

דחיית ההסבר בדברי רבה.

על אף כל הנ"ל, נראה שאין הדברים האמורים בשיטת רבה מוחלטים, ואין לומר שרבה תר בכל מקום אחר טעם של חשש רוחני בדוקא. זאת מחמת מספר שאלות שיש לשאול על הבנה זו:

א. הרי קיימים, מספר מקרים בגמרא בחולין, שרבה מביא טעמים גשמיים לכל דבר (ואלא ששונים מדברי אביי). ולדוגמא: במה שאין לקחת משהו לנגד אדם ששותה, פירש

7) קכ"ט ע"ב.

רבה טעם פשוט ורגיל - שדבר זה גורם לו לבלבול ולטירוף דעת. שלכן אי אפשר להסביר שזוהי שיטתו הכללית ולפיה קאי בכל דבריו, שאם כן היה לו למצוא בכול טעם רוחני.

ב. לפי כל הנ"ל, היה על הרי"ף בחולין לפסוק כאביי - שהביא טעם פשוט וגשמי. ולפועל, לא הביא דבר מדבריו להלכה. כמו כן, ניתן לראות ברי"ף שכן פסק במספר מקרים דברים הקשורים ברוחניות, ואם כן אין לומר שהרי"ף אינו מתחשב להלכה בכל מה שהוא רוחני.

ג. אם אכן זוהי מחלוקתם של הרי"ף והר"ן, והר"ן אכן נוקט להלכה גם בעניינים הכרוכים ברוחניות, וכפי שהוסבר לעיל, מדוע לא מצינו שהר"ן יפסוק כדברי רבה שבחולין?

ומכוח קושיות אלו יש לדחות את הביאור שהובא בשיטתו של רבה. ולכאורה אפשר לבאר בזה ענין אחר, וכדלקמן.

ה

ביאור דברי רבה ע"פ מאמר כ"ק אד"ש מה"מ.

בגמרא[8] מובא, שרבה הי' עוקר הרים. ובפשטות, ההבדל בין 'סיני' ל'עוקר הרים' הוא, ש'סיני' מסתפק בפשט הדברים שלומד, ואינו מחפש להעמיק בהם. 'עוקר הרים', לעומתו, אינו רואה בפשט הלימוד תכלית - וימצא בכל מה שילמד את העומק שבהם.

והנה, כ"ק אדמו"ר מה"מ מבאר[9] ב ענין "הוויות דאביי ורבא", שזהו ענין קטן - משום שהוא נוגע לתורה כפי שהצטמצמה, ולא בחלק שבתורה הנעלה משכל האדם. מכאן ניתן להבין, שדרך הלימוד הנקשרת באביי היא פשטנית. והיינו בשונה מרבה, הנחשב ל'עוקר הרים' כנ"ל. ומכך מובן, שב ענין זה נשתנו הבנותיהם של אביי ורבה - שבעוד אביי נטה אחר סיבה פשוטה ומובנת לכך שאין לעשות את שאומר - רבה חיפש לעומתו בכל ענין טעם עמוק יותר.

מכך מובן, שב ענין זה נפרדו הבנותיהם של אביי ורבה בגמרא בחולין: אביי חושש ממקרים רבים בשל הסכנה הפשוטה שבהם - ואילו רבה מוצא בכל דבר את החשש העמוק יותר, זה שעל פי פשוטו אינו נראה כמוכרח. ואין להקשות מזה שהרי"ף לא פסק

---

8) ברכות סד, א.

9) ד"ה בהעלותך סה"מ מלוקט ח"ה ע' רצה.

10) יד מלאכי חלק ב'

כדברי אביי או רבה מכיוון שמחולקת זו הובאה בדרך אגב[10] . שהרי"ף אינו פוסק בדברים שמובאים כבדרך אגב.

(אלא שגם בזה יקשו הדברים הנ"ל, כפשוט. וצ"ע בכ"ז. ושמח לשמוע דעת הקוראים ב ענין).

שער
תורתו של משיח

בגדר דמסירות נפש בפועל

הת׳ יעקב שי׳ אמיתי
תלמיד בישיבה

א

הסתירה לכאורה בין השיחות בגדר דמס״נ בפועל

בנוגע למסירות נפש של אברהם אבינו ע״ה, כותב כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א בלקוטי שיחות ח״כ[1] ש״ענין המס״נ בפועל נמשך ע״י אברהם אבינו עוד לפני נסיון העקדה - בנסיון של אור כשדים, כשאברהם נעמד עם מס״נ להכחיד כל מיני עבודה זרה ולפרסם אלקות בעולם, עד - כפי שהרמב״ם מביא זאת גם בספרו (היד) ס׳ הלכות - ש״ביקש המלך להורגו ונעשה לו נס״״[2].

כלומר - בזה שאברהם פרסם אלקות ונלחם בע״ז שהייתה בחרן, עד כדי מעשה של מסירות נפש בפועל (שנזרק לכבשן האש, בידעו שהוא הולך למות) הנה בזה המשיך את ענין המסירות נפש **בפועל** (וכפי שמדגיש כ״ק אד״ש מה״מ ש״ביקש המלך להורגו״).

והנה, בלקוטי שיחות חכ״ה[3] כותב כ״ק אד״ש מה״מ, ש״החידוש של עקידת יצחק הוא - ענין המסירת נפש בפועל, מסירת הגוף כפשוטו. אצל זריקת אברהם בכבשן האש (באור כשדים), לא הייתה **בפועל**, כי האש כלל לא פגעה בו; משא״כ אצל יצחק, הנה בשעת העקידה - ״פרחה ויצאה נשמתו של יצחק״, ולאחר מכן הייתה אצלו **תחיית המתים**״[4].

---

1) שיחה ב׳ לפרשת וירא, עמוד 75.

2) מתורגם מאידיש. במקור: ״דער ענין המס״נ בפועל איז נמשך געווארן דורך אברהם אבינו נאך פריער ווי דער נסיון העקדה - ביי דעם נסיון פון אור כשדים, ווען אברהם האט זיך איינגעשטעלט מיט א מס״נ צו פארטיליקן כל מיני עבודה זרה און מפרסם זיין אלקות העולם, ביז - ווי דער רמב״ם ברענגט עס אויך בספרו (היד) ס׳ הלכות - אז ״בקש המלך להורגו ונעשה לו נס״.

3) שיחה ג לפרשת תולדות, עמוד 135.

4) מתורגם מאידיש. במקור: ״דער אויפטו פון עקידת יצחק איז - דער ענין פון מסירת נפש בפועל, מסירת הגוף כפשוטו. ביי אברהם׳ס אריינווארפן בכבשן האש (באור כשדים), איז ניט געווען דער בפועל, ווייל דער אש האט אים כלל ניט אנגערירט; משא״כ ביי יצחק׳ן, איז בשעת העקידה - ״פרחה ויצאה נשמתו של יצחק״, און ס׳איז דערנאך געווען ביי אים תחיית המתים״.

כלומר - מסירות נפש בפועל היא "מסירת הגוף כפשוטו", וכל עוד האדם לא מת (בגופו בגשמיות), אי"ז נקרא מסירת נפש בפועל (אלא מס"נ בכוח)[5].

ולכאורה הדבר סותר למה שהובא מלקו"ש ח"כ לעיל, שאצל אברהם (בנסיון דאור כשדים) נמשך "ענין המס"נ בפועל", היינו שגם כאשר אברהם לא מת בפועל (כי נעשה לו נס), היה אצלו "מסירת נפש בפועל"?

ויתירה מזו: בלקוטי שיחות חלק ל'[6] מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהטעם שאברהם התעקש לעשות ביצחק חבלה כלשהי (שלכן שאמר לו הקב"ה "אל תשלח ידך אל הנער") הוא שעי"ז תהיה נרגשת אצלו מס"נ בפועל (ולכן גם הקריב אח"כ את האיל במקום בנו, כמבואר שם).

ומשמע מכאן, שבכדי שתורגש אצל האדם מס"נ בפועל צריכה להיות הוצאת דם בגשמיות ולא מספיקה הכוונה והמחשבה בזה. ויוצא, שמסירת נפשו של אברהם בכבשן האש לא הייתה מס"נ בפועל, כי בסופו של דבר הוא נשאר בחיים ולא קרה לו שום דבר. ולכאורה הדבר סותר למובא לעיל (בחלק כ"ף), שאצל אברהם כן התחיל ענין המס"נ בפועל, כשזרקו אותו לכבשן האש?

ב

שני העניינים שבמעשה המס"נ

ויש לבאר זאת, ובהקדם שבמעשה המס"נ בפועל ישנם שני עניינים: א. תנועת הנפש של האדם המוסר את נפשו. ב. מעשה המס"נ בפועל.

והדבר מובן גם מהמובא בשיחה בח"ל הנ"ל[7]: כ"ק אד"ש מבאר שם את ההבדל בין מס"נ בכח למס"נ בפועל - ש"כאשר האדם צריך למסור את עצמו בפועל, עליו לעורר בנפשו תקיפות וכחות ביתר שאת ויתר עז מהכחות שהוא מעורר להיות מוכן לזה במחשבה לחוד, וכמובן בפשטות".

כלומר - במסירת נפש בפועל, מתגלים אצל האדם כחות תקיפים יותר מאשר הכחות שעליו לעורר כדי להיות מוכן (בדעתו ומחשבתו) למסור את נפשו.

---

5 שלכן דוקא "אפרו של יצחק צבור אצל המזבח", כמבואר שם בשיחה.

6) שיחה ג לפרשת וירא. עמוד 80.

7) שם.

בסגנון אחר, ניתן להגדיר זאת כ'גברא' ו'חפצא': יש את מעשה המס"נ בפועל כפי שהוא מצד ה'גברא' - שמוסר את נפשו בפועל (וקופץ לתוך האש וכיו"ב). ויש את המס"נ בפועל מצד עצם פעולת המס"נ - שהאדם מת על קידוש ה'.

ג

הביאור עפ"ז בסתירה בין השיחות הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר את הסתירה בין השיחות הנ"ל:

במסירת נפשו של אברהם באור כשדים, היתה אצלו תנועה של מסירות נפש, שהתבטאה בפועל - כשזרקו אותו לתוך כבשן האש. אך פעולת המס"נ לא קרתה בפועל, שכן קרה לו נס והאש לא שרפה אותו.

לעומת זאת בעקידת יצחק, לא רק שיצחק היה מוכן למסור את נפשו בפועל ואף נעקד על גבי המזבח - אלא גם מסר את נפשו בפועל ממש, ש"פרחה ויצאה נשמתו של יצחק" (כמובא בלקו"ש חכ"ה הנ"ל).

ויוצא מכך, שאצל אברהם - אף שלא מת בפועל, מ"מ - הייתה תנועה של מסירת נפש בפועל, בכך שזרקו אותו לכבשן האש. ומובן מדוע בלקו"ש ח"כ הנ"ל נאמר ש"ענין המס"נ בפועל נמשך ע"י אברהם אבינו", כי מצד אברהם אבינו הייתה תנועה של מס"נ במעשה בפועל ממש, ולכן באמת נמשך לעולם על ידו ענין המס"נ בפועל.

אמנם אצל אברהם לא קרה מעשה המס"נ, כי הוא ניצל. ולכן בלקו"ש חכ"ה נאמר שדוקא אצל יצחק הייתה מס"נ בפועל, ש"פרחה נשמתו".

הדבר גם מדויק בלשון בשיחה שם - "החידוש של עקידת יצחק הוא - ענין המסירת נפש בפועל, מסירת הגוף כפשוטו". דיש לומר, שהביטוי "מסירת הגוף כפשוטו" בא להדגיש שמדובר כאן על מס"נ בפועל ממש, באופן שהאדם אכן מת בפועל על קידוש ה'.

לסיכום: אצל אברהם התחיל הענין דמס"נ בפועל מצד האדם (גברא), שמוכן למסור את נפשו בפועל ממש ועושה זאת במעשה בפועל, ואילו אצל יצחק היה את ענין המס"נ בפועל כפשוטו - ש"יצאה נפשו" (ואח"כ היה אצלו **תחית המתים**), כנ"ל.

ד

תוספת ביאור ע"פ המעלה בנסיון העקידה דוקא

ויש להוסיף בזה, דהנה בנוגע לנסיון אברהם באור כשדים ונסיון העקידה, מובא בכ"מ[8] שנסיון העקידה נעלה יותר (ולכן גם מסופר עליו בתורה, משא"כ בנסיון אור כשדים), שכן יותר קשה לאדם לשחוט את בנו, מאשר לאבד את עצמו (ובענייננו - לפול לכבשן האש).

הדבר מבואר בפרטיות יותר במאמר אדה"ז[9], וז"ל: "הבן הוא . . מפנימיות תענוג דהיינו מעצמותו [של האב] ממש, ולכן יכול להפקיר את עצמו בשביל בנו כי הוא נלקח מפנימיות עצמותו. ולכן נזכר בתורה הנסיון של העקידה על אברהם ולא על יצחק, כי מפני שלהפקיר את עצמו יכול להיות בקל, אבל אברהם שהפקיר את בנו שנלקח מפנימיותו ועצמותו . . בשביל אהבת ה', לכן הנסיון גדול עד למאוד ונזכר על אברהם ולא על יצחק, וכן הנסיון של הכבשן לא הזכיר על אברהם הוא ג"כ מחמת זה הטעם".

דהיינו, שהיות והבן מושרש בעצמות האב, האב מפקיר את הכל - ואף את עצמו - בשביל בנו, נסיון העקידה - בו אברהם היה אמור לשחוט את בנו - נעלה יותר מנסיון אור כשדים בו נדרש היה מאברהם שיפקיר את עצמו.

וע"פ האמור לעיל יומתק - שהמעשה הראשון של מסירת נפש בפועל במציאות, היה מס"נ נעלית כזו, שאברהם הפקיר את בנו, נגד טבעו.

---

8) וראה תניא אגה"ק סימן כא. דרך מצוותיך דף קפו. ועוד.

9) מאמרי אדה"ז פרשיות בראשית ע' קכח.

בגדר הנשיא שבכל דור

הת׳ יהודה אלעאי שי׳ ברעם
תלמיד בישיבה

א

ענין הנשיאות במשה רבינו

כשנרצה לדון בענין נשיא הדור, מוכרחים אנו להתחיל ממשה רבינו - ׳הנשיא הראשון[1]׳. אשר הוא הי׳ המנהיג הראשון של העם היהודי, ונשיא הדור שבכל דור הוא כדוגמתו מפני שהוא ה׳התפשטות׳ שלו ״אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא[2]״.

והנה המסופר אודותיו בתורה בכללות הוא, שהי׳ המנהיג הבלעדי של העם, והי׳ אחראי הן לצרכיהם הרוחניים והן לצרכיהם הגשמיים, החל מקבלת התורה ומסירתה לבנ״י - פסגת הרוחניות, ועד להורדת מן והגזת שליו - דאגה למאכלם הגשמי של בנ״י, ואכן ניתן לראות בתורה, אשר הן ציוויי הקב״ה לבנ״י והן תלונות בנ״י, הכל עובר דרך משה רבינו.

אך הקשר בין בנ״י למשה, אינו מסתכם בנתינת התורה והבאת צרכיהם הגשמיים, אלא פעולות אלה נובעות מקשר פנימי ועמוק יותר בין בנ״י למשה רבינו, וכפי שמגדיר זאת רש״י בעומדו על הסתירה בין הפסוקים אודות שליחת השלוחים לסיחון: ״ובמקום אחר תולה השליחות במשה . . הכתובים הללו צריכים זה לזה זה נועל וזה פותח שמשה הוא ישראל וישראל הם משה לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל״[3].

כלומר[4], אכן אפשר לכתוב על פעולה של משה שהיא של כלל ישראל, וכן להיפך. כיוון שנשיא הדור הוא למעשה איש כללי, הכולל את כל דורו ״הנשיא הוא הכל״, ולכן אין חילוק בין פעולתו לפעולת כלל ישראל, כיוון שהוא אינו רק נציגם, אלא ישנו קשר עצמי בינו לבין כלל ישראל, כך שפעולתו נקראת על שמם וכן להיפך.

---

1) כן הוא הלשון בקונטרס ׳בית רבינו שבבל׳ ס״ה.

2) רע״מ רעג, א.

3) פירש״י במדבר כא, כא.

4) ראה הביאור בזה בלקו״ש חל״ג ע׳ 131 ואילך, וראה לקמן ביאור הענין בארוכה.

והנה כשנתבונן בהנהגתו של משה רבינו, נמצא שהוא מילא שלל תפקידים, ונצטרך א"כ לחקור איזה מהם הוא העיקרי - שצריך להיות בכל דור, ואיזה ענין אינו חובה, כדלקמן.

ב

ההנהגה הגשמית

דהנה בפשטות הצורך בנשיא הדור הוא כנוהג הרגיל שבעולם, כפי שרואים שכל קבוצת אנשים שמה על עצמה מנהיג, בשביל ריבוי תפקידים, שיכריע בין חילוקי דעות ביניהם, וכן יהי' נציגם כלפי קבוצות אחרות וכיו"ב. וכפי שניתן לראות, שלכל מדינה יש נשיא משלה אשר הוא קובע חוקי המדינה וצורת השלטון, כיוון שכך השכל הגשמי מכריח, שאלמלא הנהגה מסודרת לא ניתן לקיים כדבעי חברה אנושית, וכלשון המשנה[5] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו".

ולכאורה כן הוא גם (להבדיל) בעם ישראל, שהעם דורש הנהגה, ולצורך כך עמד משה רבינו ועמו י"ב נשיאי שבטים ושבעים מזקני ישראל, אשר הנהיגו את העם ודאגו לכל מחסורו.

וכפשוט, אשר כמו שהוא בגשמיות כך הוא גם ברוחניות, וא"כ ודאי הדבר שצריך (ובפרט אצל בנ"י "גוי קדוש") גם הנהגה רוחנית דהיינו מסירת דיני התורה, כיצד לנהוג בדיני התורה וכיו"ב.

[אמנם, הנהגה זו נמשכה רק עד אשר נכנסו לארץ שהונהגו ע"י משה ואח"כ ע"י יהושע, ואילו לאחר מכן בזמן השופטים הי' מצב של "בימים ההם אין מלך לישראל איש הישר בעיניו יעשה[6]", ורק כשנוצר איום אז דאגו למנות ראש עליהם שינהל את המלחמה, ויכל להיות גם איש בזוי כל עוד הוא יהי' האיש שיביא את הניצחון במלחמה[7]. (אמנם גם אז הי' הנהגה בצורה מסוימת ע"י הנביא והשופט שבאותו דור, אך גם הנהגה זו לא היתה כבימי משה רבינו כפשוט).

וכ"ז עד שניגשו ישראל לשמואל הנביא, וביקשו לשים עליהם "מלך ככל הגויים", היינו המנהיג דלעיל. ואכן מינה - ע"פ הסכמת הקב"ה - את שאול על העם, ומאז התחילה

---

5) אבות פ"ג מ"ב.

6) שופטים יז, ו.

7) ראה שם פי"א.

תקופת המלוכה, שלאחמ"כ הועברה לדוד אשר לו הבטיח הקב"ה את המלוכה עד עולם, וזיכהו ב"כתר מלכות"[8]].

וביאור ענין ההנהגה הגשמית בעומק יותר[9]: תפקידו של המלך הוא לא רק להנהיג בכללות, אלא לדאוג לכל צרכיו הגשמיים של העם[10] כרועה המנהיג את צאנו וכנאמר בתורה בנוגע ליהושע "אשר יצא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה[11]".

ולפיכך מדמהו הרמב"ם[12] ללב "לב כל קהל ישראל", כמו הלב שמתלבש באיברים ומעביר להם חיות, כך המלך מתלבש ומשקיע עצמו בסיפוק צרכי העם, כך שהקשר שישנו בין המלך והעם, אינו קשר 'טכני' (כמנהל חברה וכדו'), אלא קשר מהותי שקשור לכל מציאותם וקיומם בדוגמת הקשר בין הלב לאיברים.

ג

הנשיאות הרוחנית

אמנם, כל זה הוא בהנהגה הגשמית דבנ"י, אך ההנהגה הרוחנית דבנ"י (מסירת התורה) שהיתה ג"כ אצל משה רבינו כנ"ל, עברה מסלול שונה, ואת תפקיד זה מילא לאו דוקא המנהיג הגשמי (כבזמן משה), אלא מעתיק השמועה, כפי שכותב הרמב"ם בהקדמה לספרו הי"ד החזקה, את סדר השתלשלות התורה ממשה ועד לרב אשי, שכולם קיבלו איש מפי איש את כל התורה כולה, ו"אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות מהם ראשי ישיבות מהם ראשי גלויות ומהם מסנהדרי גדולה", ובפשטות הם היו ההנהגה הרוחנית של העם.

וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ[13], שהנשיא הוא ראש הדור, וכפירוש המילה נשיא מלשון רוממות, שנעלה מהעם. בדוגמת הראש שנעלה מהגוף, ורק מכוון את האיברים אך לא פועל בהם גופא, כך הנשיא תפקידו להורות לבנ"י את דיני התורה, בדוגמת הראש הנותן פקודות, אך ביצוען הוא ע"י הלב דוקא, ובנמשל - ע"י המלך.

---

8) בביאור ענין "כתר מלכות" ראה לקו"ש ח"ל פ' חיי שרה. חכ"ח פ' קרח ע"פ המבואר בהמשך תער"ב פקכ"ב.

9) ראה לקו"ש חי"ט ע' 165.

10) אמנם בלקו"ש חכ"ג (ע' 190) מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שהמלוכה אצל בנ"י קשורה עם צרכיהם הרוחניים וכדלקמן.

11) במדבר כז, יז.

12) הל' מלכים ג, ו.

13) לקו"ש חי"ט שם.

אמנם, בנוסף לדמות הנשיא היה גם כן את הנביא, שתפקידו להורות לבנ"י את ציווי ה' הנאמר אליו, וכן לשאול את שאלות בנ"י אצל הקב"ה, האם ילכו למלחמה או לא וכיו"ב, ועד לשאלות גשמיות, וכסיפור הידוע[14] שהלך שאול לשאול אצל הנביא היכן האתונות.

כלומר, תפקיד הנביא הוא להיות 'איש הקשר' בין בנ"י לקב"ה, וגם תפקיד זה הרי הנהגה הוא, ואכן גם תפקיד זה הי' אצל משה רבינו, ואח"כ עבר מנביא לנביא בכל דור עד חורבן הבית.

המורם מהנ"ל: בהנהגת העם ישנם שלש פרטים - א. הנהגה גשמית - דאגה לצרכים הגשמיים - מלך. ב. הנהגה רוחנית - הוראת דיני התורה - נשיא. ג. 'איש קשר' בין הקב"ה לעם - נביא.

ובזמן משה רבינו הוא הי' מנהיג את העם בכל סוגי האופנים, הן בגשמיות כמלך, הן ברוחניות כנשיא ומעתיק השמועה הראשון, והן כנביא האומר את דבר ה', וע"כ פשוט שהי' הוא נשיא הדור שכלל את כל אנשי הדור "הנשיא הוא הכל". אמנם בדורות הבאים כש"נתפרדה החבילה", וההנהגה התחלקה בין המלך, הנשיא והנביא. וא"כ יש מקום לדון מיהו[15] "נשיא הדור", המנהיג את כל אנשי הדור בגשמיות וברוחניות "הנשיא הוא הכל"?

ד

נשיא הדור

והנה, בלקו"ש[16] מקשה כ"ק אד"ש מה"מ אודות אופן העברת הנשיאות ממשה ליהושע, מדוע לא הי' באופן של משיחה בשמן המשחה כפי שעושים למלכים.

ומבאר את דברי ה'מגלה עמוקות' שכתב, שמשה ביקש מהקב"ה ששים על בנ"י "שני בני אדם המנהיגים", "דהיינו איש אחד על העדה אשר יצא לפניהם במלחמה . . ואיש אחד אשר יוציאם בתורה", אך הקב"ה השיב לו כי דבר אחד לדור ולא שני דברים, ולכן יהושע לבד ינהיג את העם "שיהיה מלך ואב"ד של ישראל וחכם שלהם בתורה".

ומקשה אד"ש, והרי מצינו בדורות מאוחרים יותר, שאכן הי' מלך שהנהיג את בנ"י,

---

14) שמואל א' פ"ט.

15) שהרי כנ"ל בכל דור ישנו ה"אתפשטותא דמשה" ובפרט ע"פ המבואר לעיל שגם באופן 'טכני' חייב להיות נשיא כמו שלא תיתכן חברה בלי מנהל ועד"ז ברוחניות.

16) חכ"ג שיחה ב' לפרשת פנחס בהבא לקמן ראה הנסמן שם.

ויחד עם זאת הי' ג"כ את אב בית דין שמסר את השמועה וכו', היפך הכתוב "דבר אחד לדור".

אלא חייבים לומר, שהכלל "דבר אחד לדור" תקף רק כאשר מדובר באותו סוג ממשלה וכתר, אך כאשר מדובר בשני סוגי הנהגות - כתרים שונים, אז אין זה סתירה לכלל "דבר אחד לדור", ובענייננו, היות המלך והנשיא באותו דור אין זה סותר ל"דבר אחד לדור", כי אין זה אותו סוג נשיאות, רק זה בגשמיות וזה ברוחניות.

אמנם לפי זה אינו מובן, מדוע הי' צריך יהושע לשמש גם כמלך וגם כנשיא, הרי הי' אפשר שיהושע יהי' נשיא, ובניו של משה ינהיגו את העם (כפי בקשת משה מהקב"ה).

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, אשר העברת התורה בכל הדורות, לא נעשתה ע"י נשיא הסנהדרין, אלא ע"י הסנהדרין כולה. כמ"ש הרמב"ם שקבלת התורה היתה "רבים מרבים", ורק שנשיא הסנהדרין עומד על גביהם, אך אצל משה ויהושע הי' שונה הדבר, משה קיבל את התורה כולה, ומסר לבד לזקנים, וכך גם יהושע קיבל את התורה כולה ממשה, וממילא מעמדו הי' כמו של משה רבינו בעצמו, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", ולכן נשיאותו היתה באופן ש"אין על גביו אלא ה' אלקיו", וממילא אם יהי' באותו הדור גם מלך שינהיג את העם בגשמיות, הרי יהי' זה שני מלכים בכתר אחד.

משא"כ בכל הדורות שלא הנשיא לבדו הוא "מוסר התורה", אלא בית דינו, והוא אמנם הגדול שבהם, אך אחרי הכל הוא רק אחד מהם, ולכן היותו והיות המלך יחדיו אין זה סותר לשני מלכים בכתר אחד, כי המלך במקום ש"אין על גביו אלא ה' אלקיו", כיון שהנשיא לא נמצא במעמד מעין זה אלא רק כחלק מהסנהדרין.

וממשיך בשיחה, שלכאורה עדיין אינו מובן מדוע יחשיבו את שניהם ככתר אחד, הרי זוו הנהגה גשמית וזו הנהגה רוחנית.

ומבאר, שכל ענין המלך הוא "להרים דת האמת", כלומר לדאוג לכך שכל ישראל יוכלו ללמוד תורה ולקיים מצוות באין מפריע, ונמצא שתפקידו הוא המשך לתפקיד הנשיא ללמד את העם תורה, ולכן שייך לומר "שני מלכים בכתר אחד".

יוצא א"כ, שאכן בזמן שישראל ישבו בארצם, לא הי' המושג של נשיא הדור שהוא

---

17) שהרי הי' תקופות שהמלך לא התנהג כדבעי כבזמן רחבעם, ועד"ז מנשה שהעמיד צלם בהיכל ולכאורה פשוט שבמצב כזה המלך אינו נשיא הדור.

"הכל", הן מצד המלך[17], והן מצד הנשיא שלא היה מנהיג את העם לבדו כמשה רבינו, רק הנשיא עם בית דינו, וממילא אין אדם אחד שהוא "הכל".

ולכאורה פשוט שלא ייתכן שהנביא הוא זה שיהיה נשיא הדור, שהרי אין תפקידו הנהגה כלשהי, רק להגיד דבר ה'.

ה

מהותו של נשיא הדור

אמנם כהנ"ל הוא ע"פ פשט ונגלה דתורה, אך בפנימיות התורה מבואר ענינו של נשיא הדור בעומק יותר ובכמה מקומות בכמה אופנים שונים. לקמן ננסה להביא סקירה כללית של כמה ענינים עיקריים בענין זה וכך ננסה להבין מהו אכן מהותו של נשיא הדור שקיימת בכל דור.

א. ראש ומוח:

בתניא פ"ב מבאר אדה"ז, שכל נשמות ישראל הינם חלק אלקה ממעל ממש, ומקשה דלכאורה הרי מצאנו חילוקים בנשמות ישראל, יש נשמות מבחי' רגל ויש נשמות מבחי' ראש, וכמו"כ יש חילוקים בנשמות בין הדורות, שבדורות ראשונים הי' נשמות גבוהות, ואילו בדורות האחרונים הנשמות נמוכות.

ומבאר, אשר כמו האדם שכל גופו נמשך מטיפת מוח האב, ושם הרי אין חילוק בין ראש לרגל, אלא כל הטיפה מהות אחת, ואחרי ששוהה בבטן האם, הנה היא מתחלקת לראש בו ניכר טיפת מוח האב, לרגל ששם אין ניכר וכן הלאה, כך בנש"י יש נשמות שירדו מאצילות בדרך מעבר ולא השתנו, אך יש נשמות שהתלבשו באיזה דרגא באמצע, וקיבלו התכונות של אותה דרגא, ואע"פ ששתי הנשמות מאותו מקור, מ"מ זו יותר גבוהה כיון שלא התלבשה בדרגא נמוכה, וזו נמוכה יותר כיון שהתלבשה באותה דרגא.

וכמו במשל, שהרגל מקבלת חיות מהראש, שבו נמצא הטיפת מוח האב - שרשה ומקורה, כך גם בנמשל נש"י יונקים את חיותם "מהצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם", שהם הנשמות שבבחי' מוח, שניכר בהם שרשם הראשון, והם משפיעים את החיות האלקית לכל ישראל - הגוף (וככל שיותר מקושרים אליהם כך מקבלים יותר חיות).

---

18) וכפי שביארו חסידים שהכוונה על נשיא הדור ולא ראשי אלפי ישראל.

יוצא א"כ עפ"ז שתפקידו של נשיא הדור[18] הוא לקשר את נש"י שבדורו לשרשם ומקורם ע"י ההתקשרות אליו ועי"ז להמשיך להם חיות.

ב. משפיע דעת:

בתניא פמ"ב כותב אדה"ז, שבכל דור יורדים ניצוצין מנשמת משה רבינו ע"ה שמושרשת בדעת העליון, ומתלבשים "בגוף ונפש" של תלמידי חכמים שבאותו דור, והם משפיעים דעת לכל העם, שכל יהודי יוכל להתבונן באלקות, כיון שהוא מקבל בחי' דעת באלקות מהת"ח שבדור, וכך יש לו כח להוליד יראת ה'.

וזהו הפי' בשאלת הגמ' על הפסוק "מה הוי' אלקיך שואל מעמך", "אטו יראה מלתא זוטרתי היא", ותירוצה - "אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא". ולכאורה הפסוק שואל מעמך (מכל יהודי באשר הוא), אלא שמצד בחי' משה רבינו שקיים בכאו"א אכן להוליד יראה היא מלתא זוטרתי, כיון שיש לו את הכח לזה, והכח מגיע מהתלמידי חכמים שבדור.

ובקונטרס פורים קטן תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שזהו חלק מתפקידו של הרעיא מהימנא - משה שבדור, לרעות את האמונה של בנ"י ולהכניסה בפנימיות, ע"י שמשפיע להם דעת באלקות (ע"י אמירת חסידות וכיו"ב)[19].

יוצא א"כ שתפקידו של הנשיא שבדור הוא להשפיע לעם דעת באלקות, שיוכלו ע"י התבוננות להוליד יראה, ועי"ז אמונתם תהי' בפנימיות.

ג. ממוצע המחבר:

בסה"מ רנ"ט[20], מבואר אודות נתינת התורה ע"י משה רבינו, שהי' באופן של ממוצע המחבר, ומביא שם שני משלים על ענין הממוצע, הא' ממתורגמן, שישנו הרב וישנם התלמידים, והרב מדבר אל המתורגמן והמתורגמן מתרגם את דברי הרב אל התלמידים, כיון שאין התלמידים יכולים לקבל מהרב ישירות, וצריכים לממוצע, אמנם ממוצע באופן כזה, אע"פ שאומר דברי הרב בשלימותם, מ"מ דברי הרב מתלבשים בשכל התלמיד, ואינם נשארים בטהרתם, אלא בעיבוד המתורגמן, וא"כ אין זה אמיתית ענין הממוצע המחבר.

אלא דוקא כמשל ב': כמו משפך, אשר צדו האחד רחב וצדו השני צר, וכך ניתן להעביר בין המכל הגדול לכוס קטנה, אך יחד עם זאת אין המים מתלבשים כלל במשפך, ואינו פועל עליהם במאום אלא נשארים בטהרתם, וזהו אמיתית ענין ממוצע המחבר.

---

19) אמנם עיקר הענין של רעיא מהימנא הוא לחזק את האמונה של ישראל שתהי' מצד העצם כדלעיל.

20) ד"ה 'פנים בפנים' ע' קץ ואילך.

וכך הי׳ אצל משה רבינו, שהעביר לבנ״י את התורה בלי התערבות שכלו כלל, רק את דברי הקב״ה כפי שהם, כך שנמשך בהם עצמם האור האלקי, עד כדי כך שאפשר לומר ״פנים בפנים דיבר הוי׳ עמכם״, ומ״מ הי׳ זה ע״י משה ״אנכי עומד בין הוי׳ וביניכם״, כיון שמשה המשיך לישראל את האור האלקי כמו שהוא כך שניתן לומר זאת, וכל זאת מפני שהוא עצמו כולל שני הקצוות שמחברם, אשר מצד אחד הוא קשור עם אוא״ס ומצד הב׳ הוא נשמה בגוף. כדלקמן.

ובשיחת י״א ניסן תנש״א[21] אומר כ״ק אדמו״ר שליט״א מלך המשיח, אשר כל ההמשכות נמשכות לבנ״י ע״י ה׳אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא׳ שהוא ממוצע המחבר, והוא מצד אחד ״אלקים״ ומצד שני ״איש״, וע״י נמשכים ההמשכות הרוחניות לבנ״י בגשמיות.

ונמצא, שנשיא הדור מוכרח להיות נשמה בגוף גשמי, בכדי שיוכל להשפיע לבנ״י בגשמיות, כיון שממוצע המחבר צריך להיות מורכב משני הדברים אותם הוא מחבר, ובענייננו, נשמה - רוחניות, בגוף - גשמיות.

ד. רעיא מהימנא:

בזהר נכתב, אשר משה רבינו הי׳ רעיא מהימנא של הדור. כלומר, הוא רעה והנהיג את בני ישראל ודאג לכל צרכיהם ועשה זאת בנאמנות מוחלטת.

בתורת החסידות מובא פירוש נוסף לרעיא מהימנא, שמשה הוא רועה את האמונה, שהאמונה של בנ״י תהי׳ בפנימיות. ובקונטרס פורים קטן נ״ב מסביר כ״ק אד״ש מה״מ, שיש שני סיבות לאמונה בבנ״י א. שהנשמה שלמעלה רואה אלקות ב. שעצם הנשמה קשורה בקשר עצמי עם אלקות, ומזה משתלשלים שני סוגי אמונה:

הא׳ אמונה באופן מקיף, כ״גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי״, שהיא מגיעה מצד הראיה של הנשמה, שלמרות שהיא רואה וזה בהתאמתות גמורה אצלה, הרי עדיין אין זה חלק ממנה, וממילא אפשר שלא יתנהג כפי שהאמונה מחייבת, אע״פ שממשיך להאמין, כיון שהאמונה אצלו היא רק באופן מקיף.

והב׳ אמונה מצד עצם הנשמה, שכיון שעצם הנשמה היא דבר אחד איתו, הרי זוהי מציאותו ואי אפשר שיכפור בזה כלל, ולכן הוא ימסור נפשו על אמונה זו שלא להיפרד ח״ו מהקב״ה, כיון שזוהי מציאותו. וזוהי אמונה באופן פנימי. אמנם אמונה זו אינה באה בגילוי תמיד, כי אם בזמן של כתית, שצריך מס״נ ואז עצם הנשמה מתגלה.

---

21) סה״ש תנש״א ח״א ע׳ 412 ואילך.

וזהו תפקידו של משה רבינו ואתפשטותא דילי׳ בכל דרא ודרא, לרעות את האמונה של בנ״י שתהי׳ בפנימיות ומצד העצם, ותתגלה ע״י זה שהיהודי נמצא במצב של כתית, מזה שלא רואים אלקות בזמן הגלות.

ה. יחידה כללית[22]:

בשערי תשובה[23] כותב כ״ק אדמו״ר האמצעי, אשר ישנם שתי אופנים של ניצוח נפה״א לנפש הבהמית:

א. בדרך מלחמה, שמנצח את הנה״ב, אך בא לזה ע״י מלחמה ויסורים, היינו שהנה״ב נמצאת ומורגשת רק שהנה״א מנצחת, וזהו ניצחון שבבחי׳ מלחמה.

ב. שהנה״ב מתבטלת בעצם - היינו שאינה מורגשת כלל, וכמו שר״ע האריך באחד כאשר סרקו את בשרו במסרקות של ברזל רח״ל, והיינו מפני שלא הרגיש כלל הגוף ונה״ב, ולכן לא הי׳ לו כלל ייסורים, עד שיכל להאריך ב״אחד״, ומדריגה זו שנה״ב מתבטלת ממילא ואינה קיימת כלל, זהו בבחי׳ היחידה, וזהו ניצחון בבחי׳ ״פדה בשלום נפשי״.

וממשיך במאמר, שזהו מ״ש ״כי ברבים היו עמדי״, שבחי׳ זו היא בחי׳ כללית שכוללת כולם בשווה ללא התחלקות מדריגות, וכמו שהי׳ במתן תורה, שע״ז נאמר ״ויחן שם ישראל נגד ההר״ בלשון יחיד, והארה זו מופיעה אצל יחידי סגולה שבכל דור ע״כ.

כלומר בחי׳ היחידה שנמצאת בכאו״א מבנ״י בשווה (שלגבי׳ נה״ב מתבטלת בעצם), מאירה בנשיא הדור.

ו. משיח:

בשד״ח[24] וחת״ס[25] נכתב, שבכל דור ישנו א׳ מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל, ואם הדור יהי׳ זכאי, אכן הקב״ה יתגלה אליו וישלח אותו כמשיח לגאול את ישראל.

ובכ״מ[26] לומד הרבי, שמכיון שגואל ראשון הוא גואל אחרון, ממילא כמו שמשה רבינו

---

22) בנושא זה ישנם שני מקורות מרכזיים הרמ״ז (לזח״ב מ, ב), ושערי תשובה ד״ה פדה בשלום (פי״ב) וחילוק מהותי ביניהם, ברמ״ז כותב שהיחידה הכללית זוהי דרגתו של משיח ואילו בשערי תשובה כותב שיחידה כללית זהו אצל נשיא הדור, וברוב המקומות שנזכר בהם יחידה כללית מדובר אודות המשיח שבדור וכדברי ה״מאור עינים״. וכדלקמן בפנים.

23) שערי תשובה שם.

24) פאת השדה מערכת האל״ף.

25) שו״ת חת״ס ח״ו סי׳ צ״ח.

26) ראה לקו״ש חכ״ט ע׳ 360-1 ובהרחבה ׳קונטרס בית רבינו שבבבל׳ ס״ב (סה״ש תשנ״ב ח״ב ע׳ 456).

"גואל ראשון" הי' משיח, כך הוא גם ב"גואל אחרון" שיהי' נשיא הדור. והדבר תואם גם מצד שורש נשמתו, שהרי משיח ענינו הוא יחידה, וזהו גם ענינו של נשיא הדור כנ"ל[27].

סיכום: בנשיא הדור ישנם כו"כ ענינים א. ראש ומוח. ב. משפיע דעת. ג. ממוצע המחבר. ד. רעיא מהימנא. ה. יחידה כללית. ו. משיח שבדור.

ו

ענינים הנ"ל שונים אך במהותם הם חד

והנה, אע"פ שנראה שכל הנ"ל קשורים זה בזה, הנה נראה לומר לענ"ד שאינם מוכרחים זה בזה, ושייכים שאחד יהיה ללא השני. ועד"מ אדם חכם שבנה מפעל גדול והוא עשיר,

27) ראה בכ"ז בשיחת שמח"ת מ"ו ובארוכה בקונטרס בית רבינו שבבבל הנ"ל.

בשיחת שמח"ת תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 131) כותב כ"ק אד"ש מה"מ "ענינו של כל נשיא ורועה ישראל בדורו הוא - משה רבינו שבדורו, "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא", ולא עוד, אלא שכל תלמיד חכם אמיתי נקרא בשם "משה" - "משה שפיר קאמרת". ומכיון שמשה רבינו הוא גם משיח צדקנו, "גואל ראשון הוא גואל אחרון", נמצא, שנשיא הדור, משה רבינו שבדור, הוא גם משיח צדקנו שבדור".

כלומר, כיון שנשיא הדור הוא "משה" והרי משה הוא משיח נמצא שנשיא הדור הוא גם המשיח כיון שהוא "משה".

ובאופן אחר כותב כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'בית רבינו שבבבל': ""רבינו", נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור, כמו משה רבינו (הנשיא הראשון), "גואל ראשון הוא גואל אחרון", כידוע שבכל דור ישנו "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש", הנשיא שבדור"".

ובהערה שם כותב: "להעיר, שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח [ועפ"ז יש לתווך דרשות חז"ל על הפסוק (בלק כד, יז) "דרך כוכב מיעקב", שקאי על מלך המשיח (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה), וקאי על כאו"א מישראל (ירושלמי מע"ש ספ"ד) - ששניהם אמת בפועל כיון שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח (ראה מאור עינים ס"פ פינחס)], בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמת משיח (רמ"ז לזח"ב מ, ב. ועוד). וכיון ש"הנשיא הוא הכל", שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאו"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור".

כלומר שכיוון ש(א)בכאו"א מישראל ישנה בחי' היחידה ניצוץ מבחי' משיח ו(ב)"הנשיא הוא הכל" כולל ה"ניצוץ משיח שבכאו"א מישראל נמצא שהוא כולל את כל בחי' היחידה וממילא נשמתו היא יחידה כללית - נשמתו של משיח "ולכן הוא המשיח שבדור"

כלומר, ישנו המקור מנגלה לכך ש"נשיא הדור הוא המשיח" ממשה רבינו ורבי יהודה הנשיא (שמח"ת מ"ו, קונטרס בית רבינו) וישנו המקור ע"פ חסידות א. מכך שגם נשיא הדור וגם המשיח שניהם הם בחי' יחידה כללית ו־ב. מכך שהנשיא הוא הכל וכולל כל הניצוצות משיח וממילא הוא יחידה כללית (קונטרס בית רבינו).

אמנם שלושת הפרטים קשורים זה בזה, שהרי בגלל היותו אדם חכם הוא התבונן והגיע למסקנא לבנות מפעל גדול, ובחכמתו הגדולה מנהל זאת באופן שמרוויח הרבה כסף עד לעשירות מופלגה.

אך אין זה מחייב שאדם טיפש לא יצליח להקים מפעל גדול ולהרוויח הרבה כסף, כנראה במוחש, או אף ייתכן שחכם יקים מפעל גדול, אך לא ירוויח הרבה כסף, ואף ייכנס לחובות כפשוט, וייתכן גם שמה שהוא עשיר אין זה בגלל המפעל, אלא בגלל ירושה וכדו'.

ועד"ז בענייניו, זה שישנו בנשיא הדור ענינים הנ"ל, אף שכולם קשורים זה לזה, שהרי מהות כולם הוא לחבר את בנ"י עם אלקות, מ"מ כל דבר הוא באופן שונה, ועד"מ, ממוצע המחבר הוא בעצם מהותו ממשיך ההשפעה, ולא מצד פעולתו, ומה שמשפיע דעת זהו ע"י אמירת חסידות וכו' - פעולה מצדו, ז.א. שכל הענינים הנ"ל אם כי דומים במהותם, שהוא חיבור בנ"י עם אלקות, מ"מ זהו באופנים שונים שאינם מכריחים זה את זה.

אך מ"מ כל הנ"ל קשורים זה בזה, כלומר שמי שהוא ממוצע המחבר הרי הוא ג"כ משפיע דעת וכו', אך לא מצד היותו ממוצע מחבר, שהרי זהו דבר שונה, רק משום היותו נשיא הדור שנשיא הדור יש בו את כל הנ"ל.

כלומר, מה שנשיא הדור הוא ממוצע המחבר, אינו מצד זה שהוא משפיע דעת או יחידה כללית וכו', וכן להיפך, אלא מצד זה שהוא נשיא הדור, לכן הוא ממוצע המחבר ויחידה כללית וראש ומוח וכו'.

וא"כ נמצא, שכל הנ"ל אינם "חבילה אחת", אלא "אוסף תפקידים" כביכול, שבפועל נשיא הדור מאגדם, לכאורה כתוצאה מענינו העיקרי כדלקמן.

וע"ד המבואר לעיל (סע' ב־ג) שישנה ההנהגה דבנ"י, ובפרטיות מחולקת היא לשתי הנהגות, הנהגה גשמית והנהגה רוחנית, כך גם בהנהגה הרוחנית יש שישה אופנים כנ"ל (מלבד מסירת התורה).

ז

ענינו של הנשיא ש'הוא הכל' ומזה מסתעפים שאר הענינים

ולכאורה נראה לי לומר, שענינו העיקרי של נשיא הדור הוא כדלעיל, ממשיכו של משה רבינו, שענינו העיקרי הוא מה שהנשיא הוא הכל. ומצד זה נובעים כל "תפקידיו".

(וכפשוט אין זה בא לשלול מה שהוא יחידה כללית וראש ומוח וכו' אלא שכל ענינים

אלו הינם ענינים עיקריים אצל נשיא הדור אך לא זהו ענינו העיקרי כי אם ענינו העיקרי הוא מה שהוא "הכל").

ובביאור מה שהנשיא הוא הכל, הנה נתבאר הדבר בארוכה בלקו"ש חל"ג28, ומבאר שם הכפילות שכתב רש"י "נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", שההדגשה בזה היא כפולה א. שנשיא הדור הוא איש ציבורי בעצם מהותו.

ובלשון אד"ש: "זה "שמשה הוא ישראל" הוא לפי "שנשיא הדור הוא ככל הדור" כלומר - אין פירוש הדברים, דכאשר המדובר בהתעסקותו של משה בענין השייך לצרכי כלל ישראל אין הוא איש פרטי בזה, אלא הוא עושה זאת **עבור** הכלל, ובמילא אפשר לכתוב "משה" (העושה בפועל) או "ישראל" (שבשבילם נעשה) - אלא **שעצם מציאותו** של משה, להיותו "נשיא הדור" הוא "ככל הדור". היינו דנשיא הדור הוא (איש) צבורי בעצם מהותו, ובמילא מה שהוא עושה ה"ז עשיית ישראל".

ומצד אנשי הדור - שכל צרכיהם הם צרכי הנשיא, וממילא באים על ידו. ובלשון השיחה:"שהכל - כל **צרכי הכלל** - הם (צרכיו ובאים על ידי) הנשיא, **דכל** מה שיש אצל בנ"י בא מ(כח) הנשיא".

ונמצא, ש'הנשיא הוא הכל' פירושו, שהוא וישראל הם מציאות **אחת**. הן מצד משה שהוא "ציבורי" - מציאותו היא מציאות של "ישראל", והן מצד ישראל שכל צרכיהם עוברים דרכו, וממילא כל מציאותם היא - הנשיא, וזהו ענינו של נשיא הדור מה שהוא 'הכל'.

ובפשטות, דוקא מה ש"הנשיא הוא הכל" זהו ענינו העיקרי של נשיא הדור, ואין זה עוד אחד מ'תפקידיו', כיון שהנשיא הוא הכל פירושו, שכל הדברים מגיעים ממנו, כלומר, שהוא הענין הכי כללי ובמילא הכי עיקרי שניתן לומר, שכל בנ"י בכל עניניהם הם 'חלק' מ'הכל' - מהנשיא.

וזוהי המשמעות בנשיא הדור שהוא הנשיא של הדור, היינו שכל עניני הדור מגיעים ממנו "הנשיא הוא הכל".

[וכפשוט, הדבר שונה מיחידה כללית שהרי היחידה כללית ההמשכה לבנ"י היא בענין רוחני - יחידה (אע"פ שיחידה הרי "מפעפע בכולו" כדלקמן). משא"כ הנשיא הוא הכל השייכות של הנשיא לדורו היא בכל הפרטים בגשמיות וברוחניות].

---

28) ע' 135.

ח

דורות שלא הי' נשיה"ד בגילוי - כי כן הי' ענינו

ועפ"ז יובן מה שהיו דורות שנשיא הדור לא הי' בגילוי, דהנה בהמשך השיחה שם כותב כ"ק אד"ש מה"מ אודות כ"ק אדמו"ר הריי"צ, אשר בעבודתו (ובפרט בעבודה של הפצת היהדות שבגללה גם נאסר), הי' הענין שהנשיא הוא הכל בגילוי, כפי שראו שעסק החל משילוח רבנים, בנין מקוואות, לימוד תשב"ר וכו' ועד להפצת רזין דרזין, וכן עסק גם בגשמיות של יהודים, פדיון שבויים וכו', כך שראו בגלוי שהנשיא הוא הכל.

ועפ"ז ניתן להבין, מדוע לא הצביעו בכל דור על נשיא הדור[29], והרי ההתקשרות היא ענין מהותי שעל ידו מתקשרים למעלה וכו'. כיון שאכן הי' דורות שהי' זה בהעלם (וההתקשרות היתה באופן מקיף או ליחידי סגולה כיון שלא הי' נצרך ההשפעה בגילוי), ורק בדורות מיוחדים ראו כיצד הנשיא הוא הכל.

ובקונטרס פורים קטן תשנ"ב כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא הי' הרעיא מהימנא (**בגילוי**) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו, כמובן גם מזה שדורו של משה נק' דור דעה. ויש לומר, דע"י שמביא בהמאמר מ"ש במדרש שמרדכי בדורו הי' שקול כמשה בדורו, עי"ז פסק בעל המאמר את הדין על עצמו, שהוא הרעיא מהימנא (**בגילוי**) של כל אנשי הדור".

והיינו שגם בענין דרעיא מהימנא, הי' דורות שהי' זה בגלוי, משא"כ בשאר הדורות.

ואוי"ל שבכל הדורות הי' הענין של "הנשיא הוא הכל" בהעלם, וגם אצל מרדכי הי' זה בגלוי (רק) הענין דרעיא מהימנא, משא"כ מה שהיה "כל הדור" לא היה בגילוי אף אצל מרדכי בגילוי.

ועפ"ז י"ל שבכל דור מתגלה ענין הנשיא כפי צרכי הדור[30], כלומר בדורו של מרדכי הי' הענין בעיקר "כתית"[31], ולכן עיקר הענין של נשיא הדור הי' רעיא מהימנא, משא"כ

---

29) ובשד"ח פאת השדה מערכת האל"ף כתב שבכל דור היו מצביעים על אחד שהוא ראוי להיות המשיח בדורו אך כפשוט לא הי' א' שראו עליו בגלוי השייכות שלו לכל בנ"י.

30) וראה בספר פלפולים צרפת־פרצת (י"ל ע"י ישיבת תות"ל ברינוא) ח"ז מה שכתבו בזה.

31) ראה במאמר שם בארוכה.

32) אג"ק ח"ג ע' שלא.

בדורות אחרים י"ל שהדור דרש המשכה אחרת, שבאופן כזה היתה הנשיאות (וראה לקמן החידוש המיוחד בנשיאי חב"ד).

ט

עפ"ז ביאור במכתב ד'ענינו של נשיא בישראל'

וע"פ כל המבואר לעיל נראה לבאר המכתב הידוע דג' תמוז תש"י[32]:

אשר בתחילה מביא כ"ק אד"ש מה"מ הקס"ד של אנשים אודות מעלתו של נשיא הדור, שחושבים שזהו מצד מעלה פרטית, אשר עם היות שאכן ישנה מ"מ לא זהו מעלתו, אלא מה שהוא הנשיא.

ובענין נשיא בכלל (לאו דוקא נשיא הדור) מבאר, שמהנשיא נמשכים ההשפעות לבנ"י, ויש כמה סוגים בנשיאים, כאלה שהמשיכו, בפנימיות או במקיף, בנגלה או בפנימיות התורה וכו', וכ"ז הוא כנ"ל שהיו דורות שבהם נשיא הדור הי' בהעלם, והתגלה רק ענין אחד או כמה, כפי מה שהדור צריך.

והחידוש בענין הנשיאות אצל נשיאי חב"ד הוא, שנשיאותם היא בכל הענינים "הנשיא הוא הכל", ולכן גם ההתקשרות שלהם לבנ"י היא בכל הענינים, "נשיא הדור הוא ככל הדור".

י

נשיאי חב"ד דוקא מגלים את ענינו האמיתי של נשיה"ד

אמנם בזה גופא צריך ביאור, מפני מה התגלה הדבר שהנשיא הוא הכל דוקא אצל נשיאי תורת החסידות?

וי"ל הביאור בזה, דאמיתית הענין דהנשיא הוא הכל יהיה אצל משיח צדקנו, שהוא יהיה כמשה רבינו "גואל ראשון הוא גואל אחרון", ומשיח צדקנו ינהיג את כל בנ"י הן בגשמיות והן ברוחניות.

וכפי שמבואר בלקו"ש חל"ה, שבמשיח ישנם שני ענינים:

---

33) הל' מלכים יא, ד.
34) שם ד, י.
35) שם יב, ה.

ענין הא׳ הוא מה שמשיח יהיה מלך, כמו שכותב הרמב״ם[33] שהמלך המשיח ״יכוף כל ישראל וילחם מלחמות ה׳״, שזהו תפקידו של מלך בישראל, וכמ״ש הרמב״ם[34]: ״להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ושבור זרוע הרשעים וללחום מלחמות ה׳ . . לעשות משפט ומלחמות״ שזהו בכללות ההנהגה הגשמית של ישראל, שלא יהיה מונעים ומעכבים לקיום התומ״צ.

וענין הב׳ במשיח, הוא מה שמשיח יהיה רב וילמד תורה את כל העם, כפי שיהיה בימות המשיח. כמ״ש הרמב״ם[35]: ״שיהיו כל ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים כו׳״, שזהו ענין הנשיא כדלעיל (ס״ד), שזהו בכללות ההנהגה הרוחנית של בנ״י.

ונמצא שהענין דהנשיא הוא הכל בגילוי לאמיתתו, כפי שהי׳ אצל משה רבינו, הוא בעיקר אצל משיח צדקנו (שאצלו זהו עוד יותר ממשה), וכיון שתורת החסידות היא[36] הקדמה לביאת משיח, ממילא אצל הנשיאים דתורת החסידות, מודגש הענין ד׳הנשיא הוא הכל׳ יותר מבכל שאר הדורות.

יא

ענין זה נמצא בגילוי אצל משיח - יחידה

ואולי י״ל בעומק יותר, כפי המבואר בשיחה הנ״ל, שעיקר הענין אצל משיח הוא מה שהוא נשיא־מלמד תורה, והנה מבואר בחסידות[37] אשר מה שמשיח ילמד תורה חדשה זה מצד מה שהוא יחידה.

וא״כ התגלות תורת החסידות - יחידה, שזהו ענינו העיקרי של משיח, מה שהוא מלמד תורה לכל העם, ממילא עיקר הענין דנשיא הדור הוא מה שהוא יחידה כללית. אמנם גם זה הוא בגדר ׳תפקיד׳, שהרי הגדרתו היא ״הנשיא הוא הכל״, ולכן עיקר הענין דנשיא הדור התגלה ע״י נשיאי חב״ד, שאצלם נהי׳ בגילוי הענין דיחידה כללית, כמבואר בארוכה בספר ענינו של משיח פכ״ז.

וממילא עי״ז התגלה הענין ד״הנשיא הוא הכל״, בשלימות יתירה מהדורות שלפנ״ז. כיון שבנשיא הדור בדורות שקודם לכן, לא הי׳ בגילוי הענין דיחידה אלא היה בהעלם,

---

36) ראה בארוכה קונטרס ׳ענינה של תורת החסידות׳.

37) ד״ה וידבר אלקים אכה״ד תרצ״ט.

38) ראה בארוכה בשיחות הד״מ דש״פ ואתחנן ומשפטים שכל הנ״ל נעשה ע״י פעולותיו של נשיא הדור - משיח צדקנו.

משא"כ בהתגלות תורת החסידות התגלה הענין דיחידה ג"כ, ובמילא התווסף בגילוי ד"הכל", של הנשיא כפי שיהי' אצל משיח.

ואולי י"ל עוד כפי המבואר שם, שעיקר החידוש במשיח הוא מה שהוא מלך דוקא, שעי"ז יהיה שינוי בהנהגת העולם, שכל העולם יעבוד את ה' יחד. וא"כ י"ל, שגם בנשיאי תורת החסידות גופא, מדור לדור הולך ומתווסף[38] בהשפעת הנשיא על העולם כולו, כפי שרואים במוחש איך שע"י הפצת המעיינות ופתיחת בתי חב"ד ברחבי העולם, הולך ומתווסף בהשפעה של הנשיא על "הכל", ועד שמאופן של מלחמה באלו המנגדים לתורת ה' (כפי שהי' ב"מדינה ההיא"), השתנה יחסם לטובה וגם הם נעשים כפופים למלך המשיח שליט"א, ומשנה לשנה רואים במוחש איך מתווסף הגילוי ד'הנשיא הוא הכל' כפשוטו ממש.

יב

ע"פ כהנ"ל מובן כיצד מתבטא ענין הנשיא ב'עצם הנשמה'

וי"ל בעומק עוד יותר, דלכאורה יש להקשות מהמבואר בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' בארוכה שכל הענינים שיהיו בימות המשיח - מעדנים מצויים כעפר, קיבוץ גלויות, בנין ביהמ"ק וכו' הכל הוא תוצאה של גילוי היחידה, שזהו ענינו של משיח, והיא ג"כ נשמתו של נשיא הדור. וא"כ זהו הענין הנעלה ביותר גם אצל נשיא הדור, ומה שהוא "הכל" זה רק תוצאה ממה שהוא יחידה הכללית.

אלא י"ל בעומק יותר, ע"פ המבואר בשיחת הד"מ דש"פ תולדות[39] ש"יש להוסיף ולתקן", שענינו של משיח הוא לא יחידה אלא עצם הנשמה, ובביאור הדברים ראה מ"ש הת' מ.מ.מ. בשערי ישיבה חח"י, ונקודת הדברים ע"פ המבואר בשיחת כ"ב שבט תשנ"ב, אשר ישנה הדרגא די"א כפי שהיא קשורה עם הי', וישנה הדרגא די"א בטהרתו, ששם התחתונים מצד ענינם הם יכולים ומוכנים, וממילא מתגלה בהם מצד עצמם, הגילוי דעצמותו ית' ש"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", ולכן עיקר העבודה היא דוקא בתחתונים מצ"ע, ששם מתגלה עצמותו ית'.

ועפ"ז מובן שענינו העיקרי של הנשיא, הוא דוקא מה שהוא "הכל". כיון שבזה שישנו ההשפעה הן בגשמיות והן ברוחניות בשווה, זהו דוקא ע"י עצמותו ית' וממילא זהו ענינו העיקרי דנשיא הדור.

---

39) סה"ש תשנ"ב ע' 130.

40) לקו"ש חל"ז ע' 83.

ויש להוסיף ע"פ מה שמבאר אד"ש[40], שמה שמפליאים חז"ל בתיאור הטובה הגשמית שתהי' לעת"ל, הוא משום שדוקא אז "לא יהי' הפסק בין הפעולה וצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמים בהתאחדות עם שרשם ומקורם־דבר הוי'" שזהו הגילוי ש"אמיתת המצאו" היא אמיתת מציאות כל הנבראים - הגילוי דעצמותו ית', ועפ"ז מובן עוד יותר התיישבות כל הנ"ל עם המבואר בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' וק"ל. ודו"ק.

הפיכת הצומות לימים טובים - שלא בביהמ"ק השני

הת' לוי שי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

א

הסוגיא בדברי חז"ל וחידוש כ"ק אד"ש מה"מ

כתב הרמב"ם בסוף הלכות תעניות: "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר "כה אמר ה' צבאות צום . . וצום . . וצום . . וצום . . יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה וכו'".

והוא מהנאמר בזכריה[1] "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה ולימים טובים והאמת והשלום אהבו".

בלקו"ש לעשרה בטבת[2] נעמד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על דיוק לשון הרמב"ם שמחלק בדבריו - "כל הצומות האלו עתידים ליבטל . . ולא עוד אלא . . ימים טובים", היינו, שבנוסף על ביטול הצומות - הם גם יהפכו לימים טובים, כהמשך הפסוק "ימי ששון ושמחה".

ומבאר בזה (ס"ו), שבשינוי שיתרחש לעת"ל בצומות ג' ענינים: **א.** יתבטלו - כפשטות הכתוב. **ב.** הימים יהפכו ממילא ליו"ט - מצד עצם המעבר ממצב של צער למצב של שלום. (**ג.** תוכן הצום עצמו ייהפך לששון ושמחה - ע"ד "אודך ה' **כי** אנפת בי").

הגמ' במס' ר"ה[3] מבארת כיצד מכונים ימים אלו בפס' - גם "צום" וגם "ששון ושמחה"? אלא הדבר תלוי בזמן: "אמר ר"ש חסידא . . בזמן שיש שלום - יהיו לששון ושמחה, אין

1) ח, יט.
2) חט"ו, ע' 412 ואילך.
3) יח, ב.
4) הגהות וציונים שם.

שלום - צום. אמר רב פפא, בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, יש שמד[4] - צום, אין שמד ואין שלום - רצו מתענין רצו אין מתענין".

ובכך שיהיו לששון ולשמחה מחדש כ"ק אד"ש מה"מ ("ויש לומר") שבנוסף לשמחה מצד עצמה שתהי' לע"ל בימים אלה, תהי' שמחה גדולה ביותר מצד המעבר ממצב של צער למצב של שלום.

ב

דברי הרמב"ם בפירוש המשניות והקושי שבהם

ויש לעיין בענין הב' שיתרחש לעת"ל אותו מחדש כ"ק אד"ש מה"מ:

אמנם הנחת יסוד הנ"ל לא מתירה כיום את ביטול הצומות - היות שביהמ"ק עדיין חרב (והיינו - "אין שלום"[5]), ועדיין לא אירע ה'מעבר' ממצב של צער למצב של שמחה, ועם היות ש"אין שמד"[6] - כבר קיבלו עליהם ישראל ו"רצו" ו"מתענין", וכפי שכתב בטור המצוין לעיל.

אך עדיין אינו מובן, שהרי כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שלו[7] גבי הזמן דבית המקדש השני "והיו מתענין תשעה באב אע"פ שהוא מסור לרצונם מפני שהוכפלו בו צרות". ולא הפכו את הצומות לימים טובים, שהרי הי' שלום (ביהמ"ק) ואין שמד, ומצד ה'מעבר' היה להם לכאורה לא רק לבטל את הצומות אלא להפכם לימים טובים.

וכן דברי הרמב"ם אינם מחוורים דיו, שהרי בזמן שבית המקדש קיים - "יש שלום" - אינו תלוי ברצון הדור, אלא בזמן שיש שלום[8] - "אין מתענים"! ופסק זה נכון הן לשיטת ר"ש חסידא והן לשיטת רב פפא, ותלוי ברצון הדור רק במקרה שאין שמד ואין שלום!

ועפ"ז גם ביאור הריטב"א בסוגיין - "שלפי שהיו יודעים הנביאים חרבן בית שני הניחו הצומות הראשונות" אינו מובן, שהרי כאמור על פי פשט הלשון בסוגיא - אינו תלוי ברצונם!

---

5) טור או"ח ר"ס תקנ. וכן במובא להלן.

6) ואדרבה רוב מנין ורוב בנין מלכות של חסד וכו' מקום ידוע רוב בנ"י.

7) ר"ה פ"א, מ"ג. וכפי שמציין כ"ק אד"ש מה"מ לפירוש זה (הע' 43).

8) ואולי יש לומר - וכפי שמשמע מפשטות לשונם, שאף במקרה שיש שמד - כשיש שלום אין מתענין, ויש לעיין בזה. ומכל מקום אין לומר שהיה שמד ולכן התענו מצד רצונם.

ג

ביאור הנ"ל בדרך אפשר ע"פ פירוש המצו"ד

ואולי יש ליישב כהנ"ל ובהקדים דברי המפרשים על תיבת "יהיה" בפסוק, מתי "יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה":

הרד"ק פירש "והיה. כל אחד מהם לבית יהודה בבית שני, כי עשרת השבטים לא שבו", מדגיש שמדובר כבר בבית שני, ולכן מפורש בפסוק "לבית יהודה" - ששאר השבטים לא היו בזמן בית שני.

אמנם, במצודת דוד פירש "יהיה וגו'. בזמן הגאולה העתידה יהיו הימים האלה לששון ושמחה וגו' כלפי שהיו מצטערים בימים האלה בזמן הגולה ולכן אמר לבית יהודה כי להם ארעו מקראות רעות באלה הימים והצטערו בהם בכל שנה ושנה, אבל בני עשרת השבטים הצטערו בימים שאירע להם מקראות רעות והם יתהפכו להם לששון ולשמחה".

כלומר, המצו"ד מדגיש שנבואה זו דזכריה - לא נאמרה לזכריה אודות הזמן דבית המקדש השני אלא אודות הזמן דהגאולה העתידה[9] (ומה שנאמר לו "לבני יהודה" הכונה בזה היא שימים אלו יהיו בזמן הגאולה העתידה לששון ולשמחה לבני יהודה, ואילו שאר השבטים יעשו לימי ששון ושמחה את הימים שבהם אירע להם מאורעות רעים).

והנה, לפירוש זה דהמצו"ד מציין כ"ק אד"ש מה"מ בחידושו (שעצם המעבר ממצב של צער למצב של "שלום" גורם לשמחה).

ואולי יש לומר, שבציון לפירוש המצו"ד מדגיש כ"ק אד"ש מה"מ שמעבר מצער לשלום הוא הוא דוקא לשלום דגאולה העתידה, גאולה אמיתית ושלימה, (ולא שלום דבית שני), אז דוקא "יהיה לששון ולשמחה".

[ואין לומר שכ"ק אד"ש מה"מ מתכוון להביא פירוש שמתייחס למעבר ממצב של צער למצב של שלום, שהרי בפירוש זה הכונה בתיבת צער היא לתענית מידי שנה - "והצטערו בהם בכל שנה ושנה", וכפי שפשוט שהכונה ב"מצב של שלום" היא למעמד ומצב כללי של עם ישראל, כך גם ב"מצב של צער" הכונה היא למעמד ומצב של עם ישראל בגלות וכו', ולא לצער מתענית].

ויש לומר, שגם הרמב"ם אזיל לשיטה זו, וסובר שרק בנין ביהמ"ק דגאולה העתידה

---

9) וכן פירש במלבי"ם - "שאז תהיה גאולה שלימה ויחדלו דברי הצומות וזעקתם".

נק' 'שלום', ואילו בזמן בית שני - היה תלוי ברצונם, ורצו, והתענו. ועפ"ז מובן גם ביאור הריטב"א, שהיות והדבר היה תלוי ברצונם בזמן ביהמ"ק השני, החליטו מצד הידיעה שביהמ"ק עתיד להיחרב בשנית שלא לבטל את הצומות, והתענו.

וכל זה הוא פשוט, ולא נכתב אלא לעורר לב המעיין.

דין נשים וטף בעיר הנדחת

הת׳ מנחם מענדל שי׳ טל
שליח כ״ק אד״ש מה״מ בהוד השרון
בוגר הישיבה

א

דעת הרמב״ם בדין עיר הנדחת ושאלת המנחת חינוך

אודות דין עיר הנידחת, כתב הרמב״ם בספרו משנה תורה[1] וז״ל:

״והיאך דין עיר הנדחת, בזמן שתהיה ראויה להעשות עיר הנדחת בית דין הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראיה ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לעבודת כוכבים, אחר כך שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם.

״אם חזרו ועשו תשובה, מוטב. ואם יעמדו באולתן בית דין מצוין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא . . מעלין אותן לבית דין הגדול וגומרין שם דינם והורגין כל אלו שעבדו בסייף.

״ומכין את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה. . והורגין כל נפש חיה אשר בה ושורפין את כל שללה עם המדינה באש, ושריפתה מצות עשה שנאמר ושרפת באש את כל העיר ואת כל שללה״.

ויוצא מדבריו, שהדין על אנשי עיר הנדחת במוות בסיף, הוא לאנשים נשים וטף (בנוסף לכך שגם את הבהמות שבה הורגים בחרב).

והנה, במנחת חינוך[2] הקשה על דברי הרמב״ם הנ״ל, וז״ל:

״והנה לדעת הר״מ דהורגין נשים וטף צריך לעיין: דהנה מבואר במכות דף ב׳ דעדים [שהעידו על פלוני שהוא] בן גרושה ובן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה וכו׳ [אלא הוא לוקה], ואמרי׳ בגמ׳ [שהטעם על זה הוא משום] דכתיב ועשיתם לו

1) הלכות עבודה זרה פרק ד הלכה ו.

2) מצוה תסד אות א.

כאשר זמם [לעשות לאחיו, ומדייקים 'לאחיו'] ולא לזרעו ואם נעשה לו כאשר זמם נפסל זרעו גם כן, ומקשינן ונפסל לו ולא לזרעו ומתרץ בעינן כאשר זמם לעשות וליכא.

". . והתוס' בדיבור המתחיל מעידין הקשו, א"כ איך יעשה בן גרושה, הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה דהעדים לא יעשו בני גרושה. ותירצו כיון דלוקין שפיר נתקיים דין הזמה. ודוקא בלאו [במלקות], אבל בזממו להרוג את הנפש לא הוי יכול להזימה מחמת המלקות ע"ש.

". . כאן . . דהורגין הנשים והטף של כל העובדים, אם כן יזימו אותם [- את העדים] בודאי לא נהרוג הנשים והטף של הזוממים ד'ועשיתם לו ולא לאשתו ולזרעו', וא"כ ממילא לא יהרגו הזוממים ג"כ דבעינן כאשר זמם וליכא, א"כ הדר הו"ל עדות שאין אתה יכול להזימה (וכאן לא שייך כיון דלוקין [שיחשבו המלקות כאילו נעשה להם כאשר זממו, כמו שתירצו התוס'] דהא זממו להרוג נפשות)".

ומסכם המנחת חינוך את שאלתו - "אם כן, עיר הנידחת האיך משכחת לה, הא הוי עדות שאין אתה יכול להזימה? והוא קושיא עצומה ונפלאה".

ב

ביאורי האחרונים על שאלת המנ"ח והקושי שבזה

והנה, באחרונים הובאו על כך כמה ביאורים כדי לתרץ את דברי הרמב"ם:

בס' התבונה[3] כתב וז"ל: "והנה גבי עיר הנדחת, טעמו של הרמב"ם דמחייב גם הנשים והטף מיתה, הוא מפני הגזיה"כ מריבוי דאת יושבי העיר שנכללו גם הנשים והטף בכללם, וא"כ בעדותם הם רוצים לחייב מיתה את האנשים גם את הנשים והטף כמו הנדחין בעצמן. ודמי לעדים שמעידין על אנשים ונשים וטף שמחויבים כל אחד ואחד מיתה, דמקיימים בזה כאשר זמם בהריגתם של העדים אף אם לא נהרוג הנשים והטף שלהם.

"דמה שהורגין את הנשים והטף של עיר הנדחת, הוא חיוב בפני עצמו עליהם ממש, ואינו נצמח מחיובן של האבות כמו עדות דבן גרושה או בן חלוצה [שזרעו פסול בגלל הפסול שעליו] רק זאת חיוב בפני עצמו מגזירת הכתוב, והראיה דאם לא היו בתוכה אינן נהרגין . . א"כ חזינן דאינו נצמח החיוב מהאבות רק חיוב בפני עצמו הוא מגזיה"כ, וא"כ

3) הלכות עבודה זרה ד, ו.

מתקיים הכאשר זמם בזה שהורגין את העדים, ואינה נקראת עדות שאי אפשר להזימה, ודו"ק".

כלומר - זה שהורגים בעיר הנדחת גם את הנשים והטף, הוא חיוב בפני עצמו המוטל עליהם בגלל שגם הם חלק מ"יושבי העיר ההיא", ואינו חלק מהחיוב על עובדי הע"ז שבעיר (שגם נשיהם וטפם יהרגו).

ובספר גליוני הש"ס[4] הביא הסבר זה ודחה אותו. וז"ל: "והנה מסברא היה אפשר לדון בזה, דכיון דחיוב הטף רק בשביל הגדולים הוא בא, אם כן דומה שפיר לכאן, שהבנים נפסלים לפי שנפסל אביהם ונולדו ממנו".

בפשטות, כוונתו היא דסוף סוף אף שהעדים מעידים ומחייבים את הקטנים עצמם מגזה"כ, ומחייבים אותם בחיוב בפ"ע כמו שמחייבים את הגדולים, בכל זאת כיון שהטף לא חטאו בפועל וכל חיובם בא בגלל חטא אבותיהם, אם כן יוצא שזהו ממש כמו המקרה של בן גרושה, שהעדים מעידים שהוא בן גרושה (או בן חלוצה) והבנים נפסלים לפי שנפסל אביהם.

