

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

- ב (פה) -

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - לוד

כ"ב ב שבט - יום הסתלקות הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא ע"ה
שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

- ב' (פ"ה) -

הערות, עיונים וביאורים

בנגלה ובחסידות

לזכות חברי המערכת
שסייעו בעריכת הקובץ והכנתו לדפוס:

נחמי' שי' גרייזמאן
לוי יצחק שי' דינרי
חיים צבי שי' הרשקוביץ
אהרן ישראל שי' הלוי סגל

כתובת המערכת:

"הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י א.ת.ה. ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
ת.ד. 46 לוד, פקס: 9253037 - 08
דוא"ל: ludh@walla.com

תוכן העניינים

| | |
|----|--|
| 7 | פתח דבר |
| 8 | דבר מלכות |
| 13 | צדקה מצלת ממות – אימתי? |
| 16 | הדברים בטלים בחלום יוסף |
| 18 | מותר לשקר לצורך צדקה? |
| 21 | מילוי הפגמים במ"ע |
| 23 | מחלוקת רש"י ותוס' ב'מיגו למפרע' |
| 27 | תורה וגדולה במקום אחד |
| 28 | קבלת פני השכינה של אברהם אבינו |
| 30 | כ"ב שנים – שנים מועטות?! |
| 32 | ביאור טענת 'שכוני גוואי' |
| 39 | טעם הרקיקה ב'עלינו לשבח' (גליון) |
| 42 | האופן בגילוי אלוקות לעת"ל |
| 43 | המנהג לעמוד ב'מזמור לתודה' |
| 44 | חזקת ג' שנים בהשאלה |
| 52 | אי הצורך לסימן ב'חנותא דמחוזא' |
| 55 | חשיבות העני במצות צדקה |
| 57 | ב' אחין בכ"ג?! |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| 58 | מעלת התלמוד בבלי |
| 60 | ביאורים בפ' של מקרא |
| 62 | רחמים רבים לפני התפילה |
| 64 | פי' 'אספלידא' |
| 67 | הזכרת ג' האבות בתפילת י"ח |
| 68 | ארמית בשפת מלאכי השרת |
| 69 | ביאור שיטת רש"י ב'כותל שנפל' |
| 71 | "הוסיפו לו כ"ב שנה" |
| 72 | שטר חוב איקרי גט |
| 75 | "העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור" |
| 83 | ירידת הנשמה לגוף - צער או תענוג? |
| 86 | טעם בריאת העולם |
| 88 | מציאות העולם בחסידות |
| 97 | עברו שנותיו ולא חטא, שוב לא יחטא!? |
| 99 | לשיטתייהו דהרמב"ם והרמב"ן |
| 102 | הודו ופתח אלי' |

פתח דבר

לקראת כ"ב שבט – יום פטירת הרבנית הצדקנית, מרת חיה מושקא ע"ה, אשת כ"ק אדמו"ר – הננו מו"ל קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' ב' - (פ"ה) המהווה מקבץ הערות וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות – פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו הק'.

קובץ זה יוצא בהתאם לריבוי הוראותיו של הוד כ"ק אדמו"ר, להוציא לאור חידושי תורה ופולפולים, ואנו תקווה שהדפסתו תגרום לנח"ר, ותזרז את התגלותו.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" הבאנו בראש הקובץ חלק משיחת ש"פ 'יתרו' וכ"ב שבט תשנ"ב (מובא בסה"ש תשנ"ב ח"ב), ולאחריה באו ההערות על הסדר.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים, אשר מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי ומכמני התורה, וכמו"כ הערות והארות על הנדפס בקובץ זה, לשולחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא בל"נ.

ויהי רצון, שהדפסת קובץ זה תהיה ה"פעולה אחת" שתכריע את הכף ותפעל תשועה והצלה, בהתגלותו לעין כל של הוד כ"ק אדמו"ר ונלמד תורה מפיו "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית והשלמה תומ"י ממש!

בברכה

המערכת

כ"ב שבט ה'תשס"ח

חמישים ושבע שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

לוד, אה"ק

דבר מלכות

(א) העבודה - עד לסיום ושלימות העבודה - בעולם, בדרגת "עשר", כדי להכין את העולם לקבלת הגילוי ד"אחד עשר" (אלקות שלמעלה מעולם) בלי שיתבטל ממציאותו (כפי שהי' במתן תורה). אבל בכך מודגש בעיקר ובגלוי העניין ד"עשר", אלא שב"עשר" גופא - כפי שהוא נעשה כלי ל"אחד עשר". ובאופן שעדיין ניכר חילוק בין "עשר" ל"אחד עשר", מהאי טעמא גופא שזה צ"ל בגדרי התחתונים והתחתונים נמצאים עדיין בדרגת "עשר" (ולא "אחד עשר").

(ב) הגילוי ד"אחד עשר" עצמו, עד ש"עשר" מתעלה ל"אחד עשר". ז.א.

(ו"עשר" נכלל ונעשה חלק מ"אחד עשר").

46) ע"ד החידוש ד"אין עוד מלבדו" (ואתחנן ד, לה) לגבי "אין עוד" (ואתחנן שם, לט), ש"אין עוד" שולל לגמרי מציאות הנבראים, שאין "שום מציאות כלל" (ד"ה ולקחתם שם), היינו, ביטול הנבראים לגבי בחי' אחד עשר, משא"כ "אין עוד מלבדו" פירושו ש(רק) בלעדו "אין עוד" אבל "עמו" ישנה מציאות (ראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 202 הערה 86). ואולי יש לומר גם באופן אחר: "אין עוד מלבדו" מורה שיש (עמו) "עוד" מציאות, היינו שעדיין ישנו חילוק בין "עשר" ו"אחד עשר". ולמעלה מזה הוא "אין עוד" שמורה על התאחדות גמורה בין מציאות (העולם) ועצמותו ית' ("עשר" ו"אחד עשר"), ש"אין עוד" מציאות (אפילו "עמו").

ז... בדורו של נשיא דורנו גופא ישנם כמה שלבים ותקופות, ובכללות שלושה שלבים: (א) יום עשירי לחודש אחד עשר (יו"ד שבט ת"ש יו"ד) - סיום התקופה של עבודת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין. (ב) היום למחרתו - יום אחד עשר לחודש אחד עשר (היום השלם הראשון לאחרי ההסתלקות), ובמיוחד בשנת עשתי עשר (תשי"א)⁴² - כשהתחיל ההמשך והחידוש של תקופה חדשה ו"נתלו המאורות"⁴³ של הדור השביעי מאדה"ז (או הדור התשיעי מהבעש"ט). (ג) התקופה לאחר הסתלקות בתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר ביום כ"ב לחודש אחד עשר (כ"ב שבט תשמ"ח).

ויש לומר, שג' תקופות אלו מבטאות בכללות ג' דרגות בסיום העבודה של לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, המשכת בחי' אחד עשר בבחי' עשר (כי בכדי שזה יהי' בגדרי התחתונים, צ"ל העבודה דרגא אחר דרגא מלמטה למעלה):

42) ראה סה"ש תשנ"ח ח"א ע' 552 הערה 99.
43) ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 293-5.
44) ראה סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפט. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.
45) ביאורי הזהר (לאדהאמ"צ) בשלח מג, ג ואילך.
וראה ד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' קצז).

ושלימות העבודה במשך הדורות להמשיך "אחד עשר" ב"עשר", אבל באופן שעדיין ישנם ב' ענינים נפרדים (מצד גדרי התחתונים): עשירי מצד הימים ואחד עשר מצד החדשים - כי הדרגא דאחד עשר ("וידבר אלקים גו"י שלמעלה מעולם) עדיין לא חדרה לגמרי בעולם (עשר), במילא יש אמנם החידוש (חודש) דאחד עשר, אבל העבודה הגלוי' (מצד הימים, עניין האור והגילוי⁴⁰) מתבטאת עדיין בדרגא של עשר [כמבואר במ"א⁴⁷ שתוכן העבודה דכ"ק מו"ח אדמו"ר בחיים חיותו בעלמא דין התבטא בגילוי דעשירי].

היום למחרתו - יום אחד עשר לחודש אחד עשר - מציין שנוסף ולאחרי העבודה דיום עשירי בחודש אחד עשר, משיגים ומתעלים (ע"פ הכלל ד"מעלין בקודש"⁴⁸) גם להגילוי (יום) דאחד עשר, ובאופן כזה שזה מעלה גם את הגילוי דיום העשירי להדרגא ד"אחד עשר יום"⁴⁹. אזי ישנו אחד עשר, הן מצד החודש (חודש אחד עשר) והן מצד היום והגילוי (יום אחד עשר)⁵⁰, אחד עשר הן כפי שזה נמשך למקבל (לבנה, חודש), והן כפי שזה מצד המשפיע (חמה, יום)⁵¹. אבל כ"ז הוא בדרגא דאחד עשר ששייך ובערך לעשר.

(נשא ז, עב) [להדעות שהשייכות דהנשיאים לחדשי השנה היא כסדרם בחנוכת המשכן (קה"י ערך אות יו"ד ערך י"ב חדשים וי"ב שבטים. ובאות ש' ערך שבט. בני יששכר מאמרי חודש שבט מאמר א'] (ופוסב ויש לומר, שיום אחד עשר בחודש הראשון (ניסן) קשור עם התחלת הגילוי "הלידה" של בחי' אחד עשר (וראה שיחת שבת הגדול ערב י"א ניסן תשמ"ט (סה"ש ח"ב ע' 389 ואילך), כידוע שבחודש ניסן היתה לידת עם ישראל (ראה יחזקאל טז. וראה

ג) שלימות החיבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא), שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו יתברך, לעצמותו ית'⁴⁴. ביחד עם כך שזוהי דירה לו יתברך (אבל היא עדיין דבר נפרד כביכול מהדייר עצמו, בהיותה בדרגת עשר בנפרד מאחד עשר) - נעשית הדירה בתחתונים דבר אחד עם הדייר, ובלשון הידוע⁴⁵: היש הנברא הוא (דבר אחד עם ה) יש האמיתי⁴⁶.

ויש לומר שב' הענינים האחרונים הם כנגד ב' דרגות ב"אחד עשר" גופא: אחד עשר שעדיין יש לו ערך ושייכות לעשר (ולכן יש ל"אחד עשר" פעולה על דרגת עשר אם באופן של ביטול (כפי שהי"במ"ת), או באופן שעשר מצ"ע נשאר סו"ס מציאות נפרדת מאחד עשר); ואחד עשר שרומז על עצמותו ית' - "אנת הוא חד ולא בחושבן" - שהוא לא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שניהם בשלימות.

ח. ועפ"ז יש לומר החילוק בין ג' התקופות הנ"ל: יום העשירי בחודש האחד עשר קאי על סיום וגמר העבודה של בירור ה"שיריים"

(48) ברכות כח, א. וש"נ.
(47) ס' השיחות תש"נ ח"א ע' 235 ואילך
(49) ל' הכתוב דברים א, ב.
(50) ולהעיר מהשייכות דחודש אחד עשר ל"ביום עשתי עשר יום (לחודש הראשון) נשיא לבני אשר"

האחרונים של הגלות, "לצחצח את הכפתורים". ובסגנון האמור: גמר

ש"ר פועל גם ב"עשר", אבל הגילוי ד"אחד עשר"

"אחד עשר יום מחורב" 49 - הגילוי ד"בך" כנגד כ"ב אותיות התורה⁵².

ויש לומר שזה מורה על הדרגא העליונה שבתורה כפי שהיא קשורה עם אחד עשר, ואחד עשר בכפליים (שלמעלה גם מאחד עשר עצמו), שלמעלה מתורה כפי שהיא מתבטאת בעשרה (עשרת הדברות) - תורה כפי שהיא חד עם עצמותו יתברך, "אורייתא וקוב"ה כולא חד"⁵³, כמרומז במספר כ"ב אותיות "בך" - שקאי על הקב"ה ("בך בהקב"ה"⁵⁴), עצמותו ית', בך בעצמותך⁵⁵, אשר ע"י כ"ב אותיות התורה נעשה יהודי מאחד עם "בך", עצמות א"ס ב"ה⁵⁶. וזה נמשך בכל עניניו ופרטיו (שבאים לידי ביטוי

בזה גופא מגיעים אח"כ לדרגא גבוהה עוד יותר - שאוחזים כבר לאחר סיום עבודת כל הבריורים, ואף כבר "צחצחו את הכפתורים" וכו', וצריכים רק להיות מוכנים לקבלת משיח צדקנו - השלימות דאחד עשר (לגמרי שלא בערך לעשר), שפועל את החיבור והאיחוד דעשר (מצד

ענינו הוא) ואחד עשר (מצד ענינו הוא) - כמרומז בכ"ב שבט:

כ"ב הוא אחד עשר בכפליים (אחד עשר יום מיום האחד עשר בחודש האחד עשר). זאת אומרת שבימי החודש עצמם - יש ב' פעמים אחד עשר (נוסף לכך שזהו בחודש אחד עשר). ויש לומר שזה מבטא את תכלית השלימות דאחד עשר (התאחדות עשר עם אחד עשר), שגם בדרגת הגילויים ובדרגת המשפיע (יום) יש הן אחד עשר כפי שזה מעלה את העשר (תחתונים), והן אחד עשר מצד עצמו, מצד עצם המשפיע - אחד עשר בטהרתו ממש, מצד עצמותו יתברך, וכן - חיבור שניהם יחד.

ז.א. שלאחרי שישנה השלימות דעשר ואחד עשר (בחודש האחד עשר) של ימות העבודה ובנין למטה להמשיך בחי' אחד עשר בעשרת הדברות מלמעלה במתן תורה), נוסף עוד פעם

51 ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 713-91 (לעיל ע' 60 - 258).
52 ראה שהש"ר פ"א, ד (קרוב לסופו): בך בכ"ב אותיות שכתבת לנו בתורה, ב' תרין כ' עשרין, הרי בך.
53 תניא פ"ד ורפכ"ג בשם הזהר. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב). תכ"ב (סד, א). לקו"ת נצבים מו, ב. ועוד.
54 שהש"ר שם.
55 ראה אוה"ת (כרך ד) דרושים לסוכות ע' א'תשס. סה"מ תש"א ע' 49 / תרפ"ח (תש"ח) ע' קסה (ע' 250) מלוקט ח"ג ע' רטו. וראה תו"א בשלח סד, סע"ב. שער האמונה ספנו"ו (צ, א). מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' שפד.
56 ראה סה"מ תרפ"ח (תש"ח) ותש"א שבערה הקודמת.

בבחי' עשר, עשר כחות הנפש וכו') באופן של "בך יברך ישראל", שישראל (כאו"א מישראל וכלל ישראל) מתברכים בכל הברכות - מ"בך", בעצמותך.

תו"א ר"פ וארא. תו"ח שם צו, ב ואילך. סהמ"צ להצ"צ עז, סע"ב ואילך. ועוד) ויום אחד עשר בחודש אחד עשר קשור עם שלימות הגילוי של אחד עשר, באופן של נשיאות בגלוי.

ליציאת השבת בשביל הנשמה יתירה שהלכה כו' ⁶³], כי ריח (שמגיע למקיף הנשמה) יש בכחו להמשיך חיות חדשה בהגוף ⁶⁴. עד יתירה מזו - הנשמה נהנית מן הריח ⁶⁵.

ובכללות - בהחמשה ⁶⁶ שמות שנקראו לה (להנשמה), נפש רוח נשמה חי' יחידה ⁶⁷ - "חי" קאי על נר"נ (פנימיות), ו"מושקא" (ריח) קאי על חי'

(62) ראה תו"א תולדות כ, רע"ד. שם (בהוספות) קיז, ב. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רטז הערה 25.
(63) רשב"ם ותוס' פסחים קב, סע"ב. תוד"ה כי ביצה לג, ב. שו"ת הרשב"א ח"ג סר"צ. שו"ע אדה"ז או"ה ר"ס רצז [ושם, "טוב להניח חתיכת מור בתוך מיני ריחות שמברכים עליהם בורא מיני בשמים (בהבדלה במוצש"ק)] "וכ ועוד. וראה לקו"ש חל"א ע' 191 ואילך. וש"נ.

(64) ראה בכל זה (החילוק בין מאכל וריח, קרבנות וקטורת, ריח המאכל וריח בעצם) עטרת ראש שער יוהכ"פ בסופו. שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פי"ג ופכ"ה. ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פי"א (ע' קסב) ואילך. ד"ה ביום השמע"צ וד"ה וירח ה' עדר"ת (המשך תער"ב ח"א פרי"ג ואילך). לקו"ש ח"ה ע' 204 ועוד.

(65) ברכות מג, ב.
(66) ולהעיר שהר"ת של שם הנפטר (חי' מושקא שניאורסאהן) הוא "חמש". וראה גם ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 247.

יחידה (מקיפים). ובפרטיות יש לומר - ש"חי" קאי על חי' שבנשמה (מקיף הקרוב אל הפנימי), ו"מושקא" - יחידה ⁶⁸ (מקיף דמקיף, נשמה לנשמה).

עד - לעצם הנשמה (שלמעלה מהחמשה) שמות שנקראו לה ⁶⁹, שמשם בעצם ממשיך הריח חיות חדשה (והנאה ותענוג) בנפש האדם ⁷⁰. וכאשר שתי תיבות אלו ("חי' מושקא") באות יחד כשם

ט. ויש לומר שזה מרומז גם בשם הנפטר - "חי' מושקא": "חי" (מלשון חיים) מרמז וקאי על כללות חיי הנשמה (חלק אלוקה ממעל ממש), שנמשך ממקור החיים בעצמותו ית'.

בחיות (הנשמה) גופא ישנם בכללות ב' דרגות ⁵⁷: (א) חיות פרימי (פנימי) - אור וחיות הנשמה אשר מתלבשת באופן פנימי ופרימי בהגוף (ובכחות הפנימיים), ו(ב) חיות כללי (מקיף הנשמה) - שלמעלה מהתלבשות (באופן פנימי) בהגוף (ובכללות ה"ז מתבטא בכחות המקיפים, רצון ותענוג).

ויש לומר שב' ענינים אלו מרומזים בב' השמות "חי' מושקא": "חי" קאי (בעיקר) על החיות הפנימי, שמח' את הגוף בדרך התלבשות פנימית. ו"מושקא" - שזהו מין וי"ו בשמים (ונומברכין עליו בורא מיני בשמים ⁵⁹), ולכמה דיעות ⁶⁰ ה"ז

(57) ראה המשך ר"ה תרס"ג (ע' ב ואילך), תש"ח (ע' ד ואילך). סה"מ ת"ש ע' 13 ואילך.
(58) ראה סה"ש תש"נ ח"א ע' 297 הערה 97.
(59) ברכות מג, א. וגירסת הרי"ף ורבנו יונה ברכות שם: ממושקא.
(60) רמב"ם הל' ברכות רפ"ט. הל' כלי המקדש פ"א ה"ג. ראב"ע תשא ל, כג. ועוד נסמן בסה"ש שם. וראה שו"ע אדה"ז או"ה סרצ"ז ס"ג.
(61) תניא פ"ה (ט, ב).

א' מי"א סממני הקטורת (מור) - קאי על מקיף הנשמה, כידוע שריח הוא ענין של מקיף (לא כמאכל שטועמים אותו והוא נכנס בפנימיות ונעשה דם ובשר כבשרו ⁶¹), וריח משיב את הנפש ⁶² [שלכן מברכים "בורא מיני בשמים" במוצאי שבת, "כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת

(פנימי), ופנימיות התורה - ריח⁷⁴ (מקיף), "סוד טעמי ומסתר צפונותי"⁷⁵, שגליא דאורייתא מקשרת גליא דנשמה עם גליא דקוב"ה וסתים דאורייתא מקשרת סתים דנשמה עם סתים דקוב"ה⁷⁶; וע"י חיבור שניהם יחד ("ח' מושקא") - בכח העצם (שלמעלה מסתים וגליא) - נעשים הם מציאות אחת בגלוי, שגם סתים דתורה וסתים דנשמה וסתים דקוב"ה - עד עצמותו ומהותו ית' - באים בגלוי ממש, בגליא דקוב"ה, גליא דתורה וגליא דנשמה, [ובלשון הכתוב בריש פ' משפטים - "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"⁷⁷, שגם "תשים" מלשון סימה (ואוצר) שבתורה - פנימיות התורה (שמצד עצמה היא סתומה וגנוזה) נמצאת באופן גלוי ("ואלה"), עד באופן של "לפניהם", לפנימיותם, "כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם"].

71) נוסח הושענות דיום ג'. וראה לקו"ת פ' ראה כה, א. כז, א. ובכ"מ.

72) ראה זח"ג עג, א.

73) ראה זהר שם. המשך תרס"ו ע' רלה. לקו"ש ח"ח ע' 904 ואילך. סה"מ מלוקט ח"ג ע' קנג ואילך. וש"נ.

74) ראה אוה"ת תשא (כרך ו) ע' א'תתקמג.

75) פרש"י שה"ש א, ב.

76) ראה זהר שם. לקו"ת ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. ובכ"מ.

77) ירושלמי ע"ז פ"ב סוף ה"ז ובפ"מ שם.

אחד של אדם אחד, ה"ז מורה על חיבור ואיחוד של שני הענינים יחד - שהגילוי דמקיף ועצם הנשמה (אחד עשר, כנגד י"א סממני הקטורת) נמשך ומתלבש (לא רק באופן מקיף, כפי שזה ע"י ריח בלבד, אלא גם) באופן פנימי בהגוף ובעשר הכחות הפנימיים.

ויש לומר, שזה בא מבחי' יחידה שבנשמה כפי שהיא דבר אחד עם היחיד שלמעלה - "יחידה לייחודך"⁷¹, ויתירה מזו - מעצם הנשמה ("לה") כפי שהיא דבר אחד עם עצמותו יתברך, "ישראל וקוב"ה כולא חד"⁷² - שהוא נעלה הן ממקיפים והן מפנימיים, ולכן יש בכחו לחברם ולאחדם, את כל חמשת השמות יחד בגלוי. ועניין זה נפעל בגלוי ע"י התורה (כידוע⁷³ שע"י אורייתא מתגלה איך ש"ישראל וקוב"ה כולא חד"), אשר גם

67) ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז. וראה ע"ה שער

דרושי אבי"ע פ"א. שער הגלגולים בתחלתו. ועוד.

68) ראה אוה"ת חנוכה (כרך ה) תתקסב, א.

70) ראה ד"ה והוא כחתן שם. המשך תער"ב שם פרי"ג. פרי"ח.

בתורה ישנם ב' דרגות אלו וחיבור שניהם [ע"ד ב' הדרגות בתורה דעשרת הדברות ואחד עשר (אנכי, "מיוחד שבעשרה"), וכ"ב אותיות התורה המחברות אותם]: נגלה דתורה - חיות

צדקה מצלת ממות – אימתי?

הת' יעקב שי' אברהם
תלמיד בישיבה

במס' ב"ב (י-י:) מביאה הגמ' ב' פסוקים בהם מוזכר העניין של "צדקה תציל ממות", ושואלת הגמ': "שתי צדקות הללו למה?", ועונה הגמ': "אחת שמצילתו ממיתה משונה, ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם... ואי זו היא שמצילתו ממיתה משונה, נותנה ואינו יודע למי נותנה, נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה".

והנה במס' שבת (קנו:) מביאה הגמ' סיפור באחד שעשה צדקה ובזכות אותה צדקה, ניצול מנשיכת נחש, וכששמע זאת שמואל, "נפק.. ודרש וצדקה תציל ממות, ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה".

והמהרש"א על אתר מקשה: "ובפ"ק דב"ב מוקי האי קרא, וצדקה תציל ממות – ממיתה משונה", ועונה המהרש"א: "וי"ל דהכא, הכי קאמר, ולא ממיתה משונה לחוד, אלא אף ממיתה גופא, שהרי האי גברא נשאר חי, ומציל נמי ממיתה משונה כדאמר התם, דהיינו, גם מי שמת בזמנו, מצילו, דלא ימות בזמנו ממיתה משונה, ודר"ק".

דהיינו שבמס' שבת דברו אודות הצלה ממיתה ובב"ב דברו במקרה ואמנם כן ימות, אך ימות במיתה רגילה ולא משונה.

וצ"ב, דהא מדברי הגמ' בב"ב נמצאנו למדים, שרק בצדקה באופן ד"נותנה ואינו יודע למי נותנה, או נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה", ניצל ממיתה משונה, אך עדיין ממיתה גופא אינו ניצול, היינו, שבצדקה סתם, וודאי אינו ניצול ממיתה גופא. ואילו בגמ' בשבת איתא, דאף בצדקה רגילה, לא רק שמצילתו ממיתה משונה, אלא אף מצילתו ממיתה גופא?

[וכבר עמד ע"כ ה'אוהל משה', וכתב החילוק בין הגמ' בב"ב להגמ' בשבת, וז"ל: "בסוף שבת אמרו לא (רק) ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה, וכאן, (בגמ' ב"ב) עיקר כוונתם הוא רק למעט, דאפי' ממיתה משונה אינה מצלת אלא אם אינו יודע למי כו', וכ"ש ממיתה עצמה" (אינה מצלת), עכ"ל.

וממשיך לבאר שם, מדוע צדקה רגילה לא תועיל לשנות דברים התלויים במזל כמיתה משונה וכדו', וכמו שמבאר תוס' (ד"ה "ואיזו שמצלת") על אתר. וא"כ צ"ב בדברי הגמ' בשבת כנ"ל].

ונ"ל החילוק הנ"ל, ובהקדים מחלוקת תנאים במס' סוטה:

דתנן במס' סוטה (כב, ב): "ר"ש אומר, אין הזכות תולה במים המרים... רבי אומר, הזכות תולה בממים המאררים". היינו, דלדעת רבי³, ייתכן מצב, שאישה סוטה חייבת מיתה, ואעפ"כ, מאחר דיש בידה זכות, תינצל מן המיתה.

ועפ"ז נ"ל החילוק, דהמעשה שהובא במס' שבת איירי, באדם שיש לו זכות, ובנוסף לכך, קיים את מצוות הצדקה, ומשום כך ניצול מנשיכת הנחש. וכפי שראינו שם ששאלו שמואל, איזה מעשה עשה היום, והיינו, דידע שיש לו זכות, אך אעפ"כ זכות זו לבדה, לא תועיל להצילו ממיתה, וע"כ שאלו, איזה מעשה נוסף עשה, וא"כ, אף צדקה באופן הפשוט, תועיל להצילו אף ממיתה משונה, כאשר יש לו זכות נוספת.

³ והאמת היא דאף ר"ש סבר כן רק דחולק על רבי מסיבה צדדית ד"נמצא אתה מוציא לעז כו".

משא"כ בב"ב, המבארת איזו צדקה מצילה את האדם ממיתה משונה, אף כאשר אין לו זכות, מובן, דרך צדקה באופן ד'נותנה ואינו יודע למי נותנה...", מצילתו ממיתה משונה.

אך לכאורה אינו מובן, כיצד אפשר לתלות את המעשה במס' שבת, באדם שיש לו זכות, ואעפ"כ לו הועילה לו לבדה, והא מהמשנה בסוטה, משמע, דזכות בלבד מצלת ממיתה, וא"כ אף בלא מצוות הצדקה, מועלת לו הזכות להצילו ממיתה?

אך זה אינו קשה, דמדיוק הלשון בדברי רבי (סוטה שם): "הזכות תולה במים המאררים". ניתן לתרץ בפשטות, דאין הפשט שהזכות מצילתה ממיתה לגמרי, אלא רק תולה⁴, והיינו דנותנים לה אפשרות לחזור למוטב, מפני שהיתה לה זכות, וכמו"כ הוא במעשה במס' שבת, דמפאת הזכות, תולה לו המיתה בלבד, וע"י מעשה הצדקה, פעל דניצל לגמרי ממיתה משונה. וק"ל.



הדברים בטלים בחלום יוסף

הת' דובער שי' אורעכמאן

⁴ ובנתיים היא חולה, וכמ"ש בהמשך דברי המשנה.

תלמיד בישיבה

בלקו"ש שיחה לפר' "וישב"⁵, מביא רבנו את פי' רש"י על הפסוק: "ויספר אל אביו ואל אחיו, ויגער בו אביו, ויאמר לו, מה החלום הזה אשר חלמת, הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה". דמפ' רש"י: "והלא אמך כבר מתה, והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה, שגידלתו כאימו, ורבותינו למדו מכאן, שאין חלום בלא דברים בטלים⁶, ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו, שלא יקנאוהו, לכך אמר לו, הבא נבא וגו'. כשם שא"א באמך, כך השאר הוא בטל". היינו, מסבירים מפרשי רש"י, דרש"י הביא ב' פירושים: א) יעקב לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה. ב) פירוש רבותינו, דאין חלום בלא דברים בטלים.

