

קובץ

# הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות וביאורים  
בתזרת כ"ק אדמו"ר,  
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

**ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית**

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה  
מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



---

**יוצא לאור על ידי**

**מערכת הערות התמימים ואנ"ש**

**ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770**

**דוא"ל : [haore770@gmail.com](mailto:haore770@gmail.com)**

---

---

# פתח דבר

---

בבואנו מיום חמישה עשר באב, אשר – כפי שעורר רבינו פעמים רבות בקשר לתאריך זה – בו צריך להוסיף בלימוד התורה, כדברי הגמרא (תענית לא, א. ב"ב קכא, ב): "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף", וכפירוש רש"י: "מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו",

ובקשר עם יום כ"ף מנחם אב, יום הסתלקות-הילולא של כבוד קדושת הרה"ג והרה"ח וכו', המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל נ"ע שניאורסאהן, אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מתכבדים להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי את הגליון השישי (שנה לו) של קובצנו – הערות התמימים ואנ"ש דשיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית 770, ובו הערות וחידושי תורה מפרי עטם של תלמידי הישיבה ורבני'.

מתאים עם הכלל "פותחין בדבר מלכות – מיט דעם רבינ'ס ווארט", ובקשר עם כ"ף מנחם אב – הבאנו בתחילת הקובץ ב' אגרות קודש מהרבי נשיא דורנו, שבראשונה מביא רבינו ביאור מ"מה ששמעתי מאבא מארי ז"ל" בביאור המשנה (מקואות ספ"ז) "מחט שהיא נתונה על מעלת המערה כו'", ובהמשך לזה, מבאר רבינו באגרת השני' את הבכא הקודמת לה במשנה זו.

לאחרי זה, יבואו כסדרם החידושים וההערות בכל מקצועות התורה, נגלה וחסידות וכו', ובמיוחד בתורתו של רבינו. וכפי שעניי המעיין תחזינה מישרים.

ויה"ר שהקובץ ימלא את ייעודו, ויוסיף חיות בלימוד התורה, נגלה ופנימיות, ועד לייעוד האמיתי "תורה חדשה מאיתי תצא" ו"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה זעה"ן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.

המערכת

כ"ף מנחם אב ה'תשס"ח



# תוכן הענינים

## דבר מלכות

6 ..... ביאור המשנה "מקוה שמימיו מרודדין".

## תורת רבינו

9 ..... היתרון העבודה דנפש הבהמית.

15 ..... תפקידם של נשיאי השבטים.

17 ..... הלכות כלי המקדש להרמב"ם.

21 ..... קביעת ג' תמוז.

23 ..... בגדר הנס דחנוכה.

25 ..... סדר הספיקות בסוגיית פיקוח הגל.

## חפידות

34 ..... אמונה בדרגת ממכ"ע.

36 ..... הסדר שבסדר השתלשלות.

45 ..... איחוד השמות הוי' ואלקים.

## נגלה

54 ..... בסברת "לא חציף איניש".

60 ..... "הלכתא כרבה בארעא".

63 ..... פי' המילה קוביוסטוס.

65 ..... בגדר בירור החזקה בכהן.

69 ..... בדין הצעת המיטות לשבת.

71 ..... בסוגיית "שטרא זייפא הוא".

76 ..... בסוגיית "לא חציף איניש".

## שונות

83 ..... בענין בחינת אמיתות הנבואה.

## דבר מלכות

### ביאור המשנה "מקוה שמימיו מרודדין"

- ב' אגרות מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -

ב"ה, כ"ג טבת, תש"ה

. . לא עניתי זה זמן על מכתביו, וכן עוד מכתבים, מפני האסון אשר קרני בפטירת אאמו"ר, הכ"מ.

וי"ל מה ששמעתי מאאמו"ר הכ"מ (בתוספות מ"מ) במשנה (מקואות ספ"ז) מחט שהיא נתונה על מעלת המערה הי' מוליך ומביא במים כיון שעבר עלי' הגל טהורה,

כי הרבה כינוים לנשמה, וע"ש מעשי' נקראת ומעקרי תכלית ירידתה הוא לחבר התחתון ביותר בעליון ביותר (שלכן נשתנה יצירת גוף האדם כו' וכמ"ש בדרושי דא"ח ד"ה זה - בתו"א ועוד) וזהו פעולת מחט שהוא התופר ומחבר שיהי' הגילוי למטה כמו למעלה (עיין לקו"ת סד"ה ויקח קרח) ואיך תבוא לידי מדריגה זו, שהיא גבוהה יותר מקודם שירדה לעוה"ז, הוא ע"י הטבילה במים רבים שהם בפרט הטרדות דזמן הגלות (נת' בארוכה בד"ה מים רבים תו"א פ' נת, בלקו"ת לג"פ שם ועוד) ואף שירידה גדולה היא - בירא עמיקתא, מערה, בכ"ז הוא צורך עלי', מעלת המערה, ואופן הטבילה הוא מוליך ומביא, רצו"ש ולא בקיומא דחד סמכא הן בעבודת התומ"צ והן בעניני עוה"ז, שאז הוא הוכחה שאינו משועבד לטבעיות גופו (עדמ"ש בתו"א ביאור מים רבים דפ' תולדות פ"ד, ועייג"כ רמב"ם הל' דעות פ"א-ב ובנ"כ) כיון שעבר עלי' הגל (מל' כל משברייך וגלייך עלי עברו, ועייג"כ

יבמות קכא, א) טהורה - ועדמשנ"ת גודל ערך מדרי' הטהרה בלקו"ת ד"ה ד' לי בעוזרי ס"ה, "וגם כי בהנשמה שייך ג"כ בחי' זו כו" עיי"ש.

וי"ל שבפרט הוא באלו שהלכו בגולה - גל - אחר גולה - לקתה בכפליים - וע"פ מארו"ל (ב"ר ס"פ מד) שבירר אברהם מלכיות וק"ל, ששכרם נחמה בכפליים (נת' בלקו"ת ד"ה שוש אשיש סס"ג, ד"ה נחמו רס"ט עת"ר, תער"ב) עוד).

(אג"ק ח"ב עמ' כה)

ב"ה, כ"א מנ"א מחרת היא"צ של אבא מארי, תש"ה

. . ולסיים בד"ת, המשך למש"כ במכתבי הקודם מה ששמעתי מאבא מארי ז"ל ובפי' המשנה (מקואות ספ"ז) מחט שהיא נתונה כו' ע"פ דא"ח

אפ"ל, לפענ"ד, פי' בבא הקודמת בעבודה וע"פ יסודי דא"ח (ויש להעיר בה: א) "יורד וטובל" מיותר ב) חבילי עצים וחבילי קנים מ"ל לאשמועינן תרווייהו ג) חבילי וחבילי מיותר).

וי"ל בקיצור: מי מקוה היינו דבר המטהר ובכלל הוא ענין התבוננות הראוי, וכמ"ש הרמב"ם סוף הלכות מקואות, הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, ואעפ"כ רמז יש בדבר... הביא נפשו במי הדעת כו', טבילה אותיות הביטול היינו הביטול הבא כתוצאה מההתבוננות "הבכך" שלה, יעוין בסידור סד"ה כונת המקוה, וצ"ל מים שכל גופו עולה בהם, וגם במעין כן הוא הדין, כי באם לאו אם חלק מגופו לא נכסה בהם, ה"ז הוכחה שאין הביטול ביטול אמיתי.

והנה מקוה שמימיו מרודדין, היינו שהמים יש בהם כשעור, ובכ"ז אין כל גופו מתכסה בהם ובפרט הוא אם יטבול רגליו ראשו מגולה או להיפך, או - בטובל מושכב - צדו הימיני מכוסה והשמאלי נשאר מגולה, או להיפך.

כי בכלל באדם ב' עבודות: תלמוד ומעשה. ויש לך אדם המבין בשכלו הטוב לפניו, אבל אינו יכול להעמיד ע"ע לנצח תאותו בעשי' בפועל, או להיפך - המצונן בטבע אבל חפשי בדעות, וכן יש מי שתקל עליו העבודה דעשה טוב ימין מקרבת וא"י לעמוד

בנסיון דסו"מ שמאל דוחה או להיפך - ע"ד שבמ"ת לא רצו בני ישמעאל לקבל לא תנאף ובני עשו - לא תרצח - וכיון שבההתבוננות מצ"ע אין חסרון, שהרי המים יש בהם כשעור, ובכ"ז אין כל גופו נכסה, שאינו בטל, עכצ"ל שחסר אצלו ענין הקבלת עול, ולכן לא מיבעיא (ר"ש. רא"ש) דע"י אבנים (דומם, לא גבה לבי גו' שויתי ודוממתי קב"ע) שיניח במים (יערב בההתבוננות) יכול לטבול וליטהר, אלא שנטהר אפילו ע"י נתינת חבילי עצים - צומח, מדות, הקדמת עבודת האהוי"ר לאלקות. אלא שצ"ל חבילי דוקא, כי במדה אחת לא ינצח את היצה"ר, וצ"ל ונאספו שאר כל העדרים (כשנ"ת בלקו"ת בי' וידעת בתחלתו) -

עוד זאת כיון שהמוח שליט על הלב וההתבוננות שבמוחו לא הועילה, צ"ל דוקא כובש עליהם אבנים (ר"ש. רע"ב) על האהוי"ר, לערב בהמדות קב"ע, כי באם לאו יטה השכל אותם ג"כ ע"פ דרכו.

- ועפ"ז יומתק תיבת "כובש" שבמשנה, כי הכבישה ג"כ עיקר היא.

ולא שהתנא משמיענו עצה טובה בעלמא איך יתנהג כדי שיתפחו מים. וק"ל -

והנה ב' אופנים במדות הן מצד מקורם: א) ע"י התבוננות בסוכ"ע, עלדאת"כ ב) ע"י התבוננות בממכ"ע, עלדאת"ג.

הן מצד מהותם: א) ע"ד מדות דתהו ב) ע"ד מדות דתקון

וזהו החילוק בין קנה (רך כקנה, חלול בקרבו עיקר גדולו על המים - ראה ביאורה"ז פקודי ד"ה ולזמנין) - לעצים סתם,

וכיון דיש בזה מה שאין בזה, כמבואר בכ"ד, (יעוין ג"כ ד"ה לעולם יהא רך כקנה תשג"ה) נקט מתניתין לתרווייהו חבילי עצים או חבילי קנים

והבחינה שהועילה עבודה הנ"ל כי צריך לבחינה כיון שהי' ע"ע חשוד כו' הוא ש יורד - דבטיש וירד מגסותו - ואז מבטיחה מתניתא מלכתא - וטובל - אותיות בטול.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

הרב מנחם שניאורסאהן

יו"ר ועד הפועל

(שם עמ' מד)



## תורת רבינו

### היתרון בהעבודה דנפש הבהמית

הרב יואל שי' כהן

א.

בהמאמר ד"ה והי' עקב תשכ"ז (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ד) סעיף ד' מבואר "היתרון דאהבת ה' שנפש האלקית פועלת בנפש הבהמית על האהבה דנפש האלקית, שהאהבה דנפש האלקית, היא בבחי' מציאות. דגם האהבה דהנשמה מה שהיא רוצה לידבק בשרשה ומקורה הגם שתהי' אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי, מ"מ, מכיון שרצון זה הוא מצד טבעה, הרי ע"י רצון זה אינה בטלה צורתה העצמית. משא"כ האהבה דנפש הבהמית, מכיון שבטבעה היא נמשכת לענינים גשמיים, והאהבה לאלקות היא היפך טבעה, הרי ע"י האהבה לאלקות (שנתחדש בה ע"י העבודה דנפש האלקית), נפסד צורתה ובטלה לגמרי, ביטול המציאות".

[ומוסיף בהמאמר, דע"י שנפש האלקית פועלת שנפש הבהמית תאהוב את השם, שע"י "נפסד צורתה" (כנ"ל), הנה "זה פועל גם ביטול הצורה דנפש האלקית, שהאהבה שלה תהי' בבחי' ביטול, לא מצד הטבע ומציאות דהאזהב (נשמה), כי אם, אהבה מצד הנאהב (אלקות)].

וממשיך בהמאמר, שעד"ז הוא גם בנוגע להבירור והזיכוך דחלקו בעולם, דזה שעניני העולם נעשים כלי לאלקות, היפך הטבע דעולם מלשון העלם והסתר, הוא "לא מצד העולם

כ"א מצד האלקות, מצד זה שאחדותו ית' אין לה כל הגבלה, עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו ית'". וגם בענין זה מוסיף, שעי"ז נעשה כן גם בהאדם שפעל הברור וזיכוך דחלקו בעולם, "שעבודתו את קונו תהי' בתכלית הביטול, לא רק מצד מציאותו של האדם אלא מצד האלקות".

## ב.

והנה, זה שהאהבה דהנשמה, מה שהיא רוצה לידבק בשרשה, היא "בחינת מציאות", מבואר לכאורה גם בהמאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ב) סעיף ד, וז"ל: "שגם האהבה עצמית שמצד עצם הנשמה .. וגם כשהרצון שלו הוא בביטול, שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא (שיושלם) רצון הקב"ה, מ"מ, גם רצון זה הוא הרצון של האדם, מציאות".

אבל כד דייקת שפיר, בהמאמר והי' עקב, ישנו חידוש גדול שאינו בד"ה מרגלא הנ"ל: בד"ה מרגלא הנ"ל, הטעם על זה מה שגם אהבה זו שאינו רוצה לעצמו היא "מציאות", הוא מפני שאהבה ורצון היא מציאותו של האוהב והרוצה. וכמו שמבאר שם (בהמשך הענין) המעלה של העבודה דקבלת עול על רעותא דלבא, שרעותא דלבא, גם כשהרצון שלו הוא (לא שהוא רוצה לעצמו, אלא) שיושלם רצון הקב"ה, הרי עצם ענין הרצון הוא "הרצון של האדם, מציאות", משא"כ קבלת עול מלכות שמים, שנעשה עבד של הקב"ה – הרי זה שהעבד מוכרח לקיים ציווי האדון, גם כשהציווי הוא כנגד רצונו, בזה מתבטא הביטול של העבד לאדונו, שאינו מתחשב כלל עם המציאות שלו (אם הוא רוצה או אינו רוצה), כי הוא בטל לגמרי לאדונו.

משא"כ בהמאמר והי' עקב מדגיש, שהטעם על זה שהאהבה דנפש האלקית היא בחינת מציאות, הוא, כי "מכיון שרצון זה הוא מצד טבעה, הרי ע"י רצון זה אינה בטלה צורתה העצמית". הטעם על זה ש"אינה בטלה" הוא [לא מצד גדר הרצון, שרצון הוא מציאותו של האדם הרוצה (כנ"ל), כי אם] מפני שהרצון לאלקות, בנפש האלקית, הוא "מצד טבעה".

ומובן, שטעם זה הוא לא רק בנוגע לאהבה, אלא גם בנוגע כל הענינים דנפש האלקית. וכמפורש בהמאמר בהערה 13, וז"ל: מובן, שכן הוא גם בהעבודות שענינם הוא ביטול (כמו יראה, קבלת עול וכיו"ב) – דמכיון שהביטול דהנשמה הוא מצד טבעה, הרי גם הביטול הוא "מציאות". עכ"ל. הרי מפורש להדיא, שגם העבודה דקבלת עול, ענין עבד, מכיון שזהו הטבע דהנשמה, לכן, גם הביטול דעבד הוא "מציאות".

## ג.

והנה ענין זה (שגם הביטול דעבד, מכיון שהוא טבע דהנשמה, הוא "מציאות") מובא גם בד"ה בהעלותך תשכ"ט (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ג) סעיף ח. ושם מודגש ענין זה עוד יותר. דבד"ה בהעלותך הנ"ל הערה 61 מובא מ"ש בד"ה רני ושמי תשכ"ז (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ג) "שהביטול דישראל ע"י שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית הוא ביטול נעלה יותר מהביטול שלהם ע"י שהקדימו נעשה לנשמע". כי "הביטול דהקדמת נעשה לנשמע הוא שישראל קיבלו עליהם עול מלכות שמים .. (ו)כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם", משא"כ הביטול שלהם ע"י שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית, הוא ביטול בתכלית. [וע"ד החילוק בין עבד שמכר עצמו לעבד שמכרוהו ב"ד, שהשעבוד דעבד שמכרוהו ב"ד הוא שעבוד גדול יותר מהשעבוד דמכרוהו ב"ד, כי השעבוד דהמוכר עצמו הוא ברצונו, וכשמכרוהו ב"ד הוא בעל כרחו].

ומבאר בד"ה בהעלותך הנ"ל, שגם הביטול שנעשה בהם ע"י שכפה עליהם, [היינו, דזה שנעשו עבדי הקב"ה הי' (לא רק מצד זה שהם קיבלו עליהם עול מלכות שמים, אלא גם) מצד זה שהקב"ה הכריח אותם להיות עבדים] אינו עדיין ביטול בתכלית. כי "הביטול דהעבד לאדונו [גם כשהוא נולד עבד] קשור עם מציאותו, שענינו הוא זה שהוא עבד של האדון".

והסברת ענין זה - שגם כשהוא נולד עבד, שאז העבדות שלו באה לא ע"י רצונו, ומ"מ גם הביטול דעבדות זו קשור עם מציאותו, ואינו ביטול בתכלית - מבאר בד"ה בהעלותך הנ"ל הערה 60 וז"ל: "שלקן גם העבד מבין דמי שאינו עבד של אדונו אינו מחוייב לקיים הציוויים שלו". היינו, שענין ה"מציאות" שבביטול ד"עבד" הוא - דזה שהוא בטל לאדונו הוא (לא מצד האדון, אלא) מצד המציאות שלו, מפני שהוא עבד. והא ראי', דמי שאינו עבד של אדונו, אינו מחוייב לקיים הציוויים שלו.

## ד.

ולכאורה אפ"ל, שבכללותו הו"ע אחד עם המבואר בד"ה והי' עקב הנ"ל, דזה שנפש

(1) אבל בפרטיות צ"ל שהם שני ענינים. שהרי בד"ה לגבי הביטול דכפה עליהם (שהי' לפני מתן תורה), הוא, בהעלותך מבואר שההידוש שהביטול שנמשך במתן תורה שהביטול דכפה עליהם קשור עם המציאות שלהם, שהם

האלקית עובדת את הקב"ה [לא רק העבודה דאהבה אלא גם העבודה דקבלת עול, ביטול דעבד], הוא בחינת מציאות, וכאשר נפש האלקית פועלת בנפש הבהמית איזה ענין בעבודת השם, הנה מכיון דזה שנה"ב עובדת את השם הוא היפך טבעה, הוא ענין של "ביטול המציאות". דכאשר העבודה דנפש האלקית היא רק מה שהיא (נפש האלקית) עובדת את השם, אבל אינה פועלת שגם נפש הבהמית תעבוד את השם – הרי זה מוכיח, שכל העבודה שלה קשורה עם המציאות שלה. [דזה שיש לה אהבת ה' הוא מפני שהיא בן של הקב"ה, וזה שיש לה קבלת עול הוא מפני שהיא עבד של הקב"ה]. שלכן, נפש הבהמית, שמצד טבעה וענינה אין לה שייכות לאלקות, אין לה אהבה וקבלת עול.

משא"כ כשנפש האלקית פועלת בנפש הבהמית איזה ענין בעבודת השם [לא רק עבודה שקשורה עם ביטול (כמו קבלת עול וכיו"ב) אלא גם אהבת השם], הרי מכיון שנפש הבהמית, מצד טבעה וענינה, אינה שייכת לשום ענין של עבודת השם, ואדרבה, זה היפך טבעה – הרי זה שנפש הבהמית עובדת את השם הוא לא מצד המציאות שלה אלא מצד הקב"ה.

וכמבואר בד"ה בהעלותך הנ"ל, דבאם החיוב לקיים ציווי האדון הוא רק בזה שהוא עבדו של האדון – אזי הביטול של העבד הוא מצד המציאות שלו, מפני שהוא עבד. משא"כ כשהביטול הוא מצד האדון – אזי אין נפק"מ כלל למי הוא מצוה (אם הוא עבדו של האדון או לאו), וכולם (גם זה שאינו עבדו של האדון, ואין לו שום שייכות להאדון) מחויבים לקיים ציווי האדון.

## ה.

אמנם, דבר זה צריך ביאור, דלכאורה, היאך שייך שגם זה שאינו עבדו של האדון, יהי מחוייב לקיים ציווי שלו? ואולי אפשר לבאר זה בהקדים שכל הענינים שלמעלה [זה שהוא ית' הוא אחד, זה שהוא שליט, זה שהוא יכול, וכיו"ב] הם באופן אחר לגמרי מכמו שהם בנבראים. ולדוגמא:

ענין וגדר השליטה בנבראים הוא – דכאשר דבר אחד הוא שליט על דבר שני, הוא

זה נמשך במ"ת) משמע לכאורה, שגם הנשמה מצד עצמה יכולה להגיע לזה. ובר"ה והי' עקב מבואר שבכדי להגיע לביטול זה הוא דוקא ע"י הבירור דנפש הבהמית.

עבדים של הקב"ה, (דהגם שזה שהם עבדי הקב"ה הוא מצד זה שכפה עליהם והכריח אותם, מ"מ הביטול שלהם הוא מצד זה שהם עבדים), משא"כ הביטול שנמשך במ"ת הוא ביטול בתכלית שאינו קשור עם מציאותו של האדם. ומזה (שביטול

מפני שהטבע של הדבר השני הוא שהוא מציית להדבר הראשון השולט עליו. [וכמו כח הזריקה, דזה שכח הזריקה שולט על האבן ומכריח אותו ללכת מלמטה למעלה היפך טבעו, הוא, מפני שכך הוא טבע האבן, שהוא "מתפעל" מכח הזריקה. שלכן, כשיזרוק איזה דבר שאין בו טבע זה, כח הזריקה לא יפעול בו מאומה. ומכש"כ, כאשר כח השולט הוא כח רוחני, כמו סברא שכלית שהיא שולטת על המדות, "מוח שליט על הלב" – שאין שייך כלל שהסברא תפעול על דבר גשמי, כי הרחני והגשמי הם שני סוגים שונים. ועד שלגבי הגשמי, הרוחני אינו נמצא<sup>2</sup>. ובמילא אין שייך כלל שהגשמי יתפעל מהרוחני, מכיון שלגבי הגשמי, הרוחני אינו נמצא<sup>3</sup>].

אמנם, זה שהוא ית' הוא "שליט", הוא, שהוא שליט מצד עצמו. וכמו שמצינו בנוגע לשליטת הפסק דין דתורה על העולם [כמארז"ל עה"פ לא-ל גומר עלי, שכאשר ב"ד מעברין את השנה אזי "בתולי' חוזרין"], דזה שנעשה שינוי בדבר גשמי (כמו "בתולי' חוזרין") ע"י פסק דין דתורה (ענין רוחני), הרי זה כמבואר בתו"מ ספר ההדרנים ע' תיט, וז"ל:

"הפעולה על דבר גשמי היא דוקא ע"י כח המעשה, ולא יתכן שיפעלו על דבר גשמי ע"י ענין רוחני (שכל וכיו"ב). ומכיון שהלכות ודיני התורה .. הם רוחניים .. הרי מצד תכונות העולם לא יתכן שיהי' שינוי בהדברים שבעולם ע"י דיני התורה; ומה שהתורה פועלת שינוי בעולם הוא ע"י זה שהתורה היא תורתו של הקב"ה הבלתי מוגבל, שהוא בעה"ב ושולט על הדברים הגשמיים שאינם בערכו כלל (אף שמצד הטבע שלהם לא שייך שיהי' בהם שינוי ע"י ענין רוחני או למעלה מזה)".

## ו.

ומובן, שאותו הדבר הוא בנוגע להענין ד"מלך" (או "אדון"), שהמלכות (אדנות) למעלה היא שונה לגמרי מכמו שהיא בנבראים: ענין וגדר ה"מלוכה" בנבראים הוא – דזה שהוא מלך הוא ע"י שהאנשים שבמדינה פלונית הם העם שלו. היינו, שהמלוכה נובעת (לא רק מצד המלך, אלא גם) מצד האנשים השונים, אשר הם העם שלו. שלכן, על אנשים

(3) היינו, שנוסף לזה שאין בו טבע כזה שיתפעל מענין הרוחני [דענין זה שייך גם בנוגע כח הזריקה, דהגם שהוא כח ממשי שפועל באבן גשמי מ"מ ישנם דברים גשמיים שהטבע שלהם הוא שאינם מתפעלים מכח הזריקה], אלא יתירה מזה, שלגבי הגשמי, הרוחני אינו נמצא.

(2) עיין סה"מ תרפ"ו ס"ע לב בנוגע נפש וגוף, וז"ל: "שאינו דומה כלל מציאות אור הנפש למציאות הגוף, עד שנקרא רוחני (ר"ל בלתי מציאות) לגבי הגוף". היינו, שהרוחני, לגבי הגשמי, הוא "בלתי מציאות".

אחרים, שאינם העם שלו, אינו מלך עליהם. ובמילא, המלכות שלו היא מוגבלת, שהרי ישנם אנשים שאינם מלך עליהם. ואפילו מלך בכיפה, שהוא מלך על כל העולם – הרי אילו יצוייר שפתאום יבא הקב"ה עוד אנשים שאינם שייכים אליו, לא יהי' מלך עליהם.

אמנם, זה שהוא ית' הוא מלך, הוא – שהוא מלך מצד עצמו. ולכן, המלכות שלו אין לה כל הגבלה, והוא מלך על הכל. היינו, שגם על דברים אלה, שמצד הגדר שלהם אין להם שום שייכות לאלקות, גם עליהם הוא מלך, וגם הם אינם יכולים לא לציית להציווי שלו. דהגם שמצד הגדר שלהם אינם עבדיו של המלך, מלכו של עולם, גם הם מוכרחים לציית להציווי שלו, לא מצד הגדר שלהם אלא מצד מלכותו של הקב"ה.

## ז.

ועד"ז הוא בנוגע לענין האהבה. דכשאומרים על איזה דבר שהוא דבר טוב ונאהב – הרי זה שדבר זה הוא נאהב, נובע מזה שישנם הרבה אנשים שאוהבים דבר זה. ולכן, זה שדבר זה הוא נאהב הוא מוגבל. דלגבי האנשים שאינם אוהבים דבר זה, לגבם הדבר הזה אינו דבר נאהב. ואפילו אילו יצוייר שיהי' דבר בעולם שכולם אוהבים אותו – הרי שייך שהקב"ה יבא סוג חדש של נבראים שאינם אוהבים דבר זה.

אמנם, זה שהוא ית' הוא טוב ונאהב, הוא – שהוא טוב ונאהב מצד עצמו. ומכיון דזה שאלקות הוא טוב ונאהב הוא (ככל הענינים שבאלקות) בלי גבול – הרי אין שייך שיהי' איזה דבר שלא יאהוב אותו. היינו, שגם אותם הדברים שמצד הגדר שלהם אינם יכולים להרגיש את הטוב דאלקות ולאהוב אותו – מ"מ, מכיון דזה שאלקות הוא טוב ונאהב הוא בלי גבול, הרי אין שייך שיהי' איזה דבר שהטוב דאלקות לא יורגש בו.

אלא שמכיון שכעת אלקות הוא בהעלם, לכן, אין זה נרגש בהנבראים. אמנם, כשיהודי ע"י עבודתו פועל שהטוב דאלקות יהי' נרגש אצלו בגילוי – הרי מכיון שהטוב דאלקות הוא בלי גבול, לכן, נרגש זה גם בנפשו הבהמית. וזה שנפש הבהמית מרגישה זה, הוא [לא מצד הגדר שלה, כי מכיון שהיא בהמית, הרי המושג ד"טוב" אצלה (מצד הגדר שלה) הוא בענינים גשמיים, וזה שנרגש אצלה הטוב דאלקות, הוא לא מצד הגדר שלה, אלא] מצד זה שאלקות הוא טוב ונאהב בלי גבול. וע"י שנפש האלקית פועלת ענין זה, עי"ז נעשה כך גם בהאהבה שלה, שהאהבה היא לא מצד טבע ומציאות האוהב (נשמה), אלא אהבה מצד הנאהב (אלקות).