[ובעומק יותר ניתן לבאר, שכוונתו היא שבמקרה דבן גרושה כאשר העדים מעידים על האב שהוא ב"ג זה כולל באופן ישיר את העובדה שהבנים שלו פסולים גם כן. ואין זה כתוצאה מפסול האב, אלא שכאשר האב נפסל, הרי הבנים הם כביכול חלק ממציאותו ומהפסול שלו (וזה שהם נולדו ממנו, הם כביכול פרט ממציאותו שהתגלה ממנו].

והדרא קושיא לדוכתא, שאם אין העדים מעידים על הטף בפני עצמו אלא כחלק מדין אבותיהם, לא יתקיים ה"כאשר זמם" בהריגת העדים (ללא משפחתם), וזו עדות שאין אתה יכול להזימה?

על כך מתרץ הגליוני הש"ס ע"פ דעת המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי, שזה שקטני עיר הנדחת נהרגים, הוא רק אם גם הם עבדו ע"ז. ולפי זה מובן שאכן חיוב הטף בעיר הנדחת הוא חיוב מצד עצמו, ולא חלק מחיוב האבות. ולכן העדות על עיר הנדחת היא עדות שניתן להזימה, וסרה הקושיא.

וצריך להבין: אמנם בגליוני הש"ס מתרץ על השאלה כנ"ל, אך לכאורה תשובתו היא רק לשיטת המהר"ם (והמרדכי) שקטני עיר הנדחת נהרגים רק אם גם הם עבדו ע"ז. ועדיין קשה השאלה לדעת הרמב"ם, שבפשטות אינו מחלק בין אם הטף עבדו ע"ז או לא.

---

4) לר"י ענגיל, מכות ב, א.

וכמוכח מזה שהרמב"ם כותב בפשיטות "ומכין את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים", ואינו מחלק באם עבדו גם הם ע"ז או לא. וא"כ חוזרת שאלת המנ"ח על הרמב"ם (עפ"י שאלת הגליוני הש"ס), שהרי דין הטף בעיר הנדחת הוא חלק מדין האבות, והוי עדות שאין אתה יכול להזימה וכו'?

ג

שאלת הראב"ד על הרמב"ם והביאור על שאלתו

ונראה לבאר בזה, ובהקדים קושיית הראב"ד על דברי הרמב"ם לפני כן, ש"שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב". והשיג על כך הראב"ד: "א"א טוב הדבר שתועיל להם התשובה, אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה".

כלומר - הראב"ד נעמד על דברי הרמב"ם ש"אם חזרו ועשו תשובה מוטב", היינו שאז יתבטל הדין דעיר הנדחת, ומקשה שהרי כבר הייתה התראה ונפסק הדין, אז אמנם התשובה תועיל להם לכפר על חטאם, אך כיצד בכוחה של התשובה לשנות את הדין, "אם חזרו . . מוטב"?

ומבאר על כך הגאון הרוגוצ'ובי[5], וז"ל: "אך באמת כוונת רבינו ז"ל, דאם עשו תשובה שוב פקע מהן דין עיר הנדחת, וממונם פלט וכן הקטנים אינם נהרגין, רק העובדים נסקלין".

כלומר - אמנם לאחר שנגזר הדין אי אפשר לבטל אותו, ואכן גם כאן אפילו שעשו תשובה כל מי שעבר ע"ז נהרג, אך התשובה מועלת כדי לבטל את "דין עיר הנדחת", ובכך לבטל את הדין מהטף וכן להציל את ממון הנהרגים.

והנה, בלקו"ש[6] הביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרוגוצ'ובי הנ"ל והקשה עליהם. וזלה"ק:

"אך גם תירוץ זה אינו מובן: הכלל "אם עשו תשובה אין הבית דין של מטה מוחלין להם" הוא (כפי שמובן גם מהטעם ע"ז - הנ"ל - שאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות) שגם אם "עשו תשובה" פסק הדין של ב"ד של מטה לא משתנה, ובמילא הרי אין בכוחם (לא רק לבטל לגמרי את העונש, אלא גם לא) אפילו להמעיט את העונש - כאן כיון שקודם שחזרו

5) צפע"נ על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה ד, ו.
6) חלק ט עמוד 106, שיחה ב לפרשת ראה.
7) מתורגם מאידיש, התרגום על אחריות המערכת בלבד.

ועשו תשובה הם התחייבו בעונש חמור (שגם נשיהם וטפם צריכים להיהרג, וגם "ממונם אבד"), כיצד יכולים ב"ד של מטה למחול עונש זה מצד ש"עשו תשובה?[7]"

כלומר - לכאורה אין בכוחם של בית דין (לא רק לבטל עונש, אלא) גם להמעיט ולהחליש את העונש שפסקו. אז כיצד מועילה תשובתם של אנשי עיר הנדחת לבטל את העונש שעל נשיהם וטפם (וממונם)?

וכדי לתרץ על כך מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בגדר העונש של עיר הנדחת, שאינו עונש על אנשים שונים שכבדו ע"ז, אלא על המציאות של "תושבי העיר".

וזלה"ק: "מוכרחים על כן לומר, שהדין "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", **אינו** דין על כל אחד מתושבי העיר **בנפרד**, אלא על כל "יושבי העיר" יחדיו. ז.א. שעל ידי זה שהודחה העיר כולה או רובה, נעשים הם מציאות חדשה: אינם הרבה יחידים שגרים בעיר אחת, אלא נעשית מהם מציאות (חדשה) אחת - מציאות של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר". וכיון שהם **אינם** מציאות של יחידים (בנוגע לחטא עיר הנדחת) אלא מציאות חדשה - בדרך ממילא גם הדין של היחידים אינו - ונעשה דין חדש - סייף"[7].

כלומר - היות ודין עיר הנדחת **אינו** דין על יחידים, אלא דין על מציאות אחת חדשה של "יושבי העיר", ולכן אם "עשו תשובה" מתבטל הגדר של עיר הנדחת, ולכן אמנם היחידים נהרגים בגלל שעבדו ע"ז (ואי אפשר לבטל דין זה, כהכלל ש"אין בית דין של מטה מוחלין להם"), אך הנשים והטף (וממון העובדים) פטורים מכל עונש, כי כבר אין את הגדר של "יושבי העיר" שמחייבם.

ד

הביאור בלקו"ש על הריגת הנשים והטף ותירוץ שאלת המנ"ח

וממשיך בלקו"ש שם: "עפ"ז יובן גם כן, מדוע אצל עיר הנדחת הורגים גם את הנשים והטף של עובדי הע"ז. ולכאורה: הנשים והטף הרי **לא** חטאו, מדוע מגיעה להם מיתה?

"המפרשים אומרים, שזהו בכדי "לרדות הגדולים בהריגתן שהן חביבין עליהן". אך הסבר זה לפענ"ד אינו מספיק: כיון **שמצד עצמם** לא מגיעה לנשים והטף מיתה, איך אפשר להרוג אותם רק בגלל **אחרים** - "לרדות הגדולים"?

"וי"ל הביאור בזה: הדין של "הכה תכה את יושבי העיר גו'", **אינו** כמו כל חיוב מיתה שהוא עונש בקשר לחטא, אלא זהו דין של "**יושבי העיר**".

"וכיון שמצד השייכות של הנשים והטף לבעליהן ולאבותיהם, גם הם (כל זמן שהם נמצאים בעיר) לא נחשבים למציאות של יחידים אלא חלק מהציבור של יושבי העיר (כמו בעליהן ואבותיהם), לכן אין מתחשבים בכך ש"**לא** חטאו", והם נכללים בכלל של "יושבי העיר" עליהם נכתב "הכה תכה גו' לפי חרב""[7].

כלומר - היות ודין עיר הנדחת אינו דין יחידים שעבדו ע"ז, אלא דין כללי על המציאות של "תושבי העיר", לכן נכללים בדין זה גם הנשים והטף שבעיר, בהיותם חלק ממציאות "תושבי העיר".

ולפי ביאור זה, ניתן לתרץ בפשטות את שאלת המנ"ח (ע"פ הגליוני הש"ס) על הרמב"ם:

מהביאור בלקו"ש נמצא שדין הריגת כל אנשי עיר הנדחת (כולל נשיהם וטפם) הוא מצד זה שהם כולם משתייכים למציאות אחת של "תושבי העיר", **ואינו** בגלל שחטאו ועבדו ע"ז.

ויוצא אם כן, שכאשר עדי עיר הנדחת מעידים בקשר להריגת תושבי עיר הנדחת, אינם מעידים על עובדי הע"ז ומשפחותיהם, אלא על המציאות של "תושבי העיר" (בהם נכללים ממילא גם הנשים והטף). ומובן שעדותם על הנשים והטף היא עדות מצד עצמה (שגם הם חלק מ"יושבי העיר"), ואינה מצד זה שבעליהן ואבותיהם עבדו ע"ז.

ואתי שפיר שאין עדות זו דומה כלל לעדות של "בן גרושה" ו"בן חלוצה", כי כאן הם מעידים על כל אחד מ"יושבי העיר" בפני עצמו, כנ"ל.

ויש להוסיף ולהמתיק זאת עפ"ז שעדים זוממים דעיר הנדחת דינם בסיף, למרות שהעונש על ע"ז הוא סקילה. וזאת כיון שגם עדותם על תושבי העיר אינה עדות על חטא ע"ז, אלא עדות על כך שישנה מציאות של "יושבי העיר" שרובם עבדו ע"ז (שלכן דין כל יושבי העיר הוא בסיף).

עיונים בסיפור ר' אמנון ממגנצא

הת' יוסף יצחק הלוי שי' סגל
תלמיד בישיבה

א

הסיפור דר' אמנון ממגנצא והערת כ"ק אד"ש מה"מ

אודות הסיפור הידוע עם ר' אמנון ממגנצא (מחבר הפיוט "ונתנה תוקף" שנוהגים לאמרו בר"ה ויוה"כ) שההגמון רצה שהוא ימיר את דתו (כדלהלן הסיפור במלואו), כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במכתב1 (לאחד ששלח לכ"ק אד"ש מה"מ את ספרו שהו"ל2, בו הביא את הסיפור הנ"ל) "במה שהעתיק מספרים שקדמוהו שר' אמנון פסק דינו במה שיענישוהו הנה צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו".

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ וכותב - "וידוע שכמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים, וכמובא בכמה מקומות".

והנה, כדי להבין את הערת כ"ק אד"ש מה"מ בסיפור זה, וכן להבין מדוע כותב כ"ק אד"ש מה"מ בקשר לזה ש"כמה עניינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים", יש להקדים ולהביא את הסיפור במלואו כפי שנדפס בספר "שלשלת הקבלה"3:

"ר' אמנון ממגנצה שהי' גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר והתחילו האדון ממגנצה והשררה לבקש ממנו המרה [להמיר את דתו] וימאן לשמוע. ויהי בדברם אליו יום 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

---

1) אגרת ב'תרעה, חלק ט עמוד סב.

2) לא נודע לי על איזה ספר נכתבו ההערות, אך מ"מ תוכן ההערות מובן וכמובא בפנים.

3) שככל הנראה מחבר הספר (במכתב) הביא את הסיפור כפי שנכתב שם וכדלהלן בפנים בארוכה. המובא בציטוטים דלהלן בסוגריים מרובעים הוא הוספת המערכת להבנת הדברים.

ההגמון 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 ההגמון: לא אקצץ הלשון כי אמת דברה, אבל אקצץ את הרגלים שלא באו אלי, וכל הגוף אייסר. ויצו, ויקצצו פרקי ידיו ורגליו, ועל כל פרק שואלים אם רוצה להמיר, והוא משיב לאו. ויהי ככלותם, צוה ההגמון להשכיבו במקום א' וכל פרקי אצבעותיו אצלו וישלחהו לבתו. 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'". עכ"ל.

ומובן בפשטות שהכוונה בהערת כ"ק אד"ש מה"מ על כך ש"ר' אמנון פסק דינו במה שיענישוהו" היא על המובא בסיפור ש"השיב ר' אמנון . . את לשוני שדברה שקר דינה להיחתך". ועל זה מעיר כ"ק אד"ש מה"מ ש"אסור לחבול בעצמו", ולכן "הנה צריך עיון אם אמיתי הוא" שר' אמנון אמר לאדון שיחתוך את לשונו, ובכך בעצם הורה לו לחבול בו.

ב

כמה שאלות על הערת כ"ק אד"ש מה"מ באיסור לחבול בעצמו

ויש לעיין[4] בנוגע למה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ שפרטי הסיפור אינם מדוייקים (כיון ש"כמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים") כיון ש"אסור לחבול בעצמו", דלכאורה אין כאן (כ"כ) את האיסור של "חובל בעצמו". ומכמה טעמים:

1) ר' אמנון לא חבל בעצמו **בפועל**, אלא רק **אמר** להגמון שיחתכו את לשונו. ולכאורה הדבר פחות חמור - או אפילו מותר - מאשר כשעושה חבלה בעצמו בפועל.

2) עוד לפני שר' אמנון אמר להגמון שיחתוך את לשונו, ההגמון כבר "דיבר אתו משפטים", שהחל כבר לענותו בדברים על העונש שהוא עתיד לקבל. ויוצא אם כן **שההגמון** הוא זה שגזר עליו את העונש ור' אמנון רק בחר **באיזה אופן** העונש יהי' (ויתכן שהיו אפשרויות חמורות יותר), ולכאורה אין כאן את האיסור שלא לחבול בעצמו.

3) בפועל הרי לא התקבלה בקשתו, וההגמון לא חתך את לשונו (אלא את אצבעות ידיו ורגליו).

---

4) בהבא להלן ראה מה שכתב הת' מ.מ.ק. בקובץ קמח דישיבתנו (ר"ח כסלו תש"פ), עמוד 105 ואילך.

ואם כן, לא מובן מדוע כותב כ"ק אד"ש מה"מ באופו נחרץ ש"צריך עיון אם אמיתי הוא", כי ודאי יש כאן את האיסור לחבול בעצמו? ובמיוחד שגם בספר "אור זרוע" הביא סיפור זה, עם אותם הפרטים. ובלשונו - "ויאמר אמנון אני את משפטי אחרוץ . . הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה". ומשמע שפרט זה בסיפור אכן מדוייק (כי מופיע בספר נוסף, ולא רק בספר שלשלת הקבלה שאינו מדוייק), ולא כדברי כ"ק אד"ש מה"מ ש"צריך עיון אם אמיתי הוא"?

ג

תירוץ השאלות הנ"ל וישוב הערת כ"ק אד"ש מה"מ

1) זה שר' אמנון לא חבל בעצמו בפועל (אלא רק הורה להגמון שיחבול בו) הוא ג"כ אסור, כי האיסור לחבול בעצמו כולל גם שאסור לומר לחברו שיחבול בו. וכמובא בשו"ע אדה"ז[5] ש"אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער". ונמצא שגם כשאומר לחברו שיכהו עובר על האיסור לחבול בעצמו[6].

2) דחוק לומר שההגמון פסק לו את עונש והוא רק בחר באיזה אופן הוא יתבצע. שכן (א) הדבר היה צריך להכתב במפורש, (ב) בפועל ההגמון לא קיבל את העונש שהציע (אלא קצץ את אצבעותיו), כלומר שדוקא דבריו של ר' אמנון גרמו לכך שההגמון החליט לקצוץ את אצבעותיו, דאל"כ היה על ההגמון לפסוק מלכתחילה את ענשו, (ג) ור' אמנון נתן טעם לדבריו, שרצה לקדש את ה' בכך שיחתכו את לשונו שנתנה מקום להמרת הדת, ומובן שהיתה זו הצעה של ר' אמנון עצמו, וההגמון מלכתחילה לא חשב על עונש כזה.

3) אע"פ שההגמון לא קיבל את בקשתו בפועל, עדיין ר' אמנון עבר על האיסור שלא

---

5) חו"מ הלכות נזקי גוף ונפש הלכה ד'.

6) **הערת המערכת:** אך עדיין י"ל שהאיסור הוא **להכות** את חברו (גם כשנותן לו רשות), ולא לומר **לחברו** שיכהו. וצ"ע.

ויש להוסיף בזה מה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חל"ד (ע' 106), וזלה"ק: "נפשו וחייו של אדם נמסרו לו מהקב"ה לאדם רק בתור פיקדון ולא לבעלות שלו. ופסק רבינו הזקן בשולחנו דאין לאדם רשות על גופו כלל להכותו. ועפ"ז זה שאדם מוזהר שלא להזיק את גופו אינו רק ענין של איסור, אלא שזהו גם מדיני קניינים שאין לו רשות (בעלות) על גופו (כי הגוף קניינו של הקב"ה) דהיינו שכיוון שהגוף הוא קניינו של הקב"ה אין לאדם רשות על גופו כלל ואפילו רק לומר או לתת רשות להכותו שהרי אין על גופו בעלות כלל".

וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' רוצח ה"ד) ש"אין נפשו של הנהרג קנין גואל הדם" אלא היא קנין הקב"ה. ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' ס"ה-ו), וז"ל: "ובלא"ה ודאי דאסור להמית את חבירו כדי להצילו מיסורין ואף אם הוא עצמו ורוצה בכך".

לחבול בעצמו, כי כנ"ל האיסור הוא גם לומר לחברו שיחבול בו, ואת זה הוא עשה בכל אופן. ובפרט שמ"מ הצעתו של ר' אמנון אכן גרמה להגמון (שלא קיבל את הצעתו) לגזור שיקצצו את אצבעותיו.

ויוצא שאכן (לפי הגרסא בס' שלשלת הקבלה) ר' אמנון עבר על איסור האיסור לחבול בעצמו, ומובנים דברי כ"ק אד"ש מה"מ ש"צריך עיון אם אמיתי הוא".

ד

שאלה כללית על הנ"ל מכך שהייתה אז שעת סכנה

והנה לאחר כל הנ"ל, לכאורה כלל אינו מובן מהי הכוונה בהערת כ"ק אד"ש מה"מ:

בספור מדובר על מצב בו ההגמון רצה שר' אמנון ימיר את דתו, ובכך בעצם יעבור על איסור עבודת כוכבים. והרי עבודה זרה היא מהעבירות שעליהן "יהרג ואל יעבור", ואם ההגמון היה מאיים על ר' אמנון שאם לא ימיר את דתו הוא יהרוג אותו, ודאי שר' אמנון היה צריך לקבל על עצמו למות ולא לעבוד ע"ז ח"ו.

ואם כן, אינו מובן מדוע היה איסור בכך שר' אמנון אמר להגמון שיחבול בו, שהרי מדובר כאן על איסור ע"ז שעליו יש ליהרג ולא לעבור, ודאי שהיה על ר' אמנון לקבל על עצמו יסורים וחבלות, ובלבד שלא לעבור על איסור ע"ז?

והרי הלכה מפורשת היא בשו"ע[7], ש"אפילו בצנעה ושלא בשעת הגזרה . . יהרג ואל יעבור". ודאי שכאן, שהיה זה בפרהסיה (וכלשון הסיפור ש"התחילו האדון ממגנצה והשררה לבקש ממנו המרה", היינו שהיה זה דבר מפורסם בכל בית המלוכה, ולא רק ענין פרטי בין ההגמון לר' אמנון), ודאי שהיה על ר' המנון לקבל על עצמו יסורים ולא לעבוד ע"ז.

ניתן היה לכאורה להסביר, שלא היה שם מצב של יהרג או יעבור כי להגמון לא היה מספיק כח וסמכות להרוג את ר' אמנון. וכנראה בפרטי הסיפור שר' אמנון "היה גדול הדור ועשיר ומיוחס", וההגמון ושריו רצו שימיר את דתו ולא רצו להרוג אותו (ולכן כשלא רצה כשלא רצה אז "ויפצר בו האדון"), שהרי בפועל הוא לא המיר את דתו ונשאר בחיים.

אך אין זה מוכח, כי יכול להיות שזה שההגמון לא הרג אותו בפועל הוא בגלל שלא

---

7) הלכות עבודת כוכבים, סימן קנז ס' א.

רצה להרוג אותו (כי קיווה שבכל זאת הוא ימיר את דתו), אך ודאי שהיה לו כח ויכולת להרוג אותו אם היה רוצה. וזה שבסוף ההגמון לא הרג אותו, הוא בגלל שחשב שעדיין יכול להיות שר' אמנון ימיר את דתו.

ועוד שלכאורה גם אם לא היה עליו איום של מוות, היה עליו איום של קבלת יסורים (שזה ודאי היה בכוחו של ההגמון לעשות, ובפועל הוא אכן חבל בו), וברור שאם אדם חייב ליהרג ולא לעבור על איסור ע"ז, כך הוא חייב לקבל על עצמו יסורים וחבלות, ובכך להמנע מלעבוד ע"ז.

וחוזרת השאלה למקומה, מדוע היה על ר' אמנון אסור לומר להגמון שיחבול בו, הרי מדובר כאן על איסור ע"ז עליו מותר אף ליהרג, ודאי שמותר גם לחבול בעצמו (או עכ"פ לומר לאחרים שיחבלו בו).

ה
ביאור בגדר הדין דיהרג ואל יעבור

ונראה לבאר בפשטות, ובהקדם הסבר בגדר הדין של "יהרג ועל יעבור":

הדין דיהרג ועל יעבור נכתב בשו"ע יו"ד[7], וז"ל: "כל העבירות שבתורה חוץ מעבודת אלילים וגלוי עריות ושפיכות דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג . . יעבור ואל יהרג". וממשיך וכותב ש"בעבודת כוכבים גילוי עריות שפיכות דמים . . יהרג ואל יעבור".

ומהלשון בשו"ע "אם **אומרים לו לאדם** שיעבור עליהם או יהרג . . יעבור ואל יהרג" מובן בפשטות, שהמצב של יהרג או יעבור חל רק כשמאיימים עליו ואומרים לו **במפורש** שיעבור (ויעבוד ע"ז) או שיהרג. ורק במקרה כזה מוטל על האדם החיוב ליהרג ולא לעבור.

ולכאורה כן הוא הדבר בנוגע לאיום של חבלה או יסורים וכיו"ב, שהחיוב המוטל על האדם לקבל את היסורים ולא לעבוד ע"ז הוא רק כשמאיימים עליו במפורש שאם לא יעבוד ע"ז יקבל יסורים. אך אסור לאדם לחבול בעצמו או להציע מעצמו שיקבל יסורים.

ומובן מזה לענייננו, שכל עוד ההגמון לא הציב לפניו שתי ברירות, שימיר את דתו או שייענש (ויקבל יסורים וכו') - היה אסור לר' אמנון להציע להגמון שיחתוך את לשונו. ואפילו שההגמון הפציר בו והביאו אליו בעל כרחו, זה לא מספיק כדי להתיר לר' אמנון שיציע זאת להגמון.

ו

שאלה כללית מכך שהיה אז ענין של קידוש ה׳

והנה גם לאחר ביאור זה, ניתן לכאורה להקשות באופן כללי על כל הנושא:

בסיפור נכתב במפורש, שזה שר׳ אמנון הציע להגמון היחתוך את לשונו, הוא בכדי שעי״ז יקדש את ה׳ בכך שהסכים שיחתכו את לשונו כעונש על כך שלשונו הטילה ספק באחדות ה׳, כשאמר להגמון שיחשוב על כך שלשה ימים (אם הוא מסכים להמיר את דתו).

ובלשונו: ״ויאמר להם ר׳ אמנון אני רוצה להיוועץ ולחשוב על הדבר עוד ג׳ ימים . . ויהי אך יצא מאת פני האדון שם הדבר על לבו אשר ככה יצא מפיו בלשון ספק . . והשיב ר׳ אמנון, את משפטי אני אדון: את לשוני שדברה שקר דינה להיחתך. כי רצה לקדש שם ה׳ הואיל ויצא מפיו דברי ספק באלקות״.

ומובן שר׳ אמנון לא רצה שיחתכו את לשונו סתם, אלא שעל ידי שיחתכו את לשונו (שדברה על הקב״ה שלא כראוי) הוא יקדש את ה׳. ומובן שאין בדבר איסור כלל, כי מצד המצווה של ״ונקדשתי בתוך בני ישראל״[8] היה מותר לר׳ אמנון לומר להגמון שיחתוך את לשונו, ובכך לקדש את שם ה׳ ברבים.

ובמיוחד שלא היה זה קידוש ה׳ סתם, אלא קידוש ה׳ בתור כפרה על החילול ה׳ שנגרם ע״י כך ש״יצא מפיו דבר ספק באלקות״:

על הפסוק ״ונקדשתי בתוך בני ישראל״ מבאר רבינו בחיי[9] שאע״פ שחילול ה׳ הוא ״עון חמור ביותר״, ו״ויתר הקדוש ברוך הוא על עבודה זרה ולא ויתר על חלול ה׳ . . אין כח ביום הכפורים לכפר ולא בתשובה לתלות ולא ביסורין למרק אלא כלן תולין ומיתה ממרקת״, בכל זאת יש תקנה לעון חילול ה׳, והוא שהאדם יקדש את ה׳ ״כנגד מה שחילל״.

ובלשונו: ״ואמנם מצינו תקנה לעון חלול השם כשיקדש את השם כנגד מה שחלל . . וכן אמר הכתוב ״בחסד ואמת יכופר עון״ . . כענין החולי שאינו מתרפא אלא בהפכו. ומפורש אמרו רז״ל חטא אדם בלשון הרע יעסוק בתורה, חטא אדם בעיניו יזילם דמעות . . ועוד אמרו רז״ל אם עשית חבילות של עברות עשה כנגדן חבילות של מצות - רגלים ממהרות לרוץ לרע, יהיו רצין לדבר מצוה. ידים שופכות דם נקי, יקשור תפילין על ידו ויתן צדקה לעניים״.

וכן כתב גם בספר ״שערי תשובה״[10] שאע״פ שבאופן כללי אין לאדם תקנה על עוון

---

8) ויקרא כב, לב.

9) בפירושו עה״ת, ויקרא שם.

חילול ה', בכל זאת הוא יכול לכפר על כך ע"י שיקדש את ה' באותו הדבר שחיללו. ובלשונו: "עון חלול השם . . אף על פי שאין לו מרפא על דרך שאר העונות, ימצא לו מרפא אם יעזרהו השי"ת לקדש תורתו נגד בני אדם ולהודיע לבני אדם גבורת השם וכבוד הדר מלכותו, וסר עונו ברוב גודל כשרון המעשה שהוא בהפך מן המעשה אשר נואל ואשר חטא בו".

ומרחיב ומבאר שם את המשל המובא ברבינו בחיי על חולי הגוף: "כמאמר הרופאים על חלי הגוף כי ירפא בהפכו והעלה ארוכתו בתמורתו. ואמר שלמה ההגמון עליו השלום "בחסד ואמת יכופר עון" . . וענין "אמת" שהזכיר - ביאורו שיכין החוטא לבו לחזק ידי האמת ולעזור למבקשי אמונה ולהסיר השקר והעול . . ואמרו רז"ל בענין הורדוס שהרג את החכמים ושאל עצה לבבא בן בוטא אם יוכל לרפוא לו ולגהות ממנו מזור, ויאמר אליו אתה כבית נרו של עולם לך ועסוק באורו של עולם והשתדל בבנין בית המקדש".

יוצא אם כן, שהתקנה לעון חילול ה' (אע"פ ש"עון חמור יא שהאדם יגרום לקידוש ה' באותו הדבר בו הוא חילל את ה'. וכמו בחולי הגוף, שההוא", ו"אין לו מרפא על דרך שאר העונות") הרפואה היא בדברים שגורמים את ההיפך ממה שהביא את המחלה על הגוף.

ועפ"ז קשה בסיפור של ר' אמנון, מדוע כותב על כך כ"ק אד"ש מה"מ ש"צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו", והרי בזה שחתכו את לשונו ר' אמנון הוא התכוון לקדש את ה', ובכך לכפר על כך שחילל את ה' בלשונו, כשאמר להגמון שעליו לחשוב אם להמיר את דתו. ויוצא שר' אמנון לא עבר בכך על שום איסור, כי ודאי האיסור לחבול בעצמו לא נאמר לגבי מצב כזה?

ז
דיוק בלשון כ"ק אד"ש מה"מ בהערה ועיון במקורות הסיפור

ונראה לבאר בכל זה באופן הנכון, ובהקדם:

מפשטות לשונו של כ"ק אד"ש מה"מ באגרת, "במה שהעתיק מספרים שקדמוהו שר' אמנון פסק דינו", מובן שהערת כ"ק אד"ש מה"מ היא לא על הסיפור בכללותו, אלא על הפרט שר' אמנון פסק במה יענישו אותו, לפי הגרסה המופיעה בספר שלשלת הקבלה (שבפשטות משם הועתק הסיפור, כפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ מיד לאחר מכן ש"כמה

10) שערי תשובה לר' יונה החסיד, שער ד סעיפים ד־ה. וראה בס' כד הקמח (ויקרא שם), ועוד.

עניינים בספר שלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים"). אך ודאי שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ הסיפור אמיתי בעיקרו.

ומיד נשאלת השאלה - אם כן מהי הגרסה הנכונה בסיפור?

והנה, סיפור זה מופיע עשרות ומאות פעמים בספרים רבים. אך כולם מציינים לשלשה מקורות מרכזיים מהם הועתק הסיפור:

א. בספר "סדר הדורות"[11].

ב. בספר "שלשלת הקבלה"[12].

ג. בספר "אור זרוע" (לר' יצחק ב"ר משה מוינה, רבו של המהר"ם מרוטנבורק)[13].

והנה, הספר "סדר הדורות" נכתב כו"כ דורות אחרי שנכתב הספר "שלשלת הקבלה", והסיפור נכתב שם כמעט מילה במילה ממה שמופיע בספר שלשלת הקבלה (ואף מציין שם שהעתיק את הסיפור מהספר שלשלת הקבלה).

בספר שלשלת הקבלה עצמו, נכתב שהמקור לסיפור הוא ב"מחזור אטליאני" בו נעתק הסיפור ממחזור אחר שהעתיק מהספר "אור זרוע". ובלשונו: "וראיתי בפי' מחזור אטליאני שחיבר ר' יוחנן טרויש האומר בתפלות ר"ה [ש]הדברים האלה ממש הועתק במחזור ישן אות באות מהעתק כתיבת ידו של רבינו יצחק מוינה בעל האור זרוע, המעיד שהוא מצא המעשה הזה מידו ממש של ר' אפרים בר' יעקב מוינה".

ואכן בספר אור זרוע נכתב ש"מצאתי בכתב ידו ה"ר אפרים מבונא בר יעקב, שר' אמנון ממגנצא יסד ונתנה תוקף על מקרה הרע שאירע לו".

ומובן אם כן, שהראשון שהעלה את הסיפור על הכתב היה אותו ר' אפרים בר יעקב מוינה שכתב לעצמו את הסיפור, ובעל האור זרוע מצא את כתב היד הזה והעתיק אותו לספרו.

ונמצא שאם פרטי הסיפור כפי שהובאו בספר שלשלת הקבלה אינם נכונים, הגרסה היחידה הנכונה שיכולה להיות, היא הגרסה המובאת בספר אור זרוע.

והנה, לכאורה כשקוראים את הסיפור כפי שהובא בספר אור זרוע, הפרט עליו מעיר כ"ק אד"ש מה"מ דומה ממש לנכתב בספר שלשלת הקבלה:

---

11) חלק א (תחילת האלף הששי) דף קט עמוד ג.

12) עמוד קל.

13) סוף הלכות ר"ה סימן רעו.

14) סעיף ו. וראה בהערה 10.

שלשלת הקבלה - "ויביאהו ההגמון 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".

אור זרוע - "ויען ויאמר אמנון אני את משפטי אחרוץ, כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה. כי חפץ היה ר' אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה".

וצריך להבין: אם גם בספר אור זרוע נאמר במפורש שר' אמנון חרץ את דינו ("אני את משפטי אחרוץ"), מהי אם כן הגרסה הנכונה של הסיפור?

ח

ההבדל בין גרסת האור זרוע לס' שלשלת הקבלה

והנה, באמת במבט שטחי אכן גרסת האור זרוע שווה לגרסה המובאת בשלשלת הקבלה. אך כאשר מדקדקים בפרטי הדברים, ניתן לראות שכן ישנו הבדל בין הגראסאות.

בספר שלשלת הקבלה נכתב שהסיפור הועתק "אות באות" מהספר אור זרוע. אך למעשה רואים שהגרסה בשלשלת הקבלה אינה כתובה בדיוק כגרסת האור זרוע, אלא עם כמה שינויים קלים. בכלל, באור זרוע הסיפור מובא בצורה הרבה יותר מפורטת ותיאורית מאשר בספר שלשלת הקבלה.

ובנוגע לענייננו ישנו הבדל מהותי בין הגירסאות, בתיאור אמירתו של ר' אמנון להגמון שיחתוך את לשונו:

בספר שלשלת הקבלה (וכן בספר סדר הדורות שמעתיקו) מסופר שאחרי שהביאו את ר' אמנון להגמון בעל כרחו, פנה אליו ההגמון "וידבר אתו משפטים". ואז "השיב ר' אמנון" שענשו יהי' שיחתכו את לשונו. היינו שעוד לפני שר' אמנון פסק את דינו, ההגמון כבר דיבר איתו קשות ופסק לו עונש ("דיבר איתו משפטים") על כך שלא עמד בדיבורו, ואז ר' אמנון השיב לו שענשו יהי' שיחתכו את לשונו.

לעומת זאת, בספר אור זרוע לא הוזכר שההגמון אמר לו משהו לפני שהוא פסק את הדין על עצמו, אלא מיד לאחר שההגמון ובלשונו:

"ויאמר ההגמון מהרו את אמנון להביאו בעל כרחו . . ויאמר לו מה זאת אמנון למה לא באת אלי למועד אשר יעדת לי להועץ ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי, ויען ויאמר

אמנון אני את משפטי אחרוץ כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה. כי חפץ היה ר' אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה".

ומובן ההבדל בין הגרסאות: לפי גרסת הספר שלשלת הקבלה ההגמון "דיבר איתו משפטים" וגזר עליו עונש לפני שר' אמנון הציע שיחתכו את לשונו. ואילו לפי גרסת הספר אור זרוע מיד אחרי שההגמון שאל אותו מדוע הוא לא הגיע מרצונו, ר' אמנון פסק על עצמו את העונש, שיחתכו את לשונו.

ט

הסבר הבעי' שבגרסת שלשלת הקבלה וביאור בהערת כ"ק אד"ש מה"מ

ונראה לבאר, שהבדל זה הוא המכריע האם היה איסור בדבריו של ר' אמנון שיחתכו את לשונו, ולזה מתכוון כ"ק אד"ש מה"מ בכתבו שצ"ע אם פרטי הסיפור המובא בשלשלת הקבלה הינם נכונים:

נקודת ההבדל בין שני הגרסאות, היא האם ר' אמנון הציע להגמון **שיעניש אותו** (אור זרוע), או שר' אמנון הציע עונש **מסויים**, אחרי שההגמון כבר רצה להעניש אותו בכל מקרה (שלשלת הקבלה). ויש לומר שזה הפרט שגרם לכך שיהי' איסור בדבריו של ר' אמנון שיחתכו את לשונו:

ובהקדם, שכל ההיתר להצעתו של ר' אמנון להגמון שיחתוך את לשונו היא מצד קידוש ה', שר' אמנון יקדש את ה' ע"י שיקבל על עצמו שיחתכו את לשונו, תמורת זאת שלשונו חללה את ה' (כשאמרה בלשון ספק שאולי הוא ימיר את דתו), כנ"ל.

לפי גרסת האור זרוע, זה שר' אמנון הציע להגמון שיחתוך את לשונו, היה מכיון שהוא רצה לקבל **עונש כלשהו** על כך שהוציא מפיו דבר ספק בקשר להמרת הדת (וזה שבחר בעונש שקשור ללשונו, הוא כנראה בגלל שכך תודגש יותר הכפרה על כך שחילל את ה' בלשונו).

אך לפי הגרסה בשלשלת הקבלה, ההגמון רצה להעניש את ר' אמנון בכל מקרה, ור' אמנון רק הציע **באיזה אופן** ההגמון יעניש אותו.

וזהו הפרט הבעייתי בגרסה המובאת בשלשלת הקבלה:

בזה שר' אמנון קיבל על עצמו חבלה כדי לקדש את ה', אין שום איסור. ואדרבא - בכך הוא מכפר על החילול ה' שנגרם על ידו. אך אם אחרי שההגמון כבר רצה להעניש

אותו, אין לו שום היתר להציע להגמון במה להענישו, כי בכל מקרה יהי' כאן קידוש ה', ובהצעתו להגמון הוא סה"כ בחר באיזה אופן הוא יענש.

ומובן שבאופן כזה אין שום היתר לאדם לבחור במה עליו ליענש, שהרי עי"ז יש לו חלק בזה שחובלים בו (וקידוש ה' היה נפעל בכל מקרה, גם בלי ההתערבות שלו). ובמיוחד שלפי מהלך הדברים הצעתו של ר' אמנון אכן פעלה שההגמון יחליט לקצוץ את אצבעותיו.

והדברים מדוייקים גם בלשונו של כ"ק אד"ש מה"מ באגרת:

"במה שהעתיק **מספרים שקדמוהו**" - היינו בזה שהביא את הסיפור כפי הנכתב בספר שלשלת הקבלה (או בספרים אחרים שהביאו את גרסתו),

"שר' אמנון **פסק דינו במה שיענישוהו**" - שעל פי גרסה זו יוצא שר' אמנון בחר **באיזה אופן** יענישו אותו, היינו שקידוש ה' כבר היה נפעל בכל מקרה ור' אמנון רק הוסיף והציע כיצד ההגמון יעשה זאת,

"הנה צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו" - כי לפי גרסה זו אמירתו של ר' אמנון לא גרמה לכך שיהי' חילול ה', אלא רק השפיע על האופן בו ההגמון יעניש אותו, ואז אין את ה ענין של קידוש ה' וממילא היה אסור לו לגרום לכך שיחבלו בו (או אפילו להתערב באיזה אופן הדבר יעשה),

"וידוע שכמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים" - שהרי הגרסה בשלשלת הקבלה שונה מהמקורות הראשונים של הסיפור, בהם אין קושי בדבריו של ר' אמנון, ויוצא שהגרסה בשלשלת הקבלה מפוקפקת ואינה נכונה.

י

חידוד באופן בו מותר לחבול בעצמו כדי לקדש את ה'

ליתר ביאור:

לכאורה, בזה שר' אמנון בחר שההגמון יעניש אותו בכך שיחתוך את לשונו דוקא (לפי הגרסה בשלשלת הקבלה), רצה ר' אמנון להוסיף בקידוש שם שמים, כי כאשר העונש שיקבל יהי' באותו איבר שגרם לחילול ה' (לשונו שדברה על המרת הדת בלשון ספק), קידוש ה' שיגרם ע"י כך יהי' יותר גדול, כשיראו שר' אמנון היה מוכן שיחתכו את לשונו שחיללה את ה'.

ואם כן, ניתן ליישב גם בגרסה של שלשלת הקבלה, שהיה מותר לר' אמנון להציע להגמון שיחתוך את לשונו, כדי שכך יתקדש שם שמים יותר?

והדבר יובן בהקדם עיון בדין המובא בראשונים הנ"ל[14] שהתקנה לאדם שחילל את ה' היא שיקדש את ה' באותו הדבר שחיללו:

הלשון ברבינו בחיי היא "שיקדש את ה' כנגד מה שחילל", היינו שעל האדם לקדש את ה' באופן כללי תמורת זאת שחילל את ה', אך אין זה חייב להיות דוקא באותו הדבר ובאותו ענין.

וכן מובן גם מהלשון בספר "שערי תשובה", שנוקט בלשון "ימצא לו מרפא, אם יעזרהו השם יתברך לקדש תורתו נגד בני אדם". ומשמע, שאין על האדם חיוב לגרום לכך שיקדש את ה' באותו הדבר בדיוק שחיללו, אלא באופן כללי "לקדש תורתו נגד בני אדם".

אמנם עדיף שהקידוש ה' יהי' באותו הדבר בו הוא חילל את ה', וכפי שמודגש בלשון הראשונים הנ"ל בהמשך דבריהם, אך זה לא כלול בעצם התקנה על החילול ה' שעשה, שנפעלת גם אם קידש את ה' באופן כללי תמורת זאת שחילל את ה'.

וכן מצינו מעין זה בגמרא[15] "גזר דין שיש עמו שבועה . . בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים". ומפרש על כך המהרש"א[16] - "זה הוה ודאי חלול השם גמור, וכן מצינו בבני עלי". ונמצא שעל עון בני עלי שחיללו את ה', תורה וגמילות חסדים (בכלל) מכפרים, אפי' שלא מדובר על קידוש ה' באותו ענין בו היה חילול ה'.

וכן בענייננו, שר' אמנון קידש את ה' תמורת חילול ה' שעשה, לא היה זה צריך להיות דוקא באותו ענין בו היה החילול ה', ומספיק היה שההגמון יעניש אותו באיזה אופן שיהי'. ולכן כשאמר לו ר' אמנון (לפי גרסת שלשלת הקבלה) שיעניש אותו בזה שיחתוך את לשונו, עבר בזה ר' אמנון על האיסור לחבול בעצמו (אף שכוונתו הייתה לקדש שם שמים יותר).

ועפ"ז מובנת הערת כ"ק אד"ש מה"מ על גרסת שלשלת הקבלה.

---

15) ר"ה יח, א.

16) עמוד פו (בהוצאת עוז והדר) ד"ה כל שחבריו וכו'.

17) לע"ע לא מצאתי מקומו.

יא

תוספת ביאור עפ"ז שר' אמנון הי' אדם חשוב

ויש להוסיף ולבאר את חומרת האיסור שבאמירתו של ר' אמנון (לפי הגרסה בשלשלת הקבלה), ובהקדם:

כתב הרמב"ם באגרת השמד17, שכאשר "יעשה איש חכם מעשה שהוא מותר לכל אדם, אלא שאיש כמוהו אינו ראוי לעשות כמעשהו מפני שהוא ידוע במעשה חסד והוא מבוקש ממנו יותר מזולתו . . חלל את השם".

כלומר - אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו יותר מכל אדם, ואם עשה מעשה שמותר בדרך כלל אלא שאינו לפי כבודו ומעלתו, הדבר נקרא חילול ה'.

וכפי שמסופר בגמרא18 שר' אמי הקפיד על כך שרב נחמן הטמין את הצונן בשבת - אף שהדבר מותר מצד הדין - כי רב נחמן נחשב לאדם חשוב, ו"אדם חשוב שאני" ועליו להחמיר גם בדברים שמותרים מצד הדין, כי "הרואה אותו שהוא מיקל עומד ומיקל יותר"19.

[מצד שני, ישנם מצבים בהם מפאת גדלותו של האדם מותר לו להקל אף בדברים האסורים לבנ"א אחרים, כפי שהובא בגמרא20 שלאדם חשוב מותר לקרוא לאור הנר בשבת אף שהדבר אסור שמא יטה את הנר, כיון שאין חשש שאדם חשוב יטה את הנר, כי אין דרכו בכך].

והנה, בנוגע לגדר ד"אדם חשוב" מצינו כמה תכונות: תלמיד חכם21, נכבד בעיני העם22 ועשיר גדול23.

ומכך מובן לענייננו שר' אמנון היה אדם חשוב, וכמובא בתחילת הסיפור שר' אמנון "הי' גדול הדור ועשיר ומיוחס". ומובן אם כן כמה היה על ר' אמנון להזהר ולא לעבור על האיסור שלא לחבול בעצמו, היות ובני אדם למדים ממעשיו, בהיותו "אדם חשוב".

---

18) שבת נא, א.
19) פרש"י שם.
20) שבת יב, ב.
21) מאירי מו"ק יב, א.
22) פהמ"ש להרמב"ם שביעית סופ"ח.
23) פהמ"ש להרמב"ם ערכין רפ"ו
24) שיחה לפרשת שמות, חלק לא בתחילתו.
25) שמות ב, יג.
26) סנהדרין נח, ב.
27) וראה שם בארוכה בביאור ג' השיטות

יב

תוספת ביאור ע"פ המבואר בלקו"ש באיסור הכאת חבירו

ונראה להוסיף בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש[24] על הפסוק "ויאמר לרשע למה תכה רעך"[25], שעליו אומרת הגמרא[26] ש"המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", שבעצם הפעולה של האדם כשמרים את ידו על חבירו כדי להכותו (אפילו שאח"כ בפועל לא הכהו), בכך כבר עובר האדם על איסור (לפי שיטת הרמב"ם[27]) ובלשונו הק':

"תכלית בריאת האדם ה"ה "לשמש את קונו" על ידי קיום התורה והמצוות, בכל אבר ואבר שבו לפי ענינו . . "יד" מורה על ענין הנתינה. וי"ל שזהו עיקר תכלית בריאת היד - להשתמש בה לנתינה . . אבל כאשר האדם "מגבי' ידו על חבירו" - שתמורת השתמשות ביד לתכלית בריאתה, להיטיב לחבירו, ה"ה משתמש בה באופן הפכי, להכות את חבירו . . הרי יש בזה חטא גמור בין אדם למקום (לבוראו), כי הרי הוא מהפך את תפקיד בריאתה של היד מהקצה אל הקצה".

כלומר: מטרתם של אברי האדם הוא לעבוד את ה' - "לשמש את קונו". וכאשר האדם משתמש בהם באופן שאינו משמש בזה את קונו, ועד להיפך מזה, הרי שבפעולה זו - אף שאין בה איסור מצד עצמה - האדם עובר על איסור, וחוטא בכך לבוראו.

ומזה יובן לענייננו בסיפור עם ר' אמנון, שכאשר אמר להגמון שיחתוך את לשונו, בכך הוא היה אמור לגרום לכך שההגמון יבטל את לשונו מלעבוד את הקב"ה (אם אכן ההגמון היה מקבל את בקשתו)[28].

[ועפ"ז יובן גם בכללות האיסור לחבול בעצמו, שהוא איסור מהותי שנוגע לעצם הענין של "אני נבראתי לשמש את קוני", כי כאשר אדם חובל בעצמו הוא מפריע לגופו ולאבריו לבצע את המטרה לשמה הם נבראו - לעבוד את הקב"ה].

והדברים מחדדים יותר את חומרת דבריו של ר' אמנון, שלכן כותב על כך כ"ק אד"ש מה"מ ש"צריך עיון אם אמיתי הוא" (ועד שזה קשור - ואולי גם זו הסיבה - לכך שכ"ק

בפירוש הגמרא הנ"ל.

28) כך גם אפשר לבאר את גודל צערו של ר' אמנון על דבריו הקודמים להגמון (שבזה שלשונו גרמה לחילול ה', פעלה היפך כוונת בריאתה), כמתואר בהבלטה בגרסאות השונות בסיפור.

29) וכן תובן לפ"ז החשיבות וההכרח לתקן את החילול ה' שנגרם על ידו בדבריו הקודמים, שלכן הצטער על כך ורצה לתקן זאת, וכנ"ל הערה 28.

אד"ש מה"מ מתבטא על הספר בו נכתב הסיפור ש"כמה עניינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים" וכו')[29].

שער
הלכה
ומנהג

בדין חלב נכרי והמסתעף

הרב מנחם מענדל שי' הראל
משגיח בישיבה ואחראי את"ה

הקדמה

כיום מצויים מאכלי חלב רבים המוחתמים בכשרות מהודרת כשמעורב בהם אבקת חלב נכרי.

ולצורך בירור מנהגנו בזה - האם יש ענין להדר ולהימנע מאכילת מאכלים כגון אלו, יש להקדים את כללות העיון בדין חלב שנחלב ע"י גוי, והמסתעף הימנו.

הגזירה על חלב נכרי

דין איסור שתיית חלב שחלבו גוי מקורו במשנה[1] "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה, חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו".

ובטעם הדבר ביארו בגמ' שם שהחשש הוא "משום אחלופי", שמא יחליף הגוי את החלב של הבהמה הטהורה בחלב בהמה טמאה, ועל כל פנים שמא יערב חלב בהמה טמאה בחלב הבהמה הטהורה (וכפי שיתבאר בע"ה לקמן).

ההיתר של ישראל רואהו

ובהמשך הסוגיא שם[2] נאמר במשנה "ואלו מותרין באכילה חלב שחלבו עובד כוכבים וישראל רואה". ובגמ' שם "תנינא להא דת"ר יושב ישראל בצד עדרו של עובד כוכבים ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו ואינו חושש. היכי דמי? אי דליכא דבר טמא בעדרו, פשיטא (שמותר), ואי דאיכא דבר טמא בעדרו, אמאי (מותר, הרי יש לחשוש שמא עירב חלב טמא)?! לעולם, דאיכא דבר טמא וכי קאי חזי ליה (כאשר עומד רואהו) וכי יתיב לא

1) ע"ז לה, ב.

2) לט, ב.

חזי ליה (וכאשר יושב אינו יכול לראותו), מהו דתימא כיון דיתיב לא חזי ליה ניחוש דלמא מייתי ומערב ביה, קמ"ל כיון דכי קאי חזי ליה אירתותי מירתת ולא מיערב ביה".

היינו, הייתי חושב לומר, מכיון שכאשר הישראל יושב אינו רואהו, יש לחוש שמא עירב דבר טמא, מחדש התנא - שגם כשהישראל יושב בצד, הגוי ירא ממנו ולא מערב חלב טמאה.

ובשולחן ערוך כתב המחבר[3] "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו אסור, שמא עירב בו חלב טמא. היה חולב בבתו וישראל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו מותר, אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב, היה לו דבר טמא בעדרו וישראל יושב מבחוץ והעובד כוכבים חולב לצורך ישראל אפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב אם יכול לראותו כשהוא עומד מותר, שירא שמא יעמוד ויראהו; והוא שיודע שחלב טמא אסור לישראל".

בדיקת כלי החלב לפני החליבה

וכתב הרמ"א - "ולכתחילה צריך להיות הישראל מתחילת החליבה, ויראה בכלים שלא יהיה בכלי שחולבים בו דבר טמא. ונהגו להחמיר שלא יחלוב בכלי שדרכו של עובד כוכבים לחלוב בו שמא נשארו בו צחצוחי חלב של עובדי כוכבים. מיהו, בדיעבד אין לחוש לכל זה".

וכתב הט"ז[4] שההיתר הוא דוקא כאשר הישראל יושב בסמוך למקום החליבה. וכן לא די במה שהגוי יודע שהישראל רגיל ללכת לשם בכל יום, אלא צריך שיהיה הישראל יושב שם כנ"ל, או שהוא נכנס ויוצא שאז הגוי מירתת[5].

החליבה, צריכה להיות לכתחילה לתוך כלי של הישראל, משום החשש שמא נשאר בכלי של הגוי שאריות "צחצוחי" חלב אסור[6], אבל אם הישראל רחץ את כלי החליבה של הגוי ורואה את כל תהליך החליבה, מותר לכתחילה אפילו לכלי הגוי[7].

מקום שאין לחשוש לחלב טמא

והנה דנו בפוסקים בזמנים קדומים יותר, מה דין חלב גויים במקום שאין לחשוש לחלב טמא כלל, כגון בעיר שאין בה חליבה של בהמות טמאות בכל צורה שהיא.

---

3) יו"ד ס"ק ס"א.
4) ס"ק ב.
5) ש"ך ס"ק ד.
6) ש"ך ס"ק ז.
7) כה"ח שם ס"ק יג.

ובזמנינו נתחדשה השאלה באופן שונה קצת, מה דין חלב הנחלב במחלבה ממשלתית בפיקוח: האם יש לו דין חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, או שבנידון זה (במדינות מתוקנות על כל פנים) יש לפיקוח הממשלתי כח של ראיית הישראל - היינו שברירא לן מילתא שהמחלבה לא תערב שם חלב טמא.

בכללות דין זה כאשר אין חשש לחלב טמא כלל, התיר הרמ"א בדיעבד, אך הט"ז[8] השיג עליו וכתב "ולענין הלכה נראה דיש להחמיר ולאסור אפילו דיעבד כל שאין ישראל רואה תחילת החליבה, אפילו באין שם דבר טמא".

במציאות בה אין בעיר חלב טמא כלל, הרדב"ז והפרי חדש[9] כתבו שהחלב מותר. אך השיג עליהם החתם סופר וכתב[10] שחלב גויים נאסר במניין כיין נסך, ולכן גם במקומות שאין כל חשש לחלב טמא, אסור. ויתירה מזו הוסיף שלבני אשכנז שנהגו בזה איסור, הוי כנדר שאין לו התרה.

והרב ברכי יוסף[11] הכריע, שבעיר שיש בה מנהג להקל יכולים להקל, אך בעיר שאין בה מנהג כלל ודאי יש להחמיר (וראה בכ"ז בפ"ת ובכה"ח שם).

חלב בפיקוח ממשלתי

אמנם בנוגע למחלבות של ימינו במדינות בהם יש פיקוח ממשלתי על החליבה והחלב, נתעוררה השאלה ביותר, מכיון שיש צד לומר שהפיקוח הממשלתי יש בכוחו למנוע את עירוב החלב הטמא מכל וכל.

לכל לראש נראה לומר שהצדדים להכרעת השאלה שעמדו בפני הפוסקים הם:

א. אי הוי בכלל דין גזירה (כדברי החת"ס). **ב.** האם הפיקוח הממשלתי הוי בכלל "ישראל רואהו", מחידוש סברא של "עיננו רואות" - עיני השכל. **ג.** בזה גופא האם יש חשש 'מירתת' בפיקוח ממשלתי, וכמה הוא קיים לענין חשש איסור.

והנה הגר"מ פיינשטיין ע"ה[12], צידד להיתר בחלב שבפיקוח ממשלתי וכתב מספר תשובות בדבר, ועיקר הטעם לשיטתו להתיר הוא: **א.** שעינינו רואות, "וכשישראל יודעין ידיעה ברורה, הוי כראיה". **ב.** שהוא 'מירתת' מדיני הממשלה, שלא יסגרו לו העסק.

---

8) ס"ק ד.

9) שו"ת הרדב"ז סי' א' קמז. תשב"ץ ח"ד סי' לב. פר"ח יו"ד סי' קטו, ס"ו.

10) חיו"ד סי' קז.

11) סי' קטו, א.

12) יו"ד ח"א סי' מז-מט.

אמנם הוסיף בזה וכתב, אבל מכל מקום לבעלי נפש - מן הראוי להחמיר, ואין בזה משום יוהרא.

אך לאידך יש מי שחלק עליו[13], וס"ל - **א.** כדברי החתם סופר הנ"ל שחלב גוי הוי בכלל הגזירה וממילא אין בכח הסברא לבטל גזירה זו. **ב.** שישנו לפי החוק סך מסוים של אחוזים שהוא בבחינת ה"סוד" של המפעל, שאינם צריכים לגלות מה מערבים במוצר ועדיין יחשב מבחינה חוקית לחלב טהור ללא כל עירוב.

היסוד למחלוקת בחלב שבפיקוח ממשלתי

ונראה לומר שיסוד המחלוקת להכרעה בדין זה, מקורו בראשונים.

נחלקו הראשונים בדברי הברייתא דלעיל, הא דאמרו שדי בכך שהישראל יושב בצד העדר, הוא מצד דהיכן דליכא חשש חלב טמא לא גזרו רבנן ולכן די שיושב בצד העדר ולא צריך להיות נכנס ויוצא[14], או לאידך שודאי גם על מצב זה חלה הגזירה, אלא שבמצב זה ודאי די בכך שישראל יושב מן הצד בעת החליבה והוי כישראל רואהו[15].

דבסימני או"ה משמע שגזירת רבנן היא רק במקום שיש לחשוש לחלב טמא, אך אם אין חשש לדבר טמא, די בזה שישגיח הישראל מחוץ לעדר (וזה לכאורה משמש היסוד לסברא האומרת, שכונת הגמ' היא שיש פעמים שדי בראיית הלב - היינו בדבר הברור ומוכח מעצמו שיחשב בדין זה כראיית העיניים).

לאידך המרדכי כתב "יש מוכיחים מכאן דאם ברור לנו דאין בהמה טמאה בעדרו דמותר ליקח מאותו עו"ג אפילו אין הישראל רואהו, וטעות הוא בידם דאם כן הוה לי למימר (בסוגיא בדף לט) אי דליכא דבר טמא בעדרו למה לי ישראל יושב בעדרו ורואה?! אלא ה"פ אי דליכא וכו' פשיטא דביושב בצד עדרו סגי כ"כ הר"פ ז"ל בפסקיו דאפי' אין דבר טמא בעדרו יש להחמיר להיות הישראל שם בתחילת החליבה פן יערב או ישים העו"ג חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל" (מכך שהגמ' לא שאלה באופן זה, פשוט הדבר שאין לגמ' הו"א כזו, וברור שגם כאשר ודאי שאין בהמה טמאה צריך להיות שם ישראל משגיח על החליבה ורואה בכלי שאין בו חלב טמא מתחילה).

ונראה ששיטת הפוסקים להיתר בחלב המיוצר בפיקוח ממשלתי מקבל יסוד מסברת

---

13) משנה הלכות ח"ד סי' קג.

14) ממשמעות סימני או"ה במובא ברמ"א ובש"ך ס"ק ח.

15) ע"פ דברי המרדכי שם. אך ראה באג"מ סי' מח שציין לסברת המרדכי לבאר את שיטתו בזה.

האו"ה בלימוד הברייתא בדין עדר שאין לחשוש בו לבהמה טמאה. ושיטת האוסרים יסודם בסברת המרדכי שהוי בכלל הגזירה.

סוד הטעם - לא בטיל

ואולי יש להוסיף עוד בסברת האיסור של חלב גוי בפיקוח ממשלתי, מדין מילתא דעביד לטעמא שאינו בטל אפילו באלף, כפי שפסק הש"ך[16] דהא דמילתא דעביד לטעמא אינו בטל היינו נמי מטעם שמסתמא הוא נ"ט אפי' באלף[17]".

והנה מציאות זו שמותר למפעל להכניס למוצר אחוזים מסוימים של דברים נוספים, שהם בגדר 'סוד הטעם' של המוצר ודאי הוי בכלל מילתא דעביד לטעמא שלא בטל אפילו באלף[18], ומאחר וכל הוספת אחוזים אלו היא לצורך נתינת הטעם והיא הנותנת את הטעם המיוחד של המוצר, אי לכך מה יועיל הפיקוח הממשלתי, בה בעת שמצד כח הממשלה מותר למפעל להוסיף את ה"סוד שלו" למוצר ואינו צריך לדווח על כך כלל.

לסיכום הנ"ל, הנה שיטת המתירים חלב בפיקוח ממשלתי היא רק במקרה של בדיעבד (כהדיון בדברי הרמ"א, מיהו **בדיעבד** אין לחוש לכל זה), ועומדת על יסוד הבנת הברייתא בישראל יושב בצד העדר, וישנה ידיעת הלב שאין כאן עירוב חלב טמא, ולסברתם יש כאן מרתת. שיטת האוסרים, יסודה בהבנת הברייתא דלעיל שכל חלב גוי אפילו כשאין חשש לחלב טמא הוי בכלל הגזירה, וגם במציאות של פיקוח ממשלתי איכא לחשש עירוב דבר טמא או אסור בחלב.

הגזירה על גבינת הגויים

בנוגע לאיסור גבינה של גויים נאמר בגמ'[19] "שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין בדרך, אמר לו מפני מה אסרו גבינות הגויים? אמר לו מפני שמעמידין אותה בקיבה של נבלה . . (ועוד אמר) מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי עבודת כוכבים. אמר לו אם כן למה לא אסרוה בהנאה? השיאו לדבר אחר".

---

16) יו"ד סצ"ח, סקכ"ח.

17) יסוד דהדין שמילתא דעביד לטעמא לא בטל, הוא מדברי הראב"ד והרשב"א. הובא בבית יוסף סקל"ד.

18) אמנם לנוב"י יש סברא אחרת בדין מילתא דעביד לטעמא, (יו"ד ת' סי' נו) "מה שאינו בטל אפילו באלף היינו דמסתמא יהיב טעמא אפילו באלף, אבל אם בודאי אין מרגישין טעמו מותר אפילו עביד לטעמא". ועיין שם שמאריך בזה ביותר.

יש מקום לומר שלשיטתו גם אם המפעל מערב מוצר לא כשר, אם יש 60 כנגדו וטעמו אינו מורגש, האיסור בטל. אך ראה מ"ש בשו"ת משנה הלכות שמכיוון שלפי החוק מותר לערב עד 2% אז אין למעשה בטל ב60.

19) שם כט, ב.

בגמ' שם שאלו "מאי טעמא" שר' יהושע שלא ענה לרבי ישמעאל, אלא שינה את נושא השיחה לענין אחר? וביארו מכיון שר' יהושע רצה ללמדו, ש"גזירה חדשה היא ואין מפקפקין בה".

טעמים לגזירה

יחד עם כך שזו גזירה חדשה ואין לפקפק בה, נתנו האמוראים כמה טעמים לגזירה זו:

דעת ר' שמעון בן פזי היא, שכיון ובעת העמדת הגבינה החלב נשאר גלוי, יש חשש סכנה מארס נחש ששתה מן החלב. דעת רבי חנינה היא, שמאחר ודאי יש בגבינה זו שאריות של חלב בהמה טמאה. ודעת שמואל, מפני שהעמדת החלב לגבינה נעשה באמצעות עוד קיבת נבלה.

הרמב"ם[20] נקט בשיטת שמואל בטעם הגזירה על גבינתם, ואילו הרמב"ן והרשב"א סבירא להם שגזירה זו היא מפני "שחכמים רצו להרחיק מאליהם" (עיין במגיד משנה שם, ומשמע שזו שיטתם בכללות גזירת החלב). ואילו רבינו חננאל תפס כדעת האומרים שהחשש הוא משום גילוי (וחיישינן לארס הנחש).

לא שייך ביטול גזירה זו

ואין להקשות לשיטת הרמב"ם שכתב שהטעם הוא מפני שמעמידין אותן בעור קיבת נבלה וכן לדעת רבינו חננאל שכתב הטעם משום גילוי וחיישינן לארס - כיום שאין מעמידין בחלב נבלה ואין חוששין לגילוי, אם כן תותר אכילת גבינת הגוי, מפני שזו גזירה שנגזרה במנין, ואף על פי שבטל הטעם, הגזירה לא בטילה. שכדי לבטל גזירה דרבנן צריך שיעמדו מניין אחר להתירו[21]. וכפי שכתב הש"ך[22] שאפילו אם הגוי העמיד את הגבינה בדבר שאין בו כל חשש איסור, כגון בעשבים, הגבינה אסורה משום דלא פלוג רבנן בגזרתייהו, וכל גבינת הגוי אסורה[23].

---

20) הל' מאכלות האסורות פרק ג' הי"ג

21) וכמבואר דין זה בהלכות ממרים להרמב"ם - "בית דין שגזרו גזירה, או התקינו תקנה, והנהיגו מנהג, ופשט כל הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר, וביקש לבטל דברי הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין".

22) סי' קטו ס"ק כ

23) בערוך השלחן סי' קטו ס"ו. אחר שהביא מעשה נורא בענין זה הוסיף וכתב "ובאמת כך מקובלני, שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה, יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אתם".

וראה עוד באגרות משה סי' מט־נ בענין גבינת הגוי.

האם תועיל ראיית החליבה ותהליך הגיבון ע"י ישראל?

גבינת הגוי אסורה בכל מצב כנ"ל, ואין לה את ההיתר שישנו בחלב שמותר ע"י שישראל רואה את החליבה (בלבד), ונחלקו הפוסקים האם מספיק שישראל יראה את תהליך הגיבון כדי להוציאה מכלל גבינת הגוי, או שצריך יותר מכך כדי להתירה.

דהנה בתורת חטאת הביא הרמ"א את דעת המרדכי שכתב "דאפילו הישראל רואה החליבה, והעובד כוכבים עושה הגבינות, אין נוהגים ללוקחן מן העובד כוכבים", ואילו האגודה בהלכות שבת כתב "אדם קונה סכום גבינות והעובד כוכבים מתקנם בשבת וישראל רואה ושומר ואינו מדבר", והרמ"א הכריע כדברי האגודה (שם) "ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה, מותר". ולדבריו גם יסוד בפירוש המשנה לרמב"ם במסכת עבודה זרה (שם) שכתב שכאשר אנו רואים את הגוי מעמיד את הגבינה מותר לאכול אותה הגבינה, וכן הביא בכף החיים (שם ס"ק ל"ב) בשם הכנסת הגדולה שבאופן זה מותר.

אך הש"ך חלק על הרמ"א בזה, ולשיטתו לא מספיק שהישראל יראה את תהליך עשיית הגבינה, מכיון שעדיין זה בכלל גבינת הגוי שבגזירת חז"ל, אלא צריך גם שהישראל יעשה מעשה ממש, ומה שהאגודה התיר זה רק בנידון של שבת מצד דיני שבת (ולכן כתבם בהלכות שבת), ועוד ועיקר שמהאגודה ראיה שלא מדובר בגבינת הגוי שהרי כתב שם שהיהודי קנה את הגבינות לפני עשייתן היינו שזה גבינת הישראל, והגוי עושה בשל ישראל.

ומביא הש"ך עוד ראיות לדבריו ולכן פוסק שישנם שתי אפשרויות להתיר את גבינת הגוי, **א.** שהישראל קונה את הגבינה קודם ואז הגוי עושה את הגבינה של ישראל והישראל רואה את כל תהליך עשיית הגבינה. **ב.** שאם הגבינה היא של הגוי, על ישראל לראות את התהליך משעת החליבה והגיבון וכן לעשות מעשה בתהליך הגיבון עצמו ורק אז תצא מכלל גבינת הגוי.

חמאה של גויים

אודות חמאה היוצאת מן החלב, הביא הטור[24] מחלוקת בין הראשונים, דעת המתירים בשני טעמים:

א. חמאה לא היתה בכלל הגזירה. **ב.** חלב בהמה טמאה אינו עומד (לא נעשה חמאה). דעת האוסרים מכיון שנשאר בחמאה מעט מהחלב הטמא שערבו החלב הטהור לפני

24) סקט"ו.

יצירת החמאה. דעת הרשב"א לאסור חמאת הגוי בכל מצב, ואילו רבינו פרץ התיר לאחר הבישול שלסברתו ע"י הבישול יוצאים שאריות החלב הטמא מן החמאה. הרא"ש אסר את חמאת הגויים מחמת כח המנהג (לאוסרה באכילה). וע"ע בבית יוסף בהרחבת העיון בזה.

והנה בשו"ע[25] פסק שבמקום שנהגו לאסור, אסורה לכולם. במקום שנהגו היתר, מותרת. ובמקום שאין מנהג מותרת על ידי שיבשלנה עד שיצאו ממנה כל שאריות החלב.

הפוסקים שלאחר השו"ע חיזקו את המנהג לאיסור מפני שבכמה וכמה מקומות ומקרים הוכח שהגויים מערבים חלב טמא בחמאה לשמור על איכות החמאה[26].

והנה מתעוררת שאלה 'פשוטה' בנידון זה דחמאה, מאחר והחמאה נעשית מחלב גוי וחלב גוי נאסר כנ"ל, מהי א"כ ההו"א לומר שהחלב אסור ואילו החמאה המופקת ממנו תהי' מותרת?

הנה הב"י כתב על זה שהוא מפני שבידוע שחלב טמא לא יכול להיעשות חמאה, וכן חשש **עירוב** חלב טמא אינו בחמאה מכיון שמתיכים את החמאה ע"י בישול, והבישול מוציא את כל צחצוחי החלב הטמא.

ובט"ז תמה על היתר הרמ"א בחמאה, שהרי הרמב"ם עצמו שכתב להתיר בחמאה, לא כתב שמותר ליקח חמאה מן הגוי, אלא כתב זאת רק במצב של בדיעבד "יראה לי שאם לקח חמאה מן העכו"ם ובשלה עד שהלכו להן צחצוחי חלב הרי זו מותרת", אך לא פסק שמותר ליקח לכתחילה חמאה מן הגוי"?! ולכן ודאי שגם לשיטת הרמב"ם אין היתר לקחת חמאה מן הגוי. והט"ז נשאר בתימה על הרמ"א בזה. ובפ"ת על סעיף זה, הביא שהחתם סופר התיר בדיעבד אחרי שלקחו חמאה מן הגוי, אך לא התיר ליקח לכתחילה וכן הנוב"י אסר בזה ולא כהפר"ח שהקל בזה[27].

אבקת חלב

בשנים מאוחרות יותר החלה שיטה חדשה בהפקת אבקת חלב, אותה מערבים במוצרים רבים. והתעוררה השאלה האם אבקת חלב הוי בכלל גזירת חז"ל על החלב שצריך שיהא ישראל רואהו (וגזירה זו היא גזירה כללית כדעת הרשב"א בחמאה), או שמא הוי בכלל גזירת הגבינה האסורה כנ"ל. או שהיא בכלל החמאה שיש שהתירוה באכילה (כנ"ל) וכן

25) שם ס"ג.

26) ראה באריכות גדולה בזה בדרכי תשובה ס"ק מ, כה"ח סי' קטו ס"ק מא, ערוך השלחן סימן קטו, ד ואילך. ובתשובת הגר"מ פיינשטיין סי' נ' נוטה להקל בגבינת קרמצ'יז.

27) את קושיית הפר"ח ניתן ליישב לפי שיטת הט"ז בלימוד הרמב"ם. וע"ע בגליון מהרש"א שם.

אפשר לומר שחז"ל גזרו רק בדברים שהיו קיימים אז, ואבקת חלב אינה בכלל גזירה זו (כנ"ל בחמאה)[28].

וגם בזה יש האוסרים מחשש עירוב חלב טמא כאשר נעשה ע"י גוי, ויש המתירים לכתחילה מצד שלא הוי בכלל הגזירה. וכן אין לחשוש לחלב טמא כיום (שלא מצוי שחולבים בהמות טמאות ובפרט לא בכמויות כ"כ מסחריות, עד שנאמר שייצרו ממנו אבקת חלב).

ואולי יש להוסיף סברא לאיסור בכל הנ"ל (על יסוד הטעמים המובאים בדרכ"ת ובכה"ח הנ"ל) במציאות ימינו, בה השוק העולמי הגלובלי פתוח ובקלות ובמהירות מעבירים ממדינה למדינה מוצרים שהם עצמם איסור ממש, או שמעורב בהם איסור ממש, ומערבים אותם במוצרי המזון (המשמשים כבסיס למזון כגון באבקת חלב), בודאי שכיום נוסף צד לאיסור אפילו במפעלים שבפיקוח ממשלתי (כל עוד אין שם השגחה של ישראל כשר על כל התהליך).

ובעיקר לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א דלעיל שגזירת חלב היא לא רק משום חשש חלב טמא, אלא כגזירה על הרחקה מן הנכרי (שאולי היה לזה צד היתר במפעל שאין בו חשש קירוב, אבל ודאי שכשם שנהגו למעשה שלא לאכול פת פלטר, כך יהיה בנידון זה).

יסוד חדש בכללות האיסור של חלב גוי

אמנם כהנ"ל, הן לחלב, הן לגבינה, הן לחמאה והן לאבקת חלב, הוא מצד הסברא והדעות השונות לכאן ולכאן. אבל למעשה ובפרט לדידן, הדין בכל זה נוגע מ'יסוד' חדש שהניח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בגדר האיסור המהותי בחלב נכרי ומוצריו. כ"ק אד"ש מה"מ הניח הנחת יסוד חדשה, ומיסוד זה נבין שכל חלב גוי בכל גווניו ומוצריו השונים יהיו אסורים אפילו לחולה רח"ל[29]:

"במ"ש אודות האברך . . הנה מה שאמרתי לו בהנוגע לחלב עכו"ם הוא - ע"פ סיפור הידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר (וכמדומה גם נדפס), **שחלב עכו"ם מעורר ספיקות באמונה**, ואלו הדברים שאמרתי לו, ושאם בכל הזמנים הי' צריך להזהר מהנ"ל כמובן ופשוט, עאכו"כ הנוער דארצוה"ב ובפרט באלו הלומדים במוסדות ששם תערובות טו"ר, ולאום מלאום יאמץ, וד"ל.

---

28) ראה בכ"ז: שו"ת הר צבי חיו"ד סי' קג. ילקוט יוסף יו"ד סי' פ"א

29) אגרות קודש חט"ז, אגרת ו'יז.

"ומ"ש אודות בריאותו של הנ"ל, כמדומה לי שאמר ברור - אשר נמצא ב . . ולבתו בא רק לעתים רחוקות, בכל אופן הרי אין הענין בידי לשנותו מהאמור בפירוש. **ופשיטא שא"א למי שהוא לקחת ע"ע אחריות להעלים ענין שכנ"ל מתעוררים ממנו ספיקות באמונה".**

יסוד זה, שחלב גוי מעורר ספיקות באמונה וממילא אין להתירו אפילו במקום חולי (כי מי יקח על עצמו אחריות וכו'), מביא להבנה שכל תרכובת של חלב גוי, אסורה בתכלית[30].

30) מה שיש על זה הכשר מהודר, הוא מצד כח הסברות ההלכתיות הנ"ל, אבל מצד היסוד הנ"ל שחידש כ"ק אד"ש מה"מ, אין מקום להתירו כלל.

סעודת שבת אחר תפילת מנחה

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נו"ן בישיבה

כתב אדמו"ר הזקן[1] שבשבת צריך למהר להתחיל לאכול את הסעודה של היום לפני חצות היום, גם אם אי אכילתו היא לא לשם תענית אלא מצד שעוסק בתורה ותפילה, אלא אם כן אינו רוצה עדיין לאכול והאיחור הוא עונג לו.

למעשה אין מנהגנו להקפיד על כך, אלא אוכלים את הסעודה אחר חצות, דמכיון שרגילים לטעום קודם התפילה[2] אינו נקרא שמתענים בשבת[3].

אלא שמכל מקום יש שכתבו[4] שיש להסמיך כל סעודה של שבת לתפילה שלפני', ואת הסעודה השניה יש להסמיך לתפילת מוסף ולא אחר מנחה שאז זה זמן של סעודה שלישית[5].