וע"כ מקשה רבנו, ומציע פי' שונה, וזלה"ק: "ואולי י"ל, שאין כאן שני פירושים ברש"י, אלא כל דבריו הם המשך אחד, וכדיוק לשונו, ורבותינו למדו מכאן [ולא כתב כדרכו בכ"מ כשמביא ב' פי', 'דבר אחר' או 'ורבותינו דרשו' וכיו"ב], שאין במשמעות לשון זה שזהו פי' חדש, אלא רק הוספת עניין, ושיעור לשון רש"י כך הוא: כיוון שיעקב לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה, ואעפ"כ היה ברור לו שהחלום יתקיים (כהמשך הכתוב "ואביו שמר את הדבר"), הנה מזה למדו רבותינו, שאין חלום בלא דברים בטלים, וזו הייתה דעתו של יעקב, שאף שבכללות, החלום יתקיים מ"מ, פרט זה שבחלום (שאמו תבא להשתחוות לפניו), הוא מהדברים בטלים שבו, אבל לפי האמת לא היה זה מהדברים בטלים, כי אכן היו הדברים מגיעים לבלהה, עכלה"ק.

וממשיך ומבאר רבנו, דהדבר הבטל שבחלום דממנו למדו חז"ל ד"אין חלום דלא דברים בטלים", הוא מה שהבין יעקב, "דאמך כבר מתה", (דיעקב לא ידע שהדברים מגיעין לבלהה), ולכאורה עפ"ז צ"ב מדוע אמרו חכמים הלשון "..בלא דברים

⁵ עמ' 156 ואילך.
⁶ ברכות, נה, סוף ע"א ואילך.

בטלים" – (לשון רבים), הרי לכאורה בחלום זה מצינו רק דבר בטל אחד, והול"ל
'אין חלום בלא דבר בטל' (לשון יחיד)?

אלא מבאר רבנו, דיחנו דבר בטל נוסף: שהרי אף יעקב עצמו, לא השתחוה
ליוסף 'ארצה', אלא רק "וישתחו ישראל על ראש המיטה"⁷,

היינו דעפ"ז אנו מתייחסים להבנתו של יעקב בהחלום, דלכן אף העניין ד"אמך
כבר מתה", הוא מהדברים בטלים שבחלום, דהא לפועל הדברים מגיעין לבלהה.

אך זה אינו מובן, דהא בפועל 'הדברים מגיעין לבלהה', וא"כ, לא יכלו חכמים
לקבוע ד"אין חלום בלא דברים בטלים", דהא רק דבר א' בטל בפועל, והול"ל,
דיעקב סבר ד"אין חלום בלא דברים בטלים".

ונ"ל עפ"י דברי רבנו בהערה 12 (לקו"ש שם), דשם מסביר רבנו את סברתו של
יעקב, מדוע לא חשב דה"ירח' בחלומו לא מדובר ברחל, דהיא כבר מתה, אלא
בלהה שגדלתו כאמו, דמבאר שם, דיעקב סבר שלא מתאים להשוות את בלהה
(אף שגדלתו כאמא) לאביו, (האמיתי – יעקב) בחדא מחתא – ("השמש והירח").

וממשיך ומסביר, דעפ"ז יומתק דיוק הלשון ברש"י: "הדברין מגיעין לבלהה",
והיינו דזה לא קאי באופן ישיר לבלהה, מכיוון דבחלום נאמר "שמש וירח", וא"כ
לא שייך להשוות את בלהה ליעקב, אלא הכוונה היא, דהדברים יכולים להגיע אף
לבלהה.

ועפ"ז י"ל, שזהו הדבר הבטל הנוסף שבחלום, דהוא ראה שמש וירח, וא"א לומר
דה"ירח' קאי ממש על בלהה⁸, כנ"ל.

וממילא י"ל, דיעקב צדק בסברתו הנ"ל, ומובן אף ע"פ הגמ' הנ"ל, "שאין חלום
בלא דברים בטלים", דמסבירה הגמ', שזהו מכיוון, דבאותה שעה, אמו לא הייתה.

אך כ"ז צ"ע, עפ"י המובא לעיל בדברי רבנו: "אבל לפי האמת לא היה זה
מהדברים בטלים, כי אכן היו הדברים מגיעין לבלהה". ולכאורה עפ"י כל המוסבר

⁷ יחי, מז, לא.

⁸ יתירה מזו, ראה בהמבואר בלקו"ש ח"ה, עמ' 22, ושם בהערה 39.

לעיל, ניתן לומר, שעניין זה – ד'אמך כבר מתה', הוא מהדברים בטלים שבחלום, דהא לא יכולים להעמיד בבלהה כו'.



מותר לשקר לצורך צדקה?

הנ"ל

איתא במס' ערכין (ו, א-ב): "ת"ר סלע זו לצדקה, עד שבאה ליד גבאי, אסור לשנותה, איני? והא רבי ינאי יזיף ופרע, (עונה הגמ' -) שאני רבי ינאי, דניחא להו לעניים דכמה דמשהי, מעשה ומייתי להו".

וכ' הב"י⁹ וז"ל: "ומ"מ איני יודע בעניין הא דרבי ינאי, מה צורך היה לו ללוות מעות לצדקה כדי לכופ הציבור באומרו דלית ליה מעות, הלא אפי' בלא שילווה הי' יכול לומר לציבור שאין לו מעות, ולכופם ע"י כך לעשות צדקה", עכ"ל. ומשמע מכאן, דמותר לשקר לצורך גביית צדקה.

והנה יש להקשות, דאיתא במס' סוכה (כט, א-ב): "ובשביל ד' דברים נכסי בעלי בתים נמסרין למלכות.. ועל שפוסקין צדקה ברבים ואינן נותנין", ופירש"י וז"ל: "ועל שפוסקין בעלי בתין הללו צדקה ברבים, שיתנו לעניים (והם) לא נותנים" עכ"ל.

והמהרש"א פי', וז"ל: "ופוסקי צדקה ברבים, היינו שבעלי בתים, מנהיגי הקהילות פוסקין צדקה מרובה, ואינן נותנין כולה, שאומרים שלא היה דעתם לכך,

⁹ יורה דעה סי' רנ"ט ס"א.

אלא בשביל אחרים שיתנו נדבות כראוי, ודו"ק. והנה מכאן משמע, דאסור לשקר אפי' לצורך גביית צדקה.

והנה בספר "ניב שפתים" כתב לתרץ, דאע"ג דמותר לשנות באמת לצורך גביית צדקה, מ"מ שאני הכא, שהבעלי בתים פוסקים בדרך נדר¹⁰, ואע"פ שכוונתם רק שירבו האחרים בנתינת צדקה, מ"מ הנדר חל עליהו, דהא קי"ל ד"דברים שבלב אינם דברים", עכ"ד.

ולא נהירא לי כ"כ, מה שתירץ, דהרי מדובר שם, דפסקו צדקה מרובה (כלשון המהרש"א), ונחלקו בזה הראשונים¹¹, אם חל נדר, וה'טור' פסק דאין חל נדר, אלא במתנה מועטת וכו', וכן משמע דעת הב"י. וא"כ, הדרא קושיא לדוכתא.

ובספר "דף על דף" עמ"ס שם, כתבו לתרץ עוד, די"ל, דרק לגבאי צדקה, מותר לשנות, שבאמת בכוחו לכופ הצבור לתרום, ע"כ מותר לו גם לשנות, כמש"כ הב"י, אולם מש"כ המהרש"א, איירי באופן שאין חיוב כלל על בני הקהילה לתרום, אלא "חשובי הקהל" התנדבו נדבות גדולות, אך לא חייבים בזה, ולכן אסור בכ"ג להתחייב יותר וכו', כמש"כ המהרש"א, עכ"ד.

וקצת נ"ל דחוק, דהא אם במקרה של ר' ינאי (עליו מדבר הב"י) מדובר על "רווחא דעניים" (כלשון רש"י, שם) וכו'.

¹⁰ עיין טור (יו"ד, רנ"ו, ס"ג) שמביא הרא"ש וכו', וראה "באורה צדקה" (עמ' רמ"א), ז"ל: "התחייב לתת צדקה לעני מסויים אסור לתת לעני אחר (גליון מהרש"א ריש סי' רנ"ט, מהש"ך בחו"מ סי' פ"ד ס"ק נ"א)". וכתב בשוה"ג, ז"ל: "ובפשטות הטעם דכבר זכה בזה העני שאליו כיון אפי' שלא הגיע לידו. וכ"כ לאסור בערוה"ש סי' רנ"ט ס"ו ועוד". וכן בעמ' רמ"ד כתב, ז"ל: "אספו כסף לעני מסויים, כדי להשלים לו די מחסורו, והותירו על מה שצריך, הע ני מקבל את המיותר, מאחר וזכה בזה אף קודם שבא לידו ממש" (אך עיין בשוה"ג, וצ"ע), וכן כתב רבנו הזקן נ"ע, בחו"מ דיני מכירה ומתנה ס"ד, וראה בקו"א. וע"כ לפי השיטה שמותר, י"ל עוד יותר, שבהגמ' בסוכה הנ"ל, היות והיה נדר, ה"ז כאילו נתנו וכו' ולכן חשיב גזל, וכן משמע מכמה ראשונים (ב"ב דף ח' ע"ב). ולהלכה, נראה דאינו כן, דהטור לא פסק כהראשונים (למשל, הר"י מיגאש על אתר, וראה בהב"י על הטור שם) הנ"ל. ואולי י"ל דבזה פליגי שהמקילים למדו כפי שכתב הגר"ז בערכין דף ו' עמ' א', ושם ביאר ע"פ דברי הגר"ח בחי' על הרמב"ם פכ"ד בהלכ' מכירה, הי"ז – שכתב, שאינו נעשה בדיני ממונות של העניים, אלא "התפסה" של צדקה על החפצא, וכן ביאר הגמ' בב"ב, "לפני שבאתה ליד גבאי מותר לשנותה".

¹¹ ראה בשו"ת צ"צ יו"ד שער המילואים, והביאור בזה.

ואולי י"ל, דבאמת מותר לשקר לצורך גביית צדקה, אך בגמ' דסוכה הנ"ל, "יורדין מנכסיהם", היות ומתגלה לכולם ד'חשובי הקהל" אמרו שיתנו ולא נתנו. משא"כ כאן, שאף אחד אינו יודע, אם הקופה ריקה או לא, ולכן יכול לשקר ולכופם (ז"א, שאין יודעים כלל שיש כאן שקר, ולכן אפשר), ואולי ע"פ הנ"ל, במקרה ש"מי שרוצה להעלות את המחיר בקניית "עליה" לס"ת, כשאינו כוונתו לקנות, אלא שאחרים יוסיפו על המחיר, יהיה מקום להקל.

ובספר "שלמי אליעזר" (עמ' כ"ז) כתב שאסור משום רמאות, ובקובץ "מבקשי תורה" מ"ו, הביאו רא"י לזה מהגמ' בסוכה הנ"ל, אך ע"פ הנראה אינו רא"י, כנ"ל. ו'באורה צדקה" (עמ' ר"כ) כתב, וז"ל: "אם נודר כדי להיות מעשה אחרים, מותר ומצוה הוא, אבל איסור גמור הוא לומר, שנותן כך וכך לצדקה, ע"מ שאחרים ילמדו ממנו לתת, ואין בכוונתו לתת. עבר ועשה כן לבקשת מנהלי המגבית, אין הנדר חל, ואין צריך לשלם הסכום שהכריז, ומ"מ ירא שמים יעשה התרה על זה, וכל זה אם הוא הכריז, אבל אם מנהלי המוסד הכריזו בשמו, אין כאן נדר כלל, והוא הדין אם הכריז הוא בעצמו ואח"כ נתן את כל הסכום שהכריז, ע"מ שיחזירו לו, אלא שיש בזה גניבת דעת, וגם כפיה בצדקה שלא כדין, וראוי לבטל מנהג זה", עכ"ל.



מילוי הפגמים במ"ע¹²

הנ"ל

¹² נדפס בקובץ הקודם (א - פ"ד) אך מפני סיבות טכניות נפלו בו אי אלו טעויות ועתה מובא בהשלמת החסר.

באגה"ת פ"א, מביא רבנו הזקן נ"ע, ברייתא מהגמ' בסוף יומא: "שלשה חלוקי כפרה ותשובה עם כל אחד, עבר על מ"ע ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב, תשובה תולה ויוה"כ מכפר...". עכ"ל. ומק' דלכאו' היות ומ"ע דוחה את מל"ת, הכפרה הנדרשת צריכה להיות גדולה יותר וכו', אלא ההסבר הוא, דהעליונות שישנה בקיום מ"ע - המשכת אור בנפש האלוקית - לא ניתנת לתיקון ע"י הכפרה, שכן, את האור שלא המשיך, אין הכפרה משלימה. הכפרה באה, רק כדי לכפר על שעבר על ציווי ה', ולא קיים את המצווה – וע"כ מספיקה תשובה בלבד. ואילו בעבירה על מל"ת, באה הכפרה ע"מ לתקן את שקלקלה העבירה, וכיוון שע"י העבירה (הפעולה) על הל"ת, נגרם פגם בנפשו וגם למעלה, לכן, אין די בתשובה בלבד, לתקן את הדבר, אלא מן ההכרח, להזדקק לכפרה של יוה"כ, שדווקא הוא, בכוחו לתקן ולהסיר את הפגם שנגרם בנפשו למעלה.

והנה כפרה היא "מילוי הפגמים"¹³, וזוהי תכלית התשובה, שתהיה לא רק התעוררות עצם הנשמה, אלא דעי"ז יתמלאו כל הפגמים. וע"כ, גם מצד האדם צריכה להיות עבודת התשובה באופן שתביא כפרה, ולא להסתפק בעצם התשובה, וכו'¹⁴.

ולפי ביאור זה קשה, דהא, מאחר שבכפרה לעובר על מל"ת, צריך להגיע ליוה"כ, כדי להסיר הפגם וכו', כנ"ל. מדוע¹⁵ לא נדרש להכפרה דהעובר על מ"ע, (וכידוע שגם בה יש פגם) לתקן המשכת האור שהחסיר¹⁶ (ולא להסתפק בתשובה על שמרד¹⁷ וכו' כנ"ל), דהא, גם חסרון אפשר לתקנו ע"י תשובה, שע"י מתמלא גם האור שנעדר¹⁸?

¹³ עיין במאמר ש"פ "משפטים" פר' שקלים- מבה"ח אדר ה'תשל"א (אותיות ז-ח). נדפס בתו"מ התוועדיות תנש"א ח"ב עמ' 276-277 ובתו"מ מאמרים מלוקטים עמ' ו-ז.

¹⁴ ראה בספר אגה"ת עם ביאורי הר"י כהן שליט"א בשולי הגיליון.

¹⁵ הביאור בזה וכו' בפשטות שמילי הפגמים וכו' מדובר על תשובה שע"י אפשר למלאת הפגמים וכו' (ועיין ביאורי רבינו להגהת מצוות התשובה, וע"ע תו"מ תשח"י ח"ג עמ' 194) ולא לגבי (גמר) הכפרה (וכן משמע בפשטות מהתניא שבשביל כפרה – שהיא הסרת הפגם וכו' - לא צריך התשובה שאלמלא החיסרון וכו').

¹⁶ לקו"ש חי"ט עמ' 426 ובכ"מ.

¹⁷ ולפי ביאור הרבי: מדוע מביא החלוקי כפרה, באיגרת התשובה דמזה מובן שכפרה נוגעת במצות התשובה. והעניין בזה שיש ב' עניינים בתשובה: א) התשובה עצמה וכו'. ב) התכלית והמבוקש של

וי"ל דאין קשה כ"כ דבכללות במ"ע אין פגם¹⁹, וזהו מה שכתב באגה"ק שהאור נעדר, (ודוקא במל"ת יש פגם וכו' כנ"ל).

אך אעפ"כ צ"ב דאשכחן בכ"מ בחסידות²⁰, הלשון: "פגם", לגבי חסרון המשכת האור (במ"ע) וכו'?

וי"ל בפשטות דמה שמדבר (בהמאמר) דכפרה היא "מילוי הפגמים", הוא דוקא כשישנו פגם כפשוטו, וכו'. וע"ד במל"ת, ובהעדר האור אף דאפ"ל, דיש פגם בכ"א, זה בפרטיות ומה שמדבר באגה"ת הוא בכללות וכו', ואין פגם בנפשו וכו' וע"כ בשביל הכפרה, התשובה מספקת.



מחלוקת רש"י ותוס' ב'מיגו למפרע'

הת' יהודה זונדל שי' אייזנבך

תשובה. וא"כ א) מה החידוש בכפרה על מ"ע שהרי על תשובה מדבר אח"כ מדוע הקדים ג' חילוקי הכפרה אם א"צ לכפרה על מ"ע אלא בתשובה. ב) אם אפשר להגיע לשלימות התשובה וכו' ע"י המשכת האור, מדוע תספיק תשובה לגמר הכפרה (ואי"ל דמאחר שרצה הרבי להבהיר איך "קרוב מאוד" לעשות תשובה דהא עפ"י המבואר בסהמ"צ לכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע (ל"ט, א): ההמשכה שמביאה למילוי הפגמים – "לא נפלאות ממך" וקרוב הדבר וכו' עיי"ש. וצ"ע).

¹⁸ ובדא"פ י"ל הביאור בזה כידוע דבתשובה יש עניינים הקשורים עם "מכאן ולהבא" ויש עניינים הקשורים עם "העבר" ובנדו"ד בהקשר להעבר מספיק תשובה וכו' (אמנם להמשכת האור וכו' אעפ"כ אי"כ פגם) וע"כ יש כאן כפרה. וכן במל"ת ובהקשר להעבר היות ויש פגם בנפשו אין מספקת תשובה אלא יש להגיע ליוה"כ ע"מ לנקות הפגם. אך בהקשר להעתיד – אף דע"י תשובה עצומה וכו"ב אפשר למלא החסרון (ז"א, להמשיך האור שהחסיר בהמשכתו) עכ"פ לא כתב זה, מאחר שמדבר על עניינים דלעתיד ועדיין צ"ע.

¹⁹ ובלקו"ש חיי"ט בשיחה הנ"ל, עמ' 427, הערה 10 כתב דבפרטיות עניין הפגם שייך גם בביטול מ"ע (שגם זה היא מרידה במלכותו ית'), עיי"ש.

²⁰ ראה לקו"ת 'תורת שמואל' תרכ"ו עמ' מ"ג, עיי"ש.

תלמיד בישיבה

איתא במס' ב"ב (ל, א-ב): "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מפלניא זבינתה דזבנה מינך, אמר ליה את לאו קא מודית, דהאי ארעא דידי היא, ואת לא זבינתה מינאי, זיל לאו בעל דברים את, אמר רבא דינא קאמר ליה", ע"כ.

והנה התוס' שם (ד"ה "לאו קמודית דהא ארעא הוא"), דן בעניין מיגו למפרע, וז"ל: "אבל וודאי השתא, דאמר מפלניא זבינה דזבנה מינך, והודה שהייתה שלו, תו לא מצי למיטען קמי דידי זבנה מינך, או קמי דידי דר בה חד יומא, במיגו דאי בעי, אמר בתחילה לא הייתה שלך, דמיגו למפרע לא אמרינן", דהיינו, שאם היה טוען אז [לפני שטען "קניתי את זה מפלוני שקנה ממך", והודה לו שהשדה הייתה שייכת לו] "קמי דידי", היה נאמן במיגו, "דאי בעי אמר בתחילה לא הייתה שלך", אבל עכשיו, שכבר הודה לו שבעבר השדה הייתה שלו, אינו נאמן לומר "קמי דידי", כיון שאין לו כבר מיגו, דמיגו למפרע לא אמרינן, ואח"כ מביא התוס' מס' ראיות לדבריו - שמיגו למפרע לא מועיל. ואכ"מ.

אך הנה בהמשך התוס' שם, הביא את דברי רש"י בכתובות, וז"ל: "ומה שפ"ה בפ' בתרא דכתובות, גבי עשאה סימן לאחר, דאם טען ואמר חזרתי ולקחתיה ממנו, לאחר שעשתיה סימן בשמו, נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דמאחר שיש עדים שהייתה שלו ונגזלה ממנו, ואין לו זכות למחזיק, אלא על פיו של המערר שעשאה סימן לו, והרי חזר ואמר לקחתיה ממך, אין נראה לר"י דבכה"ג לא אמרי' מיגו כדפרישית, דע"י מה שהיה יכול לטעון תחילה, אינו נאמן עכשיו, אלא נראה לר"י, דהתם נמי מיירי דחזר ואכלה שני חזקה, אחר שעשאה סימן וכי תימא אי אכלה פשיטא, ומאי קמ"ל ר' יוחנן דנאמן, מתני' היא דחזקה שיש עמה טענה הרי זו חזקה? וי"ל דס"ד דלא מהימן כיון שערער עליו קודם שאכלה שני חזקה לומר שהיא שלו לא עביד איניש דליזבנא בתר הכי קמ"ל" עכ"ל.

דהיינו, הגיע לב"ד שטר מכר שבו מצר המוכר שדה מסוימת השייכת לפלוני (בתור שדה השייכת לו למוכר), ואותו פלוני חתם על השטר, ואח"כ בא אותו

פלוני וטען, שלמרות שהודה בחתימתו שהשדה שייכת למוכר, אבל חזר ולקחה לאח"מ, וכתבה שם הגמ' שנאמן, ופי' ע"ז רש"י שם, ד"משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר", כי לולא ההודאה של אותו פלוני, לא הייתה למוכרשום טענה, ולכן עכשיו שביטל, נאמן.

אמנם הר"י אינו סובר שיש לו טענת 'הפה שאסר...', והסיבה לכך שבכ"ז סובר שנאמן, הוא משום שפה מדובר, במקרה שלאחר שערער עליו, חזר ואכלה שני חזקה, אך אינו מובן דא"כ מה החידוש, וי"ל דהיינו חושבים שכיוון שכבר ערער עליו, שוב אינו נאמן, קמ"ל.

אך הנה לכאורה צריך ביאור במה נחלקו, בהקדים דברי הגרא"ו, בקובץ שיעורים, דכתב דרש"י ותוס' נחלקו, בדין 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' גופא: דאי הנאמנות דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, היא מדין מיגו למפרע, או שזה דין בפ"ע, דרש"י ס"ל, דהוא דין בפ"ע, ומשו"ה אע"ג דמיגו למפרע לא אמרינן, שפיר מהימן מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, והתוס' ס"ל דהנאמנות של הפה שאסר הוא הפה שהתיר, היא מטעם מיגו, ומשו"ה אף הכא אמרינן דמיגו למפרע לא אמרינן.

ויסוד מחלוקתם הוא, האם הפה שאסר הוא בירור כמו מיגו, כיון שהיה יכול לשקר ולהותיר לגמרי, ורק דהפה שאסר, הוא מיגו טוב יותר מסתם מיגו, כיון דהוא מיגו דאי בעי שתיק, או שהפה שאסר אינו דין בירור [מדמהיה יכול לשקר] אלא עיקרו הוא, דמכיון שכל כח הטענה הוא רק ע"פ הודאתו, ובמילא אין לנו יותר ממה שאמר ופירש, וכל זה דווקא גבי 'הפה שאסר', אבל במיגו למפרע בין רש"י ובין תוס', מודים שלא אמרינן, אך עפ"ז אינו מובן, דאמנם מלשון התוס' בכתובות משמע שדין הפה שאסר, אינו נובע מדין מיגו, אלא הינו דין בפ"ע, ובמילא הינם חולקים דווקא גבי ה'פה שאסר אבל גבי מיגו כ"ע מודו, אך בתוס' בסנהדרין משמע, ד'הפה שאסר' אינו דין בפ"ע כ"א הינו נובע מדין מיגו ובזה

נחלקו התם רש"י ותוס', דכתב התם²¹: גבי ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה, אמרה, ידענא ליה בהאי שטרא דפריע הוא כו', ולא הימנה ר"נ, א"ל רבא, והא את בעיא קלתיה, כיון דאתחזק בבי דינא, פי', שראינוהו בידה לא מהימנה, דאין כאן עוד מיגו, שעל כרחך צריכה עכשיו טענה זו שהיא אומרת, אם רוצה לפטור את הלווה, ובקונטרס פי' שם, אתחזק שהיה השטר מקויים, ואין נראה לר"י דמה מועיל דמ"מ אי בעי קלתיה", והתם אכן אנו רואים שחולקים במיגו.

וא"כ, נראה בפשטות לבאר את מחלוקתם, האם סבורים דאפ"ל מיגו למפרע, או לא, אך עדיין צ"ע, מה סברת רש"י, דס"ל שמיגו למפרע מועיל, ומה סברת התוס', דס"ל שמיגו למפרע לא מועיל?

ונראה לבאר מחלוקתם בזה בשלושה אופנים, ובהקדים, דהנה ידוע²², דישנם תרי דינים במיגו: א. בירור – דהיינו, שמבורר לנו שדובר אמת, שהרי יכל לטעון טענה יותר טובה מזו שטען. ב. כח הטענה – דהיינו, שיש לו כח לטעון, ומכיון שהיה בכוחו לטעון טענה טובה יותר, ע"כ לא הורע כוחו במה שטען טענה זו.

ועפ"ז י"ל:

א. דרש"י סבר, דמיגו הוא כח הטענה, ובמילא הכא יש לו כח הטענה, ולכן אע"פ דהוא למפרע, בכ"ז מועיל, כי יש לו כח לטעון טענה. ותוס' ס"ל, שמיגו זה בירור, וממילא, במיגו למפרע שאין בירור, דעכשיו יכול להיות שמשקר דאינו יכול לטעון אחרת, לכן אינו נאמן.

ב. בין לרש"י ובין לתוס' ס"ל, דמיגו הינו בירור, אך פה רש"י סבר, דכיון בירר לפני כן, אזי, הבירור הזה ממשיך אף עתה, דכמו שמצינו דאומרים בכ"מ²³ 'הוחזק כפרן לאותו ממון', ה"נ י"ל, דהוחזק נאמן לאותו ממון.

ג. בין לרש"י ובין לתוס' ס"ל דמיגו הינו כח הטענה, אך רש"י ותוס' חולקים, האם כח הטענה, הוא דווקא שיוכל לטעון טענה זו עכשיו (לאחר שטען טענה

²¹ לשון התוס' הנ"ל.

²² ראה קובץ שיעורים להגאון ר' אלחנן וסרמן.

²³ ראה גמ' ב"מ, דף י"ז, ע"א.

שהיא נגד המיגו), או מספיק, שיש כזו טענה, אף דעתה אינו יכול לומר טענה זו, דרש"י ס"ל, דמספיק שיש כזו טענה ולא צריך שיוכלו לטעון אותה אף עתה לאחר שטען טענה אחרת, אולם תוס' ס"ל, שצריך שיוכלו לטעון את הטענה אף עתה, וק"ל.



'תורה וגדולה במקום אחד'

הת' שלום שי' אייזנברגר

תלמיד בישיבה

איתא במסכת גיטין (נט, א): "מימות משה רבנו ועד רבי לא מצינו אדם שהיה אצלו תורה וגדולה במקום אחד" (יחד). ושואלת שם הגמרא, הרי מצינו בכ"מ אנשים שבדורם היו בעלי תורה וגדולה במ"א, והגמ' (שם) דוחה כל ראי' לגופה.

בין האנשים שמביאה הגמרא כדוגמא לאדם יחיד בדורו²⁴ שהי' הכי גדול בעשירות והכי גדול בתורה, מביאה הגמ' את שלמה המלך, והגמרא דוחה שבימי שלמה היה את שמעי בן גירא (שהיה ראש הסהנדרין, וגם את"ל דנפטר, אעפ"כ "כולהו שני קאמרינן").

²⁴ וכפי שפרש"י בלה"ק (גיטין ד"ה "במקום אחד"): "שתהא תורתן וגדולתן של ישראל במ"א, שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו", (עכ"ל). משמע שצריך שיהיה דווקא **אחד** בדור שיהיה הכי עשיר והכי גדול.

ומסביר ע"כ המהרש"א, דשמעי בן גירא היה שווה לשלמה המלך דווקא בתורה. ולכאור' צ"ב דלהוי ידוע, ששלמה המלך היה "חכם מכל אדם", וכפי שמסופר, ששלמה המלך היה בקי בכל מכמני ומסתרי התורה, ורק פרט אחד לא הבין מכל התורה (מצוות פרה אדומה, וכלשון הפסוק "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני")? וניתן לומר דאף מטעם זה אומר הרמב"ם (בהלכות מלכים): שמלך המשיח יהיה יותר גדול משלמה המלך (כלומר מכך שבדווקא אמר שיהי' יותר גדול משלמה, משמע שאין יותר חכם משלמה המלך לע"ע).