## תפקידם של נשיאי השבטים (גליון)

הת' אברהם זאב הכהן שיחי' גרוס  
תות"ל המרכזית 770

בגליון האחרון של "הערות וביאורים אהלי תורה" (גליון כ עמ' 18) הקשה הרב ד. פ. על מה שבנוגע לתפקידו של נשיא כל שבט לדאוג לכל צרכי השבט – ציין הרבי (לקו"ש ח"ח עמ' 164 הע' 26): "ראה רש"י מסעי לד, יז: כל נשיא ונשיא אפוטרופוס לשבטו (וראה גם במדבר פי"ט, כו, שהיו הנשיאים . . מושכין במטותיהן כאו"א לשבטו כו). וראה בפרש"י לפנ"ז "הנשיא הוא הכל" (חקת כא, כא). ולהעיר, שגם מה שזכו להיות נשיאים, הוא לפי ש"היו מוכים עליהם" (פרש"י נשא ז, ב). "עכ"ל;

והק' הרב הנ"ל, מדוע לא ציין הרבי לפרש"י בחקת (כא, כ), ששם הובאו להדיא דברי המדרש המצויין בהערה. וז"ל רש"י: "כל נשיא ונשיא כשהיו חונים נוטל מקלו ומושך אצל דגלו ומחנהו ומי הבאר נמשכין דרך אותו סימן ובאים לפני חניית כל שבט ושבט". ע"כ תוכן הערתו.

ואולי י"ל בזה, בהקדם שינוי בין לשון המדרש לפרש"י; דבמדרש הלשון הוא: "שהיו הנשיאים . . מושכין במטותיהן כאו"א לשבטו ולמשפחתו". משא"כ בפרש"י (א) ליתא לתיבת "למשפחתו", ו(ב) מודגש להיפך, שמי הבאר באו (לא לכל משפחה, אלא) לשבט בכללותו: "ומושך אצל דגלו ומחנהו . . ובאים לפני חניית כל שבט ושבט".

והביאור בזה:

הנה, בפנים השיחה שם קאי אודות זה שמעשה זמרי (לפי הבנת השבטים) הי' בכדי להציל את השבט שלו, ועד שהקריב את עצמו עבור זה, דבזה מתבטא תכונת החסד שלו. ולפ"ז מבאר את לשון רש"י "שהרג נשיא" היות ו"א נשיא איז ענינו צו פארזארגן זיין גאנצען שבט מיט אלע נויטיקייטן". וע"ז באה ההע' הנ"ל שמציין לכמה מקומות בהם מצינו אודות הדאגה וההתמסרות של נשיאי השבטים.

ולכן ציין דווקא למדרש, ששם הלשון הוא "לשבטו ולמשפחתו" – והיינו שדאגו לכל משפחה ומשפחה מהשבט, דבזה מודגש הדאגה והתמסרות של הנשיאים. משא"כ בלשון רש"י "ומי הבאר . . באים לפני חניית כל שבט ושבט", ונמצא שבני השבט הוצרכו לבוא

בעצמם לקחת את המים – הרי לא מודגש בזה כ"כ הדאגה לבני השבט באופן פרטי.

נולפלפולא י"ל בזה, ע"פ מה שמבאר הרבי במ"א (לקו"ש חל"ג עמ' 202), ש"בתפקידו של נשיא כל שבט – לדאוג לצרכי אנשי שבטו – יש שני ענינים: א) תפקידו מצד בני", שהוא כשלוחם לכל צרכיהם והצטרפותם. ב) תפקידו מצד ה', ע"י משה רבינו".

ומבאר את החילוק ביניהם: "תפקידו מצד בני" הוא (בעיקר) לדאוג עבור צרכי הכלל והציבור (וכנוהג שבעולם, שכל קיבוץ של אנשים ממנים ראש ומנהיג לדאוג עבור צרכים הכלליים הכלל, שכאו"א מן הקיבוץ טרוד בצרכיו ועניניו הפרטיים); משא"כ מינויו מהקב"ה כנשיא ישראל בתור נשיא ו"בעלים", ה"ז גם בנוגע לצרכי הפרט, כי כיון אשר (בלשון רש"י) "הנשיא הוא הכל", לכן ה"ה נשיא (לא רק של הכלל והציבור, אלא) של כל אחד ואחד (גם) בתור יחיד".

ועפ"ז, הנה בשיחה דידן קאי אודות ענין השני – הדאגה של נשיא השבט לצרכי הפרט. שכן, מדובר אודות זה שבמעשה זמרי (לפי הבנת השבטים) מתבטאת מדת החסד שלו. וזה שייך לטעון רק מצד תפקידו לדאוג "לצרכי הפרט":

שכן, תפקידו לדאוג עבור הכלל בא מצד המינוי של בני השבט. ובזה, אין עדיין ביטוי והוכחה שזה נעשה מצד טבע החסד שלו – די"ל שעשה כן מצד זה שתפקידו מחייב כן (שבדיוק על דא, וכגון דא, נתמנה ע"י השבט); ורק באם מדובר בתפקידו לדאוג לצרכי הפרט, הנובע מצד המינוי מהקב"ה – אזי אין לומר שעשה כן מצד מילוי חובתו לקב"ה, דאדרבה, מצד הקב"ה הי' אסור לו לעשות כן (וראה גם בהמשך השיחה (ס"י) שהי' עליו לעוררם בתשובה וכו'). וע"כ שזה מצד טבע החסד שבו.

מה גם, שמדת החסד באה לידי ביטוי יותר, בדאגה לצרכי הפרט דוקא.

ונמצא, שהמבואר בשיחה דידן היא מצד תפקיד הנשיא לדאוג "לצרכי הפרט". ולכן, מציין הרבי בהע' דווקא למקומות כאלו שבהם מודגש תפקידו זה של הנשיא:

בתחילת ההע': "ראה רש"י מסעי לד, יז: כל נשיא ונשיא אפוטרופוס לשבטו". הנה, פרש"י זה נתבאר באריכות בשיחה הנ"ל אודות שני הענינים בנשיא, ושם נתבאר בהדיא ". דזה שכל נשיא הוא אפוטרופוס לשבטו, היינו מה שהוא דואג, בתור נשיא (ממעל ועל) שבטו, לצרכי כל יחיד ויחיד בתור פרט, ושלכן הוא "בורר לכל אחד ואחד (בפני עצמו) חלק הגון".



ועד"ז בפרש"י "הנשיא הוא הכל" – שהובא בשיחה שם בתור דוגמא לענינו השני שבנשיא, שתפקידו לדאוג לצרכי הפרט (כמובא לעיל מהשיחה).

ולפי"ז מתורצת השאלה בטעם שציין הרבי למדרש – ולא לפרש"י: דדוקא במדרש מודגשת הדאגה לצרכי הפרט "לשבטו ולמשפחתו", משא"כ בפרש"י מודגש בכלל הענין הראשון שבנשיא, הדאגה לכללות השבט: "אצל דגלו ומחנהו" [



## ”הלכות כלי המקדש” להרמב”ם

הת' מנחם מענדל שי' וובר

תות"ל המרכזית - 770

.א.

כתב הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה "מצות עשה לעשות בית לה' להיות מקריבין בו הקרבנות ג' פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש". ובספר המצוות שורש י כתב "כמו אמרו ועשו לי מקדש שזו מצות עשה אחת מכלל כל המצוות והוא שיהא לנו בית מוכן יבואו אליו ויחגגו בו ובו תהי' ההקרבה ובו יהי' הקיבוץ במועדים". ובמ"ע כ' כתב "שציונו לבנות בית עבודה בו יהי' ההקרבה והבערת האש תמיד".

ומכהנ"ל משמע לשיטתו דגדרו וענינו דבית המקדש אינו בית לשם עצמו אלא בכדי שבו תהי' ההקרבה וע"כ כתב בשורש י"ב בספר המצוות שגם עשיית הכלים נכללים בהציווי ד"ועשו לי מקדש" וציווי זה כולל גם עשיית הכלים.

והנה בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת תרומה כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וזלה"ק: "לדעת הרמב"ם תכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות (שכולל כל עבודות הכהנים שעיקרם עבודת הקרבנות). ומדייק הרמב"ם בלשונו (בספרו שהוא ספר פסקי הלכות) "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות" היינו שאם אין הבית "מוכן להיות מקריבין בו" לא נתקיימה המ"ע של "ועשו לי מקדש" עכלה"ק.

ובהערה 40 כתב: "וראה בחינוך שם וזאת המצוה (ועשו לי מקדש), כוללת עמה הכלים הצריכים בבית אל העבודה כגון המנורה וכל שאר הכלים כולם".

"במנ"ח (שם) כתב ד"בר"ם כאן אינו מבואר בל' הזה רק מ"ע לעשות בית כו' ואח"ז בה"ו כתב דינים דעושין כלים כו' אבל אי"ז דיני המצוות של מ"ע זו".

"אבל (נוסף לזה שבמפורש כתב כן הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ושרש י"ב אלא שבסהמ"צ לא הי' אז תחת ידי המנ"ח כמ"ש שם, הנה) מוכח הוא גם מספר היד. א. מזה שכתב שהמצוה היא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות" כדבפנים. ב. הכי תמוה לכאורה שהכניס דיני עשיית כל המקדש (המזבחות השולחן והמנורה כו') בהלכות בית הבחירה ולא בהלכות כלי המקדש. ג. בפרק ו' מהלכות בית הבחירה גופא לאחר שמפרש בה"ה הדברים שהם עיקר בבנין הבית מפרש בהלכה ו-ז "ועושין במקדש כלים כו'" לפני שמבאר בה"ח איך בונין ההיכל והעזרה וכו'". עכלה"ק (בהערה 40 הנ"ל).

והנה בטעם הב' שהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה דזה שהרמב"ם הכניס דיני עשיית הכלים בהל' ביהב"ח ה"ז הוכחה שסבר גם בספר הי"ד דהכלים הם חלק מבית הבחירה מקביל הוא להכלל הידוע בלימוד הרמב"ם שכ"ק אדמו"ר זי"ע מביאו הרבה פעמים בשיחותיו הק' אשר גם השמות דההלכות מכוונים הם ביותר.

ועפכהנ"ל צריך ביאור שמותם דההלכות שאחר הל' ביהב"ח "הל' כלי המקדש והעובדים בו" ובהל' אלו מבאר הרמב"ם בפ"א דיני שמן המשחה ואופן עשייתה, בפ"ב הל' מעשה קטורת ומצוות נשיאת הארון ע"י הכהנים, בפ"ג אודות בחירת הלויים, בפ"ד אודות בחירת ועבודת הכהנים, בפ"ה הל' כהן גדול, בפ"ו הל' אנשי מעמד וקרבת העצים, בפ"ז פרטי הלכות ועבודת הכהנים בביהמ"ק וקצת פרטים בהל' הכלים, בפ"ח הל' בגדי כהונה, בפ"ט המשך הל' הבגדים בפ"י סדר לבישת הבגדים.

וצ"ב בכנהנ"ל מדוע קרא הרמב"ם להל' אלו הל' כלי המקדש: (א) הרי ע"פ הנאמר לעיל שהכלים הם חלק מן הבית וע"כ הכליל זאת הרמב"ם בהל' ביהב"ח מדוע לא הכליל שם את כל הכלים והכליל מעט מפרטי הל' כלים הל' כלי המקדש.

(ב) מה הקשר בין שמן המשחה והקטורת לבין כלי המקדש ואם אין ענין כלים אלא הם חלק מן העובדים בו צ"ל בנוגע לקטורת מדוע היא חלק מן העובדים (משא"כ שמן המשחה אפש"ל שזה בשביל משיחת הכהנים ומוכן בפשטות.

ג) מדוע הקדים לבאר פרטי עשיית שמן המשחה לביאור בחירת שבט לוי ולכאור' צריך לומד בתחילה שנבחר שבט לוי ור אח"כ את פרטי עשיית שמן המשחה. ואין לומר שכאן מדובר בפרטי ההלכות מה הכהנין צריכים לעשות בבנין הבית והכלים כי א"כ לא הי' קורא להל' אלו הל' כל המקדש אלא רק הל' העובדים בו ובוזה נכלל הכל.

## ב.

והנה כתב הרדב"ז (הודפס במהדורת הרמב"ם להרב שבתי פרנקל ז"ל) וז"ל: "הנה קרא הרב ז"ל שם הל' אלו כך לפי שסידר בהם הכלים שהם משותפים לצורך המקדש ועובדיהם שאפי' בגדי כהונה כלי המקדש ניהו שהרי לא ניתנו ליהנתו בהם ובגדי קודש נקראו והקדים ז"ל לעשות שמן המשחה לפי שהוא ענין כולל למשוח בו כלי המקדש והכהנים והמלכים וכן הקדימו הכתוב דכתיב שמן למאור ובשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים. וכן הקדימו בפרשת כי תשא".

ובזה יתרוץ מדוע הכליל הרמב"ם חלק מן הכלים בהל' בית הבחירה וחלק מן הכלים בהל' כלי המקדש, מכיון שבהל' כלי המקדש מדבר על הכלים שהם צורך המקדש ועובדיהם. והיינו הכלים שאינם חובה כמזבח ושולחן ומנורה, אלא הם רק כפרט טכני כגון סכין כדי לשחוט בה, מזרק כדי לזרוק את הדם, הרי הם הכשר מצוה ולא דמי לכלי ממש. וכמו שישנו ציווי מיוחד על עשיית המזבח והמנורה, משא"כ אין כל מצוה לעשיית סכין ומזרק וכדו'. וכלים אלו לא חובה בבית ומצד הקרבן, אלא מצד המעשה וההכשרה, וע"כ לא הכליל אותם הרמב"ם בהל' ביהב"ח. והיינו "צורך המקדש ועובדיהם".

נוסף ע"ז הכניס בכלי המקדש דוגמת הבגדים שהם נקראים כלי המקדש אבל הם צורך הכהנים. ולמרות שיש ע"ז ציווי מיוחד שנא' "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך וגו'" בכ"ז היות והוא משותף גם לצורך הכהנים הכליל זאת בהל' כלי המקדש, וכן שמן המשחה אף שנא' במפורש בכ"ז הוצרך הכלים.

ואף שעתה אין מושחין הכלים אלא במשיחת משה נתקדשו לדורות, בכ"ז כהן גדול מתקדש בזה ואף שאי"ז מעכב דכמו שבבית שני כשנתקדש הכהן גדול ע"י שהי' מרובה בגדים ע"כ כתב הרמב"ם שהמצוה היא לעשות שמן המשחה אבל היות ובעיקרו הוא בשביל המשיחה הרי א"כ נכלל השמן בכלל כלי המקדש מכיון שהוא צורך המקדש והעובדים. וזהו ההכללה בהל' כלי המקדש והעובדים בו.

## ג.

אך עדיין צ"ב מדוע הכניס הרמב"ם הל' מעשה הקטורת בהל' כלי המקדש והעובדים בו – לכאורה הי' לו להכניס זאת בהל' מעשה הקרבנות או בהל' תמידין ומוספין שם מדובר כיצד סדר ההקטרה?

אפ"ל בפשטות שמכיון שהקישו התורה את שמן המשחה והקטורת, שנאמר "בשמים ולשמן המשחה ולקטורת הסמים", ע"כ הכניס זאת הרמב"ם ביחד. אבל מהא שהכניס הרמב"ם זאת בס' "הלכות הלכות" הרי זה מורה לנו דין בהקטורת.

ובהקדים: הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ב מבאר שטעם מצות הקטורת שהיא "להטבת הריח בבית המקדש (בו נעשו עבודות שחיטה חיתוך בשר רחיצת איברים הפנימיים שריפה וכו' ולכן צריכים לקטורת להיטיב הריח בבית המקדש) וריח העובדים בו". וא"כ מובן דלקטורת גדר גם בבית המקדש וגם בעובדים בו מכיון שזה לצורך שניהם. וע"כ הביא מעשה הקטורת בהל' כלי המקדש והעובדים בו, לרמז לטעמו הנ"ל שכתב במורה נבוכים.

## ד.

אך בפנימיות הענינים י"ל בדרך אפשר שהרמב"ם מביא כהקדמה את הל' מעשה שמן המשחה והקטורת בכדי לבאר את תפקיד הכהנים בביהמ"ק. בתחילה מבאר את ענין עשיית שמן המשחה ושמן המשחה בכדי למשוך את הכהנים והכלים, שבזה מבאר דהכהנים יש בהם קדושת הכהונה. וכל זה כהקדמה למה שכתב בפ"ג אודות בחירת הכהנים.

והענין הוא:

בלקו"ש חכ"ו עמ' 242 כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "לויט רש"י איז דער כ"ף יונית ניט דווקא פון ווארט כהן. . נאר כנ"ל פון כללות'דיקן ווארט כהונה די שירות פון כהונה. ד.ה. אז אויך משיחת אהרן ובניו איז ענינה ניט (נאר) אז ער ווערט דערמיט כהנים נאר (כל' הפסוק) "וקדשתם אותם לכהן לי" אז די משיחה טוט אויף די קדושה וועלכע בריינגט זיי אריין אין דער שררה ושירות (ועבודה) פון כהונה" עכלה"ק.

[תרגום ללה"ק ללא אחריות: לשיטת רש"י הכ"ף יונית [שזו הצורה שבה משחו את הכהנים] אינה דווקא באה מהמילה כהן. . אלא כנ"ל מהמילה הכוללת כהונה השירות

של כהונה. ז.א. שגם משיחת אהרן ובניו אין ענינה (רק) שע"י נעשים כהנים אלא (כלשון הפסוק) "וקדשתם אותם לכהן לי". שהמשיחה פועלת את הקדושה שמביאה לידי שררה ושירות (ועבודה) של כהונה)].

וע"כ הקדים הרמב"ם את הל' עשיית שמן המשחה – בכדי לבאר ששמן המשחה פועל את קדושת הכהונה וכל זה כהקדמה לפ"ג (ועיין שם עוד בהשיחה).

ולאח"ז מבאר הרמב"ם את הל' מעשה הקטורת כהקדמה לפ"ג בו מבואר אודות בחירת שבט לוי מפני שבקטורת מרומז כל ענין עבודת הכהנים כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י"ד בשיחה א לפ' וילך (עמ' 129) דהקטורת ענינה בירור התחתון ועד לדומם ואפי' מור שריחה רע וכו' ועיקר עבודה זהו נעשית ע"י הכהנים ועיין שם בארוכה הטעם.

וא"כ מובן מדוע הקדים הרמב"ם את הלכות מעשה הקטורת לפני שמבאר את ענין בחירת שבט לוי וכו' – כי דבר ראשון אמר מהו כללות עבודתם, ורק אח"כ ביאר את היותם נבחרים ונבדלים וכו' שזו הכנה לעבודה.

וזהו המשותף בין שמן המשחה והקטורת שבא בשמן המשחה לבאר את כללות ענין הכהונה בתור קדושת הכהונה, וכן במעשה הקטורת מבואר שבזה מתבטא גם ענין הקדושה, היינו העלי' דהתחתון לקדושה ע"י הכהנים.

ולכן הכניס את ב' ענינים אלו בהל' כלי המקדש ולא קרא לזה הל' כלי בית הבחירה, כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"י"ט שיחה ב' לפ' ראה דהרמב"ם קרא להל' ביהב"ח בית הבחירה ולא הל' בית המקדש – מכיון שרוצה להדגיש בזה ענין הבחירה ולא במקום המקדש. וכאן מבאר את ענין הקדושה שבמקדש ועיין שם בארוכה.

וכ"ז בדרך אפשר.



## קביעת ג' תמוז

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית - 770

בשיחת ש"פ קורח תנש"א (ספה"ש תנש"א ח"ב עמ' 649) ס"א (בתרגום ללה"ק): "ג'

תמוז הוא היום בו נשתחרר כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשנת תרפ"ז – פרו"ת) מהמאסר בבית האסורים (ה"שפאלרקע" בלניגראד), בתנאי שיסע מיד לגלות, בעיר מקלטו קאסטרֶאַמא למשך שלש שנים.

"בשעתו עדיין לא נודע אם זהו דבר טוב וכיצד ישתלשל הדבר (כיון שהגם שעיר מקלט הוא מאסר "קל יותר" מבית האסורים, אעפ"כ הרי זהו גלות עם כל ההגבלות שבזה, ועדיין נותרה הסכנה שיכולים להתחרט וכו'); אבל לאחר מכן, ביום י"ב תמוז קיבל (בקאסטרֶאַמא) הידיעה שמשחררים אותו, ותעודת החופש תינתן לו למחרת, י"ג תמוז, ואז – כאשר השתחרר לגמרי – נתגלה, איך שג' תמוז הי' ה"אתחלתא דגאולה": נוסף על כך שיצא אז מבית האסורים, והוגלה לעיר מקלט (עונש קל יותר) – נודע אח"כ שהגליתו לקאסטרֶאַמא באה במקום העונש דהיפך החיים ר"ל שנפסק לו לפני כן, דבר שהי' מעמיד בסכנה ונוגע – ר"ל – לכל המשך הענין דהרבצת התורה וחיזוק היהדות בכלל והפצת המעיינות בפרט, ותמורת זה הקלו את העונש והגלו אותו, עד שדבר זה הולך לכך ששחררו אותו לגמרי בי"ב – י"ג תמוז. ובגלל נס זה נקבע יום זה כ"חג הגאולה" מדי שנה בשנה".

ואחר התיבה "נקבע" מציין לזה הרבי את המקור בהע' 8: "מכתב שבהע' 4".

והנה, כשמעיינים במכתב (נדפס באג"ק של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע ח"ב עמ' פ) לא מוצאים שום התייחסות לקביעת ג' תמוז כחג הגאולה מידי שנה, כ"א ש"בשלשה לחדש תמוז אשר בו ביום הוכרחתי לצאת בגולה אל עיר מקלטי קאסטרֶאַמא לשבת שם שלש שנים". ורק יום "שנים עשר לחדש תמוז הוא יום חג גאולת עוסקי הרבצת תורה. . ראוי הוא לקובעו ליום התועדות", וא"כ תמוז, מהי כוונת הרבי בציינו למכתב הנ"ל !?

ולכאורה צ"ל הפשט בזה, שהציון למכתב הוא רק בקשר לתיבה "נקבע", היינו שלא חגגו את הנס רק אז אלא נקבע (ע"י כ"ק אדמו"ר הריי"ץ) לחגגו מידי שנה. אך אין-הכי-נמי שאדמו"ר הריי"ץ קבע רק את י"ב (י"ג) תמוז, והרבי הוסיף שגם יום זה (ג' תמוז) נקבע כחג הגאולה מידי שנה.

[והטעם לזה (שאדמו"ר הריי"ץ לא קבעו כ"א הרבי) – ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1315 ועוד].

ועצ"ע בפשט השיחה.



## בגדר הנם דחנוכה

הת' שניאור זלמן שיחי' קרישבסקי  
תות"ל המרכזית - 770

### א.

ידועה השאלה מדוע חוגגים את ימי החנוכה במשך שמונה ימים, והרי נס פך השמן נמשך לכאורה רק שבעה ימים, שהרי בהדלקת הנרות ביום הראשון הי' שמן שמספיק ליום אחד?

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ראה לקו"ש חלק ט"ו שיחה ה' לפרשת חיי שרה):

במשך כל שמונת הימים נזקקים היו לנס, מפני שבנס זה התחברו ב' דברים הפכיים, מצד אחד השמן בער בטבעיות, ומצד שני לא נחסר ממנו דבר במשך כל שמונת הימים. וזה הי' הנס הגדול, כיליון ואי כיליון אשר באו כאחד (ראה שם אריכות הביאור בזה).

וכבר הקשו רבים, שלפי זה צריך להבין מה הי' הנס ביום השמיני – דאם עד היום השמיני לא נחסר כלום מהשמן, נמצא שבתחילת היום השמיני היו הנרות מלאים בשמן, בכמות המספיקה לדלוק יום אחד, ואז כבר לא היו צריכים את הנס, וביום זה היו יכולים הנרות לבעור בטבעיות.

ושבה קושיית הבית יוסף מדוע חוגגים את הנס במשך שמונה ימים, לכאורה הנס התרחש רק בשבעת הימים הראשונים? וביארו שאלה זאת בדרכים שונות ומשונות.

### ב.

וכשמעיינים בתורת רבינו, מוצאים אנו ביאור לשאלה הדומה ממש לשאלה זו. אשר לפי זה תתורץ שאלה זו בפשטות.

בלקוטי שיחות חל"ו (שיחה א' לפרשת כי תשא) מבאר רבינו בג' אופנים כיצד לא אכל

משה רבינו בארבעים הימים ששהה עם הקב"ה.

ואחד מהם הוא: שיש לומר שזה שלא הי' צריך לאכילה ושת' הי' בדרך נס שנמשך כל הזמן. כלומר מצד טבע גופו, הי' צריך משה לאכילה ושת', אלא שהקב"ה פעל בגופו ענין ניסי במשך ארבעים הימים שלא נזקק גופו לאכול ולשתות, ובמילא לא הרגיש רעב.

אשר לפי"ז יוצא, שבנס זה חיבר הקב"ה בין שני דברים הפכיים: מצד אחד לא התבטל טבע הגוף של משה, אך לאידך אע"פ שמצד טבעו נזקק משה לאכילה, בכל זאת פעל בו הקב"ה באופן ניסי שלא יזדקק לאכול.

ובהערה 27 על אתר מוסיף "... י"ל דמאחר שטבע גופו לא נשתנה וגופו מצ"ע הי' זקוק לאכו"ש גם במשך המ' יום ורק שהקב"ה עשה נס שלא אכל מ' יום – הרי תיכף משנפסק הנס, מסתבר, שלא הי' יכול להתענות יותר". ולכן, אם הי' נשבע משה ביום הארבעים שלא יאכל במשך שלושה ימים היו צריכים להלקותו מיד אע"פ שבדרך כלל רק אדם שנשבע לא לאכול שבע ימים מתחייב במלקות.

### ג.

ומדברים אלו מקבלים אנו הבנה חדשה בגדרו של נס שלא שובר את טבע העולם. אשר גם בשעה שהנס מתחולל בטבע, ממשיך הטבע לפעול את פעולתו. ובענינינו בכל רגע שמשה הי' בהר נעשה הוא רעב יותר ויותר. ורק שהנס פעל בו שלא ירגיש את זה, אך מיד כשנפסק הנס חש משה רעב של ארבעים יום, ונזקק מיד לאכול.

ובהתבוננות שטחית רואים אנו שדברים אלו דומים ממש לביאורו של רבינו בנס פך השמן, שגם שם מצד טבע השמן הי' אמור להיות בו כליון, ורק על ידי הנס התמידי שפעל הקב"ה לא כלה השמן.

ויש לומר שבכל רגע שהשמן דלק נפעל בו כליון, ולכן מצד גדרו הטבעי הי' צריך השמן לכלות כבר לאחר היום הראשון, ורק הנס פעל שהשמן לא יכלה.

ולפי"ז יש לומר שבמוצאי היום השמיני כשפסק הנס, מיד כלה השמן וכבו הנרות, כי מצד גדרו הטבעי כבר ביום הראשון, הי' צריך הוא לכלות.

ועפ"ז מובן שאם הי' נפסק הנס בבוקר היום השמיני מיד היו נכבים הנרות, ולא היו ממשיכים לדלוק עד הלילה.



ומבואר בזה מדוע חוגגים אנו במשך שמונה ימים את נס פך השמן, כי אכן על מנת שידלקו הנרות, הי' צריך הנס להמשך במשך שמונה ימים רצופים, ואפילו לא רגע פחות.



## סדר הספיקות בסוגיית פיקוח הגל

הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינובין

תות"ל המרכזית – 770

### א.

ברשימות חו' טו (ע' 46 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דין פקוח הגל בשבת והספיקות שבדין זה. ובהקדים המשנה במס' יומא (פב, א) שמביאה ג' ספיקות בדין זה: "מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק נכרי ספק ישראל מפקחין עליו את הגל מצאוהו חי מפקחין וכו'". ובגמ' (שם פה, א): "מאי קאמר לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא ספק הוא שם ספק אינו שם דאי איתיה חי הוא דמפקחין אלא אפילו ספק חי ספק מת מפקחין ולא מיבעיא ספק חי ספק מת דישאל אלא אפילו ספק [כותי] (נכרי) ספק ישראל מפקחין".