ובפרט לפי מה הביאור של כ"ק אד"ש מה"מ[6], שהסיבה שלא נוטלים ידיים בסעודה שלישית, הוא משום שזה זמן נעלה ('רעוא דרעוין') שאין ראוי לאכול בו פת, ואם כן גם אם זאת הסעודה השניה שלו הרי אין ראוי לאכול בזמן זה פת.

ולמרות שבכל מקרה לא יוצא לאכול את הסעודה לפני חצות ואם כן אינה סעודת שחרית[7]. יש לומר בזה על פי דברי כ"ק אד"ש מה"מ[8] - לגבי סעודת פורים שחל ביום ששי, שבשו"ע[9] נכתב לעשות הסעודה לפני חצות, שאכן צריך לעשות הסעודה בבוקר כי

---

1) שו"ע סימן רפ"ח ס"א.

2) ראה שולחן מנחם ח"א ע' קל"ח.

3) ראה פסקי תשובות סעד"ר אות י"ג וסרפ"ח אות א'.

4) בעיקר ע"פ קבלה, אבל ע"פ נגלה מצד הדין יכול בשעת הדחק לאכול את כל הג' סעודות בשבת ביום (ראה שו"ע אדה"ז סעד"ר ס"ח ובאריכות בשו"ת דברי נחמיה סט"ז ואילך).

5) ספר דבר בעתו הובא בפסקי תשובות סרצ"א הערה 27. שו"ת מן השמים סימן י"ד ("צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות"). כה"ח סעד"ר סקי"ז וסרצ"א סק"ב (ע"פ הזוה"ק צריך להשתדל מאד בכל מה שאפשר לקיים כל סעודה בזמנה, ראשונה בלילה שנייה בשחרית ושלישית אחר תפלת מנחה).

6) לקו"ש חכ"א ע' 84 הערה 7.

7) ראה שו"ע אדה"ז סרצ"א בקו"א סק"א בסופו.

8) שיחות קודש תשל"ז שם ע' 519.

9) רמ"א סתרצ"ה ס"ב וקצוה"ש סס"ט סק"ח.

כך נכתב בשו"ע, אבל לא צריך לדייק ולהסתכל בשעון האם זה לפני חצות או אחר חצות. כך אפשר לומר גם בנדון דידן שכל זמן שלא התפלל מנחה נקרא סעודת שחרית, אבל אם כבר התפלל מנחה מראה שזה כבר זמן מאוחר[10].

ואף שפסק אדמו"ר הזקן[11], שאם הגיע זמן תפילת מנחה (חצי שעה אחר חצות) ורוצה לאכול סעודה (אפילו קטנה) צריך להתפלל מנחה לפני כן. הנה למעשה כתב הצ"צ[12] שסעודה קטנה יכול להתחיל לאכול עד זמן מנחה קטנה[13]. ובפרט אם רגיל להתפלל מנחה במניין בזמן קבוע שאז הדבר מהווה תזכורת ואין חשש שישכח להתפלל, מותר לו לאכול לפני כן (גם אם הגיע זמן מנחה קטנה)[14].

והנה בספר השיחות[15] אומר הרבי הריי"צ שמנהג הרבי הרש"ב בשבתות החורף היה לקדש אחרי תפילת שחרית, להתפלל מנחה, ולפני השקיעה ליטול ידיו לסעודה[16]. וא"כ רואים שאכל את עיקר סעודת השבת אחר מנחה[17].

אלא שבלקו"ש[18] כותב על כך הרבי, שהרבי הרש"ב עשה את ההנהגה הנ"ל כדי לקיים בזה את אכילת ג' סעודות בשבת[19], ובזה שקידש ואכל מזונות לפני מנחה קיים את אכילת סעודה שלישית (אף שאינו לפי סדר אכילת הסעודות[20]).

---

10) ובתו"מ חי"ט ע' 108 (תשי"ז ח"ב) נכתב "יום השבת בזמן המנחה הוא עת רצון, "רעוא דכל רעוין"". וא"כ זמן מיוחד זה מודגש בעיקר אחרי שמתפלל מנחה (אף שאפ"ל שמתחיל כבר מהזמן הראוי להתפלל מנחה גדולה). ובפרט שהמנהג המקובל הוא בפרט ע"פ קבלה לאכול סעודה שלישית דוקא אחר מנחה (ראה שו"ע אדה"ז סרצ"א ס"ד. כה"ח סרצ"א סק"ב, סקי"ג וסקט"ו. ערוה"ש סרצ"א ס"ד).

11) שו"ע סרפ"ו ס"ה וסרצ"א ס"ב.

12) חידושים על משניות שבת פ"א משנה ב' אות ד'.

13) וראה קצור הלכות משו"ע אדה"ז מילואים דף צ"א.

14) ראה פסקי תשובות סרל"ב אות ג' והערה 22 (שם כתב שסעודת שבת ויו"ט נחשבת כסעודה קטנה).

15) תש"ב ע' 29. וראה גם בספה"ש תרצ"ז ע' 217.

16) ומנהג הרבי לאכול סעודת שבת לפני מנחה ולאחר מנחה טעם מזונות או פירות, אבל כאשר היה מתוועד, קידש ואכל מזונות בהתוועדות, ואחר תפילת מנחה הלך לבתו לסעודת שבת, ומתשמ"ח קידש בחדרו לפני ההתוועדות ואכל מזונות ובהתוועדות בירך על היין ואכל מזונות (הליכות ומנהגי ש"ק ע' ק"ג, קי"ח, קל"ז. אורחות מנחם ע' ס"א־ז, ע"ג).

17) ולהעיר מספר השיחות תרצ"ז שם שאמר הרבי הריי"צ שאולי הי' זה סדר פרטי, ואין ללמוד מזה. אלא שאולי אפ"ל שהרבי הריי"צ אמר כן כיון שלא הבין את סדר ההנהגה של אביו (כמ"ש שם), אבל לפי ההסבר של הרבי בלקו"ש (דלקמן) אולי אפ"ל שיש טעם להנהגה זו, וכן אפשר לנהוג כך עכ"פ בשעה שדחוק בזמן.

18) שם.

19) דלכאורה אין לומר שהיה זה רק מצד שלא היה זמן כלל לסעודה אחר שחרית, דא"כ מדוע היה צריך לקדש ולאכול מזונות אחר שחרית, ולאחר מנחה לאכול שוב.

20) ומציין למ"ש בזה הצ"צ בפס"ד בחידושים

ואם כן אפשר לומר שבגלל שקידש אחר שחרית לכן האכילה שאחרי מנחה נחשבת לו כאכילת שחרית, אבל אם לא היה מקדש ואוכל אחר שחרית אלא רק אחר מנחה, לכאורה נחשב שלא אוכל את סעודת השחרית בזמנה, אלא בזמן סעודה שלישית[21].

והנה אף שגם מנהגנו לטעום קודם תפילת שחרית כנ"ל, מכל מקום אכילה זו שלפני התפילה לכאורה אינו נקרא כאכילת סעודה, ולכן אינו צריך לקדש לפני כן[22]. ואם כן קשה לומר שאכילה זו נחשבת כסעודה שלישית.

אבל מצד שני עדיין אפשר לומר שיש הוכחה מהנהגת הרבי הרש"ב שאין חשש לאכול סעודת שבת אחר מנחה, כיון שרואים מהנהגתו שלמרות שאכל כבר סעודה שלישית אחר שחרית עדיין יכול להשלים את הסעודה השניה, כיון שאין צריך להיות סדר לאכילת הסעודות (ואין צריך לומר (כנ"ל) שנקרא שאוכל הסעודה אחר שחרית), וכל שכן מי שלא אכל סעודה שניה שיכול להשלימה אחר מנחה.

אלא שמכל מקום עדיין אפ"ל שהרבי הרש"ב עשה כך רק בלית ברירה מחוסר זמן בשבתות החורף, ולכן אין לנהוג כך לכתחילה כשאין סיבה מיוחדת.

ולפי כל זה לכאורה נראה שלכתחילה אינו רצוי כל כך לדחות את סעודת השבת לאחר תפילת מנחה[23], אלא אם כן יש לכך סיבה מוצדקת[43]. ועצ"ע בכ"ז מהנהגת הרבי הרש"ב[25].

לרי"ו דף שנ"ז סע"ג, וכן לשו"ת דברי נחמיה סט"ז ואילך. וצע"ק ששם כתבו הצ"צ והדברי נחמיה שצ"ע האם אפשר לשנות את סדר אכילת הסעודות ולהקדים את הסעודה השלישית לפני השניה. ובשו"ת דברי נחמיה מוסיף שלא יוצאים ידי חובה אם אוכלים סעודה ג' לפני חצות, אלא שכנראה הרבי הרש"ב אכל את המזונות אחר חצות.

21) ולכאורה נראה לומר כן גם משום שבשיחה בלקו"ש הרבי כותב שרבותינו נשיאנו נהגו שלא לאכול פת בסעודה שלישית, ועל זה מביא את ההנהגה של הרבי הרש"ב. ואם נאמר שנחשב שאוכל את הסעודה השניה בשעה מאוחרת אחר מנחה, כיצד זה יסתדר עם מה שהרבי מבאר בשיחה שהסיבה שלא נוטלים ידיים בסעודה שלישית הוא משום שזה זמן נעלה שאין ראוי לאכול בו פת, ולכן נראה לומר כמ"ש בפנים, ועצ"ע.

22) ראה בירורי מנהגים - שבת ע' 104.

23) ובפרט אם כל הסיבה לכך היא משום שרוצה להאריך יותר בשינה בשבת (וראה בירור בשיטת רבותינו נשיאי חב"ד בענין שינה בשבת, במה שנסמן בשולחן מנחם ח"ב ע' ק"ח הערה ה).

24) בספר המלך במסיבו ח"א ע' רח"צ נכתב שאחד המסובין אומר לרבי שבליובאוויטש נהגו כל שבת להתפלל מנחה לפני הסעודה. ואולי נהגו כך בגלל אלו שהאריכו בתפילה וגמרו מאוחר.

25) וראה לעיל הערה 13.

מהדרין מן המהדרין כשאין לו מספיק נרות

הת׳ חיים זאב שי׳ גושן
תלמיד בישיבה

א

סתירה בדברי המשנ״ב אודות מהדרין מן המהדרין

פסק השו״ע בהל׳ חנוכה[1]: כמה נרות מדליק. בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל האחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים הן בני הבית לא ידליקו יותר״ ומוסיף הרמ״א, ״ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט ויזהרו לתן כל אחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין״.

היינו שלדעת המחבר כל בני הבית ידליקו רק נר אחד ובאופן דמוסיף והולך, שכן הוא לדעתו מהדרין מן המהדרין, ולדעת הרמ״א המנהג הוא שכל אחד מבני הבית ידליק, (בפשטות ג״כ באופן דמוסיף והולך, כדלקמן).

וכתב במשנה ברורה על דברי המחבר[2], שבמקרה שאין לאדם הרבה שמן אך לחבירו אין שמן בכלל, מוטב שיתן לחבירו מהשמן שלו שידליקו שניהם נר אחד בכל לילה, ולא שידליק רק הוא באופן דמוסיף והולך, שהרי מעיקר הדין מדליקים נר אחד בכל לילה ועדיף שגם חבירו ידליק, מאשר שרק הוא יהדר.

אך כל זה הוא רק במישהו שלא יוצא ידי חובה בהדלקה שלו, אך אם מדובר במישהו שיוצא יד״ח בהדלקה שלו, (שהוא מבני בתו או שהוא סמוך על שולחנו) הרי שעדיף שידליק רק הוא באופן דמוסיף והולך כהמהדרין מן המהדרין, ולא שיתן לחבירו שמן וידליקו שניהם רק נר אחד (כי הרי יצא מבעה״ב).

---

1) סי׳ תרע״א ס״ב.

2) סק״ו.

ומשמע א"כ שעדיף שמישהו אחד מבני הבית ידליק באופן דמוסיף והולך (מהדרין מן המהדרין), מזה שכמה מבני הבית ידליקו רק נר אחד בלילה (מהדרין).

והנה על דברי הרמ"א "שכל אחד מבני הבית ידליק" כתב המשנ"ב[3], שהכוונה היא שכל אחד ידליק באופן דמוסיף והולך (כדברי המחבר בתחילת הסעיף), וממשיך המשנ"ב שאם אין להם מספיק נרות אזי ידליקו כל אחד מבני הבית רק נר אחד בכל לילה.

וא"כ משמע בפשטות שעדיף שכל אחד מבני הבית ידליק נר אחד - מהדרין, מאשר שמישהו אחד מבני הבית ידליק באופן דמוסיף והולך נר אחד בכל לילה - מהדרין מן המהדרין? והיינו סתירה לדבריו הנ"ל!

ב

מחלוקת הראשונים האם אחד או כל בני הבית ידליקו מוסיף והולך

והנה מעיקרא, ענין זה תלוי בהבנת דברי הגמרא אודות "מהדרין מן המהדרין" שמצינו בזה מחלוקת הראשונים, הנה איתא במסכת שבת[4]:

"ת"ר מצות חנוכה נר איש ובתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

ובטעם המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל מביאה הגמרא ב' דעות, "אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין".

היינו, שמצוות נר חנוכה מעיקר הדין היא נר אחד בכל לילה לכל בני הבית, ה'מהדרין' מדליקים כל אחד מבני הבית נר אחד, וה'מהדרין מן המהדרין' מוסיפים שיש שינוי במספר הנרות - מוסיף והולך כב"ה, או פוחת והולך כב"ש.

ונחלקו הראשונים בפירוש מהדרין מן המהדרין, שמפשטות דברי הגמרא משמע, ש'מהדרין מן המהדרין' הוא **שכל אחד** מבני הבית מדליק מספר נרות שונה מאתמול, שכן

3) סק"י.
4) שבת כא, ב.
5) הל' חנוכה פרק ד' ה"א, להעיר שבהלכה ג' שם כתב שהמנהג הוא להיפך, ראה בנו"כ שם בשיטתו.
6) ד"ה והמהדרין מן המהדרין.

קודם כל יש את ההידור שכל אחד מבני הבית ידליק, ואח"כ בנוסף לזה אפשר להדר עוד בשינוי מספר הנרות, וכ"כ הרמב"ם[5].

משא"כ תוס'[6] כתב שרק אחד מבני הבית ידליק מוסיף והולך, ולא שכל בני הבית ידליקו, כיוון שטעמם של ב"ה (כאחד מהצדדים) היא כנגד הימים הנכנסים והיוצאים, א"כ צריך שיהי' היכר במספר הנרות שמדליקים כנגד הימים, ואם כל בני הבית מדליקים הרי שאין היכר, ולכן אם רוצים להדליק באופן דמוסיף והולך, הרי שרק אחד מבני הבית ידליק.

וא"כ לתוס', 'מהדרין מן המהדרין' הוא מי שמדליק כפי מספר הימים, היינו שאע"פ שיש אפשרות להדר ולתת נר לכל אחד מבני הבית בנוסף לחיוב להדליק נר אחד לכל הבית, והידור גדול יותר הוא שאם כבר מוסיף בנרות במקום לתת נר לכל אחד מאנשי הבית, שבעל הבית ידליק כל יום לפי מספר הימים (הנכנסים או היוצאים).

והנה בשו"ע, המחבר פסק כתוס' שידליק באופן דמוסיף והולך אך לא יוסיף יותר מנר אחד לכל אנשי הבית. משא"כ הרמ"א שכתב כהרמב"ם שבנוסף להידור שכל אחד מבני הבית ידליק לעצמו, הרי שהמנהג הפשוט הוא ש"המהדר יותר על זה ועושה מצווה מן המובחר" מדליק **כל אחד ואחד** באופן של מוסיף והולך.

[ובנוגע לדברי תוס' שאם כל בני הבית מדליקים מוסיף והולך אזי אין היכר במספר הימים, הנה כתבו כמה מנו"כ השו"ע, שע"ז מוסיף הרמ"א שיזהרו שכל אחד יתן את נרותיו במקום מובדל מהשני וכך יהא היכר, שהרי מספר הנרות עולה ביחד לפי מספר הימים,

ועפ"ז ניתן לבאר בפשטות את לשון הרמב"ם שמביא בהלכה אחרי, "כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות", ובפשטות י"ל מה מוסיף בדוגמא זו שהרי זה פשוט, אלא דעפ"ז מובן שרוצה להדגיש שלמרות שכמה מבני הבית מדליקים עדיין ניכר מספר הימים, שהרי זה עולה בהדרגה].

ג

אפשרות לביאור דבריו ודחי' לכך

והנה אפשר לתרץ את דברי המשנ"ב, שזה תלוי בדעת המחבר ובדעת הרמ"א. שכשמדבר בדעת המחבר, ש'מהדרין מן המהדרין' פירושו שרק אחד מדליק מוסיף והולך,

אז ודאי שעדיף שידליק אחד מבני הבית מוסיף והולך, ולא שכל בני הבית ידליקו נר אחד, שזה הוי 'מהדרין' לבד, וזה הוי 'מהדרין מן המהדרין'.

וכשמדבר בדעת הרמ"א, שמהדרין מן המהדרין היינו דוקא שכל אחד מבני הבית ידליק מוסיף והולך, היינו שקודם כל צריך לדאוג שכל בני הבית ידליקו, ואח"כ ניתן להוסיף גופא אצל כל אחד ואחד. אזי לשיטתו ודאי שעדיף שכל אחד ידליק נר אחד, דאז הוי' מהדרין, ולא שרק אחד מבני הבית ידליק מוסיף והולך, שזה אינו מהדרין מן המהדרין.

אך זה אינו מחוור, ראשית אין לומר כלל שיכתוב בהתחלה דלא כההלכה שפוסק כשיטת הרמ"א, ובפרט כשיסתור דבריו לפי זה.

ועוד, דהנה בהתחלה כתב שבמקרה שאין לאדם הרבה שמן אך לחבירו אין שמן בכלל, עדיף שיתן לחבירו וכל אחד ידליק נר אחד, מאשר שהוא לבד ידליק מוסיף והולך, וכל זה הוא רק במישהו שלא יוצא ידי חובה בהדלקה שלו, אך אם מדובר במישהו שיוצא יד"ח בהדלקה שלו, (שהוא מבני בתו או שהוא סמוך על שולחנו) הרי שעדיף שידליק רק הוא באופן דמוסיף והולך כהמהדרין מן המהדרין, ולא שיתן לחבירו שמן וידליקו שניהם רק נר אחד.

ומשמע א"כ שישנה הו"א שכמה מבני הבית ידליקו רק נר אחד, ואם הוא מדבר כאן - בהתחלה רק בשיטת המחבר, הרי אין כלל הו"א שכמה מבני הבית ידליקו, שהרי המחבר כתב בפירוש "ואפילו אם רבים הן בני הבית לא ידליקו יותר", וברור א"כ שרק הוא צריך להדליק 'מוסיף והולך' ואין הו"א שיתן למישהו מבני בתו וידליק רק נר אחד, וא"כ משמע שמלכתחילה דיבר גם בדעת הרמ"א[7].

ד

עוד אפשרות לביאור דבריו ואין זה מתקבל כלל

והנה באיזהו מקומן[8] ביארו את דברי המשנ"ב, שכוונתו לומר שאם אין מספיק שמן, אזי שאחד מבני הבית ידליק מוסיף והולך, וכל שאר בני הבית ידליקו נר לכל אחד, ולא שכל בני הבית ידליקו רק נר אחד לכל אחד[9].

---

7) שאל"כ מתעוררת התמיהה מלכתחילה, לדברי השו"ע, איזה הו"א יש לתת לבני הבית להדליק? שהרי בפירוש כתב ש"אפילו אם רבים הן בני הבית לא ידליקו יותר".

8) ביאור המתיבתא על המשנ"ב.

9) ניתן אולי בדוחק להבין כך מזה שהמשנ"ב

ודבריהם תמוהים ביותר, שהרי אין מדובר כלל על מקרה זה. שהרי אם יש מספיק שמן שאחד מבני הבית ידליק באופן דמוסיף והולך, אזי בני הבית יצאו כבר בהדלקתו, והדלקת שאר בני הבית היא הידור בלבד, ופשוט שידליקו כמה שיכולים.

כל הספק הוא, כשאין מספיק שאחד מבני הבית ידליק באופן דמוסיף והולך, ומה שיש מספיק, זה או שרק אחד מבני הבית ידליק באופן דמוסיף והולך, או שכל בני הבית ידליקו רק נר אחד בכל לילה, וכפשוט שאחד מדליק באופן דמוסיף והולך הרי זה יוצא ל"ו נרות, כמות שמספיקה לארבעה בני בית לנר בכל לילה.

ועוד, שהרי לפי ביאור זה עוד יותר לא ניכר מספר הימים שמדליקים, ויצא שכרו בהפסדו, שהרי גם כשמדליקים כמה מבני הבית אותו מספר נרות הרי מספר הימים עדיין ניכר (כנ"ל), אך כשאחד מדליק מוסיף והולך וכמה מבני הבית מדליקים נר אחד, הרי שלגמרי התבלבל מספר הימים.

ה

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת הראשונים

הוספת המערכת: והנה על מחלוקת הראשונים הנ"ל בפירוש ה'מהדרין מן המהדרין' מביא כ"ק אד"ש מה"מ[10], שיש שתלו את ב' השיטות בב' הטעמים למחלוקת ב"ה וב"ש, שאם טעמם הוא משום ימים הנכנסים או היוצאים, הרי צריך א"כ שמספר הימים יהי' ניכר במספר הנרות, משא"כ אם טעמם הוא מפני ש'מעלין בקודש' אז אין זה קשור למספר הימים, וא"כ לא מוכרח שמספר הימים יהי' ניכר בנרות.

ולמעשה בפועל - כמנהג הפשוט שנוהגים בימינו יש ג"כ נפק"מ, אם ביום השני הי' לו (מאיזה סיבה שהיא) רק נר אחד להדליק, כ'המהדרין', וביום השלישי יש לו הרבה נרות להדליק, הרי שלפי הטעם שמדליקים לפי מספר הימים שצריך א"כ להדליק שלושה נרות, משא"כ לפי הטעם שמעלים בקודש, הרי שיכול להדליק רק שתי נרות, ונקרא עליו שם 'מהדרין מן המהדרין' שהרי הדליק יותר ממה שהדליק אתמול.

ומוסיף עוד נפק"מ, מי שהדליק בלילה השני שני נרות, ובלילה השלישי יש לו רק שתי נרות, לפי זה שצריך להדליק כמספר הימים הרי שאין טעם שידליק רק שני נרות כי

כתב את דבריו הנ"ל על דברי הרמ"א "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק" וא"כ משמע שהפירוש הנ"ל (שכל אחד ידליק נר אחד) בא רק על שאר בני הבית, ומכאן אולי הבינו שיש חילוק בין בעה"ב לשאר בני הבית.

10) לקו"ש ח"כ שיחה לחנוכה.

הלילה כבר נר שלישי, אלא ידליק רק נר אחד כ'המהדרין', משא"כ לפי הטעם ש'מעלין בקודש' הרי שידליק שני נרות, ולפחות יהי' "(מעלין בקודש) ואין מורידין".

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ שהמחלוקת מהו הטעם של ב"ש וב"ה - האם זה כנגד הימים או מפני שמעלים בקודש - היא ג"כ מחלוקת בגדר של 'המהדרין מן המהדרין', האם זה הוספה בעצם המצווה, או רק מצד ההידור של האדם.

ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשונה ממה שביאר בתחילת השיחה, שאם ביום השלישי הי' לו רק ב' נרות - האם ידליק ב' נרות לפחות שלא יהי' פוחת והולך, או שידליק רק נר אחד שהרי אין זה כנגד מספר הימים, שהרי גם לפי הטעם שזה כנגד מספר הימים, מכיוון הרי שזה הוספה והידור שהיא חלק מהמצווה, הרי שגם אם ידליק שני נרות בלילה השלישי אז ההדלקה אצלו יותר בשלימות אף שאין זה כנגד מספר הימים[11].

ו

ביאור דברי המשנ"ב ע"פ הנ"ל

ועפ"ז יובנו דברי המשנ"ב באופן ברור, שהרי לפני[12] כתב שאם אין לו מספיק נרות, הרי שבלילה השלישי ידליק רק נר אחד ולא ידליק שני נרות לפי שאין זה לפי מספר הימים, וא"כ מוכח שלדעתו המהדרין מן המהדרין אינו כחלק מעצם המצווה, אלא כהוספה מצד האדם.

וא"כ ניתן אולי לבאר דבריו, מדוע מי שאין לו מספיק שמן אזי שכל אחד מבני הבית ידליק נר אחד, ולא שאחד ידליק באופן דמהדרין מן המהדרין, שהרי חושש שבהמשך הימים יהי' מצב שלא יוכל להדליק כמספר הימים, ואזי יצטרך להוריד בקודש, ולכן מי שאין לו שמן מלכתחילה להדליק באופן דמוסיף והולך, ידליק נר אחד בכל לילה, שבזה א. אם שלושה מבני הבית מדליקים נר אחד בכל לילה זה יוצא פחות מה שאחד ידליק באופן דמוסיף והולך, ב. שגם אם לא יהי' לו מספיק נרות, שלא יהי' במצב של 'מורידין' ח"ו וידליק פחות ממה שהדליק אתמול[13].

---

11) ולפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ, שהמהדרין מן המהדרין הוא חלק מגוף המצווה, יש לעיין מה הדין במקרה המובא לעיל ס"ד.

12) בסעיף קטן ה'.

13) להעיר שכ"ק אד"ש מה"מ מציין שזו דעת ה'כתב סופר', שהמשנ"ב עצמו כתב שהוא פוסק כמותו. ולהעיר שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מציין למשנ"ב הזה כלל, אף שהמשנ"ב כתב כהכתב סופר שאליו כן מציין כ"ק אד"ש מה"מ.

וביאור מדויק היטב בדבריו, שכתב בהתחלה "ואם יש לו שמן בצמצום **על כל השמנה ימים** ולחבירו אין לו כלום", שמדגיש שרק כשיש לו מספיק שמן לכל החג, אז ידליק הוא לבדו באופן דמוסיף והולך, ולא יתן לבני בתו שכל אחד ידליק נר אחד בכל לילה, משא"כ בהמשך שכתב "ואם אין ידם משגת כ"כ ידליקו נר אחד בכל לילה", שניתן לבאר בזה בפשטות שאין בידם כלל נרות מספיק לכל החג.

אלא שלמעשה בפועל פשוט שמי שאין לו מספיק נרות כמספר הימים שידליק כמה שיש לו, ואף בזה קיים (לפחות בחלק) את ענין 'המהדרין מן המהדרין' - כדברי כ"ק אד"ש מה"מ.

ביאור דברי אדה"ז בנר שהודלק בשבת

הת' עוז שיחי' גת
תלמיד בישיבה

א

דברי אדה"ז אודות ברכה במוצ"ש על נר שהודלק בשבת

פוסק אדה"ז[1]: "אין מברכים על האור שלא שבת בשבת ממלאכת עבירה, כגון נר שהודלק בשבת" וממשיך בסעיף ט', "לא אסרו לברך על אור שלא שבת ממלאכת עבירה דהיינו נר שהודלק בשבת אלא על אותו נר עצמו, אבל אם הדליק ישראל ממנו נר אחר במ"ש מברכים עליו, שאף שיש בנר זה אור מהנר הראשון שלא שבת מ"מ יש בו תוספת של היתר דהיינו מה שהאור מתווסף מאליו בהדלקת השני במ"ש שהוא זמן היתר, והרי הוא מברך על התוס' של היתר.

אבל אותו נר עצמו שהודלק בשבת אין מברכים עליו במ"ש אפי' לאח"ז מרובה שכבר נתווסף בו הרבה אור בזמן היתר משום גזירה שמא יבואו לברך על עמוד ראשון של האור שלא שבת".

ובסעיף יא שם: "אם עבר ובירך על נר שהדליק נכרי מנכרי א"צ לחזור ולברך כיון שאין אסור אלא משום גזירה", ומסיים, "וה"ה בנר שהודלק בשבת אם ברך עליו במ"ש לאחר שניתווסף בו אור של היתר שאין איסורו אלא משום גזירה".

ומשמע, שכשהנר הודלק בשבת, שזו הדלקת איסור, אך עבר זמן מצאת השבת שאז התוספת שמתווספת בשלהבת היא במוצאי שבת שהיא תוספת של היתר, אזי מעיקר הדין מותר לברך על הנר, אך מצד גזירה[2] אין לברך על נר זה.

אך מיד במוצאי שבת, אין לברך על נר שהודלק בשבת (אא"כ הודלק לפני שבת ושבת

---

1) רצח, סעיפים ז' וט'.

2) "אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד" (רש"י ברכות נג, א. ד"ה גזירה).

כל השבת, או שהודלק בהיתר, כגון לחי' או חולה[3]), ואף שהתווסף בו שלהבת לאחר מעשה ההדלקה, זו תוספת של איסור, ואסור לברך על נר זה.

וצ"ל, מזה שמעיקר הדין אסור לברך על נר שהודלק בשבת מיד במוצאי שבת, אלא מוכרחים לחכות עד שיתוסף בו, משמע שהתוספת בשלהבת הולכת אחר המעשה, ואם התוספת שמתווספת בשלהבת מתייחסת למעשה ההדלקה, אף שעבר זמן רב מההדלקה, מדוע כשהתווסף בזמן היתר מותר לברך על הנר (מצד הדין), הרי זה שלהבת שהודלקה באיסור, וכל שהתווסף בה שייך למעשה האיסור שנעשה בשבת?

ולאידך, מזה שמותר (מעיקר הדין) לברך על נר שהודלק בשבת אחרי שעבר זמן במ"ש שהתווסף בשלהבת, משמע שהתוספת אינה הולכת אחר עיקר המעשה, וא"כ מדוע אסור לברך על הנר מיד במוצאי שבת?

במילים אחרות: רואים שהזמן של צאת שבת פעל בנר, שמיציאת השבת התוספת שתתווסף בו מתירה לברך עליו (לולא הגזירה), וכיצד הזמן ביציאת השבת משפיע על הנר?

ב

אשו משום חציו הוא דכל המשך הפעולה כלול בהבערה

ויש לבאר זאת, בהקדים:

איתא בגמרא[4]: ר' יוחנן אמר אשו משום חציו, ור"ל אמר אשו משום ממונו.

אדם שהבעיר אש והיא התפשטה לשדה חבירו והיזיקה, המבעיר חייב לשלם. וחלקו ר"י ור"ל מאיזה דין הוא מתחייב לשלם, שהרי הוא עצמו לא הלך והדליק בעצמו את הגדיש,

ולפי ר' יוחנן, הוא מתחייב כאילו האש היא 'חץ' שהאדם ירה[5] שאף שהוא עצמו לא הלך והזיק את הנפגע, פשוט שהחץ הגיע מכוחו, ולכן מתחייב לשלם.

ושואל הנמוקי יוסף[6], אם כן דאמרינן ש"אשו משום חציו" והאדם אחראי לאש גם אחר המעשה שהדליק אותה, איך מותר להדליק נרות שבת, והנרות הולכים ודולקים בשבת?

---

3) שם.

4) ב"ק כב, א.

5) "דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ" (רש"י שם).

6) הובא בדף י' מדפי הרי"ף (בהוצאת עוז והדר).

הרי זה כאיל הוא מדליק אותם בשבת? ויתירה מזו, במזיק אין רצונו שהאש תמשיך ותתפשט אחר כך, ובנרות שבת, הרי כל מטרת ההדלקה היא בשביל שהנר יהי' דולק בשבת?!

ומבאר, שזה שאומרים "אשו משום חציו", לא הכוונה שהאדם משלם על מעשה שאירע לאחר ההדלקה שלו, שהרי אם כן אנוס הוא שאינו יכול כבר להחזיר את המעשה אחורה, ו"אונס רחמנא פטרי", אלא הווי כאילו שבשעת הדליקה כבר קרה הכל, ואז כבר הנזק נפעל, ולכן הווי כאילו הוא בעצמו הלך והזיק בידים.

ג

המשך הפעולה כלול בתחילתה רק אם לא יכול לעצור אותה

והנה, את דברי הנמוקי יוסף הנ"ל מביא כ"ק אד"ש מה"מ[7], ומקשה,

אודות תענית ט' באב אומר ר' יוחנן[8], "אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, ורבנן אתחלתא דפורענותא עדיפא" וא"כ שר' יוחנן סובר שבתחילת המעשה הי' כלול כל המשך הנזק שלאח"כ, הרי קשיא דר' יוחנן אדר' יוחנן, שהרי הי' צריך לקבוע את התענית בט' כחכמים, שתחילת החורבן (האש) הי' בט' באב?

ומבאר, שיש הבדל בין הקב"ה לבשר ודם. זה שאומרים ש"אשו משום חציו", היינו שברגע שהאש הודלקה היא כבר אינה ברשותו של האדם, שהרי התפשטה והתרחקה ממנו ואינו יכול לכבותה, ולכן זה דומה לחץ שאין ביכולת האדם להחזיר אותו והוא כבר יצא מרשותו.

משא"כ אצל הקב"ה, אין לומר זאת כי הוא תמיד יכול להחזיר את הפעולה אחורה, ולכן אודות חורבת הבית שהי' ע"י הקב"ה, אין לומר שכל המשך הפעולה כלול ברגע ההדלקה, אלא כל שעת הבערה שהיתה רובה בי' אב, ולכן רצה ר' יוחנן לקבוע את התענית בי' אב.

---

7) לקו"ש ח"א ע' 125.

8) תענית כט, א.

ד

קושיא על ביאור הנמוק"י, שבנר שבת הווי כמדליק כל רגע ורגע

ועפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ, דהא דאמרינן שבשעת הפעולה כלול כל המשך המעשה שאח"כ, היינו דוקא כשהמעשה כבר אינו ברשותו ואינו יכול להפסיקו, אך בשעה שהמעשה עדיין ברשותו ויש לו שליטה עליו, הרי כאילו שכל רגע ורגע המעשה נפעל בידי האדם,

וקשה על דברי הנמוקי יוסף, שהרי בנרות שבת האדם יכול לכבות אותם! וא"כ הדרא קושיא לדוכתי', שהווי' כאילו מדליק את הנרות כל רגע ורגע, וכיצד מותר להדליק נרות לפני שבת?

ואולי יש לבאר בזה, שבנרות שבת, מכיוון שאסור לאדם לכבות אותם בשבת מצד איסור 'מכבה', הרי זה כאילו המעשה כבר אינו ברשותו ואין לו שליטה עליו, ואינו יכול לכבות את הנרות.

ולכן מותר להדליק נרות שבת לפני שבת, אף שבכל רגע ורגע יש תוספת בשלהבת שנעשית כביכול בזמן איסור, כי מכיוון שאין לאדם יכולת לכבות את הנר בשבת, התוספת בשלהבת שייכת למעשה ההדלקה שנעשה לפני שבת, ואין כאן איסור.

ה

הביאור בשבלהבת שהדולקה בשבת, שבמוצ"ש יכול לכבותה ולכן אינה כלולה בתחילת המעשה

ועפ"ז מבוארים דברי אדה"ז בטוב טעם, שהתוספת בשלהבת שהתווספה בשבת היא תוספת של איסור ואסור לברך על הנר מיד במוצאי שבת, משא"כ אחרי צאת שבת שעבר זמן, והתווסף בשלהבת, הרי זה תוספת של היתר ומותר לברך על הנר (מעיקר הדין לולא הגזירה).

שהרי בשבת, מכיוון שאינו יכול לכבות את הנר משום איסור 'מכבה', הרי כל המשך

---

9) פסחים ו, א.

המעשה בתוספת על השלהבת מתייחס לתחלת המעשה - ההדלקה שהיתה בשבת, שזה מעשה איסור וא"כ גם התוספת היא תוספת של איסור ואסור לברך על הנר.

משא"כ במוצאי שבת שאז ביכולת האדם לכבות את הנר, הרי המשך המעשה כבר אינו נמשך אחר תחילת הפעולה, וא"כ, התוספת שמתווספת בשלהבת אינה נחשבת כחלק ממעשה אסור, אלא כתוספת של היתר ומעיקר הדין מותר לברך על הנר.

[בפשטות לא ניתן לבאר שזה משום 'בכדי שיעשו', שהרי כאן לא מעשה העבירה ע"י האדם הוא הבעי', אלא האש שהולקה בשבת, והראי' שגם נכרי שהדליק אסור לברך על הנר במוצאי שבת, ובגמרא (בברכות) שם מובא בפירוש שזה בשביל שיהי' שלהבת של היתר].

בדין רצועות תפילין המושחרות מב' צדדיהם

הר' מיכאל שי' דורון
א' מאנ"ש - עפולה

לאחרונה יש הנוהגים להשחיר את רצועות התפילין מב' צדדיהם - גם אחורי הרצועות, כך שאין חשש לקילוף הצבע וכו'. ואמנם יש לברר אם למנהגנו אפשר (ועכ"פ אם יש צורך) להשתמש ברצועות כאלו.

א

המנהג במשנת הפוסקים

הרמב"ם פסק[1]: "הרצועות של תפילין . . פניהם החיצונים שחורים וזו הלכה למשה מסיני, אבל אחורי הרצועות . . נוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה".

ובבית יוסף[2]: "וכתב הרמב"ם . . שגם אחורי הרצועה יעשה שחור", אך מסיים "ולא נהגו כן". ועד"ז כתב בדרכי־משה (להרמ"א).

ובשו"ע משמיטים שניהם ענין זה לגמרי (ולהעיר ממ"ש המשנה ברורה בסימן ס"ד, שדעות שלא הובאו בשו"ע אפילו כהו"א - נדחו להלכה לגמרי, כדוגמת "בית שמאי במקום בית הלל אינה הלכה". וידוע שאין פוסקים כהרמב"ם אלא על פי שו"ע ונו"כ).

ובפשטות יש לבאר טעם שנחלקו עליו, בשתיים:

---

* כבר כתבתי בעבר בענין זה בגליון 'הערות התמימים ואנ"ש' דהישיבה, וכעת בא בתוספת ובהרחבה.

1) הל' תפילין פ"ג הי"ד.
2) על הטור - או"ח סל"ג ס"ק ד.
3) ראה הל' שמיטה ויובל פ"י. ובכ"מ.

א) הרמב"ם עצמו פוסק[3], ש"הקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות", ופשוט שדבר שלא התקבל מעולם באף אחת מתפוצות ישראל יש לו התוקף הכי גדול של "הקבלה והמעשה".

ב) כיון שההלכה למשה מסיני היא רק שמצוה לצבוע את פני הרצועות בשחור, הידרו ישראל בכל הדורות לצבוע רק את פני הרצועות. שזהו ההידור הכי גדול - להראות שאצלנו העיקר הוא לא הנוי החיצוני (כלשון הרמב"ם "ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה"), אלא לשון ההלכה והכוונה הפנימית.

(ולהעיר, שבשו"ע מובאים רק הענינים שנוגעים לפועל בזמננו, ושאר מצוות התורה, הלכות ומנהגים שאינם נוגעים לנו אינם מובאים, אע"פ שהם רוב גדול של מצוות התורה בכמות וגם בחשיבות).

ועכ"פ מוכח שבענין זה לא קיי"ל כהרמב"ם.

ב

המנהג במשנת הקבלה

כתב האריז"ל[4]: "ענין הרצועות כבר נודע שצריך שיעבדם לשם קדושת תפילין . . גם צריך שישחירם **פנים ואחור שחורות כעורב**", ובפשטות משמע מדבריו שלדעת הקבלה צריך להשחיר גם את אחורי הרצועות.

אך כבר כתב הבן איש חי - שפוסק בכל מקום על פי המקובלים - וז"ל[5]: "ואע"ג דע"פ הסוד משחירין הרצועות פנים ואחור שחורות כעורב כנזכר בשער הכונות לרבינו האר"י ז"ל, לא נהגנו בכך. ושאלתי על מנהג החסידים בעה"ק תוב"ב וא"ל שיש נזהרין להשחיר פנים ואחור, ויש שאין מדקדקין בזה".

ולפועל נראה שאפילו תלמידי האר"י עצמם לא נהגו כן (וקצת ראי' לכך, מהידוע שהב"י עצמו למד תקופה מסויימת אצל האר"י, ואעפ"כ כותב שאין נוהגים כן).

[ויש להזכיר, שבספרי קבלה מובאים ענינים רבים מספור ששייכים ליחידים בדור בלבד, או ברוחניות בלבד ולא הלכה למעשה].

---

4) שער הכוונות - דרושי תפילין, דרוש ד.

5) שנה ראשונה - פרשת חיי שרה.

ג

דעת רבני זמנינו

מכמה מרבני חב"ד ששמעתי דעתם בזה (הרמ"ש ע"ה אשכנזי - רבה של כפ"ח מלפנים, ולהבחל"ח: הרי"ש גינזבורג - רב אזורי עומר; הר"מ דרוקמן - רבה של קרית מוצקין; הרב אלי' לנדא - מראשי ישיבת תות"ל כפ"ח[6]), נאמר לי ש"מנהג" זה "חודש" בניגוד למנהג כל ישראל בכל הדורות, לפני כ20־25 שנים בלבד, ולא ע"פ הוראת רב כלשהו, אלא ע"י יצרנים וסוחרים.

ובירר‌תי גם דעתם של גדולי הרבנים הספרדים, ונמצא אצלי צילום כת"י של הרב מאיר מאזוז - ראש ישיבת כסא רחמים - ש"לכתחילה אין להשתמש בהן" (וכ"כ גם בשו"ת שלו "מקור נאמן" בסי' ס"ג).

וכ"כ הרב וואזנר ב"שבט הלוי"[7] וז"ל: "כיון שבעלי השו"ע הב"י, והרמ"א בד"מ, והלבוש, וכל הבאים אחריהם לא כ' כן אפילו להידור בעלמא וכאשר העיד הרדב"ז בעצמו דלא צובעין אחורי רצועות שחור, ובכנה"ג - אחרי שהביא דברי הרדב"ז סיים, ואין אנו נוהגין כן, ע"כ היות שגם הרדב"ז לא כ' רק להתנאה במצוה, מכלל דגדולי ישראל פוסקי הדורות לא חששו להנהיג אפילו לנוי בעלמא, וכן מוכח בשו"ע הרב שם, ובודאי הי' להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה".

ולמסקנת הדברים כותב - "וא"כ למה לן לשנות פני ההלכה אעפ"י שכל מה שכ' הג' ר"א כץ שליט"א הוא אמת נכון במקורו, מכ"מ סתימת הפוסקים יותר כמפורש שלא נהגו כן גם המדקדקים ע"כ אומר בטח דאם יחידים ינהגו כן תבא עליהם ברכה, אבל להנהיג דרך הוראה לא ראיתי צורך, והנח להם לישראל כי בני נביאים הם".

ד

הנראה למעשה

עינינו רואות שמנהג זה לא התקבל מעולם, ואפילו לא באחת מכל תפוצות ישראל. יתר על כן: אפילו עדת התימנים שנהגו לפסוק הלכה לפי הרמב"ם ולא לפי שו"ע, הנה בזה לא נהגו מעולם על פי פסק הרמב"ם.

---

6) הרשימה עפ"י סדר הא־ב.

7) ח"ט סט"ז.

ועוד והוא העיקר, נראה לי פשוט שכן דעת רבותינו נשיאי חב"ד בזה. שעד כמה שידוע לנו, מעולם לא הייתה הוראה כזו בכתב או בע"פ אף לא מאחד מרבותינו נשיאי חב"ד, ואפילו אצלם (כהנהגה מיוחדת לרבי) לא ראו כזו מעולם, וכן לא נראה כזו מעולם אפילו אצל גדולי החסידים שנהגו בחומרות הגדולות ביותר.

ה

ביאור שחרות הרצועות ע"פ חסידות

ויש להוסיף בכהנ"ל, ע"י ביאור שחרות הרצועות ע"פ פנימיות הענינים המובא בריבוי מאמרים בחסידות:

כ"ק אדמו"ר הצ"צ מבאר[8] את ענין רצועות התפילין בכלל: "ועתה יובן ענין כחותם על לבך דקאי על תש"ר ונקרא על לבך כי ש"ר תליין על לבא, כי הנה הרצועות נעשים ג"כ מעור שהוא ג"כ כמו הקלף . . כי הרצועות הם המידות העליונות שהם נמשכים ג"כ מבחי' לבנונית דגלגלתא שזהו ענין הגויל . . לכן הרצועות נמשכו ונעשו ג"כ מגויל, שבעצמיות הגויל הוא בחי' לובן היינו חסד דעתיק, ומשם נמשכו על הלב שהוא בחי' מדות".

וממשיך ומבאר מדוע הרצועות 'תלויות': "רק שהמשכה והארה זו מחסד דעתיק למדות א"א להתלבש בפנימי' המדה כמו התלבשות השכל רק בבחי' מקיף על המדה . . לכן הרצועות נמשכין ותלויין על הלב".

ומסיים בביאור השחרת הרצועות: "רק מחמת שנשתלשלו למטה במדות אין בהם בהירות והארה כמו שהן במקורן לובן הגויל לכן אמרו רצועות שחורות הלכה למשה מסיני".

ומובן, שכל ענין השחרת הרצועות הוא מפני שאין המידות שלמעלה בבהירות "**כמו שהן במקורן**" - לפני השתלשלותם למטה במידות, אך עצם ענינן הוא הארת העצם - בחי' לובן, ומובן יותר מנהג ישראל בפועל שלא להשחיר הרצועות משני צדיהם אלא רק בחיצוניותם.

וברור יותר ניתן למצוא בדברי כ"ק אדה"ז[9] לאחר שמבאר גם כן את ענין הרצועות

---

8) ספר הליקוטים אותיות ש־ת ע' שטו־ז, ושם צויין.

9) מאמרי אדמו"ר הזקן הגהות הר"פ ז"ל, ע' פ"ד.

"ולכן אמרו רצועות שחורות הלכה למשה מסיני ואף על הבתים מבואר שצריכין להיות שחורין **להיות גלוין בבחי' חיצוני' שחורין**".

וכל זה הוא לתוס' ביאור בלבד, וכאמור עיקר הדברים - שלכאורה היות שלא נתפשט מנהג זה בתפוצות ישראל בפשטות אין לנהוג בכך, ועדיין יש לשאול רב מורה הוראה, ולא באתי אלא להעיר.

ההיתר להתאבל על יוסף 'ימים רבים'

הת' שלום דוב בער שי' וילהלם
הת' נהוראי שי' היימן
תלמידים בישיבה

בהמשך לסיפור מכירת יוסף מספרת התורה[1] כיצד יעקב חשב שיוסף נטרף ע"י חיה רעה ועל כן התאבל על כך "ויקרע יעקב שמלתיו וישם שק במתניו".

ומוסיפה התורה שיעקב לא הסתפק באבילות רגילה אלא "ויתאבל על בנו ימים רבים". ומפרש רש"י: "ימים רבים - עשרים ושתים שנה משפירש ממנו עד שירד יעקב למצרים".

והקשו במפרשים[2] דלכאורה והרי לא ראוי לאדם להתאבל על מתו יותר מדי, וכפי שפוסק הרמב"ם[3]: "אל יתקשה אדם על מתו יתר מדאי, שנאמר אל תבכו למת ואל תנודו לו, כלומר יתר מדאי שזהו מנהגו של עולם, והמצער [עצמו יותר] על מנהגו של עולם הרי זה טפש, אלא כיצד יעשה, שלשה לבכי, שבעה להספד, שלשים יום לתספורת ולשאר החמשה דברים[4]".

וא"כ כיצד התאבל יעקב על יוסף "ימים רבים" - כב שנה.

ותירצו, דכיוון שיוסף בשעת המכירה היה קודם עשרים שנה[5] א"כ יעקב עדיין לא בירך עליו 'ברוך שפטרני מעונשו של זה' ועל כן הצטער[6].

ויש מי שהקשה על כך[7], שלכאורה צ"ע שהרי ברכה זו מברכים כשנעשה בן יג[8] ולא בגיל עשרים. ונשאר בצ"ע.

---

1) בראשית לז, לד־ה.
2) 'פירוש התורה' לרבינו אפריים פ' וישב.
3) הל' אבל יג, יא. ועד"ז בשו"ע יו"ד סי' שצד ס"א.
4) ומשמע מדבריו ש'יותר מדאי' אין זה רק במעשים אלא אף בזמן שלא יתאבל יותר מהזמן הראוי (שלשה, שבעה, שלשים).
5) ראה רש"י שם שהיה אז בן שבע עשרה.
6) עיי"ש שמביא פירוש נוסף אך נראה שאין זה פירוש בפשוטו של מקרא אלא על דרך הנסתר.
7) תורה שלימה על פסוק זה.
8) רמ"א סי' רכה ס"ב.

ונראה לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במפרשים על קושיא נוספת במעשה זה. דהנה בהמשך לכך שיעקב התאבל ימים רבים מספרת התורה שגם כאשר "ויקמו כל בניו וכל בנתיו לנחמו", הרי יעקב "וימאן להתנחם" - ולא רצה לשמוע לתנחומיהן[9]. והטעם על כך מסביר רש"י, משום ש"אין אדם יכול לקבל תנחומין על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי". וא"כ כיוון שיוסף אכן היה בחיים לכן לא יכל יעקב לקבל עליו תנחומין "וימאן להתנחם".

והקשה הכלי יקר[10], דלכאורה כיוון שידע יעקב שגזירה על המת שישתכח מן הלב[11] א"כ כיצד לא הסיק מכך שממשיך להצטער על יוסף שיוסף עודנו חי?

ותירץ, דמה שפירש רש"י שיעקב הצטער על מות בנו הוא לפי האמת שזוהי הסיבה האמיתית שהצטער[12] אך יעקב חשב שצערו הוא מפני ענינים אחרים[13]. וחידד זאת בתורה שלימה[14] שאכן בשנה הראשונה התאבל יעקב על יוסף ככל אבלות - יב חודש - על מת, ורק לאחר שעברה השנה והתחיל להיות "ימים רבים", אז (כמו שממשיך הפסוק לאחרי זה) "וימאן להתנחם ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה". כלומר שרק לאחר שעברו יב חודש אז התחיל יעקב לתלות צערו בענינים אחרים מאבלות יוסף.

ועפ"ז יוצא שלא קשה גם קושיא הנ"ל (כיצד היה מותר ליעקב להתאבל "ימים רבים") דאכן יעקב לא התאבל על מיתת יוסף יותר מי"ב חודש אלא חשב שמתאבל על ענינים אחרים.

ולא באתי אלא להעיר.

---

9) ראה ספורנו כאן "מאן לשמוע דברי תנחומין כדי שלא להעביר דאגה מלבו".

10) ועד"ז בשפתי חכמים כאן ועוד.

11) בשפתי חכמים כאן מתרץ שענין זה נלמד מיעקב ועל כן יעקב עצמו לא ידע ע"כ. אך כבר הקשו עליו (תורה תמימה כאן) שלכאורה הרי ענין זה נדרש מהפסוק בתהילים (לא, יג) "נשכחתי כמת מלב" ולא מיעקב לבדו.

12) ונראה להביא סיעתא לדבריו שכן הוא ע"פ האמת ולא כדלקמן בפנים שחשב שירד לגהינום וכיו"ב, מכך שפירש רש"י (ד"ה ימים רבים) שצער זה הגיע ליעקב כנגד כב שנה שלא היה עם אביו יצחק ומשמע שהצער הוא גם בענין זה היינו חיסרון הבן ולא ענין צדדי שמשתלשל מכך (שהרי ביצחק פשוט שכל הצער היה מהעדר יעקב ולא מגהינום).

13) בספורנו מביא שהצטער מפני "שאירעה התקלה על ידו ששלח את יוסף אל אחיו" ובכלי יקר "יעקב תלה הדבר ביראת ראיית פני הגיהנום שהוא לנגד עיניו תמיד כי סימן נמסר לו שכל זמן שלא ימות אחד מבניו בחייו לא יראה פני גיהנום". - ועל כן הצטער מיראת הגהינם.

14) הערה כה, ע"ש.

אמירת דברי חולין בשבת לצורך מצוה רחוקה

הת' מנחם מענדל שי' ניאזוב
תלמיד בישיבה

א

אמירת ועשיית חולין בשבת לצורך מצוה

אודות התעסקות בדברי חולין בשבת והשיחה בהם כתב בספר פסקי תשובות[1] בארוכה, ובנוגע להיתר דיבור דברי חולין בשבת לצורך מצוה כתב - "אין ההיתר אמור אלא כשלצורך המצוה יש נחיצות שיעשה עבורו אחד מהדברים הנ"ל בשבת, והשעה דוחקת לכך שאל"כ עלול להפסיד את המצוה או שלא תהיה עשויה כתיקונה, אבל בלא זה יש לימנע מלדבר ולעשות כל דבר האסור משום ממצוא חפצך כו'". את דבריו סומך על דברי המשנ"ב, ועל דברי המג"א, ואליהם מציין (בהע' 37).

וכן בהמשך דבריו שם כתב - "ויש לדעת, כי לא בכל ענין הותר דיבורי חול בשבת לצורך מצוה אלא כשיש צורך למצוה בדיבור זה עתה". לדברים אלו מציין (בהע' 105) - "תורף דברי שו"ע הרב".

ונמצא שבדבריו מדגיש שההיתר הוא רק במקרה שצורך המצוה נחוץ ליום השבת עצמו - "שיעשה אחד מהדברים הנ"ל בשבת", "כשיש צורך . . עתה", אך אם הוא דבר שניתן לדחותו עד לאחר השבת - אסור לשוחח בו ואף אם הוא צורך מצוה.

ולא מצאתי כלל תוכן דבריו במקורות אליהם מציין, וכדלהלן.

---

1) ירושלים, תשע"ה. הלכות שבת ח"ב סש"ו, ע' קטז ואילך.

ב

שיטת המחבר וכ"ק אדה"ז

כתב המחבר[2] "ודבר דבר - שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, הילכך אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר או סחורה פלונית אקנה למחר".

המג"א על הלכה זו מעיר - "**אעשה למחר**. אפילו לדבר מצוה", היינו שאסור לדבר בשבת אף לצורך מצוה. אמנם, בסימן הקודם[3] כתב המחבר "חפצי שמים מותר לדבר בהם כגון חשבונות של מצוה לפסוק צדקה ולפקח על עסקי רבים ולשדך התינוק ליארס וללמדו ספר או אומנות".

ואכן ה'לבושי שרד' על המג"א הנ"ל מעיר - "והא דשרי בסימן הקודם ס"ו, משום שיש צורך בדיבורו, משא"כ בהא שהוא סיפור בעלמא".

ולמסקנת הדברים נפקא לן, שאמירה בשבת שאינה דיבור מצוה, או אף אם היא דיבור מצוה אך אינה לצורך מצוה אלא סיפור בעלמא - אסורה, אך אמירה לצורך מצוה - מותרת ואף אם הצורך רחוק ואינו לשבת בה נמצאים, ואינו כפי שכתב בפסקי תשובות.

וכן כ"ק אדה"ז, פסק בשולחנו כהמחבר: "ואפי' לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת, ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה בדיבור זה, אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשייה שלמחר", אך אם מועלת משהו - "כלום" - מותרת, ושוב אינו מובן מדוע כתב שזהו תוכן דברי שו"ע הרב.

והנה, במשנ"ב אליו ציין מביא דעות חלוקות בענין: "**אעשה למחר**. ודוקא אם הוא דבר שאסור לעשותו בשבת, ואפילו אם הוא רק איסור דרבנן. ויש שכתבו דאפילו דבר מצוה כגון כתיבת ספר תורה וכה"ג אסור לומר אעשה למחר. אבל בא"ר וכן במאמר מרדכי וברכי יוסף חלוקים עליהם וסוברים דכלל לדבר מצוה שרי. ומ"מ נכון לכתחילה להחמיר כשאין צורך בזה בדיבורו היום, ואם מתיירא שייתרשל בדבר אז לכולי עלמא שרי לזרוזי נפשיה דאמירה לגבוה הוי כנדר".

אך גם כאן פוסק שהאיסור לעסוק ולדבר במצוה כאשר הדיבור אינו צורך היום - הוא רק חומרא "ונכון לכתחילה", אך ברור שאין בזה איסור גמור, ובפרט אם מתיירא שאז

---

2) או"ח, הל' שבת סש"ז, ס"א.

3) שם סש"ו, ס"ו.

יש בזה משום מצוה כנדר, ובודאי שאינו כפי שכתב ש"אין ההיתר אמור אלא כשלצורך המצוה יש נחיצות שיעשה . . בשבת".

ובפרט לאחר שראינו בזה 'מעשה רב' בריבוי התוועדויות שהתקיימו במהלך שבת קודש, וכן שיחות שנאמרו ביו"ט ובשבתות, ובהם דיבר ועורר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות דברי מצוה שאסורים לעשותם בשבת[4].

ולדוגמ', בהתוועדות דש"פ האזינו תשנ"ב[5] עורר כ"ק אד"ש מה"מ על עריכת שמחת בית השואבה בכל לילות חג הסוכות "כולל ובמיוחד - לנסוע ("ניט אום שבת גערעדט") אל מחוץ לעיר בימי חול המועד סוכות . . צריכים להשתדל לזכותם במצות נטילת ד' מינים, היינו שלפני הנסיעה יש לברר אם יש להם נטילת ד' מינים . . ומה טוב לצרף לנסיעה את ה"אשת חבר", וכמו כן את ילדיו".

וממשיך שם "והעיקר שדואגים לכך שבכל מקום שישנם יהודים תהי' שמחת בית השואבה, דמכיון שכל בני ישראל צריכים להיות יחד הרי אחת מהשתיים - או שהוא מביא אותם אליו, או שבאם אינם באים אליו הרי הוא נוסע אליהם".

וכן בש"פ וארא תשנ"ב[6] הציע כ"ק אד"ש מה"מ בעקבות פטירתו של הרה"ח משה יצחק ע"ה העכט "שיערכו קובץ של חידושי תורה שייכתב ע"י תלמידי מוסדותיו . . וע"י עצם ההחלטה עתה - להדפיס את הקובץ האמור - מוסיפים זירוז נוסף בכל זה".

ומוכח מכל הנ"ל שאין איסור באמירת דברי חולין לצורך מצוה רחוקה, אלא כאמור כל האיסור הוא רק כאשר אין צורך בדיבורים אלא רק סיפור בעלמא, ולא כפי שכתב בפסקי תשובות.

וכהנ"ל הוא לפלפולא בעלמא, ולהלכה למעשה ישאל כ"א רב מורה הוראה, ולא באתי אלא להעיר.

---

4) לא צריכא גבי מגביות צדקה ו'דינרים' למיניהם שעורר כ"ק אד"ש מה"מ מידי שבת בשבתו אודות ההשתתפות ונטילת חלק פעיל בהם, כיון שגבי צדקה נאמר היתר מיוחד, אלא אפילו בשאר מצות, וכדמוכח להלן.

5) דברי משיח תשנ"ב ח"א, ע' 95-6.

6) דברי משיח תשנ"ב ח"ב, ע' 208-9.

שער
חסידות

גילוי העצם אצל האבות

הרה"ת שלמה זלמן שי' לבקיבקר
מראשי הישיבה

א

בדבר מלכות וארא (סעיף ו') כותב כ"ק אד"ש מה"מ אודות ההפרש בין הגילוי שהי' לאבות לבין הגילוי שהתגלה במ"ת: "החידוש דמ"ת ..הוא לא רק בנוגע להמשכה **למטה** אלא גם (ובעיקר) בנוגע להמשכת **העצם** כי דוקא ע"י ההמשכה למטה מתגלה **העצם** שאינו מוגבל ומוגדר בשום דבר, ולכן נמשך בכל מקום. וגם המשכת העצם . . היתה אל האבות - במצות מילה . . אבל, כיון שלא נמשך גם בעולם (בתחתונים ממש), לא ניכר המשכת העצם, שמצד העדר ההגבלה שבו ה"ה נמשך בכל מקום. ורק לאחרי מ"ת, שנעשית המשכת הקדושה בעולם ניכר העצם".

ובאות ז' כותב "כשם שנת"ל בנוגע למעלת עבודת בנ"י לאחרי מ"ת לגבי עבודת האבות לפני מ"ת, שדוקא ע"י ההמשכה למטה (לאחרי מ"ת) בא העצם, וכל זמן שלא נמשך למטה (מלבד במצות מילה) ה"ז הוכחה שאין זה העצם, כן הוא גם בנוגע להמעלה דלעת"ל לגבי זמן הזה, כי: העדר ההגבלה דהעצם היא לא רק **בהמשכה** למטה, אלא גם **בהתגלות** למטה, שהרי העצם אינו מוכרח להיות בהעלם, אלא בודאי יכול לבוא גם בגילוי, וכיון שבמעשינו ועבודתינו בקיום התומ"צ נעשית רק **ההמשכה** למטה, אבל **הגילוי** למטה בעוה"ז הגשמי יהיה רק **לעת**"ל . . הרי כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, ה"ז הוכחה שאי"ז העצם".

וצ"ל מה שכותב באות ו' שאצל האבות היתה המשכת **העצם** אבל כיון שלא נמשך גם בעולם, לא **ניכר** המשכת העצם, שמצד העדר ההגבלה ה"ה נמשך בכ"מ, ורק לאחרי מ"ת ניכר העצם.

הרי העצם מצד העדר ההגבלה שבו גם אינו חייב להימשך בכ"מ. ומצד העדר ההגבלה שבו יכול להימשך גם באופן מוגבל. וא"כ למה אצל האבות לא ניכר העצם, מאי שנא מלאחרי מ"ת?

ולכאורה היה אפשר לומר, שההמשכה באופן מוגבל אינה מוכרחת שתהיה ע"י העצם **ויכולה** להיות גם ע"י גילויים. אבל המשכה למטה באופן בלתי מוגבל **חייבת** שתומשך ע"י

העצם ולכן הגם שאצל האבות היתה המשכת העצם באופן מוגבל, הרי שזה לא הי' ניכר אבל במ"ת ניכר שזו המשכת העצם.

אבל לכאורה אין לומר כן, כי באות ז כותב בנוגע לאבות, שכל זמן שלא נמשך למטה, הרי זה הוכחה שאין זה העצם. ולא רק שזה לא ניכר.

וכן לא מובן מה שבאות ז כותב על המצב של מעשינו ועבודתינו שלאחר מ"ת שאז נעשית רק ההמשכה למטה, אבל הגילוי למטה בעוה"ז הגשמי יהי' רק לעת"ל . . הרי כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה הרי זו הוכחה שאין זה העצם. הרי לעיל באות ו כתב שע"י ההמשכה למטה שע"י מ"ת מתגלה העצם. ועד"ז באות ז כמה שורות קודם כותב זאת, כמובא לעיל.

גם צ"ל גם למה משנה שבאות ו' כותב אינו ניכר העצם ובאות ז' כותב שאין זה העצם. וגם חוזרת השאלה דלעיל והרי העצם כשם שאינו מוכרח להיות בהעלם כדלעיל בשיחה, הרי גם אינו מוכרח לבוא בגילוי וא"כ כיצד יש הוכחה שאין זה העצם מכך שלא בא בגילוי.

ב
הקדמת המבואר שם ענין זה בעבודת ה'

וי"ל בדא"פ שזה יובן, בהקדים איך שזה בנפש בעבודת ה'. כפי שמבאר באות ה' ו' ז' שישנו העצם דבני ישראל שלמעלה מהתורה (מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר) שזוהי דרגת האבות החל מאברהם שפתח הצינור דמס"נ. והחידוש במ"ת, שהעצם נמשך ויתגלה גם בבחי' הגילויים, בכח האבות, שעבודתם בעיקר מצד עצם הנשמה. ובכחם נעשית עבודת הבנים באופן שהם מגלים ומחדירים את העצם בעבודתם למטה.

כלומר האבות בעבודתם מבטאים את עצם הנשמה כפי שהיא לכשעצמה והבנים מבטאים את הכוחות הגלויים, ובעבודתם בתומ"צ ממשיכים את העצם למטה, שגם בענין זה נעשית הפתיחה ע"י האבות במצות מילה (הע' 36).

וזהו ושמי הוי' לא נודעתי כלומר לא הי' באופן של הכרה והתגלות, הגם שזה כבר התחיל להתגלות במצות מילה ובכל זאת לא ניכר המשכת העצם כי הוא לא נמשך בכל מקום ורק לאחרי מתן תורה ניכר העצם.

אמנם כיון שזה לא בא בהתגלות, שזה יהיה רק לעת"ל, הרי זה הוכחה שא"ז העצם.

ג
ביאור ע"פ המבואר במאמר ואתה תצוה בדרגות דמס"נ

ויובן ענין זה עפ"י המבואר בד"ה 'ואתה תצוה'[1] שגילוי עצם הנשמה - ענין המס"נ, הרי שבנוגע לכוחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף.

ומביא דוגמא מכמה אנשים שבהיותם במצב של גזירות היה להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים [הוספת הכותב: ומס"נ זו היתה גם בכל הכוחות הגלויים לימוד התורה קיום המצוות וכו' וכו'. ע"כ ההוספה.] וכשבאו למדינות הרווחה אין ניכר בהם כל כך המס"נ. כי אז האיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכוחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי כוחות הגלויים עצמם. וזה שעצם הנשמה היא העצם (גם) דכחות הגלויים הוא שעצם הנשמה הוא העצם שלהם ואי"ז שייך לענינם של כוחות הגלויים עצמם להציור שלהם.

והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם. וי"ל דזה שעצם הנשמה והציור שהכחות הם (דוגמת) שני ענינים הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר. והגדר שלה היא למעלה מהציור דכחות אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד. ועפ"ז י"ל דבחי' המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענים הפשיטות שלמעלה מציור דכחות. ובחי' המאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

ובסע' ד' מבאר דרגא במס"נ מצד שהנשמה שלמעלה רואה אלקות. ואח"כ מונה את שתי הדרגות דלעיל.

וא"כ בענין המס"נ ג' ענינים: א. מס"נ באופן דמקיף [שמוסר נפשו עקה"ש בפועל כמו במצבים שנתנו ברירה למות או להמיר דת ואין זה מתגלה בכחות הגלויים]. ב. מס"נ שמתלבש בכחות הגלויים כמו במדינות של גזירות ופעלו עם מס"נ בכחות הגלויים שמתגלה עצם הנשמה אלא שזה [בכחות הגלויים גופא] בעצם דכחות הגלויים. ג. וגילוי עצם הנשמה מצד כתית שזה גילוי העצם גם בהציור דהכחות.

ועפ"ז לכאורה י"ל, שהמבואר בהמאמר מתאים לשלושת המצבים שמבאר בדבר מלכות.

---

1) ס"י, סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלה ואילך.

האבות זה ענין המס"נ כמו שהוא מצד עצמו ורק התחיל הענין שנמשך במצות מילה.

עבודת הבנים לאחרי מ"ת זה בדוגמת המשכת המס"נ, העצם, בכחות הגלויים.

ולעת"ל שזה בא לידי גילוי הרי זה נמשך גם בהציור כי זה נעשה כולא חד.

והנה עבודת הבנים היא מכח האבות כדלעיל, ובהמשך באות ז כותב שעד"ז השלימות דלעת"ל היא בכח העבודה בזמן הזה. וא"כ י"ל שהבנים כלולים אצל האבות, ומכיון ש"ואת העולם נתן בלבם" א"כ השלימות דלעתיד כלולה אצל הבנים וממילא גם אצל האבות.

וזה מה שתחלה מבאר שאצל האבות לא ניכר העצם. הגם שהיתה המשכת העצם במצות מילה, ואח"כ אומר שביחס לעבודת הבנים הרי זו הוכחה שאי"ז העצם.

כי אצל האבות מצדם שהם ענין העצם היתה במצות מילה המשכת העצם אבל כיון שלא נמשך גם למטה בעולם בתחתונים ממש, זה לא ניכר.

אבל לגבי הבנים כל זמן שלא נמשך למטה אי"ז העצם, כי בכחות הגלויים,- הבנים הכלולים באבות,- כפי שהם מצדם, אין זה העצם. הגם שהעצם אינו מוכרח להיות בהתגלות, הרי זה מצד העצם. אבל כשדנים על הגילויים, הרי שמצד הגילויים אין רואים בזה את העצם, וא"כ אי"ז העצם . ואף שהעצם הוא גם העצם של הכחות הגלויים. אבל דנים כאמור מצד הגילוי. וראה גם בדבר מלכות ש"פ בא תשנ"ב הערה 30 "..מצד זה שעצמותו ית' הוא מופשט ולמעלה מכל גדר מאור ואור, הרי האור אינו מתייחס לעצמותו ית'..". אבל לאחר מתן תורה שהמשכת העצם היא בכל הפרטים הרי שגם בכחות הגלויים, מצדם הם, בא העצם לידי ביטוי והוא ניכר.

ואח"כ מוסיף שגם עכשיו לאחר מ"ת, כיון שזה לא בא בהתגלות הרי זה הוכחה שאי"ז העצם. כי כאן מדובר אודות הציור של העולם וכחות הנפש, שלא רק שיש הוכחות שהעצם קיים ונמשך, אלא שרואים בעיני בשר. שכך זה יהיה בגאולה, שהדר יתגלה בעצמותו בדירה כפי שהיא דירה נאה, ולכן כעת שזה לא בא בהתגלות, שההתגלות זה ענין המטה מטה מצד כחות הגלויים, הרי כשדנים על הציור דהכחות, כיון שזה לא בא בהם בגלוי, ה"ז הוכחה שמצד הגילויים (הציור) אי"ז העצם. וזה יתגלה בגאולה המידית.

ולהוסיף שבמאמר שם מביא אודות **עצם הנשמה שני עניינים**. איך שהיא מוגדרת בכך שהיא למעלה מהציור דהכחות, ואיך שמצד עצם הנשמה היא מושרשת בעצמות. ולכאורה גם זה שייך להנ"ל, ואכהמ"ל.

הערות קצרות בתניא בדא"פ

הרב אשר שי' גרשוביץ
משפיע בישיבה

א

בראי' מן הכתוב "ויפח באפיו נשמת חיים" למעלת נשמות ישראל דוקא

לאחר שמקדים כ"ק אדה"ז בפ"א בתניא בלקוטי אמרים ש"לכל איש ישראל יש שתי נשמות", ומבאר את מהותה של הנפש שמצד הקליפה, ממשיך ומבאר בתחילת פ"ב את מהותה של הנפש השניה - "ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש".

ומביא לכך ראי': נאמר "ויפח באפיו נשמת חיים", ועל כך פירשו בזוהר "מאן דנפח מתוכיה נפח" - היינו "מתוכיותו ופנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם - מוציא בנפיחתו בכח", שנשמות ישראל נמשכו ממנו ית' ממש, כפי שבנפיחה מוציא האדם את חיותו הפנימית ביותר.

ועפ"ז מבאר מעלת נשמות ישראל שעלו במחשבתו של הקב"ה ונקראו בנים, וכמו שהבן נמשך ממוח האב כך ישראל וכו', משא"כ אומות העולם - הרי כמבואר בסוף פ"א - אינם אלא מהקליפות הטמאות לגמרי והחיצוניות ביותר[1].

ויש לעיין בראי' הנ"ל, שהרי הכתוב "ויפח באפיו" נאמר גבי אדם הראשון שהי' בפשטות אב כל באי עולם ולאו דוקא לישראל, וכיצד מביא כ"ק אדה"ז ראי' מכתוב זה

---

1) ואפי' מלאכים - הרי כמבואר באגה"ת פ"ד נמשכו מבחי' דיבור ומחיצוניות לעומת נשמות ישראל שנמשכו מבחי' פנימית (נפיחה, "ויפח באפיו") ועצמית יותר.

2) ובפרט ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (לז, א) "לפיכך נברא אדם יחידי . . ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמהמטבעות מחותם אחד כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון - ואין אחד מהן דומה לחבירו", ומוכח השייכות דכל הנבראים בפועל עד היום הזה שנחתמו בחותמו של אדם הראשון. ובאם הדברים אמורים במראה החיצוני של האדם, עאכו"כ שהוא במראה הפנימי שלו, כידוע שהחיצוניות מגלה את הפנימיות וכו' ומשפיעה עלי'.

ואם כן, לכאורה דבר ודאי הוא שבכל באי עולם שנחתמו בחותמו של אדם הראשון קיימת הנפש השנית - חלק אלקה ממעלה ממש, ומדוע משייך זאת דוקא לישראל, וכבפנים.

שלישראל דוקא ניתנה נפש שנית חלק אלקה וכו', ובפשטות, כיון שכתוב הנ"ל נאמר גבי אדה"ר שייך הוא לכל באי עולם[2].

והנה, בתניא באגה"ק[3] מביא שנשמת אדה"ר היתה נשמה כוללת: "כי הנה כל נשמות שבעולם היו כלולות באדה"ר, ודרך כלל היתה נשמתו נחלקת למספר תרי"ג . . אך דרך פרט נחלקת לניצוצות אין מספר שהן נשמות כל ישראל . . שופריה דיעקב מעין שופריה דאדה"ר . . והיתה נשמתו ג"כ כלולה מכל הנשמות שבישראל".

ולכאורה, הכונה בהנ"ל "כל נשמות שבעולם" שנמשכה נפש זו גם לשאר באי עולם? אלא מדגיש בתניא שבדרך פרט נשמות ישראל בדוקא, כיון שמאדה"ר לא נמשך אלא לצדיקים יחידים שהיו במשך הדורות, כמו מתושלח, נח, שם ועוד (אך אצלם לא נמשכה נפש זו בהכרח לכל צאצאיהם, אלא הנפש מצד הקליפה).

ואילו ההמשכה לכל איש ישראל באשר הוא ללא יוצא מן הכלל ("לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע") החלה רק מהאבות, ש"הן הן המרכבה, ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם"[4]. דבשביל שתהי' ההמשכה באופן ד"מטתו שלימה" הי' צ"ל ע"י מרכבה לאלקות.