וא"א לומר דגם שמעי בן גרא ידע את כל התורה חוץ מפרט אחד, דהא לא מצינו כן בשום מקום (משא"כ גבי שלמה).

נמצא א"כ שלא ניתן להביא את שמעי בן גירא בתור אדם השווה לשלמה בחכמה, ובמילא הדרא קושיית הגמ' לדוכתא (ע"פ הסבר המהרש"א ורש"י): דמצינו בשלמה תורה וגדולה במ"א?

הסוגיא הנ"ל מופיעה בגמ' בסנהדרין (לו, א) דשם מסביר רש"י בתירוץ הגמ' (ששלמה לא הי' יחיד בדורו, דהא הוה שמעי בהדיה): דשמעי היה גדול, ומוכיח זאת מכך ששמעי ירד לקראת דוד עם אלף איש. ומסביר שם המהר"ם שהכוונה גדול זהו גדול בתורה.

ולכאורה אינה מובנת הוכחתו של רש"י (והמהר"ם): ששמעי היה אדם גדול, מכך שירד לקראת דוד עם אלף איש דהרי מטרת הירידה הייתה לצורך פיוס?

היוצא מכהנ"ל: א) תשובת הגמ' בגיטין (לפי רש"י²⁵): דבימי שלמה הי' שמעי גדול ג"כ, אינה מובנת: דהא שלמה הי' גדול משמעי, דהא שלמה היה ה"חכם מכל אדם". ב') צ"ב מהי ההוכחה והדחי' של רש"י והמהר"ם, דשמעי היה גדול בתורה? ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

²⁵ אולם לפי המהרש"א ניתן אולי ליישב דשמעי היה רבו של שלמה



קבלת פני השכינה של אברהם אבינו

הת' מנחם מענדל אושרי שי' בורש
תלמיד בישיבה

בשיחה לפ' וירא (נדפס בלקו"ש ח"ג), מסביר הרבי, דלגבי רשב"י, מצוות הכנסת אורחים אינה גדולה מקבלת פני השכינה, מאחר ואצלו הייתה קבלת השכינה באופן מאוד נעלה, עד שנאמר עליו "מאן פני האדון הוי' – דא רשב"י", ועוד, שאצלו הרוחניות היתה עיקר המצווה, ולא המעשה הגשמי. וראיה לכך, דבהיותו במערה המשיך המשכות באופן רוחני, שאנו ממשיכים אותם, רק ע"י קיום המצוות באופן גשמי.

והנה לכאורה אצל אאע"ה הייתה קבלת פני שכינה, באותו אופן שהייתה אצל רשב"י, כמ"ש בארוכה בסה"ש תשנ"ב²⁶, גודל הגילוי שנתגלה בו ה' לאברהם, שם הוי' שלמעלה משם אלוקים, ואף למעלה משם הוי' דפר' לך-לך, וכן גבי הפרט השני, מקביל אאע"ה לרשב"י, כמ"ש בתו"מ (תשי"א, ח"ג): "אך באמת, פנימיות וחיצוניות והקיום שלו היה בפנימיות – היינו, שהרוחניות היא העיקר ולא הגשמיות".

וא"כ צ"ב, מדוע רץ אאע"ה לקיים מצות הכנסת אורחים, והרי קבלת פני השכינה דאברהם, הי' יותר נעלית מהכנסת אורחים, דהא לעיל נאמר שדרגתו הי' כדרגת רשב"י, דאצלו הכנסת אורחים הי' כקבלת פני שכינה?

²⁶ח", בשיחה לפר' וירא.

וי"ל שרץ לקראתם, ע"מ לתת לנו את הכח לכך, שהכנסת אורחים שלנו תהיה גדולה יותר מקבלת פני השכינה (כלומר שהמעשה הגשמי של המצווה, יהיה יותר נעלה מקבלת פני השכינה).

ומובן ביותר ע"פ ביאור רבינו בדברי הרמב"ם – והוא החוק שחקק אאע"ה, וזלה"ק [בתרגום חופשי ללה"ק]: "ומשום זה קבע את הכנסת אורחים שלו, באופן שתהיה שייכת לכל אדם", ע"י שקיים את המצווה בגשמיות, דהיינו, אע"פ שמצד דרגתו לא הי' צריך לרוץ לאורחיו, מ"מ, ע"מ שהמצווה תהי' שייכת לכל אדם, קבע את הכנסת אורחים שלו, שתהא באופן ששייך לכל אדם.

כ"ב שנים – שנים מועטות!?

הת' שניאור זלמן אהרן שיי' ביטון
תלמיד בישיבה

בהמעשה שמובא במסכת ב"ב (יא, א), דבנימין הצדיק היה ממונה על קופת הצדקה, ופעם – בשנת בצורת, באה לפניו אישה, וביקשה ממנו שיפרנסה, והשיב לה בשבועה, שקופת הצדקה ריקה, אך כשמע שזה נוגע לחיי נפשות של אמא ושבעה בנים), מיד עמד ופרנסה משלו, ולימים, כשחלה ונטה למות, אמרו מלאכי השרת לקב"ה: "רבש"ע, אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחי' אישה ושבעה בנים, ימות בשנים מועטות הללו?" ומסיימת הגמ', שמיד קרעו לו גזר דינו, והוסיפו לו עשרים ושתיים שנה על שנותיו.

ובהמהרש"א על אתר כתב, וז"ל: "...והוסיפו לו כ"ב שנה, שמצינו שהן נקראות שנים מועטות, ברבקה שאמרה ליעקב: "וישבת עמו ימים אחדים וגו'²⁷, דהיינו, מועטים כפי' רש"י, והוא נתעכב שם עד בואו לאביו כ"ב שנה, וק"ל." דהיינו

²⁷ בראשית כ"ז, מ"ד.

שהמהרש"א סובר, שרצו להחסיר לבנימין הצדיק כ"ב שנים מחייו, וע"ז שאלו מלאכי השרת, האם בשביל שנים מועטות הללו – כ"ב שנה – ימות בנימין הצדיק. וע"כ מסביר המהרש"א, כיצד ניתן לומר שכ"ב שנים הן "שנים מועטות".

אך צ"ב, דכיצד ניתן להוכיח מהא, דהכ"ב שנה שנתעכב יעקב, נקראו ימים מועטים, דאף כאן כ"ב שנה שהוסיפו לו, יקראו שנים מועטות, דהא, דווקא שם מחמת גודל אהבת יעקב לרחל, נחשבו כ"ב שנה אלו כימים מועטים, וכמ"ש בפרשת ויצא (כט, כ): "ויעבד יעקב ברחל שבע שנים, ויהיו בעיניו כימים אחדים, באהבתו אותה", היינו, שאף שבע שנים חשיבי ימים אחדים, כאשר יש לאדם מטרה ותכלית בזמן זה (כהשנים דיעקב, שמטרתו הייתה נישואין לרחל).

וכמ"כ מובן מהא דמצינו בפר' "וישב" (לד, לד): "ויקרע יעקב שמלותיו... ויתאבל על בנו ימים רבים". ומפ' רש"י על אתר: "ימים רבים- כ"ב שנה וכו'", היינו, דמכיוון שהוא תלוי בהרגשת ובמצב האדם, חשיבי כ"ב שנות אבל אלו, כ"ימים רבים".

וא"כ, כיצד הוכיח המהרש"א מהכ"ב שנים דרבקה ויעקב, דכל כ"ב שנים חשיבי שנים מועטות?

ואולי יש לתרץ עפ"י מה שכתב רבנו הזקן באגרת הקודש סימן כ"ז, וזלה"ק: "שחיי הצדיק אינם חיים בשרים, כ"א חיים רוחניים, שהם אמונה ויראה ואהבה, ובאהבה כתיב, 'רודף צדקה וחסד, ימצא חיים וחסד', הוא האהבה כו'..." עכלה"ק. דמהא ניתן לומר, דמאחר שחיי הצדיק הם חיים רוחניים, והיינו, שהצדיק חש אהבה רבה בעבודת ה' בקיום תומ"צ, מאחר דכל ענייניו, הם קיום רצונו ית', אשר ע"כ מובן, דכ"ב שנה בחיי בנימין הצדיק, לא תופסות אצלו חשיבות, וחשיבי 'שנים מועטות'.

וזהו הדימיון ליעקב, דאף בו, נחשבו שנים אלו כימים מועטים, ב'אהבתו אותה'.

אך לכאור' יש להבין ביאור זה, ע"פ דברי רבנו בשיחת ש"פ "מקץ" תשנ"ב²⁸,
דמבאר שם פי' מה שאמר יעקב לפרעה: "ימי שני מגורי.. מעט ורעים.."²⁹, ד'מעט'
היינו מעט באיכות, (דאחרת יוקשה: א. מהו הצורך לבאר לפרעה אם מספר שנים
אלו הוא מועט? וב. הרי הוא היפך המציאות דק"ל שנה הם לא מעט), ולכאור' ע"פ
ביאור עניין חיי הצדיק הנ"ל, הי' ניתן להסביר בפשטות, דאף זוהי כוונת אמירת
יעקב לפרעה?

אך מובן בפשטות, דלא ניתן לפרש כן, דכן מבואר בהמפרשים דעל אתר³⁰, דהא
דשאל פרעה את יעקב למספר שנות חייו, הוא מפני שנזרקה בו שיבה (והיינו,
מחמת צרותיו), שלכן שאלו, וממילא מובן הכרח תשובת יעקב, הבאה לענות
לשאלת פרעה, מדוע קפצה עליו זקנה בטרם עת³¹.



ביאור טענת 'שכוני גוואי'

הת' מנחם מענדל שי' בלינוב

הת' מרדכי שי' גרוזמן

תלמידים בישיבה

א.

איתא במס' ב"ב (כט, ב): "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר
ליה מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הוואי, אתא לקמיה

²⁸ סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 204.

²⁹ "ויגש", מ"ז, ט'.

³⁰ רמב"ן, רשב"ם ועוד.

³¹ ניתן אף אולי לבאר בפשטות, דלא יתכן דיאמר יעקב על עצמו דעבודתו הרוחנית היא נעלית שע"כ
עברו עליו שנותיו במהרה כו', לפרעה.

דרב נחמן, אמר ליה זיל ברור אכילתך, אמר ליה רבא הכי דינא, המוציא מחבירו עליו הראיה".

והנה נחלקו הראשונים בביאור טענת "אנא בשכוני גוואי":

הרשב"ם הסביר שטענת המערער היא: שהיה בחדרים הפנימיים של הבית, ואילו המחזיק היה בחדרים החיצוניים, וכשהייתי יוצא מביתי הייתי עובר דרך דירתך וא"כ אין לך חזקה.

ואילו הרמב"ן חולק על פי' הרשב"ם ואף מק' עליו: והרי זה הרגילות שאדם נותן לשכנו לעבור דרכו, ועוד שאם אדם מוכר לחבירו חדר ומשאיר לעצמו דרך לעולם לא יהיה לקונה חזקה.

ולכן מסביר הרמב"ן את טענת המערער באופן שונה: שהמערער טוען שהיה במקום מרחקים ומשום כן לא מחה, מאחר דאף אם היה מוחה, לא היתה נשמעת מחאתו.

ולכא' אפשר ליישב את קושייתו של הרמב"ן מדיוק בלשון הרשב"ם, שבאמת אם רק היה עובר דרכו אזי הי' למחזיק חזקה, ומשום הא כתב הרשב"ם "והייתי משתמש עמך" ורק בגלל שהשתמש עמו אין חזקה.

ב.

והנה בגמ' (שם) נחלקו האמוראים האם המחזיק חשיב כמוחזק או לאו:

שר"נ סובר שלאחר שטוען שמחה כשעבר בדירתו (רשב"ם), או שלא היה באפשרותו למחות (רמב"ן), אזי המחזיק לא חשיב כמוחזק ועליו להביא ראיה: "זיל ברור אכילתך".

ואילו רבא סבר שהמחזיק חשיב כמוחזק משום שהחזיק כבר שלוש שנים, ועכשיו שהמערער טוען שמחה (רשב"ם), או שלא יכל למחות (רמב"ן), צריך להביא הוכחה לזה, וחשיב 'מוציא', ולכן פסק "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ולכאורה צ"ע באיזו סברא נחלקו, וגם צ"ל מדוע תמה רבא על דברי ר"נ: "דינא הכי?! המוציא מחבירו עליו הראיה", דלכאו' שיטת ר"נ מובנת היטב, דכשיש ספק על החזקה נשאר הקרקע בחזקת מרא קמא, דהא כל טעם החזקה זהו משום שלא ערער, ומדוע תמה רבא וסבר שהמערער חשיב כמוציא?

ג.

ולכאו' הנה הסתפקות זאת "מי נחשב כמוחזק" תלויה בפלוגתת הראשונים (כ"ט, א) בביאור סברת רבא, דיסוד חזקת ג' שנים הוא משום "דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטריה - תרי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר",

דעת הרא"ש והנמו"י:³² דזהו משום תקנת חכמים, שתקנו לטובת הלוקח³³ שקשה לו לשמור על שטרו יותר מג' שנים, וע"כ תקנו שיש לו לשמור רק ג' שנים, ולאחר ג' שנים לא יוכל המערער לדרוש את השטר.

אולם דעת הרמב"ן (להלן מ"ב, א): דזהו משום שהמערער שתק ולא מיחה (בירור), אולם לכאו' מטעם זה הי' סגי בחזקת שנה אחת, אך מכיוון "דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטריה", לכן ברגע שיבקש המערער מהמחזיק את השטר בתוך שלוש שנים יש 'ריעותא' על החזקה בטענת "אחוי שטרך", ולכן החזקה מועילה רק לאחר ג' שנים, ע"מ שלא תהי' 'ריעותא' מכך שאין לו שטר.

והנה לכאו' פלוגתת רבא ור"נ תלויה בב' המחלוקות הנ"ל:

דלדעת הרא"ש דחזקת ג' שנים הוא תקנת חכמים, מובנת דעת רבא דהמחזיק חשיב מוחזק, היות ורבנן תקנו דאחר ג' שנים עוברת הקרקע לחזקתו של המחזיק, וע"כ ברגע שיכול להוכיח שמחה או שלא היה באפשרותו למחות, יש בכח המחאה לבטל את החזקה, וא"כ היכן שהמערער אינו יכול להוכיח זאת, הרי מכח תקנת חכמים המחזיק חשיב כמוחזק,³⁴

³² וכן דעת רש"י בכתובות (יז, א) והרשב"ם עפ"י דיוק ה"קצוה"ח, עיי"ש.

³³ דאל"כ יש כאן פסידא דלקוחות.

³⁴ דאין ספק מחאה מוציא מידי ודאי חזקה.

משא"כ רב נחמן יסבור כדעת הרמב"ן, שכל החזקה בנוייה על ההוכחה שלא מיחה, ולכן כל זמן שאין לו הוכחה ברורה שהמערער לא מיחה, למרות שהיה עליו למחות, הרי אין כאן חזקה כלל שאולי הי' מחאה, ולכן הקרקע תישאר בחזקת מרא קמא שהוא המערער.

אך זה אינו, דא"א לומר שרבא ור"נ נחלקו בפלוגתת הראשונים, דברור דאף לשיטת הרא"ש (תקנת חכמים) צריך להסביר את דברי ר"נ, היות וההלכה היא כר"נ.

וכן אף לפי שיטת הרמב"ן צריך לבאר את דברי רבא, שהרי את הכלל ד'תלת שנים לא מיזדהר... (וע"ז הרמב"ן הסביר שהכוונה כאן שזה 'בירור') רבא אמר, ואיך אפשר להסביר דהרמב"ן סובר כר"נ ולא כרבא (ורבא סובר כהרא"ש שזה תקנת חכמים) הא כיצד ייתכן שרבא סותר את דבריו?

ד.

ונראה לומר דלדעת הרשב"ם אפשר ליישב עפ"י מה שדייקנו בלשונו - "ומשתמש עמו בבית החיצון", ואפ"ל דהרשב"ם אזיל כשיטת הרא"ש³⁵ והנמו"י, דיסוד חזקת שלוש שנים זהו משום תקנת חכמים, ובזה חולקים רבא ור"נ.

³⁵ והנה אתי שפיר לפי דיוק המפרשים ברשב"ם (ל, ב) בד"ה "אמר רבא בדינא קא"ל", בנוגע למק' בגמ' שאדם החזיק באדמה והגיע אליו חברו בטענת "מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מפלניא זבינתיה ואכלתיה שני חזקה, א"ל פלניא גזלנא הוא, א"ל והא אית לי סהדי דאתאי ואימלכי בך וא"ל זיל זבין, א"ל השני נוח לי, הראשון קשה הימנו, אמר רבא "דינא קאמר ליה".
ופי' ע"ז הרשב"ם: מדוע המחזיק אינו נאמן בחזקת ג' שנים בשתיקת המערער משום "שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת וכיון דאין שטרו מועיל לו, שהרי מגזלן לקח, אף חזקתו אינה כלום". שמאחר שאם הי' לו שטר לא הי' נאמן משום שזו חזקה ללא טענה, אז ודאי שכן הוא גם במק' של חזקה שעיקרה שמירת השטר,
וטענה זו אתי שפיר רק אם נאמר שהרשב"ם אזיל כהרא"ש, שזו תקנת חכמים שחזקת ג' שנים עומדת במקום שטר.
אבל אם נסביר כהרמב"ן שעניין החזקה היא בירור וכאן המערער שתק יש כאן בירור, ומדוע יהי' נאמן, וא"כ אתי שפיר דהרשב"ם אזיל כהרא"ש (וכן משמע ברשב"ם ד"ה "הני מילי" שאומר "ולא מילתא הוא שהרי החזקה במקום שטר עומדת", משמע ששורש החזקה שטר הוא ולא בירור).

דר"נ סבר דזה שהיה גר עימו ומשתמש עימו בחדר החיצון, אין זה רק כמחאה, אלא דבר זה מבטל את עצם החזקה, והיות שיש ספק על עצם החזקה, והרי אין ספק חזקה מוציא מוודאי - חזקת מרא קמא (המערער), ולכן ר"נ סובר שחוזר למ"ק, וזה מדוייק בלשונו: "זיל ברור אכילתך", היינו עליך לברר שבכלל החזקת ג' שנים.

משא"כ רבא סבר, דהא שהשתמש עמו בחדר החיצון, אין זה מבטל את החזקה, אלא חשיב כמחאה גרידא, ולכן היות והחזקה היא וודאית ויש רק ספק במחאה, אזי אין בכוחה להוציא מידי וודאי חזקה, ואולם תירוץ זה אתי שפיר רק לפי דעת הרשב"ם, משא"כ לפי דעת הרמב"ן לא שייך לומר שהמחאה לא מבטלת את עצם החזקה, כי הרי לפי הרמב"ן כל היסוד של חזקה היא על המחאה.

ה.

ולכאו' אפשר לבאר את שיטת רבא אף אליבא דהרמב"ן:

דאפ"ל דהכא חשיב למחזיק כמוחזק, למרות שלפי טענת המערער שהיה בארץ מרחקים ולא היה ביכולתו למחות (היות ומחאתו לא הייתה נשמעת למרחקים), וממילא, אם נכונה טענת המערער, הרי המחזיק אינו חשיב מוחזק כלל, היות וכל החזקה לדעת הרמב"ן בנויה על ההוכחה מצד שהמחזיק שתק ולא מיחה,

אך עכ"פ אפ"ל את סברת רבא, דהיות והמחזיק החזיק ג' שנים שלימות תוך שתיקת המערער, ה"ז חשיב כחזקת ג' שנים מושלמת, היות ולא ידוע לנו כלל שהמערער היה בארץ מרחקים, ואין אנו מסתפקים בטענה זו כלל, היות שלנסוע לארץ מרחקים בלי ידיעת בני העיר וכדו' אינו מצוי כלל, ולכן אפי' אם המערער טוען טענת ברי שהיה בארץ מרחקים, אין בזכותו לבטל את חזקת ג' שנים של המחזיק, וע"כ המחזיק חשיב מוחזק, ועל המערער להביא ראיה על טענתו הלא מצויה ששה במקום מרחקים.

ואילו ר"נ חולק עליו וסובר, דהיכא דהמערער טוען שמיחה, אין חזקה כלל, ואף שטענתו אינה מצוייה, עכ"ז טענתו טענה והחזקה בטלה, אא"כ יבטל המחזיק את טענת המערער.

ו.

ובזה תובן טענת ר"נ נגד שיטת רבא המובאת בסוף הסוגיא (ל, א)³⁶, "דרב נחמן נמי לא קשיא כו', אבל הכא לא יהיב אלא דנקיט שטרא, מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקיים בנכסי?", שר"נ מסביר את שיטתו, שכאן ששטר ע"מ לגבות על –ידו, צריך קיום, ה"נ חזקת שלוש שנים, היא כעין שטר, וע"מ להחזיק בבית צריך להביא ראיה על כך.

וכתב בעליות דרבנו יונה: "צריכים אנו לפרש מה תשובה הוא משיב על דברי רבא דחשיב ליה להאי מוחזק כיון דאכלו שני חזקה, משא"כ במאן דנקיט שטריה ולא נתקיים בחותמיו ולא אכל נמי שני חזקה",

ופי' רבנו יונה "דכיון שמהתורה עדים החתומין על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ולא בעי קיום, דלא חציף איניש לזיופיה, א"כ אע"ג דחכמים חשו לזיוף והצריכו קיום, מ"מ החזקתו של מי שירד לשדה ע"י השטר, אף שאינו מקויים, עדיפא מהחזקות של ג' שנים בלא שטר, כשהמערער טען טענת בשכונני גוואי.

וכיון שהיורד לשדה חבירו והשטר אינו מקויים, אמרינן ליה קיים שטרך, ולא חשבינן ליה מוחזק במה שיורד לשדה בשטר זה, לומר שעל המערער היה להביא ראיה ליפסול את השטר, אלא אמרינן קרקע בחזקת בעליה עומדת, ה"נ על המחזיק להביא ראיה", עכ"ל.

³⁶ שמק' הגמ' מהמקרה "דבי בר סיסין" ששם ר"נ פסק שהקרקע תשאר בידי המוחזק, ומתרתת הגמ' שהכא זה שונה, משום שזה כמו שטר (כפי שיוסבר לעיל), משא"כ ב"דבי בר סיסין" אוכלת שני חזקה.

ולפי זה מובנת היטב טענת ר"נ משטר, מאחר דאף בשטר טענת זיוף היא טענה לא שכיחא, דהא קי"ל במס' גיטין (ב, א), דמדאורייתא לא חיישינן לזאת, משום דלא חציף איניש לזיופי, וכל הדין דקיום השטרות אפי' כשהמערער טען טענת מזויף, הוא רק מדרבנן [לשיטת כל הראשונים חוץ מר' אביגדור³⁷], ולמרות שטענת מזויף לא שכיחה, עכ"פ לא נחשב בעל השטר כמוחזק,

ה"נ ר"נ סובר, גבי חזקת שלוש שנים, שאע"פ שהמערער טוען טענה שאינה שכיחא, על המחזיק להביא ראיה.

.ז.

ועדיין יש לבאר שיטת רבא, מה יענה על טענה זו (שרואים שבשטר טוענים טענה שאינה מצויה),

ואפ"ל שרבא יחלק בין טענת מזויף בשטר, לבין טענת מזויף 'בשכונני גוואי', דשאני טענת מזויף בשטר, דהסיבה שחכמים חששו לזיוף ותקנו דשטר שאינו מקויים "חספא בעלמא הוא" (ב"מ ז, א), הוא משום דרבו המזייפים, ואפי' אם נאמר שמספר האנשים המזייפים הוא מיעוט, עכ"ז, ה"ז נתינת מקום לקלקול גדול במק' שאדם אחד יזייף הרבה שטרות, וא"כ "לא שבקת חיה לכל בריה"³⁸, ויש כאן תיקון גדול בזה שהצרכנו קיום השטר,

משא"כ החזקת ג' שנים, שהמחזיק החזיק כדין, והמערער שתק, הרי אפי' אם המערער טען שהוא היה בארץ מרחקים, אין לנו כלל לחוש לטענתו, היות וזה דבר שאינו שכיח, וכאן אין מקום לתקן תקנות, אלא המערער צריך להביא ראיה, דאל"כ נגיע למצב ד"לא שבקת חיה לכל בריה", דכ"א יבא בטענת "שכונני גוואי" וק"ל.

טעם הרקיקה ב'עלינו לשבח' (גיליון)

³⁷ סוסבר שכשהלווה טוען טענת ברי שהשטר מזויף, אזי גם מדאורייתא צריך קיום.

³⁸ לשון התוס' בגיטין דף ב' ע"א.

הת' יצחק מאיר שי' בריכטא

תלמיד בישיבה

בקובץ האחרון דישיבתנו³⁹, הקשה הת' י.ו. על כך שבספר המנהגים⁴⁰ כותב רבינו שהסיבה לכך שרוקקים ב'עלינו לשבח' היא מפני שלא רוצים ליהנות מרוק שנתהווה בזמן הזכרת ע"ז, אע"פ שבט"ז כותב שהטעם הוא בשביל שיהיה ביזוי לעכו"ם.

[ותירץ דהט"ז מדבר אודות העכו"ם – דזהו הטעם הפשוט, ובספר המנהגים שענינו הוא ליקוט העניינים שיש בהם חידוש הקשורים אלינו – מביא את הטעם השייך אלינו].

ואו"ל בעומק יותר, ובהקדים:

דהנה דברי הט"ז מוסבים על ההלכה בשו"ע שאומרת: "הלוחש על המכה או על החולה ורוקק ואח"כ קורא פסוק מן התורה – אין לו חלק לעולם הבא" וע"כ נותן הט"ז טעם "דכיוון שמזכיר שם שמים על הרקיקה – הוי ביזיון ח"ו".

אך קשה דהנה באות ו' מדייק הט"ז בלשון השו"ע: "ורוקק ואח"כ קורא פסוק כו" וכותב "וכן הוא ברש"י, דדווקא לוחש אחר הרקיקה אסור⁴¹, אבל בטור כתב... שהאיסור אפי' ברוקק אח"כ".

משמע דלפי השו"ע כשרוקק אחר האמירה אין זה ביזיון לפי שאין הרקיקה נחשבת אלא על דבר שאומר אחר הרקיקה, ולא על מה שאמר לפני'.

ובאות ה' שם אומר הט"ז "ואין להקשות ממה שנוהגו ברקיקה קודם "ואנחנו כורעים" (דלכאורה זהו ביזיון כשרוקק ואומר אח"ז "ואנחנו כורעים... לפני ממ"ה

³⁹ א, (פ"ד).

⁴⁰ ע' 17 וכן ב'היום יום' תאריך ט' טבת.

⁴¹ עי' ג"כ ברי"ף סנהדרין דף ל', ברש"י שם, וכן בר"ן שם, דכתבו להדיא הכי

הקב"ה) דשם הכל יודעין שהרקיפה היא לביזיון הגילולים של עובדי כוכבים, והיא כבוד שמים שמזכיר אח"כ.

וא"כ איך כתב הט"ז שכשרוקק לאחר המילים "להבל ולריק" זהו ביזיון לעכו"ם, הלא לאח"ז (אות ו') מוכיח הט"ז שאין זה נק' ביזיון בכך שרוקק ולאחמ"כ מזכיר.

ואולי י"ל דע"פ מש"כ רבינו בספר המנהגים שטעם הרקיפה הוא אינו רק בכדי לבזות העכו"ם, אלא משום שאין אנו רוצים ליהנות מרוק זה, היינו דנ"ל דהכוונה בזה היא - שע"י שאין אנו רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז ממילא זהו ביזיון לעכו"ם, וע"כ יורקים דווקא לאחר "להבל ולריק", כפשוט.

וא"כ נמצא שלא רק שספר המנהגים אינו עומד בסתירה להט"ז, אלא אדרבה, הא בהא תליא.

ואף שיש להקשות, דע"פ הנ"ל, הרי כל פעם שרוקק, אפי' לאחר הלחישה, זהו ביזיון, מאחר ונראה שאין הוא רוצה ליהנות מהרוק שנתאווה ע"י דיבור זה?

ונ"ל, דבסברא זו נחלקו השו"ע והטור הנ"ל, שהשו"ע שסובר שאין איסור כשרוקק לאחר האמירה – סובר שרוקק לאחר האמירה אין זה ביזיון לאמירה שאמר לפנ"ז מאחר דאין זה דרך ביזיון, אלא רק ברקיפה שלאחר "להבל ולריק" מאחר ושם ידוע שטעם הרקיפה הוא בכדי לגרום ביזיון לעכו"ם.

אבל הטור אכן סובר דבכל מקרה, כשיורק לאחר אמירה מסויימת, מראה בכך ביזיון להא דהזכיר קודם לכן, ולכן גם בלוחש על המכה, ורוקק אח"כ, הרי זה ביזיון ללחישה שלחש קודם לכן, וע"כ פסק הטור שאסור.