ומקשה רבינו, שבאם ג' הספיקות כאו"א בפ"ע הוא, הרי נמצא שאין הברדל בין הספיקות ד'שם ו'נכרי', שהרי, באם הנמצא תחת הגל נכרי הוא, ודאי שאין לפקח עליו את הגל, שהרי הוא כאינו שם<sup>1</sup>, וא"כ נמצא, שספק שם וספק נכרי חד הם, ולכך מבאר שאין

1) ולכאור' כן יוקשה גם בספק חי, שהרי מסתפקין אי חי הוא אי לאו, ובאם הוא מת הרי לגבי איסור שבת כאילו אינו שם בכלל, דלא התירה תורה לפקח הגל על גופת המת בשבת, ורק אי חי הוא יותר לנו לפקח עליו הגל להציל נפשו שלא ימות אח"כ, וא"כ אי"מ ההפרש בין הספיקות דשם ונכרי לספק חי? ואדרבה באם נבוא לחלק, הרי יש לחלק טובא בין ספק נכרי לספיקות דשם וחי, דספק נכרי הגנה אין הספק תלוי בפקוח הגל, שהרי ייתכן שגם באם נפקח הגל לא נפשוט הספק, ודוקא הספיקות דחי ושם, ייפתרו בפקוח הגל, וצ"ע. וכדלקמן.

ואו"ל הביאור בזה, דהנה ספק שם או אינו שם, הרי הצד שאינו שם מורה שאין קשר ושייכות בין הגל להזהר להאדם, וכל השייכות של הגל שלפנינו הוא רק להצד שהוא שם, משא"כ באם ברור שהאדם ישנו תחת הגל, והספק הוא אם כבר מת או שעודנו חי, הרי יש קביעות לגל זה, שברור ששם נמצא האדם, וייקבע החיוב לפקח הגל, משא"כ בספק שם הרי זה ספק על הגל עצמו. וראה מ"ש לקמן בסוף דברי שאבאר שייתכן ביאור אחר בדברי רבינו, שבאם נכון הוא נמצא, שהיות האדם מחוץ למפולת לא מעלה היא,

הספיקות כאו"א בפ"ע, כ"א תלויים המה זב"ז, ובלשונו הק"י<sup>2</sup> "דכל ספק נוסף הוא על ספק הקודם", היינו, שעל הספק שמא הוא שם נוסף ספק שמא אינו חי, וע"כ נוסף הספק הג' דשמא נכרי הוא. ובכך תובן הוספת ספק נכרי, כיון שבאם הייתה הגמ' מביאה רק ב' הספיקות הראשונים, הו"א שבמקרה שישנו במציאות גם ספק נכרי הרי לאו דוקא שנפקח עליו את הגל, ולכך הוסיפה הגמרא ספק נכרי, ללמדך שגם בשכזה מפקחין.

לאחמ"כ מביא רבינו את דברי הלח"מ, שכתב כן – שהספיקות תלויים הם זב"ז – מטעם אחר: דבאם אמרינן שהם כאו"א בפ"ע, הרי שכל ספק חף הוא מצדדי הספקות האחרים (ולדוגמא: בספק 'שם' הרי ודאי לנו שהוא מישראל ושחי הוא, אלא שמסתפקינן שמא אינו שם, וכיו"ב), וא"כ יוקשה, שאין הספיקות נשנים בדרך לא מיבעיא, "דאע"ג דבספק הוא שם אית ב' טיבותא דאי אית' חי הוא, הרי בספק חי כו' איכא טיבותא אחריתי דע"כ הוא שם", ולכך למד הלח"מ כדלעיל, שאופן לימוד הספיקות הוא שכאו"א נוסף הוא על חברו.

ומקשה רבינו על ביאור זה שאינו מספיק, דהן אמת שאין ייתור בהבאת ספק 'נכרי', אך אכתי יוקשה בסדר הספיקות, שהרי באם בחומרתם שווים הם הספיקות ד'שם' ו'נכרי', מדוע הובאו בזה הסדר, והרי יכל להביא הספק ד'נכרי' תחילה, והספק ד'שם' לבסוף, ומדוע הקדים ספק שם.

ומבאר רבינו וזלה"ק:

"ואולי י"ל שגם כאשר כל ספק וספק בפני עצמו הוא, יש חילוק בין ספק הג' לספק הא' (לתרץ הקושיא דלעיל שלכאורה הם היינו הך) ושייך שפיר לומר על ג' הספיקות לא מבעיא (לתרץ קושיית הלח"מ):"

"ספק הוא שם" הרי ישנו אחד מישראל שעליו אנו מדיינין, ויש לו גם חזקת חיות, היינו, שגם עתה, בעת השאלה אם יפקחו עליו את הגל, ודאי שעדין חי הוא, והספק הוא אם כבר יצא מהמפולת (שגם כך אפשר לפרש "ספק הוא שם", שמא כבר יצא משם), או שהספק הוא לכל הפחות אם מלכתחילה נפלה המפולת עליו. והוא בדוגמת איקבע איסורא, וחתוכה מב' חתיכות דאשם תלוי (כריתות יח). . . ולא מיבעיא ספק זה (שבעת השאלה אם יפקחו, עדיין חי הוא), אלא גם ספק חי, דאפשר שעתה בעת השאלה (אם

2) הערה כללית: בכ"מ שאצטט מלשון רבינו, הרי ביאור ממערכת אוצר החסידים. התוכן המודגשות הם לשונו הק', ושאינם הרי אלו תוספת

יפקחו) כבר מת, הנה גם אז מפקחין, כי, הלא הי' לו מעיקרא חזקת חיות (ערכינ ז:)."  
[לאחמ"כ מבאר רבינו זה באופן נוסף שהוא בחומרת הגדר ד"וחי בהם", ועוד חזון למועד  
לעסוק בביאור זה].

ומלשון המערכת נראה שהבינו, שבביאורו חוזר רבינו מהמבואר קודם לכן שג'  
הספיקות ("שם, חי ועכו"ם") תלויים המה זב"ז, לפי שבאל"כ יוקשה "דגם בסדר הפוך  
מצי למתני הספיקות": עכו"ם חי שם ( – לשון רבינו בקושייתו), ולכך הבינו, שחוזר  
רבינו מביאור הא', ונחלק בזה על הלח"מ, וס"ל שכל ספק וספק בפ"ע הוא, ואעפ"כ ליתא  
לקושיא שהספיקות דשם ונכרי שווים הם בחומרתם. ולא ביארו כיצד אכן מתורצת שאלת  
הלח"מ.

## ב.

וזה אי"מ כלל: דהנה, בהשקפה ראשונה, לא ניתרצה קושיית הלח"מ כלל ע"פ ביאור  
רבינו. שהרי קושיית הלח"מ הייתה, שבאם אמרינן שכל ספק בפ"ע הוא הרי שכל ספק חף  
הוא מצדדי שאר הספיקות, (היינו, שבספק נכרי – הרי ודאי לנו שהוא חי, וודאי שהוא  
שם, אלא שמסתפקים אנו אם הוא ישראל או נכרי, וכן כיו"ב בשאר ספיקות) וא"כ, יוקשה  
שליתא "לא מיבעיא" – שהרי בספק חי נשארה הטיבותא דע"כ הוא שם. וקשה, כיצד א"כ  
נתיישב זה ע"י ביאור רבינו? הרי גם כעת בספק חי, (באם הוא בפ"ע) ודאי לנו שהוא שם,  
וכיצד הוא בדרך "לא מיבעיא" בעוד שישנה מעלה וטיבותא בספק חי? (מלבד שצ"ע  
הנפקותא למעשה מב' האפשרויות, דבאם לומדים שהספיקות כאו"א בפ"ע הוא, מה תהיה  
ההלכה במקרה שיצורפו ב' ספיקות להדדי, ואכ"מ).

והנראה לומר בביאור הדברים במהלך דברי רבינו, שבכותבו "שכל ספק נוסף הוא על  
חברו" אין הכוונה שג' הספיקות סיפור אחד הם, כ"א ג' ספיקות התלויים א' בחברו<sup>3</sup>, היינו,  
שאף שלא באים בפ"ע, שאזי יוקשה כנ"ל מהלח"מ, דאיכא טיבותא בספק חי – דודאי הוא

הרי אינם מרכיבים סיפור א', כ"א הם ג' סיפורים דספיקות  
שונים, אלא שתלויים הם ספק בחברו. היינו, דהגמ' דנה בג'  
מקרים ואופנים שונים. המקרה הא' הוא דמסתפקינן רק באם  
הוא שם או אינו שם, במקרה הב' ידעינן שהוא שם (היינו  
דקאמר את"ל שם וכו') אך מסתפקינן אי חי הוא, ובמקרה  
הג' ידעינן דהוא שם, ושחי הוא, ומסתפקינן אם ישראל הוא  
(היינו דקאמר את"ל חי הוא וכו'), ובכל ג' מקרים הללו

3) ונראה דטעו בזה העורכים בהבינם שהאפשרות  
הב' ללמוד אופן הספיקות מלבד האופן הא' דכאו"א בפ"ע  
הוא, (דאז יוקשה קו' רבינו וקו' הלח"מ) היא שג' הספיקות  
אינם ג' מקרים שונים כ"א סיפור אחד וכו' ג' ספיקות, היינו  
שדברי הגמרא הם באופן שישנו ספק שם וספק חי וספק נכרי  
במקרה א', כמובן ממ"ש בע' 46 שם. אך באמת, ישנו אופן  
אמצעי ללמוד בסדר דג' הספיקות, דאף שאינם כאו"א בפ"ע

שם, ואי"ז בדרך לא מיבעיא, וכו', וכן אי"מ שהרי ספק נכרי וספק שם שווים הם, הרי אין ג' הספיקות מעשה א' כ"א ג' סיפורים התלויים זב"ז, היינו, שבמקרה הא' ישנו ספק אחד אם הוא שם או לא שם, וישנו מקרה ב', בו נוסף על הספק אם הוא שם נוסף גם ספק אם הוא חי, ונוסף עליהם ספק אם הוא בכלל ישראל – ואעפ"כ יפקח, אלא שיוקשה עדיין סדר הספיקות, שהרי נכרי וישראל שווים הם בחומרתם והי' יכול לכתוב הספק דנכרי ראשון והספק דשם אחרון? ולכן מבאר רבינו (לא שהספיקות אינם תלויים זב"ז, כ"א) שישנו הבדל בין ספק נכרי לספק ישראל – שאף שבמציאות הם ספקות שווים, שבשניהם אם הוא אינו שם ואם הוא אינו ישראל חל איסור לפקח הגל, (ולכך אין מובן סדר הספיקות) – והוא הבדל בתוכן, שהספק נכרי הרי הוא ספק חמור יותר מספק שם (וספק חי) שהרי כלל לא איקבע חיובא, ולכך נישנה ספק זה לבסוף. אך אין כוונת רבינו לחזור בו מכללות הביאור שהספיקות תלויים זב"ז, ואכתי תלויים המה זב"ז אלא שניתווסף גם בתוכן חומרת הספיקות.

### ג.

אלא שאכתי יוקשה, היאך אכן איבד (האיש ישראל בספק חי ספק מת) חזקת חיות שלו ונהייתה חזקת חיות דמעיקרא?

ונ"ל בזה, שכיון שנכנס בנו ספק אם הוא בכלל חי, הרי שאיבד חזקתו, היינו, דבספק שם מסתפקינן אי שם הוא אם לאו, ובאם הוא שם הרי כנראה שחי הוא, אלא שבאם לא יצילוהו ימות, ולכך יצילוהו, אך באם ניתוסף עליו ספק חי, היינו, שלהצד שהוא שם הרי ייתכן שכבר מת (שלא כבספק הקודם, שם דובר במפולת שאינה הורגת מידיה כ"א שימות לאחמ"כ באם לא יפקחוהו, כ"א) שמדובר במפולת שאפשר שכבר בעת השאלה הוא מת,

פוסקת הגמ' דמפקחין עליו את הגל.

ולכך נזקקו לפרש שחזור בו רבינו מביאור זה, ונחלק

על הלח"מ בסברו שג' הספיקות הם כאו"א בפ"ע, ואינם תלויים זב"ז.

משא"כ להמבואר בפנים, שרק תלויים הספיקות זב"ז, אך גם ג' מקרים שונים, יובן שפיר היאך איבד הספק חי חזקת חיות שלו, דזהו לפי שבמציאות מסתפקים אנו אי חי הוא, שלא כבספק הא' דודאי שהוא חי, וכל הספק הוא באם הוא שם או שאינו שם, לכך עדיין לא אבד החזקת חיות שלו, והיא המכריעה את איסור פקוח הגל.

ובזה יובן מה שהוקשה למערכת ללמוד שגם בתירוצו נשאר רבינו באוקימתא דתלויים הספיקות זב"ז, שהרי להבנתם הוא סיפור א' ממש, ובאם הוא סיפור א' כיצד נשתנתה החזקת חיות שלו (בספק שם) לשהייתה לו חזקת חיות (בספק חי). ובסגנון אחר, כיצד נהפך פתאום הלזה מודאי חי אך ספק שם לספק חי (והניחא לספק עכו"ם שייתכן ונתגלה לנו ספק בהיותו ישראל בעת הדין, אך גם זה דוחק).

היינו, שניתוסף על הספק שם גם ספק חי, וא"כ אין לו כ"א חזקת חיות דמעיקרא, והחידוש הוא שגם בספק כזה מפקחין עליו את הגל, ובספק נכרי נוסף עוד יותר, שייטכן ובכלל לא איקבע חיובא, ואעפ"כ יפקח הגל.

ובזה תתורץ שאלת רבינו, שיובן שפיר סדר הספיקות, דראשית מונה ספק הקל, "שם", דאכתי יש לו חזקת חיות, וודאי דאתחזק חיובא, ולאחמ"כ נוסף עליו ספק חי, דאיבד חזקת חיות שלו, ובכ"ז יפקחו הגל, ולאחמ"כ ניתוסף עליו ספק נכרי, שייטכן ובכלל לא איקבע חיובא, ואעפ"כ יפקחו הגל. וכן תתורץ קושיית הלח"מ, שהרי גם בספק חי עדיין מסתפקינן אם הוא שם, וליכא כל טיבותא בספק הב' (ספק שם וחי) על ספק הא' (בו ברור שהוא חי, ומסתפקים רק אם הוא שם).

ולענ"ד זהו הפשוט בדברי רבינו, אך לקמן נראה לימוד דברי רבינו בעומק יותר, שלפיו תתכן צדקת דרך לימוד הנ"ל בדברי רבינו, שהספיקות אינם תלויים זב"ז, אלא שכאו"א בפ"ע הוא, ובכ"ז ליתא לקושיית הלח"מ, וכדלקמן.

#### ד.

ויובן בהקדים דיוק בלשון רבינו, דהנה בעוסקו בספק הא' "ספק הוא שם", מביא ב' אפשרויות לספק זה, הא', שמא יצא כבר מהמפולת, והב' – ובו משתמש רבינו בלשון "לכל הפחות" – אם מלכתחילה נפלה עליו המפולת. וצ"ב, שהרי במציאות הגיוני ומצוי יותר הספק שמא בכלל לא היה שם בשעת נפילת המפולת, ומדוע נדחק רבינו להביא ראשית הספק שמא יצא משם (שכדברי רבינו "שגם כך אפשר לפרש "ספק הוא שם""), שמזה מובן בפשטות שהספק אם הוא בכלל הי' שם יותר מובן). ואכן רבינו נחית לבאר העילוי בספק זה, בכותבו גדר הספיקות "והוא בדוגמת איקבע איסורא, וחתכא מב' חתיכות דאשם תלוי", שבוזה (כפי שביארו המערכת בטוב) מבאר רבינו שאמנם בגדר הספיקות, אכן בספק שמא יצא משם יותר מובן למה יותר לפקח הגל, לפי שבו איקבע כבר החיוב, משא"כ בספק הוא שם הרי כל החיוב הוא רק מחמת היותו בדוגמת ב' חתיכות דאשם תלוי, שמלכתחילה על א' מהם לא הוקבע האיסור, ועד"ז בנדו"ד שמלכתחילה על צד זה (דשמא אינו שם) לא אוקבע החיוב לפקח הגל. אך עדיין אינו מובן הצורך בהבאת ב' דוגמאות אלו, וכפי שיבואר לקמן.

## ה.

והנה, יש להקדים, דישנם ב' שיטות בהגדרת חזקת חיים<sup>4</sup>, אם הוא כשאר חזקת, היינו, דכיון שהוחזק אצלנו שפלוני זה חי הוא, הרי כל עוד שלא יבורר לנו שמת בודאי, הרי נעמידו על חזקתו שחי הוא. אופן נוסף נלמד באחרונים, שחזקת חיות ענינה, שמסברא רוב האנשים בריאים הם, דאף שעשוי האדם למות, ולכך אין זו סברא עצמית שנעמידו בכל מקרה על חיותו, שהרי היא חזקה העשויה להשתנות, אלא שכיון שרוב האנשים בריאים הם, הרי כל עוד שלא נשתנה מצבו, הרי מניחים אנו שחי הוא, וזוהי חזקת חיות.

ונ"ל שלמד רבינו כאופן הב' בהגדר דחזקת חיים, שהרי – באם לומדים הננו שהספיקות דסוגיין כאו"א בפ"ע הוא, נוכרח ללמוד שזה שבספק חי ספק מת איבד האדם חזקת חיותו, כמפורש בדברי רבינו, הוא מחמת שינוי המציאות גרידא, היינו שנאמר שהשינוי בין הספיקות הוא גם בסוג המפולת, והסיבה שבספק שם ברירא לנו מילתא שחי הוא, הוא משום שמדובר אודות מפולת שאינה ממיתה את האדם, ולכן ודאי שחי הוא (וכל הצורך בפיקוח הוא שמא כשישהה תחת הגל ימות בעתיד). וההבדל בין הספיקות הוא, שבספק חי מדובר אודות סוג מפולת אחר, שבאפשרותו להמית, ולכך מסתפקין אם הוא חי או מת – וזה דוחק גדול.

וא"כ, יותר נראה שאין החילוק בין המפולות (אם ממיתות הם אם לא), והמפולות שוות הם בכל הספיקות, היינו, שישנה סבירות ואפשרות שהאדם ישרוד את המפולת בחיים ולכך ישנו ספק מציאותי אם הוא חי או לא, אך המפולת עשויה אכן לגרום למותו המידי של האדם, ואשר לפי זה החילוק בין הספיקות אינו חילוק מציאותי (אם מדובר במפולת ההורגת), לפי שבכל הספיקות עשויה המפולת להורגו, ומאידך עשוי הוא לשרוד ולחיות גם אחרי נפילת המפולת.

ומחדש רבינו, שהחילוק בין הספיקות הוא חילוק גדרי, והוא הגורם לכך שבספק שם יהיה הנופל בגדר חזקת חיים, ובספק חי איבד הנופל חזקת חיים שלו (אף שבשניהם רמת הסיכון להיגרמות המוות עם נפילת המפולת שווה מציאותית), כפי שיבואר לקמן.

ועפ"ז נראה, שלמד רבינו בהגדר דחזקת חיים כהאופן הב' הנ"ל, שהוא חזקה סברתית,

(4) הובאו שניהם ונסמנו באנצ' תלמודית חי"ד

(בתחילתו) בערך זה.

שכיון שרוב האנשים בריאים הם (אף שעשוי להשתנות) הרי מוחזק לנו האדם כחי, ולכך יכולה חזקה זו להשתנות בהשתנות הנסיבות. שבזה יובן, שההפרש בין ספק שם לספק חי, שבספק שם ודאי לנו שהוא חי, ובספק חי הרי מסתפקים הננו בזה – אינו הפרש מציאותי בחוזק נפילת הגל, כ"א שבשניהם המפולת שווה בחוזקתה, וההפרש הוא גדרי, היינו, שבספק שם, היות וישנו צד שהאדם כלל אינו שם או שלא היה שם כלל, הרי הוא מוחזק אצלנו כחי ודאי – ולכן יתגבר כוחה של החזקה על הצד השני שספק הוא שם, ואולי מת. משא"כ באם ודאי שהוא שם, הרי איבד את חזקת חיותו, לפי שרבים הם שנופלת על־עיהם מפולת וימותו מיד עם נפילתה, ולכך אין לו חזקת חי לפי שהיא חזקה העשויה להשתנות, ויש לו רק חזקת חיות דמעיקרא.

### ג.

ולהבין דברי רבינו יש להקדים עוד, שנראה, שבספק שם ספק אינו שם ישנם ב' סברות הנוגדות וסותרות לכאן' האחת לחברתה. דמחד, באם הוא אינו שם, הרי שלא נקבע לנו כל חיוב לפקח עליו הגל, ואדרבה, כיצד נתיר לפקח גל כשכלל אין שום אדם תחתיו? אך מאידך, כנ"ל, באם האדם כן נמצא תחת הגל, אף שהוקבע חיוב להצילו, הרי – מציאותית – ייתכן שמת עם נפילת הגל, וא"כ, איבד חזקת חיות שלו, ואין לו כ"א חזקת חיות דמעיקרא. וי"ל שבכדי לפשוט ספק זה - מהו החמור, קביעות החיוב או איבוד החזקת חיים – הקדים רבינו בלשונו כיסוד לביאורו: "הרי ישנו אחד מישראל שעליו אנו מדיינין"<sup>5</sup>, היינו, שבכלל הספיקות אין המדובר אודות הסתפקות שמא היה כאן יהודי, כ"א בידיעתנו שישנו כאן איש מישראל שעליו אנו מדיינין (כגון שראוהו בתוך הבניין קודם המפולת, אך אין ידוע אם בשעת המפולת עצמה חי' שם, או שמא חי' שם ויצא משם, כנ"ל) ולכך חייבים אנו לעשות ככל שביכולתנו לברר ולברוק אם נשקפת לו סכנת חיים ולהצילו ממנה.

ומאחר ולאחר שייסד רבינו יסוד זה, ברור לנו שחל חיוב להציל חייו של איש הישראלי הלזה, הרי נמצא, שהיותו בתוך הגל אינה טיבוחת להתיר פקוח הגל כ"א חומרא, שהרי יאבד הוא החזקת חיות שלו בהיות שברור לנו שהוא תחת הגל.

ובזה יובן מדוע הביא רבינו ראשית הדוגמא שמא יצא מהגל, ולא הדוגמא הפשוטה

(5) שלולי ביאורו, נראה שהוא ליופי המליצה בלבד, הכלל את מקומו רק בפה. שהרי באם הוא תנאי כללי בדין פקוח הגל בשבת, מדוע ימצא

שמה כלל לא היה שם<sup>6</sup>, לפי שבשמה יצא מהגל, הרי ברור לנו שהיה שם, וא"כ איקבע חיובא להצילו, וגם לא איבד חזקת חיות שלו, לפי שצד לומר שיצא משם, וא"כ עודנו בחיותו לפי שהוא ככל האדם שבריאים הם, ולכך תכריע החזקת חיים שלו את הצד שמה נשאר שם, ויפוקה הגל. ומוסיף רבינו – שלכל הפחות – נסתפק אם היה שם מעיקרא שאזי אף שלא איקבע חיובא מחמת הגל, הרי יהיה החיוב מחמת שהוא איש ישראל שיתכן ובא לידי סכנה. ויובן שפיר היות ספק זה פחות חזק מספק שמה יצא משם, אך מאידך יובן גם הצורך בהבאתו, כיון שמציאותית הוא הספק היותר פשוט מאשר הספק שמה היה משם ושרד הנפילה וגם יצא משם, דאף שכשישנו ספק כזה הרי הלכתית הוא יותר טוב, הרי שמציאותית הוא נדיר יותר.

ובזה מתורצת בטוב קושיית הלח"מ, שהרי מובן שכנ"ל, אין היותו שם (בספק חי ספק מת) תועלת עבור החיוב, שהרי גם כשאינו שם מעיקרא יש חיוב להצילו. אך מאידך איבד חזקת חיות שלו, וזה שנצילו הו"מ שהיה לו חזקת חיות.

## ז.

וסדר הספיקות לדברי רבינו כך הוא: שמסתפקין אי שם הוא אי לאו, וחזקת חיות שלו יכריע ספק זה, ונחוייב בפיקוח הגל, היות והוא איש ישראל הידוע שיש לו חזקת חיות. והספק הב' הוא שמה חי הוא – וכיון שחף הוא ספק זה מספק שם – הרי ברור לנו שהוא שם, שלכן ייתכן שכעת בעת השאלה (לשון רבינו) מת הוא מכבר, (מה שלא הפריענו בספק הקודם כיון שהי' לו חזקת חיות עכשווית, שהרי זה שהוא שם נתון בספק, ולא יכול ספק זה להכריע חזקת חיות שלו, ולכן יפקחו עליו הגל). וא"כ, זהו מחדש רבינו, שהיותו שם בודאי, לא מועילנו גבי חילול שבת, כיון שיתכן שהוא מת וכיצד נתיר פיקוח הגל על אדם מת, ואעפ"כ גדולה מצוות פיקוח נפש שאף במצב זה, שאין לו לאדם הלזה אלא חזקת חיות דמעיקרא, מועילה לו חזקה זו להתיר פקוח הגל, וע"ז נוסף ספק נכרי שאף שאיננו יודעים אם בכלל יהודי ואזי לא איקבע חיובא בכלל, בכ"ז יפקחו עליו הגל.

אך ביאור זה, על אף היותו מובן היטב בלשון רבינו, צע"ג, מחמת שבספק נכרי ספק ישראל, א"א לנו למימר שודאי חי הוא (שכן צריכים אנו למימר אי הוי הספיקות כאו"א

כ"א הוא ספק היותר פשוט.

6) שלולי ביאורנו, יוקשה כנ"ל, ונוסף לכך אי"מ הלשון "לכל הפחות", שהרי בכל מקרה מציאותית אי"ז לכל הפחות,



בפ"ע), כיון שלא יהלום זה את היותו ודאי שם, שכנ"ל אין לו חזקת חיות, ומחמת קושיא זו נראה שאכן הספיקות תלויים המה זב"ז, והחילוק בין הספיקות אינו אלא חילוק מציאותי, היינו, שישנה מפולת ההורגת מידית וישנה מפולת שודאי איננה הורגת אלא שבאם יישאר זמן רב תחתיה ימות בהמשך הזמן, שאזי, עכשיו ודאי חי הוא וודאי שם.

אף שעדיין ניתן לבאר, ולומר שהכוונה במ"ש שכשהספיקות כאו"א בפ"ע, שכל ספק חף הוא מהספיקות האחרים, הרי בספק נכרי אין זו חפות מציאותית כ"א חפות תוכנית, דכיון שייתכן ובכלל לא איקבע חיובא כיום שהוא ספק נכרי, הרי כל עוד לא ייפשט ספק זה, עדיין אין תח"י דיון בחזקה שלו אי חי הוא אי לאו, כיון שעדיין לא נקבע עליו החיוב.

וידוייק שפיר בלשון רבינו, שבספק נכרי לא הביא העובדה "שעתה בעת השאלה", וכו', כי אין המדובר אודות איש הישראלי, ואזי, באם כנים הדברים, הרי העובדה שהספיקות הם בפ"ע הוא רק לאחר שידעינן ודאי שהוא יהודי, דאיקבע חיובא על האדם, אזי לאחמ"כ ישנו דיון אם יש לו חזקת חיים אם לאו, אך בספק נכרי בוא סוג שונה של ספק – אם בכלל נקבע החיוב מעיקרא להצילו.

ועצ"ע בכ"ז.



---

# חמידות

---

## אמונה בדרגת ממכ"ע

הת' מנחם מענדל שי' גליס  
תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ת פרשת ואתחנן ד"ה וידעת היום (הא') נאמר דמה שהעולם אומר שצריך להאמין בזה שהקב"ה מחיה את העולם- טעות היא, כיון שענין זה נרגש ממש כמו בחי' ראייה, וכמ"ש ומבשרי אחזה אלוקה, דכמו שכאשר אנו רואים את הגוף חי אנו יודעים ומרגישים כי ישנה נפש המחיה אותו (אמנם לא השגת מהות הנפש, אבל ידיעת מציאותה), כך כאשר אנו רואים את העולם אנו מבינים כי יש חיות אלוקית המהווה אותו. אך כ"ז הוא בדרגת ממכ"ע, אבל על סוכ"ע, כפי שהקב"ה נעלה מן העולם, על זה צריך אמונה. וכן כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרך מצוותיך מצות האמנת אלוקות, ומוסיף שעל בחי' ממכ"ע אינו נופל כלל לשון אמונה כי מובן ע"פ שכל, ולא שייך על ענין זה ציווי להאמין כי אמונה שייך רק על דבר שאינו רואה בעיניו, ומאחר שזה דבר הנראה, א"צ באמונה וא"א לצוות ע"ז. על דרגה זו של ממכ"ע מצווים רק דע את אלוקי אביך, מצווים להתבונן ולהעמיק בדבר זה כי עלולים לשכוח ע"ז ולא להיות מונחים בזה.