ואף שגם קודם האבות היו צדיקים שהיו מרכבה לאלקות - ולכאורה צריך הי' להימשך לבניהם ג"כ נפש אלקית - "חלק אלקה ממעל ממש", שמעתי בזה מהרה"ח הרב יי"צ שי' אופן שהי' צ"ל זכות של ג' צדיקים יחד דוקא, ובכח הג' דוקא נמשך לבניהם אחריהם.

וזהו שאברהם אבינו - "יצא ממנו ישמעאל", וכן יצחק - "יצא ממנו עשו", ואילו יעקב - "מטתו שלימה", כיון שאצל יעקב כבר היו ג' צדיקים יחד שהיו בבחי' מרכבה לאלקות.

ואולי יש להביא ראי' לדבר, מהמסופר בגמ'[5] על תשובת אליהו לרבי על שאלתו מדוע איחר בהגעתו לביהמ"ד - "אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצלי, וכן ליצחק וכן ליעקב". ועל כך שאל אותו רבי מדוע אינו מעורר אותם יחד - "ולוקימנהו בהדי הדדי"! וענה לו "תקפי ברחמי ומייתי ליה למשיח בלא זמניה", ומוכחת מעלתם של ג' האבות יחד בדוקא.

וכן לאחמ"כ כששאל אותו (רבי לאליהו) האם יש דוגמתן דהאבות בעוה"ז, ואמר לו - "רבי חייא ובניו", ומוכח שאין זו איזו מעלה של האבות בתור צדיקים גרידא (ואילו

3) אגרת ז, ע' 222.

4) פי"ח, ע' 46.

ישתתפו עוד צדיקים בהדייהו תהי' מעלה גדולה יותר) אלא מצד המעלה של ג' צדיקים שבבחי' מרכבה לאלקות יחד - "רבי חייא ובניו".

וממילא אתי שפיר שהפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" מהוה ראיה למהות הנשמה, שבכללות הי' זה גם אצל אומות העולם, אך בפרטות זה נמצא בישראל דוקא ולא בכל באי עולם כיון שלא היתה אצלו המעלה דג' צדיקים יחד בבחי' מרכבה לאלקות, אשר ממעלה זו דוקא נמשך לכל בניהם אחריהם "אין קורין אבות אלא לשלשה"[6].

ב

התורה העידה עליו

בתניא[7] נכתב: "וכן ג' לבושי הנפש שהם מקליפת נוגה . . וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' וגו'. ע"כ". דמכל זה נמצא, שבלעם, שהיה נביא בקרב אומות העולם (וכמבואר בחז"ל[8]), היה מקבל מהסט"א והקליפה כך ולא היה יכול לעבור על פי ה' - כדרך שהקליפה לא יכולה לעבור.

והנה, ידוע מ"ש הרמב"ם[9] בהבדל בין נביא השם לשאר יודעי ואומרי עתידות, שאצלם תמיד לא כל דבריהם אמת, ומקצת ממה שיאמרו יתברר כשקר. משא"כ בנביא השם, "מה לתבן את הבר", שאצלו כל דבריו אמת ויתקיימו (למעט נבואות לרעה[10]; שאין חייב שיתקיימו. והטעם לכך הוא, שמלכתחילה נאמרו רק מפני מעשים רעים - ואם ישובו בתשובה, ממילא תתבטל הנבואה לרעה. ויוצא א"כ שגם זה מתקיים. היות שמראש בתנאי נאמרו).

ועפ"ז צריך ביאור כיצד מביא הרמב"ם[11] ראיה מן התורה שיהיה משיח, מהדברים שבנבואת בלעם? והרי כנ"ל, השפעותיו עברו דרך הקליפה, ואין לדעת מה נתווסף משם. וכפי שנכתב[12] ברש"י אודות עצת בלעם למואב, "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם", שהציע להם לזנות עם ישראל - "אלקיהם של אלו שונא זימה כו'". ובודאי ש ענין זה אינו מצד הקדושה, כפשוט. והיאך ניתן להוכיח מדברי בלעם משהו, ובפרט לענין הגאולה.

---

5) ב"מ פה, ב.
6) ברכות טז, ב.
7) לקו"א פכ"ד.
8) במדב"ר יד, לד. הקדמת הזהר ו, א.
9) הל' יסודי התורה פ"י, ה"ב.
10) רמב"ם שם הי"ד.
11) הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"א, ה"א.
12) מטות לא, טז, ובפירש"י.

אלא בפשטות זהו הטעם לכך שהרמב"ם כתב שמי שאינו מאמין במשיח או מחכה לביאתו - "לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא **בתורה ובמשה רבינו**", דלכאורה אם ענין הגאולה מיוסד על דברי נבואת בלעם - מדוע מי שיכפור בה נחשב לכופר במשה רבינו, שלא הוא ניבא אודותיה?

אלא הענין הוא, שהיות והתורה שנכתבה ע"י משה רבינו "העידה עליו" - על נבואת בלעם - שדבריו בענין הגאולה היו מפי ה' הרי זה בגדר מי שאינו מאמין בדברים שנכתבו בתורה - כופר בתורה ובמשה רבינו, שכן משה רבינו הודיענו בתורה את נבואת בלעם - שהם אמת מוחלטת, וללא רבב של שקר.

ג

צדקה "שקולה" ו"גדולה" מן הקרבנות

בתניא פל"ד[13] כותב כ"ק אדה"ז עפ"י מארז"ל "שמצוות צדקה שקולה כנגד כל הקרבנות". ויש להבין בתוכן ענין זה, שכן באגה"ק[14] מובא, שצדקה נחשבת **יותר** מכל הקרבנות, עפ"י הכתוב "עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח" "לפי שהקרבנות הן בבחי' שיעור ומדה וגבול משא"כ בצדקה שיוכל לפזר בלי גבול לתקן עוונותיו", היינו, שאינה שקולה להם, אלא גדולה מהם.

ולכאורה יש לבאר בזה עפ"י מה שנכתב באגה"ק שם, דהיות שקרבנות הם במידה וגבול - לכן ההמשכה שעל ידם אף היא מדודה ומוגבלת. ובמקביל לזה המעשר ואף החומש שבמצות הצדקה אף הם במידה וגבול, בדומה לקרבנות.

וידוע מ"ש אדה"ז באגה"ת (וכן הוזכר לעיל באגה"ק ס"י), שהגבלת הצדקה לחומש בלבד אמורה כלפי מצוות הצדקה הרגילה. אולם בנתינה לשם תשובה, "לפדות נפשו"[15] - יש לו לתת עוד ועוד, ואף למעלה מחומש. ומזה מובן בפשטות, שקיים סוג בצדקה שאינו מדוד ומוגבל בהגבלה דחומש.

לפי זה יובן היטב, שבשני המקומות מדובר אודות שני העניינים שבמצוות הצדקה:

---

13) ע' 86.

14) ס"י.

15) אגה"ת פ"ג.

16) שם. לענין מי שחטא חטא אחד פעמים רבות דיש אומרים שצריך להתענות עשר או עשרים פעמים מספר הצומות שנקבע לאותו חטא דומיא דקרבן חטאת שחייב להביא על כל פעם ופעם, ויש שמדמים לקרבן עולה הבאה על העדר קיום מצות עשה.

כאשר מדובר אודות הצדקה המוגבלת במעשר ובחומש - היא אכן שקולה ושווה כקרבנות; אולם כאשר מדובר בצדקה הניתנת כחלק מחזרה בתשובה - אזי גדולה הצדקה מן הקרבנות.

אלא שביאור זה עדיין צ"ע, שכן באגה"ת[16] מצינו מפורש שגם לנתינת הצדקה לשם תשובה - יש הקבלה לענין הקרבנות. והדרא קושיא לדוכתא, האם שקולה ושווה היא לקרבנות, או שגבוהה ונעלית מהם?

[ואין לומר שהקרבנות המדוברים באגה"ת הנ"ל הם קרבנות ציבור שיש להם קצבה, שאזי אולי יש לומר שגדולה הצדקה מן הקרבנות היינו קרבנות יחיד (כנדבה ונדרים), אולם מה ששקולה צדקה היינו לקרבנות ציבור שיש להם קצבה ואין להוסיף בהם, שכן באגה"ת עוסק בנוגע לקרבן חטאת ועולה שהם קרבנות פרטיים, המחוייבים מצד אי קיום מצוות עשה או עבירה על מל"ת].

ויש לבאר בזה, עפ"י המבואר במ"א בתניא[17], שבתשובה קיימות כו"כ דרגות. שלפ"ז ניתן להבין שגם בצדקה, הניתנת ככפרה - ייתכנו כו"כ סוגים. ואכן ישנה דרגה נמוכה, שבה תשתווה הצדקה־הניתנת כתשובה־לקרבנות, וישנה דרגה גבוהה יותר - שבה הצדקה אכן גבוהה מן הקרבנות ואינה שקולה להם. וק"ל.

ד

דור יתום

בפ"י באגרת התשובה כותב כ"ק אדה"ז "ומאחר שהתפילה היא בחי' תשובה עילאה צריך להקדים לפניה בחי' תשובה תתאה. וז"ש רז"ל במשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופרש"י הכנעה . . אכן בברייתא שם ת"ר אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה".

וממשיך לבאר כיצד ניתן לקיים הנ"ל בזמנינו אנו: "ועכשיו בדור יתום הזה שאין הכל יכולין להפוך לבם כרגע מן הקצה. אזי עצה היעוצה להקדים וכו'", עיי"ש בדבריו ההמשך בזה.

וצריך ביאור מדוע מקשר כ"ק אדה"ז בין זה שאינו יכול להפך ליבו מן הקצה אל הקצה לענין זה שדורנו דור 'יתום' דוקא, ומהי המשמעות בזה.

---

17) לקו"א פכ"ט, ע' 70 ואילך.

18) ע' 118.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בפרק מ"ב בלקוטי אמרים[18] מבאר כ"ק אדה"ז שבכל נפש מבית ישראל ישנו הכח והמדה לקשר דעתו בה', אלא שצריך לזה יגיעת בשר ויגיעת נפש.

ובנוגע ליגיעת נפש כתב: "יגיעת הנפש - שלא תכבד עליה העבודה ליגע מחשבתה להעמיק ולהתבונן בגדולת ה' שעה גדולה רצופה. כי שיעור שעה זו אינו שוה בכל נפש: יש נפש זכה בטבעה שמיד שמתבוננת בגדולת ה' יגיע אליה היראה ופחד ה' . . ויש נפש שפלה בטבעה ותולדתה ממקור חוצבה ממדריגות תחתונות די"ס דעשיה ולא תוכל למצוא במחשבתה האלקות כ"א בקושי ובחוזקה, ובפרט אם הוטמאה בחטאת נעורי' שהעונות מבדילים . . ומ"מ בקושי ובחוזקה וכו'" עיי"ש.

ומזה מובן, שפעולת ההתבוננות אינה קשורה רק לתוכן ההתבוננות אלא לדרגת האנשים מצ"ע, וההבדל בדרגא קובע את השינוי במהירות הפעולה על הלב.

וע"פ הנ"ל מובן מדוע משייך זאת ל'דור יתום', כיון ש'יתום' בפשטות הוא מי שאין לו אב או אם, ובמידות הנפש אב ואם הם כידוע חכמה ובינה, ומי שחסר אצלו בענין זה, היינו שאינם מאירים אצלו בגילוי במידות שבו, נקרא 'יתום', ו'דור יתום' היינו שהמוחין לא מאירים במידות ("נשמות דורותינו אלה דעקבי משיחא שהם בבחי' עקביים ממש לגבי המח והראש[19]), "אי אפשר להפך לבו מן הקצה", ולזה מביא עצה, וכפי שמבאר.

ה

מהות דברים בטלים האסורים בשבת

בקונטרס אחרון בסופו[20] כותב כ"ק אדה"ז "וגם יזהר מאוד שלא לשוח שום שיחה בטילה ח"ו. בהיות מודעת זאת לי"ח כי בכל המצות יש פנימיות וחיצוניות וחיצונית מהשבת הוא שביתה מעשיה גשמיית כמו ששבת ה' מעשות שמים וארץ גשמיים . ובחי' שמור בפנימיות היא השביתה מדיבורים גשמיים כמו ששבת ה' מיו"ד מאמרות שנבראו בהם שמים וארץ גשמיים כי זה לעומת זה כו'".

ולכאורה יש לעיין במה שכתב שהשביתה מדברים בטלים היא ענין המיוחד לשבת,

---

19) לקו"א פ"ב.

20) אגרת הוכח תוכיח, ע' קסג.

21) ע' יג.

22) ע' לב.

ולא רק ענין מיוחד בשבת אלא יותר מכך - זהו "בחי' שמור בפנימיות", והרי חומר איסור הדיבור בדברים בטלים בכלל נתפרש ונתבאר בלקוטי אמרים בארוכה בפ"ח[21].

וכפי שמבאר "מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים - אין כף הקלע לבדו מועיל . . רק עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות, מלבד עונש הכללי לכל ביטול מצות עשה מחמת עצלות בגיהנום של שלג" וממשיך לבאר בנוגע ללימוד חכמות חיצוניות וכו'.

ולא זו בלבד, אלא אף עם הארץ שאינו יכול ללמוד ומותר לו הדיבור בדברים בטלים - "דברים בטלים בהיתר כגון עם הארץ", גם הוא - "צריך לטהר נפשו מטומאה זו ע"י גלגולה בכף הקלע".

ומובן, שהדיבור בדברים בטלים אסור במהותו ואפי' לעם הארץ! וצריך ביאור מדוע משייך זאת כ"ק אדה"ז לשבת דוקא, ולפנימיות ציווי 'שמור'?

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים המבואר בלקוטי אמרים פרק כ"ה[22] אודות יכולתו של כל יהודי באשר הוא להתגבר על הרוח שטות שבקרבו, ולהתאחד עם הקב"ה ביחוד גמור עד כדי מסירות נפש בלי שום טעם ושכל עיי"ש.

ומבאר בזה, שהיחוד הזה למעלה הוא נצחי לעולם ועד, ורק למטה הוא תחת הזמן וקיים "באותה שעה לבדה שעוסק בתורה או במצוה. כי אחר כך אם עוסק בדבר אחר נפרד מהיחוד העליון למטה. והיינו, כשעוסק בדברים בטלים לגמרי שאין בהם צורך כלל לעבודת ה'".

ואולי יש לומר עפ"ז, שבקו"א מדבר אודות הזהירות מדיבור בדברים בטלים בהיתר. היינו, לא כדברים בטלים המותרים לעם הארץ - "שאין בהם צורך כלל לעבודת ה'", אלא אפילו דברים בטלים כאלו שיש בהם איזה צורך לעבודה ה' ועדיין מיוחדים הם באלקות, הנה בשבת בכלל ובעבודה הפנימית דציווי 'שמור' בשבת - גם הם אסורים. (וע"ד שה' שבת מדיבורו בעשיית העולם, שבודאי עשה זאת לתכלית כוונתו, והי' בזה מעלה גדולה ביותר וכו' הנה עדיין גם דיבורים אלו 'אינם שייכים' כביכול וכו').

וכפשוט - אינו מדבר על דיבורים בצרכי ציבור שהותרו בשבת, ויש בהם משום מצוה, אלא בדברי חולין שמטרתם וכוונתם לצורך עבודת ה' (ע"ד עניני פרנסה כבפ"ח בתניא) אך אינם עבודת ה' גופא, ולכן הם בבחי' חיצוניות עדיין לגבי ענינים שהם עצמם עבודת ה' והיינו פנימיות, ולכן שייך לפנימיות השבת.

ב' בחינות באהבת החיים ואהבת ה'

הרב שלום דוב בער שי' וולף
משפיע ונו"נ בישיבה

א

הביאור המקובל בפירוש הפסוקים

ישנם בתורה ב' פסוקים דומים לכאורה המדברים על אהבת ה'. האחד "ראה[1] נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע . . ובחרת בחיים, לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייך", והשני בהקשר של ביאת המשיח שיבוא בב"א, "ומל[2] ה' אלקיך את לבבך . . לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך".

ובתורתו של כ"ק אדמוה"ז ורבותינו נשיאינו שלאחריו, ב' פסוקים אלו מדוברים רבות, ושניהם מתבארים באופן כללי באותה דרך, שאצל יהודי נרגש שה' ית' הוא מקור חיותו, ולפיכך כשם שטבע האדם לאהוב את נפשו וחייו, כך היהודי אוהב את ה' ית', אך בפרטיות יש כאן ב' עניינים שונים, וכפי שיתברר ויתבאר לקמן.

ב

חילוק בין שני סוגי האהבות

הפסוק "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב", מתפרש[3] על התבוננות במציאות העולם, לראות במציאות העולם גופא "את החיים ואת הטוב", שבכל דבר יש חיות רוחנית המחיה ומקיימת אותו, כמו כח הצומח בצמחים וכח התנועה בגלגלים וכו'. ובהמשך לזה נאמר "לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייך", שכשם שאדם אוהב חיי נפשו, כך כאשר הוא מבין שה' ית' הוא הוא החיים האמיתיים של נפשו ושל כל הנמצאים, לפיכך יש לאהוב אותו.

---

1) דברים ל, טו־יט.
2) שם, ו.
3) תו"א תשא ד"ה 'שמאלו תחת לראשי', ועוד.
4) תו"א שמות ד"ה כי טובים דודיך.

והנה, אהבה זו באה מהתבוננות שכלית, ומבואר על זה[4] שלפיכך נאמר באהבה זו "כי הוא חייך", לשון נתינת טעם, כיון שבאה מצד הטעם. ועוד מבואר[5] שאהבה זו אינה מביאה לידי מסירות נפש או כלות הנפש, כיון שמסירות נפש וכלות הנפש הם היציאה מהחיים, ואילו כל ענינה של אהבה זו הוא אהבת החיים.

אך הפסוק "ומל ה' אלקיך את לבבך . . לאהבה את ה' אלקיך . . למען חייך", מתפרש[6] על גילוי פנימיות הלב של היהודי, על ידי המילה המסירה את הערלה החיצונית המסתירה עליו, ובפנימיות הלב ישנה התקשרות על שכלית עם הקב"ה, שאינה באה מצד התבוננות שכלית בעולם החיצוני.

"וזהו[7] למען חייך, כלומר, למען כי ה' לבדו הוא כל חייך ממש. שלכן אהבה זו היא מעומקא דלבא מנקודה פנימית ממש ולמעלה מבחי' הדעת". ולכאורה מתאים לכך שבפסוק זה לא נאמר לשון נתינת טעם ("כי הוא חייך") אלא כקביעת עובדה ("למען חייך").

ג

ב' בחינות באהבת עצמו

וכאן צריך להבין, שהרי לכאורה בב' הפסוקים מדובר על אותו ענין, מה שהקב"ה הוא חייו של היהודי, ולפיכך יש לאהבו כאהבת החיים. ואם כן קשה לכאורה, מדוע במקום אחד אהבה זו נחשבת כענין שכלי מוגבל, ובמקום אחר אותה אהבה לכאורה נחשב לענין על שכלי בלתי מוגבל.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

בחיי האדם ב' ענינים: עצם החיות, מה שהוא חי ולא מת. והתפשטות החיות, מה שהוא בריא וחזק ולא חולה וחלש, ועד"ז שהוא ער ולא ישן. עצם החיות מתייחס לעצם הנפש, יחידה שבנפש שמשכנה בלב, שבה תלוי האם האדם חי או מת. והתפשטות החיות, ראשית התגלותה במוחין שבראש[8], ומהם מתפשטת לכל הגוף. ולכן השינה והיקיצה תלויים בהתגלות החיות שבראש, ועד"ז החולי והבריאות, החלישות והחוזק, תלויים בהתפשטות החיות מהראש לכל האברים.

---

5) תו"א מגילת אסתר ד"ה וקבל היהודים.
6) אגה"ק ס"ד.
7) שם.
8) ראה תניא פרק נא.
9) ראה תניא ר"פ מ"ד.

כנ"ל, טבע האדם שאוהב את חייו, ולכן רוצה לחיות ולא למות, וכן רוצה[9] להיות בריא וחזק ולא חלש וחולה. אך מובן שחילוק גדול בין הדברים. שהרצון והאהבה לעצם החיות, הם הרבה יותר חזקים מהרצון והאהבה להתפשטות החיות. וע"פ הנ"ל מובן, שהרצון והאהבה לעצם החיות הם מעצם הנפש שלמעלה מהשכל, ולפיכך אינם מוגבלים בהגבלת השכל[10]. ואילו הרצון והאהבה להתפשטות החיות, הם רצון ואהבה שעל פי שכל, ולפיכך מוגבלים בהגבלת השכל.

ד

ב' בחינות באהבת ה'

ועד"ז בנוגע להתקשרות עם ה' ית', חיי החיים, שיש בזה ב' בחינות על דרך הנ"ל:

הקב"ה הוא סובב כל עלמין, למעלה מהעולם, וגם ממלא כל עלמין, שמאיר ומתגלה בתוך מציאות העולם. וכידוע, החיות האלקית המתגלית במציאות העולם, היא התפשטות הארה בלבד מעצמותו ית' שלמעלה ממציאות העולם ואינו מתגלה בעולם, בחי' סובב כל עלמין. בחי' ממלא כל עלמין נתפסת בהשגה שכלית, ובחי' סובב כל עלמין הרי "לית מחשבה תפיסא ביה, אבל נתפס איהו ברעותא דלבא". וב' בחי' אלו מקבילות לב' הבחי' הנ"ל של עצם החיות והתפשטות החיות שבאדם.

והנה ההתבוננות של "נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב", שענינה כנ"ל, ההכרה בחיות האלקית שבנמצאים, מתייחסת בפשטות לבחי' ממכ"ע, האלקות הנמצאת בעולם בצורה פנימית וגלויה. ולכן מובן שהכרה זו באה מתוך התבוננות שכלית דוקא. ולכן מובן ג"כ שה"כי הוא חייך" האמור כאן, הכוונה היא לחיים שהם על דרך התפשטות החיות מהנשמה שבגוף. שלכן כשם שאהבת האדם את התפשטות החיות שבו היא מדודה ומוגבלת, לכן גם אהבת האדם את ה' שהוא חיי נפשו האמיתיים וחיי כל הנמצאים, הרי היא ג"כ אהבה מדודה ומגבלת.

ועפ"ז אפשר להבין שההתקשרות של "מל ה' אלקיך את לבבך . . למען חייך", מתייחסת לבחי' סוכ"ע ולמעלה מזה. שהוא ג"כ חיי הנבראים, אך באופן אחר לגמרי, להיותו עצם החיות. שלכן אהבה זו באה מפנימיות הנפש שלמעלה מהשכל, ואין בה הגבלה.

---

10) "על דרך משל כמו במילי דעלמא יש לפעמים ענין גדול מאד שכל חיות האדם תלוי בו ונוגע עד נקודת פנימיות הלב ועד בכלל, וגורם לו לפעמים לעשות מעשים ולדבר דברים שלא בדעת כלל" (אגה"ק שם).

ה

מסירות נפש דוקא ב"למען חייך"

ועוד יש לומר עפ"ז, בנוגע למה שהובא לעיל שהאהבה של "כי הוא חייך" אינה מביאה למס"נ, כיון שתכנה של אהבה זו היא אהבת החיים, ומס"נ הוא היפך החיים. ולכאורה יהי' נכון לומר שסברא זו היא רק בנוגע להתפשטות החיות, שהיא בבחי' יש ומציאות לעומת עצם החיות שהיא בבחי' אין. ולכן התפשטות החיות מרגישה שמס"נ על ה' ית' זה היפך מציאותה. אך בעצם החיות נרגש שההתקשרות עם ה' ית' היא היא עצם החיות, והפירוד ממנו הוא הוא המוות, ולכן מצד ההרגש שה' ית' הוא הוא חיי החיים לכן הוא מוכן למסור את הנפש[11], ודו"ק.

11) וראה תניא ריש פרק יט.

המשכה למטה בתפילה

הת' נהוראי מאיר שי' אקוקה
תלמיד בישיבה

א
החילוק בין תורה לתפלה וענין ההמשכה בתפלה

במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" ה'תשל"ו[1] מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח אודות החילוק שבין תורה לתפילה, שהם דוגמת שני הענינים ד"למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית", שתורה היא המשכה, "למטה מטה עד אין תכלית", ותפילה היא העלאה מלמטה, "למעלה מעלה עד אין קץ" (ומבאר שתפילה היא למעלה מתורה, "למעלה כו'", התכללות בעצמותו ית').

ומבאר שם[2], שבתפלה ישנו גם הענין ההמשכה, "למטה מטה עד אין תכלית", אך בהמשכה דתורה יש מעלה, שההמשכה שע"י התפלה היא המשכה שפועלת בעניני העולם, וההמשכה שע"י תורה היא המשכת אלקות שלמעלה מגדרי העולם.

ומוסיף ומבאר, שגם בהמשכה שע"י התפלה ישנו יתרון, שהיא פועלת בנבראים בעוה"ז התחתון, וכן שורש ההמשכה הוא למעלה מהשתלשלות. ומביא ממאמר הצ"צ[3] שבכל תפלה ישנה המשכה והשינוי שנפעל למטה הוא בכל תפלה, גם בתפלת יחיד. אלא שבתפלת יחיד ההשפעה יכולה להשאר בהעלם.

לאחמ"כ מביא שישנם כמה דרושים[4] שנאמר בהם שתפלת יחיד יכולה לפעמים להשאר למעלה ולא להמשך למטה, ומכריע כמו שכתב הצ"צ, שתמיד ישנה המשכה והשפעה למטה.

ומוכיח זאת מכך שאנשי כה"ג תקנו על כ"א להתפלל ג' פעמים ביום, ואם יכול להיות שלא תהי' המשכה מתפילת היחיד - ה"ז ברכה לבטלה. לכן מוכרחים לומר שתמיד ישנה

---

1) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קכז.
2) ס"ד ואילך.
3) אוה"ת ענינים ע' קי.
4) מכ"ק אדמו"ר מוהר"ש - סה"מ תרכו ע' רפה. סה"מ תרכז ע' תלה. ועוד.

המשכה למטה, אלא שהיא יכול להיות בהעלם. ובלה"ק - "מזה מוכח, שבכל תפלה, גם בתפלת היחיד נמשכת ההשפעה למטה אלא שאפשר שתהי' בהעלם".

ב
הקושי בציון כ"ק אד"ש מה"מ למאמר הצ"צ

והנה, יש להבין מהי הכוונה במה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ במאמר שבכל תפלה ישנה המשכה למטה. דלכאורה, כאשר מסתכלים על מאמר הצ"צ שהובא במאמר, לא משמע כל כך שבכל תפלה ישנה ההמשכה למטה ממש.

וזלה"ק שם[5]: "אך הענין הוא שמכל תפלת ישראל מעוררים וממשיכים למעלה בודאי הכל, אך כשרבים מבקשים ומתפללים יורדת ההמשכה למטה מההעלם לגילוי, אבל כשיחיד מתפלל יוכל להיות נשארת ההמשכה למעלה בהעלם ואינו יורד למטה לגילוי מפני ריבוי המסכים המבדילים".

וממשיך שם: "בתפלת יחיד באתערותא דלתתא בודאי מעורר וממשיך אתערותא דלעילא . . אך אינה יורדת למטה לגילוי מפני מסך המבדיל . . לכן אין נקראת תפלת שוא ח"ו כי בודאי המשיך עליו בחי' רפואה או בחי' תחיי' המתים אבל לירד ולהתגלות אי אפשר".

ולכאורה משמע מהלשון שם שבתפלת יחיד אין המשכה למטה תמיד בגשמיות, אלא יכול להיות ש"נשארת ההמשכה למעלה", ו"ואינו יורד למטה לגילוי"?

ג
ביאור בכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בציינו למאמר הצ"צ

ויש לבאר בזה, ובהקדם הסבר באופן בו כ"ק אד"ש מה"מ מציין למאמר הצ"צ הנ"ל:

במאמר "ויגש אליו יהודה" שם[6] מציין למאמר הצ"צ, וזלה"ק: "יובן ע"פ מ"ש הצ"צ בהמאמר ד"ה להבין הענין שארז"ל שאור א"ס ב"ה הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית", ובהערה שם: "נדפס באוה"ת ענינים ע' קי ואילך. - ראה שם ע' קכח".

והנה, הביאור שמביא כ"ק אד"ש מה"מ ממאמר זה, מובא שם בעמוד קכ"ב. ומדוע

---

5) אוה"ת שם ע' קכב.

6) ס"ה שם, ובהערה 35.

אם כן מציין כ"ק אד"ש מה"מ "ראה שם עמוד קכח"? וי"ל שהיא הנותנת, וכך גם תובן השאלה דלעיל:

בעמוד קכח שם מבאר הצ"צ את ענין התהוות הגשמיות מרוחניות, וזלה"ק: "להיות התהוות גשמיות מרוחניות צ"ל עוד מאין ליש ולא די בסדר ההשתלשלות כו' והיינו מיצירה לעשיה". כלומר - **אחרי שמסתיים** סדר ההשתלשלות, בעולם העשי' (הרוחנית), יש צורך בהתהוות של יש מאין כדי שיהי' עוה"ז הגשמי.

ועפ"ז (שכ"ק אד"ש מה"מ מציין לעמוד קכ"ח במאמר שם), י"ל בפשטות שהכוונה במה שכותב הצ"צ בעמוד קכ"ב שם שתפלת יחיד נשארת "למעלה בהעלם", היא לעולם העשי' הרוחני.

וכך יובן מדוע אע"פ שתפלת יחיד אינה יורדת למטה בגשמיות אין זו תפלת שוא, כי היא אכן נמשכת בכל הדרגות של סדר ההשתלשלות, אך אינה יורדת למטה בגשמיות ממש, שכן ישנם "מסכים המבדילים", כלשון הצ"צ שם.

וכן גם יובן הלשון במאמר שתפלת יחיד נמשכת **למטה** (ולכן אינה תפלת שוא), כי היא אכן יורדת ונמשכת **בכל סדר ההשתלשלות**, אך בגלל המסכים וכו' אינה מתגלה בעוה"ז הגשמי (כמבואר שם במאמר).

ד
ישוב דעת הדרושים האחרים ע"פ הנ"ל

עפ"ז יובן דבר נוסף:

דיש לעיין - לאחר שכ"ק אד"ש מה"מ הכריע כפירוש הצ"צ בזה - כיצד יובן הביאור השני (המובא ב"דרושים אחרים"), שתפלת היחיד לפעמים נשארת למעלה, והרי א"כ התפלה (והברכות שבה) היא לבטלה?

וע"פ הנ"ל ניתן לבאר בדעת ה"דרושים אחרים":

באם לדעת הצ"צ, שגם תפלת יחיד נמשכת למטה אלא ש"יוכל להיות נשארת ההמשכה למעלה בהעלם" כנ"ל, הכוונה היא שתפלת יחיד יכולה להשאר בעולם העשי' (הרוחני), אך ודאי שנמשכת בכל סדר ההשתלשלות, אפשר לבאר בפשטות שלדעת ה"דרושים אחרים" תפלת יחיד נמשכת לעולמות בריאה ויצירה, אך לא לעשי' (גם עשי' רוחנית).

כלומר: גם לדעת אותם הדרושים המבארים שההמשכה בתפלת יחיד יכולה להשאר למעלה, ניתן לבאר שאין הכוונה בזה שההמשכה נשארת בעולם האצילות (שאז ודאי

שברכותיו לבטלה, כפי שהכריע בזה כ"ק אד"ש מה"מ), אלא שאינה יורדת עד לעולם העשי' (הרוחני).

ובכל זאת המשכה זו נחשבת (לפי דרשים אלו) כדי שברכותיו לא יהיו לבטלה, כי מ"מ הייתה כאן המשכה מעולם האצילות, וכדלהלן.

ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר במאמר ד"ה "והנה פרח מטה אהרן" ה'תשל"ג[7] (שמדבר שם בענין המשכת השפע שע"י הדין בר"ה והדין שבכל יום) אודות ההמשכה בעולמות בי"ע, שיכול להיות בה עיכוב כמו בהמשכה ממחשבה לדיבור ומעשה, שלפעמים ענין שנמצא במחשבה לא ימשך לדיבור, וענין שנמצא בדיבור לא ימשך למעשה.

ומבאר שם, שהעיכוב שיכול להיות בהמשכה מדיבור למעשה הוא עיכוב גדול יותר מאשר העיכוב שבין מחשבה ודיבור. וכן הוא למעלה בעולמות בי"ע, שיכול להיות ששפע שנמשך מאצילות לבריאה לא ימשך ליצירה או לעשיה.

ויש לקשר זאת למבואר לעיל, שיכול להיות שישנה המשכת שפע לבריאה, אך אין הוא נמשך ליצירה ו(יותר מכך) לעשי'.

ה
תוספת ביאור ע"פ החידוש שבהמשכה לעולם היצירה

אך לכאורה ביאור זה צריך לביאור נוסף:

אם הכוונה במאמר הצ"צ היא שההמשכה מגיעה לעולם העשי' הרוחני, ול"דרושים אחרים" ההמשכה מגיעה עד ליצירה (או ביראה), מה ההבדל בין שני ההסברים?

ויש לבאר בזה ע"פ המבואר במאמר ד"ה "ויהי טרם הוא כלה לדבר" תש"מ[8] שמבאר שם את ענין ההמשכה בעולמות בי"ע, ומבאר שבהמשכה מבריאה ליצירה נעשה חידוש ("סדר חדש לגמרי") - שבעולם היצירה כבר מצטיירת ההשפעה בצורה גשמית (אמנם אי"ז גשמיות ממש, אך כבר ישנו **ציור גשמי**).

ועפ"ז תובן השאלה הנ"ל, שכאשר בתפלת יחיד נמשכת ההשפעה לעולם היצירה, היא כבר מצטיירת בצורה מדודה ומוגבלת, וזה נחשב שירדה ההמשכה למטה (מצד ענין הברכות, כי ההשפעה **כבר הצטיירה** באופן של רפואה ופרנסה וכו'), ואין ברכותיו לבטלה.

---

7) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד ע' רצא.

8) נדפס בסה"מ תש"מ ובסה"מ - למצוא.

ולהעיר, שבמאמר "והנה פרח" הנ"ל, מבאר שההבדל שבין ההשפעה שנמשכת בר"ה למה שנמשך בכל יום, היא שההשפעה דר"ה אינה **מצוירת** בציור גשמי, ובכל יום יש דין ומשפט כיצד **תצטייר ההשפעה** וכו'.

ועפ"ז יומתק יותר מה שכבר ביצירה יש להשפעה **ציור גשמי**, ולכן גם השפעה כזו (לפי ה"דרושים האחרים") מספיקה שלא יהיו ברכות התפלה לבטלה.

בדרגת הגילוי דיוהכ"פ

הת' לוי שי' בליניצקי
תלמיד בישיבה

א

בירור הדרגא המתגלית ביוה"כ

בלקוטי תורה[1] מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן אודות הפסוק "אד' הוי' יצמיח צדקה" אשר דרגא זו של שם הוי' ואד' שגורמת ל'הצמיח צדקה' מתגלית ביום הכיפורים, וז"ל:

"כן אד' הוי' יצמיח צדקה ותהלה, והוא הצמיחה וגילוי האור שמלמעלה בר"ה ויוהכ"פ ועשי"ת, וכמ"ש בזהר תרומה (קע"ז א) בהאי זמנא אד' הוי' אתה החלות כו', שב' שמות אלו אד' הוי' מתגלים בר"ה ויוהכ"פ".

וממשיך לבאר שם אשר עבודת היהודי במשך כל השנה נקראת 'זריעה', כלומר שכל מצווה שיהודי עושה הוא כמו אדם שזורע בשדותיו זרעים ומחכה שיצמחו פירות, כך היהודי הוא זורע בקיום התורה והמצוות, ועי"ז נעשית אח"כ הצמיחה שאחרי הזריעה שהיא הבחינה המתגלית ביום הכיפורים, בעקבות כל העבודה של היהודי במשך השנה.

ובלשון כ"ק אדה"ז:

"כן אד' הוי', ב' שמות אלו המתגלים בר"ה ויוהכ"פ, שם אד' היינו בחי' ר"ה כי הוא בחי' שתמליכוני עליכם דינא דמלכותא דינא אותיות אד' כו', ושם הוי' בניקוד אלקים היינו בחי' יוהכ"פ, יצמיח גילוי אור עליון יותר היינו מבחי' אתעדל"ע דקדושתי שלמעלה מקדושתכם, ועל זה נאמר אד' הוי' אתה החלות כו'".

ונמצא שדרגת הגילוי דיוהכ"פ היא הדרגא דאד' והוי'.

---

1) ד"ה "כי כארץ תוציא צמחה" פרשה ניצבים נא, א.

2) כו, ג, בדומה לזה ראה בדרושים לר"ה נט, ד.

וצריך להבין, דהנה בדרושים לפ׳ אחרי[2] כותב כ״ק אדה״ז אשר ביום הכיפורים מתגלה דרגא נעלית אשר היא למעלה לגמרי מכל השמות הוי׳ אלקים וכו׳ וז״ל:

״וזהו כי ביום הזה שהוא יוהכ״פ יום התשובה שמתעורר ומתגלה למטה בחי׳ חפץ חסד ע״י החמשה תפלות לכד יכפר עליכם סתם מאן חפץ חסד ע״י החמשה תפלות לכך יכפר עליכם סתם מאן דלית ליה שם ידיעא ולא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל, כי שמות ההוי״ה מורים על המשכת מאין ליש מהעלם אל הגילוי להיות ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. משא״כ הקב״ה בכבודו ובעצמו לא שייר עליו לומר לא בחי׳ ממלא כל עלמין ולא בחי׳ סובב כל עלמין. שאינו בגדר עלמין כלל״

ואין מובן לכאורה מהי דרגת הגילוי ביום הכיפורים.

ב

הביאור - שתי בחינות ביוה״כ

ואולי יש לבאר זה ע״פ חידושו של כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א במאמר ׳שובה ישראל׳(ב)[3] אשר מבאר שם שביום הכיפורים קיימים שני ענינים, הענין הראשון והמרכזי הוא גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכל דרגא וממילא למעלה מכל פגם, והענין השני שגם הוא ישנו ביום הכיפורים הוא התגלות עצם הנשמה בכל הדרגות הפרטיות שלה שבבחינה זו שייך פגם, ומצד התגלותה בכל התוקף ביום הכיפורים מתכפרים כל הפגמים.

וע״פ הנ״ל יש לומר שביום הכיפורים קיימים שני הענינים, הן הגילוי שמצד שם הוי׳ ואד׳ שנמשך למלאות את הפגמים שזהו מצדהגילוי שבדרגות הפרטיות דהנשמה, והן ובעיקר הגילוי אלקות שלמעלה משם ותואר, הגילוי של עצם הנשמה היהודית, שלמעלה מכל שייכות לפגם שזהו מעין הגילוי דלעת״ל.

---

3) מלוקט ד׳, ס״ה.

הסדר במחשבה על בריאת העולם במדה"ד או במדה"ר

הת' לוי יצחק שי' זילבערשטיין
תלמיד בישיבה

א

בהמשך ר"ה ה'תרנ"ט[1] מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב את ענין תקיעת שופר בר"ה, ומקדים ומבאר את ענין ר"ה שחל בשבת, שאין תוקעים משום הגזירה דרבה, שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר.

ומקשה, דלכאורה איך יתכן לדחות מצוות תקיעת שופר שהיא מהתורה משום גזירה דרבה שהיא מדרבנן, ועוד מביא בנוסף דבתורה לא מוזכר כלל ענין היות יום הששי למעשה בראשית ר"ה לשנים.

וכדי להבין כל זה מקדים ומבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב, וזלה"ק[1]: "ולהבין כ"ז ילה"ק תחילה משארז"ל במד"ר בתחילה עלה במח' לברוא את העולם במדת הדין . . ראה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים . . והלא, מצד טבע הטוב להיטיב הי' צ"ל בריאת העולם במדה"ר? ובפרט שבאמת זהו סיבת בריאת העולם".

כלומר שכ"ק אדמו"ר הרש"ב מקשה דלכאורה מצד טבע הטוב להיטיב היה צריך להיות תחילת עליית המחשבה על בריאת העולם במדת הרחמים ולא להתחיל עם מדת הדין.

והנה כדי לתרץ זאת מביא את דברי המדרש רבה: "משל ע"ז למלך שהי' לו כוסות דקים . . . כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במדה"ר, הוי חטיוה סגיאין . . במדה"ד, איך העולם יכול לעמוד, אלא הריני בורא אותו".

---

1) ד"ה 'יו"ט של ר"ה', ע' ב.

ולכאורה יש להבין דהנה בדברי המדרש המובאים לעיל מוכח שהמחשבה הראשונה על בריאת העולם הייתה לבוראו **במידת הרחמים**, שזהו היפך מהנאמר במאמר לפני כן, שתחילת המחשבה הייתה לבוראו מצד **מידת הדין**, והרי לפי זה יורדת לגמרי השאלה שמצד טבע הטוב היה צ"ל תחילה מדה"ר, ולפי דברי המדרש אכן כך היה!

וביותר אינו מובן לפי המבואר לקמן[2] בתירוץ על השאלה דדוקא מידת הדין היא טבע הטוב, ולפי זה הרי אדרבה קשה לדברי המדרש שאומר שעלה תחילה במדת הרחמים.

ב

ויש לבאר זאת בהקדים דברי אדנ"ע בביאורו על המשל הנ"ל: "דהנה ידוע דבחי' מלכות נק' כוס שעז"נ כוס ישועות אשא . . וכדאיתא בזוהר . . שכנס"י נקרא כוס של ברכה . . וכן כללות המלכות נקרא כוס כו' דכמו שהכוס הוא כלי לקבל לתוכו יין או מים כמו"כ . . ולכן נק' ג"כ כנסת ישראל, שהיא כונסת בתוכה כל הגילויים והאורות העליונים דבחי' ישראל דלעילא".

דהיינו שגם בחי' מלכות וגם כנסת ישראל נקראים בשם כוס.

וממשיך כ"ק אדנ"ע: "וזהו"ע כוסות דקים דעיקר הכוונה על בחי' כנסת ישראל, דלעילא ונש"י דלמטה כו', ובמדרש אמר על ברה"ע בכלל היינו לפי שהתהוות העולמות הוא מבחי' מל' שנק' כוס כו' וכנ"ל בשם המאו"א דהמל' בכללה נק' כוס כו' אמנם עיקר הכוונה היא על נש"י כו'"

ועולה מדבריו שבבחינת כוס עיקר הכוונה היא על נשמות ישראל, ומה שאומר במדרש הוא יותר באופן כללי, שמדבר על בריאת העולם בבחי' מלכות, ועפ"ז נבוא לבאר החילוק בין הלשונות במדרש רבה בתחילת המחשבה על בריאת העולם, ובהקדים.

ג

דהנה במאמר השלישי מההמשך מתעכב כ"ק אדנ"ע על דברי המדרש הנ"ל, ומסביר שהעבודה באופן ד'שמאל דוחה' נעלית בכמה ענינים מהעבודה ד'ימין מקרבת', ושדוקא ע"י שמאל מגיעים לראש, וזאת מכיון שע"י העבודה באופן דשמאל דוחה הרי נשבר ליבו

2) ע' יט.

בקרבו, ואזי מתגלה פנימיות נפשו, שזוהי העבודה ד'בכל מאדך', ביטול כל מציאותו לאלקות.

ולאחר כל זה בא לתירוץ על שאלתו הראשונה וז"ל: ומעתה יובן מ"ש במד"ר בתחילה עלה במח' לברוא את העולם במידת הדין דעם היותו מקור הרחמים מ"מ עלה במחשבה לברוא במדה"ד דוקא, והענין הוא דהנה תכלית בריאת העולם ידוע שהוא לפי שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, היינו להמשיך עצמות א"ס למטה כו".

וממשיך ומבאר כיצד גורמים למילוי תכלית העולם - דירה בתחתונים "וזהו ע"י ירידת הנשמה בגוף ונה"ב וע"י העבודה בבחינת בכל מאודך, שהוא בחי' רצוא שלמעלה מטו"ד, ועבודה דתשובה, שעי"ז ממשיך בחי' עצמותו ית' בתומ"צ שאח"כ כו' כנ"ל, וכבר נתבאר לעיל דבכדי לבוא להעבודה הוא ע"י בחי' שמאל דוקא כו', וע"כ עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד, שאז היה העבודה באופן כזה בבחינת מהות ועצמות הנשמה כו'".

ומסכם ומבאר אדנ"ע את התירוץ "ונמצא שזהו בחי' תכלית הטוב, שהכוונה היא בכדי לבוא להעבודה עליונה יותר".

ונמצא הסיבה להתחלת בריאת העולם במידת הדין דוקא הינה משום שזהו באמת תכלית הטוב, מכיון שמטרת בריאת העולם היא לעשות דירה בתחתונים, וזה נעשה דוקא ע"י העבודה של עצם הנשמה, שמגיע ע"י העבודה של בחי' שמאל - דין.

ומובן א"כ שביאור זה הינו דוקא לנשמות ישראל, שהרי העבודה היא לגלות את עצם הנשמה ועי"ז להביא לדירה בתחתונים, אמנם מצד כללות העולם נראה בפשטות שמידת הדין הינה היפך הטוב.

ועפ"ז יש לומר בפשטות ביאור דברי המדרש, שכשאומר שבתחילה עלה במחשבה לברוא במידת הדין, הרי מדבר אז על עיקר הכוונה שזה נשמות ישראל, שאכן מידת הדין זוהי תכלית ושלימות הטוב עבור עבודתם, משא"כ כאשר אומר שהמחשבה הראשונה הייתה לברוא במידת הרחמים הרי מדבר על כללות העולם שלזה דוקא מידת הרחמים היא טבע הטוב ולא מידת הדין כמו לגבי נשמות ישראל.

ויומתק זה עפ"ז שכשמדבר על תחילת המחשבה במידת הדין, הרי מתבטא בלשון "עלה במחשבה" שדרגת המחשבה היא המקור של נשמות ישראל.

וכ"ז הוא לענ"ד.

עיקר הכוונה בתפילה

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

דברי אדמוה"ז בתניא ושאלה עליהם

בריש פרק ל"ח[1] בתניא כותב כ"ק אדמוה"ז וזלה"ק: "ואם הוציא בשפתיו ולא כיון לבו יצא ידי חובתו בדיעבד ואין צריך לחזור לבד מפסוק ראשון של קריאת שמע וברכה ראשונה של תפילת שמונה עשרה, וכדאיתא [בריש פרק ב' דברכות]: עד כאן מצות כונה מכאן ואילך מצות קריאה וכו'".

ביאור הדברים: כיוון שעיקר המצוות זה הקיום בפועל ולא רק הכוונה, ואפילו אם כיוון בכל כוחות נפשו ולא קיים בפועל, לא יצא ידי חובה וצריך לחזור שוב, כיון שבפועל לא קיים את המצווה.

ומבהיר אדמוה"ז שכהנ"ל נכון חוץ משני דברים: א. פסוק ראשון של קריאת שמע, וע"ז מביא כ"ק אדמוה"ז את הגמ' בברכות "ע"כ מצוות כוונה מכאן ואילך מצוות קריאה" ב. ברכה ראשונה של שמונה עשרה.

ולכאורה קשה:

בשולחן ערוך[2] כותב המחבר "המתפלל צריך שיכווין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוון בכולם, לפחות יכוון באבות, אם לא כיון באבות, אף על פי שכיוון בכל השאר יחזור ויתפלל" - והמחבר פוסק להלכה שמי שלא כיוון באבות צריך לחזור ולהתפלל.

מגיה על זה הרמ"א (בשם הטור) "והאודנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכווין, אם כן למה יחזור" - דהיינו שבאמת היה צריך לחזור, אבל כיוון שכנראה לא יצליח לכוון גם בפעם השנייה למה שיחזור.

---

1) ד' מ"ט ע"ב־ד' נ' ע"א.

2) סימן ק"א סעיף א'.

וכך גם מביא להלכה כ"ק אדמו"ז בשו"ע[3] וזלה"ק: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולן לפחות יכוין באבות, ולעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון לבו באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל לכוון באבות לפחות, ואם לא כיוון באבות אף על פי שכיוון בכל השאר צריך לחזור ולהתפלל"

וממשיך כ"ק אדה"ז: "ועכשיו, אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכווין, א"כ, למה יחזור".

יוצא א"כ שלהלכה לפי כ"ק אדמו"ז בשו"ע, מי שלא כיוון בברכת מגן אבות לא חוזר, ואיך בתניא אומר שחוזרים ע"ז?

וכן לאידך גיסא: באותו סעיף ממשיך כ"ק אדמו"ז "אבל קריאת שמע שעיקר מצות כוונתה אינה אלא פסוק ראשון חוזרין, שבקל יוכל לכוון, וכן פסוק פותח את ידך שבפסוקי דזמרה".

כ"ק אדה"ז מזכיר דוגמא נוספת לפסק שחוזרים עלי' אם לא כיוון (חוץ מברכת אבות ופסוק ראשון של ק"ש), דהיינו, שגם בו הכוונה היא חלק בלתי נפרד מהמצווה עצמה - בפסוק "פותח את ידיך" שגם בו חייב לכוון, וא"כ לא מובן למה לא מביא את זה בתניא כדוגמא לדבר שחוזים על חיסרון כוונה?

ובסגנון אחר: ממה נפשך, אם רוצה להביא את כל הדוגמאות של הדברים שחוזרים עליהם, למה לא מביא את "פותח את ידיך", ואם רוצה להביא רק חלק מהדוגמאות למה צריך להביא שני דוגמאות ולא מספיק דוגמא אחת?

ב

נסיון לתשובה בפשטות ודחיה

לכאורה היה ניתן לבאר בפשטות, שכיוון שבתניא לא בא כ"ק אדמו"ז לפסוק הלכות, אלא לומר את הדברים איך שהם מצד עיקר הדין ומבלי להתייחס למה שקורא בפועל בעולם, למרות שמה שקורא בעולם משנה את הדין בהלכה.

לכן בתניא מביא את ברכת מגן אבות כדוגמא לדבר שחוזרים עליו משום חסרון בכוונה, כי באמת מעיקר הדין צריך לחזור אם לא כיוון בברכה ראשונה (וכמו שפוסק

3) שם.

המחבר), ורק משום שיש חיסרון בכח הכוונה כיום, שזה יגרום שלא יכווין גם בפעם השנייה לכן לא חוזרים בפועל.

אבל בשו"ע, שכל ענינו זה לפסוק דינים ושיגיעו בפועל לעולם מוכרח להתייחס למה שנהוג בפועל ואיך העולם יקבל את הדין הזה, ואם יש חשש שלא יכווין גם בפעם השנייה, לא נגיד שיצטרך לחזור בכ"ז, כי החזרה לא תעזור אם קרוב לודאי שלא יכווין גם בפעם השנייה, וא"כ, אין חילוק בין הפעם הראשונה לחזרה וכלשונו הק' "שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכווין, א"כ, למה יחזור".

אבל א"א להסביר כך משום:

א. בפרק ל"ח בתניא רוצה להסביר כ"ק אדמוה"ז מהי החשיבות של מעשה המצווה ושהכוונה היא לא העיקר, וגם זאת חוץ משני דברים, שבהם למרות שקיים את המצווה בפועל אם לא כיוון לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור, כי בהם הכוונה היא חלק אחד עם הקיום של המצווה.

ואם נאמר כנ"ל, שכ"ק אדמוה"ז מתייחס רק לעיקר הדין שבאמת היה צריך לחזור על ברכת אבות אם לא כיוון (אם לא היה חסרון בכוונה כיום, שבגלל זה הוא לא יכווין גם בפעם השנייה), איזה חומרא יש בברכת אבות, כי הרי בפועל לא חוזרים וזה כבר דומה לשאר מצוות שלא חוזרים עליהם למרות שגם עליהם לכתחילה צריך לכוון?

ב. גם אם נגיד שמדבר רק מעיקר הדין, זה עדיין לא מסביר למה לא מביא גם את הפסוק "פותח את ידיך" שהרי, בפועל הוא יותר חמור אפילו מברכת אבות שעליו בפועל חוזרים ובו לכאורה מודגש יותר שהכוונה היא חלק עיקרי במצווה ולא דבר נפרד?

ג

עיקר מצוות תפילה בהלכה

ונראה לבאר כל זה ובהקדים:

א. בריש הלכות תפילה[4] אומר כ"ק אדמוה"ז "אנשי כה"ג תיקנו להתפלל כל יום ג' תפילות של י"ח ברכות שהתפללו האבות".

מדבריו של כ"ק אדמוה"ז מובן, שעיקר התקנה בתפילה, זה תפילת שמו"ע שאותה

4) סימן פ"ט סעיף א'.

התפללו האבות, וכל שאר חלקי התפילה הם רק הכנה והקדמה לתפילת שמו"ע אבל עצם התקנה של חכמים היא רק על שמו"ע.

[ואולי אפשר לומר שלכן גם החילוק בין התפילות שחרית, מנחה וערבית, הוא רק בהכנות לתפילה אבל עצם התפילה - שמו"ע - נשארת אותו דבר].

ב. בריש הלכות ק"ש[5] אומר כ"ק אדמוה"ז "ק"ש שחרית וערבית היא מן התורה שנאמר בשכבך ובקומך".

ולגבי הכוונה במצוות, בהמשך ההלכות מביא שתי דעות, דעה ראשונה אומרת שמצוות צריכות כונה ובלי זה לא יצא ידי חובה, וצריך לקיים שוב, ודעה שניה אומרת שלכתחילה צריך לכוון אבל אם לא כיוון לא צריך לחזור, זה בנוגע לכל המצוות.

אבל לגבי ק"ש ותפלה אומר וזלה"ק[6]: "אבל ק"ש ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים, אינו בדין שיהיה לבבו פונה לדברים אחרים" דהיינו שבהם חייב לכוון אפילו בדיעבד לפי שני הדעות.

וההסברא בזה בפשטות, משום ששני הדברים האלו הם עיקרי התפילה לכן בהם חייבים לכוון לפי כולם וכנ"ל.

ד

החילוק בפסוק "פותח את ידיך"

והנה בפסוק פותח את ידיך אומר כ"ק אדה"ז, וזלה"ק: "צריך לכיוון בפותח את ידיך פירוש המלות המוציא בשפתיו, ואם לא כיוון צריך לחזור ולומר בכוונה, לפי שעיקר מה שקבעו לומר תהלה לדוד בכל יום הוא מפני שבח שבפסוק זה שהקב"ה הוא משגיח על כל בריותיו".

מובן מדברי כ"ק אדמוה"ז שהטעם שחוזרים על חיסרון בכוונה ב"פותח את ידיך", הוא מפני שאם לא כיוון יש לו כמו הפסק באמצע התפילה, כי כל הסיבה שאומרים את הפרק הזה, היא משום הכוונה החשובה בפסוק הזה ולכן אם לא כיוון צריך לחזור ולא בגלל שזה עיקר בתפילה.

משא"כ פסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה של שמו"ע, אם לא כיוון בהם, זה לא רק

---

5) סימן נ"ח סעיף א'.

6) סימן ס' סעיף ה'.

שהוא הפסיק בתפילה, דהיינו שאמר אותם סתם, אלא שיש לו חיסרון עיקרי בכל קיום המצוה של התפילה, כי כל עיקר התפילה זה הקבלת עול מלכות שמים בפסוק ראשון של ק"ש וסידור שבחיו של הקב"ה בברכה ראשונה של שמו"ע, ובלשונו הזהב של כ"ק אדמוה"ז "אבל ק"ש ותפלה. . **אינו בדין** שיהיה לבבו פונה לדברים אחרים".

וכך גם מובן זה שלמעשה לא חוזרים על חיסרון כוונה בברכת אבות, כי, כנ"ל, שלא יעזור מה שיחזור, אם הוא לא קיים את המצווה של כוונה בתפילה בפעם הראשונה, לא יעזור לו שיתפלל עוד פעם כי קרוב לודאי שגם בה לא יכווין.

ומה שחוזרים בפסוק "פותח את ידיך" זה לא אומר שהוא יותר חמור אלא, כיוון שהוא קצר אפשר לכוון בו, ולמרות שמזכיר כ"ק אדמוה"ז את "פותח את ידיך" ואת פסוק ראשון של ק"ש ביחד מוכרחים לומר שיש חילוק עיקרי ביניהם כי פסוק ראשון של ק"ש זה עיקר בתפילה משא"כ "פותח את ידיך".

ועוד, מה שרק על שניהם חוזרים זאת משום ששניהם קצרים ויוכל לכוון משא"כ ברכת אבות, ואם פסוק ראשון גם היה ארוך לכאורה גם עליו לא היו חוזרים.

ה

ביאור דברי כ"ק אדמוה"ז בתניא

ולפי כל הנ"ל ניתן לבאר מה שלא מביא כ"ק אדמוה"ז בתניא את הפסוק "פותח את ידיך":

בפרק ל"ח רוצה אדה"ז לבאר איך שהעיקר בקיום המצווה זה המעשה בפועל ולא הכוונה, ואם רק כיוון בלי לעשות לא יצא, וצריך לחזור ולקיים את המצווה בפועל.

וע"ז מוסיף כ"ק אדמוה"ז, שיש שני דברים שהם יוצאים מן הכלל שבהם חלק מהמצווה זה הכוונה והם, פסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה של תפילה.

ולפי הנ"ל מובן היטב, כי בשני הדוגמאות האלו תלוי כל עיקר קיום מצוות תפילה, וזה באמת ראיה שיש מקרים שבהם צריך לחזור אם לא כיוון, כי לא קיים את העיקר של התפילה.

ומה שכיום בפועל לא חוזרים על הברכה הראשונה אם לא כיוון, זה רק כי כבר הוא לא יוכל לקיים יותר את המצווה של התפילה (בשלימות) כי גם בפעם השנייה קרוב לודאי שלא יכווין, [ולכאורה זה ממש אותו טעם שכיום לא מתפללים תפילת נדבה למרות שיש

מקרים שצריך], דהיינו, שבאמת חסר לו במצוות תפילה, אבל פסוק ראשון של ק"ש באמת צריך לחזור כי יכול לתקן את מה שהחסיר בפעם הראשונה מתי שלא כיוון.

משא"כ "פותח את ידיך" זה לא עיקר במצוות תפילה, אלא רק הכנה לתפילת שמו"ע, והכוונה בזה זה היא משום שהעיקר בפרק הזה הוא הפסוק הזה ולא קשור לעיקר המצווה, ולכן זה באמת לא ראיה לזה שיש מצוות שבהם הכוונה היא חלק אחד עם קיום המצווה.

ו

ביאור הדברים ע"פ פנימיות

ויומתק יותר ע"פ הביאור בפנימיות העניינים:

בשורש מצוות התפילה[7] מבאר הצ"צ את ענינם של ק"ש ושמו"ע ע"פ פנימיות, ואלו הם עיקרי הדברים:

בנוגע לק"ש מביא - "והנה פירוש ו ענין הוי' אלקינו הוא יחוד או"א שהם תרדל"מ בחי' אין ויש, שאור א"ס מאיר ומתגלה בח"ע כמ"ש הוי' בחכמה וע"י החכמה מאיר ומתלבש בבינה ומשם נמשך הגילוי בעלמין סתימין".

ולגבי שמו"ע אומר קודם לכן - והנה אח"כ בשמו"ע הוא יחוד זו"נ דהיינו שלהיות נמשך אור וגלוי זה בבי"ע צ"ל ע"י יחוד זו"נ שהן בחי' יחוד קול ודיבור שע"י נמשך גלוי אא"ס לזולתו וכו'".

ביאור הדברים: החיות לנבראים מגיעה מהתפילה של כל יום, ולכן התפילה בנויה כמו תהליך של לידה, שבק"ש יש את היחוד של המוחין (או"א) כדי שיגיעו בסוף לבריאה של מציאות דבר, ואח"כ יש את השלב של יחוד ההשפעה למקבל (זו"נ) שבו יוצרים את ההשפעה איך שהיא צריכה להגיע לעולם בפועל וזה נעשה בשמו"ע.

וא"כ יוצא שהעיקר בתפילה בשביל ההשפעה לכל משך היום, נעשה רק בק"ש ותפילה שמהם נעשית עיקר ההולדה.

[ואולי אפשר להביא לזה ראי' מההלכה לגבי מי שהגיע באיחור לבית כנסת, ורוצה להספיק שמו"ע עם הש"ץ, מדלג על פסו"ד ואומר רק ק"ש ושמו"ע, ולפי הנ"ל מובן גם בפנימיות כי הם החלקים העיקריים של התפילה].

---

7) אותיות י"ז י"ח.

ז

"פותח את ידיך" על פי פנימיות

משא"כ לגבי הפסוק "פותח את ידיך" מבואר בכמה מקומות ומהם:

באור התורה לצ"צ[8] מובא וזלה"ק: "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון הנה אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול וס"ת הוא ד' יודין כנגד ארבעים יום שמר"ח אלול עד אחר יוהכ"פ וזהו פותח את ידיך פתיחת היודי"ן (כ"כ בכהאריז"ל) . . זהו פותח את ידיך שבאלול מאירים י"ג מדה"ר ה' ה' א־ל רחום וחנון וכו' וזהו פתיחת היודי"ן שיהי' כח להתגבר על בחי' עקביים דעשו שלא יקבלו חיות כלל מהקדושה".

ועד"ז גם בתורה אור[9]: "יודין הן הן בחי' הצמצומים רבים ועצומים מאא"ס ב"ה . . וע"י התורה שהיא חכמתו ורצונו ית' פותח את היודי"ן והצמצומים להיות גילוי רצה"ע ב"ה, ומשביע לכל חי דהיינו בכל חיות ואור המתפשט בעולמות מריש כל דרגין כו'".

ביאור הדברים נראה לומר: שהפעולה שנעשית באמירת "פותח את ידיך" היא לא ממשיכה דבר חדש, או מציאות חדשה, שלא היתה בק"ש ושמו"ע, אלא מביאה לידי כך שההמשכה הקיימת כבר תגיע לידי גילוי ולא תהיה בצמצום כמו הנקודה של היו"ד, אלא תגיע לאורך ורוחב וכו'.

ח

לפי הנ"ל ביאור בדברי כ"ק אדמוה"ז

ולפי הביאור בפנימיות העניינים לק"ש, שמו"ע ופותח את ידיך, ניתן לענות על מה שהקשנו לעיל ע"ז שכ"ק אדמוה"ז לא מביא את הפסוק "פותח את ידיך" כדוגמא למצווה שאם לא כיוון צריך לחזור שוב.

כיון שלפי מה שאמרנו יוצא, שהפסוק "פותח את ידיך" הוא כלל לא חלק מהפעולה של התפילה על משך היום כי הוא לא גורם ליחוד של או"א או זו"ן שמהם מגיע השפע לכל היום, אלא הוא רק גורם שלא יגיע בצמצום, כמו היו"ד, אלא שיהיה פתיחת היודי"ן ויגיע השפעה בהרחבה ויאיר אור ה' על כל חי.

---

8) נביאים וכתובים חלק ב' ע' א'ה־ו'.

9) דף מ"ז ע' ג'.

ולכן מי שלא כיוון בזה לא צריך לחזור, כי את העיקר של התפילה - הולדת השפע לכל היום - הוא פעל ורק יש לו חיסרון שזה יהיה בצמצום.

ט

ההוספה בביאור ע"פ חסידות

ואחרי שראינו ב' ביאורים, ע"פ נגלה וע"פ חסידות, תומתק יותר ההוספה של הביאור ע"פ חסידות על הביאור שע"פ נגלה, ע"ד המובא בקונטרס עניינה של תורת החסידות וזלה"ק:

"בתורה יש ד' חלקים פשט, רמז, דרש, סוד. ותורת החסידות מכניסה חיות בכל אחד מהם".

ועד"ז ניתן לומר גם כאן, שהרי, לפי הביאור ע"פ הלכה עדיין ניתן לומר שיש שגם ב"פותח את ידיך" יש עדיין איזה חלק עיקרי בתפילה, אמנם לא כמו ברכת אבות ופסוק ראשון של ק"ש אבל משהו עקרי יש בו ביחס לכללות התפילה.

אבל ע"י הביאור ע"פ חסידות מובן יותר ש"פותח את ידיך" הוא כלל לא חלק מהפעולה של התפילה ורק מסייע שההשפעה תגיע בצורה רחבה יותר ושלא תגיע לחיצונים.

שער
שונות

נערים פני זקנים ילבינו

הרב שלום דובער שי׳ וולף*
משפיע ונו״נ בישיבה

מעלת הזקנים על הנערים, מעלת השכל על המדות

בנוגע ליחס שבין זקנים ונערים, תורתנו הקדושה מלמדת באופן ברור שצריך להיות הסדר שהנערים הולכים אחר הזקנים ולא להיפך.

וכמעשה הידוע[1] ברחבעם בן שלמה, שבתחילת מלכותו בקשו העם הקלה מעול המס, והזקנים יעצו לו לנהוג בעם בהתחשבות, והילדים חבריו יעצו לו לנהוג בעם בתקיפות. וכאשר רחבעם העדיף את עצת הנערים, גרמה עצה זו למרד במלך וקריעת עשרת השבטים מיד בית דוד. ועל מעשה זה אמרו חז״ל[2] ״אם יאמרו לך זקנים סתור וילדים בנה, סתור ואל תבנה. מפני שסתירת זקנים בנין, ובנין נערים סתירה״. וכמובן בפשטות שלזקן ישנו יישוב הדעת ושיקול הדעת שאין לנער, ולכן יש לשמוע בעצת הזקן דוקא.

עד״ז רואים בתורתנו שהחטאים מתייחסים לימי הנעורים, כבריבוי פסוקים אודות ״יצר לב האדם רע מנעוריו״, ״עיר פרא אדם יולד״, וכלשון הרגיל ״חטאות נעורי״, ״חרפת נעורי״. וכפי שמזהיר שלמה ״וזכור את בוראיך בימי בחורתיך״. לפי שבימי הנעורים תאוות הגוף הם בתוקף והאדם נמשך אחריהם. ואילו התשובה מתייחסת לימי הזקנה, שכאשר מתבגר שולט בו שכלו וכוחותיו הרוחניים, והוא מתחרט ומתקן את מעשי נערותיו. וכלשון חז״ל[3] ״אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו״.

ולכן כשהנביא מתאר את המצב החברתי המקולקל, הוא כותב ״ירהבו[4] הנער בזקן״, שתחת שהנערים יכבדו הזקנים הרי הם מביישים אותם. ועל דרך זה חז״ל בתארם את ירידת הדורות בעקבתא דמשיחא, אומרים גם כן ״נערים[5] פני זקנים ילבינו״.

---

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.
1) מלכים א, י״ב.
2) מגילה לא, ב.
3) סוכה נג, א.
4) ישעיה ג, ה.
5) סוף מס׳ סוטה.

*

וענין זה, מעלת זקנים על הנערים, נמצא ג"כ בפנימיות התורה, וגם בתורת חסידות חב"ד. תוך הסברא פנימית שהחילוק בין נער וזקן הוא החילוק הנפשי שבין מדות ושכל. שאצל הנער מדותיו הטבעיות בתוקף, ואצל הזקן שולט יותר כח השכל המזכך את המידות ומתקנם. ולכן "הקטן[6] חושק ואוהב דברים קטנים ופחותי הערך, לפי ששכלו קטן וקצר מלהשיג דברים יקרים יותר מהם, וכן מתכעס ומתקצף מדברים קטנים. וכן בהתפארות ושאר מדות". "עיר[7] פרא אדם יולד ואינו יודע איך יטה מדותיו מה ירצה ומה לא ירצה, אבל על ידי השכל נמשך אור הנפש לתקן המדות, להתאוות דברים גדולים שראוי להתאוות עליהם ולמאוס דברים שאין ראוים . . ולכן הקטן ששכלו קטן מתאוה לדברים קטנים, וכשמתגדל שכלו ימאוס באותן הדברים ויתאוה למה שראוי להתאוות, לאהבה את ה' ולעבדו".

ונקודת הענין הפנימית, כמו בכל ענין, שזוהי שאלה של ישות מול ביטול. כי כמבואר בכ"מ, המדות הטבעיות הם בטבע הישות, והשכל יש בו טבע הביטול. וכך הוא גם בענינו "ההפרש[8] בין גדול לקטן, שלפי שכלו יהולל איש כנודע, והמוחין הן בחי' ביטול הנמשך לו. ולכן זקן מיושבת דעתו מפני שיש לו בחי' ביטול יותר. משא"כ בחור יש לו רתיחת הבחרות מפני שלא נמשך בו בחי' ביטול כ"כ".

ומתאים גם למבואר בכ"מ שבעולם התוהו המדות בתוקף שלכן הי' בו פירוד ושבירה, ובעולם התיקון האירו המוחין, שלכן יש בו התכללות ותיקון. ומובן שעד"ז הוא החילוק בין נער וזקן, שהוא ע"ד החילוק בין תוהו ותיקון.

וכמו שאפשר לראות במעשה הנ"ל ברחבעם, שהילדים הרגישו בבקשת העם להקלת המס כאילו יש כאן מאבק בין כוחות ונסיון חתירה תחת המלוכה שיש להגיב עליו בהפגנת כח, שחשיבה כזו היא חשיבה של תוהו, שבאה מתוך קטנות מוחין ומצב נפשי של ישות שאינו נותן מקום למציאות וצרכי הזולת, ורואה בזולת מתחרה ואויב שיש להכותו. לעומת עצת הזקנים שראו בבקשת העם את מה שבאמת היה בה, בקשה הוגנת להקל מעול המסים הכבד שיש להתחשב בה. שחשיבה כזו היא חשיבה של תיקון, שבאה מתוך גדלות מוחין ומצב נפשי של ביטול שנותן מקום לזולת וצרכיו, ורואה בזולת שותף ועוזר שיש לעבוד אתו ביחד.

ולכן, כפי שבכל אדם באופן פרטי צריך להיות[9] מח שליט על הלב דוקא, עד"ז באופן

---

6) תניא רפ"ו.

7) דרמ"צ שורש מצה"ת פ"י.

8) תו"א מגילת אסתר ד"ה 'יביאו לבוש מלכות'.

9) תניא פי"ב.

כללי בחברה האנושית צריך להיות שהזקן (מוחין) יהיה שליט על הנער (לב) שילך אחרי עצתו דוקא.

מעלת הנערים על הזקנים, עבודה שלמעלה מהשכל

לאידך גיסא, בפנימיות התורה ישנו מבט נוסף על הדברים, בו מדגישים דוקא את מעלת הנער על הזקן.

ויסוד הדברים בדברי אדה"ז[10], שמפרש את מאמר חז"ל הנ"ל "נערים פני זקנים ילבינו" למעליותא, שמצד עלית העולמות שתהי' לעתיד, יתעלו הנערים למעלה מהזקנים. ומבאר עוד שדוקא מפני תוקף התאוה אצל הנערים מצוי אצלם הענין של אתכפיא שמתגברים על היצר וכופים אותו, שבעבודה זו יש מעלה גדולה ונפלאה שאין בעבודתם של הזקנים.

ובסגנון אחר, אך לכאורה באותה רוח, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ[11] שכאשר מתבוננים בטבע הילד בפשטות רואים בו מעלות גדולות ונפלאות שאין אצל המבוגר. כי שמחה תנועה וחברותיות, אלו הם ג' סימנים של חיות. וג' סימנים אלו נמצאים אצל הילד בהתגלות, שהוא שמח בטבעו בלי צורך בסיבות מיוחדות, והוא תמיד בתנועה, והוא מוכן להתחבר עם כל אחד בתמימות. משא"כ כאשר האדם מתבגר אין הוא כ"כ שמח, והוא נעשה יותר 'כבד' ופחות מתנענע, ונעשה יותר חשדן ופחות חברותי. ועפ"ז מבאר הפסוק "האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", שהילד הוא ישר כפי שעשה אותו האלקים, והמבוגר מקלקל עצמו עם ה"חשבונות רבים" שלו.

[ולכאורה יש לומר שענין זה משתקף בצורה גלויה לעין כל במראה פניו של הילד, שהוא תמים פשוט וטהור יותר מאשר המבוגר שהמבע שלו כבר 'מורכב'].

ועד"ז כשהרבי מלך המשיח ייסד בדור השביעי את הענין הפצת היהדות בכלל ומעיינות החסידות בפרט בדרך של 'ופרצת', קישר זאת עם תכונת ומעלת הצעירים דוקא, ועד שקרא לארגון הפעילים בשם 'צעירי אגודת חב"ד'. כיון שפעילות בכלל ובדרך של פריצה בפרט היא מסגולות הנוער הצעיר. לעומת הזקנים, שיש בהם יותר הטבע של פעולה במדידה והגבלה, ועד להעדר העשיה בכלל.

וכמו שכתב בביטויים חריפים במכתב לאחד הצעירים הפעילים[12], "לסיום מכתבו שדבר

10) לקו"ת פ' צו ד"ה 'והי' אור הלבנה' וביאורו.
11) ו' תשרי תשל"ז. בלתי מוגה.
12) אג"ק ח"כ אג' ז'תרלא.