[אע"פ שניתן לומר שזה שהסביר הט"ז "דשם הכל יודעין שהרקיפה לביזיון העו"ג" הוא רק כאשר לאחר הרקיפה מזכיר הוא שם שמים, ע"מ שהרקיפה לא תיקרא שיורק על שם שמים וכפי שכתב הט"ז באות י' שרקיקה נחשבת על מה שאומרים אח"כ, כנ"ל. צריך שיהיה ידוע שרוקק על שלפנ"ז, אבל במצב שונה הרי"ז יקרא שיורק על שלפנ"ז גם בלי שידוע – אך בכ"ז ניתן להסביר שזוהי סברת מחלוקתם של הטור ושו"ע בדא"פ.]

והנה לכאורה ק"ק מדוע דווקא בספר המנהגים נקט הטעם ד"אין רוצים ליהנות", ובט"ז נקט הטעם היוצא מזה (שאין רוצים ליהנות-) "לגרום בזיון לעכו"ם"?

ואולי י"ל דמאחר ושאלתו של הט"ז היתה "הוי ביזיון ח"ו (לשם שמים)" הדגיש הוא בתירוצו שאדרבה לא רק שלא הוי ביזיון שם שמים אלא ההיפך הוי ביזיון לעכו"ם ולכן הדגיש הוא את הפרט של הביזיון לעכו"ם ולא את הטעם ש"אין רוצים ליהנות".

וע"פ כהנ"ל נקרא הט"ז כך: "הכל יודעין דהרקיקה היא לבזיון הגילולים של העובד כוכבים (מכיון שזה דחוי אצלנו) והיא כבוד שמים שמזכיר אח"כ.



האופן בגילוי אלוקות לעת"ל

הת' גבריאל שי' גליצנשטיין

תלמיד ביישיבה

בספר "דרך מצוותיך" להצ"צ, בביאור מצוות ציצית, מסביר כ"ק אדמו"ר הצ"צ את החילוק בין אור פנימי (ממלא) לאור מקיף (סובב) ובביאור עניין אור הפנימי, מסביר הצ"צ, כי כל עולם, הוא עולם העבודה לגבי העולם שמעליו, והעולם שמעליו, הוא עולם השכר גביו, ואנו שעבודתנו היא בעוה"ז השפל, ג"ע התחתון הוא שכר עבודתנו, כי שם ישנו גילוי השכינה יותר מבעוה"ז השפל.

וממשיך הצ"צ ואומר: "ובזה יובן עניין נ' אלפים יובלות, כי שנת השביעית שבת לה', עליות העולמות ותחילת השמיטה השנייה כסוף הראשונה, ושנת השביעית

שהוא אלף הז', שזה בעילוי יותר... , וכ"ז בבחי' הארת האלוקות המתלבשת בפנימיות, שהולכת ומצמצמת כפי ירידת העולמות, ובה יהיו עליות ממטה למעלה". ע"כ.

והנה מביאור זה משמע, דלעת"ל יתגלה אור הממלא, ולכן יהיו חילוקים בין העולמות וכו', דהא גבי האורות שאינם מתלבשים בפנימיות - אורות המקיפים, כותב הצ"צ: "הנה הוא שווה ומשווה את כולם מריש כל דרגין...", ולגביו לא שייך חילוק העולמות, השמיטות, והיובלות, וממילא נראה, כי לעת"ל יתגלה אור הממלא, ולכן יהיו חילוקים.

והנה בהמשך המאמר, מבאר הצ"צ את מעלת המצוות וכו', וכותב: "אבל גילוי האור מקיף הנז"ל, הוא לעת"ל בלבד, כשיחיו המתים, שאז יראו עינינו גילוי אלוקותו..., וכמ"ש ולא יכנף עוד מוריק", ומכך נראה בפשטות, שהגילוי דלעתיד הוא גילוי אור המקיף, ולגביו שווים כל העולמות!

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



המנהג לעמוד ב'מזמור לתודה'

הת' יצחק שי' גרליק
תלמיד ביישיבה

כותב רבנו הזקן בשולחנו⁴², וזלה"ק: "צ"ל פרשת הקורבנות מעומד, וכן מזמור לתודה, דוגמת הקרבנות שהייתה מעומד".

והנה במהדורא בתרא דהלכות אלו (סימן א, סעיף ט), כותב רבנו הזקן: "וכשיאמר פרשת הקורבנות.. אין צריך לאומרה מעומד, כמו הכהן שהיה עובד מעומד, מאחר שהוא איננו כהן העובד, אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב, כאילו הקריב לו הכהן".

ובשיחה לפ' "צו" (לקו"ש חי"ב עמ' 28), כותב רבנו: (בהערה 52) "דמה שכתב במהדורא בתרא, 'אבל אין צריך לאומרה מעומד..', חוזר בו ממה שכתב במהדורא קמא, שצ"ל פרשת הקרבנות מעומד – ה"ז רק בנוגע לפ' הקורבנות, אבל לא בנוגע למזמור לתודה", עיי"ש. והיינו מסביר רבנו, שסובר רבנו הזקן דבאמירת מזמור לתודה יש לעמוד.

וכך אכן נהג רבנו בתפילתו, וכן נוהגים כו"כ מחסידי חב"ד.

ולכאורה צריך להבין, דהרי בספר "שערי הכוונות" להאריז"ל כתב, דיש לשבת בשעת אמירת מזמור לתודה, והרי ידוע מה שהורה רבנו הזקן לנהוג כהמקובלים נגד הפוסקים, והוא במעשה מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער ז"ע, (הובא בשער הכולל פ"א סק"א): "אשר פעם אחד, שאלו את אדה"ז, כיצד לנהוג בדבר שהמקובלים חולקים עם הפוסקים, והשיב רבנו הזקן, מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו, הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו כתב⁴³ שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב, כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים), אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים", ומביא שם רבנו בהערה 'וכן הכריע בסידורו בד"כ כהמקובלים ולא כהפוסקים (ודלא כבשו"ע שלו)'.⁴²

⁴² בדיני השכמת הבוקר סימן א, סעיף י"ד,
⁴³ או"ח סימן כ"ה סעיף כ"ח.

וא"כ יש לעיין, מדוע שונה דין אמירת מזמור לתודה, שבו אנו נוהגין בפועל כפסיקת רבנו הזקן בשו"ע, ולא כדברי האריז"ל ב'שער הכוונות'.



חזקת ג' שנים בהשאלה

הת' לוי"צ שי' דינרי
תלמיד בישיבה

א.

איתא במס' ב"ב (כט, א), גבי חזקת ג' שנים: "אמר רב הונא, שלוש שנים שאמרו, הוא שאכלן רצופות", כלומר, שע"מ שתהי' חזקה, צריך אכילה (של ג' שנים) רצופה.

ושאלה הגמ': "תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי", וא"כ, כיצד יש חזקת ג' שנים בבית, והא האכילה בזה אינה רצופה, דבלילה אין עדות?

ותי' הגמ': "רבא אמר, כגון דאתו בי תרי ואמרי, אנן אגרינן מיניה, ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא". – היינו שבמשנה מדובר שהביא עדים שאומרים ששכרו אצלו. ודרו שלוש שנים ביום ובלילה.

והק' ע"כ רב יימר: "הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי, אמרינן להו, זילו הבו ליה אגר ביתא להאי", כלומר מק' רב יימר, כיצד שוכרים אלו יכולים להעיד, והא, הם נוגעין בעדות, דאם לא יעידו שהבית של המחזיק, יטען להם המריה קמא שישלמו לו על כך שדרו בביתו,

ותי' הגמ': "כגון דנקיטי אגר ביתא, ואמרי למאן ליתביה", היינו, שעדיין לא שלמו למחזיק, וא"כ, אין להם עניין, להעיד לטובת המחזיק, מאחר דאף לו, יצטרכו לשלם.

ב.

בדברי רבא [שהעמיד את המשנה דהמחזיק מביא עדים ששכרו אצלו ג' שנים], נחלקו הראשונים, איזו אכילה (ג' שנים) יש למחזיק, בכך שהשכיר את הבית: הראב"ד סובר: שמאחר שמקבל דמי שכירות, אזי חשיב שאוכל פירות ג' שנים [וחשיב שאוכל ג' שנים, אף דלא קיבל בפועל דמי השכירות, מאחר דכתובים לו ע"ג שטר].

והרשב"א סובר: מאחר והשוכר נהנה מהבית, ע"י ומכוח המשכיר, זה חשיב אכילה, אף גבי המשכיר גופא.

והנפק"מ ביניהם היא, גבי "השאלה" (דאז אין אכילת פירות ממשית - דמי שכירות), שהראב"ד יסבור, שאין אכילה בהשאלה, דהא המשאיל לא מקבל עבור ההשאלה מאום, אולם הרשב"א יסבור, דחשיב אכילה, מאחר שהשואל נהנה מן הבית, ע"י ומכוח המשאיל.

ג.

והנה היד רמה' סובר כשיטת הראב"ד, דהשאלה לא חשיבא אכילה, ואף מוכיח לשיטתו, מהגמ' הנ"ל: שרבא תי' שמביא שוכרים אצלו, המעידים שדרו ג' שנים, וא"ת דאף שאלה חשיבא אכילה, מדוע לא' תי' רבא, שהשואלים אצלו מעידים ששאלו ג' שנים, הא אם גם 'השאלה' חשיבא אכילה, זהו חידוש גדול יותר, שאף בלי הנאה ממונית, חשיבא אכילת פירות לעניין חזקה.

אך האחרונים מקשים על דברי ה'יד רמה', ודוחים את הוכחתו: דזה שרבה לא תי', והעמיד המשנה בעדים השואלים, הוא לא מפני דבהשאלה אין אכילה (כדברי ה'יד רמה'), אלא מאחר דעדים השואלים אינם נאמנים לומר, שאלנו מן המחזיק, דנוגעין בעדות הם, דהא למחזיק לא צריכים לשלם (דהוא משאיל להם), משא"כ למריה קמא, צריכים לשלם, דהוא לו משאיל להם, וא"כ כיצד יכולים להעיד לטובת המחזיק (דהבית שבו דרו, שלו הוא)?

ד.

ויש לתרץ, דלשיטת ה'יד רמה', אין נגיעה בעדות בעדים השואלים, מאחר ויש להם 'מיגו', וא"כ, נאמנים הם להעיד דשאלו מן המחזיק, ומכך שבכ"ז רבא לא העמיד המשנה בעדים השואלים, יש ראייה ש'השאלה' לא חשיבא אכילה (כנ"ל בדברי הראב"ד וה'יד רמה') וממילא לא יוצרת חזקה (כנ"ל סעיף ג').

והמיגו שיש לעדים השואלים הוא, דאף למריה קמא יכולים לטעון 'פרענו לך', והוא לא יוכל להוכיח שלא פרעו, וא"כ, אין להם עדיפות ורווח, בכך שמעידים שהשאלו מן המחזיק, דהא אף אם יתבעם המריה קמא, יש להם טענה שמחמתה יפטרו מלשלם לו, וממילא יש להאמין לעדותם, דהשאלו מן המחזיק, דהא אינם נוגעין בעדות,

ואין לדחות דאין להם מיגו, (כדחיית התוס' בד"ה "הני נוגעין בעדותן הוי"), משום שאינם יכולים לטעון למריה קמא 'פרענו', דחוששין לטעון למריה קמא, 'פרענו', שמא 'ינצח השני (המחזיק) בדין', וידרוש מהם דמי שכירות ('לא פרעתם לי'), מכמה סיבות:

א. שהרי השאיל להם, ואם היה רוצה כסף, היה יכול מתחילה להשכיר להם, ומכך שבכ"ז השאיל להם, בהכרח שיש לו איזה טובת הנאה (רווח) בהשאלה זו, ומדוע עתה, ידרוש מהם דמי שכירות.

ב. לפי הראב"ד בעדים השוכרים יש שטר על השכירות, [דאל"כ ודאי אינה חזקה, דהא עדין לא 'אכל' דמי השכירות, ורק כשיש שטר, דע"י מובטח לו

להמשכיר (המחזיק), שיקבל את דמי השכירות, אזי חשיב אף מעתה ד'אוכל ג' שנים⁴⁴], וא"כ אינו יכול לחזור ולדרוש דמי שכירות, דהא אם הי' שכירות, הי' צריך להיות לזה קול.

ג. דאין ביכולת המחזיק לדרוש מן השואלים דמי שכירות (כמו ההבנה בא' וב'), דהא מתחילה בא המריה קמא, לתבוע את המחזיק ע"כ שגזל ממנו השדה, והשיב לו ע"כ המחזיק, שהחזיק ג' שנים ע"י השאלה, ואף מביא לכך את השואלים להעיד.

וא"כ, כפי שהסברנו לעיל, אינם נוגעין בעדות, מאחר די' להם מיגו הנ"ל - דעתה אין להם רווח מכך שטוענין דווקא למחזיק, כי מאחר דטען המחזיק מתחילה דהשאל להם, אינו יכול לחזור בו ולדרוש מהם דמי שכירות, וא"כ, יכולים הם לטעון למריה קמא 'פרענו', דאינם חוששין לכך ש'ינצח השני (המחזיק) בדין', דהא מכיון שטען למריה קמא בתחילה, 'השאלתי' להם, והוי הודאת בע"ד, וכן אינו יכול לחזור בו ולטעון בסתירה להא דטען בתחילה, ולדרוש דמי שכירות.

דהרי התביעה שלו לא עליהם, אלא עליו, שהוא גזל לו את השדה, ואחר שהוא טוען שהשאל, ויש לו ראייה, ואז הם באים ומעידים, וא"כ יש להם מיגו, דהמחזיק לא יכול לטעון לא פרעתם, מאחר דכבר טען השאלתי, ויש כאן הודאת בעל דין, וגם הרי זה אינו חוזר וטוען בסתירה למה שטען, משא"כ בשכירות שטוען שהשכיר להם אזי אח"כ יכול לחזור ולטעון שלא פרעו וזה לא בסתירה למה שטען מתחילה השכירתי להם.

[אולם התוס'⁴⁴ בדחייתו מדבר גבי טענת המחזיק, 'החזקתי ג' שנים ע"י שוכרים', ואינם נאמנים, דנוגעין הם בעדות (דהא למחזיק אין צריכים לשלם, דכבר שלמו לו (בהו"א בגמ') משא"כ למריה קמא צריכים לשלם), וכאן אין להם מיגו, דהא אם ינצח המחזיק בדין, יכול לדרוש מהם דמי שכירות, דזהו אינו

⁴⁴ ב"ב כ"ט, א. ד"ה "הני נוגעין בעדותן".

בסתירה לטענתו בתחילה, שהוא רק מוסיף על טענתו, שהשכיר להם, אך לא פרעו לו דמי השכירות].

וא"כ, ע"פ כהנ"ל, הדרא הוכחת היד רמה' לדוכתא, דרבא יכול הי' להעמיד המשנה בהשאלה (דאינם נוגעין בעדות, דיש להם מיגו), ויתירה מזו, כמוסבר לעיל, הוא חידוש גדול יותר, אלא מוכח, דהא דלא העמיד רבא המשנה בעדים השואלים, הוא מאחר ו'השאלה' לא חשיבא אכילת ג' שנים (כנ"ל בשיטת הראב"ד).

ה.

ויש להקשות, דלהוי ידוע דאין אומרים מיגו בתרי, מאחר דבשנים אין בירור, שאינם מכוונים לדעת מה בלב השני⁴⁵?

אך זה אינו, דיש לתרץ כדברי התוס' בקידושין (מג, ב), המחלק ומסביר, דדווקא תרי עדים המעידים להציל ממון אחר, אין להם מיגו, מאחר ד"אין דעת שניהם שוה, ומה שירצה זה לטעון, לא יטעון זה"⁴⁶,

משא"כ בתרי עדים המעידים להציל ממון עצמם, יש מיגו, מאחר דלהציל ממון עצמם (דמי השכירות), דעת שניהם שוה, ומה שירצה זה יטעון זה, שהוא נוגע לשניהם.

אולם התוס' הרא"ש סובר, דאף בעדות להציל ממון עצמם אין אומרים מיגו בתרי.

וא"א לומר, דהרשב"א סובר כהרא"ש, שאין אומרים מיגו בתרי, מאחר דהרשב"א הק' בשאלת רב יימר, דלכוא' יש לעדים מיגו דיכלו לומר 'פרענו', (כתוס' ד"ה "הני נוגעין..."), ותי', שאינו מיגו, מאחר דחוששין שמא 'יזכה השני בדין', ויטען להם שישלמו לו דמי שכירות, אי נמי, דעתה לאחר שתיקנו חכמים

⁴⁵ ראה ב"ב תוד"ה "וזו באה" דף ל"א ע"ב, וכן כתובות דף י"ח בתוס'.

⁴⁶ לשון התוס' בב"ב.

'שבועת היסת', אף שיש להם מיגו צריכים להישבע, ואין עדים נשבעין, וממילא אין נאמנים ע"י המיגו, וא"כ אשכחן להדיא, שלא סובר כהרא"ש.

ו.

ונ"ל שיטת הרשב"א, ובהקדים שיש ב' אופנים להסביר את תירוצי הרשב"א:

(א) ב' התי' חלוקים בהסברת דברי המשנה הנ"ל, תירוץ א' מסביר, דהמשנה נאמרה לפני תיקון 'שבועת היסת', ותי' ב' מסביר, שנאמרה לאחר תיקון 'שבועת היסת'. (ב) ב' התי' הם בדרך 'לא זו אף זו'.

אם נסביר כהאופן הא' דהם חלוקים, נ"ל את דברי הרשב"א בשנים:

א. לפי הפירוש הראשון (דחוששין שמא יזכה האחר בדין), המשנה נאמרה לפני שתקנו 'שבועת היסת', וא"כ לכאור' אפשר לומר מיגו, ויובן בהקדים מחלו' הרשב"א והרבנו יונה גבי עדים השוכרים, שהרבנו יונה (ועוד ראשונים) סובר, שגם אם שילמו כבר למשכיר (- למחזיק), אלא שהחזיר להם את הכסף של השכירות, השוכרים יכולים להעיד, מאחר דכבר אינם נוגעין בעדות, דהא לא יכולים להפסיד את הכסף, והרשב"א סובר, שאינם יכולים להעיד כי הם מתביישים מפניו, שעשה להם טובה גדולה, שהציל להם את הכסף, (ואולי י"ל בסברת הרבנו יונה שהרי היו יכולים להוציא ממנו את הכסף בדין וזה לא חשיב ממש הצלה שמפני זה יתביישו מהמשכיר).

וא"כ ע"פ כהנ"ל י"ל, דהרשב"א יסבור כן אף בהשאלה, דמכיוון שעשה להם טובה והשאיל להם הבית, לכן יתביישו להעיד לרעתו, והוי 'כביכול' כפסולין לעדות, ואפילו מיגו לא יועיל להם להכשירם, וא"כ לא שייך להעמיד המשנה בעדים השואלים, כנ"ל (ויש לחלק דכאשר מחזיר להם דמי השכירות, אזי הציל אותם עכשיו מלשלם, משא"כ בהשאלה, עשה להם טובה בתחילת השאלת הבית וא"כ עתה אינם פסולין לעדות).

ב. לפי התי' הב' דהמשנה נאמרה אחרי שתקנו שבועת היסת, ובמילא אין להם מיגו מאחר דיצטרכו להישבע, וממילא אין כל ראייה, דרבא לא העמיד המשנה בעדים השואלים, מאחר דעדים השואלים אינם נאמנים לומר, 'שאלנו מן המחזיק', דנוגעין בעדות הם, דהא למחזיק לא צריכים לשלם (דהוא משאיל להם), משא"כ למריה קמא, צריכים לשלם, דהוא לו משאיל להם, דלא שייך כאן מיגו, ויתירה מכך לא מובנת הוכחת היד רמה'. [ע"כ תי' ע"פ האופן הא'].

ואם נסביר כהאופן הב', שהתירוצים הם בדרך 'לא זו אף זו', דעם היות (דע"פ המוסבר לעיל בת' הא' ברשב"א) אינם יכולים לומר מיגו, מכיוון שחוששין שמא יזכה השני בדין, מ"מ אין באפשרותם לומר מיגו, מאחר והמשנה היא לאחר שתקנו 'שבועת היסת', וממילא אין אפשרות לומר מיגו, דצריכים להישבע, ואין עדים נשבעים כנ"ל.

1.

אך אף לפי האופן הב' שמדובר לאחר שתקנו שבועת היסת: אפשר להסביר את היד רמה' באופן אחר, דה"ד רמה' יכול לסבור אף כהרא"ש, דאף בתרי עדים, המעידים להציל ממון עצמם אין אומרים מיגו (ובמיוחד לאחר שתקנו שבועת היסת שאפילו יחיד לא יהא נאמן במיגו אם צריך להישבע), ובאמת רבא לא העמיד את דברי המשנה בעדים השואלים, מאחר דעדים השואלים אינם נאמנים, דהם נוגעין בעדות,

אך עכ"פ, הא גופא ראייה, דה"ד רמה' הבין שהסיבה שרבא לא העמיד דברי המשנה בהשאלה הוא, כנ"ל, מאחר דנוגעין בעדותם הם, וע"כ העמיד דברי המשנה, בעדים השוכרים, דאז אין נוגעים בעדות, דאף למריה קמא, ואף למחזיק יש טענת 'הבו דמי שכירות',

וא"כ עפ"ז לא מובנת שאלת רב יימר: "הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי, אמרינן להו, זילו הבו לי אגר ביתא", כנ"ל, [שע"כ תי' הגמ': "כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה"], הא מאחר דכל הסיבה שהעמיד רבא דברי המשנה בעדים השוכרים, הוא מפני דעדים השואלים אינם נאמנים, דהם נוגעין בעדות

(כנ"ל בדברי הרשב"א), כיצד הי' לרב יימר הו"א בשאלתו לומר, שמדובר שכבר שילמו למחזיק דמי שכירות, ונוגעין בעדותו, הא וודאי מדובר בעניין שעדיין לא שילמו, דאל"כ מדוע העמיד רבא דברי המשנה בעדים השוכרים, הא גם הם אינם נאמנים, דנוגעין הם בעדות (דכבר שילמו למחזיק, כנ"ל).

וא"כ מכך שעכ"פ, הי' לרב יימר הו"א כזו, מוכח דהסיבה שלא העמיד רבא דברי המשנה בעדים השואלים היא, לא מפני דהם נוגעין בעדות, אלא מפני ד'השאלה' לא חשיבא אכילת ג' שנים (כנ"ל בשיטת הראב"ד), וא"כ אתי שפיר הוכחת ה'יד רמה'.

כהנ"ל הוא לפי שיטת ה'יד רמה', אך נ"ל דברי הרשב"א בג' תירוצים:

א. שרב יימר הבין, שהסיבה שרבא לא העמיד המשנה בעדים השואלים, היא מאחר דלא מצוי שמשאילים בית, ובמילא מובנת שאלתו גבי עדים השוכרים, שנוגעים בעדות. (והי' אפשר לתרץ זאת אף לפי ההסבר הראשון ב'יד רמה', אלא שאינו נראה כ"כ להסביר שם כך, מאחר דאם רבא הי' יכול להעמיד המשנה בחידוש גדול יותר (עדים השואלים), הי' מעמיד אף במקרה שלא מצוי).

ואף א"ת דהבין רב יימר, שהסיבה דלא העמיד רבא המשנה בעדים השואלים, זהו מאחר דנוגעים בעדות, משא"כ בעדים השוכרים אתי שפיר דלא נוגעים, יש לתרץ שיטת הרשב"א, בב' אופנים:

א. שהבין שרק בעדים השואלים יש נגיעה בעדות ממש, דאז הנגיעה בעדות ברורה, דהיא נוגעת לעצם עניין התשלום (ב'שאלה' לא, וב'שכירות' כן) - האם לשלם למריה קמא או לא, ואילו בהשכרה הנגיעה בעדות לא ממש ברורה, דהיא לא בנוגע לעצם עניין התשלום, אלא לזמן התשלום.

ב. רב יימר הבין, שרבא העמיד בעדים השוכרים, בלי לחלק האם שילמו למחזיק או לא, מאחר דיש להם ה'מיגו' המובא בתוס' (דיכלו לטעון למריה קמא

'פרענו'⁴⁷, ולזאת דוחה ומת' הגמ', דאין להם מיגו, מאחר דהם נוגעין בעדותם, כנ"ל,⁴⁸ ורבא העמיד במקרה שעדיין לא שילמו למחזיק, וא"כ אינם נוגעין בעדותם, כנ"ל.



אי הצורך לסימן ב'חנותא דמחוזא'

הנ"ל

איתא במסכת ב"ב (כ"ט, ב): "ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא", שלמרות שבד"כ מצריך הוא רצופות, עכ"ז בחנויות דמחוזא מספיק עדות על הימים בלבד, מאחר דאין נמצאים בחנות בלילה.

והנה לעיל (כט, א) אי': "ומודה רב הונא באתרי דמוברי באגי", פי' (ע"פ מסקנת הגמ'): שבמקום שאין מנהג לזרוע כל שנה (אלא יש כאלו הזורעים רק כל שנה שניה) – אין צריך חזקת ג' שנים רצופות, אלא אף אם 'מוברי באגי' (שעושים הפסק כל שנה שניה), מ"מ חשיבא חזקה.

ומוסיף שם הרשב"ם, שגם באותה שנה שהוא מוביר "הי' עושה בה ניר", ואם יבא ה"מריה קמא", ויטען דלא מחה, מאחר דהמחזיק לא שהה בשדה במשך שנה (בשנה הב' כנ"ל), מ"מ טועניין לו, דאף בשנה הזו, השתמש בשדה ע"י עשיית "ניר" (ע"פ ל' הרשב"ם).

ויל"ע, אמאי ב'חנותא דמחוזא', א"צ שיתעסק בחנות אף בלילות?

ונ"ל זאת בג' אופנים:

⁴⁷ הובא לעיל, וראה בתוס' ד"ה "הני נוגעין בעדותן" דף כ"ט עמוד א'.
⁴⁸ תוס' שם.

א. מצד הזמן - שבשדה, ההפסק הוא הפסק ניכר – למשך שנה שלימה, וע"כ לולא התעסקותו בשדה באותה שנה, אין השנים האחרות יכולות להצטרף,

משא"כ בחנות, שההפסק הוא רק בלילה, ויש באפשרותו לבא בכול יום, ביום, ולראותו משתמש, אשר ע"כ בחנות הימים מצטרפים, וכמו בשדה שלו, שלא משמש כל היממה, אלא רק בזמן מסוים, וזהו 'רצופות'.

ב. מצד השינוי במריה קמא – שהבסיס של חזקה הוא, כדברי רש"י (בד"ה "שדה" כת, א) "שאיין לך אדם שרואה את חברו, זורע את שדהו.. ושותק", וע"כ בשדה, כאשר מגיעה השנה שמוביר המחזיק את שדהו, חושב המריה קמא שהמחזיק עזב את שדהו, ואינו מחזיק כדרך המחזיקים, וע"כ (המ"ק) לא מחה, ומפאת כהנ"ל יש למחזיק לעשות פעולה בשדה ('ניר'), אף בשנה שמוביר את שדהו.

ואילו בחנות, כשרואה שכל החנויות סגורות בלילה, מבין שרק ביום החנויות פועלות, וע"כ יש לו לבא ולמחות ביום.

ג. מצד השינוי במחזיק – י"ל עפ"י שיטת הר"י מיגש, בפ' המשנה בריש 'חזקת הבתים', דכשאדם לוקח שדה מחברו, רוצה לראות פירות מיד, ולכן מובן שיזרע את שדהו בתקופת תמוז, אע"פ דאין רגילות לזרוע את השדה בתקופת תמוז, וכן לא יזרע את שדהו ב' פעמים בשנה הב', מאחר דהוא מכחיש את שדהו, אולם יזרע את שדהו בשנה הג' בתשרי, ולא יחכה לטבת, מפני שרוצה לראות פירות.

ה"נ בשדה, שיש כאלה המובירים, יטען לו המריה קמא, אתה שונה מכולם, מאחר דזוהי שדה חדשה, והי' עליך לזרוע, אף שיש המובירים, וע"כ לא חששתי למחות, שראיתי שהוברת.

וע"ז עונה לו המחזיק, דבאמת רוצה פירות, אך יש ב' אופנים באכילת פירות: א. אכילת פירות כל שנה באיכות ירודה, ב. אכילת פירות אחת לב' שנים באיכות

גבוהה, ואני (המחזיק) רציתי לאכול פירות, כהאופן הב' (מועט ומשובח), אבל גם בשנה שהוברתי את השדה, השתדלתי לפעול להשבחת השדה וע"כ עשיתי 'ניר'.