וממשיך שם שיש מעלה בדעת על אמונה, כי אמונה היא בבחי' מקיף ואפשר שלא ישפיע, משא"כ הדעת הוא בפנימיות ומעורר את המידות, וע"כ כל מה שאפשר להשיג

צריך להתבונן ולהעמיק, ומה שא"א להשיג, סוכ"ע, את זה צריך להשאיר לאמונה. בקונטרס תורת החסידות מביא כ"ק אדמו"ר הריי"ץ עוד מעלה בכך שצריך להבין כל מה שאפשר ורק את השאר להשאיר לאמונה, כיון שכך האמונה היא טהורה בלא שום עירוב דבר שניתן להבינו.

והנה בתורת שמואל תר"ל ד"ה כי תשא (ועוד) נאמר אשר אמונת בני"י היא הן בממכ"ע והן בסוכ"ע, רק שמכיון שבחי' ממכ"ע הוא מובן ע"פ שכל, ע"כ עיקר האמונה היא בסוכ"ע. עוד נאמר שם דמה "שאצלנו הוא בחי' אמונה, היינו סוכ"ע וממכ"ע. . היה אצל אברהם בבחי' השגה." ובר"ה כי תשא ה'תשי"א מביא כ"ק אדמו"ר מה שהאמונה דבני"י היא גם בממכ"ע, ומבאר דאע"פ שזהו מובן ע"פ שכל, מ"מ מכיון שחומריות הגוף מעלים על השכל ע"כ צריך גם לאמונה ע"ז. ולכאורה ע"ז כבר אמר הצ"צ דאינו מספיק שמבין בשכל אלא צריך לחשוב ע"ז ולהעמיק בזה, אבל אמונה לא שייך ע"ז.

והנה, במאמר כ"ק אדמו"ר האמצעי (מאמרי אדמו"ר האמצעי, שמות- ח"ב- עמ' תרכ) אומר דכנסת ישראל נקראת אמונה מצד הירושה שמקבלים מהאבות (מאמינים בני מאמינים). ושואל ע"ז, דכיון שבשרש נשמתם כבר טבוע בהם האמונה, מדוע נקראים אמונה ע"ש הירושה מהאבות דוקא. ועונה ע"ז, דאמונה לענינו אין הפירוש הפשוט במילה אמונה- "לא אמונת מאמין (בל"א גלייבין) כפשוטה"- אלא מלשון אומנת או אומן, שזהו ענין של רגילות וחינוך. וע"ד אומן, שגם כאשר למד את חכמת ושכל המלאכה אין זה מספיק כדי שיהיה אומן אלא צריך גם להרגיל עצמו במשך ימים רבים עד שתעשה המלאכה אצלו בטבעיות וטבע שני. וכך האבות "משפיעים וממשיכים בכנס"י בכלל ובפרט בכל נשמה. . בחי' אחדות ה' בבחי' לימוד ורגילות מעט מעט בכל יום. . כאומן שמרגיל ומלמד ליונק עד שהוטבע בנפשם אחדות ה'. . כמו טבעיות ממש וכו'." שזהו הפירוש אמונה לענינו.

ולפי"ז ניתן אולי לומר, דמ"ש בתר"ל ובתשי"א ועוד שיש גם אמונה בממכ"ע אף שמובן ע"פ שכל, זהו אמונה מלשון רגילות וחינוך כמו שביאר כ"ק אדמו"ר האמצעי. ואילו מה שכתוב בלקו"ת דטעות העולם היא שצריך אמונה בזה כיון שנראה בעין, ומה שמוכא בדרך מצוותיך שלא נופל ע"ז לשון אמונה, וכן מה שמבואר בקונטרס תורת החסידות שצריך להשאיר האמונה רק למה שאינו מובן בשכל שאז האמונה היא טהורה יותר, הנה כל זה הוא להפירוש הרגיל והפשוט של המילה אמונה.

כ"ז הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.

## הסדר שבסדר השתלשלות

הת' ברוך שי' לויך

תות"ל המרכזית - 770

### א.

הנה ידוע שבסדר ההשתלשלות, ישנם ד' עולמות, אצילות בריאה יצירה ועשיה. וכל עולם מתחלק לי' ספירות - חכמה בינה דעת, חסד גבורה תפארת, נצח הוד יסוד מלכות.

להלן, ננסה לחלק ולבאר זאת בכלל ובפרט:

הנה היסוד הראשון להבא לקמן, הוא שישנם ג' שלבים בכל מדריגה ומדריגה. וג' מדריגות הללו באים באופנים שונים בכל ענין לגופו, אך תוכנם הכללי שווה הוא, ותורף הענין, שכל ענין ישנו כפי שהוא משתייך למעלה ממנו, ואיך שהוא בשייכות למדר' שלמטה הימנו, ומה שהוא לעצמו ( - חיבור ב' המדריגות, שלמע' ממנו ושלמטה ממנו).

[ובזה יש להקדים, הכיצד יוגדר שייכות ללמע' ממנו ולמטה ממנו. הנה באופן כללי כשרוצים לחלק בין כחות נפשיים מה יותר נעלה ושייך למע' ממנו, המבחן הוא עד כמה נרגש הנפש בכח, ועד כמה נרגש הזולת; ככל שנרגש יותר נפש, פחות נרגש מציאות הזולת, ולהיפך. להלן נשתמש לעתים בלשון ש'שייך ללמע' ממנו', או בל' ש'נרגש יותר הנפש עצמה ולא הזולת'. וחד הם, כנ"ל].

### ב.

הנה הי' ספירות, מחולקות לשלשה, כחלוקה הנ"ל. דחב"ד הוא השייכות ללמע' ממנו, נה"י זהו השייכות ללמטה ממנו, וחג"ת הוא חיבורם:

הנה השכל, עניינו הוא השאיפה לענין עצמו, להשכלת הדבר כפי שהוא, ללא שהמשכיל מערב את ישותו, ואת רגשותיו וצדדיו בנושא. המטרה הינה אך ורק להשכיל את הרעיון בשכלו, להכיל בתוכו שכל שאינו נוטה ע"פ מציאותו הוא. שאיפה לרעיון שאינו תלוי במציאותו, כ"א דבר שעומד למעלה ממנו.

ואילו הקצה השני, הוא נה"י, מטרתם של כחות אלו (בנפש האדם, וכ"ה למעלה, 'מבשרי אחזה אלוקה'), אינה בעיקר רגש האדם, כ"א שהדבר ייצא לפועל, אל החוץ, לזולת. אין נוגע לכחות אלו, עד כמה התעוררות רגש האדם בעשיית החסד או חומרת המשפט, עד כמה התעורר בדין או ברחמים. כאן נוגע רק עד כמה הדבר ירד לפועל.

וע"ד ב' אנשים שהאחד מתעורר בהתעוררות רבה לעשיית חסד לזולת, ואילו חברו אין התעוררותו כ"כ גדולה, אך כל פעם שמתעורר ה"ה מוריד זאת לפועל. דכאן אין הדגש על עצם הרגש, כ"א על כך שיורד לפועל, אל הזולת. ואלו הם המדות דנה"י, שעיקרם הזולת, שייכות ללמטה ממנו.

ואילו המדות, ה"ה נושאים ב' הפכים הנ"ל. דמחד גיסא המדות אינם הענין עצמו, אלא כפי שהוא כבר יורד להרגשת האדם, שהאדם מרגיש את מציאות הזולת, ולא כשכל שהוא כפי שהענין מצד-עצמו. אך לאידך, אי"ז שנוגע כאן הזולת, כ"א העיקר הוא רגש הלב של נפשו הוא, ואין נוגע כ"כ הירידה המעשית אל הזולת כבנה"י (כאמור לעיל).

נמצא שבאופן כללי מחולקים העשר כחות לשלשה. השכל, המדות חג"ת, ונה"י. וזהו כפי סדר הכחות – חב"ד חג"ת נה"י.

## ג.

ובפרטיות יותר, בנקודה זו מחולק השכל עצמו לשלשה חלוקות אלו, וכן המדות ונה"י.

דהנה יש ב' אופנים בסדר השתלשלותם של עשר הספירות. הא. כנ"ל. והב. באופן שעשר הספירות מחולקות לג' קוים, קו הימין וקו השמאל, וקו האמצעי. וכאן הסדר שונה, והוא – קו הימין - חח"ג, חכמה חסד נצח; קו השמאל - בג"ה, בינה גבורה הוד; קו האמצעי - דת"י, דעת תפארת יסוד.

וע"פ חלוקה זו יחולקו השכל, המדות, ונה"י: בשכל, החכמה הוא קו הימין, הבינה קו השמאל, והדעת הוא קו האמצעי. במדות, החסד הוא קו הימין, הגבורה קו השמאל, והתפארת קו האמצעי. בנה"י, נצח קו הימין, הוד קו השמאל, יסוד קו האמצעי.

והביאור:

בשכל, הנה בחי' החכמה מבטאת את השאיפה של השכל ללמעלה ממנו, חכמה היא

בחי' נקודה, ברק המבריק, אין כל אותיות וגדרים, כ"א מאיר אור השכל, שאינו מתעסק עם גדרי שכל האדם המתנים את הסכמתם באמיתותו, לכשיבינו זאת בכלי הבנתם. ואילו בחי' הבינה, היא כלי שכל האדם, וגדריו, הקפת השכל מכל צדדיו ע"פ כללי שכל האדם; כאן כבר ה'ענין' אינו מאיר כלל, ורק מציאות שכל האדם היא הנרגשת לבדה – קו השמאל.

והדעת הוא קו האמצעי, דהנה הדעת לכאורה, הוא כבר לאחר שירד השכל לפרטים, אך הדעת ענינו שאכן פרטים אלו נוגעים לנפש; שהענין נוגע אליו – לנפש עצמה. היינו שהשכל על פרטיו וריבוי צדדיו, נוגע בנפש עצמה. וכאן הוא חיבור עמוק יותר, מצד א' יש כאן כבר גדרים, ומצד שני גדרים אלו גופא נוגעים לנפש עצמה. חיבור דחכמה ובינה.

ובמדות חג"ת, הנה מדת החסד ענינה הנפש עצמה, לבעל-חסד לא נוגע מיהו המקבל ממנו את הצדקה. וכמו שמצינו באאע"ה שהתחסד גם לערביים שהשתחו לאבק שברגליהם, כי ענינו הי' שהוא מתחסד ולא נוגע כאן מיהו המקבל ממנו; הוא איש החסד הנותן ומענין לכל. נמצא שהחסד הוא קו הימין במדות. ואילו מדת הגבורה, היא בקצה ההפכי, בגבורה - דין ומשפט, לא נוגע מיהו המחליט, באם הוא טוב-לב או לאו, אלא העיסוק הוא אך ורק מה מגיע למקבל, האם הוא חייב או זכאי להענקת השפע. וזהו קו השמאל שבמדות.

קו האמצעי הוא מדת התפארת, רחמים. דהנה רחמים כלפי הזולת, מכילים למעשה ב' הפכים הנ"ל. מחד, נוגע כאן הזולת, מצבו הרע המעורר רחמים; לאידך, מצבו זה אינו נמדד בכלי מדידה יבשים, כבמדת הדין, כאן מתעוררת מדת הרחמים שבנפש המרחם, הוא עצמו מתעורר וגומל חסד עם הנדכא והשפל רוח. נמצא שמדת התפארת, נושאת את ב' ההפכים דחסד וגבורה יחדיו - קו האמצעי.

ובנה"י, הרי שהנצח הוא תנועה בנפש האדם עצמו, שלכתחילה הוא במעמד ומצב, שאין מי שיעכב בידו, זהו ענין בו. וזהו קו הימין. ואילו מדת ההוד, היא המדה המתעסקת עם מונע ומעכב מבחוץ, המפריע להשפעת השפע לירד מטה מטה, ומדת ההוד נלחמת ומסירה את המניעה ועיכוב מבחוץ, דזהו עניינה להלחם עם מעכב ההשפעה, ולא מצד שנרגש בה שזהו ענין שלא שייך שלא יירד לפועל (כבנצח, כיון שהוא תנועה בנפש), אלא היא נלחמת בזה עם הזולת. קו השמאל.

ומדת היסוד, היא המחברת שניהם, דיסוד הו"ע ההתקשרות לדבר הזולת, התקשרות בתוקף, ובוזה ישנם שני העניינים; דמחד ישנו ההתקשרות עם הזולת שיריד לפועל, כבמדת ההוד, ולאידך התקשרות זו היא בחוזק ותוקף, והחוזק ותוקף בא מענין הנצח, כיוון שזהו

ענין שנוגע להנפש. קו האמצעי.

#### ד.

והנה נצרך ביאור, דבאם חסד וגבורה (עד"מ) הם ב' תנועות מנוגדים זל"ז, מהיכן כחה של מדת התפארת שביכלתה לחברם יחד.

הנה הכח לחבר ב' הפכים, אכן מורה שלמדות העומדות בקו האמצעי שורש נעלה יותר. וכידוע הל' ש'קו האמצעי עולה עד הכתר', ששרשם מהרצון שלמע' מסדר השתלשלות הי' ספירות. והביאור בזה:

לאמיתו של דבר, כאשר שני דברים מנוגדים זל"ז, אזי לא ייתכן שענין שלישי שאף הוא בדומה לצירום וגדרם יוכל לחברם. בכדי לחברם צריך לדבר, שלמע' משניהם, ומופשט משניהם גם יחד.

דוג' לכך, בשכל מופשט ומצויר, וכן בגשמיות בצבעים וגוונים:

הנה ידוע שהלל ושמאי היו תלמידיהם של שמעי' ואבטליון. וא"כ, נצרך ביאור היאך ייתכנו מחלוקות בין הלל לשמאי, כאשר שמעו מרבותיהם אותם הסברות.

והביאור: שמעי' ואבטליון, לימדו סברא מופשטת, שאינה מצוירת לדין או לחסד. אשר על כן, כאשר תלמידיהם, הלל ושמאי, קלטו את הסברא בכליהם, הלל – חסד, ושמאי – גבורה, או-אז נצטיירה הסברא לגבורה או לחסד. ז.א. שתתכן סברא שיכולה להצטייר הן בקו הדין והן בקו החסד, וזאת מחמת רוממותה, שעומדת במעלה למעלה משני הצירים דחסד וגבורה ולכן ביכולתה להצטייר הן בחסד והן בגבורה.

הזולת, ומשוחח עמו, שלא כבמחשבה; ולאידך, אי"ז סתם יחס לזולת, אלא הוא מעביר לזולת תכנים ורעיונות מנפשו הוא. נמצא שהדיבור מחבר בין הנפש לזולת, בין המחשבה למעשה.

וכמו"כ בעוה"ז הגשמי, שאף הוא חלק מסדר השתלשלות, שהוא מוגבל בשלושה אפשרויות בלבד. או חיובי או שלילי, או קצת חיובי וקצת שלילי (החיבור ביניהם), אין מציאות רביעית.

[ועד"מ בחום, שיש את מקור החום ויש השפעת החום ויש השטח שמקבל את החום, שלושה שלבים].

1) נקודה זו, אינה רק ב' ספירות, ובאדם – עשר כחות הנפש, אלא בכל שלב ושלב בסדהש"ת. וכן הוא בג' הלבושים דמחדו"מ. דמחשבה הוא 'לבוש לעצמו', ואין אדם יודע מה שבלבו של חברו' - ענין לבוש המחשבה, הוא לגלות לאדם עצמו את שכלו ומדותיו ע"י האותיות, אין כל יחס ונתינת מקום לזולת. ואילו בקצה ההפכי נמצא המעשה, במעשה לא נוגע התוכן והמשמעות שבמעשה, כ"א ובעיקר שהדבר נעשה בפועל בעולם המעשה – היינו, פעולה אל הזולת, בשעה שהנפש לא נרגשת כלל, (שלכן כח המעשה הוא כח ששייך גם בחיה ובבהמה). ואילו הדיבור מחבר בין ב' הלבושים הנ"ל, הדנה בדיבור, מחד מתייחס אל

ואף בגשמיות, מצינו כגון זה, דהנה כל הצבעים מנגדים זל"ז, דבאם יצוייר צבע צהוב עד"מ, לא יוכל להצטייר עליו צבע אדום, כיון שכל צבע תופס את גדריו ומנגד לצבע זולתו. והנה על צבע לבן, יוכלו להצטייר כל מיני הצבעים, ואינו סותר לאף צבע. והטעם לכך, הוא כיון שהצבע לבן מופשט מכל צבע, והוא מושרש בפשיטות דלמעלה, שלכן ביכלתו להצטייר בכל צבע, מחמת פשיטותו.

וכמו"כ בנדו"ד, הכח של תפארת, מדת הרחמים (וכן דעת ויסוד, והמדות) היא מחמת פשיטותם ושרשם בכתר, שלמע' מכל הספירות ואינו מצטייר כצירום. וזהו שבכח הספירות שבקו האמצעי לחבר בין ב' הקוים.

## ה.

עד כאן דובר אודות קו האמצעי, הכולל דעת תפארת ויסוד, שבכח שרשו ה"ה מופשט מב' הקוים דימין ושמאל וביכלתו לחברם. אמנם גם קו האמצעי ה"ה תחת גדרי סדר ההשתלשלות, ואין הוא כהכתר, רצון, שלמע' מההגבלות דסדר השתלשלות. בכדי להבין היטב החילוק ביניהם, יש להקדים בזה:

הנה מבואר בהבדל בין כח ליכולת, דכח אינו מופשט מהתוכן שהוא כח אליו. ועד"מ בכח לפעול איזו פעולה, להשליך אבן למרחקים, שכלל שהמרחק מתגדל ומשקל האבן כבד יותר, אזי צריך כח גדול יותר בכדי לזרוק את האבן, ז.א. שיש כבר ביד הזורק חלקים של כח בהתאם למרחק הזריקה וכובד האבן, שעל פיהם יוגדר עד כמה חזק כח הזריקה שלו. היינו שכח זה נמצא אצל הזורק באופן חיובי, כמות מסויימת של כח.

והנה ענין היכולת אינו תופס מקום אצל האדם באופן חיובי; ועד"מ בזריקה, שביכולת האדם לזרוק אבן לו' קצוות, שאין הפירוש שנמצא בכח היד ו' קצוות ולא ז'. אלא שזה שביכולת האדם לזרוק לו' קצוות, הוא לא מחמת שייכותו לכל ו' הקצוות, אלא מחמת שהיד מופשטת מקצוות, ולכן ביכלתה לזרוק לכל קצה שישנו [אילו יצוייר שיברא הקב"ה קצה נוסף, היד לא תצטרך כח נוסף בכדי לזרוק גם לקצה הזה].

ובכחות הנפש, סברא מופשטת, שאינה מצוירת לדין או לחסד, ביכולתה להצטייר הן לדין והן לחסד. וזאת לא מחמת שיש בתוכה הן דין והן חסד, שמן הנמנע הוא, אלא מחמת שמופשטת היא מכל ציור, ויש בה היכולת להצטייר בכל ציור.



דוג' נוספת שהובאה לעיל, שאף היא משל לענין היכולת: צבע לבן, יוכלו להצטייר בכל מיני הצבעים, ואינו סותר לאף צבע. והטעם לכך, הוא כיון שהצבע לבן מופשט מכל צבע, ואין הציורים קיימים בו באופן חיובי (אין הוא כח אליהם), אלא הוא מופשט, ורק שיש לו היכולת שהצטיירו בו כל המיני ציור.

ע"כ דובר על מעלת משלים אלו. אך ישנה הגבלה כלשהי, בענין היכולת שבכל משלים אלו, המורה ע"כ שיש איזו שייכות חיובית ותפיסת מקום של היכולת לציורים שהיא מופשטת מהם. והיינו<sup>2</sup>:

לא יעלה בדעת אי-מי, לומר על סברא מופשטת, שהיא מופשטת כ"כ, עד שביכולתה להצטייר הן בגוון תכלת והן בגוון ארגמן. וכן להיפך, לא יתאים לומר שהגוון לבן הוא מופשט, עד שביכולתו להצטייר הן בדין והן בחסד. והטעם – כל המושג של גוונים לא שייך בעולם השכל, ולכן ודאי שלא יהא כל מקום לשייכות ביניהם. ואילו סברא דדין וסברא דחסד, הם אכן שייכים לסברא מופשטת, ושייכותם מתבטאת אמנם בזה שהיא מופשטת מהם, אך הא גופא שהסברא מופשטת מהם, הר"ז מורה על שייכותה אליהם, כיון שיש להם ערך וענין ותופסים מקום, אלא שבפועל היא למעלה מהם. וכן לאידך, שלגבי צבע לבן, המושג שכל דדין ודחסד אינו קיים, ואילו המושג של גוונים קיים בו ותופס אצלו מקום, אלא שהוא מופשט מהם.

נמצא שכאשר ישנה דר' שמחברת בין שני דברים, הסותרים זל"ז, אזי למרות רוממותה, ויכולתה לחברם, ה"ז גופא מורה על שייכותה אליהם. [ובאם היא שייכת אליהם, הרי שבדקות נותנת מקום למציאותם כמות-שהם, ללא חיבורם יחד על-ידה].

ועד"ז בנדו"ד, קו האמצעי המחבר ב' הקוים, למרות שורשו והפשטתו, עד כדי שמחברם, ה"ה מורה על שייכות אליהם, ולכן גם קו האמצעי הוא חלק מכלל סדר ההשתלשלות. מצד קו האמצעי ייתכנו רק ג' קוים, חסד וגבורה ופשיטותו המחברת ביניהם, אך לא שייך שיהי' דבר חדש, ענין נוסף ורביעי, שהוא לא שייכות כלפי מעלה (חסד) ולא שייכות כלפי מטה (גבורה) ולא חיבורם, כ"א עוד ענין חדש.

ואילו הכתר, הרצון, שלמע' מכל סדר השתלשלות, הנה מצד הכתר אין שום שייכות לא לקו הימין ולא לקו השמאל, מצד הכתר ייתכן שיהיו קוים נוספים כביכול, וקוים אלו

(2) ראה ד"ה בשעה שעלה תשכ"ה (מלוקט ה')

יהיו בעלי תוכן שונה לגמרי, ולא רק סוגי חיבור נוספים בין ב' הקוים. (וזהו הפירוש בהא דאיתא שמצד למע' מסדר השתלשלות, יכל להיות 'ריבוי קוים', שאין הכוונה לסוגי השפעות נוספים, אך תחת אותם הגדרות של הקוים הקיימים, אלא הכוונה לסוג אחר לגמרי של סדר השתלשלות, שכל הבנין דסדר השתלשלות הי' שונה לגמרי).

[ועד"מ בגשמיות, כיום מונח בשכל הפשוט, שאב מבוגר מבנו, שהרי הוא אביו המולידו. והנה הי' ביכולת הקב"ה לברוא עולם, שבו מובן בשכל הפשוט, שהבן מבוגר מאביו, וזאת בגלל שהאבא ילד אותו, וזה הי' מובן ומונח כך, והי' מופרך אופן אחר. וכיו"ב].

ובכחות הנפש, כח הרצון הוא משל על הכתר דלמע'. מצד הרצון אין שום הגבלות (כשהרצון אינו נתון לסדרים, לסדהש"ת), ויכול להיות קוים נוספים וסדרים אחרים.

ואזי, גם כאשר לפועל יש רק ג' קוים, הרי זה שביכולת הרצון לפעול בכל הג' קוים, אי"ז מחמת שהם תופסים אצלו מקום, אי"ז מצד שהם ענין והוא מופשט מהם, אלא מצדו, שהוא יכול לפעול בכל אופן אפשרי וגם באופן דקוים אלו.

וזהו מופשטות שלמע' מסדר השתלשלות, בשונה הפשיטות דקו האמצעי, שמוגבל ושייך לקוים שמהם מופשט.

## ו.

הנה לאחר המעלות של הפשיטות דכח הרצון, יש בו הגבלה בדקות, והיא מה שפשיטותו, הוא באופן שאין הספירות תופסים מקום אצלו כלל, ונמצא שכל פשיטותו הוא ענין בו, אך הפשיטות לא חדרה גם במקום בו נרגשים ההגבלות והגדרים של הספירות.

דוג' לדבר בגוף האדם: הנה כל אבר משמש כלי לכח רוחני המתלבש בו, העין היא הכלי לכח הראיה, והאוזן לשמיעה, וכלי המוח לכח השכל שבנפש. נמצא שגדרי כל כלי תואמים לתוכן המתלבש בו. משא"כ בכח הרצון, שאינו מתלבש רק בא' מהאברים שמשמש כלי אליו, אלא כח הרצון נמצא בכל האברים בשווה, ופועל בהם אך לא מתלבש בהם ובגדריהם, בכח האדם לפעול בכל אבר מה שיעלה ברצונו, אך אי"ז מצד האברים כ"א מצד הרצון.

ונמצא שיש שטח שבו הרצון איננו, הוא אינו מופשט עד כדי-כך שביכלתו להימצא

גם בגדרי האברים והכחות, את הגדרים הללו הוא נצרך לבטל בכדי שיורגש הרצון. ובאם נצרך הוא לשלול את הגדרים, נמצא שהם מנגדים אליו, ובזה שמנגדים אליו ה"ה תופסים אצלו מקום, בהא גופא שצריך להיות מושלל מהם.

וא"כ הפשיטות דהרצון מוגבלת בזה שאינה יכולה להיות בכל מקום, כ"א רק כאשר היא נרגשת בכל התוקף, ואין זה פשיטות הנרגשת באופן חיובי, כ"א באופן שלילי ששולל כל הגדרים, ובזה פשיטותו.

## ז.

הנה ע"כ לא דובר מענין מדת המלכות, האחרונה שבכל העשר ספירות. ענין המלכות הוא ירידה למציאות זולת לגמרי. בשונה מכל שאר הספירות, שעד כמה שנרגש הוא והזולת, הכל זה ענין בו – שבו לא נרגש הזולת, ולאידך – שבו נרגש הזולת; דגם כשנרגש הזולת, הרי אין זה הזולת ממש, אלא הזולת מצד ההרגשה שלו בענין הזולת, נמצא שזה ענין נפשי שלו.

וכמו"כ החיבור שדובר לעיל, בקו האמצעי. ועד"מ רחמים הכולל חסד ודין, הנה הרחמים, הגם שכולל את ענין הגבורה, אי"ז שנרגש כאן ענין הגבורה; כשאדם מרחם על הזולת, אזי ענין הגבורה כאן הוא רק בנוגע - כביכול - ל'מקום' שבו נרגש הנפש, דהפלאת הרחמים שנרגש גם במקום שישנו מציאות הזולת, כשמרחם על הזולת. נמצא שאי"ז חיבור אמיתי, של חסד וגבורה, כיון שהגבורה אינו נמצא באופן שנרגש הגבורה, תמיד יורגש העליון, הן בחסד והן ברחמים, והפלאת הרחמים אינה אלא בזה שהעליון נרגש גם במקום התחתון<sup>3</sup>.

נמצא שלכאור' לא שייך, הן מצד קו האמצעי, והן מצד הרצון שלמע' מסדר השתלשלות, שיורגש גדר התחתון והזולת, ואעפ"כ גם יהי' נתינת-מקום לעליון, דהאופן הכי נעלה שיהא הוא שהפשיטות לא מוגבלת, ויכול לפעול גם במקום הזולת, אך לא בשעה שמציאות הזולת נרגשת, דאז אין שום קיום להנפש.

והנה ע"י מדת המלכות נעשה בריאת עולמות נפרדים, המרגישים מציאותם בפ"ע.

שנרגש תוכן האדם המדבר, ומעלתו שזה גופא נרגש במקום הזולת, כשמדבר עם הזולת.

(3) וכמו"כ בדיבור המחבר בין מחשבה למעשה, שחיבורו אינו בזה שנרגש רק המעשה, רק הזולת, אלא

והביטול העולמות שמצד מדת המל' אין עניינה שבעולמות אלו יורגש דעת-עליון, ויחודא-עילאה – היינו, שבמקום התחתון יורגש הרגשת העליון. אלא שהתחתון נשאר בהרגשתו הוא, שהוא יש ומציאות, ואעפ"כ מציאות זו יש לה בעה"ב, יש עליון שבראה ותלוייה בו, יחו"ת 444.

ובעומק, פשיטות זו נעלית יותר, מהפשיטות דקו האמצעי ואף מהפשיטות דרצון שלמע' מסדר השתלשלות, כיון שאף במקום שנגרש מציאות העולמות, ואין כל מקום לענין האלקות, גם שם נרגש ש'יש מנהיג לבירה זו'.