עם . . מזקני החסידים וצעק עליו וכו׳ - הנה לאחרי בקשת סליחתו של זקן החסידים הנ״ל, בתוך שאר זקני החסידים, אני אין לי אלא מה ששמעתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר, שהמעשה הוא העיקר (ואת״ל - הרי זה גם משנה מפורשת). וכשנעשה סה״כ מפעולות זקני החסידים ב . . בהנוגע לעשי׳ בפועל, הרי נראה בפועל: שהישיבה שיסדו היתה פוחתת והולכת עד שבטלה לגמרי [אלא שנתארך הזמן כי בינתים באו אנ״ש מרוסיא ועשו על דעת עצמם וללא רצון זקני החסידים . .] והמצב ד... בודאי ידוע. כן מצב הבתי כנסיות החסידותים ב... וכו׳ ופעולותיהם בהפצת המעינות וכו׳ וכו׳. ובמילא אין פלא שגם לאחרים מייעצים להתנהג באופן האמור, אלא שאלו השומעים עצתם - יכולים להסתכל בתוצאות שיטה זו דזקני החסידים בהנוגע לפועל, ולשער בודאות איך תהינה התוצאות בהווה **בכל** עניני חב״ד באם הי׳ ח״ו שומעים להוראתם האמורה. ונפלא הדבר - שאף שבכלל קשה להנ״ל להתדבר ביניהם באיזו נקודה שתהי׳, הרי כשבא להשיטה דשב **ואל** תעשה עדיף, כולם פה אחד ובלב אחד ונעשים לאגודה אחת. וד״ל בענין המצער ומבהיל״.

ועד״ז בהמשך השנים ייסד הרבי את תנועת הנוער ׳צבאות ה״ בסיסמת ׳אנו רוצים משיח עכשיו׳. ובכמה שיחות מדובר על זה שדוקא אצל הילדים סיסמה זו נתפסת עם כל התמימות והלהט, לעומת המבוגרים שלא מרגישים עם זה כ״כ בנוח. ובכמה הזדמנויות דיבר ג״כ על דברי משה לקראת יציאת מצרים ״בנערינו ובזקיננו נלך״, שכפי שחז״ל מלמדים פעמים רבות ביטויי התורה מדוייקים בתכלית גם בסדר שבהם, וקדימה בפסוק מורה על קדימה בענין. ולכן כשמשה מקדים בדבריו נערים לזקנים הרי זה מורה שבהליכה מהגלות אל הגאולה הנערים דוקא קודמים.

*

וכשמתבוננים במשמעות הדברים מובן שכל ענינים אלו שבמעלת הילד והנער המודגשים בתורת החסידות, הינם ביטויים שונים של אותה נקודה כללית ועיקרית של תורת החסידות, יחידה שבתורה המגלה את היחידה שבישראל המתקשרת עם יחידו של עולם.

וכידוע שתורת החסידות מהבעש״ט ואילך מדגישה את היות הקב״ה מהות פשוטה שאינה נתפסת בהשגה, אלא רק באמונה הפשוטה שלמעלה מהשכל שבלב כל אחד מישראל, יחידה שבנפש התופסת ביחידו של עולם. ולכן הבעש״ט הדגיש את מעלת האנשים הפשוטים, שאצלם דוקא אמונה תמימה זו שמפנימיות הנפש מאירה בגלוי יותר. כי[13] טבע השכל הוא, שעם כל מעלותיו בזכות עצמו, אך הוא יכול להעלים על מה שלמעלה

13) ראה עד״ז שיחת ש״פ נשא תש״כ, בלתי מוגה.

ממנו. ולכן אצל אדם שהשכל הוא העיקר, קשה לו לחוש ולחיות עם האמונה הפשוטה שלמעלה מהשכל. ודוקא אצל איש פשוט שהשכל אינו אומר כל כך את דברו, האמונה שבפנימיות הנפש מאירה בגלוי במחשבתו ודיבוריו ומעשיו בלי מסכים וצמצומים. ועד"ז מובן בנוגע לילדים ונערים, שגם אצלם ג"כ השכל לא כ"כ בתוקף כנ"ל, ולכן אצלם ג"כ פנימיות הנשמה עומדת בגילוי יותר.

ועד"ז מובן בנוגע למדובר לעיל אודות המעלות הטבעיות של הילד בשמחה ותנועה וחברותיות וכו', שאלו ביטויים של פשיטות הנפש שלמעלה מהשכל, שממנה באים השמחה הפשוטה והקבלה הפשוטה של כל אדם וכו'. ומה שחוסם זאת אצל המבוגר אלו ה"חשבונות רבים" כנ"ל הבאים מהשכל.

ועד"ז בנוגע לענין של הפצת היהדות וכו', שזהו ג"כ ענין שלמעלה מטעם ודעת. וכפי שרואים בריבוי שיחות וכו' שהרבי ייסד כל ענין הפצת היהדות על הנהגה שלמעלה מטו"ד דוקא. שאין מתחילים מדברי נימוס וכו', אלא מיד נגשים לדבר על עניני יהדות. ובזה גופא אין מתחילים מעניני הסברא ושכל, אלא מיד נגשים למעשה בפועל דוקא וכו'. שהרעיון הפנימי בזה הוא שאין פונים אל השכל של היהודי אלא אל עומק נשמתו המתעוררת דוקא באופן כזה[14]. ועד"ז כל הענין של 'ופרצת', לא להתחשב בכללים הרגילים וכו', שבא מתוך נקודה פנימית שלמעלה מגדרי הטבע וכו'.

וכמובן, כך הוא גם בנוגע לענין של 'אנו רוצים משיח עכשיו'. וכמבואר בריבוי שיחות שכל הענין של האמונה והציפיה לביאת המשיח בכלל זוהי אמונה שלמעלה מהשכל דוקא וציפיה שמעומק הנפש דוקא, ובפרט הצעקה 'עד מתי' ו'אנו רוצים משיח עכשיו' עם כל הלהט והרעש[15] וכו'[16].

ולכן הרבי שהוא היחידה הכללית של דורנו, (וגם ביחס לדורות הקודמים, הרי דוקא הוא בחי' "אחד עשר בטהרתו"[17]), הוא מעורר ודורש כל ענינים אלו, והוא דורש אותם

14) ראה לדוגמא שיחת ש"פ צו תשמ"ה, ובכ"מ.

15) ולכאורה נכון לומר שכשם שהוא בנוגע לענין של משיח בכלל, כן הוא בפרט במעמד ומצב שלנו היום, שעומדים בתוקף האמונה שדבר אחד מדבריו אחור לא ישוב ריקם וכו', שכללות ענין זה וגם פרטיו, קשורים עם פנימיות הנפש שלמעלה מטו"ד. שלכן ענין זה נמצא בתוקף יותר עם כל הלהט אצל הנוער דוקא. ודוק.

16) ועד"ז מובן בנוגע לדברי אדה"ז אודות האתכפיא של הנערים, שכמבואר בכ"מ העבודה של אתכפיא קשורה עם הביטול ד'אין' שעי"ז מתקשרים עם בחי' 'אין' של הקב"ה (משא"כ הביטול של הזקן שהוזכר לעיל, שהוא ביטול שמצד השכל, שהוא ביטול מוגבל. משא"כ הביטול דאתכפיא הוא ביטול בלתי מוגבל). ודוק.

17) שיחת ש"פ בשלח תשנ"ב.

דוקא מהילדים והנוער שהם דוקא כלים מוכנים לענינים אלו[18]. משא"כ המבוגרים שאצלם השכל עיקר ולכן קשה להם לקבל ענינים אלו בפשטות.

*

ויש עוד להוסיף ולחדד בכל זה:

הביאורים הנ"ל אודות מעלת הילד והנער וכו', אינם מובנים מאליהם, וכנ"ל, שזקוקים לתורת החסידות שתדגיש מעלות אלו. כי אותם הענינים שהרבי מגדיר כמעלה הבאה מפנימיות הנפש, יכולות להראות לאדם השכלי כענין של חסרון הבא מטפשות וחסרון שכל.

וכמו בענין החברותיות התמימה של הילד, שלכאורה זהו היפך השכל הישר המורה שיש אנשים שראוי להתקרב אליהם ויש אנשים שראוי להתרחק מהם, וכהוראת תורתנו "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע" (כלומר, לא רק מצד "חשבונות רבים", היינו שאדם נכנס לחשבונות מיותרים ודמיוניים שחושב שאחרים חושבים עליו רע וכו' גם כשאין לזה אחיזה במציאות. אלא גם מצד "חשבונות" סתם, חשבונות נכונים של השכל הישר האומר שאין ראוי להתקרב לכל אחד). ולכן זה שהילד מוכן להתקרב לכל אחד לכאורה הרי זה ענין של חסרון.

אך האמת היא שהילד התמים הוא הצודק. כיון שהאמת היא שבתוך הנפש פנימה צריך להיות קבלה פשוטה ותמימה של כל אחד ואחד מישראל מבלי הבט על מראהו ומעשיו כלל, כיון שמצד פנימיות נפשו של אותו יהודי הוא אכן ראוי לאותו חיבור פשוט ותמים. וכל החשבונות הנכונים של השכל צריכים להיות רק בחיצוניות הנפש, בהנהגה החיצונית בפועל, ומתייחסים רק לחיצוניות של הזולת, דהיינו מעשיו וכו'. והתמימות של הילד שמקבל כל אחד בפשטות, באה מתוך פנימיות הנפש שאכן כל אחד ראוי לה. ולכן אף שהמבוגר צריך להדריך את הילד בהנהגה החיצונית בעולם על פי השכל בדרך של "אל תתחבר לרשע", הרי הוא צריך בו זמנית גם ללמוד מהילד, מהתמימות הנכונה והצודקת שלו. ובודאי שלא לבטל אותה.

ועד"ז בנוגע למה שהרבי מציין תכונת הנוער שאינו סובל פשרות, שלכן בחינוך הנוער צריך לומר לו האמת של התורה בלי פשרות, שעי"ז דוקא לוקחים את לב הנוער. והמבין

---

18) ראה שיחת ש"פ וירא תשנ"ב, שהילדים נקראים משיחי לפי שאצלם הכוחות פנימיים (דהיינו כוחות השכל) אינם בהתגלות כ"כ, ולכן המקיפים (דהיינו מה שלמעלה מהשכל) יותר בהתגלות.

יבין שזה שהנוער אינו סובל פשרות בד"כ זהו מהחסרונות של הנוער. שהרי בד"כ פשרה היא מעלה גדולה, וכמו בדין ודברים שבין אדם לחבירו שחז"ל ממליצים להגיע לידי פשרה ולא למצות הדין. ועד"ז בשאר ענינים של הנהגת האדם בעולם שצריך להיות בהם ענין של פשרה בצורות שונות. ורואים שלנוער קשה לעשות פשרות אלו הנצרכות.

וטעם הדברים, על דרך הנ"ל בחילוק שבין מדות לשכל שהוא החילוק בין תוהו ותיקון כנ"ל, שהמדות מצד עצמם הם קוים נפרדים והפכיים כחסד וגבורה, והשכל פועל בהם התכללות ופשרה של קו האמצעי ומדת התפארת. והיות שאצל הנער המדות בתוקף קשה לו לקבל ענין של פשרה וכו'. ואם כן הרי זה ענין של חסרון.

אך במה דברים אמורים, בעניני העולם, שצריכה להיות בהם ההנהגה על פי טעם ודעת, שאז אכן צריך להיות ענין של פשרה דוקא. אך בענינים שלמעלה מטעם ודעת, כמו תרי"ג המצוות שהם רצון העליון שלמעלה מהשכל והטבע, שלכן הם נצחיים ובלי שינויים בכל הזמנים וכו', וקיומם הוא דוקא בדרך קבלת עול ומסירות נפש שלמעלה מהשכל, בענינים אלו לא שייך פשרה אלא דוקא "אזוי און ניט אנדערש", כך ולא אחרת. ובזה כשהנוער אינו סובל פשרות הרי זו מעלה גדולה ונפלאה. ועל דרך המבואר שהלמטה מן הדעת (ובענינו, הגישה של אין פשרות לגריעותא) הוא כלי ללמעלה מן הדעת (אין פשרות למעליותא).

ועד"ז מה שהרבי אומר[19] שמעלת הנוער שיש לו וודאות ולכן הולך בתוקף, בשונה מהמבוגרים שיש להם ספקות ואומרים דברים ונמלכים בהם אח"כ. שגם בזה מובן שהוודאות של הנוער אינה תמיד מעלה, ופעמים רבות היא מורה על הטפשות, וכפי שראו לאורך ההיסטוריה שהנוער הלך בכל הוודאות והתוקף אחר רעיונות שונים ומשונים ועד לענינים שהם היפך הצדק והיושר והיפך התורה וכו'. וזה שהמבוגרים יש להם ספקות, הרי זהו מצד טבע השכל הישר והבריא שאומר שכל דבר צריך לחקור ולבדוק וכו'.

וגם כאן, במה דברים אמורים, בנוגע לעניני העולם שצריך להיות בהם ההנהגה על פי טעם ודעת ושכל וכו'. אך בנוגע לעניני תורה ומצוות, שזהו ענין שלמעלה מהדעת, צריכה להיות אצל יהודי וודאות מוחלטת במציאות ה' ונצחיות התורה וכו', וודאות שאינה באה מתוך התבוננות ומסקנא שכלית, אלא וודאות פשוטה הבאה מפנימיות הנפש ואין בה מקום לספיקות כלל. ובפרט בענין הפצת היהדות שצריך להיות בתוקף הכי גדול ובאופן של 'ופרצת' דוקא, הנה וודאות זו היא המעלה הכי גדולה. וכל זה, היא מעלת הנוער דוקא

19) יחידות לסטודנטים, ח' אדר תש"כ. ועד"ז שיחת ש"פ בשלח תשי"ט דלעיל.

כנ"ל. שהוודאות שלמטה מן הדעת היא כלי להתגלות הוודאות האמיתית שלמעלה מן הדעת.

וכנ"ל, בני אדם שכליים שלא מודגש אצלם כ"כ המציאות האמיתית של הלמעלה מן הדעת, קשה להם להכיר במעלות אלו של הנוער. ורק נשיא דורנו משיח צדקנו, שהוא יחידה הכללית, אחד עשר בטהרתו, הוא רואה כל מקום בו מתגלית היחידה שבכל אחד ואחד, ואצלו היא המציאות העיקרית. והוא מלמד אותנו לחיות גם כן באותו אופן, לחיות במקום שלמעלה מהדעת ועי"ז לחוש ולתפוס את המעלות שלמעלה מהדעת שנמצאים אצלנו ואצל זולתנו ולפרש את המציאות שאנו רואים בהתאם.

אורות דתוהו בכלים דתיקון

ברור שהדברים הנ"ל אודות מעלת הילד והנער אינם סותרים לדברים הנ"ל אודות מעלת הזקן. וכמובן בפשטות שאין הכוונה לומר שבהתגלות פנימיות הנפש אצל הילד התבטלו חסרונותיו שמצד מדותיו הבלתי מתוקנות. וכנ"ל שחסרונות אלו תיקונם הוא אך ורק על ידי השכל שהוא ורק הוא מביא את אור הנפש למדות ופועל בהם שינוי פנימי. ולכאורה יהיה נכון לומר ששיש כאן ב' רבדים בנפש המשמשים בו זמנית, פנימיות הנפש שלמעלה מהשכל והמדות שלמטה מן השכל.

ובפשטות, שאותו ילד שהוא שמח בטבעו בשמחה חיובית ותמימה שמצד פנימיות הנפש, בו זמנית הוא גם מתכעס ומתקצף מדברים קטנים מצד מדותיו הבלתי מתוקנות. וכן אף שהוא במרץ ותנועה תמידית, הרי יתכן שמתוך אותו מרץ וחיות הילד בחוסר מחשבה בועט בכדור שעף ושובר את החלון. כיון שלא הי' כאן שכל שינתב את המרץ והחיות למקום הראוי. ועד"ז ביחס שבין אדם לחבירו, שאותו ילד שיש בו חברותיות תמימה, נגרר בקלות למריבות שטותיות הבאות מצד קטנות המוחין שלו.

אמנם מובן שאף שב' הענינים קיימים בו זמנית, הרי פנימיות הנפש היא העיקר. וכפי שרואים **שמצבו הטבעי** של הילד **מצד עצמו** כשקם בבוקר ומתחיל את היום, הרי הוא מיד בשמחה גדולה, אלא שכאשר קרה **משהו חיצוני** שהכעיס אותו, הרי הוא בכעס **לזמן מה**, וכששוכח מזה מיד חוזר למצב הטבעי של שמחה. ועד"ז בנוגע לחברותיות שלו, **שהמצב הטבעי** שלו הוא קבלה טבעית של כל אחד שהוא פוגש, אלא שכאשר קורה ענין מסויים שאינו יודע איך לפתור אותו הרי הוא נגרר למריבה, ואח"כ קל לו לשכוח מזה ולחזור למצב הטבעי של חברות תמימה כאילו לא רבו מעולם.

ועד"ז מובן בנוגע ליחס שבין נערים וזקנים, שאותו נער שעוסק בהפצת היהדות בדרך

של 'ופרצת' עם כל המרץ והלהט האמיתיים של פנימיות הנפש, יתכן שבכמה ענינים, מצד קטנות המוחין, הוא הולך אחר תאוות הגוף או נכשל בענינים של פירוד לבבות וכו', מה שאצל הזקן החכם לא שייך. ויתכן גם ששני הענינים משמשים יחד באותו מעשה, שהנער יוצא להפצת היהדות ועושה זאת בחוסר רגישות תוך דריכה על הזולת וכיוצא בזה.

*

[ועפ"ז יש צורך לשים לב, כאשר באים לתקן אצל הנוער ענין הדורש תיקון, הנה בכלל תפקיד המחנך לפנות לשכל של המחונך, לחזק אותו ולהגבירו. אך ישנם ענינים ששכל הנוער קטן מהכילם, מצד קטנותו, ואין נכון לנסות להסביר אותם בהסברא שכלית. אך יתכן ואותו ענין אפשר להביא ממקום אחר, גבוה יותר, ממקום שלמעלה מהשכל, שדוקא באופן זה אפשר לקחת את הנוער.

ולדוגמא, הענין היסודי של אחדות ישראל בכלל, ואחדות החסידים בפרט. שישנו ענין זה כפי שהוא על פי טעם ודעת, שהשכל פועל באדם הרגש של חסרונות עצמו ומעלות הזולת והצורך להתחשב בו ולהיות רגיש אליו וכו'. וישנו ענין האחדות כפי שהוא למעלה מטו"ד, ובלשון הידוע[20] "אחדות ישראל מצד ניצוץ משיח", דהיינו מצד בחי' היחידה שבכל אחד מישראל בכל מצב שהוא. ובסגנון פשוט, הידיעה שהרבי לא מוותר על אף יהודי ועל אף חסיד, ולכן חסיד של הרבי ג"כ אינו מוותר על אף יהודי ואף חסיד.

ובנוגע לחינוך הנוער, הנה הגישה הא' עם היותה נכונה ונצרכת, הרי היא גישה של שכל ו'פשרה', שזה תלוי בכלי המקבל עד כמה הם רחבים להכיל ענין זה. ויתכן גם שאין לו הכלים להכיל זאת. אך הגישה הב' הרי היא גישה שלמעלה מהשכל, אמירה מוחלטת וחד משמעית שאין בה שום פשרה. ואמירה כזו קל לנוער הרבה יותר להתחבר אליה. ומובן ג"כ שסוכ"ס, כשענין זה שלמעלה מהשכל יאיר אצלו, הרי זה יביא גם את השכל שלו למקום נכון. ודוק].

*

עכ"פ, מכל זה מובן שהמעלה האמיתית היא בחיבור ב' הענינים גם יחד, שהרי בחיים של יהודי צריך להיות שני הענינים והמעלות. ובפרט אצל חסיד חב"ד שענינה של חסידות חב"ד הוא החיבור וההמשכה של הלמעלה מן הדעת בהבנה והשגה. ובפרט לאור השיחה הידועה "עשו כל אשר ביכלתכם, ענינים שהם באופן דאורות דתוהו, אבל בכלים דתיקון, להביא את משיח צדקנו". שכנ"ל יש לומר שאורות דתוהו זוהי מעלת הנוער וכלים דתיקון

20) שיחת ש"פ מטו"מ תנש"א.

זוהי מעלת הזקנים. ולכן צריך להיות שני הענינים גם יחד, המרץ והתוקף של הנערים, עם שיקול הדעת וההתיישבות של הזקנים. ועל דרך הנאמר[21] "אז תשמח בתולה במחול, **ובחורים וזקנים יחדיו**".

[ולכאורה יהיה נכון לומר, שככל שיהיה ברור יותר במה מתבטאת מעלת הנער ובמה מתבטאת מעלת הזקן, דהיינו שיהיה ברור מהי הנהגה שעל פי טעם ודעת ומהי הנהגה שלמעלה מטעם ודעת, כך תהיה ברורה יותר הדרך לחבר ב' המעלות יחד, דהיינו מתי צריך לשמוע בעצת הזקן ומתי בעצת הנער].

וכך אכן מצינו באחת השיחות[22], "בנוגע לסדר העבודה דצעירי אגודת חב"ד, הנה על פי מה שכתוב "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", שצריכים לכבד את הזקנים, צריכים הצעירים להתייעץ עם הזקנים בנוגע לכל הענינים, לשאול בעצתם כיצד לפעול, ולשמוע את עצתם בעיון ובכובד ראש, ולאחרי שמכבדים אותם ושומעים עצתם בכובד ראש, צריכים לפעול באופן המתאים יותר שיתמלא רצונו של הרבי, ולעשות כרצונו של הרבי . . וזהו הענין ד"נערים פני זקנים ילבינו" כפי שהוא למעליותא".

ומזה מובן ב' ענינים:

א. על הצעירים לשאול בעצת הזקנים.

ומובן שאין זה סתם ענין של כבוד חיצוני, אלא זה ששואלים אותם הוא מפני שיש מה לשמוע מהם, שיתכן שהזקנים מצד יישוב דעתם וכו' רואים דברים שהצעירים לא מודעים להם או לא עומדים על משמעותם וכו'. ולכן יש "לשמוע את עצתם בעיון ובכובד ראש". וכשמתברר שאכן צדקו בדבריהם, אז ודאי שיש לנהוג לפי עצתם.

ב. לאידך גיסא מובן שאין הכוונה להורות לצעירים לשמוע תמיד בקול הזקנים (וכמכתב הנ"ל, שיש ענינים **שחס ושלום** אילו היו שומעים בהם לעצת הזקנים) אלא ש"לאחרי שמכבדים אותם ושומעים עצתם . . צריכים לפעול **באופן המתאים יותר שיתמלא רצונו של הרבי**"[23].

---

21) צויין בלקו"ת שם.

22) ש"פ בשלח תשי"ד, בלתי מוגה.

23) ועד"ז שיחת ש"פ בשלח תשי"ט (בלתי מוגה), בקשר לאותו ענין של נערים פני זקנים ילבינו למעליותא, שמעלת הנוער שמוכן לפעולה וכו', "צריכים רק להבטיח, שהרעיון החדש הוא רעיון שנתחדש ע"י "זקן שקנה חכמה . . ואז, צריכים להורות לנערים . . שילכו בדרך זו לא רק צעדים ספורים בלבד, עד כמה שצוה אותם ה"זקן" - כיון שה"זקן" עצמו עלול להתיירא ממה שעשה (כפי שהיו אומרים ברוסיא: "פאַרפירט אַ קאַשע"), ולחזור בו".

ולהעיר ג"כ ממכ' אדה"ז (הנדפס בתשורה שחולקה על ידי אדמו"ר הריי"צ בחתונות כ"ק

ואולי יש לומר, שכשם שחיבור אורות דתוהו וכלים דתיקון הוא על ידי הביטול אל ענין שלמעלה משניהם[24]. כך בענינו, חיבור נערים וזקנים הוא על ידי ענין שלמעלה משניהם. ובפשטות, שאי אפשר לפעול על הנער שיהיה לו יישוב הדעת של הזקן, שהרי אין לו הכלים לזה. ולפעמים גם קשה לפעול עליו שתהיה לו בכלל הכרה במעלת הזקן. אך אפשר לפעול על הנער שלא 'יתבצר' בנערותו, ועד"ז הזקן לא 'יתבצר' בזקנותו, אלא שניהם יחד יצאו מה'ציור' שלהם לעמוד בהתקשרות וביטול לרבי שאינו נער ואינו זקן, והוא מלמד את הנער והזקן יחד על המעלות של כל אחד משניהם, ועל ידו מתחברים ב' המעלות של זקנים ונערים יחדיו.

אד"ש מה"מ) לחסידי וילנא שעמדו בהתמודדות מול מתנגדי החסידות, ונחלקו ביניהם הדעות בין הצעירים שדרשו תגובה תקיפה לבין מבוגרים שהעדיפו הנהגה מתונה יותר. והגיעו הדברים לידי כך שהיה מי שתמך בדעת הצעירים ועלב באחד מהמבוגרים. ואדה"ז במכתבו מצדיק את עמדת הצעירים בכללות, אך דורש מאותו אחד לבקש מחילתו של החסיד המבוגר על שנהג שלא כהוגן כלפיו. ודו"ק.

24) ראה ד"מ ש"פ תזו"מ תנש"א.

ביאור בדברי רש"י שיוסף "הראה להם שהוא מהול"

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך
תלמיד בישיבה

א

פירוש רש"י על דברי יוסף "גשו נא אלי" והקושיות בפירושו

בסיפור התוודעות יוסף לאחיו[1], לאחר שיוסף אמר להם ש"אני יוסף", כתוב ש"לא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו". ומפרש רש"י: "נבהלו מפניו - מפני הבושה".

ועל כך אומר להם יוסף - "ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי ויגשו ויאמר אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה". ומפרש רש"י "גשו נא אלי - ראה אותם נסוגים לאחור, אמר, עכשיו אחי נכלמים, קרא להם בלשון רכה ותחנונים והראה להם שהוא מהול".

ויש לעיין בדבריו של רש"י:

א. מנין לו לרש"י שיוסף הראה להם את מילתו? לכאורה היכן המקור לזה מפשט הכתובים[2]?

ב. לפי תחילת דבריו של רש"י, "ראה אותם נסוגים . . נכלמים, קרא להם בלשון רכה ותחנונים", משמע שמטרתו של יוסף הייתה להרגיע את אחיו, שלא יתביישו ממנו. ולכאורה, כיצד יוסף פעל זאת ע"י שהראה להם את מילתו?

והנה, באם (לרש"י) אחי יוסף לא היו מאמינים לו שהוא יוסף, היה ניתן לתרץ בפשטות שיוסף רצה להוכיח להם שהוא אכן יוסף, והוכיח זאת ע"י שהראה להם שהוא מהול. אך מרש"י לא משמע שהאחים לא האמינו ליוסף שהוא יוסף אחיהם, אלא שהם התביישו מפניו. ואינו מובן אם כן, לשם מה יוסף הראה להם את מילתו?

---

1) ויגש מה, א־ה.

2) ואף שבכלי יקר עה"פ מבאר ג"כ שהראה להם שהוא מהול, זהו על דרך הדרוש. והשאלה היא על רש"י שבא לפרש פשוטו של מקרא.

ב

ניסיון לתירץ שרש"י בא לבאר כפילות הפסוקים, ודחייתו

ניתן היה לכאורה לתרץ, שרש"י לומד את דבריו מהכפילות בפסוקים:

לאחר שיוסף אומר לאחיו (בפסוק ד') "אני יוסף העוד אבי חי", אחיו התביישו ממנו - "ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו". וכשיוסף ראה שאחיו מתביישים ממנו, אמר להם שיגשו אליו - "גשו נא אלי ויגשו", ואז אמר להם שוב "אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה".

ולכאורה, לפי פשט הכתובים, מה התחדש בדבריו של יוסף בפסוק ה' ("אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה") לגבי מה שאמר בפסוק ד' ("אני יוסף העוד אבי חי")?

ואפשר לכאורה לומר, שזו הייתה קושייתו של רש"י על הפסוק, ועל כך מבאר הוא שהחידוש בדבריו אלו של יוסף לגבי דבריו הקודמים הוא שיוסף הראה להם שהוא מהול. (ואפשר לומר שהדבר מודגש גם בלשון הפסוק (השני), שיוסף אומר להם "אני יוסף אחיכם", היינו שהוא מהול כמוהם).

אך ביאור זה מתרץ רק על השאלה הראשונה, מניין לו לרש"י בפשט הכתובים שיוסף הראה לאחיו שהוא מהול. אך השאלה השני' במקומה עומדת - לשם מה הראה יוסף לאחיו שהוא מהול, וכיצד (לרש"י) זה גרם לכך שאחיו לא יתביישו ממנו?

וקשה גם בביאור עצמו:

אם כוונתו של רש"י בפירושו הייתה לתרץ את הכפילות בפסוקים, פירושו היה צריך להיכתב על המילים "אני יוסף אחיכם", אך הדיבור המתחיל בפירושו הוא על המילים "גשו נא אלי", ומובן שאין כוונתו לבאר את המילים "אני יוסף אחיכם" אלא את המילים "גשו נא אלי". ולפי זה אי אפשר לבאר שרש"י בא לתרץ את הכפילות בדברי יוסף בפסוקים ("אני יוסף", ו"אני יוסף אחיכם").

ג

ביאור שרש"י מתרץ את יתור המילים "גשו נא אלי"

ניתן היה לבאר בפשטות, שרש"י בא לתרץ את יתור המילים "גשו נא אלי". דלכאורה

מדוע היה יוסף צריך לומר לאחיו שיגשו אליו, והרי כבר לפני כן אמר יוסף "הוציאו כל איש מעלי" והם היו איתו לבד בחדר?

[ניתן היה לבאר אמנם, שאף שיוסף היה עם אחיו לבד בחדר, גם מי שהיה בחוץ יכל לשמוע את דבריהם, וכמו שכתוב שאחרי שיוסף אמר ש"הוציאו כל איש מעלי", בכל זאת כשנתן את קולו בבכי נאמר ש"וישמעו מצרים וישמע בית פרעה", ולכן יוסף רצה שאחיו יתקרבו אליו, כדי שלא ישמעו את שיחתם.

אך לכאורה קשה לפרש כך, כי אם כן לא מובן מדוע לא אמר זאת יוסף לאחיו לפני שאמר להם "אני יוסף", ומה השתנה בדבריו כאן מדבריו הקודמים[3]].

ואף שרש"י מבאר שיוסף התכוון לפייס אותם ולדבר איתם באופן של קירבה, "קרא להם בלשון רכה ותחנונים", אינו מובן מדוע זה שיוסף קרא להם "בלשון רכה" מתבטא דוקא בכך שהוא ביקש מהם שיגשו אליו, "גשו נא אלי", הרי יוסף יכל להשתמש בלשונות אחרים המורים על קירבה ופיוס?

ועל כך מתרץ רש"י, ש"הראה להם שהוא מהול". היינו, שיוסף רצה לפייס אותם בזה שהראה להם שהוא מהול, וכדי שיוכל להראות להם שהוא מהול באופן הראוי, הוא קרא להם שיתקרבו אליו, "גשו נא אלי".

ד

דחיית הביאור בשאלה למה רש"י לא ביאר את הפסוק באופן פשוט יותר

אך לכאורה אין לבאר כן, כי בנוסף לכך שאין זה מתרץ כיצד פייס אותם בזה שהראה להם שהוא מהול (וכנ"ל בשאלה על הביאור הקודם), קשה גם הביאור עצמו:

על המילים "גשו נא אלי" מפרש הספורנו "שלא ישמעו שומעי הבכי את מכירתו". היינו, שיוסף לא רצה ש"מצרים ובית פרעה" (ששמעו את הבכי של יוסף, כמו שנאמר לפני זה "וישמעו מצרים וישמע בית פרעה") ישמעו על כך שאחי יוסף מכרו אותו.

בפשטות הספורנו בא לבאר מדוע אומר יוסף לאחיו "גשו נא אלי", שיוסף אמר להם שיתקרבו אליו כי לא רצה שעוד אנשים ישמעו את שיחתם.

ועפ"ז לא מובן: בפשט הכתובים, הרבה יותר מסתדר לבאר כפירוש הספורנו, שיוסף לא רצה שאחרים ישמעו את שיחתם, ולכן אמר לאחיו שיגשו אליו (ופירוש זה מרומז

כמעט במפורש בדבריו של יוסף - "אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה", שיוסף דיבר עימם על המכירה).

ואם כן, מדוע מבאר רש"י (לפי המוסבר כאן) שזה שיוסף קרא לאחיו שיגשו אליו הוא כדי להראות להם שהוא מהול (כנ"ל)?

ה

הביאור שיוסף רצה לרמוז לאחיו שלא יתביישו במכירתו

ויש לבאר בזה (עכ"פ בדרך הדרש):

במצוות מילה מצינו דין מיוחד, שאסור להתבייש בה. וכמו שכתב הרמב"ם בספרו משנה תורה[4], ש"גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל . . וכל המפר בריתו של אברהם אבינו והניח ערלתו או משכה, אף על פי שיש בו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא"[5]. היינו, שמי שמתבייש במצוות מילה (שלכן מכסה אותה או מושך את ערלתו), אין לו חלק לעולם הבא. יוצא שבמצות מילה ישנו ענין מיוחד שהוא לא להתבייש בקיום רצונו של הקב"ה. ואף שגם בשאר מצוות ג"כ אסור להתבייש בהם, מ"מ במצות מילה מצינו איסור חמור בכך, שהמושך ערלתו חייב כרת[6].

ועל פי זה יש לומר, שאכן לפרש"י יוסף הראה לאחיו שהוא מהול כדי שלא יתביישו ממנו, ועשה זאת דוקא ע"י שהראה להם שהוא מהול, כי בזה רצה לרמז להם שאפילו שהם מכרו אותו אינם צריכים להתבייש בפניו, כי מכירתו היתה בעצם רצון ה', וכמו מצות מילה שאין להתבייש בה כי היא רצון ה'.

ויש להוסיף, שהדבר מודגש בכך שיוסף היה אז במצרים, "ערות הארץ", שיוסף לא התבייש במילתו אפילו שהיה במקום בו כולם היו "שטופי זמה" (היפך ענין המילה[7]), ומילתו לא היתה דבר מקובל ביניהם. וכך התכוון לרמוז לאחיו שלא יתביישו במכירתו אף שלכאורה היא נראית כדבר לא רצוי.

---

3) וראה בפירוש המובא להלן מהספורנו.

4) הלכות מילה ג, ח.

5) וראה במפרשי הרמב"ם (מרכבת המשנה, שו"ת לר' עזריאל הילדסהיימר, ועוד) שהקשו ושקו"ט בדברי הרמב"ם שכלל את המושך ערלתו בחיובי כרת.

6) שו"ת לר' עזריאל הילדסהיימר שם. וראה בהערה הקודמת.

7) שבאה למעט בתאוות הגוף ולהחלישן. וראה בכלי יקר עה"פ.

8) ולא פירש כהספורנו ועוד שלא רצה שישמעו אחרים על מכירתו, כי זה מוכרח כלל בפשט הכתובים.

וכך יתורצו השאלות על רש"י:

א. רש"י לומד שיוסף הראה לאחיו את מילתו מיתור המילים בפסוק "גשו נא אלי", כי הפסוק מדגיש שיוסף פייס את אחיו ("קרא להם בלשון רכה ותחנונים") באופן כזה שהצריך אותם להתקרב אליו, שהראה להם שהוא מהול[8].

ב. על ידי כך שהראה להם שהוא מהול הרגיע אותם שלא יתביישו ממנו, כי רמז להם שכמו שהוא אינו מתבייש במילתו כי זהו רצון הקב"ה, כך אין להם להתבייש במכירתו כיון שזו הייתה באמת הכוונה העליונה.

ולפי כל הנ"ל יומתק גם פרש"י בפסוק הקודם[9] "כי נבהלו מפניו - מפני הבושה", אף שהמילה "נבהלו" יכולה להתפרש גם כפחד וכיו"ב[10], כי לרש"י זה שאחי יוסף נסוגו מפניו היה זה בגלל שהתבייש במכירתו, ולכן אח"כ היה צריך לפייס אותם שלא יתביישו ממנו.

וכן יומתק גם המשך הפסוקים, שיוסף מדבר איתם על מכירתו אחרי שהראה להם שהוא מהול ורמז להם שאינם צריכים להתבייש במכירתו[11].

ו

ביאור בכל הנ"ל גם על דרך הפשט

והנה, לכאורה ביאור זה הוא על פי דרך הדרש. ואין זה מספיק כדי לבאר את פרש"י, שבא לבאר את פשוטו של מקרא, ופרושו מתבסס על ידע המובא בכתובים או בפירושו קודם לכן[12].

ויש לבאר את הנ"ל גם על דרך הפשט, ובהקדם:

לכאורה כל הפירוש ברש"י על כך שיוסף הראה לאחיו שהוא מהול, אינו מובן. שהרי כבר בפרשה הקודמת[13] מסופר שכאשר החלו שני הרעב "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם", ופרעה עונה להם "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו".

ומפרש רש"י, "אשר יאמר לכם תעשו - לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו". דהיינו, זה

---

9) פסוק ג.

10) וכמו שפירש בכלי יקר עה"פ שאחיו פחדו שמא יתנקם בהם וכו'.

11) וכמובן בפשטות שיוסף לא היה מדבר עמם על המכירה אילו זה היה גורם להם בושה או צער.

12) ראה כללי רש"י. לקו"ש בכו"כ מקומות.

13) מקץ מא, נה.

שהעם צעק לפרעה היה בגלל שיוסף אמר להם שימולו, ועל כך פרעה עונה להם שיעשו מה שיוסף אומר. וכהמשך פרש"י שם - "אמר להם אם כן כל אשר יאמר לכם תעשו, הרי גזר על התבואה והרקיבה, מה אם יגזור עלינו ונמות".

ובפשטות הכרחו של רש"י לפרש זאת הוא מכך שהתורה מדגישה ש"ויצעק העם אל פרעה", אף שלכאורה העם ידע שהאוכל נמצא אצל יוסף, והדבר מחייב את רש"י לבאר שהעם צעק בגלל סיבה אחרת, בגלל שיוסף אמר להם שימולו[14].

ולכאורה, ניתן לשאול (על פי פשוטו של מקרא) שאלה פשוטה על שני הפירושים הנ"ל ברש"י (על כך שיוסף הראה לאחיו שהוא מהול, ועל כך שיוסף גזר על המצריים שימולו):

נכון אמנם שבשני המקומות הכתובים מכריחים את רש"י לבאר שקרה משהו שלא מפורש בפסוקים (אצל יוסף ואחיו - מכך שכתוב "גשו נא אלי", ואצל יוסף והמצרים - מכך ש"ויצעק העם" וכו'), אך מדוע מפרש רש"י - בשני המקרים - דוקא דבר הקשור עם ברית מילה?

ז

הביאור שהאיסור למשוך ערלתו הוא בפשוטו של מקרא

ונראה לבאר זאת על פי פירושו של רש"י כמה פרשות קודם לכן, בסיפור הברית מילה של אברהם אבינו[15]:

הקב"ה אומר לאברהם "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורותם". ומפרש רש"י, "ואתה הוי זהיר לשמרו, ומה היא שמירתה? זאת בריתי אשר תשמרו המול לכם וגו'".

וכאשר מדייקים בלשון רש"י כאן, משמע שגדרה של הברית שבין הקב"ה ואברהם, היא ברית כזו שצריך לשמרה. וכפי שרש"י כותב "ומה היא שמירתה", כלומר איזו ברית

---

14) אכן מפירוש זה קשה לאלו המבארים כאן שיוסף הראה להם את מילתו כדי להוכיח להם שהוא יוסף, שהרי כל מצרים גם מלו. ואפשר אולי לבאר שאחי יוסף לא ידעו מזה או שהמצרים לא שמרו על מילתם כבפנים. ואכ"מ.

15) לך לך יז, ט.

זו שהיא צריכה שמירה? ועונה, "זאת בריתי אשר תשמרו המל לכם", היינו שברית זו היא ברית־מילה, שאותה צריכים לשמור.

ובפשטות, מהו ענין השמירה (בפשוטו של מקרא עכ"פ) בברית מילה? הרי מעשה המילה הוא מעשה חד פעמי, וענין השמירה (עכ"פ ע"פ פשט) הוא דבר מתמשך ותמידי?

ונראה שהכוונה ברש"י שם היא לכך שאחרי פעולת הברית, יש צורך לשמור על ה"בריתי בבשרכם לברית עולם". ומהי השמירה התמידית על הברית? שלא למשוך ערלתו.

והדברים נראים, שכן האיסור היחיד (שחייבים עליו כרת, דאל"כ אין זה חלק מה"בריתי בבשרכם לברית עולם") הקשור לשמירה תמידית על הברית, הוא האיסור שלא למשוך ערלתו (וכולל בפשטות גם החיוב למי שאין מילתו ניכרת שימול שוב, וכיו"ב).

ואם כן, ה"בן חמש למקרא" שקורא את פירושו של רש"י על כך שיוסף הראה לאחיו שהוא מהול, יודע שבמילה יש את האיסור למשוך ערלתו, ויכול להבין את כוונת רש"י בזה, שיוסף התכוון לרמוז לאחיו שלא יתביישו במכירתו וכו' כנ"ל.

וכך יובן גם הטעם שרש"י מפרש כאן דוקא שיוסף הראה להם את מילתו, כי ה"בן חמש למקרא" יודע שברית מילה צריכה שמירה וכו' כנ"ל.

וכן יובן בסיפור יוסף עם המצרים, שרש"י כותב שיוסף אמר להם שימולו דוקא, כי ברית מילה היא מצוה שמבטאת את הברית עם הקב"ה שאין להתבייש בה, כנ"ל.

וכ"ז הוא בדרך אפשר.

אנשים בעלי בעיות קוגניטיביות ונפשיות (כתסמונת דאון) וקיום מצוות

הר' רפאל אברהם שי' דובקין
א' מאנ"ש - עיה"ק צפת ת"ו

לא אחת נידונה השאלה: מהו דינם של בעלי בעיות קוגניטיביות ונפשיות לגבי קיום המצוות השונות? האם יש הבדל בין המצוות שחיובן מדרבנן ובין המצוות שחיובן מדאורייתא? האם אדם הלוקה בתסמונת דאון (־למשל) יכול לקדש ולגרש? ועוד. ברם כחב"דניקים השאלה העיקרית שעולה היא: מהו יחסו של הרבי - מבחינת קיום המצוות - לילדים אלו.

על מנת להבין זאת מבחינה הלכתית נדון כאן בשאלה המרכזית ביותר, והיא: האם אדם הלוקה בתסמונת דאון (־למשל) מחויב במצוות או שלא. במילים אחרות: האם דינו כפתי החייב במצוות או כשוטה הפטור מהמצוות?

כמצווה לדוגמא נלקחה מצוות התפילה שלדעת רוב הפוסקים[1] הינה מצווה דאורייתא[2], אך נוסח התפילה מדרבנן[3]. מכיוון שרק אדם החייב במצוות יכול להשלים מניין[4], השאלה שדרכה נדון בנושא זה הינה: "האם כל ילד הלוקה בתסמונת והינו מעל גיל 13 יכול להשלים מנין או שלא? אם לא, באיזה מצב הוא יכול להשלים מניין ובאיזה מצב לא?" וכן - מהי דעתו של הרבי על נושא זה.

---

1) ספר החינוך מצווה תל"ג. וכן במוני המצוות כסמ"ג, הרמב"ן (בספר החינוך), הרמב"ם (בפירושו למשניות סנהדרין פרק אחרון משנה א) ועוד רבים.

2) יש שסומכים זאת על הפסוקים "ואותו תעבוד" (ראה לדוגמא ספר המצוות מצוות עשה מצווה ה) "ועבדתם את ה' אלקכם" (שמות כג. ראה לדוגמא ספר אהבה הלכות תפילה פ"א ה"א) וכן על הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (ראה לדוגמא שו"ע הרב ח"א סק"ו ס"ב, ספ"ט ס"א)

3) לגבי החילוק בין ערבית ושחרית, ק"ש, שמו"ע ומנחה ראה בהקדמה ל'שאי תפילה', דרך מצוותיך, שו"ע הקצר פרק מט שורש מצוות התפילה אותיות א־ב (דף קט"ו ע"א ואילך). ראה גם בשו"ע רבינו שבהע' הקודמת.

4) ראה במראי מקומות שבהע': 11, 40־1, 56־9.

הצורך בתפילה עם מנין אנשים

הרמב"ם כותב "איזו היא עבודה שבלב זו תפילה"[5]. התפילה היא דבר אישי בין האדם לבוראו[6]. אם כן, למה צריך להתכנס במקום אחד בשביל להתפלל בו ובפרט שחכמים הקפידו על זה כמו שכתוב בגמרא ש"כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם

---

5) משנה תורה ספר אהבה הלכות תפילה א', א'. ראה תניא קו"א דקס"ב ע"ב.

6) לגבי כללות ענין התפילה אומרת המשנה: "שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה; הוא היה אומר: על שלושה דברים העולם עומד - על התורה ועל העבודה ועל גמילות־חסדים" (מסכת אבות פרק א משנה ב) מסביר הברטנורא שבמילים "ועל העבודה" התכוון שמעון הצדיק לעבודת הקרבנות וכפי שהגמרא אומרת (תלמוד בבלי מסכת תענית דף כ"ז ע' ב) "אלמלא מעמדות, לא נתקיימו שמים וארץ", כמו כן כאשר נח הקריב קרבנות לאחר המבול כותבת התורה (בראשית ח, כ"א): "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר.. לא אוסיף עוד" - אני לא אתן להם עוד מבול (רש"י, אבן עזרא וכלי יקר. ראה אור החיים עה"פ ובלקו"ש חל"ח שיחה לש"פ נח). זאת אומרת שבזכות הקרבת הקרבנות לא מגיע מבול נוסף.

היום אין בית המקדש קיים ולכן אין ביכולתנו לקיים את ציווי התורה ולעבוד את עבודת הקרבנות, אך חז"ל אמרו על זה "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע י"ד, ג'. ראה במדבר רבה פ' יח, כא, ארבעה טורים או"ח סי' מח) כלומר כאשר אין באפשרותנו להקריב פרים בבית המקדש נתפלל לאלקים מתוך קירות לבנו שימחל על פשעינו וימלא צרכינו וכפי דרשת חז"ל על הפסוק: "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת" (ויקרא ז, לז. וראה מנחות קי, א) שכל מי שעוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה (שו"ע הרב או"ח מהד"ב סי' א הלכה ט) . לכן תקנו חכמינו ז"ל (תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כ"ו ע' ב) את התפילה כנגד הקרבנות, אבל ענינה של התפילה אינה רק במקום הקרבנות (ראה דרך מצוותיך, שורש מצוות התפילה) אלא היא שימשה לדברים נוספים כבקשת צרכיו של אדם (שו"ע הרב או"ח ח"א סקי"ב וראה שם ח"ב סרצ"ט סט"ו).

התפילה הייתה קיימת מאז ומתמיד. אנו מוצאים בתנ"ך כמה אישים שהתפללו כגון: אליעזר עבד אברהם, יצחק, יעקב, משה, חנה ושלמה. אחד מנוסחי התפילה המוקדמים שיש בידנו הוא תפילתו של משה רבינו על מרים אחותו: "וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר: 'אֵ־ל נָא - רְפָא נָא לָהּ" (במדבר י"ב, י"ג).

ישנם תפילות החייבות להתקיים במניין (שו"ע הרב או"ח סימן נה סעיף ב) כגון: קדיש, ברכו, קדושה, חזרת הש"ץ וקריאת התורה. כמו כן אם מסבים עשרה אנשים ביחד בארוחה, מוסיפים את שם ה' לנוסח הזימון (ברכות מט, ב. שו"ע הרב סי' קצ"ב ס"ג).

כי אם קשת (בראשית ט, טו, תרגומי אונקלוס ויהונתן שם). ראה שפתי חכמים, רמב"ן שם ט, יב (־ראה לגבי פירושו באבן עזרא שם פסוקים יג־ד, טז ובספורנו שם יג־ז, תלמוד בבלי כתובות עז ע"ב, בראשית רבה פרשה לה, ב). ראה כלי יקר שם פסוק יד. ראה גם בתלמוד בבלי ברכות נט ע"א, חגיגה יד ע"ב, טז ע"א.

לגבי ראיית הקשת ראה טור ושו"ע או"ח סי' רכט ס"א ובנושאי כלים שם.

7) תלמוד בבלי, ברכות דף ח ע"א. ראה: שו"ת אג"מ או"ח ח"ב סכ"ז וע"ה ס"צ ס"כ. בשו"ע או"ח ס"צ ס"ט: "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים (והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין מכל מקום יתפללו שחרית וערבית בזמן שהצבור מתפללים. סמ"ג). וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הצבור והוא מתפלל ביחיד אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת" וראה הע' 10.

להתפלל - נקרא שכן רע"[7], אלא חכמים קבעו זאת מכמה סיבות, ואחת מהם היא טובת עמי הארץ, שכל אחד ואפילו כזה שאינו יודע לקרוא ולא יכול להתפלל, יוכל לבוא ולשמוע ולצאת ידי חובתו על ידי התפילה של השליח ציבור[8].

למנין צריך עשרה אנשים, כמאמר הגמ'[9]: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" כלומר, כל התפילות והברכות שמקדשים בהם את ה', כגון: קדיש, קדושה וברכו חייבות להיאמר במניין הכולל עשרה אנשים[10].

מכיוון שרק אדם החייב במצוות יכול להשלים מניין[11] נשאלת מיד השאלה: מהו דינם של בעלי לקות כדוגמת "תסמונת דאון" (שאותם ננקוט כדוגמא בהמשך) והצטרפותם למניין.

---

8) שו"ע הרב או"ח סימן קכד ס"א.

9) ברכות כא, ב.

10) ישנן כמה שיטות בגמ' (ברכות דף כ"א ע"ב, מגילה דף כ"ג ע"ב) מהיכן לומדים זאת:

1. אחיו של רבי חייא בר אבא לומד "גזירה שווה", דהיינו הוא מקשר 2 פסוקים על ידי מילה זהה. בפסוק ראשון כתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב, ל"ב) ובמקום אחר כתוב: "הבדלו מתוך העדה הזאת" (במדבר ט"ז, כ"א) זאת אומרת שבתוך קבוצת אנשים = בתוך עדה של אנשים, ומאיפה אנו יודעים שעדה זה עשרה אנשים? מכך שהתורה כותבת "עד מתי לעדה הרעה הזאת" (במדבר י"ד, כ"ז) ושם היו עשרה אנשים (ששה סדרי משנה מסכת סנהדרין פרק א משנה ו).

2. בשונה מאחיו, רבי חייא בר אבא לומד "גזירה שווה" אחרת. כתוב בתורה "ונקדשתי בתוך בני ישראל" ובמקום אחר כתוב "ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים" (בראשית מ"ב, ה') בני ישראל הכתובים בפסוק הם בני יעקב - השבטים, שירדו למצרים לשבור להם אוכל. כשם שבני יעקב שירדו למצרים היו עשרה, אף בהקדשת שמו של ה' - מניין, צריך עשרה אנשים.

3. לימוד נוסף שמובא בגמ' הוא מהפסוק בתהלים "במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל" (תהלים ס"ח, כ"ז) קהל זה עשרה כפי שמובא בפירוש הראשון (ראה שו"ע הרב או"ח סימן קצב, ג. רש"י בתלמוד בבלי כתובות ז, ב. עיין שם בתוס' ד"ה ובמקהלות).

כתוב באיוב: "הן אל כביר ולא ימאס" (איוב ל"ו, ה') ודרשו חז"ל על הפסוק הזה בגמרא (ברכות דף ח' ע"א ובפרש"י שם) שאין הקב"ה מואס בתפילתם של "כביר"- קיבוץ של אנשים, כמו כן כתוב בתהילים "ואני תפילתי לך ה' עת רצון" (תהלים סט, יד) לומדת על זה הגמ' (ברכות ז ע"ב): "אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי? אמר ליה: לא יכילנא (תש כחי - רש"י) אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי! אמר ליה: טריחא לי מלתא. (אמר לו רבי יצחק:) ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב "אני תפלתי לך ה' עת רצון" אימתי עת רצון? בשעה שהצבור מתפללין". זאת אומרת שגם אם היחיד אינו ראוי שתפילתו תתקבל, מכיוון שהוא מתפלל עם הציבור נעשה "עת רצון" ותפילתו מתקבלת (שו"ע הרב סימן או"ח נב סעיף א) הכוח של תפילת הציבור הוא בכך שאין תפילת הציבור מושבת ריקם ושערי שמיים אינם ננעלים בפני הרבים.

דרשי רשומות דרשו את המילה ציבור כראשי תיבות של המילים: צדיקים בינוניים ורשעים (יהדות הלכה למעשה - דברים שבעל־פה עמוד 24)

11) ברכות מז, ב. טור וב"י או"ח סנ"ה. שו"ע סנ"ה ס"א. שו"ע הרב סנ"ה ס"ב.

תסמונת דאון

לבעלי תסמונת דאון יש כרומוזום נוסף בתא (במקום 46 יש 47)[12]. הכרומוזום העודף מונע - בין השאר - את התפתחותו התקינה של המוח וגורם לפיגור (=איחור). הבעיות הקוגניטיביות מתבטאות בקשיים רבים ובתגובות איטיות בהשוואה לבני גילם.

חלק מן החוקרים מסתמכים על רמת ה־IQ. אדם הלוקה בתסמונת דאון רמת המשכל שלו (IQ) היא בין 40 ל 70[13]. ברם רוב החוקרים חולקים על תובנה זו ואומרים שמכיוון שה־ IQ הוא סוג של פוטנציאל שכלי של הילד, ה־ IQ לא קובע וזאת מכיוון שאצל ילד בגיל 6 ה־ IQ יכול להיות 100 בדיוק כמו שאדם בגיל 30 ה־ IQ שלו יכול להיות 100. זוהי שאלה של רמת הקליטה[14], יש כאלה אשר היא מפותחת אצלם יותר ולעומתם יש כאלה שהם בפיגור מלא וסיעודיים[15].

הפוסקים מתייחסים לדברים לפי הדעה השנייה בקרב החוקרים, כדלקמן.

---

12) ראה אסיא כרך י"ג ע' 361־2.

13) לגבי הגדרות רמת המשכל הנקבעת על פי ציונים של מבחן ה־ IQ עכ"פ בצורה כללית: הממוצע הוא 100. אדם בעל מנת משכל של בין 85 ל 115 נחשב לאדם בעל מנת משכל ממוצעת. אדם בעל מנת משכל של יותר 116 נחשב למעל הממוצע. אדם עם IQ בין 70 ל 84 הינו על גבול הפיגור.

הפיגור הינו החל מ 69 ומתחלקים בכללותם ל - 4 דרגות:

1. פיגור שכלי קל (IQ 55־69)־ תפקוד מנטלי המתאים לגיל 9־12 שנה, לעיתים מתבטא לראשונה בקשיי למידה בביה"ס, יכולת הסתגלות טובה בתעסוקה, וכישורים חברתיים.

2. פיגור שכלי בינוני (IQ 40־54)־ תפקוד מנטלי המתאים לגיל 6־9 שנים, מתבטא לעיתים באיחור התפתחותי בגיל הרך, לרוב מתקדמים להישגים אקדמאים ותקשורתיים בסיסיים, מסתגלים לעצמאות ותעסוקה תחת רמות שונות של השגחה.

3. פיגור שכלי קשה (IQ־39 20)־ תפקוד מנטלי המתאים לגיל 3־6 שנים, כושר תפקודי מינימלי, וזקוקים להשגחה צמודה.

4. פיגור שכלי עמוק (מתחת ל - IQ 20) תפקוד מנטלי מתחת לגיל 3 שנים.

אמנם בריבוי מהמקרים יש לבעלי תסמונת־ דאון שאיפה ללמוד יותר ולהבין יותר (תלוי ברמת הפיגור), והם אכן מסוגלים להבין דברים פשוטים וללמוד דברים חדשים, אבל התפתחותם השכלית אינה מגיעה לרמה של בני גילם.

היום יש מהפכה גדולה לגביהם (כמובן תלוי ברמת הפיגור) ואפשר ללמדם כמעט הכל: דיבור, קריאה, כתיבה, חשבון, נגינה וכישורים חברתיים המאפשרים להם חיים מלאים בקהילתם, אך למידתם איטית יותר עקב הלקות הקוגניטיבית שלהם.

14) אם כי החלוקה לרמות נעשית ע"פ רמת ה־ IQ של הילדים ההבנה שלהם היא לפי הידע ולא לפי רמת הפיגור **וראה הערה הבאה.**

15) רמת ה־ IQ היא סוג של מדד לגבי יכולותיו של האדם הנבדק. הן לאדם בגיל 30 והן לילד בגיל 4 יש את רמתו השכלית הנמדדת לפי רמת ה־ IQ שלו, אבל זה לא קשור למה שאכן למד אלא לכושר התפיסה שלו. במילים אחרות: אדם עם IQ 35 או 40 יקלוט הרבה יותר לאט מאדם עם IQ 60 למרות ששניהם נחשבים פיגור. הגיל כלל לא משנה את מהירות התפיסה שלו אלא רק את מה שכבר הספיק לקלוט.

אם כן יוצא מזה שרמת ילד בן 6 היא לא רמת ה־ IQ שלו אלא היא רמת הבנתו במה שהוא עושה (וכדומה).

הגדרתם של שוטה ופתי בהלכה

יש לזכור שההלכה מתייחסת למצבים של אדם שאינו בר דעת שלם **ברמת ההלכה**, וגם אם נקבעה ע"י רופאים או אנשי מקצוע דיאגנוזה כלשהי, היא לא בהכרח זהה להגדרתה בהלכה.

מהו שוטה

במקרא לא מוזכרת המילה שוטה. אך במקומות שונים בתנ"ך מסופר במקרא על אנשים שהתנהגו כשוטים. דוגמא מפורסמת לכך היא דוד, שכאשר ברח משאול והסתתר אצל אכיש מלך גת, התנהג כשוטה וכך ניצל[16]. דוגמא נוספת לכך הוא נבוכדנצאר שהתנהג כשוטה, הוא נטרד מחברת בני אדם, אכל עשב כמו שור, שערו גדל כמו נשר וציפורניו גדלו כציפורני עופות דורסים[17]. במקרא ישנם מונחים אחרים המתארים מצב של שוטה כדוגמת משוגע[18] ותמהון לבב[19], אך בתלמוד המילה שוטה מוזכרת פעמים רבות. המקור להגדרת השוטה מצוי במשנה[20] ובתוספתא[21].

אומרת הגמ' שקיימים ארבעה סימנים לשוטה[22]: "ת"ר איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה והלן בבית הקברות והמקרע את כסותו [והמאבד מה שנותנים לו[23]] איתמר רב הונא אמר עד שיהו כולן בבת אחת ר' יוחנן אמר אפי' באחת מהן"[24] אבל מעשה זה צריך להיות בדרך שטות[25]. הרא"ש[26], הרמב"ם[27] וטוש"ע[28] פסקו כרבי יוחנן.

במידה ועשה מעשי שטות אחרים נחלקו הפוסקים: הרמב"ם סובר[29] שמעשי שטות

---

16) שמואל א כא, יד־טז.

17) דניאל פרק ד פסוק כט ואילך.

18) דברים כח, לד. שמואל א כא, טז. מלכים ב ט, יא. ירמיה כט, כו. הושע ט,ז.

19) דברים כח, כח. בביאור הפסוקים הנ"ל ראה שו"ת צ"צ אה"ע ח"ב סקנ"ג בסופו.

20) בשישה סדרי משנה קיימת מילה זו כ־ 43 פעמים בהקשרים שונים, ברם הפעם הראשונה שמופיעה מילה זו לגבי אדם זה במסכת תרומות פ"א (אם כי "לוף השוטה" מוזכר כבר במסכת שביעית (בפ"ז)).

21) תוספתא מסכת תרומות פ"א. "התוספתא היא שיור המשנה" - מבוא התלמוד של רבי שמואל הנגיד.

22) חגיגה ג ע"ב - ד ע"א.

23) מובא בדף ד ע"א ובתוספתא שם מופיע כהמשך לג' הקודמים.

24) ראה מנחת יצחק, מנחת ביכורים, חסדי דוד ושיירי מנחה על תוספתא שם.

25) נסמן בהע' 30־1.

26) שם.

27) משנה תורה ספר שופטים הלכות עדות פ"ט ה"ט. ראה שו"ת צ"צ אה"ע ח"ב סקנ"ב־ה בביאור דברי הרמב"ם ובתשובות וביאורים בשו"ע ע' 452.

28) יו"ד א, ה וחו"מ לה, ח.

29) שם.

הם לאו דוקא אלו המנויים בברייתא (ברם צריך שיעשה זאת דרך שטות וללא סיבה[30] ושכך תהיה דרכו תמיד[31]) ולדעת רבינו שמחה[32] זה דוקא אלו המנויים שם[33]. יש מסבירים שסימנים אלו הם סימני מחלות ולא המחלה עצמה ולכן חולקים בזה הרמב"ם ור"ש[34].[35]

בגדר ה"מאבד מה שנותנים לו" כותב הירושלמי[36]: "אמר ר' אבין מסתברא כר' יוחנן בלבד ממאבד מה שנותנין לו דאפילו שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנין לו" זאת אומרת שאף מי שיש בו רק סימן זה של "מאבד מה שנותנים לו" הינו שוטה[37] שהרי "אפילו שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנין לו". הרמב"ם מסביר שסימן זה הוא סוג של מחלת נפש והיא אחת ממידות רעות[38].[39]

כתוב בגמרא[40] וכן נפסק להלכה[41] ששוטה פטור ממצוות.

---

30) טור חושן משפט סימן לה' סעיף ח.

31) כסף משנה שם.

32) ב"י אבה"ע סי' קכא.

33) לגבי שיטתו ושיטת התוס', ביאור הצדדים בסוגיה זו ובדברי רבינו הזקן - ראה שו"ת צ"צ אה"ע שם.

34) ראה אוצר הפוסקים סוף ח"ב (עכ"ב) ובשו"ת אור שמח ח"ג סי' י"ג.

35) ראה יסודי ישורון ח"ד ע' 230 ואילך ובנסמן בהע' 38.

36) ראה חגיגה ג ע"ב תוד"ה דרך שטות.

37) ראה שו"ע הרב ח"ג סת"ס ס"א (וכ"ה במ"ב שם).

38) ראה נשמת אברהם או"ח סנ"ה ע' לח־מ. ראה גם הלכה ורפואה ח"ד ע' רסד ובנסמן שם (ולכא' צ"ע מקורו ואולי כוונתו שם (במקום פ"ב) פ"א ה"א ועצ"ע. וכן צ"ע בדבריו לגבי חולי הנכפה משו"ת צ"צ אה"ע סקנ"ו ובכ"מ (מוזכר בשדי חמד בערכו) וכן צ"ע לגבי עוד מקומות בדבריו ואכ"מ להאריך בכ"ז).

39) ראה במ"מ שבהע' קודמת לגבי גדרו של ה'שוטה' וה'כמעט שוטה' בהלכה (בהלכה ורפואה שם ע' רסז ואילך) [בספר גט מקושר כתב שמי שיש בו את כל ארבעת הסימנים הוא שוטה גמור, אבל מי שדעתו משובשת רק בדבר אחד הינו שוטה לאותו הדבר בלבד ולכך רק המצוות הקשורות ב ענין זה אינן חלות עליו].

"וידוע המסופר על כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהתיר את החליצה של נער פרוע מאוד, על ידי זה שבחן אותו אם יודע לקנות פריטים אחדים ויודע להחזיר העודף, ויסד פסקו על הכתוב בירושלמי "שוטה היודע לפרוט פרוטה אינו שוטה (מובא בשמועות וסיפורים ח"א ע' 56, רשימות דברים ועוד). אך ביום א', כג מרחשוון תנש"א, ביקש רב אחד מכ"ק אד"ש מה"מ על מקום הדברים בירושלמי וענהו הרבי שהוא לא שמע סיפור זה" (־ נתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 69 בהע') [וכבר האריכו בכ"מ לבאר המקום - עכ"פ בד"א]. מ ענין לציין שכעין זה פסק הרב י"ש אלישיב על שאלתו של בעל הנשמת אברהם: "מה בזמננו דוגמא לילד שיש לו דעת קלושה אך עדיין חייב במצות?" ענה לו: "אם שולחים אותו למכולת עם רשימה של מה שצריכים, והילד מביא את הרשימה לבעל המכולת (ולא קורע או מאבד אותו בדרך) והבעל המכולת ממלא את סלו לפי הרשימה ונותן לו העודף מהשטר שהילד הביא לו (וגם זה לא קרע או איבד בדרך), והילד מחזיר לבתו את כל מה שבסל יחד עם העודף (ולא שיחק עם הכסף בדרך ואבד חלק ממנו) - ילד כזה חייב במצוות" (נשמת אברהם או"ח דיני קדיש (סנ"ה) ע' לט).

40) תלמוד בבלי חגיגה ג,א וברש"י ד"ה איזהו שוטה. תוס' חגיגה ב, ב ד"ה נשים.

41) משנה תורה ספר שופטים הלכות עדות פרק ט הי"א ובהלכות מלכים ומלחמותיהם פ"י ה"ב. שו"ע הרב ח"ב סימן רסו ה"ט. משנה ברורה ח"ב סי' קפה, ה"י.

מהו פתי

הגמרא בסנהדרין[42] אומרת על הפסוק "שומר פתאים ה'"[43] שכך קוראים בערי הים: "ילדים - פתאים", זאת אומרת שמי שמתנהג כילד הינו פתי ואפילו הוא בוגר בגופו[44]. הרמב"ם מפרש[45], שהפתיים **ביותר** הם אלו שאינם מבדילים בין הדברים הנאמרים ואפילו אם הם סותרים זה את זה (מה שכתוב[46] ששוטה מצטרף לזימון[47] זהו שוטה שאינו שוטה גמור, ובמילים אחרות פתי[48])

במילים פשוטות: לא כל פתי נחשב לשוטה.

ר' יהושע פולק כץ כותב בפירושו על השו"ע[49], שהפתי אינו שוטה, וזאת מכיוון שהשוטה דעתו משובשת עליו ומטורפת לגמרי בהרבה דברים, מה שאין כן פתי אינו מטורף לגמרי אלא רמתו וקליטתו לוקה בחסר ואינו מבין כשאר בני האדם. כך גם מסביר ר' משה פיינשטין[50] ומוסיף שהפתי הוא מי שדעתו קלושה, אינו מבין את הדברים כמו שהם ודעתו כדעת קטן: "יש שהוא כדעת בן 6 ויש גם בפחות, אבל דעתו הוא קבוע כפי מדרגת שכלו ומתפתח קצת". לכן פוסק הגר"מ פיינשטין: "והנה **שודאי חייבים במצוות** כשהביאו ב' שערות והם בני י"ג .. ויש **חיוב** על האבות ללמדם לפי כוחם והבנתם"[51].

פתי או שוטה

הרי"ז כותב[52], שהפתי הוא המוגדר בימינו "מפגר", וז"ל:

"הפתי הוא זה המוגדר בימנו "מפגר" בין שנולד עם פיגור שכלי ובין כשהפיגור נגרם לו עקב מחלה או נזק שנגרם לו במוח. והשוטה הוא מי שמוגדר בימינו כחולה

---

42) סנהדרין קי עמוד ב.

43) תהילים קטז פסוק ו.

44) נסמן בהע' 38-9.

45) משנה תורה ספר שופטים הלכות דעות פרק ט הלכה י.

46) יבואר יותר בפנים.

47) מג"א או"ח סי' קצט ס"ק ח.

48) ראה בהלכה ורפואה שם ע' רסח ובנסמן שם וראה הע' 39 בדברי ה'גט מקושר'.

49) מאירת עיניים חושן משפט סימן לה סעיף קטן י.

50) קובץ תורני עם התורה. ראה שו"ת אג"מ יו"ד ח"ד סי' כט.

51) ראה פסקי דינים צ"צ (בח"א בכ"מ ובח"ב) אודות בדיקות האשה "שהפקחת מזכרת אותה ומלמדתה בכל יום שתתן דעתה ושתכוין אם תרגיש וסומכין על זה" (ח"א סקצ"ו בקו"א סק"ב).

52) מכון שלזינגר לחקר הרפואה על פי ההלכה מאמר מעמדו של הלוקה בנפשו ביחס למשא ומתן תשובה ד. ראה אסיא כרך י"ב ע' 319 ואילך ובנסמן שם.

53) ומציין שם למקרה ש"אשה שדעתה קלושה,

נפש. קיימים מקרים של פתאים שהפוסקים הכשירו את מעשיהם, שקידושיהם וגיטם תופסים"[53].

אם כן מובן שאדם הלוקה בתסמונת דאון נחשב לפתי[54], ולא לשוטה, ולכן החל מגיל י"ג הינו מחויב במצוות לפי הבנתו[55].

האם אפשר לצרפם למניין תפילה וזימון

הרמ"א[56] כותב לגבי חרש ושוטה שאם הם מכוונים ומבינים מצטרפים לזימון. מסביר המגן אברהם[57] שכאשר מדובר בחרש המדבר ואינו שומע[58] ושוטה שאינו שוטה גמור אזי הם מצטרפים לזימון, אך אם הוא שוטה גמור אינו מצטרף[59].

בספר מנחת שלמה כתב[60] לגבי פתי שאם הוא מבין ויש לו מעט דעת[61] כפעוטות, הוא יודע שהקב"ה נתן לנו את התורה ואנחנו מקיימים את מצוותיו, ממילא נחשב כבר דעת

אמנם לא עשתה מעשה שטות ולבושה והולכת ככל אדם, אך כאשר מדברים עמה מבחינים שדעתה קלושה ויושבת בכפר גלמודה וכאשר נשאה לאיש בעלה לא יכול היה לגור עמה כי אם כמה חדשים בלבד ועל כן פרש ממנה וביקש ממנה שתקבל גט. בבית הדין שאלו אותה אם עשרים וחמש הם יותר מחמשה עשר, ולא ידעה לענות.. בית הדין פסק שהיא כשרה לקבל גט משום שדירתה בכפר גרמה לה שדעתה תהיה קלושה. ואלמלי הייתה גרה בעיר ודעתה היתה מעורבת עם הבריות היתה כאחד האדם".

54) ראה אסיא כרך י"ב ע' 288־318 ובהע'. ראה בהקשר לנאמר שם במכתביו של הרבי המובאים בהמשך.

55) ראה אסיא כרך י"ב ע' 285־7 ואילך ובנסמן בהע' על תשובה ג' ובהערות על תשובה ד' שבהע' הקודמת.

56) שו"ע אורח חיים סימן נה סעיף ח

57) סימן נה ס"ק ד

58) ראה שו"ע הרב סקצ"ט ס"י וקצות השולחן סי' מה ס"ח ובבדי השולחן שם ס"ק כ"ג אודות החילוק שבין זימון הנעשה בשלשה לזימון הנעשה בעשרה ולגבי היכולת שלו לענות.

59) המשנה ברורה (חלק א סימן נה סעיף ח) אומר שאף שוטה, אם הוא מכוון ומבין הוא מצטרף לזימון ולתפילה וצ"ע בכוונתו.

60) לרש"ז אויערבך, ח"א סל"ד אות ד, וז"ל: "נראה דכל שהוא מבין ויש לו דעת כמו פעוטות (גיל 6, ראה לקמן שו"ע הרב שזהו גיל 'עונת הפעוטות') ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנחנו מקיימים מצוותיו דשפיר חשיב כבר דעת ל ענין קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה הרי הוא חשיב כגדול ... ומיהו ל ענין עונשין שפיר נראה דכמו דחס רחמנא על קטן כך גם מפגר כקטן הוא דחשיב ל ענין זה אע"ג שהוא גדול, דלא מסתבר לומר דלאחר שהגדיל דינו רק כשוגג ואם ישתפה יתחייב בחטאת, ולכן נראה שרק ל ענין קיום מצוות שמבין בהם כפעוטות דינו כגדול, וממילא דגם בקטנותם יש מצות חינוך".

61) בשו"ת משנה הלכות חי"ב סתכ"ג כותב: "ולכן מה שנוגע לדידן הוא כך: מי שיש לו דעת ואפילו דעת קלושה אבל צלולה לפענ"ד יש לצרפו למנין ולשאר דבר שבקדושה . . [אבל] הני שאין להם דעת אפילו קלושה אלא מה שלומדים ומרגילים אותם בדברים כדת לעשות כמו שלומדים את הקוף והוא עושה מתוך ההרגל ואין בו דעת הרי הוא שוטה אפילו לאחר שלמדו עמו מה שלמדו כיון שאין זה

ל ענין קיום המצוות, ובהגיעו לגיל 13 כבר נקרא גדול, בתנאי שיתקיימו ב' תנאים: א. שרמת שכלו כילד בגיל 6 (ראה הערה 60) ב. מבין את יסודות האמונה. ההדגשה שדינו כגדול, הוא רק למצוות שמבין ברמתו של ילד כבן 6 ומהשאר פטור (ראה הערה 64), לכך צריך לבדוק לגבי כל מצווה ומצווה אם הוא מבין אותה ואם אינו מבין הוא פטור מאותה מצווה[62].

לעומתו בספר אגרות משה כותב[63] רק תנאי אחד והוא שרמתו השכלית של הילד הלוקה בתסמונת צריך להיות לפחות כרמתו של ילד כבן 6, אבל במידה ורמתו השכלית הינה כשל ילד בן 4 בלבד הוא פטור מדין אונס[64] שאינו יכול לקיים את המצוות. מוסיף הנשמת אברהם ואומר: "וכמובן הילד חייב בתפילין רק אם יודע לשמור על גוף נקי בזמן הנחתם"[65].

ברם לדעת שניהם במידה ודעתו של הילד אינה ברמתו של ילד בגיל 6 ולכן הוא אינו חייב לקיים מצוות עדיין הינו יהודי[66] ולכן חייבים למנוע ממנו לעשות עבירות[67].

עושה בדעת אלא מחמת ההרגל" ברם דבריו לא ברורים דיו, שהרי ישנו חילוק גדול בין אחד "יש לו דעת ואפילו דעת קלושה אבל צלולה" ובין אחד "שאין להם דעת ואפילו קלושה אלא מה שלומדים ומרגילים אותם בדברים . . כמו שמלמדים את הקוף . . ואין בו דעת" וצ"ע כוונתו.