משא"כ בחנות, לא שייך העניין דעשיית 'ניר', דאף אם ימכור בלילה לא יקנו.

ד. י"ל ע"פ דברי ה'נחלת משה', שהוקשה לו: אם המריה קמא מכר לו בית, כשהוא משתמש בו לחנות, אז אמאי טוען למחזיק שהי' צריך להחזיק אף בלילה, או ו' שנים, וע"כ מתרץ ה'נחלת משה', שמכר לו בית, והמחזיק השתמש בו כבחנות,

ובמילא מובנת הטענה של המריה קמא, וגם אפ"ל מדוע לא צריך סימן בחנות, מאחר שמגיע ורואה שמשתמש בו לחנות, והא גופא סימן, שצריך המריה קמא לבוא ביום.



חשיבות העני במצוות הצדקה

א' התמימים

תניא במס' ב"ב (ח, ב) שאין עושין שררה על הציבור פחות משנים, ושואלת הגמרא, "מאי שררותא" (היכן ישנה שררות בגבאי צדקה המוזכרים לעיל בגמרא), ועונה הגמרא "לפי שממשכנין על הצדקה אפי' בע"ש" (שיש פתחון פה לבעה"ב לומר טרוד אני, רש"י), ופריך "איני, והא כתיב ופקדתי על כל לוחציו, ואמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב – אפי' על גבאי צדקה", ומשני "לא קשיא, הא דאמיד, הא דלא אמיד, כי הא דרבא אכפי' לרב נתן בר אמי (שהי' עשיר)

ושקיל מיני' ארבע מאה זוזי", ע"כ. ובתוס' על אתר⁴⁹ מק' – איך כופין על צדקה?! והרי זו מצווה שמתן שכרה כתובה בצדה, שעליה לא כופין (חולין ק"י, ב), דבצדקה כתיב – "כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו'", ומתרץ על כך מס' תירוצים, עיי"ש.

והנה השיטמ"ק (בכתובות דף מט, ב) בד"ה אכפי' לרב נתן, עונה תירוץ נוסף לשאלת תוס', וז"ל: "והריטב"א ז"ל כתב וזה לשונו, אבל היכא דאמיד, כייפינן ליה, פי' מדין צדקה, ואע"ג דהיא מ"ע שמתן שכרה כתוב בצדה, וקיי"ל דכל מ"ע שמתן שכרה בצדה, אין ב"ד מוזהרין עליה, התם; בשאר מצוות, כגון כיבוד אב ואם, וכיו"ב, אבל לענין צדקה, כייפינן, מפני מחסורם של עניים וכו'", דמכיוון שעניין הצדקה הוא לצורך העני, כופין אנו את העשיר, למרות שמתן שכרה (של העשיר) כתוב בצדה.

אך עפ"ז קשה דהא בגמ' בב"ב (י.) איתא: "כשם שמזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה, כך חסרונותיו קצובים לו מר"ה, זכה, הלא פרוש לרעב לחמך, לא זכה, ועניים מרודים תביא בית, (זו ממשלת רומי שצווקת תמיד הבו הבו שאנו צריכים, רש"י ט. ד"ה "עניים מרודים") ומביאה הגמ' הוכחה לכך, מסיפור ריב"ז שחלם חלום, שיחסר לאחייניו 700 דינרים, וגבה מהם במשך השנה כסף לצדקה, עד שגבה מהם י"ז דינרים פחות מ-700 דינרים, ולאחמ"כ באה המלכות ורצתה לגבות מהם כסף, וניחם אותם ריב"ז שלא יגבו מהם יותר מ"ז דינרים הנ"ל, מאחר וכבר נתנו לצדקה את רוב הכסף, שהיו אמורים להפסיד בשנה זו, וכששאלוהו מדוע לא הודיע להם את חלומם, ואז היו נותנים לו את מלא הסכום (700 דינרים), וענה להם שהוא רצה שהם יעשו מצוה לשמה, וע"כ לא הודיע להם את חלומם, וע"פ הריטב"א הנ"ל, הסובר שעיקר נתינת הצדקה היא העניים המקבלים, היה צריך ריב"ז להודיע להם את חלומם, ואפי' שנתינתם תהי' שלא לשמה, מ"מ, הרי העיקר הוא שהעניים יקבלו יותר כסף!?

⁴⁹ ד"ה "אכפיה לר"נ".

וי"ל דאדרבא, שבזה שהשאיר אצלם סכום מסויים שאותו לא לקח, הוא חפץ להראות להם, שסכום שנקבע בר"ה שיחסר לו לאדם יחסר בכל אופן, דבאם לא יתנו אותו לצדקה ילקח מהם ע"י המלכות, משא"כ אם הי' לוקח מהם את מלא הסכום, הם לא היו מבחינים שכסף שלא ניתן לצדקה, נחסר באופן אחר, ונמצא שזה גופא שהוא השאיר אצלם מקצת מן הסכום, גרם להם שיוסיפו במעשי הצדקה בעתיד, אע"פ שהצדקה שיתנו בעתיד לא תהי' לשמה, הרי כבר נתבאר לעיל, שעניין נתינת הצדקה הוא שהעני יקבל, וד"ל.



ב' אחים כ"ג!?

הת' משה שי' וועג
תלמיד בישיבה

במסכת יבמות (פד, ב) מביאה המשנה דוגמא לאישה שאסורה לבעלה וליבמה, מכהן גדול שנשא את האלמנה, ואחיו ג"כ כ"ג, וז"ל המשנה שם: "ואלו אסורות לאלו ולאלו, כ"ג שנשא את האלמנה ויש לו אח כ"ג...".

לכאורה צ"ב, כיצד שייך, שגם בעלה וגם יבמה כ"ג הם, דלא ניתן להסביר דלאחר שמת בעלה (הכ"ג) מינו את אחיו לכ"ג ורק עתה אסור לו ליבמה, ולא

משמע כן מלשון המשנה –"ויש לו", דמשמעו דעתה –כאשר אף הוא, משמש בפועל כ"ג, יש לו אח שאף הוא כ"ג, וכן הוא הלשון "ואלו אסורות לאלו ולאלו", והיינו, לבעל וליבם, וא"ת דרק לאחר שמת נהיה כ"ג, אזי בשעת המיתה (לפני שעלה לכ"ג), מותר לו ליבמה, וא"כ צריך ביאור כיצד ייתכן דבר זה?⁵⁰

וי"ל, שמדובר במקרה שהכהן נפסל ביוה"כ, ושימש הכהן הממונה תחתיו, שבכגון זה, אומרת הגמ' (יומא יב, א), שהכ"ג הא' חוזר לעבודתו, והכ"ג הב' - כל מצוות כ"ג חלות עליו, ומפ' רש"י: (שם) "לא פורע ולא פורם, ואינו מטמא לקרובים, ומוזהר על האלמנה ומשמש בשמונה בגדים", ואפי' לר"י שסובר שאינו ראוי, לא לכ"ג ולא לכהן הדיוט, זהו רק לגבי הבגדים, כמו שמפרש רש"י (שם ד"ה "אינו ראוי.."), כלומר אינו משמש במקדש, לא בשמונה ככ"ג, ולא בארבעה ככהן הדיוט.

ועוד י"ל, שהכ"ג הב' (האח), שהוזכר במשנה, הוא "כהן משוח מלחמה", שאף הוא מוזהר על הבתולה, כדאשכחן בהוריות (יב, ב), דמה שכתוב לפנ"ז, משמש בשמונה וכו', 'אין נוהגים בכהן משוח מלחמה, חוץ מה' דברים.. ומוזהר על הבתולה ואסור באלמנה וכו', מכאן אפ' ללמוד, שגם כהן "משוח מלחמה", צריך לשאת בתולה.



מעלת התלמוד בבלי

⁵⁰ ואין לפרש, בסתם סגן כ"ג שמכינים בערב יו"כ, מפני שעד שאינו "משוח" אינו חייב במצוות כ"ג, ולאחר שנמשח, הוא כ"ג ממש, וכהונה גדולה שייכת רק באדם אחד.

הנ"ל

איתא במס' קידושין (כ"ט, ב): "ת"ר ללמוד תורה ולישא אישה (היינו, כשאדם מסתפק מה מביניהם לעשות קודם) ילמוד תורה, ואח"כ ישא אישה, ואם א"א לו בלא אישה (שיצרו מתגבר עליו. תוס' ר"י הזקן), ישא אישה ואח"כ ילמוד תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה, נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה", ומתמה ר' יוחנן "רחיים בצווארו ויעסוק בתורה"?! אלא לר' יוחנן "ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה".

ופושטת הגמ': "ולא פליגי הא לן הא להו", ופירש"י: "בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בא", ומתוך שלומדים חוץ למקומם, אין צרכי הבית מוטלים עליו, נושא אשה, דהוה בלא הרהור, ואח"כ הולך ולומד תורה.. לבני א"י הלומדים במקומם, ואם נושא אשה, יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו", ויש החולקים⁵¹ ומפרשים להיפך שבני א"י – ישאו אשה קודם, ואח"כ ילמדו, ובני בבל ילמדו ואח"כ ישאו אשה.

ואולי יש לבאר סברת החולקים על רש"י, ובהקדים הא דכותב הרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה⁵²: "ולא ישב בלא אשה, שמנהג זה גורם לטהרה יתירה. גדולה מכל זאת אמרו⁵³: "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה", ויש לדקדק את הלשון 'ירחיב דעתו'".

דהנה בהגמ' במס' סנהדרין⁵⁴, איתא: "במחשכים הושיבני כמתי עולם⁵⁵, אמר ר' ירמי', זה תלמודה של בבל", וברש"י בחגיגה (י, א) ד"ה "אפי' מש"ס לש"ס" "מש"ס ירושלמי לש"ס בבלי, שהוא עמוק כדאמרינן בסנהדרין כו",

ועפ"ז יובן, שדווקא בתלמוד בבלי נעשית הרחבת הדעת מעומק הלימוד, אך מלימוד ללא עיון (=התלמוד ירושלמי) לא יצא מידי הרהור, ולכן נראה דס"ל,

⁵¹ עיין תוד"ה "הא לן הא להו" דעל אתר, ועוד.

⁵² פ"כ הכ"א.

⁵³ ע"פ קידושין ל" ע"ב.

⁵⁴ דפ כ"ד ע"א.

⁵⁵ איכה, פ"ג ו'.

שדווקא בני בבל לא ישאו אשה קודם, מאחר ויצרם לא יתגבר עליהם, הואיל והם מרחיבים דעתם בתורה.



ביאורים בפ' של מקרא

הת' ישעיהו שי' וייס
תלמיד בישיבה

א.

בפ' שמות (פ"ז י"ט), ה' אומר למשה לומר לאהרון, להכות את היאור, ומפרש רש"י: "לפי שהגן על משה כשנשלך לתוכו, לפיכך לא לקה על ידו, לא בדם ולא בצפרדעים", היינו, דמשה לא הכה את היאור, משום שההכאה היא כרמז לכפיות טובה, ולכן הכה אהרן את היאור.

אך צלה"ב מה הייתה עצם המכה (לאחר ההלקאה) ביאור, שהרי מטרת המכות הייתה להכות באלילי מצרים, שאחד מהם הוא היאור, דבשלמא במכת דם, כתוב "ויבאש היאור" - היאור לקה. אך במכת "צפרדעים", מהי המכה של היאור בזה?
וא"ת שלקה בצפרדעים שנכנסו בו - לא מובן, שהרי צפרדעים מצויות במקומות כאלו.

וי"ל שלקה בריבוי הצפרדעים (במזיקין) בתוכו, ומכה זה נמשכה ביאור, אף לאחמ"כ, שהרי כל הצפרדעים שהיו ביבשה מתו, לבד מאלו ששהו ביאור - "רק ביאור תשארנה" היינו שהמזיקין נשארו בו חיים.

ב.

בפר' שלח (במדבר ט"ו ל"ב) כתוב: "ויהיו בני" במדבר וימצאו מקושש עצים ביום השבת", וכותב רבנו בחיי: "ועל דרך המדרש ויהיו במדבר..", צלפחד בן חפר היה, כתיב הכא 'במדבר', וכתב התם (פכ"ז פס' ג'), "אבינו מת במדבר", משמע שצלפחד מקושש העצים היה".

והנה בהמשך הכתובים (פי"ד פס' מ"ד) איתא: "ויעפילו לעלות אל ראש ההר" וכותב ע"ז 'בעה"ט' - "ויעפילו - בגימטריא צלפחד, דאיכא למ"ד מן המעפילים היה".

ולכאורה קשה, לשיטת המ"ד "צלפחד מן המעפילים היה", מפני שא"כ, היו בנות צלפחד צריכות לומר "אבינו מת בהר", והן אמרו בפועל "במדבר" ולכאורה מוכח שהיה מקושש העצים.

וי"ל ע"פ מ"ש ה'ספורנו' (במדבר פי"ד פס' מ"ה): "וירד העמלקי - ולא הניחום לעלות", וממילא היו במדבר, שהרי כתוב (פס' ב'): "במדבר הזה לו מתנו", ומשם משמע, שהיו קודם במדבר, ומשם רצו לעלות ההרה.

ולכן נאמר "אבינו מת במדבר" דהא באמת מתו המעפילים במדבר.

ג.

בסוף פרשת בהעלותך (במדבר י"ב, ט"ו) כתוב: "והעם לא נסע, עד האסף מרים", ומסבירים שזהו הכבוד שחלקו לה, בשביל שהמתינה לראות מה יקרה למשרע"ה, כשהיה ב'יאור'.

והנה כתוב ב'דעת זקנים' – "והעם לא נסע – שלא נעלה הענן משום כבוד משה", ונשאלת השאלה, מה עניין כבוד משה בצפייה למרים?

ו"ל שכבוד הוא שלא יאמרו משה כפוי טובה הוא שמרים הרי המתינה על שפת היאור, "לדעה מה יעשה לך" (שמות פ" פס' ד), והוא נוסע ומשאיר אותה מאחור בהסגר? וממילא מובן שלא נסע העם מפני כבודו של משה.



רחמים רבים לפני התפילה

הת' מנחם שי' חכמון
תלמיד בישיבה

מבאר רבנו הזקן בתו"א (שמות נא, א), מאמר ד"ה "קול דודי", דאדם שהחכמה והבינה שלו הם בקטנות, היינו 'קטנות המוחין' וע"כ ממילא אין ביכולתו לעורר אצלו אהבת ה', הנה עצתו היא, שיפעל באופן ד'ויצעקו אל הוי' בצר להם', כלומר לצעוק אל הוי' בתפילה, "וקול מעורר הכוונה".

וממשיך רבנו ומבאר, שבעניין המחשבות שמטרידות ומבלבלות התפילה, שהם נובעים מעוונותיו המבדילים, הנה העצה לזה היא "לעורר רחמים רבים". ומוסיף ומדגיש רבנו הזקן, שהרחמים רבים שמעורר, לא יהיו ע"ע גופא - היינו שיזכיר

במר נפשו את עוונותיו וחטאיו - אלא שישוב אל הוי' ברחמים רבים על גלות השכינה, שהיא ניצוץ אלקותו המתלבשת במחשבתו, וזהו מאחר, דאילו יזכיר עוונותיו, אזי אדרבה, יעורר דינים ע"ע, שדנים אותו, אם הוא ראוי לעבוד את ה' בתפילה.

והנה במכתב רבנו הזקן למחותנו הרבני המופלג מו"ה יצחק נ"י⁵⁶, כותב רבנו הזקן בעניין התשובה, שתפילתו תהא בשמחה עד אין קץ, וקודם התפילה צריך להסיר מליבו כל יגון ואנחה, וכל שמץ עצבות, וזהו ע"י שיתמרמר על חטאיו, ובלה"ק: "אך צריך תחילה להעביר כל יגון ואנחה וכל שמץ עצבות. והעצה היעוצה לזה היא, להכניס בליבו יגון ואנחה קודם התפילה, ולשבור ליבו על כל ח"נ, ולבכות עליהם בדמעות שלישי, ולבקש מחילה גמורה מה' בקול בכיה...". ואזי ע"י הבכי, יסיר היגון מליבו, ויהי שש ושמח בבטחונו בה',

וא"כ נמצאנו למדים דמרירות על חטאיו לפני התפילה, מועילה שיוכל להתפלל בשמחה, ולא חושש רבנו הזקן שע"ז יעורר עליו דינים, וא"כ צ"ב, דע"פ הסבר רבנו הזקן בתו"א למדנו דאל לו לאדם להזכיר חטאותיו, מאחר דיעוררו עליו דינים⁵⁷ ובמכתב הנ"ל משמע דאפ' לו לאדם להזכיר עוונותיו לפני התפילה?

ונ"ל לתרץ בזה ובהקדים ביאור עניין האהבה בין איש לרעהו:

דהנה כשאדם מחליט בעצמו לאהוב אדם פלוני, אזי, אין זה תלוי כלל בהאדם שחפץ לאהבו, היינו, דגם אם אדם זה אינו אוהבו ויתירה מזו מיצר לו, מ"מ מאחר שהחליט בלבו לאהבו, ה"ז לא משנה.

⁵⁶ לשון רבנו הזקן במכתבו, הובא בסידור תהילת ה' (הוצאה חדשה ומתוקנת) עמ' 436. ואף דלכאורה יש לתרץ, דבפשטות במכתב הנ"ל, קאי על עניין התשובה, שידוע שעיקר עניין התשובה הוא חיצוני, היינו הזכרת חטאיו ובקשת מחילה ולכן לא יעוררו עליו דינים, ואילו בהמאמר בתו"א, קאי על עניין התעוררות באהבה לה', וע"כ יש חשש שיעוררו עליו את הדין, מ"מ א"א לתרץ כך. א. מאחר דאף בהמאמר בתו"א היה יכול לבקש מחילה על עוונותיו וממילא ע"ז לא יעוררו עליו דינים. ב. בקונטרס התפילה (אות י' ו"א) אומר שבשביל לעורר אהבתו לה' צריך ה' הרגשות, וביניהם מרירות על חשדות שלו, ושם כאמור זהו לאהבת ה' (ולא מוזכר שם כלל בקשת מחילה), א"כ במקומות אחרים שצריך לעשות מרירות ע"ע, אין את החשש שע"ז לא יתנו לו להיכנס להיכל ה'.

משא"כ כשדורשים מאדם לאהוב את רעהו, אזי, רק אם רעהו ראוי לזה, (היינו שאינו מיצר לו ואף אוהבו), יאות האדם לאהבו.

וא"כ נ"ל עד"ז בעניינו, אשר אדם שיש לו 'מוחין דגדלות', הוא מעורר בעצמו את אהבתו לה' מאחר דהו"ע שחפץ בו⁵⁸!

משא"כ אדם, אשר המוחין שלו הן בקטנות, והוא בעצמו לא יכול לעורר בליבו אהבת ה', ע"כ כאשר מודיעים אותו, דבמקרה ויזכיר את חטאיו, אזי יעוררו עליו דינים מלמעלה, הנה יחדל מעניין זה, דהא לא הוא המעורר עניין זה.

וא"כ מובן, הא דכותב רבנו הזקן במכתב לחותנו דצריך להזכיר את חטאיו, מאחר דפשוט, דלמחותנו 'הרבני המופלג', יש 'מוחין דגדלות', וא"כ, עניין הדינים לא יפריע לו בעבודתו⁵⁹.

ואילו בהמאמר בתו"א מבאר רבנו הזקן עניין הסברת המחשבות אצל אדם אשר החכמה והבינה שלו אינם בגדלות אשר ע"כ עניין הדינים שיעוררו עליו מלמעלה מפריע לעצם עבודתו, וע"כ כותב רבנו הזקן דיעורר רח"ר על עניין גלות השכינה בכלל.



פי' 'אספלידא'

⁵⁸ ואף דבפשטות זהו בסתירה להעניין ד"כמים הפנים לפנים וכו', וא"כ כיצד שייך שגם במצב הנ"ל יחפוץ באהבתו, ונ"ל דהעניין של 'כמים הפנים לפנים', לא סותר להבחירה חופשית ואם יחפוץ בזה בכל מאודו, אזי, אע"פ שאינו נוהג עמו באופן דחידה יתירה מ"מ אינו בסתירה לאהבתו (כמבואר בארוכה בדמ"צ להצ"צ מצוות 'אהבת ישראל').

⁵⁹ ואף דמכתב זה נדפס בסידור 'תהלת ה', עפ"י הוראת רבינו ומכך מובן דמכתב זה הוא מתאים לכל אדם, מ"מ הרי סוכ"ס נכתב לאדם בדרגא הנ"ל.

הת' חנניה יוסף שי' יעקובוביץ
הת' צבי שי' מרגליות
תלמידים בישיבה

איתא במס' ב"ב (ז, א): "הנהו בי תרי דפלגי בהדי הדדי, חד מטייה אספלידא
וחד מטייה תרביצא" (גינה שבצד הטרקלין שהייתה אמורה לתוכו. רש"י).

ובפי' המילה אספלידא נחלקו רש"י ותוס', רש"י מפרש – "טרקלין יפה", ותוס'
מפרש - "אכסדרה שיש בה אורה גדולה שפרוצה ברוח אחד".

והנה במס' מנחות (לג, ב) איתא: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, אכסדרא
פטורה מן המזוזה.. אע"פ שיש לה פצימין (עמודים בפתח, ע"פ רש"י), פטורה,
שאין עשויין אלא לחיזוק לתקרה, אמר אביי, חזינא להו לאספלידי דבי מר, דאית
להו פצימי, ולית להו מזוזתא".

ומקשה הגמ': "מיתבי בית שער אכסדרא ומרפסת חייבים במזוזה", ועונה
הגמ': "באכסדרא דבי רב", והנה שם ביאר רש"י ("אספלידי"): "אספלידי דבי רב
אכסדראות דבי רב", ובתוס' (ד"ה "אספלידי דבי מר") מביא הוכחה מהא דרש"י
הסביר, ד'אספלידי דבי מר' זה אכסדראות, שמוכח שחזר בו מהא דפי' בב"ב.

אך הנה נ"ל שיטת רש"י:

דהנה בב"ב איתא (יא, ב): "אמר רב הונא, אכסדרה אין לה ד' אמות" (בחצר,
כנגד הפתח, כדרך כל בית, שבנוסף לשטח הבית מקבל גם ד"א בחצר כנגד הפתח,
ע"מ שיוכל לפרוק שם את משאו),

ומק' הגמ', והא למדנו, ד"אחד שערי בתים ואחד שערי אכסדראות, יש להן ד'
אמות", ומתרצת הגמ' (הכא במאי עסקינן) באכסדרה דבי מר", אך דוחה הגמ' את
התירוץ הזה, באמרה שאכסדרה דבי מר זהו מקום מגורים מעולה, וא"כ אין
צריכים לחדש לנו שיש לה ד' אמות. ופושטת הגמ' ("הב"ע) באכסדרה רומייתא",

ומסביר רש"י, שאכסדרה סתם היא שאין לה דפנות, אך היא מלאה חלונות,
ו'אכסדרה רומייתא' היא שמוקפת דפנות נמוכות שלא מגיעות לתקרה.

אבל התוס' נחלקו על רש"י וסוברים שאכסדרה דבי מר – סגורה מג' דפנות, והדופן הרביעית גבוהה ד' אמות. ואכסדרה רומייתא – היא שיש לה ג' דפנות, והדופן הרביעית סגורה י' טפחים.

ונמצא שלדעת רש"י אכסדרה סתם⁶⁰, פרוצה מד' רוחות (משא"כ אכסדרה רומייתא וכי"ב שסגורה היא מג' רוחות). וע"כ הכא, אין רש"י יכול להסביר ש'אספלידי' זה אכסדרה, מאחר ולשיטתו אכסדרה סתם פרוצה מד' רוחות, וע"מ שהכותל של הא' יאפיל על השני, צריך שיהי' עכ"פ מס' מחיצות.

וזה שבמנחות רש"י פי' שאספלידא זה אכסדרה, היינו כפי' רש"י התם "אכסדראות דבי רב", דדווקא סתם אכסדראות שהינן פרוצות, לא יכולות להיקרא 'אספלידי'.

משא"כ אכסדראות דבי רב (שהן אינן פרוצות לגמרי, כפי' רש"י בסוגייתנו), יכולות להיקרא 'אספלידי', היינו ש'אספלידי' זה מקום סגור, במקצת עכ"פ, ולכן מ"מ להסביר שזה אכסדרה סתם, אבל אין בעיה להסביר סוג אחר של אכסדרה.

אבל עדיין קשה, דהנה במנחות (שם), מביאה הגמ' דין לגבי אכסדרה, האם חייבת או פטורה ממזוזה, ומסביר שם רש"י, שאכסדרה סתם, סגורה מג' דפנות ופרוצה רק מרוח רביעית, ממילא יוצא לכאורה שאפי' באכסדרה סתם מפרש רש"י שזהו מקום סגור מג' צדדים.

אך י"ל, שגם לדעת רש"י תיתכן אכסדרה הפרוצה רק מרוח רביעית⁶¹ (דשיטתו שפרוצה לגמרי היא באכסדרה סתם), רק דבמנחות דשם דנה הגמ' גבי דין חיוב מזוזה, נוח לו לרש"י, להעמיד באכסדרה המוקפת מג' רוחות, וק"ל.

⁶⁰ עיין עירובין דף צ"ג, סוכה י"ח; ועוד.
⁶¹ וראה ב"ב כ"ה: - "עולם דומה לאכסדרה".



הזכרת ג' האבות בתפילת י"ח

הת' חננאל שוי' לרר
תלמיד בישיבה

בתפילת שמ"ע אומרים: "ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם, אלוקי יצחק, ואלוקי יעקב". ונשאלת השאלה, מדוע צריך לפרט את שמות האבות, והלא נכללו ב"אבותינו"?

וי"ל ובהקדים הא דאיתא בהלכות ברכות השחר⁶² בשו"ע אדה"ז, שם מביא רבנו הזקן דעה שלא ממנים גר להיות ש"ץ, מפני שלא יכול לומר 'ואלוקי אבותינו', ודוחה דבריהם, מפני שכתוב באע"ה - "כי אב המון גויים נתתיך" - אב לגויים שנתגירו.

⁶² ס' נ"ג סעיף כ"ב.

ונשאלת השאלה, מדוע היה צ"ל אב לכל גויים שנתגיירו – והרי אברהם היה גם אבי אומות העולם, כגון בני ישמעאל ובני עשו וכו', וא"כ לא צריך להטעם המיוחד להגר שהוא מצד גרותו?

אלא י"ל שצריך הגר להזכיר את שמות האבות, בכדי להדגיש ששייך הוא לאומתנו, ולא רק מצד "אב המון גויים", שלכן מפרש הוא שמות שלושת האבות, שמכיוון שבאברהם כתוב: "כי ביצחק יקרא לך זרע", ויצחק הוליד את יעקב, צ"ל 'ואלוקי אבותינו', ולפרט, כדי שלא תהיה הו"א לומר, שמתכוון לעשו וישמעאל, הקשורים אף הם לאברהם.

ויהודים מבטן ומלידה, צריכים לפרט, כדי להדגיש שכל אחד מהם הוריש לנו מידה טובה אחרת (אברהם – חסד, יצחק – גבורה, יעקב בחיר האבות – תפארת).

ארמית בשפת מלאכי השרת

הת' מנחם מענדל שי' עובדיה
תלמיד בישיבה

כתב רבנו הזקן בשולחנו⁶³ וזלה"ק: "והנשים שנהגו להתפלל בלע"ז תפילת י"ח, שהן חייבות בהן כאנשים.. יש שילמדו עליהם זכות לומר, שלא מנעו ליחיד להתפלל בשאר לשונות, אלא כששואל צרכיו... ויש שלמדו עליהם זכות אחר, לומר, שלא מנעו ליחיד מלהתפלל בשאר לשונות, אלא מלשון ארמי בלבד, שהוא מגונה בעיני מלאכי השרת, ואינם נזקקין לו, אבל מכירים ויודעים בכל הלשונות ואפי' מחשבות ליבו של אדם", עכ"ל.

ומדברי רבנו הזקן אלו משמע, דהשפה הארמית מוכרת למלאכים, אך מגונה בעיניהם.

⁶³ או"ח סימן ק"א סעיף א'.

והנה בהגמ' במס' שבת (יב,ב) איתא: "והא אמר רב יהודה לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי". ומלשון הגמ' משמע, דהמלאכים אינם מכירים לשון ארמית, ובתוס' שם (ד"ה "שאינ מלאכי השרת") כתב: "ותימה דאפי' מחשבה דבלב כל אדם יודעין, ובלשון ארמי אינם יודעין...?" וע"כ מת' ר"ת: "דאין חוששין אבל מכירין, דהרי אפי' מחשבות הלבבות הם יודעין". (ותי' זה מובא אף בתוס' הרא"ש דעל אתר).