דזה מבטא פשיטות שאינה מוגדרת בשום גדר, וביכולתה להימצא במקום שאינו מקומה כלל, ולא באופן דשלילה, כ"א שמובן בעולמות בי"ע שנתהוו ונבראו ואינם מציאות שנבראה מעצמה.

### ח.

והנה גם הפשיטות דמלכות, אי"ז שנגרשים הן המעלה והן המטה, אלא שנגרש רק א' מהם. דבקו האמצעי וברצון, נרגש העליון, ואילו מצד המלכות, נרגש התחתון, אלא שהפלאותו שגם אז יש מקום לעליון; אך אי"ז שנגרשים התחתון והעליון יחד. ולכאו' זהו מן הנמנע.

והנה לעת"ל, יהי' גילוי עצמות אוא"ס, וגילוי זה לא רק בפנימיות הנבראים ועוה"ז, אלא גם (ודוקא) בגדריהם כמו שהם במציאותם. שחיבור זה שייך רק לעת"ל, שאז יהי' החיבור האמיתי והשלם דעליון ותחתון.

וכמבואר על הפס' בישעי' "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו", דלכאו' אם מדובר ב'נגלה כבוד הוי'', אזי פשוט שיתגלה בכל מקום, וגם בבשר הגשמי, כיון שהוא גילוי בלי-גבול שנמצא בכל מקום, ואין מונע ומעכב ממנו. אלא ההסבר הוא, שהעילוי שמדובר כאן אינו רק שיתגלה בכל מקום, אלא שיתגלה בבשר הגשמי, מצד ענין הבשר עצמו, וענין זה הוא עוד למע' מעצם הענין ד'ונגלה כבוד הוי'".

ויה"ר שיהי' כל זה בקרוב ממש.

(4) ויש לקשר המבואר בקונטרס עה"ח בענין המע' דיחו"ת על יחו"ע, להמבואר בפנים.

## איחוד השמות הוי' ואלקים

הת' מרדכי שי' מנור

תות"ל המרכזית – 770

א.

### "צמצום כפשוטו"

בעניין אחדות שם הוי' ואלוקים מצינו מספר הסברים. ע"מ לסכם את הביאורים העיקריים שבזה, מן הראוי הוא להתחיל מיסוד העניין. שמקורו לראשונה הוא בתניא<sup>1</sup>. שם אדמו"ר הזקן מתייחס לראשונה לשיטה הידוע ש"צמצום כפשוטו". אדמו"ר הזקן פוסל שיטה זו לחלוטין תוך כדי העמדת מספר שאלות נוקבות במהותה של זו הדעה. ולמסקנא מוכיח אדמוה"ז ש"צמצום לאו כפשוטו".

מה באמת הויכוח אם הצמצום כפשוטו או לא, ומה כ"כ נוגע לדחות ולהוכיח שבאמת "צמצום לא כפשוטו"?

ראשית נעמוד כאן על יסודה של מחלוקת זו מתוך מקור הדברים בכתבי האריז"ל. וכך נאמר שם<sup>2</sup>: "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות... אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא... והנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית... ואז נשאר מקום פנוי". ע"כ לשון הע"ח.

האוחזים<sup>3</sup> בשיטת ה"צמצום כפשוטו" הוכיחו ממ"ש האריז"ל "צמצם א"ע בנקודה האמצעית" – שמאחר וכשהאיר הבלי גבול האלוקי היה צורך בסילוק וצמצום האור האלוקי, ורק אז היה מקום לעמידת העולמות. משא"כ אדמו"ר הזקן סבר שלא יתכן לומר שהקב"ה אינו נמצא במקום מסוים לגמרי (וזה גופא הרי היפך מגדלות הבורא) ע"כ כוונת דברי האריז"ל הייתה שהבורא רק העלים<sup>4</sup> את עצמו. אך בעצם נמצא הוא (בהעלם עכ"פ)

שם וז"ל: "וענין הצמצום הוא התעלמות האור שהאור נכלל במאור... והנה לא שנשאר ח"ו מקו"פ לגמרי אלא אוא"ס ממלא מקום החלל לאחה"צ כמו קודם הצמצום... ולאחר הצמצום נמצא שם בהעלם".

(1) שהיהוה"א פ"ז עמ' פג'.

(2) ע"ח היכל א' ענף ב'.

(3) ראה שיעורים בספר התניא פ"ז שם.

(4) ראה סה"מ תרמ"ג עמ' צח' (ד"ה "האמנם") שכתב

גם במקום העולם.

דוגמא יותר פשוטה להבנת העניין בטיב יְתָר היא: בעולם ישנם בכללות ארבעה סוגי ברואים המבונים מעפר – דצח"מ<sup>5</sup>. בסדר מלמטה למעלה הדומם - מייצג נברא ללא כל מעלה אין בו תנועה וסימני חיות ומציאותו היא רק בזה שהוא נמצא. למעלה מזה הוא הצומח - אשר בו ניכרת בגלוי תנועה נפשית (צמיחה לגובה). אך סוכ"ס גם גילוי תנועה זו, הרי היא תנועה השייכת לגידול גופני בלבד. למעלה מזה היא כבר מדרגת החי - שבו לא רק שמתנענע ורץ ממקום למקום, אלא אפשר להבחין כבר בתכונות נפשיות (מידות) שבוה כל מין ומין בפרטות מחולק מחברו. תכלית העילוי והמעלה הוא במין המדבר - ששם גילוי התנועה (הנפשית ולא ששייכת לחומר) היא לא רק במידות – גילוי הנפש (ככבהמה), אלא במיוחד ובזה מעלתו הוא השכל. בזה שהאדם גובר על נטיותיו הטבעיות ותאוות לבבו החומרי, ומשכיל וקונה דבר שחוץ ממנו<sup>6</sup>.

כתוצאה מחילוקים מהותיים בין הנ"ל, גם חיות גופם חלוקה בעצם. בין חיות לדבר שאין ניכר בו תנועה נפשית וחיות כלל (כדומם) שחיות זו היא בהעלם לגמרי, לבין חיות (הצומח) שמתגלה בה רוחניות. אלא שגם בה הרי זו חיות מועטת. וכך עולה ומתגלה לפי ערך המדרגה והכשרתה לקבלת אור רוחני, עד למין המדבר ששם החיות בגילוי ביותר. א"כ נמצא שלא יתכן שבדומם יתגלה אור וחיות אלוקי כפי ששייך להתגלות בגוף החי או המדבר.

ובעצם זה היה יסוד שיטת האוחזים ש"צמצום כפשוטו". הרי מובן בפשטות שיש חילוק עצום בין עולם האצילות לבין עולם הזה הגשמי. א"כ לא שייך שאור וחיות אלוקי כה גבוה יתלבש בתוך עולם שהוא כדומם לגבי המדבר. וכ"ש וק"ו לגבי האור האלוקי המופלא שלמעלה לגמרי משייכות לעולמות (אפילו עולם האצילות). וע"כ מן הכרח להגיע ש"צמצום כפשוטו".

קצת יותר בעומק העניין<sup>7</sup>: במשפיע ומקבל<sup>8</sup> (רב ותלמיד) הרי ריחוק הערך בין הרב

5) ראה כ"ז באריכות בלקו"ש ח"ו יתרו א'. עיי"ש באריכות.

6) המבואר בחסידות שמעלת מין המדבר הוא כדיבור הוא משום שתחילת הדיבור באדם הוא כאשר שכלו מתגלה, כמאמר ז"ל "אין התינוק מתחיל לדבר עד שטועם טעם דגן" שפירושו הוא: שכל השכל מתגלה (אותיות השכל) אז

במילא מתגלה (אותיות) הדיבור.

7) כל הסבר זה רק להמחיש (בכללות) את ריחוק הערך בין הרב לתלמיד. ובנמשל בין העולמות לאור שלפה"צ, ולא לפרטי המשל.

8) ראה מאמר "וידעת היום". סה"מ תרנ"ז עמ' מח' ואילך.

לתלמיד הוא באין ערוך. שכן הרב רואה בכל דבר שכל שמלמד לתלמידו את עומק וסברת העניין הנלמד. אלא שאם הרב יבחר להשפיע לתלמידו כל עומק ידיעתו, הרי לא רק שהתלמיד לא יקלוט את השכל העמוק, אלא אפילו את הרמה הנמוכה ביותר (הפשט) יאבד התלמיד. ע"כ מן הכרח של המשפיע לצמצם את שכלו, ולתת אור לתלמיד רק את שבערכו. אך בזה גופא יש שני אופנים: א. הרב והתלמיד הרי שניהם הם ברי-שכל, וע"כ די לרב לדבר אותיות שכל (ברמת התלמיד) והמקבל יקלוט את האור בפנימיותו. ב. כאשר הרב והתלמיד הם באין ערוך לגמרי, ואז מצד הריחוק העצום שבין המשפיע למקבל, צריך הרב לרדת למטה יותר ולתת את השכל במשל – מעולמו של התלמיד, וכך התלמיד יראה את השכל בכליו שלו על אף רמתו הנמוכה.

גודל החיסרון שבאופן השני שהרב משפיע (ע"י משל) מובן בפשטות, שכן כל זמן שהרב מדבר שכל הרי יש השתוות בין הרב אל התלמיד. משא"כ כאשר הרב צריך להגיע לידי השתמשות במשל, הרי שם הרב יורד ממדרגתו לגמרי ומדבר דיבורים שאינם של שכל כלל וכלל.

וכך בענייננו, עד עולם הזה הגשמי "תחתון שאין תחתון למטה ממנו", הרי העולמות למעלה הינם עולמות רוחניים. ריחוק הערך שבין אחד לשני או בכלל בין האור שלפני הצמצום לאור המאיר לאחר הצמצום הוא רק בכמות האור (לפי ערך על עולם, ועד כמה שהוא כלי לאור אלוקי). להבדיל מהעולם הזה "הגשמי" שהוא יש ממש, ע"כ ריחוק הערך בינו לעולמות העליונים הוא באין ערוך ממש. וכשלשון החסידות שהאור שלאחרי הפרסא הוא "אור של תולדה ממש" – כמציאות אחרת ושונה מהמציאות הקודמת ללא היכר.

אבל לאמיתתו של דבר בעצם מלשון האריז"ל שא"ס הבל"ג האיר הרי "לא היה מקום לעמידת העולמות כלל", יוצא שריחוק הערך בין האור שלפני הצמצום אפילו לעולמות הרוחניים העליונים הנשגבים, הוא כמו ריחוק הערך בין עולם הזה לעולמות הרוחניים. וכמאמר התפילה "כולם בחכמה עשית" שאצילות (עולם החכמה – בה שורה א"ס) שווים לפניו ית' כעשייה ממש<sup>9</sup>. וכהסבר אדמוה"ז בתניא על מאמרם ז"ל "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו", שהטעם בכל זה הוא, משום שהקב"ה רחוק בעצם אפילו מעולמות הרוחניים. וע"כ הרי הוא צריך להשפיל את עצמו בשביל להתלבש אפילו בעולם האצילות (הגם שבעולם זה "איהו וחיהו וגרמוהי – כולא חד, ובמיוחד

(9) תניא ח"א פ"ב בהגהה שם.

בספי' החכמה<sup>10</sup>).

מזה יוצא טענו המקובלים שלא שייך שהקב"ה יתלבש בפנימיות בדבר כה רחוק וע"כ צמצם והעלים את עצמו לגמרי, ורק ע"י כך שייך להיות עולמות בכלל ועולם גשמי חומרי בפרט.

## ב.

### "צמצום לאו כפשוטו - יחוד הוי' ואלקים"

מעבר לקושיות המובאות בתניא (פ"ז שם) נעמוד רק על החידוש של תורת החסידות בעצם הסברא ש"צמצום לא כפשוטו". נקודת הרעיון של שיטת החסידות בעניין הצמצום שמצד אמיתית הבלי-גבול האלוקי הקב"ה כמו שהוא נמצא גם בעולמות שלאחרי הצמצום (ואפילו צמצום איכותי, כמשל – עוה"ז). אלא שכל הימצאותו (מצד הריחוק והאין ערוך בין אלוקות למציאות) היא בהעלם.

שני הסברים הובאו בחסידות לזה: א. שהקב"ה מקיף את כל העולמות בשווה<sup>11</sup>. ב. שהקב"ה נמצא בפנימיות בכל עולם ושייך להתגלות ממש.

ההסבר השני, שלא רק שהקב"ה מקיף את כל העולמות בשווה, אלא שהוא מצוי בתוכם ושייך להתגלות גם (ובעיקר) בעוה"ז. טעון הסברה:

לכאורה הטענה ש"צמצום כפשוטו" צודקת והגיונית לחלוטין, שכן איך שייך שעולם שהוא בעל גבול בכלל ועם הרגשת יש בפרט דווקא שם יתגלה ונמצא אור א"ס הבלי גבול כלל?!

ובשורש הדברים: הרי שורש ומקור ישות והגבלת העולמות היא משם אלוקים (כח הגבורה והצמצום – שממנו באה ההתחלקות), משא"כ כח הבלי גבול וההתפשטות לאין סוף הרי הוא משם הוי'. ובתורה נאמר "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלוקים", היינו שצריך להשיב אל הלב כי שם הוי' ואלוים כולא חד. לכאורה איך יתכן ששני שמות

מקיף עליהם מלמעלה ונקרא סובב כל עלמין... אלא ר"ל סובב ומקיף מלמעלה לענין בחי' גילוי השפעה... משא"כ ההשפעה שאינה בבחי' גילוי אלא בחסתר ובהעלם... אינה נקראת מתלבשת אלא מקפת וסובבת. עיי"ש באריכות.

10 ראה תניא ח"א פל"ה בהגהה שם. שכתב אדמוה"ז וז"ל: "...והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדריגת החכמה".

11 תניא פמ"ח וז"ל: "...לגבי ערך אור הגנוז ונעלם שהוא בבחי' א"ס ואינו מתלבש ומשפיע בעולמות... אלא



שונים (במהותם ובמילא בפעולתם) וסותרים זל"ז - יהיו "כולא חד"?

הביאור בזה הוא: במשל (הנ"ל) מרב ותלמיד יוצא שכל מטרת צמצום שכל הרב הוא, מפני ריחוק הערך בין הרב אל התלמיד. א"כ, אין מטרה בצמצום כשלעצמו, אלא רק ע"מ לגלות את השכל אל התלמיד לפי כלי שכלו. אמנם הרב בעצמו הרי את אמיתית העניין כמו שהוא בעצם הרי יודע מכיר ומשיג. ע"כ נמצא שלגבי הרב אין הצמצום וההסתר מעלימים כלל.

וההסברה בזה: בהשפעת רב לתלמיד נקטו חז"ל: "לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה". מאמר זה מדייקים, שחז"ל לא אמרו שהרב ישפיע לתלמיד "דבר מועט", אלא "קצר". וההבדל בניהם ברור: מועט פ"י שהרב מעלים את כל שכלו ונותן חלק קטן ביותר (גלוי) אל התלמיד. קצר פ"י להיפך - אין הפשט שרק חלק מהשכל נמצא בהשפעה, אלא כל השכל. רק שבגלוי בהשפעה ישנו רק מעט מהשכל, אבל עומק השכל טמון בהעלם באותה ההשפעה שמשפיע הרב אל התלמיד עתה<sup>12</sup>.

הדוגמא שמביאים לכך היא מהמשנה והגמ'. רבנו הקדוש כשכתב את המשנה כלל את כל דיני ופרטי העניינים ששנויים במשנה בבת אחת. אלא שכל זה בא במילים בודדות וכלליות. רק שחכמי הגמ' והדורות שלאחמ"כ (הגאונים, ראשונים ואחרונים) דייקו מלשון המשנה וחכמיה, את עומק הסברות ופרטי הדינים המופיעים באריכות בתלמוד ונושאי כליו במשך הדורות.

ובמילים אחרות: "קצר" אין פירושו "חלק". אלא "הכל" במילים כלליות. והרווח בזה הוא לשתי הצדדים הן אצל הרב והן אצל התלמיד. מצד הרב - זה שהעלים את אור השכל במילים כלליות וקצרות יותר, יוצא שבעצם כשהרב מביט אל המילים שאמר לתלמיד הרי הוא רואה בכל מילה ומילה איך היא מבטאת את עומק העניין המדובר. בדיוק כמו רבנו הקדוש שבמספר מילים במשנה, הרי הוא לא רואה (רק) את עולם הפשט, אלא את כל עומק הסברות הדעות והדינים המנויים במשנה.

אפשר לומר הסברה בזה: שהרב יורד להסביר לתלמיד שכל (וכ"ש במשל שהרי הוא "דבר זר ונפרד") אפשר לראות כדוגמתו למעלה. "חסד דרועא ימינא" - בעולם האצילות הרי חסד הוא ביטוי שאלוקות נמשך ויורד להשפיע בטובו לעולמות. משא"כ חסד בעולמות

הרב אינה נמצאת בשכל (בהעלם), איך שייך שישגי "דעתי" דרבי" (בשכל זה) אחר ארבעים שנה?!

12 והראיה לזה היא בפשטות היא - מכך שקאים אדעתיה דרבי' לאחר ארבעים שנה. כי אם עצם השפעת

התחתונים יותר הרי הוא מתבטא בניגון או בתפוח מתוק ועסיסי בגשמיות. לכאורה אין ניתן לומר שהלבוש (כגון התפוח והניגון) אינו מעלים, הרי אין ערוך בין החסד שבעולם האצי' למתיקות של תפוח גשמי?!

אלא שבעצם הרב (ובנמשל הרי זה הבורא) הוא בל"ג ובכוחו להתפשט עד למטה מטה. וע"כ גם מתיקות התפוח או הניגון הרי היא סו"ס במהותה חסד, רק שמצד הבלתי גבול להתפשטות האלוקית הרי הוא מתחסד בכל עולם ועולם בצורה שונה. (ולא שהעולם הוא מגביל ומצייר את החסד האלוקי). והיינו שמצד הבל"ג של הבורא התפשטות חסדו יכולה להיות באופנים שונים, אך במהותה ועצם עניינה הרי היא חסד.

במילא יוצא לפ"ז שבשמות הוי' ואלוקים הרי עומק העניין הוא בשם הוי', ושם אלוקים אינו אלא להמשיך את האור לעולמות בעלי גבול. הנה מצד הרב – הבורא הרי הוא רואה גם בעולם כמו שהוא מצד שם אלוקים את אמיתית עניינו, שכן הוא (גם האור הבל"ג) הוא בעולם הזה. והיינו שאמנם מה שמתגלה ע"י שם אלוקים הוא רק אור לפי ערך העולמות, אבל בעומק הרי אור הבל"ג נמצא (בהעלם עכ"פ) בתוך העולם. ולכן הקב"ה לגביו שם אלוקים לא מצמצם, הוא רק כלי שרת דרכו הקב"ה מתגלה לנבראים בעלי גבול. אך בעומק "צמצום (לגבי הרב שרואה גם בדרך הקצרה את כל<sup>13</sup> הפנימיות) לאו כפשוטו".

## ג.

"יחוד הוי' ואלקים - גם מצד המטה"

למעלה מזה אחדות ה' מתבטאת בכך שגם התלמיד אין שם אלוקים (המשל) מעלים לגביו.

וההכרח לומר זאת הוא משום שאם המשל (שם אלוקים) אינו מעלים רק לגבי המשפיע אבל אצל התלמיד הוא העלם גמור, א"כ במקום מסוים שם הוי' ואלוקים אינם "כולא חד. וע"כ בהכרח להגיע לכך שגם התלמיד שם אלוקים אינו מעלים.

חז"ל אמרו "עד ארבעין שנין קאים איניש אדעתיה דרביה". מסביר הרבי נ"ע שהכוונה היא שלאחרי שהתלמיד התייגע הרי הוא מגלה את עומק השכל שהרב נתן בהשפעתו בהעלם.

(13) וכל זה (מעלת הרב) בדרך מלמעלה למטה. כמבואר באריכות במאמר "יודעת" תרנ"ז (הנ"ל) עיי"ש באריכות.

והיינו שעצם השכל הרי נמצא בהעלם בהשפעה של הרב אל התלמיד הנה כאשר אצל התלמיד יתרחבו ויזדככו כלי שכלו ויעמיק בהשכל שהשפיע לו רבו בעבר, או אז יגיע אל עומק השכל כפי שהיה אצל הרב מלכתחילה.

נמצא אפוא כעת שבמצב מסוים הרי הרב והתלמיד יכולים להגיע אל אותו עומק בשכל. רק שההבדל בניהם הוא שהרב ראה מלמעלה (ומלכתחילה) את עומק השכל גם במשל. והתלמיד רואה את העומק רק בשלב מאוחר יותר<sup>14</sup>.

וכך גם ביחוד שם הוי' ואלוקים שאף שהגבלה ה"ה מצד שם אלוקים, אך ביגיעת נפש ויגיעת בשר סו"ס האדם יש ביכולתו להגיע למצב בו הוא חי למעלה מהטבע, שזהו בעיקר ע"י עבודת הניסיונות כמבואר בארוכה במאמרי החסידות.

הרבי<sup>15</sup> מעמיק יותר בעניין יחוד שם הוי' ואלוקים בהבדל (בפרט אחד) עיקרי בין המשל של רב ותלמיד (בשני המדרגות הנ"ל) לנמשל מצד הרב - הקב"ה.

במשל הנ"ל הרי לא רק כשהרב מלמד שכל אלא אף כשיוורד ונותן לתלמיד משל. הרי סו"ס הרב רואה במשל (וכן התלמיד מאוחר יותר) את כל העומק הנתון בהעלם בהשפעה שבדרך קצרה כנ"ל. אלא שחילוק יסודי יש בין רב הנותן משל לבין הקב"ה בשם אלוקים. ובלשון רבנו במאמר: "ולהוסיף, שבהמשל דרב ותלמיד, זה שלגבי הרב אין הצמצום מסתיר, הוא שלאחרי הצמצום מאיר אצלו פנימיות השכל גם בהחיצוניות וגם בהלבושים, משא"כ למעלה, זה שהצמצום אינו כפשוטו... שני ענינים בזה. שאחרי הצמצום מאיר אוא"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום. ושגם בעת הצמצום, אין הצמצום בסתיר לגבי". עכלה"ק.

הבדל קטן זה בין המשל לנמשל הוא הבדל עקרוני ומהותי ושופך אור חדש על יחוד השמות הוי' ואלוקים. שכן אצל הרב בשעה שנותן את המשל הרי הוא מדבר בעצם "כדבר זר ונפרד", ואין זה דבר שכל אלא דיבור בעניין החומר והגשם. משא"כ אצל הקב"ה הרי המשל עצמו (שם אלוקים) אינו מעלים כלל. במילא הנפקותא בזה בעולם היא: אם נאמר (כבמשל רב ותלמיד) ששם אלוקים הרי הוא ההסתר גם לגבי הרב. הרי העולם (בנמשל) הוא סותר לאלוקות מצד עניינו ובמילא לא שייך שהוי' ואלוקים כולא חד. שכן בפועל שם

15) מאמר ד"ה "גדול יהיה" תשכ"ב. סה"מ מלוקט מועדי השנה עמ' ק"ח שם ס"ז.

14) ובלשון המאמר (תרנ"ז עמ' נ'): "אלא שאצל המשפיע הוא בבחי' או"י... ואצל המקבל הוא בבחי' או"ח שע"י המשל... ה"ה בא לעומק פנימיות הכוונה".

אלוקים מעלים. רק שלאחמ"כ אצל הרב ניכר השכל שבמשל ורק אז אינו מעלים המשל. הבריה התיכון של ביאורים אלו הוא ששם אלוקים אין הוא עניין לעצמו רק שדרכו (וע"י) שייך ששם הוי' (הבל"ג) יתגלה בנבראים ובעולמות בעלי גבול. רק שההשפעה משם אלוקים אינה אלא מסתירה בחיצוניות את פנימיות העולמות שם הוי' – צמצום לאו כפשוטו.

#### ד.

#### ביאור נוסף - "הוי' ואלוקים שמותיו של הקב"ה"

ביאור נוסף שמביא הרבי להסברת יחוד הוי' ואלוקים הוא מהנאמר בתניא ששני השמות הוי' ואלוקים הם שמותיו של הקב"ה. ביאור זה נותן עומק יותר בכך ששם הוי' ואלוקים משתווים בקומתם וע"כ הם כולא חד.

במידותיו של הקב"ה ישנה התכללות חסד וגבורה. וע"כ כאשר נאמר שהרב אינו יכול להשפיע לתלמידו את עצם שכלו ודעתו (חסד – שם הוי') ע"כ מוכרח הרב לצמצם את אור השפעתו לפי ערך התלמיד (גבורה – שם אלוקים) ורק ע"י כך יוכל התלמיד לקבל. נמצא הרי שכל עניין הצמצום הוא לגלות והוא זרוע (חלק מוכרח בעת ההשפעה) של מידת החסד. וע"כ בעצם הגבול הוא בא (חוץ ממה שמעלים בחיצוניות, הוא) לגלות. אך הגבול כמו שהוא מצידו (לא כהסתעפות ושימוש לגילוי) אלא כמידה בפ"ע הרי הוא באמת מעלים. א"כ שוב הוי' ואלוקים בעצם אינם "כולא חד".

וע"כ מוסיף הרבי<sup>16</sup> שמצד הביאור ש"שם אלוקים והוי' הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם", יוצא כמו ששם הוי' (כח הגילוי) הוא חד עם הקב"ה והוא גילוי הקב"ה, כך שם אלוקים הוא גילוי כח הגבול באלוקות.

היתרון ששביאור זה הוא (כנ"ל) באין ערוך מהביאור ששם אלוקים ענינו "לעזור" לשם הוי' להתגלות בגבול. שכן לביאור הקודם יוצא שכאשר מאיר במקום שם הוי' (או שהמקום מוכשר לכך, כמו מקום המקדש שנאמר בו "לית דין אתר הדיוט") אז מתגלה ששם אלוקים לא מעלים על שם הוי' ובמילא "כולא חד". אך סו"ס המקום (גבול בעצם)

מצד ענינו ותכונותיו הרי הוא היפך מגילויי ובל"ג. ורק מצד הביאור ששם הוי' ואלוקים הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם. הרי שם הוי' ואלוקים שניהם יחד מבטאים (כל אחד לפי מדרגתו) כח הבל"ג וכח הגבול של הקב"ה.

ומזה יוצא שלא רק שבהמקום (מצד "הוי' ואלוקים כולא חד" כביאור הא') יכול להאיר שם הוי', אך הגבול והמקום מצד גדרו הוא אינו שייך שיתגלה שם הוי' בו. אלא אדרבה מצד שהמקום (גבול – אלוקים) הוא שמותיו של הקב"ה, יוצא אפוא שמצד<sup>17</sup> המקום עצמו שייך שיתגלה שם הוי'.

א"כ מעבר להשיטה ש"צמצום כפשוטו", וא"ס סילק א"ע לגמרי ממקום (גבול) ישנם (על יסוד שיטת החסידות ש"צמצום לאו כפשוטו" – שהבורא רק העלים א"ע ממקום הגבול). שני ביאורים בכללות:

א. ששם אלוקים הוא מוריד את הגילוי דשם הוי' (בל"ג) בגבול, וע"ד רב שמצמם שכלו להתלמיד. רק שכל ההשפעה היא "בדרך קצרה". והן הרב והן התלמיד הרי הם מגיעים לעצם הכוונה והאור שבהשפעה (שישנה בהעלם). רק שההבדל בניהם הוא אם זה בדרך או"י (כהרב) או בדרך או"ח (כהתלמיד). וביתר דיוק הרי במשל הרב בשעה שאומר את המשל הרי גם לגביו הוא מעלים, משא"כ באלוקות הרי גם המשל עצמו (וכ"ש לאחמ"כ) בעצם אינו מעלים.

ב. ששם הוי' ואלוקים הם שמותיו של הקב"ה. וע"כ שניהם מגלים את הקב"ה רק שזה כח הגבול וזה כח הבל"ג האלוקי – והר"ז עצם אחד. ובמילא הוי' ואלוקים כולא חד.



אומר: "שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום הוי' מצד המקום עצמו". שכן לפי ביאור זה יוצא שהמקום מצד עניינו ה"ה שמותיו (גילוי) של הקב"ה ("מצד המקום").