62) "שוטה זה רק דין חולה עליו וכמו שגבי חולה רק פטור מאלה מצות שא"א לו לקיימם כמו כן כאן נפטר השוטה ממצות הצריכות כוונת העושה" - יסודי ישורון ח"א ע' 22 וראה שם בארוכה.

63) לר' משה פינשטיין. שו"ת יורה דעה חלק ד סימן כט, וז"ל: "והנה שודאי חייבים במצוות כשהביאו שערות והם בני י"ג ובנות י"ב ויש חיוב על האבות ללמדם מה שאפשר להם מקטנותם בזמן ששייך שיבינו לפי כוחם. ולא בבני שש שמחוייבין להתחיל עם סתם ילדים, אלא בזמן שמכיר כל אחד על בנו שכבר שייך ללמוד אתו הוא הזמן ללמדו... אבל למי שאין לו דעת גם בגדלותו רק כבן ד' או ה' באופן קבוע, שלא שייך ללמוד אתו, נמי אינו פטור ממצוות מדין שוטה שלא נצטווה כלל, אלא מדין אונס".

64) בפרט זה ישנו הבדל נוסף בין הרשז"א לר"מ פיינשטיין: הרש"ז אוירבך כותב: נראה דכל שהוא מבין ויש לו דעת כמו פעוטות חשיב כבר דעת ל ענין קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה הרי הוא חשיב כגדול" ובמילים פשוטות: הדיון הוא האם בעל הלקות הינו חייב במצוות בגיל 13, אך לעומתו הרב פיינשטיין כותב: "והנה שודאי חייבים במצוות כשהביאו שערות והם בני י"ג ובנות י"ב ... אינו פטור ממצוות מדין שוטה שלא נצטווה כלל, אלא מדין אונס" זאת אומרת: אין כל ספק שמיד בהגיעו לגיל 13 (או 12) ויום אחד הינו מחויב במצוות אלא שלא יכול לקיימם מדין אונס.

65) נשמת אברהם או"ח סנ"ה ע' לט.

66) "ופקחים מוזהרים על חרש ושוטה לעשות מצווה זו (דיני חמץ ואכילת מצה בפסח) כמו שמוזהרים עליהם לאפרושי מאיסורא, כיון שהם בני חיוב רק שאין להם דעת" - מקור חיים או"ח סתל"א. "נראה דמצות ספר תורה ותפילין הן מצות דממילא ופקחים מוזהרים על חרש ושוטה שיקיימו אותן" - ראה באריכות הדיון בזה ביסודי ישורון ח"ב ע' 122. ראה בכ"ז לקמן במכתבי כ"ק אד"ש מה"מ.

67) כן גם פסק הרב ש"ז אוירבך: "אסור להוציא תינוק כזה (תסמונת - דאון) לבית או למוסד חילוני כיוון ששם יאכילו אותו טריפות ונבילות...כל שכן שאסור להוציא אותו לבית או למוסד של נכרים,

(בספר נשמת אברהם כותב המחבר[68]: "ולענין כשבאים לביהכ"נ . . אף (את) מי שאין להם דעת ללמוד עמהם [צריך] לראות שיענו אמן וקדושה . . [ו]שיקיימו מה שאפשר, וגם ההליכה לביהכ"נ בעצמה הוא מצווה וישקו את ספר התורה"). (לגבי החיוב בללמדם תורה ראה הערה[69]).

וכאן המקום לשאול, מדוע רמה שכלית של ילד בן 6 מספיקה כדי לחייב במצוות? במילים אחרות: מהו המקור לכך שרמת ההבנה המינימלית זה גיל 6 שנים?

התשובה על כך קיימת בשו"ע כ"ק אדה"ז:

בדיני קדיש כותב - "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בט' וצירוף עבד או אשה או קטן . . ובלבד שיהיה הקטן יותר מבן ו' שנה ויודע למי מתפללין[71] שפחות מבן שש[72] אע"פ שיודע אין דעתו כלום שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות והרי הוא כמו שאינו בן דעת"[73].

ואפילו...שבטוחים שלא יגיע למצב שיהיה חייב בתורה ומצוות, כי איך אפשר לעשות דבר שיגרום לזה שתינוק יימסר לגויים ויתחנך כגוי לכל דבר... למה מותר לשים ילד שהוא לגמרי שוטה במקום ששם יאכילו אותו טריפות ונבילות? הלא יש לו נשמה טהורה ולמה אין כאן טמטום הלב?" ראה בנשמת אברהם יו"ד ע' לג ואילך.

68) חלק יו"ד הע' על סי' רמ"ה ע' רפ"ב וראה שם בארוכה.

69) לגבי החיוב ללמדם תורה מביא הנשמת אברהם שם ג' תשובות:

1. הרב משה פיינשטיין: "יש לכם לייסד עבורם בית ספר . . ולמצוא מי שראוי לכך למצוא המלמדים הראויים ללמוד עם ילדים כאלו".

2. הרב ש"ז אויערבאך: "הקהילה חייבת מדינא להקים כיתות קטנות המתאימות לילדים אלה, כשם שהיא חייבת לדאוג לחולה הזקוק לטיפול רפואי ואין בידו לשלם"

3. הרב ש"י אלישיב: "חייבים להעמיד מורה למספר המתאים של ילדים והמספר של כ"ה ילדים הוא בילדים רגילים".

ראה עוד במכתביו של הרבי בפנים. ראה גם ושב ורפא ח"ג ס"ו בסופו.

70) סנ"ה ס"ה.

71) ל ענין הלכה אין מצרפין קטן למניין - קצוה"ש סי' מה ס"ח.

72) לגבי עצם היחס לגיל (האם מדובר בכניסתו לגיל 6 (וכן "בן חמש למשנה" וכו') או בסופו) ראה שו"ע רבינו הל' ת"ת קו"א סק"א ובהלכות ת"ת עם הערות וציונים (הרב אשכנזי) על קו"א הנ"ל.

73) בדיני זימון (סקצ"ט ס"ט) כותב רבינו את אותם הדברים מעט בשינוי: "יש אומרים שקטן היודע למי מברכין ... והוא שיגיע לעונת הפעוטות שהוא .. לכל הפחות גדול מבן ו' אם הוא חריף ויודע מעצמו בלי שילמדוהו למי מברכין אבל פחות מבן ו' אף על פי שהוא חריף ויודע מעצמו אינו כלום שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות והרי הוא כמי שאינו בן דעת" ויש לעיין מהו הטעם לשינוי הלשון?

יובן זה (עכ"פ בקצרה) ע"פ דברי הב"י (סקצ"ט ד"ה ולענין הלכה): "דבפרק ג' שאכלו (ברכות מז ע"ב) . . דאמר רבי יהושע בן לוי אע"פ שאמרן קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה ("חיבור לזימון בעשרה" - רש"י בגמ' שם) נראה לי דלטעמיה אזיל שסובר דכל בי' י' שריא שכינתא ואפילו יש ביניהם קטן המוטל בעריסה . . אבל בזימון בעינן דעתא שהרי המזמן אומר לחברו שיזדמנו לברך וכל שיש ביניהם מי שאין בו דעת לא שייך זימון".

לפי זה יובן מדוע גדר דעתו של הפתי הוא דוקא מגיל 6, שהרי מגיל זה נכנס לגדר "עונת הפעוטות" ולכן מספיק שתהיה לו "דעת מעט" בשביל שיוכל להתחייב במצוות (כפסקי הרבנים פיינשטיין, זלברשטיין ועוד המובאים לעיל. ראה הע' 73).

להעיר שלפי ההלכה הילד - למרות שאינו מחויב במצוות הינו עדיין בגדר של "מצווים ועושים", ברם מכיוון שהוא בגדר שוטה[74] הינו "אנוס"[75] ולכן הינו פטור מהמצוות[76].[77]

סיכום הדעות בהלכה:

בדברי הרב אוירבך רואים 2 תנאים: שרמת שכלו אינה פחותה מילד בגיל 6 והדבר השני הוא שהילד מוכרח להבין את יסודות האמונה. לדעתו אם הוא **לא מבין** מצווה מסוימת הוא **אינו חייב** לקיימה וזאת בשונה מדעתו של הרב פיינשטין אשר לא מחלק בין הבנתו במצווה זו או מצווה אחרת, אלא ברגע שמבין את הדברים בכללותם ויודע שעושה מצווה, בין אם מדובר על אכילת מצה בליל הסדר בפרט ובחג הפסח בכלל ובין אם מדובר על מצוות נטילת ארבעת המינים בחג הסוכות, הילד חייב בכל המצוות[78] כגדול[79].

הטעם לכך שצריך שיהיה לו דעת לפחות כבן שש הוא מכיוון שמגיל שש הוא "הגיע לעונת הפעוטות" ויש לו קצת דעת[80].

על־פי־זה יובן היטב מהו ההבדל שבין דבר שבקדושה [־תפילה] דבעינן "שכינה שריא" ו"כל בי' עשרה שכינתא שריא" לבין זימון "דאיצריך דעתא" (בשביל שידע למי מזמנים) ולכן כותב רבינו בהל' זימון: "אם הוא חריף ויודע מעצמו בלי שילמדוהו למי מברכין" (בביאור הנ"ל ראה ב"י שם ד"ה ומ"ש הרי"ף; ואין כאן מקומו להאריך בכל זה).

74) וה"ה ילד סתם.

75) גדר זה מובא בנשמת אברהם המובא לעיל.

76) שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א ס"ו ד"ה "וגם מסתבר', וז"ל: "לע"ד שקטנים וחרשים נחשבו לענין זה מצוים ועושין, מאחר דפטורם הוא רק משום שאינם בני דעת אבל ישנם בכלל קבלת מצות, דאל"כ אלא נימא שליכא קטן בכלל התחייבות המצות במה יתחייב אח"כ כשהגדיל דהא לא קבל אז אלא ודאי דהוא בכלל החיוב תיכף כשנולד דקבלת האבות היתה עליהם ועל זרעם, אך שאף שישנו בכלל חיוב המצות כיון שאינו בר דעת פטור לענין הקיום בפועל אף שיש עליו החיוב בעצם. וממילא כשמקיים הוא עכ"פ מהמצוים ועושים. וכן הוא בחרש ושוטה שאל"כ לא היו מתחייבים גם כשנתפקח ונשתפה". ראה גם בשו"ת משנה הלכות שם ובנשמת אברהם שם.

77) וראה לקמן במכתבי כ"ק אד"ש מה"מ.

78) וכנ"ל בפנים: "וכמובן הילד חייב בתפילין רק אם יודע לשמור על גוף נקי בזמן הנחתם" - נשמת אברהם או"ח סנ"ה ע' לט.

79) לחוקרים המוזכרים לעיל הסוברים לחלק לפי רמת ה IQ - לא מצאתי רב שיחלק לפי זה. בפשטות הסיבה לכך היא כנ"ל בפנים - שה־ IQ אינו מתחלק לפי גיל אלא לפי רמת ומהירות התפיסה. ראה הע' 13־15.

80) ראה בהערות ובשו"ע הרב המובאים לעיל.

81) "והאמנם ל ענין דעת: מי הוא בר דעת ומי

חשוב להדגיש: כל ההגדרות המובאות כאן וכל היוצא מתחקיר זה אינו להלכה למעשה והפסיקה הינה רק לפי פסיקת רב מורה הוראה **הבקיא**[81] בתחום ומכיר במקרה.

יחס כ"ק אד"ש מה"מ לאנשים בעלי מוגבלויות וקוגניטיביות ונפשיות

יחסו של הרבי לבעלי מוגבלויות הינה מיוחדת במינה[82] וישנם ריבוי התייחסויות מהרביים בנושאים אלו[83], ברם אין הרבה התבטאויות לגבי אלו שמוגבלים קוגניטיבית ונפשית. אחד הביטויים המיוחדים של הרבי לגבי אנשים אלו הינו: "ולהעיר שכן נשתלשל בלשון האומות (כפי שנתגלה לאחרונה), לדוגמא: ילדים שחסר אצלם בהתפתחות הכוחות ר"ל מכונים באנגלית (ועוד) "ילדים **מיוחדים**" ("**ספעשיל טשילדרען**"), דאף שכינוי זה הוא בפשטות משום הכבוד, מ"מ ה"ז מורה גם על הכוחות המיוחדים שלהם **למעליותא**"[84].

בשיחה הבלתי מוגהת[85] מובא דבר זה אך בתוספת טעם: "ו ענין זה נעשה בדורות האחרונים דוקא - כי ככול שהולכים ומתקרבים לימות המשיח, הולך ומתגלה האמת שבעולם . . ובשנים האחרונות מצינו דוגמתו גם אצל אומות העולם - שקורין לילדים שמוגבלים ביכולתם כו' "ילדים מיוחדים" (וכיו"ב), שם שמבטא מעלה יתרה כו'. כאמור, שהאמת היא שסיבת ההגבלה היא מפני שמאיר עצם הכח שאינו יכול לבוא בגילוי בכלי הגוף"[86].

בחלוקת דולרים[87] אמר כ"ק אד"ש[88]: "האוטיסט - אין פירוש הדבר שאין להם קשר עם אף אחד. אין להם קשר עם בני אדם אחרים, אולם עם הקדוש ברוך הוא יש להם קשר כמו לאחרים ואפילו יותר כיוון שאין הם עסוקים עם בני אדם, הם עסוקים בקשר עם ה'".

מחליט על זה - הוא דבר קשה מאוד" - שו"ת משנה הלכות חי"ב סתכ"ג ועוד רבים.

82) לדוגמא ראה שיחתו של הרבי למצוייני צה"ל בכ"ג מנחם־אב תשל"ו.

83) ראה לדוגמא קובץ "מקורות לשיעור - לגעת בנפש" של הרב גלוכובסקי.

84) ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 590 הע' 10.

85) התוועדויות תשמ"ח ח"ד ע' 184.

86) מכיון שישנם שינויים קלים בין השיחה כפי שהיא מובאת בכרכי ההתוועדויות ובין השיחה כפי שהיא מובאת בשיחות קודש, הנני מביא כאן אף את השיחה כפי שהיא מופיעה בשיחות קודש תשמ"ח (ש"פ עקב מילואים לאות א'):

"ולהעיר אז דערפון איז אויך נשתלשל געווארן אין לשון האומות, אז בדורות האחרונים דוקא (כדלקמן) איז נתגלה געווארן אז עס דא שמות בדוגמא ווי שמות בלשון הקודש . . כולל אויך שמות וועלכע זיינען כולל פירושים הופכיים.

ולדוגמא: קינדער בא וועלכע עס פעלט אין התפתחות הכוחות ר"ל, רופט מען זיי אן בלשון אוה"ע "מיוחדים.

"וואס אע"פ אז בפשטות איז דאס ווייל זיי דארפן האבן א טיפול מיוחד, איז דאס אבער אויך כולל דער פירוש פון "מיוחדים" למעליותא (כאטש אז בפשטות נוצט מען דעם נאמען ווייל מ'וויל ניט דערמאנען אן ענין של גנאי)".

87) י"ב כסלו תש"נ, למר יוסף מלובני.

88) בתרגום חופשי.

ברם יחסו של הרבי לגבי קיום המצוות (כישיבה בסוכה, נתינת צדקה, נר חנוכה וכו׳) אצל ילדים אלו ובפרט אצל אלו שאינם חייבים במצוות מן הדין (כנ״ל שגיל זה הוא הינו גיל 6) הינו דל מאוד. אחד המקורות החשובים ביותר הינו ההתכתבות בין הרבי לבין ד״ר רוברט ווילקס (ראה הע׳[89]).

מכתבים אלו[90] שנשלחו למר רוברט ווילקס[91] מהווים חלק חשוב בהבטה של יהודי בכלל[92] ושל חסיד של הרבי בפרט על ה׳ילדים המיוחדים׳. להלן חלק מן המכתבים בתרגום חופשי[93].

יסודות ה׳חינוך המיוחד׳

״במענה למכתבך מתאריך ה־9 באוגוסט, בו ביקשת את חוות דעתי אודות ״הטיפול והחינוך של ילדים יהודיים הלוקים בפיגור״, ובו פירטת חלק מהבעיות הכרוכות בכך, וכן את המדיניות הרווחת וכו׳,

לכל לראש, עלי לציין הבחנה חיונית אחת, והיא, כי למרות שהכותרת הנ״ל כוללת את כל אלו הלוקים בפיגור בקבוצה אחת, תהיה זו טעות גסה לכלול את כולם כקבוצה. שכן, אם כל ילד זקוק לאבחון וגישה פרטנית כדי להשיג את המירב בהתפתחות שלו, או שלה, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר אודות בעלי המוגבלויות.

״היות שדבר זה כה ברור, אני מניח שאתה מתכוון לקווי הנחיה כלליים ביותר, עם טווח רחב של גמישות, המאפשרת גישה יחידנית לכל מקרה ומקרה כדרוש. ובפרט, מאחר שלמרבה הצער, החברה העכשווית אינה מצוידת כראוי מבחינת כח אדם ותקציבים כדי לאפשר גישה אישית מספקת לכל ילד וילדה מוגבלים. מצערת אף יותר היא העובדה שמעט תשומת לב (ובכל אופן ביחס לחשיבות הבעיה) מופנית לבעיה, וכתוצאה מכך נעשה מעט מאוד על מנת לגייס מספיק משאבים כדי להתמודד עם הבעיה.

כעת, באשר לקווי הנחיה כלליים, הייתי מציע כדלהלן:

---

89) מכיון שכ״ק אד״ש מה״מ כתב מכתבים אלו, הנני מביא מכתבים אלו בתרגום חופשי והנני נמנע מהבאת פירושים.

90) המכתבים התפרסמו בצורה מרוכזת בספר ׳מבט מיוחד׳ בעריכתו של הרב אלי׳ וולף. הרוצה לעיין במכתבים המלאים וכן במכתב כפי שהוא במקור יעיין בספרו.

91) להתכתבות כולה ראה בספר הנ״ל.

92) כפי שהרבי מזכיר רבות במהלך ההתכתבות.

93) בכל המכתבים התרגום הינו תרגום חפשי ועדיף לראותם כפי שהם במקור.

על העובד הסוציאלי או המורה, וכן כל מי שעוסק עם ילדים הלוקים בפיגור, לצאת מהנחת יסוד שהפיגור הינו, בכל אחד מהמקרים, נכות ארעית בלבד, ושבמשך הזמן בודאי יתכנו שיפורים ואף משמעותיים למדי. צריך לנקוט בגישה זו מבלי להתחשב בהצהרות ובתחזיות של מומחים בתחום.

הסיבה לגישה זו היא, קודם כל כיוון שזה תנאי מוקדם להצלחה גדולה יותר בהתמודדות עם הלוקים בפיגור. מלבד זאת, בהתחשב בצעדי הענק שנעשו במדע הרפואי, בידע אנושי, במתודולוגיה וביישומם - אין ספק שגם בתחום זה יהיו התפתחויות מרחיקות לכת. כל שעצם הביטחון שהתקדמות שכזו היא בגדר האפשרי, הדבר ישרה התלהבות רבה יותר בעבודה זו, ויש לקוות שיעורר גם מחקר אינטנסיבי יותר.

כשם שהגישה האמורה חשובה מנקודת המבט של העובד הסוציאלי ושל המחנך, כך חשוב לעודד את החניכים עצמם - הן באופן מילולי והן באופן ההדרכה איתם. שיחושו בטוחים כי אין הם חלילה "מקרים" ובודאי שלא מקרים אומללים או חסרי תקווה, אלא שהקושי שלהם הינו, כנ"ל, ארעי בלבד, וכי במאמץ משותף של המחנך ושל החניך, ניתן לזרז ולהעצים את השיפור המיוחל.

למותר לציין, שצריכים להיזהר שלא להגזים בציפיות על ידי הבטחות מופרכות, היות שתקוות־שווא יגרמו להתפכחות מאכזבת, אבדן אמינות ותוצאות בלתי רצויות נוספות. עם זאת, ברור שניתן למצוא דרך להימנע מטיפוח תקוות־שווא, ויחד עם זאת להעניק עידוד שקול.

כחלק מהגישה דלעיל, אציע דבר שככל הידוע לי טרם נוסה - יש לשתף (חלק) מהחניכים בצורה כל שהיא של מנהיגות, כמו ראשי־צוות, מנהיגי קבוצות וכדומה, מבלי לעורר קנאה אצל האחרים. ניתן למנוע את הקנאה באמצעות בחירות לפי וותק, הישגים מיוחדים, התנהגות למופת וכו'.

באשר למאמצים שנעשו בשנים האחרונות להקים "בתים קבוצתיים" לאלו הלוקים בפיגור, שלפי דבריך, הדבר הינו נושא במחלוקת - צפוי כי כמו בכל דבר בעולם הלא מושלם שלנו, יש בו מעלות וחסרונות. אולם אני מאמין שהגישה צריכה להיות כמו לכל תלמיד או סטודנט המבלים חלק מזמנם בסביבה קבוצתית - בית ספר, פנימייה, מחנה קיץ וכו', וחלק מזמנם בחיק המשפחה, בין אם זה בכל יום או בסופי שבוע וכו'. רק על ידי גישה והערכה יחידנית ניתן לאבחן לאיזו קטגוריה משתייך כל אחד.

לבטח אין צורך להדגיש באריכות, שכמו בכל מקרה הקשור עם יהודים, יש לקחת בחשבון את צרכי היהדות הספציפיים שלהם. הדבר אמור במיוחד לגבי ילדים יהודיים

הלוקים בפיגור, אך לעיתים קרובות מידי, אין שימת לב לכך. למרבה הצער רווחת תפיסה מוטעית, לפיה היות שמדובר בילדים הלוקים בפיגור, בעלי יכולות מוגבלות יותר, אזי אין "להעמיס" עליהם חינוך יהודי בנוסף על הלימודים הכלליים, כדי שלא להכביד עליהם יתר על המידה. לדעתי זו גישה מוטעית והרסנית, במיוחד לאור האמור לעיל - בדבר הצורך להימנע מלהדגיש לילד את נכותו. צריך לזכור שילד שמגיע מבית יהודי, יש לו כנראה אחים ואחיות, או בני דודים וחברים, המקבלים חינוך יהודי, ונחשפים לקיום המצוות. ואפילו בחברה האמריקאית בה יהודים שומרי תורה ומצוות עדיין אינם הרוב - תמיד ישנה חוויה יהודית, או פן יהודי, ברקע של הילד. ולכן, באם הילד החריג יראה או יחוש שהוא הופלה ולא נכלל בחוויה הזו, או כאשר הוא יגלה בסופו של דבר שהוא יהודי, אך קופח מהזהות ומהמסורת היהודית שלו - עלול הדבר לגרום לו נזק בלתי הפיך.

מאידך, אם הילד יהיה מעורב בחינוך ובפעילויות יהודית, ולא סתם באופן כוללני וחיצוני, אלא באופן קבוע ומוחשי, כגון קיום מצוות מעשיות מנהגים ומסורות, הדבר יעניק לו תחושת שייכות וחיבור, ועוגן איתן להיאחז בו, בין אם במודע ובין אם בתת־מודע, ובסופו של דבר, אפילו תחושה לא מודעת של ביטחון עצמי תחלחל אל המודעות, במיוחד כאשר המחנך יתאמץ לטפח ולחזק תחושה זו.

אני כמובן מודע לטענות שעלולות לעלות כנגד רעיון זה, קרי: שזה יצריך תוספת תקצוב וכח אדם מוסמך וכו' שאינם עומדים לרשותינו כעת. ללא ספק, אלו טענות שיש להם בסיס עובדתי במצב הדברים הנוכחי. אך, הבעיה האמיתית אינה חוסר משאבים, אלא הגישה הרווחת שמחשיבה את הפן היהודי כבעל חשיבות משנית, ואפילו פחות מכך, ולכן גם המאמץ לתקן את המצב הוא בהתאם, וכתוצאה מכך זו נבואה המגשימה את עצמה. האמת היא, שאם החשיבות של היהדות תיראה באור הנכון, שהיא גורם חיוני בהתפתחותו של הילד היהודי הלוקה בפיגור, בנוסף למחויבות הבסיסית שלנו כלפי כל ילד יהודי ללא יוצא מן הכלל - הרי התוצאות תהיינה שונות לגמרי.

ייתכן שכל האמור אינו מה שהתכוונת אליו כאשר ביקשת את חוות דעתי באשר ל"בתים־קבוצתיים". אף על פי כן, הייתי מוכרח להתייחס לנושא די באריכות, לא רק משום שהדברים חייבים להיאמר, אלא גם כי זה עשוי להיות בסיס לפתרון המחלוקת סביב הקמתם של "בתים־קבוצתיים" עבור אותם ילדים שלעת־עתה נמצאים בסביבה שבדרך כלל די רחוקה מביתם ומקהילתם, בפרפראזה לאמור במכתבך".

במכתב זה (שנכתב באנגלית ומובא כאן בתרגום חפשי בלבד) הרבי דייק במאוד, עד כדי כך שכ"ק אד"ש מה"מ העיר לו על התצלום שפרסם, בלשונו של רבינו:

"הבחנתי בצילום מכתבי, שצירפת למכתבך, כי המילה "עדיין" - שהוספה בכתב יד (ע' 2, שורה 8 מלמטה), כמו גם ההדגשה מתחת למילה "מוחשי" (ראש ע' 3), אינם ניכרים בבירור. בודאי דבר זה יתוקן בהעתקים הבאים".

תורה ומצוות עוזרים לריפוי וחיזוק הנפש

כשנה וחצי לאחר אותה האיגרת הזמין הד"ר רוברט ווילקס את הרבי לוועידה וכתגובה שלח לו הרבי איגרת נוספת שנועדה "לכל המשתתפים בוועידה החשובה... בהקשר לבעייתם וצורכים של בעלי הפיגור היהודיים בעיר ניו יורק", וזה לשון המכתב (בתרגום חופשי):

"בכל דיון שהוא שנוגע לטובתה של הקהילה היהודית, הנושא הראשון במעלה, ולמעשה המרכזי, צריך להיות כמובן הזהות היהודית - הדבר שמאחד באמת את העם היהודי ונותן לנו את העוצמה לשרוד ולהתפתח בסביבה הכי לא טבעית, מנוכרת ולעיתים קרובות מאוד עוינת.

מבחינה היסטורית - מאז לידת עמינו עד היום הזה - הזהות היהודית במובן המלא ביותר של המושג, הייתה זהה במשמעותה ליהדות־תורנית מסורתית כדרך החיים שלנו בחיי היום יומיום. גורמים אחרים שקשורים בדרך כלל לזהות לאומית, כמו שפה, טרטוריה, לבוש וכו', לא היו יכולים לשחק תפקיד מכריע בהישרדות היהודית, מכיוון שהם השתנו מזמן לזמן וממקום למקום . . ברור שאין שום תחליף לדרך התורה בתור המקור והמהות של העם היהודי.

"ביחס ליהודים הלוקים בפיגור - במאמר מוסגר, אני מעדיף מונח כמו אנשים "מיוחדים", ולא רק בלשון נקייה, אלא משום שזה משקף בצורה מדויקת יותר את המצב שלהם, ביחוד לאור העובדה שבהרבה מקרים הפיגור מוגבל ליכולות לקלוט ולספוג ידע, בעוד שבתחומים אחרים הם עשויים להיות נורמליים לחלוטין, או אפילו למעלה מהממוצע - גורם הזהות היהודית חשוב עוד יותר, לא רק כשלעצמו, אלא גם בגלל הערך של הריפוי שיש לו. הקיום בפועל של מצות בחיי היום יומיום מספק דרך מוחשית שבאמצעותה אנשים מיוחדים אלה מכל הגילאים יכולים, חרף המגבלות שלהם, להזדהות עם המשפחות שלהם ועם יהודים אחרים בסביבה שלהם, ובאופן כללי להישאר במגע עם המציאות. גם עם מבחינה שכלית ייתכן שהם לא מעכלים לגמרי את משמעות הטקסים

הללו, אך בתת־ההכרה הם לבטח מרגישים בבית בסביבה כזאת, ובהרבה מקרים יכולים להשתתף בפעולות כאלה גם ברמה ההכרתית.

אציין דוגמא בולטת אחת מתוך התנסות מעשית במהלך חג הסוכות בשנה זו . . נשאלתי מה צריכה להיות העמדה והגישה כלפי אנשים סניליים או מבולבלים וכו'. עניתי - קל וחומר שזוהי סיבה להגיע אליהם בדרך מוחשית זאת. ובכן, הדיווחים היו משביעי רצון לחלוטין. רופאים ואחיות נדהמו לראות מהפך כזה: אנשים שבילו ימים אינספור ללא תנועה ובשתיקה, כשהם מדוכאים עמוקות ואינם ערים לשום דבר סביבם, ברגע שהם ראו אדם צעיר שנכנס עם לולב ואתרוג בידו, גילו פתאום התעניינות ערה, קפצו בלהיטות על חפצי המצווה שהוצעו להם, כשכמה מהם אומרים את הברכות מן הזכרון, ללא שילחשו באוזניהם. השמחה בלבבות האירה דרך הפנים שלהם, שלא ידעו חיוך זמן רב מאוד".

אני נבראתי לשמש את קוני?

לאחרי האספה שלח מר ר.וו. לרבי דו"ח מהנעשה באסיפה ובו כתב ש"הייתה שאלה אחת, אבל, שהועלתה על ידי אחת האימהות, שגרמה לנו לעצור ולהרהר באשר למהות קיומנו: אם עיקר תכלית הקיום הוא כדי לקיים את מצוות ה'; ואם יהודי אינו מסוגל, מילדותו, למלא אף לא אחת ממצוות אלו בגלל מוגבלויות פיזיות או שכליות קשות; מהי, אם כן, תכלית (או משמעות) קיומו?"

הרבי במכתב התשובה ענה גם על זה, וזה לשונו (בתרגום חפשי): "בנוגע לשאלה בסיום המכתב שלך...את התשובה לשאלה זאת חייבים לחפש רק בהקשר לבעיה יותר כללית ומקיפה, שהשאלה האמורה היא רק אחת מן הצדדים האפשריים הרבים שלה.

צריך לזכור שעל פי התורה עצמה, בלתי אפשרי שכל יהודי, בתור אדם יחיד, יקיים את כל 613 המצוות. מלבד המצוות שניתן לבצע אותם רק בארץ ישראל, ובמשך הזמן שבית המקדש קיים, ישנן מצוות שהם חובה רק על הכוהנים, לדוגמא, בעוד שישנן מצוות שהכהן מנע בדרך כלל מלקיים אותן. אבל בזכות העובדה שכל בני העם היהודי הם ישות אחת, כמו גוף אחד, כל אדם יחיד שמקיים את החובות שלו או שלה במידת הכוחות שנתנו לו מאת ה' הוא שותף לסך־הכל של המאמצים וההישגים.

מי מוסמך להגיד מי חשוב יותר, איזה אדם תורם תרומה גדולה יותר? . . ביחס לאדם היחיד, כל מה שצריך להיאמר - כפי שרבותינו אכן הדגישו, הוא שהקב"ה אינו דורש מאף אדם שום דבר שמעבר לכוחות הטבעיים של אותו אדם. אדם לא אמור לשאול מדוע הקב"ה חנן אדם אחד בכוחות גדולים יותר משל אדם אחר.

ובחזרה לנושא של ההתכתבות שלנו, היינו, הצרכים של הילדים המיוחדים . . יש להבהיר שהם מוגבלים בתחומים מסויימים (ומי לא?), אבל אין שום סיבה, ואף לא הצדקה, להכליל את כולם בקטגוריה אחת ושווה של "מוגבלים" או "מפגרים". הניסיון האנושי מלא בדוגמאות של אנשים שהיו מוגבלים קשות בכמה היבטים, ובכל זאת הצטיינו לאחר מכן ותרמו לחברה תרומות גדולות, אפילו יוצאות מן הכלל, בהיבטים אחרים.

אני משוכנע לחלוטין שאם היו מנהיגים מערכת מתאימה של מבחני כושר, על מנת לקבוע את הכישרונות המיוחדים של הילדים המיוחדים שלנו בגיל מוקדם, והיו מקימים כיתות לימוד מתאימות על מנת לאפשר להם לפתח כישרונות אלו, התוצאות היו משביעות רצון באופן ניכר, אם לא באופן מדהים. מיותר לומר ששיטה חינוכית כזאת הייתה מעשירה מאוד את הביטחון העצמי שלהם ואת ההתפתחות הכללית שלהם, שלא להזכיר גם את העובדה שזה היה מאפשר להם לתרום תרומה חשובה לחברה".

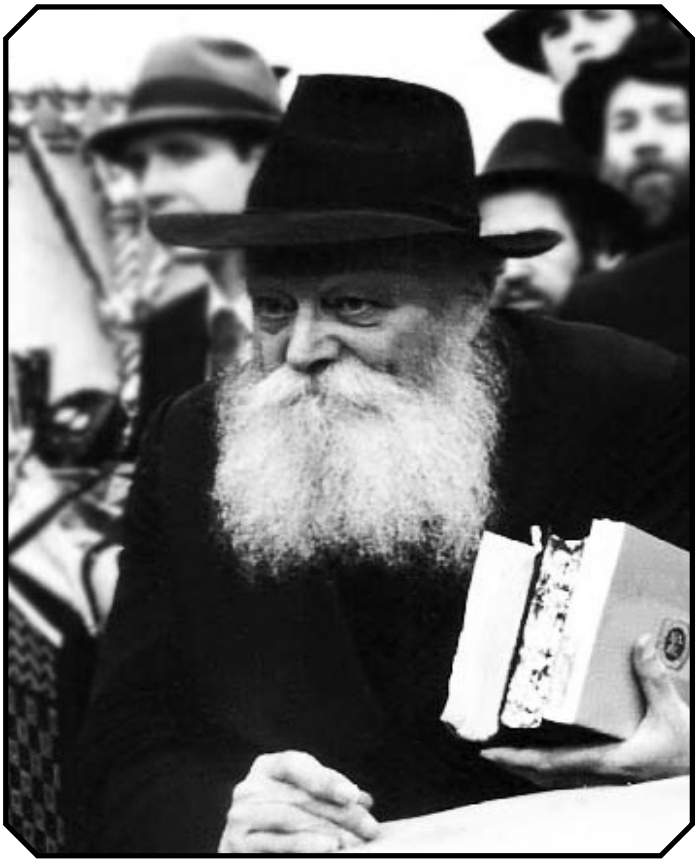
יש להעיר מהמכתב הראשון ששם כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "על העובד הסוציאלי או המורה, וכן כל מי שעוסק עם ילדים הלוקים בפיגור, לצאת מהנחת יסוד שהפיגור הינו, בכל אחד מהמקרים, נכות ארעית בלבד, ושבמשך הזמן בודאי יתכנו שיפורים ואף משמעותיים למדי. צריך לנקוט בגישה זו מבלי להתחשב בהצהרות ובתחזיות של מומחים בתחום".

הוספות

הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מחזיק בידו הק'

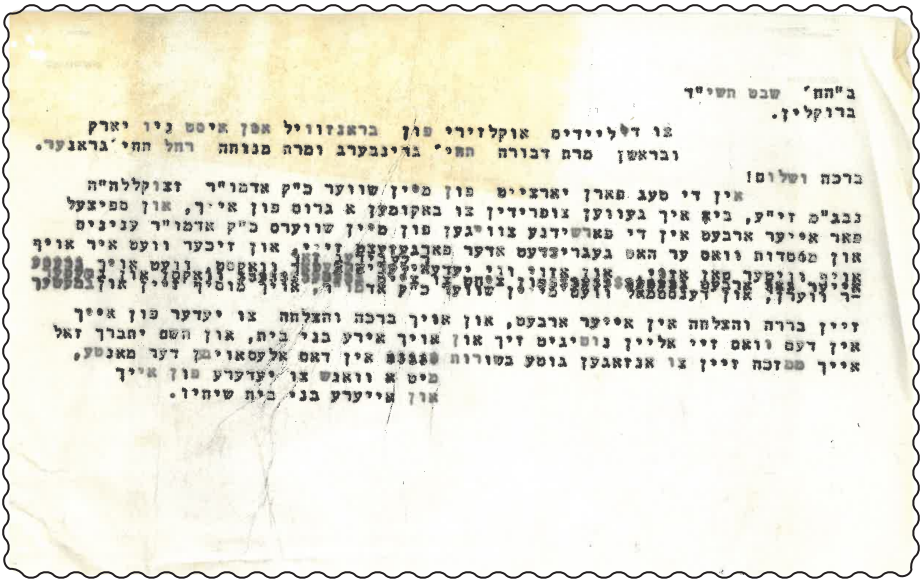
ספר 'לב לדעת' - חידושים וביאורים מאת התמימים בישיבת תות"ל המרכזית - 770

לאחר חלוקת התניא - ליל יו"ד שבט תש"נ



אגרות קודש
בפרסום ראשון

"והשי"ת יזכה אתכם לומר בשורות טובות"



ב"הח' שבט תשי"ד
ברוקלין.

צו דליידים אוקלזירי פון בראנזוויל אפן איסט ניו יארק
ובראשן מרת דבורה תחי' גרינבערג ומרת מנוחה רחל תחי' גראנער.

ברכה ושלום!

אין די סעג פארן יארציים פון מ"ין שווער כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה
נבג"מ זי"ע, ביא איך געווען צופרידין צו באקומען א גרוס פון אייך, און ספיצעל
פאר אייער ארבעט אין די פארשידנע צוו"גען פון מ"ין שווערס כ"ק אדמו"ר ענינים
און מסדות וואס ער האט געגריצדעט אדער פארגעזעצט זיי, און זיכער וועט איר אויך
[illegible]
[illegible]
[illegible]

זיין ברה והצלחה אין אייער ארבעט, און אויך ברכה והצלחה צו יעדער פון אייך
אין דעם וואס זיי אליין נוסיגיט זיך און אויך אירע בני בית, און השם יתברך זאל
אייך מסזכה זיין צו אנזאגען גוטע בשורות [illegible] אין דאס אלעסאויבן דער מאנטע,
מיט א וואנש צו יעדערע פון אייך
און אייערע בני בית שיחיו.

ב"ה ח' שבט תשי"ד

ברוקלין.

צו די ליידיס אוקלזירי פון בראנזוויל אפן איסט ניו יורק ובראשן
מרת דבורה תחי' גרינבערג ומרת מנוחה רחל תחי' גראנער.

ברכה ושלום!

אין די טעג פארן יארצייט פון מיין שווער כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בין איך געווען צופרידין צו באקומען א גרוס פון אייך, און ספיצעל פאר אייער ארבעט אין די פארשידנע צוויגען פון מיין שווערס כ"ק אדמו"ר ענינים און מוסדות וואס ער האט געגרינדעט אדער פארגעזעצט זיי, און זיכער וועט איר אויב אויף וויטער טאן אזוי און אזוי ווי יעדע לעבידעג זאך וואקסט, וועט אויך אייער נאך ארבעט פון צייט צו צייט וואקסן און גרעסער ווערן, און דענסטמאל וועט מיין שווער כ"ק אדמו"ר, אויך מוסיף זיין און זיין ברכה והצלחה אין אייער ארבעט, און אויך ברכה והצלחה צו יעדער פון אייך אין דעם וואס זיי אליין נוטיגיט זיך און אויך אירע בני בית, און השם יתברך זאל אייך מזכה זיין צו אנזאגען גוטע בשורות טובות אין דאס אלעס אויבען דער מאנטע,

מיט א וואנש צו יעדערע פון אייך און אייערע בני בית שיחיו.

תרגום חפשי מאידית:

אל נשות אוקלזירי בבראנזוויל ואיסט ניו יורק ובראשן מרת
דבורה תחי' גרינבערג ומרת מנוחה רחל תחי' גראנער.

ברכה ושלום!

בימים הסמוכים ליארצייט של חמי כ"ק אדמו"ר זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע, שמחתי לקבל פרישת שלום מכם, ובמיוחד על העבודה שלהם במטרות השונות של חמי כ"ק אדמו"ר ענינים ומוסדות שהוא ייסד או תמך בהם, ובודאי גם בעתיד תעשו כך וכפי שכל דבר חי צומח, כך יהיה גם בעבודה הנוספת שלהם מזמן לזמן שתגדל ותצמח, ואז יוסיף גם חמי כ"ק אדמו"ר ברכה והצלחה שלו בעבודה שלהם, וגם ברכה והצלחה לכל אחד מכם במה שמצטרכים, ולבני הבית ג"כ, והשי"ת יזכה אתכם לאמר בשורות טובות בכל הנזכר לעיל,

בברכה לכל אחד מכם ובני הבית שיחיו.

"כשיזכירו להם צור מחצבתם - בודאי יועיל"

פערלאָח־מי

RABBI MENACHEM ... NEERSON
Lubovit...
770 Eastern Pa...way
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

נחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, כח' סיון תשי"ח
ברוקלין

הרה"ג הרה"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ מוה' מרדכי שי' הכהן

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ' סיון, בו כותב שיש לו עגמ"נ
וכו' שהתחילו להטות לצד השני,

ובודאי למותר לעוררו שבדברי נועם ופעם אחר פעם מבלי
להרפות, בטח יש לשנות דעתם לצד שהיו מאז, ובפרט שזכות אבותם מסייעתם.
וכשיזכירו להם צור מחצבתם בודאי גם זה יועיל.

האחז"שהי' כאן כבר ביקר אצלי, אבל לא הזכיר כל הנ"ל.
וחבל שמכתבו הגיע לידי לאחרי ביקורו של הנ"ל.

המכ"ע דפסח נתקבל מכבר, וכמדומה שכבר נתאשר.

תקותי שהח"ח אי"א נו"נ שלמה יוסף שי' מסר פ"ש מכאן.
ויהי רצון שתכה"י יבשרו כל בנ"י איש לרעהו אך טוב בטוב הנראה
והנגלה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בודאי בעוד מועד מתכוננים לחג הגאולה יב' ויג' תמוז,
ולניצולו בהנוגע לכל עניני יהדות וחסידות עליהם מסר נפשו בעל
השמחה, ובפרט-באותו מקום שרק אחד ושנים נמצאים שם, שהרי אז דבר
ברור שזוהי כוונת השגחה העליונה שהביאה אותם דוקא למקום פלוני,
ודלא כשאר אנ"ש, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

בברכה לבשו"ט

ב"ה כח' סיון תשי"ח
ברוקלין

הרה"ג הרה"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ מוה' מרדכי שי' הכהן

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ' סיון, בו כותב שיש לו עגמ"ש וכו' שהתחילו להטות לצד השני,

ובודאי למותר לעוררו שבדברי נועם ופעם אחר פעם מבלי להרפות, בטח יש לשנות דעתם לצד שהיו מאז. ובפרט שזכות אבותם מסייעתם. וכשיזכירו להם צור מחצבתם בודאי גם זה יועיל.

האח שי' שהי' כאן כבר ביקר אצלי, אבל לא הזכיר כל הנ"ל. וחבל שמכתבו הגיע לידי לאחרי ביקורו של הנ"ל.

המכ"ע דפסח נתקבל מכבר, וכמדומה שכבר נתאשר.

תקותי שהח"ח אי"א נו"נ שלמה יוסף שי' מסר פ"ש מכאן. ויהי רצון שתכה"י [=שתמיד כל הימים] יבשרו כל בנ"י איש לרעהו אך טוב בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בודאי בעוד מועד מתכוננים לחג הגאולה יב' ויג' תמוז, ולניצולו בהנוגע לכל עניני יהדות וחסידות עליהם מסר נפשו בעל השמחה, ובפרט - באותו מקום שרק אחד ושנים מאלף נמצאים שם שהרי אז דבר ברור שזוהי כוונת השגחה העליונה שהביאה אותם דוקא למקום פלוני, ודלא כשאר אנ"ש, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

בברכה לבשו"ט (חתימת יד קדשו)

הרה"ג . . מוה' מרדכי שי' הכהן: פערלאוו.

"ובאיחולי למר שיבשר טוב בקרוב אשר מילא ה' דברו"

אגרת זו נכתבה למר שז"ר שהי' בידידות קרובה עם כ"ק אד"ש מה"מ, ובה איחולים לרגל יום הולדתו של מר שז"ר.

אגרת זו נדפסה באג"ק בריבוי שיבושים וטעויות ובאה כאן לראשונה בצילום כתי"ק מקורי, ובו איחולים מיוחדים בקשר עם המזמור החדש שהחל מר שז"ר לומר ביום הולדת זו. כמובן, ששיבושים הנ"ל הוסרו ותוקנו.

ב"ה, כ"ב חשון, ה'תש"ל ברוקלין, נ.י.

לכבוד הוו"ח אי"א נו"נ
בחור מעם ומורם מעם
ודורש טוב לעמו
בעל מדות תרומיות
ענף עץ אבות
מו"ה שניאור זלמן שליט"א

שלום וברכה:

בהוספה לדברים שבע"פ שמסרתי על ידי שלוחַי שי', ברכתי לבבית ליום ההולדת, רצוני לכפול גם בכתב - שיאריך ימים ושנים טובות ביחד עם בני בתו שיחיו, ובבריאות הנכונה ובשמחה וטוב לבב ימלא תפקידו עתה ובעתיד במילואו ובשלימותו, ובסגנון חכמינו ז"ל שלם וטוב לשמים ולבריות, שלם בגופו ובנפשו ובתורתו, ומתוך שלום בארצנו הקדושה כמו שנאמר ונתתי שלום בארץ גו' וחרב לא תעבור בארצכם, אני הוי' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים גו' ואולך אתכם קוממיות.

כבר נדפסו דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר: "ידוע המנהג שקבל אדמו"ר הזקן . . מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאַפּיטל תהלים המתאים למספר שנותיו אחר תפלת שחרית

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

חם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, כ"ב חשון, ה'תש"ל
ברוקלין, נ.י.

לכבוד הוו"ח אי"א נו"נ
בחור מעם ומורם מעם
ודורש טוב לעמו
בעל מדות תרומיות
ענף עץ אבות
מו"ה שניאור זלמן שליט"א

שלום וברכה:

בהוספה לדברים שבע"פ שמסרתי על ידי שלוחי, ברכתי לבבית ליום ההולדת, רצוני לכפול גם בכתב-שיאריך ימים ושנים טובות ביחד עם בני ביתו שיחיו, ובבריאות הנכונה ובשמחה ובטוב לבב ימלא תפקידו עתה ובעתיד במילואו ובשלמותו, ובסגנון חכמינו ז"ל שלם וטוב לשמים ולבריות, שלם בגופו ובנפשו ובתורתו, ומתוך שלום בארצנו הקדושה כמו שנאמר ונתתי שלום בארץ גו' וחרב לא תעבור בארצכם, אני הוי' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים גו' ואולך אתכם קוממיות.

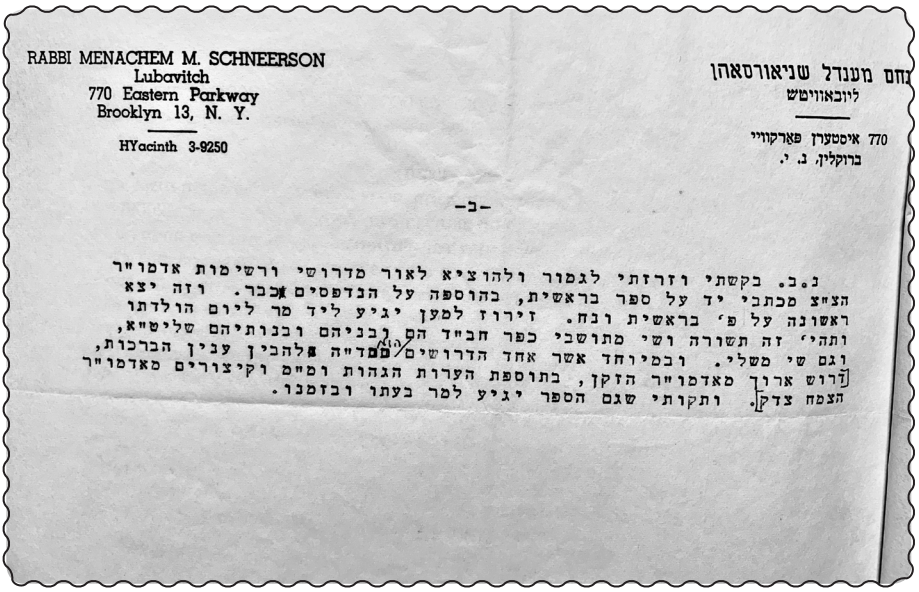
כבר נדפסו דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר: "ידוע המנהג שקבל אדמו"ר הזקן.. מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים בכל יום כנהוג". אשר על פי זה, מזמור תהלים שמתחיל מר לאמרו בראש חדש כסלו הבע"ל הריהו מזמור פ"א.

ויהי רצון שיקויים בו אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו - בתוככי שאר הברכות אשר במזמור האמור. וכבר נדבר בהזדמנויות שונות דיוק הכתוב המעלך מארץ מצרים, שלא כרגיל ברוב המקומות, כולל גם הכתוב דריש פ' בחוקותי הנ"ל, הוצאתי מארץ מצרים. כי הדיוק וההדגשה כאן הוא המעלך, רצה לומר עלי' מכל ענינים של ארץ מצרים, וכמובן ולכל לראש מענין העקרי דמצרים - מצר וגבול מדיה והגבלה, שזהו הקדמה וביאור להבטחה שלאחרי זה: הרחב פיך ואמלאהו. כי הרחבה זו אין בה כל תנאים והגבלות, כי אם תלוי' באדם, והובטח שכל כמה שתהי' ההרחבה-יקויים ואמלאהו. והביאור הוא כאמור, שכיון שמקדים אנוכי (מי שאנוכי, דלא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל) הוי' (המהוה כל הבריאה והעולמות כולם) אלקיך (כוחך וחיותך; אשר אף שברא את האדם נשמה בגוף מוגבל ברמ"ח אברים ושס"ה גידים וכו', הגבלה בכל הפרטים והענינים, הנה על ידי שאנכי הוי' הוא כוחך וחיותך, הריני) המעלך מארץ מצרים (מצרים וגבולים; שעל פי זה מובן ואפילו פשוט שאם רק) הרחב פיך (הרי תיכף ומיד) ואמלאהו. וכדי לשלול דעת כל הספקנים והמפקפקים וכו', מעתיק הצ"צ ברשימותיו להתלים על הכתוב הרחב פיך ואמלאהו: פירש רש"י הרחב פיך לשאול ממני כל תאות לבך ואמלאהו ככל אשר תשאל אמלא. וגם פירוש הראב"ע: כאשר תאמין כי אנכי השם העומד לנצח, התענג עלי שתבקש בפיך כל רצונך ומשאל לבך ואמלאהו.

בהוברה
ובכבוד ובברכה, ובפ"ש כל המשתתפים בחגיגת יום ההולדת בכל מקום שהם, וביחוד בארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, בביהכ"נ וביהמ"ד "צמח צדק" אשר בירושלים עיר קדשנו תובב"א, ובכפר חב"ד-מיסודו ובהנהלתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר זכה מר והצליח להיות מראשי בוניו ומבססיו ומרחיביו, כן יוסיף גם בעתיד מוסיף והולך ואור-

[illegible]

תצלום העמוד הראשון



RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פאַרקוויי
ברוקלין, נ. י.

-ב-

נ.ב. בקשתי וזרזתי לגמור ולהוציא לאור מדרושי ורשימות אדמו"ר
הצ"צ מכתבי יד על ספר בראשית, בהוספה על הנדפסים כבר. וזה יצא
ראשונה על פ' בראשית ונח. זירוז למען יגיע ליד מר ליום הולדתו
ותהי' זה תשורה ושי מתושבי כפר חב"ד הם ובניהם ובנותיהם שליט"א,
וגם שי משלי. ובמיוחד אשר אחד הדרושים הוא מדי"ה להבין ענין הברכות,
דרוש ארוך מאדמו"ר הזקן, בתוספת הערות הגהות ומ"מ וקיצורים מאדמו"ר
הצמח צדק. ותקותי שגם הספר יגיע למר בעתו ובזמנו.

תצלום העמוד השני

קודם אמירת השיעור תהלים בכל יום כנהוג". אשר על פי זה, מזמור תהלים שמתחיל מר לאמרו בראש חודש כסלו הבע"ל הריהו מזמור פ"א.

ויהי רצון שיקויים בו הנאמר במזמורו: אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו - בתוככי שאר הברכות אשר במזמור האמור. וכבר נדבר בהזדמנויות שונות דיוק הכתוב המעלך מארץ מצרים, שלא כרגיל ברוב המקומות, כולל גם הכתוב דריש פ' בחוקותי הנ"ל הוצאתי מארץ מצרים. כי הדיוק וההדגשה כאן הוא המעלך, רוצה לומר עלי' מכל ענינים של ארץ מצרים, וכמובן ולכל לראש מענין העקרי דמצרים - מצר וגבול מדידה והגבלה, שזהו הקדמה וביאור להבטחה שלאחרי זה: הרחב פיך ואמלאהו. כי הרחבה זו אין בה כל תנאים והגבלות, כי אם תלוי' באדם, והובטח שכל כמה שתהי' ההרחבה - יקויים ואמלאהו. והביאור הוא כאמור, שכיון שמקדים אנוכי (מי שאנכי, דלא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל) הוי' (המהוה כל הבריאה והעולמות כולם) אלקיך (כוחך וחיותך; אשר אף שברא את האדם נשמה בגוף מוגבל ברמ"ח אברים ושס"ה גידים וכו',

הגבלה בכל הפרטים והענינים, הנה על ידי שאנכי הוי' הוא כוחך וחיותך, הריני) **המעלך מארץ מצרים** (מיצרים וגבולים; שעל פי זה מובן ואפילו פשוט שאם רק) **הרחב פיך** (הרי תיכף ומיד) **ואמלאהו**. וכדי לשלול דעת כל הספקנים והמפקפקים וכו', מעתיק הצ"צ ברשימותיו להתלים על הכתוב הרחב פיך ואמלאהו: ופירש רש"י הרחב פיך לשאול ממני כל תאות ליבך ואמלאהו ככל אשר תשאל אמלא. וגם פירוש הראב"ע: כאשר תאמין כי אנכי ה' העומד לנצח, התענג עלי שתבקש בפיך כל רצונך ומשאל לבך ואמלאהו.

בהוקרה ובכבוד ובברכה, ובפ"ש כל המשתתפים **שי'** בחגיגת יום ההולדת בכל מקום שהם, וביחוד בארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, בביהכ"נ וביהמ"ד "צמח צדק" אשר בירושלים עיר קדשנו תובב"א, ובכפר חב"ד - מיסודו ובהנהלתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר זכה מר והצליח להיות מראשי בוניו ומבססיו ומרחיביו, כן יוסיף גם בעתיד מוסיף והולך ואור -

ובאיחולי למר שיבש"ט בקרוב אשר מילא ה' דברו: כמעט (בשעה מועטת) אויביהם אכניע ועל צריהם אשיב ידי. ויאכילהו (לישראל) מחלב חטה ומצור דבש אשביעך, (**חתימת יד קדשו**)

נ.ב. בקשתי וזרזתי לגמור ולהוציא לאור מדרושי ורשימות אדמו"ר הצ"צ מכתבי יד על ספר בראשית, בהוספה על הנדפסים מכבר. וזה יצא ראשונה על פ' בראשית ונח. זירוז למען יגיע ליד מר ליום הולדתו ותהי' זה תשורה ושי מתושבי כפר חב"ד הם בניהם ובנותיהם שליט"א, וגם שי משלי. ובמיוחד אשר אחד הדרושים **הוא** ד"ה להבין ענין הברכות, [דרוש ארוך מאדמו"ר הזקן, בתוספת הערות הגהות ומ"מ וקיצורים מאדמו"ר הצמח צדק]. ותקותי שגם הספר יגיע למר בעתו ובזמנו.

פענוח אגרות קודש

הת' שמואל שי' דורון
תלמיד בישיבה

הקדמה

כידוע, במשך השנים כתב כ"ק אד"ש מה"מ עשרות אלפי מכתבים לאנשים שונים ברחבי העולם. מכתבים אלו עוסקים בקשת רחבה ביותר של נושאים, החל מענינים גשמיים, כגון ניהול מוסדות, שליחת שלוחים, ברכות, עצות וכו' וכו', אך חלק גדול מתוכם אוחזים המכתבים בענינים תורניים.

מכתבים אלו מתייחדים גם הם בקשת הרחבה שבהם הם עוסקים, וכן בגאונות האדירה הניכרת בהם מכל פרט ופרט.

בקטגורי' זו גופא נמצאים זן מיוחד של מכתבים, והם מכתבים אותם כתב כ"ק אד"ש מה"מ למחברי ספרים, ובהם הערות - לרוב - על ספרים שנשלחו אליו. הערות אלו כוללות לעתים תכופות חידושים אדירים בנושאים שונים, וגם הם מצטיינים בקשת רחבה של נושאים, התלוי' בסוג הספר עליו מעיר כ"ק אד"ש מה"מ הערות.

אמנם, סוג זה של מכתבים חתום הוא בפני הקורא מן השורה, היות ובד"כ כותב כ"ק אד"ש מה"מ הערות אלו בציוני מקורות ובראשי פרקים בלבד, ומכיון שהאדם מן השורה לא בקי בסוגיא הנידונית בספר הנידון, וכן אינו בקי במקורות אליהם מציין כ"ק אד"ש מה"מ־ יקשה לו להבין תוכן הערות אלו.

לכן ראיתי לפענח אגרות אלו, ולהנגישם בצורה פשוטה לכל 'בר בי רב דחד יומא'.

אופן הפענוח הוא שבתחילה מובא בקצרה תוכן הספר עליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ את ההערה, לאחרי' מובא לשון כ"ק אד"ש מה"מ במכתב, ולאחמ"כ מובאים המקורות אליהם מציין כ"ק אד"ש מה"מ, כשלבסוף סיכום פשוט של תוכן ההערה.

כמובן שפענוח זה הינו בדעת תחתון בלבד. בנוסף, לצורך הפענוח חולקו מספר מהפסקאות שבאגרת, על מנת שיהיו הדברים ברורים יותר, ונוחים לקריאה.

[ראוי לציין שישנו שינוי קל בהעתקת האגרות: ב'אגרות קודש' מילות כ"ק אד"ש מה"מ ברובם הם דקות ורק המילים המודגשות עבות, ואילו כאן להיפך - כלל מילות כ"ק אד"ש מה"מ עבות, ורק המילים המודגשות מופיעות באותיות דקות].

אגרת ב'תקב[1]

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על קונטרס "הארות חיים" וספר "בנין הלכה"

אגרת זו, נשלחה לר' אהרן חיים הלוי צימערמאן, ובה נתינת תודה מאת כ"ק אד"ש מה"מ על כך ששלח את ספריו 'מחנה אפרים' ו'בנין הלכה', בקשה לעתיד להמשך שליחת הספרים (לספרי'), והערות על ספריו.

הספר 'מחנה אפרים' הכולל בתוכו שו"ת וחידושי דינים על סדר הרמב"ם נכתב ע"י הרב אפרים נבון, ונדפס לראשונה בשנת תצ"ח. בשנת תש"ז הוציא הרב חיים צימערמאן ספר זה כשבסופו נלוה קונטרס 'הארות חיים' מאת המו"ל, וגירסא זו של הספר שלח המחבר לכ"ק אד"ש מה"מ, וההערה האחרונה באגרת נכתבה על 'הארות' אלו.

הספר 'בנין הלכה' כולל שקו"ט בדברי הרמב"ם מאת המחבר, וי"ל על ידו בשנת תש"ב.

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, ג' אד"ש, תשי"ד

ברוקלין.

הרה"ג וו"ח אי"א צמ"ס חו"ב נו"מ כו'

מוה"ר אהרן חיים הלוי שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת שני הספרים מחנה אפרים ובנין הלכה, ות"ח ת"ח על תשורתו זו. ובטח גם להבא ינהג כן בשילוח המו"ל על ידו להספרי' ותודה מראש.

---

1) נדפסה באג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ח ע' רנד.

ולחביבותא דמילתא, באתי, בשולי הגליון, באיזה הערות, בעברי בחפזה בין דפי הספרים.

בנוסף, מוסר כ"ק אד"ש מה"מ ברכה מיוחדת, וסומך ל' זו בכתובים:

והשי"ת יזכה את כאו"א להיות בנאים דירת קוב"ה ושכינתי' ולהפרנו בתורה תפלה ותשובה (כרז"ל: שבת קיד, א. תקוני זוהר בהקדמה בתחלתה "עבדין לה דירה ולקוב"ה. בכורות מד, ב. דב"ר פ"ג, ו. קידושין מ, א. זהר בראשית כו, ב "דבי' פו"ר").

במס' שבת מובאת שאלת רבי שמעון בן לקיש לרבי חנינא, איזהו רבב שע"ג מרדעת (של חמור) המהווה חציצה (במקרה שטעונה טבילה): האם גם במקרה שהרבב מועט וניכר רק מצד אחד, או רק במקרה בו הרבב מרובה וניכר מב' צידי המרדעת?

ועל כך משיב לו רבי חנינא: "זו לא שמעתי, כיוצא בה שמעתי; דתנן, רבי יוסי אומר: של בנאין - מצד אחד, ושל בור - משני צדדין, ולא תהא מרדעת חשובה מבגדו של עם הארץ". היינו, שבמרדעת חוצץ הרבב רק כאשר ניכר מב' הצדדים, כיון שאינה חשובה מבגדו של 'בור' - עם הארץ.

ומיד נעמדת הגמ' ומבררת "מאי בנאין", "אמר רבי יוחנן: אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן" (וכיון שדרכם להקפיד על לבושם גם רבב מועט חוצץ בבגדיהם).

ובהקדמת התקוני זוהר[2], מאריך לבאר את מעלת התורה ולומדיה, ובהמשך לזה מבאר את מצוות שילוח הקן גבי לומדי התורה: "ואלין דנשמעין דברי תורה בהון אתקריאו ביצים, אפרוחים, בנים. ביצים - מארי מקרא, אפרוחים - מארי משנה, בנים - מארי קבלה . . ואלין עבדין לה דירה ולקודשא בריך הוא ופרחין עמה בכל אתר דאיהי פרחת".

ממאמרי חז"ל הנ"ל למדים אנו את משמעות תחילת האיחול 'בנאים דירת קוב"ה ושכינתיה', וממאמרי חז"ל דלקמן למדים אנו משמעות המשך האיחול 'להפרנו בתורה תפלה ותשובה'.

במס' בכורות מבררת הגמ' את משמעות ברכת ה' "לא יהי' בך עקר ועקרה ובבהמתך"[3], ומביאה את ביאורו של רבי יהושע בן לוי: "לא יהיה בך עקר - מן התלמידים, ועקרה -

---

2) א, ב.

3) דברים ז, יד.

שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום, אימתי - בזמן שאתה משים עצמך כבהמה". היינו, שתפילתו של אדם לא תשוב ריקם, אלא תעשה פירות - 'להפרנו'.

ובדברים רבה פסוק זה נדרש בנוגע לתשובה "לא יהיה בך עקר ועקרה . . א"ר יונתן לא יהיה בך עקר ועקרה מן התשובה"[4].

ובקידושין איתא: "הזכות - יש לה קרן ויש לה פירות, שנאמר: אמרו צדיק כי טוב" והכונה ב'פירות' היא לשכר מרובה יותר מכפי צדקתו של אדם (דבר הניתן ללמוד מפירש"י על המשך הגמ' "עבירה - יש לה קרן ואין לה פירות": "אין לו פירות. אין נפרעין ממנו יותר מכדי רשעו").

ובזוהר מבואר הפסוק "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים"[5] אודות ארבעת התנאים שנכנסו לפרד"ס התורה - פשט, רמז, דרוש וסוד. "ארבעה דנכנסו לפרדס - חד עאל בפישו"ן דאיהו פי שונה הלכות, תניינא עאל בגיחו"ן . . ודא איהו רמז ולחכימא ברמיזא, תליתאה עאל בחדק"ל חד קל ודא לישנא חדידא קלא לדרשא, רבעאה עאל בפר"ת דאיהו מוחא דביה פריה ורביה, בן זומא ובן עזאי דעאלו בקליפין דאורייתא הוו לקאן בהון, ר' עקיבא דעאל במוחא אתמר ביה דעאל בשלם ונפק בשלם".

היינו, שבלימוד התורה גופא ישנם מספר אופנים, כשהמובחר שבהם הוא לימוד התורה על כל חלקיה כפי שמתבארים בחלק הסוד. ולימוד זה הינו לימוד ש'עושה פירות' ומביא לתוצאות החיוביות הנדרשות, ולא חלילה להיפך ח"ו. וכפי שמצינו גבי רבי עקיבא וחבריו, שדוקא הוא שרצה "לצאת בשלום" ולעשות פירות - יצא בשלום, אך שאר חבריו נפגעו.

בכבוד וברכת הצלחה.

נ.ב.

הערות כ"ק אד"ש מה"מ באגרת זו נחלקים לארבעה חלקים: החלק הראשון הינו ג' הערות נקודתיות בעמודים הראשונים בספר 'בנין הלכה'. החלק השני והשלישי כוללים שקו"ט המשתלשלת מההערות באותם עמודים, ובחלק הרביעי ישנה הערה נוספת בקונטרס 'הארות חיים' על הספר 'מחנה אפרים' (כנ"ל).

---

4) יש להעיר, שלפני דרשת רבי יונתן פסוק זה נדרש בנוגע לתפילה (ע"ד הדרשה הנ"ל בבכורות) אך בשינוי בעל המימרא: "לא יהיה בך עקר ועקרה - א"ר חנין בן לוי, אמר הקדוש ברוך הוא לא תהא תפלתך עקרה אלא תהא עולה ועושה פירות".

5) בראשית ב, י.

א

הערה א' - היקף איסור 'דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב'

בנין הלכה בתחלתו. ע"א. דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב.

בהקדמתו לספרו 'היד החזקה', מוסר הרמב"ם את השתלשלות התורה שבעל־פה עד לדורו: "מימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור, ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול".

ובתחילת ספרו מסיק המחבר[6] מדברי הרמב"ם כאן ובמורה נבוכים (אע"פ שלא משמע כך משטחיות לשונו), וכן מדברי רש"י במספר מקומות, שהאיסור לכתוב דברים שנאמרו בעל פה הוא רק בציבור, אבל ביחיד לא חל איסור זה כלל.

ולעיון בכללות נושא זה[7] - 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב' - מציין כ"ק אד"ש מה"מ לספרים הבאים:

- בכללות הענין יעוין בזה נ"כ שו"ע או"ח סמ"ט (וצ"ע שלא צוין בעין משפט בש"ס שם), במש"כ ובמש"נ בשדי חמד כללים ד, מד. ובפאת השדה ד, ד וכב. ארחות חיים לסי' מט.

סימן מט בשו"ע או"ח כולל סע' אחד בלבד, והוא "אף על גב דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון ק"ש וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן, מותר".

נושאי הכלים על סימן זה - שכל ענינו הוא לתת פתח היתר בהלכה זו (שלא לומר

---

6) הלכה אותה נעמד לבאר בהמשך, וכפי שיובא להלן.

7) ספרו של המחבר עוסק בדברי הרמב"ם שנאמרו בהקדמתו אודות כתיבת תורה שבע"פ, אך במקורות שיובאו להלן (הן מאלו שהמחבר מביא והן מאלו שכ"ק אד"ש מה"מ מציין אליהם) ישנם גם מקומות בהם המדובר הוא אודות אמירה על פה של דברים שניתנו בכתב.

מקורות אלו יכולים לשמש כהוכחה בשקו"ט, היות וגם איסור אמירת 'דברים שבכתב' על פה וגם איסור כתיבת 'דברים שבעל פה' נלמדים באותה גז"ש מהפסוק "על פי הדברים האלה" (גיטין ס, ב).

'על פה' דברים שבכתב), מוסיפים מצבים נוספים בהם לא חלה הוראה זו (בנוסף, הם גם מסייגים היתרים שנאמרו בהוראה זו), ומהם:

המג"א נעמד על הל' בשו"ע - "שגור בפי הכל", ומדגיש, שבמקרה שהפסוק אינו שגור בפי הכל - אע"פ ששגור בפיו - לא יאמר אותו ע"פ. יחד עם זאת מביא המג"א מהתוס' במס' ב"ק - שסומא מותר לומר ע"פ (משום עת לעשות לה' הפרו תורתך).

כמו"כ מעיד המג"א על עצמו "לקרות הפ' בע"פ בשעה שש"ץ קורא - אני נזהר" ומיד ממשיך "אבל איני מוחה לאחרים".

הפר"ח מתיר לאחר שקו"ט לומר כל פסוק הנאמר בשעת מצוה או בתור חובה בע"פ, גם בשעה שאין זו מצותו או חובתו. ראה בדבריהם, ובדברי נ"כ נוספים.

(ובחצע"ג מעיר כ"ק אד"ש מה"מ על כך שבמקור הסוגיא (גיטין ס, ב) לא מצוין בעין משפט נר מצוה - המציין בד"כ בדברי הגמ' שנפסקו להלכה למעשה לפוסקים השונים - לפוסקים דלעיל).

השדי חמד בספרו[8] מציין לשורה ארוכה של ספרים ופוסקים שמבררים דין זה ד'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה'.

וב'פאת השדה' - מערכת כללים[9], במערכת הדל"ת סי' ד', דן גם הוא בענין זה באריכות רבה ובהרחבה גדולה, אך בכ"ז נביא 'טיפה מן הים': בפסקא השניה בדיון זה, מביא את דברי התוס' ישנים (יומא, ע) שההוראה 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם ע"פ' הינה "למצוה מן המובחר".

וע"ז מביא את דברי החיד"א[10] (על דברי ת"י אלו ועל דברי הרא"ם שכתב שהוראה זו הינה מדרבנן בלבד) "שהמגיה גמגם דבריו, ושמדברי הרב ספר החרדים מוכח דסובר שהוא מדאורייתא" (ועל מה שנכתב בספר 'יעיר אזן' שם מוכח שאין הכרח למקור הוראה זו - האם מדאורייתא, מדרבנן או שמא למצוה מן המובחר, מציין שהוא 'חידוש'). וראה בדבריו בארוכה.

ובסי' כב שם (בפאת השדה), בו מבאר כיצד הותר לרבי יהודה לכתוב את המשנה, לרבי יוחנן את הגמ' ירושלמי, ולרבינא ורב אשי את הגמ' בבלי (שהרי "דברים שבעל פה

---

8) ח"א, ע' צג (קה"ת, תש"י).

9) הוספות ל'שדי חמד' שהו"ל בפעם הראשונה כקונטרס נפרד, ובהוצאת קה"ת שנערכה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ נדפסו ככרכים נוספים ב'שדי חמד' (ז-ח).

10) ב'מחזיק ברכה', סי' מט.

אי אתה רשאי לאמרם בכתב"), מביא את נקודת דברי הגאון מוהר"ם חזן בהגהות 'איי הים' - שכל האיסור הוא רק לומר מתוך הכתב דברים שנמסרו בעל פה, אך בעצם הכתיבה אין איסור.

וממשיך שם לבאר לפי סברתו, שגם באם אדם יכול להעיד בנפשו שזוכר הכל ואינו שוכח דבר מלימודו, ועד ש"אין שכחה לפני כסא כבוד תורתו", אינו אסור בכתיבה, מכיון שכאשר התירו - התירו לכולם ולא חילקו בזה בין אדם לרעהו (ויותר מכך, ע"פ תורת המוסר והיראה על כל אדם שחננו ה' ית' לכתוב את אשר ביכלתו על מנת שיהיה לתועלת לדורו ולדורות הבאים, ואע"פ שהוא עצמו אינו שוכח).

ובארחות חיים[11] דן בזה ג"כ, ומביא שיטות שונות בהיקף דין זה. שיטה הסוברת שרק במקרה בו מוציא אחרים י"ח חל דין זה - אך לעצמו מותר, ושיטה הסוברת שרק במקרה בו אומר את הדברים בדיוק מותר לו לומר ע"פ - אך שלא בדיוק אסור. וכן הלאה.

הערה ב' - אמירת 'דברים שבכתב' על פה בציבור וביחיד

לאחר שמביא המחבר את דברי רש"י והרמב"ם (שהובאו לעיל) שאין איסור לכתוב דברים שנאמרו 'על פה' אלא בציבור (אבל ביחיד מותר), מקשה (וכפי שעמדו על כך 'החוקרים האחרונים'), שדין זה הינו גזירת הכתוב מן הפסוק "על פי הדברים האלה", וכיצד ניתן אם כן לחלק בו בין יחיד לציבור! (ובפרט לשיטת התשב"ץ שאיסור זה הינו דאורייתא!).

ולתרץ זה, מניח את יסוד שיטתו של רש"י על הסוגיא במסכת תענית אודות אנשי מעמד[12]:

ע"ב. מקור בסוגית תענית.

דהנה, כתוב במשנה (ריש פ"ד) "פרשה גדולה קורין אותה בשנים, והקטנה - ביחיד. בשחרית ובמוסף ובמנחה נכנסין וקורין **על פיהן** כקורין את שמע".

---

11) לר' אהרון בן יעקב הכהן מלוניל.

12) ראה שם במשנה לעיל: "אלו הן מעמדות: לפי שנאמר "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי", וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים של לוים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולוים עולים לירושלם, וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית".

ובגמ' (כח, א) 'איבעיא להו' באילו מהתפילות קורים את פסוקי המעמד מתוך הספר ובאילו מתוך הכתב. ולפשיטת איבעיא זו מביאה הגמ' ברייתא "בשחרית ובמוסף נכנסין לבית הכנסת וקורין כדרך שקורין כל השנה, ובמנחה יחיד קורא אותה על פה. אמר רבי יוסי: וכי יחיד יכול לקרות דברי תורה על פה בצבור? אלא: כולן נכנסין וקורין אותה על פה כקורין את שמע".

ועל פי דברי רבי יוסי (המתקן את ל' הברייתא), שבשעת המנחה כל הציבור דאנשי המעמד קורא את פסוקי המעמד על פה כקריאת שמע, מוכיח המחבר את שיטתו של רש"י - שאיסור אמירת 'דברים שבכתב' על פה, חל בציבור בלבד ולא ביחיד.