ומקשה תוס' הרא"ש על אתר, על תי' תוס': דלכאורה מהגמ' דסוטה משמע, דלא כר"ת, דפריך שם (בריש "אלו נאמרין" (לג, א)) על דברי רבי יהודה, שאמר שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, מהא דרבי יוחנן כ"ג, ששמע קול היוצא מבית קודשי הקודשים, שהיה אומר "נצחו טליא דאזלי, לאגחא קרבא באנטיוכא" (והיינו בלשון ארמית), דמת' הגמ' שם, שקול זה שיצא מבית קודשי הקודשים אמרו גבריא, דהוא הכיר אף בלשון ארמית, דהרי אשכחן דלימד את יוסף שבעים לשון, ולכאורה-ע"פ תירוץ ר"ת, צריך להבין, מדוע נדחת הגמ' לת' דקול זה גבריא אמרו, והא אף שאר מלאכי השרת, מכירין בלשון ארמי?

ומכאן מוכיח תוס' הרא"ש דלא כהר"ת.

ויש לתרץ שיטת ר"ת, דדוחק הוא להעמיד בשאר מלאכים מאחר דשפה זו (ארמית), מגונה בעיניהם (-"אין חוששין"), וא"כ לא מסתבר שידברו בלשון ארמית, משא"כ מלאך גבריא אל אף דשפה זו (ארמית) מגונה בעיניו, עכ"פ מצינו, דסוכ"ס השתמש בשפה זו כשלימד את יוסף ע' לשונות, וא"כ מובן, דעדיפי ליה להגמ' לאוקמי הקול שיצא מבית קודש הקודשים במלאך גבריא.

ולפ"ז מובנים אף דברי רבנו הזקן היטב.



ביאור שיטת רש"י ב"כותל שנפל"

הנ"ל

איתא במסכת ב"ב (ג, א): "דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג, לדידי קביעה לי תשמישתי, לדידך לא קביעה לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית דאצטנע מנך.

וברש"י (ד"ה "דאצטנע מנך") פירש: "...אבל חצר החלוקה לתרוייהו קביעה תשמישתי לכ"א בחלקו כל שעה, ולא עבדי בה מילי דצינעא". (היינו שבחצר לא עושים מילי דצינעא).

ולקמן (ב, א) פי' רש"י (ד"ה "וטעמא דר"מ): "...לא כייפינן ליה ואין זה יכול לומר לו, איני חפץ שתראה עסקי..", כלומר, שבחצר יש "עסקי", ואעפ"כ אינו יכול לכופו, מפני שזה לא כ"מילי דצינעא".

משא"כ גבי בית, פי' רש"י (ד"ה "הזיקא דבית שאני") "שאדם עושה בביתו דברי הצנע". היינו, שבבית יש מילי דצינעא, ולכן יכול לכופו לבנות כותל.

ונמצא א"כ, דלרש"י בחצר יש "עסקי", אבל לא "מילי דצינעא", משא"כ בבית יש אף "מילי דצינעא".

ועפ"ז נ"ל שיטת רש"י בד"ה "כותל שנפל", ובהקדים הסבר התוס': דהתוס' סבר, דמאחר שבנו כותל, כבר הורגלו לעשות דברי הצנע, ולא למדו להיזהר זה מזה, ע"כ כאשר הכותל נפל חייבים לבנות שוב.

אולם רש"י סבר (ד"ה "נפל שאני"): "שיכבר נתרצו הראשונים בכותל" – דמאחר שבנו כותל, אזי, אע"פ שבחצר סתם לא עושים "מילי דצינעא" (אלא "עסקי" בלבד), מ"מ כאן מאחר שבנו, נעשה פה שינוי (בהסכמה) בגדר של החצר, דלא עבדי בה "עסקי" בלבד, אלא אף "מילי דצינעא" (כמו בבית), והקניין של

ההשתמשות חל בעצם השימוש בחצר למילי דצנעא⁶⁴, כאשר הייתה הסכמה ביניהם (- שבנו כבר כותל).

וזהו מה שמוסיף רש"י: "נתרצו הראשונים", דמכיוון שהבעלים הראשונים נתרצו לעשות אף בחצר "מילי דצנעא", וזכו בכך, ע"כ גם במכירה לאחר, מעבירים (מוכרים) את זכות השימוש בחצר ל"מילי דצנעא" לקונה, וע"כ, גם הוא, יכול לכוף את חברו לבנות הכותל, דלרש"י החילוק הוא, האם עושים רק "עסקי" או גם "מילי דצנעא" (כבבית או חצר הסמוכה לגג), משא"כ לתוס', החילוק הוא האם הורגלו להיזהר זה מזה.



"הוסיפו לו כ"ב שנה"

הת' מנחם מענדל שי' הכהן פרידמאן
תלמיד בישיבה

איתא במס' ב"ב (יא, א), דבנימין הצדיק היה ממונה על קופת הצדקה, ופעם - בשנת בצורת באה לפניו אשה, ובקשה ממנו דיפרנסה, והשיב לה בשבועה, דקופת הצדקה ריקה, אך כששמע שזה נוגע לחיי נפשות (אמא ושבעה בנים), מיד עמד ופרנסה משלו, ולימים, כשחלה ונטה למות, בקשו עליו תחינה מלאכי השרת, שע"כ מסיימת הגמ', "מיד קרעו לו גזר דינו, תנא, הוסיפו לו עשרים ושתיים שנה על שנותיו".

⁶⁴ קצוה"ח סי' מ"ג סע"ק ג'.

וב'אהל משה' על אתר כתב: "שמעתי בשם הגר"א, שהוא כחשבון עיבורים ויניקות של שמונה נפשות שהחיה⁶⁵.

ולכאורה בכ"ב שנים אלו, שנוספו לחיי בנימין הצדיק, יש כו"כ שנים מעוברות, וא"כ נוספו מספר חודשים לחינם?

וי"ל הביאור בזה בב' אופנים:

א. ע"פ חישוב הגר"א הרי לא מגיע לבנימין הצדיק כ"ב שנה, כ"א רס"ד חודש, דהם עולים בשנים פשוטות לכ"ב שנה, (דלכן נקראות כ"ב שנה), וממילא מובן, דכ"ב שנה שאומרת הגמ', היינו, 'כ"ב שנה של י"ב חודשים', וממילא אף דיש שנים מעוברות, יקבל כ"ב שנים, פחות מספר החודשים שנוספו, עקב עיבור השנה⁶⁶.

ב. מאחר ד'מרובה מידה טובה כו'⁶⁷, אזי מאחר דחודשים אלו, מצטרפים לחישוב כ"ב שנים בשנה פשוטה, אזי ג"כ באם יצטרפו מספר חודשי עיבור, נכלול אותם בכ"ב שנים אלו, ויקבל כ"ב שנים מלאות.



"שטר חוב איקרי גט"

⁶⁵ והחשבון בזה הוא: דזמן היניקה הוא ב' שנים וא"כ שמונה (נפשות) פעמים ב' שנות יניקה זהו ט"ז שנים, וכן חודשי העיבור הן ט' חודשים וא"כ שמונה (נפשות) פעמים ט' חודשים זהו ע"ב חודש שהן ו' שנים, היינו שחודש העיבור בצירוף שנות היניקה הן כ"ב שנים.

⁶⁶ ולא ניתן לפרש דשנה סתם כוללת אף שנה מעוברת דהלא מוכח מכו"כ מקומות דקרי לכ"ד חודש ב' שנים וכדו'.

⁶⁷ ראה רש"י שמות (ד, ז) "ויציאה מחיקו והנה שבה וגו'".

הת' משה שי' הכהן פרידמאן
תלמיד בישיבה

א.

תנן במס' ב"ב (קס, א): "גט פשוט – עדיו מתוכו, מקושר – עדיו מאחוריו".
וכתבו ע"כ התוס' (בד"ה "גט פשוט"): "דכל שטר חוב קרוי גט", והוכיחו מהא
דתניא בפרק הגוזל קמא (ב"ק צא, ב): "גט חוב שאין בו אחריות", דמהא משמע,
דאף שטר חוב אקרי גט, ועוד הוכיחו מהא דתנן בפ' קמא דגיטין (י, א): "כל גט
שיש עליו עד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", דאף מהא משמע,
דכל שטרות (כולל שטר חוב) אקרי גט.

והנה צ"ב, מדוע נקט התוס' בראיות אלו, דלכאור' ראיות אלו אינם מספיקות,
ובהקדים:

דהנה תנן במשנה בריש מסכת גיטין (ב, א): "המביא גט ממדינת הים צריך
שיאמר כו". ושאלו ע"כ התוס' (בד"ה "המביא גט"): "אע"ג דלשאר שטרות פעמים
נמי קרי גט, כדתנן בהשולח (לקמן דף לד, ב): 'אין עדים חתומין על הגט, אלא
מפני תיקון העולם, ואיירי בכל שטרות, ובפרק התקבל (לקמן סד, ב) נמי תניא 'וכן
לגיטין, ומפ' התם גיטי ממון", וא"כ, היה לו לתנא לומר גט אשה, ולא גט סתם,
כלומר, אם היה התנא נוקט בלשון גט אשה, לא היה מוקשה לתוס', הא דאף שאר
שטרות איקרי גט, ורק מאחר דנקט הלשון דגט סתם, הוקשה לו להתוס'. ולכך תי'
תוס': "מ"מ לא הוצרך לפרש כאן גט אשה, משום דברוב המקומות, היכא דקתני
גט סתם, איירי בגט אשה".

וא"כ, עפ"י כהנ"ל, צ"ב הא דהוכיח תוס' (ב"ב שם) דשאר שטרות (שטר חוב)
איקרי גט, דהא מראיות אלו אין הוכחה דאף כאשר נאמר "גט" סתם, ולא "גט
חוב", איירי אף בשאר שטרות, וא"כ מה מוכיח תוס'?

ב.

ונ"ל דברי התוס', ובהקדים דברי המהר"ם בהתוס' (גיטין שם):

דהק' שם על מסקנת התוס' (דמאחר וברוב מקומות דכתוב גט, משמעותו גט אשה, ע"כ אף כאן לא חש התנא לפרש דבריו), דאשכחן בפ' המקבל (סד, א) דשנינו גט סתם, ופי' הגמ' דאיירי בגיטי ממון, וא"כ, היה לו לתנא לפרש דאיירי בגיטי ממון, דהא ברוב מקומות דכתיב גט, איירי בגיטי נשים ולא בגיטי ממון, ומדוע לא חש התנא לפרושי?

ומת' ע"כ המהר"ם: "דאותו מ"ד, סבירא ליה, דאע"ג, דאותו תנא איירי בגיטי ממון, לא הוצרך לפרש, כיון דאותו תנא בממון איירי וקאי, אבל הכא, ליכא לת' הכי, דהכא הוא תחילת הדיבור לתנא, ולא איירי לפני בבא זו בשום דיני גיטין, רק זו התחלת המסכתא, לכך היה לו לפרש ולומר, 'גיטי נשים', אי לאו דברוב המקומות, היכי דקתני גיטין סתם, איירי בגט אשה, וק"ל". עכ"ל.

ויש לדייק בדברי המהר"ם, שלא מסתפק לומר, שהוא תחילת הדיבור, אלא מוסיף בלשונו שהוא תחילת המסכתא.

ג.

וע"פ דיוק זה, אתי שפיר הוכחות התוס' בב"ב, דדוקא בתחילת מסכת הוא דצריך התנא לפ' מה שכתב גט סתם, משא"כ הכא (ב"ב), דהוא רק תחילת פרק, ובסיום פרק "מי שמת" (קנט, ב) איירי בשטר ממון: "אמרין ליה קיים שטרך וקם בנכסיה", ממילא, לא הוצרך התנא לפ' דאיירי בכל השטרות, מאחר שקודם לכן דיברו אודות כל השטרות, וכאילו נאמר במשנה גט חוב, ואתי שפיר ראיות התוס', דלא בא להוכיח דגט סתם, פירושו אף שאר שטרות, אלא מוכיח שאף שאר שטרות איקרי גט.

ד.

עד דאתינן להכי, נראה לבאר הצריכותא בב' הראיות שהביאו התוס' בב"ב ובגיטין,

דהתוס' בב"ב נקט בב' ראיות, א. "וגט חוב", ב. "כל גט", מאחר דבראי' הא' מוכח, דשטר חוב בפ"ע נקרא גט – "גט חוב...", משא"כ בראי' הב' מוכיח תוס', דגט פי' כל השטרות, היינו גיטי נשים ושטרות חוב. אולם הראיה הב' היא ממשנה, משא"כ הראי' הא' שהיא מברייתא.

וכן התוס' בגיטין נקט בב' ראיות, א. "וכן לגיטין", ב. "אין עדים חותמין על הגט", מאחר דבראי' הב' מוכח להדיא, הלשון גט' איירי בשטר חוב בפ"ע – "וכן לגיטין – גיטי ממון", משא"כ בראי' הא' מוכיח דכל השטרות אקרי גט – "אין עדים חותמין על הגט..." ואיירי בכל השטרות, אולם ראיה הא' היא ממשנה, משא"כ ראיה הב' היא מברייתא.



"העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור"

הנ"ל

א.

הגמ' במסכת ברכות (ח, א) שואלת: "מאי פדה בשלום נפשי"⁶⁸, ומתרצת הגמרא: "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה, ובגמ"ח, ומתפלל עם הציבור, מעלה אני עליו, כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם".

על הפסוק "פדה בשלום נפשי", כותב רבנו הזקן⁶⁹: "כשקריתי בספר תהילים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום..."

⁶⁸ עיין בהגהות הב"ח שם.
⁶⁹ אג"ק שלו, איגרת ל"ח.

והנה בשיחת י"ט כסלו ה'תשכ"ד⁷⁰, כותב רבנו, שבקריאת רבנו הזקן את הפסוק – "פדה בשלום" – לא הי' אף א' מהענינים דעסק בתורה, גמ"ח ותפילה עם הציבור, וא"כ, כיצד קשרו רבותינו נשיאינו במאמרי י"ט כסלו, את גאולת רבנו הזקן עם הגמ' בברכות הנ"ל, בה בשעה שהעניין שפעל להגאולה דרבנו הזקן, אינו בכלל ג' העניינים הנ"ל, וזלה"ק: "בנוגע לגאולתו של רבנו הזקן, הקשורה עם הפסוק "פדה בשלום נפשי", הנה מכל ג' העניינים הנ"ל, הי' בפועל רק אמירת הפסוק "פדה בשלום נפשי"...., ובפשטות, הנה אמירת הפסוק "פדה בשלום נפשי גו", אינה בגדר 'העוסק בתורה', וגם לא 'העוסק בגמ"ח', וגם לא 'מתפלל עם הציבור',

ומסביר רבנו:

אין כאן 'מתפלל עם הציבור' – שהרי בשעה שאמר תהילים בהיותו במאסר, היה יחיד בחדרו, ומה גם שאין זה עניין של תפילה.

ואין כאן 'העוסק בגמ"ח' – שהרי באותה שעה, לא היה בחדרו מישהו זולתו, שיוכל לגמול עמו חסד.

וכמ"כ בנוגע ל'העוסק בתורה' – הנה אע"פ שאמירת תהילים אצל רבנו הזקן, הייתה בוודאי מתוך התבוננות בפירוש המילות...., אינה מגעת לאופן שבו היה 'עוסק בתורה', עכלה"ק. ועיי"ש הביאור בכהנ"ל.

ובהמשך השיחה⁷¹ אומר רבנו, שהעניין של "פדה בשלום נפשי", כפי שהוא בתורה הוא – שנעשה שלום בין פנימיות התורה לנגלה דתורה, וממשיך שם "וההכנה לזה הוא, ע"י ג' העניינים "דהעוסק בתורה, ובגמ"ח, ומתפלל עם הציבור", כמודגש בתקנות שרבנו הזקן קישר עם עניין הגאולה,

⁷⁰ אות כ"ב [י"ל לש"פ וישב דשנה זו, ע"י ועד הנחות בלה"ק].
⁷¹ אותיות כ"ו – כ"ז.

בסיום ה'קונטרס אחרון' שבתניא, כותב רבנו הזקן: "גם לגמור כל הש"ס בכל שנה ושנה" - שזהו"ע העסק בתורה.

וממשיך שם רבנו הזקן: "וכאו"א מהלומדים הנ"ל, יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא אפ' שבתהילים קי"ט" - עניין התפילה, וכמודגש גם בהמשך העניין שם, בנוגע לעניין השבת, ש"פנימיות השבת, היא הכוונה בתפילת השבת... וזו היא בחי' זכור", וכידוע שעניין השבת של כל ימי השבוע, הו"ע התפילה.

והתחלת האגרת, "הוכח תוכיח את עמיתך, אפי' מאה פעמים", הו"ע ההתעסקות בגמ"ח: ..מפני היותו 'עוסק בגמ"ח'.. לכן, עם היות שלא הועילו ה'הוכחות' שלו במשך תשעים ותשע פעמים, ממשיך ומנסה אולי ה'הוכחה' תועיל, עכלה"ק. עיי"ש בארוכה.

ולקראת סוף השיחה⁷² מסביר רבנו, את שייכות הנשים ל"פדה בשלום נפשי וגו'", שבשביל זה צריך להיות העוסק בתורה, ובגמ"ח, ומתפלל עם הציבור, ובלשונו הק': "וכן הוא גם בהשייכות של הנשים לעניין "פדה בשלום נפשי גו', כי ברבים היו עמד", שבשביל זה צריך להיות, "העוסק בתורה, ובגמ"ח, ומתפלל עם הציבור":

בנוגע לעסק בגמ"ח - איתא במסכת תענית, שהצדקה שנותן הבעל, אינה פועלת במהירות כ"כ, כמו הצדקה שנותנת האשה.

ועד"ז בנוגע לעסק התורה ותפילה עם הציבור (נוסף על החיוב של הנשים עצמן בתורה ובתפילה). לכל לראש - כדי שלימוד התורה יהי' בטהרה - צריך לישא אשה⁷³.., כדי שלימוד התורה יהי מתוך מנוחת הנפש, ללא טרדות ובלבולים מהעולם שחוץ הימנו.. ועד"ז בנוגע לתפילה, שדורשת מנוחה ויישוב הדעת עוד יותר מאשר לימוד התורה.. יש צורך בפעולתה של האשה.. שדואגת לכל צרכיה", עכלה"ק. כלומר שיישוב הדעת הוא ע"י האשה, עיי"ש בהרחבה.

⁷² אות ל"ד, י"ל ש"פ 'ויגש', דשנה זו, ע"י 'ועד הנחות בלה"ק'.

⁷³ ראה יומא, דף ע"ב, עמוד ב וש"נ.

ב.

ולכא' לא מובן הסדר בכל הנ"ל, דהרי בהמקור דמאמר חז"ל הנ"ל (הגמ' בברכות) הסדר הוא: תורה, גמ"ח, תפילה. ("העוסק בתורה, ובגמ"ח, ומתפלל עם הציבור"), וא"כ, מדוע הרבי בשאלתו מסביר בסדר שונה – תפילה, גמ"ח, תורה.

וכן צריך להבין, מדוע כשרבנו מבאר את ההכנה לחיבור נגלה דתורה עם פנימיות התורה, מסביר רבנו תחילה העניין דתורה, ולאח"מ העניין דתפילה, ורק לבסוף העניין דגמ"ח.

כמו"כ צריך ביאור, מדוע כשרבנו מבאר את שייכות הנשים לפסוק הנ"ל, מסביר רבנו תחילה העניין דגמ"ח, ורק לאח"מ העניין דתורה ותפילה?

ואין לתרץ שרבנו מסביר מן הסוף להתחלה, כידוע שדרך הש"ס היא - פעמים מסבירים כסדר, ולפעמים מסבירים הפך הסדר (מן הסוף להתחלה), מאחר דהסבר זה, יותאם רק לסדר בשאלת רבנו, אודות השייכות דגאולת רבנו למחז"ל הנ"ל, דשם הסדר הוא מן הסוף להתחלה - תפילה, גמ"ח, תורה. אך גבי שאר המקומות אין זה יתרץ כי שם הסדר אינו מן הסוף להתחלה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

ג.

ויש לומר הביאור בכהנ"ל, דרבנו נקט בכל ביאור בסדר שונה, כיון דהוה ליה צריכותא בזה, וכדלהלן:

בביאור רבנו (בשאלתו) גבי עניין השייכות דגאולת רבנו הזקן למחז"ל הנ"ל (שמסביר שם בסדר תפילה, גמ"ח, תורה), מסביר רבנו תחילה, העניין דלא יתכן

כלל שהיה אצל רבנו הזקן במאסר, ולאח"מ מסביר רבנו את העניין שיותר יתכן שהיה אצל רבנו הזקן, ז.א. שבאמת רבנו הלך כסדר, אבל לא כסדר הפסוק, אלא כסדר השלילה,

שהסביר תחילה העניין דודאי לא היה אצל רבנו הזקן, דהוא העניין דתפילה בציבור, שודאי לא היה בתאו מנין כשרים,

ולאח"מ הסביר העניין דגמ"ח, מאחר דאף בזה לא יתכן לומר, שהי' אצל רבנו הזקן בתאו, דהא לא הי' עימו אדם נוסף בתאו, שיוכל לגמול עמו חסד (משא"כ גבי תפילה בציבור בעי' אנשים, שי' אנשים יותר מופרח שהיה אצלו),

ולאח"מ מסביר רבנו, דאף העניין ד'עוסק בתורה', לא הי' אצל רבנו הזקן במאסרו, דהא, עם היות שודאי אמר תהלים עם פיה"מ, מ"מ זהו וודאי לא כמעלת ה'עוסק בתורה' דרבנו הזקן (כמבואר בשיחה).

ולגבי ביאור רבנו בהכנה דחיבור נגלה דתורה' עם פנימיות התורה', (שמסביר שם בסדר תורה, תפילה, גמ"ח), יש לבאר ע"פ מה שכתב רבנו במק"א⁷⁴ – שאיגרת "הוכח תוכיח" (של רבנו הזקן) היא עניין כללי, מפני שהעניין ד"הוכח תוכיח" הוא נוגע ושייך בכל התומ"צ, וע"כ, אמר רבנו הזקן איגרת זו, ע"פ דברי המשנה באבות: "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמ"ח", שזהו עניין כללי,

ולכן בביאור זה (דחיבור נגלה דתורה עפ פנימיות התורה), שרבנו מצטט מהאיגרת הנ"ל, מסביר רבנו כהסדר בהמשנה באבות, מפני דהיא המקור לאיגרת הנ"ל, וע"כ מבאר תחילה העניין דתורה ('על התורה'), ולאח"מ העניין דתפילה ('על העבודה' (דעבודה שבלב היא תפילה)), ולבסוף העניין של גמ"ח ('ועל גמ"ח').

ולגבי ביאור רבנו דעניינים אלו (דתורה, גמ"ח ותפילה), שייכים אף בנשות ישראל, מסביר רבנו בסדר שונה: גמ"ח, תורה ותפילה, מפני שגבי השייכות דגמ"ח לנשים, יש מקור מפורש (במסכת תענית, ומובא בשיחה הנ"ל), ולאח"מ ממשיך

⁷⁴ שיחת מוצש"ק פ' וישב, ה'תשי"ז, אות י"ב ואילך, תו"מ חלק ח"י.

רבנו כסדר המקור (הגמ' בברכות) ששם הסדר הוא- תורה, ולאח"מ העניין דתפילה.

ד.

בביאור רבנו, אודות ההכנה ל"פדה בשלום" שבתורה – שהוא חיבור נגלה דתורה עם פנימיות התורה, מסביר רבנו, שההכנה לזה היא, ע"י ג' הענינים הנ"ל, כמודגש בתקנות שרבנו הזקן תיקן בקונטרס אחרון, באיגרת "הוכח תוכיח", ומסביר רבנו, שעניין ה'תורה' הוא התקנה שרבנו הזקן תיקן, "לגמור כל הש"ס בכל שנה ושנה",

ועניין ה'תפילה' הוא התקנה שרבנו הזקן תיקן, ד"כאו"א מהלומדים הנ"ל, יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא שבתהילים אפ' קי"ט, וכן מה שאומר שם רבנו הזקן ש"פנימיות השבת היא הכוונה בתפילת שבת.. וזוהי בחינת זכור". ומסביר רבנו, שהו"ע התפילה,

ועניין ה'גמ"ח' הוא איגרת "הוכח תוכיח"... שמפני היותו עוסק בגמ"ח... ע"כ, גם לאחרי שלא הצליח במשך צ"ט פעמים, חוזר ומנסה אולי יצליח בפעם הק'.

(לסיכום, עניין התורה הוא – לגמור הש"ס, עניין התפילה הוא – פ' קי"ט שבתהילים ועניין השבת של כל ימי השבוע, ועניין הגמ"ח הוא "הוכח תוכיח").

והנה צ"ל, דהא בשיחת כ"ף כסלו ה'תשי"ז⁷⁵ מסביר רבנו, ש"הוכח תוכיח" הו"ע כללי, מפני שעניין התוכחה שייך בכל התומ"צ, ומפני שהו"ע כללי, ע"כ נזכרו בו כל ג' הקוין ד'תורה עבודה וגמ"ח" (אבות פ"א, מ"ב), ומסביר רבנו, כיצד עניינים אלו נאמרים באיגרת "הוכח תוכיח", וזלה"ק: "בתחילת האיגרת – השמרו והזהרו מאוד על התורה ועל העבודה כו", ובסיום האיגרת - "כל השומר שבת כהלכתו וכו'.. להיות בקי בהלכתא רבתא לשבתא וכו'. ונמצא, שעניין שהשבת הוא

⁷⁵ תו"מ מוצש"ק פר' וישב חלק י"ח, אות י"ב.

הפנימיות של המצוות, שכללותם הו"ע גמ"ח. עכ"ל. (ועיי"ש תוספת ביאור בכהנ"ל).

ולכאו' צ"ב, מדוע בביאור רבנו אודות ההכנה לחיבור 'נגלה דתורה' עם 'פנימיות התורה', לא מביא רבנו את העניינים שהזכיר בשיחת כ"ף כסלו ה'תשי"ז (תורה ותפילה – 'השמרו והזהרו', וגמ"ח – 'הלכתא רבתא'), אלא מביא עניינים אחרים (תורה – לגמור הש"ס, תפילה – קי"ט שבתהילים ותפילת שבת, וגמ"ח – עניין 'הוכח תוכיח'), והא בשיחות אלו, רבנו מצטט מאותו המקור - איגרת "הוכח תוכיח".

וכמו"כ צ"ב, מדוע בשיחת כ"ף כסלו ה'תשי"ז, לא מביא רבנו את ג' העניינים שמביא בשיחת י"ט כסלו תשכ"ד?

ה.

וע"מ לתרץ זאת, יש להקדים תחילה העניינים שהזכיר רבנו בשני השיחות כפי סדר כתיבתם באיגרת "הוכח תוכיח", כדלהלן: א. "הוכח תוכיח" - עניין הגמ"ח, ב. השמרו והזהרו... על התורה ועל העבודה - עניין התורה והתפילה, ג. "גם לגמור כל הש"ס בכל שנה ושנה" - עניין התורה, ד. "וכאו"א מהלומדים הנ"ל יגמור לעצמו... התמניא אפ' שבתהילים קי"ט" - עניין התפילה, ה. "הלכתא רבתא לשבתא" - עניין הגמ"ח, ו. "ופנימיות השבת היא הכוונה בתפילת השבת" - עניין התפילה.

לפ"ז מובן, מדוע בשיחת כ"ף כסלו (תשי"ז) רבנו לא הביא את העניינים שהביא בשיחת י"ט כסלו ה'תשכ"ד, דמאחר ובשיחת כ"ף כסלו רבנו הולך כסדר האגרת, שמביא תחילה את העניינים של תורה ועבודה, שהוא העניין ד' השמרו והזהרו... על התורה ועל העבודה. ולאח"מ מביא רבנו את עניין הגמ"ח, שמובא באיגרת לאחר העניין ד' השמרו...", שהוא העניין ד' הלכתא רבתא לשבתא",

אך עדיין צ"ב מדוע בשיחת י"ט כסלו תשכ"ד רבנו לא הביא את העניינים הנ"ל?

1.

וע"מ לתרץ זאת, יש להקדים תחילה מה שמובא בקונטרס חלוקת הש"ס די"ט כסלו⁷⁶, שמסביר שם, שחלוקת הש"ס בי"ט כסלו, מורה על חיבור 'נגלה דתורה' (ש"ס), עם 'פנימיות התורה' (י"ט כסלו - ר"ה לחסידות). וממשיך שם ומסביר, שעניין זה מרומז בדברי רבנו הזקן, "וכאו"א מהלומדים יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא אפ' שבתהילים קי"ט", כי תהילים הוא בדוגמת פנימיות התורה בתושבע"פ עצמה.