17) וי"ל שזהו דיוק הלשון במאמר שם שבס"ז (כשמדבר ששם אלוקים הוא רק (כהסתעפות) ומגלה את שם הוי') אומר: "כי הגילוי דשם הוי' הוא בהמקום". משא"כ בס"ח (כשמדבר ששם אלוקים ושם הוי' הם שמותיו של הקב"ה)

## נגלה

### במברת "לא חציף אינישי"

הת' אברהם זאב הכהן שי' גרוס

תות"ל המרכזית – 770

.א.

ב"ב לג, ב: "אמר רב זביד אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן, לאו מי אמר רב יהודה האי מאן דנקיט מגלא ותובליא ואמר איזיל איגדריי' לדיקלא דפלניא דזבני' ניהלי מהימן, אלמא לא חציף איניש דגזר דיקלא דלאו דילי' הכא נמי לא חציף איניש למיכל פירי דלאו דילי'. אי הכי ארעא נמי, ארעא אמרינן לי' אחוי שטרך".

והנה, בביאור שאלת הגמ' "אי הכי ארעא נמי" – כתבו בראשונים לפרש דקאי רק על הפירות שאכל כבר, שאם יטען על הקרקע לקחתי' יהא נאמן על פירות אלו. אבל אין כוונת הגמ' לקרקע עצמה – כי זה הוי מכאן ולהבא, ואינו נאמן.

ובטעם הדבר, כתב בנמו"י: "דא"כ כל אדם ירד לתוך שדה חברו ויאמר לפירות ירדתי, דהשתא ליכא למימר לא חציף איניש כדאמרינן בסמוך, דהיינו דוקא משום שאינו לומר כן דיכול להוציאו בעל השדה ועכ"ז ירד אמרי' לא חציף, דודאי היה ירא מלירד אם לא היה האמת כדבריו, אבל אם היה נאמן לאכול מכאן ולהבא בטענה זו לא ישוב מפני כל".

ונמצא, שמצד סברת "לא חציף" גופא אינו נאמן מכאן ולהבא – דכאשר יתירו לו מכאן ולהבא, שוב אינו חושש, ובטלה הסברא ד"לא חציף".

אמנם מפרשב"ם בשאלת הגמ' (ד"ה אי הכי) משמע דס"ל שהשאלה היא אכן על הקרקע ממש (ולא כדעת הראשונים הנ"ל); ומאידך כתב (בד"ה נאמן), שאינו נאמן במכאן ולהבא: "דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי מאחר שלא נחוש לערעורו של בעל הקרקע";

ועכצ"ל, שמה שאינו נאמן במכאן ולהבא הוא רק בתורת "תקנה", "דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו וכו'" – ובאמת מצד גוף הסברא ד"לא חציף" הי' צ"ל נאמן גם במכאן ולהבא.

[ובתיווך שיטתו, שמחד ס"ל שהשאלה היא על הקרקע, ומאידך כתב שלפועל אינו נאמן מכאן ולהבא (מאיזה טעם שיהי') – ראה ברשב"א, שהשאלה על הקרקע היא מצד ש"הרי היא כפירות דאכל כיון דנחית ל' וקאי בגוה"].

וא"כ, צ"ב במאי נחלקו הנמו"י והרשב"ם – דלנמו"י מצד סברת "לא חציף" אינו נאמן מכאן ולהבא, ואילו לרשב"ם, אדרבה, מצד ה"לא חציף" (לולא התקנה) הי' צ"ל נאמן.

## ב.

ויובן בהקדם הא דרב יהודה העמיד את הדין "האי מאן דנקיט מגלא . . ואמר איזיל" בכזה אופן שהוא מודיע לב"ד שהולך ללקוט (ולא שכבר תבעוהו לב"ד על הלקיטה ואז הוא טוען כן, כבכל דיני טוען ונטען) – משמע, שהסברא ד"לא חציף" היא דווקא כאשר מודיע לב"ד לפני שעשה מעשה, אבל אם כבר הלך לגדור ולאחרי שנתפס טען ש"זבני ניהלי", לא יהא נאמן;

וא"כ קשה, היאך מדמה את זה רב זביד למילתא דילי', שכבר ירד לאכול פירות ולאחרי שנתפס טען "לפירות ירדתי" – והלוא כאן, כשלא הודיע לפני שירד, לא מהני סברת "לא חציף"?

והביאור בזה, כתב בנמו"י (וכ"כ בראשונים): "כיון דמשיך אכילתו, כמאן דאמר מתחילה דמי, שהרי הי' אוכל תמיד לעין כל".

אמנם באמת, יש שפירשו את הא דרבי יהודה גם אם לא הודיע לב"ד [ראה ברמב"ן:

"איכא דאמרי אמר לאו דווקא והוא הדין להיכא דלא אמר", וכ"כ בתוס' להדיא (ד"ה לא): "לא חציף – לאו משום דקאמר בפרהסיא כו' דאפילו ליקטם בצנעא נמי שייך לא חציף איניש". ולפ"ז, שסברת "לא חציף" שייכת גם אם לא הודיע, מתורץ הא דדימה רב זביד התם להכא.

וי"ל הביאור בזה:

בטעם זה ש"לא חציף איניש" יש לבאר בשני אופנים: (א) כי מפחד שיתפסוהו. ובלשון הנמו": "רודאי היה ירא מלירד אם לא היה האמת כדבריו"; (ב) כי לא מעיז להתנהג כן מצד עצמו, לקחת כך דבר שאינו שלו (וע"ד 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל-חובו וכיו"ב). ויש לדייק כן מלשון הרשב"ם: "דלא חציף איניש למיחת לארעא דחברי' ולמיכל פירי דחברי' בחינם" – ד"לא חציף" הוא שאין אדם "מרשה לעצמו" לעשות כן, והרי זה שייך לעובדה שזה (לא שלו –) "בחינם".

וי"ל, שבזה נחלקו הנמו"י והרשב"ם:

לנמו"י, יסוד דין רב יהודה "האי מאן דנקיט כו" הוא בזה "דאמר כן קודם שיגדור", שבזה שהראה בפרהסיא שאינו מפחד, מוכח שהוא צודק "דאל"כ כדבריו – הי' ירא שלא ימענעו בעליו". ולפ"ז, ב"לפירות ירדתי" דרב זביד עכצ"ל ש"אוכל תמיד לעין כל", שרק עי"ז מוכח גם בזה שאינו מפחד.

ולפ"ז, כאשר לא יהי' לו סיבה לפחד ללקוט הפירות, וכמו אם יתירו לו ללקוט מכאן ולהבא – שוב אין מקום לומר "לא חציף", כי היות ויש לו "היתר" ללקוט אינו מפחד ("בטענה זו לא ישוב מפני כל");

אבל לרשב"ם, י"ל שה"לא חציף" הוא מצד זה שמעיז ללכת וללקוט פירות שאינם שלו, ומעשה הלקיטה (לא האמירה) הוא המוכיח שהוא צודק. וא"כ, בהא דרב זביד, אדרבה, כ"ש וק"ו דהוי "לא חציף". שכן, כאשר כבר עשה מעשה, שירד לאכול פירות, הרי זה העזה גדולה יותר.

ובזה מובן מה שלדעתו זה שמכאן ולהבא אינו נאמן הוא רק מצד "תקנה". שכן, מצד ענין ההעזה יש מקום להאמין לו גם מכאן ולהבא – כי היות ואין אדם מעיז (בעצמו) ללקוט דבר שלא שלו, אפילו כאשר אין כבר פחד, הוא לא ילקוט באם זה לא שלו. ולכן, צריך להגיע ל"תקנה".



## ג.

ולכאורה הי' אפשר לבאר כן גם את שיטת תוס' שכתב, כנ"ל, שה"לא חציף" הוא "לאו משום דקאמר בפרהסיא כו' דאפילו ליקטם בצנעא נמי שייך לא חציף איניש" – דס"ל, שהוא מצד שאין אדם מעיז מצד עצמו (בלי קשר לאמירה), כנ"ל;  
אבל באמת – אי אפשר לומר כן:

דהנה, בתחילת הסוגיא (ד"ה ואי) התקשה תוס' בהבנת הדין דרב זביד שיכול לטעון "לפירות ירדתי" – ד"אע"ג דבשעה שאכל הי' בעל השדה יכול לעכב ולא הי' נאמן לומר לפירות הורדתי", והסביר שבאמת זהו מצד דין אחר, שכבר החזיק בזה: "מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא נאמן לומר לפירות ירדתי".

והנה, בשלמא "לא חציף" הוא מצד שאינו מפחד (כנמו") – מובן שכאשר לא הודיע, ו"בשעה שאכל" נתפס ע"י בעל השדה, אינו נאמן לטעון לפירות ירדתי; אבל אם שיטת תוס' היא (לא מצד האמירה, אלא) מצד המעשה דהוי "העזה", כנ"ל – אזי, אדרבה, כאשר כבר ירד ואכל הרי זה מעשה "העזה" גדול יותר, ומדוע לא יהא נאמן?

ולכן נראה לבאר שיטת תוס' בענין אחר, ובהקדם מ"ש תוס' שם בהמשך דבריו: "וא"ת מאי איריא משום דלא חציף תיפוק לי' משום דתפיס מידי דהוה אמטלטלין כו'. וי"ל דאיצטריך טעמא דלא חציף אם לקטן והניח ברשות שאינן שלו דלא תפיס בהן".

ובפשטות כוונת תוס', להיות והסביר שסברת "לא חציף" היא מצד דין מוחזק בכלל (כנ"ל), לכן הוקשה לו מדוע צריך להגיע ל"לא חציף", ותירץ ש"לא חציף" קאי במקרה מסוים ("הניח ברשות שאינן שלו"); אבל לכאורה דוחק הוא להעמיד את כל סברת "לא חציף" במקרה מסוים, ואת כל הסוגיא בדין אחר של מוחזקות.

## ד.

וי"ל הביאור בזה, ע"פ מ"ש תוס' במ"א (שבועות מו, א) אגב אורחא, בביאור מילתא דרב יהודה: "דלא חשיד איניש למיגדר דקלא דלאו דילי".

ביאור הענין:

בעצם, מעשה כזה שאדם הולך מעצמו ללקוט הפירות – הוא "ציור" של גזילה. ואת"ל כטענתו, דזה שלקט הוא מפני שמכר לו – עדיין יש מקום לחשוד בו בזה שהלך מבלי לתאם או לדון עם בעל הפירות. דבאם הצדק עימו, הי' לו לדון עם בעל הפירות. וא"כ, יש במעשה הזה "חשד", והאדם אינו נאמן;

אלא, שכאן באה הסברה ש"לא חשיד איניש" לעשות כן, ומכיון שדרך בני אדם היא לא להתנהג כן – שוב אין מקום לחשוד במעשהו, וי"ל שהוא צודק, ונאמן בטענתו.

[והיינו, דלפי המבואר לעיל (מצד הפחד, או ההעזה), סברת "לא חציף" היא "חיובית" – בתור סיבה והוכחה לנאמנותו; משא"כ לפי תוס', הרי סברא זו היא "שלילית" – רק בכדי להסיר ממנו את החשד שמעיב עליו בעצם].

וא"כ י"ל, שכל סברת "לא חשיד" היא רק באם עדיין הפירות נמצאים אצלו. דדווקא אז אפשר לומר שאינו חושש מלדון עם המערער בב"ד, והא רא' שהשאיר את הפירות בשלימותם ולא אכל אותם. אבל כאשר הפירות אינם נמצאים (שאכל או מכר אותם) נראה הדבר שהוא חושש שמא יתפסוהו ויתבעוהו לדין, ולכן מיהר לאכול את הפירות לפני שיתפסוהו.

ה.

ולפ"ז מבואר היטב מהלך התוס' בסוגיין:

מה שהוקשה לתוס' שלא יהי' נאמן לומר "לפירות ירדתי" משום "דבשעה שאכל הי' בעל השדה יכול לעכב ולא יהי' נאמן לומר לפירות הורדתי" (למרות שלכאורה צ"ל נאמן משום שהעיו לרדת ולאכול) – א"ש להנ"ל, שכן בהא דרב יהודה, שהפירות קיימים, יש מקום לומר "לא חשיד". משא"כ "בשעה שאכל", שהפירות כבר אינם אצלו, הרי ליתא לסברת "לא חשיד", ובמילא "לא יהי' נאמן לומר לפירות הורדתי";

וזהו שהוצרך תוס' לומר שזהו מדין אחר לגמרי: "מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא נאמן לומר לפירות ירדתי". שבזה ש"כבר אכלו" הוא מוחזק בזה, ומצד זה נאמן;

אלא, שלפ"ז נמצא שהדין דר"ז "לפירות ירדתי" אינו תלוי כלל ב"לא חציף" (דזה שייך רק אם עוד לא השתמש בפירות), אלא מצד ענין אחר לחלוטין: מה שהוחזק בפירות. וזהו שהקשה תוס' (מיד בהמשך לדבריו הנ"ל): "וא"ת מאי איריא משום דלא חציף תיפוק לי' "

משום דתפיס מידי דהוה אמתלטלין כו".

וע"ז תירץ: "וי"ל דאיצטריך טעמא דלא חציף אם לקטן והניח ברשות שאינן שלו דלא תפיס בהן". דבזה ישנה לסברת "לא חציף" (לא רק בתור היכי תמצי שאין בה "מוחזק", אלא בעיקר) מצד גוף הסברא ד"לא חציף":

מכיון ש"לקטן והניח ברשות וכו'", אבל עדיין לא השתמש בפירות (כדיוק ל' תוס' "לקטן"), סר הימנו כל מקום לחשוש שמא מיהר לאכול לפני שיתפסוהו וכו'. ואדרבה, זה שליקט (ולא אכל) את הפירות הוא משום שהוא בטוח בצדקתו, ומוכן הוא לדון ולהוכיח את צדקתו. ושוב, אפשר לומר בזה "לא חשיד וכו'".

## ד.

לפי הנ"ל יש להמתיק עוד שני ענינים בשיטת תוס' בסוגיין:

(א) בתוד"ה איזיל כתב שרב יהודה קאי בקציצת פירות הדקל, אבל לא בקציצת הדקל עצמו, דאז לא אמרינן "לא חציף" – "דרוקא פירות הוא דעבדי אינשי דמזבני אבל דקל אין דרך בני אדם למכור לקוץ".

והנה, מצד סברת "לא חציף" לכשעצמה (בתור סיבה "חיובית") אזי בקציצת דקל יש "חציף" גדול יותר (ולפי ב' הצדדים הנ"ל: פחד גדול יותר, ותעוזה גדולה יותר). וא"כ, למרות שבדקל "אין דרך בני אדם למכור לקוץ" – מ"מ, מצד סברת "לא חציף" יש הוכחה שבנדו"ד אכן מכר לו?

[ולמרות שאפשר לומר, דסו"ס העובדה ד"אין דרך כו" גוברת על הסברא ד"לא חציף" – מ"מ, יומתק יותר שדין זה נובע מצד הסברא ד"לא חציף"]

(ב) בתוד"ה לא כתב: "לאו משום דקאמר בפרהסיא כו' דאפילו ליקטם בצנעא נמי שייך לא חציף אינשי אם לא שלקחם דרך גניבה", ולכאורה, מכיון שהיסוד הוא לא הפחד שבמעשה ("לאו משום דקאמר בפרהסיא") – מהו, איפוא, החילוק (בהבנה) בין "ליקטם בצנעא" ל"דרך גניבה"?

ולפי הנ"ל – א"ש:

דלפי הגדרה הנ"ל נמצא, שכל סברת "לא חשיד" הוא ("שלילי" –) שבעצם מעשה כזה

הוא "חשוד", ורק משום שדרך העולם היא ש"לא חשוד אינניש" – בטל החשד והוא נאמן. וא"כ, כל זה הוא רק באם אין סיבה לחשוד בו;

אבל כאשר יש כן סיבה לחשוד בו, כגון: (א) שמצד דרך העולם "אין דרך בני אדם למכור לקוץ", או, יתירה מזו (ב) שהמעשה עצמו מוכיח שהוא חשוד, "דרך גניבה" – שוב, יחזור ה"חשוד" שבמעשה זה, ולא יהא נאמן.



## "הלכתא כרבה בארעא"

הת' חנניה יוסף הלוי שי' וולס

תות"ל המרכזית – 770

א.

בגמ' דף לב: גרסינן: "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא. א"ל שטרא זייפא הוא. . גחין לחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס". ונחלקו בזה רבה ורב יוסף. לרבה יש לו מיגו דמה לו לשקר דהי' יכול לומר שטרא מעליא הוא. ורב יוסף אמר "אמאי סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא".

[ובביאור מחלוקתם, נניח לאחרים מקום להתגדר בו, ואכ"מ. ולהלן נדון בפסיקת הגמ'

להלכה]

ולהלכה, "אמר רב אידי בר אבין הלכתא כוותיה דרבה בארעא. . דהיכא דקיימא ארעא תיקום". והיינו, שהקרקע תישאר בידי המחזיק ששוהה בה עכשיו, ולא תחזור למרא קמא. וברשב"ם ביאר, שרב אידי בר אבין שפסק על הקרקע כרבה, הוא משום דמספקי' לי' הלכתא כמאן, ולכן השאיר ביד המוחזק.

והנה, בתוד"ה "והלכתא" על אתר הביא את דברי רשב"ם אלו, וכתב דלפ"ז נמצא חילוק בין תרי ותרי לספיקא דדינא; דבתרי ותרי מעמידים בחזקת מרא קמא, כדמרין בכתובות דף כ. גבי נכסי דבר שטיא, ואילו בספיקא דדינא, כבנדו"ד, נשארים בספק ומעמידים בחזקת המחזיק בה כעת. וחילוק כזה, כתב תוס', "דוחק הוא".

וצריך ביאור: במה יסוד מחלוקת תוס' ורשב"ם? דהיינו, מהו ביאור החילוק בין "תרי ותרי" ל"ספיקא דדינא", לשיטת רשב"ם, ומה הטעם שלשיטת תוס' "דוחק הוא"?

## ב.

ונראה לבאר זה:

"תרי ותרי" הוי שתי כתי עדים המכחישות זו את זו. והנה, כאשר באה כת אחת ומספרת את הסיפור, הרי יש כאן וודאות מוחלטת, "עדות", שהסיפור הוא כך וכך, כפי שהעדים מספרים, ולא באופן אחר. ואילו לפי כת השניה הסיפור הי' דווקא באופן זה, ולא באופן אחר. ונמצא, א"כ, דלבד הסיפור שהם מספרים בעדותם, הנה יש כאן עדות נוספת: שהכת השני', המספרת סיפור אחר, היא שקרנית.

ואי לכך, ב"ד לא יכול לקבל ולהכריע כא' משני הכיתות – היות ועל כל כת יש עדות שהיא משקרת. ולכן, צריך לעזוב את שני העדויות, וכאילו לא התחיל הסיפור כלל "כמאן דליתנהו דמי" (כלשון תוס'), ויש ללכת אחר האמת שעליה אין עוררין, והיינו מה שהיה עוד לפני שהתחילו שני העדויות, וע"ז יש הסכמה בין שתייהם – "חזקת מרא קמא". דלכו"ע הוא ה"מרא קמא".

אמנם כאשר מדובר בסוג ספק של "ספיקא דדינא" – הנה מדובר בסיפור ברור שאין עליו עדים המכחישים אותו. אלא, שהבי"ד לא יודע כיצד לפסוק ולהתנהג, כבנדו"ד שלא יודעים האם למיגו יש את הכח שנפסוק על-פיו (כרבה), או לא (כרב יוסף). וא"כ, בזה אי-אפשר לילך אחר המרא-קמא, דהרי לפי שני הצדדים יש הסכמה שכעת המעמד ומצב הוא לא כמו שהי' לפני כן. אלא, מכיון שיש ספק כיצד להתנהג במצב העכשווי (השונה מהמצב שבעבר) – לכן יש להשאיר את המצב העכשווי כמו שהוא. ובנדו"ד, בשעת הספק (אם לפסוק כהמיגו או לא, כנ"ל) הקונה הוא המוחזק, ולכן משאירים זה בחזקתו.

וזהו ביאור שיטת הרשב"ם, לחלק בין תרי ותרי (ספק במציאות הסיפור), לבין ספיקא

דדינא (ספק בהכרעת הדין בהסיפור); אלא שהשתא שומא עלינו לבאר את שיטת תוס', שכתב על חילוק זה "ודוחק הוא".

### ג.

ביאור הענין:

דבנרוד, ה"ספיקא דדינא" הוא, הלוא, האם להשאיר את הקרקע בידי המחזיק בה כעת, מפני שיש לו מיגו טוב, או שיש להוציא מידו ולתת את הקרקע למערער, מפני שהמיגו לא מספיק. וא"כ, בשעה שמשאירים זאת בידי המחזיק נמצא שיש כאן פסיקה והכרעה כאחד מצדדי הספק.

ולכן, ס"ל לתוס', דאם מחמת הספק אזי צריך ללכת אחר חזקת מ"ק, דהמ"ק הוא בודאי היה כאן, ולכן כל עוד לא הוכרעו צדדי הספק יש לילך אחר המ"ק שהוא למעלה משני צדדי הספק (כבתי ותר). וזהו שכתב תוס': "וזה דוחק".

ולאחר כ"ז, הנה יש לבאר את יסוד מחלוקתם – דלכאורה צדקו דברי רשב"ם, דמכיון שלפי שני צדדי הספק ודאי שהתרחש כאן סיפור חדש (שהקרקע יצאה מהמערער המ"ק, וכבר נמצאת בידי המערער), אלא שהספק הוא מה הדין של קרקע זו. וא"כ, הרי זה גופא שהקרקע בידי המחזיק נחשב למ"ק, דהיינו מציאות וודאית עוד לפני שהתחיל הספק?

### ד.

ונראה לומר בזה:

בגדר חזקת מרא-קמא יש לחקור (כפי שהאריכו כבר באחרונים) האם הוי בתור בירור של המציאות, שמציאות המ"ק פותרת את הספק; או דהוי מתורת דין והלכה, שלמרות שיש ספק הנה צריך להתנהג לפי המ"ק.

ובזה נחלקו; דלרשב"ם הוי חזקת בירור, והיינו שהחזקה מבררת שזה עדיין שייך למרא-קמא. וא"כ, בנרוד, דלכו"ע (לפי שני צדדי הספק) התרחש כאן סיפור חדש מאז שהמ"ק ישב בקרקע, שהקרקע עברה לידי המחזיק. ושוב לא יהני בזה המ"ק, שאין זה בירור של הספק. ולכן יש לילך אחר המוחזק השתא (ובתי ותר) – הנה אדרבה, מכיון ש"כמאן דליתנהו" הרי לא יודעים מה הסיפור, והמ"ק מברר זאת).

אבל לפי תוס' הוי חזקת דין, והיינו דזה הוי דין והלכה שבמקרה שיש ספק, הולכים אחר מה שהמ"ק החזיק. ולכן, בנדו"ד שאין כל הוכחה שמכר, אזי הדין הוא שנלך בתר מ"ק. ודו"ק.



## פ"י המילה קוביוסטום

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן  
תות"ל המרכזית – 770

גמ' ב"ב (צ"ב ע"ב): "המוכר עבד לחבירו ונמצא עבד או קוביוסטוס הגיעו ליסטים מזויין או מוכתב למלכות ואמר לו הרי שלך לפניך רישא מאי טעמא לאו משום דרובא הכי איתנהו לא כולהו הכי איתנהו".

ותוס' שם ד"ה קוביוסטוס וז"ל: "פרש"י דכל מקום גונב נפשות והכא לא משמע הכי דמסיק דכולהו הכי איתנהו אטו כולהו גונבי נפשות נינהו. . ונראה כפר"ח דמפרש קוביוסטוס משחק בקוביא וכו'".

ולכאורה הפי' בדברי הגמ' "לאו משום דרובא הכי איתנהו לא כולהו הכי איתנהו", לא שזו מחייב אשר כל העבדים הם גנבו בעבר, אלא שאדם קונה עבד יודע שהוא מכניס אדם לביתו שהוא במהות של גנב. וגם אם בפועל לא גנב, מ"מ הוא מסוגל לכך. וע"כ לא יכול לטעון שלא ידע מכך שהרי כל העבדים הם מסוג זה. ומשמע כך מלשון הרמב"ם בהל' מכירה (פ"א הי"ג): "אבל אם נמצא גנב או חוטף או גונב נפשות או בורח תמיד או זולל וסובא וכיוצא בדברים אל אינו יכול להחזיר שכל העבדים בחזקת שיש בהם כל הדעות הרעות".

וא"כ החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא היות והמדובר בדעות רעות שבעקבותיהם בא אח"כ לידי מעשה, טענת הקונה שהדעה הרעה היא המום שכבר הי' בעבר. וע"ז תשובת הגמ' שדעות רעות אלו ישנם אצל כל העבדים, וא"כ מ"ש שנמצא אצל כל העבדים הוא

על הדעות הרעות, ולא על מה שמגלה בפועל את הדעות האלו. שע"כ זה שקוביוסטוס אינו נמצא בריבוי הוא רק בנוגע לפועל, אך הבעי' של הקונה הוא לא במעשה בפועל של גניבת-נפשות, אלא בדעה הרעה שזה יש בכל העבדים. אך בסיפא כאשר אין מדובר רק על דעה רעה בלבד, כי אם בצירוף שהלך להיהרג, שזהו בסיפא גבי ליסטים מזויין ומוכתב למלכות שסופם להיהרג, אומר לו הרי שלך לפניך.

אך יותר נראה לומר באופן אחר, ובפרט שמשמע שקוביוסטוס הוא סוג נוסף (ולא רק צורת התבטאות שונה), והוא ע"ד המובא בפסוק (בראשית לא, כז): "למה נחבאת לברוח ותגנוב אותי", ופי' ע"ז רש"י ותגנוב אותי – גנבת את דעתי. היינו שבגניבת דעת יש בזה דמיון כאילו גנב אותו בעצמו. ועד"ז י"ל לכאורה בביאור המילה קוביוסטוס – גונב נפשות שגונב את הדעה של בני אדם במרמה וכיו"ב, וזהו דבר מצוי ביותר כמו גניבה (ואולי אפי' יותר). וא"כ יש בזה חידוש שאף שלא גנב בפועל דבר, אך זה שגונב דעת הוי מום, וע"ז אומרת הגמ' שדבר זה מצוי אצל כולם.

ועפ"ז נראה לבאר בגמ' בברכות (ה.) גבי מנין השקלים שנמצא המנין פחות ששאל קונטרקוס את רבן יוחנן בן זכאי משה רבכם גנב הי' או קוביוסטוס הי' או שאינו בקי בחשבונות הי'. דהנה לפי' ר"ח שקוביוסטוס היינו משחק בקוביא אינו מובן כ"כ הקשר של זה דווקא למשה. אך ע"פ הנ"ל יוצא מדוייק שהרי נוקט כסדר, כלומר גם אם לא גנב לעצמו, יוצא שעכ"פ גנב את דעת הנותנים, שהרי נתנו לדבר א' ולא הובא לכך, ואל"כ יוצא שהוא טעה בחשבון, שזהו בדקות יותר (שעפי"ז מובן מדוע נקט גם גנב וגם קוביוסטוס, שהם לא ב' סוגים אלא ב' שלבים בשאלתו).

ועפ"ז לכאורה אפשר לומר גם גבי הגמ' בחולין (צא): שכאשר המלאך ביקש מיעקב שלחני כי עלה השחר שאל אותו יעקב גנב אתה או קוביוסטוס אתה. ואם נפרש משחק בקוביא אי"מ מדוע הכפיל את שאלתו (ועוד מהו הקשר של משחק בקוביא לכך שצריך לברוח. ועייין בביאור תוס' הנ"ל בזה). אך ע"פ ביאור הנ"ל נ"ל בפשטות שכאשר עלה השחר שאלתו של יעקב האם מתיירא מן השחר, היינו האם יש דבר שצריך להסתיר וזהו כמו גנב שגונב דברים גלויים, או בדקות יותר ע"ד גניבת דעת שהיא בדקות. וצ"ע בזה.





## בגדר בירור החזקה בכהן

הת' מרדכי מנחם שי' מנור  
תות"ל המרכזית – 770

### א.

תנן בגמ' (ב"ב לא: - ל"ב.): "רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. אמר רבי אלעזר: אימתי, במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררים מעלין לכהונה על פי עד אחד. רבן שמעון בן גמליאל אומר משום ר' שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד. (ומקשה הגמ') רשב"ג היינו ר' אליעזר? (ומתרצת בהמשך שם) והכא במאי עסקינן, כגון דמחזקינן ליה באבוה דהאי, דכהן הוא. ונפק עליה קלא ("קול בעלמא, ולא עדות"). רשב"ס) דבין גרושה ובין חלוצה הוא ואחתיניה. ואתא עד אחד ואמר דכהן (גמור) הוא ואסקיניה ("דבמקום קול, הוי עד אחד נאמן". רשב"ס). ואתו בי תרי ואמרי דבין גרושה וחלוצה הוא ואחתיניה ("דאחד במקום שנים אין דבריו כלום". רשב"ס). ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא.