ועל ביאור זה תמה כ"ק אד"ש מה"מ, ומציע ביאור אחר במקור שיטתו של רש"י:

צ"ע פירושו, כי אדרבה שם מוכח דמותר לומר בצבור וכל' הש"ס "וכי יחיד כו' בצבור אלא כולן נכנסין וקורין", ועכצ"ל דהאיסור הוא משום דאחד קורא והשאר שומעין (דמוציא אחרים יד"ח). וכפשט ל' הסמ"ג שמביא לקמן. וכן פסק רבינו הזקן בשו"ע סמ"ט. וראה מג"א ומחה"ש שם.

בשלב הראשון מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את פשט הגמ', שהרי כפי שהדברים הובאו לעיל מוכח בפשטות שאדרבה - **מותר** לומר על פה **בציבור** 'דברים שבכתב' (ולא כשיטת רש"י המתיר ביחיד בלבד).

אלא דבר ודאי הוא שאין הכוונה בדברי רבי יוסי לבטל את איסור אמירת דברים שבכתב מכל וכל (שהרי אם בטל בציבור כ"ש ביחיד), ולכן בשלב הב' של הפסקא הנ"ל מכריח כ"ק אד"ש מה"מ לבאר שהכונה בדברי הירושלמי היא - שאין יחיד יכול **להוציא את הרבים** בקריאתו ע"פ, אבל יחיד **לעצמו** - מותר (וזהו המקור לשיטתו של רש"י).

וכפי שכתב הסמ"ג "אבל שאר דברים שבכתב לא נאסרו על פה **אלא להוציא אחרים ידי חובתן** כדאמרינן במסכת תענית בפרק 'בשלשה פרקים' אמר רבי יוסי וכו'".

כ"ק אדה"ז מביא דעה זו ג"כ בשו"ע שלו (בתור 'יש אומרים'): "טעם המנהג הוא - שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתם, (אבל כל אחד לעצמו מותר. ויש ליזהר כסברא הראשונה אבל המקיל **כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו**).

כמו"כ ניתן לראות שיטה זו בנושאי הכלים לשו"ע או"ח על סימן זה (מהם נלקט בהערה א' לעיל):

המג"א מביא את הב"ח שפסק כמ"ש הטור ש"להוציא אחרים לא יאמר ע"פ", ומיד סומך את דבריהם: "**וכן מפורש בתענית דף כ"ח**".

ב'מחצית השקל' מביא גם כן את דברי רבי יוסי, ומוסיף, שמהם מוכח שגם **כשהפסוקים שגורים בפי כל הציבור** - לא יוציא היחיד את הציבור בקריאת על פה.

הערה ג - הטעם בזה שאיסור אמירת 'דברים שבכתב' על פה הוא דוקא בציבור

ע"ג. טעם האיסור מפני שצ"ל כנתינתה.

לאחר שמסיים המחבר לבאר את דברי רש"י והרמב"ם בדברי רבי יוסי, נעמד לבאר מדוע אכן חילקו באיסור זה בין יחיד לרבים.

ולבאר זה מביא ג' הלכות שנאמרו בגמ' ירושלמי[13] אודות קריאת ולימוד התורה: א. אסור להישען על עמוד בזמן שמלמד - שהרי כשם שהתורה ניתנה באימה וביראה, כך צריך להיות לימודה. ב. אסור ללמד ללא אדם שעומד תחתיו ומתרגם את דבריו - שהרי התורה ניתנה ע"י סרסור, וכך צ"ל גם לימודה. ג. אסור ללמוד על פה דברים שנאמרו בכתב, ואסור ללמוד מתוך הכתב דברים שנאמרו על פה - שלימוד התורה צריך להיות כעת קבלתה.

ומכך שדין 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה' בא בגמ' בהמשך לב' דינים נוספים העוסקים בלימוד התורה **בציבור** דוקא, מוכיח המחבר שכל דין 'לימודה כעת נתינתה' נאמר בלימוד בציבור דוקא, ולכן בלימוד ביחיד לא חלים כל הדינים הנ"ל, ולימוד על פה ביחיד מותר (כפי שהוכיח המחבר לעיל).

כ"ק אד"ש מה"מ מציין למספר טעמים לדין זה, אותם כתב הרדב"ז בתשובה[14] לשאלה "באותם שקורין הפרשה על פה בשעה שקורא שליח צבור אם יש למנוע אותם משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה".

- עיין שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' א'רה.

הרדב"ז (שם) מביא מספר טעמים שונים שניתן לפרש לדין זה:

---

13) מגילה פ"ד, ה"א.

14) בהוצאות החדשות תשובה זו הינה בסי' קלה (ולא כבהצאה הקדומה יותר אליה מציין כ"ק אד"ש מה"מ בה סימני התשובות ממשיכים מח"א בספרו).

ישנם הסוברים שדוקא בקורא בתורה אסור לקרוא עמו יחד על פה שמא ירננו אחריו שחיסר, אך בלימוד רגיל מותר.

לעומ"ז ישנם הסוברים, שדוקא במקום חיוב אסור לקרוא על פה, אבל במקום שכבר יצאו ידי חובתם מותר.

ולאח"ז מביא הרדב"ז גם את שיטתו שלו - "אעפ"כ אני נזהר, לפי שפשט מאמר "אי אתה רשאי לאומרם על פה" לא משמע הכי, גם טעמו של הירושלמי כיון דלא פרישו ליה בגמרא דידן משמע דלא ס"ל. ותו, כיון שנתנה בכתב צריך שינהוג בה ויקרא בכתב כעין נתינתה".

ומסיים הרדב"ז: "כללא דמלתא - אתה תהיה מן הנזהרים, ואל תמנע את אחרים כיון שיש להם על מה שיסמוכו".

ועד דאתינן להכא - האם יש לגעור בקוראים על פה בשעת קריאת התורה, מעיר כ"ק אד"ש מה"מ על ההנהגה הרצויה (־ הנהגה שנדרשת ע"פ הלכה) בשעת קריאת התורה:

ולהעיר - לדיני קרה"ת עד"ז - מזח"ב רו, א ושם.

בזוהר (שם) מתוארת ההנהגה המתאימה לזמן קריאת התורה: כאשר ספר התורה עולה לבימה המיועדת לו צריכים כולם להאזין באימה ביראה ברתת ובזיע, ולכוון את לבם כמי שעומדים כעת סביב הר סיני לקבל את התורה, ואין להם רשות לפתוח את פיהם בדברי תורה וכ"ש בדברי חולין, אלא כולם עומדים כמי שאין להם פה כלל. וראה שם בארוכה בנוגע לזמן הוצאת ספר תורה.

***

ב
'חובת הציבור' בקריאת התורה

והנה עפמ"ש ומבאר בבנין הלכה דאין חילוק באיסורים הנ"ל בין קרה"ת ות"ת ברבים סתם

לעיל (ח"א הערה ג'), הובאה סברת המחבר בטעם פסק רש"י והרמב"ם שאיסור 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה' הינו בציבור דוקא - כיון שאיסור 'דברים שבכתב' על פה בא בהמשך לב' איסורים אחרים שנאמרו בקריאת התורה (וטעם שלושתם הינו

שלימודה צריך להיות כבשעת נתינתה), וב׳ איסורים אלו שייכים בציבור דוקא. ולדידו, לימוד בציבור כקריאת התורה בציבור, ואיסורים הנ״ל חלים הן בלימוד והן בקרה״ת.

כעת דוחה כ״ק אד״ש מה״מ הסבר זה (כשעיקרי הדברים הם: **א.** ג׳ קושיות על הביאור. **ב.** הסבר בכונת הגמ׳ בירושלמי (ועפ״ז דברי רש״י והרמב״ם). **ג.** המעלה **בקריאת** התורה (שדוקא בה אסרו):

עדיין צע״ק: א) מפני מה לא הובאו ברמב״ם דינים אלו בת״ת דרבים. דפשיטא דלא יסמוך על מש״כ בהקדמת ספרו (וגם שם הוא רק ספור דברים ולא פס״ד), או במו״נ. ב) איך התירו האיסור - כרמב״ם הל׳ תפלה פי״ב ה״ח - בקריאת כה״ג דאך בעשור ביוהכ״פ. ג) היתר קריאת המגילה יושב, אף שת״ת ברבים צ״ל בעמידה לסברא זו כדאמר בירושלמי על משנה זו עצמה, והרי לא גרעה מגילה מתושבע״פ שצ״ל באימה כו׳. ועוד, והעיקר מנ״ל לחדש דלהרמב״ם ישנם איסורים אלו בת״ת דרבים.

הקושיא הראשונה על ביאורו של המחבר היא מכך שהרמב״ם לא חזר בהלכות תלמוד תורה שלו על דבריו בהקדמה על מנת לפסוק שאין לכתוב תושבע״פ באופן רשמי לכל העם - ׳בציבור׳ (שהרי אין לו לסמוך על מה שכתב בהקדמה או במורה נבוכים). ועל כן מוכיח כ״ק אד״ש מה״מ שלהלכה אין לדעת הרמב״ם בלימוד תורה ברבים מן האיסור לומר על פה דברים שבכתב או לכתוב דברים שבע״פ.

הרמב״ם בהלכות תפילה פוסק בנוגע לקריאת התורה ״הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד כגון אחרי מות ואך בעשור שבפרשת אמור אל הכהנים, והוא שלא יקרא על פה שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת״. אך בפועל בקרה״ת לכה״ג ביוה״כ בביהמ״ק פוסק הרמב״ם בהלכות עבודת יוה״כ[15] ״וקורא ׳אחרי מות׳ ו׳אך בעשור׳ שבפרשת מועדות עד סוף הענין וגולל את התורה ומניחה בחיקו . . וב׳עשור׳ שבחומש הפקודים עד סוף הענין **קורא אותו על פה**״.

ובאם היה האיסור מוחלט כפי שעולה מדברי המחבר, אין מובן כיצד ניתר האיסור במקרה מסוים. ומסתירה זו (לכאורה[16]) עולה הקושיא השניה על דברי המחבר.

---

15) פ״ג, ה״י.

16) וראה בהבא לקמן בהמשך האגרת (בסוף החלק הנוכחי), שם מבאר כ״ק אד״ש מה״מ סוגיא זו דקרה״ת דכה״ג בביהמ״ק ביוה״כ במספר אופנים.

בנוסף, הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה שלו[17] פוסק אודות קריאת המגילה "קראה עומד או יושב יצא ואפילו בצבור"[18], ובאם קריאת המגילה שהינה חלק ב'כתובים' מותרת בישיבה, עאכו"כ שלימוד תורה שבע"פ מותר בישיבה, ולא כפי שרצה לומר המחבר בהלכה הראשונה בירושלמי (לעיל ח"א הערה ג') **שאסור גם להישען ולהיסמך** בשעת הלימוד לרבים. ומכאן הוכחה שלישית שאין **לימוד** ת"ת ברבים שווה בכל דיניו **לקריאת** התורה ברבים.

נקודה נוספת עליה מעורר כ"ק אד"ש מה"מ היא, שגם באם יתורצו הקושיות הנ"ל - מנין לנו לחדש שהרמב"ם סובר איסורים מסוימים אותם כלל לא כתב.

כעת עובר כ"ק אד"ש מה"מ לבאר שההבנה הנכונה בדברי הרמב"ם היא שהכונה בגזירת הכתוב היא לקריאת התורה (שלא לקרוא שלא מן הכתב ושלא לומר על פה (לתרגם) מהכתב - 'דברים דבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה').

ולדידי - אין לנו בדעת הרמב"ם אלא האמור בפירוש - דבקריאת התורה אסור לקרות שלא מן הכתב וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב - כהירושלמי. וס"ל להרמב"ם דהירושלמי מפרש דברי הבבלי בזה (כמוש"כ גם בבנין הלכה) - ראה תוד"ה והאמר יומא פז, ב. ת"י ד"ה המלך יומא עט, א. ובמש"נ בשד"ח כללי הפוסקים ס"ב סק"א. או דפליג על הבבלי [ובכ]"ז הלכה כהירושלמי, כיון דסתם משנה דיומא (סח, ב) דקורא אך בעשור בע"פ מוכח דלא כבבלי גיטין (ס, ב).

מקור האיסור הנידון הינו בגמ' בבלי מס' גיטין - "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: "כתוב לך את הדברים האלה", וכתיב: "כי ע"פ הדברים האלה", הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב", אך במקום זה פרטי האיסור אינם מפורשים.

ולכן סובר הרמב"ם שדברי ה'ירושלמי' שהובאו לעיל אינם באים לחלוק על דברי ה'בבלי' אלא באים אך ורק לפרש אותם - שהאיסור חל רק בציבור (ולא שהאיסור חל גם על לימוד התורה).

למציאות כעין זו - שהירושלמי בא לפרש בדבריו דברים סתומים שנאמרו בבבלי - מציין כ"ק אד"ש מה"מ לב' מקומות:

---

17) פ"ב, ה"ז.

18) בדיעבד, "אבל לא יקרא בצבור יושב לכתחלה, מפני כבוד הצבור".

המקור הראשון אליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ הוא לתוס' בגמ' יומא, שם מדד ר"י את הדין ד'תפילת ערבית רשות': "אומר ר"י, נהי דרשות היא אין לבטלה בחנם אם לא מפני שום מצוה עוברת או שרא המייניה דפ"ק דשבת דלא מטרחינן ליה, וכן עלה על מטתו דירושלמי דאין מטריחין אותו שירד תדע כיון דיעקב אבינו תיקנה לא תיקנה לבטלה".

ובדין זה - שמבטלים תפילת ערבית מפני (מצוה או) טורח - רואים שר"י מציין ל'בבלי' ול'ירושלמי', וב'ירושלמי' נתוסף ביאור על דברי ה'בבלי'.

דהנה בבבלי איתא "כיון דשרא ליה המייניה" - על מנת לסעוד - "לא מטרחינן ליה", ובירושלמי מוסיף שלא מטריחים אותו להתפלל גם כאשר התרת החגורה היא הכנה 'לעלות על מטתו', היינו ברגע שהחל להתכונן לשינה, גם אז אין מטריחים אותו להתפלל כעת תפילת ערבית[19].

המקור השני אליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ הוא לתוס' ישנים במסכת יומא[20], על הגמ' שם: "מתניתין מני - רבי חנניא בן תרדיון היא. דתניא: המלך והכלה לא ירחצו את פניהם. רבי חנניא בן תרדיון אומר משום רבי אליעזר: המלך והכלה ירחצו את פניהם".

דהנה, ל' המשנה עלי' נסוב הדיון הוא "יום הכפורים אסור באכילה, ובשתיה, וברחיצה, ובסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה והמלך והכלה ירחצו את פניהם, והחיה תנעול את הסנדל, דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרין". ובת"י בא לבאר מהו בדיוק הדגשת הגמ' במחלוקת זו, וז"ל: "המלך והכלה ירחצו פניהם כו'. לאו לאיפלוגי אדרבנן אתא [אלא] אתנא קמא דמיירי אפילו לרבי אליעזר אבל [במתני'] פליגי רבנן אכולהו כמו שאמר בהדיא בירושלמי".

היינו, שת"ק אוסר רחיצה ביוה"כ גם למלך ולמלכה ולשיטתו רבי אליעזר מסכים לדעתו, ואילו לשיטת רבי חנניא בר תרדיון רבי אליעזר סובר ש"המלך והכלה ירחצו את פניהם". (אך חכמים חולקים על כולם - גם על רבי אליעזר וסוברים שאיסור הרחיצה ביוה"כ אינו ניתר ואפילו למלך ולמלכה).

---

19) ובדברי הירושלמי ישנו חידוש גדול יותר: שלא זו בלבד שלא מטריחים אותו לחזור ולחגור את 'אזורו' על מנת להתפלל ערבית ובזה ישנו חשש שלא שישכח ולא יתפלל, אלא יותר מכך, אפילו כשמדובר במקרה ש"עלה על מטתו", ובאם לא יחזור ויחגור את 'אזורו' לא יתפלל בלילה זה תפילת ערבית, אינו צריך לטרוח כיון שתפילת ערבית רשות היא.

20) הדף בו כתובה הברייתא עלי' נסוב הדיון הוא עח, ב. אך בהוצאות הישנות לא הי' מקום בדפוס לד"ה זה ועי"כ הועבר לעט, א. ולן מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדף זה.

ענין זה הזקוק לביאור בגמ' (ויותר מכך - בת"י), מובן במפורש במשנה בירושלמי שם הל' היא "המלך והמלכה ירחצו את פניהם" ללא תוס' האות וא"ו לפני משפט זה ממנה ניתן ללמוד שזוהי דעה נוספת על דעת ת"ק, וסיום חלק זה במשנה "וחכמים אוסרין" מוסב בפשטות על כל דברי המשנה שלפנ"כ. וזהו מקום נוסף בו ניתן לראות שדברי הירושלמי אינם חולקים על דברי הבבלי אלא מפרשים אותם.

עד כאן התבאר כיצד לעיתים אין הבבלי והירושלמי חולקים זע"ז, אלא אדרבה מבארים זא"ז. כעת מתייחס כ"ק אד"ש מה"מ למחלוקת בללי וירושלמי.

סימן ב' בשדי חמד[21] עוסק "בכללי שני התלמודים והמדרש והזוהר". הכלל שבפסקא השניה בסימן זה נוגע במקום שבבבלי ישנו ספק כיצד לדון ובירושלמי נמצא הדין בפשטות - "יש לנו לנקוט כירושלמי בפשטות", וכן הוא גם בענינינו.

לסיכום: לאחר ג' המקומות אליהם מפנה כ"ק אד"ש מה"מ מהם מוכח שבסוגיא שלנו פוסקים כהבבלי כיון שהוא מפרש את הירושלמי, מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, שגם באם הירושלמי היה חולק על הבבלי (ולא רק מפרש את דבריו) הרי בנידון דידן

- שבבבלי מצד הא' מפורש במשנה במסכת יומא (אודות קרה"ת דיוה"כ בביהמ"ק) "בא לו כהן גדול לקרות . . קורא אחרי מות ואך בעשור . . ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה" היינו שקורא על פה, ומצד הב' לא משמע כך בשום אופן כבבלי בגיטין שם נלמד איסור אמירת דברים שבכתב ע"פ בגז"ש, ובירושלמי הדין פשוט - שהאיסור בקרה"ת נאמר בציבור אבל ביחיד לא -

ניתן לפסוק כדעת הירושלמי, וזהו ההסבר לשיטת הרמב"ם.

בב' הפסקאות הבאות מציע כ"ק אד"ש מה"מ ביאור בכך שקריאת התורה בציבור חמורה מלימוד התורה בציבור (ולכן נאסר דוקא בה לומר על פה 'דברים שבכתב') כיון שכל ענינה הוא 'חובת הציבור' דוקא ולא חובה המוטלת על כל היחידים:

ומעליותא דקרה"ת יש לבאר בכמה אופנים. ואחד מהם שזהו חובת הצבור ולא היחיד (וכסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר. וראה צפנת פענח להל' תפלה פי"ב ה"ה), משא"כ מקרא מגילה (ולכן הותר בישיבה ג"כ. ואיסור קריאתה בע"פ הוא מלימוד מיוחד), ומשא"כ קרה"ת דכה"ג - דצורך עבודתו היא (יומא שם).

---

21) ח"ט, א'תתז (קה"ת, תש"י).

הרי"ף במגילה מביא את דברי הגמ' "אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה ביחיד ושלא בזמנה קורין אותה בעשרה ורב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה קורין אותה בעשרה. הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי". ומוסיף הרי"ף: "אע"ג דרב חש לה להא דרב אסי קי"ל כרב, דהא ר' יוחנן קאי כותיה כו'". ראה בדבריו הוכחה זו.

ובמלחמת ה' מבאר את סברת רי"ף בנוגע לקריאת המגילה שנקראת גם ביחיד - כדעת רב (לאחר שבעל ה'מאור' חלק על דברי הרי"ף), שכל מיני קריאות התורה השנויות במשנה הינם 'חובות הצבור' "אבל מגילה, כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, ויחיד שלא קרא צריך עשרה משום פרסומי ניסא, ובין שיצאו הן או שלא יצאו קורין בעשרה להוציא היחיד (משא"כ בשאר כל המצות)", ומכאן יש להבין את המעלה שבקרה"ת שכל ענינה הוי חובת הציבור.

ובצפנת פענח מציין לדברי הרמב"ן הנ"ל במלחמת ה', ומהם מביא ראיה לכך ש"קריאת התורה הוה רק חובת הציבור (אך באמת הרי מבואר להדיא במו"ק, דאף היכא דליכא ציבור מחוייבין להיכנס בביהמ"ד ולקרות)".

ועפ"ז מובן מדוע קריאת המגילה מותרת בישיבה ג"כ (מלבד קריאה דכה"ג) - כיון שהיא חובת היחיד, ולכן מצד עצם החיוב גם ניתן היה לקוראה על פה, ורק מצד לימוד מיוחד[22] לקריאת המגילה אסור לקוראה על פה. ומוכח שבחובת היחיד אין איסר 'דברים שבכתב'.

ומה שמצינו בקרה"ת דכה"ג ביוה"כ שקורא על פה הרי זה מפני טעמים מיוחדים המפורשים בגמ' על המשנה שהובאה לעיל (שקורא "אך בעשור" שבחומש הפקודים על פה ולא תוך ספר התורה בו החל לקרוא):

"ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי? נגלול וניקרי! - אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור. - ונייתי אחרינא ונקרי! - רב הונא בר יהודה אמר: משום פגמו של ראשון. וריש לקיש אמר: משום ברכה שאינה צריכה".

בהמשך לחלקה האחרון של הפסקא הקודמת המתרץ כיצד התירו קריאה בתורה

---

22) מתני' (מגילה יז, א): "קראה על פה לא יצא".
ובגמ' (יח, א): "מנלן? - אמר רבא: אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא "והימים האלה נזכרים", וכתיב התם "כתב זאת זכרון בספר", מה להלן בספר - אף כאן בספר. וממאי דהאי זכירה קריאה היא? דלמא עיון בעלמא! - לא סלקא דעתך, (דכתיב) זכור, יכול בלב? כשהוא אומר לא תשכח - הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור - בפה".

לכה"ג ביה"כ על פה (מפני הטעמים המובאים בגמ' שנוגעים למקרה זה גופא), מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ תירוץ רחב יותר הכולל בתוכו גם את קריאת התורה דיוה"כ בביהמ"ק לכה"ג - הקריאה בקרבנות היום:

ולולא דמסתפינא הו"א דכל קריאת הקרבנות - ביו"ט ר"ה ויוהכ"פ - מחולקת בזה משאר קרה"ת (ראה תוס' מגילה ל, ב. פי' הריב"א בת"י יומא ע, א), אלא שבמקום דאפשר ושכיח לא חילקו בדיני' משום לא פלוג משא"כ בקריאת כה"ג.

התוס' במגילה (ד"ה 'ושאר ימות החג קורין בקרבנות החג') נעמד על המנהג שבקריאת קרבנות היום בתורה במועדים מוציאים ספר תורה נוסף: "והא שאנו מעמידין ספר תורה שניה במועדות וקורין בקרבנות היום לא מצינו סמך בתלמוד, אך בסדר רב עמרם ישנו".

"וקצת יש סמך לדבר מהא דאמר לקמן (לא, ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? - אמר לו: לאו. - אמר לפניו: רבונו של עולם, במה אדע? - אמר לו: קחה לי עגלה משלשת וגו'. - אמר לפניו: רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? - אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם".

היינו, שאין זו ממש חובה, אלא ענין של 'סדר קרבנות' שכשקורין אותו "מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל על כל עונותיהם" - ואע"פ שחטאו ישראל אין הקב"ה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה, ולכן יש להתיר בכל קריאת הקרבנות שבמועדים בקריאה על פה, ולכן גם בביהמ"ק ביוה"כ קרא הכה"ג בע"פ.

ובתוספות ישנים על דברי הגמ' "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה": "וריב"א פי' ואמר, הואיל ואינו מגיד אלא עבודת היום יכול לקרות בעל פה כעין תפלת המוספין שאנו קורין בעל פה. ומביא ראיה מן הירושלמי דקאמר התם במכילתין אין גוללין ספר תורה ברבים כו' והתניא קורין אחרי מות ואך בעשור כו' - שנייא היא, שהיא סידרו של יום".

אלא שבמקרה רגיל לא חילקו בין קריאת הקרבנות לקריאת התורה - 'חובת הציבור', אך במקרה בו דבר זה מוכרח כבביהמ"ק הקלו בקריאת הקרבנות לאמרם על פה (כפי שורת הדין).

***

ג

מדוע לא כתבו כבר רז"ל את התושבע"פ

ע"פ כל מה שנתבאר לעיל, שכל האיסור נאמר בנוגע לקריאת התורה, אך בנוגע ללימוד התורה לא חלים כלל כל האיסורים הנ"ל שבירושלמי (גם לא בציבור), מעלה כ"ק אד"ש מה"מ קושיא:

ועדיין צריך ביאור דא"כ למה לא נכתבה תושבע"פ ע"י רז"ל. ושערי תירוצים לא ננעלו, והוא דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוה א) מפני דעת הבבלי - את"ל דפליג על הירושלמי. ב) משום דאכתוב לו רובי תורתי גו' - בגיטין שם. ג) מהטעם שהובא במו"נ ח"א פע"א, ועוד. וראה ג"כ זהר ח"א רנג, א. לקו"ת לרבנו הזקן דרושים לסוכות פ, ב.

על הקושיא מדוע לא כתבו תושבע"פ כבר רז"ל שחיו לפני דורו של רבי - מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ ג' תירוצים:

א. כאמור לעיל (ח"ב), אין הכרח לומר שהירושלמי סובר כהבבלי, וניתן לומר שהבבלי סובר שאיסור אמירת דברים שבכתב וכתיבת דברים שבע"פ שייך גם בלימוד התורה ולא רק בקרה"ת. ועפ"ז ניתן לומר שרז"ל לא כתבו תושבע"פ כיון שהחמירו מצד הסברא שעומדת מאחורי שיטת הבבלי, על עוד שייך הדבר ללא ש'תשתכח תורה מישראל (אף שלהלכה פסק הרמב"ם כדעת הירושלמי, כיון שבבבלי עצמו ישנם ב' דעות הסתרות זו את זו בענין זה, וכשנ"ת לעיל).

ב. סוגיא דידן בגיטין פותחת במחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן האם רוב התורה הוא תושב"כ או תושבע"פ. ולמסקנת הסוגיא, הפסוק "אכתוב לו רובי תורתי" (הפסוק ממנו יש להוכיח את משקלה של תושבע"פ) נאמר בהושע[23] בנימת תמיהה, כאשר המשך הפסוק הוא "כמו זר נחשבו", וממילא תחילת הפסוק נשללת, ולכן גם רז"ל לא כתבו תושבע"פ שהרי "כמו זר נחשבו".

ג. הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' מציין שאפילו "התלמוד המקובל לא היה מחובר בספר מקדם, לענין המתפשט באומה, דברים שאמרתי לך על פי אי אתה רשאי לאומרם בכתב, והיה זה תכלית החכמה בדת שהוא ברח ממה שנפל בו באחרונה". ומסביר תכלית

23) ח, יב.

זו: "ר"ל, רוב הדעות והשתרגם וספקות נופלות בלשון המחובר בספר, ושגגה תתחבר לו, ותתחדש המחלוקת בין האנשים, ושובם חבורות, והתחדש הבלבול במעשים". היינו, שהספר יוצר טעויות רבות, ואוי"ל שמסיבה זו נמנעו חכמים מלכתוב את התושבע"פ.

מלבד הסברות הנ"ל ע"פ נגלה בטעם רז"ל שלא כתבו תושבע"פ, מציין כ"ק אד"ש מה"מ למקומות (לעיקריים שבהם עכ"פ) בהם מבואר ע"פ פנימיות התורה מדוע תושב"כ ניתנה ליכתב דוקא, משא"כ תושבע"פ.

בזוהר מבואר שההבדלים בין תושב"כ ותושבע"פ נובעים משרשם ומקורם: "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה וגו' ששים ושש - בגין דאתקשר בשמאל, וימין מקרבת בגין דתליא מניה עמודא דאמצעיתא דס"ו, ואינון ששים מסכתות ושתא סדרי משנה דאתיהיבו מגבורה דאיהי שמאלא ששים גבורים אתקריאו דנטלן מגבורה דתמן אורייתא דבע"פ דאיהי שכינה תתאה כללא דס' מסכתות ושתא סדרי משנה, דתורה שבכתב לפומא לא גלי". שתושבע"פ ירדה עד לדיבור - פה, משא"כ תושב"כ - לפומא לא גליא, ורק נכתבה.

ובלקו"ת מבאר כ"ק אדה"ז בהרחבה את החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ: "שתורה שבכתב הוא רק בחינת אותיות וצירופיהן, והנה האותיות הן בבחינת בינה . . אבל בבחי' חכמה שלמעלה משכל המושג אין בו בחינת אותיות עדיין. וזהו ענין אותיות התורה שהתשב"כ היא בבחי' בינה ותשבע"פ היא בחי' חכמה ושם אין האותיות עיקר כל כך אלא השכל וההשכלה היא העיקרית המתגלית בתוך האותיות".

ועפ"ז מבאר בהמשך המאמר מדוע לא נכתב ניסוך המים בתושב"כ: "ובזה יובן ענין הנ"ל שניסוך היין כתיב בתורה וניסוך המים לא נכתב בתורה רק הלכה למשה מסיני, והיינו, כי יין הוא בחי' בינה - תשב"כ, וזהו פי' 'יינה של תורה', ולכן יכולה להכתב בתשב"כ, משא"כ ניסוך המים שהוא בחי' חכמה אינה יכולה להיות כתוב בתשב"כ שתתפשט בבחי' כתב אותיות, והוא בחי' מוחין דאבא ומוחין דאימא". ובזה מבואר באופן נוסף[24] מדוע רז"ל לא כתבו תשבע"פ, על אף שייתכן ולא היה בזה כלל איסור.

—— • ——

24) ובעומק יותר. שהרי בזהר מבואר שתושב"כ נעלית יותר ולכן לא ירדה לדיבור - "לפומא לא גליא", ובלקו"ת מבאר כ"ק אדה"ז שתשבע"פ שרשה בחכמה ותשב"כ למטה ממנה - בבינה.

ולכאורה צ"ל שאין זה בסתירה, כיון שמלכות שרשה בחכמה - "אבא יסד ברתא" - יורדת לברר בירורים, וכפי שהוזכר בזהר "דתשבע"פ - איהי שכינתא תתאה".

ד

כעת עובר כ"ק אד"ש מה"מ להעיר הערה אחת על הספר הראשון שהוזכר באגרת - 'מחנה אפרים'.

בהערותיו הארות חיים (יד, א). במה שציין לשו"ע אדה"ז בענין בעלות באיסוה"נ.

כפי שהוזכר לעיל בהקדמה, 'הארות חיים' נכתבו ע"י המחבר ונלוו לספר מחנה אפרים'. ב'הלכות זכיה מהפקר' בקונטרס זה, בענין איסורי הנאה - האם הם רכושו של אדם והאם ניתן לומר שהם 'שלו', מפנה המחבר למס' ספרים, כשביניהם מפנה לסק"ב[25] בסי' תל"ה שו"ע אדה"ז.

בהערה זו מביא כ"ק אדה"ז את דברי ה'חק יעקב', שמי שלא ביער את החמץ שברשותו ומת לאחר שהגיע זמן האיסור - אין היורשים מחויבים לבערו מעיקר הדין ("ומכל מקום טוב לבערו"). "אך אין לברך על הבדיקה וביעור כיון שאינן מחוייבים לבדוק ולבער החמץ שאינו שלהם". ומוסיף כ"ק אדה"ז, שלדעת החק יעקב זהו הדין בכל איסורי הנאה - שאינו מורישם לבניו אחריו.

כ"ק אדה"ז מביא מספר ראיות לשיטה זו, אך מולם מציג גם דחיות. בנוסף מוציא משקו"ט זו נפק"מ לפועל - במי שהיה לו אחד מאיסורי הנאה הצריכים ביעור ומת, ובא א' וביער אותם, שאינו חייב לשלם לבני המת (בהערה זו בקו"א מובאים בסופה עוד מספר שיטות, אך חסר מן הדפוס כיון שנטשטש גוף הכתב).

- בא לידי שו"ת חסד יהושע (נ.י. תשי"ג) ושקו"ט בזה בסכ"ג. ויש להעיר בדבריהם. ואין הזמ"ג.

שו"ת חסד יהושע כולל בתוכו תשובות לשאלות ששאלו את המחבר - הרב יהושע גרינוואלד. התשובה המופיעה בסכ"ג נכתבה כתגובה לא' הרמי"ם בישיבת 'תורה ודעת' על קונטרס שהוציא בעניני איסורי הנאה.

בסוף הקונטרס המקיף את נושא 'איסורי הנאה', מקשה המחבר הקונטרס על דחיית החק יעקב בדברי כ"ק אדה"ז בקונטרס אחרון, ולכך בא הרב יהושע גרינוואלד בתשובתו - לבאר את שיטת כ"ק אדה"ז. ולשם מפנה כ"ק אד"ש מה"מ את הרב צימערמאן על השקו"ט שלו בשייכות איסורי הנאה.

---

25) כונת המחבר בהגדרה 'סעיף קטן' היא לקונטרס אחרון, וכרגיל.

אגרת ב'תתקעז[1]

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספר "מנחת סולת"

הספר "מנחת סולת" נכתב ע"י הרב דוד צבי זעהמאן, וכולל בתוכו שקו"ט והערות שכתב על גדרי המצוות כפי שמופיעים בספר החינוך (לפי הסדר בו כתובים בפרשיות התורה).

הספר נדפס לראשונה ע"י המחבר בשנת תרצ"ד, אך היות ונשארו ממנו מספר עותקים מועט בעקבות מלחמת העולם השניה, הגיש הרב פנחס הירשפרונג - נכדו של המחבר - את הספר לדפוס פעם נוספת ושלח עותק לכ"ק אד"ש מה"מ, ולו - לרב פנחס הירשפרונג - נשלחה אגרת זו.

חלקה הראשון של האגרת נכתב ע"י המזכיר וחלקה השני נכתב ע"י כ"ק אד"ש מה"מ. החלק הראשון עוסק בפתיחת שלום, ובבקשת סליחה על כך שגליונות מסוימים שנשלחים אליו כעת לא צורפו למכתב ששלח לו כ"ק אד"ש מה"מ זמן מה לפנ"כ. חלקה השני של האגרת הינו ההערות על הספר 'מנחת סולת'.

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, ד' חוהמ"ס, תשט"ו ברוקלין.

הרה"ג והרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ צמ"ס חו"ב וכו' מוה"ר פנחס שי' [הירשפרונג. המו"ל].

שלום וברכה!

עפ"י טעות לא נצטרפו גליונות אלו למכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א ואת כהדר"ג שי' הסליחה.

בברכת חג שמח,

---

1) נדפסה באג"ק ח"י ע' יג. קטע אחד ממנה נדפס בלקו"ש ח"י ע' 187 והושלמה ע"פ העתק המזכירות.

מזכיר

נ.ב.

בהזדמנות זו אאשר בת"ח ת"ח קבלת תשורתו הס' מנחת סולת ח"א.

כ"ק אד"ש מה"מ מעיר שבע הערות על ספר זה, ופותח באלו המילים:

ולאות תודה ולחביבותא דמילתא ציינתי איזה הערות, אף כי אני אמרתי בחפזי, כי אין הזמ"ג.

הערה א' - בענין "שוני נהרג בגלגול נשמתו"

מצוה א.

סק"א בסופו: דנהרג שאני דצריך לבוא בגלגול וכו'.

בגמ' (יבמות סב, א) מובאת מחלוקת רב הונא ורב יוחנן: "איתמר, היו לו בנים ומתו - רב הונא אמר קיים 'פרו ורבו', ורבי יוחנן אמר לא קיים 'פרו ורבו'", ומכאן מובן דבר ברור - שלשיטת רב הונא אף אם מתו ילדיו של אדם קיים מצוות פו"ר.

והנה, שם בגמ' (לעיל) מובאת שיטת רבי נתן במחלוקת בית־שמאי ובית־הלל עד כמה הוא חיובו של האדם בפו"ר: "תניא, רבי נתן אומר, בית שמאי אומרים **שני** זכרים **ושתי** נקבות, ובית הלל אומרים זכר ונקבה".

ומביאה הגמ' את טעם ומקור בית שמאי לשיטתם (לפי רבי נתן): "אמר רב הונא, מאי טעמא דרבי נתן אליבא דבית שמאי? דכתיב, "ותוסף ללדת **את** אחיו **את** הבל, הבל ואחותו, קין ואחותו". וכתיב: כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". ומפרש רש"י: "**את קין את הבל**. אתין רבויין [הן] לומר נקבות היו עמהן. **כי שת לי זרע אחר תחת הבל**. אלמא תשלומין בעי ולא סגיא בלא שני זכרים ושתי נקבות".

ובהוכחה זו ישנם ב' פרטים: הא', שנולדו עם קין והבל תאומות (כפי שנלמד מהמילים 'את, 'את', המיותרות לכאורה) - ובזה מוכח שלאדם הראשון היו ב' זכרים וב' נקבות. והב', שכאשר נולד ילדו השלישי אמר אדם הראשון "כי שת לי זרע אחר תחת הבל" - היינו, שאם מתו בחייו חייב תשלומין, וללא הולדה נוספת לא קיים מצות פו"ר.

ולכאורה ישנה סתירה מכך על הנאמר בהמשך הגמ': שמכאן מוכח לשיטת רב הונא שבאם מת אחד מבניו של האב ולו אין אחים (או שמתה בתו ולה אין אחיות) - **לא קיים**

מצוות פו"ר, ובהמשך הגמ' אומר רב הונא במפורש - כפי שהוזכר לעיל - "**קיים** 'פרו ורבו'"!

ועל קושיא זו נעמד המחבר [לאחר שמביא מספר פירושים נוספים אותם דוחה] ומתרץ, שהחילוק בין דברי הגמ' נעוץ בכך שבתחילת הגמ' מדובר אודות הבל שנהרג ע"י קין אחיו, והיות ונהרג על כן **צריך הוא להתגלגל גלגול נוסף בגוף**, ולכן לא קיים אביו מצוות פו"ר (ולכן אמר אדם הראשון "כי שת לי זרע אחר תחת הבל"), אך בהמשך הגמ' מדובר אודות מיתה רגילה, בה אין הילד צריך להתגלגל גלגול נוסף בגוף, ולכן קיים אביו מצוות פו"ר.

ועל קביעה זו - שלנהרג דרוש גלגול נוסף - מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מנגלה דתורה ומפנימיות התורה:

צ"ע, דאם ע"פ נגלה בש"ס, גם נהרג א"צ להתגלגל וכמרז"ל חגיגה (ה, א) והוי' חילופי'.

הגמ' במסכת חגיגה[2] מספרת על שיח בין רב ביבי בר אביי למלאך המות, בו סיפר מלאך המות על טעות שנעשתה, שבמקום להרוג את 'מרים קולעת שערות הנשים' הרג את 'מרים מגדלת הילדים'. ועל מעשה זה שאל רב ביבי בר אביי מספר שאלות, כשהאחרונה שבהם היא - מה עשה עם שנותיה הנותרות של 'מרים מגדלת הילדים' שנהרגה בטרם זמנה? "אמר [מלאך המות]: אי איכא צורבא מרבנן דמעביר במיליה [שמעביר על מידותיו] מוסיפנא להו ליה, והויא חלופיה".

ומכאן מוכח שאין הנהרג דרוש גלגול להשלים שנותיו בעוה"ז, אלא שנותיו ניתנים לאדם אחר - תלמיד חכם - שמעביר על מידותיו, וגלגולי הנשמות הינם מצד טעמים אחרים.

ואם ע"פ המקובלים - אין זה תלוי באופן המיתה, אלא באם מילא המוטל עליו במשך ימי חייו או עדיין לא השלים, ועוד (ראה שער הגלגולים להאריז"ל בתחלתו, שם הקדמה ח' ובכ"מ. תניא ספל"ט. אגה"ק רסכ"ט ועוד).

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ ממספר מקומות בפנימיות התורה, בהם מבואר סיבות שונות לגלגול הנשמות בגופים שונים, אך אף באחד מהם אינו מבואר שהסיבה לגלגול הוא משום ש'נהרג':

---

2) ד, ב ואילך.

בשער הגלגולים לאריז"ל מובאים ג' סיבות: "דע כי הנשמות יתגלגלו לכמה סבות - הראשונה הוא לפי שעבר על איזו עבירה מעבירות שבתורה ובא לתקן. הב' הוא לתקן איזו מצוה שחסר ממנו. השלישית היא שבא לצורך אחרים להדריכם ולתקנם".

ובתניא מבואר שהגלגול הוא על מנת שיעשה אדם את הנדרש ממנו לשמה: "וכשעוסק שלא לשמה ממש, לשום איזו פניה לכבוד עצמו, כגון להיות תלמיד חכם וכהאי גוונא, אזי אותה פניה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו, והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה לפי שעה, עד אשר יעשה תשובה שמביאה רפואה לעולם, שבשובו אל ה' גם תורתו שבה עמו. ולכן אמרו רז"ל: לעולם יעסוק אדם וכו', שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי, שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, כי לא ידח ממנו נדח".

ובאגרת הקודש מובא מהאריז"ל ומבואר בארוכה, שהסיבה לגלגולי הנשמות היא על־מנת להשלים ולתקן את לבושי הנפש: "אך מודעת זאת מ"ש האריז"ל שכל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דיבור ומעשה להשלים לבושי נפשו ולתקנם שלא יהא לבושא חסרא כו'".

- והא דחגיגה, אשר עכצ"ל שלא השלימה המוטל עלי' ובכ"ז נתנו השנים לאחר, י"ל שהוא ע"פ הידוע (שער הגלגולים שם הקדמה ט') אשר בכלל אין מדת הגלגול נוהגת בנשים.

ולכאורה יש להקשות, שהרי ודאי ש'מרים מגדלת הילדים' שנלקחה לבית עולמה בטרם עת לא השלימה את מעשיה אשר היתה צריכה לעשות בזה העולם, ואם כן קשה על המובא מהאריז"ל ומבואר בתניא - שאחת הסיבות לגלגול נוסף של הנשמה בגוף הינו כדי "להשלים לבושי נפשו ולתקנם"!

ומתרץ כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ מה שכתוב בשער הגלגולים, שאין גלגול לנשים, וכפי שפותח שם בהקדמה ט': "דע כי מדת הגלגול נוהגת באנשים הזכרים ולא בנשים הנקבות", וא"כ לא קשיא ולא מידי, שהרי לא היה שייך בה כלל ענין הגלגול, ולכן - אף שודאי לא השלימה את המוטל עליה לא התגלגלה נשמתה גלגול נוסף בגוף, אך מוכח שאין הנהרג צריך לגלגול נוסף, אלא הדבר תלוי בדברים אחרים.

הערה ב' - בענין "שינוי דין הגמ' מפני דברים אחרונים"

שם. לפמ"ש המקובלים כו' לפמ"ש המהרש"א וכו'.

בהמשך דבריו הנזכרים לעיל, מקשה המחבר על דברי רב הונא - שהאב קיים מצוות פו"ר כשמת בנו ואף אם אין לו בן אחר - ממספר מקומות, ונשאר בצ"ע.

הקושיא השניה שמקשה על דברי רב הונא עולה מדברי המקובלים: "ועוד יש לעיין לרב הונא לפי מה שכתבו המקובלים לפרש מה דאמרו חז"ל "ובעונותינו יצאו מה שיצאו ועדיין בן דוד לא בא" - היינו, דמכח שלא מתקנים בגלגול זה הכל מוכרח הנשמה להתגלגל עוד הפעם לכן לא בא משיח, א"כ לרב הונא איך קיים במתו, דלמא לא תקנו ויצטרכו לבא עוד בגלגול".

כלומר, כיצד לדברי רב הונא קיים האב מצות פו"ר כשמת בנו[3] - ואף אם מת במיתה רגילה (אף אם אין לו בן אחר), והרי יכול להיות שלא תיקן הבן בגלגול זה כל הנדרש ממנו ויצטרך לבוא בגלגול נוסף, ואם כן לא קיים המצווה בפחות מב' בנים!

לאחר הקושיא הנ"ל, מביא את דברי המהרש"א בחדא"ג שלו על מס' נדה (יג, ב), הנעמד על השאלה - כיצד יכולה הגאולה לבוא באופן של 'אחישנה', בעוד שאין בן דוד בא עד שיכלו הנשמות מן הגוף? ומתרץ: "ואולי שהוא כענין שאמרו שהיתה אשה אחת יולדת במצרים ששים ריבוא בכרס אחד - והוא משה שהיה שקול ככל ישראל כן אם יזכו ישראל תלד אשה בענין זה ס' ריבוא בכרס אחד שהנולד יהיה כששים ריבוא נשמות שבגוף".

ועפ"ז מקשה המחבר - מדוע נדרש תמיד לשיטת רב הונא ב' זכרים וב' נקבות לקיום מצות פו"ר, בעוד שכאמור באדם צדיק נמשכים מספר נשמות, ואם כן כלו הנשמות מן הגוף אף שנהרג, ומדוע מחייב רב הונא ב' זכרים וב' נקבות? ואם כן - מסיק המחבר - לפעמים יוצא אדם ידי חובה אף בבן אחד בלבד, ואפילו שמת ולא העמיד תולדות, כיון וייתכן שבבנו שמת נמשכו מספר נשמות.

ועל עצם קושיות אלו עומד ותָמֵהַ כ"ק אד"ש מה"מ:

- לפענ"ד תמוה הקושיא שישַנו הדין מפנ"ז.

כלומר, ללא התייחסות כלל לעצם הענין, הרי אין להקשות מדברי המקובלים וחידושי המהרש"א **על דברי רב הונא ורבי יוחנן בגמ'! ובפרט על פי מסקנתו - "א"כ תסגי באחד בכה"ג"!**

קושיא נוספת מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על גופם של דברים:

---

3) להבהיר: בזה ובהבא לקמן נכתבו הדברים בל' זכר - בנו, ואף שהכונה היא גם לל' נקבה - בתו, שגם בהעמיד ב' זכרים ובת א' בלבד - נאמרו הדברים. וכדלקמן.

וידועה שו"ת הנו"ב (מהד"ק או"ח סל"ה) בכגון דא שאין תשובה מועלת לעונשין דב"ד של מטה.

בשו"ת נודע ביהודה מבאר שדברי ר"ע[4] "חייבי מיתות - עשה תשובה אין בית דין מוחלין לו" הינם גזירת הכתוב: "שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן, ואין אדם שיומת בב"ד, כי יאמר חטאתי והנני שב. וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עונות כדי שיתיירא האדם מלעבור, לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת ב"ד".

ועפ"ז תמוהים דברי המחבר - שיוצא ידי חובה בבן א' כיון שייתכן שיהי' צדיק, והרי לדבריו בטל דין זה ולכל השיטות יוצא י"ח בבן אחד - שהרי לעולם יש לומר שאולי הבן הינו צדיק ונמשכו בו מספר נשמות.

ולהעיר ג"כ מהצ"צ על מקואות פ"א מ"ו בסופה (קעב, א): שאין למדין כו'.

ומעיר כ"ק אד"ש מה"מ הערה נוספת בענין הא' מדברי הצ"צ בחידושיו על הש"ס, שם כותב "אין למדים מהדרש"[5].

הערה ג' - בענין "קיום מצוות פו"ר בב' זכרים"

שם. סק"ב. בדעת הירושלמי ותוס' חד מקמאי דלכ"ע יוצא בב' זכרים.

כפי שהוזכר לעיל, חולקים ב"ש וב"ה עד כמה הוא חיובו של האדם בהעמדת ילדים, כשבית שמאי סוברים שחייב כל אדם להעמיד לכל הפחות ב' זכרים וב' נקבות, אך בית הלל סוברים שגם בזכר ונקבה יוצא י"ח, וטעמם מן הפסוק "לא לתוהו בראה **לשבת יצרה**" - ובזכר ונקבה ישנו מ'יישובו של עולם' - והלכה כב"ה.

והביא המחבר מן הירושלמי ומתוס' 'חד מקמאי' שלשיטת ב"ה יוצא י"ח כאמור בזכר ונקבה, **וכ"ש** שיוצא י"ח **בב' זכרים**, ומקיים בזה מצוות פו"ר. [ומה שהקשו על כך כל הקדמונים, ראה בתוס' חד מקמאי המיישב זאת].

ועפ"ז מסביר 'תמיהה' המובאת בספר דרך פיקודיך - כיצד מתו הצדיקים הגמורים - אברהם, יצחק ומשה - ללא העמדת נקבות, והרי אין בזה לכאורה משום 'לשבת יצרה'? אלא שע"פ הנ"ל מובן, שקיימו חיוב זה בבניהם.

---

4) מכות יג, ב.

5) ולהעיר שב'חידושים על הש"ס' מובא כלל זה בתוס' חידוש: "והדברים שכתבתי הן דברי אאזמו"ר הגאון ז"ל בדרוש ע"פ עלי באר ענו להו, ואף שאין למידין מהדרש - עכ"ז הדברים נכונים ומתקבלים". ויש לציין שכ"ק אד"ש מה"מ מעיר מחלק הא' של דברי הצ"צ ולא מחלקו השני ממנו משמע שכאשר הדברים 'נכונים ומתקבלים' ניתן ללמוד כך.

וכן מובן ע"פ הנ"ל כיצד היה מותר ליוסף שלא לשמש את מיטתו בשני הרעבון - והרי לכאורה עוד לא קיים מצוות פו"ר, וכיצד נמנע מקיום המצווה, ובפרט ע"פ המבואר שהיה זה משום מידת חסידות? ומבואר ע"פ דברי הירושלמי, שהיות וליוסף היו כבר ב' זכרים - אפרים ומנשה - קיים מצוות פו"ר, ומשום מידת חסידות לא שימש מיטתו.

ועפ"ז מציין כ"ק אד"ש מה"מ ליישב ענין נוסף:

- עפ"ז מיושב בפשיטות דברי הזהר ח"ג קמח, א.

בזוהר פרשת נשא איתא: "אמר רבי שמעון מאי דכתיב "עלית למרום שבית שבי וגו'", אלא בשעה שאמר לו קודשא בריך הוא "של נעליך מעל רגליך" אזדעזע ההר. [והסיבה לזעזוע זה מבוארת בדברי מיכאל -] אמר מיכאל קמי קודשא בריך הוא רבש"ע תבעי לסתור אדם, והא כתיב "זכר ונקבה בראם . . ויברך אותם" ולית ברכתא אשתכח אלא במאן דאיהו [כלומ' - שיש לו] דכר ונוקבא, ואת אמרת לאתפרשא מאתתיה?

"א"ל הא קיים משה פריה ורביה, השתא אנא בעינא דיתנסב בשכינתא ובגיניה יחות שכינתא לדיירא עמיה הדא הוא דכתיב עלית למרום שבית שבי, ומאי שבי, שכינתא דאתנסיבת עמך" [משה רבינו קיים מצוות פו"ר, וכעת רוצה אני שישא את השכינה, ויוריד את השכינה לדור עמו במקומו - בתחתונים].

וע"פ דברי הירושלמי הנ"ל יובן בפשטות גם גבי משה, ש"קיים משה פריה ורביה" בב' זכרים שהיו לו - גרשום ואליעזר[6].

הערה ד' - בענין "תחילת זמן החיוב במצוות פו"ר"

שם. סק"ג.

את סימן קטן ג' על מצווה א' פותח המחבר במשנה (אבות ה, כב) "בן שמונה עשרה לחופה", ודן מדוע חיוב זה חל על האדם רק בגיל י"ח, ומתי החיוב חל עליו מדאורייתא.

ומביא פוסקים רבים הדנים בזה, כשכל אחד מהם נושא טעם אחר לחיוב מגיל י"ח דוקא (וממילא נפק"מ למקרה בו טעם זה אינו שייך - בו יתחייב עוד קודם לגיל י"ח, או רק לאחריו).

ועל כך תָּמֵהַ כ"ק אד"ש מה"מ:

---

6) יתרו יח, ג־ד.

לפלא שלא העיר והאיר משו"ע רבנו הזקן הל' ת"ת רפ"ג. עיי"ש.

שהרי בהלכות ת"ת שם דן בזה כ"ק אדה"ז במפורש:

"וכל מי שדעתו וכח זכרונו יפה - שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבעל פה כולה - הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תורה שבעל פה כולה (שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה שהן פירוש כל התרי"ג מצות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים) ואח"כ ישא אשה, ויעסוק אח"כ כפי הפנאי שלו בעיון ופלפול כל ימיו כפי כחו".

ומבהיר כ"ק אדה"ז הטעם בזה: "שאם ישא אשה תחלה יהיו רחיים בצוארו - טרדת פרנסת אשתו ובניו - ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי כל כך ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן שהן פירוש התרי"ג מצות ועיקר התורה שבעל פה. ולכן נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה אף שהיא גדולה מכל המצות".

אך מעמיד זאת בתנאי: "שאין יצרו מתגבר עליו ויוכל ללמוד בלא הרהורי עבירה רק שרוצה לישא כדי לקיים מצות פריה ורביה והרי הוא פטור ממנה כי היא נדחית מפני מצות תלמוד תורה השקולה כנגד כל המצות". וראה שם בארוכה.

הערה ה' - בענין "חילול שבת כשניתן להמתין עד מוצאי שבת"

שם. קלט, ד. פסקא והנה הרש"ש.

הערתו החמישית של כ"ק אד"ש מה"מ מכוונת לפסקא שלימה בספר, ועל כן הובאו הדברים מחולקים ומבוארים יותר, על־מנת שירוץ בהם הקורא.

בתחילה מובאים דברי הרש"ש והוכחתו, לאחמ"כ דברי המחבר (־ המקשה על הרש"ש, מתרץ קושיא זו, מקשה מדברי המכילתא ומישב קושיא זו ג"כ), ובהמשך הדברים מובאים דברי כ"ק אד"ש למחבר הנחלקים לב' הערות: הערה ראשונה על קושית המחבר ברש"ש ותירוצו, והערה שניה על דברי המחבר על המכילתא ותירוצו.

א

איתא ביומא: "**מתני'**. אמר רבי מתיא בן חרש, החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת, מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת", ונעמדת הגמ' ומבררת מהו החידוש בחלקה השני של המשנה "וכל ספק נפשות דוחה את השבת" - על המובן מחלקה הקודם של המשנה - "החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות", ומבארת שהחידוש הוא אשר "לא ספק שבת זו בלבד אמרו, אלא אפילו ספק שבת אחרת".

ומפרש רש"י: "**לא ספק שבת זו בלבד.** לא שיהא ספק הנפשות לשבת זו, אלא אפילו אין הספק לשבת זו, דפשיטא לן דהיום לא ימות, אלא ספק שאם לא יעשו לו היום - שמא ימות לשבת הבאה", היינו שאף אם אין חשש שימות היום אלא רק בעוד זמן מחללים עליו את השבת.

הרש"ש נעמד בפירושו גם הוא על גמ' זו ומציין לפירוש רש"י - על־פיו "קשה להבין טובא" את דברי הגמ', וזאת מצד חמש קושיות שיש לו על פירוש רש"י, ולכן רואה הרש"ש לנכון לפרש את דברי הגמ' באופן אחר. ובהקדמתו לפירושו מעמיד מספר מקרים, והדין הנהוג בהם.

והמקרה הרביעי אותו מקדים לפירושו: "אם נצרך לעשות לו [לחולה] הרפואה ב' פעמים - פעם א' היום דוקא והב' נוכל להמתין עד לאורתא, מ"מ מותר לעשות לו גם פעם הב' בשבת הואיל דכבר ניתן עליו לחלל את השבת מה לי חילול אחד מה לי ב"פ".

ומוכיח דין זה מהגמ' במנחות (עב, א־ב) שם מובאת מחלוקת רבי ורבי אלעזר בר' שמעון גבי קצירת העומר, ומעמידה הגמ' את שיטת ר' אלעזר בר' שמעון בשיטת רבי עקיבא "רבו של אביו", "דתנן, כלל אמר ר' עקיבא: כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת".

ולאחמ"כ מביאה הגמ' ברייתא ממנה משמע שאף אם ניתן לעשות מלאכה בזמן אחר - שלא בשבת - ניתן לעשותה בשבת: "תניא, אמר ר' שמעון, בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ולא היה ממתין להן עד שתחשך" - עד יציאת השבת, אז ניתן ג"כ להקטיר את חלבי ואברי קרבנות השבת.

ומיד שואלת "ורבי אלעזר בר' שמעון לא שמיע ליה"? ומתרצת, ששם [בברייתת רבי שמעון] "דחתה שחיטה את השבת", "וכיון דניתן שבת לדחות אצל שחיטה, נדחה נמי אצל הקטרה" [רש"י].

ומכך מוכיח הרש"ש את דבריו, שכיון וכבר ניתנה הרשות לחלל את השבת לצורך ניתן לחלל פעם שניה, ואף אם הפעם השניה אינה ספק נפשות וברי לנו שיחי' "מותר לעשות לו פעם הב'".

ב

והקשה המחבר על דברי הרש"ש ע"פ מ"ש בעט"מ, שכל ההיתר לחלל את השבת אף בפעם השניה כשניתן להמתין עד מוצאי שבת נאמר רק לגבי עבודה בבית המקדש

(־ הקטר חלבים ואברים) שהותרה העבודה, משא"כ בענינינו - גבי עשיית רפואה לחולה - הרי פיקוח הנפשות דוחה את השבת בלבד, ואין לדחות ב' פעמים.

ועל כן תולה המחבר היתר זה - לחלל את השבת בפעם הב' - במחלוקת אביי ורבא, וכדלקמן.

דהנה, בזבחים (לב, א־ב) נחלקו אביי ורבא גבי ערב פסח בו רובם של כהנים או של ישראל טמאים בטומאת מת (ולטמא מת מותר להכנס לעזרה), ונטמאו בנוסף בטומאת זיבה (ולזב אסורה הכניסה לעזרה):

רבא סובר שמותר להכנס לעזרה להקריב את קרבן הפסח, היות ונדחית כבר טומאה אחת תידחה הטומאה השניה, שהרי "**מה לי דחיה אחת מה לי ב' דחיות**".

אביי סובר שאין להכנס לעזרה על־מנת להקריב קרבן פסח, ונדחית הטומאה פעם אחת בלבד ולא ב' פעמים.

ויש לומר שהרש"ש סומך דעתו על שיטת רבא[7] - המתיר לדחות ב' פעמים, ולכן ניתן לעשות לחולה בשבת בפעם הב' אף שאין סכנת נפשות, ואילו העט"מ סומך דעתו על שיטת אביי - האוסר לדחות ב' פעמים, ולכן כשאין סכנת נפשות שוב אין לדחות[8].

ומציין המחבר למכילתא שם משמע להיפך - שאסור לדחות את השבת ב' פעמים כשאין זה לצורך: "מחלליה מות יומת" למה נאמר? ר' יהודה בן בתירא אומר, הרי הגוים שהקיפו את ערי ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין, הואיל וחללנו מקצתה, נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין מחלליה מות יומת", ומשמע דלא כשיטת הרש"ש!

ומתרץ, שאולי מה שנאמר במכילתא - הוא לגבי חילול שלא לצורך, אך לגבי חילול שיש בו צורך קצת - חולה - מותר לחלל פעם נוספת, ואף אם אין בו סכנה.

---

7) ואין לומר שמחלוקתם נאמרה רק לגבי עבודה בבית המקדש (ואילו לגבי דחיה שאינה עבודה אוסר רבא לדחות ב' פעמים כאביי), שהרי אין הכניסה לבית המקדש עבודה של ממש אלא רק הכנה לעבודה, ואם כן יש לומר שמחלוקתם נאמרה לגבי המקרים כולם, וכבפנים.

8) ולהעיר שהלכה כרבא בכל מחלוקותיו עם אביי, חוץ מששת מחלוקות יע"ל קג"ם (קידושין נא, ב, וברש"י).

ג

כ"ק אד"ש מה"מ מעיר למחבר בענין זה ב' הערות:

בהערה הראשונה מציין כ"ק אד"ש מה"מ לחידושי הרשב"א ושו"ת בני ציון, שם מבואר יסוד בחילוק בין מותר ודחוי:

להעיר מקידושין כא, ב בחי' הרשב"א שם. שו"ת בני ציון ח"א ועוד.

דהנה, במס' קידושין (כא, ב) מביאה הגמ' את מחלוקת רב ושמואל בנוגע לכהן במלחמה הפוגש באשה ורוצה לישא אותה: האם חלים עליו דיני אשת יפת תואר כבישראל, או שמא חלים עליו חומרות נוספות, היות וריבה בו הכתוב מצוות יתרות[9]: "רב אמר מותר, ושמואל אמר אסור".

ומבארת הגמ' במה חלקו: "בביאה ראשונה - דכ"ע לא פליגי דשרי דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי - בביאה שניה: רב אמר מותר, הואיל ואישתריא אישתרי; ושמואל אמר אסור, דהא הויא לה גיורת, וגיורת לכהן לא חזיא".

ומבאר הרשב"א את טעמו של רב "הואיל ואישתרי אישתרי", בהקדים קושיא על דבריו מיבמה מן האירוסין שמותרת לכהן גדול בביאה ראשונה בלבד, אך בביאה השניה אסורה - ולא אומרים "הואיל ואישתרי אישתרי"!

ומתרץ הרשב"א, "דהתם (גבי יבמה מם האירוסין לכה"ג) לא שרי לה ניהלי' קרא בהדיא אלא דמדרש קא דרשי' משום דאתי עשה ודחי לא תעשה; ובביאה ראשונה דאיכא עשה שריא, שניה דליכא עשה אסירא. אבל כאן (גבי אשת יפת תואר לכהן) **דשריא לה בהדיא** ולא חלק בין ביאה לביאה **אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי**".

ובזה מניח הרשב"א יסוד גדול בנוגע לענינו - האם דוחים ב' פעמים, או רק בפעם הא': כאשר ישנו פסוק מפורש המתיר את חילול השבת - הרי הותר לגמרי [ובזה נכללת העבודה במקדש בשבת - אותה מתיר ההכתוב בפירוש[10]], אך כאשר אין פסוק מפורש אלא רק לימוד ודרש - אין דחיה בתר דחיה [ובזה נכלל חילול השבת - הנלמד מדרשה בלבד[11]].

---

9) "אלמנה גרושה וחללה זונה את אלה לא יקח", אמור כא, יד.

10) "וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים ושני עשרונים סולת למנחה בלולה בשמן ונסכו עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה". פנחס כט, ט־י.

11) יומא פה, א־ב. שם מובאים שמונה דרשות לענין זה, ולמסקנא נוקטת הגמ' בביאור שמואל - "אמר רב יהודה אמר שמואל: "וחי בהם" - ולא

ד

בהערה השניה מעלה כ"ק אד"ש מה"מ תמיהה בביאור הרשב"א הנ"ל ומביא את דברי הרגצ'ובר המבארים תמיהה זו:

ומש"כ במכילתא - הנה, ע"פ הנ"ל ברשב"א ועוד, לכאורה תמוה ל"ל קרא.

דהנה, דרשתו של רבי יהודה בן בתירא על הפסוק "מחלליה מות יומת - אפילו כהרף עין מחלליה מות יומת" מובאת במכילתא לבירור הצורך בפסוק זה. ולכאורה ע"פ היסוד אותו מניח הרשב"א - לשם מה נצרך הפסוק "מחלליה מות יומת"? והרי גם אם לא היה נכתב פסוק זה, **לא** היינו מתירים חילול שבת כשכבר נתחללה השבת, שהרי לא הותרה בפירוש (אלא רק ע"פ הדרשות דלעיל)!?

ומבריק הפי' בצפנת פענח להגאון מרגצוב בזה (ואין הס' עתה תח"י) שמדוייק הענין במכילתא[12]: הגוים שהקיפו את אר"י וחללו ישראל את השבת - דלמה כל האריכות ומציאות בלתי מצוי' בתכלית - אלא שדוקא ורק בזה צריך קרא, כיון שבטלה שבת לגמרי.

והביאור בזה כפי שכותב הרגצ'ובר:

ובהקדם השאלה הנדרשת - מדוע מדבר רבי יהודה בן בתירא גבי מקרה כה דחוק, שגויים הקיפו את ישראל ולאחר שנלחמו בהם - עוד לא יצאה השבת, וישנה שאלה גדולה האם יכולים לחלל את השבת במקרה כזה לאחר שחללו חלקה או לא, ומדוע ללא דרש רבי יהודה ב"ב גבי מקרים המתרחשים מדי שבת בשבתו - כחילול שבת על החולה וכדו'?

אלא שבזה נעוץ הביאור: שאכן במקרה רגיל אין הו"א לחלל את השבת - מצד היסוד אותו מניח הרשב"א לעיל - אין דחיה לאחר דחיה עד שיתיר זאת הכתוב בפירוש, אך ב"גויים שהקיפו את ישראל" - בזה חיללו **כל** ישראל את השבת ויצאו למלחמה על אויביהם, ואין היתר לעשות בשבת רק מלאכה מסוימת - אלא כל המלאכות מותרות, ועושים כל הנדרש לצרכי המלחמה, בזה ישנה הו"א להתיר - שהרי "בטלה שבת לגמרי", ולכן כותבת התורה "מחלליה מות יומת" - אפילו כהרף עין מחלליה מות יומת".

שימות בהם" - כביאור המדויק ביותר.

12) הערת כ"ק אד"ש מה"מ: ראה גם לעיל [אג"ק] ח"ב אגרת קעו, ובהנסמן בהערות שם.

הערה ו' - בענין "כיבוד אח גדול ממנו - אח מאב או מאם"

שם קמב, ד. סק"ה.

בסעיף קטן ה' על מצוות ת"ת מביא המחבר את דברי ה'תפארת יונתן' (אותם מביא בשם הזוהר) - שהדרשה הידועה "כבד את אביך ואת אמך - לרבות אחיך הגדול" נאמרה גבי אח מאם בלבד, ואין חיוב לכבד את אחיו הגדול - אחיו מאביו. וטעמו, שהרי דרשה זו נדרשת מן המילה "**ואת** אמך", ועל כן כולל חיוב זה רק את אחיו הגדול - אחיו מאמו.

וכותב המחבר על דבריו: "**ומאד תמהני**. כי ביורה דעה (סי' ר"מ סכ"ב) פוסק בין מהאב בין מאם, וציין בית יוסף לתשובות הרא"ש שכתב שגם לאח מאם מחויב לכבד, אבל שנאמר רק לאח מאם ולא של אב **לא עלה ע"ד איש**! ומה שמעתיק כן מזוהר, לדעתי מוכח מרעיא מהימנא פ' קדושים כקרא איש אמו וגו' להיפוך דריש שם: "את אביך - לרבות אחיך הגדול"! ע"ש. ושוב לפ"ז בבירור שנוהג באח מאב. ומצאתי בחיבורו יערת דבש ח"ב (דקל"ט ע"א) שכתב מסברתו כן ולא ציין לזוהר ע"ש, הרי **דלא ראה כן בזוהר** ומסברא אינו כן כמו שנתבאר".

ועל קושיות אלו - שאין בנמצא מקור כלל לדברי התפארת יונתן, מציין כ"ק אד"ש מה"מ למקומות בהם משמע כדבריו:

כדעת התפ"י משמע בס' לקוטי תורה להאריז"ל פ' וירא ובש' המצות שלו ר"פ יתרו. וכן אשר הקטן שבבנים מחויב לכל הקודמים אליו.

בלקוטי תורה לאריז"ל שם מבאר בשני אופנים מדוע יש לכבד את אחיו הגדול ממנו: "ענין מארז"ל כבד את אביך, לרבות אחיך הגדול. והענין הוא, מב' פנים, ואיני זוכר איזה מהם אמיתי, ולענ"ד כי שניהם אמיתים".

באופן הראשון: "והענין כי הלא ההוא רוחא קדמאה דשבק בה, ממנו נחלק לכל הבנים שיולדו. ואמנם כמו שבאותו הרוח כללות כל אותן הבנים, כך הולך הסדר ממדרגה למדרגה, כי הבן הב' נוטל תמצית ההוא רוחא אשר נשאר **בנוקבא**, והוא כלול ומשועבד אל הראשון, והוא ענף ממנו, וכן השלישי משועבד לב' הבנים הראשונים, כי הבן הראשון מצווים כל אחיו לכבדו, מהטעם עצמו שהם חיבים לכבד אביהם, שהוא יותר מעולה, כי גם הבן הראשון משועבד לו, והבן הב' משועבד לכבד בן הא' לבדו, והשלישי משועבד לב' בנים הראשונים אך יותר משועבד אל אביו. ובן שאחריו יהיה במדרגה יותר משעבוד בכבוד אחיו הראשון מן השני, וכן עד"ז בכל הבנים. ואין להאריך".

היינו, שהבן הראשון נוטל את תמצית ה'רוח' שניתנה **באמו** בה כלולים כל בניה, והבן שלאחריו נוטל את התמצית שנשארה מרוח זו - אך אינו נוטל כאחיו הגדול, וע"כ חייבים האחים בכיבוד אחיהם הגדול - המעולה מהם. וכמובן שטעם זה ישנו **באח מן האם בלבד**.

ובאופן השני: "גם יש דרך ב', והוא, כי גם הבן בהיותו בבטן אמו, שביארנו כי הגבורות הראשונים נעשו רוחא כדי להעלות מ"ן אלו, כך הגבורות שלו מניחין רוחא תוך אמו לצורך הבנים שיולדו אחר כך, וכן עושה הבן הב' וכן הבן הג' עד כמה בנים".

ובשערי המצוות לאריז"ל מבאר זאת בפרטות יותר: "והענין הוא כי כמו שביארנו בענין דרוש בנימין כנז' כי ההוא רוחא קדמאה דשבק בעלה בגוה בביאה ראשונה הם בחינת הגבורות הראשונות הניתנות בה ונעשית בה בחינת רוחא להעלות מ"ן אליו, כן הגבורות של זה הבן הבכור מניחין קצת רוחא בגוה דאימא כשנולד לצורך הבנים שיולדו אחריו, וכן עד"ז עושה הבן הג' והד'.

ומובן אם כן ע"פ טעם זה, שחיוב כיבוד אחיו הגדול שייך אך ורק באח מן האם, שהניח רוח **באמו** ואיפשר את הורתו ולידתו.

הערה ז' - בענין "אהבה לרשע"

בסופו קנז, ג. בענין אהבה לרשע.

בעמוד האחרון בספר 'מנחת סולת' נותרו למחבר מספר שורות לאחר שסיים את פירושו על המנחת חינוך, "ולמען שלא ישאר הנייר חלק" ציין פה איזו הערות על ספרו 'קב זהב', ועל אחת מהערות אלו נעמד כ"ק אד"ש מה"מ.

הספר קב זהב כולל שו"ת שכתב המחבר, והערה זו על ספרו - עליה נעמד כ"ק אד"ש מה"מ - הינה הערה על השו"ת הראשון בספרו, בו עונה לחכם ששאל האם כשיש מריבה בין תלמידי החכמים צריכים לפתוח בית מדרש נוסף, או שיש ללמוד יחד על אף כל המריבות ובכך לקיים את הכתוב "ברוב עם הדרת מלך".

ובדיוניו הרבים מקשה על דברי הגמ' בסנהדרין (נב, א) בנוגע לחיוב מיתת שריפה, שם איתא: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה", והרי לכאורה דבר מפורש הוא בגמ' מס' פסחים (קיג, ב) אודות עובר עבירה "אמר רב נחמן בר יצחק - מצוה לשנאותו"! ונשאר בצ"ע.

ובספרו 'מנחת סולת' (בסופו), מביא על שאלה זו מספר יישובים, וכדלהלן:

"מצאתי אח"כ בשיטה מקובצת מס' כתובות (לז, ב) שכתב, דאפילו רשע הוי בכלל

'רע', ומכח שנעשה בו דין. (והוכיח ממדרש דהוי חסידים), ע"ש [ובאמת בסנהדרין (ח"ז) מבואר להיפוך דאפילו לרבא לא מקרי חסידים ע"ש]". כלומר, שע"י דין המיתה שמקיימים ב'רשע' נעשה ה'רשע' ל'רעך', ועל כן מצוה ל"ברור לו מיתה יפה", ואין מצוה לשנאותו [אך מקשה על כך מהגמ' בסנהדרין].

"ומצאתי במגדול עוז מהגאון יעב"ץ (בח"ב בערך בהמות ושאר בריות אות ט"ז), שכתב שגם לרשע אסור לשנאותו בלב אלא שיהיו מעשיו שנואים בעיניו ויראה לו פנים זעופות ולא יעשה עמו בטוב, (ו)כל זה שלא שב, ע"ש". היינו שאין מצווה לשנוא את האדם עצמו אלא רק את מעשיו, ולמעשה בפועל אין להתחבר עמו, ויראה לו פנים זעופות (עד שישוב בתשובה).

ומציין גם לפירוש המשניות להרמב"ם[13] שם מבוארים שלושה עשר יסודות האמונה בה', כשהיסוד השלושה עשר הינו תחיית המתים. ובהקדמתו של הרמב"ם לשלושה עשר היסודות מביא אשר תחיית המתים הינה יסוד מיסודות תורת משה רבינו, ולמי שאינו מאמין בכך - "אין דת ואין קשר עם האומה היהודית", אלא - מסייג הרמב"ם - תחיית המתים הינה לצדיקים, וכמ"ש בבראשית רבה: "גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, ותחיית המתים לצדיקים בלבד".

ובסיום מניית כל שלושה עשר עיקרי ויסודות האמונה מבהיר הרמב"ם: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחוה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנאותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'".