ועפ"ז אתי שפיר, מדוע בשיחת י"ט כסלו התשכ"ד הביא רבנו לגבי העוסק בתורה' את עניין הש"ס, שהוא מורה על חיבור 'נגלה דתורה' עם 'פנימיות התורה' ובשיחה זו רבנו מסביר, ש"פדה בשלום נפשי" שבתורה הוא חיבור 'נגלה דתורה' עם 'פנימיות התורה'.

וה"נ, בנוגע ל'מתפלל עם הציבור', מובן מדוע הביא רבנו את העניין של התמניא שבתהילים קי"ט, מפני, שגם בזה מרומז חיבור 'נגלה דתורה' עם פנימיות התורה' (הובא לעיל).

ולכאו' עניין תהילים קי"ט, אינו עניין של תפילה בציבור, מפני שרבנו הזקן כותב באגרת "שכל אחד ואחד יגמור לעצמו וכו'".

אלא צריך לומר שלכן הביא הרבי עוד עניין של תפילה "פנימיות השבת היא הכוונה בתפילה" – שבזה לא נמנע עניין תפילה בציבור (משא"כ תהילים, ששם אומר רבנו הזקן במפורש לעצמו).

⁷⁶ אות י', מובא בהוספות להתועדויות התשנ"ב ח"א.

וזה שבכלל הביא רבנו את עניין תהילים קי"ט, אע"פ שזה לא עניין של תפילה בציבור, מפני שבזה מרומז חיבור 'נגלה דתורה' עם 'פנימיות התורה' בעניין תפילה בכלל (ולאו דוקא בציבור).

וזה שלגבי העניין דגמ"ח מביא רבנו את עניין "הוכח תוכיח", ולא את מה שהביא בשיחת כ"ף כסלו ה'תשי"ז ("הלכתא רבתא לשבתא"), צריך לומר, שמפני שבשיחתנו מדבר הרבי על חיבור בין ב' סוגים של תורה ('נגלה דתורה' ו'פנימיות דתורה'), ע"כ מביא רבנו את עניין "הוכח תוכיח" – שהוא בכל התורה ומצוות, משא"כ עניין "הלכתא רבתא לשבתא", הוא רק עניין מצוות. (כמו שמסביר רבנו בשיחת כ"ף כסלו 'תשי"ז, כנ"ל).



ירידת הנשמה לגוף – צער או תענוג?

הת' אלימלך שי' פארקאש
תלמיד בישיבה

מוסבר בחסידות בריבוי פעמים, ונדפס ג"כ בלקו"ש (ח"א שיחת ש"פ לך-לך), העניין דירידת הנשמה לגוף, ועל הצער הגדול שיש לנשמה בירידה זו - להתלבש בגוף הגשמי, ולחיות בעוה"ז המלא קליפות וסט"א וכו', ע"מ לקיים את רצון הקב"ה, ד"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", ולהעלות ולזכך את העוה"ז לקדושה. אך לנשמה יש צער גדול וחפצה ורצונה לחזור חזרה למקורה ושרשה, ולהתענג על הוי' כאחד מן השכליים הנבדלים (ראה דרך מצוותיך –

מצוות ציצית), וז"ל רבנו בלק"ש שם⁷⁷: (בתרגום ללה"ק) "הירידה למטה (=ש של הנשמה) להחיות את הגוף, היא בעל כרחיה של הנשמה – ע"כ אתה חי", עכ"ל.

והנה ע"פ כל האמור נמצא, שהנשמה לא רוצה לרדת לעוה"ז, ורק מפני רצונו הפשוט, היא אכן יורדת לעוה"ז⁷⁸.

והנה ב"היום יום" (ליום ט"ו חשוון) איתא וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): "הנשמה ממתנה למעלה, לזמן בו תזכה לרדת לתוך הגוף, כי הנשמה חשה, כמה מסוגלת לפעול בהיותה כאן למטה, שהיא מסוגלת להגיע ל'התענג על הוי', אם כן, למתי דוחים את זה?", עכ"ל.

ולכאורה, ממקור זה משמע, שהנשמה חפצה לרדת לעוה"ז הגשמי ולהתלבש בגוף גשמי, וממילא גם אין פה את העניין של "על כרחיה", כמובא בשיחת רבנו (לעיל)?

ויש לומר הביאור בזה בשלושה אופנים:

(א) ע"פ המבואר בשיחת ש"פ וישלח תשי"ד, שישנם ב' דרגות בנשמה – הנשמה כפי שהיא באצילות, והנשמה כפי שהיא בבריאה ויצירה. ממילא, כשהנשמה נאצלת בעולם האצילות ששם אין העלם גדול כ"כ – חפצה היא לירד לעוה"ז, "כי הנשמה חשה כמה היא מסוגלת לפעול", אבל כשהיא יורדת לבריאה וכו', והיא מרגישה את ההעלם וההסתר של העולם, אזי אינה חפצה לרדת לעולם הזה [ועפ"ז יובן גם – "הירידה למטה" – היינו שקודם התלבשות הנשמה בגוף יש את העניין של בעל כרחיה],

ובסגנון אחר, ובעומק יותר: שהנשמה כמו שהיא באצילות – מרגישה את הרצון העליון, ד"נתאוה הקב"ה, להיות לו ית' דירה בתחתונים", וע"ד מ"ש

⁷⁷ אות ב'.

⁷⁸ וראה בארוכה בתו"מ (- התוועדיות) ח"י שיחת ש"פ "שלח" תשי"ד, שמבאר שם גודל הצער.

במאמר "באתי לגני" ה'שי"ת: "עולם האצילות, שהוא עולם הייחוד והתכללות, שהאור שם בתכלית הגילוי", עיי"ש בארוכה.

וע"כ, אף שיודעת היא את גודל העניין בהירידה לעוה"ז, אולם מאידך, מרגישה היא את הרצון העליון – והוא מתגבר על אי הרצון לרדת לעוה"ז.

משא"כ ברדת הנשמה לעולמות בריאה ויצירה – ושם אין היא מרגישה את הרצון העליון, ובמילא מרגישה היא רק את הירידה, והירידה היא בע"כ.

(ב) ויש להוסיף ע"פ המובא בשיחת כ"ק אדמו"ר הרי"צ⁷⁹, שלפני ירידת הנשמה למטה, מראים לה את גן עדן וגיהנום, ע"מ שתדע את אשר לפני⁸⁰.

ועפ"ז אפשר לתרץ, שבהיום יום מדובר על הנשמה כפי שהיא למעלה בכללות, ואז אכן רצון הנשמה הוא לרדת למטה בפועל ממש, ואז מראים לה שהעוה"ז הוא לא כ"כ קל ופשוט, ויש בו גיהנום וג"ע וכו', אז היא כבר לא רוצה לרדת למטה, אלא היא מעדיפה להישאר למעלה ולהתענג מזיו כבודו וכו', והיא יורדת רק בע"כ.

(ג) ועוד יש לבאר, ע"ד המבואר בעניין "בכיה תקיעא בליבאי מסטרא דא, וחדווה תקיעא בליבאי מסטרא דא"⁸¹, והוא ע"פ המבואר בתורת מנחם⁸² וז"ל: "אמנם, למרות גודל הצער והייסורים שבירידת הנשמה למטה – כדאי הדבר בשביל העלייה שלאחרי הירידה, היינו, שדווקא ע"י הירידה למטה, מתעלה הנשמה לדרגא נעלית יותר, באין ערוך ממה שהייתה קודם ירידתה למטה".

ועפ"ז מיושב, שהנשמה מצד א' לא חפצה לרדת למטה, וזהו בשבילה ירידה גדולה ועצומה (כמובאר לעיל בארוכה וכן בהשיחה הנסמנת שם), אך מצד שני היא חושבת על יכולתה, לעלות לדרגא נעלית יותר⁸³ מכפי שהייתה לפני"כ, והיא אכן שמחה.

⁷⁹ שיחת חג השבועות תרצ"ד אות י"ז ואילך, ליקוטי דיבורים עמ' קס"ט.

⁸⁰ ג"ז מובא בלקו"ש ח"א שיחה לש"פ "לך לך" הנ"ל.

⁸¹ תניא לקוט"א, ספל"ד

⁸² לעיל הערה 2.

⁸³ וכמ"ש בשיחה הנ"ל וז"ל: "מובן שגם העליה "לאיגרא רמה" (שבשבילה נדחית הירידה, ואין דרך אחרת לבוא אליה לולי הירידה) היא עליה שבאין ערוך", וק"ל.

וכדמוכח מל' ה'היום יום': "היא (הנשמה) מסוגלת להגיע ל"להתענג על הוי", ולכאורה קשה, דהרי לפני ירידתה היא ג"כ מתענגת וכו' והיא קרובה להקב"ה, אלא שצ"ל, שע"י הירידה, היא מגיע לדרגה הרבה יותר נעלית ממה שהייתה לפני ירידתה למטה.



טעם בריאת העולם

הת' דוד שי' קפלן
תלמיד בישיבה

בנוגע לסיבת ותכלית בריאת העולם, נאמרו כמה דברים ומהם: "יכירו גדולתו"⁸⁴, היינו, הקב"ה רצה שיהיה מישהו שיכיר את הגדולה שלו, ולכן ברא את העולם, ל"אהפכא חשוכא לנהורא", ו"יתרון האור הבא מן החושך", או "טבע הטוב להטיב",

אך כל הסיבות האלו הם רק לאחר הצמצומים, כשהיה בריאה עולם התווה, ושבירת הכלים כו',

וע"כ מקשה אדה"ז, שאי-אפשר לומר שהם סיבת בריאת העולם, היות ש'נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן', היינו, הסיבה הראשונה שרצה הקב"ה להאציל אוא"ס, היא היא הסיבה שרצה הקב"ה לברוא את עולם הזה, וכן להיפך. א"כ,

⁸⁴ הביאור בזה ע"פ הפנימיות, היינו, שכל הסיבות הללו הם חלק מה"נתאוה", הם אותו טעם, כפי שמבאר רבנו בלקו"ש ח"ו שיחה לפ' "שמות", אבל אכתי תהי' השאלה כדלהלן, לפי ההבנה שבהמאמר דלהלן, ולפי הספרים המבארים בפשט, ראה הערה 86.

היות שאת הסיבות דלעיל, אי אפשר לומר לגבי הצמצום הראשון, לכן, זה גם לא הסיבה של בריאת עולם הזה, מדוע? - היות שלגבי זה שהאציל הקב"ה אוא"ס, אז עוד לא היה קודם לכן לא טבע, לא טוב, לא 'לאתהפכא חשוכא לנהורא וכו', משא"כ, הסיבה של "דירה בתחתונים" שזה "נתאוהוה הקב"ה", היינו רצון פשוט, של העצמות ללא טעם וסיבה כלשהיא, 'נתאוהוה' זה שייך בעצמות, כי יש רצון קדום⁸⁵, ע"כ.

והנה הרבי הרש"ב נ"ע⁸⁶ מבאר, אשר גם את עצמותו ית', אי-אפשר להגדיר ברצון ח"ו, אלא אחרי שצמצם את עצמו והאציל אוא"ס, אז התלבש ברצון, ובזה "נתאוהוה", א"כ יוצא, שגם הטעם של "נתאוהוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", הוא גם אחרי צמצומים, יוצא שהשאלה של אדה"ז על הטעמים דלעיל תהיה גם על 'נתאוהוה!' ובמאמר אומר שלא?

ונ"ל שעדיין יש הבדל בין הטעם של נתאוהוה לטעמים דלעיל. הטעם של נתאוהוה, זה לא שלא היה שייך קודם לכן, אלא שקודם לכן לא יכולתי לקרוא לזה רצון, בגלל שלא שייך להגדיר את העצמות ברצון, היות שעצמותו ית' לא מוגדר בשום גדר, אבל אוא"ס שייך לקרוא לו רצון, כמובן, רצון הפשוט ורצון אין סופי וכו', משא"כ הסיבות דלעיל, זה לא שקודם לכן אני לא יכולתי לקרוא לזה ועכשיו כן, אלא שקודם לכן זה לא היה שייך בכלל!⁸⁷ זה נוצר רק אחרי הבריאה, משא"כ ברצון הנ"ל של נתאוהוה.

⁸⁵ ראה ספר הליקוטים ערך 'רצון'.

⁸⁶ תורת שלום עמ' 167.

⁸⁷ כ"ז רק בנוגע ל"אתהפכא חשוכא לנהורא" שהי' לאחר שבירת הכלים, אבל אם מדברים גבי 'טבע הטוב להטיב' למשל לפי ההבנה שבספר 'מסילת ישרים', וכדומה שהפי' הוא שיהי' לאדם העובד ג"ע, או 'אין מלך בלא עם', שבעוד ספרים מובא שזהו העניין שהקב"ה מלך וממילא חייב להיות לו עם לכן ברא את העולם, ולפי"ז נמצא שאין הכוונה שלא הי' שייך קודם לכן כנ"ל, אלא, תאמר כהתשובה ד"נתאוהוה", שהקב"ה צמצם עצמו להתלבש ברצון להטיב לברואיו, א"כ נמצא אשר לסיבות אלו ג"כ אין שאלה ובמאמר אומר דזהו לא הי' שייך קודם כלל אלא רק לאחר התערבות 'מ"ה' ו'ב"ן', אך אין זה שאלה, מאחר דההבנה (ע"פ הספרים דלעיל) בהטעמים שמקורם בקבלה ובזוהר נדחתה מצד סברא אחרת, מדוע? מאחר דנמצאת מחסר מגדולתו של הקב"ה היות שכל הטעמים הנ"ל (לפי ההבנה ההיא) אומרים שלקב"ה הי' חסר (ח"ו) דבר מסויים, כהענין ד'אין מלך בלא עם', שהיות והוא מלך ואין מלך בלא עם אזי חסר לו במלוכה!, וממילא לא ניתן לומר סיבות אלו ע"פ ההסברים הנ"ל, אלא לפי ההבנה במאמר זהו מדבר על דרגות בבירורים ועל שלבים בהם במילא אתי שפיר מאחר דלא הי' שייך אלא

אבל עדיין לא תתורץ הסתירה שאדה"ז בפשטות מדבר על עצמותו ית' משא"כ הרבי נ"ע אומר, שהרצון הוא באוא"ס משא"כ עצמותו ית'.

ונ"ל שאין זה סתירה כלל ע"פ דברי הרבי נ"ע. שכשאומרים עצמותו ית' בחסידות הכוונה היא לעצמות אוא"ס, היינו, שמו העצמי, במילא מובן אשר גם אדה"ז מדבר על עצמות אוא"ס.



מציאות העולם בהסידות

הת' דוכער שי' אורעכמאן
והת' שמואל בנציון שי' קפלן
תלמידים בישיבה

א.

בנוגע למציאות העולמות, איתא בשער הייחוד והאמונה פרק ג', וזלה"ק: "שכל נברא ויש, הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש.. ומה שכל נברא ויש, נראה לנו ליש וממשו', זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר.. אבל, אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא, היה השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחמרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל

לאחמ"כ [ואת"ל דרצה הקב"ה להתלבש ברצון שיהי אה"י שבת תמימים וכו', חק חמ"ש שקו"ט וכו' לא הי' שייך אבל אפ"ל שרצה שאחרי כמה בריאות זה כן יהי' שייך וכו' אבל זהו גופא השאלה, מה גרם לו לרצות שכך יהי' אח"ז (משא"כ 'נתאוה' זה באמת בלי טעם 'על תאוה לא שואלים שאלות'), וליכא למימר שאף זה בלי טעם היינו רצון ללא סיבה שהרי הזוהר שאומר כך מתכוון לומר שזו הסיבה, למה גרם לו לרצות (ונ"ל שלכן מדייק רבנו בלקו"ש שם שזה רק דרגות ב'נתאוה' כי נתאוה בעצמו זה בלי טעם)].

במציאות ממש", ע"כ, יוצא לנו אפוא, אשר העולם אינו מציאות, כ"א דבר ה', וזה שאיננו רואים זאת, ויתירה מזו, שהעולם נראה לעינינו בגשמיותו וגסותו, זהו מחמת שלא ניתנה רשות לעין לראות,

והנה בתורת החסידות גופא, מצינו בעניין זה סתירה, דהא בהמשך "יו"ט של ר"ה רס"ו⁸⁸, מבואר, שהעולם הוא מציאות, וצריך הוא לדבר ה' ע"מ להתקיים, אך אעפ"כ הוא מציאות, אך לא מציאות אמיתית ממש, ובהכרח לומר שהוא מציאות, דאל"כ, "מהו שנברא בשי"ב?" וכפי שיובא להלן. יוצא א"כ סתירה, דמהתניא משמע, שהעולם אינו מציאות, ואלו מהמאמר דלעיל משמע, שהעולם הוא מציאות, רק לא מציאות אמיתית ממש.

ב.

ואולי יש לומר, ע"פ שיחת ש"פ משפטים, מבה"ח אדר תשכ"ז⁸⁹, שם שואל רבנו, ע"פ הביאור שהעולם אינו מציאות, וזה שנראה למציאות זה דווקא לנו שאיננו משיגים את האמת, הרי לגבי התורה, הרי התורה היא אמת, ובתורה כתוב "בראשית ברא אלוקים", והא לא נברא שום דבר!

[וביותר הרחבה, הרי הבעש"ט⁹⁰ אמר אשר אין עוד מלבדו, פי', אין שום מציאות חוץ מה', וכשתלמידי הבעש"ט והמגיד ניסו להסביר זאת, ישנו הסבר של הרה"צ ר' נחמן מברסלב זצ"ל, אשר הסביר, איך זה שנראה העולם למציאות ויש, והרי אין שום מציאות כו', ש"מ שזה דמיון וכזב!, ועל כך נשאלת השאלה, הרי התורה היא אמת, התורה רואה את העולם כמו שהוא באמיתותו, והתורה אומרת "בראשית ברא אלוקים", והרי לפי זה לא נברא שום דבר? וגם מהמשנה (להלן) שהדין הוא שאדם שאחז את העיניים פטור, והאי אדם שעבר עבירה, כיצד ניתן לחייב אותו, הרי הוא לא עשה שום דבר, כי העולם הוא דמיון, בשביל זה בא אדה"ז ומסביר, שהעולם הוא מציאות, אבל רק בגלל האלוקות המחיה אותו הוא

⁸⁸ עמ' תלב.

⁸⁹ שיחות קודש תשכ"ז ח"א עמ' 336 ואילך (הובא ג"כ ב'שיעורים בספר התניא' חלק ג' עמ' 854 ואילך).

⁹⁰ ראה בכ"ז 'תורת הבעש"ט בראי חז"ל', בפרקים הראשונים.

בטל במציאות (כנ"ל פרק ג'), אבל נשאלת השאלה מה נברא בשי"ב? אין פה שום בריאה! התורה אומרת "בראשית.. שמים וארץ", ולפי"ז לא נבראו שמים וארץ, ועוד שאלה איך ייתכן שהתורה תורת אמת תצווה את היהודי לעשות מצוות שעניינם להמשיך אלוקות בעולם בו בשעה שהעולם הוא אלוקות בהעדר המצווה, ושאלה נוספת הרי הצדיקים הגדולים לדידם אין עולם מה זה בשבילם מצוות הרי הם רואים שהעולם הוא אלוקות! וכפי שהובא לעיל שענינה של המצווה הוא להמשיך אלוקות בעולם בו בשעה שהם רואים את האלוקות בעולם בשביל מה הם צריכים את זה ושאלה נוספת – הרי ה' מוצאות הפה וכל מה שמצמצם זה אלוקות⁹¹ אם כך יוצא שיש ריבוי באלוקות ח"ו והרי זהו היפך אחדות ה'! לאור השאלות מסיק הרבי שהכלים, הצמצום הוא מציאות אבל רק מצידינו מצד המבלים היינו מלמטה למעלה אבל לגבי האור היינו מלמעלה למטה אין שום צמצום ומדייק זאת מהתניא ע"ש אריכות ההסבר א"כ נתרץ גם פה שמה שמדבר בתניא זה לגבי האור שלגביו אין עולם אבל מה שמדובר ברס"ו היינו מצד המקבלים שהעולם הוא מציאות (כמובן לא נפרד ח"ו) אבל פשיטא שאי-אפשר לתרץ כן דבתניא מדבר גם על הכלים מצידינו (כן משמע מהלשון) וגם בד"ה 'מי כמוכה' (שיובא להלן⁹²) מביא את השיטה שהכלים הם מציאות ומדייק זאת מהתניא פרק ג'⁹³ ! וא"כ בפשטות לא ניתן לומר כך. עתה נשאלת שאלה: ע"פ הביאור של רבנו (שמדייק מהתניא פרק ד' וה') יוצא שיש סתירה בתניא גופא! דמפרק ג' משמע שהעולם אינו מציאות ובפרק ד' וה' (ע"פ ביאורו של רבינוכנ"ל)

⁹¹ כמבואר בתניא שם פ"ד.

⁹² ראה המ"מ שבהערה 8.

⁹³ ואף שיש מקומות בחסידות (ראה ספר הליקוטים, ערך 'יש מאין'), המבארים הפוך מהדיוק של מאמר 'מי כמוכה', ומדייקים שם מפ"ג שהעולם הוא **מציאות** רק שהוא בטל עכ"ז יובן לפי המקומות שם אבל אכתי לא יובן מאמר 'מי כמוכה' דלהלן.

משמע שהעולם הוא מציאות רק שהוא אינו מעצמותו ח"ו אלא שהוא יש מאין אבל הוא מציאות⁹⁴.

ג.

והנה בעיון נרחב יותר נראה שזהו ב' שיטות כבר במתרגמי התורה בתרגום הפסוק "מי כמוכה באלים הוי" וגו' אשר בתרגום יהונתן תירגם "לית כוותך באילי מרומא הוי" והיינו שיוכל להיות מי שהוא מרומם כמו הוי' מחדש הפסוק שלא אבל אכתי יש עוד מציאות חוץ מה' רק שאינו מרומם כמו ה'. ואנקלוס תירגם לית בר מינך היינו שאין שום מציאות חוץ מה' ובהסברת שיטותיהם מבואר בד"ה 'מי כמוכה' בתורת שמואל⁹⁵ ששיטת הת"י מחוייבת שאל"כ ישאלו השאלות דלעיל מהשיחה ומוסיף הרי יש פסק במשנה⁹⁶ שאחד שעשה מעשה חייב ואלו אדם האוחז את העיניים פטור הרי אם העולם אינו מציאות הרי אדם עד"מ הדליק את האור בשבת לא יהיה ניתן לחייב אותו כי זה מעשה אחיזת העיניים כי העולם אינו אמת כי אם דמיון שווא! על כן מחוייבים לומר שהעולם הוא מציאות אבל

⁹⁴ והנה הגיע לידינו ביאור הגר"י כהן על סתירה זו (ולא התאמת אצלינו ביאור זה כלל ועוד שיוקשה עליו כדלקמן) דפ"ג הוא המשך של פ"ב דם מדבר על המינים והכופרים שלא מאמינים בהשגחה כלל ולאחר שביאר מדוע לא עזב הוי' את הארץ ממשיך בפ"ג בשבילם איך שהעולם הוא לא מציאות אך זה לא אליבא דאמת דאילו בפ"ד שם זהו אליבא דאמת אך לפי ביאורו יוקשו ב' קושיות, א) בשיעורים בספר התניא (ח"ג עמ' 828) מובא מענה אדמו"ר על פ"ב ומשם מובן דפ"ב הוא לא למינים ולכופרים דאם ה' למינים ולכופרים מדוע מביא ההוכחה מקרי"ס והלא ההוכחה המובאת בכ"מ מזריקת העבד, המינים והכופרים אינם מאמינים בקרי"ס! א"כ אין בשבילם כל הוכחה אלא מוכרח לומר שזהו לא למינים ולכופרים [ואף שמהלשון משמע להיפך וז"ל: "אין זה מכוון אליהם שהרי אומרים להד"מ כ"א זהו מעין מאמר המוסגר המבאר אליבא דאמת איך שזהו פלא גדול וכו", עכ"ל. א"כ מובן שדווקא ההוכחה היא מאמר המוסגר אולם שאר הפרק הוא כן למינים והכופרים אבל אם באמת ה' כך היינו שכל פ"ב הוא למינים ולכופרים הרי לא הביא להם שום הוכחה! דהא בפ"ב מובאת אך ורק ההוכחה מקרי"ס ולא מובאת הוכחה שיכלית בשבילם אלא בהכרח הכוונה היא ליהודים מאמינים שזהו מעין 'דע מה שתשיב' ע"מ להסיר הספק מיהודים מאמינים אלו, (אבל עדיין לא יובן מדוע קורא לזה רבינו מאמר המוסגר ונ"ל שהכוונה במאמר המוסגר היא רק לתיאור הארוך (יחסית) של רבנו הזקן בתניא שהוא פלא גדול וכו' שלכאו' אינו נוגע לעצם הביאור אלא שזהו מאמר המוסגר אליבא דאמת ודוחק), וא"כ לא יובן אם מדובר בנוגע ליהודים מאמינים שהם יכולים להבין האליבא דאמת מדוע א"כ מביא השיטה הא' שאינה אמת. ב. מדוע את ההסבר הא' שאינו אליבא דאמת מובא בהרחבה ואילו ההסבר שהוא אליבא דאמת מובא ברמז? הרי לכאו' ענינו של שער היחוד והאמונה הוא לבאר 'אחדות ה' אליבא דאמת ואם שיטה זו היא אליבא דאמת אזי ראוי שתבא בהרחבה.

⁹⁵ לקו"ת תרכ"ט עמ' קנ"ה.

⁹⁶ סנהדרין פ"ז.

שהוא לא נפרד וגם שיטת החסידות בעניין⁹⁷ אשר גם לשיטה הזו שהכלים היינו העולם, הם מציאות ובריאה יש מאין בכל זאת יש לכל דבר שורש ומקור למעלה, החל משורש הכלי ששורשו מהעולם של הרשימו⁹⁸, וגם כל פרטי הנבראים יש להם שורש ומקור למעלה, כדברי רז"ל בעניין. א"כ יוצא, שהעולם הוא מציאות, אבל באופן של בריאה 'יש מאין' [שלמרות שיש לו שורש ומקור, אבל בשביל להפוך את המקור הרוחני לגשמי, זה חייב להיות רק ע"י בריאה יש מאין, ולא בדרך עילה ועלול כדברי בעל העיקרים, שהפיכת הרוחני לגשמי, אין לך בריאה יש מאין, גדולה מזו].

היינו, שהוא זקוק לכוח האלוקי בשביל להתקיים, אבל נשאלת השאלה, הרי אנו יודעים מנהרות המכזבים שאסורים למי חטאת, היות שאחת לשבע שנים הם מפסיקים, וצריך שיהיה מים חיים, היינו נהרות נצחיות, וזה נפסק, לכן הוא פסול למי חטאת, א"כ, גם העולם היות ד"שית אלפי שנים הווי עלמא" ובאלף השביעי הוא נחרב, במילא גם עכשיו שהוא קיים, הוא אינו מציאות, היות שבזמן מסויים הוא נחרב, וזה על יסוד "שפת אמת תכון לעד, ועד ארגיעה לשון שקר",

היינו, שדבר שהוא אמת (לא דמיון), הוא חייב להתקיים בקיום נצחי, ואם הוא נפסק, הוא שקר, מאחר היות שדבר שהוא אמיתי אין לו הפסק - "לשקר אין רגליים", משא"כ דבר שהוא אמיתי, מחזיק מעמד בנצחיות, כמו נהרות המכזבים, שאע"פ שעכשיו הוא מציאות, אבל היות שבעוד שבע שנים הוא יפסק, לכן גם עכשיו, הוא לא נחשב למציאות,

ומבאר ע"כ רבינו⁹⁹, שאומרים שנהרות שאינם מפסיקים אחת לשבע שנים, ראויים למי חטאת, הרי גם הם, כשהעולם ייחרב באלף השביעי, יחרבו, וא"כ גם הם בזמן מסויים מפסיקים, אז מדוע עכשיו הם ראויים למי חטאת, הרי, גם הם שקר!?! אלא כשמתכוונים לנצחי, זה הנצחי לערך הבריאה, ולכן היות שהעולם

⁹⁷ ד"ה 'באתי לגני' תשי"א ובכ"מ.

⁹⁸ 'באתי לגני' הנ"ל.

⁹⁹ תו"מ - הדרנים בש"ס וברמב"ם, הדרן תשל"ה, הערה 47.

יישאר נצחי (כמובן בערך הבריאה), לכן גם עכשיו הוא מציאות, ואותו דבר לגבי מי חטאת. ע"כ סברת הת"י.