ודכולי עלמא מצטרפין עדות, והכא במיחש לזילותא דבי דינא קא מיפלגי. רבי אליעזר סבר: כיון דאחתיניה לא מסקינן ליה – חיישינן לזילותא דבי דינא. ורשב"ג סבר: אנן אחתיניה ואנן מסקינן ליה - ולזילותא דבי דינא לא חיישינן".

והנה בתוס' (ד"ה "ונפק עליה") כתב: "וליכא זילותא דב"ד אלא היכא דהורידוהו ע"י עדות, אבל בהורדה שע"י הקול ליכא זילותא". ולכאורה צריך ביאור בסברת התוס': דמכיון שהחשש הוא שיבואו לזלזל בפסיקה שפסק ב"ד, שהיא פסיקה שלא אמורה להשתנות וכעת השתנתה. אבל החילוק בין עדות לקול הוא רק בנוגע לסיבה של הפסק של ב"ד, ומה הנפ"מ בזה לענין הזילותא?

ויובן בהקדם מה שנמצא דמדברי הגמ' יש מספר שלבים בדיון דמעלין את הכהן: (א) חזקת הכהן. (ב) נפיק קלא. (ג) עד אחד. (ד) שני עדים (עדות גמורה). ויש לבאר את כל השלבים הנ"ל, ומעלתם זה על זה. ומזה יתבאר, בדרך אפשר, גדר הדין ד"חיישינן לזילותא דבי דינא". כדלקמן.

## א. חזקת כהן

פירושו הפשוט של גדר החזקה הוא: השארת המצב הידוע ע"ע ללא שינוי, מחוסר ראיות בדין. ובזה י"ל שהשתנה גדר החזקה בכהן מכל החזקות שבתורה. אף שפירושו הפשוט הוא "להעמיד דבר כהרגלו". מ"מ, בדין דחזקת כהן אינו "חזקה מתחדשת" ככל החזקות שבתורה.

וביאור הדברים:

במקרה שהמחזיק בא עם המערער (מרא קמא) לבי"ד, ואין הוכחות חזקות לאף אחד מהצדדים. ע"כ בי"ד משאירים את השדה ביד המוחזק מטעם שהוא מוחזק (שלוש שנים) בשדה. ונמצא אפוא שהדין דחזקה הוא נולד רק לאחרי ערעור. (והיינו, דרק לאחר שערער ולא הצליח להוכיח שהוא מרא קמא. נוצר הדין ד"חזקה" למחזיק). משא"כ בכהן (וכמוכח מלשון הגמ': "כגון דמחזקינן ליה באבוה דהאי, דכהן הוא") שחזקתו אינה לאחרי שערורו על כהונתו, אלא מעיקרא ידוע שכהן הוא.

והנפקותא בין "חזקה המתחדשת" לבין "חזקה עצמית" היא למעליותא ולגרעיותא: בחזקת שלוש שנים בעינן טענה מלבד החזקה כפרש"י (שם כ"ח: ד"ה "טעמא מאי"): "...דאמרינן דלמא כדאמר איהו זה אומר לקחתיה ממך, וזה אומר גזלתה ממני. ואין אנו יודעים האמת עם מי. אתיא חזקת שלוש שנים ומוקי לה ברשותיה... אבל בלא טענה מהיכן קנאה בשביל אכילת שלוש שנים". והטעם בזה הוא כנ"ל מאחר וחזקה זו אינה "חזקה עצמית" אלא נוצרת מספק בהכרעת בי"ד, ע"כ ללא טענה אינה חזקה. אבל בחזקה עצמית מאחר שאינה "מתחדשת" ותלויה בספק הכרעת ביה"ד. ע"כ אינה באה ומורכבת עם תנאים צדדים.

אבל בזה החיסרון ב"חזקת כהן". שמאחר והיא באה כמצב ראשון, הנה כל מציאותה הוא רק כאשר המצב הזה אינו בסתירה לדבר אחר (ואפילו חשש קל). משא"כ בחזקה המתחדשת אף שזהו פסק דין מחוסר ראיות והכרעה ברורה, הנה מ"מ, מכיון שכך נפסק, אזי רק בירור והכרעה ברורה כשמש תוריד את החזקה ממעמדה.

והא בהא תליא: מאחר וכל החזקה היא אינה בירור מסוים והוכחה לכשרות האדם (כגון חזקת שלוש שנים שזהו הכרעה בבי"ד עתה) אלא רק המצב ההוה והרגיל. ולכן, אין בי"ד רואים לבדוק האם איכא חשש או לאו. אמנם באם יהיה חשש בכשרותו של הלה, אז מצב ההוה (שמלכתחילה לא בירר כלום) בטל מעיקרא וכלא היה כלל.

## ב. נפיק קלא

בפשטות כל הטעם ב"נפיק קלא" הוא שיצא קול בשוק (רק שאין הוכחות גמורות לאמינות השמועה) שאימו גרושה וכד'. ועפ"ז קשה ביותר מה טעם חכמים ראו בקול שידיה את תוקף החזקה!?

בשלמא כאשר הקול הינו בירור מבוסס וידוע (שידוע מקורו של הקול) והחזקה אינה בירור. ע"כ בירור חזק יותר דוחה אותה; אבל מאחר והקול באמינותו אינו אלא "הטלת ספק" ותו לא (שאינו מברר ומגלה שכך המציאות (שאימו גרושה) באמת), א"כ מנין לו הכח והיכולת לדחות ולהפיל החזקה ממעמדה?

ולפי הנתבאר לעיל אתי שפיר. דאף שהקול אינו בירור גבוה יותר מבירור החזקה, וכוחו רק בהטלת ספק. הנה בחזקה זו, שאינה בירור ואף לא פסד דין (ובמילא אין לה שום כח תורני מלבד שהיא) רק בירור בעלמא שקיים כל זמן שאין הפרעה בהוכחות וחששות. אבל כאשר נפק קלא גבי כשרותו של הכהן, במילא החזקה בטלה.

ויתירה מזה י"ל: חזקת כהן קיימת כל זמן שאין מי שהוא שמערער (אפי' ערעור קל ביותר – כהטלת ספק בעלמא (קול)). ובהתנגשות החזקה מול קול (ערעור מסויים), אזי בכזה מקרה החזקה לא מחזיקה מעיקרא. והיינו שתנאי עיקרי הוא בחזקה דכהן: כל זמן שאין ספק, וספק ספיקא, רק אז החזקה קיימת. כנ"ל.

## ג. עד אחד

והנה, כי אזלינן בהא אורחא, דסוגיינתו מיירי בתוקף הבירור בכל הדרגות – י"ל דה"ה אף לנאמנותו ומעלתו של ע"א על החזקה והקול הנ"ל.

והענין בזה: אף שבכח הבירור אין נפקותא בין חזקה דכהן לבין נפק קלא עליו (אלא שהמעלה דקול על החזקה הוא משום גדר החזקה בכהן). מ"מ הצד השווה שבהם שקיום הפסק בהם (אם אסקינן או אחתינן) הוא רק מצד ההסתברות שבהם; בחזקה - אין שום ראיה או דבר המפריע להעמידו ככהן. ובקול - היות ובשוק יצא עליו קול והרבים מדברים בזה, א"כ יש מקום לחשוש.

שמשמע מזה שזהו פסק גמור ולא חשש בעלמא (שע"כ זהו "הורדה גמורה"). אלא שאי"ז מוכרח כי יתכן שיש קול (והוא (מצד החשש) נכון) יעבור זר בבית המקדש, ובספק דאורייתא אזלינן לחומרא.

1) רק שאי"ז פסק גמור. ועיין בתוס' (ד"ה "ונפק עליה") שכתב: "... וליכא זילתא דב"ד, אלא היכא דהורידוהו על ידי עדות. אבל בהורדה שע"י הקול ליכא זילתא". דרק אם נאמר שהאחתיני אינו פסק ורק מצד חשש, ע"כ אין בזה זילתא. אלא שצ"ע"ק שכן התוס' כתב "הורדה גמורה קאמר"

אבל שניהם אינם כמו עד אחד. וטעמא במילתיה היא: אף שעד אחד אינו בירור גמור (כשני עדים), מ"מ ביחס לחזקה והקול הנ"ל בודאי לביורור גמור יחשב. מאחר וכל הסתמכות בית הדין בחזקה וקול (כנ"ל) הוא רק מצד ההסתברות שהדבר נכון. ואילו בעד אחד יש מקור ו"בעלים" לשמועה זו, וע"כ הביורור חזק יותר (אלימא) והפסד דין שיוצא מתחת הבי"ד בזה הרי הוא אמין וחזק יותר.

## ב.

ונמצא א"כ שבבירור ישנם מס' דרגות, ובדרך מלמעלה למטה:

א. שני עדים – שעפ"י גזה"כ מאמינים להם ככתוב: "על פי שני עדים יקום דבר". וע"כ בעדות שכזו ה"ה הביורור הוא גמור ומוחלט ללא כל סייג. וע"כ הפסק דין אף הוא פסק גמור ומוחלט.

ב. עד אחד – שאין בו בירור גמור, אלא שביחס לגבי הדרגות בבירור שתחתיו (שהם מתורת הסתברות) הוא מהווה בירור חוזק יותר. שכן כשיש בעלים לשמועה אפשר לחקור אותו על אמיתות השמועה ונכונותה.

ג. קול וחזקה – שאינם בירור כלל אלא הסתברות שיש בזה מן האמת. אלא ששונים הם בהגדרתם: קול – כוחו בהטלת ספק ודוחה את החזקה, שעניינה – רק כאשר אין שום הוכחה או שמועה ולו הרחוקה ביותר, אז מעמידים את החזקה כמצב ההווה והרגיל. ובעניינינו שכהן הוא.

ולפ"ז י"ל בגדר "זילותא דבי"ד" שכתב התוס': "וליא זילותא דב"ד אלא היכא דהורידוהו ע"י עדות, אבל בהורדה שע"י הקול ליכא זילותא". מאחר ובעדות שביורור גמור הוא, ע"כ הפסק דב"ד מוציא אינו ניתן לשינוי – שכן יש בירור גמור במקרה הזה, וכאשר בי"ד חוזרים בהם אז יש זילותא דבי"ד. אבל בקול דאחתינן, שהוא בגלל הקול שאינו משום בירור השמועה לאמיתתה אלא רק מתורת הסתברות, לכן במילא גם הפסק של בי"ד אינו נחשב למציאות כפסק סופי והחלטי. ולכן, בשעה שבי"ד משנים הפסק ד"ואסקינהו" לא הוי "זילותא דב"ד".

(והיינו שלא רק משום שיש מקור לשמועה (כבפנים), אלא אף שהבירור בזה ניכר וחזק יותר).

2) ויש להוסיף, שעל יסוד מצות התורה לחקור העדים בשבע חקירות וכו', וכו', בודאי הפסד-דין עצמו היוצא מעד אחד הרי הוא מושגת וברור יותר מבירור מכה ההסתברות

## בדין הצעת המיטות לשבת

הת' ראובן ישראל שי' סוויסא

תות"ל המרכזית – 770

.א.

כתב הטור (ריש רס"ב) וז"ל: "יסדר שולחנו ויציע המטות ויתקן כל עניני הבית כדי שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת".

ובב"ח עמד על מ"ש ויציע המטות (לשון רבים) דהרי בגמ' וברמב"ם כתוב ומטה מוצעת (לשון יחיד), ותיריך: "אפי' הכי כתב רבינו יציע המטות בל' רבים משם דאפי' לגבי סידור בע"ח נותנים לו ב' מטות מטה לישיב עלי' ומטה לישן עליה". ועיין פרישה שם.

ואף המג"א עמד על לשון זה וכתב בד"ה יציע המטות: "שיושבים עליהם", ובמחצית השקל עמד על דבריו וביאר שכוונתו גם למטות שיושבים עליהם וה"ה למטות ששוכבין עליהן, וכתב, שזהו דיוקו של הב"ח הנ"ל דאע"פ שבגמ' מופיע הל' ומטה מוצעת (ל' יחיד) כתב הטור ל' רבים, ללמד שמציעים המטות הן של ישיבה והן של שכיבה, אך בגמ' לא דק עכת"ד. [אך אכת"צ"ב בלשון הרמב"ם שאף הוא כתב מטה מוצעת].

ומוכח דישנו חילוק בין מטות לישיבה ובין מטות לשכיבה, וכשכתבו ויציע המטות, בפשטות כוונתם הן למטות הישיבה והן לשכיבה.

אך הנה בשוע"ר כתב וז"ל: "צריך לסדר שולחנו בע"ש ללילי שבת, ויציע המטות שיושבים עליהם, ויתקן כל עניני הבית שימצאו ערוך ומסודר בבואו מביהכנ"ס. שזהו כבוד שבת". וצ"ב, אמאי שינה מל' הטור והשו"ע שכללו את סידור המטות יחד, וכתב רק המטות שיושבין עליהן?

ובאמת בסי' ש"ב לגבי קיפול הבגדים וכדו' בשבת הזכיר שטוב להציע המטות שישנים עליהם מע"ש. וקשה: (א) מדוע המתין עד סי' ש"ב בכדי לכתוב על הצעת המטות לשינה ולא כתבם מיד בסי' רס"ב לגבי ההכנות שצריך האדם לעשות בע"ש? (ב) וביותר: מדוע לא כתב זאת לכתחילה שצריך להציע המטות לשינה, וכתבם רק גבי איסור הצעת המטות משבת למוצ"ש?

## ב.

ויובן בהקדים, דהנה בסי' רפ"ט המדבר על סידור השולחן וכו' ביום השבת, כתבו בטור ושו"ע וז"ל: "ויהי שולחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה על הפת". וכתב הפרישה שדרכם לישב על המטה. (והמחזיק ברכה הקשה ע"ז, שהטור אינו מדבר במטות שאוכלים עליהם שאינו נוהג בזמן הזה, עיי"ש). ובבאר היטב בד"ה מוצעת כתב בשם הבאר שבע וז"ל: "היינו מע"ש, או לישון בה בשבת, אבל בלאו הכי אסור", וכוונתו דמה שכתבו "ומיטה מוצעת יפה" הוא רק בתנאים אלו.

אבל בשוע"ר כתב: "בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהי' שולחנו ערוך, ומפה פרוסה על הפת. . ומיטה שאוכל עלי' מוצעת יפה וכו'" וא"כ, אף הכא הדגיש מיטה שאוכל עלי', וצ"ב מה כוונתו להדגיש בזה (שע"כ שינה מל' הטור והשו"ע)?

## ג.

ואולי י"ל ששני השינויים הנ"ל תלויים זב"ז, דבטור ושו"ע שכתבו בתחילה: "ויציע המיטות" לשון רבים, ומשמע דהם בין לשיבה בין לשכיבה כנ"ל, וא"כ, אף כשכתבו בסי' רפ"ט "ומיטה מוצעת יפה" כוונתם אפילו מיטה לישון עלי'. ולכן הק' בבאר שבע כיון שאין שימוש למיטה כיצד מותר להציעה, ולכן כתב דהוא דווקא שיציעה מע"ש או שרוצה לישון בה בו ביום.

אך לרבינו לא יוקשה כלל, כיון שכבר כתב "יציע המיטות שיושבים עליהם" ואף כאן הוא מיטה שאוכל עלי', א"כ, ההיתר להציע המיטות הוא כיון שיושב על המטה ע"מ לאכול עלי', ע"כ מותר להציעה אף בשבת, ואף אם לא התכוון לישון עלי'. וסרה מאלי' הערת הבאר שבע.

והא דשינה רבינו מלשונו, דבתחילה כתב יציע המיטות שיושבים עליהם (לשון רבים) ובהמשך כתב מטה שאוכל עלי' (לשון יחיד) – י"ל בפשטות, דברס"ב המדבר על ידור הבית מע"ש אז למרות שבפועל יושב על מיטה אחת, אך כיון שכל המיטות מיועדות לשיבה יכול לסדרם אפילו בליל שבת. (וכדכתב בסי' שב סס"י גבי הצעת מיטות לשינה. ובפשטות הוא הדין לשיבה). משא"כ בסי' רפט המדבר על יום השבת עצמו, שאז אינו יכול להציע כל המיטות אלא רק במיטה שיושן או יושב עלי'.

ד.

ועפ"ז יש לבאר שינוי לשון נוסף, דבסי' רסב כתב רבינו, המיטות שיושבים עליהם ובסי' רפט המיטה שאוכל עלי'. ובכללות הכוונה היא אחת, אך צ"ב מדוע שינה בלשונו? אך ע"פ הנ"ל י"ל, דהתחילה שמדובר על סידור המיטות בע"ש או בהליל שבת, אז יכול לסדר כל המיטות שיושבים עליהם, היינו כל המיטות העשויות לישב עליהם. דאע"פ שבפועל יישב רק על מיטה אחת בכל אופן יכול לסדר כולם, וכמו שכתוב בסי' שב סס"י. משא"כ מ"ש מיטה שאוכל עלי' הטעם לזה הוא כיון שמדובר ביום השבת ע"כ אינו יכול להציע אלא המיטה שבה אוכל, אך לא אחרת הימנה.



## בסוגיית "שטרא זייפא הוא"

הת' חנא חיים הכהן שי' פרידמן

תות"ל המרכזית – 770

א.

גרסי' (לב.-לב.): "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא. א"ל שטרא זייפא הוא. גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו. אמר רבה מה לו לשקר, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא. אמר ליה רב יוסף אמאי (קא) סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא." ועיי"ש אותו דיון בנוגע למעות.

והנה, בביאור מחלוקתם של רבה ורב יוסף מצינו בראשונים כמה אופנים, וא' מהם הוא האם האדם המחזיק את השטר הוא נחשב למוחזק בקרקע ובמעות, ולכך ניתן לקבל את טענתו מאחר ויש לו מיגו, או שהוא אינו נחשב למוחזק וממילא "מיגו להוציא לא

אמרינן”.

וז”ל רבינו יונה: “ויש לפרש דרבה ס”ל דאף על גב דודאי לא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא, שאני האי מיגו, דכיון שכבר קדם וטען מינך זבינתה והא שטרא וכבר זכה בטענתו, הרי הוחזק בקרקע, וכי הדר אודי דשטרא זייפא הוא ושטרא מעליא הוי ליה ואירכס, לאו מיגו לאפוקי ממונא הוא אלא לאוקמי. וכן בדינא דזוזי, כיון שטען הב לי מאה זוזי והא שטרא, ושטר אמנה המתקיים היה, כי הדר אודי דשטרא זייפא הוא ושטרא מעליא הוי ליה ואירכס, לאחר שזכה בדין בטענה שטען כבר כאוקמי ממונא דמי ואמרינן ביה מיגו”.

ובסברת רב יוסף כתב: “... ורב יוסף סבר אמאי קא סמכת לשווייה מוחזק בממון אהאי שטרא, האי חספא היא, דכיון דאודי דשטרא זייפא הוא כבר בטלה זכותו וחזקתו בממון זה, דאגלאי מילתא דאינו מוחזק בממון זה, דחזקה בטענת שקר היא, כיון דשטרא זייפא הוא וחספא בעלמא הוא, הילכך הוי ליה מיגו לאפוקי ממונא, שהרי הוא בא להוציא בלא שטר ובלא עדים ואינו מוחזק בממון כלל”.

והנה, דברים אלו כתב רבינו יונה כביאור שני, שבתחילה ביאר שמחלוקתם של רבה ורב יוסף היא האם מיגו להוציא אמרינן או לא, שרבה ס”ל שמיגו להוציא אמרינן ולכך יש לו מיגו, ורב יוסף ס”ל שלא אמרינן, אך מכיון שהוקשה לו ע”ז “לישנא דתלמודא, דקאמר רב יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא, וכיון שיש כאן מיגו מעליא אלא דלא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא, לא הוי ליה למימר האי לישנא כלל דמשמע שהוא בא לאורועי הך מיגו, אלא הכי הול”ל אמר רב יוסף מיגו לאפוקי ממונא לית ליה”, ומצד קושי זה ביאר כנ”ל – שלכו”ע מיגו להוציא לא אמרינן, וכל מחלוקתם היא האם הוא נחשב למוחזק – שאז מובנת לשונו של ר’ יוסף.

## ב.

אמנם, הרשב”א ג”כ כתב כביאורו של רבינו יונה ובכ”ז הקשה שאי”ז משמע בלשונו של רב יוסף, וכדכתב בביאור שיטת רבה “דס”ל דארעא כיון דהאי קאי בגווה לאוקמי הוא, וזוזי נמי כיון דטעין מעיקרא הא שטרא ואילו שתיק וקאי בטענתיה קמייתא גבי לה, השתא נמי לאו מיגו לאפוקי ממונא חשבינן ליה, דהא מעיקרא הכי טעין, ולא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא לא אמרינן אלא היכא דאיהו לא טעין כלל, דהשתא הוא דאמרינן כיון דלא טעין אע”ג דמצי טעין כיון דאפוקי ממונא הוא לא אמרינן”, ובסיום הדברים כתב דמלשון



רב יוסף "משמע דכל עצמו ברעותא דהא שטרא תלי ליה ולא במיגו לאפוקי ממונא", וצ"ב מדוע הוקשה לו לרשב"א שביאור זה אינו משמע בלשונו של רב יוסף - "האי שטרא חספא בעלמא הוא", בניגוד לרבינו יונה שביאר זאת בלשונו של ר' יוסף, כנ"ל בדבריו.

בפשטות אפשר לומר, שהסיבה שהרשב"א לא מקבל את הביאור הזה זה משום שגם לאחר ביאורו של רבינו יונה עדיין לא מוזכר בגמ' הדין של "מיגו להוציא לא אמרינן", וא"כ אף שביאור זה "מסתדר" עם לשונו של ר"י, מ"מ עדיין זה לא כתוב.

אך נ"ל שמחלוקתם היא בהבנת הדברים הנ"ל, וכתוצאה משוני זה מסתעף החילוק האם הביאור מתאים בלשונו של רב יוסף.

כן יש להעיר על שוני בלשונויהם, שרבינו יונה בבארו את שיטת רבה מדגיש פעמיים - הן בנוגע לקרקע והן בנוגע לכסף - "וכבר זכה בטענתו", "לאחר שזכה בדין בטענה שטען כבר", ובניגוד לרשב"א שכותב רק את העובדה שהוא היה מוחזק בקרקע ובמעות ולא שזה משום שהוא זכה בכך בתחילה.

### ג.

להבנת הדיוקים הנ"ל יש להקדים ולבאר את סברת מחלוקתם של רבה ורב יוסף, דלכאורה במאי פליגי, והרי לכו"ע העובדה היא שקודם המיגו הוא היה מוחזק, ומאידך כולם מודים שמוחזקתו נבעה מכך ששיקר, וא"כ מהו יסוד מחלוקתם אם הוא נחשב למוחזק או לא.

ודוחק לומר שמחלוקתם היא (כביאור התוס' בסוגיין ובריש ב"מ ועוד ראשונים) האם נותנים לשקרן מיגו, שכן מלשונויהם משמע שהמחלוקת הוא בהגדרת המושגים עצמם.

זאת ועוד, דא"כ היה על רבינו יונה לנקוט שמשום ששיקר אז (לפי רב יוסף) לא נותנים לו מיגו, ולא ש"אגלאי מילתא דאינו מוחזק בממון זה" דמשמע שזוהי בעיה בגדר המוחזקות עצמה.

### ד.

והנה, ב"בית הלוי" (סי' לד) ביאר שיסודו של רבה הוא משום ש"אם יש לו מיגו על עיקר החזקת ממון, דבטענת המיגו היה הוא המוחזק, שפיר אמרינן מיגו הגם דעתה הוא

המוציא", והיינו שמכיון שכאן המיגו הוא שהיה ביכולתו להשאיר את הממון אצלו, א"כ היה לו מיגו על המוחזקות, ולכך סובר רבה שהוא נאמן, מאחר ואי"ז נחשב ל"להוציא".

[ולמעשה שלפ"ז נמצא שמחלוקתם של רבה ורב יוסף הוא, האם זה שמיגו לא מוציא זהו משום שבעצם אין לו כח להוציא מהשני ממון, או רק בגלל שבפועל הוא לא יכול לפעול נגד מוחזקות, עובדה שאינה קיימת בנדודי, מאחר וע"י המיגו הוא כבר מוחזק. ואכ"מ]

ובא"כ יוצא שמחלוקתם היא האם כשיש לו מיגו על המוחזקות הוא נאמן או לא.

והנה בלשון הרשב"א עולה ביאור זה יפה, דכתב ד"כיון דהאי קאי בגווה לאוקמי הוא . ולא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא לא אמרינן אלא היכא דאיהו לא טעין כלל, דהשתא הוא דאמרינן כיון דלא טעין אע"ג דמצי טעין כיון דאפוקי ממונא הוא לא אמרינן", שיש לבאר כוונתו, שזה ש"מיגו להוציא לא אמרינן" זהו רק כשלא טען בתחילה את הטענה בה הוא נהיה למוחזק בנכס, משא"כ כאן, שהוא כבר טען את הטענה שעשתה אותו למוחזק, שפיר אמרינן מיגו, מאחר וכעת המיגו הוא להישאר מוחזק בנכס (שהרי כשטען שהשטר המזויף הוא אמיתי, הוא נעשה למוחזק בנכס).

אמנם בדברי רבינו יונה בודאי שאפ"ל ביאור זה, שהרי ר"י מבאר במפורש שהמחלוקת ביניהם היא האם האדם נחשב למוחזק או שמכיון שהוא שיקר מתגלה שהוא לא היה מוחזק, ולפי הבה"ל זה לא נוגע, שהרי בפועל היה לו מיגו על המוחזקות.

## ה.

ולכן נראה לומר בביאור מחלוקתם באופן אחר, דהנה, כאשר הראשון מחזיק בקרקע כמ"ק או במעות כבעלים, הנה אין לו כל עדיפות תוכנית על הבע"ד שלו, שהרי לבע"ד שלו יש טענה עם מיגו, ורק שמכיון שהוא המ"ק לכך הקרקע נשארת בחזקתו.

וכעת, ישנם ב' אופנים בהם ניתן להגדיר את עליונותו של המוחזק לגבי בעל דינו:

א. שמכיון שהוא המוחזק בפועל לכך א"א להוציא זאת מרשותו.

ב. שמכיון שהוא המוחזק, א"א להוציא זאת מידי ללא הוכחה תוכנית, שכן הוצאה ללא הוכחה לא תחשב כהוצאה (שהרי לא הייתה לה סיבה).

וי"ל שזוהי מחלוקתם של רבה ורב יוסף:

רבה ס"ל שמכיון שעליונותו של המוחזק היא רק העובדה שהקרקע נמצאת אצלו בפועל, לכך כשהקרקע יצאה מרשותו ע"י שהבע"ד הציג שטר, הרי הוא נהיה מוחזק בזה, ולכך זה לא נחשב ל"מיגו להוציא".

אמנם רב יוסף ס"ל, שבשביל לשנות ולהוציא מחזקת הראשון מוכרחת להיות טענה תוכנית, ומכיון שכעת התגלה שהוא שיקר בהצגת השטר, לכך הוא אינו נחשב למוחזק בזה, שהרי כעת התגלה שבהחזקתו לא הייתה לו כל טענה.

והדברים מדוייקים היטב בלשונו של רבינו יונה, דרבה ס"ל "דכיון שכבר קדם וטען מינך זבינתה והא שטרא וכבר זכה בטענתו, הרי הוחזק בקרקע... וכן בדינא דזוזי... לאחר שזכה בדין בטענה שטען כבר כאוקמי ממונא דמי", והיינו שרבה סובר שמכיון שהוא הוחזק בפועל הרי זה נחשב בחזקתו;

וע"ז משיג רב יוסף, ש"כיון דאודי דשטרא זיפא הוא כבר בטלה זכותו וחזקתו בממון זה, דאגלאי מילתא דאינו מוחזק בממון זה דחזקה בטענת שקר הוא", והיינו שמכיון שהחזקה צריכה להיות עם טעם תוכני, וכעת התברר שלא הייתה לא טענה, נמצא שהוא לא היה מוחזק כלל.