ומובן מכך שכל עוד ויהודי מאמין בשלושה עשר עיקרי האמונה חובה לאהוב אותו ואף אם עשה עבירות שונות, והציווי להשמיד - שודאי כולל את הציווי לשנוא - נאמר באפיקורס בלבד המטיל ספק באחד מיסודי האמונה, ובזה מוציא את עצמו מן הכלל.

ואם כן לא קשה דבר: שהנאמר בסנהדרין - ברור לו מיתה יפה - נאמר בנוגע ליהודי שעבר עבירה חמורה שחייבים עליה מיתה, אך לא פקפק ביסודי האמונה, ואילו מה שנאמר "מצווה לשנאותו - נאמר גבי אפיקורס בלבד.

---

13) סנהדרין י, משנה א.

[אך מציין על הוכחה זו האחרונה שדחוקה היא, שכן מפשטות דברי הגמ' בפסחים הנ"ל ה"מצווה לשנאותו" נאמרה בהמשך ולגבי כל עובר עבירה, והדרא קושיא לדוכתא].

ועל כל הדיון הנ"ל - האם יש לאהוב את הרשע ובאיזו מידה - מציין כ"ק אד"ש מה"מ:

- ראה תניא פל"ב ובס' שציין הצ"צ בהגהותיו (ס' קיצורים לתניא ע' לו).

בפרק ל"ב בתניא (לאחר שבחלקו הראשון מבאר כ"ק אדה"ז את האהבה העצומה שיש לאהוב כל יהודי) מבאר אדה"ז בחלקו השני של הפרק את דברי הגמ' אודות חבירו שחטא שיש "מצווה לשנאותו" שנאמרו גבי 'חבירו בתורה ובמצוות' דוקא שחטא, ולא על כל עובר עבירה (אותו יש לאהוב ולקרב בלבד), וגם כששונא את חבירו שחטא כדי שיחזור בתשובה - יש מצוה לאהוב אותו מצד הטוב הגנוז בו.

ובספר קיצורים והערות לספר ליקוטי אמרים מציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ על דברי כ"ק אדה"ז לדברי הגמ' והראשונים[14] מהם מוכחים דברי כ"ק אדה"ז שהאהבה צריכה להיות לכל יהודי - וגם לרשעים, ו"מצווה לשנאותו"[15]. ודלא כדפירש המחבר.

---

14) את עמיתך עם שאתך כו'. ע' בח"א מהרש"א ספ"ו דיבמות ולכאורה ע"ד מ"ש עמיתך עם כו', בשבועות ד"ל א', ב"מ נ"ט א', וכ"מ בפי' בתנד"א ס"פ י"ח הוכיח כו' עמיתך יכול אפילו כו' רשע ושונאך כו' כ' לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתומ"צ אתה חייב להוכיח אבל כו' ע"ש ובמ"ש במ' שם וע' בהלכות הצריכות הלכות אונאה וגנבת דעת ס"ל דכוונת עם שאתך בתומ"צ ולא העובר על ד"ת כו' ולא חזר בו אחר שהוכיחהו בסתר כו' מותר לקרותו עבריין ואין בו משום אונאת דברים, וזהו כוונת הנ"י שם בב"מ שם, והסמ"ג לאווין קע"א שהביאו הד"מ ורמ"א בח"מ רכ"ח סי"א, וכ' בל' י"א ע"ש בהלכות שהשיג במראה מקום על הסמ"ע שם, שלא ע' רק בהד"מ בשם הנ"י ע"ש ודו"ק, וע' בס"ח סי' תי"ג שהובא בס"א תר"ח מק"ג יעו"ש. שוב מצאתי בנ"י התנד"א הנ"ל.

15) מפני אריכות המקורות והדיונים לא הובאו הדברים במילואם, אך לשם דוגמא המהווה 'טיפה מן הים' יש להביא את דברי המהרש"א הראשונים אליהם מציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ: "כשם שמצוה לאדם לומר דבר הנשמע כו'. פרש"י דכתיב הוכח תוכיח להוכיח מי שמקבל ממנו עכ"ל, מלשון כפול דריש ליה. ובעלמא דרשינן מיניה הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים. ועוד יש לפרש הוכח תוכיח לעמיתך כדדרשינן בעלמא עמיתך - עמיתך במצות, שמקבל תוכחה, ובהפך שאינו מקבל תוכחה", ומוכחים דברי כ"ק אדה"ז שיש להוכיח רק את שעמך בתורה ובמצוות, אך מי שלא - אין לשנאותו אלא לאהוב אותו בלבד.

אגרת ב'תתקפד[1]

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על חוברת "עדות לאסף"

החוברת נשלחה לכ"ק אד"ש מה"מ ע"י המחבר הרב אברהם סענדער נעמצאוו, וכוללת בתוכה "ביאורים על כמה וכמה מאמרים סתומים בגמרא ומדרש, וברש"י באיזה פרשיות בחומש, וגם ביאורים בעניני חיזוק עיקרי הדת".

כפי הנראה מל' המכתב - חוברת זו נכתבה בשילהי שנת תשי"ד, ונתפרסמה בשעתה. לאחמ"כ - בחודש כסלו שנת תשט"ז - נדפסה החוברת בתור ספר 'עדות לאסף' ללא שינויים מהותיים, כך שתורות המחבר עליהם העיר כ"ק אד"ש מה"מ נשארו כשהיו.

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, כ"ז תשרי תשט"ו

ברוקלין

הרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ כו' מוה"ר אברהם סענדר שי'

שלום וברכה!

המחבר שלח לכ"ק אד"ש מה"מ לפני חגי חודש תשרי בצירוף הצעה להמתין עם ההערות על הספר עד לאחר החגים.

ואכן, כ"ק אד"ש מה"מ מתייחס מיד בתחילת האגרת לכך שקיבל את הצעתו, אך יחד עם זאת מתייחס לתוצאות שגרם עיכוב זה[2].

בעתו קבלתו החוברת שלו וכהצעתו הנחתי את הענין על אחרי החגים ונתקיים מרז"ל במילי דאבות אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה, כי הטרדות לא נתמעטו אלא אדרבה, ובמילא אינני רוצה לדחות הענין יותר ובמילא אבוא עכ"פ באיזה שורות ואתו הסליחה.

---

1) נדפסה באג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"י ע' יט.

2) ולהעיר מפירוש ה'תפארת ישראל - יכין' "שמא לא תפנה. גם זה אזהרה למנהיג הטרוד הרבה, וכמו כן לכל אדם הטרוד בעסקיו, שכשיהיה לו פנאי קצת באמצע טרדותיו לא יאמר מה אוכל ללמוד בזמן מועט כזה, אלא כשיהיה לי פנאי הרבה מעסקי אשנה ואלמוד, שמא לא תפנה".

בחלק הבא מקדים כ"ק אד"ש מה"מ, שאע"פ שספרו כולל דרשות, וישנו כלל שאין משיבים עליהן[3], בכ"ז יעיר עליהם מס' הערות.

ידוע אשר אין משיבין על הדרוש (כנפי יונה חלק ב' סימן קכ"ה) בכ"ז כנהוג בענינים כגון אלו אענה גם אני חלקי וידוע מרז"ל (ירושלמי סוף ברכות) פיטטיא דאורייתא טבין.

בירושלמי מס' ברכות[4] מובאת אמרתו של רבי יונה בשם רבי יוסי בן גזירה "כל פיטטיא בישין ופיטטיא דאורייתא טבין".

כ"ק אד"ש מה"מ מעיר על ספרו שלש הערות, וכדלקמן.

הערה א' - בפירש"י "אילו הי' בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום"

לסימן א' עה"כ צדיק הי' בדורותיו, וד[ר]ז"ל בזה משא"כ בדורו של אברהם, והקשה וכן הקשה בתו"ש, שהרי כשמת נח הי' אברהם בן נ"ח.

בדרוש הראשון בספר מקשה המחבר על פירוש רש"י הראשון בפרשת נח ומתרץ קושיא זו.

רש"י נעמד על תיבות הפסוק "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו"[5] ומפרש "בדורותיו. יש מרבותינו דורשים אותו לשבח - כל שכן שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי - לפי דורו היה צדיק ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום".

ומקשה המחבר על הדעה הב' המובאת ברש"י, שהרי נח חי בדורו של אברהם - נ"ח שנה - וכיצד ניתן לדרוש - שרק בדורו הי' צדיק ואם הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב אפי' ל'כלום'[6]?

ומתרץ, שבדורו של אברהם גופא - בזמן בו חי נח עדיין[7] לא הגיע אברהם למעלתו העליונה ונקרא אברם (ללא ה'[8]), ולכן אין זה 'דורו של אברהם', ורבותינו דרשו שאילו הי' נח בזמן בו אברהם הי' במעלתו העליונה לא הי' נקרא צדיק.

---

3) הכלל מובא בספר 'כנפי יונה' לר' מנחם עזריה פאנו, ע' פט.

4) פ"ט, הל' ה.

5) נח ו, ט.

6) ואדרבה, מכך ניתן להוכיח שנח הי' צדיק אף לאמיתם של דברים, שהרי חי בדורו של נח ונקרא צדיק?!

7) אלא רק בגיל תשעים ותשע. ראה לך לך יז, א ואילך.

8) ריקאנטי על התורה: "וטעם והיה שמך אברהם

- י"ל בזה דהכוונה בדורותיו בדור שלו, היינו שהוא הפרנס שלו ומנהיגו וכלשון רז"ל דור ופרנסיו וכו' (ויק"ר פס"ו).

כ"ק אד"ש מה"מ מתרץ בזה, שהכוונה בתיבת 'בדורותיו', היא ההדגשה שהכוונה היא לדור שהוא פרנסו ומנהיגו.

וכל' חז"ל המובאת בויקרא רבה[9] "דור דור ופרנסיו", ומכך משמע שישנה מניית דורות ע"פ פרנסי הדור, וא"כ אין העובדה שאברהם חי נ"ח שנה בחיי נח קשה במאום, שהרי עדיין הוא דורו של נח[10].

הערה ב' - "בטעמי המצוות ובטעם מצוות מליחת הקרבנות"

ריש עמוד ג' בענין טעמי המצות.

בדרוש לפ' ויקרא, נעמד המחבר להסביר את טעם מצוות 'מליחת הקרבנות' הנאמרת בפרשה[11], אך לפני כן מקדים בנוגע לכללות ענין טעמי המצוות.

בנוגע לטעמי המצוות בכלל כותב המחבר, שעל אף **"שאין לנו לחפש למצא טעמים למצוות התורה, אך מאחר שאין איסור בזה**, כמו שמצינו בר' שמעון שהי' דריש קרא", ע"כ אכתוב את דברי בנוגע לטעם מצוות מליחת הקרבנות.

ועל כך מציין כ"ק אד"ש מה"מ:

- יעוין מ"ש בזה המורה הגדול במורה נבוכים ח"ג פרק ל"א ואילך. אגה"ק לרבנו הזקן סימן י"ט. ספר טעמי המצות להצ"צ סוף מצוה פו"ר. מצות נר חנוכה ריש פרק ג'. ועוד.

הרמב"ם - המכונה 'המורה הגדול'[12] - כותב בספרו 'מורה הנבוכים' בנוגע לטעמי המצוות, שישנם אנשים שאינם מעונינים כלל באיזשהו טעם למצוות התורה כיון שסוברים

[שם ה]. כבר פירשנו טעם תוספת הה"א כי רומזת לשכינה שהיא הה"א אחרונה של שם".

9) כ"ק אד"ש מה"מ מציין לויק"ר פס"ו, וכפי הנראה הרי זו טעות דפוס דמוכח, שהרי בויקרא רבה אין פרשה סו, וכנראה הכונה היא לפרשה כו סי' ז.

10) ואולי יש לומר בזה ביאור נוסף ועמוק יותר, שדברי כ"ק אד"ש מה"מ מתרצים קושיא שישנה לפי פירושו:

שלכאורה קשה על תי', מדוע ל' הפסוק היא "בדורותיו"? והרי לכאורה הל' "בזמנו" מתאימה יותר! שהרי לפי פירושו הי' זה בדור אברהם - אלא שלא הגיע אברהם למעלה העליונה.

וע"פ תירוץ כ"ק אד"ש מה"מ הדבר מובן, שאכן עדיין לא חלף דור, והי' זה בדורו של נח.

11) ויקרא ב', יג.

12) ראה בהקדמה לספר המאור לר' זרחי' הלוי, ובשו"ת הריטב"א סי' קכ"ב ובכ"מ.

שכשהתורה מביאה לתועלת (שזהו ענין הטעם הפנימי) הרי אינה שכל אלקי גמור, ורק כשלא תביא תועלת הרי הרי לנו סימן שהינה שכל אלקי ללא ספק.

ומיד מבהיר הרמב"ם "אבל הענין **בהפך** זה, והכונה כולה להועילנהו, כמו שביארנו מאמרו - "לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה", ואמר "אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", היינו - "שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יוודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות".

"אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות, היא, אם לנתינת דעת אמתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית . . ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצות". וממשיך לבאר בענין טעמי המצוות, כשבהמשך מפרט טעמי מצוות. עיי"ש.

בנוגע לטעמי המצוות מבאר כ"ק אדה"ז באגה"ק סי' יט, שרואים בזה ב' ענינים: בזהר[13] נאמר "אורייתא **מחכמה** נפקת" וזאת מכיון ש"טעמי מצות לא נתגלו והם למעלה מהשכל וההבנה".

"וגם באיזהו מקומן שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו, לכאורה אין זה הטעם המובן לנו לבדו תכלית הטעם וגבולו, אלא בתוכו מלובש פנימיות ותעלומות חכמה שלמעלה מהשכל וההבנה".

ובדרך מצוותיך בביאור מצות פו"ר מבאר אדמו"ר הצ"צ: "ואמנם באמת עיקר מ"ש רז"ל[14] 'מצות צריכות כוונה' היינו לכוין שכך ציוהו בורא עולם, וידע שמקיים במעשה זו מצותו ורצונו העליון ב"ה אשר רצון זה הוא מקור החיים והוא א"ס כו' הגם שאינו יודע מהו המכוון בזה, כי 'לא מחשבותי מחשבותיכם', ומה שמובן קצת - ענינו ע"ד הנ"ל הוא באמת רמז וכטיפה מאוקיינוס בלבד ויותר מזה כי אין ערוך ממש, שהרי אין האדם בעל חומר משיג רוחני'".

"והרי, משה רבינו ע"ה זה ג' **אלפים שנה בג"ע, וכל שעה הוא הולך מחיל בעומק ההשגה בטעמי המצות, ועכ"ז נאמר עליו לכל תכלה ראיתי קץ והמצוה עצמה רחבה מאד**

13) ח"ב, קכא, א.

14) ברכות יג, א.

כי יש בה עילוי אחר עילוי כו' רק אעפ"כ מה טוב ומה נעים גם קצת ומקצת דמקצת ושמץ מיני' המובן וכי נחמד הוא להשכיל וידע שהעיקר הוא קיום רצונו ית' שבו כמוס טעמו וחכמתו ית' וישמח ויגיל מזה כעל כל הון".

ובריש פ"ג בביאור מצוות נר חנוכה, לאחר שמבאר את ענין הציווי ופי' הברכות דהדלקת נר חנוכה (שהרי ציוויה הוא דרבנן) ממשיך: מעתה נבא לבאר פרטי דקדוקי הדינים שציוו חז"ל במצוה הזאת, למען תשכיל כמה גדולים דברי חז"ל אשר גם במצוה שציוו הם יש בה כמה גנזי סודות התורה והמשכות עליונות מאד מאא"ס ב"ה ושבדקדוק א' במצוה שלהם תלוי ענינים גדולים בהמשכת א"ס ב"ה ותדבק נפשך בהם כי חיים הם למוצאיהם ומזה תקיש על שאר כל המצות דרבנן וכן דקדוקי ד"ס שבכל מצוה דאורייתא".

והמורם מכהנ"ל הוא, שטעמי המצוות הינם נעלים - ועוד יותר מההבנה הפשוטה בדברים, ובטעמים גופא ישנם דרגות למע' מדרגות, ודבר זה הינו בכל המצוות[15].

בהנוגע למלח בפרט

כאמור, לאחר דברי המחבר בנוגע לטעמי המצות בכלל מבאר את טעמה של מצוות מליחת הקרבנות - "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח".

ומבאר, ע"פ ענין מליחה בכלל ששומרת על לחות הבשר, כך הוא גם ברוחניות: כאשר יהודי מביא קרבן הרי זה מכיון שמעונין לשוב בתשובה. אך מכיון שייתכן מצב לאחר התשובה - 'הבאת הקרבן' - בו ישכח מרצונו לשוב לה' ויחזור לסורו, על כן אומרת לו התורה - 'במלח תמלח' - החזק ברעיון זה דתשובה ואל תסור ממנו.

ועל טעם זה מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדרוש "לא תשבית מלח" (והביאור הבא לאחריו) בלקו"ת:

- יעויין לקוטי תורה סוף פרשת ויקרא ד"ה לא תשבית מלח וביאורו.

בתחילת הדרוש מסביר כ"ק אדה"ז את ענין המלח ולאחמ"כ מסביר את הטעם והרמז הפנימי שבזה: "הנה מלח הוא נותן טעם בדברים הנמלחים בו כמו הבשר (וכמ"ש בגמ'

15) ויש לדקדק בכל ארבעת המקורות אליהם מציין כ"ק אד"ש מה"מ, דצריכא: במורה הנבוכים מבאר את הכרח טעמי המצוות בשכל האלקי והאנושי - שבכל מצוה יש טובה לאדם, באגה"ק מבאר את מעלת טעמי המצוות - שעומקם האמיתי אינו ניתן להשגה, ובדרמ"צ: בביאור מצות פו"ר מבאר את עיקר הכונה שצריכה להיות בעשיית המצוות - שבמעשה זה מקיים את רצונו של הקב"ה, ואילו הטעם האמיתי גבוה למעלה מע' מזה, ובביאור מצוות נר חנוכה מבאר שענין זה שייך בכל המצוות - גם במצוות דרבנן.

פ"ק דברכות דף ה' סע"א ובמנחות דכ"א סע"א) וכמ"ש היאכל תפל מבלי מלח שבלי מלח הוא בשר תפל שאין בו טעם, וכשמולחים אותו במלח אזי נעשה בהכשר טעם, שהמלח ממתקת את הבשר. והרי המלח עצמו אין בו טעם ואעפ"כ הוא פועל הטעם בהבשר".

"והנה כמו"כ יש בחי' זו גם כן בתורה, שבחי' חכמת הקבלה היא גם כן בבחי' המלח. שהיא בעצמה נסתרה ונעלמה שאינה מושגת בבחינת טעם ממש כמו שיש לנו השגה וטעם בהנגלות לנו ואעפ"כ המלח הוא הנותן טעם בכל המאכלים גם בלחם גם בבשר. שכל הנהגות העולמות הוא ע"פ פנימי' התורה וכל התורה נאמרה ע"פ הקבלה וכן גם באדם העוסק בתורה הוא כן שהמלח הוא נותן טעם בלחם ובשר כו' וכמ"ש כולם בחכמה עשית וע"כ גם בקרבנות נאמר ולא תשבית מלח כו'. כי בחכמה אתברירו והקרבנות המה ענין בירור נפש הבהמית כו' ונק' המלח ברית אלקיך ברית הוא בחינת התקשרות הבורא עם הנבראים שההתקשרות הוא ע"י בחי' זו דבחכמה אתברירו כו'".

ובביאור הדברים מסביר הדבל זה בעומק יותר: "והנה מכ"ז יובן בתוספת ביאור ענין ולא תשבית מלח כו', שלימוד הפנימית נק' בשם מלח שהמלח ממתקת הבשר. אף שאין בו טעם בעצמו כמו הבשר, וכך הנגלה שבתורה נמשל ללחם כמ"ש לכו לחמו בלחמי. וגם לבשר כמ"ש במ"א ע"פ "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" דקאי על תשבע"פ וכן בגמ' ב"ב אמרו אכלו בישרא שמינא בי רבא".

"והיינו כמו הלחם והבשר יש בהן טעם וממש כך בלימוד הנגלה שבתורה יש בה השגת המהות ממש משא"כ בלימוד הפנימי' שאין בזה רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות והמהות נסתר ונעלם ואינו מושג כלל להיות בבחי' טעם ממש כמו הנגלה עד לע"ל שיתגלה פנימית התורה ולכן נמשל למלח לומר שעם היות שאין בו טעם עכ"ז הוא דייקא הנותן טעם בהבשר".

הערה ג' - "בטעם עילוי בעלי תשובה על צדיקים גמורים"

לסוף החוברת בענין גדולים בעלי תשובה שאפילו צדיקים גמורים כו'

א' מהענינים האחרונים אותם נעמד המחבר לבאר[16] בספרו הוא שאלה שנשאל "מדוע בעל תשובה גדול אף מצדיק גמור"[17].

---

16) אמנם אין זה סיומו של הספר ממש, אך הדברים המובאים בהמשך הינם 'דברי התעוררות' מהמחבר לשמירת חומת היהדות בענין הטבילה במקווה לאחר שרבו בזה הפירצות, בענין שחיטת

"והשבתי בע"ה, כי הנה צדיק גמור אשר ברב ימיו לא חטא אף שעברו עליו כמה נסיונות ועמד בהם ובסוף ימיו בא לידי נסיון גדול מאד ואומר הנה עברו עלי רוב שנותי ועמדתי בנסיוני ולא חטאתי איכה אחטא עתה ואקלקל את לבי הטהור וגם אקלקל מה שעשיתי עד עתה,

"א"כ אם אנו באים לעומק הדבר, הנה מתערב בעבודתו זאת גם שמירת עצמותו שאינו רוצה לקלקל עתה.

"אבל בעל תשובה הוא להיפך, אשר רוב ימיו עברו בחטאים ופשעים אשר אין בו מאום, ואח"כ עלה בדעתו להיות בעל תשובה, ובא לנגדו נסיון גדול מאד, והיצר והעולם שוחקים ממנו - מה תרויח בתשובתך? כי אין תרופה למכתך! ואומר הבעל תשובה: יהי' מה שיהי'! והגם שלא אַתקן כי אין לי שום תרופה, בכ"ז מהיום והלאה לא **אעשה שום דבר נגד הקב"ה!**

"א"כ עובד הוא את ד' לבדו בלי שום תערובת שמירת עצמותו של הגוף או של הנשמה שלו וד"ל.

היינו, שמעלתו של בעל התשובה על הצדיק (אפילו צדיק גמור) היא בכך שעובד את ה' ללא פניות אישיות כלל - בין מצד הגוף ובין מצד הנשמה, משא"כ ה'צדיק גמור'.

ובנוגע לביאור זה מציין כ"ק אד"ש מה"מ ב' ציונים בתניא:

יעויין אגרת התשובה לרבנו הזקן סוף פרק ח' והוא מתאים למ"ש בתניא סוף פרק ז' תשובה גדולה כ"כ כו' כמרז"ל במקום שבעלי תשובה כו'.

באגרת התשובה, מביא כ"ק אדה"ז את מאמר הזוהר "דתשובה עליאה היא דיתעסק באורייתא בדחילו ורחימו", ועל כך כותב[18] כ"ק אדה"ז "ומעלת בעלי תשובה על צדיקים גמורים בזה היא, כמ"ש בזוה"ק פ' חי שרה דאינון משכי עלייהו ברעותא דלבא יתיר ובחילא סגי לאתקרבא למלכא וכו".

היינו[19], על אף שתשובה עילאה ענינה הוא לימוד התורה ביראה ואהבה, ולכאורה

כבשים (ששחיטתן קשה יתר), ובענין חשיבות "עבודה שבלב - זו תפילה".

17) מיוסד על מאמרז"ל המובא בכ"מ (ולדוגמ' - ברכות לד, ב) "אמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדים - צדיקים גמורים אינם עומדין שם".

18) מילים אלו מופיעות בתניא בחצ"ע.

19) ביאור זה הבא לקמן הינו ע"פ שיעורים בספר התניא.

עפ"ז גם בעלי תשובה במדריגה נעלית אינם אלא במדריגת צדיקים גמורים הלומדים גם הם את התורה מתוך יראה ואהבה,

אעפ"כ עבודת בעלי התשובה מעולה מעבודת הצדיקים - ובזה הוא עילוּם, כיון שעובדים את ה' מתוך התעוררות לב מיוחדת ובכח גדול יותר ע"מ להתקרב לקב"ה[20].

ומציין כ"ק אד"ש מה"מ דרך אגב, שביאור זה - במעלת בעלי תשובה לגבי צדיקים גמורים - מתאים למבואר בליקוטי אמרים אודות מעלת תשובה מאהבה רבה המועלת להפוך זדונות לזכיות.

דהנה, בסוף פרק ז' מבאר כ"ק אדה"ז את חומרת 'הוצאת זרע לבטלה', מבאר גם חומרת ביאות אסורות, והיא - שבהם "מוסיף כח וחיות בקליפה טמאה ביותר עד שאינו יכול להעלות משם החיות בתשובה". "אלא אם כן" - מסייג כ"ק אדה"ז - "יעשה תשובה מאהבה רבה כל כך עד שזדונות נעשו לו כזכיות".

ונמצאת מעלת בעלי תשובה - העובדים את ה' מתוך התעוררות לב מיוחדת ובכח גדול יותר - מהפכת את החטאים שנעשו בזדון על ידם לזכיות[21].

נהניתי ממה שראיתיו כאן בהתועדות דשמחת תורה וחבל אשר לא הי' בידו להיות נוכח ג"כ בהתועדות דשבת בראשית ראשית השנה. וע"פ הידוע פתגם האדמו"ר הצ"צ ששמענוהו מכ"ק מו"ח אדמו"ר בהנוגע לשבת בראשית, שההנהגה בו משפיעה על כל השנה כולה ויה"ר שכוונתו הרצוי' תחשב כמעשה בפועל.

---

20) ויש להעיר עוד, שע"פ המבואר בתניא (ספ"י) במעלה העליונה יותר דצדיקים גמורים "שגם עבודתם בבחי' ועשה טוב בקיום התורה ומצותיה - הוא לצורך גבוה ומעלה מעלה עד רום המעלות ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד לרוות צמאון נפשם הצמאה לה'" אין פירושו ניתן להיאמר כלל, וכפשוט.

21) ויש לעיין בביאור זה מדוע גדולה מעלת בעלי תשובה על מעלת הצדיקים? והרי לכאורה לא גרע מעלת הצדיקים העובדים ת ה' כל ימיהם מתוך אהבה רבה, ולא שייך בהם כלל ענין ה'זדונות' אלא זכיות בלבד. ואכ"מ.

אגרת ה'תשכ[1]

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספר "משנה הלכות"

הרב מנשה קליין הגיש לכ"ק אד"ש מה"מ את תוכן הספר[2] עוד לפני הדפסתו בפועל, ואגרת זו נשלחה לר' מנשה קליין לפני הוצאת הספר, בה מברך אותו כ"ק אד"ש מה"מ על יגיעתו הרבה בהוצאת הספר. יש לציין שאגרת זו נדפסה בתחילת הספר המדובר.

ספר הפסיקה 'הלכות גדולות' הינו אחד מספרי הפסיקה הראשונים בישראל, וספר הפסיקה החשוב ביותר מתקופת הגאונים. הי' נפוץ כבר בתקופת הראשונים בגירסאות שונות ומגוונות[3], וכולל בתוכו פסיקת ההלכות על סדר הש"ס.

בשנת תשי"ז ערך הרב מנשה קליין את הערותיו על סימן ל"ו ב'הלכות גדולות' (העוסק בהלכות כתובות) תחת השם 'משנה הלכות' ("הבא לפלפל ולסלסל בדבריו הקדושים וגדולי הראשונים והאחרונים שנמשכו אחריו בפה מלא"), וגירסא זו של הספר שלח המחבר לכ"ק אד"ש מה"מ.

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, ט' אלול, תשי"ז

ברוקלין.

הרה"ג הוו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים כו'

---

1) נדפסה באג"ק כ"ק אד"ש מה"מ חט"ו, ע' שצג. חלקה נדפס בלקו"ש חי"ט ע' 517, והושלמה ע"פ העתק המזכירות.

יש לציין שאגרת זו נכנסה במילואה על הערותי' בתחילת ספרו של המחבר (יחד עם הסכמות מרבנים נוספים) תחת הכותרת 'הסכמות ומכתבי עידוד' (על אף שכ"ק אד"ש מה"מ כותב לו באופן פרטי ובמפורש שאין זה ממנהגי בית הרב לתת הסכמה). וכנראה שזוהי הסיבה שהמחבר כתב בראש העמוד 'הסכמה ומכתבי עידוד' (שאר הרבנים כולם נתנו את הסכמתם על הספר).

2) יש לציין שהערות כ"ק אד"ש מה"מ על הספר עוסקות בהלכות חופה וקידושין, ומתאים במיוחד בזמן זה בו מתחילים ללמוד בישיבות תות"ל מס' קידושין.

3) זהות מחבר הספר אינה ידועה בוודאות. יש הטוענים שחובר בידי בידי ר' יהודאי גאון (ד'ת"מ), אך יש הטוענים שספר זה חובר ע"י ר' שמעון קיירא, אחד מגאוני בבל, שחי כמאה שנה לאחר ר' יהודאי גאון, ואילו ר' יהודאי גאון חיבר ספר אחר - את ספר הלכות פסוקות, שנקרא ע"י הקדמונים גם הלכות רב יהודאי. להלן בגוף האגרת מכנה אותו כ"ק אד"ש מה"מ 'חד מקמאי', כפי שכתב הרב מנשה קליין בספרו.

מו"ה מנשה שי'

שלום וברכה!

נעם לי להודע ע"ד יגיעתו בהוצאה לאור של הס' דחד מקמאי הלכות גדולות עם פירוש מקיף, ואשר זיכהו השי"ת והצליחו שבקרוב יופיע הספר בדפוס.

ויה"ר אשר מתוך הרחבה ירבה חיילים בתורה, ובתורה בכלל גדולות (מכלל דאיכא) וקטנות, דבר גדול ודבר קטן כפירוש רז"ל (ב"ב קלד, א), גופי תורה ונשמתא דאורייתא, כלשון וביאור הזהר (ח"ג קנב, א), תורה תמימה.

כפי הנראה[4] כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בברכתו 'ירבה חֵיילים בתורה' היא למובא בגמ' בבלי[5]: "אמר רבי חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון", ועל תיבות "אין להם מנוחה" מפרש"י "מישיבה לישיבה וממדרש למדרש". היינו, שיוסיף אומץ בלימודו בכל מקצועות התורה.

וכפי שמפרט כ"ק אד"ש מה"מ "בתורה בכלל - גדולות וקטנות" (ל' הקשורה עם שם הספר 'הלכות גדולות' עליו נכתב החיבור הנידון[6]), וע"ז מביא את פירוש הגמ' ב'בבא־בתרא' על הברייתא דלהלן: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, וקלין וחמורין, וגזרות שוות, ותקופות, וגמטריאות, ומשלות כובסים ומשלות שועלים, שיחת שדים ושיחת דקלים, ושיחת מלאכי השרת, ודבר גדול ודבר קטן", ומפרשת הגמ' "דבר גדול - מעשה מרכבה, ודבר קטן - הויות דאביי ורבא".

ומוסיף ומביא מהזהר, שם מבואר חלוקי הדרגות שבתורה - גוף, לבוש ונשמה, כשהטיפשים מתבוננים בלבוש בלבד, ואלו שיודעים יותר מתבוננים בגוף שתחת הלבוש, ואילו החכמים מתבוננים בנשמה:

"אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה, האי גופא מתלבשא בלבושין דאינון ספורין דהאי עלמא, טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא

4) יש לציין שכבר נמצא בספרי האחרונים לשון כעין זו (ולדוגמ' - בהקדמה לשו"ת 'פרי יצחק', ווילנא, תרמ"א), וכנראה כוונתם ג"כ כפי שנתבאר בפנים, וכפשוט.

5) ברכות סד, א.

6) ולהעיר, שכן דרכו של כ"ק אד"ש מה"מ לשזור בל' הברכה את הנושא הנידון. כגון שם הספר או המחבר.

דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינון דידעין יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, חכימין עבדי דמלכא עלאה לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש ולזמנא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא".

ומובן שהלימוד הנכון באופן ד'מחיל אל חיל' הוא לימוד הכולל הן את גופי התורה (הוויות אביי דרבא) - דבר קטן, והן את 'נשמתא דאורייתא' (פנימיות התורה) - דבר גדול.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה.

בנוגע להסכמה - ידוע שאין זה בנוהג בבית הרב. ואתו הסליחה.

*

כ"ק אד"ש מה"מ מעיר ארבע הערות על הספר (אשר ההערה הב' מתוכן עוסקת בגוף ספר 'הלכות גדולות'), ופותח באלו המילים:

ולחביבותא דמילתא דברי הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, מועתק בזה איזה הערות בעלה הנדפס, מתחלת הספר זה, אשר הניח אתי.

הערה א' - בענין 'חיוב הקידושין מתחיל באיש'

על המילים הנ"ל - "מתחלת הספר הזה", מעתיק המו"ל של סדרת הספרים אג"ק את לשון ה"הלכות גדולות" בתחילת דבריו על הלכות קידושין: "בר ישראל דבעי למינסב אינתתא מיבעי' ליה לקדושה ברישא, וברוכי ברכת אירוסין ומימסר לה כתובה. דא"ר נחמן אמר לי הונא תנא מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר ויקח בעז עשרה אנשים מזקני העיר. ר' אבהו אמר מהכא, במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל".

משנה הלכות. סק"א. בר ישראל - מתחיל באיש: בר ישראל כו' לקדושה כו',

על המילים הראשונות 'בר ישראל' מבאר ב'משנה הלכות': "דברי רבינו ז"ל מתחילים "בר ישראל דבעי למינסב אינתתא מיבעי' ליה לקדושה ברישא" ומתחיל מצד האיש. ובגמ' כתובות דף ב' "בתולה נשאת", וכן בקידושין דף ב' "האשה נקנית" והתחילו מצד האשה, ונראה דעת רבינו בזה דלכן שינה מל' הגמ' והתחיל מצד האיש כיון דאיש מחויב בדבר, וכדקי"ל, האיש מצווה על פרי' ורבי' ולא האשה".

ועל ביאורו זה שבה"ג נקט 'בר ישראל' ושינה מל' הגמ', וזאת מצד החיוב של פו"ר

שמוטל על האיש דוקא, מציין כ"ק אד"ש מה"מ למשנה מפורשת במס' קידושין (מא, א) - "האיש מקדש" ומוכח ש'מתחיל מצד האיש', וכפי שאיתא בכתובים[7] "כי יקח איש אישה":

וכל' המשנה האיש מקדש - שהרי כן הוא לשון הכתוב: כי יקח איש אשה גו'. ראה ג"כ ל' הרמב"ם ריש הל' אישות.

הרמב"ם בהל' אישות שלו כתב ג"כ שמתחיל מצד האיש, וזאת ע"פ הפס' הנ"ל: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לבתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם **ירצה האיש לישא אשה** יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה".

[ומה ששינה ברפ"ק דקידושין האשה נקנית - תירצו בגמרא שם].

ובחצא"ר מציין כ"ק אד"ש מה"מ לקושיא המתבקשת ע"פ, מדוע במשנה בריש קידושין (ב, א) איתא "האשה נקנית", ולכאורה משמע מצדה?

ובגמ' (ב, ב) מתורץ ב' תירוצים:

א. כיון ובסיפא התנא מונה את הדרכים בהם האשה קונה את עצמה (בניגוד לדרכים בהם הבעל קונה אותה), וא' הדרכים היא מיתת הבעל, לא כתב התנא בריש המשנה "האיש קונה" ובסיפא "ומקנה את האשה לעצמה" - כיון שבמיתתו מן השמים מקנים את האשה לעצמה, ולא קנין שהבעל עצמו פועל. ולכן כבר ברישא שנה התנא "האשה נקנית" ע"מ שבסיפא תרוץ הל' "וקונה את עצמה". **ב.** אם התנא הי' שונה שהאיש קונה הי' במשמע אפי' בעל כרחה של האשה, ולכן שנה התנא "האשה נקנית" - שתלוי בדעתה.

בכל אופן המורם מהנ"ל הוא של' התנא במשנה זו "האשה נקנית" אינה מפני שבה מתחילים עניני הקידושין, אלא מפני סיבות צדדיות.

ובפרט בכאן, שממשיך: מיבעי' לי' לקדושה כו' וברוכי כו' ומימסר כו' - אשר כ"ז פעולות האיש הן.

כ"ק אד"ש מה"מ מציין, שבאופן מיוחד מתאים הל' בבה"ג "בר ישראל" - כיון שממשיך ושונה פעולות שונות בנוגע לקידושין שכולן שייכות בבעל דוקא, ולא באשה (בשונה מדברי המשנה בריש קידושין שם נתבאר רק האמצעי דרכו נפעלים הקידושין, ולא שאר הפעולות שנזכרו בבה"ג) .

---

7) בכ"מ בתורה. ולדוגמ': דברים כד, א.

ולהעיר מדרז"ל הובאה בפירש"י (שמואל א כ, ל).

בנביאים שמואל א' מסופר על אהבת דוד ויהונתן, ועל תוכחת שאול ליהונתן כשגילה זאת: "ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות הלא ידעתי כי בוחר אתה לבן ישי לבשתך ולבושת ערות אמך".

רש"י על הפסוק ומפרשים רבים אחריו נעמדים לבאר ל' זו "בן נעות המרדות" - המופיעה בכל ספרי הנביאים פ"א בלבד: "דבר אחר, כשחטפו בני בנימן מבנות שילה שיצאו לחול בכרמים[8] היה שאול ביישן ולא רצה לחטוף עד שבאתה היא עצמה והעיזה פניה ורדפ' אחריו".

מכך ניתן לראות, שקידושין הבאים מצד האשה הרודפת אחר הבעל נק' העזת פנים, והסדר הרגיל הוא שמתחילים מצד הבעל.

כעת מעלה כ"ק אד"ש מה"מ נקודה נוספת בלשונו של הבה"ג הדורשת ביאור:

יש לברר אם זהו סגנונו דבה"ג "בר ישראל דבעי" דלכאורה פשיטא הוא.

ולקמן מובא מאו"ז הגירסא "מאן דבעי". ואולי נקטי אגב דסיום הענין: ממקור ישראל.

תיבות "בר ישראל" מיותרות לכאורה, כיון שודאי שאין זו מצוה ששייכת לגוי, וכמו שאר תרי"ב מצות, ומדוע דוקא במצוה זו כתב בה"ג "בר ישראל"? ובפרט ששינה מגירסת "מאן דבעי" לפי' מובן יותר?

ומיישב כ"ק אד"ש מה"מ גירסא זו, דכיון שבסיום פסקא הנ"ל הביא את הפס' "ממקהלות ברכו אלקים ה' ממקור **ישראל**" התחיל בה ג"כ - "**בר ישראל**" (וע"ד, נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן).

---

8)בסוף ספר שופטים (פרקים יט־כא) מסופר על מעשה נבלה שהתקיים בשטח שבט בנימין, בעקבותיו נערכה מלחמה בין כל שבטי ישראל לשבט בנימין, מלחמה שהפילה חללים רבים בכל ישראל. לאחר מלחמה זו נשבע עם ישראל ב'מצפה' שלא ישיא את בנותם לשבט בנימין ע"מ שלא יהי' להם קיום.

אך כעבור זמן כאשר ראו ששבט בנימין הולך ונכחד, התחרטו על כך וציוו על בני שבט בנימין ללכת ולהתחבאות בכרמים שם יארבו לבנות שילה הבאות לחול בכרמים ו'יחטפו' מהם לנשים.

ע"ש מעשה זה נקראו ע"י יעקב אבינו בברכתו לבניו "בנימין זאב יטרף" (ויחי מט, כז) - "מה הזאב הזה חוטף כך היה שבטו של בנימין חוטף".

הערה ב' - בענין 'עיתוי מסירת הכתובה'

בפנים. ומימסר לה כתובה.

בסדר הפעולות הנדרשות בקידושין מונה הבה"ג תחילה את קידוש האשה (נתינת הקידושין והאמירה "הרי את מקודשת לי כו'"), לאחמ"כ את ברכת האירוסין ("אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות כו'") אותה מברכים **בשעת הכניסה לחופה, ולאחמ"כ** מסירת הכתובה (בה מתחייב כלפי' במס' דברים).

כ"ק אד"ש מה"מ מציין לדעות נוספות בנוגע לעיתוי בו מוסר הבעל לאשתו את הכתובה:

זמן מסירת הכתובה - כמה דיעות בזה: רמב"ם הל' אישות פ"י. טוש"ע אה"ע סס"ו וש"נ בנ"כ.

הרמב"ם[9] כתב "המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בבתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה, **וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה**". וממשיך שם "נהגו החזנים לכתוב כתובה וכותבין בכאן מקום שילכו למחר לעשות נישואין ושיחתמו שם העדים". היינו, **שכתיבת** הכתובה קודמת לכניסה לחופה ולברכות שמברכין אז, וכן כתב בטור "אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה".

הנושאי כלים לטוש"ע דנים באריכות בדין זה. ולדוגמ' נביא את דברי הב"ח.

הב"ח מביא את דברי ה'מגיד משנה' על הרמב"ם שמבאר את סברת הרמב"ם "דבעינן לכתחילה חופה הראויה לביאה שלא יחסר דבר אפילו מדבריהם". אך מביא ע"ז את דברי הרמב"ן המקשה על סברא זו ממקרה שמובא בגמ', בו רב אמי התיר לכתחילה לבעול בשבת "והא ודאי ולא ה"ל כתובה". אך דוחה קושיא זו ועיי"ש בדבריו.

כ"ק אד"ש מה"מ מעלה תמיהה נוספת בל' של הבה"ג כבהערה הקודמת:

והנה, בכל אופן, תמוה שלא הוזכר כאן ע"ד ברכת חתנים אם לאחרי המסירה או לפני'.

הבה"ג מתייחס אמנם לעיתוי דברכת האירוסין, אך אינו מתייחס לעיתוי דברכת

---

9) שם, הל' ו'ז.

חתנים (שבע הברכות שמברכים בשעת הכנסיה לחופה ובכל סעודה מסעודות שבעת ימי המשתה) - האם נאמרת לאחרי מסירת הכתובה או לפני'.

כ"ק אד"ש מה"מ מגלה את דעתו בענין, ומביא על כך ראי' מן השאילתות:

ולדידי השמטת המעתיק והדפוס דמוכחה היא.

ובשאילתות (חיי שרה, טז): מאן דבעי למינסב איתתא מיתבעי לי' לקדושי ברישא וברוכי ברכת אירוסין בעשרה וברכת חתנים בעשרה ומימסר לה כתובתא. ועל דרך זה צ"ל כאן.

ואתי שפיר גם המשך הענין: דאר"נ כו' מנין לברכת חתנים.

ע"פ שינוי הל' בגירסא, יובן הקשר בין הפסקא הראשונה בבה"ג שהובאה לעיל לבין הפסקא השני' - "א"ר נחמן, אמר לי הונא תנא מנין לברכת חתנים בעשרה", שממשיך ומבאר ענינים שונים בנוגע לברכת חתנים, כיון שהוזכר - ע"פ הגירסא המתוקנת - ברכת חתנים בפסקא הראשונה.

ובהעמק שאלה על השאילתות שם מגי' ומוסיף בבה"ג כאן תיבת בעשרה, אחרי התיבות ברכת אירוסין, ומפרש כוונתו להביא ראי' מב"ח (דלא איירי בה כלל) דצריך עשרה על ב"א דצריך עשרה,

כעת - בהמשך למובא מהשאילתות, ולמדובר על ברכת חתנים אותה י"ל בעשרה (הפסקא השני' בבה"ג) מציין כ"ק אד"ש מה"מ לס' העמק שאלה[10] על השאילתות, שם גורס בפסקא הראשונה (מלבד גרסת השאילתות "וברוכי ברכת אירוסין וברכת חתנים **בעשרה**" - אותה מביא כ"ק אד"ש מה"מ) לאחר תיבות ברכת אירוסין תיבת 'בעשרה'.

על השאלה הב' הנ"ל של כ"ק אד"ש מה"מ - מדוע בהמשך הפסקא דובר על ברכת חתנים אם בגירסתנו לא מופיע בסדר הנשואין "ברכת חתנים בעשרה" - מבאר הנצי"ב, שהמשך הפסקא בה מדובר על ברכת חתנים בא להוכיח שכשם שברכת חתנים בעשרה כך ברכת אירוסין בעשרה (ואי"צ לשנות הגירסא).

וע"כ עונה כ"ק אד"ש מה"מ:

- ומלבד דהו"ל לבה"ג לפרש זה - הרי נשארה הפליאה דהשמטת ענין ב"ח.

יש לשנות את הגירסא שלפנינו והמשך הפסקא אינו הוכחה על ברכת אירוסין, ומצד

10) לנצי"ב מוולוז'ין.

ב' טעמים: א. אם זוהי הוכחה לברכת אירוסין בעשרה דוקא - מדוע רמז זאת לא כתב זאת בבה"ג **בפירוש**. ב. שאלה הא' נשארה - מדוע לא הוזכרה ברכת חתנים בה"ג.

וע"כ יש לשנות הגירסא ע"פ הגירסא באור זרוע, ולא כפירוש הנצי"ב.

הערה ג' - בגירסת בר נתן גבי רב הונא

בפסקא הראשונה בבה"ג הגירסא שלפנינו היא "אמר רב נחמן אמר לי הונא תנא מנין לברכת חתנים בעשרה".

משנ"ה סק"ב. ורבינו לא גרס בר נתן.

ובמשנה הלכות מציין לגירסא שבגמ' (כתובות ז, א) שם מובא לימוד הנ"ל "מנין לברכת חתנים בעשרה" בשם "הונא **בר נתן**", אך בה"ג כאמור לא גרס כך.

וכן לא גרס זה בשאילתות שם. ופי' בהעמק שאלה דעכצ"ל דתיבות ב"נ בש"ס טה"ד הוא, כי רהב"נ מלך אחרי ר' אשי שנולד כשמת רבא חבירו של ר' נחמן.

כ"ק אד"ש מה"מ מציין לשאילתות שגם הוא לא גרס כן, ולהעמק שאלה הנ"ל המבאר מדוע תיבות "בר נתן" הינם טעות הדפוס, כיון שרב הונא בר נתן הי' בדורו של רב אשי והי' ראש הגולה **אחריו**[11], ורב אשי **נולד כשמת רבא**[12], ורבא הי' חבירו של רב נחמן - היינו בדורו, וא"כ לא שייך שרב נחמן יאמר דבר בשמו של הונא בר נתן, אלא הגירסא הנכונה היא כפי המובא בבה"ג וברי"ף המייחסת לימוד ברכת חתנים בעשרה לרב הונא[13].

- וכבר העיר בסה"ד (מע' רב הונא ב"נ) מצינו דרהב"נ הקשה לרבא (נדרים יב, א) ואולי זקן גדול הי' כו', ואולי שנים היו.

על אף הדחי' דלעיל, מציין כ"ק אד"ש מה"מ לסדר הדורות שם מעיר מהגמ' בנדרים, שרב הונא בר נתן הקשה לרבא - "אמר ליה"[14], ועפ"ז ניתן לומר לכאורה שרב הונא בר נתן

---

11) אגרת רב שרירא גאון (נכתבה כתשובה לשאלת ר' יעקב ב"ר ניסים, ראש חכמי קיירואן - כיצד נכתבו המשנה ושאר ספרי חז"ל ומה היה סדרם של דורות הסבוראים והגאונים).

12) "אמר מר: כשמת ר' עקיבא נולד רבי, כשמת רבי נולד רב יהודה, כשמת רב יהודה נולד רבא, כשמת רבא נולד רב אשי" (קידושין עב, ב).

13) כנראה הכונה היא לרב הונא תלמידו המובהק של רב, שחי בדורו של רב נחמן (משמו נאמר לימוד הנ"ל, כבפנים).

14) ויותר מכך, בהסתכלות רחבה על הסוגיא שם משמע יותר שחיו באותו דור (ולא שהקשה לו לאחר כמה דורות), והדו־שיח התנהל ביניהם: "אמר רבא, תא שמע . . אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן . . אמר ליה, אם כן כו'". וק"ל.

חי בדורו של רב נחמן (שהרי רבא הי' חבירו של רב נחמן כנ"ל), ולפ"ז יל"ע בבה"ג מדוע לא גורס "רב הונא בר נתן".

ושמא תקשה מצד כורח הזמנים כנ"ל, שהרי רבא (דור רביעי לאמוראים) שלמד תורה מרב נחמן והי' חבירו - נפטר בשנת ד'קי"א, ואילו רב הונא בר נתן הי' ראש הגולה בזמנו של רב אשי (רב אשי) - נפטר בשנת ד'ר"א, וכיצד א"כ הקשה על רבא (שהרי באם אכן הקשה על רבא נמצא שחי יותר ממאה שנה)?

על כך מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ ב' ביאורים:

א. ניתן לומר שאכן הי' זקן מופלג. ב. ניתן לומר שהיו ב' אנשים שנק' בשם רב הונא בר נתן, ומי שהקשה על רבא לא הי' ראש הגולה בזמנו של רב אשי אלא אדם אחר. בכ"א ע"פ ב' ביאורים אלו יש לקיים את הגירסא בבה"ג "רב הונא בר נתן".

הע' אחרונה בנושא זה מהגירסא בד"ה שבפירש"י:

אבל ברש"י נדרים שם נדפס ר' הונא סתם בהשמטת התיבות בר נתן. ויל"ע בכ"ז בדקדוקי סופרים.

הערה ד' - בביאור שינוי הסדר והל' בברכה "ע"י חופה וקידושין"

משנ"ה סק"ג. ע"י חופה וקידושין.

הבה"ג מביא את נוסח ברכת חתנים: "בא"י אמ"ה אקב"ו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין בא"ה מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין".

ובמשנה הלכות מביא את ה'עיטור' על נוסח הברכה: "(מנהגא דידן למיחתם ע"י חופה וקידושין) **ומסתברא** כבעל מתיבות דאמר ע"י חופה בקידושין דהא קידושין קודם חופה הן, ולפי שהיא בי"ת הסמוך[15] נהג[16] לומר וקידושין", וסברתו פשוטה, כיון שה'הותר לנו' נעשה קודם כל ע"י קידושין ולאחמ"כ ע"י חופה. ומציין במשנה הלכות למס' מקומות בהם דנו בשינוי הסדר.

15) כשהאותיות בג"ד כפ"ת באות בראש המילה הינם דגושות. אך כיון ותיבה זו - "בקידושין" - סמוכה לתיבה המסתיימת בתנועה גדולה (קמץ) - "חופה" - אותיות בג"ד כפ"ת נאמרות רפויות.

16) כלומר נוצר מצב שבו החליפו בין אות ב' רפה לאות ו, אותיות שברוב עם ישראל נאמרות באותו אופן בדיוק.

לביאור שינוי זה מציין כ"ק אד"ש מה"מ גם לדברי כ"ק אדה"ז בתו"א, ומקדים שמציין לדברי כ"ק אדה"ז כיון ששמועותיו חביבות עליו, ע"ד שמועותיו של רב שהיו חביבות על רב חסדא.

וכפי שניתן לראות בפירש"י על דברי רבא בר מחסיא לרב חסדא[17] אודות היוקר של מאמרי רב עליו (רב חסדא) - "מילתא אלבישייהו יקירא", "מעיל דמיו יקרים למי שרגיל ללובשו, כלומר: לפי שאתה תלמידו של רב ורגיל בשמועותיו - אתה מחזר אחריהם".

ע"פ מרז"ל מילתא אלבישייהו יקירא, מעתיק הנני מש"כ בזה במאמר אדמו"ר הזקן (בעל התניא), בספרו תורה אור (צח, ד) וז"ל:

מה שאומרים מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין, והקשו למה שינו הסדר להקדים חופה לקדושין, אלא כי החופה הוא בחינת מקיף והוא ענין שכפה עליהם הר כגיגית שזה בחינת התגלות המקיף כנ"ל, ולכן הוצרך להקדים החופה לקדושין שכדי שיבאו לקבלת התורה שהוא בחינת הקדושין הוא ע"י המשכת המקיף תחלה שעל ידי זה באו לבחינת הבטול להקדים נעשה כו', ואז יוכל להיות ההמשכה והגילוי בחינת התורה, עכ"ל.

והיינו, שע"פ קבלה - חופה קודמת לקידושין, כיון שמקיף הוא קודם לפנימי ומהווה הכנה אליו.

---

17) שבת י, ב.

אגרת י'רא[1]

הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספרי "משאת המלך" על הרמב"ם ועל התורה

הרב שמעון משה דיסקין שלח לכ"ק אד"ש מה"מ את חידושיו על הרמב"ם בהל' "רוצח ושמירת נפש" ואת חידושיו על התורה, ועל שניהם הואיל כ"ק אד"ש מה"מ לציין את הערותיו.

חלק מן ההערות נשלחו לאחר זמן, ונכנסו בפענוח כחלק מהאגרת (כמובן, בציון המתאים).

את אגרת זו פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

ב"ה, ט"ו תמוז, תשל"ג

ברוקלין.

הרה"ג הוו"ח אי"א נו"נ כו'

מו"ה שמעון משה שי'

שלום וברכה!

ז"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' מסעי[2] בהם מצווה ה' את בנ"י בהקמת ערי מקלט לרוצחים בשגגה משא"כ לרוצחים בזדון, וזוהי הקריאה בתורה בסמיכות לזמן כתיבת האגרת[3].

---

1) נדפסה באג"ק כ"ק אד"ש מה"מ חכ"ז, ע' שכז ואילך.

2) לה, ט־לד.

3) כנראה שאגרת זו נכתבה בכ"ו תמוז - ולא ט"ו

ומתאים למחז"ל: אטו לא ידענא דשפיר כו', משא"כ ע"י ד"הו4 מקשה כו', ממילא רווחא שמעתא" (ב"מ פד, סע"א),

כעת 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 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 הי' 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:

הע' 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 בתחילת[5] 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 המצות 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 - בגוף כתי"ק: שתי מצות עשה א) דין כו'.

- תשל"ג שחל ברביעי דשבוע פרשת מטות־מסעי, שהרי ט"ו חל ביום א' דשבוע פרשת פינחס.

4) 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).

5) נתגלה ע"י משה לוצקי בעבודתו בסידור הגניזה שבבית הכנסת 'עזרא הסופר' בקהיר שבמצרים.

בסוף סדרת 'שו"ת הרמב"ם' בהוצאת דפוס שולזינגר הובא כתב יד נדיר מהרמב"ם[6] 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 הוא[6].

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 כתב[7]: "**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 (ולכאורה 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".

כעת 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 - זהו המל"ת. ולרמב"ם רפ"ה שכ' "כדי לישב בעירו" והשמיט סיפא דקרא לשוב לשבת גו' (שזהו יסוד פרש"י) - משמע דמפרש המל"ת דכולל ב' האופנים בשווה.

---

6) 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 מה"מ מציין מה חשב ומה גילה).

7) כמצוין בהע' א' שאלו דברי הרמב"ם עצמו.

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 לכאורה 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 - 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"ל[8].

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", ובזה מדגיש שזהו הציווי בפס' זה - לא לקחת כופר ממי שכבר גלה ("שנס" ל' עבר, "לשוב" כעת).

משא"כ הרמב"ם כתב[9] "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 לי' שבתיבות הנ"ל נכללים ב' האופנים - הן כופר לרוצח בשגגה קודם שגלה והן לאחר שגלה[10].

הערה ג - בגדר נתינת כופר

אם כֹּפֶר (בשור נגח שהרג וכו' ומיני' ידעינן בכל כופר דשם חד הוא) הוא ג"כ מעיקרי החיוב או שבא במקום 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

8) 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", ובברוצח נפש בשגגה "עד מות הכהן", היינו, להדגיש שלא שייך באיסור זה שינוי במעשה כזה או אחר מצד הרוצח.

9) בריש פ"ה (כמובא בפנים) דהל' רוצח ושמירת נפש בהם עסקינן.

10) 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.

הוא אך [רק] מיתה להמזיד וגלות להשוגג אלא דהיה 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 מוּעד שנגח אדם והרגו - שבעל השור מחויב לשלם כופר על הריגת האדם (מלבד מיתה ביד"ש), וכפי שנאמר בכתוב[11]: "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והמית איש או אשה השור 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' שנתינת 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 נפטר מחיוב זה מצד "השור יסקל".

אך לאופן הב' שכל נתינת 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 בכונה ופטור ממיתה אין הבעלים משלמים כופר.

ומפנה בענין זה גם לצפענ"ח[12] דכתב "בהך דגמרא סנהדרין (דף ע"ח) גבי שור של אדם טריפה או שור טריפה דפטור השור ממיתה - איך יהיה הדין לגבי כופר אי צריכין

---

11) משפטים כא, כט־ל.

12) והועתק בצפענ"ח כללי המצוות ח"א בהוצאת הרב כשר ע' רעו, ערך כא - כופר בשור טריפה ובמצמצם.

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 בכופר אלא חידושו המפורש בקרא*, עצם תוכן תיבת כופר - מכ"ז משמע דכופר בא במקום.

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, ששיתו 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, וכך יש לומר גם בענינינו שכאשר התורה חידשה שישנה אפשרות במקום המיתה ביד"ש לשלם כופר - ולא כללה אותו בהיקש הנ"ל - לא נוסיף 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 מיתת בעלים דשייך בה כופר, ועכצ"ל דהכופר הוא ענין בפ"ע.**

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 שנתינת 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 (שמקנח לכלוך החטא)", היינו, שהכופר בא 'מקנח' ובא כתחליף למיתה ביד"ש, ואי"ז עונש על עצם ההריגה[13].

כעת מציין 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).

נחלקו[14] (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 בשור 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 בלבד[15], כיון שלמעשה כבר פסק הרמב"ם שמשלם דמי ניזק ומשלם גם כשהשור 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.

---

13) 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 בחצ"ע גבי הסברא השני' "אף שאם זה תלוי"- כפי שהוסבר בפנים שאין ב'אם' 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.

14) ב"ק מ, א.

15) וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שלו (פ"ד ה"ו) "ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן".

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"ם[16] "היה 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.

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 לרבים (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

---

16) הל' תלמוד תורה פ"ג, ה"ד.

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 לפניה ולאחריה 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 יתבטלו 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 אחת[17]:

בחידושים עה"ת. (רד, א) בפי' מרז"ל אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו (סנה' ז, ב) אחותך דוקא כו'.

על הפסוק[18] "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 מנין? 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'

---

17) באגרת מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדף רד בספר (כבפנים), אך בהוצאה החדשה (ירושלים, תשל"ח) מופיעה פסקא זו עלי' נסוב הדיון בע' קי"א.

18) אחרי־מות יח, ט.

סנהדרין, המפרשת את הפסוק "אֱמֹר 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 מרגליות הים[19] מביא המחבר את פי' הגר"א לפ' ראה, שם מבאר את 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 שהעריות שנאסרו על האדם הם משום קרבה, והקרבה הגדולה ביותר של אדם היא לאחותו, ולכאורה **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 לביאורו 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.

---

19) ירושלים תשל"ז. הארות וביאורים למס' סנהדרין - ח"א. יש לציין ששם הספר הוא 'מרגליות הים' ולא כפי הנדפס באג"ק 'מרגלית הים'.

לבסוף מביא המחבר את ביאורו שלו (דמחבר הספר מרגליות 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 מרבך - "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 בכו"כ 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 איסורים[20]. 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 מפתיחת 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

20) 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 מבת בתו (סנהדרין עו, א). ועוד.

אסורה (שאחותך אסורה לך"), ועל הביאור להיות קשור בשני דיוקים אלו. ואינו בביאורים הנ"ל[21].

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' זו[22]. הן לביאור הגר"א - שאחותך מכוון באופן כללי לדין בתורה, הן לביאור המהר"ל - שאחותך מכוון מצד הקרבה 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 בפיך, 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'):

---

21) וראה לקמן כיצד מיושבים הדברים ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ.

22) 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'".

פירש"י שתהא בקי כאחותך שאסורה לך, עכ"ל. וקצת צ"ע למה תפס איסור אחותו יותר משאר עריות הידועות לאדם שאסורין"? ומתרץ: "ונראה כפי' השני דסמיך אסיפא דקרא ומודע לבינה תקרא, כלומר שתהא ידועה לך כאוהב וכמודע, ובספרי הגירסא שיהיו דברי תורה מסודרים בפיך, 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' בירור:

- ולהעיר ממרז"ל שקדמו ברור כו' כבוקר, שגם בוקר הוא מל' בקרו כו'.

למאמרו של רבי חייא בר אבא בגמ' קדם מאמרו של רבי יאשיה 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 אגדות[23] "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 לקמיה וגמר הלכה ומדמי מלתא למלתא ואית ליה 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).

23) ד"ה 'מטתו שלשלמה'.

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 בשרו.

היינו, מצד הענין כשלעצמו הי' לומר שעל האדם לישא את אחותו בדוקא הדומה ביותר לנישואי אדם הראשון שנשא את אשתו 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 ו[24]) האב, כיון שאז הינה אחותו המושלמת ונחשבת כחצי בשרו ממש[25], 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 פי"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 שייבנה העולם מהן. אמרתי עולם חסד יבנה".

ומשליך סברא זו גם גבי האם:

---

24) בפשטות י"ל שכ"ק אד"ש מה"מ כתב תיבות אלו בחצע"ג כיון ועדיין אין לזה ראי' ברורה כיון וב"יצירך בג"ע מקדם" לא שייך לומר זאת.

ואולי יש לומר בדוחק עכ"פ מפני המבואר בהע' הבאה (שמבואר מדוע אחות מן האב והאם הוא בדומה יותר ליצירך בג"ע), כיון והראי' 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.

25) 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"יצירך בג"ע מקדם" ש"מאיש לוקחה זו", שלא גרע ולא מידי איש ואשה מחציו של אדם וחוה.

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. **בפועל**[26] קין והבל נשאו את אחיותיהם וע"י נישואים אלו נבנה העולם. ב. אחות לגבי אח הינה כחוה לגבי אדם הראשון כחצי בשרו וכפי שנתבאר לעיל ובהערות, משא"כ באם שנוצרת מציאות חדשה לגמרי שאינה 'חצי בשרו' דהאם (אלא רק ב'עובר')[27].

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"י[28] 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 - וכהשאילתא משפטים (הובא במרגה"י שם).

גם לאחרי הדחיות שהובאו לעיל מסכם כ"ק אד"ש מה"מ שיש מקום לומר שעליו

---

26) ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"א.

27) 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 כבפנים). אך אין בביאור זה "בהיפך" בנישואי הבן עם האם.

28) ד"ה 'והנושא בת אחותו'.

29) יש להעיר שבאג"ק נדפס המקור בגמ' נח,

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 ופתרונותיהם, ושם[29] 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 האדם.

ועפ"ז מתורצות קושיות הנ"ל מדויק הל' דרחב"א: מצד דיוק הל' - הביאור כולו נשען על דיוק פירוש תיבת '**ברור**', הסברא שייכת דוקא גבי אחות לגבי אח ("**שהיא אחותך**"), כל ה'ברירה' היא דוקא גבי זה "**שהיא אסורה לך**" ואינה מותרת כפי שהי' צ"ל מצד הסברא.

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 בפיך, 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".

א, אך בגמ' מופיע בנז, א.

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 ל'דרך 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' ווילשאנסקי

וכל צוות הרמי"ם, הנוני"ם,

המשפיעים והמשגיחים

וכל העוסקים במלאכה

בניהול ועשי' בענינים הגשמיים

להצלחה בעבודת הקודש

לגרום נח"ר לכ"ק אד"ש מה"מ

ולקבל פני מלכינו משיחנו תומ"י ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

ספר זה מוקדש לעילוי נשמת המשפיע דישיבתינו

הגה"ח הרב משה מרדכי ע"ה ארנשטיין

נבל"ע בליל ש"ק לסדר ואתה תצווה . . ויקחו אליך" י"א אדר ראשון תשע"ט

מסר נפשו וגופו לחינוך תלמידי התמימים, בלימוד החסידות
והנהגה בדרכי החסידות כפי שהורונו רבותינו הקדושים והתייגע לדלות
ולהשקות
את צעירי הצאן ממעיין מים חיים דתורת החסידות בשיעורו היומי הקבוע בספר
התניא קדישא, שיעורי החסידות ב'אחסידישע פרשה' תורה ולקוטי תורה
מאדמו"ר הזקן, ומאמרי רבותינו נשיאנו אדמו"ר האמצעי, אדמו"ר הצמח צדק,
אדמו"ר המהר"ש, אדמו"ר הרש"ב אדמו"ר הרייצ, ומאמרים ולקו"ש של נשיא
דורנו
הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,

חדור ברוח העבודה של תומכי תמימים, מתוך חיות מיוחדת לקבלת פני משיח
צדקנו, והתמסרות להדרכת התמימים כרצון הרבי להיות להם משפיע ורועה
בקיום ההוראה "עשה לך רב".

שיזכה תומ"י לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
•
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' **רפאל** בן הרה"ח **בצלאל**

ורעייתו האישה החשובה

מרת **זלאטע** ע"ה

בת הרה"ח ר' **אלכסנדר סענדר** ע"ה **ווילשאנסקי**

ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכו תומ"י לעליית הנשמה הכי גדולה

בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת
רב קהילת חב"ד תל אביב
הרה"ג הרה"ח הרב **משה** בן ר' **מאיר** ע"ה
נלב"ע כ"ג טבת ה'תשס"ז

ורעייתו
הרבנית מרת דבורה ע"ה
בת הרה"ח **חיים אליעזר** ע"ה **קרסיק**
נלב"ע ט"ז סיון ה'תשס"ה

הרה"ח ר' **מאיר** בן הרה"ח **שניאור זלמן** ע"ה
ורעייתו הרבנית מרת טויבע ליבא ע"ה
בת הרה"ח חיים אליעזר ע"ה
אשכנזי

בנם
הרה"ח הרב **מרדכי שמואל** ע"ה
רב אב"ד כפר חב"ד וחבר בית דין רבני חב"ד באה"ק
מסור ונתון בלו"נ לכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח
נלב"ע כ"ג טבת ה'תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכו תומ"י לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
•
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרה"ח ר' **זמרוני זליג בן חיים** ע"ה

נלב"ע ט"ז סיוון ה'תשע"ח

שליח כ"ק אד"ש מה"מ לעיר בת - ים

מייסד "בית חב"ד" הראשון בארץ הקודש

יו"ר האגודה למען הגאולה האמיתית והשלימה

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

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם

איש החסד התומך ביד רחבה ברוח נדיבה ובספ"י

למוסדות תורה ותשובה, צדקה וחסד,

ובפרט בכל הקשור לעניני משיח וגאולה,

עוסק בצ"צ באמונה,

מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ

אחיעזר ואחיסמך, מעמודי התווך דישיבתנו הק'

הרה"ח הר' שלמה שיחי'

ורעייתו העומדת לימינו גב' רונית תחי'

ובניהם יששכר דב, חנה ומנחם מענדל שיחיו

קאליש

ולע"נ אביו ישככר דוב ע"ה

•

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 ותשובה, צדקה וחסד,

ובפרט בכל הקשור לעניני משיח וגאולה,

עוסק בצ״צ באמונה,

מסור ונתון בלו״נ לכל עניני כ״ק אד״ש מה״מ

הרה״ח הר׳ **שלום בער** שיחי׳

דריזין

ניו־יארק, ארה״ב

•

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"ר שיזכו לברכה והצלה בכל מעשי ידיהם, וימלא השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה,

והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

ולע"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' ורעייתו מאת **שרונה שתחי'**

שעאר

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 תשנ"ח

ולע"נ אמו

מרת **אסתר** בת הר"ר **ראובן** ע"ה

נלב"ע ביום שב"ק כ"ב שבט תשנ"ד

שיזכו לעילוי נשמה הכי גדול - בהתלבשותה בגוף גשמי
בגאולה האמיתית והשלימה

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הת' היקר

מבחירי ישיבתנו הק'

שנפטר בדמי ימיו

הת' מנחם מענדל דוד ע"ה

ב"ר יבלחט"א הרב שמעון שי'

אברהמי

נלב"ע ג' ניסן תשע"ד

יה"ר שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

ולזכות הוריו היקרים

הרב שמעון שי'

ומרת טלי תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

והצלחה רבה לכל בני משפחתם

בגשמיות וברוחניות

שיזכו לקבל פני כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

מתוך בריאות איתנה שמחה וטוב לבב

תיכף ומיד ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' זלמן ב"ר מאיר וזולי

נלב"ע כ"ו אדר

מרת **תמר** בת ר' **מיכאל** ורחל

נלב"ע כ"ח מרחשון

ומ"כ בטשקנט

ולע"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 נשמה 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

לזכות

ר' יצחק שי' בן לאה

וב"ב שי'

מיראלאשוילי

יה"ר שיזכו לברכה והצלה בכל מעשי ידיהם, וימלא השי"ת
כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה,
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

לוי בן רחל

נלב"ע כ"ד כסלו תש"פ

ולע"נ

מלכה בת רבקה

נלב"ע א' כסלו תשל"ג

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח **מנחם מענדל שי'** בן מרת **מרים עטיל שתחי' בליניצקי**

ולזכות כל העוסקים במלאכת הקודש בעמותת 'יד ליד המיוחד'

שיראו ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם

ויגרמו נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מלך המשיח שליט"א

ויפעלו את הגאולה האמתית והשלימה תיכף ומיד ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

תלמידי התמימים, חברי מערכות

'הערות התמימים' ו'שערי ישיבה' בשנה"ל ה'תש"פ

הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוך

הת' לוי שי' בליניצקי

הת' דוד שי' גבריאל

הת' גרשון שלום שי' גורביץ

הת' שמואל שי' דורון

הת' לוי שי' וילהלם

הת' ישראל שם טוב שי' כהן

הת' יעקב ישראל שי' מזרחי

שיזכו לגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

ויביאו את התגלותו המיידית לעין כל תיכף ומיד ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

אליהו חיים ורעייתו אסנת

ובני ביתם

רחל, ישראל, חנה, דניאל, יפה, שניידל, חיה, שרה וגבריאל

לאורך ימים ושנים טובות

והצלחה רבה להם ולכל בני משפחתם

בגשמיות וברוחניות

שיזכו לקבל פני כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

מתוך בריאות איתנה שמחה וטוב לבב

תיכף ומיד ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות החיילים והחיילות בצ"ה

משה דב, רבקה, שניאור זלמן, לוי יצחק אליהו וברכה מלכה שיחיו
בני חנה חיה תחי' יהושע

יוסף, רחל, חיה מושקא ושיינא רוזה שיחיו
בני דבורה לאה תחי' ליפש

מנחם מענדל, צבי הירש ויהודה שיחיו
בני דבורה תחי' דורון

לוי יצחק, שמואל, עמוס אליהו ודב משה שיחיו
בני חיה מושקא תחי' דורון

חיה מושקא שתחי'
בת שושנה טובה תחי' דורון

מנחם מענדל שי'
בן מושקא תחי' נוטיק

שיגדלו להיות חיי"לים מסורים ונאמנים

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ולנח"ר הוריהם וזקניהם

ויזכו לפעול את התגלותו המיידית

של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות השלוחים למושב גבעתי

הרב אברהם חיים בן שרה רבקה שי׳

וזוגתו מרת נחמה דינה בת סימה שי׳

וילדיהם חיילי צ״ה

מנחם מענדל, יוסף יצחק, יעקב ישראל, שמואל, שניאור זלמן, לוי, משה דוד שלום, מאיר שלמה, דוב בער, חיה מושקא, אהרון מרדכי וחנה

למשפחת מזרחי

שיזכו לגרום נח״ר רב לרבי מלך המשיח שליט״א בקיום שליחותו בהפצת המעיינות חוצה לקבלת פני משיח צדקנו מתוך בריאות איתנה והרחבה בגו״ר

לזכות מרת שרה רבקה שתחי׳ בת אורה נדרה ע״ה

שתזכה לראות נח״ר רב מכל יוצאי חלציה

לאורך ימים ושנים טובות

מתוך בריאות איתנה והרחבה בגו״ר

לזכות השלוחים לעיר ערד

הרב אלעזר צבי שי׳ בן ברוריה שרה תחי׳

וזוגתו מרת סימה שתי׳ בת מסודי ע״ה

לזכות ולרפואה שלימה ומיידית של הרה״ח אהרון הלוי בן חיה

לזכות ולרפואה שלימה ומיידית של הרה״ג הרה״ח ישראל בן חוה

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

מרת **מאשא** בת הרה"ח ר' **חיים רפאל יצחק** ע"ה

נלב"ע ש"ק פר' ויגש ז' טבת ה'תש"פ

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!

ולזכות יבדלחט"א בעלה

הרה"ח ר' **מנחם מענדל הלל** שי'

וכל ב"ב שי' לאויש"ט

יה"ר שיזכו לברכה והצלה בכל מעשי ידיהם, וימלא השי"ת כל

משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה,

והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

•

לע"נ

יוסף בן **יהושוע** ע"ה

גבריאל

נלב"ע י"ד טבת תשע"ט

שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול בהתלבשותה בגוף גשמי בהתגלות

כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בגאולה האמיתית והשלימה נאו ממש!

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרה"ח **בנימין** ב"ר **גרשון שלום** ע"ה

נלב"ע כ"א תמוז ה'תשע"ט

ובנו הבחור התמים שנפטר בדמי ימיו

הת' **מנחם מענדל** ע"ה

גורביץ'

נלב"ע כ"ד שבט תש"ע

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!

•

לע"נ הרה"ח **אלעזר** ע"ה

ב"ר **שם טוב** הכהן

כהן

נלב"ע כ"ח סיון תשס"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