וסברת הת"א היא, אשר אם נדקדק במציאות, נגלה אשר לא קיימת כזו מציאות! מדוע? – עד"מ, מעץ, שהוא מורכב מארבע יסודות, אבל עיקרו, הוא כח המרכיב, היינו, דבר ה', וכאשר תשרוף את האש, יצא אשר ג' היסודות אש, מים, רוח. יצאו עם העשן, ואילו הדבר היחיד שיישאר הוא העפר. והעפר גם הוא, אינו יסוד פשוט (כמו שבכל העולם אין יסוד פשוט), ולכן כשתפריד אותו, תראה, אשר לא נשאר שום דבר, והוא חוזר לקדמותו, היינו אין ואפס ממש. ובאמת העולם הוא כח המסתיר, היינו, שכמו שיש לקב"ה כח בבלי גבול, כך יש לו כח בגבול, היינו, שהבלי גבול האמיתי, הוא אשר יכול להיכנס בגבול, וממילא העולם המוגבל, הוא גם כוחו ואורו של הקב"ה, ורק לעינינו נראה למציאות גשמית, אך האמת היא אשר אין שום מציאות חוץ מה' [ועפ"ז מסביר הרבי¹⁰⁰, אשר בגאולה יתבטל הרע, אבל יישאר העולם במציאותו, ולכאורה איך ייתכן? הרי בגאולה יהיה גילוי עצמותו של הקב"ה¹⁰¹? והרי איפוא שיש גילוי של הקב"ה, אין נתינת מקום למציאות הנבראים? אלא, שהיות שמציאות העולם זה מהיש האמיתי, היינו, מהקב"ה, ורק עכשיו זה נראה לעינינו כדבר נפרד, אבל בגאולה כשהחושך וההסתר יתבטל נראה, אשר מציאות העולם, זה אלוקות במילא יובן איך בגאולה יישאר העולם במציאותו, היות שמלכתחילה מציאותו זה אלוקות]. ע"כ שיטת הת"א.

לסיכום:

¹⁰⁰ לקו"ש חכ"ד, סוף שיחה ב' לפרשת 'ואתחנן'.
¹⁰¹ תניא פל"ו.

מחלוקת בין מתרגמי התורה לגבי הכלים, לכולם, לגבי האור אין מציאות וצמצום, והמחלוקת היא, האם הכלים הם בריאה יש מאין, או אלוקות, לדעת הת"י, הכלים הם בריאה יש מאין, ולדעת הת"א, הכלים הם אלוקות.

עכשיו ניתן לומר, שמה שמדבר בתניא בפרק ג', זה שיטת הת"א (כמו שאומר בד"ה 'מי כמוכה' אשר משיטת הת"א ניתן לדייק מפרק ג'), ומה שמסביר בפרק ד', זה לשיטת הת"י, א"כ יובן, אשר אין זה סתירה גמורה, אלא שאדה"ז מביא ב' שיטות. אבל עתה השאלה היא מה האמת? כמו מי פוסקים, הרי שתי הדעות מבוססות על עמודים חזקים וכל אחד מקשה על השני.

ד.

ואולי י"ל¹⁰², ע"פ שיחת ש"פ נשא ה'תשמ"ג¹⁰³, שם מבאר רבנו אודות הנצחיות של התורה, אשר גם הרפואות וגם הסברות אשר נדחו, כבו נצחיים ואמיתיים, וכמו לגבי הצמצום, אשר ידועה מחלוקת אדה"ז עם הגר"א מווילנא, על הצמצום המוזכר בכתבי האריז"ל, החי אשר אדה"ז סבר, אשר הצמצום אינו כפשוטו, ולעומתו הבין הגר"א מווילנא, אשר הצמצום כפשוטו, שאע"פ שנפסק, שהצמצום אינו כפשוטו, היות שסברת הגר"א מווילנא היא חלק מתורת אמת, הרי היא אמת במקום מסויים, בעולם מסויים, או במישור מסויים,

ולמשל ידועה שיטתו של הרמב"ם, בכל הנוגע לפירוש הכתובים, "יד החזקה" וכיוצ"ב, אשר, אין זה כפשוטו, רק שדברה תורה בלשון בני אדם, וזה האמת, אבל כאשר מסבירים לילד קטן¹⁰⁴, את העניין הזה, והוא לא מסוגל להבין, או לדידו, אכן זהו יד חזקה כפשוטו, וזה האמת (בעולם שלו), עיי"ש אריכות ההסבר. הוא הדין בנדו"ד השיטה הראשונה (של הת"א) היא האמת למה? – היות והיא מבוססת על יסודות שכליים חזקים, אשר בשום מקום לא ירדו, אבל כאשר

¹⁰² על יסוד הביאור שבהערה 7.

¹⁰³ תו"מ – התוועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1597 ואילך, לקו"ש חכ"ג שיחה ג' לחגה"ש.

¹⁰⁴ תו"מ ח"ב עמ' 148 וש"נ.

מסבירים זאת לילד קטן, היות שאינו יכול לקבל זאת מצד שכלו, מסבירים לו, אשר הקב"ה הוא מלך מלכי המלכים, היינו, שיש מלכים, ויש מלכי המלכים, ועכשיו לדידו זה אמת, וכשגודל, אומרים לו, אשר גם השליטה בעולם זהו ע"י הקב"ה, ועכשיו זה האמת לדידו, וכשיגדל עוד, אומרים לו, אשר העולם אינו מציאות בכלל "אין עוד מלבדו", וזה האמת.

ה.

אך גם ביאור זה אינו מספיק:

א. הרי פסיקת החסידות בעניין זה, היא שהעולם הוא כן מציאות, כפי שהובא מהמאמר דלעיל, ולפי התשובה, זה יוצא אשר האמת האמיתית היא, שהעולם הוא לא מציאות.

ב. ידועה מחלוקתם של הרמב"ם והרש"י על אותו עניין, היינו, אם העולם הוא מציאות או לא, ומבאר ע"כ הרבי¹⁰⁵, אשר אינם חולקים, רש"י מדבר לגבי עצמותו ית' כפי שנתגלה במתן תורה, ואלו הרמב"ם, שעניינו לפסוק הלכות, מדבר על מה שנראה לעינינו, לאחר שהעולם הוא מציאות (כמדומה לביאור הרבי הנ"ל על פרקים ד' וה' בתניא), ולפי התשובה הנ"ל, צ"ב, מדוע לא תירץ הרבי שזה הכל אמת וכו'? ומזה משמע, אשר אי-אפשר לתרץ כנ"ל.

ואולי י"ל תירוץ אחר: ידוע אשר לכל דבר יש חיצוניות ופנימיות, א"כ גם בכלים, בצמצום יש חיצוניות ופנימיות, ונראה לומר, אשר פנימיות הכלים עצם מציאות העולם, היא אלוקות, ובזה אין חולק, דכל מחלוקתם של הת"א והת"י, היא האם חיצוניות הכלי, היינו הגשמי הנראה לעינינו, כדברי הרבי נ"ע¹⁰⁶, אשר הגשמי הנראה לעינינו, הוא דבוק, ולא הגשמי האמיתי הוא אלוקות, או לא.

שלדעת הת"א, גם הוא אלוקות, ולדעת הת"י הוא גשמי, וכאן באה פסיקת החסידות, בעניין אשר עצם מציאות העולם אלוקות והגשמי הדבוק הוא מציאות,

¹⁰⁵ לקו"ש הנ"ל.

¹⁰⁶ סה"ש תורת שלום עמ' 211 אות ה'.

אך לא אמיתי, והיינו בפרק ג' מדבר אדה"ז על עצם מציאות הגשמי, ומבאר אשר הוא אלוקות, ואם יבוא השואל וישאל, מדוע אם כן, אינני רואה את זה?

עונה לו אדה"ז, מכיוון שאין לך רשות לראות, וע"כ תישאל השאלה, הרי אם הגשמי הדבוק הנראה לעינינו הוא דמיון, כי עצם מציאות הגשמי, היינו העולם בפנימיותו, הוא אלוקות, הרי, כמו ששואל הרבי לעיל, איך ייתכן שדמיון יסתיר על מציאות אמיתית, וע"כ מבאר אדה"ז בפרקים הבאים, אשר הגשמי הנראה לעינינו הוא מציאות גשמית, רק שאינה אמיתית, א"כ יוצא, אשר מצד אחד "בראשית ברא אלוקים", היינו, נברא מציאות הגשמי לעינינו, ועליו התורה מדברת, ומאיך "אין עוד", שאפילו עצם מציאות הגשמי הוא אלוקות [ועפ"ז יובן מה שאומר הרבי לגבי הרמב"ם דלעיל היינו שהיות שענינו של הרמב"ם הוא לפסוק הלכות והלכה היא בגשמי הנראה "אין לדין אלא מה שענינו רואות"¹⁰⁷ במילא הוא כמו החסידות אשר הגשמי הנראה הוא מציאות אך לא אמיתי].



¹⁰⁷ ואין להק' כדלעיל שמהא דרבנו לא תירץ בביאור המחלוקת בין הרמב"ם לרש"י, תאמר ששניהם אמת וכו', דה"ה פה שזה שרבנו לא תירץ שמדובר בחיצוניות ופנימיות ש"מ שא"א לומר כן כי הרבה יותר פשוט לתרץ אשר הרש"י מדבר על העצמות ואלו הרמב"ם מדבר על מצדינו ופה לא יהי ניתן לתרץ דמדובר על העצמות כדלעיל סעיף ב'.

עברו שנותיו ולא חטא, שוב לא יחטא!?

הת' שמואל בנציון שי' קפלן

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ב (בשיחה לפ' "תצא") מביא רבינו את הלימוד וההוראה בעבודת האדם ממצות מעקה [תרגום חופשי ללה"ק]: "בשעה שיהודי בונה בית חדש, אין די בגדרים שהיו לו קודם לכן... עלול להיות "והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי", כיון שעברו רוב שנותיו ולא חטא, אך עליו לדעת, דמאחר שעובר הוא לבית חדש – מוטלת עליו עבודה חדשה.. כשאדם יוצא מכתלי בית המדרש לרה"ר דאז מתחילה לדידו "עבודה חדשה", והוא נתקל בעניינים שלא היה לו מגע עמם ע"ע.. עליו לעשות מעקה, ע"מ לשמור שענייני העולם "העובדין דחול" יהי' כפי הראוי", עיי"ש.

והנה לגבי העניין ד"עברו רוב שנותיו של אדם ולא חטא" מציין רבינו להגמ' ביומא (לח, ב) דשם איתא: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא שנאמר: 'רגלי חסידיו ישמור'", ובמילא נראה בפשטות מלשון הגמ' שם, דאין שום מצב ונתינת מקום שיחטא, לאחר שעברו רוב שנותיו ללא חטא, ומדוע א"כ, אומר רבינו, שאין זה מספיק בשבילו ועליו להוסיף גדר ומעקה כאשר הוא יוצא לרה"ר ומתחיל עבודה חדשה?

ואין לומר שרבינו מדבר על הבחירה החופשית שבעניין, היינו, שלמרות שעברו רוב שנותיו ולא חטא, עכ"ז עדיין יש באפשרותו לבחור ברע וע"כ יש לו לעשות מעקה, מפני דמאחר ומובטח לו שלא יחטא, - וכדברי המהרש"א על אתר וז"ל: ו"דריש "רגלי" מלשון רגילות, כיון שהרגיל אדם א"ע להיות חסיד שוב ישמור

אותו הקב"ה מן החטא". דהיינו, שוודאי שלא יחטא, - דהוא נעשה לו טבע שני¹⁰⁸, וממילא הוא צריך לפעול עניין מיוחד, היפך רגילותו, ע"מ שרה"ר ישפיע עליו,

ומהשיחה הנ"ל משמע להיפך, שהוא צריך לפעול עניין מיוחד (גדר נוסף) ע"מ שלא יושפע מרה"ר. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: היאך לומד רבינו, דיש נתינת מקום שאדם זה יושפע מרה"ר, ולא עוד, שצריך לעשות גדר מיוחד ע"מ שלא יושפע?

וע"כ נ"ל שרבינו לומד כהתוס' הרא"ש שם, שמק' על הגמ' הנ"ל: כיצד אומרת הגמ' שכיוון שכשעברו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב לא יחטא, והלא מצינו ביוחנן כהן גדול ששימש בכהונה פ' שנה ולאח"כ נהי' צדוקי.

אלא, מפ' תוס' הרא"ש, ש"רגלי חסידיו ישמור" - זוהי לא הבטחה ודבר וודאי שלא יחטא, כי אם עזר וסיוע מלמעלה, ותלוי בעבודתו, האם יחדיר עזר זה בפנימיותו, [ע"ד מש"כ בלקו"ת במאמר ד"ה: "אדם כי יקריב", שאם אין את ההקרבה ד"מכם" אזי ההארה ד"אדם" - יולדת נקבה ד"נשים דעתן קלות" עיי"ש בארוכה].

וע"כ אומר רבינו, שגם אדם כזה שעברו רוב שנותיו ללא חטא, צריך לגדור א"ע ולבנות מעקה, ע"מ ש"לא יפול הנופל ממנו" ואת ה"מעקה" הוא בונה ע"י הברכה¹⁰⁹ - המשכה מלמעלה. והברכה בעבודה הרוחנית היא הוספה בהידור מצווה.



108 ראה ספר ה"תניא", ס"פ י"ג.
109 מל" המבריך את הגפן" שהוא עניין ההמשכה.

לשיטתייהו דהרמב"ם והרמב"ן

הת' שמואל שי' רבנוביץ
תלמיד בישיבה

במס' ב"ב (ג: - ד.) מספרת הגמ' על עצתו של בבא בן בוטא להורדוס, שיבנה את ביהמ"ק, ומביאה שם הגמ' ב' שיטות מה אמר לו בבא בן בוטא – "הוא (הורדוס) כיבה אורו של עולם.. ילך ויעסוק באורו של עולם, ואיכא דאמרי, הכי אמר ליה, הוא סימא עינו של עולם.. ילך ויתעסק בעינו של עולם".

ויש לבאר את החילוק בין ב' הלשונות – "אורו של עולם" ו"עינו של עולם" – ובהקדים מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן¹¹⁰, גבי מה שנאמר אצל אאע"ה (וירא י"ח, א) "וירא אליו ה' באלוני ממרא... וירא והנה שלושה אנשים",

שלדעת הרמב"ם: "אמר הכתוב תחילה כי נראה אליו במראות הנבואה, ואיך הייתה המראה הזאת כי נשא עינו במראה וירא והנה שלושה אנשים",

אך הרמב"ן בפרשתנו, נחלק עליו ואומר: "... ואם במראה לא נראו אליו רק אנשים אוכלים בשר, איך אמר 'וירא אליו ה'', כי הנה לא נראה אליו ה', לא במראה ולא במחשבה, וכזה לא נמצא בכל הנבואות כו", אלא אומר הרמב"ן: "...ובאמת כל מקום שהוזכר בכתוב ראיית מלאך, או דיבור מלאך, הוא במראה או בחלום... אבל לא מראות הנבואה כו". היינו, שלדעת הרמב"ם התגלות ה' אל אברהם הייתה במראות הנבואה, בדמות מלאכים. ולהרמב"ן, ההתגלות הייתה התגלות אלוקית, וכן המלאכים נראו בגשמיות.

ובמאמר "מזמור לדוד"¹¹¹ – מביא רבינו פלוגתא נוספת, בין הרמב"ם לרמב"ן, בעניין השראת השכינה בכלל, ובביהמ"ק בפרט, וזלה"ק: "דעת הרמב"ם ודעימיה הוא דמאחר שרוחניות בכלל, ואלוקות בפרט הוא למעלה מגדר מקום, לזאת הנה

¹¹⁰ הובא בהרמב"ן על אתר.
¹¹¹ סה"מ תשט"ז עמ' 531.

השראת השכינה בביהמ"ק, וכיוצא, הוא ע"ד כשכותבים איזה שכל באצבעות היד, ולא באצבעות הרגל, הרי אין זה שאצבעות היד הם כלים להשכל, שהרי גם אח"כ אין להם שום הבנה והשגה, אלא דלהיות אשר השכל צריך להיות נתפס באיזה מקום, היינו באותיות הכתב, הנה בכדי שיותפס שם, הוא בא בדרך מעביר ע"י אצבעות הידים. וכמו"כ הוא גם בהשראת השכינה בביהמ"ק וכיוצא, דאין זה בדרך כלי, כ"א דלהיות אשר בשביל המקבל צריך להיות השראת השכינה באיזה מקום, הנה זה עובר דרך מקום המקדש, אמנם דעת הרמב"ן הוא, וכן קבעה החסידות להלכה כדעה זו, אשר עניין השראת השכינה בביהמ"ק, אינו כמו שהשכל עובר דרך אצבעות הידים, כ"א הוא כמו התלבשות השכל בהמוח, ועל ידו גם בהלב, דאין זה בדרך מעביר בלבד, כ"א שהמוח הוא שייך להשכל... ועד"ז גם בעניין השראת השכינה בביהמ"ק, דביהמ"ק הוא כלי ומתאחד עם האור ששורה בו. וכללות ההפרש בין ב' דעות אלו, הוא ההפרש בין דרך מעביר לדרך התלבשות", - היינו שלדעת הרמב"ם, אין האור מתלבש בביהמ"ק, כ"א רק עובר דרכו, משא"כ להרמב"ן.

והנה במאמר ד"ה "אדם כי יקריב"¹¹² מביא כ"ק אדה"ז ב' בחי' בעבודת האדם: עבודה מצד המטה שלאחרי' בא גילוי אור אלוקי, ובחינת גילוי אור אלוקי המעורר את עבודת המטה. ובלה"ק: - "ויובן זה בעבודת ה', דהנה אנו רואים שיש ב' מדריגות בעבודה, הא' בחי' אתעדל"ת, ביגיעת נפש ויגיעת בשר... שע"ז יבוא בנפשו גילוי אור קרבת אלוקים, והיינו, באתדל"ת אתעדל"ע. ומדריגה הב' היינו, שלפעמים יוכל להיות התפעלות בנפש, שלא ע"י כוונה ויגיעה כלל... והיינו, שהיא באמת הארה מלמעלה, רק אתעדל"ע, לעורר אתעדל"ת כו", ובהמשך לזה מבאר את הנפקותא בין דכשהאתעדל"ע באה לפני האתעדל"ת או לאחרי', דכשהאתעדל"ע באה לאחור האתעדל"ת, הרי היא חודרת באדם בפנימיות, מאחר והוא הכין א"ע לגילוי זה, אבל כשהאתעדל"ע באה קודם להאתעדל"ת, אזי אין

¹¹² לקו"ת 'ויקרא' עמוד ב', ב ואילך.

ההארה חודרת בפנימיות, ונשארת באדם, וזהו"ע "איש מזריע תחילה יולדת נקבה, כו", עיי"ש.

ועפ"ז ניתן להסביר את סברת מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן:

הרמב"ם מגדיר את השראת השכינה בביהמ"ק ואצל אאע"ה, כאתעדל"ע ללא אתעדל"ת, ולכן אין האור שרה בביהמ"ק בפנימיות ובהתלבשות, כ"א דרך מעבר בלבד, דרך האתעדל"ע הבאה לאחר אתעדל"ת, וכן אצל אאע"ה אין הוא היה כלי לגילוי אלוקות, אלא רק ל'מראות הנבואה'.

משא"כ הרמב"ן מגדיר זאת כאתעדל"ע הבאה לאחר האתעדל"ת, ולכן האור שרה בביהמ"ק באופן של התלבשות בפנימיות, וכן אצל אאע"ה הוא היה כלי לגילוי אלוקות, ולא רק לנבואה.

וממילא נוכל להסביר בדא"פ את המחלוקת בין ב' השיטות במס' ב"ב, ובהקדים:

דהנה כשאדם רואה דברים שסביבו, אזי האור שבחוץ מוגדר כ'אורות', הוא יוצר את האפשרות שהאדם יוכל לראות את מה שקורה סביבו, והעין של האדם מוגדרת כ'כלי', לפי שהיא קולטת את מה שקורה סביבה, דחייב להיות גם אור וגם עין, כי אור בלא עין לא יעזור לאדם לראות, ועין בלי אור, לא תוכל לראות.

וממילא אפ"ל שזוהי דעת שני המ"ד, דמ"ד א', מכנה את ביהמ"ק בשם אור כדעת הרמב"ם, ומא"ד השני, מכנה את ביהמ"ק, בשם עין אורות בכלים, היינו, למרות שהסברנו לעיל, שלא יכול להיות אור בלי עין, וכן להיפך, הרי החילוק הוא מה קודם למה, דלמ"ד הראשון, האור קודם לעין (-אתעדל"ע קודם לאתעדל"ת), ולכן הוא מכנה את ביהמ"ק בשם אור, כי האור לא מתאחד עם הכלי, משא"כ להמ"ד השני, העין (-אתעדל"ת) קודמת לאור, וממילא האור יכול להתלבש בו בפנימיות כדעת הרמב"ם, שלכן מכנה את ביהמ"ק בשם עין.

וע"פ כהנ"ל, ניתן להסביר מחלוקת נוספת, דהנה במס' ב"מ (פ"ו:), איתא: "אמר רבי תנחום בר חנילאי, לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי.. מלאכי השרת ירדו

למטה ואכלו לחם", ומקשה הגמ': "ואכלו, ס"ד?!", אלא מת' הגמ': "נראו כמי שאכלו ושתו", ובתוס' על אתר (ד"ה "נראין כאוכלין") כתב, וז"ל: "ובסדר אלי' רבה קתני, לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין, אלא אוכלין ושותין ממש, מפני כבודו של אברהם, ופליגי אדהכא", עכ"ל.

וא"כ נ"ל, דלפי שיטת הרמב"ם שההתגלות האלוקית של אאע"ה הייתה במראה הנבואה, ממילא צ"ל, שהמלאכים לא אכלו בפשטות, אלא כדברי הגמ' הנ"ל: "נראין כאוכלין ושותין".

אולם לפי שיטת הרמב"ן, שההתגלות האלוקית של אאע"ה הייתה כפשוטה, והמלאכים היו דבר נוסף על ההתגלות, שבאו באופן גשמי, ממילא מובן שאכילתם הייתה כדברי ה"סדר אליהו רבה": אוכלין ושותין ממש, מפני כבודו של אברהם.



הודו ופתח אלי'

הרב אברהם אלאשוילי שליט"א
אנ"ש, לוד

ברשימת הרבי אודות המאמר "באתי לגני" שיצא לאור לקראת יו"ד שבט ה'תש"י, כותב הרבי בפירוט ובדיוק רב אודות הבאת המאמר מבית הדפוס לרבי הרי"צ נ"ע, ומתאר בין השאר כך: "כשהבאתי הקונטרס לכ"ק מ"ח אדמו"ר מצאתיו בחדרו.. יושב כל כסאו אצל שלחנו והסידור (תורה אור. ברוקלין תש"א) פתוח לפניו בע' מה: סיום הודו להוי' והתחלת פתח אלי', הנחתי הקונטרס על השולחן, ונענע בראשו בתנועה של אישור ושביעת רצון".

ולכאורה תמונה מה מצא הרבי לנכון לפרט את כל הפרטים הנ"ל, ובפרט אודות הסידור הפתוח בע' מה סיום הודו ותחילת פתח אלי'. ולענ"ד נראה שאין זה סתמי, אלא בטח יש בהם איזה סודות מוצפנים שאם מעמיקים בהם קצת הרי שגם אנשים כערכנו יוכלו לפענחו ולהבינו.

ולאחר התבוננות בפרטים הנ"ל ניתן לכאורה להסביר את הדברים באופן הבא, עכ"פ בדרך אפשר:

דהנה טעם אמירת "הודו לה" בערב שבת, מבואר שהוא הודאה לה' על שעבר את ששת ימי המעשה ולא ניזוק בגשמיות וברוחניות, ואילו טעם אמירת "פתח אלי" הוא בעיקר משום הכנה לשבת. ולכן יש הבדל ביניהם, ש"הודו" לא אומרים כשחל יו"ט או חוה"מ בע"ש, כי אז לא שייך העניין של היזק של ששת ימי המעשה, ואילו פתח אלי' אומרים בכל ע"ש, כי זה שייך לשבת.

והנה כשהרבי מביא את המאמר ביום שיש עש"ק לרבי הרי"צ לפני הסתלקותו, הוא רואה אותו שאוחז בסיום הודו של ערב שבת, והיינו שהרבי הרי"צ בהיותו הנשיא השישי מאדה"ז, הוא מסמל בעצם סיום של תקופה, סיום הנשיאות של ששת רבותינו נשיאנו, ובספירות הוא ספירת היסוד, שהוא שלימות של ששת הספירות, הנקראות "זעיר אנפין", וכן ששת ימי הבניין והמעשה, הרי שלגבי אמירת "הודו" בע"ש שלפני הסתלקותו, זהו על כל הנשיאות שלו, ועל כל ששת הדורות שחלפו מאדה"ז, שמודה לה' שלא היה שום נזק בגשמיות וברוחניות. לכן הסידור היה פתוח בע' מה, הרומז לשם מ"ה (אדם העליון), וזעיר אנפין (שספירות).

וכשהרבי נכנס הוא אחז בדיוק בתחילת "פתח אלי", השייך לשבת, כלומר הרבי הרי"צ מחכה לאלי' של דורנו שיפתח את הדור הבא, הדור השביעי, השייך לשבת, כדי להכין את העם לקראת שבת. והנה אליהו בגימטריא ב"ן, הרומז לשם ב"ן, שענינו מלכות. וכן עמ' מה שפתוח הסידור קשור עם מלכות שענינו ביטול "ונחנו מה", א"כ כשהרבי נכנס לחדרו של הרבי הרי"צ ורואה אותו בפעם האחרונה בחייו, נעשה בעצם יחוד מ"ה וב"ן, ולכן היתה "תנועה של שביעות רצון".

וכך בעצם עבר השרביט מהדור השישי ('סיום הודו ע' מה") לדור השביעי ('ע')
מה תחילת פתח אליהו"). ובפרט שעיקר תפקידו של אליהו הוא להכין את העם
ולבשר על הגאולה הקרובה, שכל זה כבר נעשה, ולא נותר לנו אלא לקבל את פני
משיח צדקנו בקרוב ממש.

לע"נ

נחמה ע"ה

ב"ר מרדכי ז"ל

גרייזמאן

משלוחות כ"ק אדמו"ר

לאה"ק

נלב"ע

כ"ג שבט תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ
הרב מרדכי ע"ה
ב"ר יצחק
גרוזמאן
נלב"ע
כ"א שבט תשנ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

...

הוקדש ע"י בנו יבדלחט"א
הגה"ח הרב מאיר צבי גרוזמאן שליט"א

לזכות
החייל בצבאות ה'
שניאור זלמן שי
ב"ר בן - ציון בצלאל שי'
ומאשא רבקה תחי'
בוטמאן
נולד י' שבט ה'תשס"ח

...

הוקדש ע"י משפחת בוטמאן, לוד
להצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

לזכות

הרה"ג הרה"ח הרב יצחק אייזיק שי' קעניג
ראש הישיבה

הרה"ח הרה"ת הרב יוסף יצחק שי' בוטמאן
משפיע ומשגיח ראשי

הרה"ח הרה"ת הרב מנחם מרדכי שי' קעניג
משגיח ור"מ

הרה"ה הרה"ת הרב זושא שי' פזנר
משגיח ומשפיע

הרה"ח הרה"ת הרב שלום שי' הלל
משגיח ומשפיע

הרה"ח הרה"ת הרב מנחם הכהן שי' לרר
הרה"ח הרה"ת הרב אליקים שי' וואלף
הרה"ח הרה"ת הרב מנשה שי' חדד
חברי הנהלת ישיבתינו הק'

הרמ"ם והמשפיעים שליט"א

ימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה,
לאורך ימים ושנים טובות ובריאות נכונה

לע"נ

הרה"ח הנעלה אי"א נו"מ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאינו
הרה"ת ר' אפרים ב"ר בנימין ע"ה
וואלף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ו
ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,
מרכז לעניני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת בארה"ק ת"ו,
ובא כוחו של כ"ק אדמו"ר למעלה מזובל שנים

♦

גלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קודש תהיון לי"
כ"ו שבט ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות

להוד כ"ק אדמו"ר נשיא - דורנו

ויהי רצון שיראה הרבה נחת מתלמידיו התמימים,
שלוחיו, חסידיו ומכלל ישראל.

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף
ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.



לזכרון

הרבנית הצדקנית

מרת חי' מושקא

בת כ"ק אדמו"ר

אור עולם נזר ישראל ותפארתו

צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל

ורבים השיב מעון

מרנא ורבנא

יוסף יצחק

ובת הרבנית הצדקנית

מרת נחמה דינה

ע"ה ז"ל

נפטרה

ביום רביעי פ' משפטים

כ"ב שבט שנת ה'תשמ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.