## ו.

ובאם כנים הדברים, הרי שמיושבים ב' החילוקים (המובאים בתחילת הדברים) בין הרשב"א לרבינו יונה – מדוע רבינו יונה מדגיש בדברי רבה שהמוחזקות היא משום שהאדם הזה זכה בתחילה בדין והרשב"א לא, ומדוע רבינו רואה את זה בלשונו של רב יוסף והרשב"א לא:

דהרשב"א ביאורו הוא (כבה"ל הנ"ל) שמחלוקתם של רבה ורב יוסף היא האם כשיש מיגו על המוחזקות אמרינן מיגו או לא, ולכך: א. הוא לא מדגיש בדברי רבה את העובדה שהבע"ד זכה בתחילה בדין, מאחר ומה שנוגע זהו רק העובדה שיש לו מיגו על המוחזקות. ב. אין הביאור מתיישב בלשונו של רב יוסף, שהרי לפ"ז הנידון הוא בגדר מיגו להוציא ולא בגדר המוחזקות.

אמנם רבינו יונה ס"ל שהפלוגתא היא בגדר המוחזקות, ולכך: א. הוא מדגיש שהאדם זכה בתחילה בדין, שלכן הוא מוחזק. ב. הביאור עולה יפה בלשונו של רב יוסף, שהרי לפ"ז הדיון הוא על המוחזקות, ולכך טוען רב יוסף שמכיון שיסוד המוחזקות ("אמאי

קסמכת" הוא על השטר ("אהאי שטרא"), א"כ אין הוא נחשב למוחזק, מאחר ו"האי שטרא חספא בעלמא הוא" וכן"ל בארוכה.



## בסוגיית "לא חציף איניש"

הנ"ל

א.

גרסי' (בבא בתרא לג:): "אמר רב זביד אי טען ואמר לפירות ירדתי נאמן, לאו מי אמר רב יהודה האי מאן דנקיט מגלא ותובליא (בידיה) ואמר איזיל איגדריה לדיקלא דפלניא דזבני ניהליה מהימן, (אלמא) מאי טעמא לא חציף איניש דגדר דיקלא דלאו דיליה, הכא נמי לא חציף איניש למיכל פירות דלאו דיליה. אי הכי ארעא נמי. ארעא אמרינן ליה אחוי שטרך".

ביאור הדברים: היורד לתוך שדה חבירו ואוכל את הפירות נאמן, מאחר ו"לא חציף איניש למיכל פירות דלאו דיליה".

והנה, בראשונים מבואר שחזקה זו מועילה רק בנוגע לפירות שהוא כבר אכל, אך אין חזקה זו מועלת גם על שאר הפירות שעדיין לא אכל, אף שטוען שגם הם שייכות לו. ובלשון הרשב"ם (סוד"ה נאמן): "ומיהו מכאן ולהבא לא יאכל בלא עדים ושטר שקנה הפירות, דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי, מאחר שלא נחוש לערעורו של בעל הקרקע".

ומפשטות לשונו משמע, שזה שאין ה"לא חציף" מועיל גם על שאר הפירות, זהו משום שא"כ "כל אדם ירד לקרקע חבירו", אך לא משום שבעצם אין בכח חזקה זו להוציא אף פירות שעדיין הוא לא אכל.

אמנם בתוס' פירש את יסוד החילוק באופן שונה, וז"ל (ד"ה ואי): "אע"ג דבשעה

שאכל היה בעל השדה יכול לעכב ולא היה נאמן לומר לפירות ירדתי, מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא נאמן לומר לפירות ירדתי" ועיי"ש בהמשך דבריו מה שהקשה מהדין הכללי של מטלטלין.

מדבריו, וכן מדברי הרמב"ן שיובאו בהמשך, מוכח שיסוד החילוק הוא, שחזקה זו אין בכוחה להוציא, ולכך אין הוא נאמן אלא על הפירות שכבר הוציא מרשותו של בעל השדה.

## ב.

דיון זה משליך גם על הפשט בהמשך הסוגיא. דהנה, בהמשך הדברים מקשה הגמ' "אי הכא ארעא נמי", והיינו שגם תפיסתו בקרקע תועיל משום חזקת "לא חציף", ומדוע אמר ר"ז את דבריו רק בנוגע לפירות.

ולכאורה לשיטת התוס' והרמב"ן צריך ביאור, שכן בקרקע הוא עדיין אינו מוחזק, שהרי אין לו עדים על שלוש שנות חזקה, וא"כ כיצד שואלת הגמ' שחזקת "לא חציף" תועיל לו, והרי אין בכח חזקה זו להוציא?

ובאמת, בתוס' (ד"ה אי הכי) כתבו שהפשט בקושיית הגמ' היא, שאפילו "אם הוא טוען שהקרקע שלו שלקחה לא יחזיר פירות שכבר אכל, אבל קרקע פשיטא שיחזיר דאינו נאמן להבא". והיינו, שבאמת חזקה זו מועילה רק על הפירות, וכוננת הגמ' היא שתועיל טענתו על הקרקע בשביל הפירות.

אמנם, ברמב"ן (לאחר שכתב את ביאור התוס') כתב לכאור באופן שונה, וז"ל: "ולאו דוקא האי פירושא (של התוס') אלא ארעא נמי, כיון דאיהו מוחזק בגוה ליהמניה ואוקמה היכא דקיימא". והיינו, שלדעת הרמב"ן האדם נחשב למוחזק בשדה אף ללא הוכחה על ג' שנות ישיבה.

נמצא א"כ, ששיטת התוס' והרמב"ן היא שה"לא חציף" אינו מועיל להוציא, ורק ששיטת הרמב"ן היא שהיורד נחשב למוחזק בקרקע.

ולכאורה שיטת הרמב"ן תמוהה ביותר, שכן כיצד האדם נחשב למוחזק בקרקע כל עוד ולא הוכח שישב בשדה ג' שנים?

## ג.

ונראה, שהרמב"ן אזיל לשיטתו הידועה שבעצם החזקה נפעלת משתיקת המערער ברגע הראשון, ורק שבמשך ג' שנים יש ריעותא של "אחוי שטרך", וכדכתב (דף מב. ד"ה הא) ". דטעמא דחזקה לאו משום איזדהורי בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר אלא שתוך שלוש שנים אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך".

ולפ"ז י"ל דזו הייתה סברת המקשן, שמכיון שבעצם הוא מוחזק בקרקע מהרגע הראשון ורק שיש לו ריעותא של "אחוי שטרך", א"כ נאמר שההוכחה ד"לא חציף" תגבר על הריעותא של "אחוי שטרך" ותוכיח את נכונות החזקה, וזוהי גופא תשובת הגמ', שהריעותא של "אחוי שטרך" גוברת על ההוכחה של ה"לא חציף".

אמנם התוס' י"ל דפליג על יסוד זה, וס"ל (כשיטת רוב הראשונים) שעצם החזקה נפעלת רק בסיום הג' שנים, ולכך קושיית הגמ' היא רק בנוגע לפירות, שהרי החזקה בקרקע נפעלת רק לאחר ג' שנים וא"כ הוא אינו נחשב למוחזק בה.

אך לפ"ז שיטת הרשב"א צריכה ביאור.

דהנה, מחד גיסא בסוגייתנו כתב הרשב"א ג"כ כביאור הרמב"ן, שקושיית הגמ' היא גם שהקרקע תישאר ברשותו, ובלשונו: "ויש מפרשים דארעא ממש קאמר, והרי היא כפירות דאכל כיון דנחית ל(י)ה וקאי בגוה". ובפשטות כוונתו היא משום שהוא מוחזק בקרקע;

ולאידך, בנוגע ליסוד גדר החזקה, כתב הרשב"א במפורש שעצם החזקה נפעלת רק לאחר ג' שנים, ובלשונו (דף כט. ד"ה אלא): "ובהכיין סלקא שמעתא, דטעמא דשלוש שנים משום דתלת מזדהר טפי לא מזדהר... וטעמא דמילתא, משום דהאי טעמא דתלת מזדהר טפי לא מזדהר לאו כהלכתא בלא טעמא נקטינן ליה, אלא בטעמא תליא, והוא משום דכיון דרובן של בני אדם מקפדין באכילת פירות של ג' שנים, וכאידך טעמא דרבא, ובפחות מכאן לא קפדי, אף לוקח זה חושש ונשאר בראיותיו כל שלוש", הרי ש(בניגוד לשיטת הרמב"ן שעצם החזקה נפעלת ברגע הראשון, הנה) שיטת הרשב"א היא שעצם החזקה נפעלת רק בסיום הג' שנים.

ולפ"ז תמוה ביותר, מדוע לשיטת הרשב"א תפיסת הקרקע נחשבת למוחזקות שלכך שואלת הגמ' שיעיל ה"לא חציף", והרי חולק הוא על דברי הרמב"ן בגדר המוחזקות,

ולדבריו אין התפיסה בקרקע נחשבת למוחזקות.

אמנם, כד דייקת שפיר בלשון הרשב"א, תשכח שלא הזכיר כלל גדר מוחזקות, רק כתב ש"הרי היא כפירות דאכל כיון דנחית ל(י)ה וקאי בגוה", ונראה שכוונתו אינה לביאור הרמב"ן שכתב להדיא שזהו משום דהוי מוחזק בקרקע, כ"א משום טעם אחר נגע בה. וכדלקמן.

#### ד.

ויובן זה ובהקדים, דהנה לעיל הובאה שיטת הרשב"ם המחלק בין הפירות שכבר אכל לפירות שעדיין לא אכל, בטעם ש"א"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי, מאחר שלא נחוש לערעורו של בעל הקרקע", וכתבנו, דמשמע מפשטות דבריו שבעצם חזקה זו היתה אמורה להועיל גם להוציא את הפירות שעדיין הוא לא אכל, ורק משום החשש שא"כ כל אדם ירד וכו' זה אינו מועיל (שהרי אל"כ היה מחלק בכך שאין חזקה זו מועלת להוציא), וזהו לכאורה חידוש גדול המנוגד לשיטת כל הראשונים, שאין חזקה זו מועלת להוציא.

ולכך נ"ל שאדרבה, זה שהרשב"ם לא כתב לחלק בין הפירות שכבר אכל לאלו שלא בכך שחזקה זו אינה יכולה להוציא, אי"ז משום דס"ל שחזקה זו יכולה להוציא, כ"א משום שהוא אינו צריך להגיע לסברא זו.

והביאור בזה י"ל, שכוונת הרשב"ם היא, שבאם נאמר שה"לא חציף" יועיל גם על העתיד, א"כ תתבטל כל ההוכחה שב"לא חציף", שכן י"ל שכל ההוכחה נעוצה בעובדה שאנשים לא ירדו לשדה לזמן קצר, עד שיגרשם בעל השדה, באם הפירות אינם שייכים להם, אך באם ההוכחה תועיל גם על העתיד, שוב אין בכך הוכחה מאחר ואנשים כן חצופים לעשות זאת, שהרי זה שווה להם.

וזהו שכתב "ומיהו מכאן ולהבא לא יאכל בלא עדים ושטר שקנה הפירות, דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי, מאחר שלא נחוש לערעורו של בעל הקרקע", שמכיון שכל אדם ירד, לכך תתבטל ההוכחה ד"לא חציף".

[ולפ"ז נמצא, דהא ד"לא חציף" זהו לא שבעצם אדם לא חצוף לאכול פירות שאינם שלו, כ"א שהוא לא יעשה חוצפה זו לזמן כה קצר].

ובאמת שכ"כ הנמו"י להדיא (ד"ה אי), וז"ל: "ודוקא בפירות שאכל כבר, אבל לאכול מכאן ולהבא לא, דא"כ כל אדם ירד לתוך שדה חבירו ויאמר לפירות ירדתי, דהשתא ליכא למימר לא חציף איניש כדאמרינן בסמוך, דהיינו דוקא משום שאינו לומר כן (כוונתו: שדוקא בגלל שהוא אינו יכול לומר "לפירות ירדתי") דיכול להוציאו בעל השדה ועכ"ז ירד, אמרי' לא חציף, דודאי היה ירא מלירד אם לא היה האמת כדבריו, אבל אם היה נאמן לאכול מכאן ולהבא בטענה זו לא ישוב מפני כל".

אך באמת אפ"ל כן, שהרי לפי ביאור זה מוכרחים לומר שקושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי", אינה הולכת על הקרקע, כ"א על הפירות בטענת קרקע (כנ"ל בתוס'), שהרי אם זה יועיל גם על הקרקע לתמיד, תתבטל הוכחת ה"לא חציף" (ובאמת הנמו"י (שם) בהמשך דבריו ביאר להדיא את קושיית הגמ' שהיא רק על הפירות);

אמנם ברשב"ם משמע שקושיית הגמ' היא גם על הקרקע, מדביאר הקושיא באריכות ולא חש להוסיף את חילוקו של התוס' שהכוונה היא רק לפירות בטענת קרקע (יעו"ש בדבריו), ומשמע א"כ שלמד את קושיית הגמ' כפשוטה, וע"כ שיסוד דבריו הוא לא כביאורו של הנמו"י.

והדרא קושיא לדוכתא, מדוע הרשב"ם אינו כותב לחלק בין הפירות שכבר אכל לאילו שלא, בכך שאין חזקה זו מועלת להוציא (שהרי כנ"ל מסתבר שאינו חולק על יסוד זה, וא"כ מהי סברתו הפשוטה שלכך לא היה צריך להגיע לסברת הראשונים).

## ה.

ואולי י"ל שלמד באופן שונה את יסוד החזקה ד"לא חציף".

דהנה, מדברי הראשונים לעיל משמע שבעצם החזקה מועילה גם על העתיד ורק שיש בעיה של "להוציא" כסברת התוס' והרמב"ן, או שזהו משום שאז תתבטל ההוכחה של "לא חציף" כסברת הנמו"י.

ונראה לומר ששיטת הרשב"ם היא, שמעיקרא עצם ההוכחה היא רק על הפירות שכבר אכל, והיינו (לא משום שאין בכח הוכחה זו להוציא או שאם היא תועיל על ההמשך היא תתבטל, כ"א משום) שעצם הוכחת ה"לא חציף" היא, שלא יכול להיות שהאדם אכל פירות שאינם שלו, אך אין ה"לא חציף" מהוה הוכחה שכל מה שהוא טוען שייך לו. ופשוט.



ולפ"ז, קושיית הרשב"ם שיועיל על הפירות שיאכל להבא היא (לא שהאכילה עד עתה תהווה הוכחה שכל הפירות שהוא טוען שייכים לו, כ"א) שמכיון שהאדם לא חציף לאכול פירות שאינם שלו, א"כ מדוע לנו לגרשו מן השדה, שישאר בשדה ובאם הם אינם שלו הוא לא יאכל?

וע"ז השיב ד"א"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו"ו וכו', והיינו שבאם דבר זה יותר, לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אדם ירד לתוך חבירו ויאמר שלי אני אוכל.

### .1

ובאם כנים הדברים, הרי שמבוארת בפשטות העובדה שקושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי" לפי הרשב"ם היא כפשוטה (אף שהיורד אינו מוחזק בה), ובהקדים:

לשיטת הראשונים שבעצם ההוכחה ד"לא חציף" היא על כל מה שהוא טוען (ולא רק מה שהוא לקח בפועל) אלא שיש בעיה של "להוציא" (כשיטת התוס' והרמב"ן) או שאז חזקה זו תבטל (כשיטת הנמו"י), א"כ כשר"ז אמר את דבריו בנוגע לפירות שכבר אכל ולא על הפירות שעדיין הוא לא אכל, הוכרחנו לבאר שזהו משום שחזקה זו אינה מועילה על העתיד (או משום שאין בכוחה להוציא או משום שאז תבטל ההוכחה), ולכך בקושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי" למדו התוס' והנמו"י שהכוונה היא רק על הפירות, שהרי הקרקע אינה בחזקתו.

אמנם לשיטת הרשב"ם מעיקרא לא הזכרנו שחזקה זו אינה מועילה להוציא, שכן לדעתו לא היה צורך קודם לכן להגיע לחלוקה זו, מאחר ובלא"ה כל ההוכחה היא רק על מה שהוא כבר אכל, ולכך שאלה הגמ' שתועיל חזקה זו גם להאמינו שהקרקע היא שלו, מאחר ולא חציף איניש למיחת לארעא דלאו דיליה, וע"ז השיבה הגמ' שאין בכח חזקה זו להוציא, ומכיון שלאדם אין שטר או הוכחה שכבר ישב בקרקע ג' שנים, לכך הוא אינו נחשב למוחזק בה.

### .2

והנה, לעיל נתבאר שיסוד דברי הרמב"ן בקושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי" שהאדם נחשב למוחזק בקרקע, היא לפי שיטתו שעצם החזקה נפעלת ברגע הראשון.

ולפ"ז הקשינו על הרשב"א, שמחד לומד ביסוד החזקה כשיטת רוב הראשונים, שגם עצם החזקה נפעלת רק לאחר ג' שנים, ומאידך בקושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי", מבאר כרמב"ן, שהקושיא היא גם על הקרקע?

אמנם י"ל שכוונתו היא למה שנת"ל בדברי הרשב"ם, שלמד ביסוד החזקה (כנ"ל) שמעיקרא ה"לא חציף" אינו הוכחה כ"א על הפירות שכבר אכל, וא"כ עדיין לא הזכרנו שחזקה זו אינה מוציאה, ולכך הקשתה הגמ' שגם על הקרקע, אליה הוא ירד, הוא יהיה נאמן, מאחר והוכח שהוא לא חצוף לירד אליה.

וזהו שכתב "ויש מפרשים דארעא ממש קאמר, והרי היא כפירות דאכל כיון דנחית ל(י) ה וקאי בגוה", שלא הזכיר כלל את המוחזקות כרמב"ן, כ"א את העובדה שהאדם ירד אל השדה, וכפי שנת"ל. ודו"ק.



---

## שונות

---

### בענין בחינת אמיתות הנבואה

הת' לוי שי' מרקוביץ'  
תות"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות יסוה"ת ה"א: "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמין עפ"י האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף.. ידע משה רבינו שהמאמין עפ"י האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב..."

והנה מצינו דבר פלא, אשר בפרשת קורח מאמת משה רבינו את דבריו – לכאורה – עפ"י אות ומופת. וכמובא שם פט"ז כ"ח: "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה כי לא מלבי. אם כמות כל האדם ימותון אלה. . לא ה' שלחני. ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה. . וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'". ובפרט יוקשה לפי דברי הרמב"ן כאן (פס' כ"ט) דמפורש בדבריו שרצה משה במעשה זה של פציית האדמה את פיה להחזיר את האמונה בו ממ"ת שנפגמה ע"י קרח ועדתו.

והאמת היא שבאם נתבונן בפסוקים אלו נראה שלא רק שאין זה סתירה למובא ברמב"ם,

ואדרבה מסיפור זה דווקא מוכחת שיטת הרמב"ם.

וראשית נקדים: בפ"י (שם) מביא הרמב"ם מהי הדרך שבה יוכלו העם לבדוק את אמיתות הנביא. ומחלק חלוקה ברורה בין האותות והמופתים שעושה הנביא לבין נבואותיו שמתגשמות - הדבר שבו יוכל הנביא להיבדק הוא דווקא בהתגשמות נבואותיו ולא בעשיית אותות ומופתים. והטעם: ביצוע אות ומופת לא בהכרח מחייב שמבצעו הוא איש אמת, ואפשר שיתבצעו אותות ופותרים גם ע"י אנשים רמאים ושקרנים בכח הכישוף. משא"כ התגשמות הנבואות באופן מדויק עד לאחרון הפרטים, מחייב, שמנבאו אכן איש אמת שאמר את הדברים עם מלוא האחריות, משום שה' שלחו ולא בדה מלבו. ולכן בדיוק הנביא לדעת אמיתותו תתקיים רק בהתגשמות נבואותיו.

ויש להקשות "קלאץ קשיא" באם מכשף יכול לעשות אותות ומופתים מדוע לא נאמר שיכול גם לקיים את נבואתו בדרך כישוף, ואזי א"א לבדוק את הנביא גם לא בהתגשמות נבואותיו, שהרי שמא מכשף הוא.

והנה תשובה לשאלה זו מתבררת מדברי הרמב"ם עצמו כאן ובהלכות ע"ז. בפ"א הלכות ע"ז לאחר שמביא הרמב"ם את כל סוגי איסורים משום ע"ז כמעונן וקוסם, שואל אוב וידעוני ומכשף וכיו"ב כותב בהט"ז: "ודברים אלו כולם דברי שקר וכזב הם. . כל המאמין בדברים אלו וכיו"ב ומחשב בלבו שהם אמת ודבר חכמה אבל התורה אוסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת. . אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תוהו והבל. . ע"כ."

ובפשטות דברים אלו הם הטעם והמקור למה שכותב אצלינו בפ"י מהלכות יסוה"ת ה"ג: והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות ומה הפרש יש בין הנביא ובניס. אלא שהמעוננים והקוסמים וכיו"ב מקצת דברים מתקיימים ומקצתן אין מתקיימים. ואפשר שלא יתקיים מדבריהם כלום אלא יטעו ככל הענין.

יוצא לנו כך: הסיבה שמכשפים וכיו"ב לא יכולים לעמוד מאחורי נבואותיהם ולקיימם בדרך כישופיהם, היא משום שמעשי הכשפים עצמם אין להם שום "ביטוח", היינו, שאין למכשף עצמו שום ביטחון במעשי הכישוף שלו, מכיוון שאין זה מציאות אמיתית אלא מעשי תוהו והבל, שאפשר שיבואו ואפשר שלא. וא"כ אין המכשף יכול להינבא בביטחון ובאחריות גמורה שדבר מסוים יתרחש, שהרי שמא מעשיו לא יצלחו. ולא רק, אלא מסתבר שבוודאי ייצא שמתוך כמה דברי נבואה יפלו כמה מדבריו ארצה. (וזהו שכתב בה"ב

"ובודקין אותו פעמים הרבה" שברביבוי פעמים וודאי שיעלו על כמה טעיות – באם הוא בדאי).

ונאמר עוד מכיוון שמעשי הכישוף הם תוהו והבל אפשר להבין שהכישוף אינו יכול לעשות ליצור ולקיים מציאות אמיתית, ובמילא כאשר המכשף מתנבא באיצטגנינותו על העתיד להיות, ברור הדבר שבאם משמים לא החליטו – כבר בלעדיו – על העתיד ההוא לא יוכל המכשף ליצור את המציאות ובמילא לא יוכל לקיים נבואתו.

[ויומתק עפ"י מה שמובא בחסידות (תורת שלום עמ' 134) שהקליפות הם מציאות "דהער" שאינם מציאות אמיתית].

וכעת כשנתבונן בדברי משה רבינו בסיפור דקרח ועדתו נראה שמה נתן שתי אפשרויות לכליית משפחת קרח: א) שכולם ימותו ביחד במיתה רגילה. ב) שיבלעו באדמה ע"י בריאה חדשה מאת ה'. והנה לכאורה גם האפשרות הראשונה הרי היא אות ומופת, דזה שכולם ימותו בבת אחת אות הוא. ומדוע היה צריך לתת משה רבינו דווקא את האות והמופת שבאפשרות השניה כדי להוכיח ולאמת את עצמו.

אלא ישנו חילוק בין האפשרות הראשונה השניה, באפשרות הראשונה נותן משה רבינו אות כזה שאינו בא ליצור מציאות אמיתית חדשה, משא"כ באפשרות השניה נתן אות כזה שהוא חידוש ממש בהבריאה. וכמבואר ברמב"ן פס' ל' שאופן כזה של פתיחת האדמה וסגירתה כפה הכולע הוי חידוש ממש כיש מאין.

ובמילא בעשותו את האות שבאופן הראשון עדיין א"א להוכיח את אמיתותו לגמרי שהרי אפשר לטעון שהיה זה אות ככל האותות של בלט וכישוף. משא"כ באפשרות השניה שנתן משה, שם זה אות כזה שאין ביכולת הכישוף לעשות, שהרי לעשות חידוש בבריאה ממש מאין ליש ע"ד קריעת ים סוף, מוכרח שחידוש זה מעשה אמיתי הוא, ובמילא מוכרחים לומר שלא עשה זאת משה רבינו מעצמו ח"ו אלא שליח ה' הוא.

וההכרח לכך שחידוש בהבריאה חייב להיות שהוא מעשה אמיתי ולא כישוף, הנה בנוסף לסברא שבדבר שהובא לעיל, מצינו מפורש ברמב"ן בפרשת וארא פ"ח ט"ו שמפרש מדוע לא יכלו חרטומי מצרים להוציא הכינים, וז"ל: והנראה בעיני עוד כי מכת הדם להפוך תולדת המים לדם, ומכת הצפרדעים להעלותם מן היאור, יכלו לעשות כן, כי אין בהם בריאה או יצירה, כי לא אמר הכתוב "ויהיו הצפרדעים", רק "ותעל הצפרדע" שנאספו ועלו, רק מכת הכינים היתה יצירה, ואין טבע העפר להיות כינים ע"כ אמר והיה לכינים, וכן

אמר להוציא הכינים, כענין ותוצא הארץ נפש חיה . . ולא יכלו לעשות כמעשה הזה זולתי היוצר יתברך ויתעלה. ע"כ.

ולפי"ז אף אנו נאמר שכאן בא משה רבינו לתת לעם הדרך הנכונה בה יוכלו לבדוק אמיתותו, וע"כ דייק לומר שבאם אעשה סתם מופת שאינו חידוש בבריאה אזי אל תאמינו לי, משום שאין לבדוק הנביא באותות ומופתים. אך באם אנבא לכם על חידוש בבריאה שיברא ה' ויתקיים, בזאת תדעו שה' שלחני כי לא מלבי. ואין שום סתירה לדברי הרמב"ם ואדרבה מקור והוכחה לדבריו.

[ואולי יש להוציא מכאן חידוש בדין - שמה שכתב הרמב"ם שבודקין את הנביא פעמים רבות, הרי"ז בנבואות שאומר על דברים שאינם חידוש בבריאה, שבמקרה כזה יכול להיות שבכח האיציטגנינות והכישוף יצליח לפעמים לכוון הדבר, אלא שוודאי בריבוי דברים יפלו הרבה מדבריו ארצה, וע"כ כדי לבחון בחינה אמיתית מוכרחים לבדוק פעמים רבות. אך כאשר מנבא הנביא על דבר שהוא חידוש בבריאה והתקיימו דבריו מיד נדע – ללא צורך בבדיקות נוספות – שנביא אמת הוא וה' שלחו].

ולהעיר: ראיתי אחד (אשר ידעתי באמונתו) המעלה בספרו קושיא שיכולים העולם להקשות - אפשר שכל מ"ת לא היה אלא מעשי קסמים וכשפים ח"ו? ומתריך באריכות אשר אין הגיון בכך שאדון העולם יתן שיתקיים מעמד שיקרי להיקרות "אדון השקר" (עיי"ש האריכות). ואף שדברי טעם הם, עכ"ז נראה לומר שלפי דברי הרמב"ן הנ"ל יתברר הדבר בפשטות, אשר מעמד כמו מעמד הר סיני שבו נעשו כמה חידושים בבריאה, וכמו שראו את הנשמע ושמעו את הנראה, וודאי שאין זה יכול להתבצע ע"י מעשי כשפים אשר הם כולם דברי הבל ורעות רוח ואינם מסוגלים לחדש שום דבר בבריאה, אלא וודאי מאת ה' נהיתה בהגלות כבודו על הר סיני לעיני כל ישראל. וכן תהיה לנו בגאולה השלימה תיכף ומיד.









## לזכרון

הרה"ג והרה"ח ומקובל  
רב פעלים לתורה ולמצוות  
ורבים השיב מעוון  
ר' לוי יצחק ז"ל  
אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
אשר נאסר והגלה על עבודתו  
בהחזקת והפצת היהדות  
ונפטר בגלות  
ביום כ"ף לחודש מנחם אב  
שנת ה'תש"ד

**נדפס**  
**לחיזוק ההתקשרות**  
**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

לזכות החתן  
הת' לוי שיחי' העכט  
לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי'

יהא הבנין בנין עדי עד  
על יסודי התורה והמצוה  
כפי שהם מוארים במאור שבתורה  
זו תורת החסידות

לעילוי נשמת  
מרת שרה רבקה  
בת הרב שלום מאיר הכהן  
נלב"ע י"ט מנחם אב  
ת.נ.צ.ב.ה.

\*

נדבת בנה  
הרב יצחק יעקב שי

**העכט**